

**تجديد الخطاب الديني
في إطار المشهد التاريخي
ومواجهة الآخر «الغربي»**

الخواجة، محمد ياسر شبل

تجديد الخطاب الديني في إطار المشهد التاريخي ومواجهة الآخر ((الغربي)) / محمد
ياسر شبل الخواجة - القاهرة: نيوبوك للنشر والتوزيع / ط ١ / القاهرة: ٢٠١٧ م.

١٥٢ ص؛ ١٤ × ٢١ سم

تدمك: ٣-٥٠-٦٥١٩-٩٧٧-٩٧٨

رقم الإيداع: ٢٠١٧/٢٧٨٣٢

١ - الخطب الدينية الإسلامية

٢١٢

أ- العنوان

دار النشر: نيوبوك للنشر والتوزيع

عنوان الكتاب: تجديد الخطاب الديني في إطار المشهد التاريخي ومواجهة الآخر
((الغربي))

الكاتب: أ.د. محمد ياسر شبل الخواجة

رقم الطبعة: الأولى

تاريخ الطبع: ٢٠١٧

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر



ويحذر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملاً أو جزئياً، أو تسجيله على أشرطة
كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

نيو بوك للنشر والتوزيع

٦ عمارات الدفاع الوطني - حدائق القبة - القاهرة

ت: ٠١٠٩٢٦٧٣٢٧٤

newbooknb@gmail.com

تجديد الخطاب الديني في إطار المشهد التاريخي ومواجهة الآخر «الغربي»

أ.د. محمد ياسر شبل الخواجة

أستاذ ورئيس قسم علم الاجتماع
كلية الآداب - جامعة طنطا



2017

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ
عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا
وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾

[فصلت: 30]

صدق العظيم

الفهرس

الموضوع	صفحة
المقدمة	9
الفصل الأول: تجديد الخطاب الديني بين قيم التراث وفكر الإصلاح	13
الفصل الثاني: تجديد الخطاب الديني وتوضيح ملامح الوسطية في الإسلام	35
الفصل الثالث: تجديد الخطاب الديني وتصحيح صورة الإسلام لدي الآخر «الغربي»	67
الفصل الرابع: التطرف الديني والإنغلاق الفكري في الخطاب الديني	93
المراجع	145

المقدمة

تمثل قضية تجديد الخطاب الديني أهمية كبيرة، وضرورة فكرية، ومطلباً حياتياً في الوقت الراهن من أجل إعادة تشكيل وعي المسلمين، وتعليمهم جوهر الدين الإسلامي، وإبراز وسطية الدين الإسلامي، وإعطاء الأمة الإسلامية مسئوليّة الشهادة الحضارية على الناس والقيادة لهم، وتقويم سلوكهم بقيم الدين الحنيف، ذلك أن الشهود الحضاري على الناس، وللناس يعتبر أخص سمات الأمة المسلمة صاحبة النبوة الخاتمة، الخالدة، والرسالة المستنيرة التي دعت إلى التحاور وقبول الآخر والمجادلة بالتي هي أحسن بعيداً عن التشدد والتطرف أو الانغلاق والجمود، وبالتالي لابد من تطوير مؤسساتنا الدينية والقائمين على الدعوة، وربط خطابنا بالواقع الذي نعيشه وبتحدياته المحدقة بما يفتح الباب واسعا إلى الاجتهاد والتطوير وإعمال العقل في تأويل النصوص الدينية، وإبراز موقف الإسلام وعلاقته بالآخر في الحوار فقال تعالى: ﴿وَلَا تَجِدُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: 46] وقال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125]

واحترام المعاهدات وأخلاق المحارب المسلم، وأرقى أنواع العلاقات الإنسانية بين المسلم وغير المسلم في داخل ديار الإسلام، أو في البلاد التي تم

فتحتها انطلاقاً من نظرة الإسلام لمكانة الإنسان واحترامها؛ وكان ثمار ذلك أن انتشر هذا الدين الإسلامي وأقبل عليه الناس دون إكراه، ولذلك ساد العدل والمساواة من خلال احترام حقوق الإنسان، وعندما استقرت المجتمعات الإسلامية في ظل الشريعة الإسلامية الغراء حدث تقدم علمي وحضاري أضواء طريق العلم للقارة الأوروبية من خلال المعايير المختلفة، وعرفت أوروبا فضل العلماء والمفكرين المسلمين أمثال ابن سينا، والفارابي، وابن رشد وغيرهم، وها هو رئيس الولايات المتحدة الأمريكية السابق «أيزنهاور» يعلن أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة قائلاً: «أن علمي الحساب والجبر في الغرب يدينان بالكثير من الفضل لعلماء الرياضيات المسلمين وأن كثير من الأسس التي قام عليها الطب والفلك في العالم قد وضعها علماء مسلمون، علاوة على ذلك كله أن الأديان الثلاثة السماوية العظمى في العالم قد قامت وانتشرت في الشرق الأدنى».

ومن هنا جاءت أهمية هذا الكتاب الذي يدور حول «تجديد الخطاب الديني في إطار المشهد التاريخي ومواجهة الآخر الغربي من أجل المساهمة في إعادة النظر في موضوعات وأولويات الخطاب الديني المعاصر، وضرورة تحديد معنى التجديد نفسه ودلالاته وآفاقه ومحاذيره ولا سيما حين يتصل بقضايا دينية لا تنفصل بالضرورة عن قضايا الاقتصاد، والاجتماع والسياسة. وذلك كله من أجل إعادة تشكيل الشخصية المسلمة المعاصرة، وبناء الأمة الإسلامية الوسطية وتصديها بوظيفتها في تحقيق الشهود الحضاري، ومعالجة أسباب التخلف الفكري والتقليد الأعمى لكل ما هو أجنبي، وفك قيود التبعية الثقافية والاستلاب الحضاري، وفتح مجالات الحوار، والاجتهاد الفكري في محاولة لاسترداد إرادة الأمة الإسلامية وبعث نهضتها الريادية

من جديد، والتوغل في التاريخ وامتلاك القدرة على تحقيق الاستقلال المعرفي والحضاري والثقافي للحاق بركب الحضارة الإنسانية، والسير في تاريخ الاجتماع البشري وعلى هذا فقد انقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة فصول، يعالج الفصل الأول موضوع: تجديد الخطاب الديني بين قيم التراث وفكر الإصلاح، الذي أوضح أن قضية تجديد الخطاب الديني تواجه تحديات صعبة بل ومواقف متناقضة أيضًا، حيث يرى البعض حتمية الانغلاق والانكفاء على النفس وبالتالي فإن الدعوة إلى التجديد تعد نوعاً من المروق من الدين يجب مقاومتها والتصدي لها، وأنهم غالباً من أهل الرقة في الدين والمتساهلين في الأصول، في حين يرى الآخرون ضرورة أن يأتي التجديد والإصلاح عن طريق الانفتاح على الغرب ومن ثم فتح باب الاجتهاد والإبداع على مصراعيه، وهنا ثار سؤال هام هل التجديد نابع من الداخل أم مجرد رد فعل لأحداث خارجية.، في حين يأتي الفصل الثاني ليعالج قضية تجديد الخطاب الديني وتوضيح ملامح الرؤية الوسطية في الإسلام من خلال توضيح المقصود بالوسطية لغة واصطلاحاً وشرعاً، وهل الوسطية تعتبر منهجاً للتغيير المتوازن، وما هي الملامح الأساسية للفكر الوسطي في الخطاب الإسلامي، وأخيراً ما هي أهم مظاهر الوسطية والاعتدال في التراث الإسلامي، لأنه إذا تخلت الأمة الإسلامية عن منهج الوسطية أو تركته وراء ظهرها أو تنكرت لمنهجها وشرائعها وأخلاقه الشاملة، تحولت إلى أمة مشلولة، أمة مهانة، أمة ضعيفة، أمة لا وسطية، لا شاهدة، أمة غائبة، أمة معذبة مستضعفة، مذلولة، لكن إذا أدركت الأمة حقائق وسطية الإسلام وفهمتها وطبقته استعادت عافيتها وتحولت إلى أمة نشطة مقدر، أمة قوية، أمة وسطية، أمة شاهدة، أمة حاضرة أمة فاعلة متمكنة.

ومن هنا ينبغي إلا نهملش، أو ننزل أو نضيع أي طاقة ممكنة أو أي وسيلة نمتلكها من أجل تحقيق الشهود الحضاري المنشود. أما الفصل الثالث فيعرج على قضية هامه تتعلق بتجديد الخطاب الديني وتصحيح صورة الإسلام لدى الآخر (الغربي) لإبراز ما هو هذا الخطاب وحدود التجديد فيه في تراثنا الإسلامي، وإبراز أهم ملامح الأزمة التي تواجه مثل هذا التجديد، وما دور الخطاب الديني في تصحيح صورة الإسلام لدى الآخر الغربي، وبالتالي فإن ما نقدمه في هذا الكتاب هي محاولة متواضعة في هذا المجال، خاصة وأنه يفتح ملف أزمة الخطاب الديني المعاصر التي هي جزء من أزمة المجتمع الإسلامي كله.

والله نسأل أن يرزقنا الأخلاق في القصد والصواب في السعي
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

أ. د. محمد ياسر الخواجرة

الفصل الأول

تجديد الخطاب الديني بين قيم التراث وفكر الإصلاح

الفصل الأول

تجديد الخطاب الديني بين قيم التراث وفكر الإصلاح

مدخل

ارتبطت الحاجة إلى تجديد الخطاب الديني بالرغبة في تحقيق النهضة والتقدم مع أواخر القرن التاسع عشر، حينما كانت قضية التجديد ترتبط بمنطق رد الفعل الذي شكل حيزاً كبيراً من الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر منذ رفاة الطهطاوي الذي صدمته النهضة الأوروبية الحديثة عندما ذهب إماماً للبعثة في فرنسا، ثم عاد واضعاً نصب أعينه ضرورة تمدين وتحديث المجتمع المصري، ومن بعده جاءت أعمال جمال الدين الأفغاني وتلميذه «محمد عبده» و«فرح أنطون» لتفنيد التهم ضد الإسلام كدين يتناقض مع العقل والفكر الفلسفي، ومن هذه الرؤية جاءت أعمال الشيخ «مصطفى عبد الرازق» ومدرسته في إبراز طبيعة العقل الإسلامي وخصائصة كعقل له فلسفته الخاصة المعبرة عن ذاتها من خلال الأصول الإسلامية المتمثلة في علمي: أصول الدين وأصول الفقه الإسلامي⁽¹⁾.

(1) أحمد زكريا الشلق، الشيخ مصطفى عبد الرازق (1888 - 1947) وآراؤه الإصلاحية =

حيث إن الدين الإسلامي مؤسس في معظمه على العلم والعقل لا يعارض تأسيس الدنيا على العلم والعقل، ولهذا فإن الإسلام قد أعطى للعلم والعلماء مكانة بارزة في كتابه العزيز قائلا: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: 28].

كما أنه أكثر الأديان التي دعت إلى استعمال العقل والفكر والتدبر في آياته القرآنية فقال تعالى ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۚ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [آل عمران: 190 - 191].

وهذا ما جعل بعض المفكرين يطرحون رؤيتهم للإسلام كدين مدني عقلاني، قد استفاد في ذلك بكل المنتجات والمنهجيات الثقافية العربية والغربية، والدعوة إلى تجديد الخطاب الديني حتى يلائم متطلبات العصر وطبيعة المرحلة التاريخية الراهنة

وفي إطار ذلك، يسعى هذا البحث إلى معالجة قضية تجديد الخطاب الديني بين قيم التراث وفكر الإصلاح لديني، بمعنى هل يمكن معالجة إشكالية الخطاب الديني في ضوء قضية الإصلاح الإسلامي في الفكر العربي الحديث والمعاصر؟ وهل هذا الإصلاح نابع من الداخل أم أنه رد فعل للحدثاء الغربية؟... وهل من الممكن قيام حدثاء إسلامية على أسس جديدة للخطاب الديني؟

وقبل أن نحاول الإجابة على هذه الأسئلة نحاول في البداية توضيح مفهوم التجديد الديني والفرق بينه وبين مفهوم الإصلاح الديني. في الواقع يعد مفهوم التجديد مصطلحا إشكاليا عسيراً على التحديد نظرا لتشعب معانيه وتنوع

مضامينه ومفرداته، فالتجديد أو الإصلاح أو الإحياء أو البعث أو النهضة كلها مضامين واحدة تعنى عودة الدين الإسلامى لمنابعه الصافية ممثلة في أصول الشريعة في الكتاب والسنة والتجديد الديني religious innovation اصطلاحيا يعنى تغيراً في الممارسة الدينية أو المعتقدات الدينية، فالأديان العالمية الأساسية كالإسلام والمسيحية قد كونت مجموعات معتمدة من المعتقدات والعادات والممارسات التي تعد جزءاً من التراث المقدس ومن هنا فإن التجديد الديني ينظر إليه على أنه نوع من الابتعاد عن الأصولية لأنه تهديد للتراث، ولأن التجديد الديني أمر حتمي فإننا نجد أن هناك توتراً دائماً بين الإيمان بالطبيعة غير المتغيرة للتراث الأصولي وبين التغير الاجتماعي الواقعي في التنظيمات الدينية⁽¹⁾.

فالتجديد ليس انقطاعاً عن تراث السابقين ولا قفزا عليه ولكنه يكون بقتل هذا التراث بحثاً ونقداً لاستيعابه وتجاوزه إلى أفق جديد يتناسب مع طبيعة العصر ومشكلاته الراهنة لمواجهة التحديات المفروضة على الأمة. بمعنى أن التجديد يأتي من خلال قراءة التراث بعيون جديدة ومواكبة التجربة التاريخية التي تخوضها المجتمعات الإسلامية منذ إصطدامها بالحدثة الأوروبية مواكبة فعالة تنتقل من التعبير عن هذه التجربة الفريدة إلى التنظير لها وتوجيهها نحو آفاق التحديث والمعاصرة، من خلال استيعاب معطيات القوة العلمية المعاصرة، وتمثل آفاق الثورة المنهجية التي عرفتها العلوم الإنسانية في العقود الأخيرة⁽²⁾.

والتجديد بهذا المعنى أسبق في الاستخدام في الأدبيات الدينية من مصطلح

(1) جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، المجلد الأول، ترجمة: أحمد زايد وآخرين، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2000، ص 343.

(2) أحمد عرفات القاضي، تجديد الخطاب الديني، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2008، ص 25.

الإصلاح Reform الذي يعنى التغيير إلى الأحسن وتحقيق التقدم، وتحديث المجتمع، وهذا التغيير نابع من الداخل ولا تمليه الصفوة أو القوى الخارجية، ومن ثم يصعب تحقيقه في الواقع دون إصلاح جذرى شامل. أى أن الإصلاح أقرب إلى ما نطلق عليه العمل الاجتماعى أو الهندسة الاجتماعية ويرتبط - كما يقول «فيرشيلد» - ارتباطا وثيقا بالتقدم الاجتماعى⁽¹⁾.

وتنبع شرعية التجديد من الحديث النبوى الشهير «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها».

أما الإصلاح الإسلامى فينبع من أراء «محمد عبده» الإصلاحية التى هدفت بشكل رئيسى من الاستفادة مما حصده البروتستانتية فى تحطيم طبقة رجال الدين، وذلك عبر التأكيد على أنه لا وجود لمثل هذه الطبقة فى الإسلام، مما يجعل الإصلاح الإسلامى وفقا لذلك أكثر سهولة ويسرا.

لكن الذى تجدر الإشارة إليه هنا أنه إذا كان الإصلاح البروتستانتى قد مهد لولادة الحداثة بقواسمها المعروفة المتمثلة فى الذاتية والعقلانية والتاريخية، وهى التى يعتبرها «آلن تورين» أسس الحداثة، والتى جاء من رحمها الحداثة السياسية التى تجسدت فى الأنسنة والديموقراطية وحقوق الإنسان، إلا أن الإصلاح الإسلامى قد شهد تعثرا فكريا مع جيل ما بعد «محمد عبده» كرشيد رضا الذى نحى منحى أصوليا أقرب إلى السلفية منه إلى التوفيقية التى اشتهر بها أستاذه محمد عبده⁽²⁾.

(1) Fairchild , P(ed) Dictionary of Sociology and Related Sciences , tile field Adams , 1975 , p 29.

(2) رضوان زيادة، الإصلاح والمصالحة: سؤال السياسة وسؤال الحداثة، مجلة التسامح، العدد 10، السنة الثالثة، ربيع 2005، ص 73.

ولعل هذا يطرح في هذا الصدد تساؤلاً عن: هل يمكن معالجة إشكالية الخطاب الديني في ضوء قضية الإصلاح الإسلامي في الفكر العربي الحديث؟ في الواقع أن المفكرين العرب قد تأثروا بأفكار التنوير الأوروبية ودخلوا في حوار وتفاعل معها، واتخذوا موقفاً نقدياً من عناصرها التكوينية وتقبلوا مبادئها الجذرية الخاصة بأولوية العقل في المعرفة والفصل بين السلطات في الدولة والمجتمع المدني والإعلاء من شأن قيم الحرية والمساواة والعدل والتسامح وحقوق الاختلاف واستبدال قيم العلم بالخرافة. وفي الوقت ذاته رفض ما يتناقض مع منطق الخصوصية للتراث الإسلامي.⁽¹⁾

وهنا يجب التمييز بين الحركة الإصلاحية التي وعت الواقع المعاصر كواقع جديد يتطلب حلولاً جديدة، بل وتجديداً في الفكر الديني وإصلاحاً في العقائد، وهي بهذا تعي الواقع المعاش وتعني المشهد الحضاري والتسلسل الزمني، وبين التيار السلفي الذي يطالب بالعودة إلى الدين الإسلامي وأعمال السلف الصالح دونما حاجة إلى التجديد والوعي بالمشهد الحضاري واقفاً بذلك عند تصورات جامدة.

ولذا تنطلق حركة الإصلاح أساساً من وعي بخلل ذاتي حل بالمجتمع الإسلامي فأوجب التصحيح والتجديد بمنطق إسلامي مستنير، ولهذا فقد دعا هذا الاتجاه في إحيائه وتطويره - للتراث - إلى الانطلاق من قيم التراث ومقولاته وتياراته التي نجد لديها ما يصلح أن يكون جذوراً تبعث الزاد والنماء في المراحل الجديدة لهذه العلوم، تلك المراحل التي هي محكومة باحتياجات الأمة، ومصالحها في الحاضر والمستقبل القريب.⁽²⁾

(1) جابر عصفور، أنوار العقل، سلسلة مكتبة الأسرة، القاهرة، 1996، صص 22 - 23.

(2) محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، 1980، ص 12.

ورغم اختلاف استجابات رواد النهضة العربية الحديثة تجاه أفكار التنوير خاصة ما ظهر بين استجابات المشايخ والأفندية، إلا أنه يوجد قواسم مشتركة بين «رفاعة الطهطاوى» وبين «الأفغانى» والإمام «محمد عبده» و«فرح أنطون» والشيخ «مصطفى عبدالرازق» والمفكر «أمين الخولى». هذه القواسم تبدأ من استبدال المكانة الواعدة للعقل بالمكانة التقليدية للنقل وتقدير العقل الإنسانى بوصفه القوة الباهرة التى يتفهم بها الإنسان عالمه ويتعرف أسرارها، فضلا عن تحرير الإنسان واحترام حقوقه والإيمان بالتعددية وحق الاختلاف. ويأتى فى مقدمة هؤلاء «رفاعة الطهطاوى» الذى حاول المزج ما بين أرضية التراث الإسلامى والتعرف على العلوم العصرية الحديثة، وانطلق فى تفكيره الاجتماعى والسياسى من احترام العقل كأداة لحل مشاكل المجتمع، وذلك بالكشف عن أسبابها وبواعثها، كما عبرت كتاباته عن فهم مستنير للحضارة الأوروبية فهو لا يرفضها كما أنه لا يقبلها دون تمحيص، ولكنه يعمل على التفاعل معها، ولذلك دعا الأزهر الشريف إلى أن يضيف سائر المعارف والعلوم المدنية إلى جوار علوم الفقه والشريعة.⁽¹⁾ كما أعلا الطهطاوى من شأن الإنسان فيقول: يملك الإنسان عقلا مفكرا يستطيع من خلاله أن ينظر إلى الأمور ويضع مناهج للتفكير والبحث تتيح له إدراك الواقع وفهمه وتفسيره فبالإدراك يقتدر الإنسان أن يرتب المقدمات لاستخراج النتائج، وأن ينسب الماضى للحال ويستشرف عواقب المستقبل ويتبصر الظواهر والحوادث ويميز الحسن من القبيح

(1) محمد الشافعي، رفاعة رافع الطهطاوى... أمير النهضة، الثقافة الجديدة، القاهرة، 2004، ص: 28 - 46.

والضار من النافع وبالإدراك والفهم يصلح الإنسان الأشياء ويشكلها على الوجه المطلوب.⁽¹⁾

وكان الطهطاوي في حديثه كمشاهد منبهر - غير فاقد لذاته ولا لهويته - بالمجتمع الفرنسي، حيث يرى فيه النموذج الذي يجب أن يحتذى في العدل والحرية والمساواة وهى أمور يجب أن نتفهمها حسب ظروف الزمان والمكان وطبيعة التجربة فى تلك المرحلة الباكرة من عملية التحديث العربية والتواصل الحضارى التى يغلب عليها عملية النقل والترجمة ولا تخضع للنقد والمراجعة بالقدر الكافى، كما كان يرى أن مصر مؤهلة بتاريخها الثقافى والحضارى العظيم والضارب فى أعماق التاريخ بجذور راسخة وبطبيعة أهلها، مؤهلة للتقدم بشقيه المادى والمعنوى. هذا التقدم هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق حرية الوطن والمواطن.⁽²⁾

أما جمال الدين الأفغانى فعلى الرغم أنه انتقد الحضارة الغربية ورفض المقلدين للحضارة الغربية واعتبرها مشكلة خطيرة تشير إلى الابتعاد عن الأصالة وتؤكد واقع التبعية بتقديس الجديد القادم من الغرب إلا أنه ذهب إلى أن الطريق إلى التمدن الحقيقى هو الإصلاح الدينى فلا بد من حركة دينية لأننا إذا نظرنا فى سبب انقلاب حالة أوروبا من الخشونة إلى المدنية ترعاه الحركة الدينية وذلك منذ عصر مارتن لوتر، وأن تمدن أوروبا

(1) علا مصطفى أنور، الفكر الاجتماعى عند رفاة الطهطاوى، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، العدد 2، المجلد 27، مايو 1990، صص 23 - 47.

(2) أحمد عرفات القاضى، مرجع سابق، ص ص 102 - 103.

ينسب لتلك الحركة.⁽¹⁾ ومع هذا فقد رفض الأفغانى البعد المناقض للدين في فلسفة التنوير، ولكنه تقبل من فلسفة فولتير وروسو ومونتسكيو مبادئ حماية العدل ومقاومة الظلم والإيمان بمبدأ التسامح بوصفه مبدأ من مبادئ الاستنارة، وقد مارس الأفغانى هذا المبدأ في حوار مع أقرانه الذين كانوا على النقيض من موقفه من فلسفة التنوير، من خلال نموذج للمجادلة بالتى هى أحسن، بمعنى الاختلاف من منطق التقدير والاحترام والتسامح لا التكفير والاعدام. وقد انطلق الحوار بينهما من منطقة مشتركة جمعت بين الفريقين وهى الإيمان بأهمية العلم في تطور الحياة.⁽²⁾

وقد بلغت النزعة الاصلاحية ذروتها للتجديد عند الامام محمد عبده في دعوته الجريئة إلى جعل العقل معيار في الشؤون الدينية وذلك عند حديثه عن الأصول التى ينبني عليها الإسلام، فيجعل من العقل وسيلة لتحصيل الإيمان الصحيح ويقدم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. وفي ضوء هذه الدعوة يجاهر بأن الإسلام لا يعوق التقدم ولا يتنافى مع العلم ولا يتعارض مع المدنية. ولهذا كان محمد عبده من أنصار الاجتهاد وعدو التقليد، وقد اتخذ من العقل هاديا للتأويل في المتشابهة من آيات القرآن الكريم، وفي بحث القضايا الدينية ومعالجة القضايا السياسية والمشكلات الاجتماعية التى تستجد في حياة الناس ومن ثم فقد دعا الإمام إلى أمرين عظيمين هما:

الأول: تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريق سلف الأمة

(1) على المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1789 - 1914) الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ص 115.

(2) جابر عصفور، أنوار العقل، مرجع سابق، صص 29 - 31.

قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خلطه لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني.

أما الأمر الآخر: أن الدين الإسلامي صديق للعلم باعثاً على البحث في أسرار الكون داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة مطالبا بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل كل هذا أعده أمراً واحداً. كما أن الإسلام لم يجعل سلطة على عقائد الناس وتقرير لأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء أي رجال الدين فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعى حق الهيمنة والسيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه.⁽¹⁾ وهذا يعني أن الإمام محمد عبده يدعو إلى الرجوع إلى الدين الخالص الصحيح دون التقليد، وبالتالي رفض جوانب كثيرة من التراث التي ساهمت في بناء الجمود والتحجر. وتنتقل فكرة التجديد والإصلاح مع «فرح أنطون» وجهة مغايرة فقد توصل أنطون إلى أن الحرية والاستقلال الفكري يؤديان إلى التسامح وهو يؤكد بقوة على أن الحرية لا تتجزأ ولا تكون في موقف دون آخر، بل يشترط أن تكون الحرية مطلقة، وبالتالي فكان يحلم بتأسيس دولة علمانية يشارك فيها المسلمون والمسيحيون على قدم المساواة، وتستند هذه الفكرة إلى افتراض أن الأديان في حقيقتها متشابهة لأنها تقوم على جملة مبادئ تدور حول الطبيعة البشرية والحقوق والواجبات الإنسانية، وذلك هو السبيل الوحيد لتحقيق التسامح في جميع الأديان، كما أن ذلك هو أساس

(1) محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972، صص 181 وما بعدها.

المدينة الحديثة، وفي هذا الإطار يؤكد أنطون أن الحقوق المدنية والتسامح والعدل والمساواة والتقدم لا تتحقق في أى مجتمع إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية وهذا الفصل هو السبب الحقيقي في التسامح والتعددية وحق الاختلاف⁽¹⁾.

ويتجه الفكر الاصلاحى منحى أكثر انفتاحاً لدى الشيخ «مصطفى عبدالرازق»، حيث قدم فيها عقلانياً متطوراً ومستنيراً للدين، ينكر الجمود العقلى والدينى على حد سواء، فالدين ليس غلا للقلوب ولا قيذاً للأفكار... وأن من أسمى فضائل الدين الجدال بالحكمة والموعظة الحسنة، ولذا لم يكن مصطفى عبدالرازق يرى تعارضاً بين الدين والعقل فلكل منهما دوره في إبعاد الإنسان، وكان ضد الفهم الشكلى للدين وما يثيره من جدل عقيم وخلاف بين العلماء نتيجة عدم التماسهم للمعنى والجوهر، فلقد ترك الدين للناس أمر تنظيم حياتهم وفقاً لتعاليمه الأساسية كما ترك باب الاجتهاد مفتوحاً أمام أصحاب النظر والرأى، فالإسلام في رأيه قد جمع بين الدين والشرعية، أما الدين فقد استوفاه الله كله في كتابه الكريم، ولم يكل الناس إلى عقولهم في شئ منه، وأما الشريعة فقد استوفى أصولها ثم ترك للنظر الاجتهاد في تفاصيلها⁽²⁾.

لذا فقد كان مصطفى عبدالرازق معنياً أثناء مشيخته للأزهر الشريف بإصلاح التعليم الدينى في الأزهر على أسس علمية متطورة، فأدخل اللغات

(1) أشرف عبد الوهاب، التسامح الاجتماعى بين التراث والتغير، سلسلة مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006 - ص 113.

(2) أحمد زكريا الشلق، الشيخ مصطفى عبدالرازق وأراؤه الاصلاحية والفلسفية، مرجع سابق، ص 258 - 259.

الأجنبية إلى الأزهر وأرسل البعثات إلى الخارج وكانت أعماله تحقيقاً لرسالة أستاذه محمد عبده في الفكر الإصلاحى.⁽¹⁾

لكن التجديد عند الخولى ليس إلاحماية المجتمع والانتباه إلى العوامل المفسدة لأمره والتجديد إنما هو تطور والتطور الدينى هو نهاية التجديد الحق⁽²⁾ ومن ثم فالتجديد هو الذى يهب العقائد القدرة على مسابقة الحياة فيقول «سنظل نرجى للنهوض بعبء هذا التجديد الدينى الذى يخلص الحياة من ضائقها الدينية اليوم وحملات من لا يعرفون حقيقة الإسلام وصلاحيته الحياة واستجابة لأبعد ما تطمح من تقدم وانطلاق»⁽³⁾.

ويعرف التجديد بأنه الرجوع إلى المعين الأول للاستفادة منه ورد الناس إليه ليعرفوا أن هذه الرواسب ليست إلا طارئة عليه فإذا ما نحوها عنه عاد عذبا فراتا وذلك هو التجديد والإصلاح⁽⁴⁾.

وعلى هذا فالتجديد عند الخولى يركز على فهم القديم واستيعابه وتجاوزه، ثم الانتقال بعد ذلك إلى تقديم رؤية عامة للكتليات الإسلامية فى ضوء ظروف كل مجتمع وواقعه وطبيعة تكوينه، وبالتالى فعلماء الدين عليهم تقديم قراءات للإسلام توافق طبيعة المجتمع والحياة التى يعيشون فيها، وفى هذا الصدد يرى الخولى أن هناك العديد من الأسانيد والدلائل التى

(1) على عبد الرازق، المفكر الإسلامى مصطفى عبدالرازق، دار المعارف القاهرة، 1985، ص 77-78.

(2) أمين الخولى، المجددون فى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992، ص 62.

(3) المرجع السابق، ص 30.

(4) المرجع ذاته، ص 36.

تسهم في تقديم رؤية تطويرية متجددة للإسلام، منها أن الإسلام بوصفه دين تحفف من الغيبيات واهتم بإدراك السنن والنواميس الكونية ومن هنا يصبح من ميزان البعد التطوري للإسلام اقتصار دعوته في الغيبيات وإراحة العقل منها واكتفاء بالإجمال العام حتى يحلر العقل من الغيبيات المبهمة، كما أن الإسلام لم يتورط في كتابه الكريم - القرآن - الذي هو أصل أصوله في بيان عن نشأة الحياة على الأرض، ويدع الإسلام هذه الأمور للعلم الزماني لأنه يحمل كل يوم جديد⁽¹⁾ كما أرسى الإسلام مبدأ الاجتهاد كأساس للحياة الإسلامية، وما الاجتهاد إلا انطلاق مع الحياة وفاء بتجديد حاجاتها. وفي هذا يتفق أمين الخولي مع أستاذه محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، حيث ذهب الأفغاني إلى ضرورة الاجتهاد فلا يجب الجمود والوقوف عند أقوال أناس قد أطلقوا لعقولهم سراحها فاستنبطوا وقالوا وأدلوأ بدلوهم في ذلك البحر المحيط من العلم وآتوا بما يناسب زمانهم وتقارب مع عقول جيلهم وتبديل الأحكام بتبديل الأزمان.⁽²⁾

وهذا ما يبين أننا في حاجة إلى تحرير الإنسان المسلم من التبعية والتخلف والجمود، ومن هنا يمكن القول بأن أمين الخولي كان حريصا على أن يظهر الوجه الديني والعقلاني المشرق للإسلام.

