مقدّمة للبحث في خطاب التغيير عند الحركات الإسلاميّة المعاصرة

الدكتورة مؤمنة بشير القوّف*

تمهيد

رُوِي أنّ الخليفة الراشد عمر بن الخطّاب خلا يومًا فجعل يتساءل كيف تختلف أمّةُ الإسلام ونبيُّها واحد وقِبلتها واحدة. فقال له ابن عبّاس: «لقد أُنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيما نزل، وأنّه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن ولا يدرون فيمَ نزل فيكون لهم فيه رأيٌ، ثمّ يختلفون في الآراء، ثمّ يقتتلون فيما اختلفوا فيه»[1].

إنّ أسباب التنزيل هي ما يمكن أن يقال عنه بلغة القانون المعاصرة: أعمال القانون التحضيريّة؛ وإذا كانت هذه الأعمال لازمة لبيان سبب وضع النصّ القانونيّ، وظروف وضعه، وما كان مقترحًا بشأنه، وما أُدخل عليه من تعديل حتّى صار إلى الشكل الذي أصبح عليه؛ وإذا كانت الأعمال التحضيريّة لازمة لذلك كلّه، ولا يمكن فهم النصّ القانونيّ أو تطبيقه تطبيقًا سليمًا من دونها، فإنّ أسباب التنزيل هي ما يمثّل «الأعمال التحضيريّة» للنصّ الفقهيّ، وهي ألزم في تفسير آيات القرآن من لزوم الأعمال (التحضيريّة) لتفسير النصوص. «ذلك لأنّ الخطأ في تطبيق النصّ

(*) باحثة في مركز دراسات العالم العربيّ المعاصر، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.
(١) أنظر: أصول الفقه، الأستاذ عبّاس متولي حمادة، ط ٢، ص ٦٢.

القانونيّ هو في الغالب عمل فرديّ، وعمل وضعيّ يمكن أن ينال منه مَن يريد بغير تخوّف. أمّا الخطأ في تطبيق آية قرآنيّة أو حكم شرعيّ، ثمّ تحصين ذلك الخطأ بما للدين من عصمة، فهو أمر خطير جدًّا لما قد يؤدّي إليه من تعميم فهم خاطئ أو نشر حكم مُبْتَسر، وما قد يؤدّي إليه تباعًا من تزييف الشريعة أو تشويه غاياتها، ثمّ حكم الناس بالأغراض الفرديّة والأفهام المعتلّة»[٢].

إنّ فكرة أنّ القرآن كائنٌ حيٌّ تنزّل على الأسباب فكرة تختزل كلّ المقصود من الشريعة في فهم واحد: «إنّ الشريعة تفاعل مع الحياة ونسيج بالواقع، فهي قواعد للحياة الواقعيّة وليست نظريّات للفكر المجرّد، إنّها ضرورة تواكب الضرورات وليست ترفًا فكريًّا في ثياب من الجدل العقيم»[٣].

«لقد كانت أفكار بعض المسلمين والخلط بين المنهج والأحكام (بين الشريعة وتطبيقاتها) سببًا تلقّفَهُ نفرٌ من المغرضين ليذيع عن الإسلام ما هو منه براء، فيزعم أنّه دين العدوان وأنّ شريعته الحرب وسنّته الخداع، وأنّ في إيضاح الدين وبيان الشريعة وتحديد السنن ما يردّ هذا الزعم ويدحضه»[٤].

فالشريعة تُعِدّ كلّ فرد من المجتمع الإسلاميّ كي يكون قاضيًا يحكم بالعدل ولو على نفسه، ويقضي بالفضل ولو أغثّته ذلك، وتلك هي سِمَتُها دائمًا: ﴿يا أيّها الذين آمنوا كونوا قوّامين بالقسط شهداء ولو على أنفسكم﴾ (النساء: ٤/ ١٣٥).

غير أنّ تكوين القاضي، على أساس دينيّ، لا يعني أنّ ما يقضي به من أقضية قد أصبح أحكامًا دينيّة أو حتّى مسّته روحُ الدين. إنّ القاضي في

---

(٢) أنظر: أصول الشريعة، محمّد سعيد العشماوي، دار اقرأ، بيروت ١٩٨٣م/ ١٤٠٣هـ، ص ٦٣.

(٣) أنظر: م.ن.، ص ٧٠.

(٤) أنظر: م.ن.، ص ٩٨.

الشريعة عادل، والفرد مع أسرته فاضل، لكن تبقى للأقضية أوضاعها المدنيّة وتبقى العلاقات دائمًا بأسمائها الحقيقيّة وأوضاعها الفعليّة - مدنيّة وإنسانيّة - غير دينيّة.

«إنّ ما تفرّدت به الشريعة حقيقة، ليس الأحكام التي نصّت عليها، ولا القواعد التي استُخلِصت من هذه الأحكام، بل المنهج الحركيّ المحكم الذي يستطيع إعادة صياغة المجتمع الإنسانيّ ليكون كلٌّ منهما عادلًا فاضلًا تقيًّا، وهذا المنهج هو الذي يتعيَّن الركون إليه والإلحاح عليه لأنّه وحده القادر على التجديد الدائم، والملاءمة المستمرَّة، إذ يقدّم في كلّ وقت ولأيّ مجتمع أحكامًا موافقة، وأشخاصًا أوفياء، وهو بهذا المعنى صالح للتطبيق في كلّ زمان ومكان، ما دامت الملاءمة طابعه وأساسه، والمزاوجة نسيجه بين الإنسان والكون»[٥].

«وما لم يحدث ذلك، أي ما لم يسبق الروحُ النصَّ، ويعلو الضمير على اللفظ، ويسمو المعنى على الحرف، ويكون العدل والفضل والتقوى هي الأساس في الادّعاء وفي الشهادة وفي الحكم؛ فإنّ تطبيق الشريعة يعني استخدام الأحكام الشرعيّة لأهداف غير شرعيّة، وتوجيه الدين لأغراض ليست من الدين في شيء، ووضع أدواته في أيدٍ تخدم أغراضها الشخصيّة وأهدافها الخاصّة، ولا تقصد حقيقةً إعلاء الحقّ ونصرة الدين وتقدّم الإنسان. إنّ المجتمع العادل الفاضل التقيّ هو الّذي يطبّق الشريعة وهو الذي يرفع الحقّ وهو الذي يَهدي الإنسان، ولا بدّ لتطبيق الشريعة من إيجاد هذا المجتمع بادئ ذي بدء»[٦].

