

المعهد الدولي للدراسات القرآنية

*Al-Ma'had al-Dawali
lil-Dirasaat al-Qur'aniyya*

THE INTERNATIONAL INSTITUTE OF QUR'ANIC STUDIES



LIBFORALL
FOUNDATION

مركز الإسلام المعاصر

Markaz al-Islam al-Mo'asser

CENTER FOR CONTEMPORARY ISLAM



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ اصد العدد الاول = اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا

Synopses of columns by Dr. Ali Mabrook, Executive Director of the International Institute of Qur'anic Studies' public policy division, the Center for Contemporary Islam. These articles were published in Egypt's leading newspaper, *al-Ahram*, from March through December 2013.

The Difference Between Shari'a and Fiqh (Classical Islamic Law) (26 December 2013).....	1
The Ahistoricism of Islamists and (Arab) Pseudo-Modernists (12 December 2013).....	5
Why Violence Will Remain an Essential Component of Islamist Discourse (28 November 2013) ..	9
Not Dissenting from Islamic Shari'a (or in Other Words) Agreeing with Islamic Shari'a (14 November 2013).....	13
What If Someone Thinks Like This Man? (31 October 2013).....	17
What Future Awaits the Muslim Brotherhood? (17 October 2013)	19
The Article 219 Party (Continued) (3 October 2013)	21
The Article 219 Party... Formerly Known as the "Nour" Party (19 September 2013).....	23
Those Who Seek to Resuscitate the Muslim Brotherhood (5 September 2013).....	25
Religion and Politics in Hassan al-Banna's Discourse (22 August 2013).....	27
Sayyid Qutb and the Concept of a "Theologians' Community" (7 August 2013)	29
The Discourse of Visions and Supernatural Tidings in Rabi'a Square (complete) (25 July 2013)...	31
Can Democracy Be Reconciled with Political Islam? (11 July 2013).....	35
Tyranny and Extremism (27 June 2013).....	37
Just Authority and the Interests of Humanity (13 June 2013)	39
Violence: The Gap Between Islamists' Stated Intentions and the Inevitable Logic of Their Discourse (30 May 2013).....	41
Revolution and Those Who Are Tormented (16 May 2013)	43
The Conflict Between Salafis (Sunni Extremists) and Shi'ites (2 May 2013).....	45
Regarding the Qur'an and Temporal Authorities (18 April 2013)	47
Authoritarianism and the (Arab) Mind (4 April 2013).....	49
Tyranny and Religion (21 March 2013).....	51



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ اصد العدد الاول • اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا



The Difference Between Shari'a and Fiqh (Classical Islamic Law)

by Dr. Ali Mabrook | 26 December 2013

In this article, Dr. Mabrook differentiates between two linguistic usages of the term *shari'a*, which differ dramatically and have major ramifications for the life and governance of Muslim-majority societies.

1. *Shari'a* as a set of universal principles revealed to and acknowledged by all humanity. Self-transcendence, love, compassion, devotion, gratitude, humility and beneficial purpose are just a few examples of *shari'a* values that serve to unite humanity, by creating bonds of mutual understanding and respect. The Qur'an employs the term *shari'a* in precisely this sense.

2. A dogmatic approach that conflates the concept of *shari'a* with *fiqh* (classical Islamic law). In the modern era, this phenomenon has been a prime characteristic of Islamist movements, which seek to politicize *shari'a*, including the Islamist Jihadi movement. Islamists have sought to instrumentalize and wield *shari'a* as a weapon against incumbent rulers, in order to justify their own acquisition of power. By conflating *shari'a* (which is divinely ordained) with *fiqh* (which is the product of fallible human intellects), they have falsely divinized *fiqh*.

To cite one example: the Qur'an discusses punishment in the event of murder, and authorizes legal retribution. Specifically, the Qur'an speaks of *qisas* and the payment of compensation (or "blood money") to the deceased's family. Dr. Mabrook argues that the essence of the principle of *qisas*, as employed in the Qur'an, is human equality.

Imam al-Qurtubi—a renowned 13th century Andalusian interpreter of the Qur'an and *faqih* (Muslim jurist)—wrote that the prohibition on taking innocent life is a foundational principle within the Qur'an. As Allah states:

"O you who have attained to faith! Just retribution is ordained for you in cases of murder" (2:178).

"And We ordained for them in that [Torah]: a life for a life, and an eye for an eye, and a nose for a nose, and an ear for an ear, and a tooth for a tooth, and a [similar] retribution for wounds; but he who shall forgo it out of charity will atone thereby for some of his past sins" (5:45).

In contrast to the teachings of the Qur'an, most *fiqh* judgments in the case of murder are not based upon the principle of human equality. Rather, classical Islamic law differentiates between human beings based upon their religion, social status and gender. All the *fiqhi* opinions that call for inequality between humans base their judgments upon *hadith*—sayings attributed to the Prophet—and "the consensus of the ulama," or *ijma*.

This offers a prime example of how *fiqh* often contradicts the foundational principles of the Qur'an (*shari'a*) and its primary message of *rahman* (love, actively expressed in the form of compassion).

Within this article, Dr. Mabrook also discusses Qur'anic verses that differentiate between free men and slaves. He argues that these verses address the contemporary social reality of 7th century Arab society, and are thus bound to the historical context of the Qur'anic revelation, rather than absolute principles, or *shari'a*.



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - اصدار العدد الاول ٥ اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا

في التباين بين الشريعة والفقہ

تم النشر في جريدة الأهرام بتاريخ 26 / ديسمبر / 2013

يكشف ما جرى في أعقاب ثورات العرب عن احتياج الإسلام إلى إعادة النظر في أصوله التأسيسية الكبرى؛ على النحو الذي يسمح لها باستعادة ما كان لها من رحابة وانفتاح، ليس فقط لكي تصبح قادرة على التفاعل المنتج مع العصر، بل لكي تقدر - وهو الأهم - على تحقيق ما يبدو أنها موضوعة من أجله. فإن هذه الأصول هي موضوعة - بحسب ما تكشف القراءة المتأنية للقرآن - من أجل أن تكون ساحاتٍ للتلاقي والتقارب بين البشر. وإذ يبدو - هكذا - أن القصد من "الوضع الإلهي" لتلك الأصول هو أن تكون ساحات تواصل بين البشر، فإن ما يثير الغرابة حقاً هو أن "الوضع الإنساني" لهذه الأصول يحيلها إلى أدوات لترسيخ التفاوت والتمييز بينهم.

ويظل مفهوم "الشريعة" هو النموذج الكاشف عن هذا التباين بين وضعين؛ أحدهما إلهي منفتح، والآخر إنساني منغلق. ولعل هذا الوضع المنغلق يرتبط بما خضع له هذا المفهوم من تحولات انتهت به إلى أن يصبح - منذ منتصف القرن الماضي - سلاحاً سياسياً تحارب به جماعات الإسلام السياسي معركتها من أجل قلب الدولة القائمة، والإمسك بالسلطة بدلاً منها. ولقد ارتبط هذا التحول لمفهوم الشريعة بتبلور ما يمكن القول أنه الإسلام الجهادي أو الانقلابي الذي غرس "سيد قطب" بذرته في التربة المصرية قبل ما يزيد على النصف قرن.

وقد تمثلت إستراتيجية تيارات هذا الإسلام الجهادي أو الانقلابي في تحويل الشريعة إلى سلاح سياسي - يحاربون به الدولة - في القول بالتطابق الكامل بين الشريعة والفقہ؛ الذي كان القصد منه هو إضفاء قداسة الإلهي (الشريعة) على المنتج الإنساني (الفقہ). فإذ ركز هؤلاء الانقلابيون نقدهم للدولة القائمة في أنها دولة كافرة، لأنها لا تحكم بشرع الله، فإنهم قد اختزلوا هذا الشرع في مجرد النظام القانوني الموروث من الماضي؛ وهو الفقہ الذي أنتجه البشر بالطبع. وبالطبع فإنهم كانوا - عبر اختزالهم لشرع الله في الفقہ - يقصدون إلى إضفاء قداسة الشرع الإلهي على الفقہ الإنساني. ومن حسن الحظ ما يبدو من أن هذا الاختزال للشرع في الفقہ كان يمضي في المسار المعاكس لما يقرره القرآن من وجوب التمييز بينهما. ولعل الأمر لا يقف عند مجرد التمييز الذي يظهر في تمييز القرآن للفعل "شرع" بنسبته إلى الله وحده عن الفعل "فقہ" المنسوب إلى الإنسان، بل يتجاوز إلى أن ما يقرره القرآن بالفعل "شرع" من "الكليات التأسيسية" هو شيئٌ مغاير للتكاليف والأحكام المقررة في الفقہ. ولعل مثلاً على ذلك يأتي من التباين الظاهر بين التوجيه القرآني وبين الحكم الفقهي بخصوص قتل الأنفس. فإذ يحرم في القرآن قتل الأنفس على العموم، ومن دون أي تمييز؛ وعلى النحو الذي جعل القرطبي يقرر أن "تحريم القتل" من كليات الدين المقررة بالفعل "شرع"، فإن الأحكام الفقهيّة قد راحت تمايز في الدماء بحسب الدين والمكانة الاجتماعية والنوع. فقد مضى التوجيه القرآني إلى تقرير المساواة الكاملة في الدماء بين بني البشر من دون أي تمييز بينهم؛ حيث "يقتل الحر بالعبد، والمسلم بالذمي، واحتجوا بقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كُتِبَ عليكم القصاص في القتلى)، فعم، وقوله: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس). وقالوا: والذمي مع المسلم متساويان في الحرمة التي تكفي في القصاص؛ وهي حرمة الدم الثابتة على التأبيد. فإن الذمي محقون الدم على التأبيد، والمسلم كذلك، وكلاهما قد صار من أهل الإسلام. والذي يحقق ذلك أن المسلم يُقطع بسرقة مال الذمي، وهذا يدل على أن مال الذمي قد ساوى مال المسلم، فدل على مساواته لدمه، إذ المال إنما يحرم بحرمة مالكة". وعلى العكس من هذا التوجيه القرآني إلى التسوية بين بني البشر في القصاص؛ فإن منظومة الفقہ قد سارت في اتجاه تثبيت التمييز؛ وبما يعنيه ذلك من أن ما يقرره القرآن بالفعل "شرع" من تحريم قتل النفوس هو أمرٌ مغاير لما تقررته أحكام الفقہ؛ التي تقطع بأن "الجمهور من العلماء لا يقتلون الحر بالعبد، وقال أبو ثور: لما اتفق جميعهم على أنه لا قصاص بين العبيد والأحرار فيما دون النفوس، كانت النفوس أخرى بذلك، ومن فرّق منهم بين ذلك فقد ناقض... وأيضاً بالإجماع فيمن قتل عبداً خطأً أنه ليس عليه إلا القيمة، فكما لم يشبه الحر في (القتل) الخطأ، لم يشبهه في العبد.

وأيضاً فإن العبد سلعة من السلع يُباع ويُشترى، ويتصرف فيه الحر كيف شاء، فلا مساواة بينه وبين الحر ولا مقارنة“. وهنا فإنه إذا كان ”حفظ النفوس“ هو من قبيل المبدأ التأسيسي الكلي، فإنه لا يمكن قياسه على ما دون النفوس الذي يمكن أن يكون مجالاً للتمييز وعدم المساواة؛ ومعنى أن التمييز بين الحر والعبد في ما دون النفوس، كالمال والملكية وغيرها من الأمور ذات الطابع الإجرائي، لا يمكن أن يكون أصلاً للتمييز في النفوس. ويرتبط ذلك بأن ما يخص حفظ النفوس هو من ”الكلي التأسيسي“ الذي لا يمكن أبداً أن يُقاس على ما دونه مما يتعلق بأمور المال والملك وغيرها من الأمور ”الجزئية الإجرائية“. وفيما يخص ”حرمة الدماء التي تؤسس للقصاص“، فإن المرء يلحظ أن منظومة الفقه قد راحت تؤسس التمييز في الدماء على السنة أو الإجماع، وذلك فيما كانت التسوية في الدماء تؤسس نفسها، بالكامل، على ما ينتمي إلى القرآن. فقد قال المالكية- بحسب الجزيري في (الفقه على المذاهب الأربعة)- ”يقتل الأدنى صفة بالأعلى، كذمي قتل مسلماً، أو كحرٍ كتابي يُقتل بعبدٍ مسلم، لأن الإسلام أعلى من الحرية. ولا يُقتل الأعلى بالأدنى، كمسلم بكافر، وكمسلمٍ رقيقٍ بحرٍ كتابي.... واحتجوا على مذهبهم بما روي من حديث الإمام عليّ كرم الله وجهه، أنه سأله قيس بن عبادة والأشقر: هل عهد إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم عهداً لم يعهده إلى الناس؟ قال: لا، إلا ما في كتابي هذا، وأخرج كتاباً من قراب سيفه، فإذا فيه (المؤمنون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يدٌ على من سواهم، ولا يُقتل مؤمن بكافر.... واحتجوا على مذهبهم أيضاً بإجماع العلماء“. وإذن فإنه الاحتجاج من الحديث والإجماع على ما يؤسس للتمييز وعدم المساواة في الدماء. وحتى إذا جرى الاحتجاج بأن القرآن نفسه ينطوي على التمييز بين الحر والعبد، فإن الرد على ذلك يكون بالتأكيد على أن القرآن لم يكن هو الذي وضع هذا التمييز، بل إنه كان وضعاً قائماً وجد القرآن نفسه في مواجهته، وكان عليه أن يتعامل معه بما يؤدي إلى رفعه في نهاية المطاف. وهكذا فإنه قد وضع جملة أحكام وتحديدات إجرائية ليس فقط لتنظيم الوضع القائم، بل وتنطوي على السعي إلى تجاوزه ورفعته؛ وبما يعنيه ذلك من أنها ليست أحكاماً نهائية ومطلقة أراد لها القرآن أن تدوم وتستمر. بل إنها مشروطة، ليس فقط بوقتها، بل وبقدرتها على تحقيق المبدأ الكلي التأسيسي الأسمى؛ الذي هو المساواة بين البشر جميعاً.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/249862.aspx>



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - العدد الاول - اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا



The Ahistoricism of Islamists and (Arab) Pseudo-Modernists

by Dr. Ali Mabrook | 12 December 2013

Both Islamists and pseudo-modernists are incapable of addressing, in a positive manner, the actual realities of Egypt today. Neither group takes into account the historical context of prior events, which gave birth to this present moment in Egypt's history. Rather, both Islamists and pseudo-modernists employ ahistorical thought mechanisms that prevent them from effectively grappling with our current reality.

Ahistoricism may be described as the beating heart of fundamentalism. In the case of Islamists, this relies upon a thought mechanism that employs a ready-made and fixed point of reference—regardless of whether this source of Islamist inspiration is truly rooted in early Islamic history, or simply a contemporary, “invented tradition.”

Islamists generally treat history as if human beings' role therein is merely to imitate and repeat [i.e., follow the purported example of the first generation of Muslims], rather than engage in a developmental process, which requires an open-minded approach to the world. The Islamist view of history essentially neglects the role of human creativity, and the immense contributions to human welfare that have resulted from the development of civilization, scientific methods and technology over the past 5,000 years.

Instead, Islamists wish to imitate [what they perceive to have been] the ideal moment in Islamic history, when Muslims stood united against jahiliyyah (spiritual ignorance). Their proposed solution to Egypt's multi-faceted crises is to resuscitate this particular “golden moment” in the history of Islam, by force if necessary. They seek to compel every member of society to observe specific laws and practices that they associate with that golden moment, without any sense of awareness that perhaps they themselves should understand, or epistemologically study, the “moment” to which they refer. In fact, Islamists maintain that this initial period of Muslim history was so ideal, and so perfect, that it requires no epistemological approach, which would only encourage sacrilege and disbelief [i.e., the rejection of their own preconceived notions, and claims, about the past]. Such an approach to history inherently subjugates the present to the Islamists' conception of an ideal past. This, in turn, inevitably leads to violence, when Islamists confront the reality of the present moment, and its deviation from their imagined ideals.

Pseudo-modernists similarly believe that our contemporary crises may be overcome by copying the past: in this case, the ready-made origins of Western modernity, which may be traced to the European enlightenment and beyond. Unfortunately, most Arab pseudo-modernists ignore the distinction between the social, cultural and historical context of the European enlightenment,

and the contemporary Middle East. Pseudo-modernists treat various ideas associated with Western modernity as if they were absolutes, and must be imposed upon the Arab world by any means necessary.

Ahistoricism—whether it idealizes the formative era of Islam, or European modernity—is a primary, deep-rooted cause of the Arab world’s multitude of crises and violence, which spontaneously emerge from an ahistorical mental attitude. In this sense, it is true that “all roads lead to Rome.”