وهكذا يتضح أنه إذا كان الإصلاحيون قد وعوا الموقف الحضاري وحاولوا القيام بتجديد في الفكر الديني والسياسي كما أنهم لم يجدوا حرجا

(1) أحمد سالم، الإسلام العقلاني (تجديد الفكر الديني عند أمين الخولي) مكتبة الأسرة، القاهرة، 2009، صص 74 - 75.

(2) المرجع السابق، ص 76.

في النقل من الغرب إلا أنهم لم يضعوا منهاجاً لدراسة التراث يغير من المناهج التقليدية الشائعة تغييراً جامداً.

وفي مقابل هؤلاء الاصلاحيون نجد الأصوليين أو السلفيين يرفضون كافة الأفكار المستوردة والجديدة لاقتناعهم بان الوفاء للتراث شرطاً لازماً وكاف للحفاظ على جوهر الدين الإسلامى مستعنين بقول الإمام «مالك»: «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا ما صلح به أولها» وبهذا تكون النهضة بالمفهوم السلفى هى بعث ما مضى، لا خلق شىء جديد.⁽¹⁾ كما اتضحت عند أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا والسيد قطب وغيرهم والذين كانوا أكثر التزاماً بالنصوص وعدم اللجوء إلى تأويلها تأويلاً عقلياً وخاصة في مسائل العقائد والذين يرفضون كل ما يتعارض مع الإسلام ويركزون على العودة إلى الماضى وعلى وجه التحديد فترة صدر الإسلام والنموذج الذين يدعون إلى الاقتداء به هو نموذج الإسلام الأول، إسلام الدعوة والكفاح والانتصار وبناء الحياة الجديدة. ويمكن تحليل خطاب سيد قطب كخير معبر عن الأصولية أو السلفية حينما ذهب إلى أن القرآن لم ينزل جملة إنما نزل وفق الحاجات المتجددة ووفق النمو المطرد في الأفكار والتصورات، والمجتمع والحياة، ووفق المشكلات العملية التي تواجهها الجماعة المسلمة في حياتها الواقعة وكانت الآيات تنزل في الحالة الخاصة والحادثة المعنية، تحدث الناس عما في نفوسهم وتصور لهم ما هم فيه وترسم لهم منهج العمل في الموقف المحدد⁽²⁾، وهذا ما يبين في تصور

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر. دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت، 1988، ص 29.

(2) سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، 1992، ص 19.

قطب أن القرآن نزل عبر مرحلة تاريخية ووفقا لآحداث واقعية ومشاكل حياتية.

وإذا كانت هذه تمثل لب رؤية أقطاب الفكر السلفي المعاصر فإن المنهج السلفي أو منهج الجمود على الموجود يتسم بالاستغراق الكامل في النصوص والوقوف على ظواهر تلك النصوص واعتبار ذلك من علاقات الاتباع المحمود، والمبالغة في تقديس آراء علماء القرون الأولى في تاريخ الإسلام وأخيرا المبالغة في رفض كل فكرة وافدة والحذر الشديد من الأخذ بشيء مما عليه اتباع الحضارات الأخرى.⁽¹⁾

ولا شك أن النظرة الواعية لكلا التيارين الاصلاحى والسلفى تكشف عن أن هذه الأيديولوجيات السائدة والمتصارعة لا تقدم أى حل حقيقى للأزمة الراهنة في الخطاب الدينى المعاصر فكلاهما: السلفية والاصلاحية ينبعان من اعتراف بالأزمة الحقيقية ويجعل من نفى أحد أقطابها المخرج الوحيد منها. وإن كانت هناك بعض المحاولات للدعوة للحوار بين الطرفين والبحث عن أرضية مشتركة وقضايا مشتركة بينهما ومن هنا يجب أن نتساءل عن كيف نحقق الحداثة الحضارية للأمة الإسلامية على أسس جديدة للخطاب الدينى المعاصر؟

ونقصد بالحداثة هنا modernity على أنها مجموعة من القيم سادت في مرحلة أواخر القرن التاسع عشر الأوروبى وترسخت خلال القرن العشرين مع سيادة مبدأ الدولة - الأمة ثم تجاوز عصر الدولة القومية وعصر الحروب الاستعمارية باتجاه تحقيق دولة الحق والقانون التى ترسخ

(1) أحمد عرفات القاضى، مرجع سابق، صص 55 - 56.

فيها مبدأ الديمقراطية والتداول السلمى للسلطة وسيادة القانون كمبادئ أساسية تقوم عليها الدولة في الغرب الأوروبي⁽¹⁾، وبذلك تكون الحداثة في مرحلة تحول دائم وتطور مستمر ومن الخطأ قراءتها على أنها فترة تاريخية ثابتة وناجزة ولذلك فهي أشبه بالتراث الإنسانى المشترك الذى يضم جهد الحضارات جميعها فى بلورتها. أى أن الحداثة - كنظم وسلوك - تخلقت عبر سلسلة متصلة من العمليات الدينامية ومن ثم فإن الحداثة لا تعرف السكون والدعة بقدر ما هى حركة دينامية فى الزمان والمكان. ولقد اكتسبت الحداثة هذه الدينامية من مجموعة من العناصر التى ميزت حركتها وحددت هويتها، ولقد حدد أنتونى جيدنز هذه العناصر فى ثلاثة هى:

(1) الانفصال بين الزمان والمكان، حيث أصبح الزمان زمانا كونيا مفتوحا وأصبح المكان مكانا ممتدا فى الأفق وأصبحت العلاقة بين أين (المكان) ومتى (الزمان) لا تحدد بالضرورة عبر وساطة المكان

(2) الانطلاق Dismbedding الذى حتم إمكانية التحول السريع عبر شبكات من العلاقات الرمزية المحددة التى تسهل عمليات التبادل عبر الزمان والمكان مثل النقود ونظم الخبرة التى يمكن نقلها وما صاحب ذلك من ثقة حددت نظاما للالتزام وخلقت اتجاهها عقليا موحدا، يشكل قاعدة لإصدار القرارات فى الحياة اليومية.

(3) وأخيرا التأمل والمراجعة النظامية institutional Reflexivity وتعنى القدرة الدائمة على الشك المنهجى والمراجعة فى ضوء المعلومات التى تتوفر. وتوفر هذه الخاصية لنظم الحداثة ولأفرادها قدرة هائلة

(1) رضوان زيادة، مرجع سابق، ص 76.

على التطور الدينامي والمراجعة السلوكية النقدية التي تفرز صوراً أفضل للسلوك والعمل بحيث يكون الأحدث هو الأفضل دائماً من الأقدم⁽¹⁾.

وعلى ضوء ذلك هل يصبح الانسجام بين الإسلام والحداثة واقعا مشروعا؟ في الواقع يرى بعض المفكرين أن الإسلام واجه الحداثة في وجهها الغربي الاستعماري، ولكنه لم يؤدي إلى تفكك المنظومة الروحية والفكرية للإسلام، بل الذي حدث هو العكس تماما حيث كانت الحداثة عامل تجديد وتغذية لمنابع الإسلام وأنظمتها الرمزية. ووفقا لذلك تكون الإصلاحية الإسلامية قد تمكنت من توفير الأرضية الأساسية للملائمة لتأسيس خطاب إسلامي حديث متميز عن الخطاب الإسلامي التقليدي. وفي مقابل ذلك ينفي بعض المفكرين العلمانيين العرب - مثل صادق جلال العظم والعتيف الأخضر وغيرهم - إمكانية الإسلام على التواءم أو الانسجام مع الحداثة قطعا، إذ توجد قطيعة أبستمولوجية (معرفية) بين المنظومتين ولا يمكن لإحدهما أن تتلاقح مع الأخرى إلا على حساب واحدة منهما وتبقى المواقف الأخرى تدور بين الطرفين جيئة وذهابا⁽²⁾.

لكن ذهب بعض العلماء قائلًا بأن التعايش بين التراث الإسلامي والحداثة يقوم على آلية تكشف عن تناقض نطلق عليه آلية الرفض والقبول، فالراغبون في الحداثة - فكرا وسلوكا - لا يقطعون صلتهم بالتراث بل إنهم

(1) أحمد زايد، تناقضات الحداثة في مصر. سلسلة مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006، ص 96.

(2) رضوان زيادة، الإصلاح والمصالحة، مرجع سابق، ص 78.

يعيدون انتاجه بصور شتى، والراغبون في التراث - فكرا وسلوكا - لا يقطعون صلتهم بالحادثة بل إنهم يعيدون انتاجها عبر سلوكهم التراثي، أى عبر أدوات نشر خطابهم التراثي. وتظهر هذه الألية لا في سلوك الفاعلين الأفراد فحسب، بل في سلوك الدولة وأجهزتها المختلفة، فالبناء حدائى من حيث الشكل ولكنه يعيد انتاج عناصر تراثية يوظفها في طريقة آدائه من ناحية، وفي كسب الشرعية من ناحية أخرى، وفي تشكيل توازنات القوى من ناحية ثالثة والسؤال الذى يطرح نفسه في هذا الصدد كيف يتجلى التعايش بين التراث والحداثة في الخطاب الحدائى للدولة من ناحية وفي الخطاب الديني من ناحية أخرى؟

وللإجابة على هذا السؤال لابد من رؤية تقوم على تتبع عناصر الخطاب التراثى داخل الخطاب الحدائى للدولة وأن نتتبع عناصر الخطاب الحدائى داخل الخطاب الديني من أجل لفت الانتباه - على المستوى البحثى - إلى تداخل الخطابات وانصهارها في سياق النمط الخاص من الحداثة، وفي ظل هذه الظروف يصبح كل شىء قابل للتبادل مع أى شىء آخر، ويصبح الخطاب قادرا على تحويل أى عناصر وتوظيفها لخدمة أغراضه، وبالتالي يظهر التداخل الخطابى عبر مستويات عديدة بدءا من خطاب الحياة اليومية وحتى الخطاب المؤسسى للدولة أو الخطابات المناوئة لها، ويرتبط هذا التداخل الخطابى بنمط الثقافة الثالثة التى تفرزها ما يسمى بالحداثة البرانية فهى ثقافة لا تحدث قطيعة مع أى شىء بل تميل إلى أن تتوافق مع عناصر متناقضة. أى أن التداخل على مستوى الخطاب يميل إلى أن يكون خطابا توفيقيا يجمع بين عناصر متناقضة وفي هذا الظرف لا نصادف تعارضا بين الحداثة والتراث أو بين الأصالة والمعاصرة بلغة قديمة، بقدر ما نصادف إمكانية لتحويل

كل منهما الآخر، واستخدام كل منهما الآخر عبر تداخلات وتناقضات تعبر بشكل جلي عن نمط خاص من الحداثة والتي يقصد بها بعض الكتاب الحداثة البرانية⁽¹⁾.

الخاتمة

حاولت هذه الورقة أن تبلور الفكرة الأساسية التي تتعلق بأن تجديد الخطاب الديني ليس إحياء آليا للتراث الماضي ولا انبهارا بالحداثة الغربية أو رد فعلا لها وقطعية موهومة مع التراث، ولكنه تجديد لمقولات الفكر الإسلامي القديم وأطره الأبستومولوجية، ولن يتم تجديد حقيقى دون العودة للتراث الإسلامي النقى بعيون جديدة ومواكبة التجربة أو المشهد التاريخي الذي تخوضه المجتمعات الإسلامية منذ اصطدامها ومواجهتها بالحداثة الغربية، مواكبة فعالة تنتقل من التعبير عن هذه التجربة إلى التنظير لها وتوجيهها نحو آفاق التحديث والمعاصرة، لكن تجربة الإصلاح الديني في الفكر العربي الحديث والمعاصر كانت تستخدم أدوات تقليدية في مقاربة الحداثة أشبه بالبحث عن المشترك المتوافق والمؤتلف منه إلى إعادة بناء تصور إسلامي مستنير على أسس معرفية جديدة، ومن ثم فإن الخطاب الديني أو حتى الخطاب التراثي بشكل عام هو خطاب حديث يتعايش مع الحداثة قبولاً ورفضاً، وهذا يتطلب فكراً تأسيسياً يرمى إلى إعادة بناء المنظومة الإسلامية من داخلها حتى تتجاوز كل أشكال التعارض بينها وبين

(1) أحمد زايد، الحداثة والتداخل الخطابي، في ندوة العالم الإسلامي في إطار المتغيرات الدولية، إشراف سهير لطفى، تحرير أحمد وهدان وآخرين، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1997.

قيم الحداثة وصقل قيم إسلامية تنفتح على الإنسانى وتصب فيه وتعايش معه من خلال مسار تنموى متكامل لا يبدأ بالخطاب الدينى أو السياسى وحدهما ولا ينتهى بالإصلاح الاقتصادى والمعرفى وحدهما، وإنما يتكامل فى إطار حلقة حضارية متكاملة تتعايش مع العصر وإبراز القيم الإسلامية كقيم عالمية وإنسانية يمكن للحضارات والثقافات الأخرى أن تنهل منها وتدمجها فى إطار سياقها الحضارى والثقافى الخاص.

الفصل الثاني

تجديد الخطاب الديني وتوضيح ملامح الوسطية في الإسلام

الفصل الثاني

تجديد الخطاب الديني وتوضيح ملامح الوسطية في الإسلام

مدخل

تعد الوسطية واحدة من الفضائل الإسلامية الرئيسية التي تنطوي على قدر كبير من قيم الاعتدال والتسامح بل ليس لدى المسلمين فقط وإنما في الفضائل الإنسانية عامة لأن

الوسطية في الإسلام منزع استخلافي، ومنطلق كوني، وضابط حضاري أساسي للحياة الإسلامية الفردية والجماعية، كما تنتشر معاني الوسطية في كل مفردة من تفاصيل هذا الدين لتقدم ديناً عالمياً خاتماً، ومهيماً يعطي أبعاداً حضارية شاملة لكامل الوجود الإنساني وتجربته الاستخلافية الإنسانية في أبعادها الدينية، والسياسية، والثقافية والعمرانية والاقتصادية والادبية والفنية ولذلك فقد رأى أحد الباحثين أن رؤية المسلم الكونية للحياة هي رؤية أمة حضارية وسطية «بحكم جعله منتبهاً إلى الأمة الوسط» التي انيطت بها مسؤولية الشهادة الحضارية الشاملة على كامل التجربة الحضارية الإنسانية.⁽¹⁾

(1) عبد العزيز برغوث، الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة منشورات سلسلة روافد، وزارة الأوقاف، الكويت، 2007، ص 420.

وفقاً لذلك تحاول هذه الورقة توضيح ما المقصود بالوسطية في اللغة، والمعنى الاصطلاحي، والمفهوم الشرعي؟، وهل تعتبر الوسطية منهجاً للتغيير الاجتماعي المتوازن؟ وما هي الملامح الأساسية للفكر الوسطي في الخطاب الإسلامي؟ وما أهم مظاهر الوسطية والاعتدال في التراث الإسلامي؟ ونحاول فيما يلي الاجابة على هذه التساؤلات على النحو التالي:

أولاً: مفهوم الوسطية لغة واصطلاحاً وشرعاً

الوسطية في اللغة العربية جاءت من الفعل توسط فلان أي اخذ الوسط بين الجيد والردئ ووسط فيهم بالعدل والحق، والاوسط هو المعتدل في كل شيء.⁽¹⁾

أي أن الوسط اسم لما بين طرفي الشيء، وهو منه كقولك قبضت وسط الحل، وكسرت وسط الرمح، وجلست وسط الدار، ووسط الشيء صار بأوسطه وكذلك جعلناكم أمه وسطاً، وهذا المعنى فيه قولان قال بعضهم وسطاً عدلاً، وقال بعضهم خياراً ورغم اختلاف اللفظ إلا أن المعنى واحد لأن العدل خير، والخير عدل وقيل في وصف النبي ﷺ أنه كان في أوسط قومه أي خيارهم.⁽²⁾

أما مفهوم الوسطية اصطلاحاً فتعني الاعتدال Normality ويقصد بها

(1) المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 2009، ص 668.

(2) لسان العرب لابن منظور، دار احياء التراث العربي، بيروت، الجزء (15)، 1999، ص 293-296.

التطابق مع المعيار أو تناسق الجزء مع باقي أجزاء النسق مما يؤدي إلى حسن سير النسق ككل وتوازنه، وينطبق الاعتدال على أية حالة خاصة ولذا فإنه يعتبر من المفاهيم النسبية⁽¹⁾.

لكن عرفت الوسطية قديماً بوصفها حل سياسي بين قطبين متضادين ومتعارضين هما الوسط واليمين، وبمعنى جديد بوصفها فلسفة اجتماعية حضارية ذات منظور تاريخي لقوة سياسية جديدة توصف بالوسط النشط إستجابة للتغيرات العالمية الجديدة⁽²⁾.

أما مفهوم الوسطية شرعاً، فالمعنى هنا عن وسطية الإسلام كدين يختلف عن الكلام حول الوسطية في الإسلام كمنهج يتعامل مع فروع الفقه ومعايشات الحياة.

فالكلام حول وسطية الإسلام يتناول الإسلام بين تشديدات اليهود، وتهاونات النصارى، وبين احتقار الأنبياء عند اليهود، وتأليه النصارى للمسيح وغير ذلك من وسطية الإسلام كدين .. أما الوسطية في الإسلام فهي منهج داخل الإسلام بين الإفراط والتفريط تحت مقولة الرسول ﷺ أن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا. أي أن الوسطية مستنبطة من التيسير الذي هو ضد التنطع والتشدد.

(1) أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، 1986، ص 287.

(2) اتنوفي جيدنز، بعيداً عن اليسار واليمين (مستقبل السياسات الراديكالية)، ترجمة شوقي جلال، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 286، أكتوبر 2002، ص ص 47 - 48.

وقد أوضح ابن تيمية أن الوسطية هي العمل بالنصوص الشرعية على الوجه الذي دلت عليه من غير زيادة أو نقصان، وبذلك تتحقق طاعة الله في امتثال امره وفي ذلك يقول «الاعتدال في كل شيء» إستعمال الآثار على وجهها، فمتابعة الآثار فيها اعتدال والائتلاف والتوسط الذي هو أفضل الأمور.⁽¹⁾

أي أن الوسطية كما قال «الكوفي» استخدمت للخصال المحمود لوقوعها بين طرفي إفراط وتفريط.⁽²⁾

ثانياً: الوسطية كمنهج للتغيير الاجتماعي المتوازن

فالوسطية في الإسلام تتخذ من حقيقة الأمر «الأمة الوسط نموذجاً عملياً»، وضوابط المنهج الوسطى موجهاً مرشداً، ومعلن الشهادة الحضارية على الناس رسالة ووظيفة. وفي هذا الصدد لقد تناول أحد الباحثين الأمة الوسط من خلال ثلاث مقاربات أساسية:

- المقاربة الشرعية وتعني أمة الاعتدال والسماحة وسهولة المعاملة.
- والمقاربة الحضارية، وتعني الفاعلية الحضارية والعمق الاستخلافي.
- مفهوم الشهود الحضاري، وتعني التجمع الإنساني المركب المستوعب لخلاصات وخبرات الوعي الرباني والمشروع الحضاري الاستخلافي

(1) غازي العتيبي، طرق معرفة الوسطية الشرعية، دراسة أصولية، مجلة الأصول والنوازل، العدد الأول، محرم 1430 هـ، ص 71.

(2) الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تأليف أبو التفاء أيوب موسي الحسيني الكوفي، تحقيق عدنان درويش، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998، ص 538.

المنفتح على الزمان والمكان، بهدف تحقيق التوازن في الفعل الحضاري الإسلامي خاصة، وفي الفعل الحضاري الإنساني عامة.⁽¹⁾

ولذلك فإن الوسطية في الإسلام منهج للتغيير يحارب التسبب بكل أصنافه وصوره، فمحاربة الربا وحل البيع، ومحاربة الزنا والفحش وحل الزواج، ومحاربة السرقة والغش ووجوب العمل، ومحاربة تشبه الرجل بالمرأة والمرأة بالرجل، والأمر بالتمسك بملابس وتصرفات كل جنس بجنسه، ومحاربة الغيبة والنميمة والأمر بالستر وحفظ المؤمنين، ومحاربة إطلاق البصر والأمر بغضه، ومحاربة الكذب والأمر بالصدق، ومحاربة اللامسؤولية والأمر برعاية المسؤولية، كل هذا من وسطية الإسلام التي حاربت التسبب والتهتك والانحراف وشرعت شريعاً منه مصلحة المجتمع وبقاء عمارة الأرض، لذلك عرض القرآن الكريم عدداً من المصطلحات التي تصف السلوك المعتدل أو المستقيم (وليس الوسطية بالمعني النظري) والتي استعملت فيما بعد لاصطناع بنية أكثر تماسكاً للوسطية ويتضمن ذلك بالدرجة الأولى مصطلحين اثنين والذين يعينان السلوك سلوكاً معتدلاً ومستقيماً إزاء الآخرين، كما يريد الله ويريد عباده، وهو القسط والقوام، فالقسط من الفعل «قسط» وهو يعني التوزيع لكنه يستعمل بمعنى المساواة، والنبيل الأخلاقي، فالله قائم بالقسط.

ثم قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا أُلُوزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا أَلْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: 9] وهذا يعني التصرف السليم والمستقيم، أما الوسطية فجاءت بمعنى الاعتدال

(1) عبد العزيز برغوث، الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة، مرجع سابق،

كما في قوله تعالى في وصف عباد الرحمن: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: 76] وقواماً هنا تعني عدلاً وسطاً بين الطرفين، كما قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143].

وأمة وسطاً أي خياراً أو متوسطين معتدلين، وهكذا فإن كل المصطلحات المستخدمة هنا تعني الاستقامة والاعتدال والنبيل الأخلاقي، وكل ذلك مترجم في منهج السلوك المستقيم، والمعتدل، والطيب الصادر عن ذهن ورع، وبالتالي فإن التوازن أو الاعتدال بالوحي يجري التعبير عنه باعتباره الوسط أو التوازن الذهبي الذي يجري الاحتكام إليه في السلوك الجيد والملائم، وعلى العكس من ذلك فإن الإفراط والغلو في الدين أو في السلوك اعتبر خروجاً على الطريقة الإسلامية الصالحة في العقيدة والتصرف.

لذلك أكد رفيق حبيب «أن الوسطية منهج معتدل لا يميل إلى الإفراط والتفريط وهي منهج للتغيير الواقع من داخله سلمياً، فالإفراط هو تغيير الواقع من خارجه بالقوة، والتفريط الاستسلام للواقع»⁽¹⁾.

وهنا يرى بعض الباحثين أن الوسطية هي طريق ثالث فضلاً عن أنها نموذج وحالة وموقف وليست متوسطاً حسابياً فالأمة الوسط في منظور الإسلام هي:

1- هي مصدر وسط للتوازن والانسجام بين الجماعات البشرية المختلفة.

(1) عبد العزيز راجل، مفهوم الوسطية في الخطاب الإسلامي المعاصر، مؤسسة دراسات وابحاث، السعودية، 2008، ص 5.

2- هي أمة وسط من حيث الاعتدال في المزاج واجتناب الإفراط والتفريط.

3- هي وسط من حيث موازين القيم والأنظمة التي تقوم عليها. فالنسق القيمي الإسلامي يوازن بين القيم الفردية والجماعية والمسؤوليات أي الحقوق الاجتماعية⁽¹⁾.

ولذلك فإن الوسطية في الإسلام هي منهج ليس فقط يدعوا إلى التغيير وإنما يسعى إلى تحقيق التقدم والتنمية والحداثة ومن ثم فقد اكدت التجربة عن عدم تعارض بين الدين والحداثة، فقد كشفت التجربة الماليزية على أن القيم المشتقة من الدين الإسلامي تدل على أنه دين لا يتعارض مع متطلبات التقدم والحداثة وأنه يمكن أن يكون طاقة تنموية متجددة⁽²⁾.

خاصة في ظل أن العالم المعاصر يشهد ازمة أخلاقية تتجلى في ضرب من القلق الأخلاقي، الذي تكثر في ظلاله الخطابات حول ضرورة العودة إلى الدين، وبالتالي فإن تطوير الخطاب الديني يتطلب دمج قيم الوسطية والاعتدال في بنية الخطاب الديني بحيث يتجه الخطاب الديني نحو دفع القيم الإنسانية كالعدل، والعلم، والحرية، والتسامح، والعيش المشترك في إطار مجرد عن الإنسان في علاقته بأخيه الإنسان دون نزعة طائفية، ولذلك يقرر

(1) مني أبو الفضل، الأمة القطب نحو تأصيل مناهجي لمفهوم الأمة في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996، ص 45.

(2) انظر كلامن: Beneulin s., and M.Bana, Religion undevelo pment; Rewiting- The secular .script, London, zed book, 2009.

- عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، ط 2، 1991، ص ص 31، 32.

عالم الانثروبولوجيا الفرنسي: كلود ليفي شتروس «أن الإسهام الحقيقي لاية ثقافة لا يتكون من قائمة الاختراعات التي انتجتها فقط بل من اختلافها عن غيرها ودرجة التسامح لديها، فالإحساس بالعرفان والاحترام لدى كل فرد في أية ثقافة تجاه الآخرين لا يقوم إلا على اقتناع بأن الثقافات الأخرى تختلف عن ثقافته في جوانب عديدة، حتى وأن كان فهمه لها غير مكتمل، ومعنى ذلك أنه لا وجود لثقافة إلا في هوية محددة تميزها عن غيرها، فإن انقضى التميز والاختلاف انتفت الثقافة، وهذا الاختلاف والتميز هو قوام الهوية الثقافية وشرط حوارها، مع الهويات الأخرى، فلا حوار بدون اختلاف، ولا اختلاف بلا هوية ولا هوية إلا بوعي الفرد بين الانا والآخر، كما أن الاعتراف المتبادل بين الثقافات المختلفة دون النظر إلى ما تتفق فيه، وما تختلف عليه يعبر عن موضوعية الاختلاف، وعن الوعي الموضوعي الذي يدعم الحوار، ويستتكر نفي الآخر»⁽¹⁾.

وهذا يعني أن الثقافات المتباينة في حالة تفاعل دائم من خلال وجود درجة أو أخرى من التسامح المشترك بينهما، ومن هنا فإننا في حاجة إلى إعادة تأكيد أهمية منهج الوسطية التي تنطوي على قدر كبير من التسامح ونبذ التعصب الاجتماعي أو الثقافي أو السياسي، فالمنهج الوسطي ليس منهج قيم نبيلة فقط ولكن المسألة تتجاوز نطاق الأخلاق إلى مختلف جوانب حياتنا اليومية وتؤثر على مستقبلنا وعيشنا المشترك⁽²⁾.

(1) فيصل دراج، المثاقفة بين الرغبة والحقيقة، مجلة التسامح، عمان، المجلد 1، العدد (2) ربيع 2003، ص 1 - 63.

(2) جمال عبد الجواد، التسامح في موسوعة الشباب السياسية، الجزء الثالث، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، 2000، ص 7.

لذا فقد أكد المفكر «أمين الخولي» على ضرورة إبراز المنهج الاجتماعي الوسطى في الإسلام، فهو يريد بالإسلام ذلك النظام الاجتماعي الذي يقرر أصول التدبير المعتدل لحياة أفضل سعيدة ناجحة، محترماً في ذلك الواقع الفعلي، ومحكماً نواميس الكون، وسنن الفطرة، لا أوهام الواهمين وظنون الظانين، كما أنه يريد بالإسلام ذلك النظام الاجتماعي الذي يري الدنيا وحدة متماسكة، يتأثر مجموعها بأصغرها ما يتأثر به أهون أفرادها وادق اجزائها، وابتغى الخولي التدبير الديني الإسلامي للحياة، لا التعبد الفردي الجزئي مستنيراً في ذلك بأضواء القرآن الكريم، وفي هذا السياق يرى «الخولي» أن الإسلام يملك القدرة المتجددة على استمرار حضوره في المسائل الاجتماعية، والسبب في ذلك أن القرآن قد عودنا في تدبيره المنهج الاجتماعي الوسطى ألا يمس سوى الأصول الكبرى للإصلاح الإنساني تاركاً وراء ذلك من تفصيل للتدرج الحيوي، والجهد العقلي ينتفع في ذلك بكل ما يسعفه عليه نشاطه، ويؤهله له تقدمه ويقدر في ذلك الإسلام اختلاف الأحوال، وتغير الزمان، أي أن «الخولي» يحاول الربط بين النص في كلياته العامة الشاملة، وبين الواقع في تغيراته وتجلياته المستمرة من خلال جهود الإصلاح والتجديد والتي تفسر هذه الكليات وفقاً لاختلاف الزمان، والمكان وطبيعة كل بيئة.

وحاول «الخولي» أن يطبق موقفه من علاقة النص بالواقع من خلال بعض المشكلات الاجتماعية مثل المال والعمل، فيرى أن الإسلام جاء في مسألة المال بكليات عامة من المهم توظيفها من أجل خدمة العلاقة الوسطية بين غريزة حب التملك لدى الإنسان، والوظيفة الاجتماعية للمال من خلال سعي القرآن إلى عدم ترك رغبة الإنسان في التملك إلا ما لا نهاية، ولكنه سعى إلى هز أركان هذه الملكية من خلال الاقرار أن المال مال الله ولا بد من

إخراج الزكاة للفقراء⁽¹⁾ فقال تعالى: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتَاكُمْ﴾ [النور: 33].

ومن ثم فإن نظرة القرآن إلى هذا المال في أيدي الواجدين إنما هو تأصيل وتأسيس الشعور لدى وأجدي هذا المال بعدم الاثرة في هذا الثراء، والتفرد بهذا الغنى، والحق المباشر في تلك الاموال وهي الفكرة التي يعمل الهدي القرآني على ترسخها وتكوينها في نفوس اصحاب المال، وهنا يوضح «الخولي» كيف أن القرآن الكريم ادرك حب الإنسان للملك، ولكنه حاول في نفس الوقت أن يهذب تلك الغريزة من خلال القول بإستخلاف الله للإنسان في التصرف في هذا المال فقال تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: 7] ومن ثم فإن القرآن حين يحمي الملكية الفردية واقعياً لا يفاجأ الناس بتجريدهم من أموالهم تجريداً يفتر همتهم، ويشي عزائمهم ويقعدهم فلا يبتكرون، ولا يزودون عن حماهم، ثم هو حين هز أسس الملكية الخاصة يكون مثالياً يكفكف عن غلوا الأغنياء ويزلزل صلتهم بأموالهم، ويجعلها للناس جميعاً واصحابها عليها أمناء مستخلفون وهو مال الله لا مالهم، وبهذا التعديل الديني السماوي الصبغة، الالهي الروحي يقيهم أخطار الجموح في التملك والوصول إليه بأي وسيلة، واهدار الخلق والفضيلة والاسراف في التمتع ونسيان حق الجماعة أي حق الله الذي هو صاحب المال⁽²⁾.