ومعروفٌ أنّ من الآيات ما هو مخصّصٌ بشخص النبيّ، والنبيّ وحده هو الذي يوقع الجزاء على مَن يحاربه ويحارب الله في شخصه، وهو الفيصل العدل في تحديد شخص مَن حاربه وما يعتبر حربًا عليه»، أمّا بعد النبيّ، وبعد خلفائه الراشدين فمَن يكون كذلك؟ الخلفاء ومنهم

(٥) أنظر: أصول الشريعة، العشماوي، ص ١٠٩.
(٦) أنظر: م.ن.، ص ١٣٣.

الفاسقون، أم الفقهاء وفيهم المغرضون؟[٧].

«إنّ المجتمع المنشود لا يمكن أن يتحقّق ولا يمكن أن يقوم إلاّ إذا قصد بإضرار أن يكون تتاجًا تاريخيًّا حيًّا وخلاصة عصريّة واعية. يستقبل التجديد السليم ويستدبر التقليد الفاسد، يتنهج العقل ويتحفّظ في النقل، يتصرّف تصرُّف مَن يعرف تمامًا أنّ الفطرة السويّة هي التي تحيا حاضرها لترقى به وتسمو عليه، فلا تشرنق في لفائف الماضين ولا تتشتّت في غياهب المستقبل. هذا هو المجتمع المنشود الذي تكوّن من أفراد أسوياء، وتقوم فيه حكومة رشيدة، فتكون التقوى نسيجه والعدلُ حياته والفضلُ طريقه»[٨].

«إنّ الحضارة تسير في حاضرها على نهج الشريعة بالمفهوم السالف بيانه من أنّ الشريعة منهج حركيّ محكم يعيد صياغة الفرد والمجتمع ليكونا على مسار التقدّم الدائم وفي طريق النموّ المتّصل وعلى سبيل العطاء المستمرّ، فهي من هذا الجانب تسير على الدوام نحو الأنفع والأرفع، وحتّى إنْ لم تصل إلى ذلك فإنّ كفاحها محسوبٌ لها، وإنّه لقمين بأن يصل بها يومًا إلى ذلك الأفق السامي. وهي من الجانب الآخر، لو كانت وريثةَ كلّ الحضارات السابقة وفيها حضارات دينيّة فإنّها تقوم - في الأصل على أسس دينيّة -، وإن كانت تبحث في غير ما كلل ودرن أيّ ملل لكي تضفي على الدين معاني جديدة تكسر جمود الكهانة وتحقّق الحلم الإنسانيّ»[٩].

لذلك فالمطلوب من المعنيّين بشؤون الفكر الإسلاميّ إقرار الفرق بين الشريعة والفقه، وبالتالي إقرار حدود الشريعة وحدود الفقه. لأنّ ما يجري هو تناول الشريعة على أنّها الفقه، وتناول الفقه على أنّه الشريعة. وهذا الخلط هو أثرٌ الخلط القائم في فكر المجتمع ذاته، كما أنّه ناتج من عدم التمييز في التراث. وهو خلط واضطراب له أثر بعيد في الحاضر كما

---

(٧) أنظر: أصول الشريعة، العشماوي، ص ١٢٥.
(٨) أنظر: أصول الشريعة، العشماوي، ص ١٥٤.
(٩) أنظر: م.ن.، ص ١٥٩.

أنّه من المؤكّد أن يكون ذا أثر خطير في المستقبل.

«ولعلّ من أقرب المخاطر وأظهرها إضفاء نوع من القداسة على الفقه ما دام يُظنّ خطأً أنّه الشريعة، وحدوث اضطراب عند تقنين الفقه وتطبيقه ما دام أنّه وعاء كلّ المذاهب والآراء والاجتهادات التي كثيرًا ما تتعارض وتتناقض. هذا فضلًا عن قيام احتمال كبير لفصل الحاضر عن سلسلة التاريخ وعن التراث الإنسانيّ وعن التقدّم الحضاريّ»[١٠].

الشريعة والفقه

الشريعة والشرعة معناها لغةً مورد الناس للاستسقاء، وسمّيت بذلك لوضوحها وظهورها، وتجمع الشريعة على شرائع، والشرع مصدر شَرَعَ، بمعنى وضح وأظهر، وقد غلب استعمال هذه الألفاظ في الدين وجميع أحكامه ﴿شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحًا وأوحينا إليك﴾ (الآية ١٣/ سورة الشورى)، ﴿لكلّ جعلنا شرعة ومنهاجًا﴾ (الآية ٤٨/ سورة المائدة)، ﴿ثمّ جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها﴾ (الآية ١٨/ سورة الجاثية).

فالشرع أو الشريعة أو الشرعة هو ما نَزَل به الوحي على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من الأحكام في الكتاب والسنّة ممّا يتعلّق بالعقائد والوجدانيّات وأفعال المكلّفين قطعيًّا كان أو ظنّيًّا، ومعناه يساوي معنى الفقه في الصدر الأوّل. أمّا الأحكام التي لم ترد لا في الكتاب ولا في السنّة نُطقًا ولا عملًا وكانت ممّا استنبطه المجتهدون من معاني تلك الأحكام، ولم يُجمع عليها من أهل الإجماع، فليست إلاّ أفهامًا وآراء لأربابها، ولا تسمّى في الحقيقة شرعًا ولا شريعة، وما نُسبت إلى الشرع وسمّيت أحكامًا شرعيّة في تعريف الفقه وفي غيره من المواطن إلاّ لأنّها مستنبطة من الشرع لا لأنّها فيه.

فإذا وازنّا بين مفهوم الشرع أو الشريعة، ومفهوم الفقه بالمعنى

---

(١٠) أنظر: أصول الشريعة، العشماوي، ص ١٩٥، بتصرّف.