الا تاريخية...مرض الإسلاميين والحداثيين في مصر!

تم النشر في جريدة الأهرام بتاريخ 12 / ديسمبر / 2013

إذا شاء المرء أن يضع عنواناً لواقع العرب الراهن، فلعله لن يجد مفهوماً يستوعب هذا الواقع إلا الأزمة؛ الذي يكاد أن يكون عامل التفسير الأوحى لكل ما يجري في هذا الواقع. وتكاد تتمثل تلك الأزمة في اللا-تاريخية التي تتجلى في سعي الخطاب إلى محاولة تخطي تلك الأزمة عبر استعارة الأفكار والحلول المقترحة لها، ونقلها من الآخر (سلفاً وغرباً)؛ وذلك بالطبع ما يكاد أن يكون مسئولاً عن الارتباك التي تشهدها بلدان الربيع العربي في أعقاب ثوراتها المأزومة للآن. فالجوهر العميق لهذه الارتباكات يتمثل في العجز عن الوعي بالشروط المحددة لبناء الواقع؛ وبما ينتهي بالفاعلين، أو بالصاخبين على سطحه بالأحرى، إلى أن يفرضوا عليه ما لا ينتمي إلى تاريخه الحق. وفي ذلك، فإنهم لا يعرفون إلا التنكر المزدوج للتاريخ؛ وأعني التنكر (أولاً) لتاريخ الواقع حين يفرضون عليه أفكاراً لا تنتمي إليه، ثم التنكر (ثانياً) لتاريخ تلك الأفكار حين ينتزعونها من سياقها التاريخي والمعرفي الذي لا فاعلية حقيقية لها خارجه.

وهكذا فإن الكافة من النجوم الزاهرة في سماء مصر الراهنة، لا يعرفون إلا أن يمارسوا التفكير بطريقة واحدة؛ لا تختلف عند الأصولي (الإسلاموي) عنها عند الأصولي (الحداثوي). وتكاد "الا تاريخية" أن تكون هي السمة الجوهرية لهذه الطريقة في التفكير؛ وهي تعني ضرباً من التفكير الذي يتعالى على كل تحديدات السياق (الزماني والمكاني) وشروطه. وهذا التعالي عن السياق يكون لحساب أصل مثالي جاهز يوجد مطلقاً، ولا سبيل إلا إلى فرضه (طوعاً أو كرهاً) على الواقع. ومن هنا أن اللا تاريخية هي، في الحقيقة، الجذر الذي يغذي "الأصولية" بما هي تفكيرٌ بأصل ثابتٌ وجاهز، بصرف النظر عن المصدر الذي يأتي منه هذا الأصل (التراث أو الحداثة). فإن ما يحدد الأصولية ليس المصدر الذي يعطيها مضمونها، بل الطريقة أو آلية التفكير المنتجة لها. وهكذا فإنه لا مجال لما يفعله البعض من إلصاق الأصولية بالإسلاميين وحدهم، إذ هي تطال غيرهم من أهل الحداثة ممن يتعاملون مع أفكار حدائتهم على أنها مطلقاً لا سبيل إلا إلى تنزيهاها- كالأقدار التي لا دفع لها- على الواقع المصري والعربي الراهن. وبالطبع فإنه لا سبيل إلى التعامل مع هذه الأصول الجاهزة المطلقة المراد فرضها على الواقع إلا من خلال نقلها واستعارتها كما هي، وليس بالتفكير فيها ومراجعتها بحسب ما يفرضه سياق الواقع. وإذ لا يعني ذلك إلا مجرد السعي إلى "تكرار" الأصل الجاهز (المنقول من أهل السلف أو من أهل الحداثة)، فإن ذلك ما يؤدي إلى الإهدار الكامل للتاريخ، لأن تكرار الأصل يحيل إلى تاريخ قائم على التكرار الدوري لنماذج وأصول عليا؛ وهو ما لا يمكن أن يكون تاريخاً أبداً، لأن التاريخ هو- في جوهره- انفتاحٌ وتجاوز.

وإذ لا مجال في هذا التاريخ إلا لتكرار الأصل، فإنه لا يكون تاريخ إبداع وإضافة، لأن معيار القيمة في هذا التاريخ هي التكرار، وليس الإضافة أو الإبداع. بل إن الإبداع أو الإضافة يهبطان بهذا التاريخ على سلم القيمة، لأن الإضافة- تبعاً لهذا التاريخ- تكون انحرافاً عن الأصل الذي لا بد أن يبقى نقياً ومثالياً. وفضلاً عن ذلك، فإن تقييد التاريخ بأصل معطي سابق، يفقده طابعه المنفتح الخلاق، ويجعل من وقائعه مجرد أصداء لا أحداث؛ الأمر الذي يجعله يفقد ليس فقط طبيعته، بل وحتى إنسانيته. حيث البشر لا يكونوا- ضمن هذا التاريخ- إلا أشباحاً مفعولاً بها، وليسوا ذواتاً فاعلين فيه، أو صانعين له.

وإذا كان الإسلام هو المثل الأعلى عند الإسلاموي، فإنه يتعامل مع الإسلام على أنه أصلٌ مكتملٌ ثابتٌ تحقق في لحظة ما، ولا سبيل إلا إلى تكراره كما تحقق في لحظته النموذجية الأولى التي يتصورها، وليس الإسلام كبنية مفتوحة تقبل التطور والإغتناء على مدى التاريخ. ويكون هذا التكرار

عبر إعادة إنتاج الأحداث والوقائع بذات التسمية والطريقة التي حدثت بها في الزمان النموذجي. ولقد كان لازماً أن لا يقف الأمر عند مجرد تكرار الأصل النموذج فقط، بل وراح يتجاوز- فيما يخص الإسلام- إلى تكرار الجاهلية التي كانت تسبقه كذلك، فنحن اليوم- حسب الداعية الإسلامي سيد قطب- نعيش ”في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية...تصورات الناس وعقائدهم، وعاداتهم وتقاليدهم، وموارد ثقافتهم، وفنونهم وآدابهم، وشرائعهم وقوانينهم. حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية هو كذلك من صنع الجاهلية“. وبالطبع فإنه لا مخرج من هذه الجاهلية إلا ”أن نرجع ابتداءً إلى النبع الخالص الذي استمد منه الرجال (المثاليين الأوائل)، النبع المضمون أنه لم يختلط ولم تشبه شائبة. نرجع إليه ونستمد منه تصورنا لحقيقة الوجود كله، وتصوراتنا للحياة، وقيمنا وأخلاقنا، ومناهجنا للحكم والسياسة والاقتصاد وكل مقومات الحياة“. ولا ينسى الداعية الإسلامي أن يؤكد على وجوب ”أن نرجع إليه بشعور التلقي للتنفيذ والعمل، وليس بشعور الدراسة والفهم“. فإن هذا الأصل مثلاً كاملاً لا يحتاج إلى ما يمكن أن يضيفه إليه الفهم، بل لابد من فرضه- في نقائه الخالص- على بناء الواقع والوعي. وبالطبع فإنه لا مجال لعلاقة بين الواقع الجاهلي وبين هذا الأصل النقي إلا علاقة الصدام؛ ولهذا فإن الإسلامي يقرر ”إن أولى الخطوات في طريقنا هي أن نستعلي على هذا على هذا الواقع الجاهلي وقيمه وتصوراته، وألا نعدل نحن في قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً لنلتقي معه في منتصف الطريق“. وإذن فإنه الصدام الذي يؤكد الإسلامي ”أننا لسنا مخيرين فيه إذا نحن شئنا أن نسلك طريق الجيل المثالي الأول الذي أقر به الله منهجه الإلهي، ونصره الله على منهج الجاهلية“. وهكذا فإن الجذر الأعرق لعنف الإسلامي إنما يقوم في التنكر للتاريخ والتفكير بالأصل. ولا يختلف الأصولي الحدائوي عن نظيره الإسلامي في التفكير بذات الطريقة؛ فقط فإن جوهر الاختلاف بينهما يأتي من اختلاف المصدر الذي يستعير منه كل واحدٍ منهما الأصل الذي يفكر به. فإذا الرفيق الحدائوي يستعير أصوله من الحدائوة، فإنه يستعيرها مطلقاً وكاملة كما كان يفعل نظيره الإسلامي. وهكذا فإن إطلاقة سريعة على الممارسة الراهنة للتيارات الحدائوية في مصر لمما يؤكد على أنها تفكر بمثلٍ مطلقٍ تحقق- أو لا يزال يتحقق- في أوروبا، ولا سبيل إلا إلى فرضه كما هو على الواقع في مصر، من دون مراعاة اختلاف السياق. وتبعاً لذلك، فإنه يريد إنتاج ممارسة سياسية على نحو ما يقول الكتالوج الأوروبي من دون أن يكون قادراً على الوعي بأن لهذه الممارسة شروطاً وحوامل ثقافية ومادية لابد من مراكمتها في الواقع المصري، قبل الحديث عن إمكانها في مصر. وإذا يقفز الوعي فوق هذه الشروط، فإن الطريق يصبح ممهداً أمام العنف الذي هو نهاية كل لا تاريخية؛ بصرف النظر عن مضمونها الإسلامي أو الحدائوي.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/247447.aspx>



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - اصد العدد الاول - اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا



Why Violence Will Remain an Essential Component of Islamist Discourse

by Dr. Ali Mabrook | 28 November 2013

Violence is and will remain an essential component of Islamist discourse, even on those occasions when Islamists employ suave, peaceful language to express their claims.

Violence does not always consist of blatant threats, directed by Islamists towards their opponents. Often, it is merely implied or latent within the pseudo-intellectual framework and worldview that dominates said discourse. A primary characteristic of this worldview is the use of slogans to encapsulate a particular line of thought. This non-critical and profoundly impractical mode of thought and behavior is doomed to failure in the real world. For while slogans may be effective at mobilizing support among certain elements of society, they are incapable of providing concrete, creative solutions to the complex array of crises threatening Egypt today.

Because Islamist discourse and political movements fail to identify, and implement, creative solutions to real world crises, the Islamists' natural response—when confronting reality—is to employ violence, in an ultimately fruitless attempt to coerce reality to conform to their notions of how life should be.

Islamist violence is thus inextricably linked to the failure of their discourse, which itself is characterized by a failure to address reality in a positive manner. This, in turn, is the result of substituting slogans for critical thought.

Regardless of the particular motto embraced by an ideologically-driven movement—whether the Muslim Brotherhood's "Islam is the solution," or Marxist-Leninists' concept of a utopia achieved through "dictatorship of the proletariat"—violence is inevitable. Both Islamist and communist discourse rely upon emotionally-charged slogans and the absence of critical thought. This leads such movements to embrace violence when confronted by the inability of their slogans to elicit voluntary compliance from others or to effect positive change in the real world.



تاسيس 27 ديسمبر 1875 - العدد الاول - اغسطس 1876 سليم و بشارة نقلا

لماذا سيظل العنف جزءاً من بنية خطاب الإسلاميين؟

تم النشر في جريدة الأهرام بتاريخ 28/ نوفمبر / 2013

رغم اللغة المخففة نسبياً التي استخدمتها "حركات الإسلام السياسي" في البيان الختامي الصادر عن مؤتمرها الذي عقدته - قبل أيام قليلة - في العاصمة الأردنية، فإن هذه اللغة المخففة لم تقدر على إخفاء ما يرد تحتها من عنفٍ كامن؛ يظل ملازماً - كخصيصة بنيوية ثابتة - لخطاب هذه الحركات. وهكذا فإن ما اشتمل عليه البيان من "دعوة القوى السياسية غير الإسلامية إلى التعاون مع حركات الإسلام السياسي عند وصولها إلى البرلمان والحكم، ودعوة القوى السياسية العربية (من الإسلاميين وغيرهم) إلى توحيد الرؤى والتوجهات لبناء دول مدنية مستقرة"، لم يفلح في إخفاء ما يؤسس للعنف في خطاب هذه الحركات؛ والذي يتمثل - وبالذات - في استمرارها في ممارسة التفكير بالشعار. فالتفكير بالشعار - وبصرف النظر عن مضمون هذا الشعار - لا بد أن يؤول بصاحبه إلى ممارسة العنف، لأن عجز الشعار عن التأثير الفاعل في الواقع - بسبب فراغه وخوائه رغم مثاليته - لا يجعل من سبيلٍ لفضه إلا العنف. وضمن هذا السياق، فإن شعار "الإسلام هو الحل" الذي يتسلح به الإسلامويون لا يختلف - وللمفارقة - عن شعار "ديكتاتورية البروليتاريا هي الحل" الذي تبنته الحركات الشيوعية، في أن العنف هو المآل الذي لا بد أن ينتهيان إليه. ومن هنا أن حركات الإسلام السياسي لم تتخلص - في بيانها - من لغة التهديد؛ حين لم تعتبر نفسها جزءاً أساسياً من المشهد العربي فقط، بل وأكدت على أن "أي سعيٍ لإبعادها من هذا المشهد سيؤدي إلى حروب داخلية في البلدان التي ينتمون إليها.

وهكذا فإن اللغة المخففة التي تستخدمها حركات الإسلام السياسي لا تجاوز حدود البلاغة اللطيفة المنثورة على سطح خطابها؛ والتي أظهرت التجربة في مصر أنها هي جوهر إستراتيجية هذه الحركات في تحقيق التمكين والهيمنة على مفاصل الدولة. فقد تمكنت هذه الحركات، من حشد القوى المدنية وراء مشروعها، أو تحييدها على الأقل، عبر استخدام مفردات هذه اللغة الناعمة. إن ذلك يعني أن هذه اللغة ليست أكثر من فناع ملوّن تراوغ به حركات الإسلام السياسي للتغطية على ثوابت خطابها الذي يسكن العنف تجاوبه الغائرة العميقة. ولعله يلزم التأكيد، في هذا المقام، على أن العنف لا يأتي - كما قد يتبادر للوهلة الأولى - من تلوّح هذه الحركات الصريح بإشعال حروبٍ داخلية في البلدان التي ينتمون إليها، بل يأتي من إصرارها العنيد على الاستمرار في التفكير بالشعار: "الإسلام هو الحل"؛ الذي لا تقدر مثاليته على إخفاء خوائه وفراغه. فهنا تحديداً يكمن جذر المعضلة التي ستجعل خطاب هذه الحركات مُنتجاً للعنف دوماً، لأنه يكتفي بالشعار عن التفكير في الأسباب الأعد التي تؤدي إلى إبعاده من المشهد. وللغرابية، فإن أهم هذه الأسباب هي هذا النوع من التفكير بالشعار. إذ تفكر هذه الحركات بالشعار، فإنها تعجز عن التأثير الفاعل في الواقع، لكنها وبدلاً من التخلي عن التفكير بالشعار، لتكون قادرة على إنتاج تفكيرٍ تقدر به على التأثير إيجاباً في الواقع، تظل تفكر به.

إن معضلة هذه الحركات تأتي من الفشل الذريع لخطابها في إحداث تغييرٍ ملموس في الواقع؛ وهو ما لا بد أن ينتهي إليه هذا الخطاب بسبب تبلوره حول السعي إلى تقويض ما هو قائم من دون أن يشغل نفسه كثيراً بإبداع الأساس النظري البديل لهذا الوضع القائم. وهكذا فإن الخطاب يفكر بالشعار، فيعجز عن إبداع حلولٍ إيجابية لأزمة الواقع، فلا يتخلى عن هذا النوع من التفكير، بل يظل يشتغل به. وبالطبع فإن ذلك يعني عجز الخطاب الكامل عن الوعي بالترابط بين فشله في الممارسة العملية وبين طريفته في التفكير بالشعار.

وهنا يلزم التنويه بأن نمط التفكير بالشعار ليس حكراً على الإسلامويين دون غيرهم، بل إن الجميع من فرقاء الخطاب العربي هم من مردي هذا الخطاب وحامله؛ وإلى حد أن من يقولون عن أنفسهم أنهم ملاحدة مصر لهم أيضاً شعارهم اللطيف. وعلى غرار خصومهم الإسلامويين الذين يختزلون الحل في معتقدٍ موروث هو "الإسلام"، فإن الملاحدة يقومون - وللغرابية - بنفس الاختزال للحل في معتقدٍ موروثٍ أيضاً هو "وضعية القرن التاسع عشر". وبالرغم من أن ذلك يعني أن داء التفكير بالشعار يضرب الجميع من دون استثناء تقريباً، فإن خطورته عند الإسلامويين تفوق ما ينشأ عنه عند غيرهم؛ بسبب ما يتوفر عليه الشعار الإسلاموي من قدرة هائلة على التعبئة والحشد.