وإذا كان الإسلام وازن في منهجه بين الرغبة الفردية للملك، وحق

(1) أحمد سالم، الإسلام العقلاني (تجديد الفكر الديني عند امين الخولي)، مكتبة الاسرة، القاهرة، 2009، ص ص 80 - 82.

(2) أحمد سالم، الإسلام العقلاني، مرجع سابق، ص 83.

المجتمع في هذا المال، فإن المنهج الإسلامي وازن أيضاً بين دور الدين دنيوياً ومادياً، وروحياً ونفسياً، حيث أوضح «الخولي» أن الإسلام هو دين دنيوي معني بشؤون الدنيا فأكد على العمل واستعمار الأرض، فالنظرة الفاحصة للقرآن تدلنا على أن الحياة منظمة بنواميس عملية مضبوطة بنظم واقعية خارجية والنجاح فيها والظفر بخيرها مرهون بالعمل والاجتهاد، ومرتّب على كفاحه العملي ومرتبّط بإدراكه الصحيح لواقع الأشياء الكونية وتقديره السليم لنظم هذا العالم وتدبيراته، ولن يغني الإنسان عن ذلك شيئاً آخر من شئون اعتبارية معنوية أو نفسية روحية إلا إذا قام على واقع وصار أمراً مشاهداً وحاضراً ثابتاً، فما عدا العمل من نية طيبة وسريرة خيرة، وخلق كريم وعقيدة صحيحة إذا كان وحده فقط وبلا عمل فلا جدوى له ولا أثر في هذه الحياة الدنيا وإذا كان مع العمل فنعيم، فإنه يسدده ويوفق خطاه، كما أن العمل عند «الخولي» هو الذي يرفع الناس درجات بعضهم فوق بعض، ولكل درجات مما عملوا.

وهذا ما يوضح مدى اهتمام الإسلام بقيمة العمل لأنه أساس النهوض للأمة وقيامها من حالة الركود والتخلف التي تعيش فيها، وهذا المعنى هو ما تحتاجه الأمة للتغيير الآن في هذه الظروف التاريخية، لكن الإسلام أهتم أيضاً بالجانب الروحي والنفسي فجعل العبادات والغيبات والمعتقدات الإيمانية أساس أصيل في الإسلام، فالحاجة إلى الإيمان ضرورية نتيجة للضعف الإنساني العام فقال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ﴾ [الزمر: 8] وفي قوله ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَا لِحِثِّهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا﴾ [يونس: 12].

ومن هنا يرى «الخولي» أن الدين الإسلامي يسهم في التكوين الروحي للأفراد وإحداث السلام النفسي لهم، وذلك لأن السلام النفسي هو القوة المعنوية التي لا قيمة لقوة مادية إلا إذا اعتمدت عليه، ومن ثم فإن الدين الإسلامي هو طب معنوي للنفوس، كما هو الطب العملي بالنسبة للأجسام والأجهزة، فهو يعمل على سلامة الأعضاء حتى يستمر اتساقها، ويستقر نظامها، وتتحقق سلامة الجسم، وعلى هذا يطب الدين الغرائز، والقوى النفسية المودعة في الكيان الإنساني المسيرة للوجود البشري ليترد تعادلها، ويثبت نظامها، فتتحقق بذلك سلامة كسلامة الجسم، وبذلك يسهم الدين في إعطاء القوة للإنسان على مواجهة تقلبات الأيام، ومفاجآت الليالي بشيء أفضل وأفعل وهو الإيمان الراضي، والرضا النفسي المؤمن المطمئن⁽¹⁾ فقال تعالى ﴿لِكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَبَكُمْ وَاللَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [آل عمران: 153].

وهذا ما يؤكد وسطية المنهج الإسلامي واعتداله في كل الأمور الحياتية والآخرى والفضائل الإنسانية، وقد أكد ذلك ما ذهب إليه «ارماندو سالفايوري» من أن الدين الإسلامي بوصفه آخر الديانات في أسرة الديانات الإبراهيمية استطاع أن يؤسس حضارة دينية وسطية عظمى من خلال إعادة صياغة عناصر أساسية في الديانات السماوية السابقة (أي اليهودية والمسيحية) كما أن النجاح السياسي المبكر للإسلام يرجع لأنه استوعب الموضوعات الأساسية في التاريخ الروماني المتأخر ولم يتناقض معها، كما حاول الإسلام أن يدخل ضرباً من الكمال على ملامح الحضارة المحورية في

(1) أحمد سالر، الإسلام العقلاني، مرجع سابق، ص ص 86 - 92.

عملية إعادة بناء الرابطة الاجتماعية خاصة بناء علاقة ثلاثية متوازنة مع الأنا، والآخر والله⁽¹⁾.

ولذلك لم نكون مبالغين إذا قلنا أن الإسلام بقيادة سيدنا محمد ﷺ كما يقول «فودين Fowden» في ممارسته ورسالته كآخر الأنبياء وأحد بناء الدول العظام وكأول قائد للأمة الجديدة قام في تكوين وتنظيم العلاقات الإنسانية على منظومة من القيم أبعد من القرآن ذاته على نحو يتصل مباشرة بنظام الحياة الاجتماعية والواقع الحي المعاش⁽²⁾.

ثالثاً: الملامح الأساسية للفكر الوسطى في الخطاب الإسلامي المعاصر

إن تجديد الخطاب الديني المعاصر يتطلب تحديد ملامح الفكر الوسطى ومضمونه، وفحص وتمحيص منطلقات هذا الخطاب الذي تحمله الأمة الوسط لفرز النافع منها، والصالح عن غيره، مما لا يصلح لعصرنا الراهن، لكن يجب التأكيد على أن الحديث عن الوسطية لا يتناول ثوابت الإسلام وأصوله فما أحله الإسلام حلال إلى يوم القيامة وما حرمه الإسلام فهو حرام إلى يوم القيامة، ولذلك عندما تطرح الوسطية نفيد العدل والحكمة، والاعتدال والتوازن المنشود في الحياة، الوسطية بين الإفراط والتفريط، بين التقصير والغلو، فهي الحق بين باطلين والعدل بين ظلمين أي التوسط أو التعادل

(1) ارماندو سالفاتورى، المجال العام (الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام) ترجمة أحمد زايد، المشروع القومي للترجمة، وزارة الثقافة، القاهرة، 2012، ص ص 235 - 236.

(2) المرجع السابق، ص 237.

بين طرفين متقابلين أو متضادين مثل الأطراف المتقابلة أو المتضادة الروحية والمادية، الفردية والجماعية الواقعية والمثالية، ولكن نرى انقسام الأمة في الوقت الراهن بين الذين افتتنوا بركب الحضارة الغربية، والتزمها اعتقاداً منه أنه وصل إلى المدنية التي يتمتع بها الغرب، وبين الآخر الذي إصطدم من سيطرة المادة فترك كل شيء والتجأ إلى العزلة والتعبد، ومن ثم لم يستطع الأول أن ينال مراده لأنه فقد إنسانيته وجرى وراء غرائزه المادية، ولا الثاني حقق غايته لأن الله يعطي العاملين المخلصين أضعاف ما يعطي العابدين، فانفصمت عرى الأمة بين مطالب بالماديات وآخر ملتزم بالتجرد التام عنها، فضاع النمط الأوسط وغابت معادلة التوازن من فكر وسلوك لدى عموم الأمة الذي اراده الإسلام منهجاً في إحداث الاعتدال والتوازن، ولذلك فقد رأى أحد الباحثين أن الأمة الإسلامية - في كثير من مراكزها وأطرافها - تعيش حالة وهن وضعف وغثائية حضارية شاملة أفقدتها حالة التوازن والرشاد والفاعلية في كثير من المجالات التي تتضمنها حقيقة الأمة الوسط ورؤيتها للحياة، ومن هنا فلا بد من عملية تجديد أو تغيير تتوجه إلى الأمة عموماً وإلى الإنسان خصوصاً من أجل إعادة البناء وفق منطلقات وحقائق الوسطية الحضارية الإسلامية كروية ومنظور ومنهج للتجديد والتغيير والشهود الحضاري الشامل⁽¹⁾.

ولذلك ستركز حديثنا خلال هذه النقطة حول إبراز أهم ملامح وحقيقة الفكر الوسطي للأمة الإسلامية بوصفها كياناً بشرياً، وواقعاً تاريخياً وثقافياً

(1) عبد العزيز برغوث، الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة، مرجع سابق، ص 43.

وعمرانياً حقق شروط النموذج الاستخلافي الحضاري ومناهجه الوسطى في النموذج النبوي والخلفائي الأول، ومن هنا فإذا أدركت الأمة حقائق وسطية الإسلام وفهمتها وطبقتها استعادت عافيتها وتحولت إلى أمة نشطة قوية، أمة حاضرة فاعلة متمكنة.

ويمكن تحديد أهم سمات وملامح الوسطية في الإسلام على النحو التالي:

السمة الأولى: الخيرية؛

حيث تميزت الأمة الإسلامية بأنه أمة خيرية فقال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 10] بمعنى أنهم خير الأمم وانفع الناس للناس لأنهم يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، ويؤمنون بالله، ومن أبرز أوجه خيرية هذه الأمة، الإيمان بالله سبحانه وتعالى، وانها امه تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وبالتالي فهي انفعها للناس لأنها تدعوهم إلى الخير ولا ترجوا منه ثمناً له، فضلاً عن كونها أكثر الأمم استجابة للأنبياء في الدخول إلى الإسلام وبالتالي فهذه الأمة اقرب الأمم إلى الحق واعتناقه. وهذه علامة الخير والرشد. فضلاً عن كون هذه الأمة لا تجتمع على ضلاله، وذلك لانها أمة ورثت الرسل في القيام بهداية البشر ودعوتها إلى ما دعا إليه سائر الرسل من الإيمان بالله، وعبادته وحده، فهي ذات رسالة تبليغها، وتستمر في ابلاغها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ولذلك ما كان لهذه الأمة أن تضل عن مهمتها ورسالتها مهما طال عليها الأمد وامتد بها الاجل لأنها إن ضلت هي فلن يهتدي أحد لانقطاع الوحي والرسالة وقد يضل بعض أفرادها وطوائفها عن الحق، بل قد يكفر ويلحد وينافق طوائف منها ولكنها لا تجتمع على ذلك أبداً، فقال ﷺ «أن الله قد أجاز أمتي أن

تجتمع على ضلالة»⁽¹⁾ بخلاف من قبلها من الأمم فإنه كان الحق يغلب منهم حتى لا تقوم به طائفة، فهؤلاء أهل الكتاب اليهود فيهم والنصارى إن دثر الحق والدين الصحيح بينهم وانقرضت الفرقة التي كانت على الحق أو انحرقت واصبحت فرقتهم كلها على ضلالة، وكفر وشك، فها هم سائر فرقتهم وطوائفهم قد اجمعوا على الضلالة واعرضوا عما جاء به الإسلام من الحق فليس منهم رجل رشيد أما الأمة الإسلامية فهي لا تجتمع على ضلالة أبداً بل لا بد أن تبقى طائفة منهم على الدين الصحيح ظاهرة قائمة به. أي ثابتة على الهدى والتوحيد ولا يذهب فيها نور النبوة والقرآن بل ما يزال مشتعلاً مضيئاً فيما تحمله جيلاً بعد جيل إلى يوم قيام الساعة.

ومن علامات الخيرية أيضاً كون الكتاب الذي أنزل عليها خير الكتب السماوية فيقول «ستانلي لين بول» وهو عالم من الآثار الإسلامية أن أكبر ما يمتاز به القرآن أنه لم يتطرق شك إلى أصالته، وأن كل حرف نقرؤه اليوم نستطيع أن نثق بأنه لم يقبل أي تغيير منذ أربعة عشر قرناً. وذلك بخلاف الكتب السماوية السابقة التي طرأ عليها الكثير من التحريف، والتبديل، والزيادة، والنقصان بل والضياع أيضاً ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

فضلا عن كون نبي الأمة الإسلامية أفضل الأنبياء والرسل عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام. ولذلك يقول المفسرون أن أمة يختار الله أفضل رسله، وأعلاهم مكانة ومنزلة عنده وأحبهم إليه فيبعثه فيها هادياً ونبيّاً ورسولاً لهي أمة حرة بأن تكون خير أمة، لأنها أمة خير الخلق والرسل

(1) عن ابن أبي عاصم، وحسنه الشيخ الالباني في سلسلة الاحاديث رقم 1331.

منه تعلمت وعلى يديه تربت وبه فاقت الأمم، علاوة على تقدمها على الأمم السابقة في الحشر والحساب يوم القيامة ودخول الجنة من كونها آخر الأمم فيقول ﷺ «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم فأختلفوا فيه، فهدانا الله، فالناس لنا تبع، اليهود غداً، والنصارى بعد غد».⁽¹⁾ وهذا يعني أننا الآخرون زماناً، والسابقون منزلة وبالتالي فهم أكثر أهل الجنة فيقول ﷺ اترضون أن تكونوا رابع أهل الجنة؟ قلنا نعم، قال اترضون أن تكونوا ثلث أهل الجنة؟ قلنا نعم، قال اترضون أن تكونوا شطر أهل الجنة؟ قلنا نعم قال والذي نفس محمد بيده، أي لا رجوا أن تكونوا شطر أهل الجنة وذلك لأن الجنة لا يدخلها إلا نفس مسلمة، وما أنتم في أهل الشرك إلا كشجرة بيضاء في جلد الثور الأسود⁽²⁾.

وبذلك اتضحت لنا أوجه خيرية من الأمة الذي هو ملمح من ملامح الوسطية.

السمات الثانية: العدل:

فالعدل يعد من أهم سمات الوسطية، لأن الخيار من الناس عدولهم حيث أن العدل الذي أمرت به هذه الأمة، حق لكل واحد من الناس فقال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: 58].

(1) أخرجه البخاري، حديث رقم 876.

(2) علي محمد الصلابي، الوسطية في القرآن الكريم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 2005، ص ص 69 - 90.

وبالتالي فالعدل حق لكل الناس وجميع الناس لا عدلاً بين المسلمين بعضهم وبعض فحسب، ولا عدلاً مع أهل الكتاب دون سائر الناس، وإنما هو لكل إنسان بوصفه إنساناً، فهذه الصفة صفة الناس هي التي يترتب عليها حق العدل في المنهج الرباني، وهذه الصيغة التي يلتقي عليها البشر جميعاً، مؤمنين وكفار، اصدقاء وأعداء، سوداً وبيضاً عرباً وعجماء، والأمة الإسلامية قيمة على الحكم بين الناس بالعدل - متى حكمت أمرهم - فالعدل واجب على هذه الأمة ولو كان فيه مراغمة لعواطف البعض والكرهية وفي الواقع لم يكن العدل في حياة هذه الأمة الإسلامية الخاتمة - مجرد مثل عليا، أو وصايا تفخر بها دون ممارسة أو تطبيق، ولكنه كان واقعاً عاشته هذه الأمة وممارسته، وطبقته في واقع حياتها على مر تاريخها الطويل، على تفاوت في ذلك التطبيق بين زمان وزمان، ودولة ودولة وحسب اشتعال جذوة الإيمان في قلوب الحاكمين وضوئها، على أن ما يقطع به أنه لم يخل الزمان ممن يقيم الحق والعدل ويقوم بالقسط ويحكم به هذه الأمة. ولمعرفة المواقف الرائعة لعدالة هذه الأمة³⁵ إعراف اعداء هذه الأمة بعدالتها، فيقول «وول ديورانت» صاحب كتاب قصة الحضارة وهو مستشرق يهودي صهيوني، لقد كان أهل الذمة (المسيحيون، والزرادشتيون، واليهود، والصابئون) يتمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح لانجد لها نظيراً في البلاد المسيحية في هذه الأيام، فلقد كانوا احراراً في ممارسة شعائر دينهم، احتفظوا بكنائسهم ومعابدهم، ولم يفرض عليهم أكثر من ارتداء زي ذي لون خاص، وضريبة عن كل شخص تختلف باختلاف دخله، ولم تكن هذه الضريبة (الجزية) تفرض إلا على غير المسلمين القادرين على حمل السلاح، وبعض من الرهبان، والنساء، والذكور الذين هم دون البلوغ والارقاء والشيوخ،

والعجزة، والفقر الشديد، وكان الذميون في نظير هذه الجزية يعفون من الخدمة العسكرية، ولا تفرض عليهم الزكاة، وكان لهم على الحكومة أن تحميهم. كما اعترف المستشرق «ستانلي لين بول» بأن الاندلس لم تنعم طوال تاريخها بحكم رحيم وعادل كما نعمت به في أيام الفاتحين⁽¹⁾.

وبهذا يتضح ملمح من ملامح الوسطية وكيف مارسته أمه الإسلام مقارنة مع غيرها من أهل الكتابين اليهود والنصارى، واتضح إلى أي مدى كان الإسلام ديناً يقيم العدل ويحارب الظلم والاضطهاد.

السمة الثالثة: اليسر والتوسعة ورفع الحرج:

فمن أبرز سمات الوسطية التيسير ورفع الحرج وهما مرتبة بين الإفراط والتفريط، وبين التشدد والتنعط، وبين الإهمال والتضييع، ويقول أحد الباحثين أن السماحة والسهولة راجع إلى الاعتدال والوسط، فلا إفراط ولا تفريط، فالتشدد حرج من جانب عسر التكليف، والتقصير حرج فيما يؤدي إليه من تعطيل المصالح وعدم تحقيق مصالح الشرع، فقال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185].

وأن التكليف بحسب الوسع والمقدرة فقال تعالى ﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [الأنعام: 152] وهذا يبين أن التكليف بحسب الوسع والطاقة، ولا شك أن الأحكام الشرعية إذا كانت مطلوبة في حدود الوسع والاستطاعة دول بلوغ الطاقة، ففي ذلك الدلالة الظاهرة على أن الحرج مرفوع، وأن

(1) وول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، تقديم محيي الدين صابر، دار الجيل، بيروت، 1988.

اليسر سمة هذا الدين، والتوسعة على العباد خاصية من خصائصها، فهي الحنيفية السمة والوسطية التي لاعنت فيها، ولا مشقة.

وهذا لا يعني -أيضاً- التفريط والتساهل والتهاون بحجة أن هذا الدين يسر والتوسعة إلى الشارع لا إلى اهواء الناس ورغباتهم وما الفوه ودرجوا عليه، فلا افراط ولا تفريط، ولا غلو ولا جفاء، ثم أن قضية التيسير والتوسعة قضية منهج متكامل وليست تتعلق بجزئية أو جزئيات كما يتصور البعض، وبالتالي فلن نستطيع أن ندرك حقيقة الوسطية إلا إذا فهمنا سمة اليسر والتوسعة ورفع الحرج، والا تصبح الوسطية معنى مفرغاً من حقيقته وقولاً نظرياً لا وجود له في الواقع، وبذلك يفقد الدين خاصية لها اثرها في حياة الناس ومآلهم⁽¹⁾.

السمة الرابعة: الحكمة:

إن الحكمة ملمح من ملامح الوسطية، وتحديد هذا التوسط يكون بمراعاة جميع الأطراف، تحقيقاً للمصالح وردء للمفاسد وهذا لا يتحقق إلا باتقان الحكمة. فالحكمة كما قال ابن القيم أنها معرفة الحق، والعمل به والاصابة في القول والعمل، وهذا لا يكون إلا بفهم القرآن والفقه وشرائع الإسلام، وحقائق الإيمان، أي هي فعل ما ينبغي على الوجه الذي ينبغي، في الوقت الذي ينبغي، وقال في موضع آخر الحكمة أن تعطي كل شيء حقه، ولا تعديه حده، ولا تعجله عن وقته، ولا تؤخره عنه، أي لما كانت الأشياء لها مراتب وحقوق تقتضيها ولها حدود ونهايات تصل إليها، ولا تتعدها

(1) علي محمد الصلابي، الوسطية في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ص 120 - 130.

ولها اوقات لا تتقدم ولا تتأخر كانت الحكمة مراعاة هذه الجوانب الثلاث بأن تعطي كل مرتبة حقها الذي احقه الله لها بشرعه وقدره، ولا تتعدى بها حدها فتكون متعدياً مخالفاً للحكمة، ولا تطلب تعجيلها عن وقتها متخالف الحكمة ولا تؤخرها عنه فتفوتها وهذا حكم عام لجميع الاسباب مع مسبباتها شرعاً وقدرأً، فاضاعتها تعطيل للحكمة وتعجيلها قبل وقتها أو تعدي الحق، إضاعة للحكمة وهذا يتطلب فعل ما ينبغي على الوجه الاكمل في الوقت المناسب⁽¹⁾.

كما أن للحكمة أركان ودعائم تقوم عليها وهي ثلاثة أركان، العلم، والحلم، والاناة، وآفاتهما ومعامل هدمها، الجهل، والطيش والعجلة، وبالتالي لاحكمة لجاهل ولا طائش ولا عجول⁽²⁾.

بالتالي فإن كمال الحلم يكون من كمال العلم وكمال الاناء، وهذا من أعظم أركان الحكمة التي هي من أهم ملامح الوسطية.

السمة الخامسة: الاستقامة:

في الواقع أن الوسطية هي استقامة ولو لم تكن على نهج الاستقامة لكانت انحرافاً، والانحراف إما افراط أو تفريط فقال تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت: 30]⁽³⁾.

(1) ابن القيم الجوزيه، مدارج السالكين بين منازل اياك نعبد واياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982، ص ص 478 - 479.

(2) المرجع السابق، ص 479.

(3) المرجع السابق، ص 480.

وهذا يعني أن لزوم الصراط المستقيم استقامة على دين الله وشرعه وهذا عين الوسطية وجوهرها والاستقامة كلمة جامعة مانعة اخذة بمجامع الدين، وهي القيام بين يدي الله على حقيقة الصدق والوفاء، والاستقامة تتعلق بالاقوال والافعال، والأحوال، والنيات، فالاستقامة كما يقول ابن القيم أعظم الكرامة لزوم الاستقامة، وبالتالي فالاستقامة فيها: وقوعها لله وبالله وعلى أمر الله، ومن هذا فلا توجد استقامة بدون وسطية، ولا وسطية بدون استقامة، فالاستقامة على ثلاث درجات الأولى الاستقامة على الاجتهاد دون الاقتصاد، ولا عادياً رسم العلم ولا متجاوزاً حد الإخلاص، ولا مخالفاً نهج السنة⁽¹⁾.

السمة السادسة: البينية:

من ملامح الوسطية البينية والتي تدل على وقوع شيء بين شيئين. أي أن هذا الأمر فيه اعتدال وتوازن وبعد عن الغلو والتطرف، وبهذا تكون البينية صفة مدح لا مجرد ظرف عابر، وبالتالي فقد ربط العلماء بين الوسطية والبينية، فاذا نظرت إلى الشريعة الإسلامية وجدتها وسطاً في كل أحكامها فأحكامها بين الغالي والجافي، واذا نظرت إلى الأمة الإسلامية وجدت وسطيتها في كل مجال، فهي موطن الرسالة الأولى، وهي وسط في موقعها الجغرافي المهم، حيث كانت مهبط الوحي، أرض الإسلام ومهد الإسلامية الأولى فهي الوسيط بين الشمال والجنوب، والشرق والغرب وهي مركز الوصل بين افريقيا واسيا وطرف ممتد من أوروبا وهي الرباط البري بين الطرق المائية⁽²⁾.

(1) علي محمد الصلابي، الوسطية في القرآن الكريم مرجع سابق، ص 168.

(2) يوسف القرضاوي، الوسطية والاعتدال في مؤتمر الوسطية مختارات من فكر الوسطية، جمعية العزم والسعادة الاجتماعية، مكة، 2005.

وهذه البنية تعطي التوازن والاستقامة والعدل ومن ثم الخيرية التي هي الوسطية الحقّة.

وفضلاً عن السمات الست السابقة للوسطية في الإسلام فقد حدد بعض الباحثين ملامح الفكر الوسطى في الركائز التالية:

□ إن الوسطية تتميز في الفكر في موقعه المعتدل من قضايا كثيرة ومهمة فهو وسط بين دعاة المذهبية الضيقة، ودعاة اللامذهبية المتطرفة.

□ وسط بين دعاة الانفتاح على العالم بلا ضوابط، ودعاة الانغلاق على النفس.

□ وسط بين المحكمين لعقل بلا مبرر، وإن خالف النص القاطع، والمعنيين للعقل ولو في فهم النص.

□ وسط بين المقدسين للتراث وأن بدا فيه قصور البشر، والمليين للتراث وإن تجلت فيه روائع الهداية.

□ وسط بين المستغرقين في السياسة على حساب التربية، والمهملين للسياسة بدعوى التربية.

□ وسط بين المستعجلين لقطف الثمرة قبل أوانها أو الغافلين عنها حتى تسقط في أيدي غيرهم بعد نضجها.

□ وسط بين المستغرقين في الحاضر، الغائبين عن المستقبل، والمبالغين في التنبؤ بالمستقبل كأنه كتاب يقرؤونه.

□ وسط بين المقدسين للأشكال التنظيمية كأنها أوثان، والمتحللين من أي عمل منظم كأنه حبات عقد منفرد.

- وسط بين الغلاة في طاعة الفرد، والمسرفين في تحرره كأنه عضوا ليس في جماعة.
- وسط بين الدعاة إلى العالمية دون رعاية للظروف والملابسات المحلية، والدعاة إلى الاقليمية الضيقة دون أدنى ارتباط بالحركة العالمية .
- وسط بين المفرطين في التفاؤل متجاهلين العوائق والمخاطر، والمسرفين في التشاؤم فلا يرون إلا الظلام ولا يرقبون للظلام فجراً.
- وسط بين المغالين في التحريم كأنه لا يوجد في الدنيا شيء حلال، والمبالغين في التحليل كأنه لا يوجد في الدين شيء حرام.
- وسط بين الذين ينكرون الالهام مطلقاً، فلا يعترفون بوجوده، ولا بأثره والذين يبالغون في الاعتدال به حتى جعلوه مصدراً للأحكام الشرعية.
- وسط بين التشدد ولو في الفروع والجزئيات، ودعاة التساهل ولو في الأصول والكليات .
- وسط بين فلسفة المثاليين الذين لا يكادون يهتمون بالواقع، وفلسفة الواقعيين الذين لا يؤمنون بالمثل العليا.
- وسط بين دعاة الفلسفة الليبرالية التي تعلي الفرد وتضخمه على حساب المجتمع، ودعاة الفلسفة الجماعية (الماركسية) التي تعلي المجتمع وتضخمه على حساب الفرد.
- وسط بين دعاة الثبات ولو في الوسائل والآلات، ودعاة التطور ولو في المبادئ والغايات.

- وسط بين دعاة التجديد والاجتهاد وأن كان في أصول الدين وقطعياته، ودعاة التقليد وخصوص الاجتهاد وأن كان في قضايا العصر التي لم تخطر ببال السابقين.
- وسط بين الذين يهملون النصوص الثابتة بدعوى مراعاة مقاصد الشريعة، والذين يغفلون المقاصد الكلية باسم مراعاة النصوص.
- وسط بين مراعاة الغلو في التكفير حتى كفروا كل المسلمين المتدينين والمتساهلين فيه ولو مع صرحاء المرتدين⁽¹⁾.
- هذه هي أهم ملامح الوسطية التي يجب أن يتبناها الفكر المعتدل والمتوازن في الخطاب الإسلامي المعاصر.

رابعاً: أهم مظاهر الوسطية في التراث الإسلامي

وأخيراً يمكن تحديد أهم مظاهر الوسطية في التراث الإسلامي من خلال محاور ثلاثة هي:

أولاً: الوسطية في العقيدة:

فالم تأمل لمنظومة العقائد الإسلامية يجد أنها عقيدة وسطية بين من يتبعون الخرافات والاسطورة مهملين العقل والدليل مصدقين بكل شيء يصل اليهم تقليداً واتباعاً أعمى، وبين الماديين الذين ينكرون كل شيء وراء الحس ولا يأبهون أيضاً بنداء الفطرة والاشواق الروحية، وأن الإسلام يقيم عقائده على براهين عقلية متصنعة وادلة ساطعة فيقول

(1) المرجع السابق.

تعالى ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾ [المؤمنون: 117].

ونجد في هذه الآية أهمية البرهان والدليل، وقال تعالى ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 111].

كما أن الأنبياء أخبروا بأنهم مسلمون ودعوا قومهم للإسلام، لانه الدين العقيدة الحقة التي تدعوا إلى التوحيد فقال تعالى ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19] وقال: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: 85].

وهذا يدل على أن جميع دين الأنبياء واحد وهو الإسلام ودعوتهم واحدة وهي الدعوة إلى التوحيد لله وأفراده بالعبادة والمسلمون واتباعوا الرسل فهدوا لأقوم السبل فكان قولهم هدى بين ضلالتين وحقا بين باطلين أمتا اليهود والنصارى فاليهود غلب عليهم التقصير والتفريط والجفاء ومن ابرز تفريطهم وتقصيرهم إتخاذهم الانداد لله واغراقهم في تشبيه الخالق بالمخلوق، والنصارى غلب عليهم الغلو والافراط فألهموا الأنبياء حيث جعلوا المسيح عليه السلام هو الله فقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: 17] أي أن الإسلام كان وسطياً في الدعوة إلى توحيد الله وعبادته التي هي أساس الرسالات وعمودها الفقري وهي القاسم المشترك بينها فهو كلبن سائغ يخرج من بين فرث ودم⁽¹⁾.

(1) محمد باكريم محمد باعبد الله، برسطية أهل السنة بين الفرق، مرجع سابق، ص 242.

كما أن الإسلام وسط بين من يؤمنون بالعقل وحده مصدرًا للمعرفة، ومن ينكرون قيمة العقل ويقولون بالإلهام أو الأوهام، إذ أن الإسلام يقف موقفًا مميزًا في الربط بين العقل والوحي فهو يعتبر أن بينهما علاقة كعلاقة البصر بالنور، فالبصر يغدو عديم القيمة أو الفائدة في غياب النور، كما أن النور لا جدوى منه إذا سار في ضوء اشعته اعمى، فالعقل بصر، والوحي نور، وهي كما نرى وسط بين هؤلاء وأولئك.

ثانياً: الوسطية في الشريعة:

وإذا كان الإسلام نظاماً مرتبطاً بالشرع، كما يقول مفكري الإسلام ارتباطاً لا إفكاً عنه، فالله انزل على عباده شريعة حنيفة سمحة سهلة حفظ فيها على الخلق قلوبهم وحببها لهم بذلك وسطاً تتضمن المبادئ والقواعد التي تؤمن النجاة في الدنيا والآخرة.⁽¹⁾ والاعتدال هو فضيلة الإسلام السامية وتحيط بكل شؤون الحياة، لكنها حق من حقوق الله، أو أنها من ذلك المزيج بين الأمرين (حق الله، وحق العباد، لكن حق الله غالب فيه، وهذه الفكرة موجودة في كتابات إسلامية أخرى، والاعتدال والاستقامة في الشريعة هما جوهر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمطلوب الالتزام به من جانب العلماء المسلمين، ولذلك أيضاً تأثيراته في الخطاب الإسلامي المعاصر، ومن وسطية الإسلام في التشريع مراعاة سنة التدرج فيما يشرعه لهم من واجب أو محرم فنجد حين فرض الفرائض كالصلاة، والصيام والزكاة فرضها على مراحل ودرجات حتى انتهت إلى الصورة الأخيرة، فالصلاة فرضت أول ما

(1) أبي إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، الجزء الثاني، سلسلة التراث، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006، ص 116.