الاسميّ في اصطلاح الفقهاء، وجدنا أنّ بينهما العموم والخصوص الوجهيّ يجتمعان في الأحكام التي وردت بالكتاب والسنّة، وينفرد الشرع أو الشريعة في أحكام العقائد وما إليها ممّا ليس فقهًا، وينفرد الفقه في الأحكام الاجتهاديّة وما يلتحق بها. وقد ظهر في عصرنا إطلاق اسم الشريعة الإسلاميّة على الفقه وما يتّصل به، وربّما كان بدء ظهور هذا في مدرسة الحقوق بالقاهرة. ثمّ كثر استعماله، حتّى إنّه لا يفهم الآن من الشريعة الإسلاميّة عند الإطلاق إلاّ هذا المعنى، وعلى هذا الأساس سمّيت الكلّيّات التي خصّصت في بعض البلاد الإسلاميّة لدراسة الفقه وما يتّصل به كلّيّات الشريعة الإسلاميّة[١١].

موجز في معنى التغيير بهدف الإصلاح

إنّ التغيير والتجديد لا يتمّان من خارج تراثنا، أو بتعبير آخر من خارج هويّتنا الثقافيّة، بل يتمّان من داخل هذه الهويّة. ولكن ليس امتدادًا لمرحلة معيّنة من مراحل التراث القديم أو بنمذجتها أيًّا كانت العقلانيّة، بل باستيعاب تراثنا كلّه استيعابًا عقليًّا نقديًّا. والاستيعاب المعرفيّ الاجتماعيّ التاريخيّ هذا كلّه يكوّن سبيلاً لمواصلة الإضافة الإبداعيّة إلى التراث. علمًا بأنّ رَفْد العقل العربيّ بمنهج العقلانيّة والنقد والإبداع لن يتحقّق بالانتظام في مشروع تراثيّ سابق -مهما كان مستواه العقلانيّ النقديّ، ولن يتحقّق بالمعرفة النظريّة وحدها، لكنّه يتحقّق بربط فاعليّتي العقلانيّة والنقديّة بفاعليّة عميقة الجذور في واقعنا الاجتماعيّ والقوميّ، ويتحقّق بتجديد الواقع والخروج به من مرحلة التخلّف والتبعيّة إلى المشاركة الفاعلة الإيجابيّة في حضارة العصر.

إنّ معظم باحثي علم الاجتماع العرب المعاصرين ينظرون إلى الدين وعلى وجه الخصوص إلى ما اصطلح على تسميته «بالصحوة الإسلاميّة

---

(١١) أنظر: موسوعة الفقه الإسلاميّ، ج ١، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، ص ١٢/١٣، وذلك للتوسّع.

المعاصرة» باعتبارها (ظاهرة) دينيّة.

فالخطاب الاجتماعيّ العربيّ الإسلاميّ المعاصر (السوسيولوجيّ) حذف مفهوم الخبرة الدينيّة، أو الروحيّة المعرفيّة، من إطاره التصوّريّ. وهو لا يعتبر الخبرة الدينيّة أو الروحيّة المعرفيّة أداة من أدوات الاستقصاء العلميّ في الحياة الدينيّة. وهذا الخيار المنهجيّ الذي ينبثق من قرار نظريّ من شأنه أن يضيّق حقل الاستطلاع، فيحصر عمليّة الاستقصاء الميدانيّ في «الظواهر» ويتخلّى بذلك عن ميدانٍ واسعٍ من الخبرة الإنسانيّة التي تستعصي على المناهج المقنّنة.

إنّ تقصّي وقائع الخبرة (الروحيّة - المعرفيّة) التي هي جزء من سوسيولوجيا المعرفة يقتضي اتّباع المناهج الكيفيّة غير المقنّنة الخاصّة بالاستقصاء الانتروبولوجيّ. ووقائع الخبرة (الروحيّة - المعرفيّة) تتّصف بأهمّيّة كبيرة من الناحية النظريّة، ذلك لأنّها ملتقى البعدين الفرديّ/ الشخصيّ، والجمعيّ/ المجتمعيّ من خبرة الإنسان الثقافيّة

وعلم الاجتماع الدينيّ الذي تخلّى عن استقصاء هذه الأبعاد العسيرة المنال من الخبرة الإنسانيّة قد حكم على نفسه بالقصور عن أبعاد الحياة الدينيّة الأساسيّة لجهة كونها خبرة روحيّة معرفيّة.

يُلاحظ أنّ تحليلات الدين السوسيولوجيّة بشكل عامّ تكاد تكون معدومة لدى علماء الاجتماع العرب، لاسيّما تلك التي تبحث في العلاقة بين الدين والتغيير الاجتماعيّ، والنصوص المتوفّرة لا تتعدّى مناقشة بعض النصوص المجرّدة التي لا تمتّ إلى الواقع في المجتمع العربيّ الإسلاميّ بصلة. إلاّ أنّه منذ عقد ونيّف لوحظ أنّ عوامل متعدّدة أسهمت في إثارة اهتمام الباحثين الاجتماعيّين العرب بتناول (الظاهرة) الدينيّة. من هذه العوامل ازدياد نشاط الحركات الإسلاميّة في ساحة السياسة العربيّة والإسلاميّة وأحداث الثورة الإسلاميّة في إيران، ودور المقاومة في أفغانستان، ووقائع الحرب الضارية بين العراق وإيران، والحرب الأهليّة في كلّ من لبنان والسودان، والتغييرات الهائلة التي زلزلت ولا تزال بلدان

أوروبا الوسطى والشرقيّة مؤدّيةً إلى سقوط الأنظمة الشرعيّة، وأخيرًا حرب الخليج وقضايا الأكراد في شمال العراق والشيعة في جنوبه.

من المهمّ في دراسة العلاقة بين الدين والتغيير الاجتماعيّ في مجتمعنا العربيّ الإسلاميّ عدم التركيز على النصوص المجرّدة أو على التعاليم الدينيّة وأحكامها بحدّ ذاتها فحسب، بل على السلوك الدينيّ في الحياة اليوميّة وفي محتواه التاريخيّ، وكذلك ضمن إطار الأوضاع القائمة في المجتمع كذلك.

