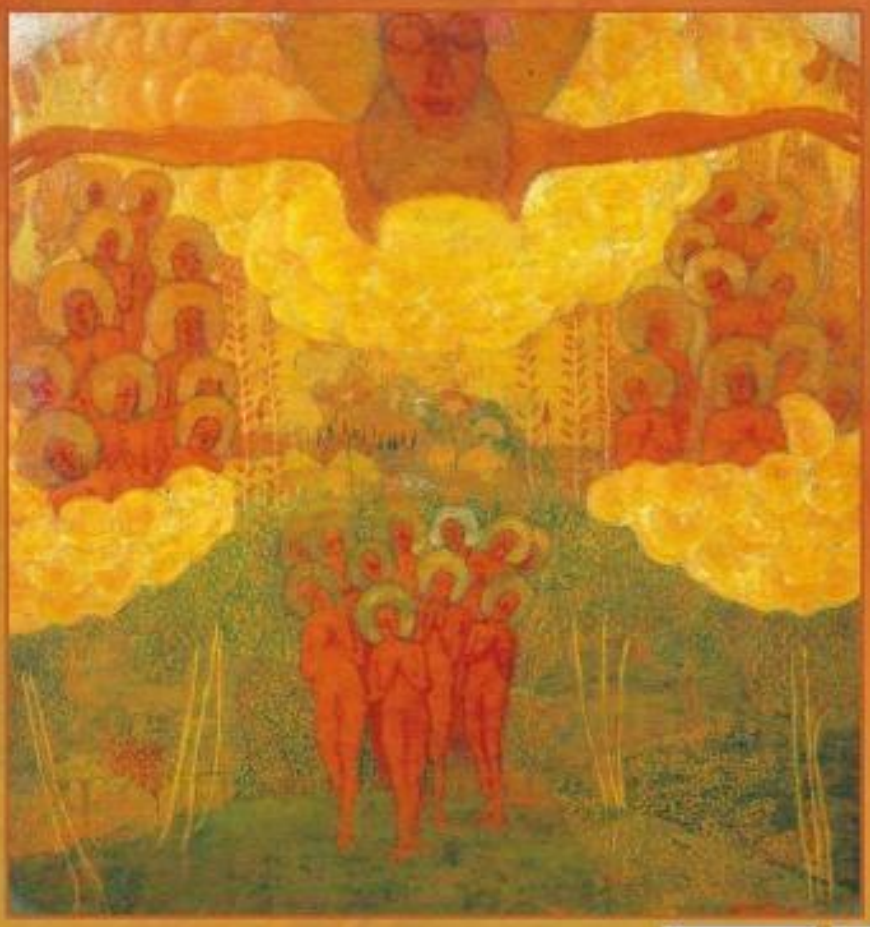
الدكتور صالح الطائي

الإلهي والبشري والدين التراثي

رؤية نقدية في مشروع ماجد الغرباوي



أهل المحبة
طباعة - نشر - توزيع

الإلـهي والبشري
والدين التراثي

رؤية نقدية في مشروع ماجد الغرباوي

الكتاب: الإلهي والبشري والدين التراثي

رؤية نقدية في مشروع ماجد الغرباوي

المؤلف: الدكتور صالح الطائي

الطبعة الأولى: ٢٠٢١

جميع حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

إصدار: مؤسسة المثقف العربي، سيدني – أستراليا

نشر وتوزيع: دار أمل الجديدة، دمشق – سوريا

ISBN: 978-9933-662-09-7

سورية - دمشق

جوال ٠٠٩٦٣٩٣٢٤٧٢٠٩٦ -٠٠٩٦٣٩٣٢٠٠٢١٢٦-

هاتف: ٠٠٩٦٣١١٢٧٢٤٢٩٢

الإلـهي والبشري
والدين التراثي

رؤية نقدية في مشروع ماجد الغرباوي

الدكتور

صالح الطائي

مؤسسة المثقف العربي أمل الجديدة

"أنا أعيش بعقل متحرر وتجربة حياتية كبيرة"

ماجد الغرباوي

من كتاب رهانات السلطة في العراق

حوار في أيديولوجيا التوظيف السياسي

العطش الفاوستي للمعرفة

لا يجب أن يمنعنا من التريث

في قبول ما نقرأ

دون نقاش

صالح الطائي

المقدمة

الدين والتاريخ صنوان لا يفترقان، بل الدين جزء مهم من التاريخ، مثلما هو التاريخ جزء مهم من الدين، ونحن مهما كانت رؤيتنا للتاريخ ولاسيما التاريخ الإسلامي؛ الذي تعرض إلى كثير من الانتهاكات الصارخة على يد كاتبيه وصانعيه، لا يمكن أن ننكر محتواه بشكل مطلق، فهو مثلما قال ابن خلدون: "إن التاريخ في ظاهره لا يزيد عن الأخبار، ولكن في باطنه نظر وتحقيق". الاختلاف البسيط بين الدين والتاريخ أن المستقبل لا يمكن معرفته من التاريخ، وإنْ كنا قد ننجح في رسم بعض أجزاء صورة محتملة له في مخيالنا، فنحن ممكن أن نستشف بعض ملامحه البسيطة من التاريخ، وهذا ما ذهب إليه الرئيس الأمريكي الأسبق "هاري ترومان" بقوله: "المستقبل هو ما لن نعرفه من التاريخ"، أما الدين فيحدد الحاضر والمستقبل، والمفروض بهذا أن يجعل تعلقنا بالدين أكثر منه بالتاريخ، ولكن بالدين الحقيقي النقي الصافي العذب الصحيح، وليس الدين التاريخي المزيف المحرف المصنوع وفق مقاسات السياسيين والرأسماليين؛ الذي تخلى عن روح العقيدة وانشغل في عالم الأساطير والتقديس الزائف الذي صنع بدوره مآسي الصراع بين الإلهي والبشري، مع أن ثقافة التقديس والانشغال بين الإلهي والبشري ليست جديدة على البشرية، فالإلهي (Divine) فكر فرض نفسه على حيز اهتمام الإنسانية منذ أقدم العصور، بل منذ نضوج فطرة الإنسان وبدايات وعيه الأولى، بعد ان شعر بصغر حجمه وضعفه قبالة هذا الكون العظيم اللامحدود، وقوى الطبيعة الشرسة التي يعجز عن مقاومتها، والحيوانات العملاقة التي تطارده ويعجز عن مجابهتها، والمخاطر التي تحيط به من كل صوب. وبحثا عن منقذ يستدعيه متى حاق به الخطر، ومأوى للروح يركن إليه متى شعر بالضعف، وقوة تحميه من المخاطر، نهضت فكرة الإلهية الغائرة في أعماق نشأته الفطرية الأولى، وانطلقت مدعومة ببراهين المكاسب التي حققها في تلك الساعة.

ومع تطور الإنسان، وتتابع نزول الرسل والأنبياء، ولدت فكرة أن للإله قدرة التخاطر مع جميع المخلوقات ولاسيما العاقلة وعلى رأسها البشر، وهو ما رُمِزَ له بالفكر الإسلامي بمصطلح "العناية الإلهية" (Divine Providence) التي ترى أن بإمكان الإله قراءة ومشاهدة، والعلم التام واليقيني بأصغر جزئيات ما تفكر به البشرية، وما يجول ببالها من مفاهيم وأمنيات ووهم ورغبات وأحلام وتطلعات، وله قدرة تقييم وتفسير وتحديد اتجاه ذلك كله والتعامل معه بزمن اللا زمن، وفي النهاية تنفيذ إرادته التي لا راد لها، وحكمه القاطع والبات بشأن أعمال الإنسان خيرها وشرها، وبطرق عديدة ومختلفة.

من هنا فرضت الأقوام البشرية على علاقتها بالإله قدسية بلا حدود، لا مجال لخرق أيٍ من مبادئها أو التقرب من حدودها، فهي تمثل حقا إلهيا مفروضا، وما عليها سوى تقديسه واحترامه بلا قيود أو حدود، وهي الصفة التي اقتبسها بعض جبابرة البشر حينما أعلنوا بأنهم يحكمون الشعوب بموجب الحق الإلهي (divine right)، وانهم نواب عن الإله.

واعتراضا على فطرة الروح، وتحررا من ربقتها، كان هناك من تمرد، وترجم معنى البشري بأوضح صوره البدائية، التي تطورت هي الأخرى لتتحول إلى فلسفة لها روادها، والبشري (anthropogenic) من حيث العموم منحوت من البشرية؛ التي تتألف من كائنات حية لها قدرة التفكير والكلام والاستدلال بالعقل، وهي من حيث التخصيص فكرة فلسفية تُمجد الإنسان وتعتبره الكائن الأعلى ولا يعلوه شيء.

ثم استهلكت البشرية تاريخها وهي تتحاور بشأن الإلهي والبشري بلا انقطاع، وخلال كل الحقب التاريخية المنصرمة كان فكر الإلهية ينتصر حينا ويسود، ويندحر حينا آخر، ويُركن بعيدا عن مجريات الحياة، بالرغم من بقاء جذوته تضيء بعض أركان الحياة، ولم يتعرض إلى التهديد الحقيقي إلا بعد ان انبرى من حاول تشخيص بعض مواطن الوهن والضعف فيه؛ التي أيقن أو ظن أنها تحتاج إلى التقويم والإصلاح، حيث كانت هذه أخطر مرحلة مرت بها الأديان، ليس لأن هؤلاء كانوا يبغون الإساءة إليه أو يعتقدون أن الخطأ والوهن من أصله، بل كانوا على يقين تام أن الخطأ جاء من (المتألهين)، إما من خلال تطبيق مفردات المشروع، أو لأنهم غلبَّوا فكرهم عليه، أو لأن عقولهم لم تدرك

جوهر أصله، أو ظنا منهم ان فيما يأتون به ما يدعمه ويقويه؛ وهم جماعات نقد الفكر الديني، التي يتضح من تسميتها أنها لا تنقد الدين الجوهر، بل تنقد الدين الفكرة العملية المطبقة، وكل ذلك لا يمثل خطرا يقينيا، الخطر الحقيقي يتمثل في محاولات استغلال الدين ليُبنى من خلاله حراكٌ من نوع آخر يسعى إلى تغليب البشري على الإلهي، مرة من خلال إنكار وجود هذه القوة من أصله، وأخرى بالادعاء أن فكرة الإله مجرد وهم خلقته النفس الإنسانية المضطربة الضعيفة، ومرة بالادعاء أن الإله كان موجودا، ولكنه (مات).

المشكلة الأخطر تكمن في عجز الناس غالبا عن التفريق بين هذين المنهجين، نظرا لتداخل خطوطهما مع بعضها في كثير من الجوانب. وكان أصعب المعترضين منهم من جمد على النص، ورفض مغادرة سطوته؛ التي يراها مقدسة ولا يجوز التقرب من أسوارها أو نقدها، حيث وقفوا حجر عثرة في طريق الإصلاح ونقد الفكر الديني المتداول والمطبق في الممارسات الحياتية والمجتمعية. ربما لأن الدين تعرض إلى نقد حاد، وإلى هجمات متنوعة المصادر، كانت أشد خطرا من الاعتراض الأول عليه يوم ولادته، وقد تركت هذه الهجمات أثرها فيه منذ اللحظات الأولى التي تشظى فيها إلى فرق ومذاهب بدوافع عقدية وسياسية وقبلية، مع أن هناك من يرى أن الانتماء المذهبي والفرقي لا يمثل مشكلة في الاجتماع الديني ما دامت للدين القدرة على قيادة الحياة.

إن نقد الدين والفكر الديني الممنهج ظاهرة ليست جديدة، ولكنها ليست غائرة في القدم، فالقدماء كانوا يعترضون لا ينتقدون، وأنا أقصد النقد البناء الخلاق لا النقد العبثي. وللأسف نجد أن الانتقاد الحقيقي والفاعل لم يولد في أحضان أمتنا حتى مع كثرة النقاد بيننا، وإنما ولد في أوربا في القرن السابع عشر وما بعده بسبب عسف الكنيسة وظلم الإقطاع وحياة القن والعبودية التي كان يعيشها المجتمع، وتسبب في تحجيم دور الكنيسة في المجتمع، وفصل كلياً بين الدين والسياسة، والدين والدولة. وهي حالة لم نعش أجواءها لأسباب كثيرة، ولم نلمس لها وجودا إلا في القرنين الأخيرين، يوم ولدت حركة التململ المجتمعي لأسباب بعضها معرفي والآخر عدائي، والآخر مدفوع الثمن. وكانت دوافعها سياسية بحتة، تولى إدارتها اتجاهان سياسيان:

الأول: هم جماعات الفكر القومي من دعاة الوحدة العربية الذين نادوا بحصر الدين

في حدود ضيقة لكيلا يؤثر على مسيرة الوحدة القومية.

والثاني: هم الماركسيون العرب الذين كانوا يؤمنون بحتمية اندثار البنية الفوقية للدين، ويعملون ويثقفون من أجل ذلك، وكلاهما لم يهتم بالبحث السوسيولوجي أو الانثروبولوجي، وإنما ركز على واقع الحال، والمنهج الدعائي والممارسة الإعلامية.

وهذا يعني أن منهج النقد الحقيقي ولد في العالم الإسلامي بعد هذا التاريخ، وأنه سار بعدة اتجاهات، منها عدوانية بحتة، ونقدية عبثية، ونقدية تسقيطية، ونقدية بنائية، ونقدية إصلاحية تقليدية، ونقدية إصلاحية جريئة. وما يهمنا من هذا كله هو النقدية الإصلاحية الجريئة؛ التي تحتك بالخطوط الحمراء، وتتحرش بالمسكوت عنه، ونقدها التجريدي المحايد، فهاتان الرؤيتان كلاهما تمثلان برؤية المثقفين منهجاً فيه الخير للدين والأمة، وهما برؤية المتشددين التراثيين تمثلان انتهاكاً لقدسية الدين، وللتميز بين هاتين الرؤيتين، وتبيان الرؤية الأصح والأكثر فائدة للدين وللمجتمع، نقف اليوم أمام شخص رسم لنفسه منهجاً نقدياً إصلاحياً، تبنى فيه نقد الفكر الديني تحت شعار الإصلاح الجريء؛ بعد أن درس الدين وأصوله وفروعه ومناهجه على مدى أكثر من ثلاثة عقود، وكوَّن رؤية أصيلة عما يريد التحدث عنه، إنه الباحث والمفكر العراقي المقيم في أستراليا الأستاذ ماجد الغرباوي، الذي سنتولى نقد تجربته بعلمية وحياد. ولا أرى ضيرا في ذلك طالما أن العالم بدأ يتقبل النقد بفعل التغيرات التي طرأت على الحياة، بما فيها العقائد والسلوكيات، فالمجتمعات لم تعد كما كانت عليه من قبل، وقد انفتح الإنسان المعاصر على واقع جديد فيه الكثير من الغرابة، فلغاية عشرين عاما قبل هذا التاريخ كان المجتمع العراقي على سبيل المثال ينبذ الشاذ جنسيا ويحتقره، والشاذ نفسه كان يغطي على سوء فعله، ولا يظهره للعلن أو يتفاخر به، أما المجتمع فكان يستقذر هذا العمل ويعده منقصة في السلوك والتهذيب والأخلاق. الشريعة نفسها كان لها رأي آخر، فهي تحكم غالبا على الشواذ بالموت بتطبيق فيه الكثير من القسوة والردع. أما الآن وخلال عقدين فقط لا أكثر، فنجد الصورة قد انقلبت إلى الضد، والشواذ صاروا يعلنون عن أنفسهم على مواقع التواصل الاجتماعي، ويؤسسون الجمعيات والمنظمات، ويفتخرون ويتفاخرون بعملهم، والأشد نكاية في الأمر أن هناك من صار يفاخر بأنه يتاجر ويبيع مواداً أصليةً وغير

مغشوشةٍ تستخدم في هذا المجال القذر، وصارت صفحات الفيسبوك مفتوحةً أمام إعلاناتهم التجارية عن بيع (مخدر خلفي أصلي ومضمون بنسبة راقية).

إن وصول التبدل إلى هذه المرحلة يعني أن على الجميع الإصغاء للجميع، وعدم الاستهانة بأي طرح يدخل في باب النقد، سواء كان تحت مسمى الإصلاح أو تحت أي مسمى آخر، فالمهم ان لا تكون هناك قطيعة حتى مع وجود التقاطع بالأفكار، ولا أظن أننا سنتقاطع في الأفكار، فما طرحه ماجد الغرباوي من افكار جاء منسجما مع منهجه ومتبنياته الفكرية والعقدية، التي أشار لها في أكثر من موضع، لكنه تحدث عن منهجه في كتاب الفقيه والعقل التراثي كثيرا، ولاسيما موضوع التأصيل العقلي. أو المنهج في تصحيح الروايات وتبني الفهم بدلا من التفسير في فهم النص الديني، وتوظيف الفلسفة ومعطيات العلوم الإنسانية الحديثة كالتفكيك، الإركيولوجيا، الأنثربولويجا، السيسيولويجا، وعلم النفس، والأهم الهرمنيوطيقيا،

وفائدة هذه الملاحظة هي لمعرفة اسباب اختلاف وجهات نظرينا حول المسألة الواحدة، رغم انتماء كلينا . هو وأنا . للفكر الاسلامي أو الديني العقلائي، فإن مناهج العلوم الدينية المتعارف لم تعد تشبع فضولنا المعرفي، للبحث عن الحقيقة وتقديم فهم جديد للدين، لا يصادر العقل ويساعد على تعزيز قيم الفضيلة

لكن لاختلاف في المنهج يفضي إلى اختلاف الآراء، والاختلاف لا يعني التهور أو التعميم غير محسوب وهدم القداسة، أو الاعراض عن الدين. لكن طبيعة هذه العلوم منفتحة لا تقف عند أفق محدد، ولذا تثير بعض الحساسيات لدى التقليديين عادة، ونأمل كلينا، أنا لكوني باحث في الفكر الإسلامي، ولي أكثر من خمسين كتابا في هذا التخصص، والأستاذ ماجد الغرباوي الذي يمتلك الادوات اللازمة للبحث العلمي والتأمل الفلسفي بحكم دراسته، وممارسته الطويلة في هذا الاختصاص، نأمل أن تلقى طروحاتنا قبولا ورضا، لأننا بالرغم من اختلافنا في بعض الرؤى نسعى إلى ترسيم حدود فهم جديد للدين قد يختلف عن الفهم الساري، وهذا لا يعني أننا نجتهد قبالة النص المقدس بقدر كوننا نريد لهذا النص أن يحافظ على قدسيته بعد أن تعرض للتشويش بسبب الآراء الجامدة والفهم الأسطوري التراثي.

وفي الختام أقول: نحن نحمل فوق أكتافنا رفاة خمسة عشر قرنا، حدث فيها ما لا يتصوره العقل، منذ اللحظات الأولى التي حُمَّ فيها رسول الله (ص)، ولغاية ساعتنا الحاضرة، ولذا ليس غريباً أن نختلف حول كل ما بين أيدينا من التراث، وحول كل شيء في حياتنا إلى فرقٍ ومذاهب. فقط مطلوب منا في عصر التحضر والتمدن أن نُحكِّمَ عقولنا قبل عواطفنا، ونترك لغة التهاتر، ونستخدم لغة العقل، وحينها سوف تصدق علينا تسمية (إنسان). أما خلاف ذلك فسنكون كل شيء إلا أن نكون بشرا!

ونحن ننوء بحمل تراث في منتهى الغرابة، فيه من العجائب والغرائب ما لا يصدقه عقل، ولا يقبله منطق، لو تتبعنا فيه صورة النبي محمد (ص) لوحدها في صحيح البخاري وحده، هذا الكتاب الذي يزعمون أنه أصح كتاب بعد كتاب الله سنجده:

إنساناً شهوانياً يدور على تسعٍ من نسائه في غسل واحد.

ويشتهي زوجة ابن له هو الذي أشرف على تربيته وتزويجه.

ويتزوج طفلة بعمر ست سنوات وهو تجاوز الخمسين؛ ثم يفتضها وهي بعمر تسع سنوات فقط.

ويستطعم الناس التمرة واللقمة.

وتسرح في رأسه جيوش القمل، ويدخل على نساء المدينة زوجات أصحابه، وينام عندهن ليخرجن القمل من رأسه.

ويباشر زوجته في المحيض بالرغم ان الله أمره باعتزال النساء في المحيض.

ويعيش تحت ظل رمحه مثل قطاع الطرق ويهدد الآخرين بالذبح والسيف.

فكيف بعد هذا كله لا نختلف في أدق تفاصيل عقيدتنا؟ وربما لهذا السبب أرى أن الاختلاف حالة صحية جدا، ولو لم يكن موجوداً لدل على أننا أمة ميتة لا عقل فيها. أما الكتابة من أجل الإصلاح فهي الدواء الأنجع لتجاوز مراحل الخلاف فالكتابة التي تنشرُ المحبة، هي تعبير عن الايمان الحقيقي، طالما أنها تدعو إلى فهم مغاير للرب، وتعاليم الرب. هؤلاء الكتاب يحررون صورة الانسان من النمطية التي وضعها رجال الدين في أذهانهم، ويحوله إلى إنسان عابر لكل الطوائف والأديان في علاقته مع الله، وهي من تجليات الفكر المعرفي الذي كان المدافع الأوحد عن إنسانية الإنسان عبر الأزمان.

بعد هذا، ولأجل الترابط الفكري، ونظرا لتشعب الحديث وكثرة جزئياته، قسَّمت كتابي هذا على خمسة مباحث، هي:

المبحث الأول: محاولة فتح الأبواب

المبحث الثاني: جزئيات مشروع الغرباوي الإصلاحي

المبحث الثالث: صفحات مشروع ساخن

المبحث الرابع: التعميم والوعي والتراث

المبحث الخامس: مراجعة ثوابت الدين

المبحث السادس: خواتيم الكلام

أرجو أن أكون قد وفقت في إيصال الفكرة دون أن أستفز أحدا.

المبحث الأول

محاولة فتح الأبواب

مدخل لابد منه

كنت قد عرفت الأستاذ ماجد الغرباوي منذ أقل من عقدين من الزمان، ولطالما تابعت طروحاته وآرائه ورؤاه التي تناول من خلالها نقد الفكر الديني، لأن موضوع الفكر الديني ونقده يشغلني بالذات، وهو من أكبر اهتماماتي البحثية، أمارسه من خلال مؤلفاتي، فاتفقتُ مع بعض ما تحدث عنه، وسكتُ عن بعضه، واعترضتُ بشدة على بعضه، وتغافلت عن بعضه، وكل ذلك لم يخدش نقاء علاقتي الأخوية به. وقد حاولتُ الكتابة عن هذا الموضوع وهذا الاتجاه في البحث والأسلوب في العمل أكثر من مرة، وفي كل مرة كان هناك عارض طارئ يعرقل مشروعي، لكن لما تجمعت لدي أغلب مؤلفات الغرباوي، فضلا عن مسلسل الحوار الطويل المفتوح معه على صحيفة المثقف، وجدت الفرصة سانحة لأمارس (نقد النقد) على ما بين يدي من عصارة فكره وأصول منهجه، طالما أنه منهج مثير للاهتمام والجدل.

يُعرَّف نقد النقد بأنه: مراجعة بَعدية، وتحول معرفي لمفهوم قديم جعل من النقد نفسه موضوعا للتفكير والتحليل والتفكيك والمراجعة أي جعله موضوعا للنقد هو الآخر النقد. وهو يتقاطع في مباحثه مع جملة من السياقات المتصلة بالبحث في ميدان الإبداع بصورة عامة، مثل النظرية والتنظير النقدي. هدفه مراجعة القول النقدي ذاته، وفحصه[1].

وقد تابعت أحد المواضيع التي نشرها الباحث الغرباوي، والتي اهتمت بجنبة النقد، فوجدته دون أن يشعر قد أباح لي ولغيري مهمة دراسة وتفكيك ونقد فكره، طالما أنه يرى أن النص، أي نص، ليس بريئا، بل يراوغ ويخفي أكثر مما يُظهر، ويُضمر أكثر مما

---

١ – ينظر: قراءة في نقاد نجيب محفوظ، جابر عصفور، مجلة فصول، م١، ع٣ ، ص١٦٤.

يقول[1]. ذلك لأنه يرى أن القراءات التأويلية، تطورت مستفيدة من التراكم الدلالي للنصوص خلال تفكيكها وفقا لمنهج التفكيك الذي يحفر داخل طبقات النص ومخاتلاته، في رحلة لاستكشاف أنساقه التي تتداخل تارة وتتعارض أخرى، أو تتكامل، وقد تشكل دوائر داخلية فتنتج معرفة جديدة. حتى باتت المعرفة التأويلية واستنطاق النصوص أهم حينما تكتشف مرجعياتها، وطريقة أدائها داخل النص[2]. وذلك لأن النصوص تعمل على استغفال القارئ الذي لا يملك أدوات تعينه لاكتشاف هذا الأمر وابعاده، فذلك يحتاج إلى ذوي الاختصاص ممن يملكون القدرة على كشف الاستغفال من خلال منهجهم التفكيكي، وفي مثل هذه الحالة نجد أن المتخصص وحده من يملك القدرة على اكتشاف دوافع وغايات النص، دون أن يفرض إملاءاته عليه.

الغرباوي نفسه يعتقد أن مهمة الناقد الثقافي هي أن يغور في أعماق النص لتفكيك أنساقه الثقافية والمعرفية بحثا عن حقيقته. فيكون النص طريقا لأنساقه المضمرة في متاهات مترامية أبعد من الوعي. وهو يستمد قدرته النقدية من العلوم الإنسانية، ومناهج النقد والتفكيك والأركيولوجيا، والفلسفة والمنطق، ويُفيد من مختلف علوم اللغة واللسنيات، والتأويل، فضلا عن الأنثروبولوجيا وعلم النفس وطرق التفكير وأسلوب الخطاب[3]. وهذا يسهم في توضيح أي استغفال ممكن أن ينضوي عليه النص. مع أنه يرى أن تمادي النقد الثقافي في التفكيك سيدخل النص وكاتبه والناقد في دوامة الحفر والتنقيب، وبعثرة الأنساق، وتفكيك بناه ونصوصه الداخلية. فعندما يتقصى الناقد الثقافي بنية النص التحتية، وصولا لمقالاتها التأسيسية ومفاهيمها الأولية، ستواجهه علاقة الجدل القائمة بين مقولات البنية الواحدة، وبينها وبين البنى والأنساق الأخرى، فلا يقف التفكيك عند حد، وربما يصبح التفكيك لأجل التفكيك، وينقلب النقد إلى فوضى تضر بالنص ومهمة الناقد الثقافي، فلا بد من مبدأ وغاية تعطي

---

١ – ينظر: ماجد الغرباوي، مفهوم النقد الثقافي في مشروع المفكر العراقي، مركز نقد وتنوير، ٢٨ نوفمبر، ٢٠٢٠، الرابط:

https://tanwair.com/archives/8273?fbclid=IwAR1U7xKZbUE12fCKdjql11zJcM6D2tXYs9X4zP6IgMNs8Sy95mAxaZt1UW0.

٢ – قراءة في نقاد نجيب محفوظ، جابر عصفور، جابر عصفور.

٣ – ماجد الغرباوي، مفهوم النقد الثقافي في مشروع المفكر العراقي.

للنقد قيمة ومعنى، وتحد من تهوره في التفكيك لأجل التفكيك[١].

ولا تفوتني هنا الإشارة إلى أمر في غاية الأهمية، وهو أن الناقد نفسه لا يسلم أبداً من معترض أو رافض، وإن هذا الرفض، حينا يكون علمياً منهجياً احتجاجياً، ويصل في أحيان أخرى إلى درجة العسف الذي قد يتطور إلى درجة الفعل الوحشي من خلال تهديد الناقد بالقتل، والإقدام على ذلك فعلا. ومثله ناقد النقد لابد وأن يثير شجون من ينقد، ويثير نوازعه خيرها وشرها.

أما من حيث العموم فيبدو أن الأستاذ الباحث ماجد الغرباوي يحمل مشروعا لا يتبناه سوى من يحمل صليبه على ظهره ويجول بين صحارى الفكر يبحث عمن يُعلقه عليه، وهو لا يملك سوى إيمانه بنفسه ومشروعه، فالرجل رفع شعار إسقاط الساتر الفاصل بين الأمة ووقائع التاريخ ونقوله، ودعا إلى تحطيم أسطورة المعبد ليكتشف الناس وجه الله ويهتدوا إلى طريق الصواب[٢].

وهي دعوة خطيرة تضع صاحبها في مرمى سهام الجميع، وربما لهذا السبب أثارت كتاباته الكثير من اللغط والمعارضة، ليس لأنها تجافي الحقيقة أو تبتعد عن المعقول، أو تنضوي على تطاول غير محمود، وإنما بسبب أن الباحث نفسه طرح آراءه وأفكاره التي تمس مصالح البعض بشكلٍ حادٍ وجريء، ولكنه يتسم في أغلب الأحيان بالموضوعية.

وأنا من خلال تفكيكي لنتاجه وجدته يتحرش بالممنوع الحقيقي والأسطوري بشكل لا يصدق، ويقتحم الخطوط الحمراء دون سابق إنذار، ولا يخشى لومة لائم حينما يحمل سيفين واحد باليمين وآخر بالشمال، فيطلب من السنة . على سبيل المثال . أن يعيدوا النظر بنظرية عدالة الصحابة؛ التي تسببت بالكثير من الشغب التاريخي، ويطلب من الشيعة أن يعيدوا النظر بموضوع عصمة الأئمة؛ الذي سبب الكثير من الخلاف. وهو بالرغم من استخدامه جُملاً تدل على الرغبة في إعادة الفهم لا أكثر، إلا أن الفكرة تنطوي غالباً على جوانب إيحائيةٍ مهمة أخرى مثل: الترك، والتنازل، والتخلي، وهي بنفس درجة إعادة الفهم التي روج لها، ولا أعتقد أن أحد الطرفين على استعداد للاستجابة لمطلبه، وهذا يعني أن الباحث كنافخ

---

١ – ماجد الغرباوي، مفهوم النقد الثقافي في مشروع المفكر العراقي.

٢ – ينظر: مواربات النص، متاهات الحقيقة/٢، ماجد الغرباوي، ص٢٢٧.

قربةٍ متقوبةٍ يجهدُ نفسه ولا يجني الثمر، مع أنه اعتقد أن الاتفاق على هذين الأمرين إذا ما تحقق سيسجل فتحاً عظيماً للإسلام وللفكر الإسلامي، ويسهم في إعادة بناء المعارف الإسلامية بشكل لا تجد فيه ما يدعو إلى الفرقة والتشظي[١].

والمدهش في الأمر أن الباحث الغرباوي كان يتحدث عن فرضيات من وحي الرغبة في الإصلاح، فهو مثلنا على يقين أن ذلك لا يمكن أن يتحقق على أرض الواقع، ويعلم أن ذلك هو المستحيل بعينه مهما كانت مبرراته، لكن الأمل يحدوه عسى أن تتحقق المعجزات، معتقداً أن هذه الاستحالة لا تمنع مقاربة وإعادة النظر في هاتين المسألتين من أجل وضعٍ فكريٍ أفضل لعالمنا الإسلامي[٢].

هذا هو باختصار ماجد الغرباوي، وهذا تصور عام عن موضوعه، والأهم من هذا وذاك البحث في منهجه ورؤاه كواحد من الإصلاحيين المعاصرين، يتسم بالجرأة على قول المسكوت عنه، ويتحدث أحيانا بعيداً عن كل الأسراب المحلقة في دنيا الإسلام. وخلال سياحتي النقدية التفكيكية في دنياه الفكرية سأتفق وأختلف معه تبعا لنوع وصحة طروحاته بحياد تام، وأعتقد أن هذا حقٌ شرعي لي تفرضه طبيعة عملي الذي يقتصر على البحث في الفكر الديني، ولكن بدون تحيز، وهو أمر ليس غائباً عن الغرباوي، مع أنه استشعر وجود انحياز تتسبب به صفته الدينية؛ مثلما يتضح من قوله: "يعتقد الباحث الديني أنه حيادي ويمارس كامل حريته في نقد وتفكيك النصوص المقدسة، لكن الحقيقة أن صفته الدينية تفرض عليه التحيز بشكل تقتصر قراءته على التأويل والشرح والبيان دون النقد، فيخضع لا شعوريا لسلطة النص وقدسيته باعتباره مطلقا[٣]. وقد تكون هذه أولى نقاط ومحطات خلافي الفكري معه، إذ لو صح ما قاله حرفياً، وانطبق وصفياً على الجميع، فإنه لن يبرئه من الاتهام نفسه، وحتما هو أيضا يعتقد بأنه حيادي ويمارس كامل

---

١ – الضد النوعي للاستبداد، ماجد الغرباوي، ص١٢١.

٢ – التسامح ومنابع اللاتسامح فرص التعايش بين الأديان والثقافات، ماجد الغرباوي، الحضارية للطباعة والنشر، بغداد، ٢٠٠٨. ص١٢٢.

٣ – النص وسؤال الحقيقة؛ نقد مرجعيات التفكير الديني، ماجد الغرباوي، دار أمل الجديدة، دمشق، مؤسسة المثقف العربي، أستراليا، ٢٠١٨. ص٣٣.

حريته في نقد وتفكيك المناهج الإسلامية، لكن الحقيقة أن صفته (اللادينية) تفرض عليه التحيز لمشروعه. وأنا لا أعترض على التحيز فهو جزء من طبيعة الإنسان، ومحطة يلجأ الإنسان إليها في محاولاته للدفاع عن رؤاه وأفكاره واعتقاداته، ونحن واقعا كلنا متحيزون نوعما، فالتحيز جزء من التكوين الذاتي للنفس البشرية، فيه دلالات على حرصه، ويعني هذا أننا. الغرباوي وأنا وغيرنا. سوف نلتقي في نقاط كثيرة، ونختلف في أخرى، ولكن وفق عقيدتي لن يفسد اختلافنا للود القائم بيننا قضية.

ونظرا لكثرة نتاج الباحث الغرباوي لا ضير في أن تتكرر الرؤية الواحدة من رؤاه في أكثر من كتاب وبحث ولقاء ودراسة ومقال، ولكن هذا سيزيد من صعوبة تقسيم الكتاب على فصول أو مباحث أو الاكتفاء بالعنوانات الرئيسية والفرعية، إذ قد يبدو كتابه عن النائيني[١] للوهلة الأولى وكأن الباحث الغرباوي أراد من خلاله التحدث عن الشيخ النائيني حاله حال المؤلفات الأخرى التي تكتب عادة عن أشخاص أحياء أو متوفين، وعن مشاريعهم ورؤاهم، بينما استغل الباحث الغرباوي الفكرة العامة للكتاب لتمرير الكثير من رؤاه الفكرية وتحليلاته المنطقية والبحثية، وقد أشار في المقدمة إلى ذلك بشكل غير مباشر من خلال قوله: "وفي حياة الشيخ محمد حسين النائيني كثير من المواقف والظواهر المفتوحة على أكثر من تفسير ورأي، ولكن تجد كل باحث يختص برؤية مستقلة[٢]. بل هو تحدث صراحة وبوضوح عن الهدف الحقيقي من وراء مثل هذه الكتابات بقوله: "تتلخص فكرة مشروع رواد الإصلاح في تلمس المشروع الإصلاحي لكل رمز من الرموز للتواصل معه، والبحث عن نقاط الضعف لتداركها، وتأسيس وعي جديد يرتكز إلى العقل ضد الخرافة والقداسة، وضد الاستبداد بنوعيه السياسي والديني[٣]، فهذا الكتاب في واقعه يمهد للدخول إلى المنهج العام للباحث. والظاهر أن الكتاب صدر ضمن سلسلة (رواد الإصلاح) التي تعنى بدراسة مشاريع الإصلاح التي نهض بها الرواد

---

١ – الشيخ محمد حسين النائيني منظر الحركة الدستورية، ماجد الغرباوي، دار العارف للمطبوعات، بيروت، ومؤسسة المثقف العربي، أستراليا في عام ٢٠١٢.

٢ – المصدر نفسه، ص٦.

٣ – المصدر نفسه، ص٩.

المسلمون، وتطمع إلى رقي وعي الفرد والأمة إلى مستوى المسؤولية الرسالية، وهذا يدل على وجود فكرة مسبقة هدفها التمهيد لمشروع كبير، لم تكن غايته تمجيد الرواد، وإنما استغلال عملهم للتأسيس لمنهج إصلاحي جديد، وحسنا فعل الباحث، فهو فتح الباب على مصراعيه وسمح لكل من يرغب بالدخول أن يدخل بلا استئذان. وكلما تقدمت في البحث ستجد الرؤى تتكرر ويُعاد ذكرها أو ذكر جزئيات منها في هذا الكتاب أو ذاك اللقاء، وهو الأمر الذي يُوجب علينا التمعن في استقاء الآراء.

مشروع تصحيح إم إصلاح؟

ليس من قبيل المصادفة أن تعطي اللغة الإنكليزية لمصطلحات (التصحيح) و(التصليح) و(التعديل) معنىً مشتركاً واحداً (correction)، وتعطي لمصطلح الإصلاح الذي هو من سنخها معنىً آخر مغايراً (repair)، فالتصحيح والتصليح والتعديل تجتمع سوية لتعطي معنى: محاولة تقويم حالة دون النظر إلى أصولها، فهو من حيث الشمول يعني تصليح الشيء العاطل، كأن يكون سيارة أو جهاز كهربائي في المنزل أو أوراق امتحان، وهو يحتاج إلى الخبرة والتخصص والممارسة العملية. على خلاف الإصلاح؛ الذي يشمل عدة تغييرات وإجراءات وقوانين لإصلاح قطّاعٍ معين أو إصلاح منهج أو جيل من شيء خطأ ملازم له، بمعنى أنه يسعى إلى إعادة الأمور إلى نصابها وأصلها الصحيح، أي التغيير نحو الأحسن والقضاء على المساوئ التي تنشأ نتيجة خلل في أنساق الفهم ومناهج التطبيق، وهو بالتالي يحتاج إلى الفهم والوصف والإبداع والإرادة واستراتيجيات مبتكرة وسعة الأفق والقدرة على اتخاذ القرار الجريء والقدرة على تحمل النقد.

وهدف الإصلاح هو أحداث تغيير نوعي في نمط الاستجابة للمؤثرات المحيطة بالفرد سواء كانت المؤثرات داخلية أم خارجية، وهذا التغيير النوعي في الاستجابة يتبعه تغيير في نمط سلوك الفرد وتصرفه حيال المثيرات والمحذورات في الموقف، ويتحدد نوع هذا التغيير في نمط الاستجابة وفي نوعية السلوك وفي مقاييس وقواعد الآداب والسلوك المتبعة في المحيط الاجتماعي، فإصلاح سلوك الفرد وتقويمه في نطاق علم الإجرام يتحدد في أحداث تغير يتحول في نمط الاستجابة وبالتالي نوعية السلوك، من السلوك المضاد للمجتمع إلى السلوك المنسجم مع قوانين المجتمع وقواعد السلوك والآداب السائدة

فيه[1].

ولذا نجد هناك ترابطاً بين الإصلاح كمصطلح وجزئيات النشاط الإنساني كلها مثل الإصلاح الإداري (Administrative Reform) الإصلاح السياسي (Political reform) الإصلاح المجتمعي (Community reform) الإصلاح المدني (Civil reform) الإصلاح الاقتصادي (Economic reform) الإصلاح الديني (Religious reform) وغيرها.

ومن بين هذه المصطلحات كلها يهمنا مصطلح الإصلاح الديني، بعد أن أيقنا بأن في المنهج التطبيقي لا التنزيلي للدين هناك ما يحتاج إلى الإصلاح حقاً، وأن الإصلاح الديني ضرورة تاريخية يوجبها التطور التاريخي وتغير السنن، طالما أن تغير السنن حتمية يوجبها تطور الإنسان نفسه واتساع مداركه وتنوع علومه، بهدف إحداث تغيير نوعي في أنماط تفكير وسلوك المجتمع والفرد. ويمتاز دعاة الإصلاح بالحركية عادة، على خلاف الجامدين الذين يرهبهم الإصلاح ويعتبرونه تعدياً سافراً على القيم التي يؤمنون بها، والفرق بين الحركي والسلفي الجامد، هو أن الحركي يتمكن من استيعاب معطيات التحضر، ومن ثم التماهي معها دون أن يخدش روح الدين حتى مع إيمانه أن تاريخية القرآن على سبيل المثال، أو عدم قدسية آراء الفقهاء الشخصية، حقيقة لا يمكن انكارها. أما الثاني فيعتقد أن ما حدث خلال العشرين عاما من عمر البعثة، وهي المدة المحصورة بين اليوم الأول للبعثة وموت النبي (ص) هي لب الكون، وعلى الكون مهما تغيرت أنماطه أن يبقى ملتفا حولها خاضعا لها مثل التفاف الذرات حول النواة. وهذا تواز يستحيل معه التقاء الآراء أو تقاربها من بعضها، لذا يجب على المسلمين التنويرين الحركيين أن يبادروا لنشر ثقافة جديدة تمهد الطرق لخلق مشاريع جديدة تستلهم روح الدين وتستوعب عطاء الحضارة لكن دون أن تستفز السلفيين والجامدين على النصوص، فالفكر الديني حينما يتعامل مع المتغيرات اليومية بفكر العسكر، لا بالبحث عن الجوهر، يحول الحياة إلى مواجهة شرسة لا رابح فيها، تلحق الضرر بالجميع. والدين بعد عصر

---

١ – تحديد معنى مصطلح الإصلاح، جامعة بابل، كلية الآداب، قسم الاجتماع، المرحلة الرابعة، أستاذ المادة عمار سليم عبد حمزة العلواني، ٢٠١٦/٠٢/١٨.

البعثة لم يعد مثلما كان خلالها، فمجرد خروجه من المسجد إلى قصر الحاكم، كان أول محاولة سياسية ناجحة لتحويله إلى حزب سياسي ومشروع دنيوي يخدم السلطة، لا هي التي تخدمه، ولا علاقة للسماء به، من هنا أرى أن الدين الذي وصلنا، ونتعبد به الآن، يكاد يكون صورة مشوهة استنسخت عن الصورة الأصلية للدين بعد إجراء الكثير من التعديلات الجوهرية عليها، ولكن صناعها لم يكونوا ماهرين فمسخوها وشوهوا أبعادها، ومع ذلك لم تجد من يعترض عليها بعد أن وضع وعاظ السلاطين والموظفين لديهم أحكاماً تُكفِّر من يعترض عليها، وتبعا لهذا الحراك ولد الإسلام السياسي، الذي تسمى باسم الدين، ولم يأخذ من تعاليمه الأصيلة شيء.

من هنا أرى أن الإسلام السياسي ومنذ الساعات الأولى لولادته كان مشروع تخريبٍ، ولد بعد عصر البعثة مباشرة من رحم علاقة غير شرعية بين فكر مجاميع إسلامية لم تستوعب حقيقة الإسلام ولم تعرف جوهره، مع مواريث الجاهلية التي كانت راسخة في عقولهم، حتى في زمن البعثة، من ذلك على سبيل المثال أن الكثير من الصحابة كانوا يشربون الخمر بإفراط شديد، يشربونها صبح مساء، وكانوا يسمون شربهم لها صباحاً: الصبوح، ويسمون شرب المساء: الغبوق، وكانوا يحبونها حبهم للنساء[1]. وهم لم ينقطعوا عن شرب الخمر حتى بعد منعها في القرآن؛ المنع الذي يعتقد المفسرون أنه كان مرحلياً، مر بثلاث مراحل تاريخية، فهذا البيهقي، يقول: روينا فيه، عن عمر، أنه شرب فضل شراب رجل حده، قال أحمد: وهذا الحديث رواه الأعمش تارة، عن أبي إسحاق، عن عامر الشعبي، عن سعيد بن ذي لعوة، وتارة، عن أبي إسحاق، عن سعيد بن ذي حدان، وابن ذي لعوة: أن رجلا أتى سطيحة لعمر، فشرب منها فسكر، فأتي به عمر فاعتذر إليه، وقال: إنما شربت من سطيحتك، فقال عمر: إنما أضربك على السكر، فضربه عمر[2]. إذ يتضح من هذا الخبر أن أحد كبار الصحابة كان يضرب على السكر،

---

١ – شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة، خليل عبد الكريم، سينا للنشر، ١٩٩٧، ج٣/ص١٦٣.

٢ – معرفة السنن والآثار؛ السنن الوسطى، أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر البيهقي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي، حلب، ١٤١٢هـ – ١٩٩١م. ج١٣/ص٢٣، كتاب الاشربة والحد فيها، حديث رقم: ١٧٣٣٨.

وليس على شرب المسكر، وكان آخر شرابه من الدنيا النبيذ.

المهم أن الإسلام السياسي؛ وهو يحمل كل هذا الموروث القبلي والجاهلي كان يسعى وراء السلطة من خلال استخدام الدين أرضية عقائدية، وأنه خلال كل السنين المنصرمة، تجاهل الظروف الموضوعية، ولم يلتفت إلى حجم التضارب القائم بين فكره وواقع التطور الحاصل في النظم السياسية والدولية عبر التاريخ، وبقي متمسكاً بجمود رؤاه ومشاريعه. ولذا لم ينجح بالصمود أمام المتغيرات حتى بعد نجاحه بتأسيس إمبراطوريات عظيمة مثل الإمبراطورية الأموية والإمبراطورية العباسية، وهو اليوم أكثر فشلاً من أي وقت آخر، وجل ما تمكن منه أنه دمر الإسلام وأعاق تطور الشعوب الإسلامية، وأعطى للعالم صورة مشوهة عن دين عظيم.!

إن ما يخدم الإنسانية اليوم ومشاريعها التطورية؛ هو الإسهام الفعلي في التناغم مع المتغيرات الدولية دون التخلي عن الثوابت الحقيقية، ويجب أن يبدأ التناغم من هذه الساعة؛ ودون تأخير لأن كل يوم يمر، يُزيد بُعدَ المسافة بيننا وبينهم.

ومن أولى خطوات الإصلاحيين هي وجوب التأكيد على الحقائق بعيداً عن الأساطير الموروثة، يقول المنطق: إذا نزل مؤمن وكافر إلى البحر، فلا ينجو منهما إلا من تعلم السباحة، فالله لا يحابي الجهلاء، ولذا يغرق المؤمن الذي يجهل السباحة، وينجو الكافر الذي يجيد السباحة. ويعني هذا أن الاستعداد لا يعتمد على الاتكال على المشاعر بقدر وجوب التهيؤ للنازلات بمثلها أو أكثر منها، من خلال استيعاب مراحل التطور والتبدل الذي يرافقها، فذلك سوف يُسهم في تقديم دين الإسلام بصورة إنسانية تحظى بالقبول.

إن العالم بحضاراته المتنوعة؛ يتقبل اليوم ديانات بعضها وثنية وأخرى مجرد رؤى شخصية، مثل: الشنتوية، الطاوية، الجينية، الكونفوشيوسية، البوذية، السيخية، المهاريشية، ويتقبل الكثير من الديانات والمعتقدات الأخرى بما فيها عبادة الشيطان، ويستحيل أن يرفض الاعتراف بدين سماوي عظيم مثل دين الإسلام؛ وهو دين تجده في خصوصياته إنسانياً بلا حدود، لكن واقع الحال يثبت للأسف أن العالم غير الإسلامي بدأ يرفض الإسلام، ويتهيب من وجوده على أراضيه ويعده خطراً محتملاً ممكن أن ينفجر في أي لحظة بعد أن تكررت حالات التفجير والطعن التي ذهب ضحيتها ناس أبرياء لا

ذنب لهم سوى أنهم رحَّبوا بهذا المسلم الحركي بين صفوفهم تفضلاً، فأنكر فضلهم عليه.

وأنا أعْزِي الرفض . هذا إذا اعترفنا بوجوده على شكل ظاهرة . إلى أننا كمسلمين، عجزنا عن إظهار جمالية الإسلام، وابتعدنا عن الوسطية والاعتدال، وألغينا مبدأ الحوار، ورفضنا الخروج من دائرة الصراع التي حبسنا أنفسنا داخلها، وبدل ذلك وضعنا الآخر ندا في موضع السيف، فكفرناه وفسقناه، وأبحنا عرضه وماله ونفسه، وسوقنا وجهاً قبيحاً للإسلام محصوراً في مصطلحات يكرهها العالم، أو في الأقل لا يعترف بصحتها ولا بموائمتها للعصر الراهن، مثل الجهاد والردة والتكفير والسبي والإماء والعبودية والرق والجزية[1]، تلك المصطلحات التي سوقناها مقرونة بفعلٍ يرقى إلى مستوى الجرائم الأقبح في التاريخ الإنساني، مثل الذبح وحرق الأحياء وسبي النساء. ومعنى هذا أننا نتحمل جزءً مهماً من ثقافة رفض الإسلام، وعلينا إذا ما كنا نحترم ديننا صدقا أن نمد للعالم كله يداً بيضاء ندية تحمل غصن زيتون بدل البندقية التي نُلوِحُ بها بوجه الأبرياء، ونُقلق أمنهم بحجة الدفاع عن الإسلام أو عن نبيه.!

إن الإسلام يواجه اليوم تحديات داخلية نتيجة النشاط المتنامي للجماعات المتطرفة والتكفيرية؛ التي ترتكب أفظع الجرائم باسمه وتحت راياته المذهبية، كما يواجه تحديات خارجية مبعثها الإسلاموفوبيا التي ولدَّتْ الكره لدى بعض العقائد الدينية والسياسية الأخرى للإسلام أو تحسسها منه، فضلاً عن رد الفعل الذي تبديه شعوب العالم على أعمال التخريب وجرائم القتل التي يرتكبها الإسلاميون على أراضيهم. وانا هنا لا أبرئ العالم الغربي بالتمام، فهناك بينهم ومنهم متطرفون يكرهون الإسلام حقاً ويعملون على تشويه صورته، ومن أجل مواجهة التحديات، والإسهام في تصحيح الفهم الخاطئ للإسلام، وهو فهم مشترك بين الجماعات المتطرفة الإسلامية وجماعات مغرضة خارجية.

من هنا أرى أن علينا العمل بجدٍ وإخلاصٍ لتقديم الإسلام للعالم بصورته الحقيقية المشرقة؛ لا بالصورة التي أنتجتها السياسة وطلاب الدنيا، وعلينا التحلي بالشجاعة

---

١ – وهناك اليوم الكثير من المسلمين بما فيهم متدينين حقيقيين يرفضون هذه المسميات ويرفضون تداولها.

لمحاكمة كل تلك الدخائل التي هيمنت على الإسلام الصحيح، وصادرت منهجه، بعد أن تسبب كبار المسؤولين في نقلها إلينا، وهناك بين دفات كتب تاريخنا وعلوم ديننا مئات الصور اللاعقلية والأمور اللامنطقية والأخبار العبثية، حملتها كتب التراث العوالي ذوات الرتب السوامق، ألفها أو صنفها أو جمعها أئمة أعلام لا نكون مغالين إذا قلنا: إنهم النجوم السواطع في الصف الأول بلا مراء، ويكفي أن نذكر منهم: البخاري والبيهقي والحاكم النيسابوري وأبو نعيم وأحمد بن حنبل والترمذي والحافظ الذهبي وابن أبي الدنيا والطبراني وابن كثير والمقدسي وابن حجر العسقلاني والسيوطي وابن قدامة وشمس الدين المقدسي والطبري والواقدي. وإذا كان هؤلاء ينقلون إلينا أخباراً مضروبة، فما بقي لدينا من الفكر الإسلامي، وإذا حكمنا عليها بالوضع والتلفيق والاختلاق، فإننا نكون قد حكمنا على التراث بالإعدام المعنوي[١]. وهي صرخة لا تسعى وراء كشف الحقائق طالما أنها تخضع للتعليل غير المنطقي، وألا بماذا يمكن أن نفسر قول ناقلها: "إذن هي صحيحة لا شائبة فيها ولا أدل على صحتها من أن الكتابات المعاصرة التي تتناول مناقب الصحابة لا تستند إلا إليها"[٢].

على خلاف هذا المنطق التبريري الفارغ، الذي يحاول تسطيح العقل، تسويغ الخطأ الجسيم، والدعوة إلى الرضا به دون جدال لمجرد أن أسماءً لامعة تولت نقله للأمة، بدل أن يدعو إلى تفكيك ما فيه والبحث بين ركامه عن بعض الإشعاعات الصحية لندعم بها رؤانا الدينية، وهي برأيي كافية مهما كانت قليلة لكي تنير الدرب للباحثين عن الحقيقة.

على خلافه أرى أن الفرصة اليوم متاحة أكثر من أي وقت آخر للقيام بهذا البحث المنطقي الاستراتيجي، وهي لا تحتاج أكثر من أن تجد قناصاً يحسن التصويب، فالمشروع الإسلامي الرسالي الذي جوبه بالمعارضة أولاً، ثم بالتخريب والتشويه لاحقاً، يواجه اليوم تحديات خطيرة على الصعيدين الداخلي والخارجي؛ إن لم تُواجَه من قبل المسلمين أنفسهم بمزيد من الحكمة والتخطيط والدراسة والتحليل، ووضع البرامج الإصلاحية للتصدي لما فيها من وهن ودس وانحراف وتحريف، وبيان بطلان ذلك كله،

---

١ – شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة، خليل عبد الكريم، سينا للنشر، ١٩٩٧، ج٣/ص١٩٢.١٩٣.

٢ – المصدر نفسه.

ومن ثم التغلب على هذا الاعوجاج، فإن بقاءه لن يعيق الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى فحسب، وإنما سيعيق التطور البشري كله، لأن الإسلام ركن مهم من أركان السيرورة الحضارية عبر التاريخ، وأحد أهم أطيافها الفاعلة، وكلما ازداد ضعفا، خسرت الإنسانية فرصة للتطور والبقاء. أما الذين يصرون على محاربة الإسلام ورموزه فإنهم الأعداء الحقيقيون للإنسانية، وهم أكثر خبثاً من الشيطان نفسه، فهم بعملهم الأهوج وثقافتهم المنحرفة التي يروجون لها سيسهمون في خراب العالم، ولن يخطئهم الخراب قطعاً.

وأنا بالرغم من غرابة بعض آرائي، وبالرغم من توافقي مع بعض آراء ماجد الغرباوي الغريبة؛ لا أبغي من وراء ما أطرحه وأكتبه دعوة المسلم إلى التخلي عن قيمه ومثله ومعتقداته بحجة الإصلاح، بل أدعوه لأن يفيد مما وفره العالم من وسائط المعرفة والعلوم والمعارف وتطور التكنولوجيا لكي يتأكد من صلاحية الكثير من القيم التي يؤمن بها، فهي بمجموعها وصلتنا عن طريق أشخاص غير معصومين، أشغلوا فكرهم في البحث عن معانيها لأسباب مختلفة، بعضها ديني والآخر دنيوي، وخرجوا بنتائج اعتقدوا أن النص المقدس عناها دون غيرها، أو أنها الأكثر موائمة لمعنى النص المقدس، أو أنهم تعمدوا ذلك المعنى، ولم يضعوا أمام أنظارهم كل ذلك العسف والجور الذي تعرض له النص المقدس على أيدي من نصبوا أنفسهم وكلاء عن الرب يوقعون نيابة عنه.!

وبالتالي لا أعتقد أن عمل المؤسسة الدينية الإسلامية بكل تفرعاتها وفق مناهجها الموروثة . رغم أهميته الفائقة وما فيه من رأي شخصي قابل للنقاش . ممكن أن يوصل الإسلام إلى جادة الأمان أو يحافظ على مبانيه أو يُرَّغِب الناس فيه أو يدافع عن كرامته، إذ هناك الكثير من المصطلحات والعقائد والممارسات في هذا الموروث مثيرة للجدل بشكل لا يمكن قبوله أو السكوت عنه، وهي اليوم بحاجة ماسة . أكثر من أي وقت آخر . للاتكاء على الجهد الإصلاحي الذي يمارسه المفكرون والمثقفون، والاستئناس بآراء الفضلاء منهم، والتوفيق بينها وبين موروثهم العام، للخروج بنتائج تخدم الدين بدل أن يتنكروا لرواد الإصلاح ويتهموهم بالكفر والخروج من الملة طبقاً للروايات التي يتداولونها والتي استقوها من صحيح البخاري أو صحيح مسلم أو الكافي أو الاستبصار، أو بقية الأسماء التي أشرنا إليها قبل قليل، فالذين جمعوا وألفوا تلك الكتب هم بشر تحركهم

أهوائُهم وولاءاتُهم، وهم أبناء أنثى خطاؤون غير معصومين، و"كلُّ بني آدمَ خطَّاءٌ، وخيرُ الخطائين التوابون"[1].

ولا أزكي بالمطلق كل من يدعي الإصلاح، فأعمال الإصلاحي ورؤاه وأقواله وأحكامه وطرائق بحثه ونتائجها هي التي تزكيه، وهي التي تمنحه درجة القبول التي يستحقها، وهذا يعني ان الإصلاحي الذي يتبنى نقد الفكر الديني . إذا ما كان منصفا . عليه أن يخضع كشخص، وتخضع أعماله كفكر ومنجز إلى النقد، أو بالأحرى نقد النقد. وقد اخترت في هذا الكتاب أن اتحدث عن رجل غزير الإنتاج، غزير الأفكار، جريءٌ فيما يطرح، مشاكسٌ غالباً؛ هو الباحث المفكر ماجد الغرباوي. وعلي قبل البدء أن اتحدث عن رؤيتي لما بين يديَّ من منجزه، وفيما إذا كنت سأقوم بنقد فكره لتوضيح أبعاده، أم العمل على تقويضه وإبطاله مثل العادة المتبعة عندنا، أم دعمه وتأييده، أم للتماهي معه، أم تفكيكه وبيان أبعاده الاستراتيجية، وتبيان رأيي فيما يطرح ويقول؟

إن هذا السؤال بكل تفرعاته يوجب عليَّ الحديث عن مهمة نقد مؤلفات الإصلاح الديني بشيء من التوسع، ففضلا عن حركات الإصلاح الديني التاريخية المعروفة، نشطت حركات إصلاحية عربية أخرى في أواخر أربعينات القرن الماضي، تزامناً مع ولادة تجارب إصلاحية كان همها التعبير عن الخطاب الذي سينتهجه هذا الفكر، ولأنها جديدة، ولأن لكل جديد ألقٌ وجذب، تراها قد حظيت بالاهتمام من جانب المفكرين والمؤرخين والباحثين المعاصرين، ونالت دعماً غير محدود من قبل المستشرقين وغيرهم، وهؤلاء جميعهم أخضعوا نصوص الإصلاح وخطابه إلى الدرس والتحليل، ومن ثم النقد والمعايرة والمقارنة والمفاضلة، ولم يقفوا عند هذه الحدود، بل بدأوا يتابعون الأثر الذي ستحدثه هذه الخطابات مستقبلاً، وصاروا يبحثون في مرحلة ما بعد النص؛ كيف ستكون. وانا هنا لا أشترط توافر حسن النوايا لدى الجميع، فقبالة حَسِنِي النوايا منهم، كان هناك مغرضون مأجورون همهم إحداث فجوةٍ فكريةٍ ومجتمعيةٍ في العالم الإسلامي بين الدين والحياة بعد أن وجدوا الدين يتصدى للكثير من مشاريعهم التخريبية، فكما جوبه الإصلاح

---

١ – صحيح الجامع وزيادته الفتح الكبير، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٨هـ . ١٩٨٨م. ص٨٣١، حديث رقم: ٤٥١٥ .

بالاعتراض والرفض، جوبهت محاولات نقد أفكار وكتب الإصلاح هي الأخرى بالنقد.

ولكوني أرى أن الإصلاح ضرورةٌ تاريخية يوجبها التطور التاريخي، وأؤمن أن تغير السنن حتميةٌ تاريخية يوجبها تطور الإنسان نفسه واتساع مداركه وتنوع علومه، أؤمن أيضاً أن الفرق بين الحركي والسلفي الجامد هو أن الأول يمكن أن يتمكن من استيعاب معطيات التحضر والتماهي معها دون أن يخدش روح الدين، بما في ذلك إيمانه أن تاريخية القرآن حقيقة لا تقبل النقاش مثلاً. أما الثاني فيعتقد أن ما حدث خلال العشرين عاماً من عمر البعثة؛ وهي المدة المحصورة بين اليوم الأول للبعثة وموت النبي (صلى الله عليه وآله)، هي لب الكون، وعلى الكون مهما تغيرت أنماطه أن يبقى ملتفاً حولها. وهذا توازٍ يستحيل معه التقاء الآراء أو تقاربها من بعضها، لذا يجب على المسلمين التنويرين والإصلاحيين الجادين . لا العبثيين والفوضويين . أن يبادروا إلى نشر ثقافة إسلامية تنويرية جديدة، تمهد الطرق لخلق مشاريع جديدة تستلهم روح الدين وتستوعب عطاء الحضارة، ولكن دون أن تمس الجانب الأخلاقي والقيم والإيماني.

وهذه ليست دعوة للمسلم ليتخلى عن قيمه ومثله ومعتقداته بحجة التجديد، بل هي دعوة لأن يُفيد مما وفره العالم من وسائط المعرفة والعلوم والمعارف لكي يتأكد من صلاحية الكثير من القيم التي يؤمن بها، فهي بمجموعها وصلتنا عن طريق أشخاص غير معصومين، أشغلوا فكرهم في البحث عن معانيها، وخرجوا بنتائج اعتقدوا أن النص المقدس عناها دون غيرها، أو أنها الأكثر موائمة لمعنى النص المقدس، ولم يضعوا أمام أنظارهم كل ذلك العسف والجور الذي تعرض له النص المقدس على أيدي من نصبوا أنفسهم وكلاء عن الرب يذيلون أوامرهم بالتوقيع نيابة عنه.!

هذه فلسفتي الإصلاحية التي أعمل عليها من خلال مؤلفاتي التي ناف عددها على ثلاثة وخمسين كتابا، ومن يتبحر في معانيها يجد أني بدأت من حيث انتهى الذين سبقوني، وذلك لأني أدركت من خلال علاقتي بالدين ومنهجي في البحث التاريخي أن بين العدل وسوء الفهم، بين الحقيقة وما دونها، بين ما أراده الله وما يريده المتفقهون في العقائد والسنن، بين خنوع الأمس والسكوت الإبليسي الخانس، وتقبل كل ما يلقى دون اعتراض، وبين تحرر اليوم والجرأة على القول بلا رقيب وبصوت عالٍ مجرد ملعب

للتناقضات الشديدة، والغريب أن بين كل هذه المتناقضات تقف مصائرنا اليوم معلقة بين الأرض والسماء، تبحث عن خلاص، وما تدري أن خلاصها مهما تراه قريباً هو مجرد إبرة صغيرة طمرتها جبال من القش لا يكفي العمر لإزاحتها؛ بحثاً بلا جدوى. وهو في وجوده المحير القلق هناك في المأزق التاريخي الذي وضع نفسه فيه ينظر مرة إلى أعلى، ومرات إلى أسفل، فيجد بينه وبين ما موجود أعلاه جبالاً من آراء تحجب الرؤيا، ويجد بينه وبين ما هو أدناه مفازاتٍ من حيرة لا فكاك منها، تثير الشكوك، ويغمرها التناقض إلى حد الرعب والجنون، ولنبدأ بأكثرها بساطةً ويسراً، فالجزئيات ممكن أن تقودنا إلى فهم الكليات، ولاسيما تلك الجزئيات التي لها مساس مباشر بوجود الإنسان، وهي التي حظيت باهتمام الباحثين والمصلحين الذين بدوا وكأنهم يهربون من سطوة التقديس الزائف في الاتجاه المعاكس، ولكن بعضهم لم يحسن الاختيار أو عجز عن إدراك الحقيقة، بينما أجاد الآخرون، وتركوا أثرا واضحا يشهد لهم.

هروب بالاتجاه المعاكس

منذ فجر البشرية والإنسان رحّال في وهاد الله إما زحفاً للأمام أو هروبا إلى الخلف، وفي كلتاهما كان حتى أكثر البشر سذاجة وبساطة يملك مشروعا نجاتيا أو قيميا أو تطويريا أو معاشيا، فهو يهرب أحيانا لينجو بنفسه من خطر محدق، أو يرحل بحثا عن موارد عيش جديدة إذا ما نضبت موارد عيشه، أو يمضي سعيا وراء فكرة تطوير الذات او تطوير أمة أو جماعة، وأهم الرحالين وأكثرهم تعباً وشقاءً هم أولئك الذين يهربون بحثا عن صالح الإنسان، ربما لأن ألم الآخرين يتجسد في رؤاهم وكأنه وجعهم، وأنا هنا استخدم مصطلح الهروب مجازياً لأن أي حركة إلى الأمام أو إلى الخلف هي هروب من نوع آخر، ويكون باتجاه واحد، فقط هروب المفكرين والمصلحين هو الهروب الوحيد الذي يسير باتجاهين داخل واقع مأزوم في ذات الوقت، فهما يخضعان لنوعين من القوة، قوة أفقية هي الامتداد التاريخي العميق الذي حملوه على كاهلهم عبر الزمان، وقوة أفقية هي المستقبل الذي يبحثون عنه وفق رؤى تنويرية تراودهم وتلح عليهم من أجل إسعاد الإنسان وتحريره من قيوده. وهي محاولة منهم لربط الماضي بالحاضر من خلال الإفادة من

معطيات الحاضر لتغيير بعض قناعات الماضي الراسخة في العقول، والتي تسببت على مر التاريخ في إذكاء روح العداء بين البشر، أملاً في بناء مستقبل مشرق سعيد، وهي المهمة الأكثر صعوبةً وخطورةً وتعباً من بين مهمات البشر، فقد نال من خاض غمارها اللوم أو الذم ولاسيما من قبل ذوي العقول الجامدة التي ترفض التجديد وتؤمن بالتقليد، فالابتكار عدو هؤلاء اللدود، بينما يبحث المصلحون باستمرار عن الابتكار والتجديد نحو الأحسن. وأغلب المفكرين عبر التاريخ كان هروبهم من أجل الإصلاح والتطوير والتنوير، وهي المهمات الأكثر خطورة في الكون، لأنها تمثل التحدي الحقيقي للمواريث والقيم والتقاليد والسنن وحتى لبعض المعتقدات بما فيها الراسخة والمتينة، مثل المعتقدات الدينية، وهي الأكثر عرضة للنقد والرفض والتشكيك بكل اشكاله بما فيه الرفض الحاد جداً، الذي يصل إلى حد إباحة القتل أو الاتهام والتشهير.

فضلا عن ذلك يُلاحظ أن الذين حملوا مشعل التنوير تاريخياً بالرغم من تميزهم عن غيرهم، كانوا قلة قليلة، وكان الأنبياء على رأسهم، وقد تعرضوا؛ سواء كانوا انبياء أو صلحاء إلى حنق وحقد وهمجية العامة والخاصة؛ الذين تنادوا لصب الغضب عليهم، لأن دعوات المصلحين تتعارض غالبا مع مصالح أصحاب الرؤى الضيقة ومن لا يفهم أو لا يهمه أن يفهم ماذا يحدث في الكون، لكن بالرغم من ذلك خلَّدَ الله تعالى الأنبياء، وخلَّد التاريخ بعضاً من غير الأنبياء، كانوا الأكثر تأثيراً في الموروث الإنساني.

إن شأن المصلحين والعاملين بهذا المجال كان حياة المغامرة والعُسرة وشظف العيش، وربما المطاردة المستمرة وصولاً إلى التهديد أو القتل، ولعل ذلك هو السبب الغالب الذي دفع بعض الناس النبهين إلى الابتعاد عن الخوض في غمار الإصلاح حتى مع امتلاكهم المقدرة والقوة؛ بسبب مشقته وصعوبته ومواقفه الجريئة التي تتطلب الكثير من التحدي والشجاعة والعقل والجد والديمومة بغية الوصول إلى النتائج المرجوة. أما الذين خاضوا هذه التجربة فهم وطنَّوا أنفسهم على المفاجئات، وهذا ما أشار إليه الباحث الغرباوي بقوله: "هذه الأحداث تكشف لك صعوبة المهمة الإصلاحية، وحجم التداعيات، ومن يقرر تحمل أعباء المسؤولية، عليه الاستعداد لكل طارئ اجتماعي أو سياسي، وأن يضع نصب عينيه أسوأ الاحتمالات، فليس هناك أخطر على المتكسبين بالدين من

مشاريع الإصلاح والتجديد"[1]. وهذا يعني أننا نقف قبالة وضعٍ مضطربٍ تتواجه فيه قوتان لا يستهان بهما، واحدة أفقية تقليدية يحركها الموروث المثقل بالتاريخ، والأخرى عمودية تجديدية لا تملك سوى رؤىً لها أساس ثابت في العلم، تبحث عن جذور تمدها في أديم المجتمع لتؤسس لفهم جديد، وتنقذ الإنسان من عبوديته المصطنعة.

ويتضح مما تقدم من قول أني بالرغم من كوني باحث في الفكر الإسلامي؛ لست ببعيد عمن يكتب ويبحث في نقد الفكر الديني، فأنا أشاركهم بعض مواقفهم ورؤاهم، بل وأتفق معهم في كثير مما ذهبوا إليه. وبالتالي أرى في نقد كتب ومؤلفات نقد الفكر الديني محاولة تصحيحية قد تدعم تلك المواقف، أو . في الأقل . تدعم الصحيح منها، فنقد الفكر الديني ليس جديداً، والكتابة عن مؤلفات نقد الفكر الديني ليست جديدة هي الأخرى، فمنذ منتصف القرن الماضي ولغاية هذا التاريخ كان هناك العشرات ممن كتبوا في نقد كتب الفكر الديني، كان ألبرت حوراني صاحب كتاب "الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩" الذي صدر باللغة الإنجليزية عام ١٩٦٢، والذي ترجم إلى العربية وصدرت طبعته العربية عام ١٩٧٧ من أوائل من خاضوا تجربة النقد، وتلاه أحمد أمين (١٨٦٦-١٩٥٤) الذي كان من أوائل من كتب عن تجارب الإصلاحيين المسلمين والعرب في محاولة منه لرسم ملامح فكر الإصلاح الديني الحديث، وكان قد نشر ما كتبه بداية في الصحف المصرية، ثم جمعه عام ١٩٤٨ في كتابه الموسوم "زعماء الإصلاح في العصر الحديث"، وهو الكتاب الذي تحدث فيه عن عشرة من المصلحين المسلمين والعرب، هم كل من: محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩١)[2]، والوالي مدحت باشا (١٨٢٢-١٨٨٣) وجمال الدين بن السيد صفتر الحسيني الأفغاني، (١٨٣٧. ١٨٩٧) وأحمد خان مؤسس جامعة عليكرة بالهند (١٨١٧-١٨٩٨) والمصلح أمير علي، ورئيس الوزراء التونسي خير الدين باشا (١٨٢٠. ١٨٩٠) وعلي مبارك (١٨٢٣-١٨٩٣) وعبد الله بن مصباح بن إبراهيم النديم الحسني (١٨٤٥-١٨٩٦) وعبد الرحمن أحمد بهائي محمد مسعود الكواكبي (١٨٤٨-١٩٠٢) المختلف في تاريخ ميلاده بين ١٩٥٥

---

١ – الشيخ محمد حسين النائيني، ماجد الغرباوي ص١٥.

٢ – واقعا أنا استغرب من عده محمد بن عبد الوهاب من المصلحين، وهو الذي أرسى قواعد السلفية والجمود.

و١٩٤٨، والإمام محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) الذي كان يرى أن طريق الإصلاح الديني في مصر يبدأ بإصلاح الأزهر نفسه. وتلاهما المؤرخ الفلسطيني هشام شرابي (١٩٢٧-٢٠٠٥) صاحب كتاب "المثقفون العرب والغرب؛ عصر النهضة ١٨٧٥-١٩١٤" ونُشر هذا الكتاب بداية باللغة الإنكليزية عام ١٩٧٠، ثم تمت ترجمته إلى العربية. وأسهم معهم الدكتور عثمان أمين (١٩٠٨-١٩٧٨) الذي ولد بين عامي ١٩٠٥ و ١٩٠٨، من خلال كتابه الموسوم "رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده" الذي صدر عام ١٩٥٥. والأستاذ علي المحافظة صاحب كتاب "الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨- ١٩١٤" الذي تحدث من خلاله عن منجزات المفكرين الإصلاحيين المعاصرين، بما في ذلك الكتابة عن تجربة "المدرسة الآلوسية الإصلاحية"، التي تبناها الشيخان العراقيان: شهاب الدين الآلوسي (١٨٠٢-١٨٥٣) ومحمود شكري الآلوسي (١٨٥٦-١٩٢٤)، وهو الأمر الذي فات من سبقه. وهناك بالتأكيد عشرات آخرين غيرهم ولكني تجاوزت ذكرهم لأن ما أوردته كان مثالا للدور الذي لعبه نقد كتابات الفكر الديني، ولكني أردت التأكيد من خلال ذلك أن نقد الفكر الديني أحد أهم المشاريع الإنسانية الناهضة، وأن نقد نقد الفكر الديني لا يقل عنه أهمية، وهذا ما يتضح من خلال الحديث عن الإصلاح الديني ومهماته.

الإصلاح الديني

تفيد لفظة "إصلاح" لغوياً جلب المنفعة والخير للآخرين. والصلاح كل سلوك تستقيم به الحال على ما يدعو إليه الشرع والعقل والقانون، وتتحقق به المصلحة العامة. أما الإصلاح فهو مظهر من مظاهر الوعي بالذات قبل كل شيء، وقد شهد تاريخ الإسلام، عبر تحوّلاته التاريخية وامتداداته الزمانية والمكانية حركات إصلاحية كثيرة طمس التاريخ حقها، ومر على بعضها مرور الكرام، وشوه حقيقة بعضها الآخر، وأشاد ببعض بسيط منها لأغراض وأسباب ربما لا علاقة لها بما كانت تسعى إليه.

ويكاد عالمنا الإسلامي الذي حصر نفسه في أجواء التابو والمقدس والمدنس والخرافة والأسطورة وبعض تفرعاتها الخارجة على قانون الحياة أن يكون من أكثر المجتمعات

حاجة للإصلاح، وأكثرها اعتراضاً على المصلحين والتصدي لهم، لأنه تعرض إلى هجمة داخلية شنها الفصيل السياسي العربي؛ الذي نجح من خلالها في التربع على رأس منظومة الدين؛ بعد أن طوعها لخدمة أهدافه من خلال الدس والتحريف والتغيير المقرون بالقمع والشدة والقسوة، واستغلال بساطة الناس وسذاجتهم وربما سعيهم للحصول على مكاسب شخصية.

إن هذا الفصيل وبالرغم من كونه نجح فيما بعد في تأسيس أكبر إمبراطوريتين عربيتين في التاريخ العربي، إلا أنه أساء من جانب آخر لمنظومة الدين، وحرفها عن منهجها القويم بما تسبب في إحداث تعارض قيمي امتد على مدى منظومات الحياة والعلاقات العامة، مما استوجب نهوض المصلحين للمطالبة بتقويم الحياة، خذ على سبيل المثال أسلوب تعامل السياسيين حتى مع أبسط المصلحين وأصغرهم مشروعا، مثلما يتضح في الخبر عن الرجل القرشي مع الخليفة الرشيد العباسي، والخبر أخرجه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد، وجاء فيه: "ذكر عند هارون الرشيد حديث أبي هريرة: أن موسى لقي آدم، فقال له: أنت آدم الذي أخرجتنا من الجنة؟ فقال رجل قرشي كان في المجلس: أين لقي آدم موسى؟ فغضب الرشيد، وقال: النطع والسيف، زنديق يطعن في حديث رسول الله. هكذا كان تعاملهم مع أبسط دعوات الإصلاح التي لا تتعدى مسألة التنبيه لأمر يدفع إلى التشكيك، ولك أن تتصور أسلوب تعاملهم مع المصلحين الكبار.

فضلا عن ذلك نجد أن الخلفاء والحكام أرادوا اعتراض خطط الإصلاحيين بالتعارض مع تلك الخطط، فأناطوا مهمة نوعٍ من الإصلاح الوهمي بمن يقوم بها باسمهم، ليحِّلوا عوضاً عن المصلحين الحقيقيين، لا حباً بالإصلاح وإنما من أجل إيهام الناس لا أكثر، يروى بهذا الصدد أن الخليفة هارون العباسي أخذ زنديقاً فأمر بضرب عنقه، فقال الزنديق: لِمَ تضرب عنقي يا أمير المؤمنين؟ قال: أريح العباد منك. قال: فأين أنت من ألف حديث وضعتها على رسول الله كلها تحرم الحلال وتحلل الحرام، ما فيها حرف نطق به رسول الله؟ قال الرشيد فأين أنت يا عدو الله من أبي إسحاق الفزاري، وعبد الله بن المبارك ينخلانها فيخرجانها حرفاً حرفاً؟

ولهذا السبب . فضلا عن أسباب أخرى . عاش التاريخ الإسلامي عِبْرَ تحولاته

وامتداداتـه وتفرعاتـه هـاجس التحـرك الإصـلاحي الـذي كـان يسـعى وراء تقـديم الـدعم للحضارة الإسلامية، في محاولة لتوجيهها نحو المسارات الصحيحة، وكانت أولى حركات الإصلاح ـ برأيي ـ هي الثورة على الخلفية الراشد عثمان بن عفان الذي قسَّم المؤرخون حقبة حكمه إلى قسمين، قالوا عن القسم الأول منها: إنه كان أعدل من الخليفة عمر، وقالوا عن القسم الثاني منها: إنه انحرف فكريا وعقديا انحرافا ًحقيقياً استوجب الثورة من أجل الإصلاح، فكانت الثورة حركة إصلاحية انبثقت من داخل كيان العالم الإسلامي لمواجهة الانحراف. وكان انثيال الناس على علي بن أبي طالب يبايعونه قسراً بعد مقتل عثمان ثورة شعبية أخرى هدفها الإصلاح من خلال تناسق الشعور الجمعي الجماهيري؛ الذي أعلن أن الشعب كله كان يشعر بالسوء ويسعى إلى التغيير. صلح الحسن وتنازله عن الخلافة الدنيوية من أجل حفظ الدين، كان هو الآخر ثورة إصلاحية من نوع خاص، وكانت حركة الحسين وخروجه لمقاتلة السلطة الغاشمة، ودعوته لإسقاط الخليفة المنحرف عن قيم الإسلام واحدة من أشهر حركات الإصلاح الإسلامية. هذا فضلا عن مئات الحركات الإصلاحية الأخرى التي أيد الدين وجوب قيامها بالأمر، جاء في كتاب الملاحم لأبي داود أن رسول الله (ص) قال: "يبعث الله على رأس كل مائة عام من يجدد لهذه الأمة أمر دينها" والتجديد حركة إصلاحية تهتم بأنساق العقيدة والحياة العامة والخاصة، فلا أحد مثل الأديان ركَّزَ على الإصلاح وأشاد بالمصلحين، ولاسيما إصلاح النفس التي تُسهم عادة من خلال سلوكها الحسن الموزون في إصلاح المجتمع تطبعاً أو تأثراً أو تقليداً.

من هنا أكدت الأديان على وجوب إصلاح الذات كبادرة لإصلاح الغير، وفي القرآن الكريم عشرات الدعوات التي تحث الإنسان ليكون مصلحا للذات والأهل والأولاد، بل جُل آيات القرآن جاءت لتذكير الإنسان بهذا الواجب، ووعظه لكي يكون صالحاً فبصلاح الفرد يصلح المجتمع، ومن هذه الدعوات قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ}[1]، وقوله تعالى: {وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي}[2]، وقوله تعالى: {وَلا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لأيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا

١ – التحريم: ٦.

٢ – الأحقاف:١٥.

بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ}[1] فعمله هذا سيخلد عند الله وسيخلد في الأرض، طبقا لقوله تعالى: {وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَرَدًّا}[2] ذلك لأن الدين كان على يقين أن إصلاح الذات يؤدي إلى إصلاح المجتمع والأفراد بشكل عام، وهو ما وردت بشأنه عدة آيات منها قوله تعالى: {إِنْ أُرِيدُ إِلا الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ}[3] وقوله تعالى: {وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا}[4].

إن إرادة الإصلاح هي الهاجس الحقيقي للنفس البشرية النقية الحريصة على أمن وتقدم وسعادة المجتمعات، والعيش بعيداً عن المماحكات والصراعات والنزاعات والتخلف والقبلية الضيقة، وعلى مر التاريخ كان الإصلاح الديني أحد أعظم المناهج الحياتية المعبرة عن تطلعات المثقفين والمؤمنين الحقيقيين، ومع أنه كان في الحقب الماضية مجهوداً فردياً في الغالب، إلا أنه تحول خلال المائة عام المنصرمة إلى حركة جماهيرية، وتحول من مجرد الدعوة إلى إصلاح بعض المطالب، ومجرد محاولةٍ لنقد بعض الجزئيات؛ إلى قوة تحلم بإنقاذ العالم الإسلامي من براثن الجهل والآراء الشخصانية، وتحول من حراك جزئي محدود إلى قوة تدعو إلى نقد الكلية الدينية برمتها، والخوض في أنماط القناعات الدينية المسيطرة على الوعي الإسلامي العام، ومن دعوات متفرقة ترفع رأسها بين حين وآخر إلى حراك مستمر طويل الأمد، يدعو إلى إجراء التغييرات الجذرية والشاملة على كل النُظم الحاكمة للسلوك الإسلامي العام، ولاسيما بعدما أدرك المصلحون أنفسهم أن المنهج التقليدي لا يمكن أن ينجح في تقديم شيء ذي بال يضمن للمسلمين التصالح مع العصر، إلا إذا ما تحول إلى عقيدة جماهيرية مدعومة بقوة العقل والقبول، وتولى بعض رجال الدين أو الذين تلقوا دروساً بالعلوم الدينية مهمته، تماماً مثلما حدث في أوربا خلال القرنيين الخامس عشر والسادس عشر حينما انبثقت

---

١ – البقرة: ٢٢٤.

٢ – مريم: ٧٦.

٣ – هود: ٨٨.

٤ – النساء: ١٢٩.

حركات إصلاحية دينية تزعَّمها رجال دين ممن تأثروا بأفكار الحركة التنويرية، فأخذوا يوجهون النقد الحاد للكنيسة الكاثوليكية بداية، ومن ثم بدأوا يطالبون بإصلاح ديني شامل يتماهى مع كل تلك التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسلوكية التي شهدتها المرحلة.