فرضت ركعتين ركعتين ثم أقرت في السفر على هذا العدد، وزيدت في الحضر إلى أربع أعني الظهر، والعصر والعشاء، والصيام فرض أولاً على التخيير من شاء صام، ومن شاء أفطر أي اطعم مسكيناً من كل يوم يفطره والزكاة فرضت أولاً بمكة مطلقة غير محددة ولا مقيدة بنصاب ومقادير وحول بل تركت لضباط المؤمنين وحاجات الجماعة والأفراد، حتى فرضت الزكاة ذات النصاب والمقادير في المدينة، والمحرمات وكذلك لم يأن تحريمها دفعة واحدة فقد علم الله سبحانه وتعالى مدى سلطانها على الأنفس، وتغلغلها في الحياة سواء على مستوى الأفراد أو الجماعات، فليس من الحكمة منع الناس عنها بأمر مباشر يصدر لهم، وإنما الحكمة إعدادهم ذهنياً وعقلياً ونفسياً لتقبلها واخذهم بسنة التدرج في تحريمها حتى إذا جاء الأمر النهائي عن الفعل كانوا مسرعين في تنفيذه قائلين سمعنا واطعنا. ولعل أوضح مثال لذلك في تحريم الخمر على مراحل معروفة في تاريخ التشريع الإسلامي حتى إذا نزلت الآيات الحاسمة في النهي عنها من سورة المائدة فهل أنتم متتهون قال المؤمنون في قوة وتصميم قد انتهينا يارب⁽¹⁾.

لذلك اعتمد الإسلام على الوسطية في تشريعه سواء كان ذلك في العبادات المحضة أو في المعاملات، وكل من اطلع على عبادات الإسلام ومعاملاته يرى أنه لا يجيد عن الموقف المعتدل، ويرفض التطرف الذي يقتضي الميل إلى جانب على حساب آخر، فكان ﷺ يأمر بالتوسط في القراءة في الصلاة الجهرية الذي هو الوسطية والاعتدال فقال تعالى ﴿وَأَذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ

(1) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985، ص

تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ ﴿٢٠٥﴾
[الأعراف: 205].

وأيضاً أمر ﷺ بالتوسط في الصلاة وتخفيفها فقال يا أيها الناس أن منكم منضرين فأياكم أم الناس فليوجز فإن من وراءه الكبير والضعيف وهذا الحاجة.

ثالثاً: وسطية الإسلام في الأخلاق والسلوك:

إن الأخلاق والسلوك كان لهما في المنهج الإسلامي أهمية كبرى، فصاغهما على وفق اتجاهه في الاعتقاد، وبناهما على أساس الحقيقة الكبرى للكون والحياة، وغاية الجنس البشري ومآله ومهمة وجوده من حيث هو خليفة الله في الأرض يقيم فيها شريعة الله ومناهجه.

ولذلك جاء الإسلام وسط في باب الأخلاق والسلوك بين غلاوة الواقعيين الذين تخيلوا الإنسان ملاكاً أو شبه ملاك، فوضعوا له من القيم والآداب ما لا يمكن له، وبين غلاة الواقعيين الذين حسبوه حيواناً أو كالحيوان، فأرادوا له من السلوك ما لا يليق فأولئك اعتبروها خيراً محضاً، وهؤلاء أساءوا الظن فعدوها شراً خالصاً، وكانت نظرة الإسلام وسطاً بين أولئك وهؤلاء فالإنسان كما صوره القرآن الكريم مخلوق مركب من العقل، وفيه الشهوة فيه غريزة الحيوان، وروحانية الملاك، وقد هدى للنجدين وتهاياً بفطرته لسلوك السبيلين، وإما شاكراً وإما كفوراً فيه استعداد للفجور استعداداً للتقوى، ومهمته جهاد نفسه ورياضتها حتى تتزكى. ولذلك فالأخلاق الإسلامية آداب ربانية بمعنى أن الوحي هو الذي وضع أصولها، وحدد أساسياتها،

التي لا بد منها لبيان سمات الشخصية الإسلامية، حتى تظهر متكاملة متماسكة متميزة في مخبرها ومظهرها، وبالتالي فإن الأخلاق في الإسلام لم تدع جانباً من جوانب الحياة الإنسانية، روحية، أو جسمية أو دينية أو دنيوية أو عقلية أو عاطفية أو اجتماعية إلا رسمت له المنهج الأمثل، للسلوك الرفيع، يختلف عما رسمه الناس في مجال الأخلاق باسم الدين وباسم الفلسفة وباسم العرف أو المجتمع وبالتالي فقد رسم الإسلام منهجاً وسطياً متكاملاً وواقعياً في مجال الأخلاق منسجماً، متناسقاً مع طبيعة الإنسان. ولذلك كان هدى النبي ﷺ قائماً على الاعتدال فكان الرسول معتدل في نومه ومشيه وصاحب الخلق الوسط مهيب محبوب، عزيز جانبه، حبيب لقائه فمن رآه بديهة هابه، ومن خالطه عشره أحبه⁽¹⁾.

ومن أوضح الأمثلة على وسطية الإسلام في السلوك والأخلاق دعوته المتكررة إلى التوسط والاعتدال في الانفاق والتحذير من التطرف في الإسراف أو التقصير ومصدق ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: 67] والقوام هو الوسط والاعتدال.

كما أن الإسلام يدعو إلى التسامح والتعايش مع الآخرين ممن يخالفوه العقيدة أو في المنهج كما يدعو إلى إقامة جسور للحوار معهم على اختلاف طوائفهم واتجاهاتهم في إطار مجرد عن الإنسان في علاقته بأخيه الإنسان دون نزعة طائفية، وهذا يتطلب الاهتمام بتطوير المفاهيم الدينية إلى مفاهيم دنيوية مثل المشاركة في الصلاة التي يمكن أن تتحول إلى مشاركة اجتماعية وشعبية.

(1) علي محمد الصلابي، الوسطية في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 2: 4.

الفصل الثالث

تجديد الخطاب الديني وتصحيح صورة الإسلام لدى الآخر (الغربي)

الفصل الثالث

تجديد الخطاب الديني وتصحيح صورة الإسلام لدي الآخر (الغربي)

مدخل

يُعد الخطاب الديني من أكثر الخطابات العديدة التي يشتمل عليها الخطاب الفكري المعاصر، وإن كان يمثل أهم هذه الخطابات وأكثرها تأثيراً في المجتمع؛ نظراً لما يمثله الدين من قيمة عظمى داخل المجتمعات الإسلامية، وما يرتبط بموضوعاته من قدسية يمنحها له الدين الذي يُشكل محوراً أساسياً في تشكيل ملامح العقلية العربية، وتكوين الشخصية القومية في العالم العربي ومصر على حد سواء. كما أكدت الدراسات العلمية أن الخطاب الديني أقدر على تغيير الاتجاهات وتعديل السلوك، وإثراء الحياة أكثر من الخطابات الأخرى كالخطاب الإعلامي، أو التعليمي، أو الثقافي.. أو غيرها⁽¹⁾.

ونظراً لهذا التأثير الهام للخطاب الديني وتجديده، جاءت أهمية هذا

(1) محي الدين عبد الحليم: الخطاب الديني وعناصر نجاح الاتصال الدعوى، في كتاب تجديد الخطاب الديني لماذا وكيف، سلسلة قضايا إسلامية، العدد 84، القاهرة، مطابع وزارة الأوقاف، 2002، ص 109.

الموضوع لتكون فكرته الأساسية: توضيح ما هو هذا الخطاب وحدود التجديد فيه في تراثنا الإسلامي، وإبراز أهم ملامح الأزمة التي تواجه مثل هذا التجديد، وما دور الخطاب الديني الجديد في تصحيح صورة الإسلام لدى الآخر (الغربي). وبوجه عام يعرف الخطاب الديني في هذه الدراسة بأنه: «الأقوال والنصوص المكتوبة التي تصدر عن المؤسسة الدينية، أو عن رجال الدين، أو التي تصدر عن موقف أيديولوجي ذي صبغة دينية أو عقائدية، والذي يعبر عن وجهة نظر محددة إزاء قضايا دينية أو دنيوية، أو الذي يدافع عن عقيدة معينة، ويعمل على نشر هذه العقيدة»⁽¹⁾.

لكن بدأت فكرة تجديد الخطاب الديني تنتشر في الآونة الأخيرة انطلاقاً من رؤية ترى أنه قد حان الآن لإعادة النظر في المفاهيم، والقضايا والموضوعات الدينية المطروحة على ساحة الجدل الفكري والسياسي والتعليمي والثقافي وغيرها، وذلك من أجل استخلاص رؤية جديدة تخرج بأمة الإسلام من كبوتها وتعيد لها توازنها. ونعني بمفهوم تجديد الخطاب الديني هنا العودة للأصول الصحيحة للإسلام بعيداً عن البدع والخرافات، وقراءة جديدة للمفاهيم والقضايا والموضوعات الدينية المطروحة؛ وفقاً لمتطلبات المجتمعات الإنسانية المعاصرة والبيئات المختلفة وروح العصر، ومواكبة التجربة التاريخية التي تخوضها المجتمعات الإسلامية منذ اصطدامها بالحدث الأوروبي مواكبة فعالة تنتقل من التعبير عن هذه التجربة الغربية إلى التنظير لها وتوجيهها نحو آفاق التجديد والمعاصرة. ووفقاً لهذا

(1) محي الدين عبد الحليم: الخطاب الديني وعناصر نجاح الاتصال الدعوى، في كتاب تجديد الخطاب الديني لماذا وكيف، سلسلة قضايا إسلامية، العدد 84، القاهرة، مطابع وزارة الأوقاف، 2002، ص 109.

التعريف، فقد احتلت قضية التجديد مكاناً محورياً في الفكر الإسلامي، بل يعد التجديد مطلباً ذاتياً في الإسلام، وليس من قبيل المبالغة القول بأن تجديد الفكر بمعنى العودة لمنابعه الصافية ممثلة في أصول الشريعة، والكتاب والسنة بعيداً عن الاختلافات والتحزب والأهواء وتسفيه الآخر وتمجيد الذات قضية مركزية منذ ظهور الإسلام. وقد أكد الرسول ﷺ، على هذا الأمر في حديث صحيح يقول فيه: «إن الله يرسل على رأس مئة عام من يجدد لهذه الأمة أمر دينها، وهذه القضية نوقشت من قبل العلماء المسلمين منذ القدم، فتناولها جلال الدين السيوطي في كتابه «التبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة»، كتاب المراغي الجرجاوي «بغية المقتدين ومنحة المجددين على تحفة المهتدين» وغيرها تؤكد على أن المجدد هو الذي يجدد الدين في نفوس الناس بعد أن تراكمت فيها تصورات خاطئة، ومغلوطة عن هذا الدين.

ولذا فكما أكد شيخ الأزهر «أحمد الطيب» أن التأمل في طبيعة رسالة الإسلام يبرهن على أن مسألة التجديد إن لم تكن هي والإسلام وجهان لعملة واحدة فإنها على الأقل إحدى مقوماته الذاتية، فإذا تحققت تحقق الإسلام نظاماً فاعلاً في المجتمع، وإن تجمدت وانسحب عن مسرح الحياة واختزل في طقوس تؤدي في المساجد أو المقابر، وتمارس على استحياء في بعض المناسبات، فهذا التأمل يؤكد أن تاريخ الإسلام - في أزهى عصوره - يشهد على هذه العلاقة التي لا تنفصم بين التجديد وحيوية الإسلام.⁽¹⁾

ومن هنا يأتي الخطاب القرآني موجهاً في الأساس إلى العقل والدعوة إلى

(1) أحمد الطيب: ضرورة التجديد، مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 2002، ص ص 41 - 43.

التفكير والتدبر والتأمل والنظر والاعتبار واستنباط العبر وقراءة ما في النفس الإنسانية، وما في كتاب الكون الفسيح، وذلك على اعتبار أن العقل ملكه ونعمه من الله تتكامل مع النص القرآني، فيحدث في اجتماعهما نور العقل مع نور الوحي، فيمتزج التوازن كما في قوله تعالى في سورة النور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوفٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: 35].

ومن ثم فإن كان القرآن معجزة البيان العربي، فإن الإعجاز هو إمكان لا ينضب على التأويل وإعمال العقل، فإن كان العقل العربي تقيد بالنص إلا أنه كان يرتد إليه، وينظر فيه، ويتدبر أقاويله، ويتأمل معانيه، ويقلب دلالته، فيجتهد ما أمكنه الاجتهاد، ويتأول له ما شاء أن يتأول، وبالتالي فإن اختلاف الاجتهاد، وتباين التأويلات يؤكد على تنوع الدلالة وثرأ المعاني، أي على حيوية الثقافة الإسلامية وازدهارها، فالتأويل يفترض تعدد الدلالة، وينشأ من الاختلاف بين الفوارق، وفي الواقع أن بدايات التأويل للوحي توافقت مع الاختلاف حول الأصول، وهي الاختلافات التي أسهمت في توليد المعاني، والتعامل مع النصوص، بوصفها مصدرًا للدلالة ومنبعًا للمعاني.⁽¹⁾ خاصة وأن النصوص لا يكون لها معنى دون تأويلها، فالنص بذاته صامت أبكم يحتاج إلى من يتحدث المؤول نيابة عنه، ويجب

(1) علي حرب: التأويل والحقيقة «قراءات تأويلية في الثقافة العربية»، دار التنوير، بيروت، 1985، ص 12 - 14.

أن يتحدث بلغته - لغة الحاضر - وبالتالي يجب تأويل النص في ضوء الحاضر، فبدون مشاركة الحاضر يختص النص، فهذا يجعله مفتوحاً لفهم جديد، ولتأويل جديد، وبذلك يؤدي التأمل الهادي إلى انفتاح العقل على خارجه، فيوسع رؤيته ويسبر امكاناته من جديد، مستكشفاً بذلك نمطاً جديداً من أنماط العقلانية، ولهذا يفضي التأويل للنص إلى التحرر من النظرة العتيقة إلى العقل وإلى المشروع الفلسفي.⁽¹⁾

وعلى هذا يجب أن يضع التأويل المعاصر في تصوره أهمية العلاقة بين الماضي والحاضر؛ لأن أي دراسة عن الماضي يجب أن تنطلق من الحاضر مع أهمية الوعي التاريخي بالماضي، ولذا فالتجديد كما يقول «الشيخ أمين الخولي» هو الذي يهب العقائد القدرة على مسايرة الحياة، ويؤكد هنا قائلاً: «سنظل نرجى للنهوض بعبء هذا التجديد الديني الذي يخلص الحياة من ضائقتها الدينية اليوم، وحملات من لا يعرفون حقيقة الإسلام، وصلاحية الحياة واستجابة لأبعد ما تطمح من تقدم، وانطلاق ورقي، وتبدو الحاجة للتجديد قائمة لأن الزمن لا يعدم من الرجال، والحياة لا تزال خصبة، ولهذا يجب توظيف القديم حتى يكون أساساً لحديث ينفع فيقول: «لقد ملك النفس شعور بالحاجة الماسة إلى تجديد تطوري يفهم به الإسلام الذي يقرر بنفسه البقاء والخلود فهما حيًا يتخلص من كل ما يعرض هذا البقاء للخطر، ويعوق خلوده»⁽²⁾ ويوضح المفكر «أمين الخولي» عملية التجديد التطوري من خلال ما قدمه من مثل للقدماء، حينما ذكر أن الإمام الشافعي

(1) علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1993، ص 92.

(2) أمين الخولي: المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1991، ص 9، ص 30.

له مذهبان فقهيان، مذهب قديم ومذهب جديد، فالقديم كان في بيئة مادية هي العراق، وفي سن مبكرة من حياته، والجديد كان في بيئة مادية مغايرة هي مصر، وفي سن متأخرة من حياته، واختلاف البيئتين مادياً كان بلاشك مصحوباً باختلاف البيئتين معنوياً ومادياً لاختلاف طراز الحياة في الإقليمين، وباختلاف أسبابها المادية من زراعة، وصناعة، ومقومات حضارية مختلفة ووراثة ذات لون معين، ونحو ذلك مما يكشفه التأمل الهادي في حالة كل من العراق ومصر.⁽¹⁾

والتجديد يبدأ عند «الخولي» من فهم القديم واستيعابه ثم تجاوزه، ولهذا رفع «الخولي» شعار مضمونه «أول التجديد قتل القديم فهماً واستيعاباً».⁽²⁾ وحين نستوعب القديم استيعاباً جيداً يمكن تجاوزه وتقدير اجتهاد حقيقي للكليات الإسلامية العامة، وذلك لأن الهدي القرآني إنما يمس من أمر الحياة الأصول الكبرى، والأسس العامة والقضايا العامة، والتي يتناولها القرآن الكريم في جملتها، لكي يحث العقل الإنساني على التدبر والتأمل الدقيق والتقدير الصحيح للمتجدد من شؤون الحياة، ورعاية الفروق في ذلك بين الأزمنة، والمجتمعات، والبيئات، والثقافات، وما يرتبط بذلك.⁽³⁾

وهذا ما يوضح أن التجديد يرتكز على فهم القديم واستيعابه وتجاوزه ثم الانتقال بعد ذلك إلى فهم القضايا الكلية في الإسلام في ضوء ظروف كل مجتمع وثقافته وواقعه، ومن ثم يجب على المجددين في الإسلام تقديم قراءات

(1) المرجع السابق، ص 34.

(2) أمين الخولي: مناهج تجديد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995، ص 229.

(3) أمين الخولي: في أموالهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1987، ص 59.

لنصوص الإسلام توافق طبيعة المجتمعات والثقافات والبيئات المختلفة التي يعيشون فيها. لذا فمن الأسس الميسرة للتجديد المتطور في الإسلام اقتصاره على تنظيم الحياة العملية بالعبادات والشعائر وغيرها من الأمور الكلية والقضايا العامة الشاملة، دون الانغماس في التفاصيل المغرضة والجزئيات الصغرى والأمور الحياتية العامة.⁽¹⁾

وتجديد الخطاب الديني بهذا المعنى يتضمن الإشارة إلى دائرة دلالية كلية ومتكاملة هي دائرة المعارف، والمقاصد المرتبطة بالدين، والقائمة على أركانه الأساسية، والتي من خلالها يصوغ الإنسان اتجاهاته وتفسيراته، وتأويلاته وأفكاره المرتبطة بالإيمان والعقيدة، والكون والبشر والمجتمع وغيرها من السياقات المفاهيمية التي تصب في دائرة المعارف الدينية وترتبط بها.⁽²⁾

وبعد هذه الإطلالة على مضمون الخطاب الديني وتجديده يمكن الحديث عن أزمة تجديد الخطاب الديني وتطويره. وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى أن ملامح هذه الأزمة تسير وفق عدة مستويات، ويمكن توضيحها على النحو التالي:

المستوى الأول: لأزمة تجديد الخطاب الديني تنطلق من أزمة تناقض الفكر التجديدي بين الفرق والمذاهب الإسلامية المختلفة. فالخطاب الديني

(1) أمين الخولي: المجددون في الإسلام، مرجع سابق، ص 45-42.

(2) أحلام السعدي فرهود: تجديد الخطاب الديني في مقررات التعليم في مصر، دراسة في مضمون مادة التربية الدينية الإسلامية، في كتاب تجديد الخطاب الديني في مصر، تحرير نادية مصطفى & إبراهيم البيومي غانم: المجلد الثاني، مركز البحوث والدراسات السياسية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006، ص 635.

في واقع الأمر يعاني عبر هذا المستوى من أزمة حقيقية تعبر عن نفسها بصور مختلفة، منها الاختلاف لحد الإضراب بين مختلف التيارات الإسلامية والمذاهب المختلفة، لدرجة تصل إلى حد العداء أحياناً وكأنها مواجهة مع دين آخر، فعلى سبيل المثال الخلاف بين الشيعة والسنة، بل وصل الحد إلى التشهير والتسفيه لأفكار الفرق والمذاهب الإسلامية المغايرة لأهل السنة، فمثلاً يقدم ابن حزم في آراء الفرق المغايرة لأهل السنة وهي الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة، وتعتبر آرائهم مخالفة لدين الإسلام، وذلك لأن دين الإسلام تفسيره الصحيح فقط قاصراً على تفسير أهل السنة، فيقول لقد كتبنا في ديواننا من فضائح الملل المخالفة لدين الإسلام الذين في كتبهم من اليهود والمجوس ما لا بقية لهم بعدها، ولا يمتري أحد وقف عليها، إنهم في ضلال وباطل ونكتب إن شاء الله على هذه الفرق الأربع من فواحش أقوالهم ما لا يخفي على أحد إنهم في ضلال وباطل ليكون ذلك زاجراً لمن أراد الله توفيقه عن مضامينهم والتماذي فيهم.⁽¹⁾

بل وصل الخلاف داخل دائرة أهل السنة حدّاً لا يمكن قبوله بأي حال من الأحوال، فالجماعة السلفية خطأوا كل الفرق الأخرى وعدوها ضمن الفرق الضالة، فوصفوا الأشاعرة بأنهم مبتدعون في العقيدة، والصوفية منحرفون ضالون عن سواء السبيل، وأما المعتزلة والخوارج والشيعة فأقل وصف في شأنهم أنهم فسقة مارقون، إن لم يكونوا كفرة فجرة، كما أضافوا للخطاب الديني ما ليس فيه وجعلوها أصولاً في الخطاب المعاصر، مثل طاعة

(1) ابن حزم: الفصل في الأهواء والملل والنحل، تحقيق وتقديم، يوسف البقاعي، دار إحياء التراث، بيروت، ط2، 2002، الجزء الثالث، ص 96.

ولي الأمر، وجواز الاستعانة بالكافر وغيرها من القضايا الأخرى. ففي الوقت الذي كان العالم من حولنا يقفز قفزات نوعية في مجال التقدم التقني والمعرفي، كنا غارقين في خلافاً فرعية ومشاكل سوفسطائية غير مجدية حول قضايا شكلية، ليست من أصول الدين ولا من مصلحة المسلمين، مثل الخلافات حول حكم حلق اللحية، ولبس اللباس الغربي، هذا فضلاً عن التناحر المذهبي الضيق الذي لم ولن ينتهي.⁽¹⁾

المستوى الثاني: يتصل بأزمة التجديد بين الأصالة والمعاصرة، حيث شهدت الثقافة الإسلامية العربية صراعاً مريعاً مازال حتى الآن، بين ثلاث رؤى فكرية متباينة لثلاث فرق، الفريق الأول رأي أنه لكي يتم التجديد والتطوير فلا بد من الانفتاح على الحضارة الأوروبية الحديثة والسير على خطاها، وترك التراث ونبذه لأنه يمثل عقبة كئود في سبيل تحقيق هذا الهدف، أما الفريق الثاني فوقف موقف الرفض من الحضارة الأوروبية الحديثة، ووجد أن الطريق الوحيد للتجديد وتحقيق التطوير المنشود للخطاب الديني إنما بالرجوع إلى أصول الدين الصافية وإلى التراث لاستلهامه، والعودة إلى ما كان عليه السلف الصالح، في حين ظهر موقف ثالث للوصول إلى صيغة توليفية مركبة تجمع بين أحسن ما فيها وترك مسالهما، وبالتالي فإن أنصار كل فريق يفهم التجديد من رؤيته ومنظوره الخاص الذي يركز على خلفيته الفكرية والثقافية والأيدولوجية التي ينطلق منها⁽²⁾.

(1) أحمد عرفات القاضي: تجديد الخطاب الديني، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2008، ص 21.

(2) محمد ياسر الخواجة: تجديد الخطاب الديني بين قيم التراث وفكر الإصلاح، في كتاب تجديد الخطاب الديني بين الفكر الفلسفي والاجتماعي، تحرير محمد ياسر الخواجة، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2011.

المستوى الثالث: ويتعلق بأزمة الفكر داخل الخطاب الديني ذاته، حيث لوحظ في الآونة الأخيرة تعدد وتنوع الخطابات الدينية الفرعية داخل الخطاب الديني ذاته، فعلى سبيل المثال لا يوجد خطاب ديني إسلامي واحد فقط، فهناك الخطاب الرسمي الصادر عن المؤسسة الدينية الرسمية ممثلة في الأزهر الشريف ووزارة الأوقاف، ولا يخفى لأحد مدى حاجة هذا الخطاب إلى التجديد والتطوير في مضمونه وموضوعاته وأدواته وبعده عن روح العصر، وهنا لا يمكن إنتاج خطاب إسلامي حديث، يوافق روح العصر بمغزل عن الإصلاح الشامل في جميع الميادين السياسية والثقافية والاجتماعية؛ لأنها جميعاً تأخذ بعناق بعضها بعضاً، وليس من المبالغة بيان أن الأزمة أزمة خطاب عام وشامل في جميع المجالات، وهي أزمة تهدد الأمة في ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ماضيها الذي حاول كثير من الكتاب اغتياله فوصف حضارتنا بالتخلف عن الغرب والحقدها عليها، وحاضرها الذي يشهد حملة تستهدف السيطرة على مقدراتها مادياً ومعنوياً، وتصفية العناصر الفاعلة فيه باغتيالها معنوياً عن طريق التئیس تارة، وخطط الأوراق بين المفاهيم والمصطلحات تارة أخرى، مثل الخلط بين المقاومة والإرهاب، وتحديد مفهوم الإرهاب تحديداً دقيقاً، من أجل تحويل الأمة إلى لقمة سائغة في يد الغير يفعل بها ما يشاء وكيفما شاء.

ومستقبلها الذي غفلنا عنه، وأدركنا له ظهورنا وتركنا غيرنا يوجهنا كيف يشاء ومتى أراد، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد ولكن بلغ ذروته بمحاولة تشكيل العقل المسلم حسب النموذج الغربي الأمر يكي بإعادة صياغة مناهج التعليم في المجتمعات الإسلامية فيما عرف بمبادرة «الشرق الأوسط الكبير» وهو أمر أقرته الدول الغربية دون مشاركة من العالم الإسلامي.⁽¹⁾

(1) أحمد عرفات القاضي، مرجع سابق، ص 18.

كما يوجد تنوعات من الخطاب الديني غير الرسمي الصادر عن أفراد أو عن جهات معينة، فمثلاً يوجد الخطاب السلفي الذي يمثل حزب النور في مصر، وجماعة الإخوان المسلمين، وخطاب الدعاة الجدد الذين يملئون شاشات التلفزيون والقنوات الفضائية، والذي يحمل الكثير من الأخطاء والمفاهيم الخاطئة والدعوة دون الإعداد التعليمي في الأزهر الشريف، وغيرها من الخطابات الدينية الفرعية.

أما المستوى الرابع والمتعلق بأزمة الفكر في ارتباطها بتجديد الخطاب الديني بما يسمى بأزمة تكوين العقلية النقدية أي أن أزمة الخطاب الديني ترجع إلى أزمة الخطاب الفكري المعاصر بكل فروعه، خاصة في ظل ما تعانيه عملية إنتاج المعرفة في المجتمع من محنة في غياب المؤسسات التعليمية، وهي المؤسسات المنوط بها إنتاج هذه المعرفة، حيث فشلت في إنتاج العقل النقدي ونجحت نجاحاً باهراً في إنتاج العقل التقليدي الاتباعي، فوظيفة التعليم بشكل عام، والتعليم الجامعي بشكل خاص أن ينتج عقلاً نقدياً يستطيع أن يرفض وأن يقبل على أساس سليم.⁽¹⁾

وعلى هذا يتضح أن أزمة الخطاب الديني تمثل إشكالية حقيقية لا يمكن تجاهلها أو القفز عليها دون إدراك حقيقي لطبيعة هذه المستويات الأربعة للأزمة وتراكمها عبر مراحل طويلة، وقف العقل السليم فيها عن التجديد، ومتابعة قضايا الواقع، ورغم الجهود المبذولة من قبل المفكرين منذ محمد بن عبد الوهاب لإيجاد مخرج لهذه الإشكالية لعلاج الخلل في مجال تجديد الخطاب

(1) السيد يسن: الخطاب الديني وتكوين العقلية النقدية، في تجديد الخطاب الديني لماذا وكيف، قضايا إسلامية، مرجع سابق، ص 43.

الديني بعيداً عن سياق رد الفعل والشعور بالعجز في مواجهة الغرب، وعن ضرورة التعامل بجدية مع قضية التجديد أو الإصلاح الديني أكد المفكر العربي محمد جابر الأنصاري إنها ساعة التجديد الديني في الإسلام لدخول العصر الحديث، علينا أن نحدد المشكلة باسمها الحقيقي هو مطلب الإصلاح الديني في الإسلام، ولن يفلح المسلمون في إصلاح سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي أو فكري ما لم يباشروا الإصلاح الديني قبل كل شيء، والذي تأجل طويلاً، فالإسلام هو مرجعية حياتهم، وعليهم «مراجعة المرجعية» لتكون عوناً لهم في صراع البقاء التاريخي، فمن لا يدخل مرحلة الحداثة التي أصبحت عالمية - يحكم على نفسه بالانقراض المتدرج، ولن يفيد أي أمة صراخها وانفعالها شيئاً، فحركة العصر لا تتعامل مع الظواهر الانفعالية والصراخية.⁽¹⁾

ولذا فالإصلاح الديني والثقافي حاجة موضوعية لا جدال في ذلك، وبالتالي يتعين وضع مطلب إصلاح الدين وتجديده ضمن منظور ثلاثي معمق وثري حول منطلقات الإصلاح أو التجديد على النحو التالي:

المنظور الأول: العلاقة بالتراث الأصولي الموروث لتحديد ما هو الثابت فيها والمتغير، وهل لا تزال صالحة وملزمة بالنسبة للمسلم المعاصر؟

المنظور الثاني: العلاقة بعلوم التأويل الراهنة التي أفسحت المجال أمام أنماط جديدة من المناهج وأدوات التحليل، والنظر من شأنها توسيع آفاقنا الدلالية.

(1) محمد جابر الأنصاري: معركة تحديث العالم الإسلامي، إعادة قراءة مفاتيحها تفادياً لتكرار الإخفاقات، جريدة الحياة اللندنية، 22 / 5 / 2005.