فمعرفة الدين الإسلاميّ تقتضي دراسة مؤسّساته وتاريخه وتوجّهاته، كما تقتضي فهم مغزى أولئك الذين يؤمنون به. فالدين الإسلاميّ ينبثق من الواقع بأبعاده السياسيّة والاقتصاديّة والتاريخيّة، وهو بالتالي يتّصل اتّصالًا وثيقًا بالمؤسّسات الاجتماعيّة الأخرى. ويمكن توظيفه من قبل الأنظمة القائمة لغايات سياسيّة واقتصاديّة وبالتالي يمكن استخدامه من قبل المعارضة لتحدّي شرعيّة الأنظمة القائمة. لذلك من الصعوبة بمكان أن نفهم طبيعة العلاقة القائمة بين التغيير الاجتماعيّ في المجتمع العربيّ الإسلاميّ بمعزل عن الأوضاع الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة.

«فالهدف من التغيير هو إيجاد الفرد المسلم الواعي مسؤوليّته تجاه ربّه الخالق وتجاه نفسه، وتجاه مجتمعه الصغير، وبالتالي الواعي مسؤوليّته الحضاريّة في العالم، باعتبار دينه رافدًا حضاريًّا لا عائقًا عن التقدّم والتغيير كما يرى الباحث عاطف العقلة غضيات»[١٢].

إذا اقتربنا من ميدان الواقع الملموس في المجتمعات الإسلاميّة بشكل عامّ نجد أنّ هناك نماذج متعدّدة للمسلمين.

١ - الفئة ذات التديّن الشعبيّ ذي الخصائص التوفيقيّة والوظائف

(١٢) راجع بحث: «الدين والتغيير الاجتماعيّ في المجتمع العربيّ - الإسلاميّ، دراسة سوسيولوجيّة» في كتاب: الدين في المجتمع العربيّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، أعمال الندوة التي انعقدت في القاهرة (٤/٤/١٩٨٩م).

الاسترضائيّة، علاقته ضعيفة بالتأويل النصّيّ المكتوب، وهو أكثر تفتّحًا من أنواع الإسلام الأخرى، إذ يتكيّف عادة مع دعاة التغيير الاجتماعيّ. إنّه إسلام «لغة الحياة العمليّة». وبالنسبة إلى الطبقات الشعبيّة، يعدّ هذا الإسلام منظّم الاندماج داخل الحركة الاجتماعيّة.

٢ - الفئة ذات الإسلام التقليديّ، وهو تاريخيًّا نتاج «جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريّين»، وهو يتميّز بانتشاره الواسع بين فئات الطبقة المتوسّطة، وبخاصّة بين المدرّسين والمربّين والموظّفين. وهو يختلف عن الأوّل بأنّه مرتبط أكثر بالممارسة المعرفيّة للنصوص المقدّسة، كما أنّه لا يرفض أن يُستعمل من قِبَل الدولة، بل يحاول أن يصبح مؤسّسةً (كالكنيسة مثلًا). إنّه ما يسمّى بـ«إسلام علماء الدين».

٣ - أمّا الفئة الثالثة والأخيرة فهي فئة الإسلام غير البرنيّ، بسبب طقوسه الدينيّة التي تحميه، وهو إسلام «إعداديّ» من جهة، وسرّيّ من جهة ثانية، لأنّه مفتوح فقط للأتباع والأصوليّين. إنّه إسلام المجموعات الطرقيّة القريبة من الصوفيّة. كما أنّه يبحث عن الافتتان والإعجاب به. وإذا كان الإسلام الأوّل يحاول تفهّم العالم وتنظيمه فإنّ هذا النوع يحاول الابتعاد عن الحياة اليوميّة والاعتزال داخل الحياة الروحيّة. على سبيل المثال هناك سبعون (٧٠) طريقة صوفيّة في مصر، وعشرة ملايين مريد[١٣].

«هناك إذًا ثلاثة نماذج للحركات الإسلاميّة تتعايش في ظلّ الإسلام. وإن كان هذا التعايش يخفي تعارضًا بين النماذج المختلفة»[١٤].

إنّ معظم التحليلات التي توضح انتشار الإسلام السياسيّ تحاول

---

(١٣) راجع حديثًا صحفيًّا مع الدكتور أبو الوفا التفتازاني، نائب رئيس جامعة القاهرة ورئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفيّة في مصر، مجلّة الكفاح العربيّ، أسبوعيّة تصدر في بيروت، العدد ٥٣٩، ١٤/١١/١٩٨٨، ص ص: ٦٩-٧٦.

(١٤) راجع مقالة للأستاذ علي الكنز، أستاذ علم الاجتماع في جامعة الجزائر بعنوان: «الإسلام والهويّة: ملاحظات للبحث»، كتاب: الدين في المجتمع العربيّ، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٩٠، ص ص: ٩١-١٠٩.

دمجه في تطوّر حركة المجتمع العامّ. كما أنّها تخلط بين ديناميّة التفكير الدينيّ السياسيّة والدين كممارسة اجتماعيّة ومعايشة يوميّة أو كتجربة جماعيّة للإعداد الروحيّ والتعبّديّ.

تعدّد جهود الإصلاح

ـ ـ ـ إنّ معظم الحركات الاجتماعيّة ذات الطابع التغييريّ والإصلاحيّ كانت ولا تزال حركات دينيّة تنبع من أزمات الواقع الاجتماعيّ، وتتحدّاه وتعمل على تغييره. وفي القرنين الأخيرين شهد المجتمع العربيّ الإسلاميّ العديد من هذه الحركات الدينيّة التي استطاعت أن تصل إلى الحكم، مثل: الوهّابيّة في الجزيرة العربيّة، والسنوسيّة في المغرب العربيّ الكبير، والمهديّة في وادي النيل. ولا تزال في المرحلة المعاصرة حركة «الإخوان المسلمين» حركة دينيّة اجتماعيّة تسعى في مصر والسودان والمشرق العربيّ لتحقيق رؤيتها المثاليّة في صياغة المجتمع الفاضل. ونلاحظ أنّ العامل الدينيّ قام بدور أساسيّ في معظم الحركات الإسلاميّة، في الكفاح ضدّ الاستعمار الحديث والهيمنة الأجنبيّة في مجتمعنا العربيّ الإسلاميّ. وفي العقدين الأخيرين في مرحلة ما بعد الاستقلال وفي ظلّ الحكومات الوطنيّة، لا تزال الحركات الدينيّة تقوم بدورٍ فعّال في معارضة الأنظمة القائمة والسعي لنيل حقوق المواطنين السياسيّة وتحقيق العدل الاجتماعيّ.