وفي هذه المرحلة تنوعت الأسماء التي أطلقت على مثل هذه النشاطات، ومن أهمها وأكثرها شيوعاً "مصطلح التنوير" و"مصطلح رواد النهضة"، وهي المصطلحات التي أطلقت على رواد الحركة العرب الأوائل، مثل خير الدين التونسي ومحمد بيرم وعبد الحميد بن باديس وجمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده. أما في واقعها فهي حركات تأثرت نوعاً ما بما حدث في أوربا خلال القرنين السادس والسابع عشر، بل بما جادت به قرائح أوائل المصلحين العرب الذين كانوا قد تأثروا كليا بفكر وثقافة الغرب، مثل الشيخ حسن العطار(١١٨٠- ١٢٥٠هـ) (١٧٦٦- ١٨٣٥م)، الشيخ الأزهري الذي أصبح شيخاً الأزهر في الأعوام (١٨٣٠. ١٨٣٥م) بأمر من محمد علي باشا. كان الشيخ الصفار من أصول مغربية وأحد أوائل دعاة تجديد الفكر الإسلامي والدعوة إلى مواكبة العصر في القرن الثامن عشر الميلادي، وتحديدا في الحقبة التي دخلت فيها الجيوش الفرنسية إلى مصر بقيادة نابليون سنة ١٧٩٨م، بعد أن تقرب إلى تلك القوات، وعقد صداقات مع بعض العلماء المرافقين لها ممن كانوا بدورهم يتوقون إلى تعلم اللغة العربية، ولعل ذلك ما لاحظه العلامة علي باشا مبارك في كتابه علم الدين، الذي قال عن الشيخ العطار: "واتصل بناس من الفرنساوية، فكان يستفيدُ منهم الفنون المستعملة في بلادهم، ويُفيدهم اللغة العربية، ويقول إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها... ويتعجّب مما وصلت إليه تلك الأمة الفرنسية من المعارف والعلوم، وكثرة كتبهم وتحريرها، وتقريبها لطرق الاستفادة". من خلال هذه العلاقة ذات النفع المتبادل، صار الشيخ الصفار يدعو إلى البعد عن الجمود، ويحث على الانفتاح على العلوم الاجتماعية الحديثة إسوة بالعلوم التقليدية المتداولة، وتبع طلابه خطواته، فكان رفاعة رافع الطهطاوي وهو أحد أشهر تلامذته (١٢١٦. ١٢٩٠هـ) (١٨٠١. ١٨٧٣م)، قد سافر إلى فرنسا وعاد كمها ليكمل مشروع التجديد الثقافي لشيخه عمليا، حيث باشر إنشاء الكليات الحديثة مثل

كلية الألسن.

الإصلاحيون تأثروا ببعضهم، وتأثروا بالثقافة الغربية بعد أن اتيحت لهم فرصة الاطلاع عليها، وبفعل ذلك ولدت دعوات إصلاحية بعضها ساذج سطحي، وبعضها الآخر جاد واحترافي، ولكن دون أن يأخذ أي منهم في الحسبان ما آلت إليه نتائج الحراك الغربي الخطير والمنفلت، وماذا أفرز من نتائج تمثلت في إحداث القطيعة الكلية مع الدين، ولاسيما بعد أن جُيِّرت نتائج الإصلاح لصالح قوى دنيوية مُستَغِلة، عملت على الإفادة من نتائجه، وهذا يعني أن الإصلاح غير المنضبط بقوانين الحركة الفيزيائية، أو الذي يسير بخطوات متثاقلة ويهدف إلى المرحلية؛ ممكن أن تكون مخرجاته مدمرة، وهذه أسوأ خصاله، ولكنه ممكن أن يكون ـ من جانب آخر ـ وسيلة لتحقيق الأفضل والسير بالشعوب نحو الحرية.

لقد دفع الإصلاح التكتيكي المرحلي المحدود الذي تولاه الغربيون؛ بالرغم من صغر حجمه قبالة الإعوجاج الكبير إلى إحداث فجوة غير مقصودة بين الدين والحياة، لكنها تسببت فيما بعد بولادة حركة ثقافية (تنويرية) خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، عملت على الإفادة من التجارب السابقة، تولت نقد الدين من جانب، والدفاع عما اسموه بالعقلانية ومبادئها من جانب آخر في محاولة لتأسيس نظام الأخلاق والمعرفة؛ الذي اعتقدوا بأنه هو الذي يجب أن يقود الحياة المعاصرة بدلا من الإله والدين؛ الذي أصبح يمثل بالنسبة لهم تجربة قاسية، والاعتماد على التجربة العلمية والنتائج المادية الملموسة، بدلا من الاعتماد على الخرافة والخيال الذي يمتاز به الفكر الديني التطبيقي والتنظيري.

المهم أن العالم الغربي تمكن من تطوير منظومة نقد الفكر الديني وتحويلها إلى منهج تنوير تولى قيادته بعض كبار المفكرين والعلماء مثل المحامي الانكليزي فرانسيس بيكون الذي دعا إلى الاعتماد على منهج علمي تجريبي جديد يَعِدُ البشرية بالخير حينما تصبح المعرفة هي مصدر القوة. ومثله عالم الرياضيات اسحاق نيوتن؛ الذي كان يؤمن أن في استطاعة الإنسان إذا ما اعتمد على العقل تفسير الظواهر الطبيعية وإدراك دوره في العالم المجهول دون حاجة إلى وجود إله مدبر.

يبدو من خلال ما تقدم أن الإصلاح أو التنوير ـ سمه ما شئت ـ سلاح ذو حدين ممكن إذا ما كان جاداً في منهجه، صادقاً في دعواه، عقلانياً في طرحه ومقترحاته أن يُسهم في تنقية الدين من الأدران الطارئة عليه، ويعيده إلى سيرته النقية ليساير العصر ويلبي رغبات الأمة، وممكن أن يتحول إلى معول هدم يضحي بالدين من أجل العلمانية التجديدية المبتكرة التي لا تؤمن بالغيب ولا تعتقد إلا بالملموس إذا ما كان قصديا مؤدلجاً مأجوراً.

السؤال المهم: أين نضع المفكر ماجد الغرباوي وتجربته في نقد الفكر الديني في هذه المعادلة الصعبة جدا؟ والجواب على هذا السؤال يدفعنا للبحث في مشروعه والتنقيب في رؤاه، طالما أنه يعتقد أن ثمة أزمة حادة تواجه الشريعة الإسلامية، بل تواجه الدين بأسره، لا تنفع معها تبريرات الفقهاء ومكابراتهم، أزمة حقيقية تضغط باتجاه مراجعة نقدية تطال الفكر الديني وفق قراءة معاصرة تواكب مسار الحضارة، وتعيد النظر في ثوابت الشريعة[1] أي أنه يريد التعامل مع الثوابت، والثوابت تُقَرُ بنص، وقاعدة الفقه المتفق عليها بين المدارس الإسلامية تقول: "لا اجتهاد قبالة النص". وهو في نيته هذه يسعى إلى التحرش بالحافات الخطيرة جدا.

من هنا أرى أن تفكيك بعض جزئيات مشروعه ممكن أن يعيننا على فهم مقاصده الكلية، ولذا سأتناول بعض جزئياته بالدرس قبل الشروع في الحديث عن المشروع بشكل عام. وأؤكد هنا أن غايتي القصوى هي الإيضاح والنقد البناء لبعض جزئيات مشروعه، وليس التخريب والهدم، فما قدمه الغرباوي للدين وللأمة كثير جدا ولا يمكن انكاره تحت أي تعليل، بل هو قد يفوق كثيرا ما قدمه رجال يرتدون الزي الديني، وينهجون نهج الدعاة للدين. والجزئيات التي سننقدها قد يكون هو الذي أثارها، أو أن ما طرحه شجع الآخرين على إثارتها، أو أن هناك من استغل إثارته لها ليدخل من خلالها ويدلي برأيه الذي قد يكون في منتهى الغرابة.

المبحث الثاني

---

١ – ينظر: الفقيه والعقل التراثي؛ متاهات الحقيقة ٣، ماجد الغرباوي، دار أمل الجديدة، دمشق، مؤسسة المثقف العربي، أستراليا، ٢٠٢٠. ص٥٤.٥٥.

جزئيات مشروع الغرباوي الإصلاحي

الدين والفكر الإقطاعي

قبل الحديث عن مشروع الباحث الغرباوي في الإصلاح الديني يجب أن نعرف واحدة من رؤاه الدينية التي تخص أصل الأديان عامة، فالمعروف أن هناك أديان سماوية لا يُختلف في مصدرها إلا ما ندر، وهؤلاء الندرة هم العلمانيون واللاأدريون والملحدون، وبضمنهم المتشددون الدينيون من أتباع بعض الأديان السماوية الذين ينفون سماوية بعض الأديان الأخرى نصرة لدينهم الذي يعتقدون أنه الدين السماوي الأوحد، أما الغالبية فيعترفون بالمصدر السماوي لتلك الأديان. وهناك أيضا أديان معرفية ولكنها ليست سماوية، كانت نتاج أفكار الحكماء، مثل كونفوشيوس وبوذا وسيدهارتا جوتاما وزرادشت.

ويمتد تاريخ الديانات السماوية منذ بدء الخليقة وبدء الوجود، إذ كان آدم أبو البشر أول نبيٍ مرسل برسالة سماوية يوم لم يكن هناك سواه وسوى زوجته أمنا السيدة حواء، تلاه ابنه النبي شيث، الذي كانت نبوته بعد وفاة والده، وكان المجتمع الإنساني يومها مجرد أفراد معدودين، وقد عهد أمر الناس بعده إلى ابنه أنوش الذي لم يكن نبيا، وبعدها أرسل الله لهم إدريس نبيا، واسمه "أخنوخ"، وحتى هذا الوقت لم تكن طبقية المجتمع قد اتضحت معالمها، ثم استمر إرسال الرسل، فأرسل الله تعالى نوح ثم هود ثم صالح ثم إبراهيم ثم لوط ثم شعيب ثم إسماعيل ثم إسحاق وبقية الرسل المعروفين.

أغلب هؤلاء الرسل جاءوا في بدايات نشأة البشرية، ولم يكن إرسال أي نبي منهم وليد مراحل الاقطاعية يوم لم تكن هناك إقطاعية، ولم يعرف البشر بعد معنى الإقطاع، وإنما جاءت وليدة تفشي الكفر النابع من الجهل، والكفر يختلف عن الإقطاع، الكفر عام شامل يمثل ثقافة مجتمعية تتكون نتيجة ظروف قهرية يمر بها المجتمع، أما الإقطاع فهو وليد تمايز طبقي، وليس شرطا أن يكون الإقطاعي كافراً لكن الكافر قد يكون اقطاعياً.

الإقطاع والنظام الإقطاعي:

الإقطاع نظام سياسي اجتماعي اقتصادي له جذور قريبة منا تعود إلى عصور أوربا

المظلمة وعوالم شبه القارة الهندية ومناطق ضيقة جدا في شبه جزيرة العرب واليابان وإثيوبيا، وله جذور أعمق في الحضارات القديمة العراقية والمصرية والإغريقية والرومانية والفارسية، وقد وُجِدَ في أزمان مختلفة في أكثر هذه الجغرافيات، ولاسيما الحضارات الغنية التي توجد بها أراضٍ زراعيةٍ واسعة وكتل كبيرة من رأس المال محصورة بيد ثلة من المجتمع، يقابلها فقر فاشٍ في الطبقات الكبيرة الأخرى. وقد تسبب التفاوت الطبقي في تسلط الأغنياء وكبار ملاكي الأراضي على الفقراء واستغلالهم في زراعتها، وتسخيرهم لخدمتهم بتحويلهم إلى أجراء يعملون مقابل مردود لا يكفيهم لعيش حياة مقبولة. أما الأعم الأغلب من مناطق شبه الجزيرة العربية ولاسيما منها مكة والمدينة والمناطق المحيطة بها فلم تعرف نظام الإقطاع لأنها لا تملك مقوماته أصلاً. نعم كانت هناك طبقية مجتمعية، وكان هناك فقر، ولكن مقومات النظام الإقطاعي لم تكون موجودة، ولذا لم يعرفوا الإقطاع بمسماه الحقيقي.

ومن حيث التعريف، لا يوجد تعريف متفق عليه لمصطلح الإقطاع. مع أنه كان متداولاً بأوروبا بين القرنين التاسع والخامس عشر بشكل واسع من حيث المضمون لا التعريف، يوم كان الفلاحون يعملون في أراضي النبلاء وكبار الملاكين ضمن أعمال القن أو العبودية، التي تحولت لاحقا إلى أعمال سخرة جماعية تشمل جميع الساكنين في إطار ممتلكات الإقطاعي النبيل، فضلا عن وجوب دفع ضريبة سنوية للإقطاعي، واجبار الأطفال والنساء للعمل بشكل مكثف كأيدٍ عاملة رخيصة، بما يمثل منتهى الاستغلال. قصدي مما تقدم أن نظام الإقطاع لم يكن، ولا يملك قدرة محفزات رئيسة أو جانبية ليكون السبب في ولادة الأديان، فالأديان كانت موجودة جنبا إلى جنب مع وجود الإقطاع وكان بينهما تقاطع وتضارب مصالح دفعهم لمطاردة ومحاربة الدين. ومع هذا لا ننكر أن ظلم الإقطاع والنظام الطبقي دفع الفقراء إلى اعتناق الأديان بحثا عن خلاص.

من هنا لم استغرب عدم تماهي الأستاذ الغرباوي مع رأي طرحه الأستاذ جمال مصطفى في مداخلته على مقاله، جاء فيها: "إن الإسلام وفقه هذا الدين؛ والأديان

الأخرى أيضا هي وليد شرعي للمرحلة الإقطاعية[1]. وهو رأي متداول بكثرة في الآونة الأخيرة لدى حملة الأفكار الحرة من العلمانيين؛ أراه بعيداً عن الواقع، فتغير أنماط سلوك وعادات البشر لا يمكن أن يقف عند حدودٍ دنيا، بل هو في اتساع مستمر بدليل أن الإقطاعية فكرةً وتطبيقاً ماتت أمام إمكانيات الشركات العابرة للقارات والرأسمالية العالمية، وهي لا شيء قبالة الشيوعية أو الإمبريالية، ولو كان إرسال الرسل رد فعل على النمط الإقطاعي لوجب أن يكون هناك رسل آخرون بعد محمد (ص) تكون رسالاتهم ولادات شرعية لهذه المؤسسات التي هي أعظم واكثر تأثيراً من الإقطاعيين المتخلفين غالباً.

حيث كان رد الباحث الغرباوي على هذا الطرح: أن زاوية النظر تختلف من شخص لأخر، وكل شخص يعالج المشكلة من خلال خلفيته الفكرية والعقدية، ومن خلال قناعاته الراسخة. لذا من الطبيعي ان يقع الاختلاف في وجهات النظر، التي يضيق بها المتزمتون، ويرحب بها المنفتوحون. لا أخفيك أن الإشكالية أعمق وأعقد، ووليدة قرون من التخلف والانحطاط، والمسؤولية لا تقع على الفقيه وحده، أو رجل الدين وحده، بل تشمل الجميع، وتضع السياسي ورجل الفكر قبل غيره أمام مسؤوليته التاريخية، لذا أجد التشخيص الصحيح في البحث الأركيولوجي العميق في داخل البنى الفكرية والعقائدية، قبل إدانة هذا الطرف أو ذاك. ثمة حقيقة أن الإخفاق كان حليف غير الإسلاميين كما لاحق الإسلاميين، وتبقى الإيديولوجيا أحد أسباب تخلف المجتمعات، لهذا كانت اللبرالية لحد الآن وأقول لحد الآن أفضل من غيرها.

وهذا الرأي يكشف عن الرؤية الحقيقية المعتدلة والعملية للباحث الغرباوي، فهو لا يسعى لاتهام هذا وذاك بالتقصير المتعمد بل يجعل المسؤولية مشتركة وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها.

آراء في موت الإله وموت الأديان

حينما أعلن "فريدريك نيتشه" عن نظرية موت الإله، كان الرجل ملحداً لا يعترف

---

١ – ماجد الغرباوي، مقال بعنوان دعوة لإنقاذ الدين من سطوة الفقهاء، نشر في صحيفة المدى البغدادية وصحيفة المثقف، العدد: ٢٩٦٢ المصادف ١٥/١٠/ ٢٠١٤.

بالأديان ولا بوجود الرب. بل لم يكن يعتقد أن هناك إلهاً بالأصل، لكي يدَّعي أن هذا الإله مات حرفياً، وإنما أراد القول: إن البشر قتلوا فكرة الإله الطوباوية الراسخة في عقولهم بثورتهم العلمية، ورغبتهم في فهم العالم بشكل أفضل. بمعنى أن فكرة البشر التقليدية الموروثة عن الإله هي التي ماتت في عصر التنوير، بعد أن أدرك العالم من خلال التجربة والنظريات العلمية ولاسيما علوم الفيزياء منها أن الكون تحكمه القوانين الفيزيائية لا العناية الإلهية، والحلول ممكن أن توجد وتُبتكر حتى دون الرجوع إلى إله، وهم ليسوا بحاجة إلى إله يكون مصدراً ومرجعيةً للأخلاق والقيم والنظام ومصادر الحياة والعيش المشترك، لأن الفلسفة والعلوم الأخرى قادرة على فعل ذلك من أجل الإنسان بلا إله.

ومع أن نظرية نيتشه وجدت من يؤيدها وبعض من يعتقد بصحتها، إلا أنها حتى بعد مرور قرن ونصف على ولادتها لا زالت محصورة في أطر ولادتها الضيقة، ولم تنجح في تغيير قناعات الناس بالأديان وبالرب، حيث لا يمثل الملحدون الآن إلا نسبة أقل من ١٦% من إجمالي عدد سكان الكرة الأرضية، وهؤلاء يمثلون طيفا مختلف الرؤى، ولا يمثلون ثقافة واحدة لا تؤمن بوجود الرب أساساً، فمنهم: اللادينيين، اللاأدريين، الماديين، الملحدين، اللاإلوهيين، الفكر الحر، الإنسانية العلمانية، الربوبية، وغيرها من الاتجاهات الأخرى، وفي المقابل توقع مركز بيو أن يبلغ عدد المؤمنين بواحد من الأديان السماوية بصفة عامة بحدود ٨,١ مليار شخص بحلول عام ٢٠٥٠، وهي نسبة عالية لا تقارن مع أعداد اللادينيين.

ولو كان نيتشه لوحده حامل لواء هذه الدعوة لكان عدد الملحدين معقولا نسبة على جهود شخص واحد، لكن هناك مئات الملحدين الكبار الآخرين المدعومين مادياً ومعنوياً وإعلامياً ومؤسساتياً؛ الذين لا يقلون عنه أهميةً وتأثيراً، وفيهم من هو أكثر منه تأثيراً ورسوخاً، ومع ذلك بقيت نسبة الملحدين في العالم على حالها لم تتغير، بل هي في تناقص مثلما يتضح من إحصاءات مركز بيو. ومن هؤلاء الذين مارسوا هذه الثقافة خلال القرون الأربعة الأخيرة "توماس بين" (١٧٣٧-١٨٠٩م)، مؤلف وكاتب ديني إنكليزي أمريكي، كتب نقداً لاذعاً عن الدين في كتابه الشهير "عصر العقل"، و"كارل ماركس"

(١٨١٨-١٨٨٣)، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني اشتراكي، وهو مشهور بآرائه المعادية للأديان، والفيلسوف الأمريكي "جون ديوي" (١٨٥٩-١٩٥٢)، الذي لم يكن يعتقد أن الدين ولا الميتافيزيقيا يمكن أن يوفرا قيماً أخلاقيةً أو اجتماعيةً مشروعة، و"برتراند راسل" (١٨٧٢-١٩٧٠)، المنطقي والفيلسوف الإنكليزي الذي اعتقد أن الفلسفة الأصيلة لا يمكن متابعتها إلا من خلال أساس إلحادي، والروائي والفيلسوف الروسي الأمريكي ومؤسس النظرية الموضوعية "آين راند" (١٩٠٥-١٩٨٢)، والناشطة الأمريكية الملحدة، مؤسِّسة منظمة الملحدين الأمريكية "مادلين موراي أوهير" (١٩١٩-١٩٩٥)، وعالم الأحياء الإنكليزي، مؤلف كتاب "وهم الله" الذي انتقد من خلاله الإيمان بالإله "ريتشارد دوكينز" (من مواليد ١٩٤١)، و"كريستوفر هيتشنز" (١٩٤٩-٢٠١١)، مؤلف كتاب "الله ليس عظيم" الذي ادعى فيه أن الدين سمم كل شيء، والعالم المعرفي الكندي الأمريكي "ستيفن بينكر" (مواليد ١٩٥٤)، الذي يعتقد أن الدين يحرّض على العنف، ومئات غيرهم بما فيها مؤسسات ومنظمات مدعومة ماديا وإعلاميا.

من خلال متابعتي لطروحات الباحث الغرباوي، بت على قناعة تامة أنه حتى في أسلوبه الجاف الجريء المشاكس الهجومي الصراعي إنما يعمل على الدفاع عن الدين أمام آراء تسيدت الساحة اليوم، وأصبحت تعلن عن نفسها دون خوف لا لشيء ولا لقوة فيها، وإنما نتيجة لما سببه الإفتائيون وبعض رجال الدين من ضرر للفكر الديني، خذ على سبيل المثال بعض آرائهم التي جاءت رداً على الطروحات التقليدية فيما يخص فكرة موت الدين، فبين أيدينا نص من مداخلة لأحد القراء على مقال الغرباوي، أوضح فيه أنه: لا يكفي أن تقول داعش وانحراف داعش هي الأعراض الواضحة على مرض الخرف الإسلامي إيذانا بالموت المحتم أسوة بموت المسيحية واليهودية والهندوسية وغيرها من شرائع عصور الإقطاعية. الإسلام بمذاهبه كافة يعاني من مرض تصلب الشرايين، وما الأفراط في الطقوس والشعائر إلا دليل استفحال المرض في جسم المريض، المريض الذي أدمن فهو يكثر من الطقوس المهدئات دون رصيد أخلاقي حقيقي لهذه الطقوس التي لم تردع سارقا ولا قاتلا ولا مزورا. حين اختفت الحضارة الرومانية كان ثلثا شعوبها قد مات في الحروب وسيختفي الإسلام أيضا بعد أن يأتي على معتنقيه فيمسحهم بحروبه

(الهلالية) على وزن(الصليبية)، وبعدها فلكل حادث حديث[1]. إذ يتضح من هذا القول أن هناك من يتنبأ بموت الإسلام إسوة بالأديان التي اعتقد بموتها، وهذا تصور قاصر مبعثه الخلل في بنية العقيدة الإسلامية المتداولة بين الناس، والذي أراه أن هؤلاء واهمون وأن الدين ـ ليس دين الإسلام وحده ـ وإنما كافة الأديان، لا زالت تلعب دوراً ملموساً في حياة المجتمعات المعاصرة، ولا زال تأثيرها على القوانين وسلوك الناس وعلاقة أتباع الأديان ببعضهم في أنحاء العالم كله فاعلاً ومؤثراً.

وواهم من يعتقد بموت الديانة المسيحية، فالمسيحية لم تمت ولن تموت، وهناك اليوم نحو ٣١% من مجموع سكان العالم يعتنقون المسيحية، بحسب مركز بيو. وهي تنمو وتنتشر بسرعة غريبة في الدول الأفريقية واللاتينية وبشكل واسع ومستمر.

واليهودية هي الأخرى نجحت في الحفاظ على كيانها وخصوصيتها بالرغم من عدم إيمانها بالتبشير والدعوة إلى اليهودية، الأمر الذي تسبب في ضعف نموها العددي، ولكن مع الحفاظ التام على شريعتها ومنهجها وقوانينها وتأثيرها.

بل حتى الأديان الأخرى لا زالت تحافظ على كيانها ووجودها ولا يمكن التغافل عن ذلك لأي سبب كان، فالهندوسية ـ على سبيل المثال ـ التي أشار الباحث إلى موتها يبلغ عدد أتباعها اليوم أكثر من ١,٠٣ مليار يمثلون ثالث أكبر مجموعة دينية في العالم بعد المسيحية والإسلام. وينتشر أتباعها في الهند، النيبال، بنغلاديش، إندونيسيا، باكستان، سريلانكا، ماليزيا، الولايات المتحدة، المملكة المتحدة، ودولاً أخرى في العالم. فهل تصدق تسمية (الموت) على ديانة تنتشر في هذه المساحة الجغرافية الكبيرة، وتضم هذا العدد الكبير من البشر؟

نعم هناك أديان صغيرة ليست سماوية ماتت، وهذا لا يعني نهاية العالم، لأن موت الحضارات القديمة العظمى لم يكن نهاية العالم، إذ ولدت بدلا عنها عشرات الحضارات الأخرى التي لا زال تأثيرها قائما إلى اليوم، والإسلام نفسه لن يختفي ولن يزول، وهناك اليوم ملايين المسلمين ينتشرون في العالم كله، يبلغ عددهم وفق إحصاء مركز بيو

---

١ – ماجد الغرباوي، مقال بعنوان دعوة لإنقاذ الدين من سطوة الفقهاء، نشر في صحيفة المدى البغدادية وصحيفة المثقف، العدد: ٢٩٦٢ المصادف ١٥/١٠/ ٢٠١٤.

للأبحاث ١,٨ مليار شخص، قبالة ٢,٣ مليار مسيحي، وقد رجحت الدراسة أن يتساوى عدد المسلمين وعدد المسيحيين حول العالم، بحلول عام ٢٠٦٠، إذ سيبلغ أتباع كل من الديانتين ثلاثة مليارات شخص، وهذا يعني أن الأديان لا زالت مستمرة بالنمو ولن تموت.

نعم قد تؤثر، بل هي ستؤثر حتما تلك المناكفات والمؤامرات والتحشيد الطائفي والمذهبي والعمل المؤسساتي المعادي على تغيير الكثير من قيم ومفاهيم الإسلام مصداقا لقوله (ص): "بدأ الإسلام غريبا، وسيعود كما بدأ غريبا، فطوبى للغرباء[1]. ولكنها لن تتسبب بموت الإسلام، أما إذا ما كان الأستاذ المتداخل قد قصد بقوله (موت الإسلام) الموت الفكري، فهو الآخر لن يتحقق على أرض الواقع مهما تغيرت السنن، ولابد وأن يأتي الذي يملأها عدلا وقسطا ليحيي الدين ويعيده سيرته الأولى. وكم كان الباحث الغرباوي موفقا في تخفيف وطأة هذا الرأي بحكمته. من هنا أرى أن الأستاذ الغرباوي وإن بدا أحيانا متزمتا في طرح رؤاه، إلا أن ذلك مبعثه الحرص على الدين وحمايته من مثل هذه الآراء الشاذة التي يشجع عليها الجهل الديني.

الإمامتان الدينية والسياسية

جزئية مهمة أخرى من الجزئيات المختلف بشأنها بين المدارس الإسلامية، حظيت بعناية الباحث الغرباوي، وأشار إليها في عدة أماكن من مشروعه المنشور، مرة من خلال الحديث عنها بشكل مجمل، ومرة من خلال تكريس حديث (كلهم من قريش...) الذي يعتبره محاولة لحصر الإمامة في قريش تحت دوافع قبلية أكثر منها دينية، وثالثة من خلال حقيقة حصر الشيعة للإمامة بعلي والحسن والحسين وتسعة من ذرية الحسين. ولكل واحدة من هذه الرؤى أسبابها الدينية الآنية، ومسبباتها المرحلية والسياسية التي لم يهتم بها الباحث، مع أنه سعى من خلال هذه الطروحات وراء نفي فكرة أسطرة الإمامة بالشكل المتداول عند المسلمين، والتي كانت بسبب هذه الأسطرة أس الخلاف الذي قامت عليه جميع الخلافات الأخرى. وما يهمنا منها رغم عدم اعترافنا بوجود التقسيم الذي

---

١ – صحيح مسلم بشرح النووي، مسلم بن الحجاج، ج٢/ص١٥٢، حديث رقم: ٢٣٢/ ١٤٦.

تحدث عنه، ورفضنا له لأنه يمثل سابقة لا قديم لها؛ هو رأيه في الإمامة الشيعية بما أسماه بمرحلتها الثانية المتمثلة بما أسماه الإمامة الدينية الذي يرى فيه:

– أنه ظهر كمفهوم بديلاً عن الإمامة السياسية التي تمثل المرحلة الأولى.

– أنه ولد كنوع من التعويض النفسي والعقدي بعد نكبات الشيعة واضطهادهم واقصائهم، وهو ليس أكثر من محاولة للتستر على الهزائم العسكرية التي تعرضت لها الإمامة السياسية ممثلة بعلي والحسن والحسين.

ـ أنه جاء بسبب افتقار الشيعة، وعدم قدرتهم على إثبات النص بإثبات الإمامة السياسية لعلي بنص صريح يصلح ان يكون مرجعية لحسم النزاع بين الأطراف المتنازعة على السلطة.

إذ خلص الباحث الغرباوي إلى أن ولادة هذه الإمامة جاءت نتيجة اجتهاد فقهي تم التنظير له كلاميا عبر تأويلات قرآنية، ومن خلال روايات مرحلية، وُجدت ووُضعت بعد وفاة كل إمام لتنص على الإمام الذي يخلفه، ولا وجود لها قبل تلك التواريخ. وأن هذا يمثل تدفقا متهما لا يمكن الاستدلال على براءته، وإي إضافة تفتقر لدليل صريح يدل عليها لا قيمة لها يمكن التعويل عليها خارج اتباعها ومعتنقيها، وهذا أمر مخالف لرؤى فريق كبير من المسلمين يجب الانتباه لتأثيرهم وتأثير اعتراضهم على مجمل المشروع الإصلاحي.

فضلا عن ذلك يرى الباحث الغرباوي أن مفهوم الإمامة مفهوم سياسي، فصراع الصحابة كان صراعا سياسيا، وطرحت الإمامة في مراحل الخلاف مقابل الخلافة طرحاً سياسياً[١]. ويرى أن عقيدة الإمامة امتداد للنبوة نجحت بموجب مقولات كلامية، لا دليل عليها من الكتاب والسنة[٢].

وأرى أن هذه الرؤى حساسة وخطيرة جدا وفيها خروج على ما عهدناه من الحيادية في طروحاته السابقة، فالإمامة بدون تلك التقسيمات المبتكرة هي أصل من أصول الدين في الفكر الشيعي الذي يعتقد أن أصول الدين هي: التوحيد والعدل والنبوّة والإمامة

---

١ – ينظر: مواربات النص؛ متاهات الحقيقة/٢، ماجد الغرباوي، دار أمل الجديدة، دمشق، ومؤسسة المثقف العربي، أستراليا، ٢٠٢٠. ص١١٠.١١١.

٢ – المصدر نفسه، ص١١١.

والمعاد. وأصول الدين، تمثل مجموع الاعتقادات الأساسية للدين الاسلامي التي يُلزم المسلم بالاعتقاد بها حرفياً، ومن أنكرها أو أنكر واحداً منها لا يعد مسلماً، وهي دون غيرها لا يجوز التقليد فيها، فالتقليد محصور في الفروع فقط[1]. ومن يخاطب هؤلاء برؤى لا أصل لها في النقول التي يعتبرونها معتبرة يثير الكثير من الحساسيات.

أما الإمامة بشكل عام فقد وُضِعتْ فيها مئات المؤلفات التي لم يرد في أي منها إشارة ولو ضمنية إلى التقسيم الذي ذهب إليه الباحث الغرباوي، منها على سبيل المثال: الإمامة في أهم الكتب الكلامية وعقيدة الشيعة الإمامية للسيد علي الحسيني الميلاني. الإمامة أو المبسوط في الإمامة لعبد النبي الجزائري. الإمامة في الإسلام للدكتور عارف تامر. الإمامة في ضوء الكتاب والسنة لابن تيمية. الأمة والإمامة لعلي شريعتي. مِنهاجُ الكرامة في مَعرفة الإمامَة للعلامة الحلي. موسوعة الإمامة في نصوص أهل السنة للمرعشي النجفي. الشافي في الإمامة للشريف المرتضى. الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة لعبد الله بن عمر الدميجي. الإفصاح في الإمامة للشيخ المفيد. نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية للدكتور أحمد محمود صبحي. نظرية الإمامة في ميزان النقد لنيكوبى. شروط الإمامة للرملي. الامامة ذلك الثابت الإسلامي المقدس للصغير. الإمامة وقيادة المجتمع للحائري. الإمامة والخلافة؛ نظرية الحكم الإسلامية في الخطاب الإسلامي المغربي لروبرت أوبريسكو وتيموثي بويرسن. الإمامة في القرآن والسنة لحسن حجازي، وآلاف أخرى.

والذي أراه أن الأستاذ الغرباوي لا يمكنه أن يثق بكلام يطرحه أمام الآخرين إلا إذا ما وجد دليلاً نقلياً أو عقليا ناهضا ومتفق عليه يثبته، وهذا الدليل يجب أن يكون مقبولاً، أما أن يكون كلامه مجرد اجتهاد شخصي، فإن كل ما قاله عن شخصانية الفقهاء سينطبق عليه حرفياً.

---

١ – من يريد الاستزادة يمكنه مراجعة بعض المؤلفات ومنها: أصول الدين، للأردبيلي. تعليم أصول الدين لمحمد تقي مصباح اليزدي. حق اليقين في أصول الدين والمعارف للعلامة المجلسي. الأربعين في أصول الدين لمحمد الغزالي. الأربعين في أصول الدين للفخر الرازي. أصول الدين لعبد القاهر البغدادي. أصول الدين ووسيلة النجاة لنمازي الشاهرودي، وكثير غيرها.

العصمة وثابتها

مفردة أخرى أرى أن الباحث الغرباوي أقحم نفسه فيها، وهو في غنى عن تحمل تبعاتها، وهي تكرار الحديث عن العصمة؛ التي ذكر أدلة وشواهد لتعضيد رأيه فيها، مع تأكيده على العصمة السلوكية ورفض العصمة الأسطورية، وهو تقسيم آخر من وضعه. وقد كانت له رؤية في وقت ولادة هذا المفهوم، فهو يرى في العصمة: إنها مفهوم مستحدث تم التنظير له من قبل هشام بن الحكم (ت: ١٧٩هـ) وضعه بحدود أو بعد سنة ١٥٠ هجرية في أواخر حياة الإمام الصادق (ت: ١٤٨هـ) ليتدارك بهذا المفهوم انهيار قواعد التشيع، بعد تمرد الخط الثوري والتحاقه بزيد بن علي وثورته (ت:١٢٢هـ)، فمنحت العصمة الأئمة حصانة ذاتية، ثم تطور المفهوم وصارت العصمة مفهوما على صعيد الموقفين السياسي والديني، فالإمام بموجب عصمته يبقى إماما ثار أم لم يثر، وبالتالي فعدم استجابة الصادق لأصحابه وعدم نهوضه عسكريا رغم توفر الشروط اللازمة للثورة، يعتبر موقفا شرعيا صحيحاً[1]. ولا أدري كيف فاته أن زيد أستشهد سنة ١٢٢ للهجرة، بينما أشار هو إلى أن هشام بن الحكم وضعها سنة ١٥٠ للهجرة أو بعدها، وهذا ينفي الحجة التي ساقها، وادعى من خلالها أن هشام وضعها بهذا التاريخ، فبين ثورة زيد والتاريخ الذي حدده ثمانية وعشرون عاما كانت كافية لانهيار قواعد التشيع وفق رؤيته! كما أن الإمام الصادق توفي سنة ١٤٨ للهجرة أي قبل التاريخ الذي حدده لولادة المصطلح؛ وهو سنة ١٥٠ للهجرة أو بعدها، وهذا يبطل السبب الذي ساقه!

وعاد وتحدث عن العصمة فوصفها بأن نفس الظروف المذهبية والسياسية التي صنعت مصطلحات (خليفة رسول الله) و(الخلفاء الراشدون) قد صنعتها، معتبرا العصمة معادلا موضوعي سياسياً لمفهومي (عدالة الصحابة) و(رشد الخلفاء). وعاد وادعى أن هشام بن الحكم ابتدع موضوع العصمة بعد عام ١٥٠ هجرية لتسديد مواقف الإمام الصادق، التي يتضح من قوله هذا أن الإمام الصادق كان كثير الخطأ لكي يحتاج إلى ابن الحكم وغيره ليسددوا ويقوموا أخطاءه بعد عام ١٥٠ للهجرة أي بعد وفاته، والأحرى

---

١ – مواربات النص، متاهات الحقيقة/٢، ماجد الغرباوي، ص١١١.

بهشام لو كان قد فعل ذلك أن يفعله مع ولده موسى بن جعفر الذي كان هو الإمام من بعد أبيه. وادعى أن هشام بن الحكم راح يطور المفهوم ويضيف إليه لكي ينال رضا الأتباع[1]، مع أن الإمام توفي قبل عام ١٥٠ هجرية!

وقبل الحديث عن جزئية العصمة أقول: إن محاولة عملقة بعض الرجال تاريخيا لكي تعصب برأسهم الأمور المعجزة لم تتوقف عبر التاريخ، بل وجدنا في حالات تاريخية أن المستفيد من العملقة اختلق بنفسه أسماءً وهمية وشخصيات خرافية لينسب لها ما يريد تمريره، مثل شخصية ابن سبأ الأسطورية المختلقة. والظاهر أنهم وجدوا في نشاط هشام ابن الحكم الفكري ما يخدم مشروعهم، فحاولوا الإفادة من ذلك، ولذا نسبت لهشام الكثير من الأمور وهو بريء منها، ومن الأمور التي نسبتها بعض كتب الملل والنحل إلى هشام ومن ثم تمريرها من خلاله لتشمل كل الشيعة قضية التجسيم، التي ادعوا أنه أول من قال بالتجسيم، وأن الله تعالى جسم، وهذا بعيد عن معتقدات الشيعة مثلما هو معروف، بل تجده واضحا لدى المدارس الفقهية الأخرى وبشكل لا ريب فيه.

فضلا عن ذلك نسبت إلى هشام عدة نظريات، منها القول بحدوث العالم، ونظرية ظاهرة الزلازل، ونظرية خداع السحرة، ونظرية في المطر، في قوله: جائز أن يكون ماء يصعده الله ثم يمطره على الناس، وجائز أن يكون الله يخترعه في الجو ثم يمطره، ونظرية الجو التي ذهب فيها مثلما يدعون إلى أن الجو جسم رقيق، ونظرية أن الملائكة مأمورون منهيون، ونظرية أن الجن مأمورون ومنهيون، ونظرية إثبات وجود الشيطان، ونظرية نفي الجسمية عن الإنسان، ونظرية خلود الإنسان، ونظرية الاستطاعة التي يلحظ في معناها كل ما له تأثير مباشر أو غير مباشر في تحقق الفعل، ونظرية تعريف النبي بأنّه إنسان مبعوث من اللّه تعالى إلى عباده بواسطة الملك الذي يوحي إليه، وأن الإيحاء هو أحد الفوارق الأساسية بين النبي والإمام، ولذا لا غرابة أن ينسب له ابتداع العصمة وابتداع عبادات ليست من الدين.

أما في حديثي عن جزئية العصمة نفسها، فأقول: إن العصمة من المفاهيم القرآنية،

---

١ – مواربات النص، متاهات الحقيقة/٢، ماجد الغرباوي، ص٢١٣. ٢١٤.

ورد لفظتها ومشتقاته في ثلاثة عشر موضعاً في القرآن الكريم. والعصمة لغة: المنع والحفظ[١]. والوقاية، وعصمة الأنبياء: حِفظُه إياهم أولا بما خصهم به من صفاء الجوهر، ثم بما أولاهم من الفضائل الجسيمة، ثم بالنصرة وبتثبيت أقدامهم، ثم بإنزال السكينة عليهم وبحفظ قلوبهم وبالتوفيق[٢].

والعصمة في المصطلح الشرعي وعند علماء الكلام: ملكة اجتناب المعاصي والخطأ. وعرّف الشيخ المفيد العصمة في الإصطلاح الشرعي بأنّها: "لطفٌ يفعلُهُ الله تعالى بالمكلّف، بحيث تمنع منه وقوع المعصية، وترك الطاعة، مع قدرته عليهما"[٣]. وقال العلماء: "ليس معنى العصمة إنّ الله يجبُرهُ على ترك المعصية، بل يفعل به ألطافاً، يترك معها المعصية، باختياره، مع قدرته عليها"[٤].

أما من حيث العموم فقد اتفق المسلون تقريبا على عصمة جميع الأنبياء بمعنى أن الله حفظ أنبيائه ورسله من الوقوع في الذنوب والمعاصي، وارتكاب المنكرات والمحرمات. واختلفوا في حدودها، ومتى يكون النبي معصوما ومتى لا يكون، واتفقوا كذلك على عصمة جميع الملائكة، لأنهم مجبورون على الطاعة ولا يملكون خيارا غير ما كلفوا به، وفقا لقوله تعالى: {لَّا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ}[٥]. وقد أرجع الشيخ المجلسي اختلاف المسلمين بالعصمة إلى أربعة محاور:

أحدها: ما يقع في باب العقائد. وثانيها: ما يقع في التبليغ. وثالثها: ما يقع في الأحكام والفتيا. ورابعها: في أفعالهم وسيرهم. وقال: فأما الكفر والضلال في الاعتقاد فقد

---

١ – مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، (ت: ٦٦٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٦هـ . ٢٠٠٥م. ص٢٦١.

٢ – مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ذوي القربى، قم، ط٦، ١٤٣١هـ. ص٥٦٩. ٥٧٠.

٣ – النكت الاعتقادية، الشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري البغدادي، المؤتمر العالمي لمناسبة الذكرى اللفية لوفاة الشيخ المفيد، ج١٠/ص٣٧.

٤ – حق اليقين في معرفة اصول الدين، السيد عبدالله شبر، مطبعة العرفان، منشورات الأعلمي، بيروت. ج١/ص٩١.

٥ – مريم: ٦.

أجمعت الأُمّة على عصمتهم قبل النبوة وبعدها. غير أنّ الأزارقة من الخوارج جوّزوا عليهم الذنب، وكلُّ ذنبٍ عندهم كفر، فلزمهم تجويز الكفر عليهم.

وأما النوع الثاني، وهو ما يتعلق بالتبليغ، فقد اتفقت الأمة بل جميع أرباب الملل والشرائع على وجوب عصمتهم عن الكذب والتحريف فيما يتعلق بالتبليغ عمداً وسهواً إلا القاضي أبو بكر، محمد بن الطيب الباقلاني البصري المتكلم الأشعري (ت : ٤٠٣هـ)، فإنّه جوَّز ما كان من ذلك على سبيل النسيان، وفلتات اللسان.

وأما النوع الثالث: وهو ما يتعلق بالفتيا فأجمعوا على أنه لا يجوز خطؤهم فيه عمداً وسهواً، إلا شرذمة قليلة من العامة.

وأما النوع الرابع: وهو الذي يقع في أفعالهم، فقد اختلفوا فيه على خمسة أقوال:

الأول: مذهب الإمامية، وهو أنه لا يصدر عنهم الذنب لا صغيره ولا كبيره، لا عمداً ولا نسياناً، ولا يخطأ في التأويل، ولا للإسهاء من الله سبحانه.

الثاني: قول أكثر المعتزلة: وهو أنه لا يجوز عليهم الكبائر، ويجوز عليهم الصغائر، إلا الصغائر الخسيسة المنفرة كسرقة حبة، أو لقمة، وكل ما ينسب فاعله إلى الدناءة والضعة.

الثالث: قول أبي علي الجبائي: وهو أنه لا يجوز أن يأتوا بصغيرة، ولا كبيرة على جهة العمد، لكن يجوز على جهة التأويل، أو السهو.

الرابع : قول النظام وجعفر بن مبشر ومن تبعهما: إنه لا يقع منهم الذنب إلا على جهة السهو والخطأ، لكنهم مؤاخذون بما يقع منهم سهواً، وإن كان موضوعاً عن أُممهم لقوة معرفتهم، وعلو رتبتهم، وكثرة دلائلهم، وإنهم يقدرون من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم.

الخامس: قول الحشوية، وكثير من أصحاب الحديث من العامة: وهو أنّه يجوز عليهم الكبائر والصغائر، عمداً وسهوا وخطأً[1].

ثم اختلفوا في وقت العصمة على ثلاثة أقوال:

---

١ – بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي، منشورات مطبعة وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٣٦٥هـ. ج١١/ص٨٩.٩٠.

الأول: وهو مذهب أصحابنا، وهو أنه من وقت ولادتهم إلى أن يلقوا الله سبحانه.

الثاني: مذهب كثير من المعتزلة، وهو أنه من حين بلوغهم، ولا يجوز عليهم الكفر والكبيرة قبل النبوة.

الثالث: وهو قول أكثر الأشاعرة، ومنهم الفخر الرازي، وبه قال أبو هذيل، وأبو علي الجبائي من المعتزلة: إنه وقت النبوة، وأما قبله فيجوز صدور المعصية عنهم[١].

والشيعة يعتقدون بعصمة جميع الأنبياء وعصمة الأئمة الإثني عشر، فهم وفق الفهم الشيعي لقوله تعالى: {إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا}[٢] معصومون من جميع المعاصي، والكبائر والصغائر، طوال أعمارهم، فلا تصدر منهم المعصية حتى سهوا ونسيانا.

ومن يعرف أقوال العلماء بمعنى مصطلح (الرجس) الوارد في الآية، الذي أذهبه الله عن أهل البيت بهذا النص المقدس، سيؤمن حتما بصحة ما ذهبوا إليه بخصوص عصمة الأئمة، قال العسقلاني: "وقع (الرجس) بالسين المهملة موضع الرجز بالزاي، والذي بالزاي هو المعروف، وهو العذاب، والمشهور في الذي بالسين أنه الخبيث أو النجس أو القذر"[٣]. وهم باتفاق المسلمين كانوا معصومين من الخبث والنجس والقذر.

وقال الشوكاني: و(الرجس) في اللغة: النتن، وقيل: هو العذاب، وقيل: هو الشيطان يسلطه الله عليهم، وقيل: هو ما لا خير فيه، والمعنى الأول هو المشهور في لغة العرب، وهو مستعار لما يحل بهم من العقوبة، وهو يصدق على جميع المعاني المذكورة[٤]. ومنه يتضح معنى العصمة التي ينسبها الشيعة لأئمتهم مثلما نسبوها للأنبياء، ولكن نسبة العصمة للأنبياء كلية متفق عليها أما عصمتهم فتستقى من معنى وتفسير الآية ولاسيما

---

١ – العصمة حقيقتها . أدلّتها، الشيخ محمد حسين الأنصاري، سلسلة المعارف الإسلامية، مركز الرسالة، قمص٢٢. ٢٤.

٢ – الأحزاب: ٣٣.

٣ – ابن حجر العسقلاني – فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الطب – باب ما يذكر في الطاعون، ج١٠/ص١٥٣.

٤ – فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، (ت: ١٢٥٠هـ)، تحقيق: هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، مصر، ٢٠٠٩. ج١/ص٤٤٧.

كلمة (الرجس) الواردة فيها، وهي لا تعني إلا ما عصم الله منه أنبياءه.

إن للعصمة تاريخ طويل، بدأ بعصمة النبي (ص) التي اختلف المسلمون بشأنها مثلما بينا في أعلاه، وهناك الكثير من الأدلة التي وردت في أقوال المفسرين مثل قول الجبائي في تفسير قوله تعالى: {وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ}[1]: "هذه الآية تدلُّ على أنّه لا يخلو زمان البتّة عمَّن يقوم بالحق، ويعمل به، ويهدي إليه، وإنّهم لا يجتمعون في شيء من الأزمنة على الباطل[2].

وبالتالي يتضح أن وجود العصمة واستخدامها والحديث عنها سبق عصر الإمام الصادق وهشام بن الحكم، والباحث الأستاذ الغرباوي لا يملك دليلا واحدا مقبولا ممكن أن يؤكد أن هشام هو مبتدع عصمة الأئمة، إذ هناك الكثير من الأحاديث المنسوبة إلى الأئمة قبل الإمام الصادق فيها إشارات واضحة إلى عصمتهم، منها: قول الإمام علي: "إنّ الله طهّرنا، وعصمنا، وجعلنا شهداء على خلقه، وحجته في أرضه، وجعلنا مع القرآن، وجعل القرآن معنا، لا نفارقه ولا يفارقنا"[3].

وقوله: "ولولا ما نهى الله عنه من تزكية المرء نفسه، لذكر ذاكر فضائل جمَّة تعرفها قلوب المؤمنين، ولا تمجها آذان السامعين، فدع عنك من مالت به الرمية، فإنا صنايع ربنا والناس بعد صنايع لنا"[4].

إن اتهام هشام بأنه مبتدع عصمة الأئمة لم يرد في أي كتاب شيعي، بل ظهر في وقت متأخر عن عصر هشام بزمن طويل، من خلال تصريحات لرجال من المذاهب الأخرى تدخل في باب الاتهام الطائفي والصراع المذهبي، ومن ذلك ما نسبه الأشعري والبغدادي إلى هشام القول بأنَّ النبي جائز عليه أن يعصي الله، فأما الأئمة فلا يجوز

---

١ – الأعراف: ١٨١.

٢ – مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ – ١٩٨١م. ج١٥/ص ٧٦ . ٧٧.

٣ – وسائل الشيعة، لشيخُ مُحمّدْ بن الحسن الحُر العاملي (ت: ١١٠٤ هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٩ هـ. ج٢٧/ص١٧٨، الباب: ١٣.

٤ – نهج البلاغة، الشريف الرضي، دار الكتاب العربي، بيروت،١٣٩٠هـ. ج٣/ص٣٢، كتاب رقم: ٢٨.

ذلك عليهم، لأن الرسول إذا عصى فالوحي يأتيه من قبل الله، والأئمة لا يوحى إليهم ولا تهبط الملائكة عليهم وهم معصومون، فلا يجوز عليهم أن يسهوا ولا يغلطوا وإن جاز على الرسول العصيان. مع أن هناك شواهد تمنع من ذهاب هشام إلى القول بنفي العصمة عن النبي لأن الأئمة كانوا سيردعونه. نعم، إن هذا الاحتمال لا ينسجم مع ما نقل عنه من معصية الرسول، إلا إذا قلنا بأنَّ الذين ألصقوا به تهمة الإلزام هم أنفسهم نسبوا إليه تلك الفرية كذباً[١].

وقد ألصقت هذه الفرية بهشام بن الحكم لأنه قال: إن الإمام لا يكون إلا معصوماً؟ وهو خبر أخذه عن الإمام الصادق، مثلما يتضح من قوله: سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن ذلك فقال: المعصوم هو الممتنع بالله من جميع محارم الله، وقال الله تبارك وتعالى ﴿ وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيم﴾. آل عمران الآية[٢].

وكل الذي فعله هشام أنه استدل على ضرورة العصمة بمجموعة من الأدلة منها: برهان التسلسل وبرهان تنافي الذنب مع شؤون الإمامة[٣]. أي أنه تولى مهمة شرح العصمة وموجباتها للعامة من الناس بعد أن أخذها من أصولها الثابتة، نعم هو ذهب إلى القول بعصمة الإمام عن المعاصي والذنوب الكبيرة والصغيرة[٤]. وهذا ما ورد في قول كل من البغدادي والشهرستاني: إنه يذهب إلى عصمة الإمام من المعاصي[٥]. وروى الأشعري عن هشام بن الحكم؛ القول بالعصمة من السهو والخطأ أيضاً[٦]. فهو كان

---

١ – أسعدي، علي رضا، هشام بن حكم، قم، علوم وفرهنك اسلامي، ١٣٨٨ هـ. ص١٩١.

٢ – الشيخ الصدوق، محمد بن علي، معاني الأخبار، تصحيح: علي أكبر غفاري، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٣٦١ هـ. ص ١٣٢، باب معنى عصمة الإمام، الحديث رقم: ٢.

٣ – الشيخ الصدوق، محمد بن علي، علل الشرائع، تحقيق: السيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الأشرف، منشورات المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥هـ . ١٩٦٦م. ص٢٠٤. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٦٧.

٤ – الشيخ الصدوق، علل الشرائع، ص ٢٠٣؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢٥/ص ١٤٣.

٥ – الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت. ص ٦٧، ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي محمد، بيروت. ١٣٦٨ هـ . ١٩٤٨ م. ج١/ ص ٣١٠-٣١١.

٦ – مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: هلموت ريتر، ويسبادن، (د.م)، ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠ م. ص ٤٨.

يتحدث عن العصمة ولم يكن هو من اختلقها من العدم.

وغير هذا الاتهام، اتهموا هشام أيضا بأنه: هو من وضع نظرية النص على خلافة علي، عن القاضي عبد الجبار في المغني بأن دعوى النص الجلي على خلافة علي مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي وأبو عيسى الوراق وغيرهم[١] وهذا تسطيح للعقل الإسلامي برمته لأن الحديث عن هذا الأمر بدا في نهايات عصر البعثة وظهر إلى الوجود حتى قبل أن يدفن رسول الله في قبره، أما هشام فقد حاول نشر ما لديه من روايات وأحاديث عن هذا الموضوع الذي هو أكبر منه كثيراً. فضلا عن ذلك هناك جمع من متكلمي الشيعة سبقوا هشام بزمن طويل، كانوا قد تناولوا بحث الإمامة، وألفوا فيه، وهم كثر.

إن سبب اتهام هشام بكل تلك التهم ومنها تهمة ادعاء العصمة للأئمة أنه كان من كبار مصنفي الشيعة إذ صنف الكثير من الكتب والرسائل[٢] فقد ذكرت له كتب الرجال والفهارس ٣٥ كتاباً ورسالة، جميعها مفقودة. وكان الحديث عن العصمة قد تكرر في هذه المؤلفات، فجاء المغرضون من الفرق الأخرى ونسبوا إليه صنع (العصمة) وادعائها للأئمة.

وعلى خلاف ما ادعاه الباحث الغرباوي في إشارته إلى أن هشام ابتدع موضوع العصمة سنة ١٥٠ هجرية أو بعدها بسبب تعرض الفكر الشيعي للانهيار جرّاء انشقاق الثوار والتحاقهم بثورة زيد، فالمعروف تاريخيا أن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب قام بالثورة سنة ١٢٠ أو ١٢١ أو ١٢٢ هـ) على اختلاف الروايات التاريخية، في زمن خلافة هشام بن عبد الملك، وفي زمن الإمام الصادق، ودخل الكوفة وكان واليها يوسف بن عمر، فالتحق به بعض أهلها، وبايعوه على الحرب، ثم نقضوا بيعتهم بعد أن ألقي القبض على كبارهم وأعلامهم. ولم يكن عدد أنصاره أكثر من ٢٠٠ إلى ٣٠٠ من

---

١ – الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادي المعتزلي، (ت: ٤١٥هـ)، تحقيق: الدكتور فيصل بدير عون، جامعة الكويت، لجنة التعريب والتأليف والنشر، ١٩٩٨. ج٢٠/ص١١٨.

٢ – مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، علي بن إسماعيل الأشعري، ص ٦٣، والفهرست، محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: محمود رامبار، مشهد، ١٣٥١هـ. ص ٣٥٥.

مجموع شيعة الكوفة الذين يقدر عددهم بمئات الألوف، لأن الكوفة كانت تمثل المركز الرئيس للتشيع والشيعة. وقد ورد في بعض الأخبار التي أوردها لأكون منصفاً، أن عدد من بايع زيدا منهم كان أكثر من إثني عشر ألفاً[١]. وفي قول آخر أكثر من خمسة عشر ألفا[٢]. وفي قول ثالث أكثر من خمسة وعشرين ألفا[٣]. وفي قول رابع كانوا أكثر من أربعين ألفا[٤]. بل ذهب البعض المبالغين والمكثرين إلى أن عددهم ناف على ثمانين ألفا[٥]. ولو حسبت المدة التي قضاها زيد بالكوفة، مع شعور الهزيمة السابت في نفوس الشيعة بعد فشل ثوراتهم الكبيرة، فضلا عن العمل السري الذي يوجب التخفي والكتمان، وكثرة العيون الراصدة والمراقبة التابعة للدولة، تستنتج أنه يستحيل عليه جمع مثل هذا العدد المبالغ فيه، وبالتالي لا يؤثر عدد من التحق به على التشيع ويهدده.

بل هناك روايات تؤكد أن الإمام الصادق دعم زيدا في ثورته، حتى كان يقول: رحم الله عمي زيداً إنه دعا إلى الرضا من آل محمد، ولو ظفر لوفى بما دعا إليه، وقد استشارني في خروجه فقلتُ له: يا عم إن رضيت أن تكون المقتول المصلوب بالكناسة فشأنك[٦]، ولا أعتقد أن الصادق كان سيجازف بدعمه لو كانت ثورته تهدد التشيع بالصميم.

أما الحديث عن توفر الشروط اللازمة للثورة، فهو غير معقول بالمرة إذ أن شروط الثورة لم تتوفر لأحد في أي عصر من العصور الأولى، بل حتى في عصرنا الراهن، وقد قيل إن سبب فشل الثورات العلوية المتكرر إنهم قاموا بها في وقت عز الدولتين الأموية

---

١ – مقاتل الطالبيين، علي بن الحسين الأصفهاني، تحقيق وإشراف كاظم المظفر، النجف، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، ط ٢، ١٣٨٥هـ. ص ١٣٦.

٢ – محمد بن جرير الطبري، تاريخ الامم والملوك، بيروت، دار التراث، (د ت). ج٧/ ص ١٧١.

٣ – عبد الرزاق المقرم، زيد الشهيد، دار النهضة، قم، ط ٢، ١٩٩٥ م. ص١١٦؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٧/ص ١٦٨.

٤ – زيد الشهيد، المقرم، ص ١١٦.

٥ – موسوعة سيرة أهل البيت عليهم السلام، باقر شريف القرشي، تحقيق: مهدي باقر القرشي، النجف الأشرف، مؤسسة الإمام الحسن لإحياء تراث أهل البيت، ط ٢، ١٤٣٣هـ. ٢٠١٢م. ج٣٩/ص ٢٦٢.

٦ – بحار الأنوار، المجلسي، ج٤٦/ص٧٤، حديث رقم: ٢٧.

والعباسية، فعن أي شروط غيرها ممكن أن نتحدث؟ والثورات على مر التاريخ كانت مجازفة يقودها متهورون مجانين غالبا، والشروط اللازمة للثورة في عصر الإمام الصادق كانت أقل وفرة من باقي الأوقات، بدليل فشل ثورة زيد الذي اعتمد على قاعدة شعبية اعتقد أنها موالية لثورته، بعد أن بايعه مؤيدون آخرون غير الكوفيين من الموصل، وجرجان، وخراسان، والبصرة، وغيرها من المناطق[1]. وكان الإمام الصادق مدركا لحقيقة روح الثورة في نفوس بعض أتباعه أكثر من زيد وغيره، وهو وفق هذا التصور يعتبر الثورة مجازفة جنونية تقود إلى الموت الحتمي، ولذا أشفق على زيد وحاول منعه، ثم لما أستشهد زيد بكاه الإمام بحرقة وحسرة دلالة على عدم وجود الخلاف الذي كان يتهدد مصير التشيع بالانهيار.

من هنا أعتقد أن الأستاذ الغرباوي ربما يكون قد تسرع في الحديث عن هذه الجزئية بهذا الشكل وبدون دليل عقلي أو نقلي، وكان الأحرى به أن لا يمر عليها إلا بعد أن يملأ يديه مما كتبه التاريخ عنها، ولاسيما مروره بهذا الشكل الاستفزازي، فالإصلاحي إذا ما أراد لبضاعته أن لا تبور، ولفكره أن ينير، عليه أن يناغم عقول وعقائد المستهدفين بمشروعه، لا أن يثيرهم ويثير غضبهم عليه، والأهم والأصح أن يلم بجوانب الموضوع إلماماً تاما، ويشبعه بحثا وتنقيرا وتدقيقا وتحقيقا وتفكيكا.

الطقوس رمزية وعقيدة

الطقوس (ritual) إجراءات ذات قيمة رمزية؛ دينية في الأعم الأغلب، واجتماعية تطبعية متوارثة غالباً، مبعثها تراث الجماعات البشرية المشترك، تبدو أحياناً وكأنها متنافرة وغير منطقية، وتبدو في أحيان أخرى كاملة المقبولية ومنطقية جدا. تؤدى الطقوس في مناسبات خاصة، من قبل شخص، أو مجموعة أشخاص، أو مجتمع بأكمله؛ في أماكن محددة عادة، أو في أماكن مخصصة لها بالذات، أو على انفراد في البيوت، وتقام عادة في المناسبات الدينية أو الروحية أو الأخلاقية أو التاريخية، أو حتى في

---

١ – زيد بن علي ومشروعية الثورة عند أهل البيت (ع)، حاتم، نوري، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ط ٣، ١٤٢٦هـ. ٢٠٠٦م. ص ٥٩–٦٠.

الممارسات المجتمعية اليومية، كنوع من السلوكيات المتكررة التي يقوم بها الفرد لتقليل حدة الخوف أو منعه، أو للتعبير عن التوافق والمحبة، مثل المصافحة بالأيدي، وهي بذلك تسهم في تعزيز الروابط الاجتماعية للجماعة، فضلا عن كونها من السمات العامة للمجتمعات الإنسانية المختلفة عقديا وجغرافياً.

إن الطقوس فعل إنساني مختلف في الأداء ومتشابه في المضمون البشري، فهي ذات دوافع بشرية، ولا تحمل دلالات دينية إلا نادرا، مع أنها تُشتق أحياناً من دلالات دينية، أو ترتبط أحيانا ببعض الشعائر الدينية أو تقتبس منها، لكنها في الغالب ترتبط بالعادات والتقاليد الفاشية في المجتمع سواء كان حضريا أم بدائياً، وتتأثر الطقوس بالقصص والاساطير، وهناك دلالات أكيدة على وجودها في الحضارات الإنسانية عبر التاريخ، فقد ثبت بالاستناد إلى مجموعة من الوثائق التاريخية، أن الطقس اتخذ شكل عرض في الحضارات القديمة المصرية والآشورية والبابلية. ففي بابل، كانت تُمثَّل في عيد رأس السنة المسمى "اكيتو" قصيدة الخلق الملحمية ذات الطابع الأسطوري والكوني. وكانت هناك احتفالات أخرى صيغت طقوسها بشكل تمثيليات، وقد كانت منتشرة لدى الحثيين. ويمكن ملاحظة وضوح في هذه الطقوس في العديد من مراحل التاريخ البشري. هذه الطقوس التي تطورت من طقوس عبادة إلى مظاهر فنية مستقلة، كان يبدو جلياً فيها تعاون وجمع الفنون السبعة[١].

تختلف الطقوس عن المراسيم (Decrees) التي تكون رسمية غالبا، مثل مراسم استقبال الزوار الكبار والملوك. وتختلف الطقوس والمراسم كلاهما عن الشعائر (Rituals)، فالشعيرة التي ورد ذكرها في عدة آيات منها قوله تعالى: {إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ}[٢]، وقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ}[٣]، وقوله تعالى: {ذَٰلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ}[٤]، وقوله

---

١ – تاريخ المسرح، فيتو باندولفي، ترجمة: الأب إلياس زحلاوي، الهيئة العامة السورية، دمشق، ص٧٦.

٢ – البقرة: ١٥٨.

٣ – المائدة: ٢.

٤ – الحج: ٣٢.

تعالى: {وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ}[1]، هي ما ندب الشرع إليه، وأمر بالقيام به، وكل شعيرة أو طقس أو رسم لا يعول عليه دينياً إلا إذا ما صدر عن الشارع، وفق القاعدة الفقهية التشريعية: "أي شعيرة أو رسم أو طقس من الطقوس يجب أن يستند بخصوصياته إلى جعل الشارع وتشريعه، وإلا فهو مما يصدق عليه البدعة والضلالة"[2].

لكن الشعائر هي المعول عليها في النواحي الدينية العبادية عادة، لأنها تهتم بمظاهر العبادة وتقاليدها وممارساتها التي ترافقها أحيانا بعض الطقوس الدلالية، وترمز الشعيرة إلى دلالات دينية خالصة، وهي مجموعة أفعال صوتية أو حركية لها دلالة رمزية، تؤدى في أوقات زمنية محددة أو في مناسبات خاصة. تؤديها المجموعة الدينية وأفرادها جمعا أو على انفراد طبقاً لتعاليم عقيدتهم الدينية، أو لما تعارفوا عليه. والشعائر موجودة في جميع الأديان بما فيها الأديان غير السماوية؛ التي تشترك مع الأديان السماوية في بعضها، مثل: الصلوات، والحج، والقداسات، والنذور.

والمعروف أن الشعيرة والشعائر والشِعار تبقى على حالها دون تغيير في صعيدي المعنى اللغوي، وكيفية الوجود في الخارج. فإطلاق الشعائر على مناسك الحج ليس من جهة وجودها التكويني أو الطبعي، بل من جهة الجعل والاتخاذ من الله عز وجل: {وَالبُدنَ جَعَلنَاهَا لَكُم مِن شَعَائِرِ اللهِ لَكُم فِيهَا خَيرٌ}[3]، يعني باتّخاذ وضعيّ واعتباريّ أصبحت علامةً ونبراساً للدين.. هذه الشعائر في مناسك الحجّ، جُعلت – بالوضع والاعتبار – علامة للدين، ولعلو الدين ورقيه وانتشاره وعزته ونشر أحكامه. فوجود الشعيرة ليس تكوينياً.. والمقصود ليس نفي تكوينية وجود ذات الشعيرة.. بل إنّ تَعَنوُن الشيء بأنه شعيرة، وجعله علامة على شيء آخر تَعنونه وجَعله كذلك ليس تكوينيّاً بل اعتبارياً.. وإلا فالبُدن هي من الإبل، ووجودها تكويني.. ولكن كونها شعيرة وعلامة على

---

١ – الحج: ٣٦.

٢ – الشعائرُ الحسينيّةُ بين الأصالةِ والتجديد، محاضراتُ الأستاذ الشيخ محمد السند، بقلم: رياض الموسوي، قسم الشؤون الفكرية والثقافية، العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء، ١٤٣٢هـ . ٢٠١١م. ص٢٧.

٣ – الحج: ٣٦.

حُكم من أحكام الدين أو على عزَّة الإسلام شيء اعتباري، نظير بقية الدلالات التي تدل على مدلولات أخرى بالاعتبار والجعل.. فالشعائر وإن كانت وجودات في أنفسها تكوينية، ولكن عُلقتها ودلالتها على المعاني اتخاذيه واعتبارية، بواسطة عُلقة وضعية ربطية اعتبارية، هذا من جهة وجودها. والشعائر والشعيرة تكون بحسب ما تُضاف إليه.. كما قد يتخذ المسلمون الشعائر في الحرب مثلا، كما ورد دليل خاص في باب الجهاد على استحباب اتخاذ المسلمين شعاراً لهم. فالمقصود، إذا لم يرد لدينا دليل خاص على التصرف في معنى الشعائر أو الشعيرة – التي هي بمعنى العلامة كما ذكرنا – فإنه يبقى على معناه اللغوي الأولي.. الوجود الاعتباري للشعيرة وكذلك في الوجود الخارجي.. إذ المفروض أنَّ المتشرعة إذا اتخذوا شيئاً ما كشعيرة، يعني علامة على معنى ديني سامي.. معنىً من المعاني الدينية السامية، أو حكماً من الأحكام العالية، وجعلوا له علامة.. شعيرة وشعار وشعائر.. فالمفروض جعل ذلك بما هي شعيرة لا بما هي هي. أي بوجودها النفسي، لكن بما هي شعيرة، (كاللفظ بما هو دال على المعنى.. لا يكون دالا على المعنى إلا بالوضع..) فالشعيرة بما هي شعيرة، أي بما هي علامة دالّ على معنى سامي من المعاني الدينية.. وتشير بما هي علامة على حكم من الأحكام الدينية الركنية مثلا، أو الأصلية.. وهذا يعني أنها مجعولة في ذهن الجاعل، وبالتبادل وبالاتفاق تصبح شيئاً فشيئاً شعيرة وشعار[1].

تاريخياً لم يحظى موضوع الشعائر بالاهتمام المطلوب، ولا تفاعل الناس معها بما تستحقه، ولم يُبحث موضوعها بالتفصيل كقاعدةٍ فقهيةٍ أو كلاميةٍ من قبل العلماء والمحققين إلا نادرا، وقد تسببت هذه الندرة في صنع هالة ضبابية أحاطت بالشعائر معنىً وأداءً وتعاملاً ورأياً. وهناك اليوم عشرات الأسئلة التي تلح للحصول على جواب شاف مقنع، مثل: هل الشعائر من مقولة العناوين الثانوية، أم مقولة العناوين الأولية؟ هل هي حقيقة شرعية أم حقيقة عرفية؟ ما حكمها وما حدود موضوعها؟ هل شعائر الحج تحمل نفس حكم أعمال الحج، أم أن لها حكما آخر منفرداً؟[2].

---

١ – ينظر: الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجديد، الشيخ محمد السند البحراني، ج١/ص٢٦١.

٢ – المصدر نفسه، ص٢٠.٢١.

وأعتقد أن هذا التقصير . إن صحت التسمية . هو الذي تسبب في الخلط بينها وبين الطقوس. ولأن الشعائر الدينية ذات صلة وثيقة بهوية المجتمع، وتعكس تراث الملة، وهي شعار ورمز وصورة ومحتوى[١]، فقد تفاعلت مع الموروث الشعبي العام واقتبست منه الكثير، فتسبب ذلك في إحداث خلط بين الأخروي والدنيوي، والمقدس والدهري، والشعائري والطائفي، وهو والسياسي، وهي والفاعل الاجتماعي، مما أربكها وفتح باب الشك في كثير من مضامينها، لأن هذا الاقتباس يجلب الشك حقا بسبب بعده عن روح الدين، وهي بهذا تحتاج إلى التفكيك والنقد، ولكن على من يريد خوض تجربة تفكيكها أن يكون في منتهى الحذر، لأنها بعمومها تبدو من المقدسات الدينية التي يبجلها المؤمنون، ويعتقدون أنه لا يجوز التحرش بها. ومتى ما تم الفصل بينها وبين الطقوس المبتدعة يصبح أمر تنقيتها سهلاً هيناً

ومع وجود الكثير من الشعائر لدى المذاهب والفرق الإسلامية في العديد من دول الإسلام العربية والأفريقية، كانت الشعائر العاشورائية الخاصة بالبيئة الاجتماعية الثقافية الشيعية من أكثرها تعرضاً للنقد، لا من قبل الآخرين فحسب، بل ومن قبل بعض الشيعة أيضاً، نظرا لطبيعتها وطبيعة دخائلها الدموية القاسية. والمعروف تاريخيا أن أولى هذه الشعائر ظهرت إلى الوجود على يد التوابين الذين ثاروا سنة ٦٥ للهجرة، وذهبوا إلى قبر الحسين وبكوه وأعلنوا الندم، تأسيا بما ورد في السنة النبوية قبل أن يتجهوا إلى عين الوردة ليلتحموا بجيش الأمويين. وقد أسهم مقتل الإمام الحسين وثورة التوابين وما قاموا به من لطم وبكاء، وما موجود في السنة النبوية من أحاديث عن التعزية مثل حديث نافع، عن ابن عمر: أن رسول الله لما رجع من أُحد، فجعلت نساء الأنصار يبكين على من قتل من أزواجهن، قال: فقال رسول الله: ولكن حمزة لا بواكي له، قال: ثم نام فإستنبه وهن يبكين، قال: فهن اليوم إذا يبكين يندبن بحمزة[٢].

أسهمت كل هذه الأمور في ولادة الشعائر الحسينية التي كانت في بدايتها ذات مغزيين ديني وسياسي، الديني يتمثل في الحزن على استشهاد الحسين، والأسف بسبب

---

١ – المصدر نفسه، ص١٠٩.

٢ – المسند، أحمد بن حنبل، مسند المكثرين – مسند عبدالله بن عمر، حديث رقم: ٤٧٤٢.

التأخر عن نصرته، والثاني سياسي يتمثل في حث الناس وتحريكهم وشحذ هممهم وتحريضهم على مقاتلة الأمويين. وأثناء ثورته سنة ٦٦ للهجرة، ارسل المختار بن يوسف الثقفي النادبات الى شوارع الكوفة للندب على الحسين، واقام اول مجلس تأبين حسيني في داره الواقعة في الكوفة بمناسبة يوم عاشوراء.

هذا الفعل تحول في القرن الثالث الهجري إلى شعيرة على شكل زيارة منظمة لقبر الحسين وإلقاء المراثي عند قبره، والتجمع في بيوت آل البيت المعروفة وإقامة النياحة، وفي هذه المرحلة، تحولت شعيرة كربلاء إلى شعار شيعي يحث على الثورة .. الندم .. التأسي بالحسين، وعدم الركون إلى الظالمين، او نصرتهم. لكنها بمرور الأيام وربما بسبب العسف الذي تعرضت له على يد الحكام والمناوئين اقتبست من عادات وتقاليد وطقوس الشعوب الشيعية الشيء الكثير مما هو ليس من أصلها، وفي هذا الكثير كانت هناك هنَات عاطفية لا يمكن السكوت عليها ولا قبولها، ولكنها بسبب تحولها إلى طقس مجتمعي صار مجرد التحرش بها ممنوع. وبعد التغيير في ٢٠٠٣، وكرد فعل على العسف الذي تعرض له الشيعة وشعائرهم، ازداد اندفاع العامة في هذا المضمار، فقل الاهتمام بجانبها التاريخي بعد أن دخلتها الكثير من المبتدعات التي لا تمت للدين بصلة، وهو الأمر الذي أساء لروح الشعائر وهيبتها، ونفَّر الناس منها.

سقت هذه المقدمة تمهيداً للحديث عما تفضل به الباحث الغرباوي بشأن (الطقوس)، التي قال بشأنها، هي: ممارسة رمزية تجرى في أجواء خاصة تعبيراً عن مشاعر تضيق بها اللغة، فتلجأ إلى حركات وإيقاعات، ترافقها انفعالات نفسية، تعطي للحدث قيمة قدسية، وهي إحدى تجليات الروح الاجتماعية عند الإنسان، بدأت عفوية، ثم اكتسبت بمرور الأيام دلالات ثقافية ودينية واجتماعية.. فهي في بعض أبعادها كالدين ملاذ للخلاص، والمعنى الذي يضفي الطمأنينة والاستقرار النفسي ويعمق شعور الانتماء[١].

ثم أضاف لهذا القول قولا آخر في وصفها، جاء فيه: "وراحت تؤدي وظيفتها من خلال رمزيتها وإيحاءاتها، ثم ترسخت بقوة وحجم التفاعل الشعبي والرسمي معها. فهي في

١ – النص وسؤال الحقيقة نقد مرجعيات التفكير الديني، ماجد الغرباوي،ص١٠٥.

بعض أبعادها كالدين ملاذ للخلاص والمعنى الذي يضفي الطمأنينة والاستقرار النفسي ويعمق شعور الانتماء[١]. وقولاً أخر في تعريفها، بأنها: تعبر عن مختلف المشاعر الإنسانية: الفرح، الحزن، الألم، المأساة، الشقاء، الافتخار، التباهي، التبجيل، التشفي، الثأر، الشماتة، الخوف، القلق، التهجد والتعبد. لازمت الإنسان طوال حياته، وقد يمارسها شخص بمفرده كالطقوس الدينية والروحية، والأغلب تقام بشكل جماعي[٢].

ما لاحظته في هذا المبحث ومباحث أخرى أن الأستاذ الغرباوي يجمع مرة بين الشعيرة والطقس ويجعلها واحدا، ويفرق بينهما مرة أخرى ليتحدث عن كل واحد منهما على انفراد، يتضح الجمع من خلال قوله: "لذا تجد القرآن يتحدث عن الصلاة باعتبارها شعيرة وطقسا روحيا[٣]، وقوله الآخر: "إن الطقوس أعمق جذرا حتى من العقل الجمعي، لذا تجد الأديان تؤكد الشعائر التي هي طقوس مشرعة"[٤]. وقوله أيضاً: "يأتي الاهتمام المبالغ بالمعابد ومختلف دور العبادة والأضرحة واتخاذها مكانا لأداء الطقوس الدينية والروحية[٥]. وأكثر ما يتضح الخلط يتمظهر في قوله: "الطقوس ظاهرة اجتماعية ثقافية معقدة، لجأ لها الإنسان للتعبير رمزيا عن مشاعر تضيق بها اللغة، ثم اكتسبت قيمة أكبر عندما شرعت الأديان بعض الشعائر الجماعية[٦] لكنه يُفرِّق بينها وبين الطقوس بوضوح في مباحث أخرى، مثل قوله: "وتبدو ضرورة الطقوس أوضح حينما تعجز الشعائر الدينية عن تلبية حاجات الفرد الروحية، فيلجأ لابتكار طقوس يعبر فيها عن مشاعره ومكنوناته، وقد يرى الفرد في طقوسه قدسية تضاهي قدسية شعائره وعباداته لكن للأديان أحكامها خاصة حينما يتولى الفقيه خطابها الرسمي فيتحكم في الفرد وفقا لمقاساته[٧].

مع وضوح الخلط بين المصطلحين إلا أن الباحث الغرباوي تحدث عن هذه الجزئية

---

١ – مواربات النص، متاهات الحقيقة/٢، ماجد الغرباوي، ص٢١٧.

٢ – النص وسؤال الحقيقة نقد مرجعيات التفكير الديني، ماجد الغرباوي، ص١٠٥.

٣ – المصدر نفسه، ص١٠٦.

٤ – المصدر نفسه، ص١١١.

٥ – النص وسؤال الحقيقة نقد مرجعيات التفكير الديني، ماجد الغرباوي، ص١١٥.

٦ – المصدر نفسه، ص١١٢.

٧ – مواربات النص، متاهات الحقيقة/٢، ماجد الغرباوي، ص٢١٨.

لأنها برأيه واجهة لنقد العقيدة، وهذا يتضح من قوله: "لا يكفي في نقد العقيدة نقد نصوصها ما لم يتم تحليل خطابها الطقوسي، وتفكيك أنساقه[١]، وهي ذريعة لفتح المجال أمام تحليل الخطاب الطقوسي العاشورائي، الذي ينضوي برأيه على عدم واقعية وخرافية يرفضها المنطق، ويستخدمها الخطاب الديني في تمرير رسائله، مثلما يتضح من قوله: "وهذا ما تراهن عليه المؤسسات الدينية ورجالها في ترسيخ عقائدها، فينبغي عدم تجاهلها لأنها تقف وراء المظاهر الطقوسية وانتشارها بأساليب ابتعدت كثيرا عن العقل والمنطق، وهي ذاتها التي دفعت الحركات الإسلامية والمتطرفة إلى ارتكاب أبشع الجرائم باسم الدين وتطبيق الشريعة"[٢]. والذي أراه أن أسلوب التعميم يتسبب في الخلط بين الاعتبارات، ويعطي معنى عكسيا قد يتسبب في إثارة الحساسيات، والمطلوب تهذيب اللهجة لتنزل إلى مستوى أبسط الناس لكي يعوها ويفهمون معناها بلطف.

من جانب آخر لا ينكر الباحث الغرباوي أهمية الطقوس في تعميق روح الانتماء لدى الفرد والجماعة، وعملها على حماية وتحصين الذاكرة المشتركة للشعوب والجماعات البشرية، وكونها منظومة ثقافية اجتماعية وليست مجرد حركات ومشاعر نفسية، وقدرتها على ترسيخ الإيمان وتوهجه لا شعورياً[٣]، ولكنه يرى أن الخطاب الأيديولوجي والديني والعاطفي الذي يستخدم في أداء شعائر عاشوراء من أخطر أنواع الخطابات، وهذا ما يراهن عليه رجال الدين والمؤسسات الدينية في ترسيخ عقائدهم، ويجب عدم تجاهل خطورة هذه الخطابات، فهي وراء المظاهر الطقوسية وانتشارها بعيدا عن العقل والمنطق، وهي ذاتها التي دفعت الحركات الإسلامية والمتطرفة إلى ارتكاب أبشع الجرائم باسم الدين والشريعة، بقدر كبير من اللامبالاة[٤].

وما أريد التأكيد عليه أن المؤسسة الدينية تطلق على احتفاليات ذكرى عاشوراء اسم "الشعائر" باعتبار أن لها أصولا في الشريعة ونصوصها، وترفض تسميتها "طقوس" للفرق

---

١ – النص وسؤال الحقيقة نقد مرجعيات التفكير الديني، ص١١٤.

٢ – النص وسؤال الحقيقة نقد مرجعيات التفكير الديني، ص١١٧. ١١٨.

٣ – مواربات النص، متاهات الحقيقة/٢، ص٢٢٢.٢٢٤.

٤ – ينظر: المصدر نفسه، ص٢٢٩.

الكبير بين الاثنين.

فضلا عن ذلك أدت بعض الاندفاعات الساذجة إلى تحشيد كم كبير من الطقوس المبتدعة وتضمينها للشعائر الحسينية دون وجه حق ولا غطاء شرعي ابتداءً من ضرب "القامة" و"الزنجيل" و"اللطم" و"المشي على النار" و"تطيين الملابس والوجوه" إلى ابتكار القصص الخرافية التي لا تليق بالواقعة، وصولا إلى ارتكاب بعض المحرمات التي لا يقرها الشرع ولا يرضها الله. وهذه هي التي يجب أن ينصب عليها النقد. بينما كانت الشعائر في بدايتها نسق حزائني فيه الكثير من الرصانة وينضوي على كم كبير من مناهج الرثاء الذي لا يُغضب الرب، حيث كانت مجالس ذكر وقراءة قصائد إحياءً لمناسبة استشهاد الإمام الحسين.

ومما يجب التنويه عنه أن المؤسسة الدينية حاولت وعملت خلال حقب عديدة على تشذيب المناسبة من الطقوس المبتدعة، وحثت على التخلي عنها، ولكنها لم تجد من يستجيب لها، ربما لأن هناك قوى معادية تدعم أصحاب العمل الشاذ من الجهلة والبسطاء، وتغريهم بالمال الحرام، لكي تسيء أعمالهم الغبية للمناسبة نفسها كجزء من مشروع التخريب الطائفي والسياسي، والمعروف أن المؤسسة الدينية لا تملك قوة ردعية لتوقف هؤلاء عند حدهم، وليس بيدها سوى التصريح القولي؛ الذي لا يجد في غالب الأحيان مجيباً ولا مطيعاً.

المهم انه يجب التفريق التام بين شعائرية عاشوراء التي تخلد المناسبة لتكون عِبرة للأجيال، وطقوسيته التي تسيء للمناسبة. ووجود هذه الطقوس المبتدعة لا يعني أنها من ضمن الشعائر، ولا يحق لأحد اعتبارها كذلك، وأكرر على وجوب التفريق التام بينهما.

وفيما يخص مشروع الباحث الغرباوي أرى أن الحديث عن هذه الجزئيات المهمة يقودنا للحديث عن مشروع الباحث ماجد الغرباوي الإصلاحي، وهي تمهد للحديث عما يجب أن يشغل الإصلاحي فيه نفسه في البحث عن الكليات الدينية والعمل على إصلاح ما ولد فيها ودخل ضمن حدودها من طارئ غريب عنها نتيجة التطبيق العملي والتداول الجماهيري، وهو كثير لا ينكر وجوده ولا يمكن التغافل عنه، لكن توسع الإصلاحيين في التحدث عن الجزئيات الفرعية الثانوية يُضعف رمزية المشروع الأصلي، لأن الخوض في

بعض هذه الجزئيات يولد نفورا شعبيا مما يطرحه ويدعو إليه صاحب مشروع الإصلاح، فيتهمونه بقصدية الإساءة وهذا يحدث نفورا بينهم وبينه، فيخسر بالتالي القاعدة الجماهيرية التي يسعى إلى مخاطبتها وتبيان الحقائق لها.

كما أن المطلوب من أصحاب مشاريع الإصلاح الديني أن يختاروا مفردات كلامهم بعناية فائقة لكي لا تسبب ردات فعل من المتشددين، قد تكون غير محمودة، فمشارب الناس وأذواقهم لا تتشابه، وعقولهم ونواياهم لا تتشابه، وثقافاتهم لا تتشابه، ووعيهم لا يتشابه، فالمحب يُؤوِلُ الكلام على وجهه والجامد والمُكْرِه يؤول الكلام بعيدا عن مقاصده.

أكرر أني لا أنكر وجود الكثير من السلبيات في كلية الأديان كافة، سواء كانت نتيجة التطبيق الخاطئ أو بتحريف من السياسيين أو بدوافع التحيز المذهبي وتعارضاته الشائكة، وأؤيد كل من يعمل بإخلاص وحسن نية لكشف هذه السلبيات والتنويه عنها والحث على معالجتها.