وبخصوص نمط التفكير بالشعار العابر للجماعات والحركات، فإنه ضربٌ من التفكير الاختزالي الذي يُوضع حل أزمات الواقع البالغة التعقيد في كلمةٍ سحرية، أو تركيبٍ لغويٍ بسيطٍ يسهل حفظه وترديده. ويرتبط ذلك بحقيقة أن القصد من هذا النوع من التفكير ليس إبداع حلٍ للأزمة،

بقدر ما هو تعبئة الجمهور وحشده وراء مستبدٍ بعينه، وغنيٌّ عن البيان أن كون القصد من هذا التفكير هو الحشد، إنما يعني أن الخطاب الذي يبنني بحسبه سوف يلتبس أسباب قوته من عاملٍ خارجي يتمثل في جمهور الأتباع، وليس من قدرته الذاتية على إبداع حلولٍ فاعلةٍ خلافةً لأزمات الواقع.

والحق أن الطريقة التي تفكر بها حركات الإسلام السياسي في الإسلام لا يمكن أن تجعل منه حلاً لأزمات الواقع الراهن، بقدر ما يمكن القول أنها تجعل منه عبئاً على هذا الواقع. فالإسلام لا يجاوز- في فكر هذه الحركات- كونه مجرد منظومة مغلقة موروثة، وليس بما هو موضوعٌ لضربٍ من التفكير المفتوح. وهي لا تجعل الإسلام موضوعاً للتفكير المفتوح لأنها لا تريد "إبداعاً"، بل ترجو "اتباعاً". وإذن فالأمر يتعلق بحركاتٍ سياسية عجزت- منذ ابتداء تبلورها مع انتصاف القرن المنصرم- عن بلورة خطابٍ تقدر به على حل أزمات الواقع، فاستعاضت عن ذلك بشعارٍ يكون قادراً على حشد الأتباع وراء مشروعها السياسي، وراحت تصوغه من الدين لما له من النفوذ الطاعي على الجمهور. وإذ يصل بها هذا الحشد إلى السلطة في نهاية المطاف، فإنه لا يقدر على إبقائها فيها، لأن ذلك يرتبط بقدرتها على أن تفلح في إخراج الواقع من أزمته؛ وهو الأمر الذي لا تقدر عليه لهشاشة فكرها. وإذ تجد هذه الحركات نفسها مطرودة من السلطة بسبب فشلها الكبير في إدارة الشأن العام، فإنها لا تلتفت إلى السبب في هذا الفشل، بل تختار الأيسر وهو استمرارها في ذات النوع من التفكير بالشعار ذي الطابع الديني. ولكن، ولأن هذا الشعار قد فقد بريقه، ولم يعد قادراً على حشد الجمهور الذي يبدو أن القطاع الأكبر منه قد أدرك الخدعة، فإنه لن يكون أمام جماعات الإسلام السياسي إلا اللجوء إلى المزيد من العنف، ولو كان فيه مقتلها، وخروجها الكامل من المشهد، كجثة. ويبدو أن ذلك هو المصير الذي تندفع إليه الآن .

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/245008.aspx>



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - العدد الاول - اغسطس ١٨٧٦ - سليم و بشارة نقلا



Not Dissenting from Islamic Shari‘a (or in Other Words) Agreeing with Islamic Shari‘a

by Dr. Ali Mabrook | 14 November 2013

Having failed to incorporate the phrase “the laws of *shari‘a*” in the second article of Egypt’s newly revised constitution, Salafis (Muslim extremists) are currently seeking to add this phrase to a sub-article, which provides a constitutional guarantee of equality between men and women.

The Salafis believe that the law of *shari‘a* is immutable with regards to male/female relations, as stipulated by medieval Islamic jurisprudence, or *fiqh*. This Salafi view may be accurately described as an illusion. The Prophet’s companions frequently argued about such matters, as confirmed by the Qur’an itself.

One example is an inheritance case that involved a mother and father whose sons had died without children. Zaid bin Thabet—Muhammad’s personal scribe—maintained that the mother should take one third from whatever remained after distributing the inheritance according to “the laws of *shari‘a*.” On the other hand, Ibn Abbas—the Prophet Muhammad’s paternal cousin—claimed that the mother should receive one third of the gross/total inheritance. Such cases led Ibn ‘Arabi—the Andalusian Sufi mystic and philosopher—to observe that the Qur’an is not crystal clear in its legal judgments (i.e., not explicit or dogmatic in its connotations), which makes it difficult for Muslims to render fixed judgments based solely upon the Qur’anic text.

The multiplicity of views and disagreements among classical Muslim jurists provides ample testimony as to the existence of multiple and competing “sub-judgments” that have been rendered throughout Islamic history. One example is the penalty for murder, especially when a Muslim kills a non-Muslim. Abu-Hanifa, founder of the Hanafi school of law, believed in the equality of legal retribution for murder, whether the perpetrator and victim were Muslim or non-Muslim. Abu-Hanifa based his view upon the text of the Qur’an itself.

According to Imam Malik, Ibn Hanbal and Imam Shafi‘i—founders of the other three dominant schools of Sunni jurisprudence—the penalty for murder should depend on whether the perpetrator and victim were Muslim or non-Muslim. They founded their opinion upon the Sunnah (the reputed example of the Prophet Muhammad) and the consensus of *ulama* (Muslim religious scholars).

These arguments among the Prophet’s own Companions, and classical jurists, provide a clear rationale for a modern constitutional state to treat all of its citizens alike—by eliminating legal distinctions between Muslims and non-Muslims, and between men and women. Yet Salafis remain convinced that “the laws of *shari‘a* (i.e., *fiqh*)” are divine, immutable and not subject to change.



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ اصد العدد الاول • اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا

بما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية

تم النشر في جريدة الأهرام بتاريخ 14 / نوفمبر / 2013

يكاد انشغال السلفيين بتضمين تعبير "أحكام الشريعة الإسلامية" في نص الدستور أن يبلغ إلى حد الهوس الفعلي. ويبدو أن السعي إلى هذا التضمين يمثل أحد أهم إستراتيجياتهم الثابتة، التي قد تختلف الآليات المُحققة لها فقط. فبعد أن أخفقت آلية السعي الصريح إلى إحلال لفظة (أحكام) محل لفظة (مبادئ) في المادة الثانية المحددة- أو الحاكمة بالأحرى- لكيفية حضور الشريعة واشتغالها في الدستور، فإنهم قد انتقلوا- فيما يبدو- إلى الاشتغال بآلية التحايل عبر السعي إلى إلحاقها بأحد المواد الفرعية الخاصة بالمساواة بين الرجل والمرأة؛ حيث يصرون على تقييد مبدأ المساواة بتعبير "بما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية".

وبالطبع فإنهم يدركون أن النص على (أحكام الشريعة)، ولو جاء في أحد مواد الدستور الفرعية، سوف يمثل تحييداً- أو حتى إلغاءً فعلياً- للقاعدة التي تقرر حضور الشريعة، بما هي المبادئ- في المادة الثانية التي هي أحد مواد الدستور الأساسية، وليست الفرعية. فمن المعلوم أن النص على أحكام الشريعة في مادة فرعية تختص بمسألة جزئية (كالعلاقة بين الرجل والمرأة مثلاً) سيؤول إلى تثبيت العمل بالأحكام كقاعدة ينبغي العمل بما تقرره في سائر المواد الفرعية المتعلقة بمسائل جزئية أخرى؛ وإن لم تتضمن ذات النص على الأحكام. وضمن هذا السياق، فإن ما ورد من النص- في المادة الثانية- على حضور الشريعة بما هي المبادئ سوف يصبح مجرد زخرفة لغوية لا أثر لها في الواقع.

وإذا كان الافتراض المضمر في تفكير السلفيين هو أن أحكام الشريعة، بخصوص المسألة الواحدة، هي أحكامٌ واحدةٌ وثابتةٌ، ولا تكون محللاً للاختلاف أو التغيير أبداً، فإن ذلك يبقى من قبيل الوهم الذي لا يقوم عليه أي دليل. حيث إن المصادر المعتمدة قد أوردت العديد من وقائع الاختلاف، حتى بين الصحابة أنفسهم، في تقرير حكم الشريعة في المسألة الواحدة؛ حتى ولو كان هذا الحكم منصوباً عليه في القرآن نفسه. ومن ذلك ما قطع به الكثيرون من وقوع الاختلاف بين الصحابين الكبيرين زيد بن ثابت وعبد الله بن عباس في حكم ميراث الأم مع الأب من أبنائهما الذين يموتون دون أن يكون لهم ولد. فرغم ما أورده القرآن من النص على أن ميراث الأم في هذه الحالة هو "الثلث" - لقوله تعالى: "فإن لم يكن له ولدٌ وورثه أبواه فألمه الثلث" - فإن الخبر قد تواتر بوقوع الاختلاف بين زيد وابن عباس في المقدار الذي يُؤخذ منه هذا الثلث. فهل يكون هذا المقدار هو الميراث كاملاً، أم أنه ما يتبقى منه بعد اقتطاع سهم الزوجة (إذا كان الابن هو المتوفى) أو سهم الزوج (إذا كانت الابنة هي المتوفاة)؟، فإذا مضى زيد إلى احتساب الثلث الخاص بالأم من المتبقي من الميراث بعد اقتطاع سهم (الزوج أو الزوجة)، فإن ابن عباس قد مضى إلى احتساب هذا الثلث من الميراث كاملاً؛ محتجاً على زيد بالقول: "لم أجد ثلث ما بقى في كتاب الله". وعندئذٍ فإن زيد لم يجد ما يرد به على هذا الاحتجاج إلا أن يقول: "إنما أنت رجلٌ تقول برأيك، وأنا أقول برأيي"؛ وبما يعنيه ذلك من إقرار الصحابي بدخول الرأي في تقرير الأحكام، وبما يترتب على ذلك من ضرورة دخول الاختلاف فيها لا محالة.

وفي تفسير الاختلاف بخصوص الأحكام التي وردت بها نصوص القرآن فإن "ابن العربي" قد ربطه- في كتابه أحكام القرآن- بأن "البيان لا يكون قاطعاً، بل القرآن يسوق الأمر مساق الإشكال (حيث قد يورد القول مُشكلاً أو يسكت عن القول بالكلية؛ فيجعل الحال مُشكلاً)، لتبين درجة العاملين وترتفع منزلة المجتهدين". وبالطبع فإن ذلك يعكس وعي الرجل بما يؤسس لما تواتر من الاختلاف حول الأحكام. وحين يدرك المرء أن ما يذكره ابن العربي مما يؤسس للاختلاف؛ من "سوق القرآن للقول مساق الإشكال، وعدم وضوح البيان وضوحاً قاطعاً، أو السكوت عن القول بالكلية"، قد ورد في سياق تناوله لآيات من القرآن تتعلق بأحكام النساء، فإن له أن يستنتج أن الاختلاف حول الأحكام المتعلقة بالمرأة بالذات له ما يؤسسه في بناء القرآن ذاته. وهكذا فإن الأمر ليس كما يصوره السلفيون من أن للشريعة أحكاماً واحدةً ثابتة لا ينبغي أن تكون موضوعاً للمخالفة؛ سواء فيما يخص المرأة أو غيرها.

ومثل ما اختلف الصحابة حول الأحكام، فإن ما جرى من اعتبار الاختلاف حول الأحكام بين الفقهاء هو نوعٌ من الرحمة والتيسير على الناس، ليكشف ليس فقط عن وقوع الاختلاف، بل وكذا عن استحباب وقوعه. من ذلك ما تورده المصادر، مثلاً، من اختلاف الفقهاء حول القصص من المسلم في حال قيامه بقتل غير المسلم؛ وبما يحيل إليه ذلك من وقوع الاختلاف فيما يخص غير المسلمين أيضاً. فقد "ذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى

ثبوت القصاص (في حق المسلم قاتل غير المسلم)؛ لعموم قوله تعالى: [ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق، ومن قُتِلَ مظلوماً فقد جعلنا لوليه...الإسراء: 33]. وإذا سقط القصاص لشبهة أو عفو، فإنه لا بد من الدية، وهي مثل دية المسلم؛ لقوله تعالى: [وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاقٌ فديةٌ مُسَلَّمَةٌ إلى أهله...النساء: 29]. وفي المقابل، فقد ذهب جمهور الفقهاء وأكثر الصحابة إلى عدم ثبوت القصاص على القاتل المسلم، ولو كان القتل عمداً. بل إن عقوبة المسلم تكون هي الدية، وتكون دية غير المسلم على نصف دية المسلم عند المالكية والحنابلة، وعلى ثلث دية المسلم عند الشافعية. واستدل جمهور الفقهاء على ذلك بحديث البخاري المنسوب إلى النبي الذي يقول: (لا يُقتل مسلم بكافر)، ويستدلون أيضاً بما أخرجه أبو داود من أن النبي قال: (دية المعاهد نصف دية الحر). واستدل الشافعية بأن عمر بن الخطاب جعل دية اليهودي والنصراني أربعة آلاف درهم، وهي ثلث دية المسلم، وكان ذلك محضراً من الصحابة، فكان إجماعاً وحجة عندهم“.

وإذ يبدو أن فقه التمييز بين المسلم وغير المسلم يؤسس نفسه على السنة والإجماع، بينما يؤسس فقه التسوية بينهما نفسه، في المقابل، على نصوص القرآن؛ فإن ذلك يحيل إلى ما يبدو أنه الحرص على الاختلاف، حتى ولو راح يؤسس نفسه على أخبار يشوبها الضعف والتعارض. وبدلاً من الإقرار بهذا الاختلاف الذي يمكن أن يفتح الباب أمام تجاوز كل ضروب التمييز بين بني البشر بصرف النظر عن اختلاف الجنس والدين، فإن السلفيين يوهمون بأن ما يؤمنون به من تصوراتٍ ضيقة هي ”أحكام الشريعة“ الثابتة التي يلزم عدم مخالفتها أبداً...فمتى يفيقون من أوهامهم؟!.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/242516.aspx>



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ اصد العدد الاول • اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا



What If Someone Thinks Like This Man?

by Dr. Ali Mabrook | 31 October 2013

Al-Toufi's [8th century CE] school of Islamic jurisprudence was founded upon the centrality of public welfare, rather than scripture; he believed that "the public interest" existed prior to the revelation of explicit text.

Al-Toufi distinguished between acts of worship, which are derived from the explicit text [within Islam, the Qur'an and Sunnah], as well as consensus among religious scholars; and the treatment of human beings, which should reflect and be in accord with the interests of said human beings, and the public welfare. Notably, al-Toufi prioritized the interests of human beings over the sacred text and consensus of the *ulama*.

Muslim jurists largely agreed with al-Toufi regarding the validity of public welfare as a subject of concern, but for the most part disagreed with him regarding the consensus of *ulama* as a compelling evidence or proof thereof.

According to al-Toufi, the welfare of human beings should even take precedence over sacred texts, as scriptures (and their interpreters) may contradict one another and thus become a source of disagreement. The religiously-sanctioned cause of promoting the welfare of human beings, on the other hand, may serve as a grounds for broader public agreement, as reflected in a modern democratic society. Therefore, we should centralize the welfare of human beings and use of reason in establishing public policy, rather than continue to blindly embrace a thousand-year-old consensus of *ulama*, which still remains the center of prevailing Islamic culture and orthodoxy.



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ اصد العدد الاول • اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا

ماذا لو أن أحدا يفكر مثل هذا الرجل؟!

تم النشر في جريدة الأهرام بتاريخ 31 / أكتوبر / 2013

وأما الرجل فهو فقيه القرن السابع الهجري الكبير نجم الدين الطوفي الحنبلي، الذي تروي عنه المصادر أن ميلاده كان بالعراق. وأنه قد سكن الشام ومصر، وبفلسطين (وبما يعنيه ذلك من أن تفكيره الفقهي قد تحدد بالشروط المنفتحة التي عرفت مراكز الحضارة الكبرى في عالم الإسلام)، وأنه أقبل على قراءة الحديث، وشرح الأربعين للنووي، واختصر الترمذي وروضة الموفيق على طريقة ابن الحاجب، وكتب على المقامات شرحاً، وشرح مختصر التبريزي في الفقه على مذهب الشافعي (وبما يعنيه ذلك من تضلعه في الحديث والفقه والأصول واللغة، وعلى النحو الذي

يستحيل معه اتهام الرجل في علمه).