«وقد سعت بعض الحركات الفاعلة في السنوات الأخيرة لتغيير اسمها السياسيّ، فعمدت إلى حذف الصفة «الإسلاميّة»، إذ أصبحت حركة الاتّجاه الإسلاميّ التونسيّة تُسمّى «حركة النهضة»، وأصبحت «الجماعة الإسلاميّة في المغرب» تسمّى «حزب التجديد الوطنيّ»، و«الجماعة الإسلاميّة» في شرق الجزائر بقيادة الأستاذ عبدالله جاب الله تسمّى «حركة النهضة». وبدرجة أقلّ حسمًا سمّى الإخوان الجزائريّون بقيادة الشيخ محفوظ النحناح حزبهم السياسيّ الجديد «حركة المجتمع الإسلاميّ (حماس)»، وفعل قريبًا من ذلك إخوان فلسطين حين اختاروا

اسم «حركة المقاومة الإسلاميّة» (حماس). أمّا السودانيّون فقد اختاروا حلّ الجبهة الإسلاميّة القوميّة بعد مجيء حكومة الإنقاذ الوطنيّ العام ١٩٨٩. وفي مصر نجد أنّ الإخوان يحاولون دمج حزبهم في حزب «العمل» وذلك لكسب شرعيّة العمل السياسيّ. وكذلك طرأ تغيير جوهريّ على استراتيجيّة المعارضة الشيعيّة في المملكة العربيّة السعوديّة، فقد أوقفت مطبوعتها الأساسيّة «الثورة الإسلاميّة» واستبدلت بها «الجزيرة العربيّة»، ابتداء من مطلع العام ١٩٩٢. كما غيّرت اسمها من منظّمة الثورة الإسلاميّة في الجزيرة العربيّة إلى «الحركة الإصلاحيّة». ومصادر هذه الحركة تقول إنّ السبب وراء ذلك هو تغيّر الأوضاع في المنطقة والعالم، حيث لم يعد منطق الثورة مقبولًا، وأصبح الاستعداد للتحاور والمطالبة بالإصلاحات هي الطرق الواقعيّة المؤدّية إلى التغيير المنشود»[١٥].

«تواجه هذه الحركات اتّهامًا أساسيًّا من قِبَل خصومها في التيّارات السياسيّة الأخرى في الوطن العربيّ الإسلاميّ، وخاصّة من الحكّام؛ مفاده أنّ الجماعات الإسلاميّة تصادر «رأسمالًا» معنويًّا للمواطنين المسلمين كافّةً وهو «الإسلام»، وتحتكر النسبة إليه وتقدّم نفسها، من دون تفويض من أحد، ناطقًا رسميًّا باسمه. ويرفض الحكّام والمسلمون الآخرون من قوميّين وديمقراطيّين وليبراليّين هذا المنحى ويعتبرونه توظيفًا حزبيًّا للإسلام (المشترك) في الميدان السياسيّ من أجل تحقيق غايات حزبيّة لأنصار جماعة من المواطنين»[١٦].

لذلك ترفض هذه الدوائر التسليم بصفة «الإسلاميّة» للجماعات التي تتبنّى هذه الصفة، وتطلق عليها بدلًا من ذلك «الجماعات الأصوليّة» أو «الجماعات المتطرّفة». وتسمّي الإسلاميّين بـ«الأصوليّين» أو «المتشدّدين» أو «المتطرّفين» أو أيضًا «الإرهابيّين».

---

(١٥) أنظر: مجلّة العالم، أسبوعيّة تصدر في لندن، العدد ٥٠٩، ١٣/١١/١٩٩٣م، ٢٨/ ٥/ ١٤١٤هـ، ص ٣ وكذلك ص ١٠.

(١٦) أنظر: م.ن.، ٨/٨/١٩٩٢، ص ٣٦.

ومهما كانت الصفة التي تُطلق على الحركات الإسلاميّة فمن المؤكّد أنّ هذه الحركات ساعدت على التجديد من جهة، وعلى حفظ المجتمع الإسلاميّ من الاهتراء الداخليّ والتهديد الخارجيّ من جهة أخرى. وأضافت أيضًا الكثير من الحيويّة السياسيّة والروحيّة إلى التاريخ العربيّ الإسلاميّ الحديث، إلاّ أنّها لم تنجح في تحقيق هدفها المنشود وهو استعادة المجتمع الفاضل طبقًا للنموذج الذي كان في عهد الرسول محمّد صلّى الله عليه وسلّم.

والمشكلة القائمة هي كيفيّة التوفيق بين الشريعة الإسلاميّة الصالحة لكلّ زمان ومكان وتنظيم المجتمع الحديث بمقتضياته العصريّة. والمسألة التي تطرح نفسها هي: إلى أيّ مدى يمكن التوفيق بصورة عمليّة ومقنعة بين موقف الشريعة الإسلاميّة والدعاوى المطروحة في الزمن الحديث، مثل: دار الحرب ودار السلام، والدعوة المقدّسة إلى الجهاد وعقوبة الإعدام، والاختلاط بين الجنسين، وحقوق الأقلّيّات، والضرائب (الجزية) التي تدفع من غير المسلمين، ومنع الربا وغيرها..