المنظور الثالث: مقتضيات الكونية الجديدة المتولدة عن حركية الحداثة ذاتها، والتي وصلت مستوى تحققها الأعلى في دينامية العولمة الراهنة، باعتبار واجب الأمة في تأدية دورها في صياغة هذه الكونية، بدل الانكفاء الذي يترجم عقدة التميز والإقصاء لا المشاركة الفاعلة المسئولة.⁽¹⁾

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق كيف يستطيع الخطاب الديني الجديد أن يغير صورة الإسلام ويصححها لدى الغرب؟

في الواقع إن صورة الإسلام لدى الغرب صورة مشوهة، جعلتهم يهتمون الإسلام والمسلمون بالعنف والتطرف والإرهاب، وإثارة القلاقل والحروب ومعاداة الحضارة الغربية رمز التقدم والتنمية، ومعاداة الأخذ بالعلوم والتكنولوجيا الحديثة، ومعاداة المنهجية العلمية في التفكير، وهذه الصورة المشوهة هي الذريعة التي يتخذها القرار في الغرب لرسم خرائط جديدة للعالم الإسلامي، خرائط جغرافية من خلال التخطيط لتقسيم بعض الدول كالعراق والسودان، وخرائط ثقافية وفكرية، مثل التدخل السافر في النظام التعليمي والتربوي من خلال تغيير المناهج وبعض النصوص في التربية الدينية، كما يحدث الآن في باكستان وفلسطين، وخرائط سياسية لإحداث قلاقل للإطاحة ببعض الأنظمة مثل سوريا وأفغانستان والعراق وغيرها.

وهذه الصورة المشوهة هي التي جعلت بعض الكتاب الأمريكيين، مثل صمويل هينجتون يرى أن البديل بعد سقوط الشيوعية هو الإسلام، وأنه يجب إعادة شن حروب صليبية جديدة ضد الإسلام، في كتابه الذي

(1) عبد الله السيد: الخطاب الإصلاحى الجديد «الخلفيات الاستراتيجية والإشكالية النظرية»، مجلة التسامح، العدد (10)، عمان، ربيع 2005، ص 46 - 47.

صدر عام 1996 تحت عنوان «صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي» ⁽¹⁾The clash of Civilizations and The Remarking of The World Order والذي يؤكد على أن علاقة الإسلام بالغرب علاقة عدائية، أقرب إلى حالة شبه الحرب، والتي ساهمت في تشكيلها عوامل اختلال التوازن السكاني والتنمية الاقتصادية والتطور التكنولوجي، ودرجة الالتزام الديني، وزادها حدة في الفترة الأخيرة ازدياد ظاهرة الهجرة إلى الغرب، وانتعاش الصحوة الدينية، ورفض محاولات التغريب، وتواجه الطرفين نتيجة غياب المعسكر الاشتراكي، طبقاً لهذا يحذر هينجتون من الحرب الباردة الحضارية بين الغرب والإسلام، والتي يراها ستحل محل الحرب الباردة التي كانت مستعرة بين المعسكرين الغربي والشرقي، بل إنه يرى أن هذا الصراع سوف يزداد عنفاً في المستقبل خاصة مع ظهور انبعاث إسلامي في آسيا الوسطى، ومع احتلال الإسلام للمرتبة العالمية الأولى في ثقله الديموجرافي مستقبلاً، متنبئاً بانتصار الإسلام في النهاية. ⁽²⁾

وهذا يعني أن هينجتون حدد دوره في إعادة إنتاج المركزية الغربية بمضمون جديد وأشكال أخرى وإشهار الصدام على كل حضارة تختلف مع الحضارة الغربية رغبة في الهيمنة والتفرد في العالم أجمع .

ولقد لعب الإعلام الغربي دوراً بارزاً في تشكيل رؤية غربية فارقة للإسلام السياسي وبات الإسلام هو هاجس العصر ومصدر الخطر والتهديد القادم،

(1) وقد ترجم هذا الكتاب تحت عنوان صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، القاهرة، دار سطور.

(2) صمويل هينجتون: صدام الحضارات، مرجع سابق، ص 13، ص 87.

خاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 وبالتالي فإن تشويه صورة الإسلام في الصحافة الغربية قد ازدادت للخوف من انتشار الدين الإسلامي في الغرب وتغلغله في الثقافة الغربية.⁽¹⁾ فبدأت تظهر مصطلحات عرفت باسم ظاهرة الإسلام فوبيا، وإرهاب الإسلام، وأخيراً الفاشية الإسلامية.

وهذا يتطلب معرفة واقع الخطاب الديني في المجتمعات الإسلامية في ظل الحداثة الغربية. وفي الواقع أن الخطاب الديني يتحصن بالتراث دون أن يخلق قطيعة مع الحداثة الغربية، ويحاول أن يخلق أشكالا من التكيف والتحول، بحيث يدرك كل شيء، فالخطاب الديني يتعايش مع الحداثة، عندما يحاول أن يقدم أدلة شرعية على السياسات الحديثة للدولة، وعندما يحاول أن يجد للصيغ الحديثة جذورا في الفكر الإسلامي فقد تصدى هذا الخطاب لموضوعات العدل، والحرية، والمساواة، والقومية والوطنية، والإنتاج والتوزيع، والاستثمار والادخار، أو عندما يحاول أن يضفي طابعا إسلاميا على العلوم المختلفة طبيعية كانت أم اجتماعية أو عندما يعيد إنتاج نفسه من خلال أدوات حديثة استهلاكية، دون أن يتقبل الأسس العقلية والفلسفية التي أنتجتها، وفي الوقت الذي يتعايش فيه هذا الخطاب مع الحداثة على هذا النحو فإنه يصارعها ويقاومها، ويظهر ذلك عندما يشن الخطاب الديني حملة على الحضارة الغربية التي هي مصدر الحداثة، وعلى الرغم من أن عمليات إنتاج الخطاب الديني والتراثي وتداوله واستهلاكه وإعادة إنتاجه هي جميعا أدوات رأسمالية حديثة فإنه يتخذ موقفا رافضا للحداثة الغربية رغم التعايش معها، ولا يبحث قط عن جذور التقدم في هذه الحضارة، الذي

(1) Volkmer, I.,: Journalism and Political Crises in The Global Network Society, Journalism after Spell, Macmillan Press, London, 2005, P.95.

هو العقل الذي يضرب بجذوره في الفكر الإسلامي.⁽¹⁾ خاصة وأن الإسلام كما يقول المفكر «أمين الخولي» دين البحث والعقل، وليس في معتقداته ما يُضرب عن ذلك، ولا من آياته حبس الفكر، ولا من فاهميه حق الفهم من توهم ذلك أو ظنه بلهاً، ولو نفصنا يدنا عن أثقال غيرنا، فلن يتهم الإسلام من لا يعرفه، ومن يهن فيه من لا يعرفه⁽²⁾.

وهذا يتطلب في محاولة تجديد الخطاب الديني أن يحاول أن يظهر الإسلام كدين حضاري يحترم حقوق الإنسان وحريته، ويحترم العلم ويعده فريضة، كما يقر بحق الآخر في الحقوق والواجبات، ويؤمن بأن التنوع والاختلاف سنة كونية، والتجديد في الخطاب الإسلامي هو تجديد بالإسلام وليس تجديد في الإسلام، فالإسلام نفسه ليس بحاجة إلى تجديد، ولكن المحتاج إلى التجدد وإلى التجديد هم جانب من المسلمين وجانب كبير من فقهاء المسلمين. ولكي يؤدي التجديد أثره في الخطاب الديني لابد من تحقيق الشروط التالية:

(1) ضرورة تغيير النمط التقليدي القائم على مخاطبة العواطف وإثارة المشاعر والاهتمام بمخاطبة العقل والتعامل مع قضايا ومشكلات الواقع بدلاً من سرد أفكار نظرية.

(2) ضرورة تنوع أسلوب الدعوة وعدم الاكتصار على أسلوب الوعظ المباشر وتنوع أساليب الدعاة والموضوعات التي يتناولونها.

(3) ضرورة توحيد صفوف الدعاة وحل الخلافات الفرعية التي تفتت

(1) أحمد زايد: الحداثة والتدخل الخطابي، في كتاب تناقضات الحداثة في مصر، مكتبة الأسرة، 2006، ص 109.

(2) أمين الخولي: الخير، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1996، ص 100.

- جهودهم وتعوقهم عن أداء مهامهم بنجاح واقتدار، مثل الخلافات في توقيت الصيام والانقسامات حسب المذاهب والفرق الدينية.
- (4) ضرورة الإمام الجيد بالأصول وعلوم الفقه الإسلامي والإطلاع على علوم العصر والثقافة المعاصرة.
- (5) ضرورة الفهم الواعي بجوهر الدين وأهدافه السامية باعتباره رسالة حضارية تحترم العقل، وتحض على العلم وتسعى إلى البناء والتعمير.
- (6) البعد عن الأسلوب الشائع في الدعوة القائم على الوعظ المباشر، الذي يركز بصفة أساسية على المناسبات الدينية، ويسيطر عليه الأسلوب العاطفي ويعتمد على القصص والحكايات.⁽¹⁾ والذي كان هذا الخطاب غالباً يقوم على المقدمات الإيمانية التي تنحصر في حمد الله وشكره والدعاء للنبي والصحابة وأولي الأمر، ثم الدفاع عن العقيدة - على اختلاف مناهج هذا الدفاع - والأمر بإتباع قواعد السلف الصالح.⁽²⁾
- (7) ضرورة أن يراعي الخطاب الديني عناصر ثلاثة مهمة، اختيار الموضوع المناسب، في المكان المناسب، وفي الزمان المناسب، على أن يراعى المستويات العمرية والثقافية والاجتماعية لجمهور المتلقين. كما أن هناك ثوابت في الخطاب الإسلامي تتصل بالعقيدة والأخلاق والثوابت التشريعية، وهناك أمور عاجلة تقتضيها مستجدات

(1) أحمد عرفات القاضي: تجديد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 209.

(2) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة «المقدمات النظرية»، المجلد الأول، مكتبة مدلولي، القاهرة، 1988، ص 5 وما بعدها.

أو أحداث معينة تتطلب بيان موقف الإسلام منها، وهنا لا يجب أن يتأخر البيان.

(8) يجب مراعاة طبيعة الموقف في تحديد مضمون الخطاب الإسلامي، فهناك أمور ثابتة في الكتاب والسنة، وهي حق لا مرء فيه، لكن الحكمة تقتضي عدم ذكرها أو الاقتراب منها تجنباً لفتنة أو لحدوث مساويء أو مفاسد، والمبدأ الإسلامي أن درأ المفسدة مقدم على جلب المصلحة.

(9) يجب أن يتسم الخطاب الإسلامي بالوضوح واليسر والجاذبية للجمهور المستهدف، وهذا يتطلب أن يبتعد تماماً عن التجريح أو استفزاز المتلقين للرسالة، أو الإساءة إلى الآخرين، فقال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125].

أي أن أسلوب الدعوة يجب ألا يثير عند جمهور المتلقين المعاندة أو الخصومة أو الرفض، كما يجب العمل بالحكمة على تقليل مقاومتهم لمضمون الدعوة بقدر الإمكان، والهدف من هذا التمكن هو توصيل الحقائق إلى الجمهور المستهدف بالدعوة، وتركهم يتدبرون الأمر لعلمهم بهتدون.⁽¹⁾

والسؤال الذي يطرح نفسه بشدة هنا هل يختلف الخطاب الإسلامي داخل المجتمعات الإسلامية عنه في المجتمعات الغربية، وكيف يمكن تحقيق خطاب جديد يلاءم طبيعة هذه المجتمعات؟

(1) نبيل السملوطي: المنهجية العلمية في تصحيح صورة الإسلام في الغرب «رؤية نقدية للخطاب الديني»، في كتاب تجديد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 35 - 36.

في الواقع إن طبيعة الخطاب في المجتمعات غير الإسلامية يجب أن يبعد كثيراً عن لغة الخطاب في المجتمعات الإسلامية ذاتها، من حيث الابتعاد عن التشدد أو التعصب في عرض حقائق الإسلام في سماحتها ووسطيتها واستهدافها لصالح الإنسان، كما يجب إبراز قبول الإسلام لكل الديانات السابقة، وجعل الإيمان بكل الأنبياء والكتب السماوية السابقة، شرطاً لصحة الإيمان الإسلامي، وإبراز القيم العليا للإسلام في العدل والتسامح مع الجميع، وتحريم الاعتداء وتجريم الإرهاب والتطرف وترويع الآمنين والعنف بكل أشكاله، وإقبال الإسلام على كل الحضارات على العكس من أغلب الحضارات والديانات الأخرى.

كما يجب مراعاة ثقافة المجتمعات غير الإسلامية، ونمط تفكير أبنائها والأساليب الناجحة للإقناع داخلها، وقدرتها على الاستيعاب وتأكيده حرية الإنسان في اختيار العقيدة، ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]. أما عن كيفية تغيير الصورة المشوهة عن الإسلام وتحقيق خطاب جديد يلئم طبيعة هذه المجتمعات، فيمكن أن يحدث عبر مجموعة من الآليات والوسائل، هي:

1. عن طريق أسلوب الحوار المقنع بالحسنى: حيث أكد الإسلام على ضرورة محاوره المخالفين، وخصوصاً من أهل الكتاب بالحسنى، فقال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَحْدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 46]، وقال تعالى: ﴿قُلْ يَتَاَهَلْ أَلِكُنْبِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا

أَشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾ [آل عمران: 64] وهذه الرؤية - كما يرى «عابد الجابري»- تعكس أن السجال مع أهل الديانات من أرباب الحضارات الأخرى كان يدور في الأمور التي تختلف فيها العقائد، وكيف أن الرأي المخالف كان يدحض بالحجج العقلية، ويستحيل أن يجد الباحث في المجادلين المسلمين من يطعن في خصمه حسب اللون أو العرق، بل كان يعامل أهل الكتاب بوصفهم أصحاب رأي مخالف لا كخصوم أو أعداء.⁽¹⁾

2. ضرورة الوصول إلى عقل رجل الشارع في المجتمعات الغربية ومخاطبته فكرياً وترجمة حقائق الإسلام الصحيح وطرحها من خلال وسائل الإعلام والقنوات الفضائية الموجه للغرب بالاستعانة بالمسلمين في الغرب، والاستعانة بالمفكرين المنصفين في الغرب، وهنا يجب الاستعانة بخبراء الاتصال والتواصل مع العقل الغربي، للتأثير على كل آليات تشكيل القرار، ولا تقتصر فقط على مصادر صنع القرار، لأن المواطن الغربي هو الذي يشكل القرارات عبر صناديق الانتخابات. ومن خلال آليات متعددة كجماعات الضغط، والكتابة الصحفية، والأحزاب المعارضة، وجماعات المصالح، والهيئات والمنظمات غير الحكومية... إلخ.

3. يجب التنسيق بين المشتغلين بالخطاب الإسلامي الموجه للدول غير الإسلامية، وأقصد هنا التنسيق بين الدول الإسلامية لرسم استراتيجية

(1) محمد عابد الجابري: مسألة اليهودية «العروبة والإسلام والغرب»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995، ص ص 193 - 194.

إعلامية متفق عليها بين كل الدول الإسلامية، حتى لا يتناقض الخطاب الإسلامي الموجه للدول الأجنبية بين دولة إسلامية وأخرى، وهنا يجب تجاوز الخلافات الفقهية بين الشيعة والسنة، أو بين المذاهب والفرق الإسلامية حتى يكون الخطاب أكثر فاعلية في عرض حقائق الإسلام بعيداً عن الخلافات السياسية والمذهبية والثقافية بين الدول الإسلامية.

4. يرتبط بذلك ضرورة أن تتضمن خطة الخطاب الديني الوقوف على مختلف الجوانب التي يركز عليها الخطاب الصهيوني أو ما يكتبه المستشرقون على إثارة شبهات حول الدين الإسلامي، ودحض هذه الشبهات بشكل غير مباشر، وبأسلوب سهل مبسط وبأسانيد شرعية عقلية، ومن خلال استراتيجيات علمية لا نبخل عليها بالأموال والامكانات.

5. كما أن تغيير صورة العالم الإسلامي يقتضي منطقياً أن نغير صورة المسلمين، ولن تتغير صورة المسلمين إلا بتغيير واقعهم الذي يتسم بالتخلف في الكثير من المجالات، وهذا يقتضي ببساطة شديدة أن نطبق تعاليم الإسلام الصحيح بقيمه ونظمه وسلوكياته في الواقع الاجتماعي المعاش للشعوب، وهذا يقتضي تطبيق ما نحاول نشره وإفهامه للآخرين بصدق جوهر الإسلام، هذا الجوهر الذي يعلي من قيمة العقلانية، وقيمة الإنسان وحقوقه، وقيم العلم والتخطيط واحترام الوقت والأخذ بالنظرة المستقبلية، وبناء كل مقومات القوة الشاملة ابتداءً من القوة الثقافية والعلمية والفكرية، حتى القوة الاقتصادية

والعسكرية، مروراً بالقوة السياسية، متمثلة في حرية الرأي، والرأي الآخر، وتطبيق أدب الحوار والاختلاف داخل مجتمعاتنا الإسلامية، وذلك من خلال إعلاء قيمة التسامح في الدين الإسلامي، والتي تقوم على الاحترام والقبول والتقدير لمختلف الثقافات في العالم، ولأشكال التعبير المختلفة الخاصة بكل منها، وللأساليب المختلفة في الحياة، فالتسامح يعني التجانس مع الاختلاف، ويزداد مع المعرفة، وانفتاح العقل، والانفتاح على العالم، وزيادة الاتصالات، والتفاعلات مع ثقافات أخرى، إلى جانب حرية التفكير والمعتقدات والممارسات.

6. يجب على الدول الإسلامية دعم وتشجيع المسلمين في الغرب، سواء كانوا من أصول عربية أو غربية، بأن يشكّلوا لوبي إسلامي، حتى يلعبوا دوراً مهماً في التأثير على الرأي العام الأمريكي، وصناع السياسات والقرارات، فضلاً عن ربط الأقليات الإسلامية في المجتمع الغربي، وربطهم بالعالم الإسلامي، وتنسيق السياسات معهم، وإمدادهم بالمعلومات والبيانات، لأنهم الأقدر على مخاطبة مجتمعاتهم، لتملكهم آليات التواصل مع أبناء هذه المجتمعات، وفهم طبيعة العقلية والشخصية المستهدفة من الخطاب الإعلامي والثقافي.

7. تفعيل دور الأجهزة والمؤسسات الإسلامية والعربية، مثل أجهزة جامعة الدول العربية، ورابطة العالم الإسلامي، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، والندوة العالمية لشباب العالم الإسلامي، ورابطة الجامعات الإسلامية. كل هذا من أجل التنسيق بينها، ورسم سياسات للإعلام والنشر باللغات الأجنبية، وتصميم برامج للصحافة والتليفزيونات

الغربية، تكون قادرة على نشر حقائق الإسلام في سواحته واعتداله، واستبعاد ما لا يتفق مع كل القيم الدينية الإسلامية والمسيحية واليهودية الصحيحة. وما لا يتفق مع أبسط المبادئ الإنسانية.

8. كما أن المواجهة العلمية والمتكاملة لصورة الإسلام والمسلمين المشوهة في الغرب تتطلب سياسة إعلامية وثقافية وفكرية موحدة، تتكامل خلال كل المؤسسات الحكومية وغير الحكومية العاملة في المجال الثقافي والتربوي والإعلامي في عالمنا العربي، ويجب أن توظف وتنفذ هذه الخطة بكل الإمكانيات المادية والبشرية للدول الإسلامية مجتمعة، حتى تكون قادرة على رد الحملة الشرسة التي تقودها الصهيونية العالمية ضد الدين الإسلامي.⁽¹⁾

(1) انظر كل من:

- نبيل السمالوطي: المنهجية العلمية في تصحيح صورة الإسلام في الغرب، مرجع سابق، ص 29 - 32.

- أحمد عرفات القاضي: تجديد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 73 - 74.

- أشرف عبد الوهاب: التسامح الاجتماعي بين التراث والتغير، مكتبة الأسرة، 2006، ص 77.

الفصل الرابع

التطرف الديني والإنغلاق الفكري في الخطاب الديني

الفصل الرابع

التطرف الديني والإنغلاق الفكري في الخطاب الديني

تمهيد

لا شك أن ظاهرة التطرف ظاهرة عالمية تشمل العالم وأجمعه ولا تقتصر على دولة دون أخرى، كما أن هذه الظاهرة ظاهرة قديمة قدم الإنسانية ذاتها، فما ظهر دين أو مذهب أو نظام إلا وكان من بين أعضائه أو أنصاره متطرفون ومعتدلون، وتتمثل خطورة التطرف في القاعدة الفكرية والاقتصادية التي ينطلق منها، وكذلك درجة اتساعها ومدى التعاطف والتشجيع الذي يلقاه هؤلاء المتطرفون في بداية نشاطهم باعتبارهم مظهرًا حيًا من مظاهر الأحياء الديني أو الصحو الدينية، كما أن ظاهرة التطرف ظاهرة مركبة ومعقدة ومتشابهة الجوانب ومن ثم لا يمكن تشخيصها وعلاجها في إطار منظور واحد فقط مهما كانت أهميته بل لا بد من مراعاة مختلف الجوانب معًا في إطار النظرة الشمولية المتكاملة ولقد نمت ظاهرة التطرف الديني واستشرت في إطار الجماعات الإسلامية، حيث قامت الجماعات الإسلامية وبخاصة تلك التي تكاثرت على ساحة الأحياء الإسلامي أو الصحو الإسلامية في حقبة السبعينيات، بتطوير جوانب

التطرف الديني في أفكار كل من العالم الباكستاني «أبو الأعلى المودودي»، والعالم الإسلامي «سيد قطب»، ولقد كان هذا التطوير في جانب منه انعكاساً لفكر الشباب وسلوكهم وفي جانب آخر انعكاساً لظروف القسوة التي لقيها أبناء الجماعات في فترة الستينيات والسبعينيات في القرن العشرين.

وقد ساهمت مجموعة من العوامل السياسية، والاقتصادية والدينية والثقافية في استثناء هذه الظاهرة داخل الجماعات الإسلامية في حقبة السبعينيات والثمانينات مما كان لها ابلغ الأثر والخطورة على استخدام أساليب العنف والتطرف. وقد استطاعت هذه الجماعات الإسلامية أن تجند عدداً كبيراً من الشباب وأخضعتهم لنوع من التربية الإسلامية المتطرفة مما تمخص عنها مظاهر سلوكية وفكرية لها آثارها الاجتماعية الضارة على المجتمع المصري.

ولتوضيح ذلك فقد حاول هذا البحث الانطلاق من التساؤلات الآتية:

ماذا يعتقد بالتطرف الديني؟

كيف نما التطرف الديني داخل الجماعات الإسلامية وأصبح ظاهرة عامة؟

ما أسباب التطرف الديني وبواعثه في المجتمع المصري؟

ما أهم المظاهر الفكرية والسلوكية للتطرف الديني والآثار الاجتماعية الناجمة عنه؟

أولاً: مفهوم التطرف وأبعاده

تُعد مشكلة التطرف من القضايا الرئيسية التي يهتم به الكثير من المجتمعات المعاصرة، فهي قضية يومية حياتية، تمتد جذورها في التكوين

الهيكل للأفكار والمثل والأيدولوجية التي يرضيها المجتمع. فالفكر المتطرف شأنه شأن أي نسق معرفي، بمثابة ظاهرة اجتماعية تتأثر وتتوثر في غيرها من ظواهر، مرتبطة إلى حد كبير بالظروف التاريخية والسياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها من ظروف يتعرض لها المجتمع.

يُعد مفهوم التطرف من المفاهيم التي يصعب تحديدها أو إطلاق تعميمات بشأنها، نظراً لما يُشير إليه المعنى اللغوي للتطرف من تجاوز لحد الاعتدال. وحد الاعتدال نسبي، يختلف من مجتمع لآخر وفقاً لنسق القيم السائد في كل مجتمع. فما يعتبره مجتمع من المجتمعات سلوك متطرف من الممكن أن يكون مألوفاً في مجتمع آخر، فالاعتدال والتطرف مرهون بالمتغيرات البيئية والحضارية والثقافية والدينية والسياسية التي يمر بها المجتمع.

كما يتفاوت حد الاعتدال والتطرف من زمن لآخر، فما كان يُعد تطرفاً في الماضي قد لا يكون كذلك في الوقت الحاضر ومع ذلك حاول بعض الباحثين التوصل إلى تعريفات لمفهوم التطرف، نتناولها فيما يلي:

فُسر التطرف على أنه «اتخاذ الفرد موقفاً متشدداً يتسم بالقطيعة في استجاباته للمواقف الاجتماعية التي تهمة، والموجودة في بيئته التي يعيش فيها هنا والآن؛ وقد يكون التطرف إيجابياً في القبول التام، أو سلبياً في اتجاه الرفض التام، ويقع حد الاعتدال في منتصف المسافة بينهما»⁽¹⁾.

واستخدم مفهوم التطرف ليشير إلى الخروج عن القواعد الفكرية

(1) طه أحمد المستكاوي، «العلاقة بين التطرف والاعتدال في الاتجاهات الدينية وبعض سمات الشخصية»، رسالة ماجستير، غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس،

والقيم والمعايير والأساليب السلوكية الشائعة في المجتمع، مُعبّراً عنه بالعزلة أو بالسلبية والانسحاب، أو تبني قيماً ومعاييرها مختلفة، قد يصل الدفاع عنها إلى الاتجاه نحو العنف في شكل فردي أو سلوك جماعي منظم، بهدف إحداث التغيير في المجتمع وفرض الرأي بقوة على الآخرين.

ويُعرف التطرف أيضاً في أن «التطرف قد يتحول من مجرد فكر إلى سلوك ظاهري أو عمل سياسي، يلجأ عادة إلى استخدام العنف Violence كوسيلة لتحقيق المبادئ التي يؤمن بها كفكر متطرف، أو اللجوء إلى الإرهاب النفسي أو المادي أو الفكري ضد كل ما يقف عقبة في طريق تحقيق تلك المبادئ والأفكار التي ينادي بها هذا الفكر المتطرف»⁽¹⁾.

يرتبط التطرف بالعديد من المصطلحات، منها الدوجماطيقية والتعصب. إن التطرف وفقاً للتعريفات العلمية يرتبط بالكلمة الإنجليزية Dogmatism أي الجمود العقائدي والانغلاق العقلي. والتطرف بهذا المعنى هو أسلوب مُعلق للتفكير يتسم بعدم القدرة على تقبل أية معتقدات تختلف عن معتقدات الشخص أو الجماعة أو على التسامح معها. ويتسم هذا الأسلوب بنظرة إلى المُعتَقَد، تقوم على ما يأتي:

1. أن المُعتَقَد صادق صدقاً مطلقاً أو أبدياً.
2. أن المُعتَقَد يصلح لكل زمان ومكان.
3. لا مجال لمناقشته ولا للبحث عن أدلة تؤكده أو تنفيه.

(1) محمد أحمد بيومي، «ظاهرة التطرف، الأسباب والعلاج»، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992، ص 5.

4. المعرفة كلها بمختلف قضايا الكون لا تُستمد إلا من خلال هذا المُعتَقَد دون غيره.

5. إدانة كل اختلاف عن هذا المُعتَقَد.

6. الاستعداد لمواجهة الاختلاف في الرأي - أو حتى التفسير - بالعنف.

7. فرض المُعتَقَد على الآخرين ولو بالقوة⁽¹⁾.

يتبنى التطرف اتجاهاً عقلياً وحالة نفسية تُسمى بالتعصب Prejudice للجماعة التي ينتمي إليها، والتعصب حالة من الكراهية تستند إلى حكم عام يتسم بالجمود وعدم المرونة، وأنه قد يكون على مستوى الإحساس، وقد يُعبر صاحبه عنه. وقد يوجه إلى جماعة بأكملها أو إلى عضو فرد يمثل هذه الجماعة. ويُلاحظ أن الأكثر ميلاً إلى تبني النظرة التعصبية هم المتطرفون⁽²⁾. وفي حالة غياب الحوار واللغة المشتركة، يكون الدفاع المتشدد عن المبادئ التي يؤمن بها الفرد المتعصب.

إن التعصب هو انحراف عن معيار العقلانية لعدد من المعايير السلوكية المثالية، يكون على شكل حكم متعجل، ورفض تعديل مسبق أو تعميم مفرط، أو التفكير في إطار القوالب النمطية، ورفض تعديل الرأي في ظل ظهور دلائل جديدة، ورفض السماح أو الاهتمام بالفروق الفردية.

(1) سمير نعيم أحمد، «المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني»، في كتاب «الدين في المجتمع العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، 1990، ص 217، 218.

(2) جوردون مارشال، «موسوعة علم الاجتماع»، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، المشروع القومي للترجمة، المجلد الأول، القاهرة، 2000، ص 427.

وبالتالي فالتطرف المشحون بصبغة تعصبية وغالباً ما ينعزل عن الفكر السائد، خاصة في الحالات التي يمثل فيها الأقلية عن الأغلبية. وقد يصل التطرف إلى نهاية مقياس الاعتدال، إما بسبب شطط في الأفكار أو السلوك، أو بسبب أساليب قمعية يقوم بها النظام مع معتنقي هذا الفكر. ويتحول المتطرف من فكر أو سلوك مظهري إلى عمل سياسي. هنا يلجأ المتطرف إلى استخدام العنف لتحقيق المبادئ التي يؤمن بها الفرد أو جماعته الدينية أو السياسية أو الفئوية. وعندما تستطيع الجماعة المتطرفة أن تحقق بعض الانتصارات، أو تملك وسائل العنف والقوة، قد تلجأ - سواء على المستوى الفردي أو المجتمعي أو الدولي - إلى استخدام الإرهاب الفكري أو النفسي أو المادي ضد كل من يقف عقبة أمام تحقيق أهدافها.

وبهذا فالتطرف في جوهره حركة في اتجاه القاعدة الاجتماعية أو القانونية أو الأخلاقية، ولكنها حركة يتجاوز مداها الحدود التي وصلت إليها القاعدة وارتضاها المجتمع. إن هذا يشكل صعوبة جمة، إذ يصعب تحديد أين يبدأ التطرف وأين ينتهي. فالتطرف يبدأ كما يبدأ سائر الناس في موقفه من القاعدة الاجتماعية وفي اتجاهها الصحيح، ولا يمكن في هذه المرحلة مؤاخذته لأنه يتحرك مع القاعدة الاجتماعية وفي اتجاهها، بينما يمكن للدولة أن تؤاخذ المجرم أو تحاسبه من اللحظة الأولى لنشاطه، لأنه حركة في اتجاه مضاد للقاعدة الاجتماعية. أيضاً فإنه من الصعوبة كذلك تحديد اللحظة التي يتجاوز فيها المتطرف حدود الحركة المقبولة اجتماعياً، والتي يمكن عندها فقط وصفه بالتطرف والغلو.

فمثلاً في حالة التطرف الديني، يكون الفرد متديناً عادياً يأخذ نفسه

بتعاليم الدين ومبادئه، ويدعو الناس إلى الأخذ بذلك، وهو حتى هذه اللحظة يدعو إلى شيء لا يملك المجتمع إزاءه إلا تعبيراً عن الرضا والتشجيع. هذا الداعية غالباً ما يواصل مسيرته نحو التشدد مع نفسه أولاً ومع الناس، ثم يتجاوز ذلك إلى إصدار أحكام قاطعة بالإدانة على من لا يتبعه في مسيرته أودعوته، وقد يتجاوز ذلك إلى اتخاذ موقف ثابت ودائم من المجتمع ومؤسساته وحكومته.