أسطورة المعبد

جاء مفهوم المعبد اشتقاقاً من العبادة، والجذر اللساني للعبادة هو (ع ب د) الذي يدل على التعبيد أي التذليل، والذي هو واحد من أكثر الجذور استعمالاً في القرآن الكريم، وبذلك يكون المعنى العام للمعبد: أنه الوسيلة لتذليل الصعاب الروحية والنفسية والجسدية للإنسان.

إن للمعبد جذوراً غائرةً في عمق التاريخ والوجدان البشري، حيث تعود نشأته إلى بداية الوعي الإنساني، ويرى المؤرخون أن الإنسان البدائي عرف قيمة وأهمية المعبد الذي لم يكن في بعض الآحيان أكثر من كومة تراب أو قطعة أرض أو مغارة أو كهف، أو مجرد بناء بسيط مثلما كان لدى الإغريق، ويقال إن المعابد الإغريقية الحقيقية لم تظهر إلى الوجود إلا بعد تولي "بركليس" الحكم، وذلك بعد أن قام الفرس بتدمير هضبة الأكربول التي كانت تضم المعابد البدائية عام ٤٨٠ ق.م ووصلت المعابد الإغريقية إلى أوج عظمتها أثناء حكم هذا الامبراطور وما تلاه، فخلد التاريخ معابد مثل: معبد البارثينون، معبد هيرا (أوليمبيا)، معبد الثيزبون (أثينا)، معبد الأركيزيون (الأكروبول

أثينا)، معبد أبو للو (باسي)، معبد أرتمس (أفيس بآسيا الصغرى)، وغيرها.

وقد سبقت بلاد الرافدين العالم في ظهور علامات التواصل الفكري مع عالم الآلهة أو العالم القدسي مع بزوغ أول علامات الدين فيها خلال العصر الحجري القديم الأوسط، تزامنا مع ظهور انسان النياندرتال، وقد تأكد ذلك من خلال الأحفوريات التي بينت اسلوب الدفن الشعائري في الكهوف، إذ كانت طريقة الدفن والجهة التي تدار لها جثة الميت والأدوات المصاحبة لها من الأدلة التي أكدت وجود تواصل فكري عقدي، ومنه يتضح أن إنسان الرافدين اتخذ الكهوف معابد. ثم تطورت عمارة المعابد تزامنا مع تطور عمارة السكنى والعمل والإدارة، حتى أن المنازل كانت تضم معابد شخصية عرفت باسم الهياكل أو مقاصير العبادة المنزلية.

أما أقدم المعابد في التاريخ، فيقال: إن معبد "غوبيكلي" الذي أكتشف عام ١٩٩٤ بتركيا، والذي يعتقد العلماء أنه بني في القرن العاشر قبل الميلاد، هو أقدم المعابد المكتشفة، بعد أن كانوا يعتقدون أن معبد قصر "كنوسوس" في جزيرة كريت اليونانية والذي تم بناؤه عام (١٧٠٠ ق.م) هو الأقدم.

أما القرآن فيذهب إلى: {إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِين}[١]، هذه الآية التي اختلف العلماء في تفسيرها، فقال بعضهم: هو أول بيت ظهر على وجه الماء عند خلق السماء والأرض، خلقه الله قبل الأرض بألفي عام، وكانت زبدة بيضاء على الماء، فدحيت الأرض من تحته. وقال بعضهم: هو أول بيت بني في الأرض. روي أن الملائكة بنوه قبل خلق آدم بألفي عام ، وعن ابن عباس أنه قال: أراد به أنه أول بيت بناه آدم في الأرض، وقيل: هو أول بيت مبارك وضع في الأرض هدى للناس. ويرى غيرهم كما في حديث الشعبي عن علي بن أبي طالب، قال: كانت البيوت قبلة، ولكنه كان أول بيت وضع لعبادة الله. وفي الأثر، قام رجل إلى علي بن أبي طالب، فقال: ألا تحدثني عن البيت أهو أول بيت وضع في الأرض؟ قال علي: لا، ولكنه أول بيت وضع فيه البركة مقام إبراهيم، ومن دخله كان آمنا[٢]. من هنا يقال:

---

١ – آل عمران: ٩٦.

٢ – ينظر: تفسير الآية ٩٦ من سورة البقرة في تفاسير الطبري والقرطبي وابن الأثير والبغوي

إنه كانت للعرب في عصرهم الجاهلي ٢٢ كعبة (معبداً) يضعون فيها أصنامهم ويقدمون لها الولاء ومنها: كعبة نجران، كعبة غطفان، كعبة ريام وقيس، كعبة أياد، كعبة سقام، كعبة الربة، كعبة ذي الشري.

إن حاجة الانسان الى الدين نتجت مثلما هو معروف عن حقائق اساسية لأصل وجوده؛ ولاسيما وأنه عاش أحوالاً غير مستقرة، تمثلت في الصراع الدائم مع محيطه وبيئته الطبيعية وحيرته في كيفية التغلب عليها، كما جاء في اساطير وملاحم بلاد الرافدين[١]، والواقع أنه مع استقرار الانسان في مستوطنات زراعية، وانتقاله من مرحلة جمع القوت، أخذت الافكار الدينية تتبلور بصورة أوضح، وذلك لارتباط الطبيعة وتداخلها بصورة اعمق في الحياة اليومية[٢]. وهذا أحد أكبر الأدلة على ارتباط الإنسان بالمعبد تاريخيا، وأثر المعبد عليه، وكيف أن المعبد من خلال وظيفته الدينية أسهم تاريخيا في هداية البشر، وترسيخ علاقتهم بالرب.

لكن حينما يُحوِّل الفكر غير المقيد المعبد إلى أسطورة، ويدعو إلى "تحطيم أسطورة المعبد ليكتشف الناس وجه الله ويهتدوا إلى طريق الصواب"[٣].

وحينما يرى الفكر أن المعبد ملهم للإنسان من خلال رمزيته وأجوائه الروحية، ثم يرى أن المعبد قد ينقلب لتزوير الوعي وخلق أجواء ميثولوجيه يتوارى فيها العقل، فيستغل من قبل رجال الدين والقائمين عليه ليتحول إلى وبال ومصدر لتناسل الخرافة واللامعقول، وتكريس روح التبعية والانقياد، وبيت للأوثان والآلهة المزيفة[٤].

وحينما يتحول شعور الإنسان داخل المعبد بانشراح القلب إلى أوهام حقيقية بسبب فخاخ المكان[٥].

---

١ – سومر اسطورة وملحمة، فاضل عبد الواحد علي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ص٦٤.

٢ – مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، الدكتور طه باقر، دار الوراق للطباعة والنشر، لندن، ط٢، ٢٠١٢. ج١/ ص ٣٦٦.

٣ – ينظر: مواربات النص، متاهات الحقيقة/٢، ماجد الغرباوي، ص٢٢٧.

٤ – المصدر نفسه، ص٢٢٦.٢٢٧.

٥ – المصدر نفسه، ص٢٢٧.

فذلك يعني أن هناك خلل كبير في أحد الجانبين يجب تشخيصه ومعالجته، ولكن من هو المؤهل فعلا للقيام بهذا العمل بشكل حيادي، دون ان يتسبب بخيبة كبيرة للإنسان تضاف إلى خيباته المريرة؟

إن من الإشكاليات التي بدأت تُثار مؤخراً وبكثرة؛ حديث البعض عن موقف الإنسان من الانحياز الحر بين ما يريده الله وما يفرضه المعبد، من خلال تفسير بعيد كل البعد عن مراحل النشأة التاريخية للمعبد وعلاقة الإنسان به، وكأن للمعبد هذا الجماد المصنوع سطوة جبروتية، والذين يثيرون هذه الإشكالات نوعان: علماني لا يؤمن بالدين، وإصلاحي يسعى إلى إصلاح المنظومة الدينية. المشكلة ليست في هذا التقسيم بل، في تطابق رؤاهما على الأغلب بما يخلق حالة من الفوضى الفكرية لدى المتلقي، الذي يكون عادة في موقف متحسس من العلماني، ومتوجس من الإصلاحي، طالما أنه يرى القرب بين فكريهما، وتطابق دعواتهما، فالعلماني والإصلاحي . وأنا لا أعمم ولا أقصد الكل . كلاهما يدعوان إلى إحداث قطيعة من نوعٍ ما بين الله والمعبد، ولاسيما ما يعرف بالمراقد الدينية التي يقدسها المسلمون، وهذا ما يفهم من رمزية الحديث، حتى وإن لم تذكر أسماء المراقد صراحة في النص، وهذا حرفياً ما فهمته من قول الباحث الغرباوي: "إن وعي الإنسان داخل المعبد يخضع لتأثيرات ميثولوجية، في ضوئها يفهم الأشياء ويفسر الظواهر، والسبب بالنسبة له غيبي مرتبط بالمكان والراقد في ضريحه وسط المعبد"[1]، وأن هذه التأثيرات سببها اللامعقول الديني العصي على العقل.

إن هذا القول البسيط في تركيبته وأسلوبه، عميق جدا في معناه ودلالاته، فهو ذو وجهين غريبين، ومغرق بأبعاد فلسفية إلى أبعد الحدود. وجهه الأول مثلما يفهم من النص، هي التأثيرات الميثولوجية أو الأسطورية المتراكمة عبر الموروث التاريخي التي يستذكرها الإنسان في المعبد، وحين تشغل هذه الأمور فكر الإنسان ويجمح بعيداً في عالمها، لا يعد له أي رابط بالبعد الروحي الذي من أجله قدم إلى المعبد، وألا فالمعبد ليس مكانا للاستذكار، فالذكريات يمكن استعادتها واستدعائها في أي وقت وأي مكان

١ – مواربات النص، متاهات الحقيقة/٢، ماجد الغرباوي، ص٢٢٧.

مهما كان مدنساً، ولا يوجد شرط علمي يربط بين الذكريات والمعابد. نعم إيحاءات قدسية المعبد قد تهيئ للفكر الإنساني ومضات من التاريخ، فيما إذا ما كان المكان مدفناً لأحد الصالحين، وهو في مثل هذه الحال لا يسمى معبداً بل مقاماً أو مدفناً، وعند المسلمين بكل أصنافهم ومذاهبهم وفرقهم منها الكثير الممتد على طول وعرض الجغرافية وصولا إلى خارج حدود العالم العربي. والمراقد أخذت قدسيتها من قدسية المدفونين فيها، مثل مرقد الإمام علي في النجف، ومرقد الحسين بن علي في كربلاء، ومرقد الكاظمين ومرقد أبي حنيفة والشيخ الكيلاني في بغداد، والمراقد تختلف عن المعابد كلياً، فالمرقد مدفن لأحد الأولياء الصالحين، يرى الناس فيه مكانا مباركا مقدسا يكون الإنسان فيه أقرب إلى الله من باقي الأماكن، والعبادة التي تؤدى خارجه في (الصحن) عادة إنما تضع القبر خلف ظهرها، ووجهتها لله تعالى لا للميت المدفون. وهي أولاً وأخيراً تشغل حيزاً كبيراً في نفوس المؤمنين، وأي نقد لها يثير الكثير من ردود الأفعال العكسية، ولا يأتي بنتيجة سوى تسويق الكراهية، ولذا أرى أن على الإصلاحي ألا يثير الناس بشكل استفزازي، وان يناغم رؤاهم ليدخل من خلال ذلك إلى مهمة تشذيب الإضافات التي حدثت والتي لا أصل لها في الدين.

أما الوجه الآخر للقول فيفهم منه أن التعميد القداسي المُصطنع والمُضخم بشكل كبير للمدفن أو المقام، ينزع عنه أبهة القدسية الحقيقية بما يؤثر على قرارات الزائر، لأن الزائر سوف يشعر بتنامي الإحساس العاطفي لديه على حساب التفاعل الوجداني الروحي، وبالتالي يحوله ذلك الإحساس إلى شخص شبه مخدر ومسيطر عليه، بما يجعله مؤهلاً لقبول الآراء دون تمحيص أو دراية، وذلك يدفعه للقيام بحركات وأعمال قد يأتي بها أثناء صحوته وتمام عقله. وهذا ما قد يكون هو مقصد الباحث الغرباوي من وراء تلك الأقوال.

وفي الختام يستشف كل ما تقدم من حديث عن الجزئيات، وتعامل الباحث الغرباوي معها سلبا أو إيجاباً ما يدعونا للبحث في أصل مشروعه الإصلاحي وغاياته، مع العلم أن الإنسان صاحب الرؤى لا يمكن أن يهدم أمراً، إلا إذا ما كان يملك بديلاً مقبولاً ومعقولاً يحل محله، وألا فعمله يعتبر في منتهى العبثية.

مشروع الإصلاح لدى ماجد الغرباوي

المفكر الأستاذ ماجد الغرباوي ومن خلال مشروعه الإصلاحي ونظراً لخلفيته الدينية ودراسته للعلوم الدينية زمنا طويلا، حاول لملمة أطراف الكثير من المواضيع، ومن ثم المواءمة بين الحدين اللذين مر ذكرهما، فأقدم على تجربة فريدة سارت في جل نشاطها وفق الحد الأول، وجاءت محاولة متأخرة لإصلاح الفكر الديني بنمط تجديدي عَبَرَتْ في بعض الأحيان حدود المقبول والمتعارف عليه، ولكن طروحاته لم تخل من إلماحات جادة إلى الحد الثاني وبوضوح تام، بعد أن أقحم نفسه في مجادلة ومجالدة بعض الفرعيات التي كان في غنى عن الخوض فيها، والتي كان دافعه من وراء إثارة الحديث عنها الدفاع عن نقاء الدين.

دراسة تجربة الأستاذ الغرباوي ليست بالأمر الهين اليسير، فهو فضلا عن مجلة التوحيد التي كان يرأس تحريرها، وهي مجلة دينية، والتي خصص أحد أعدادها للحديث عن تهذيب الشعائر الحسينية من الطوارئ، فانصب عليه غضب التقليديين، أعلن بذلك عن منهج واسع الأطراف يدعو إلى الإصلاح الشامل. وفضلا عن مجموعة الكتب التي أصدرها، والتي اهتمت أوائلها بمنهج سردي عام فيه ملامح إصلاحية، لترتقي بعد ذلك إلى المنهجية العلمية من خلال محاور ثقافة القبول والتسامح، والفتوى والإفتاء، والديمقراطية، والانتخابات، والتداول السلمي للسلطة، والتعددية الدينية والسياسية والثقافية، والمجتمع المدني، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة، وحرية الصحافة، وحرية الاعتقاد، والاعتراف بالآخر. فضلا عن ذلك كله لديه باب (حوار مفتوح) في صحيفة المثقف فاق عدد حلقاته الـ ١٩٠ حلقة، تم افتتاحه عام ٢٠١٧ ولا زال مستمرا إلى الآن، زائدا ما كَتَب وما كُتب عنه، وهي مؤلفات غاية في الأهمية. وبالتأكيد تتطلب الإحاطة بكل ذلك جهداً يفوق الخيال، لا بسبب حجمه فحسب بل وفي تنوع وتشعب وتلون موضوعاته، إذ أنه حاول من خلال حلقات الحوار الساخن تلخيص رؤيته الشخصية فيما يؤمن به ويعمل على إقراره، وتلك شجاعة يفتقر إليها الكثير من الكتّاب، لكنها لا تخلو من بعض التهور أحيانا، ولذا سأمر على حلقات الحوار مرور الكرام وأصب جل جهدي على مؤلفاته؛ التي جاء بعضها أصلاً مما احتوته حلقات الحوار من أفكار، لنكتشف من خلال ذلك أبعاد

مشروعه على حقيقته. والواقع أني في بداية الأمر كنت أعتقد أن الإلمام برؤى الغرباوي يستوجب السير معه من بدايات عمله في التأليف، أقصد التعامل مع مؤلفاته وبعض ما كُتب عنه حسب تاريخ صدورها، لأنها تشخص بشكل سليم تطور رؤاه المرحلي، ثم ألغيت هذه الفكرة لأسير مع مشروعه حسب جزئياته ومفرداته، لأتمكن من إعطاء صورة ليست نمطية عن مشروعه. وقبل هذا وذاك أرى ضرورة المرور على سيرته باختصار، لأنها تعطينا تصورا واضحا عن الخلفية العلمية للرجل.

أول ما يمكن الإشارة إليه هي مسألة تخصص الأستاذ الغرباوي دراسياً في علوم الشريعة والعلوم الإسلامية، وهو بحث شاق أتذكر من خلال حوار قديم معه أنه أخبرني بأن هذا المشروع أخذ من عمره زمناً، ومن جهده كثيراً، وهو وفقاً لهذا التخصص عمل رئيساً لتحرير مجلة التوحيد، ثم أصدر سلسلة رواد الإصلاح، وكان رئيساً لتحريرها، فضلا عن كونه عضواً في الهيئة العلمية لكتاب التوحيد، وفوق هذا وذاك مارس التدريس ضمن اختصاصه في المعاهد العلمية الدينية لسنوات عديدة. وهذا يأخذنا إلى ما سبق وتحدثنا عنه من أن بدايات حركات الإصلاح الديني تولاها المتدينون أنفسهم. ولأغراض التبسيط يمكن تقسيم الموروث الفكري للباحث الغرباوي إلى أربعة أقسام، وكما يلي:

الأول: ما كتبه بقلمه، سواء من خلال العمل على موضوع معين، أو من خلال الإجابة على الأسئلة التي وجهت إليه، أو ككتب مستقلة، وبعض المقالات والدراسات، ومجموع ذلك بلغ أكثر من ثلاثة عشر مؤلفا، سينصب جل اهتمامنا عليها.

الثاني: ضم كتب الحواريات بينه وبين مثقفين آخرين، صدر بعضها بكتب مستقلة، ومنها:

– المرأة والقرآن.. حوار في إشكاليات التشريع/ حوار الدكتورة ماجدة غضبان مع ماجد الغرباوي، ٢٠١٥م.

– إخفاقات الوعي الديني.. حوار في تداعيات النكوص الحضاري/ حوار سلام البهية السماوي مع ماجد الغرباوي، ٢٠١٦م.

– مدارات عقائدية ساخنة.. حوار في مُنحنيات الأسطرة واللامعقول الديني/ حوار طارق الكناني مع ماجد الغرباوي، ٢٠١٧م.

– رهانات السلطة والحكم في العراق.. حوار في أيديولوجيا التوظيف السياسي/ حوار طارق الكناني مع ماجد الغرباوي، ٢٠١٧م.

الثالث: المؤلفات التي كُتبت عنه، وعن تجربته، ومنها:

– جدلية العنف والتسامح.. قراءة في المشروع الإصلاحي لماجد الغرباوي للدكتور صالح الرزوق، ٢٠١٦م.

– الفلسفة النسوية في مشروع ماجد الغرباوي التنويري للدكتور محمود محمد علي، ٢٠٢٠م

الرابع: نشاطات أخرى شخصية من خلال الترجمة والتحقيق والإعداد والتأليف العام، وهذه ليست ضمن اهتماماتي الخاصة بهذا الكتاب، لذا لن اتطرق إليها، ومنها:

– كتاب الشيخ المفيد وعلوم الحديث، ١٩٩٢م.

. ترجمة كتاب الدين والفكر في شراك الاستبداد، ٢٠٠١م.

– تحقيق كتاب نهاية الدراية في علوم الحديث.

. إعداد وتحقيق وترجمة ثلاثة عشر كتابا.

الفكرة التي كونتها بعد قراءة كل ما بين يدي من هذه القائمة الطويلة أن ماجد الغرباوي يؤمن يقينا أن الأديان منحة إلهية مباركة، ولكن أجلها انتهى أو قارب على الانتهاء ليس بسبب مضمونها وما تدعو إليه، بل بسبب التحريف الذي تعرضت له على يد بعض الإفتائيين والسياسيين، وهو يدعو إلى إعادة تركيب منظومة الدين برؤية جديدة، تختلف كثيراً عما هو معروف ومتداول، بمعنى أنه ومن خلال مشروعه يبدو وكأنه يدعو إلى إعادة بناء (reblling) وليس إعادة تصليح (reconsraction) وتلك مغامرة غير محسوبة النتائج طالما أنه لا يحمل مشروعاً بديلاً ولا يوجد مشروع آخر متفق على قبوله من جميع الأطراف، فالقضية لا تخص جهة بعينها، ولا مذهباً بعينه، ولا جماعة بعينها، القضية تخص الإنسانية كلها، لأن أتباع الإسلام اليوم يمثلون سبع مجموع سكان الكرة الأرضية. لكن طبيعة الغرباوي الإصلاحية هي التي تتحكم باندفاعاته الرؤية والفكرية التي تبدو غريبة في بعض الأحيان، وهذا ما تماهى معه الناقد السوري الدكتور صالح الرزوق في حديثه عن الباحث الغرباوي، بقوله: "لقد أراد الغرباوي في كل أعماله أن

يكون منفتحاً على المجال الإنساني للبشرية. ولا يمكن لإنسان أن ينجز ويتطور وهو تحت رقابة صارمة ومجموعة الأوامر والنواهي[١]. وفي محاولته وضع الغرباوي في إحدى خانات المعرفة، قال: "وإن كان لابد من إطلاق صفة على ماجد الغرباوي وأمثاله من المفكرين في شؤون العقل العام بصفته الإسلامية على وجه التخصيص لا التعميم ممكن أن تجد أنه من النيوليبراليين. من اللبيرالية المقيدة والمؤمنة بنفسها، والتي تبحث عن دور لها بين النخبة"[٢].

وفق هذه الموازنة الصعبة لا أعتقد أن دراسةً مهما كانت منسقة ممكن أن تلم بكل هذا العطاء المتنوع والآراء المثيرة للجدل سواء بجرأتها أو بغرابة بعضها أو بشذوذها عن المألوف والمتداول أحياناً، أو بتكرار طرحها بعد أن طرحها آخرون قبله، وهو ما قال عنه بعد أن تحدث عن قيم المجتمع المدني والتعددية التي يرى أنها تمثل هوية وحقيقة المجتمع المدني: "وربما اتصف الموضوعان بشيء من الجرأة والتحرش بالموروث الثقافي والديني[٣]، ولذا سأحاول الاختصار قدر الاستطاعة، وستكون وقفتي الأولى مع ما كتبه الأستاذ الغرباوي بقلمه مرحليا وموضوعيا، من خلال الاهتمام بالجزئيات التي بمجموعها يتألف مشروع الغرباوي، ومن ثم أتطرق لباقي تفرعات المشروع، إذا ما سمحت لي طبيعة الكتاب بذلك.

---

١ – جدلية العنف والتسامح قراءة في المشروع الإصلاحي لماجد الغرباوي، الدكتور صالح الرزوق، دار نينوى للدراسات، سوريا، ٢٠١٦. ص٥.

٢ – المصدر نفسه، ص١٢٢.

٣ – الضد النوعي للاستبداد، ماجد الغرباوي، ص٧.

المبحث الثالث

صفحات مشروع ساخن

التسامح والعنف

في حديثه عن نفسه أشار الباحث الغرباوي إلى الدوافع التي تقف وراء مشروعه الإصلاحي بالقول: ثمة أزمة حادة تواجه الشريعة الاسلامية، بل تواجه الدين بأسره، لا تنفع معها تبريرات الفقهاء ومكابراتهم.. أزمة حقيقية، تضغط باتجاه مراجعة نقدية تطال الفكر الديني، وفق قراءة معاصرة تواكب مسار الحضارة، وتُعيد النظر في ثوابت الشريعة، بعيداً عن سلطة التراث والسلف والتراكمات التأويلية التي تُكرّس اللامعقول وتُحرّض باستمرار ضد الآخر، حتى صار الدين إما يدفع باتجاه العنف والارهاب، او يستقطب باتجاه الخرافة والسحر والشعوذة وجلد الذات[١]، وتصديق هلوسات وأكاذيب بعض رجال الدين، وتقديس الماضي والتراث، وأسطرة الشخصيات التاريخية، واستبدال العبادة بطقوس فلكلورية، انقلبت معها مفاهيم الخير والعمل الصالح، وبات الارهاب ديناً، والخداع ديناً، والتبست المفاهيم حد الاحتراب، فضلا عن الكراهية والتنابذ والاقتتال"[٢].

ويبدو من خلال هذه الرى أنه لا يتوافق مع حقيقة طالما رددها المفكرون المسلمون التنويريين في أحاديثهم عن الاختلاف الكبير بين الفكرة والتطبيق، وابتعاد التطبيق عن أصل الفكرة، أو أنه كان يؤمن بها، ولكنه تخلى عنها مثلما يتضح من قوله: "لقد أرهقنا التوجيه والتأويل، وصار لا هَمَّ لنا الا تبرير ما جاء في الشريعة من أحكام صدرت قبل أكثر من ١٤٠٠ عام لواقع آخر. فمن اوصلنا لهذه الحالة؟ وهل كان بالإمكان تداركها قبل ان تتحول الى عبء يثقل كاهلنا؟[٣]. فهذا القول على بساطته يُظهر الغرباوي وكأنه

---

١ – يبدو هنا وكأن الأستاذ الغرباوي يتكئ على نظرية التأطير بحيث لا يترك مجالاً للاتجاهات الأخرى المعتدلة

٢ – ماجد الغرباوي، مقال بعنوان دعوة لإنقاذ الدين من سطوة الفقهاء، نشر في صحيفة المدى البغدادية وصحيفة المثقف، العدد: ٢٩٦٢ المصادف ١٥/١٠/ ٢٠١٤.

٣ – المصدر نفسه.

ينوء بحمل ثقيل، يحتاج معه إلى من يتقبل ما يتحدث به عنه لكي يخف الثقل ويشعر بالراحة.

المهم أن البدايات الصحيحة لإطلالة رؤاه الاستراتيجية كانت من خلال حديثه عن التسامح واللاتسامح في واحد من كتبه المهمة جدا[١]. لا بموضوعها فحسب بل وبما فيها من طروحات تدل على نزعته الإنسانية، وثقافة قبول الآخر التي اكتسبها من خلال تجربته الثرة في الحياة.

الشيء المميز في هذا الكتاب أن بواكير الرؤية الإصلاحية المستقبلية تبدو واضحة بين دفتيه، إذ ليس الموضوع وحده فيه دلالة إصلاحية، بل كان المحتوى زاخراً برؤى نقدية فيها الكثير من الجرأة، مثل قوله في المقدمة: "وعلى الرغم من أن التسامح مفهوم إسلامي غني في دلالاته غير أن القراءات المبتسرة للدين ونصوص الذكر الحكيم صورت التسامح مخلوقا لا إسلاميا أو مفهوما مستوردا للإطاحة بقيم الدين"[٢].

أما الكتاب في معناه العام فقد جاء ليؤسس لثقافة القبول والتكافل والتضامن والتعاون والعيش المشترك، مؤكدا أن الأديان السماوية كانت أول من رفع هذا الشعار وعمل على تطبيقه، وان الحوار السليم القائم على مبادئ الاحترام المتبادل هو الطريق الأسلم لزرع الثقة بين البشر، وأن العنف المؤطر بأطر دينية قائم على مقولات انحصرت وظيفتها بتوليد الكراهية. وهذا واقعا يتماهى كثيرا ما تحدثتُ عنه نصاً في سلسلة كتبي الموسومة: (أثر النص المقدس) والتي تحدث كتابها الأول عن أثر النص المقدس في صناعة عقيدة التكفير، صدر عن دار المرتضى في بيروت، وتحدث الكتاب الثاني عن أثر النص المقدس في صناعة عقيدة التهجير، أما الثالث منها فتحدث عن أثر النص المقدس في صناعة عقيدة المثلة وحرق البشر، وهما مخطوطان. بمعنى أن توظيف النص المقدس تبعا لفهم الإفتائيين الشخصي ومدى استيعابهم لمعناه الأشمل، هو الذي تحكم بنوع الحراك باتجاه الآخر وليس جوهر الدين السماوي. وكنا خلال ورشة عمل عن هذا

---

١ – التسامح ومنابع اللاتسامح فرص التعايش بين الأديان والثقافات، ماجد الغرباوي، دار الحضارة للطباعة، بغداد، ٢٠٠٨.

٢ – التسامح ومنابع اللاتسامح فرص التعايش بين الأديان والثقافات، ماجد الغرباوي.

الموضوع نظمها معهد السلام الدولي الأمريكي قد فهمنا أن الأعم الأغلب من الصراعات والنزاعات بين البشر لها أصول مختلفة ولكنه تُغلف دائما بعنصر ديني لكي تحرر المشاعر الدفينة الداعية إلى "أنصر أخاك ظالما او مظلوما" بمعناها الحرفي وليس المعنى الذي ذهب إليه المؤولون.

لقد أكد الغرباوي في كتابه هذا على أن الشعوب الإسلامية لن تنجح في الحد من ثقافة الموت والاحتراب والعداء إلا من خلال تبني قيم التسامح والعفو والتخلي عن ثقافة التعصب، وهو وإن لم يُشر إلى المنهج الإسلامي الداعي إلى هذه الثقافة من خلال منظومة قرآنية حديثة متشعبة إلا أن الكتاب بمضمونه العام جاء لترسيخ هذه القناعات. وهي دعوة إنسانية عظيمة، يجب أن تجد أذنا واعية تدرك أبعادها وتعمل على نشرها في المجتمع من أجل السلام العالمي واحترام الإنسان.

وكنت قد كتبت عن هذا المؤلَف[1]، قائلا: تولد الأفكار عادة من صراع الثقافات السرمدي تماما كما ولد التدين من صراع الخير والشر، والظلمة والنور، والحرية والعبودية، والانفتاح والاستبداد. وما بين ثقافتي "جئتكم بالذبح" و"إنا أرسلناك رحمة للعالمين" بون شاسع وتباعد؛ بعد المشرق عن المغرب، وتنافر وصل إلى حد ثبات التوازي بما لا يتيح ولو مجرد فرصة صغيرة لتلاقٍ مهما عظمت الجهود، وعليه لا يمكن لشخصٍ ما مهما عظمت منزلته وقويت مقدرته أن يجمع بين الاثنين أو يوحد المنهجين، فالتوحيد أمر خارج سياقات المنطق، والجمع أمر خارج سياقات العقل، ومن يدَّعي انه يمكن أن يجمع بينهما كاذب أو مغرور بنفسه لأن معنى ذلك أنه قادر على الجمع بين أشد الأضداد تنافراً في الكون تماماً كمن يريد الجمع بين النار والماء في إناء واحد.

أما الإنسان هذا الكائن الفريد الغريب الذي تحدى عبر تاريخه الطويل كل المعوقات، ووقف بوجه كل الصعوبات ونجح بحكمته ورجاحة عقلة بالصمود والثبات والبقاء حتى بعد فناء الوحوش والديناصورات التي هي أشد منه قوة بمئات المرات فإنه أثبت ويثبت أن المستحيل قضية نسبية ممكن أن نستغفلها أو نستدرجها أو نلتف حولها بما حبانا الله به

---

١ صحيفة المثقف، (العدد :٢٣٦٠ الاربعاء ٢٠ / ٠٢ / ٢٠١٣) تحت عنوان: "ماجد الغرباوي والضد بين ثقافتي الذبح والرحمة

من فكر وقوة شكيمة وعقل مدبر، فإذا ما كان توحيد الضدين مستحيلاً، فإن تقوية أحد الضدين على الآخر قد يَحُول دون وقوع النزاع، طالما أن احد الطرفين سوف يشعر بأن الكفة ليست متساوية، وأنها ليست في صالحه، وأن هزيمته ممكن أن تكون خياراً أوحداً.

من هذه الاستحالة المعجزة، استحالة الجمع بين الضدين؛ الإنسان والوحش، ولدت الحاجة إلى المنطق والحِجاج لإثبات أي من المنهجين أصدق وأكثر موائمة للنَفَس الإنساني، وأقرب إلى طبائع الإنسان العاقل السوي، ومثل هذا العمل الكبير بمضامينه ورؤاه لا يمكن أن يتم إلا بتفكيك أدق الجزئيات والنزول إلى أعمق أعماق الجذور، بل النزول حتى إلى طبقات التربة تحت نهايات الجذور لاستكشاف كل المناطق المعتمة والمظلمة والمسكوت عنها، وتسليط الأنوار الكاشفة عليها لكي لا يبقى هنالك مجالاً للشك.

وبحكم علاقتي بالأستاذ ماجد الغرباوي، ومن خلال متابعتي لنشاطاته الفكرية وقراءتي لبعض مؤلفاته وبحوثه وكتاباته عرفت أنه احد الذين نذروا أنفسهم للغوص في لجة وأتون هذا الأمر غير ملتفت إلى المخاطر التي تحيط به من كل صوب، وأدركت أنه خلال مسيرته النضالية الطويلة الشاقة عمل بجد ومثابرة ليكون أحد أبرز الناشطين في هذا المضمار الأشد تعقيداً وتحسساً، فترجم وألَّف وأنجز مجموعة من الكتب والبحوث القيمة التي أغنت المكتبة العربية برؤى كانت تحتاجها وأفكار كانت متعطشة لها.

ومع ذلك، ومن خلال هذا الأنموذج أتيحت لي فرصة الاطلاع على منجزين أو ثلاثة وجدتها تشترك سوية بأنها تدعو الإنسان ليكون قريبا إلى إنسانيته؛ بعيدا عن روح التوحش التي لا يريد البعض مفارقتها، أو روح الاستحمار التي حبس البعض نفسه في أجوائها وعالمها.

وما يدعو للدهشة والاستغراب أنه بالرغم من وجود ونشاط وفاعلية هذين المؤثرين بسبب مرافقتهما للإنسان منذ الأزل، إلا انه لا التوحش نجح في تغيير مسار الكون وحول جميع البشر إلى وحوش ضارية، أو طبَّعهم بطباع الوحوش، ولا الاستحمار نجح في كشف المؤامرات التي تحاك ضد الإنسان، أو نجح في سلب عقل الإنسان وتحويله إلى كائن بليد مستحمر، ولكن لا ينكر أنهما نجحا سوية أو كلاً على انفراد في التأثير في

شرائح بعينها من المجتمع لا يستهان بعددها وقوتها، ولاسيما حينما نجح أحدهما أو كلاهما في بعض الأحيان بفرض قيمهما على بعض المجتمعات أو الجماعات حقبة من الزمن بسبب المنافسة بين القيم الدينية أو المذهبية أو المجتمعية الموروثة للجماعات البشرية.

وهنا بالضد من تلك المعادلة فرض المنطق نفسه بعلمية وواقعية ليثبت أن التوحش والاستحمار قوتان ممكن للإنسان أن يتحداهما بيديه العاريتين وبفكره النير الذي أخرس كل الأسلحة الفتاكة عبر التاريخ، والظاهر أن الأستاذ الغرباوي كان واحداً من الذين استهوتهم لعبة التحدي؛ فشمر عن ساعده وبرى قلمه وتوكل ليزرع، فحرث حقله، وألقى بذوره، ونقل الماء عبر المفازات، فأزهر الحقل، وأثمر الزهر، وفاح الضوع في الأجواء ثمراً يسر الناظر ويجبر الخاطر.

لقد رافقت مفردة "تسامح" الغرباوي في مشروعه الإصلاحي وبقيت واحدة من ثيمات حواراته فهو يعتقد أن التسامح ليس ردة فعل وإنما موقف من الحياة والعالم[١].

من اعتراضاتي على بعض جزئيات تداوله الحديث عن التسامح أن الصديق المشترك الشاعر سامي العامري المغترب في ألمانيا أخبره أن مدير إحدى الجلسات[٢]، سأل الشاعر أدونيس عن مفهوم التسامح، فأجاب: "ليست صائبة مفردة التسامح، فالتسامح يعني أني أمُنُّ عليك، فأتسامح مع معتقداتك وقناعاتك، والصحيح أن ننادي بالمساواة". وهي فكرة طوباوية لأن المساواة لها تقسيمات حقيقية، تجعل منها عالماً قائماً بذاته، واوسع كثيراً من هذه الرؤية الغريبة، منها مثلاً المساواة بين الجنسين التي تعني: سهولة الوصول إلى الموارد بغض النظر عن نوع الجنس، بما فيه المشاركة الاقتصادية وصناعة القرار وتقييم السلوكيات المختلفة والحاجات والعمل والتعيينات والمراكز مثلما

---

١ – ينظر: الهوية والفعل الحضاري؛ متاهات الحقيقة (١)، ماجد الغرباوي، دار أمل الجديدة، دمشق، مؤسسة المثقف العربي، أستراليا، ٢٠١٩. ص٢٧.

٢ – إذا لم تخني ذاكرتي أعتقد أن الجلسة كانت ندوة أقيمت للشاعر السوري أدونيس (علي أحمد سعيد) في معرض القاهرة للكتاب في شهر شباط ٢٠١٥.

أشارت المنظمات الدولية[١].

أما المساواة العامة فهي مبدأ لم يحدث توافق عليه حتى في أرقى النظم السياسية العالمية المعاصرة بالرغم من وجود شعارات فارغة تدل على ذلك، إذ لا زال التفاوت بين البشر يسيطر على التحولات المتعاقبة التي اعتورت النظام البشري فأثرت وغيرت طبيعة جميع افراد النوع الواحد، فاكتسبت بعضهم صفات جديدة مختلفة وظل غيرهم على حالهم الاصلي نتيجة التفاوت بشقيه الطبيعي الفيزياوي والادبي. نعم جميع البشر متساوون بالطبيعة وفق نظرية المساواتية (egalitarian theory) أو ما يعرف باسم "المساواة التأسيسية" التي تفترض أن جميع البشر متساوون بمقتضي الجوهر البشري المشترك. لكن كم هو كم الاختلاف الكبير بين إنسان وإنسان لا من حيث الخلقة واللون والجنس فحسب بل حتى في الرؤى والأفكار والاعتقادات وغيرها، فكيف يمكن للمساواة ان تحل بدل التسامح بحجة أنه منةٌ وكرم، والتسامح لا يمث سوى جزءً صغيرا من أجزاء المساواة؟

وبرأيي أن أدونيس أطَّر جوابه بانحياز، وسيَّره إلى جهة واحدة، بينما المعروف أن التسامح أكبر وأوسع من التأطير، وتختلف أنواعه حسب الفعل وحجم التفاعل؛ إذا ما كان بين إنسان وحيوان، أو بين فردين من المجتمع أو بين جماعتين أو حزبين أو دينين، ومرة يأتي التسامح من القوي، وأخرى يأتي من الضعيف، فهو ينطوي على تقديم فضيلة أخلاقية من الرحمة تجاه شخص أساء التصرف، سواء كان قويا أم ضعيفا، وهذا لا يدل على المساواة ولا يجيزها أصلاً، إذ ليس شرطا أن يتساوى الطرفان، ويعني هذا أن حصره في مضمون المساواة بعيد جدا عن حقيقته. أما أدونيس فهو مشهور عنه أنه يلجأ غالبا إلى التعميم الكاسح الذي يتجاوز حدود التحليل العلمي الموضوعي[٢].

إن التسامح عمل أخلاقي وإنساني راقٍ جدا، وهو واحدة من المهارات المهمة في

---

١ – ينظر: منظمة العمل الدولية، مقالة مبادئ حقوق النساء العاملات والمساواة بين الجنسين، ٢٠٠٠، ص ٤٨ .

٢ – ينظر: الدكتور عدلي الهواري، مقال التسامح والمساواة والآخر في ندوة أدونيس، مجلة عود الندوة، كلمة العدد ١٠٥.

الحياة، ومؤشر على نوع الطبيعة البشرية، مع أنه ليس قانونا ملزما مثل الدستور؛ الذي تنص واحدة أو أكثر من فقراته عادة على عبارة "المواطنون متساوون في الحقوق والواجبات" أو عبارة "المواطنون متساوون أمام القانون"، والتعريف المعجمي والاصطلاحي للتسامح يختلف كليا عن المساواة. وأدونيس نفسه لم يكن رجل دين أو مروجاً للفكر الديني لكي تؤخذ آراؤه كيقينيات، ومع ذلك عمل الباحث الغرباوي على ربط فحوى جواب أدونيس بالدين من خلال قوله: "هذا هو الفهم السائد عن التسامح في مجال الأديان، بل هو المعنى اللغوي للكلمة، فالتسامح عندهم (أي عند الأديان) تَفضُّل ومِنَّةٌ وتكرُّم، فهو يزدري عقيدتك ودينك ومذهبك في أعماقه، ويرميك بالانحراف والكفر والإلحاد والشرك، ولا يعترف بحقوقك العقدية والفكرية، لكنه يتظاهر بالتسامح معك لضرورات سياسية واجتماعية[1]. وخلص إلى نتيجة مفادها: أن الدلالة اللغوية لمفهوم التسامح تستبطن المِنّة والكرم، وتشير إلى وجود فارق أخلاقي بين المُتسامِح والمتَسَامَح معه، فليس هناك مساواة بين الطرفين[2] بما يبدو وكأنه تأثر بطروحات أدونيس، بينما المعروف أن التسامح أوسع كثيرا من هذا الفهم، وأكبر من هذا التأطير، وان الصفات التي أطلقها قد تتواجد لدى البعض، ولكنها حتما لا توجد لدى الجميع.

فضلا عن ذلك يرى الأستاذ الغرباوي أن التسامح بمعناه الاصطلاحي غريب عن البيئة العربية والإسلامية، وغائب عن لغتها وأنماط تفكيرها[3]، بينما المعروف ان التسامح في معناه الاصطلاحي إذا ما كان غائبا عن بيئتنا، وهذا أمر طبيعي لأن الاصطلاحية جاءت متأخرة نسبيا، وولدت في بيئة ليست بيئتنا، ومنها اقتبسنا الاصطلاحية وعملنا بها، فضلا عن كون المجتمع الإسلامي نفسه ولاسيما الفصيل السياسي منه، وجدوا في التسامح تهديدا لمصالحهم، ولذا استغنوا عنه وعن العمل به حفاظاً على مصالحهم، فانعكس سلوكهم على الدين، وأظهروا الدين من خلال عملهم وكأنه دين لا يؤمن بالتسامح، بينما نجد هناك في القرآن الكريم دلالات كثيرة على وجود منهج التسامح معنىً

---

١ – الهوية والفعل الحضاري، ماجد الغرباوي، ص١١١.

٢ – المصدر نفسه، ص١١١.

٣ – المصدر نفسه، ص١١٣.

وتعاملاً كدلالة على العفو والمغفرة والقبول بالآخر وحسن المجادلة كما في الآيات: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ}[١]. و{وَعِبَادُ الرَّحْمَٰنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا}[٢]. و{وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ}[٣]. و{خُذْ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنْ الْجَاهِلِينَ}[٤]. و{فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنْ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ}[٥]. و{وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَن يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۖ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا ۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ}[٦]، وهناك عشرات الآيات الأخرى التي تؤكد أن الدين الصحيح يدعو إلى التسامح ويؤكد عليه. وحتى مع وصمه للتسامح بأنه يمثل في الفكر الديني (مِنَّة) و (كرم) فإن الباحث الغرباوي ادرج في نهاية كتاب التسامح ٦٠ آية دالة على التسامح والمحبة والسلام بعنوان آيات غيبها النسخ. وهذا دليل على أن قصده من تلك الأقوال أن منهج التسامح مغيب في العالم الإسلامي، ولكنه لم يذكر الأسباب التي تقف خلف هذا التغييب. فإذا وُجِدَ في مجتمع ما نوعا من التعصب والتفرقة فذاك فعل المتدينين وليس فعل الدين، فالدين بريء من كل تطرف. المشكلة أن هناك في الموروث ولاسيما في التفسير والحديث وشروحه إشارات مبتدعة كثيرة تدعو إلى التطرف وعدم قبول الآخر، وهي مجرد آراء شخصية دعمت من قبل السياسيين والمتشددين، وهي وحدها التي يجب البحث عن حلول لها، أما اتهام الدين كله بالتطرف والتشدد فذاك أمر مرفوض قطعاً. وهي التي عناها الباحث الغرباوي في حديثه، فهو ومن خلال الآيات التي

---

١ – النحل: ١٢٥.

٢ – الفرقان: ٦٣.

٣ – العنكبوت: ٤٦.

٤ – الأعراف: ١٩٩.

٥ – آل عمران: ١٥٩.

٦ – النور: ٢٢.

أوردها أكد على أن التسامح مبدأ ديني خالص ولكن الذين طبقوا سنن الأديان هم الذين تلاعبوا بهذه الحقيقة، وتلاعبهم أظهر الدين وكأنه لا يؤمن بالتسامح. من هنا نراه يهتم كثيرا بمسألة الاستبداد على أنها وليدة مناهج اللاتسامح التي فشت في المجتمع الإسلامي تاريخياً.

الاستبداد وضده النوعي

هل كانت عظمة وقدسية الدين في نفوس البشر هي السبب في ولادة الاستبداد الديني؟ هذا السؤال هو فحوى ما يراه الباحث الغرباوي في أصل الاستبداد الديني ونشأته، لذلك يطمح السلطان دائما إلى تجنيد رجل الدين، والاحتماء به ضد معارضيه، وهو ما سنحاول تتبع آثاره، والبحث فيه.

أَلِفَ الناسُ حديثاً كثيراً عن الاستبداد في الحكم، وعلى مر العصور بقي مفهوم الاستبداد حكراً على حقول السياسة والحكم وحدها، بل إن الانتباه كان ينصرف إلى السياسة متى ما ذكر الاستبداد، إلى أن ولد الحديث عن استبداد آخر هو الاستبداد الديني، ولاسيما في النظم التي كانت تمارس الاستبداد الفكري والثقافي بطابع ديني، ولكن دون ان يتبلور المصطلح ليأخذ مداه الحقيقي، وكانت الولادة الحقيقية للمصطلح قد جاءت بسبب الصراع الديني العلماني في عصر النهضة بأوروبا وما تبعه من نقدٍ للكنيسة وللبابوية، وهو نقد لم يقتصر على المعارضين للكنيسة وحدهم، إذ كان بين صفوف رجال الدين المسيحيين من ناضل بضراوة ضد الاستبداد الديني والطغيان الفكري للإدارات الدينية المركزية بشتى الوسائل المتاحة، ومن هنا بدأت هزيمة الفكر الكنسي؛ الذي ضَمُر تأثيره تدريجياً إلى أن اختفى أثر المسيحية من الحياة العامة لتلك المجتمعات، حتى مع صدور (لائحة البابوية) للمقولات والأفكار الممنوع على أتباع الكنيسة الكاثوليكية التلفظ بها، اقتناعا بمحتواها أو تصديقا لأفكارها. وجاء هذا الإصدار ضمن ملحق للرسالة البابوية الدائرية والتوجيهية بتاريخ ٨ ديسمبر ١٨٦٤، ومضمون هذا الملحق لائحة (٤) والمعنونة "كوانتا كورا(Quanta Cura) ضمت ثمانين مقولة أو فكرة تعتبر في نظر الكنيسة خطيئة وكبيرة، سبق أن نصت على ضَلالها رسائلٌ وخطبٌ

سابقة لباباوات الكنيسة، بما فيهم البابا "بيا التاسع" الذي أصدر الرسالة المعنية وملحقها المثير للجدل[١]. ويعني هذا أن الأساليب التقليدية للمؤسسة الدينية لا يمكن أن تنجح في التصدي للمشاريع الحداثوية إذا لم تتماهى معها بنفس أسلوبها وافكارها ورؤاها وطرائق تعاملها مع المصطلحات.

إن ما حدث للكنيسة القديمة، وما تركه استبداها من أثر، كان السبب المباشر في نشأة هذا التعارض، فالبابا كان يبغض ويخشى العلماء الذين ليسوا خاضعين له[٢] وتاريخ العلاقة بين الكنيسة والعلم منذ أيام القديس بولس ولغاية القرن العشرين كان مترعا بالانتقادات وحتى الإهانات، مع أن الكنيسة سبق وأعلنت عن الوفاق بين الإيمان والعلم، بل وانجبت أساطين العلماء الذين خدموا البشرية، لكنها أعلنت في القرن العشرين خلاف ما صرحت به تاريخيا من خلال موقفها المضاد للمذهب العلموي (Scientisme)[٣].

وحينما شعرت الكنيسة أنها ستفقد بقايا ما لديها، عملت بجد لتتواصل مع الجهد العلمي وتقبل بطروحات العلوم الحديثة . في الأقل . هذا ما يتضح من رسالة البابا بولس الثاني (١٩٢٠ـ ٢٠٠٥) إلى الأب كوين اليسوعي التي جاء فيها: المشكلة ملحة، فإن تطورات العلوم المعاصرة تواجه علم اللاهوت بتحد أعظم بكثير من تحدي إدخال أرسطو في أوربا الغربية خلال القرن ١٣، غير أن هذه التطورات تزود أيضا علم اللاهوت بموارد هامة على نحو ممكن الوجود، وعن طريق خدمة كبار المعلمين مثل القديس توما الأكويني، وكما أن فلسفة أرسطو قد صاغت في نهاية الأمر بضعة أعمق التعابير من العقيدة اللاهوتية، فلماذا يا ترى لا نستطيع التشبث بأملنا ان العلوم الراهنة مع جميع الأساليب الأخرى للمعرفة الإنسانية تعزز وتخبر هذا المضمار من علم اللاهوت الذي

---

١ – ينظر: المهندس محمد بريش، دراسة بعنوان: الاستبداد الديني أو كشف اللثام عن المدونة البابوية للمحظور من الفكر والكلام حفريات معرفية في أصول الفكر المسيحي المعاصر، عجمان، الإمارات العربية المتحدة.

٢ – الكنيسة والعلم تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، جورج مينوا، ترجمة: موريس جلال، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دمشق، ٢٠٠٥. ص٧.

٣ – الكنيسة والعلم تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، جورج مينوا، المصدر نفسه، ص٨.

يتناول العلاقات ما بين الطبيعة والإنسانية والله"[1].

معنى هذا أن الكنيسة شعرت وتيقنت أنها بحاجة ماسة إلى معطيات العلوم الحديثة لتطوير رؤيتها القديمة الموروثة، وتحسين صورتها التقليدية، وهذا برأيي يُعد تقدماً هائلاً سوف يدعم الكنيسة ويساعدها على الصمود في صراعها الأبدي. ويؤكد أن الإسلام مثل المسيحية، احترم العلوم، وربط صالح الاعتقاد بدرجة العلم، مثلما يتضح من قوله تعالى: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ}[2]، ولكن السياسيين الذين تسلطوا على مقاليد الأمة منذ الأيام الأولى لوفاة رسول الله وحتى هذه اللحظة هم الذين أبعدوا العلماء، واعتمدوا علوم الإسرائيليات الأسطورية بدلاً عن معارفهم العلمية الدينية، ولما تحولت تلك الأساطير إلى تراث موروث صار من الصعوبة بمكان التخلي عنها أو التخلص منها، وهي بالذات التي ركز عليها أغلب الإصلاحيين في طروحاتهم، والتي تحتاج فعلاً إلى إعادة النظر في مبانيها وحقائقها، والإسلام إذا ما أراد التخلص من هول التجربة التي مرت بها الكنيسة منذ عصر التنوير وإلى أواخر أيام القرن العشرين عليه أن يهيئ نفسه لتفكيك الطرح الإصلاحي والتماهي مع مبانيه الأساسية بعلمية ودراية لكي يحافظ على كيانه ويضمن مستقبله.

ويجب أن يكون مثل هذا الحراك حقيقياً مبدئياً علمياً صادقاً لكي يحقق أهدافه، إذ تبين من محتوى كتاب "جورج مينوا" أن الكنيسة التي لا تملك صوتاً واحداً، وإنما عدة أصوات تتحكم بها، مثلما هو الإسلام اليوم، ظلت تتوجس من بعض العلوم ولاسيما الفيزيائية التي تبحث في المادة والروح، وتثبت أن المادة هي أصل الكون ومساراته، والروح وغيرها من الغيبيات التي لا دليل على وجودها بالمرة. وهي المشكلة نفسها التي نعاني منها كمسلمين، وتشغل . بشكل خاص . بال رجال الدين الذين يخشون التصريح بمخاوفهم وشكوكهم عما بين أيديهم من الروايات الأسطورية الخرافية مثل إيمانهم الحقيقي أن تكون الأرض قائمة على قرن ثور، أو على ظهر حوت، مع انه لم يرد في إثبات ذلك أي دليل لا من القرآن الكريم ، ولا من السنة النبوية الصحيحة ، وغاية ما ورد فيه الآثار

---

١ – الكنيسة والعلم تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، جورج مينوا، المصدر نفسه، ص٨.

٢ – فاطر: ٢٨.

الغريبة عن بعض الصحابة والتابعين، مثل ما نسب لابن عباس أن أوّل ما خلق الله من شيء القلم، فجرى بما هو كائن، ثم رفع بخار الماء، فخلقت منه السماوات، ثم خلق النون أي: يعني الحوت، فبسطت الأرض على ظهر النون، فتحرّكت الأرض فمادت، فأثبت بالجبال، فإن الجبال لتفخر على الأرض، قال: وقرأ: (ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ)[1]. وفي رواية، عن أبان بن تغلب، عن أبي عبد الله، قال: سألتُه عن الأرض على أيّ شيء هي؟ قال: "هي على حوت، قلتُ: فالحوت على أيّ شيء هو؟ قال: على الماء، قلتُ: فالماء على أيّ شيء هو؟ قال: على صخرة، قلتُ: فعلى أيّ شيء الصخرة؟ قال: على قرن ثور أملس، قلتُ: فعلى أيّ شيء الثور؟ قال: على الثرى، قلتُ: فعلى أيّ شيء الثرى؟ فقال: هيهات، عند ذلك ضلّ علم العلماء"[2].

هذه الرؤى والحيرة التي تثيرها تدفع بعض رجال الدين إلى الاستبداد بالرأي، وهي حالة موجودة في أعم الأديان، وهي كما في الإسلام والمسيحية كانت متجذرة في الديانة اليهودية، وكان أحد أسباب ولادتها في الديانات التي جاءت بعد اليهودية وانتقالها إليها، مثلما يتضح من قول: "لا يمكن فهم الجذور الإسرائيلية في المعتقدات المذهبية الوضعية التي سادت التاريخ المسيحي والإسلامي بدون التعرف على مسار تطور الأفكار والمعتقدات الإسرائيلية بما في ذلك المؤثرات الخارجية للفكر الوثني السابق لظهور الديانة اليهودية، فبعد ظهور الديانة اليهودية تعرضت أحكامها ومعتقداتها الأساسية لضغوط عديدة بفعل الرواسب الموروثة عن الحقبة الوثنية والعقائد الفرعونية والمصالح المتناقضة في أرض الواقع، فقد اتجه الأحبار بتأثير مصالحهم والعقائد الموروثة إلى تأليه ملوك بني إسرائيل. كما أضفى بعض الأحبار على أنفسهم صفات النبوءة، وصولا إلى تحول بعض الأنبياء إلى ملوك، حيث تكرست تاريخيا ظاهرة التوحد بين الملكية والدين والتي أفرزت بدورها عقيدة تجسيم صفات الله التي يتماهى فيها الملك مع صفات الله[3].

---

١ – تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج٨/ص٢١٠، تفسير سورة القلم.

٢ – الكافي، الكليني، ج٨/ص٨٩.

٣ – أحمد الحبيشي، الجذور الإسرائيلية لفقه الاستبداد، مقال منشور في موقع المؤتمر نت، الرابط:=

= http://www.almotamar.net/news/107481.htm.

بمعنى أن الديانة اليهودية، ومن خلال تعاليمها التلمودية روجت للاستبداد وشرعنته، فانتقل إلى المسيحية، ومنها إلى الإسلام عن طريق الإسرائيليات وبدعم من السياسيين. وبذلك يكون الاستبداد ثيمة مركزية في الفكر الديني عامة، وأنا لا أقصد الفكر الديني النقي بل الفكر المزيف المصطنع المستخدم شعبياً وتعبوياً؛ الذي حارب الفكر النقي وأزاحه من مركزه وجلس مكانه.

من هنا نجد أن الحديث عن الاستبداد ولاسيما الاستبداد الديني أخذ حيزاً واسعاً في مشاريع الإصلاحيين عامة، وما كتب عن الاستبداد الديني لا يحصى ولا يُعّد، ومنه على سبيل المثال كتاب طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد لعبد الرحمن الكواكبي، والإسلام والاستبداد السياسي لمحمد الغزالي، والدين الفكر في شراك الاستبداد لمحمد خاتمي، وطبائع الاستبداد الجديد للرحالة العربي، وتفكيك الاستبداد للدكتور محمد العبد الكريم، والفكر الإصلاحي العربي الإسلامي ومسألة الاستبداد للدكتور زهير الذوادي، والاستبداد الرمزي الدين والدولة في التأويل السيميائي للدكتور شاكر شاهين، وسلطة الاستبداد والمجتمع المقهور لصاحب الربيعي، والاستبداد مظاهره ومواجهته لأحمد بن حمد الخليلي، ومئات المؤلفات والدراسات الأخرى. وقد جاءت جزئية مشروع الأستاذ الغرباوي؛ التي خص هذه الجنبة بكتاب منفرد كان من بواكير انتاجه الخاص بمشروعه[1].

وهذه إن كانت الثيمة الثانية في مشروع الغرباوي الإصلاحي، فولادتها أعلنت صراحة عن تفرعات المشروع المهمة الأخرى، ولاسيما وأنه تحدث في هذا الكتاب عن: الديمقراطية والتعددية الدينية والسياسية والثقافية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان وحقوق المرأة وحرية الصحافة وحرية الاعتقاد والانتخابات والتداول السلمي للسلطة والاعتراف بالآخر، وهي في الغالب مصطلحات حديثة وافدة، اختلفت مواقف الإسلاميين منها بين القبول والرفض، حتى مع وجود انحياز كبير نحو تبني الأنساق التي لا تتعارض مع الدين وقيم المجتمع، بعد أن فشلت أغلب تجارب التطبيق، ولم نحظ بتجربة رائدة تنال القبول.

---

١ – الضد النوعي للاستبداد؛ استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني، ماجد الغرباوي، دار العارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠١٠.

إن الاستبداد ثيمة تكرر ذكرها في حديث الغرباوي في أكثر من مكان من مشروعه، سواء بإقرانها بموضوع الضد النوعي، أو بالإصلاح، أو بالقضايا الأخرى التي تناولها، طرحها من خلال الحديث عن المشاريع الإصلاحية للنائيني وجمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي، وأكد عليها من خلال حديثه عن مشروع النائيني الإصلاحي، وتناولها من خلال جزئيات مشروعه الأخرى مثل: محاربة الاستعمار، ومناهضة الاستبداد. وكان قد عرَّف الاستبداد، وتحدث عن تاريخه وأسبابه، وآلياته، وشعبه؛ مثل الاستبداد السياسي، والاستبداد الديني؛ الذي تخصص الباحث في الحديث عنه خلال كتاباته، ووظف آراء النائيني لدعم رؤاه الشخصية عنه، بل لدعم مشروعه بكليته[١].

إن الحديث عن الاستبداد يبدو في بعض جوانبه دفاعاً عن الإسلام لا نقداً له، بعد أن تلبس كل المستبدين بلبوس الدين، وتمظهروا بشكله وهيئته تسويغاً وتسويقاً لرؤاهم الدنيوية، ففي العراق اليوم . على سبيل المثال . يطغى المظهر الإسلامي التديني الكهنوتي على جميع السياسيين، الرئاسات الثلاث وأعضاء مجلس النواب والوزراء والوكلاء والمدراء العامون، رجالا ونساءً، ولكن البلاد تنحدر نحو الهاوية بسرعة صاروخية لأسباب كثيرة ومنها الاستبداد العام والاستبداد الديني أي الذي يمارسه السياسيون المتدينون ظاهراً.

على مدى التاريخ الإنساني تظافر أكثر من عامل في تكوين ظاهرة التخلف الحضاري عند الشعوب، ولكن الأستاذ الغرباوي يرى أن الاستبداد يبقى المسؤول الأول عن شقاء البشرية وعذابها على طول التاريخ[٢]، وأن هذا الاستبداد الإسلامي . إن صحت التسمية . ولد مع ولادة الدولة الأموية[٣]؛ التي مارست أول أنواع الاستبداد في العصر الإسلامي، والمشكلة أن الإفتائيين ورجال الدين انقسموا في رؤاهم له إلى قسمين، منهم من وقف ضده فتعرض للاضطهاد والتعذيب وربما القتل، ومنهم من سوغه وأيده وكرس

---

١ – ينظر: الشيخ محمد حسين النائيني منظر الحركة الدستورية، ماجد الغرباوي، ص:١٥.

٢ – إشكاليات التجديد، ماجد الغرباوي، دار العارف للمطبوعات، بيروت ومؤسسة المثقف العربي ،أستراليا، ٢٠١٦. ص٢٠٩.

٣ – إشكاليات التجديد، ماجد الغرباوي، ص٢١٦.

حياته لشرعنته، وتأصيل نظريته المبتدعة في الفقه السلطاني الذي تحدث عن النظم الإسلامية، لذلك ليس من الغريب أن تجد الفقه السياسي الإسلامي فقهاً سلطانياً على مر التاريخ.. وقد تمادى بعض الفقهاء في تبرير الاستبداد حتى قبلوا بولاية الفاسق، وقالوا بوجوب الصبر على أوامر السلطان الظالم والفاسق وعدم الخروج عليه[١]، ولهم في ذلك أحاديث وروايات لا تحصى، كلها تنتهك حرية المسلم، وهذا كان استبداداً سياسياً ذو صبغة دينية ولكنه مثلما يرى الباحث الغرباوي[٢]، تحول فيما بعد إلى استبداد فكري وثقافي وديني وقبلي، وغدا فعلا يوميا يمارسه صاحب السلطة أيا كانت سلطته سياسية أو معنوية وحتى دينية، وأصبح رفضه أو الاعتراض عليه عملاً اجرامياً يستحق عقوبة الموت أو السجن والتعذيب، وربما يتهم مرتكبه بالمروق من الدين ويحكم، عليه بالكفر وكل ما يترتب على هذه التهمة.

إن الاستبداد الديني وفق رأي الغرباوي، جاء بسبب عظمة الدين في حياة الإنسان والقيمة الرمزية لرجل الدين، لذلك يطمح السلطان دائما إلى تجنيد رجل الدين والاحتماء به ضد معارضيه[٣]. وهذا من أسلم وأصدق الآراء التي طرحها الغرباوي، فالقدسية التي أضفتها قداسة الدين على رجل الدين جعلته يتلمس أثرها في حياته العامة وفي تعامل البسطاء معه، وتبركهم بآثاره، والإصغاء إلى أقواله بخشوعٍ ورهبةٍ، واعتباره المعلم والمرشد الذي لا يمكن الاستغناء عنه وعن دوره في الحياة العامة. وهذه حقيقة لا تخفى على أحد، وقد عشت هذه التجربة مع أحد الشباب الذين يرتدون الزي الديني من (الروزخونية الصغار) يوم كنا مدعوين بمناسبة فرح (عقد قران)، وبعد انتهاء المناسبة، خرجنا، وصعدت أنا في مقدمة سيارة ابن أخي، والظاهر أن الرجل لم يكن يملك واسطة نقل، وعرضوا عليه أن يصعد معنا في السيارة، فجاء ووقف أمامي يحدق بي من خلف الزجاج، فسألته: ما الأمر؟ قال: سأصعد معكم، قلت: تفضل اصعد، قال: أنا معمم لا أصعد في الخلف، بمعنى أنه يريد مني أن اترك مكاني ليجلس فيه، فما كان مني سوى

---

١ – إشكاليات التجديد، ماجد الغرباوي، ص٢١٨.

٢ – المصدر نفسه، ص٢١٩.

٣ – المصدر نفسه، ص٢١٩.

فورة غضب عارم صببت عليه من خلالها اللعنات، وقارنت بينه هو الذي يقدم مواعظه مقابل ثمن، ويسعى لتحقيق المكاسب بواسطة العمامة، وأغلب ما يلقيه على مسامع الناس هو في الغالب مجرد حكايات فارغة وأساطير ممجوجة بسبب التكرار الدائم، وبيني أنا الذي أنجز عشرات المؤلفات التي تخدم الإنسانية، فضلا عن كوني أكبر منه عمرا بكثير، والسيارة أصلاً تعود لابن أخي، بمعنى أنها ليست بعيدة عني، مثلما هي بعيدة عنه، فأعترض باعتبار أنه . حسب قوله . يلبس (عمامة رسول الله)، التي تؤهله لأن يتقدم على غيره، فقلت له بغضب: ثق أنها نفس العمامة التي كان يلبسها أبو لهب ويلبسها أبو جهل ويلبسها كل كفار قريش، وهي ليست مقدسة، ولا تمثل رسول الله، ولا تمت له بصله، وهي مجرد لباس يميز العامل في حقل التبليغ الديني عن سواه، وليس لها أي ميزة أخرى، وهناك بين المثقفين والمفكرين من يجب أن تنحي له مئات العمائم التي تشبه هذه العمامة.

فهذا السلوك غير المؤدب يدل على صفة الاستبداد التي يولدها لبس الزي الديني أحيانا، والمستقى أساسا من قدسية الدين نفسه. المهم أني أخبرته في النهاية أنه أمام خيارين إما أن يتركنا ويذهب إلى واسطة نقل أخرى فلا يصعد معنا، أو يصعد في الخلف وهو صاغر، فخضع للأمر الواقع بعد أن انكشف سوء عمله، ولكنه نزع عمامته ووضعها في حضنه لكيلا يراه الناس يجلس في الخلف! وينبئك إصراره هذا على مقدار ما يملأ عقله من سطوة الاستبداد.

المهم أنه حتى مع كون الاستبداد ظاهرة تاريخية غائرة في القديم الإسلامي إلا أن الباحث الغرباوي يرى أنه اتخذ في العصر الراهن أساليب مختلفة لم تغير من حقيقته، وإن توشح بشيء من الشرعية باسم الدين أو الوطنية أو الديمقراطية[1].

كان الباحث الغرباوي موفقا في تناوله لهذا الموضوع الحساس، وطروحاته تستحق الدراسة بتعمق وفهم، فهي تبحث عن مخارج من سطوة الاستبداد الديني الذي فرضته الحركات الإسلامية وجماعات الإسلام السياسي في المدارس الفقهية الإسلامية على

١ – إشكاليات التجديد، ماجد الغرباوي، ص٢٢٠.

الناس، ليس من خلال السلطة الرسمية فحسب بل ومن خلال الممارسات الدينية مثلما فعلت داعش والقاعدة وغيرها.

سلطة الفقيه والدولة الثيوقراطية

للأستاذ الغرباوي رأي بالفقهاء ورأي بولاية الفقيه، ورأي بالفقاهة، فيه شدة وتعميم يصل إلى حد اتهام جميع الفقهاء بالغباء والتخلف، ورد رأيه هذا في أغلب كتاباته وتحديداً في أحد مقالاته المهمة والجريئة جدا، ارتأيت أن أنقل فقرات مطولة منه لتوضيح الصورة، إذ جاء في المقال قوله: "لقد أرهقنا التوجيه والتأويل، وصار لا هَمَّ لنا الا تبرير ما جاء في الشريعة من أحكام صدرت قبل أكثر من ١٤٠٠ عام لواقع آخر. فمن اوصلنا لهذه الحالة؟ وهل كان بالإمكان تداركها قبل ان تتحول الى عبء يثقل كاهلنا؟

نعم كان بالإمكان تداركها لو كان هناك فقهاء يعون الشريعة وغاياتها ومقاصدها، ويدركون دور الزمان والمكان في تشريع الأحكام، ويستطيعون اكتشاف منطق القرآن ومنهجه في تقنينها، ويفهمون طبيعة المجتمع قبل وبعد تشريعها. لكنهم للأسف الشديد لا يدركون مقاصد الشريعة ولا يفهمون غاياتها. سواء تغيّر الواقع أم لم يتغير، ولا يعرفون شي عن فلسفة التشريع سوى التعبّد حرفيا بما جاء من نصوص، وما قاله السلف. فالمرأة هي المرأة، والمجتمع هو المجتمع. والفقيه لا يفهم الا فِعلية الأحكام وصلاحيتها (اطلاقا) لكل زمان ومكان، وعلينا الانصياع لفتاواه من دون اي اعتراض. نحن لا نشكك في صلاح الشريعة الا من حيث فعلية أحكامها، في ضوء مبادئهم الاصولية، لتغيّر الأحكام بتغير موضوعاتها كما هو مقرر عندهم، وقد تغيرت فعلا بفضل التطور الحضاري (فكراً وثقافة ووعياً ومسؤولية) فلماذا الجمود؟ ولماذا الاصرار؟ متى تأخذهم الغيرة على دين الله؟ ومن المسؤول عن تردي واقع المسلمين وضياعهم؟ ومن يتحمل مسؤولية الانكفاء والرِدّة المفجعة في صفوف الشباب؟ ولماذا يبقى المسلم في موقع الدفاع، يبحث عن اعذار وتبريرات، وفي الدين من السعة والرحمة ما يمكنه البقاء ملتزما بدينه، مسالما في سلوكه، يفتخر بانتمائه. بينما تجده الآن يقف حائرا مرعوبا حينما تواجهه سهام الريبة والشك. ويقف مدهوشا بين نظرتين، نظرة الغرب للإنسان بما هو انسان، ذكراً او انثى،

بلا كراهيةٍ ولا بغضاء ولا تمييز، وهو في تطور مستمر. ونظرة الفقهاء المُحرِّضة ضد الآخر، فغير المسلم في نظرهم كافر، مشرك، نجس، لا يحل طعامه، ولا تؤكل ذبيحته، يستحب النظر له بحنق وكراهية، لا يجوز معاشرته والاقتران به، بل يتمادى بعضهم فيعتبر نساءهم إماء، واموالهم غنائم. وأرضهم أرض كفر، يجوز لك فيها ما لا يجوز في أرض الاسلام، مهما كان الحاكم المسلم، طاغيةً، فاجراً، فاسقاً، جلاداً، مستبداً، دكتاتوراً.

كل ذلك يدعونا لأن نكون بمستوى مسؤوليتنا التاريخية، وأن نمزق جدار الصمت، ونقول الحقيقة، بأسلوب علمي منطقي استدلالي، يحافظ على قيم الدين ومبادئه، في إطار مقاصد الشريعة وغاياتها، ونعلن صراحة حاجة الأحكام الى إعادة نظر للتأكد من فعليتها واطلاقها (الأزماني والأحوالي)[1] المفترض من قبل الفقهاء، وفقا للمتغيرات الزمانية والمكانية، كبعض العبادات، وغيرها من التشريعات كقضايا المرأة في الإرث والحقوق الشخصية، ومأساة قيمومة الرجل عليها مطلقا، والرق وعودته المخجلة على يد (داعش واخواتها). وايضا هناك أحكام الربا والتباس مفهومه الذي يُعيق حركة الاقتصاد (وقد تجاوزت إيران هذه المعضلة بعد ان أدركت ان مفهوم الربا الذي تتحدثت عنه الآية غيره المعمول به في البنوك العالمية، وهي خطوة شجاعة تحسب لها، كما استبدلت العقوبات الجسدية بالسجن والغرامات لمّا عرفت أن المراد من القضاء هو استئصال الجريمة وليس الانتقام، وإذا كان للسلف ظرفهم فلنا ظرفنا وضروراتنا.

ثم ماذا عن باقي الأحكام الولائية التي صدرت في ظل حروب مستعرة وعدوانية جاهلية مشهود لها تاريخيا لمعالجة واقع خارجي محدد ومؤقت، كحكم المرتد، وحكم المشرك والكافر، ووجوب قتالهم، واخذ الجزية؟ هل تبقى سارية المفعول يتخذها المتطرفون الاسلاميون ذريعة لتشويه سمعة الدين وسماحته؟ انها خطيئة الصحابة عندما

---

١ – في مقدّمات الحكمة التي وقع الخلاف بينهم في عددها، هي حديث عن الإطلاق وتقسيماته مثل الشمولي والبدلي والأفرادي والأحوالي والأزماني نسبة إلى حالة الفرد والحال والزمان. ينظر: كفاية الأصول، الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مطبعة مهر، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٩هـ. ص٢٥٢. إن استخدام الغرباوي لهذه المصطلحات فيه إشارة إلى الدراسات الفقهية المعمقة التي حاز عليها خلال أيام البحث الفقهي.

تشبثوا بفعلية هذا النمط من الأحكام حتى استُغلت لمحاربة المسلمين كما بالنسبة لحروب الردة، وجاء من بعدهم فقهاء السلطان، تبريراً لسلوك السلاطين والخلفاء في التوسّع من اجل كسب الثروات واشغال المسلمين بما يتيح لهم التفرد والاستهتار بالسلطة[1].

هذه الحقائق الملموسة تنظيراً وتطبيقاً في عالمنا الإسلامي حتى في القرن الحادي والعشرين بكل تناقضاتها، بكل خيباتها ومساوئها وتخلفها، وبكل غرابتها عن الحياة العامة المعاصرة، وفي وقت بدأ فيه الشباب يتخلون عن الاعتقاد الديني بسبب التخلف الذي يلمسوه في التطبيقات الدينية المتخلفة، تمثل السوسة التي تنخر نظام التشريع الإسلامي المعتمد اليوم بنفس الهيئة التي كان عليها في فجر الإسلام وأيام البعثة دون النظر إلى التبدل العظيم الذي عم العالم كله.

إن إنقاذ الإسلام من ورطته المعاصرة يحتاج إلى إعادة شرح لكل المصطلحات الفقهية المتداولة اليوم، يحتاج إلى إعادة تفسير وفق منهجية علمية متطورة تتماشى مع التقدم العلمي المهول، ومع واقعنا المعاش، فمن غير المعقول ولا المستساغ الجمود بهذا الشكل دون أي حساب للتطور ومخرجاته.

إن الدين في حقيقته جاء لتنظيم حياة الفرد وفقا لواقعه وحياته ودرجة تطوره وتقدمة، ومجريات تعامله مع الآخر القريب منه والبعيد عنه، جاء لتنظيم سلوكيات الأفراد والمجتمعات، ووضع القواعد التي تسهم في تطبيق هذا التنظيم المنشود، ومتى ما تخلى الدين عن رؤيته للواقع بحجة العمل بالموروث التراثي سيضعه ذلك في موضع صعب، وسيتسبب بإحداث قطيعة بينه وبين قواعده.

وعلى الإفتائيين والعاملين في المجال الديني والعاملين في المؤسسات الدينية تطوير الاجتهاد المعمول به اليوم وفق مفهوم التقليد التراثي التاريخي، وإخراجه من عالم الجمود التراثي الذي يقيد حرية انطلاقه في العالم الأوسع؛ إلى عالم الفكر التجديدي الذي أعاد فهم الموجودات والغيبيات، ونجح من خلال ذلك في تطوير مبانيه العقدية والحياتية، وبخلافه ستخرج مسؤولية التجديد وفق ما يرى الأستاذ الغرباوي من يد الفقهاء، إذا تمادوا

---

١ – ماجد الغرباوي، مقال دعوة لإنقاذ الدين من سطوة الفقهاء.

في تكاسلهم ولا مبالاتهم تجاه ما يجري. لقد صار الدين مع جمودهم وتخلّف الدعاة شبحا يطارد أحلامنا، وباتت شعارات تطبيق الشريعة والاسلام هو الحل، والحديث عن الحاكمية الالهية وولاية الفقيه يستفز الجميع، ولاسيما مع تمادي بعض الحركات الاسلامية في تطرفها، وارتكابها مجازر يندى لها جبين الانسانية. هذا السلوك الذي يعدَّه الغرباوي معولاً هداماً نَسَفَ أغلب ما كتبه المفكرون الاسلاميون عن الاسلام وحضارته ومستقبله في بناء الدولة والمجتمع، وسفّه جميع أحلامهم، بل كذّب جميع التأويلات التي اعتاد عليها الكاتب الإسلامي في تبريره لأحكام الاسلام وتشريعاته ونظمه، لكثير من القضايا كـ: المرأة والرق ونظرته للآخر[١].

ويرى الباحث الغرباوي أن هذه الأسباب هي التي حدت بالمفكرين والمصلحين إلى العودة لمراجعة أصل التشريع، واستدعاء ذلك السؤال الخطير، الذي يهربون من مواجهته دائما: هل الخطأ في التشريع أم في التطبيق؟ أم الخطأ في تعميم الأحكام واطلاقاتها؟[٢].

وأرى أن تحليل وتفكيك هذا المقال يحتاج وحده إلى كتاب خاص، ففيه الكثير من الحقائق التي يجب العمل بها، وكثير من الرؤى الناهضة التي تمثل حرصه على الإسلام نقياً نظيفاً مسايراً للحياة ومتفاعلاً معها، مثلما فيه بعض التعارض مع ما طرحه في كتابات أخرى، منها التفاتة ذكية منه قد لا تعجب الكثيرين، تكلم من خلالها على خلاف ما جاء في هذا المقال عن إمكانية مشاركة رجال الدين في حكم العراق دون الحاجة إلى تطبيق منهج ولاية الفقيه، ووصل إلى نتيجة مفادها أنه لا يوجد تعارض بين ممارسة رجل الدين لمهنته الدينية وممارسة السياسة خارج إطار المؤسسة الدينية، لكن بصفته الشخصية لا بصفته وصياً على الشعب[٣]. وهذا قول في منتهى الانصاف، يعطي لكل ذي حق حقه، ويسد الثغرات التي يحاول البعض الدخول من خلالها لإحداث قطيعة كلية بين رجل الدين والدولة.

---

١ – ينظر: ماجد الغرباوي، مقال دعوة لإنقاذ الدين من سطوة الفقهاء.

٢ – المصدر نفسه.

٣ – الضد النوعي للاستبداد؛ استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني، ماجد الغرباوي، دار العارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠١٠. ص٥٣.

ولكن حتى مع هذه الالتفاتة، عاد وقال في بحث آخر: "تبقى علاقة المسؤولين الحكوميين برجال الدين في دائرة الشك والسؤال عن دلالاتها وماهيتها. فما شرعية العلاقة بين رجل الدولة ورجل الدين في القضايا التي تخص القانون والنظام؟ هل رجل الدين يمثّل مرجعية دستورية أو قانونية لرجل الدولة؟ أم رجل الدولة يعمل على تكريس سلطة رجل الدين لخدمة مصالحه وأهدافه السياسية؟ وحينئذ ،ما قيمة القانون عندما تتوقف شرعيته على رجل الدين؟ وكيف يوازن رجل الدولة بين سلطة القانون وسلطة رجل الدين؟ وكيف سيكون مستقبل البلد عندما تتعدد فيه مراكز القوى والقرار؟ وماذا نتوقع من رجل الدولة عندما يجعل ولاءه لغير القانون؟"[١] حيث يتضح من هذه الآراء أنه لا يعترض على عمل رجل الدين بالسياسة، على أن لا يكون ذلك وفق ما يعرف بولاية الفقيه، وهو يعرف أن المرجع الأعلى في العراق السيد علي السيستاني لا يقر مبدأ ولاية الفقيه، ويعتبره غير مناسب للوضع العراقي.

غير ذلك تناول الباحث الغرباوي البحث في موضوع ولاية الفقيه، تلك التجربة الإيرانية المعاصرة والفريدة في نوعها بكل ما فيها من ترسيخ لثيوقراطية الحكم في محاولة من محورين:

المحور الأول: رفض الإقرار بصحة هذا المنهج، وهو ما قال عنه: "إن رفض حكومة ولاية الفقيه لا يمنع تعطيل الشريعة أو التمرد على الدين أو رفض تدخل رجال الدين في السياسة لأن النظام الإسلامي لا ينحصر في نظرية ولاية الفقيه"[٢].

المحور الثاني: محاولة ربطه مع التجربة العراقية بعد عام ٢٠٠٣ لا لإعادة التجربة في العراق، وإنما لكي يثبت أن ولاية الفقيه لا يمكن أن تكون خيارا للشعب العراقي ما دام هذا الشعب يرفض الاستبداد وينشد الحرية والاستقلال[٣].

وكلا هذين المحورين يمثلان دلالة فكرية معمقة نابعة من الحرص الشديد على هيبة

١- جدلية السياسة والوعي؛ قراءة في تداعيات السلطة والحكم في العراق، ماجد الغرباوي، المركز العلمي العراقي، بغداد ومؤسسة المثقف العربي، أستراليا، ٢٠١٦. ص١٦٨.

٢ – الضد النوعي للاستبداد؛ استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني، ماجد الغرباوي، ص٤٨.

٣ – المصدر نفسه، ص٥٠.

الدين وسلامة وأمن الدولة وحفظ حقوق المواطن والدفاع عن حريته واستقلال رأيه.

ومع التعمق في تفكيك رؤى الباحث الغرباوي سنجد أنفسنا واقفين أمام مشروع تجديدي في طروحاته الخاصة، فيه الكثير من الجرأة والمشاكسة الخشنة التي لا توافق عليها الأطراف المتشددة في المؤسسة الدينية؛ التي نظر الباحث إلى بعض مواطن فكرها على أنه نتاج الفهم البشري الذي أنتج كماً هائلاً من الأحكام الشرعية التي من الممكن إعادة النظر فيها وتصحيحها ضمن الإطار القرآني وفقه مقاصد الشريعة[١]. وهذا لب الحقيقة دون مواربة، فالفقيه المجتهد يحكم بعقله واستدلالاته الفقهية على حلية وحرمة الأشياء، بعد البحث والتقصي في الموروث الديني، والموروث الديني نفسه ـ هو الآخر ـ في الغالب عبارة عن آراء لمجتهدين سابقين فهموا النص وفق نمط الحياة العامة السائدة يومذاك، والتي تختلف كثيرا عن نمط الحياة المعاصرة، ويؤدي العمل بآرائهم دون النظر إلى مطالب المعاصرة إلى إحداث فجوة في الفهم بين المرشد والمتلقي، قد يدفع تكرار حدوثها إلى قطيعة بين الاثنين بسبب عدم توافق الرؤى، فمن غير المعقول أو المقبول تطبيق مناهج القرون الماضية على واقع حياة العالم المعاصر دون النظر إلى الفرق الشاسع بينهما.

لهذا السبب ولأسباب أخرى أعلن الغرباوي صراحة أن من لا يعي الواقع لا يستطيع الانسجام معه، ومن لا ينسجم معه يتحول إلى عثرة في طريق الآخرين، لأنه لا يوجد فكر معصوم أو أحكام نهائية أو قناعات جزمية، وأيضا لا مجال لفرض الآراء والتفرد والاستبداد والتسلط، إلى درجة تخويل الفقيه سلطات كبيرة، والتعويل على الإسلام نظريا لتلبية احتياجات الدولة والمجتمع من أنظمة وقوانين[٢]. وتبدو آراؤه هذه في منتهى الواقعية ولاسيما وأننا في العراق عشنا تداعيات هذه المحنة بعد أن فشلت تجربة الإسلام السياسي في قيادة البلاد، وتسببت في هدر المال العام، وتأجيج الطائفية المقيتة، وزيادة معدلات الفقر والخوف من المستقبل بين الشباب، ولاسيما العاطل عن العمل منهم. فالإسلام الذي يدعو الإسلام السياسي إلى تطبيقه يبدو بعيداً جداً عن حقيقة الإسلام

١ – الضد النوعي للاستبداد؛ استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني، ماجد الغرباوي، ص٧٢.٧٣.

٢ – الحركات الإسلامية قراءة نوعية في تجليات الوعي، ماجد الغرباوي، ص١٤٣.

المحمدي ومغايراً له بالكامل.

هذا الشعور بالأسى دفع الباحث الغرباوي للمطالبة بالفصل بين السياسي والديني، باعتبار أن التي تمارس الحكم باسم الإسلام حالياً هي حركات سياسية وليست دينية، وحتى مع كونها تتبنى قيم الإسلام فإنها في الواقع تخضع لمنطق السياسة، وربطها نفسها برجل الدين أو الفقيه يحولها إلى حركات تمرد وعنف واستبداد بسبب تقاطع الإرادات. ووفق هذا الاعتبار، ومثلما كان قد دعا إلى تحديث المنظومة الدينية من قبل، دعا حركات الإسلام السياسي الشيعي إلى تحديث منظومتها الفكرية ونظريتها السياسية[١]، ولاسيما الإيمان بمبادئ الديمقراطية والالتزام بها، فالإيمان والالتزام بالديمقراطية شرط أساس لنجاحها[٢].