وأما تفكير الرجل، الذي لا يمكن تصور إلا أن يكون موضوعاً لتكفير الجهّال فيما لو نطق به أحدهم الآن، فإنه يدور حول مركزية المصلحة في بناء ما يتعلق بفقه المعاملات الإنسانية (في مجالاتها السياسية والاجتماعية والإدارية والقضائية وغيرها)، وإلى الحد الذي يقوم فيه، ليس فقط بإخراج كل ما يتعلق بهذه المعاملات من مجال النصوص، بل وكذا تقديم المصلحة على النص في حال تعارضهما. وهكذا فإنه ينطلق من التمييز بين ما يسميه العبادات والمقدّرات التي يكون التعويل فيها على النصوص والإجماع وبين المعاملات والعبادات التي تقوم على مبدأ رعاية المصلحة بالأساس. وإذ يجعل من هذا المبدأ الأصل الذي تقوم عليه تلك المعاملات، فإنه يقطع بوجود تقديم رعاية المصلحة على النص والإجماع في حال تعلّقهما بالمعاملات.

وهو يقيم حجته على أنه إن وافقها النص والإجماع وغيرها من أدلة الشرع، فلا كلام، وإن خالفها دليل شرعي وُفق بينه وبينها بما ذكرناه من تخصيصه (أي النص والإجماع)، وتقديمها (أي المصلحة) بطريق البيان.

ويؤسس الرجل هذا التقديم للمصلحة على النص على الأولوية شبه المطلقة للمصلحة التي تجعلها تعلق على النص والإجماع. فإنه مما يدل على تقديم رعاية المصلحة على النصوص والإجماع على الوجه الذي ذكرناه وجوه: (أحدها) أن مُنكرى الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي إذن محل وفاق. والإجماع محل الخلاف، والتمسك بما اتفقوا عليه أولى من التمسك بما اختلفوا فيه و(الوجه الثاني) أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً، ورعاية المصلحة أمرٌ مُتفق (عليه) في نفسه، لا يُختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً، فكان اتباعه أولى، وقد قال الله عز وجل: "واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا". وهكذا يبلغ الأمر بالطوفي إلى حد قراءة المصلحة على أنها حبل الله الذي يلزم الاعتصام به.

وإذ يدرك الطوفي أن ثمة من قد يعترض على طريقته في التفكير، فإنه يورد الحجة التي يمكن الاعتراض بها عليه، ليرد عليها. وتتلخص حجة الخصم في أن هذه الطريقة التي سلكها الطوفي في رعاية المصلحة، إما أن تكون خطأً، فلا يلتفت أحد إليها، أو تكون صواباً. وفي حال كونها صواباً، فإما أن ينحصر الصواب أو الحق فيها، أو لا ينحصر.

فإن انحصر الصواب فيها، لزم أن الأمة من أول الإسلام إلى حين ظهور هذه الطريقة على خطأ، إذ لم يقل بها أحدٌ منهم (قبل الطوفي). وإن لم ينحصر فهي (مجرد) طريقة جائزة من الطرق. وفي هذه الحالة فإن طريق الأمة التي اتفقت الأمة على اتباعها يكون أولى بالمتابعة، لقوله عليه السلام: "أتبعوا السواد الأعظم، فإن من شدّ شدّ في النار".

ويلخص الطوفي رده على هذه الدعوى في القول بأن طريقته في رعاية المصلحة ليست خطأً لما ذكرنا عليها من البرهان، ولا الصواب منحصر فيها قطعاً، بل ظن واجتهاد. وذلك يوجب المصير إليها، والأخذ بها. حيث الظن في الفرعيات كالقطع في غيرها. وإذا قيل بأن صحة طريقة رعاية المصلحة تحيل إلى فساد طرق الأئمة السابقة عليها، فإن الطوفي يرد بأن ذلك يعني أن لا يقول أي أحدٍ بقول أو طريقة جديدة لكي لا يكون الخطأ من نصيب كل ما قيل قبله.

<http://www.ahram.org/NewsQ/240029.aspx>



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - العدد الاول - اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا



What Future Awaits the Muslim Brotherhood?

by Dr. Ali Mabrook | 17 October 2013

Because many of Egypt's elite are exclusively focused upon a politicized and procedural (external) approach to life, that does not incorporate an epistemological (internal) approach to knowledge, they believe it is possible to reincorporate the Muslim Brotherhood into the Egyptian political scene. According to those who advocate such an approach, this merely requires that the Muslim Brotherhood declare its rejection of violence and accept the non-theocratic roadmap to the future embraced by the Egyptian people in the aftermath of their latest [June 2013 Tamarod] revolution.

In reality, the future of Muslim Brotherhood will depend upon its ability to alter the objective features that have characterized it for the past 85 years. Two primary features are especially worth noting. The first concerns the Muslim Brotherhood's approach to modernity, which is virtually identical to that adopted by most contemporary Arabs. That is, the coexistence of a superficial modernity—characterized by the widespread adoption of technology—and a pre-modern, virtually tribal mentality. This pre-modern mentality dominates the Muslim Brotherhood's approach to religion and politics, prompting it to politicize religion and “religify” politics.

In discussing the future of the Muslim Brotherhood, we should recognize its fundamental dilemma, which stems from the fact that the Muslim Brotherhood [like the Soviet Politburo under Gorbachay] cannot transcend these limiting conditions, without experiencing the loss of its own *raison d'être*.



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - العدد الاول - اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا

أي مستقبل لجماعة الإخوان؟

تم النشر في جريدة الأهرام بتاريخ 17 / أكتوبر 2013

لعله يلزم التأكيد، منذ البدء، على أن التفكير في المستقبل ليس أبداً من قبيل الرجم بالغيب أو التخمين الذي لا ضابط له أو مُحدد، بل إن له ما يدعمه في قلب النظرية العلمية الحديثة نفسها، حيث كشفت الفيزياء (النيوتونية) عن إمكان التنبؤ بمآلات الظاهرة “الطبيعية” من خلال الإمساك بالقانون الضابط لها والمتحكم في سيرورتها. وغني عن البيان أنه يمكن، بالمثل، توقع ما ستؤول إليه الظاهرة “الإنسانية” في حال الوعي بمحدداتها ومعطياتها والعناصر الموضوعية المكوّنة لها.

وإذ لا يمكن -والحال كذلك- الحديث عن مستقبل أي ظاهرة دون الوعي بجملة المحددات الحاكمة لنشوئها وشروط اشتغالها، فإنه لا مجال لقول جدّي بخصوص مستقبل جماعة الإخوان في حال عدم الوعي بالمحددات الحاكمة لنشأتها ولآليات اشتغالها على مدى العقود منذ بدء ظهورها في

نهاية عشرينيات القرن المنصرم.

ولسوء الحظ، فإن النقاش الدائر في مصر بين الصاخبين من أطراف نخبها حول مستقبل الجماعة -بعدما تبدى من فشلها في إدارة الشأن المصري، وبما ترتب عليه من سقوطها المدوي عن عرش السلطة -إمّا يتسم بقدرٍ هائل من التبسيط والهشاشة. إذ يكاد يجرى اختزال مستقبل الجماعة -ضمن هذا النقاش- في بضعة أمورٍ إجرائية تدور حول ضرورة إعلان الجماعة نبذها العنف، وقبولها مطالب سياسية بعينها، كشروط لازمة لاحتفاظ الجماعة لنفسها بمكانٍ في المستقبل. وهكذا فإن أحداً لا يذهب إلى التساؤل عما إذا كانت المحددات الموضوعية الحاكمة لنشأة الجماعة وآليات اشتغالها -التي تجاوز إرادات ومقاصد الفاعلين فيها- مما يتيح للجماعة أن تحافظ على وجودها ضمن مستقبلٍ تسعى فيه مصر إلى بناء حداتها السياسية والعقلية الحقيقية.

وبالطبع فإن ذلك يندرج في إطار ما لا تعرف هذه النخبة العليلة سواه، من الانشغال بالسياسي والإجرائي، وذلك في مقابل إهمالها الفاضح لما يقوم وراءهما من الشرط المعرفي والموضوعي المؤسس لهما. ولسوء الحظ، فإنها لا تتوقف عن هذه الممارسة البائسة رغم كل ما أودت إليه - على مدى تاريخها الطويل - من ضروب الإخفاق والفشل.

وإذ يقتضي الأمر التعرّف على المحددات الحاكمة لنشأة الجماعة وتطورها، فإنه يلزم التنويه بأن هذه المحددات كانت هي الحاكمة لتبلور واشتغال كل التيارات العاملة في فضاء الخطاب العربي الحديث، بصرف النظر عن تباين المضامين الإيديولوجية لهذه التيارات (الليبرالية واليسارية والقومية والدينية وغيرها). وبالأساس، فإن هذه المحددات تتمثل في كيفية ترتيب العلاقة مع الحداثة من جهة، وفي تحديد العلاقة بين الدين والسياسة من جهة أخرى. ولكن الجديد يتمثل في أن الجماعة -بما هي جزءٌ من ظاهرة الإسلام السياسي الأوسع- قد أدخلت على هذه المحددات ضروباً من التلبيس بقصد إظهار نفسها كبديلٍ له من التفرّد والامتياز ما يجعل منها الأكثر قدرة على إخراج الواقع المصري من أزمته. ولكنه، ولأن القصد من وراء كل تلبيس لا يكون إلا التدليس، فإن الأمر قد انتهى -والحاصل الآن في مصر خير شاهد- إلى ازدياد حدة المازق ومفاقمته. إذ الحق أن كل ضروب التلبيس غالباً ما تكون - رغم تخفيّتها - مُتعمدة، وذلك من حيث يسعى بها صانعوها إلى تثبيت الوعي المشوه والمغلوط أو المنقوص حول إيديولوجيا - أو حتى فكرة أو ظاهرة - بعينها، لترسيخ هيمنتها السياسية.

وبحسب ذلك فإن ظاهرة الإسلام السياسي -وتحتل موقع القلب فيها جماعة الإخوان- تقوم أساساً على ضروبٍ من الالتباسات التي يجري إخفاءها، وعن عمد، لتكون بمنأى عن الوعي المنضبط بها، وعلى النحو الذي يهبها الديمومة واستمرار البقاء. كما يرتبط ذلك بسعي الجماعات المكونة لظاهرة الإسلام السياسي إلى تصوير نفسها على أنها جماعاتٌ "طهورية"، لا انشغال لها بما يجاوز حدود "المقدس" الديني، وبما يعنيه ذلك من تعمّد إخفاء طابعها السياسي، بل والحديث. ومن هنا وجوب فض الالتباسات المتعلقة بموقف هذه الجماعات من الحداثة، والعلاقة بين الدين والسياسة، والتقليد والطاعة وغيرها، وبما يثول إلى إبراز طبيعتها "الدينية" التي يحضر فيها "المقدس" بما هو مجرد أدائها الرئيسة في احتكار المجال العام، لا غير.

ففيما يخص الموقف من الحداثة، فإن جماعة الإخوان لا تختلف عن غيرها في تبني نمط الحداثة الإجرائية الشكلية (وبما يعنيه ذلك من الاكتفاء بنقل المنتجات البرانية للحداثة المتمثل في ثمراتها التقنية والتنظيمية والإدارية)، مع إهمال الجانب التأسيسي فيها (المتمثل في الأساس العقلاني النقدي الذي يقف وراء هذه المنتجات البرانية). وأما بخصوص الدين والسياسة، فإن ثمة الإصرار من جانب جماعة الإخوان على تصوير نفسها كجماعة دينية ودعوية بالأساس، مع إخفاء كل ممارساتها السياسية وراء هذا الادعاء. وبالطبع فإن ذلك يعنى انخراط الجماعة في خطاب ممارسة السياسة بالدين، وهو الخطاب الذي اشتغل على مدى العصور الوسطى عند المسلمين وغيرهم، وارتبطت سيادته بما يقوم بترسيخه من معاني الوصاية والأبوية التي ناسبت عصر ما قبل ظهور المواطن الذي يملك القدرة على التفكير المستقل وتقريره مصيره بنفسه.

وقد انعكس كلا المحددين السابقين (الذين يكشفان عن اشتغال الجماعة بحسب ما ينتمي إلى الحداثة الشكلية التقنية من جهة، وما ينتمي إلى عصر ما قبل الحداثة من الوصاية والأبوية، من جهة أخرى) على طريقة اشتغال الجماعة فيما بعد الثورة على مبارك. فقد راحت الجماعة تصنع لنفسها ذراعاً حزبيةً حديثة تمارس من خلاله السياسة، ولكن الممارسة داخل الحزب ظلت قائمة على ما تعرفه الجماعة من تقاليد السمع والطاعة التي هي بقايا عصر الأبوية والوصاية. فإنه لم يكن ممكناً للحزب المفروض أنه "حديث" إلا أن يشتغل بحسب تقاليد السمع والطاعة الحاكمة للبناء التنظيمي للجماعة، وعلى النحو الذي يعكس استمرار اشتغال الجماعة بحسب آلية الجمع التجاوري بين ما ينتمي إلى الحداثة (على مستوى الشكل) وبين ما ينتمي إلى ما قبل الحداثة (على مستوى المضمون العميق). ولا بد هنا من تأكيد أن هذه الآلية بالذات هي المسئولة عن التأزم العميق الذي يعرفه عالم العرب.

إذا كانت تلك هي المحددات الموضوعية الحاكمة لحركة الجماعة، فإنه يبدو أن قدرة الجماعة على أن يكون لها دورٌ في المستقبل المصري يرتبط بتمردتها على هذه المحددات والتفكير خارجها، وهو ما يعني - في حال حدوثه - أن تتمرد الجماعة على ذاتها وتعلن نهاية وجودها. ولعل إمكان هذا التمرد هو ما ينبغي أن يكون موضوعاً لانشغال النخبة السعيدة.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/237550.aspx>



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - العدد الاول - اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا



The Article 219 Party (Continued)

by Dr. Ali Mabrook | 3 October 2013

The Salafi Nour Party claims to focus exclusively upon Egypt's "Islamic" identity. The manner in which it views this identity is highly dogmatic, and includes a supremacist interpretation of Sunni doctrine. For this reason, the "Nour" Party opposes deleting Article 219 from the Egyptian Constitution. The article in question confines *shari'a* to a Salafi understanding thereof, and conflates it with classical Sunni jurisprudence.

Article 219 thus inhibits and virtually precludes the term *shari'a* from referring to the universal principals taught by all religions [such as love, compassion, humility, gratitude, etc.], and limits its definition/meaning to specific legal judgments rendered within the context of a certain time and place [i.e., the medieval Arab world].

The Salafi Nour Party insists that those drafting a new constitution for Egypt substitute the phrase "the laws of *shari'a*," for the phrase "[universal] principles of *shari'a*," if Article 219 is to be deleted. This would be a serious mistake, as it would not only encourage the false divinization of *fiqh* (classical Islamic law)—which was created by human beings—but also exacerbate the doctrinal divisions currently plaguing Egyptian society.



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - العدد الاول - اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا

عن حزب المادة (219) مجددا!

تم النشر في جريدة الأهرام بتاريخ 3 / أكتوبر / 2013

إذا كان انشغال حزب النور بالمجردات قد انعكس في اختزاله الدستور فيما سماه بمفهوم الهوية - ولكن لا بمعناه المنفتح المتحرك، بل بمعناه المنغلق الجامد - فإن تفكيره الاختزالي لم يقف عند هذا الحد، بل تجاوز إلى اختزال الهوية نفسها في إحدى مواد دستور الإخوان المعطل. وهي المادة 219 التي تنطوي - لسوء الحظ - على ترسيخ المفهوم المذهبي - الطائفي للهوية. إن ذلك يعنى أن الحزب لا يقف عند المضمون الديني للهوية، بكل ما ينطوي عليه من الاستعادة الكاملة للفكرة التي تقوم عليها الدولة ما قبل الحديثة التي تتميز بحضور الأفراد في مجالها العام بهوياتهم الدينية فقط، بل يتنزل إلى المضمون الطائفي - المذهبي للهوية، بكل ما ينطوي عليه ذلك من استعادة حروب الدماء والمقاتلة بين المذاهب، التي يكاد العراق أن يكون المثال الأبرز عليها في العصر الراهن. فحين يقرأ المرء تلك المادة التي يقول نصها: "مبادئ الشريعة الإسلامية هي أدلتها الكلية وقواعدها الأصولية والفقهية ومصادرها المعتمدة

في مذاهب أهل السنة والجماعة“، فإنه يتبين ضرباً من الاختزال الذي يجري تنزيل الشريعة بمقتضاه من مستوى المبدأ الشامل (الذي يتسع ليستوعب داخله جميع الأديان والملل تقريباً بحسب الأصولي الكبير أبو إسحاق الشاطبي)، ليس فقط إلى مستوى الدين أو الملة الواحدة، بل إلى مستوى المذاهب الجزئية داخل هذا الدين الواحد.