يبدأ هذا الموقف بالعزلة والمقاطعة، حتى يصل إلى إصدار حكم فردي على ذلك المجتمع بالردة والكفر، والعودة إلى الجاهلية. ثم يتحول هذا الموقف الانعزالي عند البعض إلى موقف عدواني يرى معه المتطرف أن هدم المجتمع ومؤسساته هو نوع من التقرب إلى الله وجهاد في سبيله، لأن هذا المجتمع - في نظر المتطرف - هو مجتمع جاهل منحرف، لا يحكم بما أنزل الله. هنا يتدخل المجتمع لوضع حد لهذا التطرف ومصادره، باعتباره نشاطاً يصل بصاحبه إلى الاصطدام بالعديد من القواعد الاجتماعية والقانونية. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أساء هؤلاء استخدام تفسيرها، ودعاهم هذا إلى الاعتداء على حقوق ليست لهم، وإلى تهديد أمن الأفراد وحياتهم أو حقوقهم⁽¹⁾.

معنى هذا أن حدود التطرف نسبية وغامضة ومتوقفة على حدود القاعدة الاجتماعية والأخلاقية التي يلجأ المتطرفون لممارستها. إذن التطرف ظاهرة مَرَصِيَّة بكل معنى الكلمة وعلى المستويات النفسية الثلاثة، المستوى العقلي أو المعرفي، والمستوى العاطفي أو الوجداني، والمستوى السلوكي. فعلى المستوى

(1) معتز سيد عبدالله، «الاتجاهات التعصبية»، رسالة دكتوراه منشورة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1987، ص 48.

العقلي يتسم المتطرف بانعدام القدرة على التأمل والتفكير وإعمال العقل بطريقة مبدعة وبناءة، وعلى المستوى الوجداني أو العاطفي يتسم المتطرف بالاندفاعية الوجدانية وبشدة الاندفاع والمبالغة فيه. فالكراهية المطلقة للمخالفة في الرأي أو المعارضة الشديدة، أو حتى للإنسان بصفة عامة، بما في ذلك الذات. وأنها كراهية مدمرة، والغضب يتفجر بلا مقدمات ليهدم كل ما حوله أو أمامه. وعلى المستوى السلوكي تظهر الاندفاعية من دون تعقل، ويميل السلوك دائماً إلى العنف.

ثانياً: التطور التاريخي لظاهرة التطرف الديني داخل الجماعات الإسلامية

إن قضية التطرف الديني ظاهرة موجودة عبر الأديان، فنجد أن أقدم الحركات الدينية الثورية هي جماعة الغيورين، ففي عام 6م ظهرت جماعة يهودية تطالب بجلاء المستعمر الروماني، وإقامة دولة يهودية (ثيوقراطية) كما ينادى بالإصلاح الديني الكامل.

وتتكون هذه الجماعة من أحزاب متطرفة تلجأ إلى العنف والقتل وهي جماعة السيكر أي حاملي الخناجر، وأحزاب أخرى معتدلة ترفض العنف، خاصة قتل اليهود والمتعاونين مع المستعمر الروماني ومع هذا فهي تساند المتطرفين دون أن تشترك معهم في أعمال العنف. وفي أثناء الثورة الإصلاحية التي قادها «مارتين لوثر» قام أحد أتباعه ويدعى «كارل ستادت» بقيادة جماعة متطرفة بهدف إحداث تغييرات جذرية وسريعة، مما أدى إلى ارتكاب أعمال عنف منها تحطيم التماثيل في الكنائس الكاثوليكية.

أما التطرف الديني في الإسلام - كما يرى «أحمد بهجت» - ظهر في القرن الأول الهجري من خلال حركات الخوارج، والتي تتشابه في رأيه في بعض الجوانب مع الجماعات الإسلامية المعاصرة⁽¹⁾.

كما نجد لظاهرة التطرف الديني صورة أخرى في بداية الإسلام عندما حاول بعض الشباب التسلل إلى المسجد الحرام ومحاولة إدخال السلاح به، ومبايعة المهدي المنتظر لديهم.

كما أن هناك صورة أخرى للتطرف الديني في بدايات الإسلام وهي التي أودت بحياة الخليفة الثالث «عثمان بن عفان»، وفي هذه الحالة نجد أن البواعث لها كانت خليطاً من الفتنة السياسية والتطرف الديني إلا أن التحليل النهائي يبدو وكأن للتطرف الديني الدور الأساسي، فقد كانت كل المآخذ التي روجها المتطرفون يعتمد في تقديرهم على مخالفات دينيه، والتطرف كظاهرة هو نوعاً من القلق الزائد الذي يعاني منه المتطرف إما لفراغ فكري أو لنظرة تشاؤمية، أو طاعة عمياء لاحد القادة الدينيين، ومحاولة وضع حل لا عادة الإسلام إلى مكانه في المجتمع الإسلامي، والعنف كأحد وسائل التطرف ظاهرة اجتماعية وأهدافها معروفة، سواء في أواخر الأربعينيات ومنتصف الخمسينيات والستينيات أو في السبعينيات من القرن العشرين بنفس الأفكار، ونفس الوسائل ونفس الأهداف⁽²⁾.

(1) محمد ياسر الخواجة، «علم الاجتماع الديني (المفاهيم والقضايا)»، دار المصطفى للطباعة والنشر، طنطا، 2003، ص 368 و369.

(2) رفيق حبيب، الإحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر، سينا للنشر، القاهرة 1989، ص. 14.

وهذا ما يؤكد أن التطرف الديني ظاهرة لها وجودها عبر الأديان في كل زمان ومكان، ومحاولة إلصاقها بدين ما تعصب فح لها، مناورة سياسية أو أيديولوجية. غير أن النظرة السياسية للحركات الدينية تعطي أهمية كبيرة للحركات ذات الدور السياسى في حين إنها تجاهل الحركات الانعزالية

ولكن النظرة العلمية والاجتماعية تحكم علينا عدم الفصل بين جماعة إسلامية وأخرى طبقاً للدور الأساسى لكل منهما فوجود دور سياسى للجماعة الإسلامية أو غياب هذا الدور لا يعنى اختلافا نوعياً، فالجماعة التى تمارس دوراً سياسياً وتلك التى تمارس هذا الدور كلاهما يؤدى حركة دينية لها أسس اجتماعية متشابهة والفرق بينهما يتمثل فى ثلاث جوانب هى:

1- اختلاف فى رد الفعل (الاستجابة) تجاه الواقع فى الانعزالية كنوع من الحرب السلبية إلى المواجهة المباشرة كنوع من الحرب الإيجابية.

2- اختلاف فى مدى توسيع دائرة النقد والمطالبة بالتغيير.

3- اختلاف فى درجة السرية (الإخفاء) ودرجة العلانية والتصريح والملاحظ فى الأسباب السابقة يمكن أن يكشف بسهولة مدى إمكانية انتقال جماعة من الانعزالية الكاملة إلى المواجهة الشاملة وذلك يتوقف على تكوين الجماعة وأفكارها، وعلى الظروف المحيطة بها⁽¹⁾.

ويبقى التساؤل الهام هنا والذى يتعلق بكيفية نشأة الجماعات الإسلامية فى المجتمع المصرى، وأى الفترات التى كثرة فيها هذه الجماعات، وما مظاهر تطرفها الدينى؟

(1) محمد أحمد بيومى، مرجع سابق، ص. 469.

إن عملية نشأة الجماعات الإسلامية وتطورها في المجتمع المصري عملية متشابكة ومعقدة ولا يصلح التحليل المجزأ للإمام بكافة جوانبها المختلفة، ويزداد الأمر صعوبة إذا ما انسحب الحديث على مجتمع كالمجتمع المصري ذي طبيعة خاصة ومعقدة في عناصرها ويلعب الدين دوراً أساسياً في تشكيل الحياة والقيم والمفاهيم منذ عهد الفراعنة وحتى اليوم.

وإذا كانت الجماعة الإسلامية قد ظهرت في الثلاثينيات من القرن العشرين، سواء كانت جماعة الإخوان المسلمين أو جماعة شباب محمد، فإن هذه الجماعات قد ظهرت في إطار من التعددية السياسية كان لهذه الجماعات رأى في القضايا الاجتماعية المطروحة على الساحة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية مثلما كان لكل القوى الاجتماعية حق الرأى في مختلف المسائل الاجتماعية.

ومن ثم فقد أباح المجتمع فيما قبل 1952 مجالاً للتعبير عن رؤيتها ووجهة نظرها وأن لم يأخذ بها وهى قد رضيت - في هذه الحدود- في هذا المجتمع. وأن لم تكن تراه مجتمعا الأمثل، ومن هنا كان فكر الجماعات الإسلامية معتدلاً، من حيث الالتزام من قبل الجماعة بالنهى عن المنكر والأمر بالمعروف في إطار الموعظة الحسنة دونما إصرار على ضرورة أن يلتزم المجتمع بوجهة نظر الجماعة، ومن ثم وجدنا اعتدالاً من قبل الجماعة يتعادل واعتدال المجتمع النسبي مع الجماعة.

غير أنه منذ عام 1948 وحتى عام 1980م مرت نحن الجماعة الإسلامية وعاشت ذروة الأزمة في تاريخها حينما القى بجماعة الإخوان المسلمين في

السجون قبل قتل «النقراشي باشا» وحتى مقتل «حسن البنا» ثم الأحداث التي أعقبت عام 1954، ثم عام 1965، حيث ألقت سلطة الثورة بجماعة الإخوان المسلمين في السجون لوقائع ارتكبوها أحياناً، ودون سبب أحياناً أخرى، وفي قلب السجون وتحت قوة الشياطين وتحجر قلوب البشر نحوها تولدت لدى جماعات الإخوان المسلمين والأجيال التالية من الجماعات الإسلامية مشاعر التطور والعنف والضرارة، ومن ثم فقد خلق العنف عنفاً أعمق وخلقت الضرارة قسوة مبدعة، وهذا يتأكد من سرد أفكار التطرف والعنف تاريخياً.

فلقد نشأت جماعة الإخوان المسلمين في عام 1928 على يد أحد الأنصار هو الشيخ «حسن البنا» مؤسس الحركة الإسلامية المعاصرة، ومنذ البداية تميزت هذه الجماعة بفاعلية كبيرة خلال فترة الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين ومثلما كانت لها إنجازاتها الاجتماعية والثقافية في مختلف المجالات، كانت لها إنجازاتها السياسية الهامة، بميزاتها غير أنها أحياناً كانت تسلك سبيل العنف لفرض رؤيتها في بعض المواقف ومن ثم تجدها قد واجهت أكثر من محنة صدام مع النظام السياسي قبل عام 1952م⁽¹⁾.

ومن أكثر المحن التي مرت بها الجماعة هي تلك المحنة التي عاشتها في عام 1948، حيث حدث صدام مع الحكومة وبلغ هذا الصدام ذروته بقرار حل الجماعة وهو القرار الذي أعقبه - بعد عشرين يوماً - اغتيال الإخوان المسلمين لرئيس الوزراء «محمد النقراشي باشا» وهي الحادثة التي أدت إلى تصاعد جملة القمع ضد الإخوان المسلمين اعتقالاً، وسجناً وتعذيباً، وشكلت

(1) رفيق حبيب، مرجع سابق، ص. 15.

هذه الفترة ذروه محنة كبرى تمر بها جماعة الإخوان المسلمين وهي المحنة التي بلغت أقصى ذروة لها باغتيال الشيخ «حسن البنا» المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين.

وقد ترك اغتيال المرشد العام فراغاً كبيراً داخل بناء الجماعة إذ أدى استشهاده إلى فقد الإخوان رجل الحركة الذي يخطط لهم. وشيخ الفكر الذي يحدد لهم أيديولوجية الجماعة ومنهجها الذي يتطور مع الأحداث ويتواكب معها.

وقد القى بأفراد الجماعة في السجون، وعندما كان شباب الجماعة يعذبون في السجون والمعتقلات عام 1949. فظهرت في فكر بعض هؤلاء الشباب - ولأول مرة في تاريخ الإسلاميين في مصر افكار تتسائل عن مدى إسلام المجتمع ومدى إسلام الأمة؟

فالحكومة تعذبهم مثلما كان المشركون يعذبون الذين سبقوا إلى الإسلام، وليس لهم من ذنب وتحت وطأة المحنة - التي سببتها قسوة الدولة معهم - وأمام سلبية الأمة تساءل نفر من شباب الإخوان: هل المسلمون هم جماعة المسلمين؟ أم المسلمون هم جماعة الإخوان؟ وكان هذا التساؤل يطرح قضية التفكير وعودة المجتمع إلى الجاهلية جديداً بل وغريباً على المجتمع بمصر وعلى الفكر الإسلامى بها، ومن هنا بدأ فكر «أبو الأعلى المودودي» يجد طريقة إلى صفوف نفر من جماعة الإخوان تطبيقاً لنظرية ملء الفراغ بعد غياب الشيخ «حسن البنا»⁽¹⁾ فضلاً عن فكر الشيخ «سيد قطب»

(1) Kepel G. Muslim extremism in Egypt, uni - of californina press, Berkeley and los Angeles 1985, pp53-54.

كعامل فكري للأحياء الإسلامى في مصر، وقد ألقى تأثير المفكر الإسلامى أبو الأعلى المودودى في طرحه رؤية ذات أربعة مستويات مثلت النموذج الذى احتذاه الكثيرون من الجماعات الإسلامية في مصر، وتنحصر هذه الرؤية في أن حاكمية الله ضد حاكمية البشر، وأن الوهية الله في مواجهة الوهية البشر ثم ربانية الله في مقابل العبودية لغيره من البشر وأخيراً وحدانية الله مقابل الاعتماد على أى مصدر آخر في تسيير أمور الحياة، ولقد مثلت فكرة الحاكمية لله ببساطتها وحدتها كأداة فاعلة في قرب مادون الله خلال حقبة السبعينيات، ومثلت ما يشبه المسلمة الفكرية والحركية بالنسبة لهذه التنظيمات حيث الحاكمية كانت تعنى تكفير الحاكم والمؤسسات المحيطة به وشرعية الانقلاب عليه لأنه يستند إلى حاكمية أخرى غير حاكمية الله وهى حاكمية البشر التى تسمح أحياناً بالديمقراطية وأحياناً أخرى بالاشتراكية او بالعلمانية.

أما «سيد قطب» فتبلور أهم أفكاره في كتاب «معالم في الطريق»⁽¹⁾. وهو يرى في هذا الكتاب أنه حين تكون الحاكمية العليا في مجتمع لله وحده متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية تكون هذه هى الصورة الوحيدة التى يتحرر فيها البشر تحريراً كاملاً وحقيقياً من العبودية للبشر وتكون هذه هى الحضارة الإنسانية، وحيث أن المجتمع الذى يجتمع فيه الناس على أمر يتعلق بإرادتهم الحرة واختيارهم الذى هو المجتمع المتحضر، أما المجتمع الذى يتجمع فيه الناس على أمر خارج عن إرادتهم الإنسانية فهو المجتمع المتخلف أو بالمصطلح الإسلامى هو المجتمع الجاهلى، وحيث أن المعركة

(1) على ليله، الشباب العربى، تأملات في ظواهر الاحياء الديني والعنف دار المعارف القاهرة، الطبعة الثانية، 1993، ص. 367 - 369.

وفقاً لهذا المنهج بين المسلمين وخصومهم ليست معركة سياسية ولا معركة اقتصادية ولا معركة عنصرية ولو كانت شيئاً من هذا يسهل وقفها وسهل حل أشكالها ولكنها في صميمها معركة عقيدة أما كفر أو إيمان أما جاهلية أو إسلام ويرى أيضاً أن هدف الإسلام لم يكن في يوم من الأيام هو تحقيق القومية العربية ولا العدالة الاجتماعية ولا سيادة الأخلاق.

ولو كان الأمر كذلك لحققه الله في طرفة عين ولكن الهدف هو إقامة مجتمع الإسلام الذي تطبق فيه أحكام القرآن تطبيقاً حرفياً وأول هذه الأحكام أن يكون الحاكم نفسه لله وليس لى بشر أو جماعة من البشر وأن أى حاكم إنسان، بل أى مسئول إنسان ينازع الله سلطته بل أن الشعب نفسه لا يملك حكم نفسه لأن الله هو الذى خلق الشعوب وهو الذى يحكمها بنفسه.

ويرى «سيد قطب» أن الجهاد عن طريق طليعة مؤمنه وجيل قرآنى هو الحل لتخليص المجتمع من حكم الطاغوت. وبوجه عام دعا «سيد قطب» إلى إعلاء قاعدة الألوهية الواحدة أو ما سميت في مواضع أخرى بالحاكمية الإلهية بمعنى أن سلطة البشر في الأرض محدودة وليست مطلقة وأن تحكيم شرع الله في الأرض وفرضه، يمثل فريضة دينية على المسلم ودعا إلى رفض الجاهلية المعاصرة وتكوين طليعة قرآنية تعيد للإسلام مجده⁽¹⁾.

وفي ظل هذا الإطار الفكرى يمكن القول بأنه قد أُلقيت في أرض الإسلاميين بمصر وللمرة الأولى بذرة أفكار التكفير والجاهلية، وقد ساعدت ظروف المحنة التى مرت بها الجماعة الإسلامية والفراغ الفكرى على نمو هذه الأفكار داخل الجماعات الإسلامية.

(1) سيد قطب، معالم على الطريق، دار الشروق، بيروت، ط 8، د.ت

وبعد قيام الثورة المصرية عام 1952 أنفتح باب العلاقة بين جماعة الإخوان المسلمين وجماعة الثورة لتقضى إلى المحنة الثانية والأكبر في تاريخ الجماعة، حيث لم تحسن قيادة الجماعة تقدير الظروف التي تحيط بمصر، وبالثورة خلال هذه الفترة التاريخية، ومن ثم فقد أفقدت «الدراسة التاريخية» التي كانت لمرشدها «حسن البنا» في مقابل ذلك كان للضباط الأحرار الذين قادوا الثورة منطلقاً فكرياً لم تكن بالضبط هي نفس منطلقات الإخوان المسلمين، ومن ثم كان لهم توجيهات أيديولوجية ليست هي بالضبط التوجيهات الإسلامية للإخوان المسلمين. وفي هذا الإطار كان الغرب والمتغربون هم أحرص الناس على وقوع الصدام بين الثورة والإخوان المسلمين ومن ثم بدأ الخلاف وتصاعد حتى أسلم إلى حل الجماعة في يناير 1954م حينما وقعت محاولة اغتيال قائد الثورة الزعيم «جمال عبد الناصر» في حادثة المنشية بالإسكندرية عام 1954م، وفي قلب السجون والمعتقلات التي زحت بإعداد ضخمه من الإخوان المسلمين بها ولد الفكر الإسلامى الحديث على يد «سيد قطب» فقد دفعت ظروفه الصحية السيئة إلى نقله إلى مستشفى السجن وهناك قام بتدبير الموقف، حيث توصل إلى أن هذا النظام الذى يسمح بتعذيب المسلمين بهذه الطريقة الوحشية علي يد أفراد إنعدمت الرحمة من قلوبهم لا يمكن أن يعتبر نظاماً إسلامياً. وفي مقابل ذلك فإن هؤلاء الذين يعذبون في السجون هم المسلمون حقاً ومن هنا بدأ الأساس الفكرى لكتاب معالم في الطريق الذى كان يهدف إلى إنجاز تحليل للمجتمع المعاصر إلى جانب أن يكون المرشد للطليعة التي سوف تكون المسؤولة عن أحياء الأمة الإسلامية.

ومن ثم استناداً إلى ذلك نستطيع أن نقول أن كتاب معالم في الطريق للمفكر الإسلامى «سيد قطب» كان يمثل الأساس الأيديولوجى للحركة

الإسلامية خلال عقد السبعينيات وما بعد ذلك. وهنا لا بد أن نضع أيدينا على نوع من المماثلة بين الواقع والفكر. فلقد رأى المودودي في القومية الهندية الخطر الذي سيقضى على ذاتية الإسلام والتميز الحضارى للمسلمين ومن ثم فلقد رأى في هذه القومية وفي ديموقراطيتها عدواناً على الحاكميه الإلهية، فهي إذاً شرك يرتد بالمجتمع إلى الجاهلية قياساً على ذلك رأى «سيد قطب» في القومية الغربية التي قادها «جمال عبد الناصر» مدها وفي ديموقراطيتها الموجهة، وفي سلطة الجماهير التي استقطعتها المشروع القومي الاجتماعي الناصري-الخطر- السالح على الإسلاميين المقيدين بالاصضاد، فحكم بعدوان هذا المشروع بكل مكوناته وجميع توجهاته على الحاكميه الإلهية وقطع بفكرة وجاهليته.

وهنا يرى أحد الباحثين أن المماثلة التي صاغها «سيد قطب» عن علاقة الإسلام بمجتمع المسلمين والمشروع القومي العربي الذي طرحه «عبد الناصر» بالظروف التي وقف ضدها المودودي قد جانبها الصواب إلى حد كبير، فأفكار المودودي عن تكفير الهند وكان تفكيراً لمجتمع غير جماعة المسلمين، وهو مجتمع كافر من وجهه نظر الإسلام فعلاً، أما «سيد قطب» فقد كفر تحت وطأة أزمته - مجتمع المسلمين ذاته، نتيجة لبعض انحرافات النظام في تعامله مع بعض أفراد التنظيمات المتدينة، وقد كان الأولى بالمفكر الإسلامي «سيد قطب» أن يقدم فكراً يعادل به مخراج مجتمع المسلمين فكراً يتعاطف مع مشاعر القومية، خاصة أن ثمة علاقة ينبغي استكشافها هي علاقة العروبة بالإسلام وهي بالتأكيد علاقة عضوية وقوية⁽¹⁾.

(1) رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1989، ص. 81 - 82.

لكن الأمر الذي لا شك فيه أن الجماعات الإسلامية استطاعت أن تكسب تعاطف الكثير من الشباب، وليس بسبب قوتهم ولكن لحين اعتمادهم على إبراز العامل الديني وإبراز العامل الديني وإبراز سلبيات النظام والسعي إلى إقامة حياة فاضلة، فالأفكار المتطرفة التي تدعو لها بعض الجماعات الإسلامية تجذب لدى لها بالنسبة للعديد من الشباب الحائر الساخط على النظام والقلق على مستقبله والذي يبحث عن مخرج من كل مشاكلكه سواء على المستوى الشخصي أو المجتمعي.

وقد انتشرت الجماعات الإسلامية في الجامعات وبعض المدارس كما حاولت من قبل قيادات الإخوان المسلمين في مقابل الأحزاب السياسية إلى الدعوة للشباب بالعودة إلى الإسلام الحنيف والتخلي عن مآذاه من أيديولوجيا وضعية.

الجماعة الإسلامية، إذن لقب يطلق أو بمعنى أصح تطلقه على نفسها أي جماعة ترى أنها تتمسك بالدين عقيدة وسلوكاً في الوقت الذي يعرف فيه غيرهم عنه باسم المدنية والتحضر أو بأى أسم آخر ومن ناحية أخرى يمكن القول بأن ظهور هذه الجماعات الإسلامية داخل الجامعة كتجمع شبابي مثقف في محاولة لسد الفراغ الهائل الناجم عن انقسام التعليم بالمجتمع المصرى إلى ديني يتمثل في الأزهر ومعاهده وإلى علماني متمثل في الجامعات المصرية، ومن الناحية السياسية خاصة في فترة السبعينيات نجد أن الدولة غالباً ما تشجع على قيام هذه الجماعات كمحاولة منها لتصفية الحركات اليسارية أو الفكر الناصري بين صفوف الطلاب وكاتجاه عام في المجتمع المصرى في تلك الفترة هو التمسك وعلى الأقل الظاهري بالأحوال الدينية

ولهذا ظهرت مصطلحات دولة (العلم والإيمان)، واختلاف القرية، وقانون العيب ودعم الدعوة الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية وغيرها.

وتحت هذا الانطباع خرجت بعض الجماعات الدينية من طورها الكمونى إلى العمل الظاهرى فى الجامعات، وتولت بعض القيادات مساندة هذه الجماعات، وتقدم التبرعات لها والسماح لها بعقد مؤتمرات، وكأى نظام سياسى فإنه بعد تصفية الجناح اليسارى فى الجامعات، فإن النظام وأجهزته تحاول تصفية تلك الجماعات من حيث البناء والوظيفة وتساعد وسائل الإعلام المكتوبة والمرئية على وصف هذه الجماعات مثل (القلة الحاقدة)، (القلة العملية) والمتاجرون باسم الدين، والمتطرفون وراء الدين وغيرها⁽¹⁾.

ويذكر عديد من الباحثين فى هذا الصدد أن نشأة الجماعات الإسلامية ترجع أيضاً إلى العديد من العوامل الطاردة لها من الجميع، إذ أنها تعاني من عدم وجود مكان لها فى المجتمع، وبالتالي من رفض الواقع لها وابتعادها عن الجميع، أو ابتعاد المجتمع عنها فمثلاً يذكر نعمة الله جنيته أن جماعة تنظيم الجهاد فى مصر يرى أن الأزهر كمؤسسة دينية لا يقوم بدور تجديدى أو تغييرى وهو ما يعنى أن الجماعات الإسلامية عندما تنعزل عن المجتمع، تحاول فى البداية البحث عن مكانتها فى مختلف جوانب المجتمع، لهذا تظهر أهمية موقف المؤسسة الدينية فكان من الممكن أن تنعزل الجماعات الإسلامية عن المجتمع العام ولكن تجد طريقها من داخل المؤسسة الدينية ولكن ما حدث أنها لم تجد مكانتها فى المؤسسة الدينية⁽²⁾.

(1) على ليله، مرجع سابق، ص. 372.

(2) محمد أحمد بيومى، مرجع سابق، ص. 475 - 476.

ويتفق هذا مع ما ذهب إليه الباحثان «إسماعيل وإسماعيل» إن من أسباب انتشار الجماعات الإسلامية عدم رضاها ورفضها للسياسات الناصرية والساداتية مما يوضح رفض الجماعات وعدم اقتناعها بالدور السياسي والديني لمؤسسات المجتمع وينتج هذا الرفض من عدم وجود مكان لهذه الجماعات داخل مؤسسات المجتمع، فرفض الجماعات الإسلامية للناصرية الساداتية لا يعني فقط وجود اختلاف أيديولوجي بينهما وبين هذه السياسات ولكنه يعني فشل هذه الجماعات في اكتشاف ذاتها من خلال هذا الفكر، فالفكر السياسي المطروح على الساحة لا يجذبها ولا يحقق لها الإشباع والرضا، ولا يحقق لها المكانة والدور والفعالية ولهذا تبحث عن بدائل أخرى، متجه إلى المؤسسة الدينية فلا تجد ما يجذبها ويحقق لها المكانة والرضا فتلجأ إلى الانعزال عن المجتمع، ويمكننا أن نتصور أن ما حدث بعد هزيمة يونيو 1967 فقبل الهزيمة كان كثير من الشباب متعلقين «بجمال عبد الناصر» ويرون فيه الزعيم والقائد، أي أنهم كانوا يجدون أنفسهم داخل المجتمع وربما داخل الصورة الكارزماوية للزعيم فكانت زعامته وأحلامه السياسية البراقة عاملاً لجذب الشباب وتحقيق الإشباع والرضا، ولكن بعد الهزيمة تغير الواقع وتغير بريق الزعامة، وأختلط بريق القوه بالهزيمة، فكان للهزيمة دور فعال في تحطيم صورة الزعامة الناصرية، فبدأ الشباب ينعزل عن زعامة «عبد الناصر» وبدأ البحث عن بديل آخر، وفي هذا المناخ كانت الجماعات الإسلامية أحد البدائل المهمة التي جذبت الشباب.

وفي هذا السياق يقدم «سعد الدين إبراهيم» نموذجاً للشباب «طلال» فبعد النكسة أصابه حزن شديد واعتزل في غرفته أياماً ولكن بناءً على نصيحة

والدته، خرج من عزلته ليقرأ القرآن، وادهش لاحساسه بالسلام والسكينة، فكانت هذه هي المرة الأولى التي يكتشف فيها هذا التأثير لقراءة القرآن، ومن هنا بدأ طريقاً جديداً ينتهي به داخل الجماعات الإسلامية⁽¹⁾.

وهذا ما يوضح أن نشأة الجماعات الإسلامية تبدأ بمشكلة في الواقع (الهزيمة) تؤدي إلى الانعزال النفسى عن هذا الواقع، ومن داخل هذا الانعزال تتكون مشاعر التوتر والقلق كما تتكون رغبات انفعاليه غير مشبعه، ويصبح في أمس الحاجة لبديل آخر ويظهر دور الدين كحل للمشكلات الانفعالية وتحقيق الإسلام والإشباع الانفعالى من خلال الجانب الروحى للدين، ويبدأ الإنسان في اكتشاف طريقة جديدة، حيث البديل الدينى فعن طريقه يحل مشكلته الانفعالية الراهنة، ومن ثم ينجر في هذا المجال لى يستطيع حل مشكلاته المجتمعية الأخرى.

وتتضح بداية الجماعات الإسلامية في بحثها عن المجتمع البديل، ليس فقط بالمعنى الفكرى ولكن أيضاً بالمعنى الواقعى، فبعد انعزال هذه الجماعات من المجتمع واختبارها لبديل دينى، تبدأ في البحث عن مكان توجد فيه، لهذا قد تتجمع في الصحراء أو تتجمع داخل الأحياء الشعبية أو داخل الجامعة، الجماعات الإسلامية توجد - جغرافياً - في أماكن بعينها، هذه الأماكن تمثل الأساس المعنى والمعانى للمجتمع المنشود، فهي تحدد مكاناً معيناً تعيش فيه في مجتمعنا الخاص، وتحاول جعل هذا المكان وكأنه دولتها وعالمها الخاص، فيتحول المجتمع البديل من مجرد فكرة إلى وجود واقعى أو داخل المجتمع

(1) نعمة الله، جنينة، تنظيم الجهاد، هل هو البديل الإسلامى فى مصر، دار الحرية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988.

البديل النموذج تحاول الجماعة فرض تصورها عن المجتمع الجديد. لهذا كان اختيارها للجامعات، وفي داخلها استطاعت الجماعات الإسلامية فرض شروطها ونظامها وقواعدها على طلبه الجامعة، فاستطاعت.

أولاً: تحديد مكانها الجغرافي، ثم شرعت في إقامة مجتمعها الخاص النموذج، وفي نهاية عام 1988م كشفت الأحداث عن وجود مجتمع خاص في منطقة عين شمس، حيث الجماعات الإسلامية وعلى رأسها جماعة تنظيم الجهاد أقامه نموذج متكامل لتصورها عن المجتمع المنشود ففرضت على سكان المنطقة قوانينها ووصل الأمر إلى تنفيذها العقاب على من يخرج عن قواعدها، فتحقق لها ليس مجتمع نموذج ومجتمع تجربة فقط بل أيضاً تحسن واقعي لأحلامها، فكان لها المجتمع الذي يمثل فيه ولى الأمر، وصاحب السلطة.

وهكذا استطاعت الجماعات الإسلامية، تكوين مجتمعات صغيرة تفرض فيها بعضاً من سيطرتها، كنهاذج لما تريد تحقيقه وذلك في الجامعات، أو بعض الأحياء الشعبية أو المساجد الأهلية باعتبارها نماذج مصغرة للمجتمع البديل، مجتمع الحاكمية الإلهية أو مجتمع ملكوت الله، كما تلجأ الجامعات الإسلامية إلى تمييز نفسها عن المجتمع، ويعد المظهر إحدى الوسائل التي تميز الجماعة عن المجتمع، فاللجماعة أسلوبها الخاص في الحديث، وموضوعها الخاص في الحوار والتفكير، والشكل المميز في اللبس والجلباب الأبيض القصير.