يبدو هذا الطرح للعين البصيرة في أغلب جوانبه وليس كلها أنه لم يأت لتسقيط الفكر الديني مثلما يتضح من ظاهره، بكل ما فيه من الحدة. هذا ما يتضح من قوله: وإنما جاء هذا الحديث ليعيد الثقة بالدين، كي لا ينسب إليه كل خطأ في الحياة[٣]، بعد الهجمات المنظمة التي تعرض لها في عصر الانفتاح وفلسفة التشكيك التي طغت على جميع مناحي الفكر، وهذا أمر ممدوح المنهج مندوح السعة يأخذ بأطراف الفكر إلى حيث التفاعل والابتكار بدل التقليد، وهذا ما أكد عليه الباحث بقوله: "يجب على المثقف ان يمارس دوره في إثارة الوعي وإثراء الحوار والتعامل المباشر مع المجتمع بعيدا عن أوهامه المصطنعة"[٤]. وقد يبدو قول الأستاذ الغرباوي هذا وكأنه دعوة إلى رفض التقليد المتبع في المذهب الشيعي؛ هذا المذهب الذي يؤمن يقينا أن التقليد هو الذي حافظ على وجوده الفكري ودوام ديناميته بالرغم من كل ما تعرض له من عسف وجور على مر التاريخ، واسهم في تجديد مبانيه الفقهية والحياتية، حيث عد محمد إقبال الاجتهاد مبدأ الحركة في

---

١ – الحركات الإسلامية قراءة نوعية في تجليات الوعي، ماجد الغرباوي، ص١٤٥.

٢ – المصدر نفسه، ص١٤٨.

٣ – الضد النوعي للاستبداد؛ استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني، ماجد الغرباوي، ص٧٣.

٤ – الضد النوعي للاستبداد؛ استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني، ماجد الغرباوي، ٧٨.٧٩.

الإسلام[١]. وهو من الآراء التي لا أتفق مع الأستاذ الغرباوي بشأنها، بل هو رأي قابل للنقاش بإيراد القرائن والأدلة الإثباتية، فالمعروف أن الفكر الشيعي بعيداً عن الاختبارات الوجودية المصيرية على كثرتها، مر بأربعة اختبارات فكرية تاريخية، أثبتت أن الاجتهاد المفتوح هو الذي أعانه على الخروج منها سالما. وتمثل أول اختبار منها بظهور حركة المعتزلة العقلية والفكرية في القرن الثاني الهجري، هذه الحركة التي تبنت العقل، وطورت الإبداع الفلسفي في الإسلام، ودعت إلى التجديد ونهج العقلانية في الدين، ومن هنا ذهب بعض المفكرين إلى أن: "كل من نهج النهج العقلي في الدين في العصر الحاضر، إنما هو تابع من أتباع المعتزلة"[٢]، وقد جوبهت هذه الحركة العقلية بمعارضة شديدة من المذاهب السنية الأربع، بينما تعامل معها الفكر الشيعي بإيجابية وانفتاح، وهو اختبار كشف وجه العلاقة المتينة بين الفكر الإسلامي الشيعي وحركة العقل في المجال الإسلامي، بما فيه أسس التشريع الفقهي، وهذا يعطيه ميزة على غيره. وقد جاء اهتمام المذهب الشيعي بجنبة العقل وفقا لما أوردوه من أحاديث عن دور العقل في الحياة والدين مثل الحديث القدسي: "فوعزتي وجلالي ما خلقت شيئا أفضل منك بك أعبد، بك أثيب، بك أعاقب"[٣]، وقول رسول الله (صلى الله عليه وآله): "إذا رأيتم الرجل كثير الصلاة، كثير الصيام فلا تباهوا به حتى تنظروا كيف عقله"[٤] وحديث الإمام الصادق: "العقل دليل المؤمن"[٥].

أما الاختبار الثاني فكان سببه إعلان المذاهب السنية الأربع في القرن الرابع الهجري غلق باب الاجتهاد مما تسبب في تدهور فكرة العقلانية، الذي تسبب بدوره في أزمة فكرية دفعتهم أكثر من مرة إلى التفكير في إعادة فتح باب الاجتهاد، بينما حمى استمرار باب

---

١ – ينظر: زكي ميلاد، الفكر والاجتهاد دراسات في الفكر الإسلامي الشيعي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، بيروت، ٢٠١٦. ص١٠.١١.

٢ – محمود، عبد الحليم، الإسلام والعقل، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٨. ص٤٠

٣ – وسائل الشيعة، الشيخ المفيد، ج١/ص٤٠، حديث ٥/٦٦.

٤ – الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، دار المرتضى، بيروت،١٤٢٦هـ . ٢٠٠٥م. ج١/٢٦، حديث رقم: ٢٨.

٥ – المصدر نفسه، ج١/ص٢٥، حديث رقم: ٢٤.

الاجتهاد مفتوحا في المذهب الشيعي المذهب من المرور بأزمة فكرية، وأسهم في تحديث مبانيه العقدية والفقهية. ولهذا السبب قال زكي ميلاد: وبعد التحقيق وجدت ان الاجتهاد هو المفهوم الذي يمكن أن يعادل مفهوم الحداثة عند الغرب، لأنه يعبر عن العناصر الأساسية المكونة لبنية مفهوم الحداثة، وهي عناصر العلم والعقل والزمن ويتمثلها"[١].

وجاء الاختبار الثالث في القرن السادس الهجري مع انهيار المنظومة الفلسفية الإسلامية لدى المذاهب الأربع في وقت نراها تتجدد في الفكر الشيعي، ولاسيما في مدرسة أصفهان الفلسفية، وهذا يعني أن الحركة العقلية في الفكر الشيعي لم تتوقف.

اما الاختبار الرابع والأخير فكان في القرن الحادي عشر الهجري مع ظهور النزعة الأخبارية السلفية في الفكر الشيعي، التي ارتبط ظهورها بالمحدث محمد أمين الإسترابادي الذي روج لها في كتابه الموسوم "الفوائد المدنية"، والتي أحدثت انقساماً حاداً بين رجال الدين الشيعة فيما يخص مجال أصول الفقه، استمر على مدى قرنين من الزمان، ثم تمكن الفكر الشيعي من استيعابها وتوظيف مخرجاتها لتمنحه القوة، متجاوزا فكرة السلفية بالكامل، بينما تمكنت فكرة السلفية من اختراق الفكر الإسلامي السني وأسست كياناً لا يمكن إغفال قوته وتأثيره.

إن هذه الاختبارات الفكرية والانتصار فيها كشف من جهة عن تطور الحركة العقلية في الفكر الشيعي، هي التي ألهمته ديناميات التطور والتجديد.[٢] وأثبت أن فتح باب الاجتهاد في الفكر الشيعي كان له الأثر الفاعل في تحرير قضايا الإنسان المعاصر من ربقة الجمود والتقوقع الفكري، فيسر بين يديه جملة ما يحتاج إليه من التشريع الذي يلبي حاجاته الآنية والمستقبلية[٣]، أي أن وجود الفقيه المتبحر الملم بجميع أبعاد الفقه والتشريع الإسلامي ضرورة حياتية تنسجم مع الثورات المعرفية، وهذا يعني أننا قد نفيد من مفهوم "النموذج المعرفي" الذي قدمه توماس كوهن إذا ما اتخذناه كإطار لتفسير كيف يتقدم أو

---

١ – زكي ميلاد، الفكر والاجتهاد دراسات في الفكر الإسلامي الشيعي، ص٢٠.

٢ – المصدر نفسه، ص١٥. ٢٧.

٣ – ينظر: الدكتور محمد حسين علي الصغير، فقه الحضارة في ضوء فتاوى سماحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني، دار المؤرخ العربي، بيروت، ٢٠٠٠ م. ص٥.

يتطور العلم من خلال ثورات متتالية وليس عبر خطة تصاعدية[١]، وأنا هنا أتحدث عن المجددين الذين يبعثون على رأس كل مائة عام، وهم الذين يؤسسون لمن يأتي بعدهم أبعاد المشروع الديني وقيمته الفقهية، وفق منطق فهم النص، وهي ثقافة تحتاج إلى خبرة تراكمية، هي التي تتحكم بالجهاز المعرفي لعلوم الإسلام، لا وفق رؤى شخصية وإنما من خلال الخضوع لأنساقٍ معرفيةٍ قائمةٍ على مجموعة أركان منها: المصدر المعرفي وهو نوعان مصدر ذاتي ومصدر عارض. والأداة المنهجية: وهي آلية تكوين المعرفة. وفهم النص وله صور متعددة من الإشارة والتفسير والتأويل[٢].

المهم أن الأستاذ الغرباوي يرى أن إعادة الثقة بالدين مرهون بإعادة النظر جذريا في كل المفاهيم الدينية والنظريات الفكرية المطروحة فضلا عن إعادة بناء رجل الدين بناء حضاريا[٣] وإذا ما كنت لا أتفق معه في رؤيته التعميمية نظرا لكوني على إطلاع تام على متانة الأعم الأغلب من المفاهيم والنظريات الدينية، فضلا عن معرفتي بالدرجات العلمية الأكاديمية التي تحصَّل عليها الكثير من رجال الدين؛ الذين وضعوا نظريات وحلول عجزت عنها عقول ذوي الاختصاص مثل المرحوم الشهيد الصدر الأول محمد باقر الصدر؛ الذي وضع كتابا بعنوان "البنك اللاربوي في الإسلام"، وقد تمكن هذا الكتاب من انقاذ مصرفيين متخصصين من غير أتباع مدرسة أهل البيت، ومن الدول الخليجية تحديدا، كانوا قد عانوا من مشكلة تعارض بعض تفرعات العمل المصرفي مع بعض أحكام الإسلام، فوجدوا الحل الأمثل في هذا الكتاب، إلا أني أتفق معه من حيث العموم، وهي رؤيته بضرورة إعادة النظر جذريا (في كل) المفاهيم الدينية والنظريات الفكرية المطروحة، وأختلف معه من حيث التعميم في قوله (في كل)، فهذا التعميم غير محمود لأنه يخلط الأخضر باليابس، ومن غير المعقول ان ننكر وجود الأخضر بكل ما يمثله من ألق وجمال وفائدة. وقد مارست المرجعية الدينية دورها الريادي المتميز في

---

١ – الدكتورة بتول فاروق الحسون، فلسفة الفقه، العتبة الحسينية المقدسة، قسم الشؤون الدينية، كربلاء، ٢٠١٦. ص٥٠.

٢ – الدكتورة بتول فاروق الحسون، فلسفة الفقه، ص١٦٦. ١٦٧.

٣ – الضد النوعي للاستبداد؛ استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني، ماجد الغرباوي، ص٧١.

تنبيه الشعب إلى ما يدور في الساحة السياسية من خلال خطب الجمعة التي كان يلقيها معتمد المرجعية أسبوعيا، ومن خلال الفتاوى والنشاطات الأخرى، وكان لفتوى الجهاد الكفائي أثراً في منتهى الرصانة تمكن من حفظ العراق، بل حفظ المنطقة كلها من السقوط بيد الدواعش والفكر السلفي المتطرف والمتشدد.

مع كل ذلك تراني لا أنكر أن هناك مفاصل في بعض المفاهيم الاجتهادية الموروثة تحتاج إلى إعادة تقييم وتجديد، وربما تغيير جذري لكي تتماهى مع متطلبات العصر، دون أن يمس ذلك بجوهر الدين. نعم هناك اليوم حركة اجتهاد حداثوية تتماهى مع تطور الحياة، فرجل الدين بالأمس كان محصوراً في أجواء الفقه العبادي (شؤون الصوم والصلاة والحج والزكاة وأحكام النفاس والحيض وغيرها) لكنه خرج من هذا التحديد ليتحدث عن جميع مسارات الحياة ابتداء من فقه الحضارة الخاص بالطب والاقتصاد والشؤون المالية وتخطيط المدن واستصلاح الأراضي والسفر ومظاهر الحياة العامة[١]، ومرورا بفقه الاستنساخ البشري وتغيير الجنس وعمليات التجميل وزراعة الأعضاء البشرية والحيوانية والتبرع بالأعضاء وبيعها والفحص الجيني والهندسة الوراثية والموت الدماغي والفتاوى الطبية[٢]. ثم بفقه شبهات التلفزيون[٣]، وحتى فقه الكومبيوتر واستخداماته[٤]، وصولا إلى فقه المغتربين[٥].

وأعود وأذكر أنْ ليس كل من لبس الزي الديني رجل دين، فهناك بعض الذين يرتدون

---

١ – فقه الحضارة؛ في ضوء فتاوى سماحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني، الدكتور محمد حسين علي الصغير دار المؤرخ العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ . ٢٠٠٠م.

٢ – ينظر: مداد العلماء، مجلة شهرية تصدر عن شعبة البحوث والدراسات في العتبة الحسينية، أعداد فقه المسائل الطبية وفق فتاوى السيد السيستاني، وفقه الاستنساخ البشري وفتاوى طبية، المرجع محمد سعيد الحكيم، مؤسسة الحكمة للثقافة الإسلامية، النجف، ١٤٢٨هـ . ٢٠٠٧م.

٣ – شبهات تلفزيونية، عبد الكريم الحسيني القزويني، قم، ١٤٢٣هـ.

٤ – من فقه الكمبيوتر والانترنيت، المرجع محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، مؤسسة الحمة للثقافة الإسلامية، النجف، ١٤٢٨هـ . ٢٠٠٧م.

٥ – الفقه للمغتربين وفق فتاوى سماحة المرجع السيستاني، عبد الهادي محمد تقي الحكيم، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط٩، ١٤٣٩هـ . ٢٠١٧م.

الزي الديني، تتعارض أغلب سلوكياتهم ورؤاهم وطروحاتهم مع جوهر الدين، وفي بعضها إساءة إلى الدين وإلى المؤسسة الدينية نفسها، وهذا يوجب على المؤسسة الدينية قبل غيرها أن تعيد النظر في مسألة ارتداء الزي الديني والتحدث باسم الدين، فكما أن المؤسسة العسكرية تعاقب من يرتدي الزي العسكري من غير منتسبيها، والمؤسسة الطبية ترفض ارتداء غير المتخصصين والمنتسبين لزيها، والشركات والمؤسسات ترفض تقليد ما يرتديه موظفوها، على المؤسسة الدينية أن تضع شروطاً للبس الزي الديني، وحدوداً لمجال تحرك رجل الدين، تحدده درجته العلمية بعيداً عن الانفلات الفاشي الآن.

فضلا عن ذلك دعا الأستاذ الغرباوي إلى إعادة النظر في تصحيح (الأصول العملية)، والأُصول العملية مصطلح في الفقه الشيعي يخص استنباط الحكم الشرعي، ويعتمد على مرحلتين: في المرحلة الأُولى يفتش الفقيه عن الدليل على الحكم الشرعي، فإن وجد دليلاً مشروعاً على الحكم أخذ به، وإلا يفكر في التعويض عن الدليل المشروع بنطاق أوسع من الأدلة من الأمارات أو التخمينات والترجيحات، بل عليه الانتقال إلى المرحلة الثانية، وهي الأخذ بما هو مقتضى الوظيفة العملية في مقام الخروج عن عهدة التكليف المحتمل، وهذا ما يتعين بمباحث الأُصول العملية[1]. أما (الأصول الخمسة) في اصطلاح الفقه فهي الأصول التي اجتمعت عليها الشرائع، والعقل يحكم بلزومها، ويتوقف عليها النظام والمعايش العامة للناس، وتسبب تلف وفساد النفوس وضياع الأموال وهي: تحريم الزنا، تحريم القتل، تحريم السرقة، ترك الصنايع، ترك الظلم[2].

والذي أراه أن إعادة النظر في هذه القاعدة لن يكون نحو الأحسن، لأنه سيعتمد على المسائل الظنية والمشكوك فيها والقياس وغيرها من المواضيع التي ممكن أن تضيف إلى الدين فرعيات ليست من أصله، وربما تتعارض معه. فالأصول العملية تعني الاعتماد على أدلة كلها علمية، ولا يجوز إعمال دليل لا يفيد العلم كخبر الواحد والقياس ونحو ذلك من الأدلة الظنية، والأدلة القطعية عندهما هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل، ثم يُطبّقان الدليل العقلي في الفقه على أصل البراءة.

---

١ – مباحث الأصول، السيد كاظم الحسيني الحائري، إصدارات مكتب الحائري، قم، ق٢، جث/ص١١.١٢.

٢ – مصطلحات فقهية، المرجع الشيخ صالح الطائي، مكتب الشيخ الطائي، النجف.

فضلا عن ذلك دعا الباحث الغرباوي إلى إعادة النظر في قواعد (الاحتياط) وأحكامها الشرعية باعتبار أنها فهم بشري[1]. والاحتياط مصطلح فقهي يرد في الرسائل العملية للمجتهدين، وفي البحوث الفقهية، وله عدة استعمالات. فهو عند المجتهد أو المرجع: موقف يتخذه في فتواه عند استنباطه للأحكام الشرعية المتعارضة أدِلتُها أو تكون في أدلتها خدشة لا تسقط الدليل بالكلُّية، فالمرجع عندما يواجه مسألة ويريد معرفة حكمها يعود للأدلة، فإذا كانت الأدلة المتعلقة بهذه المسألة متعارضة بحيث يكون هناك دليل يفهم منه الحرمة والآخر الإباحة، أو إذا كان الدليل واحد لكن فيه خدشة لا تسقطه بالكلُّية. ويستخدم الفقهاء في رسائلهم العلمية عند التحدث عن الاحتياط مصطلحات كالاحتياط الوجوبي، والمستحب، والأحوط، وغيرها. من هنا أرى أن قواعد الاحتياط هي الواجهة العملية للاستنباط الفقهي، والتنازل عنها ينهي الفقه من قواعده، ويجبر الناس إما بالعودة إلى أقوال السلف بكل ما تنضوي عليه من تناقض، أو التخلي عن الفتوى والتعبد على الهوى. ولذا لا يمكن الاستهانة به لمجرد انه رأي بشري مثلما يرى الأستاذ الغرباوي، بالعكس انا أرى ان له عدة منافذ ممكن أن يمرر من خلالها الحكم الأقرب للحقيقة، ولا ننسى أن رأيه هذا هو الآخر ليس أكثر من فهم بشري، ولا أعتقد أن الفهم البشري وقف في أي يوم ضد مسيرة الإنسان وتقدمه.

أُذكِّر أنه على مر التاريخ كانت هناك دعوات صادقة لتجديد الفقه الإسلامي وفق قواعد لا تخرج الدين عن سبيله القويم، ولا تدخله في معمعة الفوضى، أو مهاترات فهم النص التقليدية، وقد تصدى لهذا الأمر عدد من المراجع الكبار المشهود لهم بالأعلمية مثل الشهيد المرجع محمد باقر الصدر[2]. بينما جاءت دعوات الأستاذ الغرباوي لاعتقاده أن إعادة الثقة بالدين لا تنجح إلا بعد إعادة النظر بمفهوم الدين. وهذه نقطة في غاية الحساسية، فالدين نظام اجتماعي ثقافي قيمي أخلاقي فيه عناصر مختلفة تتراوح بين العقائد الإلهية المقدسة، والممارسات الطقسية الدينية، والاستنباطات الفقهية المبنية على

---

١ – الضد النوعي للاستبداد؛ استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني، ماجد الغرباوي، ص٧٣ وما بعده

٢ – تجديد الفقه الإسلامي؛ محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم، شبلي الملاط، ترجمة: غسان غصن، دار النهار، بيروت، ١٩٩٨.

فهم النص من قبل المشرعين المجتهدين، والممارسة المجتمعية، وإن كانت فرصة إعادة النظر في بعض هذه الجزئيات متاحة وفق أسس منطقية، فإن الإنسان غير مرخص له الخوض في العقائد التوقيفية كالصلاة والصوم على سبيل المثال، كأن يأتي من يعتقد أن صلاة واحدة تكفي بدل الصلوات الخمس، أو صوم عشرة أيام يكفي بدل صيام الشهر!

ويجب ألا ننسى أن هناك اليوم ما يقدر بنحو عشرة آلاف ديانة فاعلة في جميع أنحاء العالم، ومع ذلك لا تشكل نسبة المتدينين من البشر أكثر من ٨٠% من مجموع سكان العالم، وهؤلاء المتدينون يختلفون من حيث درجة الإيمان بين الإيمان المطلق، والإيمان المفاهيمي، والإيمان السطحي، واللاإيمان عملا مع الإيمان اسما. بينما تشكل نسبة الـ ٢٠% المتبقية طيفا من الذين لا يؤمنون أساسا بوجود الله تعالى وبأي دين من الأديان المعروفة، ومن الملحدين واللاأدريين واللامنتمين؛ الذين تتكاثر أعدادهم الآن بشكل غير مسبوق.

في هذا النسيج الغرائبي ليس المهم مقدار ما تقدمه لدينك، بل المهم هو ما يقدمه تفاعلك مع دينك للإنسانية جمعاء، نظراؤك في الخلق الذين يجب أن تنظر إليهم بنفس نظرتك إلى أخيك في الدين.

من هنا أرى أن الأستاذ الغرباوي إن كان مصيباً في حدود، إلا أن دعوته لإعادة النظر بمفهوم الدين تكاد تكون مستحيلة لأسباب منها: أن أغلب تلك الأصول العملية تستنبط من القرآن والسنة، وتتوافق غالبا مع آراء الأقدمين بشكل يكاد أن يكون متواترا، وهذا ليس جمودا بقدر ما هو تأكيد على صحة الرأي. وأن إعادة النظر فيها لا يمكن أن يقوم به غير رجال الدين أنفسهم، إذ لا يمكن لمدني مهما كان واسع العقل والحيلة أن يلم بالأصول النقلية ومحتواها الذي قامت تفصيلاتها عليه، وهذا يعني أن رجل الدين الذي يُنتقد وتُنتقد آراءه هو من سيعيد النظر فيها! وهذا يبدو وكأنه دوران في حلقة مفرغة.

إن دعوة الأستاذ الغرباوي إلى وجوب ممارسة المثقف لدوره الواعي في إثارة الوعي وإثراء الحوار والتعامل المباشر مع المجتمع بعيداً عن أوهامه. ودعوته لأن يجسد آلامه إلى ممارسات عملية يستعد معها للتضحية والفداء من أجل القيم التي آمن بها. ودعوته للعمل على إصلاح الأنساق الثقافية، وممارسة النقد والمراجعة العنيفة لكل الممارسات

الخاطئة والوقوف مع الشعب[1]، تبدو وكأنها محاولة لشرعنه آرائه التي يطرحها في مؤلفاته، وتجويزاً لما يقوم به، مع أن ما قام به بالرغم مما احتواه من نقد لاذع جاء ليسهم في إصلاح المجتمع غالباً، وهذا يعني أنه لا يحتاج إلى دعوات تشرعن له مهمته الإصلاحية ما دامت ضمن حدود المعقول، ولا أقول المقبول، لأن هناك الكثير من الأمور والتقاليد والطقوس والشعائر الدينية التي حظيت بالقبول وهي تخالف المعقول، وتحتاج إلى إعادة بناء وفق معطيات الفكر الإنساني القويم.

وفي عودة إلى علاقة رجل الدين بالسياسة أثار الباحث الغرباوي عدة استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني[2]، تطرق من خلالها إلى دور رجل الدين في الحياة العامة، متخذاً من حركات رجال الدين الإيرانيين أنموذجاً، ذاكراً عدداً منهم، ومن مواقفهم الجهادية ضد الشاه وحكمه، ثم عرج على ذكر مجموعة منهم كانت تقف إلى جنب الشاه وتدافع عنه، أراد من خلالها تبيين حجم المشاركة على صعيد قيادات الحركات المناهضة للاستعمار والاستبداد وباتجاهين مختلفين، وهذه حقيقة أخرى لا يجب اغفالها، فرجل الدين إنسان مثل غيره تحركه المشاعر والأحاسيس، ويتصرف أحيانا وفق هذه الأحاسيس، ولا يجوز تعميم جزء من سلوكه على السلوك العام لرجال الدين.

المهم في كتاب الضد النوعي للاستبداد أنه وبدفعة واحدة ودون مواربة ولا تأجيل، أعلن بوضوح عن توجهات مشروع الغرباوي الفكري الإصلاحي التجديدي المفعم بالحركة، التي تسعى بدورها على تحريك الجمود الموجود في بعض جوانب الدين التطبيقي، وكيفية تعامله مع كثير من المسكوت عنه، أو المؤجل الحديث عنه، أو الخوف من التحدث عنه. ومن يمسك بخيوط هذا الكتاب يكاد يمسك بخيوط المشروع الذي انتهجه الغرباوي في كتبه الأخرى وفي حواره المفتوح على صحيفة المثقف منذ عدة سنوات.

١- ينظر: الضد النوعي للاستبداد؛ استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني، ماجد الغرباوي، ص ٧٩.٨٠.

٢ – الضد النوعي للاستبداد، ماجد الغرباوي، ص١٩٧ وما بعدها.

المبحث الرابع

التعميم والوعي التراثي

التعميم وقبليات الوعي التراثي

من مآخذي على الباحث الغرباوي أسلوب التعميم الذي يستخدمه دون تخصيص، حتى مع معرفته التامة بوجود الخصوصية، وأيضاً تقديم رأيه على رأي غيره في بعض الأحيان، وكأن رأيه من المسلمات التي لا تقبل النقض أو النقاش. ومن ذلك . على سبيل المثال . ما جاء في حديثه عن سلطة النص بعد ذكره لقوله تعالى: {إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ}[1] والاتفاق الشامل على معنى قسمها الأول، والخلاف الذي نشب حول مقصد ومعنى قسمها الثاني (يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) وكيف وظفت المقاصد من قبل الأطراف الإسلامية كشاهد على شرعية أو عدم شرعية السلطة بعد وفاة النبي، ومن ثم التحدث عن استعانة الشيعة بروايات تراثية لإثبات وجهة نظرهم في أحقية السلطة والحكم، وقوله: "وقد استعانوا لإثبات دعواهم بروايات لا نعرف عن حقيقتها شيئا، ولكنها تبقى محتملة وفق التصنيف بين الصحيحة ومحتملة الصدور". ثم وصف اعتمادهم على تلك الروايات بانها تفصيلات تأباها شخصية علي بن أبي طالب لمن يعرفه.. وليس للشيعي طريق للجزم بصحة الرواية، لكن خلفيته الفكرية والثقافية صدقتها، لتكون قرينة على إرادة المطلوب، واختصاص الآية بعلي دون غيره. وقد أورد هذا القول محاولا من خلاله التعبير عن مسألة كيف تلعب خلفية المتلقي دوراً معرفياً في فهم النص[2].

وأنا لست في موضع الدفاع عن أحد، ولا بصدد الحديث عن خلفية المتلقي، ولا عن فقدان الشيعي ما يثبت صحة رواياته رغم استغرابي من هذا القول، وإنما غايتي التوضيح

---

١ – المائدة: ٥٥.

٢ – النص والسؤال، ماجد الغرباوي، ص٨١. ٨٣.

أن الرأي والتعميم أديا دوراً غير مستساغٍ . في الأقل . فيما يخص هذه المسألة الحساسة بالذات. وللرد أقول: لا يمكن للحديث المتواتر ولا للرواية المتواترة أن تكونا محتملتا الصدور لأن ذلك إذا ما صح وقوعه سوف يزرع الشك في جميع الأحاديث والروايات المتواترة وغيرها بلا استثناء، فيبطل أثرها، وتلغى من الوجود، ولا يعتد بها كمصدر للتشريع الفقهي، وبالتالي لا يجد الفقيه مصدراً للتشريع بما يتوافق مع الرؤية الإسلامية.

وانا هنا لا أنكر وجود روايات وأحاديث موضوعة، وأخرى محتملة الصدور، لكن قبالة ذلك هناك مصطلح لدى أهل الحديث هو: "الحديث المتواتر"، والحديث المتواتر؛ حديث نبوي يقع في أعلى درجات الصحة والثبوت، رواته جماعة يستحيل مع كثرتهم عادة أن يتواطؤوا جميعهم على الكذب. أما الرواية المتواترة والخبر المتواتر، فهو ما بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب. والحديث المتواتر والرواية المتواترة هما المصدر الفعلي للتشريع الإسلامي؛ الذي يقف عند روايات الآحاد فلا يتجاوزها غالبا إلا في حدود معروفة.

وإذا ما فحصنا الروايات التي استند إليها الشيعة في دعواهم على أن هذه الآية نزلت في علي بن أبي طالب سنجد التواتر صريحاً دون مواربة أو شك، ونجد أنها جميعها وردت في كتب ليست من كتبهم لكي يعتريها الشك المذهبي، أو تتحكم بها الميول والانتماءات، وواقعاً هناك شبه اجماع في أقوال المفسرين على ان هذه الآيات نزلت في علي بن أبي طالب دون غيره، بكل ما يعنيه نزولها في قسميها الأول والثاني، وبكل ذلك الوضوح التام، لكن الفعل السياسي هو الذي عمل على تغيير هذه القناعات الثابتة بالرغم من عدم نجاحة بشكل كلي، حيث فلتت الكثير من الأخبار التي لم يكن يرغب بانتشارها من بين يديه، وذاعت بين الناس، ومن المصادر الرصينة التي ذكرت ذلك، وأكرر هنا للمرة الثانية أنها جميعها ليست من كتب الشيعة، منها مثلاً قول الطبري: حدثني الحارث، حدثنا عبد العزيز، حدثنا غالب بن عبيد الله، سمعت مجاهدًا يقول في قوله: {إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ} الآية: نزلت في علي بن أبي طالب، تَصَّدَق وهو راكع[1].

---

١ – جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي الطبري، (ت: ٣١٠هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات=

وقول ابن كثير، في قوله: وحتى إن بعضهم ذكر في هذا أثراً عن علي بن أبي طالب: أن هذه الآية نزلت فيه: ذلك أنه مر به سائل في حال ركوعه، فأعطاه خاتمه. وقال ابن أبي حاتم: حدثنا الربيع بن سليمان المرادي، حدثنا أيوب بن سُوَيْد، عن عتبة بن أبي حكيم في قوله: {إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا} قال: هم المؤمنون وعلي بن أبي طالب.

وحدثنا أبو سعيد الأشج، حدثنا الفضل بن دُكَيْن أبو نعيم الأحول، حدثنا موسى بن قيس الحضرمي، عن سلمة بن كُهَيْل، قال: تصدق علي بخاتمه وهو راكع، فنزلت: {إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ}. وروى ابن مَرْدُويه أيضًا عن طريق محمد بن السائب الكلبي عن أبي صالح، عن ابن عباس، قال: خرج رسول الله إلى المسجد، والناس يصلون، بين راكع وساجد وقائم وقاعد، وإذا مسكين يسأل، فدخل رسول الله، فقال: أأعطاك أحد شيئًا؟ قال: نعم. قال: من؟ قال: ذلك الرجل القائم. قال: على أي حال أعطاكه؟ قال: وهو راكع، قال: وذلك علي بن أبي طالب. قال: فكبر رسول الله عند ذلك، وهو يقول: {وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ} .

وقال عبد الرزاق: حدثنا عبد الوهاب بن مجاهد، عن أبيه، عن ابن عباس في قوله: {إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ} الآية: نزلت في علي بن أبي طالب. ورواه ابن مَرْدُويه، من طريق سفيان الثوري، عن أبي سِنان، عن الضحاك، عن ابن عباس، قال: كان علي بن أبي طالب قائماً يصلي، فمر سائل وهو راكع، فأعطاه خاتمه، فنزلت: {إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ} الآية[1].

وقول البغوي: قال السدي: قوله: "والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون"، أراد به علي بن أبي طالب، مر به سائل وهو راكع في المسجد فأعطاه

=الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤٢٢ هـ. ٢٠٠١ م. ج١٠/ص٤٢٦.

١ – تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، الرياض، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م. ج٣/ص١٣٨.

خاتمه. وقال جوبير عن الضحاك، في قوله: {إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا} قال: هم المؤمنون بعضهم أولياء بعض، وقال أبو جعفر محمد بن علي الباقر: {إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا} نزلت في المؤمنين، فقيل له: إن أناسا يقولون إنها نزلت في علي، فقال: هو من المؤمنين[١].

قول ابن عجيبة في تفسيره: وجملة (وهم راكعون) حال إن نزلت في عليّ رضي الله عنه[٢].

وقول ابن جزي: "(وهم راكعون)؛ قيل نزلت في علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فإنه سأله سائل وهو راكع في الصلاة فأعطاه خاتمه"[٣].

وقول الزمخشري: "إنها نزلت في عليٍّ كرم الله وجهه حين سأله سائل وهو راكع في صلاته فطرح له خاتمه"[٤].

وقول المحاربي: وروي في ذلك أن النبي خرج من بيته وقد نزلت عليه الآية، فوجد مسكيناً، فقال له: هل أعطاك أحد شيئاً؟ فقال نعم، أعطاني ذلك الرجل الذي يصلي خاتماً من فضة، وأعطانيه وهو راكع، فنظر النبي فإذا الرجل الذي أشار إليه علي بن أبي طالب، فقال النبي، الله أكبر وتلا الآية على الناس.

وقول القاضي أبو محمد: "وقال مجاهد: نزلت الآية في علي بن أبي طالب تصدق

---

١ – معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية وسليمان مسلم الحرش، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م. ج٣/ص٧٣.

٢ – البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن الحسين بن محمد ابن عجيبة، (ت: ١٢٢٤هـ)، تحقيق: أحمد عبد الله قرشي رسلان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٤١٩هـ. ج٢/ص٧٨.

٣ – التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي ابن جزي، (٦٩٣. ٧٤١هـ) تحقيق: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م. ج١/ص٣١٩.

٤ – الكشاف، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، (ت: ٥٣٨هـ)، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، : ١٤٣٠ هـ – ٢٠٠٩م. ج٢/ص٣٨.

وهو راكع"[1].

وقول للسمرقندي: قال ابن عباس: وذلك أن بلالاً لما أذّن، وخرج رسول الله، والناس في المسجد يصلون بين قائم وراكع وساجد، فإذا هو بمسكين يسأل الناس، فدعاه رسول الله، وقال: هَلْ أَعْطَاكَ أَحَدٌ شَيْئاً؟ قال: نعم. قال: مَاذَا؟ قال: خاتم فضة. قال: وَمَنْ أَعْطَاكَ؟. قال: ذلك المصلي. قال: فِي أيِّ حَالٍ أعْطَاكَ؟ قال: أعطاني وهو راكع. فنظر، فإذا هو عليّ بن أبي طالب. فقرأ رسول الله على عبد الله بن سلام: {الذين يُقِيمُونَ الصلاة وَيُؤْتُونَ الزكواة وَهُمْ رَاكِعُونَ} يعني: يتصدقون في حال ركوعهم، حيث أشار بخاتمه إلى المسكين حتى نزع من أصبعه، وهو في ركوعه[2].

وقول ابن أبي حاتم: "تصدق علي بخاتمه وهو راكع، فنزلت (إنما وليكم الله ورسوله) الآية[3].

وقول أبو السعود: ورُوي أنها نزلت في علي حين سأله سائل وهو راكعٌ فطرح إليه خاتمه كأنه كان مرجاً في خِنْصَرِهِ غيرَ محتاجٍ في إخراجه إلى كثير عمل يؤدِّي إلى فساد الصلاة[4].

وقول الألوسي في تفسيره: وغالب الأخباريين على أنها نزلت في علي كرم الله تعالى وجهه، فقد أخرج الحاكم وابن مردويه وغيرهما، عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بإسناد متصل، قال: أقبل ابن سلام ونفر من قومه آمنوا بالنبي، فقالوا: يا رسول الله إن

---

١ – المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت: ٥٤٢هـ، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ. ج٢/ص٣٠٩.

٢ – تفسير بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، (ت: ٣٧٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م. ج١/ص٤٨٥.

٣ – تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي ابن أبي حاتم ، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز – الرياض، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م. ج٥/ص١٥.

٤ – تفسير السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي أبو السعود، (ت: ٩٢٨هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت. ج٢/ص٢٥٧.

منازلنا بعيدة وليس لنا مجلس ولا متحدث دون هذا المجلس، وأن قومنا لما رأونا آمنا بالله تعالى ورسوله، وصدقناه رفضونا وآلوا على نفوسهم ألا يجالسونا ولا يناكحونا ولا يكلمونا، فشق ذلك علينا، فقال لهم النبي: إنما وليكم الله ورسوله، ثم إنه خرج إلى المسجد والناس بين قائم وراكع فبصر بسائل فقال: هل أعطاك أحد شيئاً؟ فقال: نعم خاتم من فضة، فقال: من أعطاكه؟ فقال: ذلك القائم، وأومأ إلى علي، فقال النبي: على أي حال أعطاك؟ فقال: وهو راكع، فكبر النبي، ثم تلا هذه الآية"[1].

وقال أيضا: والآية عند معظم المحدثين نزلت في عليّ كرّم الله تعالى وجهه، والإمامية كما علمت يستدلون بها على خلافته بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل، وقد علمت منا ردّهم والحمد لله سبحانه ردّ كلام، وكثير من الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم يشير إلى القول بخلافته كرّم الله تعالى وجهه بعد الرسول عليه الصلاة والسلام بلا فصل أيضاً"[2].

وفي تفسير الخازن: قيل: إن هذه الآية نزلت وهم ركوع. وقيل: نزلت في شخص معين وهو علي بن أبي طالب. قال السدي: مر بعلي سائل وهو راكع في المسجد فأعطاه خاتمه، فعلى هذا قال العلماء: العمل القليل في الصلاة لا يفسدها والقول بالعموم أولى وإن كان قد وافق وقت نزولها صدقة علي بن أبي طالب وهو راكع. ويدل على ذلك ما روي عن عبد الملك بن سليمان، قال: سألت أبا جعفر محمد بن علي الباقر عن هذه الآية {إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا} من هم؟ فقال: المؤمنون، فقلت: إن ناساً يقولون هو علي، فقال: علي من الذين آمنوا[3].

وقول الرازي في تفسير قوله تعالى: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ الله وَرَسُولُهُ والذين ءامَنُواْ الذين

---

١ – روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي، (ت: ١٢٧٠هـ) تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ. ج٥/ص٢٨.

٢ – روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي، ج٥/ص ٥٧.

٣ – لباب التأويل في معاني التنزيل المعروف باسم تفسير الخازن، عبد السلام محمد علي شاهين الخازن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م. ج٢/ص٣٠٢.

يُقِيمُونَ الصلاة وَيُؤْتُونَ الزكواة وَهُمْ رَاكِعُونَ}: وهذه الآية في حق علي، فكان الأولى جعل ما قبلها أيضاً في حقه، فهذه جملة الأقوال في هذه الآية. ثم علق بالقول: ولنا في هذه الآية مقامات[1].

أما السيوطي فقد أورد أقوال عدد من المفسرين والمؤرخين، منهم:

أخرج الخطيب في المتفق، عن ابن عباس قال: تصدَّق علي بخاتمه وهو راكع، فقال النبي للسائل: من أعطاك هذا الخاتم؟ قال: ذاك الراكع، فأنزل الله (إنما وليكم الله ورسوله.

وأخرج عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن جرير وأبو الشيخ وابن مردويه، عن ابن عباس في قوله {إنما وليكم الله ورسوله...} الآية. قال: نزلت في علي بن أبي طالب.

وأخرج الطبراني في الأوسط وابن مردويه، عن عمار بن ياسر، قال وقف بعلي سائل وهو راكع في صلاة تطوع، فنزع خاتمه فأعطاه السائل، فأتى رسول الله فاعلمه ذلك، فنزلت على النبي هذه الآية {إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون} فقرأ رسول الله على أصحابه، ثم قال: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه.

وأخرج أبو الشيخ وابن مردويه، عن علي بن أبي طالب، قال: نزلت هذه الآية على رسول الله في بيته {إنما وليكم الله ورسوله والذين} إلى آخر الآية. فخرج رسول الله، فدخل المسجد، جاء والناس يصلون بين راكع وساجد وقائم يصلي، فإذا سائل فقال: يا سائل، هل أعطاك أحد شيئاً؟ قال: لا، إلا ذاك الراكع – لعلي بن أبي طالب – أعطاني خاتمه.

وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن عساكر، عن سلمة بن كهيل، قال: تصدق علي بخاتمه وهو راكع، فنزلت {إنما وليكم الله} الآية.

وأخرج ابن جرير، عن مجاهد، في قوله {إنما وليكم الله ورسوله...} الآية. نزلت في علي بن أبي طالب، تصدق وهو راكع. وأخرج ابن جرير عن السدي وعتبة بن حكيم مثله.

---

١ – مفاتيح الغيب التفسير الكبير المعروف باسم تفسير الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري الفخر الرازي، دار الفكر، بيروت،١٤٠١هـ – ١٩٨١م. ج٦/ص٨١.

وأخرج الطبراني وابن مردويه وأبو نعيم، عن أبي رافع، قال: دخلت على رسول الله وهو نائم يوحى إليه، فإذا حية في جانب البيت، فكرهت أن أبيت عليها، فأوقظ النبي، وخفت أن يكون يوحى إليه، فاضطجعت بين الحية وبين النبي، لئن كان منها سوء كان فيَّ دونه، فمكثت ساعة فاستيقظ النبي وهو يقول {إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون} الحمد لله الذي أتمَّ لعلي نعمه، وهيأ لعلي بفضل الله اياه.

وأخرج ابن مردويه، عن ابن عباس، قال: كان علي بن أبي طالب قائماً يصلي، فمر سائل وهو راكع فأعطاه خاتمه، فنزلت هذه الآية"[١].

ودفعا للإطالة سأكتفي بذكر هذه المصادر من تفاسير مدرسة الخلفاء التي تواتر فيها نزول الآية بحق علي بن أبي طالب، مع أن هناك عشرات المصادر الأخرى.

القرآن وقراءات النص والمدنية

وفي حديثه عن المجتمع المدني وأهميته للحياة العامة للشعوب، أورد الأستاذ الغرباوي جملة طالما توقفتُ عند معناها وأشبعتها بحثا وهي قوله: "غير أن القراءات الملتسبة للنص بعد رحلة رسول الله (صلى الله عليه وآله) كرست الانغلاق على الذات ورفض الآخر وتكفيره"[٢].

لقد عزا الأستاذ الغرباوي سبب الالتباس إلى تجريدهم الخطاب القرآني من تأريخيته باعتبار أن الآية إذا جردت من تأريخيتها ستتعارض حتما مع قيم قرآنية أخرى، وتتسبب في ولادة منظومة قيمية ربما تجانب الأهداف الإنسانية للدين. لقد ركز الباحث الغرباوي على مسألة القراءة التاريخية للآيات أو تجريدها منها، معتبرا أنها هي التي تسببت

---

١ – الدر المنثور في التفسير المأثور، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضيري السيوطي، دار الفكر، بيروت، ١٤٣٢هـ – ٢٠١١م. ج٣/ص٤٠٤. ٤٠٥.

٢ – الضد النوعي للاستبداد؛ استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني، ماجد الغرباوي، ص٩٦.

بحدوث القطيعة مع الآخر[١]، وبرأيي أن هناك مؤاخذة على هذا التقييد بالرغم من توافقي مع رؤيته العامة، وإيماني بصحة تاريخية القرآن، لأن هناك أكثر من سبب لهذا الانحراف غير القراءة التاريخية للآيات، منه على سبيل المثال مسألة الناسخ والمنسوخ، تلك المحاولة السياسية التي مرر السياسيون من خلالها فكرة نسخ كل آية تدعوا إلى المسالمة والموادعة والتعايش، وهو موضوع صميمي وظف بشكل فائق الجودة لا علاقة له بمسألة القراءات، وإليه ينسب الدور الأكبر والأهم في إحداث القطيعة مع الآخر بشكل ممنهج، كان له الأثر الكبير على الحياة العامة في جزيرة العرب.

نعم كان الباحث الغرباوي من قبل قد دعا إلى تكثيف الحديث عن النسخ، وهل صحيح أن آية السيف نسخت كل رحمة وعفو ومغفرة في القرآن. ودعا إلى البحث عن الحقيقة، وإلى كشف الأهداف السياسية وراء ترسيخ نسخ آيات الكتاب[٢].

وهذا يتوافق كليا مع رؤيتي للدور الذي لعبه الناسخ والمنسوخ؛ التي بينتها في كتابي الموسوم "الناسخ والمنسوخ محاولة سياسية لإعادة تراتبية الإسلام"[٣] لكن حتى مع وجود منظومة الناسخ والمنسوخ؛ التي غيرت الكثير من المفاهيم الإسلامية الحقيقية إلى خلاف ما كانت تقصده، والتي أعادت تراتبية العلاقات البينية، كان جهدهم في شطره الآخر قد انصب على السنة النبوية الموضوعة والمختلقة والمدسوسة؛ التي برع بصنعها عدد هائل من الموظفين الحكوميين ممن كانوا يرتدون زي رجل الدين أو زي العالم والفقيه، لتؤدي ما عجز تلاعبهم بالآيات عن أدائه، بما يتوافق مع مصالحهم السياسية لا الدينية، مثال ذلك أنك لا تجد في القرآن ولو آية واحدة تأمر المسلمين بطرد أتباع الأديان الأخرى من مجتمعهم الإسلامي، بل على خلاف ذلك تجد آيات كثيرة تدعوا إلى العيش المشترك والتوافق المجتمعي، بينما تجد في السنة المصنوعة جملة أحاديث تأمر المسلمين

---

١ – ينظر: الضد النوعي للاستبداد؛ استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني، ماجد الغرباوي، ص١٠٢.

٢ – الحركات الإسلامية قراءة نوعية في تجليات الوعي، ماجد الغرباوي، ص١٣٢.

٣ – صدر الكتاب عن العتبة الحسينية المقدسة، قسم الشؤون الدينية، شعبة النشاطات الدينية، ١٤٤٠هـ . ٢٠١٩م.

بالقطيعة والتباعد، منها على سبيل المثال لا الحصر، عن ابن عباس: "أخرجوا المشركين من جزيرة العرب"[١] وعن عمر بن الخطاب، قال: قال رسول الله: "لأخرجنَّ اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أدع إلا مسلماً"[٢]. وعن أبي عبيدة بن الجرَّاح، قال: آخرُ ما تكلَّم به النبيُّ: "أخرجوا يهودَ أهل الحجاز، وأهل نجران من جزيرة العرب، واعلموا أن شرار الناس الذين اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد"[٣].

هذا وكان الباحث الغرباوي قد اعتمد قوله تعالى: {لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ}[٤]، وقوله تعالى: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ}[٥]، وقوله تعالى: {لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ}[٦]. كأسس للتعايش المجتمعي والعلاقة مع الآخر، وبالرغم من حقيقة هذه الرؤية وصدقها، وصحة دلالة الآيات على نوع علاقة المسلم بالآخر، وما يطلبه الإسلام من المسلم في هذا الشأن، وهي الحقيقة التي دفعت الغرباوي لاعتماد هذه الآيات على أنها الثوابت الدينية التي تنظم العلاقة العامة مع الآخر أي كان اتجاهه، أرى أن هذا رأي أحادي تقابله مجموعة آراء تذهب بعضها إلى خلاف ما أراده الباحث، ففيما يخص الآية الأولى، قال الطبري: "اختلف أهل التأويل في معنى ذلك"، ثم أورد أقوالهم: فقال بعضهم: نزلت هذه الآية في قوم من الأنصار– أو في رجل منهم – كان لهم أولاد قد هودوهم أو نصروهم، فلما جاء الله بالإسلام أرادوا إكراههم عليه، فنهاهم الله عن ذلك، حتى يكونوا هم يختارون الدخول في الإسلام. وعن يعقوب بن عبد الرحمن الزهري، قال:

---

١ – صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، ص٥٦٥، حديث رقم: ٣١٦٧.

٢ – صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، حديث رقم: ١٧٦٧.

٣ – المسند، أحمد بن حنبل، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، ١٩٥٤. ج٣/ص٢٢١.

٤ – البقرة: ٢٥٦.

٥ – يونس: ٩٩.

٦ – ينظر: "الضد النوعي للاستبداد؛ استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني، ص١٠٣.١٠٥.

سألت زيد بن أسلم عن قول الله تعالى ذكره (لا إكراه في الدين)، قال: كان رسول الله بمكة عشر سنين لا يكره أحدا في الدين، فأبى المشركون إلا أن يقاتلوهم، فاستأذن الله في قتالهم فأذن له. وقال آخرون: بل معنى ذلك: لا يكره أهل الكتاب على الدين إذا بذلوا الجزية، ولكنهم يقرون على دينهم. وقالوا: الآية في خاص من الكفار، ولم ينسخ منها شيء. وقال آخرون: هذه الآية منسوخة، وإنما نزلت قبل أن يفرض القتال. وقال ابن زيد في قوله (لا إكراه في الدين، قال: منسوخ. ثم قال الطبري بعد ذلك: وأولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال: نزلت هذه الآية في خاص من الناس، وقال: عنى بقوله تعالى ذكره: (لا إكراه في الدين) أهل الكتابين والمجوس وكل من جاء إقراره على دينه المخالف دين الحق، وأخذ الجزية منه، وأنكروا أن يكون شيء منها منسوخا. ولا معنى لقول من زعم أن الآية منسوخة الحكم، بالإذن بالمحاربة. وآخر أقوال الطبري كان اعتماده على واحدة من القواعد الفقهية المستحدثة، تنص على أن "العِبرة في عموم اللفظ لا في خصوص السبب"، وقال: فإن قال قائل: فما أنت قائل فيما روي عن ابن عباس، وعمن روى عنه: من أنها نزلت في قوم من الأنصار أرادوا أن يكرهوا أولادهم على الإسلام؟ قلنا: ذلك غير مدفوعة صحته، ولكن الآية قد تنزل في خاص من الأمر، ثم يكون حكمها عاما في كل ما جانس المعنى الذي أنزلت فيه. فالذين أنزلت فيهم هذه الآية – على ما ذكر ابن عباس وغيره – إنما كانوا قوما دانوا بدين أهل التوراة قبل ثبوت عقد الإسلام لهم، فنهى الله تعالى ذكره عن إكراههم على الإسلام، وأنزل بالنهي عن ذلك آية يعم حكمها كل من كان في مثل معناهم، ممن كان على دين من الأديان التي يجوز أخذ الجزية من أهلها، وإقرارهم عليها، على النحو الذي قلنا في ذلك"[1].

أما الآية الثانية من سورة يونس فقال عنها القرطبي: "قوله تعالى (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين)، قال ابن عباس: كان النبي حريصا على إيمان جميع الناس، فأخبره الله تعالى أنه لا يؤمن إلا من سبقت له السعادة في الذكر الأول، ولا يضل إلا من سبقت له الشقاوة في الذكر الأول. وقيل: المراد بالناس هنا أبو طالب وهو عن ابن عباس

١ – جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر الطبري، تفسير سورة البقرة.

أيضا[1].

وقال ابن كثير عن الآية الثالثة وهي من سورة الممتحنة: "وقوله تعالى: (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم) أي لا ينهاكم عن الإحسان إلى الكفرة الذين لا يقاتلونكم في الدين، كالنساء والضعفة منهم، (أن تبروه) أي: تحسنوا إليهم (وتقسطوا إليهم) أي: تعدلوا (إن الله يحب المقسطين)". فحصرها في زاوية ضيقة جدا تخص المشركين لا أهل الكتاب بدليل أنه أورد أحاديث منها عن فاطمة بنت المنذر، عن أسماء بنت أبي بكر، قالت: قدمت أمي وهي مشركة في عهد قريش إذ عاهدوا، فأتيت النبي، فقلت: يا رسول الله، إن أمي قدمت وهي راغبة، أفأصلها؟ قال: " نعم، صلي أمك". وعن عامر بن عبد الله بن الزبير، عن أبيه، قال: قدمت قتيلة على ابنتها أسماء بنت أبي بكر بهدايا: صناب، وأقط، وسمن، وهي مشركة، فأبت أسماء أن تقبل هديتها، وأن تدخلها بيتها، فسألت عائشة النبي فأنزل الله، عز وجل: (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين) إلى آخر الآية، فأمرها أن تقبل هديتها، وأن تدخلها بيتها. معنى هذا أن الطيبة والرغبة في إقرار مبادي التواصل المجتمعي من خلال منظومة الدين لا يمكن أن تقف بوجه منظومة أخرى تدعو إلى خلاف ذلك.

ما أتفق به مع الباحث الغرباوي الذي تماهى بشكل جميل مع أطروحة محمد أركون؛ هي دعوته إلى فتح القرآن للقراءة والتأويل الحديثين بعيدا عن الموروث[2] وفقاً لتطور العلوم وتوسع أفق الثقافات المعاصرة، بدل الجمود على ما بين أيدينا من كتب التفسير التقليدية التي نقل بعضها عن بعض غالب ما جاء بها من أقوال، والتي كانت قد خضعت إلى ظروف تاريخية مؤثرة صبغتها بألوان تحيزية فئوية غالباً، تسببت في تجيير القرآن إلى فئة دون أخرى. وهو الموضوع الذي قال عنه أيضا: إن النص الديني يرمز إلى أشياء غير مصرح فيه، فيبقى فهمها وتأويلها مرهونا بثقافة الإنسان وآفاقه الفكرية

---

١ – الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي القرطبي، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م. تفسير سورة يونس، الآية ٩٩.

٢ – الضد النوعي للاستبداد، ماجد الغرباوي، ص١٢٢.

والمعرفية[1]. وهنا أجده قد توكأ على رأي الدكتور عبد الكريم سروش في كتابه "القبض والبسط" الذي ناقش فيه أسباب تعدد الفهم الديني، والذي ذهب إلى إن النص صامت، والبشر يستعينون بتطلعاتهم وأسئلتهم وقابلياتهم في فهم النصوص الدينية وتفسيرها سواء على صعيد الفقه أو الحديث أو تفسير القرآن. ولعدم وجود تفسير لا يستند إلى التطلعات والأسئلة والقبليات تفد من خارج الدين، وبما أن خارج الدين متحرك وسيال فالعلوم والفلسفة والمعارف البشرية في تراكم وازدياد وتغيير وتحول دائم، لذا فالتفاسير المنبثقة عن هذه الأسئلة والتوقعات والقبليات لن تكون بمعزل عن التنوع والتحول.

ومن جميل ما تطرق له الباحث كان حديثه عن مجموعة آراء في التعددية من خلال التحدث عن آراء محمد أركون الذي كان يرى أن ثمة حقيقة مشتركة بين الأديان الكبرى الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام، وهي حقيقة يمتلكها الجميع ومتساوية لدى الجميع، ممكن أن تكون مبررا لشرعنة هذه الأديان، ومثلها آراء الفيلسوف "جون هيك"، وما ذهب إليه الدكتور علي شريعتي؛ الذي كان يرى أن اتحاد الديانات الإبراهيمية في الحقيقة، ارتكازا إلى قوله تعالى: {وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۚ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ۚ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ ۖ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ}[2] وعليه تكون آية: {وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ} [3] شاملة لجميع الديانات التي تشترك في صفة التسليم لله وهي الديانات الإبراهيمية جمعاء.

ومن خلال هذه المقدمات أراد الباحث الغرباوي أن يخلص لنتيجة مفادها: إذا كان المراد من الإسلام خصوص التسليم والانقياد، فسيكون بهذا المعنى محوراً للديانات السماوية جمعاء. وهو ما يمكن استغلاله وتوظيفه لإسباغ الصحة والشرعية على الديانات الأخرى، باعتبار أنها أسلمت لله تعالى وارتكزت جميعها إلى توحيد الله. ثم وظف هذه

---

١ – الضد النوعي للاستبداد، ماجد الغرباوي، ص١٦٢.

٢ – الحج: ٧٨.

٣ – آل عمران: ٨٥.

النتيجة ليصل إلى نتيجة أخرى مفادها أن التعدد الديني ينتمي إلى مصدر واحد؛ هو الله تعالى، أي أن جميع الديانات تؤدي وتنفتح على حقيقة واحدة، فالحقيقة واحدة والطرق متعددة[1].

هذا القول الجميل والواقعي هو ما سبق وأنْ أكدتُ عليه في بعض كتاباتي السابقة بأقوال خلاصتها: إن الله سبحانه وتعالى لم يكن في أي عصر من العصور وقفا على فئة ولا على أمة أو شعب أو جماعة أو دين، الله خالق الجميع، وهو رب الجميع، والجميع يسعون إلى إثبات عبوديتهم له، لكن كل بطريقته ومنهجه. ومن يؤمن بعبودية الكائنات كلها لله تعالى، ليس مطلوبا منه أن يعترض على السبل التي اختطها الناس والكائنات الأخرى ليسيروا خلالها إلى ربهم الذي يعبدون، بقدر ما مطلوب منه أن يختار هو الآخر الطريق التي يأمن السير فيها، ولا يسبب الأذى لغيره، عسى أن يصل بهدوء وينال الرضا، ويسمح للآخرين أن يصلوا بسلام. أما الجزاء فموكول لله تعالى لا لنبي أو مصلح أو رجل دين أو أي إنسان أو كائن آخر بما في ذلك الملائكة.

مشكلة كتب التفسير أنها خلطت الحابل بالنابل فضاعت الحقيقة بين أكوام ركام أقوالهم، ولذا تجد هناك في كتب التفسير إشارات إلى هذا المعنى من طرف خفي، تجدها في تفسيرهم لقوله تعالى: (إن الدين عند الله الإسلام)، وحتى مع دعوة الباحث الغرباوي إلى التحرر من هيمنة النص التفسيري الموروث على فهمنا للنص القرآني، أجد ضرورة اللجوء إلي ما في كتب التفسير تلك مرة لفهم المطلق، وأخرى لتأييد رؤانا وما توصلنا إليه، وثالثة لتأكيد وجوب التجديد الذي ندعو له، وأجد ضرورة ملحة لمراجعة أقوال السلف في هذا المعنى، أقصد قوله تعالى: {إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ}[2] ، التي قال ابن كثير في تفسيره لها: "وقوله: (إن الدين عند الله الإسلام) إخبار من الله تعالى بأنه لا دين عنده يقبله من أحد سوى الإسلام، وهو إتباع الرسل فيما بعثهم الله به في كل حين، حتى ختموا بمحمد، الذي سد جميع الطرق إليه،

---

١ – الضد النوعي للاستبداد، ماجد الغرباوي، ص: ١٥٦ وما بعدها.

٢ – آل عمران: ١٩.

إلا من جهة محمد، فمن لقي الله بعد بعثته بدين على غير شريعته، فليس بمتقبل"[١] حيث نلحظ في بداية حديثه إشارة عامة بالمطلق، لكنه قيدها في أواخر كلامه بعدم قبول غير دين الإسلام.

وكان القرطبي أكثر تخصيصا منه مثلما يتضح من قوله: "قوله تعالى: (إن الدين عند الله الإسلام)، الدين في هذه الآية الطاعة والملة، والإسلام بمعنى الإيمان والطاعات؛ قاله أبو العالية، وعليه جمهور المتكلمين. والأصل في مسمى الإيمان والإسلام التغاير، وقد يكون بمعنى المرادفة، فيسمى كل واحد منهما باسم الآخر"[٢].

وذهب الطبري إلى أن معنى (الدين) في هذا الموضع: الطاعة والذّلة، كذلك (الإسلام)، وهو الانقياد بالتذلل والخشوع، والفعل منه: أسلم بمعنى: دخل في السلم، كما يقال: أقحط القوم، إذا دخلوا في القحط، وأربعوا، إذا دخلوا في الربيع، فكذلك (أسلموا)، إذا دخلوا في السلم، وهو الانقياد بالخضوع وترك الممانعة. فإذْ كان ذلك كذلك، فتأويل قوله: (إنّ الدّين عند الله الإسلام): إنَّ الطاعةَ التي هي الطاعة عنده، الطاعةُ له، وإقرار الألسن والقلوب له بالعبودية والذّلة، وانقيادُها له بالطاعة فيما أمر ونهى، وتذلُّلها له بذلك، من غير استكبار عليه، ولا انحراف عنه، دون إشراك غيره من خلقه معه في العبودة والألوهة"[٣] فالذي نستشفه من أقوالهم: أن المقصود بالإسلام ليس رسالة محمد (صلى الله عليه وآله) وإنما يعني التسليم بوحدانية الله تعالى، وهذا ما تشترك به الأديان كلها.

وفي أكثر من مكان تكلم الباحث الغرباوي عن التفسير، وعن تعدد التفاسير، وعن التفسير اللغوي او التعددية في فهم النصوص، والاختلاف في المنظر، او التعدد في تفسير التجربة الدينية، وظهور المطلق في المقيد[٤]، وغرق الحقيقة في الحقيقة. وقد

---

١ – تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، تفسير سورة آل عمران، الآية ١٩.

٢ – الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تفسير سورة آل عمران.

٣ – جامع البيان في تفسير القرآن أو جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، تفسير الآية.

٤ – الكلام في المطلق والمقيد مثل الكلام في العام والخاص وهو من المباحث التي وظفها المفسرون في الكشف عن المراد من النص القرآني، وقد ضارع الاصوليون المفسرين في هذا المبحث، فتناولوه من وجهة أصولية

حاول من خلال هذه التفرعات التوفيق بين رؤى المفكرين والكتاب الذين سبق وأن تناولوا هذه الجزئية بالدرس ورؤيته الخاصة لها، وهو رأي مصيب أستحسنه كثيرا لا لأنه يتوافق مع رؤيتي فحسب وإنما لأنه عين الحقيقة التي يمكنها تجنيبنا مصيراً أسود ينتظرنا بسبب سوء الفهم والتقدير.

إن تعدد التفاسير وتعدد أفْهَام المفسرين ودرجات استيعابهم لمعنى النص المقدس تسببت في إحداث شرخ في بعض معاني الإسلام، ولي رؤية تحدثت من خلالها عن هذا الموضوع، ونشرتها في مدونتي الشخصية قبل سنين تحت عنوان "رفض التعقيد"، قلت فيها: جاءت تعاليم الإسلام لتنمي الوعي المعرفي للإنسانية، وترشد الإنسان إلى السبل التي تسعده في الدارين، ولكن بعض المسلمين الأوائل؛ ولأسباب كثيرة؛ بعضها لا زال إلى الآن مجهولا، تسابقوا فيما بينهم لتفسير ما وصلهم وفقا لهواهم ومصالحهم وفئاتهم وفرقهم ووظائفهم الرسمية، ومقدار ما يدفع لهم، ثم جاء من اعتمد ما جاءوا به أساسا لتعبده، وقانونا لعقيدته، وأمتنع عن إبداء الرأي فيه، لاسيما بعد أن ولد الخلاف الفرقي والمذهبي، ومنه جاء التشدد إلى درجة السكوت عن الخطأ والقبول به. ومع أننا كمسلمين . بكل فئاتنا احتفظنا بالموروث، وحافظنا عليه عبر التاريخ، إلا أننا بدونا أغبياء حقيقيين بسبب هذا الجمود، الذي يتسبب لنا بين الحين والآخر بأزمة أخطر من التي سبقتها! وأعتقد أننا نحتاج اليوم إلى التغيير، فقد بليت تلك الأسباب التي نسوقها عن فلان عن فلان عن فلان. نحن نحتاج اليوم إلى أن نقول: عني أنا أو عن العالم الفلاني أو عن الدكتور الفلاني، وثقوا أن حتى هذه الـ(عن) لن تكون نهائية أو صائبة ١٠٠% وانها تحتاج مثل غيرها إلى أن نشكك بها أحيانا. وتبقى بساطة الدين هي الأساس وكل تعقيد مرفوض.

وبرأيي القاصر أن دين الإسلام لم يأتِ لينسخ الأديان التي سبقته، أو ليبطل العمل بها، وإنما هو مرحلة متقدمة من مراحل الوعي الإنساني الهادفة إلى معرفة النفس من

=لها مقوماتها وحيثياتها التي لا تتنافى والأداء التفسيري لهذا المبحث، وان كانت تختلف في بعض النواحي الاستعمالية للاصطلاح. وهو الآخر من الدلالات الناهضة على نوع الدروس التي تلقاها الأستاذ الغرباوي في رحلة درسه للفقه.

خلال معرفة الله تعالى، تكاد تكون خلاصة جميع التجارب السابقة التي مرت بها البشرية. ومن يعبد الله تبعا لتعاليم شريعة سماوية سابقة؛ ليس مشركا، فهو رأي ارتآه، له موجباته الاجتماعية والإرثية والعقلية والعقائدية، ولا ضير في ذلك، فالإسلام دين العقل والحرية!

إن مناهج التفسير لا زالت قلقة غير متفق على مضامينها مع أن البعض ينزلها منزلة التقديس، ويأبى أن تناقش مبانيها لأي سبب كان، وهذا جمود غير محمود، طالما أن اختلافهم تسبب في فرقة الأمة وزرع العداء بينها وبين الأمم والأديان الأخرى، فالقدماء اختلفوا في أشياء لا تحصى، خذ على سبيل المثال اختلافهم في تفسير قوله تعالى: {وإذا الوحوش حشرت}، وهي آية لا علاقة لها بالعلاقة مع الآخر ولا فيما شجر بين الفرق والمذاهب. والوحوش كما في قواميس اللغة: حيوان البر. كل شيء من دواب البر مما لا يستأنس. بمعنى أنهم أخرجوا الحيوانات المستأنسة من هذه المعادلة، وكأن ما أستؤنس لا يُحشر، مع أن العلماء والفقهاء اتفقوا على أن الوحوش التي تشملها الآية غير مكلفة أصلا حتى مع كونها أمم أمثالنا. فكيف ولماذا تحشر وهي غير مكلفة؟ وهل اتفق العلماء على معنى حشرها؟ وهل يكفي ما أورده الطبري في تفسيره، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: "حشر البهائم: موتها، وحشر كل شيء: الموت، غير الجن والإنس، فإنهما يوقفان يوم القيامة"؟.

وهل تمكن أبيٌّ بن كعب من إيصال معنى (حشرت) التي فسرها بمعنى (اختلطت) وهو عين ما ذهب إليه القرطبي في تفسيره بقوله: (وإذا الوحوش حشرت): اختلطت الدواب والوحوش والهوام والطير، وماج بعضها في بعض. فما المقصود بالاختلاط؟

وهل بسبب هذا الاختلاف بين المفسرين ذهب قتادة إلى تفسير (وإذا الوحوش حشرت) بقوله: "هذه الخلائق موافية يوم القيامة، فيقضي الله فيها ما يشاء". أي أنها ستحشر فعلا مثل البشر، ويقضي الله بينها مثلما سيقضي بين البشر؟ وبينما يفهم من الأقوال التي أوردها الطبري أن المسلمين لم يتفقوا على معنى كلمة (الحشر) الواردة في الآية الكريمة وحدها، فكيف يعقل أن يتفقوا على ما هو أعقد وأخطر منها؟

وفي مثال آخر لتقريب الصورة، جاء في الآية رقم ١٢١ من سورة الأنعام قوله

تعالى: {وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ} فاتخذه البعض حجة ليُكَفِر الشيعة، إذ تتشدد بعض فرق المسلمين في عدائها للتشيع إلى درجة أنهم يُحرِّمون أكل ذبيحة الشيعي بحجة أن اسم الله لم يذكر عليها، وهذا ينبيك أن العصبية والطائفية هي التي تحرك المتشددين، لا الدين ولا العلم، وألا لكانوا قد استنوا بحديث أم المؤمنين عائشة أن ناسا، قالوا: يا رسول الله، إن قوما حديثي عهد بجاهلية يأتونا بلحم لا ندري أذكروا اسم الله عليه أم لا؟ فقال: "سموا أنتم وكلوا"[1].

والغريب أن تعارض العلماء والمفسرين وحتى المؤرخين فيما بينهم يبدو أحيانا في منتهى الإزعاج، إذ بالرغم من حديث عائشة، ومثله عن ابن عباس، نقل ابن جريج، عن عطاء في تفسيره لقوله تعالى: (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) قال: ينهى عن ذبائح كانت تذبحها قريش عن الأوثان، وينهى عن ذبائح المجوس". ولو فرضنا جدلا أن ذبيحة الجاهليين لا يجوز أكلها، فإن المجوس أصحاب دين سماوي اتفق العلماء على ذلك، فلماذا لا تحل ذبيحتهم؟ وفي الحالتين كلتاهما؛ لماذا لا تحل تبعا لحديث "سموا أنتم وكلوا"؟ والغريب أنه حتى مع هذا التشدد المزعج القبيح تجد هناك في المذاهب الإسلامية آراءً مختلفة بشأن التسمية على الذبيحة، لم يشترط بعضها التسمية أصلاً، ومن ذلك:

• قال المالكية: لا تحل الذبيحة التي لم يذكر اسم الله عليها، ولو كان الذابح مسلما، سواء كان الترك عمدا أم سهوا.

• قال الشافعية: إنه لا يشترط التسمية، بل هي مستحبة، فإن تركت عمدا أو نسيانا لم تضر.

• وقال الحنابلة: إن ترك البسملة على الذبيحة نسيانا لم يضر، وإن تركها عمدا لم تحل.

• وقال أتباع أبي حنيفة مثل قول الحنابلة.

لقد تسبب الاختلاف في فهم معنى النص مهما كانت دوافعه في ولادة آراء فيها من

---

١ – فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، كتاب الذبائح والصيد، باب ذبيحة الأعراب ونحوهم، ج٩، ص٥٥٠.

التوحش والتطرف والقسوة ما لا تجده لدى أكثر الشعوب بدائية وتخلفا، خذ على سبيل المثال حديثهم عن أكل لحوم البشر، هذه التوحشية القبيحة المخالفة لروح الأديان ولقيم الإنسانية الحقة، والتي لا تمت بصلة لأي رسالة سماوية، وغير المقبولة على كل حال، والتي تصل إلى الدرك الأسفل حينما تتحول إلى قوانين وقواعد فقهية، لا تبيحها فحسب، بل تبيح أقصى درجاتها وأقذرها، وهو موضوع أكل لحوم البشر، الذي نسبه البعض من الإفتائيين والمفسرين إلى الإسلام زورا! ومنتهى التوحش أن ينسب بعض الجهلة للإسلام وهو دين السماح والإنسانية هذا التوحش والادعاء بأنه يبيح أكل لحوم البشر!

مصطلح أكل لحوم البشر أو أكل لحم الجنس ذاته (cannibalism) مصطلح اشتق من كلمة (كاريب) الإسبانية، وكاريب اسم منطقة تتكون جغرافيا من البحر الكاريبي وجزره وشطآنه المحيطة به، كانت تسكنه قبائل هندية كاريبية وصفهم المستكشف "كريستوفر كولومبوس" بأنهم كانوا يأكلون لحوم البشر. وقد أكل البشر البدائيون أجساد جنسهم، مثلما أكلها شعب الأزتيك في المكسيك، والأوروبيون حتى القرن السابع عشر، والمستكشفون في القطب الشمالي في القرن التاسع عشر، ولا زال لها أثر لدى شعب بيامي في بابوا غينيا الجديدة. ويعني هذا أن أكل لحوم البشر مورس فعلا عبر التاريخ في عدة مواضع جغرافية وتجمعات سكانية، وباستثناء الحالات القصدية، كانت أغلبها حالات اضطرارية قهرية، لها عدة أسباب تبدأ من تفشي المجاعات، إلى معاناة المدن المحاصرة التي تستنفذ خزينها من الطعام والحيوانات، إلى الجماعات المعزولة في مجاهل الغابات. وقد ارتكبت جريمة أكل لحوم البشر بدوافع الهمجية، حيث كانت بعض القبائل البدائية حتى وقت قريب، تأكل لحوم البشر. بل وكان الأكل يتحول أحيانا إلى فلسفة كسبية روحية من خلال اعتقاد البعض أن أكل لحم الأعداء ينقل قدراتهم إليه. بل تحول لدى بعض الشعوب إلى طقس ديني كواحد من طقوس الدفن. لكن أقبح صوره وكل صوره قبيحة أمران، الأول أكل لحوم البشر كمرض سلوكي جنسي، والثاني كنوع من المبالغة في إيذاء وإرهاب العدو، حيث يأكل المنتصر من لحم المهزوم ليخيف باقي أفراد الجيش المعادي، وللأسف كانت النقطة الأخيرة من حصتنا نحن المسلمين، دخلت إلى فقرات فقه ديانتنا في وقت شاذ ومتأخر، بعد أن كانت بداياتها قد

أعلنت عن نفسها سنة ١١ و١٢ للهجرة، أثناء حروب الردة، بعد أن طبخ قائد الجيش الحكومي خالد بن الوليد رأس مالك بن نويرة وأكل منه، أو أوهم الآخرين بأنه يأكل منه. وهي سواء مورست أم لم تُمارس بعد هذا التاريخ، فإن مجرد وجودها في مباني الفقه يوجه تهمة للإسلام بأنه الأكثر دموية من بين جميع الأديان. ففي الوقت الذي حرم فيه الإسلام أكل بعض المواد المباح أكل بعضها وفقا لطبيعتها الآنية، تبعا لقوله تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ ۚ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ}-. وهذا التحريم جاء مع أن تلك الميتة كانت محللة قبل موتها، والمتردية كانت حلال قبل أن تتردى من الأعلى وتموت، والنطيحة كانت حلال قبل أن تنطح وتموت. وبالرغم من ذلك نجد بعض علماء المسلمين يُحِلُّون أكل الميتة من البشر! نعم الميتة من البشر وهم يعلمون أنها محرمة إطلاقا، دون اضطرار أو خوف الهلاك من الجوع! بل توحشا، وهناك أكثر من رأي فقهي أجاز ذلك العمل القبيح، وحينما تسألهم: هل جرى مثل ذلك في عصر البعثة، أو حتى بعد هذا التاريخ، وصولا إلى نهاية النصف الأول من القرن الهجري الأول، باستثناء حالة خالد؟، سيتعثرون في الإجابة، أما بعد هذا التاريخ فمع أنه لا يوجد دليل على وقوع مثل هذه الأعمال، لكن لا يستبعد حدوثها انتقاما! لاسيما وأن عدة مراكز فقهية اتفقت على صحة جواز هذا العمل، وكأنها تسعى لترسيخه في عقول المسلمين! وللإنصاف والأمانة العلمية أنا لم أعثر على روايات تتحدث عن ممارسة أكل لحوم البشر عند المسلمين، ولكن ربما تكون هناك حالات فردية ألجأتهم لها الضرورة، أحجم المؤرخون عن التحدث عنها، ولذا أستغرب من اهتمام مباني الفقه في موضوع أكل لحوم البشر، وتركيزهم على حالات منها تبدو في غاية الهمجية والتوحش، ولاسيما وأن بعض الروايات تحدثت عن أكل لحوم الأنبياء!.

الأغرب من ذلك أن المفسرين والإفتائيين؛ مثلما اختلفوا في كل شيء اجتهاداً منهم وتشوفاً دونما دليل قاطع، اجتهدوا واختلفوا في هذا الأمر أيضا، ربما لأن اجتهاداتهم

كانت ظنية وليست قطعية، ولذا كانوا يرجعون عن بعضها حينما يكشف الآخرون خطأهم، من ذلك على سبيل المثال لا الحصر ما جاء عن علي بن موسى في قوله: كنت مع أحمد بن حنبل في جنازة وابن قدامة معنا، فلما دفن الميت، جاء رجل ضرير يقرأ عند القبر، فقال له أحمد: إن هذه بدعة، فقال ابن قدامة لأحمد: ما تقول في بشر ابن إسماعيل؟ قال: ثقة، قال: هل كتبت عنه شيئا؟ قال: نعم، قال: اخبرني عبد الرحمن عن أبيه أنه اوصى إذا دفن أن يُقرأ عليه؛ عند رأسه بفاتحة البقرة وبخاتمتها. قال: وسمعت ابن عم يوصي بذلك. فقال أحمد: فأرجع إلى الرجل فقل له يقرأ"[١].

وبالتالي أرى أن حديثهم عن أكل لحوم البشر أخذ مدى ما كان له أن يصل إلى ما وصل إليه .في الأقل . لأن الحديث عن الدين الذي يحلل أكل لحوم البشر يوحي وكأن هذا الدين يحلل جميع الأمور التي يتهمه بها الآخرون، بدليل أنهم اختلفوا في حلية وتحريم أكل لحوم البشر على عدة مذاهب، ففيهم من حرم أكل لحم الإنسان بأي حال، وقال هؤلاء: "المضطر إلى أكل لحم الميتة، لا يجد إلا لحم آدمي، لا يأكله، وإن خاف التلف"[٢]، وذهب ابن رشد إلى أن الميت من بني آدم ليس بنجس، ثم قال: "والميت من بني آدم لا يسمى ميتة فليس برجس ولا نجس، ولا حرم أكله لنجاسته، وإنما حرم أكله إكراما له"[٣].

وقال الدردير: "المعول عليه عدم جواز أكله، أي أكل الآدمي الميت، ولو كافرا لمضطر، ولو مسلما لم يجد غيره، إذ لا تنتهك حرمة مسلم لآخر"[٤].

ويبدو هذا التحريم متساوقا مع روح العقيدة، لكنه لم يكن كافيا لمنع من تحدث عن جواز أكل لحم الميت، والذين أحلوا أكل لحم الإنسان الميت، قسمان، الأول: أباحه اضطرارا مثل ابن عرفة الذي أفتى بجواز أكله للمضطر[٥]، أما النووي الشافعي، فقال:

---

١ – التاج والإكليل لمختصر خليل، أبو عبدالله محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي المالكي المواق،(ت: ٨٩٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ –١٩٩٤م. ج٣/ص٥٢ كتاب الجنائز.

٢ – المصدر نفسه، ج٣/ص٧٧.

٣ – المصدر نفسه.

٤ – حاشية الدسوقي على الشرح الكبير مع تقريرات الشيخ عليش، أحمد الدردير ومحمد عرفة الدسوقي ومحمد عليش، عيسى البابي الحلبي، مصر. ج١/ص ٨٧.

٥ – المصدر نفسه.

"ثبت المحرم الذي يضطر إلى تناوله قسمان: مسكر، وغيره، فيباح جميعه ما لم يكن فيه إتلاف معصوم، فيجوز للمضطر قتل الحربي والمرتد وأكله قطعا، وكذا الزاني المحصن، والمحارب، وتارك الصلاة على الأصح منهم. ولو كان له قصاص على غيره ووجده في حالة اضطرار فله قتله قصاصا وأكله، وإن لم يحضره السلطان، وأما المرأة الحربية وصبيان أهل الحرب فلا يجوز قتلهم للأكل. وجوزه الأمام الغزالي، لأنهم ليسوا بمعصومين، والمنع من قتلهم ليس لحرمة أرواحهم، ولهذا لا كفارة فيهم. والذمي والمعاهد والمستأمن معصومون، فيحرم أكلهم، ولا يجوز للوالد قتل ولده للأكل، ولا للسيد قتل عبده ولو لم يجد إلا آدميا معصوما ميتا، فالصحيح حل أكله، قال الشيخ إبراهيم الماوردي: إلا إذا كان الميت نبيا، فلا يجوز قطعا. قال في الحاوي: فإذا جوزنا لا يأكل منه إلا ما يسد الرمق، حفظا للحرمتين، قال: وليس له طبخه وشيه، بل يأكله نيئا، لأن الضرورة تدفع بذلك، وطبخه هتك لحرمته، فلا يجوز الإقدام عليه، بخلاف سائر الميتات، فإن للمضطر أكلها نيئة ومطبوخة، ولو كان المضطر ذميا والميت مسلما فهل له أكله؟ حكي فيه صاحب "التهذيب" وجهين. قلت: القياس تحريمه، والله أعلم. ولو وجد ميتة ولحم آدمي أكل الميتة وإن كانت لحم خنزير، وإن وجد المحرم صيدا ولحم أدمي أكل الصيد، ولو أراد المضطر أن يقطع قطعة من فخذه أو غيرها ليأكلها، فإن كان الخوف منه كالخوف في ترك الأكل أو أشد حرم، وإلا جاز على الأصح، بشرط ألا يجد غيره فإن وجد حرم قطعا، ولا يجوز أن يقطع لنفسه من معصوم غيره قطعا، ولا للغير أن يقطع من نفسه للمضطر"[1].

ليس هذا فحسب بل جوز النووي لطالب الثأر أكل لحم المقتول اضطرارا، كما في قوله: "ولو كان له قصاص على غيره، ووجده في حالة اضطرار، فلهُ قتله قصاصا وأكله". ولكنه لم يوضح كيفية اكتشاف المنتقم أن غريمه لا يصلي!. ولكنه منع أكل فئات أخرى من خلال قوله: "والذمي، والمعاهد، والمستأمن، معصومون، فيحرم أكلهم... ولو لم يجد إلا آدميا معصوما ميتا، فالصحيح حل أكله، قال الشيخ إبراهيم المروزي: إلا إذا كان

---

١ – روضة الطالبين وعمدة المفتين، يحيى بن شرف محي الدين أبو زكريا النووي، إشراف وتحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤١٢هـ. ١٩٩١م. ج٣/ص٢٨٤. ٢٨٥.

الميت نبيا، فلا يجوز قطعا. قال في "الحاوي": فإذا جوزنا، لا يأكل منه إلا ما يسد الرمق؛ حفظا للحرمتين (أي جوَّز أكل لحم النبي). قال: وليس له طبخه وشيه، بل يأكله نيئا؛ لأن الضرورة تندفع بذلك، وطبخه هتك لحرمته، فلا يجوز الإقدام عليه، بخلاف سائر الميتات، فإن للمضطر أكلها نيئة ومطبوخة"[1].

وبعد هذا انشغلوا في قضية جواز قيام المضطر بقتل آدمي لأكله وليس لأي سبب آخر، فقال ابن قدامة: يحرم على المضطر قتل آدمي معصوم ليأكله مسلما كان أو ذميا لحرمته، ويجوز ذلك إن كان حربيا أو مرتدا، لأنه لا حرمة له، فهو بمنزلة السباع، وإن وجد ميتا جاز أكله، كما لو قتله، وإن وجد معصوما ميتا لم يبح أكله، وقال الشافعي وبعض الحنفية: يباح، وهو أولى، لأن حرمة الحي أولى، قال أبو بكر: أباح الشافعي أكل لحوم الأنبياء، واحتج أصحابنا بحديث "كسر عظم الميت ككسر عظم الحي". واختار أبو الخطاب أن له أكله، قال: لا حجة في الحديث ههنا، لأن الأكل من اللحم لا من العظم[2].

وأباح آخرون أكل لحم الميت لأتفه الأسباب، مثل قولهم: إن أكل لحم الميت حلال لأنه يرهب الأعداء، أو لمجرد الاضطرار، قال الرداوي: "فإن لم يجد إلا آدميا مباح الدم كالحربي والزاني المحصن حل قتله وأكله، هذا المذهب وعليه جماهير الأصحاب، وقال في الترغيب: يحل أكله وما هو ببعيد. قوله: وإن وجد معصوما ميتا ففي جواز أكله وجهان، أحدهما: لا يجوز وعليه الجماهير الأصحاب، الثاني: يجوز أكله وهو اختاره أبو الخطاب في الهداية، والمصنف أو الشارح، قال في الكافي: هذا أولى. وجزم به في الوجيز والمنور ومنتخب الآدمي وقدمه في الفروع[3].

---

١ – روضة الطالبين وعمدة المفتين، يحيى بن شرف محي الدين أبو زكريا النووي، إشراف وتحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤١٢هـ. ١٩٩١م. ج٣/ص٢٨٣.