ويتحقق هذا التنزيل من خلال آلية رد الكل (مبادئ الشريعة) إلى الجزء (الأدلة الكلية والقواعد الفقهية والأصولية ومصادرها في مذاهب أهل السنة). إن جزئية هذه الأقسام الأخيرة (أي الأدلة والقواعد والمصادر المذهبية) تأتي من اختصاصها بدين بعينه، في حين أن مبادئ الشريعة هي، وبحسب المفسرين المسلمين الكبار، تختص بالأديان جميعاً.

فقد حرص المفسرون الكبار (الطبري والقرطبي والرازي) على التمييز في الشرائع بين قسمين، منها ما يُمتنع دخول النسخ والتغيير فيه، بل يكون واجب البقاء في جميع الملل والأديان، كالقول بحسن الصدق والعدل والإحسان، وكالقول بقبح الكذب والظلم والإيذاء، ومنها ما يكون من الفروع التي يدخل عليها النسخ والتغيير، وأنه لا خلاف أن الله تعالى لم يغير بين الشرائع في التوحيد والمكارم والمصالح، وإنما خالف بينها في الفروع، حسبما علمه سبحانه. وإذن فإنه الإلحاح على التمييز بين ”المبادئ“ التي لا تختص بدين بعينه، بل تتوافق عليها الأديان جميعاً، وبين ”الفروع“ التي يختلفون فيها، ويختص بها أهل دين معين. ولسوء الحظ، فإن ما يُقال في تفسير مبادئ الشريعة أنها ”الأدلة الكلية والقواعد الأصولية والفقهية ومصادرها المذهبية“، إنما ينطوي على الكثير مما يدخل في باب الفروع التي هي محلٌ للخلاف بين المسلمين أنفسهم. فإن الإجماع والقياس، وهما من الأدلة الكلية، يعدان موضوعاً للخلاف بين الأصوليين أنفسهم.

وإذا كانت الفروع الجزئية تدخل في تركيب الأدلة الكلية -أو على الأقل بعضها- على هذا النحو، فإن دخولها في القواعد الأصولية والفقهية (التي هي من وضع الأصوليين والفقهاء)، وفي المصادر المعتمدة التي تختص بأهل السنة والجماعة بالذات، يكون أكثر ظهوراً لا محالة. وفي كلمة واحدة، فإن ذلك يعني استحالة رد ”مبادئ الشريعة“ إلى ما تضعه تحتها المادة (219) من الأدلة والقواعد والمصادر، لأن هذه الأخيرة تبقى من قبيل الجزئي الذي لا يمكن رد المبدأ الكلي إليه أبداً.

والحق أن إصرار حزب النور على استبقاء هذه المادة في الدستور إنما يرتبط بما تتيحه -عبر هذا الاختزال للمبدأ الكلي في الفروع الجزئية- من فتح الباب أمام إحلال ”أحكام“ الشريعة محل ”مبادئها“. ومن هنا أن الحزب يعلق موافقته على استبعاد المادة (219) من الدستور على شرط استبدال لفظة ”الأحكام“ بكلمة ”المبادئ“ في المادة الثانية، وإذ يعني ذلك أن المادة (219) تقوم، وعلى نحو صريح، مقام إبدال لفظة ”أحكام“ بكلمة ”مبادئ“ في المادة الثانية، فإنه يؤكد أن القصد من وراء الإلحاح على إبقاء هذه المادة في الدستور يرتبط بحقيقة أنها الباب إلى ما يبتغيه حزب النور من تصوير الشريعة على أنها هي الأحكام.

وإذا كانت خطورة اختزال الشريعة في الأحكام تأتي من كون الأحكام هي مما ينتجه البشر ضمن سياقات التاريخ والمجتمع، وبما يعنيه ذلك من إضفاء القداسة على ما هو تاريخي واجتماعي، فإن الخطر لا يقف عند هذا الحد، بل يتجاوز إلى اعتبار الأحكام ساحةً لتكريس الانقسام المذهبي. فإن الإشارة إلى الطابع المذهبي السني للهوية الإسلامية في المادة (219)، ترتبط بالسعي إلى إقصاء الشيعة من المجال المصري العام. وللغرابة، فإن ذلك قد انطوى على استدعاء الانقسام المذهبي إلى مجال الفقه الذي استقر النظر إليه على أنه ساحةً للتقارب بين المذاهب. إذ الحق أن الانقسام المذهبي في الإسلام إنما ينتمي إلى مجال العقيدة، وليس إلى مجال الفقه أو الشريعة. ويرتبط ذلك بحقيقة أن الخلاف بين المسلمين قد كان في أصله خلافاً سياسياً، ثم تعالی ليصبح خلافاً في العقيدة التي كان لابد أن تصبح لذلك ساحة الصدام والخلاف الانقسامي.

وإذ يلح حزب النور على تحويل المجال الفقهي إلى ساحةٍ للتمايز والانقسام بين الفرقاء، فإن ذلك يعني أنه يبغى إغلاق الباب أمام كل من يسعى إلى ترسيخ التقارب والوفاق بين المسلمين. وليس من شكٍ فيما يعنيه ذلك من أن الهوية -كما يفهمها الحزب- إنما تتحدد من خلال آليات الانقسام والتمايز، وليست الهوية التي تنبني بحسب آليات الاستيعاب والتقارب.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/235159.aspx>



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ • اصد العدد الاول • اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا



The Article 219 Party... Formerly Known as the “Nour” Party

by Dr. Ali Mabrook | 19 September 2013

The Salafi “Nour” Party is obsessed with the concept of Egyptian identity. According to the Party, this identity is strictly “Islamic,” understood in absolute terms, and entails the imitation of “righteous predecessors” [Muhammad and the first generation of his followers] without modification. This subordinates the present to the Salafis’ imaginary past. In fact, the past (imaginary or not) should be subordinated to the present.

The “Nour” Party is also obsessed with Article 219 of the Egyptian constitution, which was imposed upon this country, without societal consensus, during the Muslim Brotherhood’s brief reign. Article 219 stipulates that whether any given Egyptian is entitled to exercise full political and natural rights, depends upon his or her religious belief and gender.

The modern state is fundamentally opposed to such a concept, as it views citizenship—not religion or gender—as the foundational principal and requirement of full civic participation. As long as the “Nour” Party seeks to defend and retain Article 219 of the recently-adopted constitution, it will remain opposed to modernity and full citizenship for all Egyptians.



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ • اصد العدد الاول • اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا

حزب المادة 219. النور سابقاً

تم النشر في جريدة الأهرام بتاريخ 19 / سبتمبر / 2013

لا يشغل حزب النور نفسه بمشكلات الواقع السياسي والاقتصادي، والتي هي أكثر من أن تُحصى في مصر، بقدر انشغاله بما يتعلق بالأمر المجردة، من قبيل الهوية وغيرها. ولعل ذلك يتفق مع الطابع الهوياتي للحزب الذي لا ينبغي نسيان أنه القناع السياسي للدعوة السلفية، التي يمثل مفهوم الهوية مركز خطابها كله. فالخطاب السلفي يقوم، على العموم، على فكرة «أصل» سابق يتبدى كالهوية النقية التي تجسدت في نموذج السلف، والتي تكاد استعادتها أن تكون السبيل الوحيد إلى تجاوز المآزق الذي يتخبط فيه المسلمون الآن.

ولعل ذلك يعني أن الخطاب السلفي ينتمي إلى طريقة في التفكير ترى الهوية أو الماهية سابقة على الوجود الواقعي، وبما يترتب على ذلك من أن الواقع يكتسب قيمته من إلحاق نفسه بهذه الهوية السابقة، والتبعية لها. وابتداءً من أن الوعي السلفي يتلقى هذه الهوية مكتملة وجاهزة من السلف، فإنها تكون مغلقة وجامدة، لأنه لا مجال لأي إضافة إليها من حيث يجري التعالي بها إلى مقام النموذج المطلق الذي لا سبيل إلا إلى

تكراره. وهكذا فإنها تكون على النقيض من الهوية المنفتحة المتجددة التي ترتبط بطريقة أخرى في التفكير ترى الوجود الواقعي هو الذي يأتي سابقاً على الهوية أو الماهية، وأن الواقع هو القادر -تبعاً لذلك- على خلق هويته المنفتحة المتجددة التي تناسب تطوره المتلاحق. وهنا يلزم التنويه بأن الفارق بين هاتين الطريقتين في التفكير ينبثق من التباين بين صورتين لحضور الماضي في الحاضر، حيث يكون في إحدهما بمثابة قيّد على الحاضر يحدد هويته، بينما يكون في الأخرى تابعاً للحاضر وخاضعاً لنظامه. وغنيّ عن البيان أن مجرد إضافة وصف السلفي إلى الخطاب إنما تكشف عن تبنيه ذلك التصور للماضي كقيّد على الحاضر، وذلك من حيث لا يعرف إلا أن السلف -الماضي هو الحاكم على الحاضر، ولا شيء سواه. وكمثال على غلبة هذه الهيمنة للماضي على الحاضر في أدبيات «حزب النور»، فإنه يمكن الإشارة إلى ما ورد في برنامج السياسي بخصوص الجامعة بالذات. إذ يورد البرنامج أن «الجامعة هي معقل الفكر والرأي الحر»، فإنه سرعان ما يبين أن الأمر لا يتجاوز حدود القول بالبلغ الذي لا يصمد أمام الاستعادة الصريحة للماضي كقيّد قاصح للرأي الحر. فإنه ليس من معنى لما أوردته البرنامج من «العمل على الحد من سيطرة بعض أساتذة الجامعة على فرض كتاب خاص يعبر عن فكره دون الرجوع إلى مجلس الجامعة، وقد تكون أفكاره مخالفة للشريعة وأخلاق المجتمع المصري»، إلا أن الشريعة -كما يتصورها الحزب بالطبع- سوف تحضر بما هي القيد الحاكم لحركة الفكر في الجامعة التي سوف يكون على مجلسها أن يمارس دور الرقيب على المشتغلين بالفكر فيها. لا يدري المرء، إذن، كيف ستكون الجامعة معقلاً للرأي الحر، ثم يجري إلزامها بأن تكون رقيباً على عقول مفكرها، وإلى حد محاسبتهم بسلاح الشريعة كمفهوم جامد يتوارثه الحزب من الأقدمين. ولعل ذلك يجد تفسيره في حقيقة التجاور الذي يخترق كافة تيارات الخطاب العربي الحديث، والذي يجعل الوعي السلفي يجمع -من دون أي معاناة للشقاء- بين نقيضين لا يلتقيان هما الرأي الحر من جهة، والرقابة على الفكر والضمير من جهة أخرى.

وهنا يلزم التأكيد على أن هذه الطريقة في التفكير التي تعلّق إخراج الواقع من أزمته على انصياعه لسلطة نموذج هوياتي جاهز، هي -وبصرف النظر عن المصدر الذي يأتي منه هذا النموذج (الذي قد يكون التراث أو الحداثة) -الأصل الأعمق للمأزق المصري والعربي الراهن. وبالطبع فإن ذلك يعني أن الأطروحة التي يقدمها حزب النور لن تكون -مهما تجمّلت كغيرها باكسسورات الحداثة المعلقة على براقع القداسة- السبيل إلى تجاوز الأزمة المصرية، بقدر ما ستؤول إلى مفاخرة تلك الأزمة وزيادة حدتها، وهو ما يقطع به السلوك الراهن للحزب بخصوص تعديلات الدستور بالذات.

فقد اختزل الحزب قضيته بخصوص الدستور، لا في الدفاع عن الحقوق والحريات العامة، أو التفكير في طبيعة النظام السياسي الذي يمكن أن يضع نهاية للفرعونية السياسية الراسخة في مصر على مدى القرون، بل في الحفاظ على ما يقول إنها «الهوية الإسلامية» لمصر، ومن خلال الإبقاء على المادة (219) بالذات. وبالطبع فإن انشغال الحزب بالهوية الدينية للدولة لا بد أن يؤدي إلى جعل تلك الهوية الباب الذي يحضر منه الأفراد في المجال العام لهذه الدولة، حيث إن ما يحدد هوية الكل لا بد أن يكون لهوية الأجزاء المندرجة تحت مظلة الجامعة. وغنيّ عن البيان أن حضور الفرد بهويته الدينية في المجال العام يبقى هو الطابع المميز للدولة ما قبل الحديثة. حين كانت الانتماءات الدينية والمذهبية للأفراد هي الأساس في تعيين مراتبهم في النظام السياسي. وهكذا فإن الدين والمذهب والجنس تبقى هي المحدد، في إطار تلك الدولة، للحقوق السياسية للفرد، وعلى النحو الذي يكون فيه جنس الفرد وانتماءه إلى دين الدولة، أو المذهب الذي تتبناه، هو المحدد لتمتعه بحقه السياسي أو حرمانه منه. وليس من شك في أن هذا الإحضرار للأفراد بهويتهم الدينية هو ما وقف وراء اعتراض الحزب -في عهد الرئيس المعزول- على تولي امرأة أو قبطي لمنصب نائب رئيس الجمهورية، ابتداءً مما يقول إنه النهي عن ولاية النساء وغير المسلمين لمنصب الولاية الكبرى. وإذ يؤول ذلك إلى قيام الممارسة السياسية للحزب على أساس ديني صريح، فإنه لن يكون هناك مجالاً للاحتجاج بأن الوثائق السياسية المكتوبة للحزب تخلو مما يدل صراحة على قيام الحزب على أساس ديني. فإن ما تخلو منه النصوص - على فرض خلوها منه فعلاً - تؤكد الممارسة الواقعية للحزب.

وعلى العكس من ذلك، فإن الأفراد يحضرون في المجال العام للدولة الحديثة بهويتهم السياسية كمواطنين لا تمايز بينهم بحسب الجنس أو الدين أو المذهب. وبالطبع فإن ذلك يعني أن إلحاح حزب النور على تأكيد الهوية الدينية للدولة، وبما يستتبع ذلك من حضور الأفراد في المجال العام بهويتهم الدينية الذي يترتب عليه تثبيت التمييز بينهم على أساس الجنس والدين والمذهب، إنما يمثل نكوصاً إلى ما قبل الدولة الحديثة، أو أنه الارتداد إلى ما قبل عصر المواطن. والغريب حقاً أن يتم السماح لحزب سياسي يتأسس بنيانه -فيما تحت سطح البلاغة الجوفاء لوثائقه المعلنة- على مثل هذه الأفكار المنسربة من العصر ما قبل الحديث، ليس فقط بالعمل بحرية في إطار لحظة تسعى فيها مصر إلى بناء حداثتها السياسية، بل وبممارسة دور تحكيمي فيها من خلال الرطانة مما يدغدغ عواطف الجمهور. ويبقى، بعد ذلك، وجوب المناقشة المتأنية للمادة (219) التي جعلها الحزب وثناً يتعبد به.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/232687.aspx>



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - العدد الاول - اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا



Those Who Seek to Resuscitate the Muslim Brotherhood

by Dr. Ali Mabrook | 5 September 2013

Certain political currents are insisting that, following the overthrow of Mohammad Morsi, the Muslim Brotherhood should be allowed to continue its participation in the Egyptian political scene. Those issuing such calls are generally former Islamists, although some liberals also hold this view.

The former Islamists justify their position by asserting there is a clear distinction between Muslim Brotherhood founder Hassan al-Banna's discourse and that of Sayyid Qutb, who inspired modern Islamist terrorism. They claim that Hassan al-Banna's discourse represents "the ideal Islam," while Sayyid Qutb called for violence and bloodshed. In other words, they claim that the two are completely distinct and unrelated.

Yet in fact, Sayyid Qutb founded his discourse on that of Hassan al-Banna. No one who has studied the writings of both can honestly dispute this fact. Perhaps the most accurate term to apply to both is "the discourse of violence."

Liberals who oppose the exclusion of the Muslim Brotherhood from political participation do so despite the fact that the Muslim Brotherhood itself wishes to exclude others from the political scene, and establish an authoritarian state. If we wish to create and preserve a representative democracy, it is necessary to exclude those who instrumentalize religion and seek to establish a repressive theocracy.



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - العدد الاول - اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا

تدوير الإخوان وإعادة إنتاجهم

تم النشر في جريدة الأهرام بتاريخ 5/ سبتمبر 2013/

رغم كل ما يجري في مصر من الحرائق والدماء، فإنه لا يزال هناك فريقٌ من المشتغلين بالشأن العام، ممن يلحون -ومن دون كلل -على إعادة إدماج الإخوان في المشهد المصري الراهن.