من هنا انبثقت دعوات الإصلاح الدينيّ. فما هي رؤية تعدّد جهود الإصلاح ومفهوم الاختلاف من منظار إسلاميّ؟

رؤية تعدّد جهود الإصلاح إسلاميًّا

ورد ذكر الإصلاح في ثلاثة وستّين موضعًا في القرآن الكريم، وورد ذكر الصلاح والصالحين والصالحات في تسعة وثمانين موضعًا. وقد ورد الأمر بالإصلاح في عشرين آية من القرآن الكريم: فأصلح بينهم.. (٢/ ١٨٢)، وأصلح بالهم (٤٧/٢)، وأن تصلحوا وتتّقوا (١٢٨/٤)، وتصلحوا بين الناس (٢٢٤/٢)، أخلفني في قومي وأصلح (١٤١/٧)، وأصلح لي في ذرّيّتي (١٥/٤٦)..، وأصلحوا ذات بينكم (١/٨)، فأصلحوا بينهما (٩/٤٩)، فأصلحوا بينهما بالعدل (٩/٤٩)، فأصلحوا بين أخويكم (١٠/٩)، قل إصلاح لهم خير (٢٢٠/٢)، أو إصلاح بين

الناس (٤/ ١١٣)، إن أرادوا إصلاحًا (٢/ ٢٢٨)، أن يريدوا إصلاحًا (٤/ ٣٤)، أن أريد إلاّ الإصلاح (١١/ ٨٨)، في الأرض بعد إصلاحها (٧/ ٥٥ و٨٤)، يعلم المفسد من المصلح (٢/ ٢٢٠)، إنّما نحن مصلحون (٢/ ١١)، وأهلها مصلحون (١١/ ١١٨)، لا نضيع أجر المصلحين (٧/ ١٦٩)، أن تكونوا من المصلحين (٢٨/ ١٩).

أمّا الاختلاف ومادّتها المعجميّة (خلف) ومشتقّاتها فقد ورد ذكرها في القرآن الكريم في مائة وعشرين موضعًا وجاءت لعدّة غاياتٍ ومعانٍ:

١ - بمعنى خلف أي أتى بعده وخلفه كقوله تعالى: ﴿فخلف من بعده خلف﴾ (٧/ ١٦٨).

٢ - بمعنى الإخلال بالوعد كقوله تعالى: ﴿بما أخلفوا الله ما وعدوه﴾ (٩/ ٧٨).

٣ - بمعنى التقاعس عن أداء الواجب كقوله تعالى: ﴿أن يتخلّفوا عن رسول الله﴾ (٩/ ١٢١).

٤ - بمعنى ظرف مكان كقوله تعالى: ﴿لما بين يديها وما خلفها﴾ (٢/ ٦٦).

٥ - بمعنى التعدّد، وقد جاء بلفظ الاختلاف والمختلف.

والتعدّد هو ما يعنينا في هذا البحث، لاسيّما التعدّد في الرأي، وقد ورد الاختلاف بهذا المعنى في ثلاثين موضعًا في القرآن الكريم:

فليحذر الذين يخالفون (٢٤/ ٦٣)، وما أريد أن أخالفكم (١١/ ٨٨)، وما اختلف فيه إلاّ الذين (٢/ ٢١٣)، وما اختلف الذين أوتوا.. (٣/ ١٩)، فاختلف الأحزاب من بينهم (٤٣/ ٦٥)، وأنّ الذين اختلفوا في الكتاب (٢/ ١٧٥)، ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه.. لما اختلفوا فيه من الحقّ (٢/ ٢١٣)، ولكن اختلفوا فمنهم (٢/ ٢٥٣)، تفرّقوا واختلفوا (٣/ ١٠٥)، وإنّ الذين اختلفوا فيه (٤/ ١٥٦)، إلاّ أمّة واحدة فاختلفوا (١٠/ ١٩)، فما اختلفوا حتّى جاءهم (١٠/ ٩٣)، الذين اختلفوا فيه (١٦/ ٦٤)، لاختلفتم في الميعاد (٨/ ٤٢)، وما اختلفتم فيه من شيء (٤٢/

١٠)، فيما فيه يختلفون (٣٩/٣)، فيما كنتم فيه تختلفون (٣/٥٥)، فيما كانوا فيه يختلفون (١٠/٩٣-١٦/١٢٤-٣٢/٢٥-٣٩/٤٦-٤٥/١٦)، الذين يختلفون فيه (١٦/٣٩)، الذين هم فيه يختلفون (٢٧/٧٦)، فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون (٥/٥١ و٦/١٦٤)، ما كنتم فيه تختلفون (١٦/٩٢)، بعض الذي تختلفون فيه (٤٣/٦٣)، الكتاب فاختلف فيه (٤١/٤٥)، ولا يزالون مختلفين (١١/١١٩).

بعد هذا الاستقصاء الإحصائيّ نرى كما يقول محمّد أركون[١٧]: «إنّ أهمّ ما يجب مراعاته في قراءة النصوص الماضية هو الحذر من إسقاط معانيها الحاليّة المعاصرة على معانيها السابقة، لأنّ ذلك من «المغالطة التاريخيّة»».

من هذا المنطلق يجب فهم ما جاء عن الإصلاح والاختلاف في القرآن الكريم.

«أمّا إذا انتقلنا إلى التفاسير التي أنتجت في الفترة السكولاستيكيّة (سيادة المذاهب ونشوؤها) أو الراهنة، فإنّنا سنجد المفسّرين يعالجون مقولات ومبادئ وتشكيلات وتصوّرات ذات أصول متنوّعة ومختلفة. وهم يربطون هذه المقولات والتصوّرات التي تنتمي إلى أزمان أخرى بالآيات القرآنيّة التي تصبح ذريعة وحجّة، يقول المفسّرون خلالها ما يريدون قوله لا ما تريد هي أن تقوله، ويحمّلونها ما لا تحتمل. إنّها، أي آيات القرآن، لا تعود نصوصًا تدرس لذاتها»[١٨].

إنّ ما نحن أمامه هو انفجار أو تفجّر ما يمكن تسميته بالمسألة الإسلاميّة. وتفجّر هذه المسألة لا يقتصر على الدين ومكانته في المجتمع العربيّ والإسلاميّ وحسب، بل يطرح معه كلّ القضايا السياسيّة والثقافيّة والاقتصاديّة. ويظهر كأنّه مركز الاختيار الاجتماعيّ الأكبر بين نمطين

---

(١٧) أنظر: تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، محمّد أركون، منشورات مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ص ١٧.

(١٨) أنظر: تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، أركون، ص ١٨.