٢ – المغني، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الحنبلي ابن قدامة، (ت:٦٢٠هـ)، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ. ١٩٦٨م. ج١١/ص٧٩ وما بعدها.

٣ – الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٥هـ – ١٩٥٦م. ج١٠/ص٣٧٦.

ونتيجة الخلاف وصل الأمر بينهم إلى التراشق بالتهم، فالإمام الشافعي كان له رأي جاء فيه: "لا يجوز أن يأكل لحم ابن آدم ولا يجوز له أن يقتل ذميا، لأنه محترم الدم، ولا مسلما، ولا أسيرا لأنه مال الغير، فإن كان حربيا أو زانيا محصنا جاز قتله والأكل منه". وهذا أغضب داود الذي شنع على المزني صاحب الشافعي، بأن قال: قد أبحت أكل لحوم الأنبياء. فغلب عليه ابن سريج، بأن قال: فأنت قد تعرضت لقتل الأنبياء إذ منعتهم من أكل الكافر. قال ابن العربي: الصحيح عندي ألا يأكل الآدمي إلا إذا تحقق أن ذلك ينجيه ويحييه". ووفقا لهذه الرؤى الغريبة، سعت موسوعة الفتاوى الإسلامية إلى منهجة هذا الأمر الجلل خارج سياقات المنطق، قال الشيخ جاد الحق علي جاد الحق: وفى جواز أكل لحم الآدمي عند الضرورة، قال فقهاء الحنفية على ما جاء في الدر المختار وحاشية رد المحتار لابن عابدين في الجزء الخامس: إن لحم الإنسان لا يباح في حال الاضطرار ولو كان ميتا، لكرامته المقررة بقول الله تعالى (ولقد كرمنا بنى آدم)، وكذلك لا يجوز للمضطر قتل إنسان حي وأكله ولو كان مباح الدم كالحربى والمرتد والزاني المحصن، لأن تكريم الله لبنى آدم متعلق بالإنسانية ذاتها، فتشمل معصوم الدم وغيره، وبهذا أيضا قال الظاهرية بتعليل آخر غير ما قال به الحنفية. ويقول الفقه المالكي: إنه لا يجوز أن يأكل المضطر لحم آدمي، وهذا أمر تعبدي، وصحح بعض المالكية أنه يجوز للمضطر أكل الآدمي إذا كان ميتا، بناء على أن العلة في تحريمه ليست تعبدية، وإنما لشرفه، وهذا لا يمنع الاضطرار، على ما أشار إليه في الشرح الصغير بحاشية الصاوي في الجزء الأول. وأجاز الفقه الشافعي والزيدي أن يأكل المضطر لحم إنسان ميت بشروط منها: ألا يجد غيره، كما أجاز للإنسان أن يقتطع جزء نفسه كلحم من فخذه ليأكله، استبقاء للكل بزوال البعض، كقطع العضو المتأكل الذى يخشى من بقائه على بقية البدن، وهذا بشرط ألا يجد محرما آخر كالميتة مثلا، وأن يكون الضرر الناشئ من قطع الجزء أقل من الضرر الناشئ من تركه الأكل، فإن كأن مثله أو أكثر لم يجز قطع الجزء، ولا يجوز للمضطر قطع جزء من آدمي آخر معصوم الدم، كما لا يجوز للآخر أن يقطع عضوا من جسده ليقدمه للمضطر ليأكله. وفى الفقه الحنبلي: إنه لا يباح للمضطر قتل إنسان معصوم الدم ليأكله في حال الاضطرار، ولا إتلاف عضو منه، مسلما كان أو غير

مسلم، أما الإنسان الميت ففي إباحة الأكل منه في حال الضرورة قولان، أحدهما لا يباح والآخر يباح الأكل منه، لأن حرمة الحى أعظم من حرمة الميت. ثم قال الشيخ جاد الحق: ونخلص إلى أنه يجوز اضطرارا أكل لحم إنسان ميت في قول فقهاء الشافعية والزيدية، وقول في مذهب المالكية ومذهب الحنابلة، ويجوز أيضا عند الشافعية والزيدية أن يقطع الإنسان من جسمه فلذة ليأكلها حال الاضطرار بالشروط السابق ذكرها. كان هذا ما خلص إليه في فتواه في الخامس من ديسمبر ١٩٧٩، وفى فتواه في ١٦ كانون الثاني ١٩٨٠، قال بالنص: "والذى نختاره للإفتاء هو قول الحنفية والظاهرية وبعض فقهاء المالكية والحنابلة القائلين بعدم جواز أكل لحم الآدمي الميت عند الضرورة لكرامته، والضرورة هي دفع الهلاك وحفظ الحياة[١]. فمع وجود هذا الاختلاف المشين والتباين الكبير من الصعوبة أن يتاح لنا نحن أبناء المذاهب والفرق الإسلامية العديدة أن نتفق على أمر ما من أمور حياتنا وهي لا تحصى، فكيف يمكن ان نتفق مع أتباع الأديان الأخرى؟

خلافا لتلك المناهج القبيحة التي جوزت أكل لحوم الأنبياء، نجد أن دين الإسلام أعطى للحيوان أكثر من (١١٣) حقاً، لأن الحيوانات من مخلوقات الله، وهي أمم أمثالكم {وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم}[٢]، وستحشر مثلما تحشرون {وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ}[٣]، وهي في حياتها تسبح بحمد الله مثلما تسبحون {وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ}[٤]، فهل يُعقل أن يَحْرِم الإنسان وهو سيد المخلوقات وأشرفها حقا من حقوقه، والإنسان هو خليفة الله في الأرض؟ فمن خول العباد التلاعب بحقوق الناس واعتقاداتهم؟ وهم يعرفون قبل غيرهم أن تعاليم الدين تترك أثرها على نمط سلوك المجتمع وأنماط حياته وتفكيره وتعاملاته، وقد سألني أحد الأصدقاء عن دور الإسلام في نشر اللغة العربية، فبينت له في جوابي أن دور الإسلام في نشر

---

١ – الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، دار الإفتاء المصرية، إشراف الدكتور زكريا البري وآخرون، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م. ج١٠/ص٣٧١١. ٣٧١٢.

٢ – الأنعام: ٣٨.

٣ – التكوير: ٥.

٤ – الإسراء: ٤٤.

العربيـــة كبيـــر جـــدا، ففـــي العـــراق كانـــت هنـــاك لغـــات عديـــدة منهـــا لغـــة الكلدو (الكلدانيون) واللغات الآشورية، والآرامية، والمندائية، والفارسية، وبعد دخول الإسلام إلى العراق، حلت العربية محل جميع هذه اللغات؛ التي انحسرت، وتحولت إلى لغة قومية لتلك الأقوام يستخدمونها فيما بينهم، ويستخدمون العربية للتحدث مع المجتمع. ودخل الإسلام مصر وأهلها يتكلمون اللغات القبطية، واليونانية، والهيروغليفية والديموطيقية، والهيراطيقية، فحلت العربية محلها في التداول العام، وتحول ما بقي من تلك اللغات إلى لغات قومية محصورة في مجتمع كل منها، لذا يُخطئ من يعتقد أن القرآن نزل للعرب وحدهم لأن مجرد نزوله باللغة الربية يعني أنه سيتحول إلى كتاب عالمي مثل اللغة التي أنزل فيها، وهذا مصداق قوله تعالى: {إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}، والتأثير الذي تركه على تلك الشعوب جاء لصالحهم ليدركوا من خلاله تعاليم الدين.

لم يغفل الباحث الغرباوي عن وجود هذا التعارض الشديد والاستنباط المتعدد الوجوه؛ الذي تسبب في إحداث التباعد بين معتنقي الديانات المختلفة، ولذا لم ينكر وجوده وإنما وظف هذا الوجود ليخرج بنتيجة مفادها: أنه سيكون للتعددية معنى إيجابياً يتلخص في استبدال الفهم السائد الذي يكرس رفض الآخر وتخطئته وإلغائه ومن ثم نفيه، إلى اعتبار الآخر شريكا على مائدة واحدة يمثل رأيا آخر له مبرراته ومنطلقاته. وهو رأي نتقبله برحابة صدر، ونؤيده في دعواه، ولكنه لا يمكن أن يمر دون نقد لاذع يصل غالبا إلى درجة التجريح ولاسيما من قبل المذاهب المتشددة والحركات الإسلامية الراديكالية المتطرفة، ومن الجامدين على النص والمتعصبين والمتحيزين؛ وحتى بعض المؤمنين المتشددين، وهذا ما توقعه الباحث؛ الذي عاد وقال: هذا لا يعني الدعوة إلى المساواة بين أهل الحق وأهل الباطل، أو الدعوة إلى التنازل عن المبادئ كما ربما يفهم البعض، وإنما المقصود من هذا الكلام كما يقول سروش: هو أن تختفي هذه الأسئلة باعتبارها أسئلة خطأ[1].

لقد شخص الباحث الغرباوي ذلك التباين الكبير في الفهم والفتوى لدى الإفتائيين بقوله: "هناك قراءات خاطئة، قدمت رؤية مبتسرة عن الدين في ضوء تفسيرها للقرآن

---

١ – الضد النوعي للاستبداد، ماجد الغرباوي،، ص: ١٨٥.

الكريم، قراءات لا تنتمي للواقع ولا العصر، قراءات عكست اسقاطات نفسية واجتماعية كثيرة أبعدت الدين عن روحه القرآنية[1]. وهذه حقيقة اتماهى معها في مضمونها.

يذكر أن الباحث الغرباوي تحدث عن كتاب الله القرآن الكريم، وعن الخطاب القرآني في أغلب مؤلفاته وحواراته، وفي كل مرة يتناوله من جانب مختلف، ولذا ربما تتكرر عنونة المواضيع بلفظ (القرآن) في مؤلفاته وبحوثه. ومما تطرق إليه واحد من المواضيع المهمة يخص مكانة وقدسية ما ورد على لسان الآخرين في القرآن الكريم، فيما إذا ما صح نسبته إلى الله تعالى أم لا؟ وانا واقعا لا أحبذ الانشغال بمثل هذه المواضيع الفرعية، إلا إذا ما فرضت نفسها وفق سياقات موضوع آخر أكثر منها أهمية، طالما أن العلماء والمفسرين لم يستقروا على رأي جامع حول معناها لغاية هذه اللحظة. فمن المعروف أن القرآن انضوى على كم كبير من الاقتباسات القولية والحوارية، هي ليست من أقوال الله تعالى، بل نقل عن آخرين، سواء كانوا بشراً أم حيوانات أو ابالسة، وكان رأيه أن التعامل مع هذه الأقوال؛ نتعامل معه كلا حسب موضوعه وننسب كل قول لقائله[2]. ولا أعتقد أن الآخرين يتفقون معه فيما ذهب إليه، ولاسيما السلفيين الذين يرون على لسان الشيخ صالح الفوزان أن: القرآن الكريم هو كلام الله كله، والأقسام التي يتناولها كلها كلام الله، وهي كثيرة، منها ما يتعلق بالله كالأمر بالتوحيد والنهي عن الشرك وذكر أسماء الله وصفاته وأفعاله، ومنها التشريعات من تحليل وتحريم وحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، ومنها الأمثال المضروبة، ومنها القصص، ومنها الإخبار عن المستقبل في الدنيا والآخرة، ومنها الوعد والوعيد، فما يقصه الله عن أهل الإيمان من الرسل وأتباعهم فهو للاقتداء بهم، وما يقصه عن الكفرة والجبابرة فهو للتحذير من طريقتهم، فقد يذكر كلام الرسل وأتباعهم ويذكر كلام الكفرة وأتباعهم، فالقَصَص هو كلام الله قال تعالى: (نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ)، (نَتْلُو عَلَيْكَ مِنْ نَبَإِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ)، وأما المقصوص المحكي فهو كلام البشر ذكره الله إما للاقتداء بهم إن كانوا صالحين، وإما للتنفير من

---

١ – المرأة والقرآن؛ حوار في إشكاليات التشيع، ماجدة الغضبان وماجد الغرباوي، دار العارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠١٥. ص١٧.

٢ – المصدر نفسه، ص٢٠.٢١.

طريقتهم إن كانوا كافرين . وكذلك ليس للرسول كلام جعله الله قرآنا . وإنما كلام الرسول يكون في سنته التي هي عبارة عن أقواله وأفعاله وتقريراته؛ إلا ما حكاه الله من قول الرسول فهو كالذي يحكيه عن غيره من الرسل، وكله من كلام الله تعالى باعتبار ذكره له. وقد أيد الشيخ عبد الكريم الخضير هذا الرأي بقوله: القرآن كله كلام الله، لكن قد يكون كلام الله على لسان أحدٍ من خلقه، فقوله تعالى على لسان فرعون: {أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى} هو كلام الله سبحانه وتعالى لكنه على لسان ذلك الطاغية. وترى المدرسة السلفية التي يتبع لها أصحاب هذه الآراء أن الذين يذهبون إلى أن مجرد اللفظ المذكور في القرآن هو من الله، بينما المعنى هو من المحكي عنه مخطئون، لأن القرآن كله كلام الله حروفه ومعانيه وإن حكى الله فيه قول غيره، وذلك الغير من نبيٍّ أو مَلَك أو جن أو حيوان، وإنما حصل الاتفاق في القدر المشترك الذي هو مدلول اللفظ، وقد رد ابن تيمية على من جعل الكلام مجرد الحروف والأصوات دون المعاني بقوله: فإن الحروف والأصوات التي سمعها موسى عبريةٌ، والتي ذكرها الله عنه في القرآن عربية، فلو لم يكن الكلام إلا مجرد الحروف والأصوات لم يكن بين الكلام الذي سمعه موسى والذي ذكره الله أنه سمعه قدر مشترك أصلاً، بل كان يكون الإخبار بأنه سمع هذه الأصوات التي لم يسمعها كذب، وكذلك سائر من حكى اللهُ في القرآن أنه قال من الأمم المتقدمة الذين تكلموا بغير العربية، فإنما تكلموا بلغتهم، وقد حكى الله ذلك باللغة التي أنزل بها القرآن وهي العربية، وكلام الله صدق، فلو كان قولهم مجرد الحروفِ والأصواتِ . والحروفُ والأصوات التي قالوها ليست مثل هذه . لم تكن الحكاية عنهم مطلقا، بل كلامهم كان حروفا ومعاني، فحكى الله عنهم ذلك بلغة أخرى، والحروف تابعة للمعاني، والمعاني هي المقصود الأعظم، كما يترجم كلام سائر المتكلمين"[1].

ولخصوا رأيهم بالمجمل بقولهم: لا يعني الحروف والمعاني التي تكلم بها غيرُ الله . وحكاها الله . هي بعينها التي في كلام الله، بل ذلك الغير كانت له حروفٌ ومعانٍ قامت به، ثم الله عز وجل لما حكى قوله، قامت به أيضاً حروفٌ ومعانٍ تليق به عز وجل لا

---

١ – التسعينية، أحمد عبد الحليم ابن تيمية، (٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف للنشر، الرياض، ١٤٢٠هـ . ١٩٩٩م. ص٥٢٩.

يشاركه في أعيانها شيء، وإنما حصل الاتفاق في القدر المشترك الذي هو مدلول اللفظ. وعندما يأتي نص في القرآن على لسان أحد ما، مثلاً في الآية الكريمة (فصكت وجهها وقالت عجوز عقيم) وقوله تعالى (فقال أنا ربكم الأعلى)، هل فعلا فرعون قال أنا ربكم الأعلى بهذه الصيغة، أي نفس الكلمات العربية، أم أنه قال مثلا بلغته (أنا الرب العالي)؟ ثم عند مجيء الخبر في القرآن، أخبر الله بكلام فرعون على لسانه سبحانه.

وهكذا في (عجوز عقيم) التي ربما تكون قد قالت: مثلا (أنا طاعنة في السن لاُ أنجب). المهم أن من المعروف أن امرأة أبينا إبراهيم لم تكن عربية، وكذلك فرعون لم يكن عربيا، وترجمة الكلام من لغة إلى أخرى إنما يراد بها بيان المعنى الذي أراده المتكلم بكلامه، وهذا يمكن أن يعبر عنه بعدة ألفاظ، فلو تكلم أعجمي بكلام، وترجم لنا كلامه أكثر من مترجم بألفاظ تعبر عن المعنى الذي أراده فإنهم مصيبون وإن تنوعت عباراتهم[١].

قصدي من وراء إثارة هذا الموضوع أن الإصلاحي لا يحتاج إلى الكلام عما اختلفوا فيه من الجزئيات الفرعية الدقيقة إلا في حدود مشخصة بشكل سليم جداً، لأن ذلك يثير حنقهم عليه من جانب، ويشتت رؤيته من جانب آخر، ويكفيه ان يتحدث عن الجزئيات الأساسية التي سيكون فهمها حافزا لتجاوز الخلاف في الجزئيات الفرعية. وانا لم اتطرق لباقي آراء المدارس الأخرى حول هذا الموضوع واكتفيت بإيراد رؤية المدرسة السلفية لكي ابين مقدار الخلاف لا أكثر.

١- ينظر: موقع ملتقى أهل التفسير، الرابط:

https://vb.tafsir.net/forum/%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B3%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%85/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%84%D8%AA%D9%82%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85%D9%8A-%D9%84%D9%84%D8%AA%D9%81%D8%B3%D9%8A%D8%B1-%D9%88%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86/13205-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86-%D9%83%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87-%D8%8C-%D8%A5%D8%B4%D9%83%D8%A7%D9%84

الإسلام السياسي ووعي الأمة

استغرق الحديث عن الإسلام السياسي جل وقت الباحث الغرباوي؛ الذي كان ينعطف للتحدث عن هذه الثيمة في أغلب مسارات المواضيع والجزئيات الأخرى التي تحدث عنها ضمن مشروعه[١]. مثلما هو حديثه عن وعي الأمة، وهي مهمة كل إصلاحي صادق في دعواه.

ومن المسائل المهمة التي تناولها الباحث في كتابه (النائيني) ومن خلال الفصول التي قسم الكتاب عليها، كان الحديث عن الوعي في المنطقة الإسلامية، وجذور الوعي والحركة الدستورية، ومقومات المشروع الإصلاحي. حيث ربط بين المشاريع الإصلاحية ومهمة استثارة الوعي. وقدم للتحدث عن هذا الموضوع في مقدمته لكتاب النائيني؛ التي أوضحت بشكل لا لبس فيه ما كان الباحث يبغي الوصول إليه من وراء الكتابة عن النائيني بالذات، من خلال الإشارة إلى مقالاته التي نشرها في موقع إيلاف ابان حقبة كتابة مسودة الدستور العراقي بعد التغيير في ٢٠٠٣، والتي طرح من خلالها رؤاه عن المرحلة، ومطالبته بأن لا تعلو سلطة على سلطة الدستور، بما فيها سلطة المراجع الدينيين، من أي دين او مذهب، وتحديد سلطتهم ضمن سلطة الدستور وليس فوقه. ومن ثم دعوته لفصل الدين عن السياسة باعتبار أنه لا يوجد في المصادر الدينية القرآن والصحيح من السنة ما يوفر نظرية أو نظاما سياسيا[٢].

وأنا إن كنت أتفق معه نوعما في وجوب وضع حد فاصل بين سلطة الدين وسلطة السياسة، ربما بسبب إخفاقات الإسلام السياسي المتكررة وأعماله المسيئة، ولاسيما بعد الممارسة الفعلية والعملية على أرض الواقع في العراق بعد عام ٢٠٠٣، فأنا أرفض ألا يكون للسلطة الدينة دوراً في قيادة المجتمع في عالمنا الإسلامي للحفاظ على بقايا روح الدين الذي يتعرض للطعن بلا هوادة، على ألا تحشر المؤسسة الدينية نفسها في المواضيع السياسية الصرفة التي هي مهمة السياسيين، إلا إذا ما تعارضت أحكام

---

١ – مثل ما جاء في كتبه: جدلية السياسة والوعي قؤاءة في تداعيات السلطة والحكم في العراق، وإشكاليات التجديد، ورهانات السلطة في العراق، وغيرها.

٢ – الشيخ محمد حسين النائيني منظر الحركة الدستورية، ماجد الغرباوي، ص:١٥.

السياسيين مع الدين.

كما لا أتفق مع ما ذهب إليه حينما نفى أن يكون في المصادر الدينية (القرآن والصحيح من السنة) ما يوفر نظرية أو نظاما سياسيا، هذا الموضوع الذي طالما ركزَّ عليه المستشرقون في كتاباتهم؛ التي وظفت عدم وجود إشارة صريحة للحكم والسياسة ومنهجها في القرآن وحده لا في السنة النبوية، لتنكر من خلال ذلك أن النبي أقام دولة، وكان حاكمها الرسمي، وعنهم أخذ العلمانيون ودعاة فصل الدين عن الدولة هذا المفهوم، وروجوا له غير مدركين أن السُنَّة على خلاف القرآن اهتمت بهذه الجنبة كثيرا، ومن المحرج الادعاء بأن كلا مصدري التشريع الإسلامي لم يشيرا إلى النظام السياسي، فمجرد قيام دولة الإسلام الأولى يثبت وجود رؤية سياسية دينية، هي التي كانت تشرف وتقود تلك الدولة العقائدية.

لقد حظيت فكرة الدولة عبر التاريخ بعناية استثنائية ربما قبل عصر حضارة الإغريق، لأن البشر أدركوا أهمية هذا الكيان لحياتهم واستقرارهم. والمسلمون كانوا بشرا مثل غيرهم، ومن غير المعقول ألا تكون فكرة الدولة قد شغلت بالهم، ولاسيما وأن الاهتمام والعناية بموضوع الدولة لم يكن متأتياً فقط عن حاجة الكيانات البشرية إلى منظومة تدبر لهم سبل عيشهم وديمومة حياتهم، وإنما أيضا وأساسا عن حاجتها إلى ما يُشعرها بهويتها الجمعية وبحضورها كمُتَحِدٍ اجتماعي وحضاري[1].

والمجتمع الإسلامي نفسه كان بحاجة ماسة إلى ما يشعره بهويته الجديدة وبحضوره كمُتَحِدٍ اجتماعي وحضاري، وبالتالي تبدو الدولة أكبر من كونها مجرد وهم سياسي أو رهاناً لإقرار التوازنات المجتمعية مثلما يرى البعض، بما يعني أن وجود الدولة ضرورةٌ تاريخيةٌ لا تتخلى عنها أي أمة تملك مقومات النشوء والتطور مثل أمة الإسلام في عصر البعثة في طوره المدني، حيث كانت أسس بناء دولة الإسلام قائمة ومتكاملة الوجود، وكانت الحاجة إلى وجودها كبيرة، ودواعي النشوء جاهزة، والخصائص والوظائف متوافرة، والخبرات على قدر المسؤولية، والنوايا متجهة إلى هذا الاتجاه تحديداً، طالما أن الدولة

---

١ – ينظر: الدولة فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة، حيدر، محمود، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، كربلاء . العراق، ١٤٣٩هـ . ٢٠١٨م. ص٩.

كادت أن تكون مُعطىً أزلياً يبدو وكأن الإنسان سعى إليه بلا توقف، وأنه سعى إلى الإنسان منذ بداية نشأتهما، حينما شعرا بوجوب أدلجة التكوين حتى دون الحاجة إلى مسميات يتخذها البعض وسيلة للاعتراض.

من هنا أرى أنه مثلما سعى علماء الانثروبولوجيا في محاولاتهم دراسة الإنسان وراء معرفة نقاط الارتكاز: الهدف في بعديه الزماني والمكاني. والنشأة والتطور من خلال أطوار وأشكال الإنسان. والوظيفة من خلال تحليل آليات الوجود بالنظر إلى المحيط الاجتماعي. سعى علماء الاجتماع إلى دراسة الدولة وفق ثلاثة محاور هي: الهدف، التطور، الوظيفة[١]، ومثلما رافق سؤال: ما الإنسان؟ تاريخ الوجود الإنساني، تساءل الفلاسفة والباحثون والمفكرون: ما الدولة؟ ومن هنا حظيت ماهية الدولة باهتمام الباحثين والعلماء والمفكرين، وذلك لأن الدولة تنظيم اجتماعي كانت غايته الأولى ما قال عنه "دانتيه": "تحقيق ما في البشر من قوة كامنة على تنمية الفكر"[٢]، ولكل تنظيم اجتماعي مقوماته وأبعاده ورؤاه وامتداداته. أرسطو نفسه كان يرى في الدولة ظاهرة طبيعية نشأت نتيجة ائتلاف قرى كثيرة من أجل تحقيق الاكتفاء الذاتي، واعتبر الدولة ظاهرة طبيعية لأنها تتألف من مكونات طبيعية: الرجل والمرأة والأسرة، وائتلاف الأسر الذي يكوِّن القرى، وائتلاف القرى؛ لتحقيق بناءٍ اجتماعيٍ سياسيٍ اقتصادي[٣]، وهو ما مر المجتمع الإسلامي في المدينة المنورة بكامل تفاصيله بما لا يدع مجالاً للشك بعدم وجود دولة الإسلام.

ومن الحقائق التاريخية ان الدولة ضرورة حياتية سعى إليها البشر عند وصولهم إلى مراحل معينة من مسيرة تطورهم، ولاسيما حينما كانوا يصلون إلى مرحلة الاستيعاب الوجودي للمحيط والمجتمع، طالما أنها تعتبر قمة الوعي المعرفي والاخلاقي والاجتماعي والسياسي السائد في المجتمع، كونها تمثل العلاقات الاجتماعية والاقتصادية السائدة

---

١ – مفهوم الدولة، عبدالله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء . المغرب، ط١٠، ٢٠١٤. ص٨.

٢ – مفهوم الدولة، عبدالله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء . المغرب، ط١٠، ٢٠١٤. ص١٤.١٦.

٣ – الدولة فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة، حيدر، محمود، ص٢٩.

والمستوى المعرفي[1].

والمعروف أن المجتمع المسلم وصل في السنوات الأولى من عصر البعثة في طوره المدني إلى هذه المرحلة، دلت على ذلك عشرات الخطوات؛ مثل وثيقة المدينة التي تمثل دستوراً ومعاهدة على مستوى عالٍ من التنظيم والانصاف، تسعى إلى بناء مجتمع موحد يحافظ فيه الجميع على حقوقهم، والتي لو كتب لها الديمومة والبقاء لكانت الدولة الإسلامية الأولى نموذجاً عظيماً للدولة الشاملة التي تتكون من طبقات اثنية واجتماعية ودينية مختلفة، ولأصبحت دولة الإسلام قدوة للعالم كله، بل ربما غيرت وجه العالم كله بدل التشظي الذي حدث، والتمحور حول الأصول والعقائد بدل المعايشة المجتمعية ذات الأطر المختلفة في كيان واحد. والسؤال هنا: هل من المعقول أن يُنكر وجود الدولة في سياقات الفكر الإنساني في عصر البعثة بل وفي الحقب التاريخية التي تلته، مثلما يرى البعض؟

مما تقدم نستنتج أن العامل السياسي لعب دوراً فائقاً في صنع هذا الاعتقاد، أقصد الاعتقاد بعدم وجود دولة في الإسلام الأول، ومن خلاله وبسببه تم التركيز على فكرة عدم وجود دولة إسلامية، لا في عصر البعثة فحسب بل وحتى في حقبة الخلفاء الراشدين وما تلاها، بل حتى في عهد الامبراطوريتين الأموية والعباسية حسب زعم البعض، حيث كانت الغاية منه انكار امتلاك رسول الله (صلى الله عليه وآله) عقلية سياسية تمكنه من بناء دولة، وهو الأمر الذي استمر فاعلاً . على رأي بعض ممن اعتقدوا أنهم منصفون أكثر من غيرهم . مع تولي الخلفاء سدة الحكم لغاية استيلاء الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان على الحكم في السنوات (٦٥- ٨٥هـ) بمعنى أن السنوات من ١ ولغاية سنة ٦٥ هجرية كانت خالية من وجود دولة إسلامية. مع أن أصحاب هذه الآراء أنفسهم ذهبوا إلى أنه ربما يمكن إعادة وجود الدولة إلى عهد معاوية بن أبي سفيان الذي حكم في السنوات (٤٠ . ٦٠) هجرية. أما المدة التي تعود إلى ما قبل خلافة معاوية، فيرون بشأنها أن الوثائق القليلة المكتشفة حتى الآن لا تسمح بتكوين رأي يوصل إلى نتيجة تؤكد وجود

---

١ – دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، الدكتور محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ص١٧٩.

الدولـة فـي النصـف الأول مـن القـرن الهجـري الأول، ولكـن بعـض الأسـباب تجعـل مـن المعقول الاعتقاد أن الدولـة الإسـلامية تعود إلـى أيام معاويـة، وهذا مـا نقلـه الدكتور فالح عن مصادر أجنبية[١].

وأصـحاب هذا الرأي هم المستشرقون ومنهم "فرد دونر" أستاذ التاريخ الإسـلامي فـي مركز دراسـات الشـرق الأدنـى فـي جامعـة شـيكاغو الـذي اسـتند فـي اسـتنتاجه إلـى نظريـة اشـتغلت عليهـا المستشـرقة "كـوك كـرون" التـي أنكـرت وجـود دولـة فـي أكثـر أجـزاء الجزيـرة العربيـة قبـل الإسـلام، ثـم مضـت فأشـارت إلـى عـدم وجودهـا فـي عصـر النبـوة والخلفـاء الراشدين ومرحلة الفتوحات الكبرى، وانتهت إلى الاستنتاج بأن المسلمين انتزعوا الدولة من الساسانيين والبيزنطيين[٢].

حيـث يبـدو أن المستشـرقين اسـتندوا إلـى فكـرة عـدم وجـود وثـائق تثبـت وجـود دولـة الإسلام، وقد تماهى الأستاذ الغرباوي مع هذا الرأي بقوله السابق الذي نفى فيه أن يكون في المصادر الدينية (القرآن والصحيح من السنة) ما يوفر نظرية أو نظاما سياسيا، تماماً مثل غيره من الباحثين المعاصرين مثل برهان غليون؛ الذي جاهد بدوافع سياسية لينفي وجـود دولـة الرسـالة مـن خـلال مجموعـة آراء تنحـو نفس المنحـى، منهـا قولـه: "لـم يفكـر الإسلام إذن بدولـة، ولا كانـت قضـية إقامـة الدولـة مـن شـاغله، وإلا لمـا كـان دينـا.. ولكـن الدولـة كانـت أحـد منتجاتـه الجانبيـة[٣]. وهـذا خـلاف الرأي القائـل: إن دولـة الإسـلام كانـت حقيقة واقعة لا تنكر، وما دامت الدولة موجودة لابد وان تكون هناك سلطة، ولكل سلطة يجـب أن يكـون هنـاك مشـروع سياسـي ونظريـة حكـم، وفـي دولـة الإسـلام التـي لا يعترفـون بوجودها كـان منـهج الإسـلام هـو المشـروع السياسـي المعمـول بـه، وعـدم ورود حـديث فـي

---

١ – بحث في نشأة الدولة الإسلامية، الدكتور فالح حسين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٠. ص١٧

٢ – الإسلام والسياسة؛ نشوء الدولة في صدر الإسلام، وليد نويهض، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، ١٩٩٤م. ص١٦.

٣ – نقد السياسة الدولة والدين، برهان غليون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء . المغرب، ط٤، ٢٠٠٧م. ص٥٤.

القرآن عن المشروع السياسي لا ينفي أن تكون هناك في السنة منظومة متكاملة عن هذا المشروع، والسنة لا تقل أهمية عن القرآن فهي أيضا من عند الله تعالى وفقا لحديث المقدام بن معدي كرب، عن رسول الله، أنه قال: "ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه"[١].

من الحقائق غير الخافية أن المجتمع الإسلامي الأول كان مجتمعاً تاريخياً، وأنه لا يمكن للمجتمع التاريخي أن ينشأ إلا بكنف دولة، حيث لا سبيل للجماعات الاجتماعية لكي تتقدم وتنتج وتُراكم وتُنظم كيانها الداخلي إلا أن تتحول إلى جماعات سياسية، تنشأ الدولة عن اجتماعها السياسي.. ولا سبيل إلى أن يعيش مجتمع من دون دولة مهما كانت درجة التنظيم الذاتي لذلك المجتمع[٢].

بل إن "فرانسيس فوكوياما" عرَّف بناء الدولة على أنه: تقوية المؤسسات القائمة وبناء مؤسسات جديدة وفاعلة وقادرة على البقاء والاكتفاء الذاتي.... ومدى الدولة وافق مجالاتها وأنشطتها ووظائفها المختلفة بدءً بتوفير الأمن والنظام والمرافق والخدمات العامة في الداخل والدفاع عن الوطن ضد الغزو الخارجي، مرورا بتوفير التعليم وحماية البيئة، وانتهاء بوضع السياسات الصناعية والاجتماعية وإعادة توزيع الثروة[٣].

هذه الجزئيات الدقيقة تجد لها أصولا وتفرعاتٍ في عصر البعثة بما يؤكد أن موضوع بناء الدولة كان محسوماً ولا يحتاج إلى دليل لإثباته. فضلا عن ذلك نقل العروي عن "هيغل" قوله: "تمثل الدولة بالنسبة للأسرة والمجتمع المدني ضرورة خارجية ومتعالية، تتكيف قوانينهما ومصالحهما مع طبيعتها، لكن في نفس الوقت تمثل غاية الاثنين معا،

---

١ – سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث بن شداد السجستاني أبو داود، تحقيق: محمد بن علي جيلاني، المكتبة التوفيقية، مصر، ٢٠١٠. ص٨٠٨، حديث رقم: ٤٥٩١.

٢ – الدولة والمجتمع جدليات التوحد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، الدكتور عبد الإله بلقزقز، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠٠٨م. ص١٣.

٣ – بناء الدولة النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين، فرانسيس فوكوياما، ترجمة: مجاب الإمام، العبيكان، السعودية، ١٤٢٨هـ. ٢٠٠٧م. ص١١.

تكمن قوتها في وحدة الغاية العامة مع المصالح الخاصة، ورمز تلك الوحدة هو أن الأسرة والمجتمع يتحملان إزاء الدولة واجبات بقدر ما يتمتعان من حقوق[١] وهذا بالضبط ما تم فعلا على أرض الواقع منذ اللحظة الأولى لوصول رسول الله إلى المدينة، حينما باشر من لحظته ببناء مقر حكومة الدولة ونواة مؤسساتها الإدارية بشكلها المبسط؛ ضمن بيت الله بكل ما يمثله من بعد روحي وإيماني.

أسباب انكار دولة الرسالة

أشير هنا إلى بضعة مواضيع غاية في الأهمية، قد تكون السبب وراء تكوين هذه الفكرة، أقصد فكرة عدم اهتمام الإسلام بالنظام السياسي الإسلامي، منها أن دراسة المسلمين لسيرة رسول الله (صلى الله عليه وآله) انحصرت في إطار الرسالة وحدها، ولم تتطرق إلى ملكاته الفكرية والقيادية إلا في حدود ضيقة جدا، وبالتالي بدا وكأنه لم يكن قائداً وحاكماً . في الأقل . من خلال تلك الروايات الغريبة التي وصفوه بها، ولاسيما تلك المواضيع الفرعية منها مثل حبه للجنس وكثرة النساء والقوة على الباه، وموضوع الجهل بالحياة العامة مثل موضوع تأبير التمر الذي سيمر الحديث عنه لاحقا، وبالتالي أعطوا الفرصة للطعن بقيادته وفكره، وحصر حياته في إطار الدعوة والجنس دون الالتفات إلى القيادة والقوة اللتين كانتا اسس منهج دعوته الدينية والقيادية، بدليل أن أولى الكلمات التي خاطب بها الناس في مكة؛ هي قوله: "أيها الناس قولوا لا إله إلا الله تُفلحوا وتملكوا بها العرب وتُذل بها العجم[٢]. وعنه (صلى الله عليه وآله) – لما جمع خاصة أهله في ابتداء الدعوة وبين لهم آية النبوة: "يا بني عبد المطلب إن الله بعثني إلى الخلق كافة وبعثني إليكم خاصة، فقال عز وجل: (وأنذر عشيرتك الأقربين)، وأنا أدعوكم إلى كلمتين خفيفتين على اللسان، ثقيلتين في الميزان، تملكون بهما العرب والعجم، وتنقاد لكم بهما الأمم،

---

١ – مفهوم الدولة، عبدالله العروي، ص٣١. ٣٢.

٢ – زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٣٩٢هـ . ١٩٧٣م. ج٢/ص٥٨.

وتدخلون بهما الجنة، وتنجون بهما من النار شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله"[١].

وهي أقوال فيها إشارات إلى نية خلق الدولة التي ستتحدى دول الأعاجم الفارس والروم

ومنها أننا كنا ولا زلنا عاجزين عن دراسة مصدري التشريع الإسلاميين القرآن والسنة بشكل منهجي تفكيكي استنباطي استقرائي علمي واقعي إدراكي يتيح فهمهما على حقيقتهما، واكتشاف إشاراتهما الحقيقية الظاهرة والخفية، ومعرفة الكثير من الرؤى التي فُسرتْ قديماً وحديثاً بشكل يختلف عن مقصدها الحقيقي، بما في ذلك الحديث عن الدولة والحكومة، وأننا لو تمكنا من استجلاء حقائقهما، سنجد فيهما كثير من الإشارات المهمة التي احترنا بها وبمعناها منذ عصر ما بعد البعثة حتى الآن. وبالتالي سمحنا للآخرين ولاسيما المستشرقين وبعض العلمانيين في توظيف هذه الرؤى في مناهجهم التسقيطية. ووفق هذه الرؤى سمح غليون لنفسه أن يقول: "إن دولة المسلمين بما تشمل الدولة من مبادئ لم تكن شيئا آخر في الإسلام سوى الدين نفسه ... فالنبوة ليست حاصل جمع السياسة والدين"[٢]. واستغل تحجيم الخطاب القرآني ليستنتج ما يتفق مع رؤاه، فقال: "وقد نادى القرآن المسلمين دائما باسمهم كأمة أي كشعب قائم بنفسه وبدينه وعقيدته وليس بالدولة وفي هذا المنظور الرباني لم يكن للدولة مكان ولا مقام ولا نصاب بل كانت رمز للحكم اللاديني"[٣] ومن ثم ختم ملاحظاته بالقول: "باختصار كان الدين هو النموذج الذي ارتأه الله للعرب والمسلمين كأسلوب لبناء التضامن وطريقة في التعامل الجماعي، وبه فضلهم على العالمين من أصحاب الدول، ولكن هذا النموذج ليس دولة بديلة ولا قاعدة لدولة دينية بقدر ما هو استنهاض لمشاعر الإيمان والرحمة، والواقع أن النبوة لا تقود المؤمنين إلى الدولة ولكنها تدعوهم إلى الخلاص من مخاطر الدولة والدنيا معا[٤]، لهذه الأسباب وغيرها، عزا الاستاذ نويهض هذه الآراء إلى خلط أصحابها بين وظائف الدولة

---

١ – الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي الشيخ المفيد، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ١٤١٦هـ. ١٩٩٥م. ج١/ص٤٩.

٢ – نقد السياسة الدولة والدين، برهان غليون، ص٥٥.٥٦.

٣ – نقد السياسة الدولة والدين، برهان غليون ص٥٧.

٤ – المصدر نفسه، ص٥٨.٥٩.

المعاصرة وتطورها وتعقد مهامها، ووظائف الدولة الإسلامية في صدر الإسلام وعصر الدعوة"[١].

والغريب إن هناك إشارات في رؤى الأستاذ الغرباوي اعترف من خلالها ضمنا بوجود النظام السياسي الإسلامي، مثل قوله: "النظام الإسلامي لا يسمح لغير المؤمن بتولي رأس السلطة العليا، بينما تُعتبر العقيدة أمراً شخصيا ويمكن لأي مواطن الترشح للمناصب العليا وفقا للدستور"[٢].

هذا وكان الباحث الغرباوي قد تناول موضوعة الإسلام السياسي في كثير من مؤلفاته وحواراته، هذا الكيان الغريب الذي ولد من رَحِم الفوضى في وقت مبكر من عمر الدعوة الإسلامية بمسماه المعروف، وألا فهو جزء من المنظومة السياسية العربية التي تولت محاربة الإسلام في طوره المكي، بعدما وجدته خطراً على مصالحها، ولا علاقة تربطه بالإسلام سوى التسمية المبهمة. بدليل أن هذه المنظومة كانت قد تحركت في بداية أمرها وفق رؤاها المجتمعية والاقتصادية، لا وفق رؤى دينية محددة، فالدين والعقيدة كانتا آخر اهتمامات السياسة والسياسيين على مر التاريخ، فالسياسة هي غوص في دوامة البحث عن المنافع وحماية المصالح لا أكثر، والسياسة العربية ليست بدعاً عن منظومة السياسة الكونية التي حاربت الإصلاح الحقيقي، فهي حاربت الإسلام لا لأنه هدد عقيدة المجتمع الشركية الموروثة واستهدفها، وإنما لأنه أنذرها بنهاية دورها القيادي في الحياة، وكانت ترى نفسها نداً للمنافسة والمطاولة، فشنت حروبها ضد الدين، ثم لما استشعرت الخطر، وايقنت بالهزيمة لجأت بحذقها العالي إلى الدين نفسه، وتعلقت به لكي تتخذه غطاء لتمرير مشاريعها وتحقيق مصالحها، وكانت أعظم حركة نقلية قد تحققت في السنة الثامنة للهجرة فيما عرف بعام الوفود، يوم أوعز السياسيون للقبائل العربية السائرة في ركابهم لتعلن إسلامها، وذلك لكي يوظفوها في محاربة الدين من الداخل بعد أن فشل الجهد الخارجي، وقد نجحوا فيما بعد بهزيمة الدين والاستيلاء على السلطة بخطة محكمة من

---

١ – الإسلام والسياسة؛ نشوء الدولة في صدر الإسلام، وليد نويهض، ص٢١.

٢ – رهانات السلطة في العراق؛ حوار في أيديولوجيا التوظيف السياسي، ما جد الغرباوي وطارق الكناني، دار أمل الجديدة، دمشق، ٢٠١٧. ص١٦٨.

فرعين، تمثل الفرع الأول بمؤتمر سقيفة بني ساعدة؛ الذي ضمن لهم تحقيق النصر، بعدما تدخلت قبيلة أسلم، وهي قبيلة تسكن خارج المدينة ضمن حدود ما يعرف باسم (الأعراب)، وأجبرت الناس على البيعة، بعد ان دخلت المدينة يوم السقيفة وانتشر أفرادها في الطرقات وهم يحملون العصي والهراوات يطرقون بها رؤوس وظهور الناس لإجبارهم على البيعة للخليفة الأول.

وتمثل الفرع الثاني بشقين، الأول منهما تمثل بالردة التي وقعت في أغلب صورها بأمرٍ وحث وتشجيعٍ منهم، لكي تزيد الوضع غير المستقر قلقاً، وتستثمر الانشقاق الذي نجحت بتحقيقه من خلال مؤتمر السقيفة. والثاني منهما تمثل في توظيف المتطرفين والمتشددين بشكل غير مباشر واستخدامهم كماشة نار، إذ كان السياسيون قد راهنوا على المتطرفين في تدينهم، فالمتطرفون من ذوي التشدد تسهل استثارتهم بحجة الدفاع عن العقيدة وحفظ الدين، وهؤلاء كانوا يشغلون أنفسهم بتفرعات العقيدة أكثر من انشغالهم بأمور الحياة الأخرى بما فيها القيادة والحكم.

وفي سعيها المنظم هذا نجحت السياسة في التأثير على هيبة الدولة من خلال حركة الردة، وأصابتها بالوهن؛ الذي سمح لها بالتمركز في أهم مفاصل القيادة، ونجحت في كسب المتشددين وتوظيفهم لتحقيق مآربها، فأطلقتهم سنة ٣٧ للهجرة ليعلنوا عن أنفسهم، ويؤثروا على سير المعركة، بعد أن لاحت تباشير النصر واضحة لجيش الدولة بقيادة علي بن أبي طالب ضد جيش الشام المتمرد، ثم حركتهم عام ٣٨ للهجرة ليعلنوا العصيان وينظموا صفوفهم لمحاربة الحكومة. وكانت تأمل أن تدمر الأطراف المتحاربة نفسها ليخلو لها الجو وتسيطر على الوضع العام، وهو ما حدث فعلا، ولكن ما لم يحسب له السياسيون حسابا أن الحروب لم تقضي على روح التشدد وثقافته، تلك الثقافة التي وجدت في تولي الأمويين السلطة حافزا يحركها لتثور، فبعد أن استقرت مقاليد الأمور للسياسيين، شكل هؤلاء المتمردون المتطرفون خطراً على الدولة ومكانتها، إذ كان معاوية الخليفة الأموي الأول في نظرهم مغتصباً للحكم لا شك في قتاله، وكان فروة أو قرة[١] بن نوفل

١ – سماه البغدادي قرة، ينظر: الفرق بين الفرق، ص٨٢.

الأشجعي، أول من ثار عليه، خرج سنة ٤١ هجرية، ذهب مع جماعته إلى النخيلة فعسكروا بها، وهي مكان قريب من الكوفة، ودارت فيها معارك بينهم وبين جيش الحكومة وبينهم وبين أهل الكوفة. تلاه خروج حوثرة بن وداع الأسدي في العام نفسه، ثم معين بن عبد الله، ثم خرج أبو مريم، وتلاه أبو ليلى. وفي عام ٤٢ للهجرة خرج المستورد بن علفة التيمي، ثم سهم بن غالب الهجيمي، وفي سنة خمسين خرج قريب بن مرة وزحاف بن زحر الطائي، ثم خرج طواف بن غلاق سنة ٥٨ للهجرة، ثم كان خروج أبي بلال مرداس بن أدية الحنظلي سنة إحدى وستين للهجرة، واستمر خروجهم طيلة حكم الأمويين، لغاية سنة ١٣٠ للهجرة، وفيها دارت المعركة الأخيرة بين جيش الدولة الأموية والخارجي طالب الحق وجماعته وفيها قتل الخارجي، وحمل رأسه إلى مروان بالشام[١].

وحينما قامت دولة بني العباس كان نشاط الخوارج لا يزال فاعلا ولكن بشكل أقل عما كان عليه في زمن الأمويين، فكانوا كما وصفهم أحمد أمين: "في حالة الاحتضار وحركاتهم التي أتوا بها في العهد العباسي تشبه حركة المذبوح"[٢]. ولذا باءت جميع محاولاتهم بالفشل، وتكررت هزائمهم، "وكانت هذه الهزائم المتوالية للخوارج سببا في ضعف أمرهم وقلة شأنهم؛ فلم يعد لهم من القوة والقتال أثر في التاريخ كبير[٣]، وخلال هذه الحقبة، خرج الجلندي بن مسعود بن جيفر الأزدي على السفاح العباسي، وخرج بعد ذلك ملبد بن حرملة الشيباني على المنصور بناحية الجزيرة بالعراق، وخرج على المنصور أيضا أهل المغرب بقيادة يعقوب بن حبيب أبو حاتم الإباضي، ثم خرج أبو هريرة محمد بن فروخ الملقب بالصحصح بالجزيرة على الرشيد، ثم خرج على الرشيد أيضاً الوليد بن طريف التغلبي بالجزيرة، ثم خرج عبد السلام بن هشام اليشكري بالجزيرة أيضا في زمن المهدي العباسي، ثم خرج يوسف بن إبراهيم البرم على المهدي بخراسان، وكان آخر

---

١ – الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها، غالب عواجي، جامعة الملك عبد العزيز، كلية الشريعة، ١٣٩٩هـ. ص١٢٩.

٢ – ضحى الإسلام، أمين، أحمد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢. ج٣/ص٩٥٩.

٣ – المصدر نفسه.

الخارجين على المهدي يس التميمي بالموصل[1]. وبهزيمة يوسف بن إبراهيم انتهت حركات الخوارج ضد الدولة العباسية في المشرق والمغرب، ولكن فكرهم وثقافتهم لم تنته معهم بل بقيت راسخة، ولكنها تحولت في مراحل لاحقة إلى مشروعين: مشروع الحركات الإسلامية المعتدلة، ومشروع الحركات الإسلامية المتطرفة والمتشددة، وكلاهما تحركا سياسيا باسم الدين لتحقيق مكاسب بعضها شخصي، وبعضها مذهبي فرقي، وبعضها الآخر يبدو في ظاهره دينيا معتدلا ولكنه في جوهره سياسياً بامتياز، ومن رحمهم ولد الإسلام السياسي التاريخي. ومما لا شك فيه أن ولادة الإسلام السياسي المعاصرة، التي جاءت في ظاهرها المعلن ردة فعل بائس على تردي أوضاع العرب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية منذ بدايات القرن التاسع عشر؛ ومخلفات عسف الاستعمار الغربي في العالم الإسلامي، في محاولة للحفاظ على الهوية، من خلال الإفادة من الخلط الأيديولوجي والمجتمعي الموروث بين الدين والدولة في أغلب الدول العربية والإسلامية، حيث يرى المسلم عادة أن الدين والدولة متواشجان ومتصلان ولا فواصل بينهما، حتى ولو على المستوى النظري، بل إن دساتير الدول الإسلامية والعربية نصت على رسوخ هذه العلاقة صراحة، وجعلت الدين قائما على كل القوانين الأخرى ولو نظريا فقط.

بعد ذلك تطورت رؤى الجماعات لأبعد من ذلك بعدما وظفوا موضوع الحاكمية الإسلامية كحل لمشاكل الأمة وإرهاصاتها الفكرية والعقدية، ووظفوا مفاهيم إسلامية أخرى تناغم الهوس الفطري الجمعي لدى الشعوب العربية والإسلامية مثل الجهاد ونشر الإسلام والسبي والجزية والاسترقاق وملك اليمين، والأهم من ذلك مفهوم البيعة ودولة الخلافة، الذي أشهر علنا عام ٢٠١٤ مع ولادة التنظيم الإرهابي المتطرف (داعش)، وفي هذه المرحلة تحول الإسلام السياسي إلى نظام أسوأ من كل أنظمة الدكتاتوريات القديمة والحديثة، بعد أن أباح قتل البشر والمثلة بهم وحرقهم باسم العقيدة، وبنية التقرب إلى الله! فتسبب بجميع الكوارث التي مرت على أمتنا في كل جغرافيتها وفي كل القارات.

---

١ – الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم ابن الأثير، (٦٣٠هـ)، تحقيق: الشيخ خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٨هـ. ٢٠٠٧م. ج٨/ص١٢٤.

وكان الأستاذ الغرباوي قد أشار في جوابه على سؤال الأستاذ سلام البهية عن سبب تمزق وحدة المسلمين، بالقول: "الذي حدث بنظري نتيجة طبيعية لسببين: الأول: التنازع على السلطة بعد وفاة رسول الله، مع عدم وجود مرجعية فكرية ودينية لتسوية النزاع، فلا توجد آيات تحدد شكل السلطة وصفات الخليفة، بل لا توجد آيات تهتم بالشأن السياسي صراحة، ولا الرسول تحدث بما يسد هذه الثغرة، سوى روايات قابلة للتأويل[1]، وهذا يقودنا إلى الحديث عن تعدد القوى.

محنة تعدد مراكز القوى:

من المعروف يقينا أن السياسة العربية لم تأت بأطروحتها ومنهجها السياسي من خارج منظومة الدين، فالسياسة العربية كانت نتاج التفاعل الاجتماعي الديني، فضلا عن كونها كانت تنشط وتعمل في محيطه وبين أفراده، وتتسمى باسمه وتتعبد بعقيدته، وتؤدي فروضه. هنا أود الإشارة إلى أن خروج الظاهرة السياسية العربية من تحت عباءة الدين لا يعني أن الدين مسؤول عن ذلك، مثلما لا يعني أن هناك في الدين نظام سياسي متكامل له رؤاه وقواعده الخاصة التي يمكن لهم انتهاجها، ولا يعني أنها بقيت مرتبطة به، أو ستبقى تنهل من معارفه، وتنظم أطروحتها تبعا لمناهجه، فالفلسفة اليونانية القديمة نشأت أساسا من الدين، ولكنها استقلت عنه، ثم راحت تحاربه، وتسخر منه، وتذهب إلى أن البشر هم الذين خلقوا الآلهة. وهكذا كانت السياسة العربية، فهي بعد أن ربت ونشأت تحت ظلال الدين وبرعاية بعض المتدينين التقليديين، انشقت وحاربت الدين إذا لم تكن حربا فعلية، فهي حرب على مستوى القول والعمل، ولكنها بقيت مرتبطة به علنا بنفس درجة ارتباطها بموروثها الجاهلي، إذ يرى "بوترو": "أن الذهن في ملاحظته للوقائع، يلحظ بينها روابط دائمة، ويرى أن الطبيعة لا تتألف من أشياء منعزلة، بل من ظواهر يرتبط بعضها بالبعض الآخر.

لقد حول الإسلام السياسي الدين إلى واسطة تحقق له أهدافه السياسية، فما دام

---

١ – اخفاقات الوعي الديني، ماجد الغرباوي، ص٤٥.

التأويل فاعلا، وما دامت رقاب القضاة والإفتائيين ووعاظ السلاطين جاهزة لتحمل عثرات وكبوات وسقطات وحماقات (أمراء المؤمنين) المزيفين، لابد وان يتحول الدين إلى ألعوبة يعاد تفصيلها حسب الطلب! وهذا وأمثاله ما جعل العنف يتسرب إلى داخل مباني العقيدة، ويتحكم في منهجها لدرجة أنه تحول إلى أحد أهم أركانها. ومن المتعارف عليه أن دين الأمة متى ما تحول إلى دين دولة، يحدث تفاعل بين الدينية والدنيوية، يترك أثرا متبادلا، حيث يعطي الدين من طيبته شيئا بسيطا للدولة، ويشرعن لها وجودها، ويأخذ من مكر وخداع وتلون منهجها الكثير جدا، ثم يصل إلى درجة أن يصطبغ بصبغتها المدنية، وهذا ما حدث بالفعل، حيث تركت أنظمة الحكم بصمتها على سننه وقوانينه، حتى بدا الإسلام غريبا عن أصله.

هذا يجعلني على يقين تام أن الدين الذي تتعبد به مذاهب وفرق الإسلام اليوم ليس الدين النقي الأول، وفيه كثرة غالبة من التحريف والوضع والتحوير والتبديل، وهذا كله تسبب في خلق محنة تعدد قراءات النص المقدس؛ التي أنجبت قوى متعددة كلها تتكلم باسم الدين، وكلها بعيدة عنه، وما سببه هذا التعدد من تنازع على سلطة، فهو موضوع أتفق في بعضه مع الباحث الغرباوي، وأختلف في بعضه الآخر، أتفق مع حديثه عن التنازع على السلطة، هذه الحقيقة السياسية المغيبة، التي يعمل البعض على تحويلها إلى فعل ديني بحت، دافعه حفظ بيضة ووحدة الإسلام، وهذا منتهى البعد عن حقيقتها، ولا أقول منتهى الغباء. وأختلف معه في ادعائه عدم وجود مرجعية فكرية ودينية لتسوية النزاع، وعدم وجود آيات تحدد شكل السلطة وصفات الخليفة، ولا أحاديث نبوية، سوى روايات قابلة للتأويل. وقد تحدثت عن هذا الأمر ضمن مباحث هذا الكتاب، كما أن غياب النصوص وعدم ذكر الصحاح لها لا يعني أنها لم تكن موجودة أصلاً، فالفعل السياسي الباهر والمنسق والناجح هو الذي أعاد صياغة الأحاديث والروايات بما يتوافق مع رؤاه ومخططاته، فحولها من إشارات صريحة إلى احاديث تدعمه في سعيه وراء السلطة تحت عباءة الدين، وهذا وهمٌ تذرع به السياسيون عبر التاريخ، ومنه يتضح بجلاء أن الوهم الذي ساقته جماعات الإسلام السياسي المعاصرة لم يكن أكثر من محاولة تقليد بائسة لإقحام الدين في السياسة من أقذر الأبواب، في محاولة لأدلجة الدين سياسيا،

وتحويله إلى معيار لنمط العمل السياسي، ووضعه في خدمة المشروع السياسي، وهو الأمر الذي فاقم مجموع هزائمنا التاريخية، بعد ان قدمت تلك الجماعات المتطرفة الدين كأنموذج دمويٍ سيئٍ قبيحٍ لا يهتم بالظروف المحلية والدولية، ويسعى وراء السلطة، وهم بذلك كشفوا عن حجم التضارب الكبير القائم بين فكرهم التراثي السلفي الجامد وبين الواقع العالمي المعاصر والتطور الكبير والمدهش الذي حصل في النظم السياسية الدولية المعاصرة.

فمنذ الأيام الأولى من عصر ما بعد البعثة ولغاية يومنا الحاضر، تعددت مراكز القوى السياسية الدينية، وأسهم هذا التعدد في إنشاء مراكز قوى يعمل كل مركز منها على تأليه رؤاه السياسية، وأسطرة طروحاته الحاكمية، وتكفير أو إسقاط ما سواه، وهذا تسبب بدوره في انشطار الولاءات، وانشطار رؤى الشارع وفقا للمرجعيات السياسية لكل جماعة، فولدت مراكز قوى لها سلطة تنافس سلطة الدولة، وهذا بالذات ما دفع الباحث الغرباوي؛ الذي شخص تعدد مراكز القوى في العراق المعاصر إلى القول: "إننا بحاجة الى وضع آليات كفيلة بتفكيك مراكز القوى المنافسة لسلطة القانون، أو التي يخشى عليه منها. الى جانب خطاب تثقيفي يعيد تشكيل صورة القانون في أذهان الناس، ودعم تلك المفاهيم بخطى عملية تعكس مدى التزام المسؤولين الحكوميين لقوانين الدولة، ومدى احترام الشعب لها[1]. وأنا أشاطره رأيه هذا، وأؤكد انه صحيح كلياً. إذ يستشف من قراءة وتحليل أخبار حراك تلك الجماعات منذ الأيام الأولى لولادتها ولغاية عصرنا الراهن أنها ولدت بدوافع سياسية لا دينية، ولم يدر بخلدها أنها بعملها سوف تصلح ما تعرض له الدين من وهن، وهذا ما جعلني اختلف مع الباحث الغرباوي في قوله: "لا ريب أن الدعوة والإصلاح كانا الهدف الأساس وراء ظهور الحركات الإسلامية تاريخيا، ثم تطورت في مساراتها التنظيمية والاستراتيجية، فأصبحت السلطة والحكم هدفا رئيسيا من أجل حاكمية

١ – جدلية السياسة والوعي؛ قراءة في تداعيات السلطة والحكم في العراق، ماجد الغرباوي، المركز العلمي العراقي، بغداد ومؤسسة المثقف العربي، أستراليا، ٢٠١٦. ص١٧٢.

الدين وتطبيق الشريعة[١]، فصفة الإصلاح . هذا إذا ما كنا متفائلين جداً . لا تنطبق إلا على واحدة منها، وأما الباقي فكلها إما ان تكون مدفوعة وموجهة سياسيا أو أن السياسيين راهنوا على غبائها وتشددها ووظفوه، وحثوها على التحرك، وشجعوها على التطرف لتحقيق مصالحهم، ثم تحولت تلقائيا إلى حركات سياسية متحزبة.

نقد الإسلام السياسي:

كان الباحث الغرباوي قد أدان الحركات الإسلامية التي ترفض النقد عادة، واستخدم المنهج النقدي لتمرير رؤاه الفكرية، في توافق بين مهمة النقد العام ونقد الذات، وهو يرى أن النقد هو الوحيد القادر على تحدي النص في مراوغاته، خاصة مراوغات الخطاب الديني، فمهمة الخطاب مهمة أيديولوجية تستبعد نقد ومراجعة الذات، وتكتفي بالعزف على وتر العواطف وتزييف الوعي بفعل العقل الجمعي وما تختزنه قبليات الفرد والمجتمع[٢]، مع ملاحظة أنه وفي أكثر من مكان اتهم النص بالمراوغة، واتهمه بتزوير الوعي ما لم يلاحقه النقد[٣].

ولكي يعطي لنفسه شرعية الخوض في مناهج النقد تحدث عن شرعية النقد، ودعا إلى التأسيس لمنهج شرعية نقد الحركات الإسلامية لأن ذلك يسمح لها بالعودة إلى المجتمع لممارسة دورها كمفردة ضمن النسيج السياسي للبلدان الإسلامية، وردم الهوة بينها وبين المجتمعات الإسلامية؛ التي تسببت هي نفسها بحدوثها[٤]، ويرى أن النقد لا يعني الهدم، بل يعني المراجعة والتقويم للتأكد من صلاحية الأسس والثوابت التي شكلت نسقنا المعرفي .. وما لم يتم نقدها ومراجعتها وفق منهج حفري إيركيولوجي[٥]، لا يمكننا

---

١ – الحركات الإسلامية قراءة نقدية في تجليات الوعي، ماجد الغرباوي، دار العارف للمطبوعات، بيروت، ومؤسسة المثقف العربي، أستراليا، عام ٢٠١٥، ص٧.

٢ – النص وسؤال الحقيقة، ماجد الغرباوي، ص٧٦.٧٧.

٣ – المصدر نفسه، ص٧٩.

٤ – ينظر: الحركات الإسلامية قراءة نقدية في تجليات الوعي، ماجد الغرباوي، ص٤٧.

٥ – الإركيولوجيا: هو علم الآثار الذي يهتم بدراسة البقايا المادية لحياة الإنسان القديم.

مغادرة خندق التخلف، وسنبقى ندور في حلقة مفرغة، فالنقد الفوقي لا ينفع[١]. وانا أتفق معه فيما ذهب إليه، فالهوة الفاصلة بين الحركات ومجتمعاتها بما فيها المجتمعات غير الإسلامية التي يقيم أفراد من تلك الحركات في أوطانها سببها الحركات نفسها ومحاولتها لتطبيق عقيدتها السلفية[٢] المتطرفة في وقت تتزاحم فيه العقائد بشكل غير مسبوق، ولكن ذلك لا يعني أنها تقبل النقد. وهو نفسه أكد على أن الحركات الإسلامية لا تؤمن بالنقد، ومن لا تعلن منها عن علاقتها الرافضة للنقد تأدباً أو كتماناً، ترفض عادة أي نقد بَنّاء وتعتبره تجاوزا على حدودها، ويؤدي الاتهام بالتجاوز إلى نتائج قد تصل إلى الموت، ولكنه في سياقات مشروعه الإصلاحي العام رفض أن يشكل هذا الرفض والعناد حاجزا بين المجتمعات وعودة الحركات الإسلامية إليها، فأعلن عن رؤاه النقدية عسى أن يتحول النقد إلى خطاب يلامس العقل ليتحول إلى ثقافة عامة تسهم في إعادة هذه الحركات إلى مجتمعاتها برؤى ومفاهيم سياسية تساعدهم على المشاركة الحية الفاعلة بعيدا عن التكفير والعنف[٣]، ومع يقيني التام من تمسك الحركات الإسلامية بمواقفها العامة المعلنة والمخفية، ورفضها التنازل عن أي جزئية من مشروعها العقدي، وتمسكها بثقافة التكفير والتفجير، ولاسيما منها السلفية والسلفية الجهادية، أكاد أجزم أنها لن تلتفت إلى أي مشروع إصلاحي، وستعتبر النقد البناء، والمقترح التصحيحي، والعمل الإصلاحي مهما كان نوعه وهدفه تهجماً صارخاً عليها وعلى عقيدتها المقدسة، ربما تقابله بعمل إجرامي يصل إلى حد القتل، وامامنا الكثير من الحالات المشهورة التي وقعت في أكثر من مكان في العالم، إلا أن الباحث الغرباوي الذي تماهى معي في رؤيتي هذه وجد سببا آخر يدفعه إلى النقد، وهو أن فشل محاولات النقد في تحقيق أهدافها مع الحركات بشكل عام قد ينجح في خصوصيته بإنقاذ بعض النفوس المترددة، أي الشخصيات المهزوزة التي لم تحسم أمرها بشأن الحركات الإسلامية[٤] وهؤلاء للأسف إن وجدوا فهم قلة قليلة لا يشكل

---

١ – الهوية والفعل الحضاري، ماجد الغرباوي، ص١٢١.

٢ – أقصد بالسلفية هنا الجمود الكامل على النص وعدم مراعاة التطور.

٣ – ينظر: الحركات الإسلامية قراءة نقدية في تجليات الوعي، ماجد الغرباوي، ص٥١.

٤ – ينظر: الحركات الإسلامية قراءة نقدية في تجليات الوعي، ماجد الغرباوي، ص٥٣.٥٤.

انفصالهم ثقلا يضعف تلك الحركات أو يجعلها تعيد حساباتها لأن الأعم الأغلب من المنتمين إلى هذه الحركات ينتمون إليها عن إيمان تام ويقين كامل وقناعة ثابتة.

إن روح الإصلاح الغالبة على الباحث الغرباوي هي التي حقنته بجرعات من الأمل ليسير في نقده للحركات الإسلامية على خطى النقاد الأوائل الذين تكلمنا عنهم، والذي أراد أن يجد له مبررات القبول وفق الأسباب الموضوعية التي أوردها، ومنها: تاريخية الحركات الإسلامية، تعدد الحركات الإسلامية الذي يؤكد تعدد القراءات للدين وللرسالة، نسبية المعرفة الدينية التي تؤكد أن ليس هناك نص يستعصي على النقد، شرعنه النصوص والسيرة للنقد[1]، ويستنتج من هذه الرؤية أن النقد لا زال يبحث عن مسوغات قبول، ولا زال يدافع عن نفسه ليفرض نفسه، ربما لأنه لا زال يشعر بالغربة والرفض ولم يجد من يتبناه أو يدافع عنه.

فضلا عن ذلك، سعى لأن يورد الأسباب التي علل فيها إصراره على نقد الحركات الإسلامية دون غيرها، أو التي تبيح نقد هذه الحركات، مثل: تحول بعض الحركات إلى مصدر للخطر من خلال ممارستها للعنف ضد حركات إسلامية أخرى تلتقي معها في المنهج وتختلف في الجزئيات. وممارسة العنف حولتها إلى مصدر خطر يهدد امن وسلامة الأمة كلها. تطرفها تسبب في تشويه الوجه الناصع للدين. لجوئها إلى الطائفية والتنابذ والاحتراب وقتل الناس لا لشيء سوى الاختلاف المذهبي والديني. كونها مع كل هذه السلبيات تتحرك باسم الدين وبعنوانه مما يتيح لها وضع قوانين باسم الدين وهي مجرد اجتهادات شخصية[2]. وتبقى في فضاءات مشروع الغرباوي الإصلاحي الكثير من بشارات الخير التي تخدم المجتمع الذي يسعى إلى تطبيقها، أو يقبل بها ولا يتحسس منها، فبداية نجاح أي مشروع إصلاحي برأيي تعتمد على قبوله من قبل المستهدفين.

---

١ – ينظر: الحركات الإسلامية قراءة نقدية في تجليات الوعي، ماجد الغرباوي، ص٥٩.

٢ – ينظر: الحركات الإسلامية قراءة نقدية في تجليات الوعي، ماجد الغرباوي، ص ٦٦. ٦٨.

الإسلام السياسي اختلاف الفهم والطائفية

أعود وأذكِّر أن من يبحث في تاريخ الحركات الإسلامية يجد أن بداياتها كانت سياسية بحتة، وغاياتها كانت مكاسب دنيوية لا علاقة لها بالدين إلا من خلال اتخاذه غطاءً لشرعنة حراكها داخل مجتمع ديني، ثم فشت أفكارها ورؤاها بين طبقات الشعب، وتحولت إلى ثقافة تسببت بحدوث خلاف عقدي شعبي، وبدأت تتطور في أساليبها وسلوكياتها بمرور الأيام، وهي قديمة قدم التاريخ الإسلامي، وتعود بداياتها الشديدة والعنيفة إلى بدايات العقد الثاني للهجرة، على خلاف ما يروج له بعض الناشطين المدنيين من أنها لم تكن موجودة ولا معروفة في مجتمعنا العراقي قبل ٢٠٠٣، وأن أعداء الأمة هم الذين زرعوها، واعتنوا بها لتسهل وتيسر لهم السيطرة على العراق، وهذا برأيي تسطيح خطير للقضية، ولا يمت للواقع بصلة تذكر، فالطائفية كانت موجودة في المجتمع الإسلامي في العقود الأولى من القرن الهجري الأول، فكيف لا تكون موجودة في ظل نظام شمولي مقيت مثلا؟ فضلا عن ذلك كانت الطائفية على مر التاريخ تنتظر مغذياتها، فهي تَهَّب وتظهر حينما تجد من يغذيها، وطوراً تخبو حينما تجد من يلجمها، وقد وصلت في بعض المراحل إلى أشد وأقسى وأكثر تخريباً مما هي عليه الآن في العراق وسوريا واليمن والبحرين ولبنان، ووصل الأمر إلى درجة مطاردة وقتل ذوي العقول الكبيرة النادرة لمجرد اتهامه بأنه روى حديثا نبويا واحدا لا ترضى عنه السلطات الحاكمة، أو تتخوف منه، وتحذر من انتشاره على مصيرها، وتعالوا لنأخذ الصولي بطل العالم في الشطرنج في عصرة وفي عموم التاريخ العربي، هذا العالم الذي توفي سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة[١]، وقال المرزباني: توفي أبو بكر بالبصرة سنة ست وثلاثين وثلاثمائة"[٢]، تعالوا نتخذه نموذجاً من المرحلة الوسطى للدلالة على وجود الطائفية قبل وبعد ذلك.

الصولي هو: محمد بن يحيى بن عبد الله بن العباس بن محمد بن صول، أبو بكر

---

١ – سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، (ت: ٧٤٨هـ)، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ . ١٩٩٧م. ج١٢/ص٥.

٢ – معجم الشعراء، محمد بن عمران بن موسى المرزباني، (ت: ٣٨٤هـ) تحقيق: دكتور فاروق اسليم، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٥هـ . ٢٠٠٥م. ص٤٩٨.

البغدادي، صاحب التصانيف[١] العلامة الأديب ذو الفنون، حدث عن: أبي داود السجستاني، ومحمد بن يونس الكديمي، وثعلب، والمبرد، وأبي العيناء، وخلق. روى عنه: ابن حيويه، وأبو بكر بن شاذان، والدارقطني، وأبو الحسن بن الجندي، وعلي بن القاسم، وابن جميع، وأبو أحمد الفرضي، والحسين الغضائري، وعدة. وله النظم والنثر وكثرة الاطلاع"[٢].

وعده ابن حجر ممن روى عنهم فضلا عما ورد في نص الذهبي: الكديمي، العلائي، معاذ بن المثنى، وجماعة[٣]، ولم يجد ابن حجر ما يضعفه به سوى رواية عن أبي الحسين بن فارس، قال: "سمعت أبا أحمد بن أبي العشار، يقول: أبو أحمد العسكري يكذب على الصولي، مثل ما كان الصولي يكذب على الغلابي، مثل ما كان الغلابي يكذب على سائر الناس[٤]، حيث أتهم بالكذب تبعا لهذا القول.

وصفوه بجملة من الأوصاف المادحة التي تشيد به شخصاً وعلماً ودرايةً، وصفه الصفدي بأنه: "أحد الأدباء المتقدمين في الأدب والأخبار والشعر والتاريخ.. وكان حسن الاعتقاد جميل الطريقة مقبول القول، وحديثه بعلو عن أصحاب السلفي... وكان أوحد زمانه في لعب الشطرنج"[٥]. ووصفه الذهبي بأنه: "نادم جماعة من الخلفاء، وكان حلو الإيراد، مقبول القول، حسن المعتقد، خرج عن بغداد لإضاقة لحقته بأخرة، وله جزء سمعناه، وكان جدهم صول ملك جرجان[٦]، ووصفه الزركلي بأنه: "كان عالما بالفن والأدب وأخبار الملوك وطبقات الشعراء، وله شعر مدح وغزل، وكان للصولي بيت مملوءً

---

١ – سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج١٢/ص٥، ترجمة:٢٩٨٩.

٢ – سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج١٢/ص٥، ترجمة:٢٩٨٩.

٣ – لسان الميزان، أحمد بن حجر العسقلاني، (ت: ٨٥٢هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٦هـ . ١٩٨٦م. ج٥/ص٤٢٧، ترجمة: ١٣٩٨.

٤ – المصدر نفسه، ج٥/ص٤٢٨.

٥ – الوافي بالوفيات، خليل بن أيبك الصفدي، (ت: ٧٦٤هـ)، تحقيق: أحمد الأرنؤوط . تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ . ٢٠٠٠م. ج٥/ص١٢٥، ترجمة: ٢٢٤٥.

٦ – سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج١٢/ص٥.

كتباً. من أكابر علماء الأدب[١].

ووصفه المرزباني بأنه: "كان واسع الرواية، حسن الحفظ للآداب والافتنان بها حاذقا بتصنيف الكتب، وله أبوة حسنة، كان جده صول وأهله ملوك جرجان"[٢]، ووصفه الخطيب البغدادي بأنه: "كان أحد العلماء بفنون الأدب، حسن المعرفة بأخبار الملوك وأيام الخلفاء، ومآثر الأشراف، وطبقات الشعراء... وكان واسع الرواية، حسن الحفظ للآداب، حاذقا بتصنيف الكتب ووضع الأشياء منها مواضعها... ودوَّن أخبار من تقدم وتأخر من الشعراء... وكان حسن الاعتقاد، جميل الطريقة، مقبول القول[٣]، وقال أبو بكر بن شاذان: رأيت للصولي بيتا عظيما مملوءً بالكتب... قال: وكان الصولي، يقول: هذه الكتب كلها سماعي"[٤].

كتب الصولي مجموعة كبيرة من المؤلفات، منها: كتاب الأوراق في أخبار الخلفاء والشعراء ولم يتمه، ومن كتبه بعد ذلك كتاب الوزراء، كتاب العبادة، كتاب أدب الكاتب على الحقيقة، كتاب تفضيل السنان عمله لأبي الحسن علي بن الفرات، كتاب الأنواع ولم يتمه، كتاب سؤال وجواب رمضان لأبي النجم، كتاب رمضان، كتاب الشامل في علم القرآن ولم يتمه، وللعلماء في ذلك نوادر ليس هذا موضعها، كتاب مناقب علي بن الفرات، كتاب أخبار أبي تمام، كتاب أخبار الجبائي أبي سعيد، كتاب العباس بن الأحنف ومختار شعره، كتاب أخبار أبي عمرو بن العلاء، كتاب الغرر أمالي"[٥] وقد أضاف الزركلي كتاب وقعة الجمل الذي لم يذكره ابن النديم. أما الصفدي فعد له من كتبه: "أخبار الخلفاء، أخبار الشعراء، أخبار الوزراء، أخبار القرامطة، كتاب الورقة، كتاب

---

١ – الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي (ت: ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢م. ج٧/ص١٣٦.

٢ – معجم الشعراء، محمد بن عمران بن موسى المرزباني، ص٤٩٧.

٣– تاريخ بغداد؛ تاريخ مدينة السلام ومحدثيها، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، (ت: ٤٦٣هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٢٢هـ . ٢٠٠١م. ج٤/ص٦٧٥. ٦٧٦، ترجمة: ١٨٣٤.

٤ – المصدر نفسه، ج٤/ص٦٨١.

٥ – الفهرست، ابن النديم، ص٢١٥.٢١٦، والأعلام، الزركلي، ج٧/ص١٣٦.

الغُرر، أخبار أبي عمرو بن العلاء، كتاب العبادة، أخبار ابن هرمة، أخبار السيد الحميري، أخبار إسحاق بن إبراهيم، أدب الكاتب على الحقيقة، كتاب الشبان، كتاب الشامل في علم القرآن، مناقب ابن فرات، كتاب سؤال وجواب، كتاب رمضان، أخبار أبي نواس، أخبار أبي تمام، أخبار أبي سعيد الجنابي، كتاب في السعادة، كتاب الأمالي. وجمع شعر ابن الرومي، وجمع شعر أبي تمام، وشعر البحتري، وشعر العباس بن الأحنف، وشعر علي بن الجهم، وشعر ابن طباطبا، وشعر إبراهيم بن العباس الصولي، وشعر أبي عيينة المهلبي، وشعر أبي شراعة، وكتاب شعراء مضر"[١].

لكن كل ذلك الوصف والتعظيم، وتلك المؤلفات الرائعة، وتلك الحياة الحافلة بالعطاء العلمي والديني لم تقف حائلا بين الطائفيين والمتعصبين وبينه، مما دفعهم إلى مطاردته للفتك به. ولكي نعرف درجة تأثير المتعصبين على باقي الناس تعالوا نقرأ قول الزركلي: "فطلبته العامة والخاصة لتقتله، فاستتر منهم، وتوفي بالبصرة مستترا"[٢] وهي الحادثة التي تستر عليها بعض المؤرخين، وتجاوز بعضهم الآخر ذكرها، إما بعدم ذكر سبب موته مستترا؛ مع ذكر الاستتار، كما في قول الزركلي: "مات بالبصرة مستترا"[٣]، أو بعدم ذكر موضوع الاستتار برمته، أو بمجرد ذكر سنة وفاته، وكأن موته كان طبيعيا، مثلما اهتم المرزباني بذكر سنة وفاته دون الإشارة إلى موضوع الاستتار[٤] وفعلا توفي الصولي سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة[٥]. وقال المرزباني: توفي أبو بكر بالبصرة سنة ست وثلاثين وثلاثمائة"[٦].

إن ما حدث للصولي من تضييق ومطاردة وتهديد بالقتل، ثم موته مستتراً خائفاً وجلاً، ليس بالأمر الهين، ولا يمكن المرور عليه مرور الكرام، فهو من الخطورة بمكان

---

١ – الوافي بالوفيات، الصفدي، ج٥/ص١٢٥.

٢ – سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج١٢/ص٥.

٣ – الأعلام، الزركلي، ج٧/ص١٣٦.

٤ – معجم الشعراء، محمد بن عمران بن موسى المرزباني، ص٤٩٨.

٥ – سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج١٢/ص٥.

٦ – معجم الشعراء، محمد بن عمران بن موسى المرزباني، ص٤٩٨.

لأنه يوضح منهجية التعامل مع بعض أصدق الأحاديث النبوية، وكيف تم التعتيم والحجر عليها لكي لا تنتشر بين الناس، وإذا ما كان بعض من رووا مثل هذه الروايات قد سلموا من التهديد بالقتل لأسباب بعضها منطقي وبعضها الآخر غير معروف، فإن مركز الصولي ومكانته العلمية، وعجز المتعصبين والمتشددين عن توهينه، أو الطعن به، جعل رواياته في منتهى الخطورة، وبالتالي لا يمكن منعه من الكلام إلا من خلال التهديد الجاد، وألا ما كان ليستتر لو لم يكن تهديهم جادا.

إن مطاردة وقتل الذين يروون الأحاديث التي تخالف منهج السلطان، وتتقاطع من رؤى وعاظ السلاطين، تؤكد بما لا يقبل الشك أن الطائفية السياسية؛ التي يروج البعض على أنها كانت وليدة سقوط نظام البعث بعد التغيير في ٢٠٠٣، إنما كانت على أشدها منذ القرن الهجري الأول، وأن ما يحدث اليوم في العراق إنما هو صورة من صور تلك الطائفية القديمة؛ التي حرمت الإسلام والمسلمين من روايات مهمة وعظيمة كان يمكن لها لو رأت النور، واتفقوا على مضمونها أن تغير وجه التاريخ، ولكن أسلوب المطاردة البوليسي الوحشي، منع الناس من روايتها، وبالتالي بدت غريبة حينما واتت الظروف من يرويها في عصور لاحقة، ومن هنا جاء مصدر التشكيك بصحتها، فخلق حاجزا بين المكونات الإسلامية، دفعهم إلى التناحر والنزاع، فكانت طائفية ما بعد التغيير السياسية صورة من صور الطائفية التاريخية، وفرعاً من النزاع التاريخي القديم. ونحن لن نرقى إلى مستوى البشر العقلاء الأسوياء إلا إذا ما نجحنا بتجاوز هذا الموروث القبيح، والبدء بتأسيس مدارس فكرية تتعامل مع الروايات بعين الحكمة والعقل لا بعين التمذهب والتحزب، ومتى ما وصلنا إلى هذه المرحلة، ستكون بعون الله خطوتنا الأولى نحو الاعتراف بإنسانيتنا بعد طول غياب.

وبالتالي أسهم اختلافهم في فهم النص في تعدد مراكز القوى، وتنشئة ثقافة قسرية إكراهية تحمل عنوان الدين ولا تربطها به رابطة، ومن بين أحضانها ولدت المناهج الطائفية التي تحكمت بمصائرنا عبر التاريخ. خذ على سبيل المثال منظمة داعش الإرهابية التي كانت ولا زالت، تتمسك بحججها الواهية، مدعية أنها تسير على نهج الشريعة المحمدية من خلال القوانين والأحكام التي تطبقها على سكان المدن التي احتلتها، بل إن الجرأة وصلت بها لتدعي بأن ما تسميه حكومتها الإسلامية، إنما هي وريثة عصر الخلافة الراشدة، وأنها تحكم

بمنهج النبوة، وفقاً لحديث مكذوب يرددونه باستمرار.

إن من يتابع أحكام الدواعش المنحرفة، يتأكد أنهم اختاروا عادة الرأي الذي يتوافق مع رؤيتهم من بين مجموعة الآراء المتعارضة في الحكم الواحد، ليتخذوه قاعدة فقهية، وهو عادة الرأي السقيم المتشدد من بينها، وضربوا الأحكام الناهضة عرض الحائط، ولم يعترفوا بها.

إن مسألة اختلاف الآراء في الحكم الواحد حالة طالما تكررت حتى داخل المذهب الواحد، حيث يذهب كل مفتٍ منهم إلى الرأي الذي يراه صواباً، وبالتالي تكون هناك مجموعة آراء، ومجموعة قواعد وأحكام، تصل أحيانا إلى حد التعارض، كلها مبنية على أصلٍ واحدٍ من أصول النصوص المقدسة، ويمتد الخلاف ليصل أحياناً إلى الاختلاف حتى في كون النص المقصود منسوخا أم غير منسوخ، فمن يراه منسوخا يبني قاعدته الفقهية وفق النسخ اعتماداً على الآية الناسخة، ومن يراه ثابتا يبني حكمه عليه، فيخالف الحكم الذي بني على المنسوخ. من ذلك على سبيل المثال، وأنا هنا سأوقف الحديث على الطبري دون سواه منعا للإطالة، فيما قاله عن التعامل مع الأسرى، إذ نقل الطبري عن قتادة: "قوله (فإذا لقيتم الذين كفروا) إلى قوله (وإما فداء) كان المسلمون إذا لقوا المشركين قاتلوهم، فإذا أسروا منهم أسيرا فليس لهم إلا أن يفادوه، أو يمنوا عليه، ثم يرسلوه. فنسخ ذلك بعد قوله (فإما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم) أي عظ بهم من سواهم من الناس لعلهم يذكرون". كما نقل عن ابن جريج أنه كان يقول، في قوله (فإما منا بعد وإما فداء) نسخها قوله (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم). ونقل عن السدي (فإما منا بعد وإما فداء) قال: نسخها (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم)[1].

حيث يتضح من هذه النصوص أن آية (فإذا لقيتم الذين كفروا) إلى قوله (وإما فداء) قد نسخها قوله تعالى: (فإما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم)، هذا حسب رأي قتادة. لأن الآية التي نسختها هي قوله تعالى: (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وليس (فإما تثقفنهم) حسب رأي السدي.

لكن الطبري، عاد، فأخرج روايات أخرى يتبين منها أن آية (فإما منا بعد وإما فداء)

---

١ – جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، ج٢٢/ص١٥٤.