المُلاحظ أن الطرائق التي يجري بها تمرير الإلحاح على هذا الإدماج تتباين بحسب اختلاف الانتماءات الإيديولوجية التي يمكن تمييزها داخل هذا الفريق، بين من يجري تقديمهم كإسلاميين تائبين عن انتمائهم السابق لجماعة الإخوان أو غيرها من جماعات الإسلام السياسي، وبين قطاعٍ من الليبراليين الذين تبدو ليبرالية بعضهم مصبوغةً باللون الأحمر الكاشف عن انتماءٍ يساريٍّ سابق. وعلى العموم فإن الإسلاميين التائبين يقيمون

استراتيجيتهم على التمييز في تاريخ الجماعة بين لحظتين، أولاهما هي لحظة التأسيس مع الأب الأول حسن البنا، التي يجري النظر إليها -في تاريخ الجماعة- كلحظة فردوسيه لابد من السعي إلى استعادتها، وبين ما جاء لاحقاً عليها من لحظة العنف والدم، التي ابتدأت في التبلور مع سيد قطب، والتي يلزم نبذها وإعلان البراءة منها. وبالطبع فإن الفرضية التي تقف وراء هذه الاستراتيجية إنما تتمثل في أن تسريب الادعاء بأن العلاقة بين اللحظتين ليست علاقة تطور لم يفعل فيها قطب إلا أن وصل بأطروحة البنا إلى نهاياتها القصوى، بقدر ما هي علاقة انقطاع وانفصالٍ كاملٍ بينهما. ولسوء الحظ، فإن هذه الفرضية لا تصمد أمام التحليل المتعمق، وذلك من حيث أن الثوابت التي اشتغل بها خطاب العنف عند قطب تكاد أن تكون حاضرة -وعلى نحو كامل- عند الأستاذ البنا. ويرتبط ذلك بأنه إذا كانت جرثومة العنف تقوم، وبالأساس، في توظيف مفردات الدين ومطلقاته في السعي إلى احتلال المجال العام، توطئةً للهيمنة عليه وإقصاء كل المغايرين عبر ضروبٍ متباينة من العنف (الذي يبدأ ناعماً وينتهي دامياً)، فإن حسن البنا قد كان هو من أدخل هذه الجرثومة إلى الممارسة السياسية المصرية.

وضمن هذا السياق فإنه لا بد أن يبدأ العنف ضد الآخرين عندما تحتكر جماعة لنفسها صفة ”المسلمين“، وبما لا بد أن ينشأ عن ذلك من خلق الإيهام لدى الجمهور بأن الآخرين، من خصوم الجماعة، يقفون خارج أسوار جماعة المسلمين التي تقتصر على الإخوان. ولعل ذلك يجد ما يدعمه في فهم حقيقة ما قيل من أن الانقلاب نحو العنف قد حصل في فكر سيد قطب بسبب ما عاناه في سجون عبد الناصر. فالحقائق تقطع بأن الثوابت الراسخة لخطاب العنف عند سيد قطب قد تبلورت، ليس فقط قبل أن يكون ضيفاً على سجون عبد الناصر، بل وحتى قبل وقوع ثورة يوليو نفسها. بل إنه يبدو أن قطب قد أصبح ضيفاً على السجون الناصرية بسبب هذه الأفكار العنيفة، وليس الأمر كما يحلو للبعض تصويره من أن هذه السجون كانت هي السبب في تبلور هذه الأفكار. وللغراب، فإنه يجري تجاهل حقيقة أن ملامح توجه قطب نحو التشدد قد بدأت في الظهور بوضوح عند أواخر الأربعينيات، وبالتواكب مع رحلته العلمية في الولايات المتحدة، وبما يعنيه ذلك من أن بذور العنف قد بدأت في التبرعم في البيئة الأمريكية المنفتحة، ولا يمكن إلصاقها بالبيئة الناصرية المغلقة.

بل إن البعض يرتد بتوجه قطب نحو العنف إلى طبيعة ومزاج رومانسي يغلب على شخصيته، وهو المزاج الذي تجاوب معه واقع مأزوم كانت تشهده مصر على مختلف الأصعدة آنذاك. وبالطبع فإن الشرط الذاتي (الخاص بمزاجه الشخصي) والشرط الموضوعي (المتعلق بواقع مصر المأزوم في نهاية الأربعينيات)، قد كانا بمثابة الشرط الخارجي الذي جعل سيد قطب يبلغ بالعنف الكامن في خطاب حسن البنا إلى نهايته القصوى. وهكذا فإن خطاب ”قطب“ يكاد أن يكون تطويراً لخطاب البنا ضمن شروطٍ متغيرة (ذاتية وموضوعية)، وبما يعنيه ذلك من أن العنف لم يكن غائباً عن خطاب البنا، بقدر ما كان ”كامناً“ ينتظر الشروط التي سوف تسمح بظهوره واشتعاله. وإذا كان يحلو للجماعة أن تستخدم المفاهيم التي استقرت لفهم الدعوة النبوية بالتمييز داخلها بين الحقة ”المكية“ والحقة ”المدنية“، وبحيث تكون لحظة البنا هي اللحظة المكية (القائمة على المسالمة)، فيما تكون لحظة قطب هي اللحظة المدنية (القائمة على التمايز والمفاصلة)، فإن هذه المماثلة تدعم الفكرة التي تقضى بأن العلاقة بين لحظتي البنا وقطب هي علاقة تطويرٍ واتصال، وليست -كما يحلو للبعض الإيهام- علاقة انقطاع وانفصال.

وإذا كان داعية الإسلام السياسي التائب يسعى عبر هذه المراوغات إلى إعادة إدماج الجماعة الأم لكل تيارات الإسلام السياسي في المشهد المصري مرة أخرى، فإن داعية الليبرالية (ولو كانت حتى مصبوغةً ببقايا باهتة للون اليسار الأحمر) يسعى في نفس الاتجاه، ولكن عبر الثثرة بشعارات ليبراليتها الساذجة، والتي ينكشف طوال الوقت أنها ليبرالية (محفوظات) وليس (مفهومات). فهم يحتجون بأنه إذا كان الإخوان قد قاموا بإقصاء الآخرين (من الليبراليين وغيرهم)، فإنه لا ينبغي أن يقوم هؤلاء الآخرون بممارسة نفس الإقصاء ضد الإخوان، لأن ذلك يعني الانتهاء إلى نفس فشل الإخوان. ولسوء الحظ، فإن هذا الاحتجاج يكشف عن عقلٍ يشتغل بطريقة قياسية فقهيّة بائسة، حيث لا يقدر هؤلاء على إدراك أن الإقصاء لا يمكن أن يكون بمجرد ذاته سبباً في الفشل، بل إنه يكون كذلك حين يكون وقوفاً في وجه ما يقتضيه نظام العقل وتطوره. ولعل ذلك بالذات هو جوهر ما تسبب في فشل الإخوان، لأن إقصائهم كانت تنطوي على السعي إلى العودة بالمصريين إلى مرحلة أدنى من تلك التي يقتضيها تطورهم العقلي والإنساني الراهن.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/230304.aspx>



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ اصد العدد الاول • اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا



Religion and Politics in Hassan al-Banna's Discourse

by Dr. Ali Mabrook | 22 August 2013

Hassan al-Banna's discourse is equivocal in regards to the relationship between religion and politics. Al-Banna defined the Muslim Brotherhood as a community that is simultaneously both political and religious. Yet this contradicts Hassan al-Banna's claim that he followed Sunni doctrine, for said doctrine considers the Imamate [i.e., the joining of religious and political authority in a single figure] as a matter of individual faith or preference, and not a foundational principal of Islam.

In contrast, Shi'ite doctrine affirms that the Imamate is indeed a foundational principal of Islam, and the Imam divinely chosen. Some may claim that this has actually been the case for Sunni Islam as well, in regard to the first four caliphs, although Sunni doctrine employs consultation (*a'shura*) as a veil, or substitute for divine appointment.

Whether Sunni or Shi'ite, such patriarchal discourses reinforce and perpetuate the existence of "supreme guides" who exercise dictatorial power over various Muslim communities, including Egypt's Muslim Brotherhood and the state institutions of Iran. Those who embrace such discourse, including members of the Muslim Brotherhood, apparently feel a need for someone to guide and direct them, rather than exercise their own critical faculties to make key decisions in life.

We believe that constitutional safeguards are essential, to ensure that no Islamist movement or "supreme guide" is allowed to establish a theocratic regime in Egypt.



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ اصد العدد الاول • اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا

الدين والسياسة في خطاب حسن البنا

تم النشر في جريدة الأهرام بتاريخ 22 / أغسطس / 2013

يكاد الالتباس المتعلق بالعلاقة بين الدين والسياسة أن يكون هو أحد أهم الآليات التي يبنني عليها خطاب الأستاذ حسن البنا، الرائد المؤسس لجماعة الإخوان، وابتداءً من تحديده لهوية تلك الجماعة.

فإذ يقرر -من ناحية- أن الجماعة دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وبما يعنيه ذلك من تأكيد هويتها الدينية، فإنه لا ينفى عن الإخوان -في الوقت نفسه- أنهم هيئة سياسية لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم في الداخل وتعديل النظر في صلة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم في الخارج،

وتربية الشعب على العزة والكرامة والحرص على قوميته إلى أبعد حد. ولقد أتاح هذا الالتباس للجماعة ومشايعها أن يروجوا للجماعة على أنها ذات هوية دينية، وأن ما تمارسه من السياسة إنما يرتبط بكونها -أي السياسة- ركناً من أركان الدين، حيث الحكم -على قول البنا- معدودٌ في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع. وهنا تأتي المفارقة من أن البنا حين يجعل الحكم السياسي من العقائد والأصول، فإنه ينقض ما وصف به جماعته من أنها طريقة سنية، حيث السياسة معدودة عند أهل السنة من الفقهيات والفروع، على عكس الشيعة الذين انفردوا وحدهم باعتبارها من العقائد والأصول. وإذ لا يمكن الشك في معرفة الرجل بما يقول به الشيعة بخصوص الإمامة والسياسة، فإنه لا يبقى إلا أن التزامه ما يقول به الشيعة هو النهاية التي تفرض نفسها على كل من يسعى إلى إخفاء ممارسته السياسية وراء أستار المعتقد الديني، وإلى الحد الذي يبلغ به تخوم اعتبار السياسة ديناً.

وللغربة، فإنه يبدو -والحال كذلك- أنه إذا كانت السياسة هي التي شطرت المسلمين، في القديم، إلى سنة وشيعة، فإنها تعود لتقرب بينهما في اللحظة الراهنة. والعجيب أن يكون الاستبداد حاضراً، وبقوة، في كلتا اللحظتين معاً. فقد كان الاستبداد، هناك في لحظة الانقسام، حين راح الشيعة يتعالون بالسياسة إلى السماء (حيث جعلوا تعيين الإمام بالنص من الله)، وذلك على سبيل اليأس من الناس الذين حالوا بين أئمة آل البيت وبين ما يراه الشيعة حقاً لهم في الإمامة. وبالمثل فإنه كان حاضراً عند أهل السنة، حين راحوا يجعلون ما يقولون إنه تعيين الإمام من الناس بالبيعة والاختيار، ستاراً يخفون وراءه آليات الشوكة والمغالبة التي كانت هي الفاعل الحقيقي -والأهم- في مسار ممارستهم السياسية. ولعل هذا التماثل القديم هو ما يقف وراء تقاربهما الراهن، وأعني من حيث ما تتكشف عنه التجربة السياسية الشيعية (متجسدة في النظام السياسي الإيراني الحالي)، والسنية (متجسدة في جماعة الإخوان في مصر)، من السعي إلى توظيف الرأسمال الديني المتجذر في تثبيت خطاب وصائي أبوي. ولعل هذا الطابع الوصائي الأبوي للخطاب يتأكد من خلال المركزية الطاغية لمفهوم المرشد في كلا النظامين الإيراني (الشيوعي) والمصري (الإخواني -السني). وهنا يلزم التنويه بأن هذا الخطاب الوصائي إنما يبني، وعلى نحو جوهرى، على تصور العقل قاصراً عن تدبير شأن الإنسان الذي يبقى، لذلك، في احتياج دائم إلى مرشد يقرر له ويختار. وغني عن البيان أن ذلك التصور هو ما يؤسس -على مدى التاريخ- لكل أمهات السلطة المستبدة القائمة، التي تسلك بمنطق فرض الوصاية على الناس.

وبالرغم من مركزية وضع المرشد في كلا النظامين، فإن ثمة ما يتميز به النظام الإيراني، وأعني من حيث ما يعرفه من تنظيم الدستور لمكانة وحدود دور المرشد على رأس هذا النظام، وذلك في مقابل ما كان من خلو الدستور المصري -الذي جرى تعطيله أخيراً بعد الثورة الأخيرة على حكم الإخوان- من النص على ما ينظم دور ومكانة المرشد في النظام السياسي. وهكذا، فإنه ورغم ما ينطق به واقع الحال، ويشهد به الكثيرون ممن أدوا أدواراً سياسية في نظام الرئيس المعزول مرسي، من ممارسة المرشد -ومكتب الإرشاد على العموم- لدورٍ سياسي كبير، فإنه قد ظل دوراً منفصلاً، وخارج رقابة الدستور، وبما يعنيه ذلك من أن ممارسته السلطة، لم تكن تترتب عليها أي نوع من المسؤولية. وانطلاقاً من مبدأ أنه لا سلطة من دون مسؤولية، فإن ذلك يبقى من قبيل القصور الذي يلزم تداركه، على ألا يكون ذلك من خلال النص على سلطة للمرشد في الدستور، بل من خلال النص على ما يمنح التابعين للجماعات التي تتلاعب بالرأسمال الديني للجمهور، ويكون لها مرشد أعلى يقف على رأس تراتبيتها التنظيمية، من الوصول إلى قمة النظام السياسي المصري، لكيلا يُتاح لهذا المرشد أن يمارس سلطة من دون مسؤولية.

ويرتبط ذلك بأن الإنسانية على العموم قد بلغت -في تطورها العقلي- مرحلة الرشد، ولم تعد في حاجة إلى من يقوم بإرشادها إلى ما فيه فلاحها. ولعله يمكن القول بوجود التحسين الدستوري لمبدأ بلوغ الإنسانية حال الرشد، ولا يمكن الاحتجاج هنا بأن ثمة من المبادئ الإنسانية الكبرى ما يتعارض مع مستوى التطور الثقافي الراهن للمصريين، وأنه لا يمكن فرضها عليهم بالدستور أو القانون، ولابد من ترك التطور يأخذ مدها، إذ الحق أن غياب الوعي بهذه المبادئ هو ما يتيح لأصحاب خطابات الأبوية والوصاية أن يفرضوا خطاباتهم على الناس، وبما يعنيه ذلك من أن مصلحتهم تستلزم إبقاء المصريين عند نفس المستوى الثقافي الذي يسمح لهم بفرض وصايتهم عليهم. وبالطبع فإن ذلك يعني أنه لن يكون ممكناً الخروج بالمصريين من حالهم الثقافي المتردي إلا عبر توفير الشروط التي تجعل هذا التطور ممكناً، وأهم هذه الشروط هو رفع غطاء المشروعية عن أصحاب خطابات الوصاية.

وبالطبع فإن الإلحاح على إخفاء الهوية السياسية الغالبة للجماعة وراء براقع الديني وأستاره، لا يكشف إلا عن محض السعي إلى استئناف نوع من التاريخ الطويل -الذي عرفه الأسلاف- من ممارسة السياسة بالدين، وهي الممارسة التي كان قد شاع الظن بأنها قد انقطعت وتوقفت تحت تأثير ما بدا وكأنه القصف بالحدائق، على العالمين العربي والإسلامي، الذي انطلق مع حملة بونابرت على مصر في أخريات القرن الثامن عشر. لكنه بدا وكأن ما تخلف عن هذا القصف الصاخب لم يكن إلا بضعة خدوش تافهة على سطح عالم ظل محتفظاً، في العمق، بمعظم ثوابت نظامه التقليدي الموروث.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/227904.aspx>



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ اصد العدد الاول • اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا



Sayyid Qutb and the Concept of a “Theologians’ Community”

by Dr. Ali Mabrook | 7 August 2013

Sayyid Qutb’s discourse seeks to eliminate the distinction between the divine Qur’an and the inherently flawed, time-bound scriptural interpretation conducted by humans, as reflected in *fiqh* (Islamic law) and *tafsir* (Qur’anic exegesis).

By eliminating this distinction, Sayyid Qutb conflates human discourse with that of the Divine. This, in turn, leads Qutb and his followers to anoint themselves as a community of divine theologians, who seek to apply their “perfect knowledge of God’s will” in practical life and to impose their views upon society at large, by prescribing how others must live.

Such a community will not hesitate to use coercion, violence and the denunciation of others as infidels, as they seek to impose their vision upon societies that reject it. Thus, Sayyid Qutb’s discourse and his “community of divine theologians” will inevitably seek to overthrow the prevailing norms of any society in which they live, and to subvert state institutions, in order to obtain a monopoly of power for themselves.