وهذا يتبين أنه من منطلق الانعزال عن الجميع والتميز عنه يظهر مفهوم التميز الديني، فالجماعة الإسلامية تعرف نفسها كحزب الله، والمجتمع كحزب الشيطان، لهذا فالجماعة دار إسلام والمجتمع دار حرب،

ويقوى التميز الديني في انعزال الجماعة عن المجتمع. والجماعة لا ترى في انعزالها عن المجتمع أى خطأ من جانبها فهي تمثل جماعة المؤمنين، وتمثل حزب الله، ويصبح الانعزال عن المجتمع حتمية تفرض مفاهيمها الدينية بما يبرر انعزال الجماعة عن المجتمع.

ومن خلال هذا الإطار العام، أصبحت الجماعات الإسلامية تتميز ليس فقط بكونها مجتمعاً خاصاً منعزلاً، ولكن بعقلها الخاص المنعزل وعندما تحاول هذه الجماعات التفاعل مع المجتمع سواء بمهاجمته أو محاولة فرض آرائها، تلجأ للجزئيات وللماديات المحسوسة، فعقل هذه الجماعات، عقل مثالي يعتمد على التخيل أكثر من المعاشية، ويعتمد على الافتراض أكثر من التنفيذ، فانعزل عقل الجماعة وفكرها عن مجرى الحياة.

لذا فالجماعة الإسلامية في تفاعلها مع المجتمع، تركز على الجزئيات فهي الرابطة التي تربطها بالواقع، وتعفيها من الدخول في حوار فكري عميق، لهذا تلجأ الجماعات الإسلامية كما يرى «محمد عمار» إلى المناداة بالتطبيق الفوري لجزئيات الشريعة الإسلامية بدلاً من التطبيق المتدرج للعموميات، مما يعنى تفاعل الجماعة مع المجتمع، من خلال العناصر المحددة، فهي تريد تنفيذ الحدود ولكنها لا تنادى بنفس القدر، بتنفيذ الفكر العام الإسلامى وهو ما يؤكد وجود انعزال فكري، بين الجماعات الإسلامية والمجتمع ويؤكد هذا أيضاً وجود تعارض داخل فكر الجماعات الإسلامية نفسها، فهي في أفكارها العامة شديدة المثالية والتجريد بقدر يبعدها تماماً عن الواقع وفي مطالباتها الاجتماعية والسياسية، تركز على الجزئيات، تركيزاً شديداً يفقد هذه الجزئيات معناها.

فمثلاً تركز الجماعات الإسلامية على ارتداء الحجاب أكثر من تركيزها على المعاني والمفاهيم التي يعينها ارتداء الحجاب، مما يدل على وجود انقسام وتعارض داخل فكر الجماعة الإسلامية فهي تبني أفكاراً مجردة وتحاول تنفيذ أشياء شديدة العيانية، وفي انتقالها بين التجريد والعيانية تحاول ربط وجودها، وأفكارها العامة تفصلها عن واقعية التنفيذ، لهذا تتردد الجماعات الإسلامية بين أفكار شديدة المثالية، وأفكار شديدة العيانية.

وهذا ما يؤكد أن البناء الفكري للجماعات الإسلامية بناء متصدع من الداخل لأن فكر الجماعات الإسلامية نابع من الأزمة وفكرة الازمة كثيراً ما يكون رد فعل تمردي على الواقع أكثر من كونه محاولة لتصحيح وإصلاح الواقع، فشدة الأزمة تفقد الجماعات الإسلامية فرصة التفكير والدراسة وإمكانية التفاعل الواقعي مع الظروف المحيطة بها، وتظهر بين الجماعات الإسلامية خلافات وجدل فهي لا تستطيع تحديد طريقها لتحقيق أحلامها، فتخرج من داخل الجماعة المشكلات التي تهدف بانهايارها أو تهديد بازدياد حيلها إلى استخدام العنف مع المجتمع خاصة وأنه لا يمكن للجماعة الإسلامية الاستمرار في عملية الانعزال، لهذا يصبح أمام الجماعة الاختيار بين عدد محدد من البدائل فقد تحاول إنقاذ وجودها عن طريق التهادي في استخدام العنف تجاه المجتمع، وقد تنشغل بمشكلاتها الداخلية فتعزل تماماً عن المجتمع مما يفقدها حماسها ودافعيتها فتنتهي وقد تنشغل بصراع بين الجماعات الإسلامية نفسها، وتكون قد خلقت مجتمعاً خاصاً، وجعلت منه مجتمعاً بديلاً كاملاً عن الواقع، وتعيش الصراعات بداخله

وتلجأ إلى التطرف والعنف تجاه المجتمع. أكثر من البناء والإصلاح⁽¹⁾ لكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن ما هي الإنجازات والسلبيات لهذه الجماعات الإسلامية؟ ولتوضيح ذلك نشير إليهما بإيجاز شديد على النحو التالي:

أ- أهم إنجازات الجماعات الإسلامية:

في الواقع قامت الجماعات الإسلامية بالعمل داخل الجامعات من خلال عقد ندوات وطرح بعض القضايا الإسلامية وكل ما يتعلق بشئون المجتمع المصري بشكل تثقيفي وحواري في بداية نشاطها، وكذلك ظهرت حلقات تحفيظ القرآن الكريم وتجويد وتفسيره من الجنسين، وكذلك انتشار الزى الإسلامي والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح بالاتجاه إلى الطريق الإسلامي والحرص على الصلاة الجامعية كمظهر من استعراض القوى العددية بالجامعات.

ومن الناحية التنظيمية فقد أقيمت المعسكرات الإسلامية (أقيم أول معسكر إسلامي في الجامعة عام 1937) والترشيح لتولى قيادات الاتحادات الطلابية ونشر وطبع الكتب الإسلامية وإقامة المعارض اللازمة لها، وجمع التبرعات المالية وتوزيعها على المحتاجين إما لشراء الكتب الدراسية أو الزى الإسلامي أو توفير أتبيسات للطلّابات أو للسفر في رحلات للحج والعمرة بل وقامت الجامعات الإسلامية في كليات الطب بتصوير

(1) سعد الدين إبراهيم، النظام الاجتماعي العربي، مركز الدراسات والبحوث العربية، بيروت، 1982، ص 40.

القواميس والكتب الطبية الغالية الثمن ويبيعها للطلاب المحتاجين والفقراء بسعر التكلفة⁽¹⁾.

ب- أهم السلبات للجماعات الإسلامية؛

إن الجماعات الإسلامية رغم ادعائها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتصدى لكل أفكار متطرفة ومنحرفة إلا أن الأحداث أثبتت عكس ذلك، فلقد نصبت الجماعات الإسلامية من نفسها محتسباً على سلوك الطلبة والطالبات خاصة فيما يتعلق بالملبس والاختلاط وأداء الفرائض بل الأكثر من هذا، مارست الجماعات ضغطاً على العملية التعليمية كتعطيل المحاضرات أثناء أوقات الصلاة بل وحدثت بعض المضايقات منهم لبعض هيئات التدريس أيضاً فإن الاحتكار بين هذه الجماعات وبعض الطلاب المسيحيين قد أدت إلى تصوير هذه الجماعات كجماعات مناهضة للوحدة الوطنية وتماسك النسيج الاجتماعي ونظراً لتعدد مواقف هذه الجماعات وآرائها المتطرفة فقد فصلت الجامعة بعض الطلاب لقيامهم بأعمال تمس العملية التعليمية ونشرهم آراء هدامة تحرض على عصيان ولي الأمر والأزواج وبنجاح أجهزة الدولة ووسائل الإعلام في التصدى لهذه الجماعات وتقديم صورة عنها للرأي العام فأنها فقدت الكثير من أعضائها وجاءت الأحداث الأخيرة قبل وبعد مقتل «السادات» عام 1981م باختفاء الكثير من أعضائها وتخليهم الظاهري عن أنشطتهم داخل

(1) انظر التحليل الرائع لنشأة الجماعات الإسلامية وجنوحها الى الصراع والتطرف في، رفيق حبيب، الاحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر، مرجع سابق، ص.ص 161

وخارج الجامعة ودخلت هذه الجماعة مرة أخرى دون الكمون للإعداد لمرحلة مقبلة.

ثالثاً: أسباب التطرف الديني وبواعثه في المجتمع المصري

اختلفت المنظورات الفكرية والتفسيرات الاجتماعية في تحديد العوامل المؤدية إلى التطرف الديني في المجتمع المصري⁽¹⁾، فلقد حاول أحد الباحثين أن يحدد العوامل التي أدت إلى تنامي الجماعات الدينية المتطرفة في عدة عوامل فيما يلي:

1- وجود قوى خارجية مؤثرة بشكل مباشراً وغير مباشر في حركة المجتمع المصري وفي الوقت نفسه مدعمه للتطرف الديني ومتحالفة معه بشكل ظاهر أو مستقر.

2- تشجيع رسمي من جانب الدولة للتيارات الدينية في السبعينيات لمواجهة التيار اليساري والناصرى من ناحية والقوى السياسية المناقضة للأهداف مع الدولة من ناحية أخرى.

3- وجود قوى أو جماعات اقتصادية اجتماعية محلية تدعم التنظيمات المتطرفة وتمويلها والسيطرة على الاقتصاد المصري هدف رئيسي يتم تحقيقه من خلال مؤسسات مالية تقف وراء تمويل هذه الجماعات.

(1) مصطفى فرغلي، رأى في الجماعات الإسلامية، مجلة الدعوة، العدد (38) القاهرة 1979 ص. 46 وما بعدها.

- 4- وجود أهداف سياسية وراء الأهداف الدينية المعلقة من قبل التنظيمات المتطرفة ولجؤوها إلى العنف لتحقيقها.
- 5- تردى الأحوال الاقتصادية والثقافية ومعاناة الجماهير.
- 6- استشرء القيم الفاسدة في المجتمع المصرى خلال حقبة الانفتاح الاقتصادي .
- 7- الافتقار إلى مشروع قومى أو هدف عام يمثل أملاً حقيقياً في مستقبل أفضل للناس.
- 8- وجود صدى للدعوات المتطرفة لدى الشباب من الطبقات الدنيا والوسطى والذين تقوم القيادات بالتجنيد منهم نظراً إلى تزايد حدة المعاناة والإحباط واليأس من جراء الانفتاح الاستهلاكي البذخي والفساد وحدة التفاوت الاجتماعي.
- 9- نظام التعليم ووسائل الإعلام والتنظيم السياسى وهى كلها مشجعة على انتشار التطرف العقلى العام، الأمر الذى ينبثق منه التطرف الدينى، فهى لا تربي أو تدرب الناس على أعمال العقل والنقد والابتكار بل على التقبل السلبي غير الناقد لأى فكر ظالماً كان مصدرة سلطة ما.
- 10- شجع الطرح الإعلامى لموضوع التطرف الدينى على التعاطف معه، إذ أنه كان طرحاً دينياً رسمياً مقابل الطرح المتطرف الذى يبدو شعبياً⁽¹⁾.

(1) Saad Eldin , E ., anatomy of Egypt Mititant Islamic groups: international
.journal of Middle East studies , in 12N.4 , 1980

فضلاً عن العوامل السابقة التى أدت إلى التطرف الدينى فى المجتمع المصرى اختلفت المنظورات الفكرية لتفسير التطرف الدينى فى مصر فلقد رأى أنصار الاتجاه العلمانى والذى ينضوى تحت لوائه التيار الماركس، وأصحاب الفكر القومى، الفكر الليبرالى، أن الجماعات الإسلامية جاءت نتيجة للأزمات الاقتصادية والدينية والتشريعية، وفى تشخيص - أحد الباحثين الليبراليين- للعوامل المؤدية إلى ظاهرة الجماعات الإسلامية فيقول "أنه داخل سجون وزنازين الدكتاتورية الناصرية نشأة جماعات الإرهاب الدينى بعد تعرضها لصنوف التعذيب والانتهاكات الفجة لآدمية الإنسان، فضلاً عن وجود ثلاثة عوامل أخرى أدت إلى تنافى هذا التيار المتطرف وهذه العوامل هى «الفجوة بين الأمل والواقع» الذى لازم شباب السبعينيات من الاتجاه الإسلامى، والغياب الكامل للعدالة التوزيعية والحرمان النسبى الذى أصاب القطاعات الدينية من الشعب المصرى.

بينما يرى الاتجاه الإسلامى الأصولى أن ما يسمى بحركة الأحياء الإسلامى أو الصحوة الإسلامية حالياً ما هو إلا حلقة من التطور الطبيعى للتاريخ (أى لصراع الحق والباطل) وأن الحوادث التاريخية صغيرها وكبيرها فهى تتم بقدر الله وحكمته وبالتالي فأن المسلم عندما يتعامل مع التاريخ فهو لا يتعامل معه بمنطق التعامل المجرّد مع قوانين صباء وإنما يتعامل بمنطق الاتصال بالسما والإيمان بالغيب وهذا هو سبب انتصار الإسلام وخلوده أبداً⁽¹⁾.

(1) سمير نعيم أحمد، المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الدينى، مرجع سابق، ص. 237 - 238.

وبرغم أهمية هذه التفسيرات التي حاولت توضيح العوامل التي غدت التيار التطرفي في مصر إلا أن هناك مجموعة من الظروف والعوامل التي عجلت من تطور هذا التيار المتطرف وكان من أهمها ما يلي:

1- يتمثل العامل الأول في سياسة الانفتاح الاقتصادي وما صاحبها من تغيرات بنائية وتوجهات استهلاكية اتخمت أسواق المجتمع المصري بسلع استهلاكية أثارت نزوات الاستهلاك وغرائزه لدى أفراد المجتمع وبدأت السلع مرتبطة بمناخ الحرمان الذي عاشته جماهير الشارع المسلم، تهدد بتآكل قيم التقشف والبساطة والجماعية ذات الأساس الديني عند الجماهير، وأيضاً بانتشار قيم الفساد والإباحية، بحيث يمكن القول أن هذه التوجهات الاستهلاكية أثرت كثيراً على الحس المسلم وأثارته، ودفعته إلى تساؤلات كثيرة من بينها هل يمكن أن يحدث هذا الابتدال في مجتمع الإسلام، وهل يمكن أن يتعايش هذا الترف مع الحرمان الذي يعانيه بعض المسلمين في الداخل، أو الظروف القاسية التي يعيش في ظلها المجاهدون في الخارج؟ ومن المنطقي أن تثير الإجابات على هذه الأسئلة حفيظة الشباب المسلم لأنها تضرب لدية على أوتار الطهارة والنقاء عن جوهر الإسلام⁽¹⁾.

وعلى هذا فقد مثل الانتماء إلى الجماعات الدينية المتطرفة مخرجاً مغرياً وأملاً كاذباً في الخلاص من هذا الوضع فهو يقدم بديلاً وهمياً للمجتمع الذي يعيشه الشباب ويعايشونه، وهو أكثر الحلول اتفاقاً مع لدى هؤلاء الشباب من قيم تحول دون انحرافهم في المجتمع بشكل عام.

(1) رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، مرجع سابق، ص. 90 - 93.

2-- انكسار كافة مشاريع التنمية ومشاريع الوحدة العربية والمد القومي وزيادة التفكك بين الأقطار العربية محل مفهوم الوحدة والتكامل فضلاً عن الآثار التي خلفتها هزيمة يونيو 1967م على الشباب من الناحية النفسية والاجتماعية، وفشل مشروعات التنمية المستقلة في عهد الرئيس «السادات» بل جعلت الاقتصاد المصري يسير في إطار التبعية للسوق الرأسمالية وتدعيمها واستمراريتها وجعل مفاتيح الاقتصاد المصري بأسره في أيدي هذه القوة الرأسمالية.

ويرى أحد الباحثين بأن التطرف هو نتاج لمجمل الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي خلقتها سياسة الانفتاح الاقتصادي، وهو جزء من مخطط إمبريالي صهيوني تسانده قوى إقليمية ومحلية يهدف إلى ضرب التماسك الاجتماعي، وتفسيخ المجتمع من جهة، وإلى تكريس تخلفه تدعيماً لتبعيته من جهة أخرى⁽¹⁾.

3- ويتمثل العامل الثالث في أسلوب القوة التي عوملت بها الجماعات الإسلامية والحاملة للنشاط الديني خلال العقود المختلفة ابتداء من عقد الأربعينيات وحتى عقد الثمانينات. ولقد لعب كل عقد من هذه العقود دوره في تقليص أظافر الجماعات الدينية، فخلال عقد الأربعينيات وجهة الضربة الأولى لهذه الجماعة عن طريق اغتيال قياداتها المهمة، تمثل ذلك في اغتيال مرشد الجماعة ومؤسسها الشيخ «حسن البنا» حيث ترك رحيله فراغاً لا يسده غيره، وفي حقبة الخمسينيات حدث صدام مع ثورة يوليو في عام 1954م إثر محاولة

(1) على ليله، مرجع سابق، ص. 284.

اغتيال «جمال عبد الناصر»، مما جعل الحكومة تزج بأفراد جماعة الإخوان داخل السجون والمعتقلات، ومن ثم واجهوا تعذيباً مؤلماً جعلهم يمثلون بمشاعر الانتقام على الصفوة العلمانية الحاكمة وأيضاً على المجتمع الذي لم يسير عليها، وشهدت الستينيات استمرار لتصفية حلول جماعة الإخوان، فبعضهم بقي في السجون، والمعتقلات، بينما هاجر البعض الآخر إلى مجتمعات الخليج هارباً بما لديه من أفكار ومبادئ ثم جاءت فترة السبعينيات ليحاول النظام السياسى الاستعانة بالجماعة الإسلامية في قرب قوة اليسار والناصرية ومن ثم حولها النظام السياسى إلى أداة في يده لضرب الخصوم وابتلاعهم كلما افترقت مصالح الجماعات عن مصالح النظام السياسى إذ لم يكتف بضررها بقسوة، بل زاد عليها بأنه حاول السخرية من رموزها والنيل من مفاهيم ذات قداسة بالنسبة لمعتقداتها. فلقد دأب الرئيس «السادات» خلال هذه الفترة على مهاجمة السلوك الدينى للجماعات الإسلامية في خطته العامة كمهاجمة الحجاب الإسلامى باعتباره خيمة تلبسها الفتاه ولا يبيحها الإسلام ومهاجمة الشيخ «المحلاوى» الذى هاجم «السادات وأسرتهم» في إحدى خطبة بمدينة الإسكندرية باعتباره كلباً ملقى به في السجن الآن ومهاجمة أعضاء الجماعات الإسلامية باعتبارهم من الارازل.

4- كما لعبت الظروف الخاصة بضعف النظام السياسى خلال حقبة السبعينيات دوراً أساسياً في دعم الجماعات الإسلامية وتقوية مكانتها وإذا كان النظام السياسى في المراحل الأولى من الصراع بين القوى الدينية المتباينة قد أمتلك السيطرة على هذه القوى وعلى مستوى الصراع

ذاته، فإنه في المراحل المتأخرة من الصراع فقد النظام السياسى السيطرة على تطور الصراع واتجاهاته، وقد أدى ذلك إلى وقوع نتيجتين الأولى وضوح وتحديد بناء الجماعة الإسلامية واكتشافها لذاتها وتحديد لها الدقيق لمطالبها، هذا إلى جوانب تحدد طبيعة علاقتها بالقوى الدينية الأخرى، إضافة إلى ذلك بدأت الجماعات الإسلامية تدخل مرحلة التجريب الثورى مع النظام السياسى، تدير الصراع ضده، تضربه ثم تتلقى ضرباته، وأثناء ذلك تدعم بنيتها، ولقد توحدت هذه المرحلة باعتبار قمة النظام السياسى ذاته.

وكان من الطبيعى أن تفرز هذه الظروف عدداً كبيراً من الجماعات الإسلامية تشترك غالبيتها في العمل وفقاً لعواطف أو مشاعر متطرفة⁽¹⁾.

5- وفضلاً عن العوامل والظروف السابقة فقد ساهمت مجموعة أخرى من العوامل الخاصة بمكونات القيم الثقافية السائدة وشخصية المتطرف ذاته ومن هذه العوامل:

- أ- الفهم الخاطئ للدين ومبادئه وأحكامه والظروف التى تهىء له.
- ب- الإحباط الذى يلقاه الشباب نتيجة افتقارهم المثل التى آمنوا بها في سلوك المجتمع أو سياسة الحكم.
- ج- الخطأ فى إدراك حقيقة المثل العليا وطبيعة المجتمعات الإنسانية وأسلوب الإصلاح.

(1) سمير نعيم أحمد، مرجع سابق، ص 222.

د - شيوع القهر والقمع سواء على مستوى الاسرة او على المدرسة او المجتمع او الدولة، ويكون رد الفعل صورة تمرد عنيف من جانب الشباب إزاء السلوك الذي يمارس العنف، واحيانا يكون القمع ذاته نسبياً لإثارة التطرف والعنف وليس علاجاً له.

هـ- غياب الحوار المفتوح من قبل رجال الفكر الديني لكل الأفكار المتطرفة، ومحاورة بعض الجوانب التي تؤدي إلى التطرف في الرأي خاصة ما يتعلق بالأمانة والاجتهاد والعلاقة بين الناس والسياسة وأسلوب الدعوة.

رابعاً: المظاهر الفكرية والسلوكية للتطرف الديني

باعتبار أن التطرف كما يرى أحد الباحثين- يقاس بدرجة الراديكالية فيما يطرحه من تغييرات يحاول تطبيقها على المجتمع، لكن العنف وسيله وليست غاية، بالتالي يمكن الفصل بين الوسائل والغايات، فقد تطرح الجماعة الإسلامية أفكاراً راديكالية في محاولتها لتغيير المجتمع دون أن تلجأ إلى العنف، وقد تلجأ جماعة إلى العنف دون أن تطرح تصوراً جذرياً أو رايكالياً لتغيير المجتمع، وبهذا التصور نجد أن الجماعات الإسلامية هي جماعات ثورية وليست بالضرورة جماعات عنف، وتحاول فرضها عليه والتأثير عليها، وفي محاولتها لفرض آرائها والتأثير على المجتمع، قد تلجأ إلى العنف أولاً تلجأ الية لهذا فهي جماعات ثورية تمثل الثورة بالنسبة لها احتمالاً تبحث عنه وتجري وراءه ولكنه ليس - دائماً احتمالاً منفذاً وليس - دائماً احتمالاً ممكناً فهي جماعات تحاول إحداث الثورة ولكنها تختلف فيما بينها

في درجة تنفيذها لهذه المحاولات، فالعنف وسيلة وقد يكون ضرورة بمعنى أنه نتاج عن الاتجاه الثوري للجماعات الدينية وبمعنى آخر ينتج العنف من الفجوة بين ما تريد تحقيقه الجماعة وواقع المجتمع الفعلي، فهناك أذن ارتباط بين العنف والثورة، فقد يكون العنف هو الوسيلة لتحقيق الثورة، ولكن بعض الجماعات الدينية قد تلجأ لهذا الأسلوب، وتلجأ لأساليب أخرى أوقد تظل جماعات ثورية دون أن تجد طريقها لتحقيق ثورتها.

ويبقى العنف كوسيلة تلجأ إليها الجماعات الإسلامية وتحاول تحقيق أهدافها، وعندما تجد الدافع الكافي للإقدام على هذه المغامرة، وفي الوقت ذاته يمثل العنف عاملاً مهماً في استمرار وجود الجماعات الدينية، فعندما تنعزل هذه الجماعات عن المجتمع وتحاول تغييره تغييراً تاماً تعيش في حلم، ولكنها لا تستطيع العيش في هذا الحلم لفترة طويلة، دون أن تكون هناك علامات تؤكد احتمالية تحقيق هذا الحلم من هنا تأتي فورات العنف، فالجماعات الإسلامية تمر بفترات صمت، ثم فترات عنف ثم فترات صمت وكمون من جديد، فالمراحل التي تلجأ فيها تأكيد قابلية حلمها للتحقيق، ووجود ما يبرر استمرارها كجماعة منفصلة عن المجتمع، ويصبح اللجوء إلى العنف عاملاً مهماً في إحياء الدوافع الذاتية للجماعة، وتعد أعمال العنف ومحاولة اظهار القوة أساساً يجعل للجماعة دافعاً ذاتياً فعندما تلجأ الجماعة إلى العنف، تثبت لنفسها أنها قادرة على مواجهة المجتمع وقادرة على الاستمرار نحو تحقيق أهدافها⁽¹⁾.

ويأخذ التطرف الديني مظاهر متعددة تبدأ من الخروج عن مسلك

(1) على ليله، مرجع سابق، ص. 384 - 385.

السلف في فهم الدين والعمل به، والتطرف في الفكر صورته للتطرف في العمل وكلاهما تزيد في الدين واتهام له بالتقصير وكأن الرسول ﷺ قد بلغ منقصوا» ويحیی هؤلاء المتطرفون سيكملوها ويتمموها.

ولعل أهم مظاهر التطرف الديني هو التطرف المظهري عندما تلمح سيدة أو أنسه تغطي وجهها بما يشبه العباءة ولا يترك من نقابها إلا فتحتين صغيرتين كقم العصفورة أمام عينيها، من أين جاءت بهذا الزي العجيب كذلك فإن المتطرفين يهاجمون الحضارة الإنسانية ويدعون لمقاطعتها، ويقفون في تناقض عجيب وغريب فهم يتحدثون في التلفزيون ويستضيئون الكهرباء ويركبون الطائرات في سفرهم، -الخ ويطالبون بأن نقاطع الحضارة في أبسط مظاهرها، كما يطالبون بارتداء الجلباب وترك القميص والبنطلون ورباط العنق بحيث يتوجه الطبيب أو المهندس إلى عمله وهو لابساً الجلباب والشبشب في قدميه. وهنا يصف - سعد الدين إبراهيم- نماذج من التطرف المظهري والذي أكتسب الشكل الديني على النحو التالي:

فثمة صور أخرى تفاجئ زائر القاهرة في العقد الأخير من القرن العشرين وهي منظر النساء المحجبات، وشبه المحجبات في الشوارع وفي الأماكن العامة هناك نجد العشرات من الطالبات الجامعات في طريقهم إلى كلية الطب الشيء الغريب عن هؤلاء الطالبات هو أن عدد غير قليل منهن محجبات ويتناول الكاتب عن إذا ما كان ظهور الحجاب مرة أخرى بين النساء والمتعلمات من ردة لاضطهاد المرأة العربية وعودة مرة أخرى إلى مركزها المتدني، فلقد أختفى الحجاب منذ حركة «هدى شعراوي» وسعت

المرأة بعد ذلك بالحصول على حقوقها الاجتماعية والسياسية وكان لها ما أرادت فلماذا إذن عاد الحجاب إلى الظهور؟

ولماذا بالذات بين مجموعة تمثل أكثر القطاعات تعليمياً أعنى قطاع الطالبات الجامعيات في المدن؟ وماذا يعنى هذا بالنسبة لقضية حقوق المرأة وهل يمثل هذا نسكه إلى الوراء؟ وأين موقع هذه الظاهرة بالنسبة للنظام الاجتماعي الناشئ الجديد في الوطن العربي، في الواقع أن الدافع الذي دفع هذه الطالبة للحجاب كما يذهب «سعد الدين إبراهيم» هو سلوك بعض بنات القاهرة ومهرجان الأزياء الباهظة التكاليف الذي يلبسهن وتحدين للقيم الأصيلة والمبادئ الإسلامية، فقرار الحجاب هو من أجل الابتعاد عن هذه المظاهر وعن الجماعة المنحرفة وتدريباً انخرطت هذه الفتاة في الجماعات الدينية وتابعت الأحداث السياسية داخل الجامعة والمشاركة في أنشطة هذه الجماعات فإن مثال هذه الطالبة التي قررت التحجب بمحض ارادتها» لغزاً مبهماً «أمام المراقبين الخارجيين فهؤلاء الفتيات لسننا سيدات في طريق العمرة ولاهن في متوسط العمر ولا منتميات إلى الأجيال التقليدية بل هن شابات قطعن شوطاً كبيراً في قضاء التعليم، كذلك تحجن باراتهن الحرة، بل وفي كثير من الأحوال ضد رغبات آبائهن فهل الحجاب يمثل نكسه ضد الحداثة والمعاصرة.

فإن الإجابة على هذا يمثل في تصور «سعد الدين إبراهيم» بأن مثال طالبة الطب المحجبة هو استجابة معقدة لعالم معقد من حولها عالم لا تستطيع السيطرة عليه، وبالرغم من النجاحات التي أحرزتها هذه الفتاة في الامتحانات إلا أنها تجد نفسها مهزومة غريبة تكاد تكون تافهة وسط

عالم حضارى لاجال فيه للهو والذات، كذلك فهى تتعلق بتراث يبدو وكأنه يستعيد احساسها بجدارية ويحميها من الجمهور ويعيد تأكيد وجودها وشخصيتها، هؤلاء الفتيات تأخذ من الحداثة ما تحتويه من علم وتكنولوجيا ومن التزام بمستقبل مهني ثم يتركن بقية محتويات حقبة الحداثة الذى لم يتسق مع تراثهن ومع تعاليم الإسلام ومع الأصالة، هذا هو السبب لى يفرض بعض النظام على عالم يبدو لهن مفعماً بالفوضى والاضطراب⁽¹⁾.

غير أن هناك من يذهب إلى أن ظاهرة حجاب المرأة المصرية ليست ظاهرة آنية وليده عقود حديثة، ولكنها ظاهرة تاريخية تأرجحت بين الظهور تارة والإختفاء تارة أخرى، والعودة إلى الظهور مرة ثانية متخذة صوراً وأشكالاً مختلفة تتفاوت حديثاً بين الحجاب والنقاب، وقد تباينت دوافع الإقبال عليها بين دوافع الرغبة فى الأحياء الدينى تارة، وبين دوافع الشعور بالاغتراب مرة أخرى، وبين دوافع اجتماعية وسيكولوجية اقتصادية من جهة.

وتعلو الآن صيحات سلفية تستثمر معاناة المرأة المصرية فى سعيها للتوفيق بين أدوارها المتعددة كأم وربة بيت وعاملة وزوجة، فى ظل نقص خدمات وصور الرعاية الاجتماعية المختلفة التى تساعد على ممارسة تلك الادوار فتتحدى بعض هذه الصيحات بالعودة إلى البيت مما يؤدى إلى سلب حقوقها المشروعة وهو ما يعتبر نوعاً من الردة التى تجذبها إلى الخلف والعودة بها إلى عصر الحريم⁽²⁾.

(1) انظر رفيق حبيب، مرجع سابق، ص. 160.

(2) انظر. سعد الدين إبراهيم، النظام الاجتماعى العربى الجديد، مركز الدراسات الحدة العربية، بيروت، 1982، ص. ص. 40 - 48.