لم تُنسخ بهاتين الآيتين، وإنما نسختها آية أخرى، فأخرج عن ابن عباس قوله (فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب) . . . إلى آخر الآية، قال: الفداء منسوخ، نسختها: (فإذا انسلخ الأشهر الحرم). ولمثل ذلك ذهب الضحاك في قوله: (فإما منا بعد وإما فداء) هذا منسوخ، نسخه قوله: (فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم)[١]. وهنا تم بناء الحكم استنادا واعتماداً على قول من قال: إن الآية منسوخة! ومن هنا كان يحدث التعارض في الأحكام.

ولو وقف الأمر عند هذه الحدود ولم يتجاوزها من خلال وجود من يعترض عليه لهان الأمر قليلاً، لكن أن يأتي عدد من الإفتائيين الكبار فيتجاوز موضوع النسخ، ويحكم بعدم نسخ الآية يقينا، وببطلان حكم قتل الأسير، فذلك يدل على وجود تهافت كبير جدا، لا يُعرف معه ولا يُشخص الحكم الصحيح، مع أن هناك جريمة ممكن أن ترتكب بقتل من لم يجز الله ورسوله قتله، ومن أورد هذه الاعتراضات هو الطبري نفسه، بقوله عن الآية: "وقال آخرون: هي محكمة وليست بمنسوخة، وقالوا: لا يجوز قتل الأسير، وإنما يجوز المن عليه والفداء"[٢].

ثم أورد الطبري أسماء بعض من ذهب إلى هذا الرأي ومنه: عن خالد بن جعفر، عن الحسن (البصري)، قال: أتي الحجاج بأسارى، فدفع إلى ابن عمر رجلا يقتله، فقال ابن عمر: ليس بهذا أمرنا، قال الله – عز وجل – (حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء)[٣]. وأخرج عن ابن جريج، عن عطاء أنه كان يكره قتل المشرك صبرا، قال: ويتلو هذه الآية (فإما منا بعد وإما فداء)[٤].

وقد ختم الطبري الرأي في هذا الخلاف بقوله: "الصواب من القول عندنا في ذلك أن هذه الآية محكمة غير منسوخة، وذلك أن صفة الناسخ والمنسوخ ما قد بينا في غير موضع في كتابنا أنه ما لم يجز اجتماع حكميهما في حال واحدة، أو ما قامت الحجة

---

١ – جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، ج٢٢/ص١٥٥.

٢ – المصدر نفسه، ج٢٢/ص١٥٥.

٣ – جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، ج٢٢/ص١٥٥.

٤ – المصدر نفسه، ج٢٢/ص ١٥٥.١٥٦.

بأن أحدهما ناسخ الآخر، وغير مستنكر أن يكون جعل الخيار في المن والفداء والقتل إلى الرسول وإلى القائمين بعده بأمر الأمة، وإن لم يكن القتل مذكورا في هذه الآية؛ لأنه قد أذن بقتلهم في آية أخرى، وذلك قوله (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم)، بل ذلك كذلك، لأن رسول الله كذلك كان يفعل فيمن صار أسيرا في يده من أهل الحرب، فيقتل بعضا، ويفادي ببعض، ويمن على بعض"[١].

المهم أن الدواعش يختارون عادة من بين مثل هذه فوضى ما يناسب توجهاتهم، ويضربون الآراء الأخرى عرض الحائط، حتى لو كانوا على يقين أنها أصح الآراء، ومن ذلك موضوع قتل الأسير؛ الذي طال وعرض حديث الفقهاء عنه، مع أنهم اتفقوا جميعا على عدم جواز قتل الأسير باستثناء الإمام أحمد بن حنبل وأغلب علماء الفقه الحنبلي الذين تعارضت أقوالهم فيما بينهم، فمع أن فيهم من ذهب إلى عدم جواز قتل الأسير، ومن ذلك قولهم: "ومن أسر أسيرا، حرم على الأصح قتله إن أمكنه أن يأتي به الإمام بضربه أو غيره، ويحرم عليه قتل أسير غيره"[٢]. فالدواعش بموجب هذا النص، يبيحون قتل الأسير بأمر من (الأمير) إذا ما استسهلوا نقله، إما إذا تعذر عليهم ذلك لأي سبب مهما كان بسيطا فيقتلوه بأنفسهم دون حاجة إلى إذن!

أما في حال كان الأسير مريضاً فقد أجاز الفقه الحنبلي قتله إذا عجز عن المسير حتى من دون موافقة (الأمير) وقد جاء في الفقه الحنبلي في هذا المعنى قولهم: "اعلم أن الأسير إذا عجز عن الذهاب لمرض ونحوه، فالصحيح من المذهب أنه يقتله، اختاره الشيخ في المغني، والشارح وابن رزين وغيرهم، وصححه في الخلاصة وغيره، وهو ظاهر ما قطع به في المقنع والوجيز وغيرهما، وقدمه في المحرر والنظم والرعايتين والحاويين وغيرهم، وعنه التوقف فيه، واقتصر عليها في الفصول، وأطلقهما في المذهب ومسبوك الذهب[٣].

---

١ – جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، ج٢٢/ ص ١٥٦. ١٥٧.

٢ – الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج المقدسي (ت: ٧٦٣هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م، ج٦/ ص ٢١٢.٢١٣.

٣ – المصدر نفسه، ج٦/ ص ٢١٢.٢١٣.

هذا عن الحنابلة القدماء، أما المعاصرون منهم فقد عمموا موضوعة قتل الأسير في جميع الحالات سواء كان الأسير صحيحا أم مريضا، ولذا تراهم في جوابهم على سؤال: هل يجوز قتل الأسير؟ قالوا: "اتفق الفقهاء على جواز قتل الأسير. حتى قال: الجصاص لا نعلم في ذلك خلافا فيه. وقد تواترت الأخبار عن النبي في قتله لبعض الأسرى"[1].

تذكرت هذا التناقض في الأحكام وأنا أستمع مساء يوم ٢٠١٦/١٠/٢٦ إلى أخبار الساعة الثامنة من تلفزيون العراقية؛ ويومها سمعت خبراً مفاده أن تنظيم داعش الإجرامي، هرب من منطقة (رفيلة) في ضواحي الموصل مصطحبا معه الأهالي لاتخاذهم أسرى، واستخدامهم دروعاً بشرية، وكانت بين الأسرى طفلة معوقة، عجزت عن مسايرتهم، فأصدر (الأمير الشرعي) فتوى بقتلها استنادا إلى قاعدة جواز قتل الأسير المريض، وهكذا نفذوا حكم الإعدام بهذه الطفلة العراقية المعوقة البريئة، مدعين أن تلك هي شريعة محمد، ومحمد(صلى الله عليه وآله) بريء منهم ومن شريعتهم الحمقاء!

إن هذا العمل الخسيس لا يدعونا إلى رفض منهج الدواعش فحسب وإنما يحثنا أيضاً على ضرورة ووجوب السعي الجاد لإعادة بناء القاعدة الفقهية بجميع تفرعاتها المعاملاتية في جميع المذاهب الإسلامية بناءً حديثاً يتماشى مع تطلعات العالم المعاصر وحقيقة الدين الصحيح، لوضع قواعد أحكام مأخوذة من الفهم الصحيح والنقي للنص المقدس، ولاسيما وأن الكثير من الأحكام حتى وإن سميت بالشرعية إلا أنها دخيلة على الإسلام.

ومنه يتضح أن صناعة بعض العقائد المنحرفة، تأتي من فهم الحركات الإسلامية والإسلام السياسي للنص المقدس ولاسيما النص القرآني، فالقرآن حمال ذي وجوه، جاء في وصية للإمام علي (عليه السلام) للصحابي عبد الله بن العباس لما بعثه للاحتجاج على الخوارج: "لا تخاصمهم بالقرآن فإن القرآن حمال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن

---

١ – موقع نداء الإيمان، الرابط

http://www.al-eman.com/الكتب/الحاوي%٢٠في%٢٠تفسير%٢٠القرآن%٢٠الكريم/الحكم%٢٠الخامس:%٢٠هل%٢٠يجوز%٢٠قتل%٢٠الأسير؟/c&p1&d891391&i543.

حاججهم بالسنة فإنهم لن يجدوا عنها محيصا"[١]، ومعنى حمال أي: يحمل معانٍ كثيرة، إن أخذتَ بأحدها، احتج الخصم بالآخر، وذلك لأن القرآن بالرغم من وضوحه فيه مساحات مبهمة لا يدركها العقل البشري، كما أن جملة من آياته يتوقف فهمها على ما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله) من بيان وتفصيل وشرح، ومع ذلك يبقى القرآن أساسا لفهم التشريع والتعرف على أسس العقيدة، وتحديد مدلول الدين، واكتشاف قيمه الأخلاقية والإنسانية. وما عدا ذلك فإن القرآن يتقبل أكثر من قراءة وتفسير وفقا للظروف الزمانية والمكانية، ووفقا لقابليات المفسر وثقافته وآفاقه الفكرية والمعرفية، وألا لما تعددت كتب التفسير ومناهج المفسرين[٢].

بسبب هذا الموروث الذي تتناقله الجماعات الإسلامية، تحولت الطائفية في عراق ما بعد ٢٠٠٣ إلى ظاهرةٍ ما زالت تفرض نفسها بقوة على القرار السياسي والوضع الأمني، حتى ظهرت دعوات جديدة لتشكيل أقاليم على أساس طائفي وليس جغرافي، كما بالنسبة الى إقليم الغرب في مقابل إقليم الجنوب أو الفرات الأوسط أو إقليم الوسط. وهي ظاهرة خطيرة بلا شك سيما إذا قرأت الانقسامات الطائفية ضمن الموقع الجغرافي للمنطقة. فهناك إيران التي تدافع عن الوجود الشيعي (دواعي طائفية)، وهناك الأردن الذي يحذر من قيام هلال شيعي (دواعي طائفية)، وهناك تركيا والسعودية والكويت وسوريا التي تطالب بضمان حقوق الطائفة السنية وعدم إهمالها (دواعي طائفية). أضف الى ذلك الدعوات والمطالب القومية والشعور المستمر بالتهميش والغبن. فلا غرابة حينئذ أن يتجه مؤشر الخطر صوب احتمالات التقسيم والتبعية والحرب الأهلية والصراع الطائفي والعرقي[٣].

وحسنا فعل الباحث الغرباوي حينما جعل من بين جزئيات مشروعه الإصلاحي اهتمامه بتنامي الفكر الطائفي وأثره على الإسلام، ومن ذلك قوله: بعد كل عملية انتحارية تقع في هذا البلد أو ذاك تزداد قناعتي بأن الإرهاب بات أخطر شيء على

---

١ – نهج البلاغة، خطب الإمام علي، ج٣/ص١٣.

٢ – ينظر: الحركات الإسلامية قراءة نقدية في تجليات الوعي، ماجد الغرباوي، ص٩٨.

٣ – جدلية السياسة والوعي؛ قراءة في تداعيات السلطة والحكم في العراق، ماجد الغرباوي، ص١٦١. ١٦٢.

حياتنا ووجودنا ومستقبلنا، وبات ينتهك حرماتنا ومقدساتنا. والأخطر من كل ذلك أنه يمارس فعله الشنيع باسم الدين والإله. وليس ثمة أمل في نهاية قريبة للعمليات الإرهابية، فلم يحدد هدفاً واضحاً لأعماله، ولا سقفاً زمنياً لعملياته. بل لا هوادة ولا مهادنة ولا استقرار ما دامت هناك قناعة كافية وامدادات متواصلة[١].

ولم يفت الغرباوي أمر التحدث عن الميليشيات المسلحة الموجدة الآن في العراق، بما فيها من تحمل اسم (ميليشيا) افتراضيا وليس واقعيا، مثل تنظيمات الحشد الشعبي، باعتبار أنها جزء من المنظومة الأمنية العراقية بموجب القانون، على خلاف الجماعات المسلحة الأخرى التي لا تملك غطاءً قانونياً، وأنا واقعا أتفق معه من حيث الفكرة العامة، ولا أتفق معه من حيث التعميم، فقوله أدناه لم يستثنِ أحدا بما فيهم الحشد الشعبي: "المبررات التي دعت الى تشكيل مليشيات مسلحة لم تعد مبررات كافية لاستمرارها تحت أي ذريعة كانت، فالعراق اليوم بات يختلف جذرياً عن عراق ما قبل سقوط التمثال. وعندما تصر بعض الأطراف على بقائها ترتسم علامات استفهام كبيرة في أفق العلاقات الداخلية بين الأحزاب والقوميات والمذاهب والأديان، وهي علامات تدعو للقلق والشك والريبة. فالبلد بطبيعته بلد متعدد في اتجاهاته الفكرية والدينية والسياسية والقومية، وصالح للتجزئة والانقسام في كل وقت، وشاءت الظروف أن تساعد الجغرافية على سهولة الانفصال. لذا فالعراق الموحد لا يبقى موحداً إلا وفقا لآلية التسامح، وفي إطار مجتمع مدني تراعى فيه جميع الحقوق بشكل متساوٍ، مجتمع خالٍ من العنف وتعدد مراكز القوى. بينما وجود المليشيات على العكس من ذلك يفتت وحدة المجتمع، ويشجع التمرد على القوانين والأنظمة، ويعكر صفوة العلاقات المفترضة بين أطياف الشعب الواحد"[٢].

وذاك بالتأكيد لم يأت بسبب اختلاف فهم النص وحده، بل بسبب ما تكنه القلوب من قدسية مطلقة للنص الذي أضفيت عليه هالة المقدس، وهو لا علاقة له بالقدسية لأنه مجرد رأي لمجتهد أدلى به منذ أكثر من ألف عام بدوافع غير معروفة الظاهر ولكنها في داخلها خاضعة كليا لقرارات السياسيين، ومدفوعة الثمن.

---

١ – جدلية السياسة والوعي؛ قراءة في تداعيات السلطة والحكم في العراق، ماجد الغرباوي، ص١٣٨.

٢ – المصدر نفسه، ص١٣١.

إن هذا الأمر وضعنا في أجواء أزمة خانقة لا تتيح لنا كعراقيين التحرك إلا وفق قواعد فاشية، وسطوة تعجيزية، يعتبر الخروج عليها خروج من الدين ومروق منه. وكان الأستاذ الغرباوي قد شاركني الفهم في هذه الجنبة، ولذا توقف أمام سطوة قداسة النص باعتبار أن أبشع أساليب مصادرة الرأي الآخر مورست وفق فهم النص المقدس، ليتحدث عن شرعية النقد في ضوء النص المقدس[١].

الإسلام السياسي والمرأة

في زحمة الانفتاح على مناطق المسكوت عنه، لم يفت الباحث الغرباوي ضرورة التحدث عن جزئيات لها أهمية كبيرة ترتبط بالمنهج العام، ومن ذلك حديثه عن المرأة هذا التحدي الصعب، باعتبار أن أدبيات الحركات الإسلامية شهرَّت بها، ولم تنصفها. وقبل الخوض في رؤاه لابد من مقدمة تمهد للحديث عن المرأة في الإسلام، من خلال التحدث عن معاناة المرأة تاريخيا، إذ ارتبط التصور الديني الأول في حياة الإنسان البدائي بعبادة الأنثى. حينها كانت المرأة بالنسبة لإنسان العصر الحجري القديم[٢] موضع حب ورغبة، وخوف ورهبة. من جسدها تنشأ حياة جديدة، ومن صدرها ينبع حليب الحياة، وخصبها هو خصب الطبيعة التي تهب الزرع وثمار الشجر، وعندما تعَّلم الإنسان الزراعة وجد أن الأرض مثل المرأة تحبل بالبذور، فاعتقد أن وراء الطبيعة أنثى كونية عظمى هي منشأ الأشياء، عنها تصدر الموجودات وإلى رحمها يؤول كل شيء كما صدر.

بعد هذا التاريخ بدأ العصر الذكوري وزمن سيطرة الرجل الذي تربع على رأس الهرم السلطوي، ومع ذلك كانت هناك (آلهة) نسوية كُثُر، ففي حضارة سومر كانت الإلهة (نمو) إلهة البدء والمياه الأولى و(إنانا) إلهة الخصب والنماء. وفي حضارة بابل كانت الإلهة (نتخرساج) الأم الأرض و(عشتار) المقابلة لـ(إنانا). وفي كنعان كانت الإلهة (عناة) و(عستارت). وفي مصر كانت الإلهة (نوت) و(ايزيس) و(هاتور) و(سيخمت).

---

١ – الحركات الإسلامية قراءة نقدية في تجليات الوعي، ماجد الغرباوي، ص:٩٩.

٢ – العصر الحجري القديم، يعرف بالعصر البليستوسيني الأعلى (Pleistocene) وغالبا ما يشار إليه بالعصر الجليدي، وحدوده من عام ١٠٠ ألف لغاية عام ١٠ آلاف قبل الميلاد.

وعند الإغريق (ديمتر) و(جيا) و(رحيا) و(ارتميس) و(افروديت)، في كل هذه الحضارات كانت المرأة سيدة التناقض، كانت ربة الحياة وآلهة خصب الطبيعة، وربة الهلاك وربة الحرب، كانت الأم الحانية راعية الحوامل والمرضعات، والبوابة المظلمة لالتهام جثث البشر، كانت القمر المنير وكوكب الزهرة، كانت النور ورمزها الشعلة الأبدية، والظلمة، كانت القاتلة، وكانت الشافية، والعذراء الأبدية والأم المُنجبة، والبتول، وكانت البغي المقدسة، وربة الحكمة وكانت سيدة الجنون.

ومثلما هي في الحضارات كانت المرأة في الديانات القديمة إلهة غالبا، حيث كانت المرأة إلهة الأرض والأمومة والحب والأسرة. وإلهة الحرب والموت والهلاك والشفاء. وإلى يومنا هذا لا زالت هناك ديانات تعتقد بإلهية المرأة المقدسة كما هي (شاكتيسم) لدى إحدى طوائف العبادة الهندوسية الثلاث الرئيسية، و(فيشنو) (Vishnu) في الديانة البوذية، و(شيفا) (Shiva) في الديانة التبتية.

معنى هذا أن المرأة التي وصفت بأنها خلقت من ضلع أعوج، تربعت على مر التاريخ على قمة التطور البشري، وتحملت مسؤولية الحفاظ على الجنس البشري، وحملت سيف الحقيقة تدافع به ضد همجية المخلوقات الأخرى؛ ومنها الذكر الذي آمن منذ القدم أنها مجرد وجبة يمكنه التهامها ليسد نهمه النزوي، مع اعتقاده أنها آلهة يقدم لها فروض الطاعة. إن المرأة في عين الواقع شريكة الرجل في الوجود، وعليه أن ينظر إليها مثلما ينظر إلى نفسه، فإذا كان يرى بأنه يتربع على قمة الرقي من بين جميع المخلوقات، فعليه أن يؤمن أنه ما كان ليحقق هذا النصر إلا بمساعدة المرأة، وهي إن تأخرت عنه بضع خطوات فذلك لأنها كانت ترتكز خلفه تسنده وتدفعه من أجل أن يتقدم، ولكن الإفتائيين والإسلام السياسي كلاهما لم يتعاملا مع المرأة وفق الرؤية الإسلامية الصحيحة، وصادروا الكثير من حقوقها، وبموجب الأحكام الفقهية صار يحق للرجل أن يغضب ولا يحق لها أن تتكلم مجرد كلام خلافا لما أمر به الدين، إذ لا خلاف أن الإسلام جاء لنصرة الإنسان دون النظر إلى جنسه أو أصله أو لونه أو قوميته أو لغته، ولا خلاف أن الإسلام دافع عن حقوق الإنسان المصان، حتى دون النظر إلى علاقته به، بل لمجرد كونه إنسان، سواء كان رجلاً أم امرأة. ولكن الجماعات الإسلامية تخلت

عن هذه الرؤية، واختلقت لنفسها منهجاً فيه الكثير من الإساءة للمرأة.

إن رؤية الحركات الإسلامية ولاسيما الراديكالية منها إلى المرأة كانت وليدة موروث لا أصل له من الصحة، ولاسيما موروث الخلقة من الضلع الأعوج. وأنا واقعا لا أؤمن بالنظريات التي تتحدث عن بداية خلق المرأة، ولاسيما تلك التي تنتقص من كينونة خلقها، وتحاول جعلها تابعة للرجل في كل شيء، كأن تدعي أن المرأة خلقت من ضلع الرجل، وكأن القدرة الإلهية المطلقة التي أوجدت الرجل من العدم المطلق، عجزت عن إيجاد المرأة بنفس الأسلوب!.

والذي أراه، أن الله لم يخلق آدم أولا، ثم حواء من بعده، ولم يخلقها من جزء من جسمه، إذ ليس هناك ثمة دليل ناهض على ذلك. أقول هذا مع حديث البعض عما يرون أنه تضافر أدلة شرعية من الكتاب والسنة والصحابة والتابعين على أن آدم هو أصل النوع البشري، وأن الله خلقه من تراب، ثم خلق منه زوجته حواء، وكنا نحن البشر نتاج هذا الخلق! ومن الأدلة التي جاءوا بها من القرآن، قول الله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً}[1]، حيث ذهبوا إلى استطلاع آراء المفسرين التي تمثل رؤاهم الشخصية، مثل قول ابن كثير: "(وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا) وهي حواء، خلقت من ضِلعه الأيسر من خلفه وهو نائم. وعن ابن عباس، قال: "خُلقَت المرأة من الرجل"[2]. ومنها أيضا، قوله تعالى: {خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا}[3]، وهي الآية التي قال الطبري عنها: "(خَلَقَكُمْ) أيها الناس (مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ) يعني من آدم. (ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا) يقول: ثم جعل من آدم زوجه حواء، وذلك أن الله خلقها من ضِلَع من أضلاعه"[4]، فالذين ذهبوا إلى هذا الرأي، قالوا: إن المقصود بـ (منها): من بعضها، أي من بعض هذه النفس، والبعضية هنا: يقصد بها ضلع آدم، مع أنها تحتمل معانٍ كثيرة أخرى، ولكنهم اغفلوها!

---

١ – النساء:١.

٢ – تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج٢/ص٢٠٦.

٣ – الزمر: ٦.

٤ – جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ج٢١/ص٢٥٤، وج٧/ص٥١٥.

الغريب أنك حينما تبحث عن أصل هذا الاعتقاد تجد إصراراً شديداً لدى كثير من المفسرين على ترسيخه في عقول الناس، فهو لدى: الرازي، والبغوي، وابن الجوزي، والبيضاوي، وابن عاشور، والسمرقندي، وابن عادل، والنسفي، والسيوطي، والخازن، والثعالبي، وأبو السعود، والنيسابوري، وجلال الدين المحلي، ومقاتل بن سليمان، وابن عجيبة، وابن عبد السلام، وأبو الحسن الواحدي، وابن عطية، والشوكاني، والشنقيطي، وأبو بكر الجزائري، ومحمد سيد طنطاوي، وكثيرون سواهم، كلهم أصروا على أن المرأة الأولى، خلقت من الجزء الأكثر اعوجاجا من ضلع الرجل، مستدلين على ذلك بحديث، عن أبي هريرة، قال: قال النبي: "اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ، فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلَعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلَعِ أَعْلَاهُ، فَإِنْ ذَهَبْتَ تُقِيمُهُ كَسَرْتَهُ، وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ"[1]. بالرغم من كون الحديث بصيغته هذه يبدو في غاية القسوة على المرأة، ويوحي بأنها غير مشمولة بتعاليم السماء؛ لأن تقويمها وتعديها مستحيل، وبالتالي لا حاجة لها بالشريعة ولا الشريعة لها حاجة بها، فهي إما أن تبقى على اعوجاجها، أو تتكسر إذا حاولت تقويمها! وهذا وحده كافٍ لينسف هذا الحديث من أصوله ويحكم عليه بالبطلان. والمشكلة الأكبر ليست في الإصرار على هذا الرأي بالرغم من قباحته، بل في عده من المسلمات الخارقة للطبيعة، ومن عجائب آيات الله العظمى، ذهب لذلك ابن تيمية في قوله: "وكان خلق آدم وحواء أعجب من خلق المسيح؛ فإن حواء خلقت من ضلع آدم، وهذا أعجب من خلق المسيح في بطن مريم .. وهذا هو أصل خلق حواء"[2].

وحينما تسألهم: لماذا لم يخلق الله حواء مع آدم في وقت واحد، وبنفس الطريقة والآلية التي خلقه بها؟ لا يحرون جوابا، ولا يملكون إجابة، بل يجيبونك بتعليل غريب يثبت عجزهم عن الإقناع، فيقولون: "لا بد أن نعلم أن الله تعالى فعال لما يريد، لا يُسأل عما يفعل، وهم يُسألون، وليس للعبد أن يسأل الرب عن فعله لم فعله؟ قال إسحاق بن

---

١ – صحيح البخاري، البخاري، حديث رقم: ٣٣٣١، وصحيح مسلم، مسلم، حديث رقم: ١٤٦٨.

٢ – الجواب الصحيح على من بدل دين المسيح، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: علي بن حسن بن ناصر – عبد العزيز بن إبراهيم العسكر – حمدان بن محمد الحمدان، دار العاصمة، ١٤١٩هـ. ١٩٩٩م. ج٤/ص٥٤.

إبراهيم: "لا يجوز الخوض في أمر الله كما يجوز الخوض في أمر المخلوقين؛ لقول الله تعالى {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ}[1]، ولا يجوز أن يتوهم على الله بصفاته وأفعاله بفهم، بما يجوز التفكر والنظر فيه من أمر المخلوقين"[2]. فيغلقون بأقوالهم هذه الأبواب أمام من يبحث عن الحقيقة. لكنك حتى مع هذا التضييق لا تعدم وسيلة العثور على من اعترض عليهم، وفند أدلتهم، ومن هنا نشأ الخلاف في خلق حواء: هل خلقت من ضلع آدم فعلا، أم من جنس نفس جنس آدم؟

إن هناك أبواباً يمكن الولوج من خلالها للوصول إلى نتيجة مختلفة، فهناك ثمة آراء، ذهبت إلى أن الحديث عن خلق المرأة من ضلع الرجل ليس صحيحا، وأن تفسير قوله تعالى: ﴿خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها﴾ لا يقصد به أنه خلق المرأة من ضلع الرجل، بل يُقصد به أن (نفس واحدة) هي جنس نفس آدم، وأن الله خلق من جنس نفس آدم ونوعها نفسا أخرى مشابهة لها هي نفس حواء، أي خلقهما من الجنس نفسه. وكان الطبري قد أشار إلى هذا الرأي في تفسيره بعد أن اورد الآراء التي ذكرناها سابقا، فقال: (وجعل منها زوجها) أي: من جنسها. ولكنه لم يأخذ بهذا الرأي، وقال: والرأي الأول أولى[3].

وهكذا تبدو مكانة المرأة في التاريخ البشري بشقيه الديني والحضاري وهي تتراوح بين العظمة والإذلال، بين الرفعة والانحطاط، بين القدسية والرذيلة، لا لوجود معطيات مادية تثبت وجود خلل في خلقتها أو في مهنيتها وكفاءتها بقدر كونها مجرد رغبات سلطوية ذكورية كانت تتحكم بالمسار العام للكون الأرضي، لكن على العموم نجد أن أعظم الأديان وأعظم الحضارات هي التي احترمت المرأة، ووضعتها في منزلتها الحقيقية، أما ما أفرزته تلك الأديان والحضارات الأصيلة، فلم يكن من أصل رسالتها وعقيدتها، بل تسبب به المتدينون أنفسهم، فهؤلاء هم الذين طغت رؤاهم على رؤى عقائدهم الدينية،

---

١ – الأنبياء:٢٣.

٢ – الاستقامة، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، ١٤٠٣هـ. ج١/ص٧٨.

٣ – جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ج٣/ص٥٥.

وتحولت إلى عقيدة يتعبد بها الناس، فبدت وكأنها هي الدين، وبالتالي اعتقد عامة الناس أن أديانهم هي التي مازت بين الرجل والمرأة وفضلته عليها!

لكن ما يجب أن نؤمن به يقينا أن تشويه صورة المرأة في التراث الإسلامي؛ الذي تسبب في تشويهها لدى الحركات الإسلامية لم يأت من وجود خلل في الشريعة، فالشريعة أعدل من أن تظلم أحداً، وإنما كان مصدره تلك الاجتهادات الغريبة للذين نصبوا أنفسهم قيمين على مباني الشريعة وشرحها، حيث سرح بهم خيالهم متماهياً مع مواريثهم الجاهلية وتراثهم الذكوري وقبليتهم، فرسموا تلك الصور المهينة للمرأة، وجعلوا منزلتها تقارب منزلة الكلب والحمار، أو جعلوها تشبه النعجة بسبب هدوئها وانكسارها؛ والبقرة والناقة بسبب كون الرجل يركبها.

وبالتالي أجد أن الإجحاف التاريخي الكبير الذي تعرضت له المرأة، دفع النساء في الوقت نفسه إلى الشعور بالغبن من جانب، والعمل على ترصين وتوحيد صفوفهن للوقوف بوجه الاستغلال الذكوري من جانب آخر، بأساليب مختلفة بعضها سبَّبه رد الفعل من تلك الأقوال التي تطعن بالنساء، ولكنه في الوقت نفسه دفع الكثير من الرجال المنصفين إلى الوقوف بصف المرأة لرفع الحيف عنها، لا عداءً لجنسهم أو نكرانا لرجولتهم بل دفاعا عن الحقيقة، وقد كانت هناك مساع حقيقية حثيثة تبناها الرجال لإحلال العدالة والمساواة بين الجنسين، اختلفت وسائلها وفقا لاختلاف تخصصات القائمين عليها، وقد قالت العلوم كلمتها، وقال الفن كلمته، وتحولت المعلومة والريشة إلى سلاح يدافع بواسطته العلماء والفنانون لا عن قيم احترام المرأة فحسب، بل وعن إشراقة الجمال الجسدي والروحي والفكري والإبداعي الذي تمتاز به، فهؤلاء وكل المنصفين هم الذين وظفوا طاقاتهم ليرسموا للمرأة صورا معبرة لا تركز على الجمال كمفهوم إيحائي بحت بقدر تركيزها على الطيبة التي تمثلها المرأة في عمقها الروحي، فهي كينونة العطاء ومدرسة الكرم بلا مقابل، وكل من يحاول زحزحتها عن مركزها، يحكم على نصف المجتمع البشري بالغبن والحرمان، وهذا إثم كبير.

إن الحديث عن نظرية الضلع الأعوج الذي تسبب بالاستهانة بالمرأة واحتقارها وتفضيل الرجل عليها؛ رأي وقول يتهم الله سبحانه وتعالى في عدالته، بينما لا تجد في

كتاب الله آية أو بعض آية، تفضل الرجال على النساء تفضيلا مطلقا، نعم تجد نوعا من التفضيل الجزئي الذي فرضته طبيعة المرأة البيولوجية، وطبيعة المجتمع، وطبيعة الدعوة نفسها، وهو في بعض جوانبه محكوم بالتاريخية، وهذا ما يعرف بعلاقة النص بالزمان والمكان، فلبعض هذا التفضيل حدوده الخلقية التي تتعلق بتركيبة تكوين المرأة، وحدوده التاريخية التي انتهى أغلبها بانتهاء عصر البعثة، حتى موضوع الإرث الذي يتخذه البعض ذريعة ليتهم الإسلام أنه ظلم المرأة وتجرأ على حقوقها، مع أنه يبدو في بعض جوانبه أنه فضل المرأة على الرجل وأعطاها أكثر مما أعطاه، يخضع اليوم إلى قاعدة إعادة القراءة في ظل القوانين الوضعية السارية.

عموما تجد في القرآن ومنظومة الحديث أن الإسلام هو الذي أوقف مشروع الاستهانة بالمرأة عن العمل، بعد أن كانت المرأة كما يذكر (ول ديورانت) في قصة الحضارة مجرد سلعة، وأداة متعة، ووعاء إنجاب، ومخلوقاً من الدرجة الثانية في جميع الحضارات والعقائد التي سبقت الإسلام، وهذه حقيقة لا يمكن انكارها، ولكنها تتعرض أحيانا إلى المضايقة بسبب اصطدامها بحقائق أخرى، فشت بين الناس في المجتمع الإسلامي بعد أن نسبوها إلى رسول الله(صلى الله عليه وآله) مدعين أنه وضع قواعدها، ومن ذلك . على سبيل المثل . ترديدهم أحاديث منسوبة إلى النبي خلاصتها: "من باتت وزوجها غضبان عليها. باتت والملائكة تلعنها". ومنها حديث أبي هريرةَ: قالَ رسولُ اللَّه: "إِذَا دعَا الرَّجُلُ امْرأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ فلَمْ تَأْتِهِ فَبَات غَضْبانَ عَلَيْهَا؛ لَعَنتهَا الملائكَةُ حَتَّى تُصْبحَ متفقٌ عَلَيهِ". وفي روايةٍ له: "إِذَا بَاتَتِ المَرْأَةُ هَاجِرَةً فِرَاشَ زَوْجهَا لَعنتْهَا المَلائِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ". وفي رواية ثالثة: قَالَ رسولُ اللَّه: "والَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، مَا مِن رَجُلٍ يَدْعُو امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ فَتَأْبَى عَلَيْهِ إِلَّا كَانَ الَّذي في السَّماءِ سَاخِطًا عَلَيْهَا حَتَّى يَرْضَى عَنْها". بل وورد عنه قوله: إن رَسُول اللَّه قال: "لا يَحلُّ لامْرَأَةٍ أَنْ تَصُومَ وَزَوْجُهَا شَاهِدٌ إِلا بِإِذْنِهِ، وَلا تَأْذَنْ في بَيْتِهِ إِلَّا بِإِذنِهِ". فالمرأة وفق هذه الرؤية مأمورة بطاعة زوجها، وإشباع رغباته الجنسية حتى إن لم تكن مستعدة لذلك، لدرجة أنها يجب أن تجيب زوجها على طلبه مهما كانت حالتها الجسدية والنفسية، ومهما كانت قذارة العمل الذي تقوم به، في الأقل، هذا ما يتضح من حديث طَلْق بن علي، أن الرسول، قال: "إذا الرجل دعا زوجته

لحاجته[يعني إلى الجنس]، فلتأته وإن كانت على التنور". وهو حديث حسنَّه بعض المحدثين باعتبار أن أحاديث أبي هريرة تشهد له! وهو من سنخ حديث آخر أشمئز كثيرا حينما أقرأه لأن فيه استهانة برسول الله(صلى الله عليه وآله)، وهو عن أبي الزبير، عن جابر أن رسول الله رأى امرأة [فأطال النظر إليها، فاشتهاها]، فأتى امرأته زينب وهي تمعس منيئة لها، فقضى حاجته، ثم خرج إلى أصحابه، فقال "إن المرأة تقبل في صورة شيطان وتدبر في صورة شيطان، فإذا أبصر أحدكم امرأة، فليأت أهله، فإن ذلك يرد ما في نفسه"[١].

وقبل كل شيء لابد وأن نعرف أن الرؤية الخاطفة لا يمكن أن تولد شعور التوتر والتحسس عند الرجل، فالتوتر وليد طول النظر والتمعن والتدقيق المقرون بخيال عن صور اللقاء الجسدي، ومعنى ما يُفهم من هذا الحديث أن النبي لم ينظر لتلك المرأة نظرة خاطفة، بل أطال النظر وتحقق في ملامحها وجمالها، وألا ما كانت تثيره بهذا الشكل! وهذا مخالف لحقيقة النبي الأكرم ومنزلته، ومخالف لعشرات الآيات ومنها قوله تعالى: {قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ}[٢]، ومخالف لعشرات الأحاديث النبوية والأحكام الفقهية التي تمنع إطالة النظر إلى المرأة الغريبة، ومنه، عن جرير بن عبد الله، قال: سألت النبي عن نظرة الفجاءة، فأمرني أن أصرف بصري"[٣]. ومنه وصيته لعلي بن أبي طالب: "يا علي لا تتبع النظرة النظرة فإن لك الأولى وليست لك الآخرة"[٤]. بينما يتبين من ذاك الحديث أن رسول الله رأى تلك المرأة الجميلة، فأطال النظر إليها حتى اشتهاها، فوقعت في قلبه؛ بعد أن أثارت غرائزه الحيوانية! يؤيد ذلك حديث آخر، مأخوذ أصلا من حديث أبي هريرة السابق، وهو

---

١ – صحيح مسلم، مسلم، حديث رقم: ٩/ ١٤٠٣.

٢ – النور: ٣٠.

٣ – سنن الترمذي؛ الجامع الكبير، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى السلمي البوغي الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٦م. حديث رقم: ٢٧٠٠، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

٤ – المصدر نفسه، الحديث المرقم ٢٧٠١.

عن ابن الزبير، عن جابر، قال: سمعت النبي يقول: "إذا أحدكم أعجبته المرأة، فوقعت في قلبه، فليعمد إلى امرأته فليواقعها، فإن ذلك يرد ما في نفسه"[1]. ولكن النبي لم يقرب تلك المرأة، حتى بعد أن وقعت في نفسه، مثلما يتضح من عنوان باب صحيح مسلم، بل تركها وذهب إلى إحدى زوجاته وهي زينب، فوجدها (تمعس منيئة لها) أي تدبغ أو تنظف جلد شاة مذبوحة، أي أن زينب وهي بهذه الحال كانت تفوح منها رائحة القرف والقذارة، ومع ذلك، وطأها؛ وهي بهذه الحال المزرية، لمجرد أن يُذهِب شهوته وتوتره من رؤية تلك المرأة التي سلبت لبه.

الغريب أن النبي وفق تلك الروايات لم يكتف بهذا الفعل الغريب الذي ينضوي على أمراض خُلقية سببها مرض نفسي، وإنما خرج، وقص القصة بحذافيرها على أصحابه، بما في ذلك ما فعله بزوجته زينب، في وقت تجد له الكثير من الأحاديث التي تنهى عن التحدث في أمور العلاقة بين الزوجين، منها عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله: "إن من أعظم الأمانة عند الله يوم القيامة الرجل يفضي إلى امرأته وتفضي إليه، ثم ينشر سرها". وعن أسماء بنت يزيد أنها كانت عند رسول الله؛ والرجال والنساء قعود عنده، فقال: "لعل رجلاً يقول ما يفعل بأهله، ولعل امرأة تخبر بما فعلت مع زوجها ". فأرِم القومَ[2]، فقلت: إي والله يا رسول الله، إنهن ليقلن، وإنهم ليفعلون. قال: "فلا تفعلوا، فإنما ذلك مثل الشيطان لقي شيطانة في طريق فغشيها والناس ينظرون". وهذا يعني في أبسط معانيه أن هناك حدودا يجب أن يقف عندها الرجل العادي ولا يتجاوزها، فهل من المعقول أن يأتي النبي المرسل، وهو الأنموذج الأرقى للآدمي بمثلها؟.

وفي العودة إلى الحديث الأول، حديث غضب الرجل على المرأة إذا لم تُجب طلبه الجنسي، نجد المفسرين قد شرقوا وغربوا في تناولهم الحديث، فمرة ينسبونه إلى طلب العلاقة الجنسية وحدها، دونا عن الطلبات الأخرى. في الأقل هذا ما يبدو من نسخة الحديث التي أخرجها البخاري في صحيحه، عن أبي هريرة أن النبي، قال: "إذا دعا

---

١ – صحيح مسلم، مسلم، حديث رقم: ٢٥٨٢، باب: ندب من رأى امرأة فوقعت في نفسه.

٢ – أرِمَ القوم: سكتوا ولم يجيبوا.

الرجل امرأته إلى فراشه فلم تأته، فبات غضبان عليها، لعنتها الملائكة حتى تصبح"[١]. وهو حديث حدد سبب الغضب بالدعوة إلى ممارسة الجنس وحده، وحدد وقت الغضب الذي يرافقه اللعن إلى صباح اليوم التالي فحسب. بمعنى أن المرأة التي لا تجيب زوجها إلى الفراش، فتغضبه، تُطرد من رحمة الله إلى صباح اليوم التالي، حتى وإن كانت قائمة في محرابها تصلي، وهو نائم! وهذا ما دل عليه ما أورده الألباني من حديث ابن عمر: "اثنان لا تجاوز صلاتهما رؤوسهما: عبدٌ آبقٌ، وامرأةٌ غضب زوجها حتى ترجع" وهذا الحديث صححه الحاكم"[٢]. وقد قال النووي عن هذا الحديث: "ومعنى الحديث: أن اللعنة تستمر عليها حتى تزول المعصية بطلوع الفجر، والاستغناء عنها، أو بتوبتها ورجوعها إلى الفراش"[٣].

لكننا نجد التحديد الزماني يُلغى في نسخة الحديث، عن أبي هريرة أيضا، وفيها أن النبي، قال: "والذي نفسي بيده ما من رجل يدعو امرأته إلى فراشه فتأبى عليه، إلا كان الذي في السماء ساخطاً عليها، حتى يرضى عنها"[٤]. فهذه النسخة من الحديث جعلت الغضب والسخط قائما، يمتد إلى أن يهدي الله الرجل فيرضى عنها، بمعنى أنه لو بقي غضباناً عليها عاماً كاملاً، فإن الملائكة ستبقى تلعنها طوال العام! أو ترضخ هي، وترجع عن إصرارها، فتعود إلى رحمة الله! وهذا منتهى الظلم والإجحاف!

هذا التناقض، ووطأة العقاب الذي يُسَلط على المرأة بسبب فعلٍ ممكن أن يستعاض عنه في يوم آخر ومناسبة أخرى تمتد على طول بقائهما سوية، أو يمكن أن يفرغ رغبته في واحدة أخرى من نسائه، وهم عادة كانوا يتزوجون مثنى وثلاث ورباع فضلا عن ملك اليمين، وأمرٍ يعتمد أساسا على وجود ووجوب الرغبة المتبادلة بين الطرفين، أوقع

---

١ – صحيح مسلم، مسلم، ص٦١٩، حديث رقم: ١٤٣٦.

٢ – صحيح الترغيب والترهيب، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر، الرياض – السعودية، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م. حديث رقم: ١٨٨٨.

٣ – صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب النكاح.

٤ – صحيح الجامع الصغير وزيادته، محمد ناصر الدين الألباني، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨هـ . ١٩٨٨م. حديث رقم: ٧٠٨٠.

الإفتائيين في تناقضات لا نهاية لها، فبعضهم حدد الغضب برفض الزوجة إطاعة زوجها للذهاب إلى الفراش فحسب، حيث ذهب مركز الفتوى إلى أن الوعيد المذكور خاص بهجر الزوجة فراش زوجها، وامتناعها من إجابته إلى الفراش، أما ما سوى ذلك مما يقع بين الزوجين من مشاكل أخرى، فلم نجد من أدخلها في هذا الوعيد، مع أن طاعة الزوج واجبة في غير معصية الله، وتأثم الزوجة بمخالفته في الأمور التي تجب عليها بمقتضى العقد، أو تعد طاعتها له فيها من المعاشرة بالمعروف[1].

وقالوا في تخريجهم لهذا المعنى: "محل هذا إذا لم يكن لديها عذر شرعي كالصيام الواجب والمرض أو نحو ذلك"، بمعنى أنها لا تعذر من إجابته إن كانت صائمة صوما تطوعيا أو صوم نذر أو غير ذلك! "فإذا كانت المرأة معذورة شرعاً، كأن كانت مريضة لا تطيق الجماع مثلاً، فلا حرج عليها إن لم تجبه إلى ذلك، بل قد يحرم عليها إجابته إلى الجماع أحياناً، كأن دعاها إليه وهي حائض، أو صائمة في صيام واجب أو محرمة بنسك"[2]. وهي أعذار قد نرتضيها باعتبار أنها تُبرِّئ المرأة في بعض المواطن، لكن كيف كيف تستساغ وهناك من أبطل حكم امتناع الحائض والمريضة عن مطاوعة الزوج، فقالوا: "ولكن مما ينبغي التنبه له إن الدعوة إلى الفراش أعم من الجماع، فيجب عليها أن تجيبه للاستمتاع بها بما فوق الإزار؛ إن كانت حائضاً، وبما تطيقه إن كانت مريضة، قال النووي في شرحه لهذا الحديث: فيه دليل على تحريم امتناعها من فراشه لغير عذر شرعي، وليس الحيض بعذر في الامتناع، لأن له حقا من الاستمتاع بما فوق الإزار"[3].

هناك صنف آخر من الإفتائيين ذهب إلى أن أي غضب تسببه المرأة لزوجها ولأي سبب كان يوجب عليها اللعن، وليس الامتناع عن الفراش وحده، وهذا ما ذهب إليه الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ في قوله: "حديث: (أيما امرأة باتت وزوجها غضبان إلا لعنتها الملائكة) تحذير للمرأة من أن تغضب زوجها، وتسعى في إلحاق الأذى به بغير حق فلا يجوز لها، ينبغي لها أن تساهم في راحة باله، وطمأنينة نفسه، وانشراح صدره،

---

١ – مركز الفتوى السعودي، الفتوى المرقمة ١٠٠٠١٠.

٢ – مركز الفتوى، الفتوى المرقمة ٧١٢٨٥.

٣ – صحيح مسلم بشرح النووي، مسلم، ج١٠/ص ٨.

وقرة عينه، يجب أن تكون السكن الوحيد له، الذي يسكن إليها لأنه يقول: (لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا)؛ فسكنه إليها، اطمئنان لها، وارتياحه بها، أما إذا دخل عليها آذته وأشغلته بكل كلام قبيح، ومطالب يعجز عنها، وفرضيات لا يستطيع القيام بها؛ فهذا تعجيز، وهذا مضايقة، ولا يليق بالمرأة هذا الأمر، ولهذا قال النبي: "وزوجها غاضب عليها إلا لعنتها الملائكة"، لعظم ذنبها، في كون زوجها بات وهو غضبان عليها، في قبح قولها، وسوء تصرفها[١].

ولو بقيت فحوى هذه الأحاديث مقصورة على الأمر الفردي الخاص بالزوج والزوجة لهان الأمر على مرارة؛ مع ما فيه من شدة وقسوة، فاللعن هو الطرد من رحمة الله، لكنه تحول إلى:

أولا: مصدرٍ لاستقاء واشتقاق القوانين والأحكام الشرعية المجتمعية، ومنه اشتقاقهم قانون "أن منع الحقوق في الأبدان كانت أو في الأموال يوجب سخط الله، إلا أن يتغمدها بعفوه". وقانون "جواز لعن العاصي المسلم إذا كان على وجه الإرهاب عليه، لئلا يواقع الفعل، فإذا واقعه فإنما يدعى له بالتوبة".

ثانيا: مصدراً للقياس، ومن ذلك: أن الملائكة تدعو على أهل المعصية ما داموا فيها، وذلك يدل على إنهم يدعون لأهل الطاعة ما داموا فيها. وفيه دليل على قبول دعاء الملائكة من خير أو شر. وفيه أن صبر الرجل على ترك الجماع أضعف من صبر المرأة. وفيه إشارة إلى ملازمة طاعة الله، والصبر على عبادته جزاء على مراعاته لعبده، حيث لم يترك شيئاً من حقوقه إلا جعل له من يقوم به، حتى جعل ملائكته تلعن من أغضب عبده بمنع شهوة من شهواته[٢].

جدير بالذكر أن جميع الذين ذهبوا إلى تلك المذاهب الغريبة، استندوا إلى قوله تعالى: {الرجال قوامون على النساء بما فضل اللَّه بعضهم على بعض، وبما أنفقوا من أموالهم. فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ اللَّه}[٣]، وكلهم لم يدركوا معنى

---

١ – موقع الشيخ، الرابط

http://www.mufti.af.org.sa/node/2200.

٢ – ينظر: موقع إمام المسجد، الرابط: http://www.alimam.ws/ref/1731.

٣ – النساء: ٣٤.

القوامة الحقيقي.

وهنا قد يرى البعض أن الإسلام، ميَّز بين الجنسين، وجعل المرأة بموجب هذه القوامة عبداً مملوكاً للزوج لا رأي لها، وحريتها محددة مقيدة، بدلالة مجموعة أحاديث أخرى، منها ما جاء عن أبي هريرة، عن النبي: "لا يحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه، ولا تأذن في بيته إلا بإذنه"[١]، ولا أدري كيف يتفق هذا مع حديث ابن عمر عن النبي، قال: "كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته، والأمير راع، والرجل راع على أهل بيته، والمرأة راعية على بيت زوجها وولده؛ فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته"[٢].

ومن دلائل عبوديتها التراثية ما جاء عن أبي هريرة منسوبا إلى النبي: "لو كنت آمر أحداً أن يسجد لأحد، لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها[٣]. بما يبدو وكأن الإسلام وضع منظومة مجتمعية تسلب المرأة جميع حقوقها، وتحولها إلى أداء الدور التاريخي الذي تحدث عنه ول ديورانت وغيره!

ومن غرائب هذه الإشكالية أن الإسلام العادل الذي ساوى بين البشر رجالا ونساء، لم يلعن الرجل الذي لا يطيع زوجته إذا دعته إلى الفراش، مع أن الذي عندها قد يكون أضعاف ما عند الرجل من الرغبة! وهذا بحد ذاته يؤكد أن الموضوع برمته يحتاج إلى المراجعة وإعادة النظر، فمجرد قول أحد أئمة الحديث عن هذا الحديث أو ذاك: إنه صحيح أو حسن، وإن إسناده صحيح، لا يعني أن الحديث تجاوز مرحلة الاختبار العلمي والعقلي والإيماني والإنساني، فكل تلك الآراء تسقط عندما يتعارض الحديث مع المشروع الإسلامي النقي، والحديث أولا وآخراً مجرد جزئية صغيرة من كلية العقيدة الإسلامية العظمى! لكنه تحول إلى برنامج يفضح رؤية الإسلاميين إلى المرأة والجنس، وقد قرأت مرة تغريدة على تويتر تتحدث عن معنى (شغل) في قوله تعالى: (في شغل فاكهون)، لشخص اسمه (صالح جرمان الرويلي) يبدو من شكله في الصورة أنه من أتباع المدرسة

---

١ – صحيح مسلم، مسلم، حديث رقم: ١٠٢٦.

٢ – صحيح ابن حبان، ابن حبان، تحقيق: أحمد شاكر، دار المعارف، مصر. حديث رقم: ٤٤٩١.

٣ – سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، محمد ناصر الدين الألباني، (ت: ١٤٢٠هـ)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥محديث رقم: ٣٣٦٦.

السلفية، قال فيها: "إن معنى شغل فض الأبكار"، جلبت انتباهي كثيرا، ولاسيما فيما يخص تكاثر الكلام عن الجنس وحور العين مؤخرا، ولأني على يقين تام أن كل ما يصدر عن الجماعات الإسلامية المتطرفة والسلفية له أصل في مباني العقيدة الموروثة التي تمت إعادة بنائها، بما لا يدع مجالا للشك، بعيدا عن حقيقة جوهر وجوده فيها، إذا ما كان أصلياً أم مختلقاً منحولاً على التغيير الذي حصل للعقيدة بعد عصر البعثة. من هنا، قررت مراجعة التفاسير المتوفرة لدي، لأتأكد من صحة هذا الآراء التي قيلت. المدهش أني لم استغرب كثيرا من النتيجة التي توصلت إليها، والتي تتطابق مع ما أؤمن به، حيث تبين لي أن المفسرين الأوائل؛ الذين لا زالت تفاسيرهم هي المعول عليه في فهم القرآن إلى اليوم، كانوا قد أشاروا إلى وجود أقوال لبعض الصحابة وبعض التابعين، تفيد المعنى الذي ذهب إليه الشيخ الرويلي، لكن المهم في الأمر أن المفسرين لم يقفوا على هذا المعنى فحسب، وإنما أعطوا آراءً مختلفة أخرى لكن المتأسلمين الجنسيين لم يلتفتوا إليها، وروجوا لمفهوم واحد. السؤال المهم هنا: لماذا أكد الشيخ الرويلي على معنى واحداً منها، وترك الآراء الأخرى؟ ألا يعني ذلك أن بعض الفرق الإسلامية، تعطي للجنس درجة قد تتساوى مع درجة العبادة، إذا لم تتفوق عليها؟ أو أنها تستخدم الجنس لتحقيق المكاسب؟

ولكي تتضح صورة هذا التناقض المتحيز في آراء الفرق المتطرفة، سأورد آراء مجموعةٍ من المفسرين في معنى كلمة (شغل) ليتبين حجم الرؤية الجنسية في ثقافة بعض مذاهبنا الإسلامية نسبة إلى حجم باقي الرؤى في أقوالهم.

ومن أقوالهم عن معنى كلمة شغل بأنه الافتضاض: قال الطبري في تفسيره: "اختلف أهل التأويل في معنى (الشغل) الذي وصف الله – جل ثناؤه – أصحاب الجنة أنهم فيه يوم القيامة، فقال بعضهم: ذلك افتضاض العذارى. ذكر من قال ذلك: عن عبد الله بن مسعود في قوله (إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون) قال: شغلهم افتضاض العذارى. وعن عكرمة، عن ابن عباس (إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون) قال: افتضاض الأبكار. وعن سعيد بن المسيب في قوله: (إن أصحاب الجنة اليوم في شغل

فاكهون) قال: في افتضاض العذارى[1] وهذا ما ذهب إليه القرطبي أيضا، في قوله: قال ابن مسعود، وابن عباس، وقتادة، ومجاهد: شغلهم افتضاض العذارى[2]. وعين ذهب إليه ابن كثير، بقوله: قال عبد الله بن مسعود، وابن عباس، وسعيد بن المسيب، وعكرمة، والحسن، وقتادة، والأعمش، وسليمان التيمي، والأوزاعي في قوله: (إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون)، قالوا: شغلهم افتضاض الأبكار. وقال ابن عباس في رواية عنه: (في شغل فاكهون) أي بسماع الأوتار. فاعترض عليه أبو حاتم بشدة، وقال: لعله غلط من المستمع، وإنما هو افتضاض الأبكار[3].

هنا لا يفوتنا القول إن أصول المذهب الإسلامي الذي ولدت من بين جنبيه عقيدة هذه الفرقة، يرفض أن يعطي للنص القرآني أكثر من بعد، ولا يعترف بتاريخية القرآن، ويؤكد على المعنى الظاهر للآية أو الكلمة دون تأويل أو تعليل. ومن ذلك على سبيل تقريب المعنى كلمة (لمستم) في قوله تعالى: {وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا}[4]، التي فسرها كل جماعة حسب رؤيتهم، لكنهم جميعا يستندون إلى النص المقدس نفسه، يتخذونه قاعدة لاستنباط الحكم الخاص بكل واحد منهم. وقال ابن كثير: "وأما قوله (أو لامستم النساء، فقرئ لمستم ولامستم، واختلف المفسرون والأئمة في معنى ذلك على قولين، أحدهما: أن ذلك كناية عن الجماع[5].

وقد فسر بعض الصحابة كلمة (اللمس) بمعنى (الجماع)، كما في حديث سعيد بن جبير، قال: ذكروا اللمس، فقال ناس من الموالي: ليس بالجماع، وقال ناس من العرب: اللمس الجماع، قال: فأتيت ابن عباس، فقلت: إن ناسا من الموالي والعرب، اختلفوا في اللمس، فقالت الموالي: ليس بالجماع، وقالت العرب: الجماع، قال: من أي الفريقين

---

١ – جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ج٦/ص٢٨٢، تفسير الآية ٥٥ من سورة يس.

٢ – الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج١٧/ص٤٦٨،٤٦٩، تفسير الآية ٥٥ من سورة يس.

٣ – تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج٦/ص٥٨٢.٥٨٣، تفسير الآية ٥٥ من سورة يس.

٤ – النساء: ٤٣.

٥ – تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج٢/ص٣١٤، تفسير الآية ٤٣ من سورة النساء.

كنت، قلت: كنت من الموالي، قال غلب فريق الموالي، إن المس واللمس والمباشرة: الجماع، ولكن الله يكني ما شاء بما شاء. وحديث ابن وكيع عن سفيان عن أشعث عن الشعبي عن علي، قال: الجماع.

والظاهر أن هذه الكلمة لم تقف عند حد، إذ شغلت علماء المذاهب كثيرا حيث ذهب الحنابلة إلى أن مجرد مس أو لمس المرأة ينقض الوضوء، واستدلوا بقوله تعالى: (أو لامستم النساء)، قالوا: الآية مطلقة، وحقيقة اللمس: ملاقاة البشرتين، وهو يقع على ما دون الجماع.

وذهب أتباع أبي حنيفة إلى أن اللمس لا ينقض الوضوء مطلقاً مستدلين على ذلك بحديث عائشة أن النبي كان يقبّل بعض أزواجه ثم يصلي ولا يتوضأ.

وذهب المالكية إلى أن اللمس إذا كان بشهوة فهو ينقض الوضوء، وإن كان بغير شهوة لا ينقض الوضوء. مستدلين على ذلك قوله تعالى (أو لامستم النساء)، قالوا: اللمس باليد مطلقاً، ثم قُيّد هذا اللمس بالشهوة، كما استدلوا على رأيهم بالعقل كما في قولهم: إن اللمس ليس بحدثٍ بذاته، وإنما هو ناقض لأنه يفضي للحدث، فاعتبرت الحالة التي تفضي للحدث وهي حالة الشهوة. هذا مع اتفاقهم على قول: فلا حجة في قول الصحابي إذا وقع معارضاً لما ورد عن الشارع.

أما سبب هذا الاختلاف في معنى كلمة المس فيعود في الأصل إلى ما صدر عن الأوائل من آراء، حيث تبين من النصوص السابقة أن بعضهم فسر المس بالجماع، لكن آخرين فسروه بمعنى كل لمس بيد كان أو بغيرها من أعضاء جسد الإنسان، وأوجبوا الوضوء على من مس بشيء من جسده شيئا من جسدها مفضيا إليه، مستندين إلى قول شعبة، عن مخارق، عن طارق بن شهاب، عن عبد الله أنه قال شيئا هذا معناه: الملامسة ما دون الجماع. وعن المغيرة، عن إبراهيم، قال: قال ابن مسعود: اللمس ما دون الجماع. وعن أبي عبيدة، عن عبد الله بن مسعود، قال القبلة من اللمس وفيها الوضوء. وعن نافع: أن ابن عمر كان يتوضأ من قبلة المرأة ويرى فيها الوضوء، ويقول هي من اللماس. وقد ذهب الشيعة من جانبهم إلى أن معنى اللمس: الجماع كما في تفسير الميزان للطباطبائي: قوله: (أو لامستم النساء) هو كناية عن الجماع أدبا صونا

للسان من التصريح بما تأبى الطباع عن التصريح به.

وهكذا تلاعبت أقوال المفسرين بمخيلة المسلمين، وفتحت لهم آفاقاً رحبة للحلم بما يشتهون، ولأننا أمة جنسية بطبعها فقد جلبت فكرة (افتضاض الأبكار) انتباههم، وتعلقوا بها دونا عن جميع الأفكار الجميلة الأخرى. وعلى مر التاريخ وجدت هذه الفكرة من يدعو إليها ويروج لها، ختمت داعش ذلك بفتوى (جهاد المناكحة) التي أفتى لهم بها أحد الشيوخ السلفيين. ويعني هذا أن الأمَّة معذورة فيما تفكر فيه بعد أن ملأ أهل الإفتاء عقول أبنائها بالجنس والحديث عنه! المشكلة الأكبر أن هذا الفهم لم يقف عند حدود الجنس وإنما تعداه فترك أثراً كبيراً على التشريعات الفقهية الأخرى بما يبدو وكأن الأعم الأغلب من قوانين حياة المرأة صاغها السياسيون ووعاظ السلاطين، بعد تحريفهم لمعنى النص المقدس أو الحديث النبوي، وهي ليست بالظاهرة الجديدة، ففي التاريخ الإنساني هناك عشرات الحالات الشاذة التي تم بموجبها تسخير المرأة لتشبع رغبات الرجال باسم الدين، وفي حدود جغرافية العراق، وصف المؤرخ "هيردوت" بعض ما كان يحدث في الحضارة البابلية مثل بيع النساء للرجال، وتحدث عن ظاهرة غريبة أخرى تسمى بـ(العهر المقدس)، حين كانت النساء تقف خارج معبد عشتار (الإلهة إنانا) بأمر الكهنة الكبار لتقدم نفسها لأي رجل يدخل المعبد كضرورة مقدسة. والظاهر أن لعنة الجنس المقدس رافقت نشوء الحضارات، ولم تخطئ طريق المرور في العالم الإسلامي بعد أن وجدت ترحيبا من بعض من تصدوا للإفتاء والتشريع الديني حتى دون ان تكون لديهم مرجعية دينية واضحة.

هذه نبذة عن تعامل الإفتائيين مع المرأة فقهياً وتاريخياً، وقراءتها تثير سؤالا مفاده: هل حصلت المرأة على حقوقها في الإسلام؟ وللجواب على هذا السؤال، أقول: لا خلاف أن الإسلام جاء لنصرة الإنسان دون النظر إلى جنسه أو أصله أو لونه أو قوميته أو لغته، ولا خلاف أن الإسلام دافع عن حقوق الإنسان المصان، حتى دون النظر إلى علاقته به، بل لمجرد كونه إنسان، وهناك ادلة كثيرة على ذلك، ولكن ما نسمعه ونقرأه ونراه من أقوال وأفعال الإفتائيين هو الذي لا يتفق ورؤية الإسلام الصحيح، وهي فرصة تعطي للمصلحين امكانية قول الحقيقة دون خوف، فمصير الإسلام معلق بأقوالهم

ورؤاهم، وأقوالهم وحدها يمكنها أن تنقذ الإسلام من ورطته المعاصرة التي وضعه القدماء في أجوائها، وممكن أن تدفع الناس إلى التمييز بين العدل وسوء الفهم، بين الحقيقة وما دونها، بين ما أراده الله وما يريده المتفقهون الموظفون لدى السلطات في العقائد والسنن، وبين خنوع الأمس والسكوت الإبليسي الخانس وتقبل كل ما يلقى دون اعتراض، وبين تحرر اليوم والجرأة على القول بلا رقيب وبصوت عالٍ، فبين كل هذه المتناقضات تقف مصائرنا معلقة بين الأرض والسماء، تبحث عن خلاص، وما تدري أن خلاصها مهما تراه قريبا هو مجرد إبرة صغيرة طمرتها جبال من القش لا يكفي العمر لإزاحتها بحثا بلا جدوى. وهو في وجوده المحير القلق هناك في المأزق التاريخي الذي وضع نفسه فيه، ينظر الإنسان المسلم مرة إلى أعلى، ومرات إلى أسفل، فيجد بينه وبين ما موجود أعلاه جبالا من آراء تحجب الرؤيا، ويجد بينه وبين ما هو أدناه مفازات من حيرة لا فكاك منها، تثير الشكوك، ويغمرها التناقض إلى حد الرعب والجنون، فلا يدري أين يضع قدمه على أمل أن ينجو.

في مثل هذه المراحل القلقة يجب أن يكون للإصلاحيين الصوت الأعلى، ولا يشترط أن يشمل حديثهم الكليات بعموميتها، فما تحتاجه الكليات أكبر من تصوراتنا وتصوراتهم، ولكن يمكنهم الاكتفاء بالتحدث عن بعض الجزئيات المهمة والضرورية التي ترتبط بجوهر العقيدة، والتي لها مساس بمصير الأمة، لأن فهم الجزئيات المهمة لا الفرعية الثانوية ممكن أن يقودنا إلى فهم الكليات، ولاسيما تلك الجزئيات التي لها مساس مباشر بوجود الإنسان، فانظر مثلا إلى قولهم الغريب المريب في موضوع يخص جواز زواج الرجل بأربع نساء وعدم جواز تعدد الأزواج للمرأة، وأنا هنا لا أعترض على هذا القانون، بل أراه صائبا وحلا لمشاكل ممكن أن تتعرض لها البشرية في ظروف مصيرية خاصة لها علاقة ببقاء الجنس البشري، لكن فقط إذا ما طبق وفق ما أراده الله تعالى له، لا وفق ما أراده الحكام والموسرون وأصحاب رؤوس الأموال والسياسيون المهووسون بالجنس؛ الذين جاءت أقوالهم وأقوال الموظفين لديهم لتدعم ما ذهبوا إليه، مثل قولهم: إن الله جعل للمرأة شهوة جنسية تزيد على شهوة الرجل بسبعة أجزاء، أي أن شهوتها أو رغبتها تعدل سبعة أضعاف رغبة الرجل! وهنا أرى . إنْ صدق هذا القول . أن من عدالة الله سبحانه

أن يتيح لها طرائق متعددة تتناسب مع هذا التباين في القوى، فيتيح لها سبعة أضعاف ما أتاحه للرجل لكي تتحقق العدالة والمساواة، لا العكس، ولكنهم اعترضوا طريق هذا الرأي، فقالوا: إن الله جعل للرجل أن يتزوج بأربع نساء، ويتسرى بما يشاء، ويشتري من الجواري على قدر ما يستطيع، وله أن يعاشرهن ويلاعبهن جميعهن في الليلة الواحدة، وهو لا يملك سوى جزءً واحداً من الشهوة، وحرَّموا ذلك على المرأة التي تملك سبعة أجزاء، فقالوا: لا يحق للمرأة أن تتصل بغير زوجها أو مالكها بتاتا، وإلا فمصيرها الرجم. وهنا لابد للعاقل أن يقف ويتأمل ويسأل: أيبدو ذلك عادلا أو معقولا؟ وهل يتساوق مع ما هو معروف عن عدالة الله تعالى؟ ولماذا هذا التباين في التوزيع، حتى مع اختلاف القوى الكبير والمرهق؟

وأثناء البحث عن الجواب سوف يصطدم الباحث بمئات التعليلات القاسية التي لا تقنع مجنونا ولا عاقلا، ومنها تعللهم بأن سبب الاختلاف هو أنه لما كان الرجل والمرأة اشتركا من خلال العلاقة في التلذذ؛ كل منهما بصاحبه، وقضاء وطره منه، فهما شركاء، وإلى هنا يبدو المنطوق سليما، وفيه إشارة إلى المساواة، ولكنهم ادعوا بأن الله خص الرجل بالتمايز بما منحه له من قوى وإمكانات عقلية وبدنية، ووفقا لهذه الخصائص؛ التي لا أدري ما علاقتها بالمساواة، خصه بالنفقة والكسوة وكلفة وكفالة المرأة، وجعله قواما عليها، والقوامة هي: القيام على الشيء رعاية وحماية وإصلاحاً، وفقا لقوله تعالى: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا}[1]، التي اتكأوا عليها في تفضيل الرجل على المرأة، فمن المنطق والعقل أن هذه القوامة تسقط إذا ما كانت المرأة أفضل من الرجل، وكم من النساء من تعدل إحداهن ألف رجل! وتسقط إذا ما كانت هي التي تنفق عليه، وليس هو الذي ينفق عليها! لكنهم ادعوا أنه بسبب هذه القوامة المزعومة عُوِض الرجل عن ذلك بأن أُطلق له

١ – النساء: ٣٤.

الاستمتاع بغيرها، حتى دون أن ينظروا إلى الاحتمال الآخر أو يفكروا فيه.! وهذا منطق جبري قسري قهري لا علاقة للمرأة فيه، فهي لم تخلق نفسها ضعيفة . هذا إذا ما كانت ضعيفة حقا . على خلاف الرجل، وإذا ما كانت ناقصة عقل . وهو أمر تنفيه العلوم وينفيه العقل . فهي ليست مسؤولة عن هذا النقصان المزعوم، فالشهوة الجنسية للرجال تتأثر حسب ما توصل إليه العلماء بكمية إفراز هرمون التستوستيرون (هرمون الحميمية) في أجسامهم. وطول المدة الزمنية الفاصلة بين الممارسة القديمة والجديدة. وبالعمر، إذ تقل الرغبة كلما تقدم الرجل بالعمر. وفي المجمل أجد أن هذا الحكم القسري فيه تعميم يتعارض حتى مع دعوة الله تعالى لذي السعة بالإنفاق، وليس للمقتر الفقير، فالله تعالى لا يكلف النفس فوق قدراتها، فقال: {لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا ۚ سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا}[1]. وهكذا يبدو أن التناقض الخَلقي والخُلقي والمالي وفق زعمهم، مرتبط بالأسباب والمسببات، لكن إذا قلبنا المعادلة وغيرنا الأسباب، هل تتغير السلطة والإباحة بتغير المسببات، فيباح للمرأة مثلا ما كان مباحاً للرجل، ويمنع هو منه؟ وماذا لو كانت المرأة هي التي تنفق على الرجل وتكسوه وتطعمه؟ ماذا لو كان الرجل مريضاً مقعداً لا يقوى على شيء؟ ماذا لو كان مقطوع الأطراف لا يقوى على عمل؟ ماذا لو كان صاحب علةٍ مزمنةٍ؟ هل يحق لها في هذه الحالة الاستمتاع بغيرهِ ما دامتْ السلطة والقوة بيدها؟ ألا ترونَ أنه الحل الأمثل وفقا لتعليلاتهم الفارغة؟

من هنا، من هذه الحافات الناتئة الحادة الجارحة وجدتُ بينهم من لم يقتنع بتلك التأويلات، ووجدها لا تفي الأمر مطلبه، فابتكر أسبابا أخرى حاول من خلالها إيجاد الأعذار التي تبيح للرجل الفحل أربع زوجات، ومئات من الجواري، وما ملكت اليمين، له ان ينتقي منهن ما يعجبه بأي عدد وأي وقت! بحجة أن المرأة جليسة البيت، لا تخرج غالبا، ولا ترى من الشباب والرجال أحدا، فلا تقع عينُها على ما تشتهي، فلا تُستثار، أما الرجل فهو بحكم طبيعته ومسؤولياته كثير الخروج، كثير التنقل، كثير التجوال، كثير

---

١ – الطلاق:٧.

السفر، وتقع عينه على كثير من النساء في الشوارع والأسواق والمحلات، فتُستثار شهوته، ولذا أبيح له أن يملك منهن ما يشاء، ولم تبح الشريعة للمرأة مثلما أبيح له.! وهذا المنطق مقتبس حرفياً من الحديث الذي زعموا فيه أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) رأى امرأة فوقعت في نفسه، ومنه تستشف أن ذلك الحديث موضوع مصنوع لهذا الغرض بالذات!

وحتى على أرض الواقع نجد اليوم أن أغلب النساء طالبات أو موظفات، ويملكن مصادر للرزق تساوي؛ وقد تزيد وتفوق ما يمتلكه زوجها، وهن يخرجن إلى العمل بإذن أزواجهن وأهلهن، والقوانين السارية تمنع الاعتراض على خروجهن، وتعتبر ذلك مصادرة للحريات، وفيهن من تخرج لوحدها، وفيهن من يصطحبهن ازواجهن وأهلهن إلى النوادي والمسابح والمسارح والسينمات والمتنزهات والأسواق والمطاعم والكازينوهات، وتقع أعينهن على الكثير من الشباب والرجال، وهنا قد تثار شهوتها، مثلما تثار شهوة الرجل حينما يرى النساء، بل قد تكون إثارتها أقوى من إثارته بسبعة مرات، فهل معنى ذلك أنه يباح لها التعدد لكي تطفئ الشهوة لنفس السبب ونفس العذر الذي أوجدوه للرجل؟!

والذي أراه أن هناك هوة فاصلة بين تعاليم الدين الحقيقية وبين تأويلها وتفسيرها وشرحها المتداول قديما وحديثا، وأن أغلب المفسرين والمؤولين والمحدثين فضلا عن اللغويين والنحويين وبعض المفتين، اجتمعوا كلهم سوية على خلق تلك الهوة السحيقة، وهي حينما اتسعت بهذا الشكل المهول، خرجت عن قدراتهم، وتمردت على سلطاتهم، فعجزوا عن مداراة وهنها ومعالجة تعارضها وتقوية ضعفها، وما عاد بأيدهم سوى أن يبحثوا عن تعليلات وتأويلات جديدة فارغة يدعمون بها ما سبق وأن طرحوه، فأوقعوا انفسهم وأوقعونا معهم في حيرة تكاد تصادر عقولنا وتقتل فسحات الأمل في حياتنا، فضلا عن إلحاقها الأذى بالإسلام وعقيدته.

وعليه أعتقد أن الخطورة التي وُضع الدين في أجوائها لا تكمن اليوم في محاولات الأعداء المنافسين المتشددين؛ الذين يتحينون الفرص لينصروا عقائدهم ويطعنوا بعقيدتنا، فهؤلاء مقدور عليهم، ويمكننا مقارعة حججهم بحججنا، بل تكمن في الروح التمردية التي يحملها شبابنا من الجنسين؛ الذين اتاحت لهم فرصة الانفتاح العولمي ان ينفتحوا على

ثقافات عالمية وعلمية في منتهى التحرر، لا يحدها حد، ولا يقيدها قيد، ولا يوقفها سد، تشكك بكل الحقائق ولا تخشى لومة لائم، ولا تتهيب من التطاول حتى على الذات الإلهية، وتتهجم على المقدس، وتنتقص من قدره وحجمه، وتستهزئ بالقيم الموروثة والتقاليد السارية، وتعتبر رجال الدين مجرد كهنة تراثيين سلاحهم الأساطير والخرافات، وهؤلاء يحتاجون لمن يتحدث إليهم بلغة العصر، وتحديدا باللغة التي يفهمونها، فتلك الأقوال الموروثة لا تقنعهم ولا ترضيهم.

تعديل قوانين الدين:

ما مر بنا من حديث يبين لنا ويوجب علينا ان نؤمن يقينا بأن بعض قوانين الدين مثل القوانين الوضعية، تحتاج هي الأخرى إلى المراجعة والتعديل والتجديد، لأن الكثير من تعاليم الأديان كانت مرحلية تاريخية ترتبط بعصر بعثة الأنبياء، وقد وضعت وجاءت لتجاوز مراحل تاريخية لا يمكن تجاوزها إلا من خلال التنويع المقنن، وان القواعد التي وضعتها الأديان لأتباعها الأوائل ليتجاوزوا من خلالها تلك المراحل أملاً في التغيير والتبديل لا تنطبق على غيرها، ولا تتماشى مع التحضر الدائم وتقدم الأفكار والآراء والمعتقدات والقيم، والدين الحقيقي هو الذي يدرك حقيقة هذه المعادلة، ويعمل على التماهي معها من خلال الاعتراف بمرحلية التعاليم الدينية، وأنه ليس شرطا أن تكون كل التعاليم صالحة لكل التواريخ على مر السنين، ففيها ومن بينها الكثير مما يجب أن يُترك أو يُهمل أو يُعمل بخلافه أو يُجدد أو يحذف منه ويضاف إليه، لا من خلال الابتداع ولاجتهاد قبالة النصوص المقدسة، بل من خلال فهم جوانب العقيدة الأخرى التي تبيح ذلك ولا تعترض عليه. وهذا . في حدود موضوعنا . لا يعني أننا نطالب بقلب المعادلة، فنسمح مثلا للمرأة ان تتزوج اكثر من رجل، أو يكون لها ملك يمين من الرجال، لا ابدا، نحن لا ندعو لمثل هذه الأمور القبيحة، ولا نقرها، وهدفنا ليس تغيير قواعد الدين الحقيقية، وإنما نطالب بحجب بعض الصلاحيات التاريخية المرحلية؛ التي أعطيت لطرف على حساب الطرف الآخر بدوافع سياسية ودنيوية، وهذا هو المنطق السليم، فالسعي وراء الحرية المطلقة سوف يجرد الأديان من قيمتها المعنوية والبنائية إذا لم تتجاوز مراحل

التنظير الموروث، وتضع لنفسها قواعد من ضمن المعقول والمتاح؛ الذي لا يتجاوز الثوابت، ولكنه يطور المتغيرات.!

لكن الذي نراه للأسف الشديد أن بعض القيمين على أمور الدين وبعض المؤمنين التقليديين يعملون باندفاع شديد لإعادة إحياء ما رفضه التاريخ وهجره، وأنا هنا لا أتحدث عن جهاد النكاح على سبيل المثال، تلك الوصمة العار القبيحة في جبين الإسلام الراديكالي، بل عما هو أقذر منه، وألا بماذا تفسر حدوث حالة (ملك يمين) في مجتمع منفتح مثل المجتمع المصري المعاصر؟ في هذا الوقت بالذات، حيث العيون موجهة نحو الإسلام، ترصد كل حركة منه لتوظفها في طعنه، ويعمل المثقفون الإصلاحيون المسلمون على تصحيح بعض ما دس ضمن عقائد الدين وهو ليس منه، إذ شهدت مصر أول حالة زواج ملك اليمين قام بها شخص يوصف بأنه داعية إسلامي ويعمل مهندساً. وتقوم صيغة هذا الزواج على تمليك المرأة نفسها للرجل بدون شهود أو إثبات، بدلاً من صيغة وطريقة التزويج المعروفة والشائعة. إذ عرض برنامج بإحدى القنوات الفضائية المصرية فيديو لحفل تمليك بين هذا الداعية وامرأة تدعى "نادية"، ويبدأ الفيديو بالمرأة التي تقوم بتمليك نفسها للداعية عبدالرؤوف عون، الذي يرد بقبول ذلك على سورة "الإخلاص"، ثم ترددها وراءه، ولها أن تتلوها عليه فيما بعد إذا أرادت التحرر منه.

إن هذا ليس مجرد عمل نزق، ولا مجرد عودة إلى عصر العبودية والعهر المقيت وإنما هو عمل يدل على أن هناك في مجتمعاتنا الإسلامية من لا زال جامدا على نصوص عفا عليها الزمان، وهؤلاء هم الخطر الحقيقي المحدق بالإسلام، والذين يجب على مجتمعاتنا أن تتعامل معهم بحذر قبل فوات الأوان، وتحاول تغيير معتقداتهم التي لا تناسب قرن الثورة الفكرية الذي نعيش فيه! حتى لو تعارض ذلك بشدة مع التنامي المفرط لعدد رجال الدين في المذاهب الإسلامية، ولاسيما المذهب السلفي؛ بالشكل الذي هو عليه اليوم، الذي زاد من فرص انفجار الألغام في وجوهنا، طالما أن هؤلاء لا هم لهم سوى أنفسهم ورغباتهم الجنسية ومكاسبهم المالية. إن توافق رؤى السياسة على استخدام المصطلحات الفقهية لتحقيق المكاسب المادية أصبح حقيقة فاشية سوف تُسهم في تجهيل الأمة ولاسيما حينما تعجز عن التمييز بين ما يردده (شيخ الإسلام) العقيد الصهيوني

"افيخاي ادرعي" وبين ما تسمعه في خطب صلاة الجمعة في بيت الله الحرام والمسجد النبوي المطهر، فكلاهما يستخدمان المصطلحات نفسها ويرددان الدعوة نفسها[١].

وأنا هنا لا أبغي إضافة شيء لما كُتب عن المرأة المسلمة، فهو كثير جدا، وإنما أردت التأكيد على أن معنى ما تقدم من حديث يُظهر أن هناك غير قضية المرأة الكثير من الضوابط والقوانين الشرعية والفتاوى التي تمت صياغتها وفق فهم نص من النصوص القرآنية والحديثية، يحتاج اليوم إلى المراجعة وإعادة النظر، فما فيه يتسبب بالإحراج حتى لرسول الله (صلى الله عليه وآله).

والظاهر أن الحركات الإسلامية التي رفعت شعار الإصلاح في أوائل القرن العشرين انتبهت إلى التهافت الكبير في الحديث عن المرأة، ولذا عملت على نشر رؤية جديدة حاولت من خلالها انصاف المرأة، باعتبار أن الفهم الديني للمرأة أجدر بوضع تشريعات تتناسب مع مكانتها في الإسلام، بل ليس لأحد برأيهم الحق في صياغة حقوق المرأة خارج دائرة الفهم الديني، ولكن حتى مع فشل هذه الجهود، اعتبر التيار الديني المتشدد أن دعوة الإصلاحيين في منح المرأة حقوقا موازية لحقوق الرجل تجاوز وخروج على قيم الدين، واعتبر التيار الراديكالي الحر أن أي ربط لحقوق المرأة بالدين يبطل هذه الحقوق ويصادر حرية المرأة.

من هنا تناول الباحث الغرباوي تعامل الحركات الإسلامية مع المرأة وموقفها منها وكيف أنها سلبتها حقوقها، ولم تسمح لها بتولي مراكز قيادية فيها، وكيف أطَّرتْ المرأة نفسها لترضى بهذه الحال ولا تعترض عليه باعتبار أن هناك نصوصا مقدسة هي التي أقرت هذه القوانين، مثل آية (الرجال قوامون على النساء) التي فهما بعض الفقهاء على أنها تنص على قيمومة الرجل على المرأة مطلقا، بينما فهمها آخرون على أن ذلك يكون في حدود العلاقة الزوجية، وفهمها آخرون على أنها تشمل المرأة مثلما تشمل الرجل، ففي بعض الحالات وهي كثيرة تكون القوامة لها عليه وليس العكس وهو ما قال عنه الغرباوي: "إذ لا دليل على إرادة تعميم الحكم وإطلاقه"[٢].

---

١ – ينظر: https://www.youtube.com/watch?v=NYJHbKfxyfc

٢ – المرأة والقرآن؛ حوار في إشكاليات التشريع، ماجدة الغضبان وماجد الغرباوي، ص، ١١٦.

في سياقات أخرى لجزئية حقوق المرأة في الإسلام وعلاقة حركات الإسلام السياسي بها، ضم كتاب "المرأة والقرآن حوار في إشكاليات التشريع" الذي هو عبارة عن حوار أجرته الدكتورة ماجدة غضبان المشلب مع الباحث الغرباوي[1]، مواضيع شتى تخص المرأة المسلمة ورؤية الفقهاء والإسلام السياسي لها ولمكانتها. ولعل إشارة الباحث الغرباوي التي دبجها قبل فتح الحوار، وأخذت مكانها في الصفحات الأولى من الكتاب تحت عنوان "قبل الحوار"، كانت فيها إشارة إلى رؤيته الشخصية للنص القرآني، وفيها ما ينير الدرب لمن يستغرب من تعامله مع النص المقدس في كتاباته وحواراته، وهو ما يمثل رأيا شخصيا تُبنى عليه نتائج قد تكون سلاحا ذو حدين، يصب أحدهما في صالحه، ويصب الثاني خلاف ذلك. ومما قاله الأستاذ الغرباوي في ديباجة هذا الرأي: "إن ثمة من يعتقد بمرجعية وقداسة القرآن مطلقا. ومن ينفي ذلك عنه، وتبعا لزاوية النظر هذه، أي نظرة القداسة ونظرة اللاقداسة، يتأثر فهم النص القرآني بين التأويل والنقد". إذا أراد الغرباوي من خلال هذه الأسطر وهذا الإيضاح . مثلما فهمت . القول: إن موقفه من النص القرآني موقف وسطي، يقف بين هذين الرأيين وهاتين الزاويتين، مثلما يتضح من قوله: "نحن نتعامل مع النص بما هو نص تاريخي، دون انحياز لأي من زاويتي النظر، سواء كان وحيا أو تأليفا". ويُفهم مما تقدم أن رؤى الأستاذ الغرباوي محايدة في نظرتها للقرآن، لا هي نظرة شخص لا يعترف بمحتواه وبقدسيته المطلقة التي لا تقبل الجدال في الحكم والمحتوى، ولا هي نظرة من نزع القدسية عن النص القرآني وبعض ما احتواه، واباح نقد محتواه، وهذا يزيل الشك عمن يشكك في تعامله مع النص المقدس، حينما يبدو وكأنه اقتباس من أي نص آخر، فيه احترام، ولكن بلا تقديس مطلق.