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ اصد العدد الاول • اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا

سيد قطب ومفهوم الجماعة الربانية

تم النشر بجريدة الأهرام بتاريخ 7 / أغسطس / 2013

إذا كان القرآن قد تنزّل بما هو أحد تجليات «المعرفة الإلهية» المتعالية، فإنه يبقى أن كل ما يصدر عنه من معرفة تتمثل في منظومات (التفسير والفقه والعقائد والأصول وغيرها)، إنما يكون من قبيل (المعرفة الإنسانية) المشروطة تاريخياً ومعرفياً. وهكذا فإنه لا ينبغي التمويه بحقيقة صدور القرآن عن مشكاة العلم الإلهي غير المحدود، وهي الحقيقة التي لا يمكن أن تكون موضوعاً للشك أبداً، على حقيقة أن ما يصدر عنه من معرفة تبقى، هي نفسها، من قبيل المعرفة الإنسانية التي يستحيل استيعابها خارج إطار التحديدات -بل وحتى الإكراهات- الزمانية والمكانية، ولسوء الحظ، فإن ثمة من يقوم بهذا التمويه، فيضيف ما يتميز به القرآن (بما هو أحد تجليات العلم الإلهي غير المحدود) من الثبات والكمال والقدرة على تجاوز تحديدات الزمان والمكان إلى ما نشأ وتخلّق حوله من منظومات أنتجها الفهم الإنساني على النحو الذي يجعل تلك المنظومات الإنسانية في جوهرها، تكتسب -أو تكاد- كل سمات العلم الإلهي من الثبات والاكتمال وعدم القابلية للتجاوز أبداً. وغني عن البيان أن الأمر -ضمن هذا السياق- لا يتجاوز حدود السعي إلى تأييد تلك المنظومات -وذلك عبر فك روابطها مع تاريخها

والتعالى بها إلى فضاء تكتسب فيه حصانة ضد التفكير والمساءلة - للتغطية بها على أنظمة سياسية وأوضاع اجتماعية تريد أن تحقق لنفسها دوام الحضور وثبات الهيمنة.

وكنموذج حديث لهذا النوع من المنظومات المعرفية التي يدعى لها أصحابها استفادها للقرآن على النحو الذي يتعالى بها إلى مقام المنظومة المقدسة، فإنه يمكن الإشارة إلى الإنجاز الذي قدمه الأب المؤسس للحركات الجهادية المعاصرة، الذي هو (سيد قطب). فنصوص الرجل قاطعة بأن ما طرحه مما يقول إنه (التصور الإسلامي) ليس نتاجاً لقراءته أو تفسيره الخاص للقرآن، بقدر ما هو التصور (ذاته) الذي جاء به القرآن، وهو يقدم نفسه من خلال الرجل (أي قطب). فالرجل - في كتابه (خصائص التصور الإسلامي) - يقرر صريحاً وحاسماً «إنما نحن نحاول تقرير حقائق التصور الإسلامي في ذاتها كما جاء بها القرآن كاملة شاملة متناسقة». وهو - فضلاً عن ذلك - يرى أن «من الخطأ المنهجي الأصيل محاولة استعارة أي ميزان، أو منهج من مناهج التفكير المتداولة في الأرض - في عالم البشر - للتعامل بها مع هذا التصور الخاص المستقل الأصيل، أو الاقتباس منها والإضافة إلى ذلك التصور الرباني الكامل الشامل الذي جاء به القرآن». وإذن فإنه ليس التصور فقط، بل وكذا منهج التعامل معه، هو من قبيل ما لا ينتمي إلى عالم البشر، وبما يعنيه ذلك من أن قطب يعتبر أن كل ما يقدمه هو التصور الرباني والمنهج الرباني كما جاء بهما القرآن. وبالطبع فإنه لن يكون غريباً أن الجماعات التي تبنت أو تناسلت من خطاب قطب (وأعني جماعة الإخوان المسلمين وذريتها من الجماعات الجهادية التي تنمو كالفطريات على جسدها المترهل) قد تعالت بنفسها إلى مقام الجماعات الربانية، بسبب ما يعتقد فيه المنتسبون إليها من سعيها إلى تحقيق ما يقول قطب أنه «التصور الرباني» الذي جاء به القرآن. وبالطبع فإن كون التصور «ربانياً» لا يجعل أمام الواقع من سبيل في التعامل معه إلا لمجرد التلقي والخضوع. فإن الحركة بين هذا التصور من جهة، وبين الواقع من جهة أخرى، تمضي في اتجاه واحد فقط، وأعني من التصور إلى الواقع فقط. وإذ يعجز هذا التصور الرباني المثالي عن استيعاب حركة الواقع المعقدة، فإنه لا يكون أمام حاملي هذا التصور إلا هجاء الواقع والسعي إلى إدخاله، على نحو قسري، ضمن تحديدات هذا التصور، وعلى النحو الذي يدفع بهم إلى تكفيره والخروج عليه. وهكذا تكون النهاية القصوى لذلك الضرب من المعرفة الذي يدعى لنفسه استفاد القرآن - وبما يترتب على ذلك من التعالي بنفسه إلى مقام المعرفة المقدسة - هي الدخول في مواجهات عنيفة مع الدولة والمجتمع في آن معاً. ولعل ومن نافلة القول، التأكيد أن هذا التصور القطبي إنما يتسق مع تأكيد - تلميذه ودارسه الأكبر الباحث الأردني (صلاح الخالدي) - على انحياز قطب للمعتقد السلفي - الحنبلي، الذي يعرف الكافة أنه يقوم على تصور الوجود الأزلي القديم للقرآن، لا بما هو المعنى القديم القائم بذات الله، بل بما هو الحروف المنطوقة والأصوات المسموعة. ويرتبط ذلك بأنه إذا كان الوجود القديم للقرآن بما هو المعنى القديم القائم بذات الله يفتح الباب أمام (مناهج التفكير المتداولة في عالم البشر) للاشتغال بما يتيح اقتناص هذا المعنى من الألفاظ التي تتضمنه، والتي ليست قديمة مثله، فإن تصور الوجود الأزلي القديم للقرآن، بما هو ألفاظ وأصوات على طريقة الحنابلة، يعنى أن المعنى ظاهرٌ في الألفاظ من دون أدنى حاجةٍ إلى مناهج من تفكير البشر وتأويلاتهم. ومن هنا ما يقرره قطب - في الظلال - من عدم الميل «إلى المنهج الذي تتخذه مدرسة الإمام محمد عبده في التفسير، من محاولة تأويل كل أمرٍ غيبي تأويلاً معيناً ينفي الحركة الحسية عن هذه العوالم».

والحق أن الفرق بين الرجلين هو فرقٌ بين من يستوعب معطيات الواقع في فهمه للقرآن (وأعني محمد عبده بخلفيته الإصلاحية)، وبين من لا يرى لمعطيات الواقع أي دورٍ في فهم القرآن، الذي يحضر فيه المعنى مكتماً، والذي لا يكون للمرء من دورٍ فيه إلا أن يهيئ نفسه لتلقي هذا المعنى المكتمل الجاهز عبر فصل نفسه عن كل ما هو دنيوي وبشري. ولعل الاقتناع بهذه الربانية المفترضة للجماعة وقادتها هو ما يفسر السلوك الهائج العنيف لفيالق المنتسبين إليها، الذين يتصورون أنفسهم، بما يفعلون في ميادين وشوارع القاهرة، من المجاهدين المدافعين عن رسالة «ربانية» ولا يخطر ببالهم أنهم مجرد قطعٍ يجري تحريكها في ساحات معركة «سياسية».

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/225411.aspx>



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ اصد العدد الاول • اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا



The Discourse of Visions and Supernatural Tidings in Rabi'a Square

by Dr. Ali Mabrook | 25 July 2013

The Muslim Brotherhood is facing a crisis that threatens its very existence. This is due to the Brotherhood's complete failure to manage Egyptian affairs over the past year, ever since its candidate, Mohammed Morsi, was elected president of Egypt.

Unfortunately, the Brotherhood's response to this crisis is characterized by a pre-rational perspective that incorporates two related viewpoints: a visionary component that longs for heavenly deliverance from suffering; and a Masada complex (named after a fortress where Jewish Zealots committed suicide in the face of imminent defeat by a Roman army), which seeks to restore the era of blood offerings and martyrdom.

We notice that the discourse which prevails at the protest camp established by the Muslim Brotherhood at Rabi'a Square, consists largely of sermons about divine omens and visions that have recently flowed in great abundance to Brotherhood Shaykhs, whose souls – suddenly! – have become so spiritually pure, that they are serving as conduits for divine messages regarding the political direction of Egypt, accompanied by ominous warnings about those (“devout Muslims”) who have pledged to help restore their absent “Imam” (Morsi) to his Presidential Palace, even if that entails their own death.

It is obvious that the Muslim Brotherhood is seeking to convince its political opponents that there are multitudes of men and women who consider themselves potential martyrs in the cause of restoring Morsi. The fact that martyrdom is being evoked in the Brotherhood's current struggle for power reveals the cynical and opportunistic nature of its discourse, which is in fact political rather than sacred. “We have countless followers willing to sacrifice everything, eager to die for Morsi!” It is as if the coach of one sports team were trying to intimidate his opponents, by praising the fearless strength and ability of his own players.

For the past two weeks, the encampment at Rabi'a Square has become so dominated by discourse about angels, visions and supernatural tidings that it can actually be considered a “live case study” suitable for academic researchers in the field of psychology of religion. Academicians who normally rely just on historical narratives to understand this distinctive phenomenon, may observe a contemporary expression on display at Rabi'a Square.

Of course, we cannot study this visionary discourse without examining its profound psychological impact upon those who believe in it. The goal of this visionary discourse is to provide inner peace

and reassurance to those who embrace it, by falsely claiming that God is standing by their side, as a constant stream of omens and visions envelope them.

In recent days, divine endorsement of the Muslim Brotherhood's political position rose to such a remarkable degree that not only the Prophet Muhammad (PBUH) "expressed" his support, but also the Archangel Gabriel—who revealed the Qur'an to Muhammad (PBUH)—by descending upon the Brotherhood throng in Rabi'a Square. Psychologically and emotionally, of course, this means that Allah supports the Brotherhood protestors, for He has even sent His archangel to be among them.

Needless to say, those who encourage or deliver such messages realize the profound effect these "visions" will have upon those who believe them. They know exactly what kinds of messages will penetrate most deeply within the consciousness of their own followers. In addition, the presence of the Prophet Muhammad (PBUH) is sufficient, in and of itself, to assure many Brotherhood followers that these visions are true. For according to one tradition within Islam, anyone who claims that he saw the Prophet Muhammad (PBUH) in a dream must be believed, even if the narrator falsely claims to have had such a vision. In other words, the truth is not gauged by the circumstances, motivations and character of the narrator, but rather, by the presence of the Prophet Muhammad himself (PBUH) in a vision. Hence, there is no mechanism to distinguish the truth from false claims.

Whoever is disseminating these narratives is clearly not concerned with the truth, but rather, determined to persuade others to believe the fairy tales in question. This has become obvious, as Muslim Brotherhood narrators have dared to ascribe a greater significance to the figure of Mohammed Morsi than that of the Prophet Muhammad himself (PBUH). To cite just one example, a Brotherhood narrator claims to have seen a group of people in his vision; when it was time to pray, the Prophet Muhammad (PBUH) was asked to lead their communal prayer, but the Prophet instructed Morsi to lead the prayer instead, in his presence.

One who narrates such a discourse could not possibly be seeking the truth, because he is more concerned with preserving and exploiting the political investment the Muslim Brotherhood has instilled in the consciousness of its followers. Such a man realizes, without a doubt, that the above-cited narrative echoes that of the Prophet and Abu Bakr, resurrecting an event from the early history of Islam, when the grievously ill Muhammad (PBUH) asked his companion Abu Bakr to lead the communal prayers. Abu Bakr's supporters (including the entire subsequent tradition of Sunni Islam) extrapolated from that event to justify Abu Bakr's right to assume political authority following the Prophet's death.

Anyone who propagates a similar "vision" of the Prophet (PBUH)—in this case, instructing Morsi to lead communal prayers—is exploiting an historical narrative that is familiar to every Muslim Brotherhood supporter gathered in Rabi'a Square. Leading the prayer in Muhammad's presence (PBUH) is cited as "proof" of a right to political power. Given this vision and narrative, it is only natural that Brotherhood followers would demand Morsi's reinstatement as president, for the Prophet (PBUH) himself commands Morsi's return to power. As a result of such manipulative discourse, many of those gathered in Rabi'a Square are prepared to sacrifice their lives for a cause they believe is dear to the Prophet Muhammad (PBUH), when in fact the real agenda behind the protests at Rabi'a is the gratification of the Brotherhood's political ambitions, orchestrated by charlatans who hide behind the veil of religious belief.

The nature of the Muslim Brotherhood's "visionary" discourse reveals that its followers belong to the pre-rational era of human understanding, and have not yet attained a state of intellectual maturity. This is consistent with the fact that the Brotherhood employs a hierarchical structure, headed by a Supreme Guide. Those who embrace such a discourse still need someone to guide and direct them—such as the Muslim Brotherhood, whose organizational structure and style of functioning reflect an ancient era in history, when human beings were subjected to the dominance of patriarchal "guardians" whose monolithic discourse was absolute in nature, and their edicts binding.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/222862.aspx>



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - اصد العدد الاول - اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا

خطاب الرؤى والبشارات في ساحة رابعة

تم النشر في جريدة الأهرام بتاريخ 25 / يوليو / 2013

ليس من شك في أن ما تسمي نفسها جماعة الإخوان المسلمين تجابه أزمة تهدد وجودها في الصميم، وذلك على إثر الثورة العارمة التي اندلعت ضدها، نتيجة لفسلها الكامل في إدارة الشأن المصري بعد عام من وصول مرشحها إلى كرسي الرئاسة. ولسوء الحظ، فإن استجابة الجماعة للأزمة تكاد أن تتبلور جميعها ضمن الأفق ما قبل العقلائي، وبصنيفه الرؤيوي الحالم بالسماء تهبه الخلاص مما يعانيه، والانتحاري الماسادي (نسبة إلى قلعة ماسادا) الساعي إلى استرجاع مفردات عصر قرابين الأضاحي والدماء. ومن هنا ما يلحظه المرء من دوران الخطاب السائد على منصة الاعتصام الذي تنظمه من تقول عن نفسها جماعة "الإخوان المسلمين" في ساحة رابعة العدوية بين التبشير بالرؤى المنهمرة، بغزارة، على خطبائها من الشيوخ الذين صفت نفوسهم فجأة وأصبحوا جاهزين لاستقبال الإشارات القدسية التي تخصهم بها السماء، وبين التحذير من أولئك الذين نذروا أنفسهم للموت من أجل رجعة إمامهم الغائب إلى قصره.

وهنا فإنهم يشيرون إلى ما يقولون إنها كتائب من الرجال والنساء الذين اختاروا أن يجعلوا أنفسهم "مشاريع شهداء"، وبما يعنيه ذلك من أن الشهادة نفسها قد استحالت إلى "مشروع" وعلى النحو الكاشف عن طبيعتها الانتهازية الفجة. هكذا فإن ساحة رابعة العدوية قد أصبحت - على مدى الأسبوعين الماضيين - مهبطاً لملائكة ورؤى وبشارات غزيرة على النحو الذي توافرت معه مادة حية كافية تتيح للباحثين في علم النفس الديني، أن يأخذوا منها مادة لتحليلاتهم التي كانت تعتمد قبل ذلك على المرويات التاريخية فقط. إذ لا مجال أبداً لدرس هذا الخطاب الرؤيوي بعيداً عن المفاعيل النفسية التي ينتجها عند المتلقين له. حيث الخطاب لا يستهدف ما هو أكثر من طمأنة المخاطبين به وتثبيتهم نفسياً بترويج الادعاء بوقوف السماء معهم من خلال ما ترسل من الإشارات والرسائل التي تتواتر في شكل رؤى وبشاراتٍ نورانية. ولقد بلغت قوة هذا التأييد أن النبي الكريم لم يكن وحده هو محور هذه الرؤى والبشارات، بل إن الملاك جبريل المكلف من السماء بنقل رسائل الله إلى الأرض قد هبط في ساحة رابعة، وبما يعنيه ذلك من تأكيد الدعم المباشر من الله عبر ملاكه المخصوص.