متناقضين من أنماط المجتمع والمستقبل الاجتماعيّ. وهذا الأمر يفسّر كيف أنّ كلّ معارك المجتمع العربيّ الإسلاميّ النظريّة والعمليّة وجدت لنفسها مكانًا في هذا الصراع المتجدّد حول الإسلام. وجميع المواقف والخلافات تدفع بعضهم اليوم إلى القول إنّ الإسلام والدين عمومًا قد أصبح موضع خلاف وفرقة وطائفيّة، لا موضع اتّفاق ووحدة. كما تدفع بعضهم الآخر إلى الاعتقاد أنّ هذا الانشغال المتزايد من حول الإسلام وبالإسلام هو التعبير الإيجابيّ عن تزايد الصحوة الإسلاميّة، وعودة الإسلام إلى الساحة الدوليّة، وبداية تحوّل مشروع عودة الحضارة الإسلاميّة إلى مرحلة التحقيق.

ومن ناحية أخرى، بعد كتابات حسن البنّا ثمّ أبي الأعلى المودودي وسيّد قطب الذي نقل إلى الوطن العربيّ فكرة «الحاكميّة لله» ففتح باب النقاش والصراع حول السلطة وفي السلطة على مصراعيه، يمكن الرجوع إلى كتابات معاصرة لحسن الترابي وراشد الغنوشي ويوسف القرضاوي وفهمي هويدي ومحمد الغزالي ومحمّد البهي وبشير العوف وحسن حنفي. (أنظر مثلًا: منير شفيق، الفكر الإسلاميّ المعاصر والتحدّيات، الكويت، دار القلم) الذي يتضمّن قائمة بالمراجع الإسلاميّة الحديثة ويقدّم فكرة ممتازة عن التوجّهات والمواقف والتيّارات العاملة داخل الحركات الإسلاميّة، والخلافات القائمة داخلها[١٩].

مفهوم الحركة الإسلاميّة

«الحركة في الأصل هي اصطلاح نحويّ، وهو إن شئت الدقّة، النطق بالحرف الساكن تلحقه حركة، والنحويّ العربيّ متى خرج من نطاق أبجديّته المكوّنة من حروف ساكنة فهو إنّما يستطيع أن يتصوّر الحركة تصوّره لتغيير معيّن طرأ على الحرف الساكن. وقد استعيرت في مجالات السياسة والاجتماع والأدب والثقافة بشكل عامّ»[٢٠].

(١٩) أنظر: مقالة لبرهان غليون، ضمن كتاب الدين في المجتمع العربيّ، ص ٣٠٠.
(٢٠) أنظر: دائرة المعارف الإسلاميّة، ج ٧، ص ٣٦١.

وقد ورد لفظ الحركة ومشتقّاتها في واحد وثلاثين حديثًا (وقد وردت هذه الأحاديث في الكتب الستّة وفي مسند أحمد وموطأ مالك)، وقد جاء بمعناها الحرفيّ لا بمعناها الاصطلاحيّ المعاصر. والذي يعنينا هنا الحركات الدينيّة الإسلاميّة.

«أمّا «الحزب» وتجمع على أحزاب فمعناها جماعة الناس وكلّ قوم تشاكلت قلوبهم وأعمالهم. والحزب أيضًا النصيب. ولعلّ اللفظ مستعار من اللغة الأثيوبيّة ومعناه الأصليّ في اللغة العربيّة هو الإصابة أو الغلط. وورد اللفظ في القرآن الكريم للدلالة على المنافقين، ومعظم المعاني التي ورد فيها هذا اللفظ هي معان مسيئة. فقد جاء في سورة الأحزاب مثلًا ذكر حصار اليهود وحلفائهم أهل مكّة ونجد وتهامة المدينة»[٢١]. «وقد وردت عبارة «حزب الله» في الآية ٢٢ من سورة المجادلة بمعنى حسن. ولكن لفظ حزب سرعان ما اكتسبت المعنى الاصطلاحيّ نفسه الذي لكلمة «وِرْد» وهو ما يجعله المرء على نفسه من قراءة وصلاة»[٢٢].

يستطيع الدارس أن يميّز في الحركات الإسلاميّة المعاصرة ثلاثة خطابات رئيسيّة في الإسلام:

«١ - هو الخطاب المطالب بتطبيق الإسلام في الحياة السياسيّة، وينضوي إليه كلُّ الجماعات الإسلاميّة «الأصوليّة» سواء أجهاديّة جذريّة كانت أم لا. ذلك لأنّ جزءًا كبيرًا من الاختلاف وحوله نابع أيضًا من جدليّة الصراع والنزاع على الهيمنة والقيادة والتوجيه داخل المعسكرات ذاتها.

٢ - الخطاب الثاني هو أنّ الدولة العربيّة لم تكن معنيّة كثيرًا بامتلاك خطاب عن الإسلام، أي بالعمل بنشاط في هذا الحقل إلاّ عندما أصبح خطاب الإسلام يتحدّى سلطتها مباشرةً، وخطابًا نقيضًا لها، يتّخذ على

(٢١) أنظر: سيرة ابن هشام، ص ٦٦٨ وما بعدها، غزوة الخندق.
(٢٢) أنظر: لسان العرب لابن منظور، في ما يتّصل باستعمالات هذا اللفظ في الحديث، ج ١، ص ٢٩٩، سطر ٩ وما بعده.

عاتقه الحلول مكان السلطة القائمة.

٣ - الخطاب الثالث وهو الأضعف بين الجميع، هو ما يمكن تسميته بالتكتّل العلمانيّ أي التآلف الهشّ الجزئيّ غير المنظّم من جماعات المثقّفين والسياسيّين وأعضاء الأحزاب أو التنظيمات الثقافيّة أو المهنيّة التي تمثّل الأنتلجنسيا الحديثة أو المتأثّرة إلى حدٍّ كبير بالفكر الحديث ونظريّاته»[٢٣].