بشكل عام تحدث الباحث من خلال إجاباته عن أسئلة الحوار، ولاسيما السؤال: هل خاطب الله سبحانه المرأة كأنثى في كتابه العزيز؟ بأن هناك عدة مستويات لتعامل النص القرآني مع المرأة، منها: خطابه لها كأنثى تشارك الرجل في تكوين المجتمع، لم يُنقص

---

١ – صدر الحوار بكتاب عن دار العارف للمطبوعات في بيروت، ومؤسسة المثقف العربي في أستراليا عام ٢٠١٥، ضم حديثا متشعبا.

إنسانيتها، ولم يستهن بشخصيتها. لكي يثبت كذب الروايات التي تنتقص من إنسانيتها[١]. وأشار إلى أثر الأعراف والتقاليد على القراءات الصحيحة للمفسرين مما أنتج روايات خاطئة تسببت في التأثير على مكانة المرأة التي أرادها لها الله تعالى[٢]، بما يبدو وكأن الباحث الغرباوي يعمل على عقلنة الرؤية المعاصرة للمرأة كشريك كامل الحقوق للرجل في مهمة تكوين النسيج الاجتماعي وفي الخلقة، أي أنها مثله في الإنسانية والحقوق والواجبات، مستغلا وجود الآيات التي خاطبتها لوحدها دون أن تشرك الرجل معها، لتأكيد وجودها واستقلاليتها، كما في الآيات التي تشتمل على كلمة مؤمنات أو نساء أو امرأة[٣]، وأنا لا أختلف معه في بعض هذا الرأي، وأؤمن أن بعض ما يقيد المرأة المسلمة المعاصرة مفتعل ولا أصل له في روح الدين، ولكن في جوانب التشريع الإسلامي الذي يُعد من الثوابت الأصولية التي لا يجوز الاجتهاد فيها أن الاختلاف بين الرجل والمرأة موجود ضمن حدود الإنصاف، والشريعة لا تخلوا من إشارات مهمة لذلك، والإصلاح لا يمكن ان يهاجم الثوابت لمجرد أنه يريد للأحكام أن تناسب الواقع المعاصر سواء كان للرجل أم المرأة، ولذا عليه العمل على المتحركات والديناميكيات، فهي وحدها المسموح له التحدث عنها، ولا يمكن بأي حال من الأحوال التخلي عن جميع الأحكام الدينية الثابتة والصحيحة والمتفق عليها؛ بحجة أنها أصبحت قديمة لا تناسب العصر، والاستعاضة عنها بأحكام مقتبسة من روح العصر. لكن الظاهر أن واقع المرأة المسلمة المعاصرة بكل ما يحمله من قسر وجور ومصادرة للحريات، ضغط بشدة على رؤى الإصلاحيين، فدفعهم للتحدث عن التجديد الشامل بدافع العصرنة لا أكثر، في الأقل هذا ما يفهم من قول الباحث الغرباوي: "وبالتالي فالمرأة بهذا الفهم الإنساني غيرها في زمن التشريع، وهذا التحول المفهومي يستلزم تشريعات تتناسب مع واقعها اليوم.. وبشكل عام أصبح للمرأة شأن مغاير، وهذا ما يؤكده الواقع خاصة في الدول المتقدمة حضاريا"[٤].

---

١ – المرأة والقرآن حوار في إشكاليات التشريع، ص١١.١٣.

٢ – المصدر نفسه، ص١٥.

٣ – المرأة والقرآن حوار في إشكاليات التشريع، ص١٤.

٤ – الفقيه والعقل التراثي، متاهات الحقيقة ٣، ماجد الغرباوي، ص٨٩.

بالعموم كانت المرأة حاضرة في كثير من رؤى الباحث الغرباوي، منها على سبيل المثال تكرار الحديث عن تشكيكه بتعامل الحركات الإسلامية معها؛ الذي أثر على الوسط الاجتماعي وغيب دورها حتى لا تجد لها وجوداً على الساحة السياسية.. ولا زالت تلك الحركات هي التحدي الأكبر الذي يحول دون وصول المرأة إلى أبسط حقوقها[١]، معللا ذلك بأن الحركات الإسلامية لم تعِ لحد الآن إشكالية موضوع المرأة[٢]، في الوقت الذي عزا فيه التغييب إلى مصادر التشريع الأولى ذات الأثر المرحلي غير المعمول به، فهو يرى أنه إذا ما اعتبرت أحكام المرأة في الشريعة في زمن البعثة تحريراً لها من واقع أسوأ، فإنه اليوم يُعدُ عبوديةً وامتهاناً في بعض البيئات الدينية والثقافية، بعد أن أثبتت المرأة جدارتها في كل مناحي الحياة[٣]. ومن ذلك موضوع تقسيم الإرث الذي يرى الباحث الغرباوي أنه إذا ما كان منصفا في وقت تشريعه في زمن البعثة، فهو اليوم أمر مختلف، وبمقتضى العدالة والإنصاف تشريع أحكام تستوفي قيم العدل الاجتماعية، بعد ان تحملت المرأة المسؤولية بالتساوي مع الرجل[٤]، والنتيجة التي أراد الباحث استخلاصها هي إمكانية إعادة النظر في فعليه الأحكام المتعلقة بالمرأة في مجال الحقوق المالية بما فيها تلك التي لا غبار عليها والتي أقرتها النصوص المقدسة، في ضوء الواقع وضروراته[٥]، وقوله الآخر: كما أن الفقيه يتمسك بإطلاق الأحوالي والأزماني لآيات الأحكام، ويصر على تطبيقها مهما تغير الموضوع "حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة"، ويجهل الفقيه أن موضوعات الأحكام تؤخذ على نحو القضية الحقيقية وليس الخارجية، أي القضية التي تتوقف فعلية أحكامها على فعلية موضوعاتها، فالمرأة الآن تختلف عنها في زمن الوحي، وقد اختلفت الظروف التي اقتضت تشريع أحكامها[٦].

---

١ – الحركات الإسلامية قراءة نقدية في تجليات الوعي، ماجد الغرباوي، ص١١١.

٢ – الحركات الإسلامية قراءة نقدية في تجليات الوعي، ماجد الغرباوي، ص١١٣.

٣ – الفقيه والعقل التراثي، ماجد الغرباوي، ص٨٩.

٤ – المصدر نفسه، ص٩٠. ٩١.

٥ – ينظر: المصدر نفسه، ص٩٣.

٦ – الفلسفة النسوية في مشروع ماجد الغرباوي التنويري، الدكتور محمود محمد علي، ص٦٠.

وهذا قول يعيدنا إلى مربع الخلاف العقدي بين الرؤية المدنية والرؤية الدينية، فالدين بنظر الفقهاء والمتخصصين أحكام ثابتة ما دام الحكم مقرونا بنص مقدس، بينما يرى المدنيون أن قاعدة الضرورات تبيح المحظورات يجب أن تُقَعَّل بشكل تام، وهذا يجعل الأمر يدور بحلقة مفرغة بلا نتيجة. ومعنى هذا أننا نعترض على الاجتهاد المطلق مقابل النص المطلق، وندعو إلى الاجتهاد قبالة ما ثبت تحريفه على يد السياسيين والموظفين لديهم، ولاسيما وأنه يبدو متفقاً معنا من حيث الفكرة العامة مثلما يتضح من قوله: "إن كل موقف يرتهن لمحدداته ومرجعياته الفكرية والعقدية"[١].

لقد أوغل الباحث الغرباوي في الحديث عن المشكلة النسوية الدينية بشكل صريح لأنه يرى أن القوانين النسوية في الإسلام أغلبها تنظيرات فقهية، وتأويلات ذكورية للنص الديني، غير أنها مقدسة للعقل التراثي[٢]، أي أنه نزع القداسة عن أغلب القوانين النسوية لهذا السبب بالذات، ولأنه يرى أن النصوص التراثية وبعض النصوص الدينية كانت وراء تكريس النظرة الدونية للمرأة[٣]، وأرى أن التشكيك الكامل بالعقل التاريخي التراثي، يهدم كل الموروث بما فيه النص القرآني، وهو موضوع في منتهى الخطورة، لا يمكن الركون إليه مهما كانت دوافعه، فهو يبدو في بعض اوجهه وكأنه دعوة لبناء دين جديد قد يكون شبيها بالدين الإبراهيمي الذي تصاعدت الأصوات الداعية إليه مؤخرا.

الإسلام السياسي والإرهاب الإسلامي

وفي السياق العام للبحث، ومثلما تكرر في كتبه وحواراته، لم يغفل الباحث الغرباوي التحدث عن إرهاب الحركات الإسلامية تحت عنوان "الحركات الإسلامية والإرهاب"[٤]. وقبل متابعة آراء الأستاذ الغرباوي أود الإشارة إلى وجوب التمييز بين الإسلام السياسي

---

١ – الفلسفة النسوية في مشروع ماجد الغرباوي التنويري، الدكتور محمود محمد علي، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، ٢٠٢٠. ص٥٣.

٢ – المصدر نفسه، ص٥٣.

٣ – المصدر نفسه، ص٥٧.

٤ – الحركات الإسلامية قراءة نقدية في تجليات الوعي، ماجد الغرباوي، ص١٣٠.

الشيعي الذي شارك بالإرهاب؛ والإسلام السياسي العام، فهناك قلة بين الباحثين، هم الذين يستخدمون مصطلح (الإسلام السياسي الشيعي) في كتاباتهم للتمييز، قبالة الأغلبية المطلقة التي تستخدم المصطلح المتداول العام (الإسلام السياسي)، دون تمييز بين أتباع مذهب وآخر، سواء كانوا يريدون مدح أو ذم هذا الكيان، حتى الأستاذ الغرباوي تحدث وفق هذا السياق العام، ولم يخرج على هذه القاعدة، وارى بذلك اجحافا كبيرا يجب التنبيه عنه، لأن الإسلام السياسي الشيعي مر بعدة مراحل وصلت فيما بينها إلى حد التناقض الكبير.

فمما يجب الانتباه إليه أن الإسلام السياسي الشيعي لا يتطبع بكل طباع الإسلام السياسي العام فهو للأسف، بعد أن كان في بعض مراحله قد اختار أرقاها وأتقاها وأنقاها وأكثرها قربا من روح الدين، نراه في بعض أيامه السوداء قد انحدر إلى أدناها وأكثرها قبحا، وعمل بأكثرها حقارة وخبثا، وأتبع أرذلها وأشدها تسافلا، وتمسك بأشدها ضلالا وبعدا عن الحق، ليس في عصرنا الراهن فحسب، وإنما عبر حقب كثيرة من التاريخ، وقد ظهرت ملامح انحرافهم يوم تحولوا إلى فرقة داخل جيش علي بن أبي طالب لها عقيدتها وفكرها وأسلوبها؛ الذي يختلف عن أسلوب وعقيدة بقية جيشه من أصحابه الكرام عمار بن ياسر ومالك الأشتر ومحمد بن أبي بكر وعدي بن حاتم الطائي وغيرهم من الأبطال الميامين الذين نذروا أنفسهم للدفاع عن الإسلام وعن الإمام ومنهجه، ويختلف هذا الخط أيضا عن أسلوب الإسلام السياسي العام، مع أنه ترك اثره الواضح على مناهج الإسلام السياسي العام.

وكان الإمام علي بعينه الثاقبة وفكره الملم ببواطن وظواهر الأمور قد شخص انحرافهم، وشديد خطرهم، فخاطبهم قائلا وهم محسوبون عليه، وظاهرهم بل وسلوكهم يظهرهم وكأنهم من السائرين على نهجه: "أحمد الله على ما قضى من أمر وقدر من فعل، وعلى ابتلائي بكم أيها الفرقة التي إذا أمرتُ لم تطع، وإذا دعوتُ لم تجب، إن أُمهلِتم خضتم، (أي في الكلام الباطل)، وإن حُوربتم خرتم، وإن اجتمع الناس على إمام طعنتم، وإن أُجئتم إلى مشاقة نكصتم، لا أبا لغيركم، (لاحظ هنا أن الإمام مع غضبه عليهم تلطف بهم فلم يقل لهم: لا أبا لكم كما هو معروف)، ما تنتظرون بنصركم والجهاد

على حقكم؟ الموت أو الذل لكم، فوالله لئن جاء يومي . وليأتيني . ليُفرقَن بيني وبينكم وأنا لصحبتكم قالٍ (أي كاره ومبغض) وبكم غير كثير، لله أنتم أما دين يجمعكم؟ ولا حمية تشحذكم؟ أوليس عجبا معاوية يدعو الجفاة الطغام فيتبعونه على غير معونة ولا عطاء، وأنا أدعوكم وأنتم تريكة الإسلام، (التريكة بيضة النعامة بعد أن يخرج منها الفرخ ويتركها)، وبقية الناس إلى المعونة، وطائفة من العطاء، فتفرقون عني، وتختلفون علي؟ إنه لا يخرج لكم من أمري رضا فترضونه، ولا سخط فتجتمعون عليه، وإن أحبَ ما أنا لاق إليَّ الموت، قد درستكم الكتاب، وفاتحتكم الحِجاج، وعرفتكم ما أنكرتم، وسوغتم ما مججتم، لو كان الأعمى يلحظ، أو النائم يستيقظ، وأقرِب بقوم من الجهل بالله قائدهم معاوية ومؤدبهم ابن النابغة"[1].

وهو وصف دقيق، ينطبق بشكل كامل على جبهتي الحراك الشيعي المعاصرة: على جبهة العلمانية الشيعية المفرطة بالتطرف والغلو إلى درجة الشذوذ، والتي تحمل دعوة تدمير باقي الأطراف، وعلى جبهة الإسلام السياسي الشيعي المعاصر الذي يراهن على بعض مباني العقيدة، فيختار منها ما يخدم خطه، ويغض الطرف عما هو أكثر منها أهميةً ومساساً بمصالح الناس، ولا أعتقد أن هناك عاقل ممكن أن يتنكر لهذه الحقيقة الجلية، فالعلمانيين المعاصرين الشيعية وأتباع الإسلام السياسي الشيعي كلاهما نسخة طبق الأصل عن أصل فرقتهم الأولى التي شذت عن منهج الإمام علي، فأصبحوا ضررا على الإسلام وأهله، كما هم اليوم ضرر على الإسلام وأهله، ولاسيما من خلال تعاونهم مع أتباع الإسلام السياسي العام؛ الذين اجتمعوا سوية على منهج واحد وطريقة واحدة ليسلبوا المواطن حقه والوطن نسقه والإسلام قوته ومنطقه. أما ما بين المنهجين فهم الضعفاء، ومن لا رأي له، ومن نأى بنفسه عن مهاترات السياسة، ومن يترقب بعين الوجل وينظر بعين الريبة لكل ما يحدث، وهم في حيرة من أمرهم؛ يرون قيمهم تنخرها السياسة، ووحدتهم تحطم أركانها المطامع، ووجودهم يتهدده المتطرفون الذين يثقفون أتباعهم على كره ونبذ هذه الفئة، وهي لا حول ولا قوة لها إلا بالله. وبسبب هذا التباين

---

١ – نهج البلاغة، ص٣٦١.٣٦٢، خطبة رقم ١٧٨.

اللاأخلاقي نشأت كل تلك الأعمال الإرهابية التي تركت جرحا غائرا في قلب العراق.

وقد أكد الباحث الغرباوي في مباحثه على الأثر السيء الذي تتركه الأعمال الإرهابية، التي تمثل خطراً حقيقيا يهدد امن العالم وسلامه، وأنا أتفق معه كليا، وقد كتبت معترضا مجموعة مقالات تدين هذه العمليات الإجرامية التي تستهدف الأبرياء داخل العالم الإسلامي وخارجه، وطالبت المؤسسات الدينية بالتدخل لمنع حدوثها، ولم ألق جوابا بحجة أن العالم الغربي؛ الذي يرى الأستاذ الغرباوي بأنه كلما ارتكز إلى التسامح في التعامل معنا، جرته دماء الأبرياء إلى التعصب والانكماش والرفض[١]، هو الذي يستثير التطرف من خلال تطاوله على الإسلام ونبي الإسلام ورموزه، وهنا يبدو أن هناك هيئات إسلامية تشجع المتطرفين للرد على استفزازات الغرب، وهكذا تستمر عجلة الإرهاب، ويكثر عدد الضحايا وتنتشر ثقافة الكراهية والقطيعة.

الغزوات الإسلامية والإرهاب:

من طروحات الغرباوي المتكررة تأكيده أن الغزوات الإسلامية من خصوصيات عصر البعثة[٢]، وأنها انتهت بانتهاء هذا العصر، وهو أمر يتوافق به لا مع رأيي الشخصي الذي ذكرته في أكثر من كتاب من كتبي ولاسيما كتابي الموسوم جزئيات في السيرة النبوية[٣] فحسب بل مع آراء بعض المجتهدين مثل آية الله العظمى الشيخ صالح الطائي، نزيل النجف؛ الذي تحدث عن هذا الموضوع في عشرين جزءً من تفسيره القيم معالم الإيمان في تفسير القرآن؛ تحت عنوان: "لم يغزُ النبي أحداً".

المهم أن الأستاذ الغرباوي ضرب مثالين عن الجهاد والقتال والشهادة، مع التعليل الشخصي الاجتهادي، وكانت غايته من الاستشهاد بهما تحري إمكانية إعادة النظر بفعلية بعض أحكام الشريعة[٤]، في محاولة لتسويغ التلاعب بمضمون النص المقدس،

---

١ – الحركات الإسلامية قراءة نوعية في تجليات الوعي، ماجد الغرباوي، ص: ١٢٦.

٢ – المصدر نفسه، ص ١٢٨.

٣ – صدر الكتاب عن دار ميزوبوتوميا، بغداد، ٢٠١٠.

٤ – الفقيه والعقل التراثي، ماجد الغرباوي، ص٩٥.

وأنا إن كنت أعترض بشدة على أي محاولة للمس بالثوابت، أتفق مع الباحث أن هناك الكثير من الأحكام المستخلصة من الفهم الشخصي للنص المقدس، هي التي تسببت بالظلم والعسف، وأنها يجب أن تُراجع وتصحح، من خلال المواءمة المنهجية بين دعوات النص المقدس والحالة العامة لبشرية القرن الحادي والعشرين. في هذا السياق يرى الباحث الغرباوي أن الفقهاء يجب أن يعيدوا النظر في الجهاد مثلما يتضح من قوله: ان موضوعة الدين والرسالة، التي انتصرت بصريح القرآن: (اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا)، وقوله تعالى: (اذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان توابا). وقوله: وقد كتبت عن هذا الموضوع تفصيلا في كتابي: تحديات العنف. بل كل الحروب بعد النبي الكريم لا يصدق عليها جهادا، وانما صراعات سياسية وتوسع بقرارات شخصية، يتحمل وزرها اصحابها. فلا فعلية اذا لآيات الجهاد لعدم فعلية موضوعه وانتفاء شرطه، اي الحرابة المُفضية لفناء الدين وانهيار الرسالة. والدفاع عن النفس والعرض والقيم والمبادئ والاوطان واجب على الجميع ولا يحتاج الى تحريض ديني، فلا تضللنا سيرة الخلفاء والسلاطين في ايجاد مبررات شرعية لكل حروبهم وغزواتهم من اجل تجنيد الطيبين من الناس وزجهم في معاركهم وفتوحاتهم، لأنها حروب شخصية وسياسية. من هنا ينبغي للفقه الحذر في تعامله مع سيرة غير النبي الاكرم، إذ لا حجة شرعا الا لسيرته المتعلقة بالقرآن وأحكامه، حيث قال تعالى "ما آتاكم الرسول فخذوه"[1].

إن الحقيقة التي يجب التذكير بها، أن معارك الإسلام في عصر البعثة تقسم إلى قسمين: الأول: قسم الغزوات، وهي المعارك التي قادها رسول الله بنفسه، وميزة هذه الغزوات أنها لم تكن حربية على الأغلب، ففي كثير منها خرج النبي بجيشه لموادعة القبائل العربية، وعقد معاهدات صلح مع الكثير منهم، لكي تتاح له فرصة بناء المجتمع الفقير الجائع، وتوفير أسباب العيش له، لأنهم كانوا بحاجة ماسة للغذاء، بدليل أن المسلمين في غزواتهم تلك كانوا لا يملكون نقيراً، وكان أكلهم الجراد وحده، وفي سبع

١ – ماجد الغرباوي، مقال بعنوان دعوة لإنقاذ الدين من سطوة الفقهاء، نشر في صحيفة المدى البغدادية وصحيفة المثقف، العدد: ٢٩٦٢ المصادف ١٥/١٠/ ٢٠١٤.

وعشرين غزوة قادها النبي، كان الجراد طعامهم الأوحد ولا شيء غيره، وفي الأقل هناك ست غزوات شارك فيها ابن أبي أوفي، كان طعامهم خلالها الجراد وحده ولا شيء غيره[١].

أما باقي حروب عصر البعثة التي لم تكن بقيادة النبي، فكانت على نفس شاكلة الجوع بل أكثر، لأن الجراد لا يتوفر باستمرار، حيث كانوا يأكلون حشاش الأرض ونباتها والشوك وسواه، يشاركون حيواناتهم وجمالهم بأكلها، وكانوا يخرجون من المدينة وما معهم ذواق[٢] حتى يعودوا إليها، فإذا جاعوا أكلوا العضاه[٣] وشربوا عليه الماء[٤]. وقد استمرت حالة العُسرة إلى غزوة حنين؛ التي وقعت في أواخر السنة الثامنة للهجرة، حيث ازدادت مداخيلهم بعدها، وكثرت غنائمهم، وشعروا بالرفاه وبلذة العيش وجميل ما تدره عليهم الغزوات، التي كانت من حيث الاسم دينية، ومن حيث الهدف دنيوية، ولذا صعب عليهم تركها بعد عصر البعثة، ولاسيما بعد أن قويت شكيمتهم وازدادت أعدهم، وبدأ النصر يتحقق لهم. ثم لما سيطر السياسيون على مقاليد الحكم، تحولت الغزوات إلى حراك سياسي غايته التخلص من المعارضين والمشكوك بولائهم بحجة الجهاد وعدم شرعية التخلف عنه، ومن جانب آخر توظيفها لتحقيق المكاسب بأنواعها، مكاسب مالية تحققها الغنائم، ومكاسب أخرى يحققها السبي؛ الذي كان يوفر لهم النساء الجميلات والغلمان الحسان، وهم قبل غيرهم موقنون أن عصر الغزوات انتهى بنهاية عصر البعثة، ولكنهم وجدوا مبررات شرعيه لحروبهم العبثية تلك بعد أن وضع لها الإفتائيون قواعد دينية تبيحها بشكل مستمر. ولغرض إدامتها وضعوا أحاديث نسبوها للنبي تحث على استمرار الغزو، او مجرد محادثة النفس به، والحديث عن أبي هريرة: "من مات ولم يغز ولم

---

١ – أسد الغابة في معرفة الصحابة، عز الدين ابن الأثير، دار الفكر، بيروت، ١٤١٩هـ. ١٩٩٨م. ج٣/ص٧٧، ترجمة، عبد الله بن أبي أوفى، رقم الترجمة: ٢٨٢٨.

٢ – أي شيء يذوقونه، في إشارة إلى الطعام.

٣ – العضاه: كلُّ شجر يعظم، وله شوك

٤ – المغازي، محمد بن عمر بن واقد الواقدي (ت: ٢٠٧هـ)، تحقيق: الدكتور مارسدن جونس، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤٠٩هـ. ١٩٨٩م. ج١/ص١٧.

يحدث نفسه به، مات على شعبة من نفاق[١].

نقد عصر الراشدية:

ومن طروحات الغرباوي الجميلة والمهمة جداً تأسفه لعدم وجود محاكمة صريحة وعلنية لحقبة مهمة وخطيرة جدا، ولدت فيها جميع تلك الآراء والمشاحنات والخلافات، بل فيها تمت إعادة بناء الدين بعيداً عن بناء عصر البعثة، وهي حقبة حكم الخلفاء الراشدين[٢]، التي بدأت بواكير مرحلتها الأولى بحروب داخلية دموية قتل خلالها الكثير من المسلمين بيد جيش الحكومة الإسلامي فيما عرف بحروب الرِدةِ، هذه الحروب المدمرة التي زعزعت كيان الدين، وأفشلت المشروع الإسلامي، ولاسيما بعد ان اختلفت مواقفهم منها بين معترض عليها برأي غير مستقر، نجده يتغير إلى الضد دون سابق إنذار وهو موقف عمر بن الخطاب، ومؤيدٍ لها وحاث عليها وهو القائد العام للقوات المسلحة الخليفة أبو بكر، الذي امر جيشه بقتل وحرق المتهمين بالرِدة لا الفجاءة السلمي وحده[٣]، ولا حرق مالك بن نويرة وحده[٤]. بل حرق حتى القرى وسكانها، وقد نفذ القادة أوامره، فحرق خالد بن الوليد ناساً من أهل الردّة، وهم من بني سليم، كما رواه عروة بن الزبير، قال: "كان في بني سليم ردّة، فبعث إليهم أبو بكر خالد بن الوليد، فجمع رجالاً منهم في الحظائر ثم أحرقها عليهم بالنار، فبلغ: ذلك عمر، فأتى أبا بكر، فقال: تدع رجلاً يعذبّ بعذاب الله عزوجل، فقال أبو بكر: والله لا أشيم سيفاً سلّه الله على عدوه حتى يكون هو الذي يشيمه[٥].

وبالتالي تحول التحريق الذي وقع في وقت متقدم جدا من عمر الإسلام إلى سلوك

---

١ – مسند أحمد، أحمد بن حنبل، ج٤/ص ٩٦.

٢ – الحركات الإسلامية قراءة نوعية في تجليات الوعي، ماجد الغرباوي، ص ١٢٨.

٣ – البداية والنهاية، إسماعيل بن كثير، (ت: ٧٧٤هـ)، تحقيق: عبد الرحمن الأدقي . محمد غزي بيضون، دار المعرفة، بيروت، ١٤٣١هـ . ٢٠١٠م. ج٦/ص٧١٢، أحداث السنة الحادية عشرة للهجرة.

٤ – المصدر نفسه، ج٦/ص٧١٤ وما بعدها.

٥ – الرياض النضرة في مناقب العشرة، أبو جعفر أحمد المحب الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ . ١٩٨٤م. ج١/ص١٤٧ و١٥٠.

طبيعي يمارسه الحكام وقادة الجند وحتى الناس فيما بينهم، سواء بحرق البشر أحياء او بحرق العيون بالنار أي سملها، واختلافهم المبكر هذا جنبة مهمة جدا لأن الأعم الأعظم من خلاف المسلمين نشأ من تداعيات ما شجر في هذه الحقبة الخطيرة والحساسة بالذات، وانا أضم صوتي إلى صوته وأدعو الأكاديميين والباحثين والمؤرخين إلى الاهتمام بتفكيك أحداث هذه الحقبة ومحاكمتها، ولاسيما وأن سيرة خلفاء هذه الحقبة أصبحت حجة شرعية يُستدل بالأحكام التي صدرت فيها على شرعية أحكام قتال الآخر والتعامل معه لأي سبب كان.

لقد اعتبر الأستاذ الغرباوي ما عرف باسم حروب الردة أول تأسيس للعدوان بعد رسول الله، واستمر الخلفاء ومن جاء بعدهم من السلاطين يستبيحون كل شيء باسم الدين[١]، معتبرا ذلك وما تلاه مأساة لا مثيل لها لأنها جرت باسم الدين والعدالة والتشريع، وما زال القتل يقطع الرقاب باسم الدين وتأسيا بسيرة الخلفاء والسلاطين[٢].

ومن الملاحظ أن جميع المؤلفات التاريخية؛ التي ورد فيها ذكر حروب الردة، بدت وكأنها مستنسخة عن بعضها حرفيا، بما يعني أن الأوائل ومن تبعهم من الأواخر قيدوا أنفسهم باتجاه واحد، ولم تبدر من أي منهم بادرةً بسيطة للالتفات إلى إحدى الجهتين، وهو ما يستوجب أن ينهض المفكرون والإصلاحيون المعاصرون بمهمة تفكيك هذه المرحلة الخطيرة من عمر الإسلام، طالما أنها كانت الأساس الذي بنيت عليه أغلب التشريعات الإسلامية، علهم يصلون إلى نتائج تخدم الأمة وتقرب رؤى المسلمين لبعضها.

إعادة تشكيل العقل:

ومن استنتاجات الباحث الغرباوي الخطيرة والمهمة جدا، والتي ستجد معارضة شديدة من قبل الجامدين على النصوص قوله: "إن الخطاب الديني أعاد تشكيل العقل الحركي على أساس هجاء الحياة وعشق الموت، كراهية الآخر وتمجيد الذات، إهمال الدنيا

١ – الحركات الإسلامية قراءة نوعية في تجليات الوعي، ماجد الغرباوي، ص٣٦.

٢ – المصدر نفسه، ص٣٧.

وتعمير الآخرة، كسب رضا الله تعالى بالتضحية والفداء. فلم يثقف الخطاب الديني قواعد الحركات الإسلامية على تبني العفو والرحمة والتسامح والمغفرة مع الآخر. ولم يثقف الفرد على سعة رحمة الله ومغفرته، وإنما تثقف على أن الله جبار السموات والأرض، لا يمكن إدراك رحمته بالإيمان والعمل الصالح، وإنما بالتضحية والشهادة في سبيله، فالفرد الحركي ليس مخلوقا لإعمار الأرض وإدارة الحياة، وإنما مخلوق للآخرة، يتمنى كل يوم ان يرزقه الله الشهادة"[1]. وأرى أن في هذا النص عمومية واسعة، فهو لا يستثني ولا يعفي أحداً، فالخطاب الديني ينقسم حسب مناهج معروفة، بعضها تربوي، وبعضها فقهي، وبعضها حياتي، وبعضها جهادي، ولا يمكن نقد كل هذه المنظومة بكل تفاصيلها وجزئياتها دفعة واحدة، بل يجب التفريق وعدم التعميم. وانا هنا لا أعترض كليا على هذا النص بل كنت أتمنى أن يكون أكثر ديناميكية وتحديدا لكي يعطي ثماره المرجوة.

دعوة لثقافة دينية جديدة:

أما دعوته للإسراع ببلورة ثقافة دينية جديدة ترسم حدود الأحكام الشرعية في القرآن، وتحدد ما هو مختص بحياة الرسول، وتبين متى وكيف يكون الحكم مطلقا في كل زمان ومكان، وهل جميع ما في القرآن فعلي[2]، فهي دعوة بالرغم من أهميتها وضرورتها، بل ووجوبها في الزمن الراهن؛ إلا أن تحقيقها مستحيل، ولا يمكن أن يأخذ بها أي طرف من الأطراف الدينية العاملة في الساحة اليوم، وهناك من سيعدها كفرا بواحا.

وانا واقعا أرى فيها الكثير من المثالية والقليل من الواقعية، ربما لأني أعيش وسط المعمعة وأدري بهم كيف يفكرون! وهذا لا يعني أني فقدت الأمل في الإصلاح، فأنا من دعاته، والسائرين الموغلين في نهجه، والعاملين على بثه والتحدث عنه في كل مناسبة تتاح لي، وإنما أردت الإشارة إلى أن الإصلاح هو المهمة الأصعب في الكون، وان مثالية المصلحين ودعواتهم لإعادة بناء مجمل القيم ولاسيما الدينية منها، تعد من أكثر الدعوات نقاءً وصدقاً، لو كانت أكثر تحديداً وتخصصاً.

---

١ – الحركات الإسلامية قراءة نوعية في تجليات الوعي، ماجد الغرباوي، ص١٢٩.

٢ – المصدر نفسه، ص١٣٢.

الحركيون المرتدون:

بدا الأستاذ الغرباوي كثير التفاؤل وفي غاية البعد عن كبد الحقيقة في رؤيته الغريبة التي أقنعته بأن شرائح واسعة من الحركات الإسلامية بدأت تعي الواقع وتكشف ملابساته، واخذت تسير بطريق آخر بعيدا عن العنف وثقافة الموت، وهي برأيه نقلة نوعية في تفكير الحركات الإسلامية[١]، فهذا الحديث في هذا الظرف بالذات سابق لأوانه، ومغرق بالتفاؤل اللامحدود، فالمعروف أن هؤلاء الحركيون المرتدون لا يمثلون عددا يذكر، وأغلبهم تراجعوا ظاهرا تحت ضغوط القوانين الصارمة والقوة المفرطة والتهديد والانتقاد والخوف، وبقوا في دواخلهم يحملون بذرة الخبث والشر، أما المرتدون الحقيقيون فهم قلة نادرة جدا ولاسيما من شريحة المثقفين الذين تكشفت أمامهم حقيقة دعاوى الحركات الإسلامية، وهؤلاء جلهم تعرضوا إلى التهديد المستمر، وهناك أيضا قلة ممن انكفأ بعدما اصطدم بالتعارض بين النظرية والتطبيق مثلما حدث مع أغلب الحركات الشيعية بعد ٢٠٠٣. وهذا ما تناوله الباحث في الفصل الرابع تحت عنوان "الحركات الإسلامية العراقية"، بعدما شخص جمود هذه الحركات التي بقيت تمارس السياسة بعقل مرحلة التأسيس، حتى بعد أن تسنمت السلطة، بينما لكل مرحلة ضروراتها ومفاهيمها ومصاديقها ورجالها وحساباتها، وما يصلح للمرحلة السرية لا يصلح للمرحلة العلنية، ومرحلة السلطة غير مرحلة العمل السياسي وفترة النضال السلبي والمعارضة[٢].

الإرهاب الإسلامي:

شاهدت مرة على قناة الجزيرة الفضائية لقاءً مع باحث أمريكي، جاء فيه قوله: "نحن على يقين أنْ ليس كل مسلمٍ إرهابي، ولكن من المؤكد كل الإرهابيين هم مسلمون"، وهذا أمر لا جدال فيه. وللأسف يكاد هذا القول أن يكون صادقاً لا إشكال عليه، لأن الأعم الأغلب من الأعمال الإرهابية تقوم بها جماعات الإسلام الراديكالي المتطرف، ليس في دول العالم الإسلامي فحسب وإنما في كل دول العالم.

---

١ – الحركات الإسلامية قراءة نوعية في تجليات الوعي، ماجد الغرباوي، ص١٣٤.

٢ – المصدر نفسه، ص١٤١. ١٤٢.

ويرى البعض ومنهم الأستاذ الغرباوي أن لهذا الوضع جذور عميقة في التاريخ الإسلامي، لأن الحضارة الإسلامية قامت على العنف والسيف وقطع الرؤوس، وقمع المعارضة واقصائها، ومن يقرأ يعجز عن إحصاء عدد قتلى المسلمين بسيوف المسلمين، فضلا عن غيرهم[١]. وهذا القول بكل الصدق الذي ينضوي عليه، يبدو وجهاً واحداً لحقيقة فضحها تاريخنا دون خوف، وتكلم عنها بصراحة تامة، بل وبفخر لا يدانيه فخرٌ، على خلاف ما ذهب إليه الأستاذ الغرباوي بقوله عنها: "هذا هو الجانب المسكوت عنه في الحضارة الإسلامية، ونخشى مقاربته خوفا من الطعن بقداسته"[٢]. فمن يقرأ تاريخنا يجد صفحاته تنز دما عبيطا، وتفوح منها رائحة الموت الزؤام، وتعلو من خلالها صيحات الرعب والخوف والوجل، صيحات المهزومين والجرحى والنساء والأطفال والعجائز والمرضى، كل ذلك باسم الله، وبحثا عن رضاه، وأملا بالحصول على حور العين، وهذا يمثل حالة الغربة التي عاشها الإسلام الحقيقي الداعي إلى احترام الإنسان؛ الذي هو إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق، تجمعكما الإنسانية، ويوحدكما الدين.

إن سبب غربة الإسلام المعاصرة هم المسلمون أنفسهم، وقد بدأت غربة الإسلام مع تغافل المسلمين عما أوصاهم به الله تعالى على لسان رسوله الكريم، فالرسول حدد لهم أن: "سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر"[٣] ومع ذلك سب بعضهم بعضا، وقاتل بعضهم بعضا. وقال لهم رسولهم: "لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض"[٤] ولكنهم رجعوا، وضرب بعضهم رقاب بعض فقتل منهم ألوف. وبين لهم نبيهم أن: "من حمل علينا السلاح فليس منا"[٥]، ومع ذلك حمل بعضهم السلاح على بعض، ثم ماذا كانت النتيجة؟

---

١ – إخفاقات الوعي الديني؛ حوار في تداعيات النكوص الحضاري، ماجد الغرباوي وسلام بهية السماوي، دار العارف، بيروت، ٢٠١٦. ص٣٥.

٢ – المصدر نفسه، ص٣٥.

٣ – صحيح مسلم بشرح النووي، مسلم، ج٢/ص٤٦. ٤٧، حديث رقم: ٦٤/١١٦.

٤ – المصدر نفسه، ج٢/ص٤٨، حديث رقم: ٦٥/١١٨.

٥ – المصدر نفسه، ج٢/ص٩٢، حديث رقم: ١٦١/ ٩٨.

النتيجة أنه في معركة الجمل التي وقعت سنة ست وثلاثين من الهجرة، قدر عدد القتلى من الطرفين المسلمين المتقاتلين بنحوٍ من عشرة آلاف، وأما الجرحى فلا يحصون كثرة[١]. وكان بين القتلى الكثير من الرعيل الأول من الصحابة، تحدث ابن سعد عن سبعين منهم، كلهم قد جمع القرآن، قال: ومن لم يجمع القرآن أكثر"[٢]. وعن محمد وطلحة، قالا: كان قتلى الجمل حول الجمل عشرة آلاف نصفهم من أصحاب علي ونصفهم من أصحاب عائشة[٣]. عن قيس، قال: رُمي طلحة يوم الجمل بسهم في ركبته، فكانوا إذا أمسكوها انتفخت، وإذا أرسلوها نبعت، فقال: دعوها فانه سهم أرسله الله، وانهزم الناس، وقتل منهم مقتلة عظيمة، وعن قتادة، قال: قتل يوم الجمل عشرون الفا، وعن المعلى أبو حاتم ، قال: حدثتني جدتي، قالت: خرجنا إلى قتلى الجمل، فعددناهم بالقصب عشرين الفاً، وعن علي بن زيد، قال: قتل يوم الجمل سبعة آلاف، وعن عبد الرحمن بن خالد بن العاصي، عن أبيه، قال: قتل ثلاثة عشر الفاً، من أصحاب علي: ما بين الأربعمائة إلى الخمسمائة[٤]. وكأن تلك الدماء لم تؤثر فيهم بقدر رغبتهم بمعرفة عدد القتلى، ولذا لا تجد بينهم من يسأل عن سبب هذه الجريمة النكراء، ومن حرض عليها، ومن المستفيد منها؟

ولو توقف الأمر عند هذه الحدود، لكانت المصيبة قد هانت على مضض، لكنهم أوغلوا في الحقد على بعضهم، ففي معركة صفين التي دارت رحاها سنة ٣٧ للهجرة بين جيشين مسلمين، قتل ستون ألفاً[٥]، وقيل: سبعون ألفاً[١]، وقيل: تسعون ألفاً[٢]. وكان من

---

١ – البداية والنهاية، إسماعيل بن كثير(ت: ٧٧٤هـ)، تحقيق: عبد الرحمن الادقي . محمد غازي بيضون، دار المعرفة، بيروت،١٤٣١هـ . ٢٠١٠م. ج١٠/ص٤٧٣.

٢ – الطبقات الكبرى، ابن سعد، دار صادر، بيروت ج٤/ص٢١٦.

٣ – تاريخ الأمم والملوك، محمد بن جرير الطبري، (ت: ٣١٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٩هـ . ٢٠٠٨م. ج٤/ص٥٣٨.

٤ – تاريخ خليفة بن خياط، أبو عمرو خليفة بن خياط بن خليفة الشيباني العصفري البصري (ت: ٢٤٠هـ)، تحقيق: الدكتور أكرم ضياء العمري، دار القلم، مؤسسة الرسالة، دمشق . بيروت، ط٢، ١٣٩٧. ج١/ص١٨٦.

٥ – تاريخ بغداد، أحمد بن علي بن ثابت بن الخطيب البغدادي، ج١٠/ص١٧٢.

جملة المقتولين خمسة وعشرون بدرياً[٣]، وثلاثة وستون من أصحاب بيعة الرضوان، منهم عمَّار بن ياسر[٤]، وقُتل فيها أويس القرني، وهو من التابعين الذين شهد لهم رسول الله (صلى الله عليه وآله) بالجنة، وهؤلاء جميعاً كانوا في جيش علي، ومن جملتهم وفي مقدمتهم البدريون[٥]، وهذا كان كسر العظم الذي جعل الإسلام أعرجاً، لا يجد ما يتوكأ عليه، ومع هذا العرج وهذا الهرج، حدثت مجازر بدايات العقد الثامن من الهجرة، يوم خاض القائد المسلم عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث معارك قدر عددها بثمانين معركة ضد جيش الدولة الإسلامية، كانت آخرها معركة دير الجماجم، حيث التقى جيشه الإسلامي بجيش الشام الإسلامي، وكان جملة جيش بن الأشعث ثلاثة وثلاثين ألف فارس، ومائة وعشرين ألف راجل، وأعد الحجاج جيشاً يقارب هذا العدد، أي كان مجموع الطرفين المسلمين المتحاربين أكثر من ثلاثمائة ألف مقاتل، ودارت معركة شرسة قتل فيها عدة ألوف، انتهت بهزيمة ابن الأشعث، فتتبع الحجاج ذلك الجيش المهزوم، وأسر منهم أكثر من مائة ألف، ناسيا وصايا رسول الله، وأمعن فيهم القتل، حتى قيل إنه قتل منهم صبرًا بين يديه مائة وثلاثين ألفاً آخرهم التابعي الكبير سعيد بن جبير.

---

١ – تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين الذهبي، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٤٢٩هـ . ٢٠٠٨م. ج٣/ص٥٤٥.

٢ – المستخرج من كتب الناس للتذكرة والمستطرف من احوال الرجال للمعرفة، عبد الرحمن بن محمد بن منده، تحقيق: عامر حسن صبري، وزارة العدل والشؤون الإسلامية، البحرين، ج٢/ص٥٧١.

٣ – المستخرج من كتب الناس للتذكرة والمستطرف من احوال الرجال للمعرفة، عبد الرحمن بن محمد بن منده، ج٢/ص٥٧٣، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي، ج٣/ص٥٤٢، وسير أعلام النبلاء، الذهبي، ج٢/ص٥٢٠.

٤ – تاريخ خليفة بن خياط، ابن خياط، ج١/ص١٩٦، والاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري ابن عبد البر، تحقيق: محمد علي البجاوي، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م، ج٣/ص١١٣٨، وسير أعلام النبلاء، الذهبي، ج٢/ص٥٢٦.

٥ – الغدير في الكتاب والسنة والأدب، عبد الحسين أحمد الأميني النجفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٨٧هـ . ١٩٦٧م. ج٩/ص٣٦٢.

إسلاميون ديمقراطيون:

يرى الأستاذ الغرباوي أن كل الحركات الإسلامية المعاصرة من جميع المذاهب الإسلامية، بما فيها حزب الدعوة الإسلامية في العراق، بصفته يتصدى اليوم لإدارة شؤون البلاد ويمارس الحكم رسميا؛ لا تؤمن بنظام ديمقراطي أو غيره؛ يتقاطع مع قيم ومبادئ الدين، وفقا لفهم رجل الدين المشكوك أصلا في مصداقيته، بسبب انحيازه لمذهبه وطائفته وضرورات ما يؤمن به[١].

والذي أراه أن من الحقائق التي لا تخفى على نبيه أن الإسلام السياسي تسبب بالفوضى على مر التاريخ، وهو الذي أسهم بشكل فاعل في توهين الدين وتحريفه وتغيير الكثير من مناهجه، وهو الذي تغطى بالدين لتحقيق أطماعه في السلطة والحكم. وهذه الأطماع هي التي دفعت من كان موظفاً لديهم للتلاعب بروح الدين وحقيقته، والتشكيك بكل خبر صحيح لكي يتعذر على الناس التفريق بين الأصيل والمكذوب المصنوع، خذ على سبيل المثال حديثاً مهماً فيه إشارة مستقبلية، وردت على لسان رسول الله، مخاطب بها نساءه بقول: "أيتكن تنبحها كلاب الحوأب". هذا الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند والحاكم في المستدرك وابن حبان في صحيحه، وعشرات آخرين غيرهم، ولم يضعفوه سندا؛ بل نص على صحته كل من الحاكم وابن حبان، كما صححه الذهبي وابن كثير وابن حجر العسقلاني، وغيرهم، ومن المتأخرين البرزنجي، ومن المعاصرين الألباني في كتابه الأحاديث الصحيحة. ومع ذلك انبرى الموظف لدى السلطة ابن العربي في كتابه (العواصم من القواصم) وتلميذ ابن تيمية وابن قيم الجوزية الشيخ محب الدين الخطيب في تعليقاته على هذا الكتاب، فادعوا من دون جميع خلق الله عدم صحة هذا الحديث، وقد عورض كلامهما بكلام من هو أعلم منهما بالحديث، ولاسيما الألباني الذي برهن على صحة الحديث بأدلة صحيحة لا تقبل الشك. كما أن تحقق واقعة النباح على أرض الواقع؛ في المنطقة المشار إليها، واتفاق أغلب كتب التاريخ على ذلك، منح الحديث درجة ثقة لا يعلى عليها.

---

١ – رهانات السلطة في العراق؛ حوار في أيديولوجيا التوظيف السياسي، ماجد الغرباوي وطارق الكناني، دار أمل الجديدة، دمشق، ٢٠١٧. ص١٦٨. ١٦٩.

تقول الروايات: "لما كانوا بالحوأب، نبح كلابه، فقالوا: أي ماء هذا؟ فقال دليلهم: هذا ماء حوأب، فصرخت عائشة بأعلى صوتها: إنا لله وان إليه راجعون، إني سمعت رسول الله، يقول وعنده نساؤه: "ليت شعري، أيتكّن تنبحها كلاب الحوأب؟"، ثم ضربت عضد بعيرها فأناخته، وقالت: ردوني، والله أنا صاحبة ماء الحوأب، فأناخوا حولها يوماً وليلة، فقال لها عبدالله بن الزبير: إنه كذب، ولم يزل بها وهي تمتنع. فقال لها: النجاء، النجاء! فقد أدرككم على بن أبي طالب. وقد أخرج هذا الحديث الإمام أحمد، وابن حبان، وابن عدي، والحاكم.

وفي رواية أخرى عن قيس بن أبي حازم، قال: لما أقبلت عائشة مياه بني عامر ليلاً، نبحت الكلاب. قالت: أي ماء هذا؟ قالوا: ماء الحوأب، قالت: ما أظنني إلا راجعه، فقال بعض من كان معها: بل تقدمين فيراك المسلمون، فيصلح الله عز وجل ذات بينهم، قالت: إن رسول الله، قال لها ذات يوم: "كيف بإحداكن تنبح عليها كلاب الحوأب؟". وقد صحح الحديث: ابن حبان، والحاكم، والحافظ ابن كثير، وغيرهم.

وبعد هذا التاريخ بسنين كانت أمنا عائشة، تقول: "لأن أكون قعدت عن مسيري إلى البصرة، أحب إلي من أن يكون لي عشرة أولاد من رسول الله مثل عبد الرحمن بن الحارث. وقد جاء هذا القول في سير أعلام النبلاء للذهبي ترجمة ابن الحارث. وكأنها كانت مدفوعة دفعا إلى السير في هذا الطريق الوعر، أورثها ندما، فأي قوة خفية وسرِّية تلك التي دفعت أمنا إلى هذا العمل يا ترى؟

ألا يعني هذا أن هناك قوى أخرى شرسة، كانت تتحكم بالأحداث ومجرياتها؛ هي التي دفعت أمنا عائشة والصحابيين طلحة والزبير ليخرجوا على خليفة زمانهم المنتخب، مفروض الطاعة؛ وهم جميعا بايعوه؟ هذا عن أمنا السيدة عائشة، فما ثبت عن القادة الآخرين، وهل يعقل أنهما هما اللذان أجبراها على المسير، أم أنهم هم أيضا كانوا مجبرين؟

إن من يتابع مجريات حرب الجمل يدرك أن هناك أقوال صدرت عن القائدين الآخرين تثبت أنهما لم يكونا أقل حيرة وندما منها، وأنهما أجبرا مثلها على المسير، جاء في فتح الباري أن الزبير بن العوام قال بعد المجزرة التي حدثت والخطر الذي تهدد باقي

الجيش: "إن هذه لهي الفتنة التي كنا نُحَدَّثُ عنها. فقال مولاه: أتسميها فتنة وتقاتل فيها؟ قال: ويحك، إنَّا نبصر ولا نبصر. ما كان أمر قط إلا علمت موضع قدمي فيه، غير هذا الأمر؛ فإني لا أدري أمقبلٌ أنا فيه أم مدبر.

أما بالنسبة لطلحة، فإنه هو الآخر، وقف منعزلا في آخر الجيش، يبكي على ما أصاب المسلمين، فرماه مروان بن الحكم بسهم، فأصابه، فنزف حتى مات. جاء في مستدرك الحاكم: لما كان يوم الجمل ... رمى مروان بن الحكم طلحة بن عبيد الله بسهم فشك ساقه بجنب فرسه، فقبض به الفرس حتى لحقه، فذبحه، فالتفت مروان إلى أبان بن عثمان وهو معه، فقال: لقد كفيتك أحد قتلة أبيك. وجاء في كتاب السنة، ذكر الفتن من بني أمية وغيرهم لأبي بكر الخلال: نظر مروان إلى طلحة بن عبيد الله يوم الجمل، فقال: لا أطلب بثأري بعد اليوم، فرماه بسهم فقتله. وجاء في مصنف ابن أبي شيبة: رمى مروان بن الحكم يوم الجمل طلحة بسهم في ركبته، قال: فجعل الدم يغد ويسيل، قال: فإذا أمسكوه استمسك، وإذا تركوه سال، قال: فقال: دعوه، قال: وجعلوا إذا أمسكوا فم الجرح انتفخت ركبته، فقال: دعوه فإنما هو سهم أرسله الله، قال: فمات. فهل كان مروان أحد قياديي تلك القوة؟ أم كان أحد المجندين لديها، أم كان هو الآخر مدفوعا؟

إن موقف قادة الجمل الدال على أنهم لم يكونوا مقتنعين بهذه الحرب؛ وأن هناك من دفعهم إليها دفعا؛ أحد أهم أسرار حياتنا، ولا زالت تداعياته تؤثر على علاقتنا فيما بيننا، ويحتاج إلى من يسبر غوره ويكشف ستره عسى أن تتفتح العيون وتصفو القلوب وتهدأ الأنفس، لأن أمنا عائشة والصحابيان طلحة والزبير من كبار الصحابة، وإذا ثبت أنهم دُفِعوا إلى (الجمل) دفعا، فلابد وأن تكون هناك في المجتمع الإسلامي قوة مقتدرة فاعلة هي التي دفعتهم، وهي التي أحدثت كل تلك المشاكل التي نعاني من تبعاتها اليوم، حيث تنزف دماء الأبرياء، وتنتشر الكراهية والمقت بين فرق المسلمين. وهذه القوة الجبارة التي بمقدورها أن تحرك ثلاثة من كبار الصحابة ليسهموا في إنضاج مشروعها السياسي لا يمكن أن ترضخ لنظام سياسي مثل الديمقراطية على سبيل المثال، خوف ان تخسر مكاسبها.

والإسلام السياسي المعاصر يحمل على كاهله ركام خمسة عشر قرنا من التلاعب

والتلون والتحريف والتصحيف والضغط السياسي والقبلي والفرقي والمذهبي، فإذا ما كان له موقفاً سالباً من الديمقراطية، فذلك بسبب موروثه المشكوك في حقيقته وصدقه.

المبحث الخامس

مراجعة ثوابت الدين

مراجعة أحكام الشريعة

ضرورة وجود فهم جديد للدين، دعوة لا تسقط عن لساني، أكررها في كل الأوقات، ولاسيما حينما أسمع أو أشاهد من حصر نفسه من الإفتائيين والملالي الذين يعتلون المنابر في أجواء التراث السحيق حرفيا، ويريد من الجيل الفتي الذكي المعاصر أن يفهمه، ويتجاوب معه. إن إعادة فهم الدين وفق مقاسات القرن الحادي والعشرين باتت ضرورة في منتهى الأهمية، وإذا لم تناغم المؤسسة الدينية ورجالها مع معطيات العصر لن تنجح في إيصال صوتها، وستتعثر بالتأكيد، وقد تسقط وتعجز عن النهوض.

ولم تفت الباحث الغرباوي فرصة الانتباه لهذه الضرورة الملحة وهو النبيه الفطن، ولكنه غاص أعمق مني كثيراً، وكان أكثر جرأة مني، فقال في نفس المعنى وبتفصيل أكثر دقة: "يمكن من خلال فهم جديد للدين نقد كل ما يمت للدين من يقينيات راسخة في ثقافتنا حول علاقتنا بالآخر"[1]. ونحن حتى لو اتفقنا . وأنا أتفق معه . في هذه الجنبة كثيراً، ولكننا قد نختلف حول العمق المسموح الغوص فيه، وأقف عند تعميمه لا عند مجمل رأيه، لأني أعتقد أن إعادة النظر في فعلية كثير من الأحكام بات مسؤولية كل الفقهاء والعلماء والباحثين، للحفاظ على ما تبقى من الدين، وانتشاله من التخلف والتراجع الحضاري المروع، وعدم اعطاء ذريعة للجهلة والمتخلفين والمتزمتين ليفعلوا ما يشاؤون. ويجب معالجة كل هذه الأحكام وغيرها بعلمية ولطف وعناية واخلاص، لأنها السبب وراء كثير من المآسي.. فما كان للمتطرفين الاسلاميين وغيرهم ارتكاب مثل تلك الأفعال الإجرامية المشينة لولا وجود فتاوى فقهية تبرر لهم ذلك، بل تلزمهم، على اساس فعلية الأحكام الشرعية مطلقا، في كل زمان ومكان. فمتى نعي ونمزّق جدار الصمت ونقول

---

١ – الهوية والفعل الحضاري، ماجد الغرباوي، ص١٢٢.

الحقيقة علانية دون خوف؟ لكن حتى مع هذا التوافق بيننا يجب التنويه لأمر مهم جدا، وهو:

- أن بعض أحكام الشريعة جاءت لتدوم إلى يوم الدين، لا يجوز المساس بها تحت أي مسوغ، ومن يفعل ذلك يجترئ على الله وعقيدته.
- وبعضها جاءت لظرف غير ظرفنا، ولزمان غير زماننا، وكانت موقوتة لتناسب عصر البعثة دون سواه، وقد انتهى دورها بانتهاء الحدث وزمانه، ولم تعد صالحة للتطبيق لانتهاء وجوبيتها.
- وبعضها جاءت نتيجة فهم النص من قبل الإفتائيين والمفسرين ورجال الحديث والموظفين الحكوميين الرسميين والمدسوسين من جماعة الإسرائيليات، وأخيرا التكتلات والجماعات المذهبية والفرقية، وتختلف في درجة قبولها تبعا لمرجعيتها ومصدرها ومعقوليتها، ولكنها بالعموم تجلب الشك والحيرة وتحتاج إلى المراجعة الجادة.

وما متاح لنا وفق هذا التقسيم العادل هو الرضوخ والاستسلام بدون شروط للقسم الأول منها، فالمسلم مجبر أن يصوم شهر رمضان كاملا، ولا يحق لأحد أن يشرع قانونا يُقسِّم أيام الصيام على عدة أسابيع مثلا، أو أن يجعل الصيام في أيام الشتاء فقط. كذلك الصلاة سنت بخمسة أوقات، وجمعت بثلاث تخفيفا في زمن البعثة، ومقسمة حسب الأوقات على ركعتين وثلاث وأربع، ولا يجوز لأحد أن يتلاعب بهذا الثابت وملحقاته مطلقاً، لا من حيث التوقيت، ولا من حيث العدد أو طريقة الأداء.

أما القسم الثاني فيحتاج إلى اهتمام وعناية الفقهاء والفضلاء والباحثين والأكاديميين والإصلاحيين لتميزه عن غيره، وتأشيره بانتهاء الصلاحية لعدم توافقه مع أزمان ما بعد البعثة، وقد لاحظت أن الباحث الغرباوي اهتم بهذا الجانب كثيرا، بل جل مشروعه يؤكد على هذا الجانب بالرغم من لغة التعميم التي يستخدمها.

أما القسم الثالث؛ وهو الأكثر شيوعاً بينها، وأشدها إثارة للخلاف واختلاف فهو الحري بالتشكيك والتفكيك والمراجعة والنقد الجاد لاختيار ما يُلائم وضعنا وحاجاتنا المعاصرة، وارتباطنا بخالقنا، وعلاقاتنا فيما بيننا وبيننا وبين الآخر. ومن يتابع طروحات الأستاذ الغرباوي يجده مهتما جدا بهذا القسم.

وفق هذا التقسيم المنصف لا تعد من ضرورة لاتهام عموم الفقه الإسلامي بأنه أسير مناهج تكرس الجمود على حرفية النص، وعدم مراعاة فلسفة التشريع[١]، فمن أين يستقي الفقيه أحكامه لولا الجمود على النص المقدس الذي لا يجوز الاجتهاد قبالته؟ نعم هناك فقهاء رسميون يتكلمون باسم الدولة وسلطانها في أغلب بلداننا العربية والإسلامية، وهؤلاء وحدهم هم من يجب انتقادهم، وتفكيك أحكامهم وفتاواهم، لأنها أحكام سياسية أكثر منها دينية. ومعروف تاريخيا أن الإسلام السياسي نفذ وطبَّق مشروعه الكبير بارتدائه عباءة الدين التي غطت على وضوح مناهجه السياسية الدنيوية، وعمل السياسيون طوال تاريخ الإسلام على توظيف الكثير من الإفتائيين ليستنبطوا لهم أحكاماً تبدوا في ظاهرها دينية، وهي في جوهرها مخالفة للدين، أو لا أصل لها فيه، أو تغاير ما ذهب إليه الفقهاء الآخرون، وتتقاطع معهم، بما يعني أن هناك فيها أكثر من رأي. كما عمل الحكام والسياسيون على تقريب مؤسسي المذاهب كل على حدة، وفي حقب زمنية مختلفة، وروجوا لفكر ذلك المؤسس المقرب؛ الذي تحول مذهبه إلى دين تتدين به الدولة وحكامها، وتوضع من خلاله أحكام وتشريعات الدولة وفق فهم المؤسس الذي يكون مفضلا لدى السياسيين كلما كانت أحكامه قريبة إلى رؤاهم.

ولم يكن هذا الأمر خافياً على الباحث الغرباوي؛ الذي انتبه لهذه الجنبة المهمة، فقال: ما كان للفقيه أن يحقق مركزيته ويحتكر سلطته لولا تداخل الديني بالسياسي، والمقدس بغير المقدس، فالتبس على الناس التمييز بين أحكام الشريعة وأحكام الفقه، التي هي اجتهادات ووجهات نظر، وفهم للنصوص المقدسة، وقراءة تتأثر بقبلياته ومرجعياته وثقافته وبيئته ومصالحه[٢]، فقط كان على الأستاذ الغرباوي أن يمايز بين الفقيه الموظف لدى الدولة المتنعم بأفضالها عليه، والفقهاء الحقيقيين الذين لا رابط بينهم وبين الدولة، والذين همهم الأكبر حفظ بيضة الدين، وأنا بالتأكيد لا أستثني هؤلاء من النقد.

أما مخرجات حالة الفوضى التي عمت العالم الإسلامي منذ سنة ١١ للهجرة فصاعداً، فقد أسهم في صنعها التمذهب والفرقية والقبلية والانفلات الأخلاقي والتبدل

---

١ – ينظر: الفقيه والعقل التراثي، ماجد الغرباوي، ص١١٤.

٢ – الفقيه والعقل التراثي، ماجد الغرباوي، ص١٧٠.

القيمي وضعف الوازع الديني، والفرص التي أتاحت للرويبضة والمجهولين تسنم المراكز العالية في الدين والدولة، وذلك كله تم بفعل الإسلام السياسي لا الإسلام الديني، لذا يجب أن نستثني الإسلام الديني، ونوجه عنايتنا للإسلام السياسي، الذي لا زالت أعماله إلى اليوم تلحق بنا الضرر وتنشر المآسي والفقر والردة أيضا. مع أني أرى أن ما يجري في عراقنا الحبيب اليوم، ليس مجرد رد فعل على تخريب الإسلام السياسي المعاصر للحياة العراقية العامة فحسب، بل هو سنن تتبع سنن (من قبلنا شبراً بشبر وذراعاً بذراع). ولكن ليس السنن المعاصرة، بل السنن القديمة التي تجاوزها الآخرون فانتصروا. فالتأثير الذي تركه التطرف والإرهاب ومحاولة ترسيخ السلفية البروتستانتية وتعميمها بالقوة والعنف في العالم الغربي، في القرون القريبة الماضية، ولد ردة فعل معاكسة، برزت على شكل تيار معارض قوي اخذ على عاتقه دفع البلاد نحو المادية البحتة، ودفع العباد إلى اللادينية أو الدينية الفردية بتشجيع من المفكرين والسياسيين؛ الذين عملوا على تقوية الجانب الديني الفرداني عند الأشخاص على حساب الهوية الدينية الجمعية، والنظر إلى الدين على انه علاقة بين الله والإنسان، لا بين الله والمجتمع، ولا بين المجتمع فيما بينه، وانه من الأفضل للإنسان أن يكون متدينا، ولكن لا شروط تلزمه بإتباع هذا الدين أو ذاك. وقد بانت تباشير هذه الرؤية بوضوح في مجتمعنا العراقي من خلال الشعارات التي رفعت في مظاهرات تشرين عام ٢٠١٩.

وبناء عليه . وهذه ليست ثقافة هزيمة، أو حث عليها . أجد أن تلك المحاولات البائسة التي تجرب بعض الحركات الإسلامية؛ مثل السلفية والإسلام السياسي المتخلف من خلالها تنفير الناس من هذا التبدل الكوني بحجة أنها مصطلحات وافدة، لن تحقق نتيجة تذكر، وستبوء محاولاتها بالفشل الذريع، مسببة الكثير من الخسائر على المستويات كلها. ولاسيما وأن المصطلحات الجديدة نجحت في اختراق حدودنا وثقافتنا وبنية مجتمعاتنا، وأعادت تشكيل رؤيتنا وتفكيرنا وذواتنا وواقعنا وحياتنا، العامة وخصوصياتنا؛ ومداركنا وميراثنا وتقاليدنا العلمية والعملية، ووظائفنا وسماتنا النفسية والاجتماعية، بل حتى كلياتنا العقدية وأحكامنا ومناهجنا الدينية وآدابنا الشرعية، لأنها بحد ذاتها أو غالبيتها العظمى؛ تمثل مشتركا إنسانيا ترتبط به العلوم والحياة المعاصرة؛ التي تكاد تجتمع على هذا الجديد.

وقد اعترف بهذه الحقيقة النظام الإداري العربي والإسلامي، بشقيه الحكومي والديني في كل مجتمعاتنا، بعدما لمسوا تأثيره الكبير على أرض الواقع. كما دعا إلى قبوله والتعامل معه . وإن كان بحذر . جماعة من المفكرين، الذين يعتقدون: "أن الانفتاح الثقافي وما جره من سيولة، وسهولة في التقليد والمحاكاة من جانب، وإحكام الهيمنة والسيطرة من جانب آخر.. يمثل اليوم تحديا بقدر ما يمثل من فرصة، إذا أخذناه بحقه وأدينا أمانته، فهو يتيح التواصل مع كل العقول المبدعة والقدرات الجادة في سبيل بناء فعل حضاري شاهد لا يقف عند حد الممانعة؛ بل يتجاوزها لإعادة الاعتبار للغة فتية عصية على التجاهل أو النسيان، ولمنهج بإمكانه أن يحدث طفرة الإيمان، ويقدم نموذج العلم والمعرفة الصالح الذي يعطي لكل ذي حق حقه بالعلم والعدل لا أن يغتصب الحقوق باسم العلم والعدل – كما فعل الغرب بعلمانيته حين انقلب على الدين– وقد اغتصبها من قبل باسم الدين[1].

لقد أدت ولادة المفاهيم الحديثة إلى بعث روح التنمر لدى من ضاقت أمامهم السبل دون أن يروا ضوءً في آخر النفق، وهو ما دفع بعضهم إلى استخدام الشدة المفرطة، ليذهب نتيجة الفوضى ضحايا أبرياء. والمعروف أن الحدود بين المعقول واللامعقول تختفي حينما تبدأ الفوضى، وحينما يتكلم السلاح بدل اللسان، ويتكلم العبث بدل العقل، الكلمة تفتك احيانا اشد من سم الافاعي، الايديولوجيات المتطرفة تظهر عادة نتيجة الفوضى المجتمعية، وإعادة تدوير نفايات الفكر.

الغاء الشريعة .. إلغاء الفقهاء

دأب الباحث الغرباوي على التحدث عن الفقه والفقهاء في مشروعه الإصلاحي كله، وفضلا عما جاء عن هذا الموضوع في مؤلفاته المتنوعة، تناوله كذلك من خلال حواراته ومقالاته ودراساته التي نشرها، ومما جاء في واحد من مواضيعه قوله: ثمة سؤال ترتعد له فرائص الفقيه: هل يمكن الاستغناء عن بعض الأحكام القرآنية؟ وهل يمكن اعادة النظر

---

١ – ينظر: المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية مع إشارة تحليلية لأبرز مصطلحات الحقيبة العولمية، الهيثم زعفان، مركز الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ١٤٣٠هـ. ٢٠٠٩م. ص٤.

في فعلية أحكام الشريعة التي صدرت قبل ١٤٠٠ عام؟[١].

يريد الباحث الغرباوي من خلال هذه التساؤلات وأشباهها التأكيد على أن مشروعه الإصلاحي لا يدعو إلى الغاء الشريعة، وإنما يطالب بمراجعة وتجديد فقه الشريعة في ظل التحولات الزمانية والمكانية، والأخذ بنظر الاعتبار واقع المسلمين رجالا ونساء، وتقديم قراءة جديدة للدين[٢]. باعتبار أنه يرى ويعتقد بنظرية تاريخية الشرائع وتحولاتها التاريخية؛ التي تثبت عقلاً أن وجود شريعة لكل حقبة زمنية أقرب للعدل والانصاف، وهما مبدآن قرآنيان صريحان، تدور حولهما كثير من الآيات القرآنية[٣]. وهو رأي أعترض عليه من حيث كليته وتعميمه، لأنه يتهم الإسلام بأنه هو الذي اختلق فكرة أنه آخر الأديان، فضلا عن كونها تدعو إلى وضع قواعد فقهية جديدة لا أصل لها في النص المقدس. وهي من حيث العموم يمكن أن تشمل الصلاة والصوم والحج وجميع العقائد الأخرى. فهذه العبادات يشكل بعضها عبئا كبيرا على المتدينين، وهي وفق توصيفات الباحث الغرباوي أحكام ممكن أن تتحول إلى غلٍ يقيد الإنسان ويشل حركته، وهو ما يرى الغرباوي أن هناك امكانية التخلي عن (الحكم) (أي عن العبادات التوقيفية) عندما يتحول الى غل يكبل حركة الفرد والمجتمع. وهذا منطق قرآني سليم، فلماذا لا نهتدي به في فقه الاحكام الشرعية راهنا؟[٤]. وأنا لا استغرب من هذه الأقوال بقدر استغرابي من قوله: "وهذا منطق قرآني سليم" فقد بحثت في القرآن عن مثل هذا المنطق ولم أجد له أثراً.

بل يعتقد أن تطور الشرائع سُنة الهية ثابتة، فمجتمعنا أولى بتشريعات تناسب أفقه الجديد (وعيا ودورا ومسؤولية). ولا سبيل لذلك مع انقطاع الوحي، سوى فقه الشريعة في ضوء مقاصدها وغاياتها، والارتكاز الى العقل، والاستفادة من معطيات العلوم الحديثة،

---

١ – ماجد الغرباوي، مقال بعنوان دعوة لإنقاذ الدين من سطوة الفقهاء، نشر في صحيفة المدى البغدادية وصحيفة المثقف، العدد: ٢٩٦٢ المصادف ١٥/١٠/ ٢٠١٤.

٢ – المصدر نفسه.

٣ – المصدر نفسه.

٤ – المصدر نفسه.

وتجارب الأمم، ومراعاة مصالح الناس، والنظر الى المستقبل، والكف عن استفتاء الموتى في واقع لم يعيشوه، واستحضار الماضي والتراث في معالجة مشاكلنا وحاجاتنا. وهذا مبرر عقلائي آخر وفق منطق القرآن الكريم، الذي يتطلع لخير الانسان، ويتحرى اليسر ووضع الاغلال عنهم. وينبغي ان نتذكر دائما لو كانت الشرائع صالحة لكل زمان ومكان لخلدتها الكتب السماوية، لكنها ركزت على الاديان ومبادئها وقيمها وتاريخها ومسارها، واهملت ما يتعلق بالتشريعات، لهدف لا يخطأه الوعي، والعقل المتوقد، فمتى يعي الفقهاء مسؤولياتهم[1]. وأنا لا أختلف معه أبدا فيما ذهب إليه في حديثه عن تطور الشرائع، ولكن ما مقومات هذا التطور؟ ما حدوده؟ ماذا يشمل من أقسام الشريعة؟ من المخول بالقيام به؟ ما أدلة القائم به على صحة ما سيقوم به؟ أليس هو مجرد رأي شخصي آخر يضاف إلى مجموعة الآراء الشخصية التي نقدها الباحث الغرباوي في أكثر من مكان وأكثر من مرة؟ وأنا هنا أتحدث عن التطور المقصود، أما التطور العام فهو سنَّة تفرض نفسها ولا يمكن لأحد أن يتصدى لها.

إن كل هذه الأسئلة تبحث عن جواب شافٍ، تبحث عن تسويغٍ عقلي ونقلي يجيز القيام بمضمونها. نعم نحن مع التجديد، مع إعادة فهم الكثير مما تنضوي عليه الشريعة وأحكامها، مع تبسيط الدين ليتناغم مع الحاضر، مع وجوب التخلص من كثيرٍ مما نسب إلى الشريعة وأحكامها وهو ليس منها، ولكننا غير مخولين في العمل على تغيير أسس الدين لمجرد ان في الدين المتداول ما لا نستسيغه، فالدين لا يؤخذ ولا يُعمل بشرائطه بالكيفية، والحدود المسموح لنا التحرك خلالها هي الآراء الفقهية الاجتهادية، وآراء المفسرين ورجال الحديث، والقصص التي لا سند لها، اما روح العقيدة ولاسيما العبادات فلا أعتقد ان هناك أحد مخول بتغييرها أو التلاعب بمضامينها. والذي لمسته في الباحث الغرباوي أنه رغم لهجة التعميم التي يتحدث بها إلا أنه موقن بكل ما بينته ولكن بشكل أوسع من حدودي، ولذا تجده يدعو إلى أن يبادر أحد الفقهاء بتقديم قراءة جديدة للدين وآيات الأحكام، تفقه الكتاب والسيرة النبوية ضمن شرطهما التاريخي. قراءة شجاعة تأخذ

---

١ – ماجد الغرباوي، مقال بعنوان دعوة لإنقاذ الدين من سطوة الفقهاء، نشر في صحيفة المدى البغدادية وصحيفة المثقف، العدد: ٢٩٦٢ المصادف ١٥/١٠/ ٢٠١٤.

بنظر الاعتبار فلسفة التشريع وتاريخ الأحكام، كي تلحق الأمة بركب الحضارة وتنفض عنها غبار التخلف، كل ذلك في اطار مقاصد الشريعة وغاياتها، بعد تأسيس منهج جديد لتوثيق الروايات، ووضع قواعد اصولية تحقق اكبر قدر من اليسر والانفتاح[١].

وحتى مع دعواته المتكررة إلى تغيير الأحكام يرى أنه لا يبغي إلغاء اي حكم، وانما يرى أن الأحكام تنتفي بانتفاء موضوعاتها تلقائيا[٢]، وأعود وأقول إن رجل الدين أو الفقيه الذي يبحث عنه الغرباوي لا يستطيع الإتيان بالمعجزات، وما سيقوم به سيكون مبنيا على رأيه الشخصي، وهو رأي قابل للصح والخطأ بنسبة ثابتة، فإذا أخطأ وهذا احتمال كبير جدا، سيخلق إضافة جديدة لكم المختلف فيه، تجعل المسألة تأخذ مديات جديدة تسهم في زيادة الفوضى. من هنا أرى أن عملية تجديد الفقه يجب مأسستها بشكل علمي كأن يتم تأليف لجان تضم ممثلين عن جميع المذاهب والفرق الإسلامية فضلا عن أكاديميين وباحثين ومفكرين منتخبين، وهذا أمر لا يمكن أن يتحقق لأن كل قوم بما لديهم فرحون.

بالعموم، وبسبب مواقف وسلوكيات وتصرفات وأقوال بعض من يعدُّون أنفسهم ضمن الفقهاء، ويحسبون أنفسهم ضمن المؤسسة الدينية، يبدو أن هناك اليوم في المجتمع الإسلامي فلسفة خاصة في قبول الفقيه من عدمه، فالفقيه الذي يتمسك بالقيم التقليدية للدين التراثي المستقى من كم الروايات التاريخية التي أثيرت حولها الكثير من الشكوك بسبب اختلاف مواقف الفقهاء القدماء حولها؛ لا يعني للبعض شيئاً، ولا يؤخذ برأيه، على خلاف الفقيه الذي يتماهى مع رؤاهم التي قدموا من خلالها قراءات جديدة للدين بعيدة عن بعده التاريخي، وبعيدة أحياناً عن أصله، بدليل أنهم يرون أن هناك أزمة خطيرة تواجه فكرة الدين ومغزاه الحقيقي، وهم يرون أن مجتمعاً بدون رجال دين سيكون افضل بكثير، وبغياب رجال الدين سيتخلص المجتمع من طبقة (طفيلية) تعتاش على جهود الاخرين، وتسرق انسانيتهم. وهم يعتقدون أن المجتمع المعاصر لا يحتاج لرجال دين يعلمونهم معنى الخلق الطيب والمروءة والصدق والإخلاص، فقد تكفل الرقي الحضاري

---

١ – ماجد الغرباوي، مقال بعنوان دعوة لإنقاذ الدين من سطوة الفقهاء، نشر في صحيفة المدى البغدادية وصحيفة المثقف، العدد: ٢٩٦٢ المصادف ١٥/١٠/ ٢٠١٤.

٢ – المصدر نفسه.

بتعليمهم السلوك الصحيح الذي يريده الله، بل حتى معرفة الله ووجوده يعتقدون أنهم استقوها واطمئن لها عقلهم قبل قلبهم من معادلة أينشتاين الشهيرة (الطاقة = الكتلة × مربع سرعة الضوء) ولم تقنعهم عشرات الكتب ومئات الخطب التي وصفوها بـ(الجوفاء) لرجال الدين بهذا الوجود اللاهي مثلما اقنعنهم أينشتاين[1]، ويلاحظ للأسف أن هؤلاء حصروا الدين في حيز صغير واحد من منظومة تشريعية واسعة لم تقف عند الجانب الأخلاقي فحسب، وهو جانب اهتم به الدين مثلما اهتمت به منظومات الأخلاق والقيم المجتمعية في العالم كله، بل غاصت منظومة التشريع الديني في أدق تفصيلات الحياة وعلاقة الإنسان بربه، وهذه الفرعيات لا يمكن أن تطبق إلا بوجود مشرف متخصص، هو في حالتنا هذه رجل الدين الحقيقي الذي يعرف كيف يختار الموضوع الذي يتحدث عنه بما يتوافق مع ما أصبح عليه عقل الإنسان الواعي المعاصر.

ربما لهذا السبب بالذات، ولشعوره بتقصير فئات كثيرة من المجتمع بما وصل إليه حال الأمة، صرَّح الباحث الغرباوي أن الوضع المزري الذي نعيشه اليوم لا يعود إلى وجود رجال الدين وحدهم، فهو يرى أن الكل مدان بدءً من رجل الدين، ووصولا إلى السياسي ورجل الفكر، هذا ما يتضح من رده على إحدى مداخلات القراء على المقال، بقوله: "إن زاوية النظر تختلف من شخص لأخر، وكل شخص يعالج المشكلة من خلال خلفيته الفكرية والعقدية، ومن خلال قناعاته الراسخة. لذا من الطبيعي ان يقع الاختلاف في وجهات النظر، التي يضيق بها المتزمتون، ويرحب بها المنفتحون. لا اخفيك ان الاشكالية اعمق واعقد، ووليدة قرون من التخلف والانحطاط، والمسؤولية لا تقع على الفقيه وحده او رجل الدين وحده، بل تشمل الجميع، وتضع السياسي ورجل الفكر قبل غيره امام مسؤوليته التاريخية، لذا اجد التشخيص الصحيح في البحث الاركيولوجي العميق في داخل البنى الفكرية والعقائدية، قبل ادانة هذا الطرف او ذاك. ثمة حقيقة ان الاخفاق كان حليف غير الاسلاميين كما لاحق الاسلاميين، وتبقى الايديولوجيا احد اسباب تخلف المجتمعات، لهذا كانت الليبرالية لحد الان واقول لحد الان افضل من غيرها

---

١ من مداخلة وتعليق لأحد القراء على مقال الغرباوي " دعوة لإنقاذ الدين من سطوة الفقهاء"، نشر في صحيفة المدى البغدادية وصحيفة المثقف، العدد: ٢٩٦٢ المصادف ١٥/١٠/ ٢٠١٤.

وانت تعيش في الغرب وتشاهد كيفية تطور الفرد والمجتمع في ظلها[١]. وهذا ما أتوافق كلياً معه، وأدعو للعمل به، وهو بالتأكيد يتعارض مع ما سبق وطرحه بعض أصحاب الآراء، وفي هذا دلالات على أن الباحث الغرباوي لا يضمر سوءً للدين وعلمائه حينما يتحدث بشدة وجرأة، وإنما يريد التسويق لمشروع إصلاحي يتجرأ أحيانا ليتحدث عما سكت عنه الآخرون؛ وبصوت عالٍ يبدو أحيانا نشازاً في ترابطه مع باقي الأصوات، وهذا النشاز لا يعني السوء بقدر أنه يشخص خروجا على المألوف، ولذا أرى أن على المؤسسة الدينية قبل غيرها ان تدرك هذه الحقيقة، فالسكوت لا يخدم أحداً، ومع تقادم الأيام سيكون ضرره كبيراً.

وفق هذه المسايرة الجدلية للواقع، كرر الغرباوي أكثر من مرة دعواته بضرورة تحكيم العقل في (الأحكام) بدليل أنه لولا العقل لما كلفنا الله بالأمانة، ولولاه لما تحملنا مشقة المسؤولية. ولـيَعلم الفقهاء ان زمن الاصغاء ولى، ومع تطور العلوم المرتبطة بالنص صار بالإمكان فقه ومعرفة مقاصده، اذاً، ليتداركوا الامر قبل فوات الأوان"[٢].

ومع هذا كله يعود ليطرح تساؤلات في هذا المعنى، ومنها: هل الفقيه ضرورة؟ وهل يتوقف على وجوده شيء من الدين ومصير الإنسانية؟ ومن أين استمد شرعيته وشرعية سلطته وولايته؟ ومن أضفى صفة القداسة على فتاواه وآرائه؟ وأساسا هل من حقه أن يصف الشيء بالحلية والحرمة أو الجواز وعدم الجواز، ونحن نعلم أن الأحكام توقيفية أي تتوقف على وجود دليل صريح من الله تعالى؟ وهل صدر ما يؤكد سلطة الفقيه واحتكاره للحقيقة الفقهية[٣].

إن دعوة الغرباوي لتحكيم العقل بدل تحكيم الفقيه، وإشارته إلى أنه لا حاجة لوجود الفقيه التراثي فيه بعض الغرابة، ولاسيما وأنه حذف التفريعات الجزئية المهمة من خلال الخلط بين الحكم التوقيفي الذي لا يجوز قبالته الاجتهاد مثلما بينا من قبل، والأحكام

---

١ – ماجد الغرباوي، مقال بعنوان دعوة لإنقاذ الدين من سطوة الفقهاء، نشر في صحيفة المدى البغدادية وصحيفة المثقف، العدد: ٢٩٦٢ المصادف ١٥/١٠/ ٢٠١٤.

٢ – المصدر نفسه.

٣ – الفقيه والعقل التراثي، ماجد الغرباوي، ص١٧١.

العامة، أو التوفيقية؛ التي لا تقوم إلا عن طريق الاجتهاد الفقهي، أو تمكن المكلف من الإلمام الكلي بمقاصد النص وهو ما يعرف فقهيا بالرجل المحتاط. وفيما يخص الحكم التوقيفي نجد أن المكلف لا يجوز له أن يقدم على عبادة من العبادات حتى يعلم أن الله قد أذن فيها وشرعها له، لأنه سبحانه وتعالى لا يُعبد إلا بما أراد. وأما ما عدا العبادات أو الأحكام التوقيفية بمجملها فالأصل فيها الحل، بمعنى أن المكلف لا يمتنع عن مطعوم أو شراب أو ملبوس أو معاملة إلا أن يقوم دليل شرعي على المنع، وبما أن المكلفين لا يتساوون من حيث التفكير والعقل والملكة والقدرة على استنباط الدليل المطلوب لدفع الشك، ولكي لا يقعوا في الشبهات، ولا يرتكبوا المعاصي، لابد من وجود جهة مخولة وفقا لقدراتها العقلية ووعيها بالفصل في مثل هذه الإشكالات، فوجود الفقيه بمقتضى هذا الفهم ضرورة لا يُستغنى عنها، وانا هنا أتحدث عن الفقيه الجامع للشرائط، لا عن كل من لبس زيا دينيا، ولا كل من يدعي أنه فقيه. وأن الدين ووصاياه هي التي أعطت للفقيه سلطة الحكم بالحلية والحرمة أو الجواز وعدم الجواز؛ في الأحكام التوفيقية دون التوقيفية. وحتى هذا الأمر لا يقف عند الفقيه وحده، فالإنسان المثقف الواعي المدرك الذي يملك ملكة تقدير الأمور له ان يشرع لنفسه أحكاماً توفيقية، وهذا يفتح الموضوع في مساحات هي أوسع كثيرا مما وضعها الباحث الغرباوي فيه، والإنسان ممكن أن يتأقلم مع دوره في الحياة، فمن الحقائق الشائعة أن البشر ممثلين تأقلموا مع ادوارهم، وقد أثبت العلم الحديث أننا كبشر نتأقلم مع أدوارنا في الحياة، فرجل الدين ليس هو حينما يتخلى عن هذه المهنة، وحارس السجن ليس هو حينما يفصل من وظيفته، والقائد العسكري ليس هو حينما يحال على التقاعد، بمعنى أن ادوارنا التي نمارسها في حياتنا تتحكم في نوع سلوكنا وتؤثر فيه وتوجهه غالبا، حتى أننا نبدو مجرد ممثلين يؤدون أدوارا على مسرح الحياة. هذا التأقلم على أداء الدور ميزة يستخدمها رجال الدين في إيصال مبتغاهم من خلال قدراتهم الكامنة، ويمكن للمحتاط الاستغناء عنهم وعن أحكامهم، والاعتماد على نفسه في استنباط الأحكام الفرعية في الحلال والحرام، فالدين مثلما يرى "فيورباخ" ما زال

قائما باعتباره وظيفة أبدية للروح الإنسانية[١]. وجاء في نظرية عالم النفس "إيفان بافلوف" المعروفة باسم الفعل المنعكس الشرطي: "أن الإنسان بالطبع نظام، وككل نظام آخر في الطبيعة يكون محكوما بالقوانين الطبيعية المشتركة بين كل ظواهر الطبيعة، ولكن هذا النظام وحيد بين كل الأنظمة التي عرفها في قدرته الهائلة على التنظيم الذاتي والانطباع الأساسي. والأمر الأهم والأكثر ديمومة الذي نحصل عليه من دراسة الفاعلية العصبية العليا بطرائقها، هو المرونة الفائقة لهذه الفاعلية، وقدراتها الكامنة الواسعة، فليس ثمة شيء ثابت غير فعال أو غير ممكن، بل إن كل شيء يمكن انجازه وتغييره إلى ما هو أحسن، شريطة خلق الظروف المناسبة[٢].