وفي هذا السياق يمكن أن توضح خصائص المنتمين إلى الجماعات الإسلامية- كما أوضحها - سمير نعيم- المتطرفة في النقاط التالية:

أ- أن الغالبية العظمى من الجماعات الإسلامية تنتمي إلى فئة الشباب وقد اتضح من دراسة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية أن مجموعة تنظيم الفنية العسكرية الذي يقوده صالح سرية أو جماعة التكفير والهجرة، وكذلك من دراسة «سعد الدين إبراهيم حول هاتين الجماعتين أن أعمار أعضاء هذين التنظيمين تتراوح بين 18، 37 سنة بالنسبة إلى الجماعة الفنية العسكرية وبين 14، 39 سنة بالنسبة إلى جماعة التكفير والهجرة وفقاً لدراسة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ويذكر «سعد الدين إبراهيم» أن أعمار أعضاء جماعة الفنية العسكرية حيث اكتسابهم العضوية فيها تتراوح بين 17، 26 سنة بمتوسط قدره (22) سنة أما قيادات هاتين الجماعتين فقد كانت تزيد بمقدار 14، 16 عاماً على متوسط أعمار الأعضاء، وتؤكد هذه الحقيقة أيضاً من تقدير «عادل حموده» في كتابه «اغتيال رئيس» حيث يشير إلى أن جماعة «خالد الإسلامبولي»، كانت أعمارهم تتراوح بين 24، 29 سنة، كما تبين من تحليل المعلومات الواردة في الصحف اليومية أن تنظيم الجهاد عامة يتم التركيز فيه على الأعمار بين 20، 30 سنة للأعضاء، أما القيادات فتتجاوز سن الثلاثين إلى 48 عاماً.

ب- أن غالبية أعضاء التنظيمات الإسلامية الذين تم ضبطهم أمضوا معظم حياتهم قبل انضمامهم إلى هذه الجماعات في المناطق الأكثر

حرماناً والأكثر فقراً في الجمهورية، فقد تبين من دراسة «سعد الدين إبراهيم» أن غالبية أفراد جماعتي الفنية العسكرية والتكفير والهجرة الذين تمت دراستهم (21 فرداً من 34) من مواليد الريف أو المدن الصغيرة في الأقاليم، وأنهم انضموا إلى هذه التنظيمات بعد فترة قصيرة من انتقالهم إلى المدن الكبيرة كالقاهرة والإسكندرية وأسيوط بعد أن حصلوا علي الثانوية العامة في أثناء إقامتهم بالريف، وكان أغلبهم يعيشون بمفردهم في المدينة أو يقطنون مع زملاء لهم وليس مع أسرهم.

وبعد انتقالهم إلى المدينة ظلوا يقطنون في المناطق المحرومة أو الفقيرة فيها التي تعاني كل مشكلات الحياة اليومية ويؤكد ذلك «عادل حموده» حيث يقول في كتابه اغتيال رئيس أن جماعة خالد الإسلامبولي ينتمون إلى أصول ريفية ولم تنقطع صلتهم بالأقاليم، كما يؤكد تقرير المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بشأن جماعة التكفير والهجرة هذه النتائج، حيث يتضح أن معظم المتهمين في القضية (الذين يبلغ عددهم 47 متهماً) ذكروا أن نشأتهم ريفية وأنهم قادمون من الريف إلى القاهرة منذ فترة زمنية لظروف العمل أولظروف خاصة بالعمل التنظيمي، أما معظم الأعضاء من داخل القاهرة فيسكنون الضواحي الكبرى للمدينة من المعصرة وشبرا ومصر الجديدة ودار السلام والمعادي والمطرية والمهرم.

ويرى سمير نعيم أنه لا عجب أن تستمر الجماعات الإسلامية

المتطرفة أعضائها، من هذه المناطق التي تعاني التخلف والفقر والحرمان من إشباع الحاجات الأساسية للإنسان فيها، وبخاصة بين قطاعات الشباب الذين لا تتاح لهم فرص الهجرة لصغر سنهم، وقلة خبرتهم وعجزهم عن توفير مصاريف السفر وعدم الحاجة إليهم في البلدان النفطية من جهة، والذين تمنعهم في الوقت نفسه القيم الريفية والشعبية من الانخراط في الأعمال الإجرامية وغير المشروعة واللاأخلاقية والذين يجدون الطريق موصداً أمام إمكانية حدوث أى تغيير في أوضاعهم وأوضاع أسرهم وقراهم، ويخبرون المعاناة والفقر طوال سنى حياتهم، كل هذا في الوقت الذي يشهدون فيه ذلك التفاوت الهائل في حظوظ البشر في مصر، فلقد أوضح تقرير البنك الدولي الصادر عام 1980، أن نصيب أعلى (5%) في مصر من الدخل القومي ارتفع من (7%) إلى (22%) خلال عقد السبعينيات، بينما أنخفض نصيب (20%) من المصريين من (7%) إلى (15%) أى أن توزيع الثروة في مصر قد زاد اختلالاً لمصلحة الأغلبية الميسورة.

ج - كما أن غالبية أعضاء التنظيمات الإسلامية ينحدرون من أصول اجتماعية دنيا والبرجوازية الصغيرة فقد بينت الدراسات التي أجريت عنهم أن ثلثى أعضاء جماعتى الفنية العسكرية والتكفير والهجرة الذين حضروا للدراسة كان هناك (21) من (34) فرداً آبائهم من صغار مستخدمى الحكومة و(4) منهم كان آبائهم من صغار المزارعين، واثنان من أبناء العمال وكان (65%) من الآباء من ذوى التعليم المتوسط فكان هناك (19) من (34) فرداً وخمسة من

ذوى التعليم الابتدائي وثلاثة من الأميين، وبذلك تكون أغليبتهم من المنتمين إلى الطبقتين الوسطى والدنيا⁽¹⁾.

ولعل هذا يوضح لنا طبيعة شخصية الأفراد المنتمين للجماعات الإسلامية سواء داخل الجامعة أو خارجها فهم من أسر الطبقات الدنيا والوسطى الصغيرة، وجاءوا معظمهم من أصول ريفية، وهم جادون في تحصيلهم الدراسي إلا أنهم يعيشون - أو هكذا يتصورون - في عالم معقد لا يستطيعون معه التفاعل والتأقلم، وهم لا يستطيعون مهادة أو التعامل مع النظام الذي يعيشون فيه ظلله فهم وأسرهم يشعرون بوطأة التضخم المرتفع الذي يكاد يعتصرهم اقتصادياً، أنهم يشاهدون مظاهر البذخ والأسراف من حولهم، ولكن الحسرة تنتابهم إذ لا يستطيعون أن ينالوا نصيبهم العادل من تلك الأموال التي تبدد بسفه وإسراف في مظاهر استهلاكية وترفيهية.

وعلى أية حال يتخذ الانتماء إلى الجماعات الإسلامية عدة مظاهر من أهميتها:

- 1- انتشار الحجاب وهو يتدرج ما بين غطاء الرأس إلى النقاب وهو يمثل بالنسبة لهم قمة التحدى للحضارة الغربية وبداية الالتزام بالإسلام.
- 2- الالتزام بالسنة كإطلاق اللحية، وهذه تمثل بالنسبة لهم واجباً شرعياً وليس الجلباب حيث أنه بالنسبة لهم أحب الثياب لرسول الله ﷺ واستخدام المسواك والبخور.

(1) السيد عبد الفتاح عفيفي، الأبعاد الاجتماعية والثقافية والدينية لعودة ظاهرة الحجاب، في كتاب دراسة المشكلات الاجتماعية، إشراف محمد الجوهري، دارة المعرفة الجامعة، الإسكندرية، 1993، ص. 414.

3- الزواج المبكر إذ يتم الزواج في المسجد ويتفق الزوجان على أقامه حياة زوجية إسلامية، ويبت مسلم تتفرغ فيه الزوجة لمنزلها ورعاية أبنائها بينما يتفرغ الزوج للكد والسعى مما يعيد التوازن إلى الأسرة المسلمة.

4- صلاة العيد في الخلاء، إذ يتم صلاة العيدين في الخلاء وفقاً للسنة المطهرة، ومن ناحية أخرى فإن هذا بمثابة استعراض القوة العديدة للجماعة الإسلامية.

5- فعل الخير العام ويظهر في قيام أعضاء الجماعة الإسلامية من خلال الاتحادات الطلابية بطبع الكتب والمذكرات الجامعية والقروض المالية للطلاب الفقراء... إلخ⁽¹⁾.

ومشروع أتوبيسات الطالبات وحل مشكلات الطلاب مع إدارة الجامعة أو التعبير عن شعور الطلاب فيما يقع مع أحداث تمس الوطن والقيام بالرحلات الترفيهية بتكاليف رخيصة وتشجيع الرياضة وطباعة الكتب الإسلامية بسعر رخيص من أجل نشر الثقافة والفكر الإسلامي.

لكن ما المظاهر الأساسية للتطرف الديني؟ في الواقع تتمثل أهم هذه المظاهر فيما يلي:

1- إن أول مظهر من مظاهر التطرف هو التعصب للرأي تعصباً لا يعترف للآخرين برأي، وهذا يشير إلى جمود المتعصب على فهم ما لا يسمح له برؤية مقاصد الشرع ولا ظروف العصر، ولا يسمح لنفسه للحوار مع الآخرين.

(1) سمير نعيم أحمد، مرجع سابق، ص ص 266 - 299.

فالمتطرف يرى أنه وحده على الحق وما عداه على الضلال كذلك يسمح لنفسه للاجتهاد في الحق في أدق القضايا الفقهية ولكنه لا يميز ذلك لعلماء العصر المتخصصين منفردين أو مجتمعيين طالما أن ما سوف يصلوا إليه مخالف لما ذهب هو إليه.

2- ومن مظاهر التطرف أيضاً التشدد والغلو في القيام في الواجبات الدينية، ومحاسبة الناس على الجزئيات والنوافل والسنة كأنها فرائض، والاهتمام بالجزئيات والفروع والحكم على إهمالها بالكفر والإلحاد.

3- وهناك مظهر آخر من مظاهر التطرف وهو العنف في التعامل والخشونة في الأسلوب والغلظة في الدعوة دون التعامل بالحسنى والحوار.

4- ومن مظاهر التطرف ولوازمة سوء الظن بالآخرين والنظر إليهم نظرة تشاؤمية لا ترى أعمالهم الحسنة وتضخم من سيئاتهم، فالأصل هو الاتهام والإدانة، وقد يكون مصدر هذا الثقة الزائدة في النفس التي قد تؤدي في مرحلة لاحقة بالفرد أو الازدراء للغير.

5- يبلغ هذا التطرف مداه حين يسقط المتطرف في عصمة الآخرين ويستبيح دمائهم وأموالهم وهم بالنسبة له متهمون بالخروج عن الإسلام ولهذا تصل دائرة التطرف مداه في حكم الأقلية على الأكثرية بالكفر والإلحاد، وهذه الظاهرة متكررة وليست وليده العصر بل وقع في نفس الخطأ الخوارج وغيرهم من غلاة الفرق الإسلامية.

ويعمل التطرف المؤدى إلى العنف على التغرير بالشباب لتكوين منظمات وخلايا سرية وتدريبهم على أعمال السلاح والقيام بأعمال التدمير والتخريب بهدف اغتيال القادة وإشاعة الفوضى على مرافق الحكم، وتستعين

الجماعات المتطرفة في كافة أشكالها على مجموعة من المداخل المنهجية التي تستعين بها والتي من أهمها:

- 1- المنهج الحرفي في تفسير النصوص، ويعتمد على انتقاء آيات وأحاديث معينة والتمسك المطلق بحرفيتها دون الالتفات للمقاصد العامة لها دون ملاحظة لوظيفة وللواجبات الدينية في تحقيق أهداف عملية فردية واجتماعية، وكذلك دون الالتفات إلى أسباب النزول أو معرفة بأصول الاستدلال اللغوي والفقهى ودون التمييز بين القاعدة والاستثناء المرتبط بسببية، ومن هذا القبيل اعتبارهم المجتمعات الإسلامية المعاصرة بمجتمعات كافرة لأنها تحكم بقوانين وضعيه وذلك استناداً لتفسيرهم للنص القرآني: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44] ولقد ذهب المتطرفون في هذا الاتجاه إلى استخدام أساليب العنف وتخريب مؤسسات المجتمع استناداً إلى التفسير الخاطئ لقوله تعالى ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الحشر: 5].
- 2- الطاعة المطلقة لأمر الجماعة والذي غالباً ما لا يكون على علم بأحكام الشريعة ومقاصدها وأعلى دراية بأساليب العمل الجماعي والسياسي وأن هذه الطاعة المطلقة التي تستند إلى التبعية في المنشط والمكره هي الأسباب التي يندفع منه لمجموع الشباب إلى مصارعها وإلى هلاك الحرث والنسل من حولها دون أن تتوقف وتراجع أو تتسائل (وهي) الاداة الرئيسية التي تصبح عن طريقها تلك الجماعات الدينية الإسلامية دولة داخل دولة.

3- العزلة عن المجتمع، والعزلة في نهج هذه الجماعات الإسلامية تؤدي إلى وظيفتين، الوظيفة الأولى تجنب أعضاء الجماعة المنكرات التي تملأ جوانب المجتمع وحمايتهم من أن يشاركوا في نهج الجاهلية، والوظيفة الثانية تكون مجتمع خاص بهم تطبق فيه مبادئ الإسلام وتوسع دائرته شيئاً فشيئاً حتى تستطيع في النهاية غزو المجتمع الجاهلي من خارجه، وكما هو واضح فإن الوظيفة الأولى دينية فكرية بينما الوظيفة الثانية سياسية حركية⁽¹⁾.

4- ينطلق فكر الجماعات الإسلامية من أفكار «سيد قطب» و«أبو الأعلى المودودي» حول فكرة أو نظرية الحاكمية الإلهية والتي تقتضي أن لا حاكمية إلا لله، ولا شريعة إلا من الله ولا سلطان لأحد على أحد لأن السلطان كله لله ثم يؤكد «سيد قطب» أنه ليس من المستساع الخروج على الشرع - أي على الحاكمية - بدعوى التعارض بين الشرع وبين مصلحة البشر، فمصلحة البشر متضمنة في شرع الله، فإذا بدأ للبشر ذات يوم أن مصلحتهم في مخالفة ما شرع لهم الله فهم أولاً واهمون وهم ثانياً كافرون.

وتتضح هذه الرؤية التي قدمها «سيد قطب» من خلال مفهوم آخر هو مفهوم الجاهلية، وفي محاولة تحديد هذا المفهوم يرى المفكر الإسلامي «سيد قطب» أن الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي ليست فترة من الزمان وإنما هي حالة تتكرر كلما انحرف المجتمع عند نهج الإسلام في الماضي والحاضر والمستقبل على السواء، ومثلما

(1) محمد بيومي، مرجع سابق، ص 486.

جاء الإسلام أول ما جاء ليهدم الجاهلية وينسخ (يمحو) نظمها وتصوراتها، كما رفض المسلمون الأوائل أية مصالح مع الجاهلية كذلك يجب على الجماعة المسلمة الجديدة أن تصنع نفس الشيء فنحن نرفض كل هذه الأنظمة في الشرق، أو في الغرب، لأنها منحطة ومتخلفة بالقياس إلى ما يريد الإسلام أن تبلغه البشرية.

وعلى هذا يعتبر الإسلام - من وجهة نظر «سيد قطب» - تصوراً مستقبلاً للوجود والحياة تصور كامل ذو خصائص متميزة، ومن ثم ينبثق منه منهج ذاتي للحياة كلها بكل مقوماتها وارتباطاتها ويقوم عليه نظام ذو خصائص متميزة من خلال رسم الطريقة أو المنهج الذي سوف يسمح بالقضاء على الجاهلية وبناء المجتمع الإسلامي، ويرى أن ذلك يمكن أن يتم وفقاً لمرحلتين الأولى التعمق الروحي للطليعة التي ستتحمل عبء بناء الأمة الإسلامية والثانية المعركة ضد المجتمع الجاهلي ويتحقق إنجاز المرحلتين من خلال الجهاد⁽¹⁾.

وقد روج هذه الأفكار آلاف الشباب من الجماعات الإسلامية. وعلى هذا يذهب المتطرفون إلى اعتبار الديمقراطية كفر لأنها تسمح للأقلية أن تصور تشريعات تتيح المنكرات وتحل المحرمات، ولقد ذهب كل فريق من هؤلاء إلى جماعته، لو كانت عشرة أو عشرين هي جماعة المسلمين وأن من بلغته دعوتها ولم ينضم إليها فقد كفر ومن لزمها ثم تركها فقد ارتد.

(1) محمد أحمد بيومي، مرجع سابق، ص 464 - 467.

خامساً: الآثار الاجتماعية للتطرف الديني

باعتبار التطرف حالة من الجمود والانغلاق العقلي وتعطيل القدرات الذهنية عن الإبداع والابتكار- وإيجاد الحلول للمشكلات المتغيرة في عالم سريع التغير، وعلى ذلك يكون انتشار هذه الحالة مهدداً لا لتطور المجتمع فحسب، بل لنقائه واستمراريته ولكن الجدير بالذكر هنا أنه لا بد أن ندرك أن التطرف سبب ونتيجة في آن واحد للتخلف والركود اللذين يراود مصر، وتتلخص آثار التطرف الخطيرة فيما يلي⁽¹⁾:

1- التدهور في الإنتاج، ذلك أن أهم عنصر في قوى الإنتاج هو الإنسان العامل الذي لا بد لكي يطور إنتاجه من أن تتطور قدراته العقلية بحيث يكون قادراً على الإبداع والابتكار والتجديد، فإذا ما كان أسيراً لافكار جامدة وعاجز عن التفكير وأعمال العقل سيجعله ذلك متمسكاً بالأساليب البالية العتيقة في الإنتاج، بل كذلك في تنظيم العمليات الإنتاجية ذاتها.

2- يمثل التطرف الديني دائماً حنيناً إلى الماضي والعودة إلى الوراء أي أنه يكون دائماً ذا منحى رجعي أو محافظ على أحسن الأحوال وبالتالي فهو يجر العلاقات الاجتماعية إلى أوضاع بالية لا تتناسب مع كل تقدم العصر.

3- يرتبط التطرف دائماً بالتعصب الأعمى والعنف الأمر الذي يقود إلى سلسلة لا متناهية من التعصب والعنف المضاد، الذي يؤدي في النهاية إلى صراعات مدمرة داخل المجتمع.

(1) على ليله، مرجع سابق، ص ص 375 - 381.

4- يرتبط التطرف دائماً بالتدهور الثقافي والفكري والعلمي والفني أنه قتل للإنسان باعتباره كائناً مبدعاً.

5-- يعطل التطرف الطاقات الإنسانية كافة ويستنزفها في الصراعات والعداءات ويحول دون تكامل المجتمع.

6- أن الغلو في التطرف يؤدي إلى عجز المجتمع عن التفكير في حلول مبدعة لمشكلاته وعن تطوير ذاته، ويصبح تابعاً ويفقد استقلالية وتحديد مصيره ومستقبله.

الخاتمة

في ختام هذا التحليل الموجز لظاهرة التطرف الديني في المجتمع المصري تبين أن ظاهرة التطرف ظاهرة عامة تصيب كل الأديان في كل زمان ومكان، وكل المجتمعات الشرقي منها والغربي، وأنه لا يمكن فهم التطرف إلا في إطار البعد التاريخي، حيث أننا لكي نفهم عملية التطرف فلا بد أن نركز على الظروف التاريخية والعوامل التي أدت إلى ظهور هذه الظاهرة وهي عادة الظروف التي تشخص حالة مجتمع مر بأزمة معينة، تجعل عمليات الإحياء الديني أو الانبعاث الديني يتحول من مستوياته السوية والعادية إلى مستوياته غير السوية حيث التطرف والعنف.

وتتميز معظم الجماعات الإسلامية المتطرفة بأنها كلها تنتمي إلى السرية الشبابية حيث نلاحظ أن الشباب هم أكثر أعضاء المجتمع مشاركة في عملية الإحياء الإسلامي وتحملوا لأعبائه وأنهم ينحدرون من قلب الإحياء الشعبية والطبقات الدنيا والمتوسطة ومن الأصول الريفية، كما تتفق غالبية هذه

الجماعات في أن معظمها يظهر من خلال الأزمة والمشكلات الاجتماعية التي يمر بها أي من المجتمعات الإسلامية، حقيقة إن الأزمة ليست العامل الحاسم ولكنها تعتبر عاملاً مهماً من العوامل المعجلة للتفاعل وتنامي في حركة الجماعات الإسلامية.

كما لا يمكن فهم التطرف الديني إلا بفهم طبيعة التنظيمات الدينية التي هي مخاض لهذا الفكر فمن خصائص هذه التنظيمات أن تفرض على أعضائها طريقة معينة في الحياة تهدف إلى النقاء الخلقى والروحي، ونفس الوقت الإحساس بالهوية والذاتية والتميز، وغالباً ما يتقبل أفرادها هذه الأوامر بدون مناقشة. لذا فالتطرف كظاهرة هو نوع من القلق الزائد الذي يعاني منه المتطرف إما لفراغ فكرى أول نظرة تشاؤمية، أو طاعة عمياء لأحد القادة الدينيين، ومحاولة وضع حل لا عادة الإسلام إلى مكانة في المجتمع الإسلامي، والعنف كأحد وسائل التطرف مظهره وأهدافه معروفة سواء في الأربعينيات أو الخمسينيات وحتى في السبعينيات من القرن العشرين بنفس الأفكار ونفس الوسائل، ونفس الأهداف.

وعلى هذا فإن مواجهة هذه الظاهرة (التطرف) يتطلب وضع استراتيجية طويلة المدى على المستوى القومي تركز على ضرورة التطوير الحقيقي للتعليم بكافة مراحله بحيث يشجع النقاش والنقد والابتكار والإبداع، تعليم يقوم على الحوار والنقاش كما أسماه «باولوفرارى». ومحاربة الفساد بكل صوره والاتجاه إلى أقامه مشروع تنموي نهضوى شامل يكون عماده جميع أفراد الشعب وضعاً، ومشاركة وتنفيذاً مع إعلاء قيمة العلم والعمل والثقافة والانتماء والتوزيع العادل للثروة والربط بين العطاء للمجتمع والعطاء للفرد.

المراجع⁽¹⁾

- أحمد زكريا الشلق، الشيخ مصطفى عبدالرازق (1888-1947) وآراؤه الاصلاحية والفلسفية، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، العدد 17. 1994
- جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، المجلد الأول، ترجمة: أحمد زايد وآخرين، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، القاهرة، 2000.
- أحمد عرفات القاضى، تجديد الخطاب الدينى، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2008.
- Fairchild, P(ed) Dictionary of Sociology and Related Sciences , tile field Adams , 1975 , p 29
- رضوان زيادة، الاصلاح والمصالحة: سؤال السياسة وسؤال الحداثة، مجلة التسامح، العدد 10ى، السنة الثالثة، ربيع 2005.
- جابر عصفور، أنوار العقل، سلسلة مكتبة الأسرة، القاهرة، 1996.
- محمد عمارة، التراث فى ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، 1980.
- محمد الشافعي، رفاة رافع الطهطاوي ...، أمير النهضة، الثقافة الجديدة، القاهرة، 2004.
- علا مصطفى أنور، الفكر الاجتماعى عند رفاة الطهطاوى، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، العدد 2، المجلد 27، مايو 1990.

(1) المراجع مرتبة حسب ورودها في الكتاب.

- علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1789 - 1914) الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987.
- محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
- أشرف عبد الوهاب، التسامح الاجتماعي بين التراث والتغير، سلسلة مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006.
- علي عبد الرازق، المفكر الإسلامي مصطفى عبدالرازق، دار المعارف القاهرة، 1985.
- أمين الخولي، المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992.
- أحمد سالم، الإسلام العقلاني (تجديد الفكر الديني عند أمين الخولي) مكتبة الأسرة، القاهرة، 2009.
- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر. دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت، 1988.
- سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، 19952.
- أحمد زايد، تناقضات الحداثة في مصر. سلسلة مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006.
- أحمد زايد، الحداثة والتداخل الخطابي، في ندوة العالم الإسلامي في إطار المتغيرات الدولية، إشراف سهير لطفى، تحرير أحمد وهدان وآخرين، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1997.
- عبد العزيز برغوث، الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة منشورات سلسلة روافد، وزارة الأوقاف، الكويت.

- المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 2009.
- لسان العرب لابن منظور، دار احياء التراث العربي، بيروت، الجزء (15)، 1999.
- أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، 1986.
- انتوني جيدنز، بعيداً عن اليسار واليمين (مستقبل السياسات الراديكالية)، ترجمة شوقي جلال، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 286، أكتوبر 2002.
- غازي العتيبي، طرق معرفة الوسطية الشرعية، دراسة أصولية، مجلة الأصول والنوازل، العدد الاول، محرم 1430هـ.
- الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تأليف أبو التفاء أيوب موسي الحسيني الكوفي، تحقيق عدنان درويش، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998.
- عبد العزيز راجل، مفهوم الوسطية في الخطاب الإسلامي المعاصر، مؤسسة دراسات وابحاث، السعودية، 2008.
- مني أبو الفضل، الأمة القطب نحو تأصيل مناهجي لمفهوم الأمة في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996.
- عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثه، الدار التونسية للنشر، ط 2، 1991.
- فيصل دراج، المثاقفة بين الرغبة والحقيقة، مجلة التسامح، عمان، المجلد 1، العدد (2) ربيع 2003.
- جمال عبد الجواد، التسامح في موسوعة الشباب السياسية، الجزء الثالث، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، 2000.

- أحمد سالح، الإسلام العقلاني (تجديد الفكر الديني عند امين الخولي)، مكتبة الاسرة، القاهرة، 2009.
- ارماندو سالفاتورى، المجال العام (الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام) ترجمة أحمد زايد، المشروع القومي للترجمة، وزارة الثقافة، القاهرة، 2012.
- علي محمد الصلابي، الوسطية في القرآن الكريم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 2005.
- محمد باكريم محمد عبد الله، وسطية أهل السنة بين الفرق، دار الراية، الرياض، السعودية، 1994.
- وول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، تقديم محيي الدين صابر، دار الجليل، بيروت، 1988.
- ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل اياك نعبد واياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982.
- يوسف القرضاوي، الوسطية والاعتدال في مؤتمر الوسطية مختارات من فكر الوسطية، جمعية العزم والسعادة الاجتماعية، مكة، 2005.
- أبي إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، الجزء الثاني، سلسلة التراث، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006.
- يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985.
- محي الدين عبد الحليم: الخطاب الديني وعناصر نجاح الاتصال الدعوى، في كتاب تجديد الخطاب الديني لماذا وكيف، سلسلة قضايا إسلامية، العدد 84، القاهرة، مطابع وزارة الأوقاف، 2002.

- أحمد زايد: صور من الخطاب الديني المعاصر «خطاب المؤسسة والنخبة»، الكتاب الأول، دار العين للنشر، القاهرة، 2007.
- أحمد الطيب: ضرورة التجديد، مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 2002.
- علي حرب: التأويل والحقيقة «قراءات تأويلية في الثقافة العربية»، دار التنوير، بيروت، 1985.
- علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1993.
- أمين الخولي: المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1991.
- أمين الخولي: مناهج تجديد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995.
- أمين الخولي: في أمواهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1987.
- أحلام السعدي فرهود: تجديد الخطاب الديني في مقررات التعليم في مصر، دراسة في مضمون مادة التربية الدينية الإسلامية، في كتاب تجديد الخطاب الديني في مصر، تحرير نادية مصطفى & إبراهيم البيومي غانم: المجلد الثاني، مركز البحوث والدراسات السياسية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006.
- ابن حزم: الفصل في الأهواء والملل والنحل، تحقيق وتقديم، يوسف البقاعي، دار إحياء التراث، بيروت، ط 2، 2002، الجزء الثالث.
- أحمد عرفات القاضي: تجديد الخطاب الديني، مكتبة الأسرة، القاهرة.
- محمد ياسر الخواجة: تجديد الخطاب الديني بين قيم التراث وفكر الإصلاح، في كتاب تجديد الخطاب الديني بين الفكر الفلسفي والاجتماعي،

- تحرير محمد ياسر الخواجة، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2011.
- محمد جابر الأنصاري: معركة تحديث العالم الإسلامي، إعادة قراءة مفاتيحها تفادياً لتكرار الإخفاقات، جريدة الحياة اللندنية، 22 / 5 / 2005.
- عبد الله السيد: الخطاب الإصلاحى الجديد "الخلفيات الإستراتيجية والإشكالية النظرية، مجلة التسامح، العدد (10)، عمان، ربيع 2005.
- Volkmer, I.: Journalism and Political Crises in The Global Network Society, Journalism after Spell, Macmillan Press, London, 2005, P.95.
- أحمد زايد: الحداثة والتدخل الخطابي، في كتاب تناقضات الحداثة في مصر، مكتبة الأسرة، 2006.
- أمين الخولي: الخير، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1996.
- حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة «المقدمات النظرية»، المجلد الأول، مكتبة مدلولي، القاهرة، 1988.
- محمد عابد الجابري: مسألة اليهودية «العروبة والإسلام والغرب»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.
- طه أحمد المستكاوي، «العلاقة بين التطرف والاعتدال في الاتجاهات الدينية وبعض سمات الشخصية»، رسالة ماجستير، غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 1982.
- محمد أحمد بيومي، «ظاهرة التطرف، الأسباب والعلاج»، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992.
- سمير نعيم أحمد، «المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني»، في

- كتاب «الدين في المجتمع العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، 1990.
- جوردون مارشال، «موسوعة علم الاجتماع»، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، المشروع القومي للترجمة، المجلد الأول، القاهرة، 2000.
- معتز سيد عبدالله، «الاتجاهات التعصبية»، رسالة دكتوراه منشورة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1987.
- محمد ياسر الخواجة، «علم الاجتماع الديني (المفاهيم والقضايا)»، دار المصطفى للطباعة والنشر، طنطا، 2003.
- رفيق حبيب، الإحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر، سينا للنشر، القاهرة 1989.
- Kepel G. Muslim extremism in Egypt, uni - of califorina press, Berkeley and los Angeles 1985, pp53-54.
- على ليله، الشباب العربي، تأملات في ظواهر الاحياء الديني والعنف دار المعارف القاهرة، الطبعة الثانية، 1993.
- سيد قطب، معالم على الطريق، دار الشروق، بيروت، ط 8، د.ت
- رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1989.
- نعمة الله، جنيته، تنظيم الجهاد، هل هو البديل الإسلامي في مصر، دار الحرية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988.
- سعد الدين إبراهيم، النظام الاجتماعي العربي، مركز الدراسات والبحوث العربية، بيروت، 1982.
- مصطفى فرغلي، رأى في الجماعات الإسلامية، مجلة الدعوة، العدد (38) القاهرة 1979 ص.

- Saad Eldin, E ., anatomy of Egypt Mititant Islamic groups: international journal of Middle East studies , in 12N.4, 1980

- السيد عبد الفتاح عفيفي، الأبعاد الاجتماعية والثقافية والدينية لعودة ظاهرة الحجاب، في كتاب دراسة المشكلات الاجتماعية، إشراف محمد الجوهري، دار المعرفة الجامعة، الإسكندرية، 1993.