إنّ موضوع الخلاف هو علاقة الدين بالدولة، أو بالأحرى بالسلطة عمومًا. فالدولة والعلماء والمثقّفون يشعرون بأنّ قضيّتهم واحدة في منع اقتراب التيّارات الإسلاميّة من الدولة، أي في الحفاظ على النظام الراهن بالرغم من كلّ الانتقادات التي يوجّهونها له على الصعد الأخرى. ومن الطبيعيّ أن يُضعف هذا التحالف بين الفئات المذكورة، أن يضعف الإسلاميّين ويعزلهم نسبيًّا، لكنّ عزلتهم هذه لا تنبع في الواقع من قوّة التحالف المناوئ بقدر ما تنبع من نجاحه في حصر الخلاف في موضوع الدولة والسلطة السياسيّة.

فقد أجبرهم ذلك على خوض المعركة على أرضيّة خصومهم وحرمهم من ميادين قوّتهم في المواقع الدينيّة الأساسيّة الأخلاقيّة والاجتماعيّة والثقافيّة. وسمح بتشديد العزلة من حولهم على مستوى الرأي العامّ الذي قد يتعاطف معهم في قضايا أخرى، لكنّه يتردّد في التسليم لهم بالسلطة[٢٤].

أصبح لدينا لأوّل مرّة كلام على مشروعين اجتماعيّين: مشروع يسمّي نفسه المشروع الحضاريّ القوميّ، يقصد العلمانيّ، والثاني يسمّي نفسه المشروع الحضاريّ الإسلاميّ. وهذا يعني وللمرّة الأولى انهيار تقليد تعايش المرجعيّات الكلاسيكيّ والمنظومات الفكريّة المختلفة في

(٢٣) أنظر: برهان غليون، «الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعيّة» ضمن كتاب **الدين في المجتمع العربيّ**، ص ص ٣٠٢-٣٠٣.
(٢٤) أنظر: م.ن.، ص ٣٠٥.

إطار الدولة الواحدة وظلّها».

إنَّ ما نريده للحركات الإسلاميّة الناهضة في أكثر من بلد إسلاميّ هو ألاّ تكون مجرّد ردّات فعل، أو ظاهرة دينيّة معزولة عن العصر والمجتمع، وألاّ يكون هدفها إقامة سلطة مقدّسة تعتبر كلّ مَن يعارضها كافرًا، بل أن تكون عونًا لحركة التحضّر والتحديث لا خطرًا عليها.

نرى أنَّ التغيير لا يتمّ من هذا المنطلق إلاّ إذا تغيَّر فكر القاعدة الإسلاميّة العريضة لجماهير المسلمين، ذلك لأنّ نمط تفكير هذه القاعدة وطريقة فهمها الإسلام هما اللذان يظهران صورة الإسلام المعاصر. فالإسلام ليس الذي نقرأه في الكتب وحسب، بل هو مجموع ممارسات الإنسان المسلم العاديّ اليوميّة. هذا الإنسان الذي أصبح من خلال الفهم القانونيّ الفقهيّ المجدود إنسانًا تهمّه الأشكال أكثر ممّا تهمّه المقاصد، وتهمّه الصور والهيئات والرسوم القانونيّة والفقهيّة أكثر ممّا تهمّه غاياتها ونتائجها في الواقع.

ونحن، مع احترامنا معظم أعمال المفكّرين الإسلاميّين المستنيرين، نرى أنّ أعمالهم هي نوع من التغيير الفوقيّ، وهو أقرب إلى ما يمكن تسميته «بالإنشاء الدينيّ»، وهذا ينفع في حلقات البحث والمؤتمرات والندوات ويبقى تأثيره يدور فيها ولا يخرج عنها. لأنّ ما يتحدّث عنه هؤلاء لا يتناول حياة الناس اليوميّة. ولا طريقة تفكيرهم، ولا فهمهم ما يستجدّ من أمور الحياة المعاصرة. كذلك هم لا يتحدّثون باللغة التي تفهمها جماهير المسلمين العامّة والتي تمسّ دقائق حياتهم. لذلك ندعو إلى تشجيع كتابات إسلاميّة تتناول ممارسات الناس اليوميّة المعاصرة، وتيسّر لهم الاطّلاع على الدِّين وفق قاعدة تبدّل الأحكام بتغيّر الأزمان، وتشرح مفاهيم الإسلام الأوّليّة والمتعلّقة بالحياة اليوميّة العاديّة، وتضعها في حجمها المناسب من دون تعقيد ولا تزمّت، وتحرّض على طلب مفاهيم اجتماعيّة جديدة لها صلة مباشرة بفكر جماهير الناس العاديّين في ظلّ المتغيّرات العالميّة على المستويات كافّة.

المراجع

الكتب:

١ - إبن هشام، السيرة النبويّة.

٢ - أركون، محمّد: تاريخيّة الفكر العربيّ - الإسلاميّ، منشورات مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.

٣ - حمادة، عبّاس متولي: أصول الفقه، ط ٢، لا.ت.

٤ - العشماوي، محمّد سعيد: أصول الشريعة، دار اقرأ، بيروت، ١٩٨٣م/١٤٠٣هـ.

البحوث:

٥ - غضيات، عاطف العقلة: بحث بعنوان: «الدين والتغيير الاجتماعيّ في المجتمع العربيّ الإسلاميّ - دراسة سوسيولوجيّة»، أعمال ندوة: الدين في المجتمع العربيّ، انعقدت في القاهرة، ٤/٤/ ١٩٨٩م، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٩٠م.

٦ - غليون، برهان: بحث بعنوان: «الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعيّة»، أعمال ندوة: الدين في المجتمع العربيّ، انعقدت في القاهرة ٤/٤/١٩٨٩م، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٩٠م.

٧ - الكتز، علي: بحث بعنوان: «الإسلام والهويّة - ملاحظات

للبحث»، أعمال ندوة الدين في المجتمع العربي، انعقدت في القاهرة ٤/٤/١٩٨٩م، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠م.

-المجلات:-

٨ - العالم، أسبوعية تصدر في لندن، أعداد عامي ١٩٩٢-١٩٩٣م.

٩ - الكفاح العربي، أسبوعية تصدر في بيروت، العدد ٥٣٩.

معاجم وموسوعات:

١٠- إبن منظور: لسان العرب.

١١- دائرة المعارف الإسلامية.

١٢- موسوعة الفقه الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.