الذي فهمته من طروحات الأستاذ الغرباوي أنه يدعو إلى إعادة تعريف المفاهيم والمصطلحات الدينية، فهل تحتاج تلك المفاهيم كلها بما فيها دور الفقيه في الحياة العامة إلى إعادة تعريف؟ وهذا مطلب لا ضير فيه، فقد اعتبرَ العلماءُ إعادة التعريف نوعا من الدلائل على الذكاء، حيث عرف "لوينفليد" الشخص المبدع بأنه: "الشخص المرن ذو الأفكار الأصيلة، والمتمتع بالقدرة على إعادة تعريف الأشياء أو إعادة تنظيمها، والذي يمكنه التوصل إلى استخدام الأشياء المتداولة بطرق وأساليب جديدة تعطيها معان تختلف عما هو متداول أو متفق عليه بين الناس"[٣]. بمعنى أن إعادة تعريف الأشياء هي متلازمة الإبداع، ومتى ما تواجد الإبداع تنشط وتفعل فعلها، وهذا يخص الأمور الحياتية العامة، ولا يمكن أن يشمل ثوابت الدين التي أُقِرتْ بموجب نص مقدس لسبب بسيط وهو أن التجربة الحياتية وكل المؤشرات أثبتت أن الأشياء التي تمت إعادة تعريفها . وهي كثيرة جدا . لم تبق محصورة في أطر ضيقة داخل المجتمعات التي أبدعتها أو في حدود

---

١ – أصل الدين، فيورباخ، ترجمة: الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٤١١هـ. ١٩٩١م. ص٧٢.

٢ – نظريات التعلم، دراسة للدكتور محمد بن علي شيبان العامري، موسوعة مقالات مهارات النجاح، الرابط: https://www.sst5.com/readArticle.aspx?ArtID=879&SecID=31.

٣ – ينظر: دور الأسرة الجزائرية في رعاية الموهوبين، أطروحة مقدمة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية لنيل درجة الدكتوراه من قبل عبد الباقي عجيلات، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي جامعة محمد لمين دباغين، الجزائر، ٢٠١٦. ٢٠١٧، عن رعاية الموهوبين والمتفوقين، رمضان محمد القذافي، ص ١٥.

جغرافيتها، وإنما أسندت ودُعمت بجهود دولية لتتعولم، وتُفرضُ على ثقافات باقي الأمم في كل الكرة الأرضية؛ سواء بالتقليد او بالتشبيه أو بالتمرين او بالقوة، دون أن يكون لأحد حق الاعتراض أو الرفض، ووفق منهج قسري مفروض قد يخالف سنن الدين وسنن الحياة في مجتمعاتنا. بدليل أننا وجدنا أنفسنا كمسلمين وعرب وشرق أوسطيين؛ نقف بعد التغيير العالمي الذي حصل شبه عاجزين في مواجهة تعريفات جديدة تختلف عما هو في موروثنا وما تطبعنا عليه، وحسنا فعل البعض القليل منا؛ حينما وجد أنه لا يفترض به أن يترك هذه التغيرات تمر من أمامه بشكل عابر دون الإفادة منها، لأنه سيكون الخاسر الأكبر، فيخسر الحاضر والمستقبل، لأن إعادة التعريف تجاوزت من جانب اللحظة التي يعيشها، وأسست من جانب آخر ليس لشرعيتها، فحسب وإنما للمستقبل العام للكون، وبما أننا جزءٌ من هذا الكون الخاضع إلى إعادة تقييم وتعريف مستمرين، فمن الأولى أن نولي ذلك الكثير من اهتمامنا ضمن حدود موروثنا الصحيح لا المختلف عليه، بدل أن نبقى قابعين في أماكننا، لنجد أنفسنا بعد حين أشبه بالقبائل البدائية التي تُكتشف بين حين وآخر في مجاهل غابات الأمازون، تتفرج علينا الأمم المتحضرة، وتندهش لوجودنا في محيط عالم قائم على منهج إعادة التغيير الدائم والتطور المستمر.! وقد تكون السلفية التي أنتجت غالبا الفكر المتطرف الذي تنتهجته الحركات المسلحة في العالم الإسلامي، ومن بين المجاميع الإسلامية كلها، هي الوحيدة التي بقيت جامدة على موروثها، رافضة جميع المسميات الجديدة جملة وتفصيلا، ولذا تراها تدعو إلى نشر الإسلام بالقوة، وأخذ الجزية ممن يرفض الإسلام، وتهجير الآخرين على هواها في هذا الزمن الثائر الغريب!.

إن إعادة تعريف الأشياء ليس بالأمر الجديد الطارئ، ولا يختص بأمة وحضارة دون غيرها، بل هو من سنن الحياة، من سنن التطور، من سنن البحث عن التوءمة مع الجديد الذي فرضه تغير وتبدل الأحوال، ولذا نجد أن الإسلام نفسه في بداية أمره أحدث تغييرا كبيرا، وجاهد لتثبيت هذا التغيير في المجتمع؛ عن طريق أعادة تعريف الأشياء وتغيير المصطلحات أولاً، فجاء برزمة كبيرة من التعريفات والمصطلحات التي أعاد من خلالها تقييم الأشياء، وإعادة تعريف الصالح منها، وكان من أهم تلك الأشياء التي تمت مراجعتها وإعادة تعريفها: "القوة" و"الحرية" و"الدين" و"العلاقة مع الآخر" و"المساواة" و

"حق المرأة". حيث كانت القوة قبل الإسلام تعني الجبروت والكبر، تعني القتل بلا حدود، وبلا قيم ضابطة، تعني الاندفاع بلا محدود لتحقيق الغايات على حساب الموجود الآخر؛ بما فيه الإنسان الآخر دون النظر إلى قيمته، مهما كان نوع الضرر الذي يصيبه، فجاء الإسلام ليقول: إن قدرة الإنسان على أن يملك نفسه ويسيطر عليها في ساعات الغضب، هو أعلى مراحل القوة، وهو ما يتضح من قول رسول الله (صلى الله عليه وآله): "ليس الشديد بالصرعة إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب"[1].

مع التقدم المهول الذي حققه الإنسان بحرا وبرا وجوا وصولا إلى الفضاء، ومع التقدم في العلاقات والتحالفات والممارسات والصداقات، ومع تغير العلاقة بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والكون، وجد العالم انه لابد من إعادة تعريف وتسمية الأشياء، كل الأشياء المحيطة بنا، والتي نتعامل بها ومعها، كل الآليات والآلات، كل الحقائق، كل المسميات حتى العبادة، والدين، والوجود، والقوة، والعلم، والحياة، والإنسان، والرجل والمرأة والطفل، والحرية، والأمن، والتنمية، والمجتمع، والدولة، والحق، والسلام، والإرهاب، والمدنية، والجنس والنضج، والبيئة، والمهارات، والفنون، والأخلاق، والمثل، والشرف، والمال، كلها أعيدت تسميتها وأعيد تعريفها. لم يعد أي شيء كما كان عليه قبل ذلك، حتى علاقتنا بالله أعيدت تسميتها، بل حتى علاقتنا بأنفسنا، وعلاقة الزوج بالزوجة، والأب بالابن، والأخ بالأخ، والفرد بالمجتمع وبالعشيرة وبالأمة؛ كلها أعيدت تسميتها وتعريفها، بما يناسب الواقع، دون النظر إلى علاقة الأشياء بمحيطها واصلها الأول، وأحيانا دون النظر إلى علاقتها بمنظومة الأخلاق والسنن الموروثة. وذلك لأن العالم كما يرى المتخصصون يتغير الآن بأفكار وآليات وفعاليات جديدة، يعاد معها ترتيب العلاقة بين عناصر القوة الثلاثة: المعرفة، الثروة، السلطة، وعلى نحو يتجاوز عصر الصناعة والحداثة والعقلانية والكلاسيكية. السؤال المهم هو: هل عملت المؤسسة الدينية وفق هذا السياق، وأعادت تعريف بعض المنقولات التراثية القديمة التي لا تقبلها العقول المعاصرة؟ أم هل في نيتها القيام بهذا الأمر مستقبلاً؟ أم أنها لا تلتفت إلى مثل هذه الأمور بالرغم

---

١ – صحيح الترغيب والترهيب، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض – السعودية، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠ م. حديث رقم: ٨٨٦.

من حساسيتها وأهميتها؟

الذي أراه وأؤمن به أننا ومعنا المؤسسة الدينية والمؤسسات الثقافية والفكرية والجهات السياسية والحكومية والطبقات المثقفة في مجتمعنا؛ مهما أوتينا من قوة، سنبقى عاجزين عن مسايرة هذا التبدل، الذي سيترك أثره الكبير على حياتنا وديننا، لا لأننا غير جادين في مساعينا، ولا لأن بعضنا غير مؤهل لتولي مثل هذه المسؤولية الكبيرة مع أنه يشغل منصبا دينيا أو فكريا أو سياسيا حساساً، وإنما لأن التغيير يسير اليوم بقوة العلم المدعومة بكل معطيات التحضر الإنساني، وهو بذلك تحول إلى قوة يصعب إدراك حجمها الحقيقي أو معرفة قوتها الحقيقية، ولكن ما يعرفه الجميع أن حجمها وقوتها لهما قدرة تغيير مواقع الجبال من أماكنها.

هذا التمايز اللامحدود بين واقعنا البائس والواقع العالمي المهول يمثل تهديداً في منتهى الخطورة لديننا ولمجتمعنا ولوجودنا ولعلاقاتنا بالعالم كله، إذا لم نبدأ التغيير، ولذا يجب أن نبدأ من الآن في إعادة رسم رؤانا لإنتاج رؤى جديدة لحياتنا وديننا لا تخل بقيمها السماوية ولكن تتماشى مع الواقع والمعاصرة ورؤى الأرض ومن يتحكم بها اليوم، فدول العالم لم تعد حرة في حدود جغرافيتها، والحدود لم تعد لها قدرة تحصين المجتمعات من الفكر الوافد، فالأفكار اليوم تنتقل مثل الهواء وأشعة الشمس، ولها قدرة الدخول إلى أي مكان تستهدفه، وعلينا جميعا التكاتف والعمل بصدق وجد قبل أن يغادرنا التاريخ.

المهدوية مشروع وعقيدة

من الملاحظات الضرورية التي يجب التذكير بها باستمرار أن جُلَّ القضايا المختلف بشأنها بين المدارس الفقهية الإسلامية؛ تكون مثار شك دائم، نظرا لظروف الشد القسرية التي تعرضت لها من قِبلِ هذه المدرسة أو تلك؛ ممن تحتاج إلى إضفاء نوع من القبول المذهبي على هذه القضية او تلك، سواء بإعادة تفسير النص المقدس وفق الأهواء والميول، او باستحداث روايات وأحاديث وقصص تدعم رؤيتها واعتقادها، وجميعها بلا استثناء تحتاج فعلا إلى التفكيك العلمي وإعادة البناء وفق أسس قويمة من خلال نزعة محايدة لا تتحيز إلى هذا الطرف أو ذاك فيها، وتمتلك كماً كبيراً من المصداقية التي

تؤهلها للخوض في مثل هذه الأمور، وهذا موكول أصلاً إلى الإصلاحيين، فهم وحدهم دون غيرهم يملكون المؤهلات التي ترشحهم للقيام بهذا العمل الخطير وتحمل تبعاته التي تمتد من اللوم على التكفير.

أما تلك المتفق عليها بين المدارس من حيث الكلية مثل (المهدوية) التي يختلفون في بعض جزئياتها البسيطة، ويتفقون عليها من حيث الكلية، فلا أعتقد انها تحتاج إلى إعادة نظر إلا بمقدار ما يعمل على تقييم بعض تلك الجزئيات المختلف فيها، أما من حيث الكلية فلا أعتقد أن لأحد الحق في الخوض فيها ولأي سبب كان.

وللأستاذ الغرباوي رؤية للمهدوية لا تتفق مع ما تؤمن به المدارس الإسلامية، فهو يعتقد أننا للامس القريب كنا نردد ما تردده الحركات الاسلامية وجميع الدعاة المخلصين، حينما نواجه اي خطأ سلوكي: (ان الخطأ في التطبيق)، حتى راحت بعض المذاهب والفرق الاسلامية تعوّل على ظهور (المهدي المنتظر)، لتعذر تطبيقها من قبلنا. ولا ادري ما فائدة تشريعات ودين لا يمكن تطبيقه من قبلنا، حتى يظهر المهدي ويرعى تطبيقه بنفسه!! .. وماذا نفعل اذا لم يظهر او تأجل ظهوره آلاف أخرى من السنين؟ ثم ماذا يريد ان يقدّم المهدي من حلول اسطورية لهذه المشكلة؟ هل سيُشرّع لنا أحكاما جديدة؟ وهذا مستحيل، لتعذّر التشريع بعد الوحي. أم سيوظّف عقله وفقاهته؟ اذاً فلماذا لا نوظّف نحن عقولنا بدلاً من انتظاره؟. لا ادري هل نعي شيئا من سلوكنا ام نخدع أنفسنا ونحسب اننا على حق وغيرنا على باطل! لا اخفيكم، أجد هروبا في فكرة الانتظار، بل اجد فيها إدانة لنا من حيث لا نشعر، والفقهاء قادرون على فقه الشريعة وتقديم قراءة أخرى للدين. فأرى من الأفضل مقاربة المشكلة في بعدها التشريعي، مع مراجعة مكثّفة لآرائنا وفتاوانا، وفق رؤية علمية، واقعية، ترتكز لمنطق القرآن الكريم في اطار مقاصد الشريعة وغاياتها، سنكتشف حينئذٍ حجم الهوّة بين التشريع والواقع[1].

يبدو الأستاذ الغرباوي من خلال هذا الرأي أنه لا يتفق مع أحدٍ آخر، فهو يرفض . وفق رأيه هذا . مقوله: "إن الخطأ في التطبيق" التي سبق وأن أيدها من قبل، بل وأكد

---

١ – ماجد الغرباوي، مقال بعنوان دعوة لإنقاذ الدين من سطوة الفقهاء، نشر في صحيفة المدى البغدادية وصحيفة المثقف، العدد: ٢٩٦٢ المصادف ١٥/١٠/ ٢٠١٤.

عليها في محاولاته تبرئة الدين الصحيح مما لحق به على أيدي السياسيين والإفتائيين وبعض الرجال المحسوبين على الدين. إن كل ما تعرض له الدين يعصب برأس التطبيق بلا مناقشة، وهذه حقيقة ملموسة على أرض الواقع، وكل آراء الباحث الغرباوي على كثرتها، تذهب إلى هذا المعنى بشكل مباشر أو غير مباشر، فمن ينكر وجود الخطأ في التطبيق يتهم الدين كله بانه هو السبب الأول والأخير في فوضى حياة المسلين، وهذا تعميم غير محمود بالمرة، فالدين القويم الصحيح، بل كل الأديان الصحيحة، جاءت من أجل سعادة ورقي وحرية وتحضر الإنسان منذ أن أوكل الله تعالى إليه مهمة خلافة إعمار الأرض، لكن الإنسان هو الذي قصَّر في استيعاب أبعاد هذه المهمة التي نسقت أبعادها له الأديان السماوية والشرائع الربانية.

ولا أعتقد أن ما شرعه الله سبحانه عصيٌ على التطبيق، ليرى الباحث الغرباوي أن بعض المذاهب والفرق الاسلامية تُعوّلُ على ظهور (المهدي المنتظر)، لتعذر تطبيق الشرائع من قبلنا، فالمهدي المنتظر جزء من منظومة عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية لا علاقة له بالتطبيق العملي للشرائع الدينية، بل إن تخلي الإنسان نفسه عن هذه العقائد والشرائع كان طوعيا، لا قسريا بسبب صعوبة التطبيق، ولا أعتقد أن هناك من يرجح سبب صعوبة التطبيق على التقصير البشري العمدي، بل لا أعتقد أن أحداً يمكنه رفض الاعتراف بوجود التقصير، وبصحة ابتعاد الناس عن مضامين الشريعة وتطبيقاتها بتقصير ورغبة منهم لا بسبب صعوبة التطبيق.

أما سؤاله: "وماذا نفعل اذا لم يظهر او تأجل ظهوره آلاف أخرى من السنين؟" فيحتاج وحده إلى كتاب للرد عليه، لأن ظهور المهدي حتمي بدلالة عشرات الأحاديث التي تتفق عليها المدارس الإسلامية اتفاقاً كلياً دون أي خلاف، وهو يتوافق مع ما موجود في الفكر المسيحي عن عودة السيد المسيح في آخر الزمان، ويتوافق مع إيمان اليهود البروتستانت بعودة المسيح الذي يسمى المسيح الدجال. وأسأل هنا: ماذا يفهم من عودة السيد المسيح في آخر الزمان؟ أليس هو السبب نفسه الذي استوجب ظهور المهدي في آخر الزمان؟

وفيما يخص سؤاله الآخر: "ثم ماذا يريد ان يقدّم المهدي من حلول اسطورية لهذه

المشكلة؟ هل سيُشرّع لنا أحكاما جديدة؟ وهذا مستحيل، لتعذّر التشريع بعد الوحي. أم سيوظّف عقله وفقاهته؟ اذاً فلماذا لا نوظّف نحن عقولنا بدلاً من انتظاره؟. لي رأي آخر، فأنا من الموقنين بظهور المهدي في آخر الزمان، وأنه سيقوم بتصحيح الأخطاء العظيمة التي ارتكبها الإفتائيون والمتفقهون والمجتهدون الشخصيون والمبتدعون والمأجورون، والأمر لا يحتاج إلى حلول اسطورية وإنما يحتاج إلى حلول عقلية دينية نابعة من أصل الشريعة التي حرِّفت، ومن المستحيل أن يدعي أنه مرسل من الله لوضع تشريعات جديدة لا أصل لها في روح دين الإسلام.

أما عن قوله: "فلماذا لا نوظّف نحن عقولنا بدلاً من انتظاره؟"، فأقول: لا علاقة للانتظار بتوظيف العقل من أجل التصحيح والتجديد والبناء، فالانتظار حالة روحية لها أبعادها القيمية وشرائطها وموجباتها، ولا يوجد في كل هذه المواصفات ولا في كل ما يمت لها بصلة ما يمنع أصحاب العقول من توظيف عقولهم لتصحيح ما يقدرون عليه.

المبحث السادس

خواتيم الكلام

الخاتمة

إن وجود التعارض العميق والكبير بين الموضوعية والذاتية، أي بين الفردانية العامة والانتماء الحزبي . لو صح التعبير . وبمعنى أوضح بين الحيادية والتجنيس الحزبي؛ الذي يضع المثقف المنتمي للتنظيمات الحزبية بين حيطان عالية تحجب عنه رؤية الكون الفسيح وكل ما يدور خارج تلك الأسوار، تسببَت باستمرار في عرقلة تطور علم الاجتماع، مما حدا بعالم الاجتماع الفرنسي الكبير "بيير بورديو" وهو أحد أبرز المراجع العالمية في علم الاجتماع المعاصر إلى وضع مصطلح "الهابيتوس"، والهابيتوس (Habitus) الخلقة أو السجية التي توجه السلوك، وهو مجموع التصرفات المستفادة اجتماعيا، والمهارات وطرق العمل، التي غالبا ما تتخذ من المسلمات، والتي يتم الحصول عليها من خلال أنشطة وتجارب الحياة اليومية. وقد قصد به بورديو: نسق الاستعدادات المستمرة والقابلة للتحويل والنقل، بين (مستعدة للاشتغال) أي الاشتغال الحر غير المقيد، و(منظمة لممارسات وتمثيلات) التي تتحرك وفقا للإشعارات التي تستلمها من قياداتها الحزبية، وذلك في محاولة منه لتجاوز التعارض.

كان "بورديو" يرى ان الواقع الاجتماعي هو نتاج العلاقات الاجتماعية العامة، التي تتحول عادة وغالبا إلى قوى تفرض نفسها على المنتمين، فتضعهم خارج إرادتهم وبعيدا عن وعيهم، وتحدد سلوكهم واستجاباتهم تبعا لمتطلبات القيادة، وأن هذا الانحراف يتسبب في ضياع الكثير من الجهد العلمي. أما غير المنتمي فإن شعورة بالخوف أو التهديد يتسبب له هو الآخر بتشتت الرؤية، فيختار بالتالي عدم الإفصاح عما كان يريد أن يقوله أو عما يفكر به! وبالتالي يحتاجان كلاهما إلى منقذ، الأول من خلال تحييده، والثاني من

خلال إيجاد ملاذ آمن له يحرر قدراته، ويدفع عنه الخوف ويبعث في نفسه الأمان. ويفهم من رؤية بورديو أنها دعوة لتوفير ملاذ ثقافي آمن يحمي المثقف اللامنتمي المستقل، الذي هو على خلاف المنتمي الذي يدافع عنه حزبه، ويوفر له الحماية تجاه ضغوطات المجتمع، ربما بسبب الآراء الحادة التي قد يثيرها اللامنتمي فتسبب القلق للسياسيين أو الأحزاب أو الحكام. أي أنه دعا إلى تحييد المثقف فكريا لكي لا تأخذ نتاجاته الثقافية اتجاها واحداً مرتبطا بتوجهه الحزبي، وإنما تتحول إلى إشعاع دائري يصل إلى جميع النقاط، وهو مشروع كبير يهدف إلى التقريب بين الحتمية الاجتماعية من جهة والفردانية بكل خصوصياتها وتفردها من جهة أخرى، وأعتقد أننا نحن اللامنتمين ومعنا الكثير من المثقفين المنتمين بحاجة ماسة اليوم إلى مثل هذا الملاذ، لأنه سيسهم في تحرير العقل، وفك عقاله، وإعطائه دفعة من القوة التي يحتاج إليها، لكي يتحول إلى فعل يحسب لتأثيره ألف حساب، بدل أن يبقى حبيس الخوف من الانتقام!. وأنا في الواقع لا أبغي من خلال هـ١هـ المقدمة منع الناس من الانتماء إلى الأحزاب والتيارات والجمعيات والتجمعات السياسية، فذلك حقهم الدستوري، ولكني اتمنى أن أرى الكثير من المثقفين المحايدين الأحرار لا تربطهم بأي حزب إي رابطة، لأن انتمائهم الحزبي يستهلك قواهم الفكرية، ويحرم المجتمع من الإفادة من خبراتهم المتراكمة التي يحتاج إليها، وتحتاج إليها حتى الأحزاب.

وهذا ليس الآن فقط ولا وليد مماحكات العصر وأيديولوجياته، وإنما رافق حياتنا منذ بداية القرن الإسلامي الأول، ففي أواخر عمر رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان هناك أمران مهمان جدا يتحكمان بواقع المجتمع الإسلامي الأول، وتعاونا سوية على سرقة ألق الإسلام ونقائه، وتحويله من مؤسسة روحية خالصة تعنى بحياة الإنسانية، إلى مؤسسة سياسية همها الكسب المادي وتحقيق الأرباح، وهما: الأعراب والسياسيين.

ونظرا لما اشتهر به الأعراب من كفر ونفاق، راهن السياسيون عليهم، وحركوهم على هواهم، فالقرآن الكريم وصفهم بأنهم الأشد كفرا ونفاقا، مثلما جاء في قوله تعالى:

{اَلأَعرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللهُ عَلَى رَسُولِه}[1]، التي قال القرطبي في تفسيره لها: "إن العرب جيل من الناس، والنسبة إليهم عربيّ، وهم أهل الأمصار، والأعراب منهم سكان البادية خاصة، وجاء في الشعر الفصيح "أعاريب" والنسبة إلى الأعراب أعرابي؛ لأنه لا واحد له، وليس الأعراب جمعاً للعرب، كما كان الأنباط جمعا لنبط، وإنما العرب اسم جنس، والعرب العاربة هم الخُلَّص منهم، والمستعربة هم الذين ليسوا بخُلَّص، وكذلك المتعرِّبة. والأعرابي إذا قيل له: يا عربي فرِح، وإذا قيل له: يا أعرابي غضب. والمهاجرون والأنصار عرب لا أعراب. وسميت العرب عرباً؛ لأن ولد إسماعيل نشأ من عربة وهي من تهامة، فنُسبوا إليها، وأقامت قريش بعربة، وهي مكة. وقد وصفت الآية الأعراب بأن كفرهم ونفاقهم أشد من كفر العرب ومن نفاقهم؛ لأنهم أبعد عن معرفة السنن، ولأنهم أقسى قلبا وأجفى قولا وأغلظ طبعا.

في أواخر عصر البعثة أعلن أغلب هؤلاء الأعراب إسلامهم بأوامر من السياسيين، ابتداء من سنة ثمان للهجرة، وصولا إلى أواخر السنة العاشرة، وقد أتاح لهم إسلامهم المهلهل دخول المدينة والاختلاط بأهلها، والتأثير على كثير منهم، فعلَّموا من تأثر بهم قساوة القلب وجفاء القول والغلظة، وهؤلاء لم يكونوا قلة. ثم صاروا يتدخلون بكل صغيرة وكبيرة، حتى أنهم أرادوا إعادة تسمية الأشياء وفق فهمهم وطباعهم، حتى أسماء الصلاة تلاعبوا بها لولا نهي النبي، حيث أطلقوا على صلاة العشاء اسم صلاة العتمة، وجاء عن أبي سلمة، قال: سمعت ابن عمر، عن النبي، قال: "لا تغلبنكم الأعراب على اسم صلاتكم ألا وإنها العشاء، ولكنهم يعتمون بالإبل"[2].

وكان لهؤلاء الأعراب أحد اهم الأدوار في حياة المجتمع الإسلامي الأول، تحقق هذا الدور من خلال توظيف السياسيين لهم في اللحظات الأولى لموت رسول الله، حيث تم استدعائهم إلى المدينة، فدخلت مجموعة كبيرة منهم المدينة المنورة أثناء مرض الرسول، بحجة انهم يريدون شراء بعض حاجاتهم، فلما أخذت البيعة لأبي بكر، حملوا الخشب والهراوات، وضربوا من امتنع عن إعطاء البيعة به، واجبروه على أن يبايع. ومما يؤكد أن

---

١ – التوبة: ٩٧.

٢ – مسند أحمد، أحمد بن حنبل، ج٢/ص١٠.

إدخالهم إلى المدينة تم بأمر من السياسيين ما نقله الطبري من قول عمر بن الخطاب حينما رآهم: "ما هو إلا أن رأيت أسلم، فأيقنت بالنصر".

أما السياسيون فإليهم يعود كل التبديل والتغيير الطارئ الذي تعرض له الدين وسننه وشرائعه ووصاياه وقوانينه، وهم وحدهم الذين توارثوا هذه المهمة عبر التاريخ إلى يومنا المعاصر. ثم ماذا كانت النتيجة؟

لم يتسبب هذا الأمر في صعود الطلقاء لتولي قيادة المجتمع الإسلامي الأول فحسب، وإنما تسبب في ولادة أجيال من المسلمين الذين أتاح لهم وجودهم في تلك الحقبة أن يتحدثوا باسم الدين وتشريعاته وهم لا دين لهم، واتاح للزناة والخمارين ومحبي اللهو والشاذين تولي زمام أمور حكم الأمة الإسلامية عبر التاريخ؛ الذي حدثتنا كتبه عن تفشي ظاهرة اللهو الماجن الخليع بين الخلفاء وأبنائهم وأقربائهم وأصدقائهم، وقادتهم وكبار جندهم، فضلا عن أصحاب رؤوس الأموال والأغنياء والطبقة المترفة من المسلمين.

ولما كان من المتعارف عليه أنه لا يمكن دراسة ظاهرة ما بمعزل عن العصر الذي نشأت فيه، مثلما لا يمكن دراسة عصر بمعزل عن الظواهر المجتمعية التي كانت فاشية فيه، فإن من يتابع مجريات أمور المسلمين منذ الأيام الأولى لموت رسول الله سيجد توحداً باهراً بين تلك العصور وظواهرها بشكل يدعو للغرابة والدهشة. أما المدهش في الأمر فهو سرعة الانقلاب الذي حدث في مجتمع قريب عهد بعصر البعثة وزمن النبوة، وقد جايل وعاصر الكثير منهم نزول الوحي وعبقات أحاديث الرسول، بل وأسهم بعضهم في خوض الحروب الشرسة التي خاضها المسلمون لنشر الإسلام، من هنا، أكد "جوستاف فون جروبناوم" على انتشار ظاهرة المجون وتفشيها في العصرين الأموي والعباسي، وكان من عوامل ظهورها وانتشارها: الخلفاء أنفسهم والشعراء والجواري والغلمان والقيان ومجالس الخمر. وقد تبدت هذه الظاهرة في المجون والزندقة والخمريات والغزل بالمذكر، والغزل الفاحش الخليع[1]. ثم مع هذا التبدل الذي جايل نوعاً من النهضة الفكرية والحضارية، كان أثر التطور الحضاري محدوداً، فالأكثر تأثيرا منه كانت روح

---

١ – حضارة الإسلام، جوستاف فون جروبناوم، ترجمة: عبد العزيز جاويد، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٥٦، ص١٢١.

المؤامرة التي مرت بسهولة على الحكام المذهولين بالجنس واللهو، ممن أصعدهم إلى سدة الحكم نسبهم العائلي وليس الكفاءة والتحصيل العلمي، حتى أن كثيراً منهم لم يكونوا يحسنون القراءة والكتابة، ومنهم من لم يقرأ في حياته كلها كتاباً واحداً، والحضارة كما هو معلوم تحمل في طياتها عوامل الانحلال، حيث كان أثر الغزوات والفتوح التي خاضها المسلمون تحت عنوان الفتح ظاهراً، ورغبةً في إشباع نهم سيرورتهم الحضارية ونزواتهم الجنسية الشاذة سبباً في الانهيار، فقد ذُهل قادة الجند بالصور الأنثوية الجميلة والمبهرة والبراقة التي وجدوها في نساء وغلمان البلاد المفتوحة، فأكثروا من جلب هؤلاء إلى عاصمة الدولة، ووزعوهم ضمن مواصفات طبقية خاصة على الخليفة أولا، ومن ثم الأقرب فالأقرب للخليفة، وصولا إلى الطبقة الوسطى. وقد تعرض هؤلاء . نساءً وغلمانا . للاستغلال الجنسي البشع، وسلبت وامتهنت كرامتهم، وامتهنوا واهينوا وذلوا، وبيعوا في سوق النخاسة كالخراف، وهم الذين كانوا في بلدانهم سادةً وأبناء سادةٍ ونبلاء، وأبناء وبناة حضارة لها قيمها وسننها وعقائدها ودياناتها، حيث استعبدوا باستثناء من اعتنق الإسلام منهم، وحتى هؤلاء لم يرفعهم إسلامهم إلى مصاف المسلمين العرب، حيث أطلق عليهم اسم الموالي، وأخذت منهم الجزية فيما بعد بحجة دعم خزينة الدولة.

والموالي: جمع مولى، وللمولى معانٍ عديدةٍ، منها المولى في الدين، وهو الوَليّ أي الناصر، وذلك في قوله تعالى: {ذلكَ بأنّ اللّهَ مَولَى الذينَ آمَنوا وأَنّ الكافِرينَ لا مَوَلى لَهم}[1]، والمولى: العصبة، ومن ذلك قوله تعالى: {وإنّي خِفتُ الموالِيَ مِنْ ورَائِي}[2]، أي ورثة الرجل وبنو عمه، وقال اللَّهَبيّ يخاطب بني أمية:

مَهْـــلًا بنـــي عمنـــا مهـــلًا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا

ومنها المولى الحليف، ومولى الحلف أو مولى الاصطناع، يقال له أيضاً مولى العَقد، فيكون بانتماء رجل إلى رجل بعقد، أو قبيلة إلى قبيلة أخرى بحِلف، والمولى المُعتَق: هو الذي انتسب بنسب مُعتِقِه، ولهذا قيل للمُعتَقين: الموالي. وذكر بعض أهل الأخبار، أن الموالي ثلاثة: مولى اليمين المحالف، ومولى الدار المجاور، ومولى النسب

---

١ – محمد: ١١.

٢ – مريم: ٥.

ابن العم والقرابة.

خلافا لهذه المعاني، أُطلق الفاتحون العرب على من أسلم من غير العرب اسم المولى، وكان هؤلاء يضعون أنفسهم تحت حماية أفراد من وجهاء المجتمع أو بعض العشائر ليوفروا لهم الحماية والدعم، أما من يؤسر في الحروب، فيتحول إلى عبد، فإذا أسلم، أعتقه سيده، وهؤلاء كانوا يسمون موالي العتاقة، فهم حتى مع عتقهم بسبب إسلامهم، يبقون مرتبطين بساداتهم كنوع من التبعية أو العبودية الجائرة.

ولم يقف الأمر عند العبودية وحدها سواء كانت مشهرة أم مقنعة، إذ كان الأمويون متعصبين ضد الموالي، فاستغلوهم واضطهدوهم واحتقروهم، وقد أشار لذلك كبار قدماء المؤرخين مثل أبي الفرج الأصبهاني في كتابه الأغاني وابن عبد ربه الأندلسي في كتابه العقد الفريد، وأشار لها كبار المستشرقين مثل: فون كريمر، وفان فلوتن، وإدوارد براون، كما أشار لها باحثون معاصرون كبار مثل: جرجي زيدان، وفيليب حتي، وحسن إبراهيم حسن، وعلي حسن الخربطلي وآخرون غيرهم.

وهذا بحد ذاته أشعر هؤلاء الموالي بالإهانة لأن المفروض بإسلامهم أن يرفعهم إلى مصاف إخوتهم في الدين من العرب، وهو الأمر الذي لم يحدث بتاتا، فنمت فيهم عقدة النقص التي زرعت فيهم روح الانتقام. فضلا عن ذلك، بقي أغلبهم ضمن طبقة العبيد والخدم ولم يرق إلى طبقة عامة الشعب. أما النساء اللواتي أسلمن، فتم تحويلهن إلى ملكِ يمين، وآنية رخيصة لمتعة المسلمين، يعاشروهن معاشرة الأزواج، ويعاملوهن معاملة العبيد، يبيعوهن ويهدوهن ويمتعون ضيوفهم بهن، يضربوهن ويُهينوهن ويُجيعوهن ويُعروهن، ولا يسمحون لهن أن يتمثلن بباقي نساء المجتمع حتى بالملبس والمأكل، بل حتى بالحجاب الإسلامي المفروض على المسلمة، مثلما جاء في الأخبار أن الخليفة عمر بن الخطاب كان يطوف بالمدينة، فإذا رأى أمَة محجبة ضربها بدرته الشهيرة حتى يسقط الحجاب عن رأسها، ويقول: فيم الإماء يتشبهن بالحرائر؟ وجاء عن أنس قوله: مرت بعمر بن الخطاب جارية متقنعة فعلاها بالدرة، وقال: يا لكاع أتتشبهين بالحرائر ألقي القناع. وروى أبو حفص أن عمر كان لا يدع أمة تقنع في خلافته. وعنه أيضاً: كن

إماء عمر يخدمننا كاشفات عن شعورهن، تضطرب ثديهن[1].

نتيجة هذه الفوضى اللاأخلاقية عاشت طبقات الموالي والإماء أعلى مراحل الاستغلال الطبقي والاجتماعي، واستفحل بينهم الفقر الذي تزامن مع تشكل طبقة أرستقراطية مقربة من السلطة، استحوذت على أهم الموارد الاقتصادية مستغلة مكانتها لدى السلطة ونفوذها. وبالتالي عاش أغلب الموالي منذ ساعات تواجدهم الأولى في المجتمع الإسلامي حياة استغلال جشع وذل وحرمان وعبودية وسخرة وانحطاط دائم واستغلال جنسي بشع وتنمر، بعث فيهم روح الكراهية والرغبة بالانتقام. فباستثناء نادرة منهم، كانوا يمتازون بالعلم والثقافة من الذين صعب على الحكام الجهلة والقادة الأميين تجاوز ما لديهم، فبزغ هؤلاء في المجتمع، واشتهروا وعلا شأنهم، ذُل كل الموالي الآخرين وتعرضوا للاستلاب الجسدي والأخلاقي بشكل وحشي فيه الكثير من الغرابة.

من هنا حاول بعض من أهين وأستعبد منهم الانتقام، إما عن طريق نشر الرذيلة في المجتمع وتلويث فطرته، وإما عن طريق الالتحاق بالثوار، فعلى مدى سنين طوال، نشبت الكثير من الثورات الشعبية ضد حكم الأمويين وتسلطهم وظلمهم، وكان الموالي بقسميهم المخلص والمنتقم هم السواد الأعظم في جيش هذه الثورات، التحق بعضهم لنصرة الحق، والتحق الآخرون لينتقموا لكرامتهم المسلوبة وأهلهم المسبيين، وقد ترجموا الكمد الدفين في طريقتهم البشعة التي قتلوا من خلالها الخليفة الأموي مروان بن الحكم، وطرق الإذلال التي مارسوها ضد الخلفاء العباسيين في العصر العباسي الثاني.

والملاحظ أن الخلفاء العباسيين الذين كانت أغلب أمهاتهم من الموالي، كانوا أخف وطأة من الأمويين على مواليهم، فقربوهم وأكرموهم ووفروا لهم الحماية، ومكنوهم من رقاب الناس، ذكر ابن قتيبة في تاريخه أن المنصور غضب لما سمع أن والي البصرة، مسلم بن قتيبة، عاقب واحدا من موالي الخليفة، وعدَّ ذلك تجاوزا عليه، فقال: "علي تجرأ، لأجعلنه نكالا".

لكن ما يعاب على العباسيين هو انغماسهم في عالم الموالي إلى حد الترهل، حيث

---

١ – الطبقات الكبرى، ابن سعد، ج٧/ص١٢٧.

تقاطرت أخبار تناولهم الخمر وتعلقهم بالغلمان الحسان والجواري المستوردات خصيصا لحضراتهم، وتقريبهم بعض الموالي وتسليطهم على أحرار العرب بل على الشعب المسلم كله.

والجواري أنواع: منهن السراري للفراش، ومنهن للخدمة وعمل البيت، ومنهن لخدمات الحمام والإحاطة بالسلطان وملء المكان، ومنهن لمرافقة زوجات الخلفاء، فضلا عن القيان أو المغنيات المتخصصات بالطرب. والغريب أن الأحاديث التي أوردوها حول هذه المسميات فيها الكثير من الغرابة مثل حديث القاسم بن عبد الرحمن، عن أبي أمامة، عن رسول الله، قال: "لا تبيعوا القينات ولا تشتروهن ولا تعلموهن، ولا خير في تجارة فيهن، وثمنهن حرام"[1]، ومع ذلك ذكرت كتب التاريخ قصصاً عن أعداد غفيرة وأنواع كثيرة من القيان اللواتي اشتراهن خلفاء المسلمين في عصري الامبراطورتين الاموية والعباسية، وأسهبت تلك الكتب في الحديث عما دار بينهن وبين الخلفاء إلى درجة صعب معها تصديق حدوث ذلك على أيدي خلفاء أطلق على أغلبهم لقب (أمير المؤمنين) ممن كان المفروض بهم أن يكونوا قدوة للأمة، بينما تجدهم قد ابتعدوا عن الدين وأوامره ونواهيه إلى درجة يصعب معها هي الأخرى أن تقنع بسيطاً ساذجاً أن هؤلاء كانوا مسلمين من أصله.

إن هذا التبدل الرهيب يدل بما لا يقبل الشك أن الإسلام منهجا وعقيدة وسلوكا خضع إلى تغيير ممنهج منذ الأيام الأولى لعصر ما بعد البعثة، وان هذا التغيير تغوّل وتضخم كثيرا في عصور الدولتين الأموية والعباسية، وأن ذلك خلق إسلاما جديدا فيه الكثير من البعد عن الإسلام الأول، وأن هذا التغيير هو الذي تسبب في تضخيم روح التوحش لدى المسلمين، وهي الروح التي ورثها المسلمون كابراً عن كابر، وخلدت في أجنداتهم التربوية حتى وصلتنا، فاستساغ الإسلام السياسي والحركات الإسلامية الراديكالية المتطرفة ممارستها على أبناء جلدتهم وعلى أهلهم بل وحتى على أنفسهم، ففشي بين المسلمين القتل، وانعدمت الرحمة!.

وماذا كانت نتيجة ذلك كله؟

---

١ – الجامع الكبير؛ سنن الترمذي، الترمذي،ج٥/ص٣٢٢.٣٢٣.

لقد تسبب ذلك الحراك البعيد عن روح الإسلام في ولادة منظومات ومنظمات تولت التعامل مع السنة النبوية لا لتشذيبها مما لحق بها من سوء، بل لاختيار الأصلح للحكام والسياسيين على حساب العقيدة والدين، ولحق بهم الإعلاميون الخبثاء الذين روجوا لأقوال رفعت من قيمة الكتب التي اجتمع فيها نتاج المؤامرة وجعلتها أصح الكتب بعد كتاب الله تعالى مع ما فيها من كذب وتحريف وقطع وإضافة وتحوير وخلق وتبرير، حتى مع عجزهم التام عن تأكيد وجود أصول مخطوطة لتلك الكتب، وهذا ما أشرت إليه في واحد من مقالاتي بقولي: من الحقائق التي تدمي القلب من جهة وتفرحنا من جهة أخرى، وشر البلية ما يضحك. فكونها تدمي القلب لأنها سُرقت منا عنوة في وضح النهار، فكانت أثمن الكنوز المسروقة، مع اننا كلنا سُرقنا على مر التاريخ، وأصبحت بأيدي غيرنا، وتفرحنا لأنها لو كانت لا تزال بين أيدينا لأحرقناها تحزباً وطائفيةً وجهلاً ورِيبةً. تلك الكنوز من المخطوطات النادرة التي لم نتمكن من المحافظة عليها بالرغم من كثرتها التي أشار إليها المرحوم كوركيس عواد في كتابه (قدم المخطوطات العربية في العالم)، والتي قدّرها بالملايين، بعد سرقتها من خزائن الكتب في المساجد والمدارس ودور العلم وقصور الخلفاء وأعيان الناس، أغلبها الآن محشورة في خزائن محكمة في أقبية مكتبات العالم الغربي وفي إسرائيل. إذ تضم المكتبة البريطانية لوحدها قرابة الخمس عشرة ألف مخطوطة عربية، تنوعت محتوياتها بين مخطوطات نفيسة للقرآن الكريم، ونسخ من الأعمال التاريخية والأدبية والعلمية في علوم القرآن والتفسير والحديث وعلم الكلام والفقه والتصوف والفلسفة والطب والفنون وتفسير الأحلام والنحو والشعر والتاريخ والسير والموسيقى. وأقدمها نسخة من المصحف الشريف تعود إلى أواخر العصر الأموي مكتوبة على الرق بخط مائل.

وفي إسبانيا ولاسيما في المدن الأندلسية غرناطة وقرطبة وإشبيلية وبلنسية ومرسية كانت هناك الكثير من المخطوطات العربية المهمة التي تؤرخ لحال العرب هناك، وهي اليوم بين أيدي الإسبان، تحتوي المكتبة الوطنية في مدريد منها ما يزيد على الستمائة مخطوط تتنوع بين المجلدات الكاملة والكتب والوثائق، وتعود إلى تواريخ مختلفة، أكثرها شهرة بعض أعمال ابن رشد المكتوبة في القرن الثاني عشر، وكتاب عن الموسيقى

للفارابي. وقد عُثر على أكثر هذه المخطوطات النادرة في مخابئ داخل الجدران أو فوق الأسقف أو تحت الأرضيات بمنازل سكان الأندلس المسلمين، الذين طمروها وأخفوها عن السلطات المدنية ومحاكم التفتيش سيئة الصيت، ثم وجدها من سكن منازلهم من بعدهم؛ عند قيامه بتجديد بناء المنازل، وكان من ضمنها وثائق تؤرخ وتشرح وتوثق الحياة اليومية للأندلسيين، مثل عقود الزواج والعقود التجارية وغيرها.

ويوجد هناك اليوم في مكتبة "دير الإسكوريال" شمال مدريد نحواً من أربعة آلاف مخطوط عربي بينها نسخة من شرح الموطأ لابن مالك، ونسخة من نسب عدنان وقحطان للمبرد، وجمع القوانين المقدسة؛ وهي نسخة قديمة لا يُعرف مؤلفها تعود إلى العام ٤٨٠ للهجرة، ونسخة من مختصر ابن سينا في استعمال الترياق والسكنجبين، تعود إلى عام ٤٧٣ هجرية، وكتاب منافع الحيوان لابن الدريهم الموصلي.

وفي زمن سطوة العثمانيين على العالم الإسلامي، قاموا بجمع ما وقع تحت أيديهم من المخطوطات العربية التي تعود أصولها إلى المكتبات الأموية والعباسية والسلجوقية والمملوكية، والتي تُقدَّر أعدادها بحوالي ١٦٠ ألف مجلد، مجموعة اليوم في مكتبة السليمانية بإسطنبول، ومن بينها نسخة مصحف الخليفة عثمان بن عفان، بإملاء الصحابة القُرَّاء في عصره، ونسخة أخرى كُتبت بالخط الكوفي، وقطعة خشبية نُحتت عليها أوائل سورة النجم بالخط المدني، يُقدّر أنها تعود إلى القرن الثاني الهجري، إلى جانب نسخة من بقية الأصمعيات التي أخلت بها المفضليات، والتي تعود إلى القرن الثالث الهجري، وهي مختارات من شعر العرب الذي رواه الأصمعي.

وفي ألمانيا هناك اليوم قرابة أربعين ألف مخطوطة عربية، منتشرة في عدة أماكن منها مكتبة جامعة "توبنغن" المتخصصة في دراسات التراث الشرقي والإسلامي، ومكتبة الدولة في برلين. تضم هذه المجموعة القيمة مصاحف نفيسة تعود إلى القرن الثامن الميلادي، فضلا عن مخطوطة كتاب الجامع الصحيح للبخاري، لا يعرف تاريخ كتابتها، ويرجح انها تعود إلى القرن الثامن الهجري أيضا، ونسخة من كتاب تاريخ الرسل والملوك للطبري (٢٢٤– ٣١٠هـ) ونسخة من ديوان الشاعر أبي العلاء المعري (٣٦٣ – ٤٤٩ هـ) لا يعرف تاريخها هي الأخرى.

حتى إسرائيل تمتلك اليوم كنزاً قيماً من المخطوطات العربية وأقدمها مصحفان يعود تاريخ نسخهما إلى القرن الثاني للهجرة، وبعض مقتنيات المستشرق المعروف "أبراهام شالوم يهودا" التي تبلغ حوالي ١٠٥٥ مخطوطة، كتبت بين القرنين الثالث والعاشر الهجريين، فضلا عن ٥٠ ألف مخطوطة فلسطينية تتناول تاريخ وتراث المدينة المقدسة.

ومن أهم ما موجود الآن لدى إسرائيل من مخطوطات؛ مخطوطة (التوراة العراقية) التي قامت القوات الأمريكية المحتلة بإخراجها من العراق مع بقية الأرشيف اليهودي، بحجة صيانته وإعادته إلى العراق. علما أن الأرشيف الذي سرقه الأمريكان يتألف من أكثر من ثلاثة آلاف وثيقة و ٨٠ ألف قطعة أثرية، من بينها قرابة ثلاثة آلاف وثيقة وألف وسبعمائة تحفة نادرة توثق لعهود السبي الأول والثاني، فضلا عن آثار تعود إلى أزمان أبعد من العهد البابلي، أهمها أقدم نسخة للتلمود وأقدم نسخة للتوراة ومخطوطات أخرى.

ومن بين جميع هذه المخطوطات التي تتراوح اعمارها بين سنة ٣٠ ونهاية القرن السادس الهجري، مع اختلاف أماكن وجودها، لا تجد ولو نسخة أو بعض نسخة او مجموعة أوراق من مخطوط كتاب (الجامع المسند الصحيح المختصر من أُمور رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه) المعروف بصحيح البخاري؛ مكتوباً بقلم صاحبه محمد بن إسماعيل البخاري (١٩٤ – ٢٥٦هـ) أو غيره، باعتبار أن الرجل كان أعمى لبعض الوقت فضلا عن كونه لا يجيد الكتابة والقراءة، باستثناء النسخة الألمانية التي يرجح انها تعود إلى القرن الثامن الهجري.

ولا تجد نسخة أو بعض نسخة أو مجرد بضعة أوراق من مخطوط كتاب (المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم) المعروف باسم صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج القُشيْرِي النَّيسابوري المختلف في تاريخ ولادته بين ٢٠١، و ٢٠٢، و ٢٠٤، و ٢٠٦ للهجرة، والمتوفى سنة ٢٦١ هجرية بعد تناوله كميةً كبيرة من التمر في إحدى الليالي، إلا في القرن السادس الهجري، وهذا ليس الاسم الحقيقي للكتاب، فالذي أطلق عليه هذه التسمية هو أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة المشهور بابن خير الإشبيلي (٥٠٢ – ٥٧٥ هـ)، مع ان مسلم بن الحجاج كان يعرف القراءة والكتابة، وهذا يدل على أن الأشبيلي اطلع على كتاب لا

يعرف اسمه، ولا يعرف اسم مؤلفه؛ في حدود القرن السادس الهجري، وأطلق عليه هذا الاسم جزافاً.

والمعروف أن البخاري ومسلم عاشا وتوفيا في أواسط القرن الثالث الهجري، بمعنى أنهما قاما بعملهما بعد مرور ثلاثة قرون على تداول الأحاديث النبوية، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، إذ لم يجد المتخصصون سوى نسخة من كتاب البخاري تعود إلى القرن الثامن الهجري، ولم يُعثر على أي نسخة من كتاب مسلم، وهو أمر محير، يثير شكوكاً كثيرةً، كلها تحوم حول أصل هذين الكتابين اللذين يتحكمان بعالمنا الإسلامي، وبكل قوانينه وسننه وشرائعه وعباداته وعلاقاته فيما بينه، وبينه وبين العالم الآخر؟

من هنا أرى أن كل حديث عن محنة الإسلام جائز ضمن حدود العقل والمنطق، فما حدث غير كل القناعات، وحرَّف كل الحقائق، حتى فقدت الثقة بأوثق المصادر. وما كتبه وما قاله الباحث ماجد الغرباوي فيه الكثير من الصحة، وبعض التعميم، والبعد عن الحقيقة، والمبالغة، لكنه على العموم يدل على أن الرجل صاحب مشروع إصلاحي يتوجب على المؤسسات الدينية والاجتماعية أن تتعاون معه لترسيخ الصحيح وتصحيح الخطأ عسى أن تسهم آراؤه وكتاباته في تغيير الواقع نحو الأحسن، مع أن من ملاحظاتي على منهج الغرباوي، أنه من خلال نتاجه كله؛ الذي يتسم بروح الحوار غالبا، أو هو نتيجة لحوار مع آخر، أنه لم يعط إجابات ثابتة فجميع إجاباته بقيت مفتوحة، تقبل الإضافة والحذف والتغيير، وهو ما أشار إليه بقوله: "وتبقى الأجوبة تنمو وتطور، أعيد النظر فيها مع كل دليل برهاني مقنع، وليست لدي نهايات في الفكر"[1]. وهذا سلاح ذو حدين، إذ ليس كل الناس ولاسيما من يتابعه منهم؛ لهم قدرة على المتابعة المستمرة بلا انقطاع، والتدقيق والتمحيص والتفكيك بلا كلل أو ملل، وقد يؤمنون بقول ورد على لسانه أو في واحد من أجوبته، ويعملون بما ورد فيه، ويُنظِمون حياتهم وفقا لمخرجاته باعتبار أنه وفق ما صرح به صاحب رأي اجتهادي في المسائل الخلافية[2] ثم يتبين له أن رأيه السابق لم يكن صائبا بعد أن حصل على أدلة وبراهين تعطي بعداً آخر. لكن على

١ – الهوية والفعل الحضاري، ماجد الغرباوي، ص٩.

٢ – الهوية والفعل الحضاري، ماجد الغرباوي، ص٩.

العموم شخصت في طروحاته المتنوعة شجاعة يفتقد إليها غيره، فأنا أرى أن من ينهج منهجا مغايرا للمألوف العام إما ان يكون في منتهى الشجاعة او يكون في منتهى الجنون. وواقعا لابد للشجاع أن يكون مجنونا لكي يعرض نفسه للمخاطر من اجل الصالح العام أو إصلاح الخطأ من أجل سعادة الإنسان، ففي حياتنا العامة وفي سلوكياتنا وعباداتنا ومألوفنا وموروثنا الديني والأخلاقي هناك آلاف الأمور التي تحتاج إلى إعادة البناء وفق مناهج حضرية إنسانية، وألا بربك كيف يجيز الدين سرقة المال العام وفقا لفتوى (مجهول المالك) التي كانت القاعدة التي أباح بموجبها السراق واللصوص سرقة أموال الدولة وهم غالبا لا يصلون ولا يصومون ولا يطيعون تعاليم الدين، ويرتكبون كل المنكرات التي تأباها النفس الأبية للإنسان السوي؟ وعلى سبيل المثال ما حدث بعد التغيير في العراق عام ٢٠٠٣ حيث ثار الغوغاء واقتحموا دوائر ومصانع ومؤسسات وبنوك الدولة وسرقوا كل شيء.

إن ما أحب التنويه عنه بصدد كتابات وآراء الباحث الأستاذ ماجد الغرباوي بعد أن أشبعتها بحثا وتحليلا وتأويلا ودراسة، أني لا ألومه، أبدا، لا ألومه على كل ما توصل إليه وكتبه ونشره، كيف ألومه وهو قد يكون أكثر مني حرصا على الإسلام وأهله، ولكن الأثر المر الذي تركته فعال الجماعات والتيارات الإسلامية التي كان قريبا منها ومتماهياً مع رؤاها في قلبه هو الذي دفعه إلى انتقاد بعض جزئيات المشروع الإسلامي المتداول بشكل قريب إلى التطرف، إلى درجة بدا معها وكأنه ترك الإسلام خلف ظهره، وأبتعد عنه بعد أن تقاطع معه. لا أبداً، لا يمكن لرجل بعقلية الغرباوي وفكره النير وصدق لهجته إلا أن يكون رجل إصلاح وتنوير، قد تخونه أدواته في بعض الأحيان، ولكنه بكل الأحوال أفضل من مئات آخرين يرتدون العمامة، ويدعون أنهم حماة الدين ونواب الله على عبادة.

ثم إن لتجديد الفكر الديني ضرورة تاريخية وعقدية وإنسانية، لكن لا يمكن لطرف واحد أن يتبنى مثل هذا المشروع الكبير مهما كان ملماً ومطلعاً، بمعنى أن الأطراف المعنية يجب أن تجتمع وتقرر لكي لا تعطي مجالا لمن يريد التشكيك بالقرارات الفردية، وهذا ليس صعبا، فهناك جيل كامل من الشباب الواعي والثوري والعقائدي، تخرج على يد الإصلاحي الكبير علي شريعتي؛ الذي اتخذ من حسينية الإرشاد في طهران مركزا

لنشاطاته عام ١٩٦٩ بعد أن أحيل على التقاعد غصبا. وكانت محاضراته تتناول الإسلام وتاريخ الشيعة في محاولة منه لتصحيح المفاهيم السائدة الخاطئة عن الإسلام. فلماذا امتنع علماؤنا عن تقليد علي شريعتي، لماذا لم يخرج بينهم ولو شريعتي واحد له قدرة قيادة الجماهير، بدل أن يدخلوا بمهاترات تنافسية عقيمة مع جيل الشباب الرافض، ممكن أن تتحول إلى حرب لا تبقي ولا تذر؟ ونحن واقعا ولاسيما بعد كم الحروب المأساوية التي خضناها وخسرناها، لم نعد بحاجة إلى حرب جديدة، بل نحتاج إلى ثورة فكرية تعيد بناء منظومة حياتنا الآيلة للسقوط، ولا ينجح في قيادة هذه الثورة سوى جيل العلماء الثوري، فهل بين علمائنا من هو ثوري وله قدرة القيادة أم أنها عقمت؟

إن في بعض طروحات الغرباوي حساسية مفرطة تنتقل إلى من يقرأها أو يسمع بها، بعد أن دعا إلى وجوب إنشاء وتأسيس ثقافة دينية جديدة ترسم حدود الأحكام الشرعية في القرآن، وتحدد ما هو مختص بحياة الرسول، وتبين متى وكيف يكون الحكم مطلقا في كل زمان ومكان، وهل جميع ما في القرآن فعلي، وتكثيف الحديث عن النسخ لاكتشاف حقيقته وكشف الأهداف السياسية وراء ترسيخ مفهومه. ووجوب التعامل مع المسلمين الأوائل باعتبارهم بشر لهم مشاعرهم وأحاسيسهم وغاياتهم وأهدافهم السياسية، وأن تكون البداية مع الخلفاء الراشدين لاكتشاف حقيقة ومدى رشدهم وأهدافهم وغاياتهم وخططهم[١].

وأعتقد أن على من يريد التعامل مع مثل هذا المشروع أن يتحرر أولاً من قيد الجمود التاريخي، ويبدأ مرحلة بناء جديدة، فقبالة مشاريع الإصلاح الحقيقية حتى مع قسوتها في بعض جوانبها، هناك مشاريع مدسوسة ومغرضة وتخريبية، وهناك دول عظمى تتولى برمجة العقول لترسيخ مفهوم العنف الإسلامي في عقول شعوبها، وهم يبرمجون الحياة لتظهر عنف الإسلام بكل السبل المتاحة، حدثني صديقي البروفسور محمد أبو نمر أستاذ وخبير دراسات بناء السلام والتفاوض بالجامعة الأمريكية بواشنطن، أنه كان يسعى عام ١٩٩٣ لتأليف كتاب عن السلام في الإسلام ليس تبريرا ولا تبشيرا بالدين الإسلامي، لكنه سعيا لتعزيز استراتيجيات صنع السلام واللاعنف والقيم المتجذرة في السياقات الدينية

١ – الحركات الإسلامية قراءة نقدية في تجليات الوعي، ماجد الغرباوي، ص١٣٢.

والثقافية الإسلامية، لتأييد فرضية أن الإسلام دين حي، وتقليد يعزز صنع السلام وتسوية النزاعات سلميا، وحينما زار مكتبة الكونغرس الأمريكي بحثا عن مصادر لمؤلفه، وجد أنها تضم ما يزيد عن (٥٠٠٠) مرجع تربط بين الإسلام والعنف والحرب، وتؤكد تلازمهما، في حين لم يجد سوى (٥) مراجع فقط تتحدث عن الإسلام والسلم والسلام. وهو جزءٌ مهم في معركة الصراع بين الروحي والمادي، تتبناه دول له قدرة التحكم بالعالم كله، وهي تريد تسخير العلم لتحويله إلى أداة قمعية تمكنها من نشر رؤاها في الكون. لكن الحقيقة التي يجب أن لا نغفل عنها أنه حتى مع وجود قوله تعالى {إنما يخشى اللهَ من عباده العلماءُ}، تعاظمت سبل الصراع بين الدين السماوي والعلم الوجودي المادي منذ الوجود الأول للإنسان، فمطالب الدين الأساسية والثانوية، الأصلية والمبتدعة لها منهج تسير عليه، يتقاطع أحياناً مع مسار العلم المتداول طالما أن العلم في تطور وتبدل مستمر، فالعلم مادي النشأة والوجود، وهو يتغير في مضمونه ومحتواه مع تقدم الأزمان وتطور الإنسان، وعلوم الدين قائمة على مبدأ الروحانية الموحى؛ الذي لا يعترف بأثر المادة إلا في حدود وجودها، ومن المؤكد ان تاريخ العلاقات ما بين ما المضمارين من أشد تواريخ العلاقات تقلباً، وذلك منذ الساعة التي راح فيها فلاسفة أثينا يقهقهون ضاحكين إذا كلمهم بولس الرسول عن بعث الموتى من مِواتهم، وحتى نهاية القرن العشرين عندما توخت الكنيسة حظر كل شكل من أشكال الإنجاب الصناعي[١].

والعلاقة بين القائمين على المباني الروحية والمباني الوجودية كانت ولا زالت وستبقى على خلاف وعدم توافق، ليس عند المسلمين وحدهم، بل في جميع الأديان، وهناك فكرة قائمة ومتداولة على نطاق واسع، ترى: "أن البابا يبغض ويخشى العلماء الذين ليسوا خاضعين له، لم تكن هذه فكرة علموية (تابع لمذهب العلوم)، بل كانت فكرة "باسكال"، وبصفته مؤمناً رائعاً، وعالماً عبقرياً، أعرب باسكال عن تمزق الضمير المسيحي في مجابهته المعضلة الأساسية للبحث عن الحقيقة، وفي واقع الأمر كتب باسكال آثاره عقب بضعة أعوام من إدانة "غاليليه" التي كرست طوال عدة قرون التناقض الكبير ما بين

---

١ – العلم والكنيسة تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، جورج مينوا، ترجمة: موريس جلال، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ص٧.

العلم والكنيسة"[١]، والظاهر أن هذه الرؤية بجانبيها بدأت تتكرر في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة تحت دوافع شتى بعضها واقعي، بدأ يقارن بين معطيات العلوم الحديثة والقصص الخرافية المبتدعة والمختلقة الموجودة في كتب التفسير والحديث، وسنعيش تداعياتها باستمرار.

وحينما عملت الكنيسة على أن تتوافق رؤاها مع رؤى العلم؛ مثلما صرح به، الكاردينال الفرنسي "ماري جان لوستيجيه" عام ١٩٨٥، بقوله: "في الحين الراهن دخل الدين والعلم زمان الاعتراف المتبادل بكل منهما"[٢]، وقف بعض علمائنا بالضد من دعوة التوافق مفضلين العمل برأيهم وتعطيل عمل الدين. نعم قد يُعزى ذلك إلى تعدد الأصوات داخل الدين الواحد، ولكن التعدد نفسه موجود داخل منظومة العلم، والمهم الآن ليس تشجيع الصراع لإسقاط هذا الطرف أو ذاك، فمع سقوط أي طرف منهما سوف تتغير قيم الحياة ومفاهيمها، وتصبح بلا طعم ولا محفز، ولاسيما وأن شروط المصالحة متوافرة اليوم أكثر من أي وقت آخر، ومنذ بضعة أعوام شرع العلم ذاته بالعودة نحو الروح بعد أن أيقن بأهمية وجودها وبقائها، كما سبق لـ"ماكس بلانك" أن صرح في مطلع القرن العشرين أن الدين والعلم يقومان معاً بمعركة مشتركة دون هوادة لن تتوقف أبداً[٣].

إن ناس العالم الغربي ولاسيما العلماء منهم يعترفون أن هناك ثمة تعاون بين الكنيسة والعلم يتسم بالضرورة أكثر من أي يوم مضى، بشكل يأخذ في الحسبان نتائج العلم وقدراته على العمل، فقد كتب "جان دولومو": لا يبدو لي أن العلم يؤدي إلى نفي وجود الله، بل بالأحرى يدعو الإنسان أن يبقى في مكانه ويتساءل عما هو أعظم منه.. وهكذا فإن الدين والعلم يظهران متكاتفين على نحو متبادل، وينزع أحدهما بمنحى الآخر، فالعلم يقود عقلانياً إلى الدين"[٤]، وقوله هذا يعيدنا بعنف إلى آية خشية العلماء من الله تعالى

---

١ – العلم والكنيسة تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، جورج مينوا، ترجمة: موريس جلال، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ص٧.

٢ – المصدر نفسه، ص٩.

٣ – العلم والكنيسة تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، جورج مينوا، ص١٦.

٤ – العلم والكنيسة تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، جورج مينوا، ص١٨.١٩.

أكثر من غيرهم.

إن جميع الأديان ولدت وهي تحمل اهتمامات تنحو إلى ما فوق الطبيعة، إلى ما يعلو على مدارك البشر، وقد سعى بعض أهل الزمن الأول ممن وجدوا في أنفسهم القدرة على تحليل الخطاب الديني بما فيهم (الموقعين عن رب العالمين)[1]، في تقريب هذه الماورائية وفق رؤاهم واعتقاداتهم ونواياهم، فأدلى كل منهم برأيه ورَوَّج له، ولما جاءت المذاهب والفرق تبنى كل واحد منها أحد تلك الآراء وفضله على غيره، ثم أضاف له الشيء الكثير، مرة عن طريق تجديد الفهم، وأخرى عن طريق الابتداع، وهكذا اتسعت رقعة الفكر الديني أفقيا، مع كل ما يحمله هذا الاتساع من ثغرات أصاب بعضها الدين في الصميم

لقد أتخم العقل بالكلام الكثير والمتشعب عن جدلية الخلاف الفقهي العلمي التاريخي؛ التي هي في بعض جوانبها مجرد سلوكيات سمجة ولدت في أول أمرها كانعكاسات للصراعات السياسية الدينية والمواريث الاجتماعية والقبلية، ولكنها تركت أثراً غائرا في النفوس عبر التاريخ الصراعي الطويل، وذلك لأن المثقف يرفض السير في قطيع تقوده ذئاب، بل يرفض ان يكون فردا من قطيع مغيب الفكر، هكذا ينظر كل طرف منهما إلى نفسه وإلى الطرف الآخر، وبالتالي تسببت مخرجات تداعيات الصراع بنوع من الانفعال الشعبي الذي أسهم في ولادة ثقافة الكراهية بين أتباع المنهجين الديني والعلمي. من هنا أرى أنه وبكل الأحوال لا يمكن المرور على الأحداث التاريخية المفصلية التي تسببت بكل الوجع الاجتماعي العربي الإسلامي الموروث مرور الكرام، لأنها بحدوثها أوجدت مناطق واسعة تحولت تدريجيا إلى مخازن للموروث الذي يتحكم اليوم بعلاقاتنا المعاصرة، بكل ما تنضوي عليه من انفعالات اجتماعية لها كامل القدرة على تحريك الحواس، ولكنها أعجز من أن تؤسس لقاعدة علمية يمكن الاعتماد عليها.

لقد نجح الغرب ضمن محيطه الجغرافي في تجاوز أزمات العقائد المقدسة من خلال الفصل بين الدين والدولة، بالرغم من وجود دعوات سلفية منظمة تدعو إلى عودة الدين

---

١ – إشارة إلى كتاب أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، دار ابن الجوزي، السعودية، ١٤٢٣هـ.

لقيادة الحياة، تمثلها جماعات صغيرة، تولد ثم تنمو وتنحل تلقائيا. ومن الجدير بالذكر أن النجاح الغربي لم يتحقق بين ليلة وضحاها، بل امتد على مدى قرون عديدة، كانت بدايتها في القرن السابع عشر مع عقد معاهدة (وستفاليا) عام ١٦٤٨، التي تلت حرب الثلاثين عاماً في أوروبا، مرورا بمراحل انتشار أفكار الثورة الأمريكية عام ١٧٧٦، والنتائج الباهرة التي أفرزتها الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، وصولا إلى القرن التاسع عشر الذي تكلل بنجاح الثورة الصناعية في النصف الثاني منه؛ تلك الثورة التي عصفت بالمفاهيم المتوارثة بما فيها الدين وعلاقته بالأمة!. وهذا يعني أننا حتى مع فرصة الإفادة من تجربتهم سنحتاج إلى سنين طويلة لتحقيق هذا الهدف، الذي ستعترضه الكثير من المصاعب والمصائب!. لكن علينا ان نضع في حساباتنا اننا بعد ذلك سوف نعيش تجربتهم الأخلاقية والقيمية بكل ما يترتب عليها بما في ذلك حالات الشذوذ المشرعن والمقنن.

لقد حدث أكبر تحول حضاري عندما نجح الإنسان في التحكم بالنار، تلك الهبة الإلهية الرائعة، مما سمح له بطهي طعامه، والحصول على الإنارة والتدفئة لتوسيع أنشطته أثناء البرد والظلمة، وتأمين الحماية ضد الحيوانات المفترسة والحشرات، واستخدامها في صنع الأدوات من خلال تصنيع بعض المعادن بالتسخين والطرق. ومع تقدمه وتطوره أحدث الإنسان استخدامات أخرى للنار، فحولها إلى إحدى وسائل الدفاع أو الهجوم أثناء حروبه الجادة والعبثية، لتتحول في العصور اللاحقة إلى أداة بطش الإنسان بأخيه الإنسان؛ حينما استخدمها كأداة للتعذيب، أو أداة انتقام وحشي حيواني رهيب يدل على ذات مريضة ونفس معقدة، تمتد حدودها إلى أن يجلس أحدهم وهو يشعر بالرضا والسعادة ونشوة الانتصار؛ ليرى إنسانا آخر يشوى على نار هادئة، والأشد نكاية من ذلك أن يعتقد أنه بذلك العمل يتقدم نحو الله درجة، وينال لديه الحظوة، ليتنعم بجنان الخلد؛ التي يعتقد أن مراتبها العليا أعدت لأمثاله من السفاحين والمجرمين المتطرفين الدمويين، ولمن يقتل أكبر عدد من الناس باسم الدين والجهاد!. ونحن اليوم لا نختلف كثيرا عن ذلك الإنسان الأول، ونحتاج بشدة إلى اكتشاف شيء بقيمة وأهمية النار يمكن أن يبدل حياتنا نحو الأحسن، ويقنع المتطرفين ومن لا يرضون بسماع شيء عن الحقيقة بخطأ

منهجهم، وما سيخلقه تعصبهم الأعمى. فمنذ فجر الإنسانية الأول والصراع بين الربانيين والملحدين مستعر بلا توقف، ما إن يخفت لظرف ما حتى يشتد أوراه وتتوهج ناره، لكن لا المؤمنين نجحوا في إقناع الملحدين، ولا الملحدين اعتبروا بما ساقه لهم المؤمنون من أدلة وبراهين، المدهش في هذا الأمر أنه على مر التاريخ كان عدد المؤمنين أكثر من عدد الملحدين؛ إذ كان بين المؤمنين حتى مجرد من يؤمن بوجود قوة مسيطرة فاعلة، يجد لديها العون حينما يحتاج إليها، وهذا ما شدهم إليها بالرغم من كونهم لا يعرفون كنهها أو اسمها. أما الذين عرفوا كنهها فقد آمنوا بها، واستقر رأيهم على تقديسها وعدم الانسياق خلف دعوات المنكرين الشاذة، وقد يكون تمسك كل طرف برؤيته أحد أسباب تأزم العلاقة تاريخيا بين الجانبين، وهو ما أدى إلى وقوع مجازر ذهب ضحيتها آلاف الأبرياء.

وإن كان المؤمنون قد آمنوا بما جاءهم به الرسل والأنبياء فإن الملحدين، ربما بسبب بعدهم عن جوهر الرسالات وعدم اطلاعهم على أطروحتها وآلية عملها؛ قد حرموا التماهي مع المعنى، إلا أنهم أجهدوا أنفسهم للبحث عن آليات جديدة كانوا على يقين أنها لن تثني عزيمة المؤمنين ولكنها على كل حال ستعطيهم دفقات من القوة التي تجعلهم يثبتون على رؤيتهم، وقد يكون هذا أحد أنواع التخبط الذي أوقعهم في مطبات حرجة أدانوا فيها أنفسهم قبل أن يدينوا الآخر، ووظفوها لدحر فكرهم أكثر من أن يوظفوها في محاربة منافسهم، ومن ذلك ادعاؤهم بأن الإله قد (مات) وهو ما يعرف بفلسفة موت الإله، الذي جاء مخالفاً لنظرية عدم وجود الإله التي كانوا يؤمنون بها، لأن مجرد حديثهم عن موت الإله يعني أنه كان موجودا بالأصل.!

واحدة من التجارب التي خاضها العلمانيون بعد تجارب كثيرة باءت بالفشل، كانت نظرية (الدين الإبراهيمي) التي طرحوها لتكون بديلة عن الأديان الثلاثة الكبرى اليهودية والمسيحية والإسلام، حيث أخذوا من كل دين منها بعض أحكامه وتشريعاته وطقوسه، وجمعوها سوية لتصبح الدين العالمي الجديد وهي تجربة باءت بالفشل الذريع.

والظاهر أن نظرية الدين الإبراهيمي كانت تطويراً للفكرة التي طرحها "سان سيمون" الذي يعتبر أبو الفكر الاشتراكي في العصور الحديثة حينما اقترح تأسيس جمعية من واحد وعشرين عضوا تنتخبهم الإنسانية وتتخذ هذه الجمعية اسم (مجلس نيوتن) لتمثيل

الإرادة الإلهية في الكون أي أن تصبح ممثلة عن الله تعالى في الأرض، تنوب عنه، وبذلك لا حاجة إلى وجود الله أو التحدث عنه، ولا حاجه إلى نكران وجوده، فليكن موجودا لكنه سيكون من دون عمل لأن هناك من يتولى القيام بأعماله نيابة عنه، وهذا جهل بحقائق الأمور، فالله تعالى حتى لو كان غير موجود وحتى لو تمكنوا من الحلول مكانه، فإن مجرد احتياج البشرية الكبير إلى رمزية القوة العظمى التي يمثلها الله أو مجرد احتياجهم المباشر إلى الله سبحانه دون وسيط عبر التاريخ منذ فجر البشرية إلى يومنا الراهن، يثبت أن هناك من يتمسك بهذه الحقيقة وهو ليس مستعدا للتخلي عنها. مما حدا بها أن تجرده من كل صفة معروفة أو أن تجعله على صور مختلفة تتناسب مع رؤيتها للأمور، يجعل من الإيمان بوجوده من الأهمية بمكان أنه لا يمكن الاستغناء عنه وبالتالي لا يمكن لأحد ما مهما كان غرضه حرمان البشرية من هذا الشعور الذي تعودت عليه ولمست منافع الاعتقاد به والتمسك بأهدابه، ومثله التمسك بالعقيدة، سيبقى برهاناً على التواصلية بين الإنسان والقوة العظمى وليس من حق أحد تجريده من هذا الإحساس بحجة التطوير والإصلاح. لكن أهم ما في الأمر أن فشل الملحدين المستمر، الذي عرقل نموهم، قد يتحول إلى نجاح كبير ليس بفضلهم وإنما بفضل بعض المتدينين الذين أحدثت أعمالهم الشريرة ردة فعل عند كثير من البشر الأسوياء بدأت تدفعهم إلى الابتعاد عن الدين

وفي الختام أرى أن الحقيقة موجودة في أكثر من دين، ما دام مصدر الأديان واحد، ولكن تبقى الخصوصية هي المقياس المعول عليه، ويبقى الاعتراف بالآخر واحترامه واحترام خصوصياته هو المعادل الموضوعي للوطنية والإنسانية، وأن الاعتراف بالتعددية الدينية لا يعني قبول جميع ما في تلك الأديان، ولا رفضه، وأن لكل دين منها خصوصياته التي يقدسها ويحترمها ويدافع عنها، وكل من يحاول المساس بهذه القدسية يعتبر معتديا وعدواً لدوداً، لذا يجب على جميع أصحاب المشاريع الإصلاحية داخل الدين الواحد منها أن يعملوا في حدود الممكن والمتاح دون التوغل في الخصوصيات المقدسة، فالتغيير الذي يحدثونه بآرائهم هو الكفيل بتغيير نظرة التقديس الزائفة التي تنسب إلى بعض الجزئيات، وهم متى ما نجحوا في خطواتهم الأولى، سوف يتسببون في

انهيار الكثير من المباني الدينية المبتدعة التي لا تملك جذراً ثابتا، تماماً مثل انهيار أحجار الدومينو.

ولا يسعني سوى القول: نحن المثقفين، ومن أوقفنا أنفسنا على البحث عن الحقيقة وتقصي أخبارها وإحياء أمرها من أجل غدٍ أجمل للبشرية كلها، ومن آلينا على أنفسنا أن ننشرها بين الناس ليتبينوا حقيقة امرهم، ليس فينا برأيي من هو غير مسؤول عن أصغر آهة تصدر من قلبٍ موجوع، فنحن نعترف بمسؤوليتنا الأخلاقية، وبشراكتنا الإنسانية مع البشر كلهم، ويجب ألا نلتفت إلى دين او مذهب أو عقيدة أو جنس أو لون، فالبشر في شرعة العقلاء متساوون كأسنان المشط، كلهم لآدم، وآدم من تراب. وما نقدمه لديننا يجب أن يكون أنموذجاً جميلاً لكل جميل يمكن أن يقدمه الإنسان لأخيه الإنسان، وعليه ان لا يصف الذين يحترمهم بأوصاف تسيء إليهم مثل وصف أحد المتداخلين على مقالة الأستاذ ماجد للفقهاء بقوله: وبما ان الفقيه الحالي المندمج اندماجا كاملا بالحاكم أو هو ذاته الحاكم فأنه ذيل مستكلب لإمبريالية مستكلبة ولا جدوى من أي ترقيع أو تشذيبات لأن التحولات متسارعة والمؤسسة الفقهية لا تملك القدرة على التكيف فهي مؤسسة يتم الآن تحويلها الى مشروع للربح السريع ولصالح ذرية الفقيه وحواريه والطوفان قادم وسيقتلع المومياءآت المحنطة في المتحف أو المعبد لا فرق فما عادت لها قيمة روحية حتى في أعين أتباعها بفعل الضربات التسفيهية والنخر الذاتي اللذين تعاني منهما هذه العنعنات. تأخرت هذه الشعوب بفعل عوامل داخلية وخارجية حتى حانت ساعة الانهيار الشامل للمنظومات الأخلاقية المتوارثة وها نحن ندفع ثمن قرون من المراوحة او العيش بنصف عقل ونصف ضمير[1]. فقد كنت أتمنى ان تكون كلمات الرد على مثل هذه المداخلات أدق مما هي عليه، لكي لا تثير ردود فعل غير محمودة. لكن يبقى ما قدمه الغرباوي في منتهى الأهمية، ولا يمكن التغاضي عنه أو اهماله، بل يجب العمل على تفكيكه من قبل المؤسسة الدينية لتستخلص منه بعض ما يخدم مسيرتها ومسار الإنسانية أيضاً.

---

١ رد على مداخلة المقال في مقال الغرباوي بعنوان دعوة لإنقاذ الدين من سطوة الفقهاء، نشر في صحيفة المدى البغدادية وصحيفة المثقف، العدد: ٢٩٦٢ المصادف ١٥/١٠/ ٢٠١٤.

الفهرس

المقدمة	٧
المبحث الأول	
محاولة فتح الأبواب	**١٧**
مشروع تصحيح إم إصلاح؟	٢٣
هروب بالاتجاه المعاكس	٣٢
الإصلاح الديني	٣٥
المبحث الثاني	
جزئيات مشروع الغرباوي الإصلاحي	**٤٢**
الدين والفكر الإقطاعي	٤٢
الإقطاع والنظام الإقطاعي:	٤٣
آراء في موت الإله وموت الأديان	٤٤
الإمامتان الدينية والسياسية	٤٨
العصمة وثابتها	٥١
الطقوس رمزية وعقيدة	٦٠
أسطورة المعبد	٦٩
مشروع الإصلاح لدى ماجد الغرباوي	٧٤
المبحث الثالث	
صفحات مشروع ساخن	**٧٨**
التسامح والعنف	٧٨
الاستبداد وضده النوعي	٨٦
سلطة الفقيه والدولة الثيوقراطية	٩٤

المبحث الرابع
التعميم والوعي التراثي **١٠٩**
التعميم وقبليات الوعي التراثي ١٠٩
القرآن وقراءات النص والمدنية ١١٦
الإسلام السياسي ووعي الأمة ١٣٨
أسباب انكار دولة الرسالة ١٤٤
محنة تعدد مراكز القوى: ١٥٠
نقد الإسلام السياسي: ١٥٣
الإسلام السياسي اختلاف الفهم والطائفية ١٥٦
الإسلام السياسي والمرأة ١٦٧
تعديل قوانين الدين: ١٨٨
الإسلام السياسي والإرهاب الإسلامي ١٩٤
الغزوات الإسلامية والإرهاب: ١٩٧
نقد عصر الراشدية: ٢٠٠
إعادة تشكيل العقل: ٢٠١
دعوة لثقافة دينية جديدة: ٢٠٢
الحركيون المرتدون: ٢٠٣
الإرهاب الإسلامي: ٢٠٣
إسلاميون ديمقراطيون: ٢٥٢
المبحث الخامس
مراجعة ثوابت الدين **٢١١**
مراجعة أحكام الشريعة ٢١١
الغاء الشريعة .. إلغاء الفقهاء ٢١٥
المهدوية مشروع وعقيدة ٢٢٥
المبحث السادس
خواتيم الكلام **٢٢٩**
الخاتمة ٢٢٩

مؤسسة المثقف العربي

مؤسسة المثقف العربي، مؤسسة غير حكومية، تعنى بالشأن المعرفي، وتمارس نشاطها في مجالات الثقافة والفكر والأدب والفنون. تتخذ من مدينة سيدني الأسترالية مكتبا رئيسا لها، ومن صحيفة المثقف موقعا على الشبكة العنكبوتية.

جاء الإعلان عن تأسيس مؤسسة المثقف العربي في ٢٠١٠/٠١/٠٥م استجابة لمتطلبات العمل الإعلامي الراهنة، وتلبية لضرورات نشر وتعزيز وإشاعة ثقافة التسامح والمحبة والتكافل، وايجاد مركزية مؤسساتية تضمن ترابط الأعمال الصادرة عنها، ووضعها في سياق العمل المنظم. فبعد عمل متواصل لثلاث سنوات في صحيفة المثقف انبثقت نشاطات أخرى، تطلبت وجود مؤسسة لإدارة شؤونها وتسيير أعمالها.

ومؤسسة المثقف العربي جهة مستقلة، ترفض العنف والتكفير، والتطرف المذهبي والسياسي، وتستقل برؤية بعيدا عن تشظيات الأيديولوجيا وكل الانقسامات والخصوصيات التي تنال من كرامة الفرد والمجتمع. ساعية إلى ترسيخ قيم الإنسان عبر إشاعة ثقافة التسامح والمحبة والأخوة ووحدة المصير البشري.

ينبثق عن إدارة المؤسسة مجلس استشاري، يساهم في ترشيد سياسة المؤسسة، والتخطيط لمشاريعها المستقبلية، كما ستمثل نشاطات المؤسسة خارج أستراليا نخبة من المثقفين، سعيا منهم لتعميق الأواصر الثقافية بين أبناء الكيان المجتمعي المتحد.

مبادئ مؤسسة المثقف العربي

- نؤمن بالتعددية والرأي الآخر.
- ندعو للتعايش بين الأديان والثقافات.
- نتبنى قيم: التسامح، والحرية، والديمقراطية، وحقوق الإنسان.
- نحارب العنف والتحريض والتكفير.
- نرفض الخطاب الطائفي والأيديولوجي المحرض.
- نساهم في تعميق لغة الحوار والتفاهم وفق الثوابت الأساسية المستمدة من تعاليم السماء وقوانين الأرض.
- نعنى بالمثقف ومواقفه إزاء الأحداث والتحديات، ونعرّف بإنجازاته وأعماله ومشاريعه.
- أصدرت مؤسسة المثقف عددا كبيرا من الكتب، وهذا آخرها.

ماجد الغرباوي
رئيس مؤسسة المثقف العربي
www.almothaqaf.com

almothaqaf@almothaqaf.com