وغنيً عن البيان أن مروجي هذا الخطاب يدركون فاعليته الكبرى، وتأثيره الكاسح على من يتلقونه من أتباعهم. إذ هم يعتمدون، لا محالة، على ما يعرفون استقراره في وعي هؤلاء المتلقين من موروث يرتقي بالرؤى المنامية إلى مقام الوحي من جهة، وعلى ما يؤمنون به، من جهة أخرى، من أن حضور النبي الكريم في الرؤيا يكون هو السبب الكافي في تأكيد صدقها ووثوقيتها. وبحسب ذلك فإنه يلزم قبول رواية كل من يقول برؤيته للنبي في المنام، ولو كان - في الحقيقة - مدعيًا، حيث الصدق هنا لا يرتبط بالرائي، بل يرتبط بمجرد إحضاره للنبي في الرؤيا لتكون رؤيته مقبولة. وبالطبع فإن ذلك يعنى غياب أي معيار تمييز به الحقيقة عن الادعاء. ولعل ذلك يؤول - وعلى نحو ضروري - إلى أن القائم بالترويج لهذا الخطاب لا تشغله الحقيقة، بقدر ما يشغله التأثير الذي يتركه على المتلقين بقصد تثبيتهم. ولعل انشغاله بهذا التأثير، ولو على حساب الحقيقة، يتبدى في التجرؤ على إظهار النبي الكريم متصاغرا في حضرة رجل الجماعة ”محمد مرسي“. إذ يروى أحدهم أن النبي الكريم قد تراءى له في جمعٍ فيه ”مرسي“، وحين حان وقت الصلاة فإن الجمع قدّم النبي الكريم لإمامتهم فيها، فما كان من النبي إلا أن تراجع مقدّمًا لمرسي ليؤم الجمع - وفيهم النبي - في الصلاة.

إن من يروّج لهذه الرؤيا ليس معنيًا بحقيقتها، بقدر ما يعنيه ما ستقوم بتثبيته في وعي الجمهور المتلقي من الدلالة السياسية التي يبتغيها، رغم عدم التصريح بها. فهو يدرك - ومن دون شك - ما يعرفه الناس جميعًا من أن الحالة الوحيدة التي قدّم فيها النبي غيره للصلاة بجماعة المسلمين كانت هي تلك التي قدّم فيها أبي بكر ليصلي بهم حين اشتد عليه المرض. وأن هذا التقديم كان من بين ما جرى الاستناد إليه في تأكيد أحقية أبي بكر بخلافة النبي في الحكم السياسي للمسلمين، وبما يعنيه ذلك من أن إمامة أبي بكر للصلاة، كانت الدليل على تثبيت إمامته السياسية. وإذن فإن من يروّج لرؤيا تقديم النبي لمرسي ليؤم الجمع في الصلاة، يعتمد على هذا المعروف للجمهور من أن التقدّم في إمامة الصلاة في حضرة النبي، هو دليل على التقدم في الإمامة السياسية، بحسب ما جرى مع أبي بكر، ليؤسس على ذلك أن تثبيت المكانة السياسية لمرسي هو إشارة من النبي نفسه. وبالطبع فإن القصد من ذلك هو البلوغ بالجمهور المتلقي للخطاب إلى الإيمان بأن احتشاده في الميدان، وإلى حد الاستعداد لبذل النفس، ليس من أجل شخص مرسي، بل من أجل إنفاذ ما أشار به النبي، وأراده.

وإذن، فإنه القصد السياسي وهو يخفي نفسه وراء مخايلات الدين ومراوغاته. وفضلاً عن ذلك، فإن طبيعة الخطاب الرؤيوي تكشف، على العموم، عن وقوف المتلقين له عند مرحلة، في مسار التطور الإنساني، تتميز بقصور الإنسان، وعدم بلوغه حال الرشد العقلي. ولعل ذلك يتسق مع حقيقة أن الجماعة التي ينتسبون إليها تضع على رأس هيراركيها التنظيمية ما تقول إنه ”مرشدها العام“، وبما يعنيه ذلك من الإقرار بحاجة المنتسبين إليها إلى من يوجههم ويرشدهم. إن ذلك يعني أن الجماعة ومنتسبيها تظل تنتمي إلى لحظة ماضية في تاريخ الإنسانية، كان البشر خاضعين فيها لهيمنة الخطابات الوصائية الأبوية.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/222862.aspx>



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ اصد العدد الاول • اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا



Can Democracy Be Reconciled with Political Islam?

by Dr. Ali Mabrook | 11 July 2013

Can the discourse of political Islam, including that of the Muslim Brotherhood, help Egypt attain the state of democratic development that its people seek?

This article discusses the necessity of examining the cognitive processes, as well as the mainstream intellectual movements, which influenced the development of contemporary Muslim Brotherhood discourse.

Specifically, it explores the dynamics of intellectual interaction between Islamist movements and Western modernity, demonstrating that Islamists have always regarded the technical aspects of modernity as a valuable field of study, while neglecting and indeed theologically rejecting the exercise of critical thinking, despite the fact that it serves as the basis for the acquisition of scientific knowledge.

The article warns readers to beware the hazards inherent in political Islam's abuse of sacred symbols, by means of which the Muslim Brotherhood and Salafis automatically accuse their political opponents of infidelity and apostasy, while seeking to harness the repressive apparatus of the state to punish those accused of "opposing" Islam.



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ اصد العدد الاول • اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا

هل تتصالح الديمقراطية مع خطاب الإسلام السياسي؟

تم النشر في جريدة الأهرام بتاريخ 11 / يوليو / 2013

تقوم ظاهرة الإسلام السياسي - وتحتل موقع القلب فيها جماعة الإخوان المسلمين - على ضروبٍ من الالتباس التي يجري إخفاؤها، وعن عمد، لتكون مبنًى عن الوعي المنضبط بها، وعلى النحو الذي يهبها الديمومة واستمرار البقاء. كما يرتبط ذلك بالسعي إلى تصوير الجماعات المكونة لظاهرة الإسلام السياسي، على أنها جماعاتٌ «طهورية»، لا انشغال لها بما يجاوز حدود «المقدس» الديني، وبما يعنيه ذلك من تعمّد إخفاء طابعها السياسي. ومن هنا وجوب فض الالتباسات المتعلقة بموقف هذه الجماعات من الحداثة، والعلاقة بين الدين والسياسة، والعقل والتقليد والطاعة وغيرها. وفيما يخص الالتباس المتعلق بالموقف من الحداثة، فإن الأصل فيه يأتي من أن أحداً لم يلتفت - بما يكفي - إلى استقصاء السياق الفكري والمعرفي الذي تبلور فيه خطاب جماعة الإخوان المسلمين، وتيار الإسلام السياسي على العموم، وذلك على الرغم من غزارة الالتفات إلى السياق

السياسيوالتاريخيالذي أدى إلى ظهور كلٍ منهما، والذي يتمثل في إعلان سقوط الخلافة في العام 4291، بالذات. ولعل المدخل إلى الوعي بهذا السياق المُهمَل، ينطلق من الإقرار بأن تيار الإسلام السياسي - وضمنه جماعة الإخوان - هو جزءٌ من صميم ما يُعرف بظاهرة الحداثة العربية، وإلى حد إمكان القطع بأنه لو أمكن تصور غياب ظاهرة ”الحداثة“ على العموم - والنمط العربي منها على الخصوص - لما كان لتيار الإسلام السياسي أن يتبلور من الأساس. ويعنى ذلك أنه يستحيل استيعاب ظاهرة الإسلام السياسي خارج القوانين والمحددات التي حكمت انبثاق وتطور ظاهرة التحديث في العالم العربي منذ العقود الأولى في القرن التاسع عشر. وبالطبع فإنه لا يؤثر في ذلك ما يجرى الإيهام به من أن الإسلام السياسي يبغي استبدال الإسلام - كمنظومة حياة - بالحداثة، من أجل استرداد ماضيه الذهبي السابق عليها، حيث الأمر لا يتجاوز مجرد استخدام الإسلام والحداثة معاً من أجل بناء وتثبيت أيديولوجيا سياسية، لا تختلف عن غيرها من أيديولوجيات مناوئة إلا من حيث نوع القناع التي تتخفى خلفه. من صاغوا خطاب التغيير في العالم العربي قد قاموا بالتمييز في الحداثة الأوروبية - ومنذ البدء - بين المكون ”التقني الإجرائي“ لها، والذي اعتبروه من ”النفيس“ المقبول الواجب نقله إلى ديار المسلمين، وبين مكونها ”العقلي النقدي“، الذي اعتبروه من ”الخشيس“ المرذول الذي لا يجوز تعاطيه أو نقله إلى ديارهم. وبالطبع فإن ما يجرى الآن في العالم العربي، لم يقطع بأن هذه الأطروحة التي استقر عليها الجميع على مدى القرنين الفائتين، قد حافظت للجمهور على وضع ”الجاهل“ الذي يشهد ما يحصل الآن بأنه لم يغادره، و فقط فإن هذا الجمهور قد اختار - مع تراخي قبضة الدولة - أن يتخلى عما فرضته عليه من ”الوداعة“. ورغم ما بدا من بؤس هذا الضرب من التغيير في الواقع الخارجي، مع الإهمال شبه الكامل للشرط العقلي اللازم لأي تغيير حقيقي، فإن ذلك قد حدد طريقة عمل الفرقاء العاملين تحت مظلة الخطاب العربي الحديث، والتي تتمثل في وجوب الإمساك بأدوات القوة التي تفرض التغيير من أعلى، والتي تتمثل في الدولة بالأساس. وضمن هذا السعي إلى الإمساك بالدولة، فإن دعاة الإسلام السياسي لا يختلفون - من جهتهم - عن غيرهم من الذين عملوا، من جهة أخرى، تحت رايات الأيديولوجيات التحديثية (الليبرالية والقومية والاشتراكية وغيرها). وأعنى من حيث إنهم جميعاً يراوون تحت مظلة ذات الأطروحة التي لا ترى للتغيير سبيلاً إلا بتسكين الجوانب التقنية الإجرائية من الحداثة فوق ذات البنيات التقليدية المتوارثة للوعيا التي تحتفظ للجمهور بوداعته وهدوئه وطاعته. و فقط فإن الاختلاف بينهما يأتي من نوع المفردات التي يستخدمها كل فريق في سعيه إلى الهيمنة على المجال العام. إذ فيما ظل دعاة الأيديولوجيات الحداثوية يستخدمون المفردات المتداولة في إطار الأيديولوجيات التي يبشرون بها (من قبيل الحرية والديمقراطية والدستور والاشتراكية والطبقة العاملة والقومية وغيرها)، والتي لم يقدرها على السيطرة بها على المجال العام لعدم امتلاك الجمهور - المقصود التأثير عليه بها - للتراث المعرفيوالتاريخيالذي تقف عليه هذه المفردات، فإن دعاة الإسلام السياسي يستخدمون مفردات تنتمي للرأسمال الرمزيالديني للجمهور للسيطرة على المجال العام (من قبيل الشريعة والحكم بما أنزل الله وتطبيق الحدود وغيرها)، وبما سيجعل من دولة الإسلام السياسي، ”الدولة التنين“ فعلاً. حيث ستحضر الدولة، كقوة قابضة ليس فقط بكل أدوات قمعها الحديثة، بل وكذا على الرأسمال الرمزي المقدس الذي سيجعل من الخروج عليها هرطقةً وكفرًا. وهكذا فإنه، وبدلاً من تجاوز أطروحة مركزية الدولة في التغيير، عبر نقد أطروحة التغيير البراني الذي تفرضه الدولة من أعلى على المجتمع الوديع المستكين في الأدنى، وفتح الباب أمام ضرورة امتلاك الشروط العقلية والمعرفية للدخول إلى عصر الحداثة الحقة، فإن الإسلام السياسي لا يملك ما يقدمه إلا المزيد من ”مركزة“ الدولة من جهة، و”إخضاع“ الجمهور من جهة أخرى، وبما يعنيه ذلك من أنه لا يقدر على تقديم ما يمكن أن يساعد مصر على بلوغ عتبة تطورها الديمقراطي، بل إنه يمثل العائق الأهم أمام مثل هذا التطور. لذا لزم التنويه وخصوصاً مع تزايد الدعاوى لاحتواء جماعات الإسلام السياسي العملية السياسية. ولعله يلزم تأكيد ضرورة أن يكون إدماج الأفراد، من المنتمين لهذا التيار، بعد تأهيلهم على نحو يراون منه من فيروس هذا الخطاب المرعب.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/220424.aspx>



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - العدد الاول - اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا



Tyranny and Extremism

by Dr. Ali Mabrook | 27 June 2013

This article examines the relationship between religion and politics within Islam. In doing so, it cites Ibn Khaldun's (1332 - 1406) view of Muslim history, which the great historian described as "a saga of primitive tribalism prevailing through the ages."

Dr. Mabrook observes that Muslims who seek power often employ a religious justification to facilitate their quest for temporal authority, and propagate a monolithic and literal interpretation of Islam that is designed to subjugate their opponents and the public at large.

Dr. Mabrook suggests that the appropriate solution to the widespread political and humanitarian crisis in the Muslim world is to treat religion as a legitimate field of independent inquiry, and as a topic that can and should be freely discussed by anyone.



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - العدد الاول - اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا

عن الاستبداد والتنطع

تم النشر في جريدة الأهرام بتاريخ 27 / يونيو / 2013

لعله يلزم التنويه بأنه إذا كانت العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام تحتاج إلى استقصاءٍ أعمق يتجاوز حدود هذا الحيز، فإنه يمكن القول - على العموم - بأنه إذا كان الدين قد ظل يقدم للسياسة لغتها وقاموس مفرداتها، فإن كل موجهاتها ومحدداتها الرئيسية قد ظلت تنتمي إلى مجال آخر غير الدين. وبعبارةٍ أخرى، فإنه إذا كان الدين قد منح السياسة لغتها وشكل ممارستها، فإن مضمون تلك الممارسة ومحتواها قد ظل شيئاً يقع خارج حدوده في الأغلب. ولعل استقراء للمصنفات التاريخية الكبرى يتوّل إلى أن صراعات القوة قد كانت هي المحدد الرئيسي لممارسة السياسة في الإسلام. فلا يكاد ابن خلدون - الذي يستمد قيمته الكبرى من كونه صاحب خطاب عن التاريخ، وليس من كونه مجرد مؤرخ، أو ناقلٍ للأخبار مثل غيره - يرى في تاريخ المسلمين، إلى عصره، إلا نوعاً من الفاعلية شبه المطلقة لقانون العصبية القبلية التي كانت - ولعلها تبقى للآن - الشكل السائد لاشتغال القوة. والغريب أن المحاولات لا تتوقف لإخفاء هذا التاريخ الطويل الذي كتبه القوة لكي يتوارى من الذاكرة بالكلية، لحساب تاريخ مثالي ومُتخيل يستخدمه دعاة الإسلام السياسي للترويج لأجنداتهم السياسية النازعة للهيمنة. ورغم هذا السعي الدائب إلى طمس هذا التاريخ الرذيل الذي يجرح الوعي ويشقيه، فإن ما يشهده العالم العربي، في اللحظة الراهنة، من انفجار المكبوت القبليوالعشائريوالطائفيوالمذهبي الذي لطالما جرى كبتته وراء أفتنة الدين - ثم الحداثة بعد ذلك - لما يؤكد على أنه من قبيل التاريخ الذي يأبى الغياب والسكوت. إن ذلك يعنى أن الدين كان - ولا يزال - جزءاً من لعبة القوة ومن أدوات اجتيازها والإمساك بمفاتيحها. وضمن هذا السياق، فإن ثمة علاقة طردية بين تصور بعينه للدين وبين حجم القوة التي يوفرها للقائمين على توظيفه سياسياً، وأعنى أنه كلما كان الدين حرفياً وقطعياً يكون مقدار القوة التي

يقدمها لهؤلاء الساعين إلى التخفي وراءه أكبر - بما لا يُقاس - من تلك التي يوفرها لهم حين يكون موضوعاً لتفكير مفتوح. ويرتبط ذلك بحقيقة أن "قطعية الدين وحرفيته" تكون هي الأكثر مثالية في إخضاع الجمهور وقهره، وأعنى من حيث لا يكون متاحاً له، في إطارها، إلا محض التسليم والامتثال من دون جدلٍ أو سؤال. وإذ يقوم دعاة الإسلام السياسي بتثبيت هذا التصور القطعي للدين على أحد المفاهيم الشائعة المستقرة في وعى الجمهور، وهو مفهوم "القطعي الثبوت والدلالة"، فإنه يلزم التنويه بما يقوم عليه هذا المفهوم من مراوغة تسوية "قطعية الثبوت" مع "قطعية الدلالة"، وذلك فيما ينتمي "الثبوت" إلى مجال التاريخ الذي يغير بالكلية مجال المعنى الذي ينتمي إليه "الدلالة". وبالطبع فإنه لا يمكن التسوية أبداً بين ما ينتمي إلى مجال "الثبوت التاريخي"، وبين ما ينتمي إلى مجال "المعنى الدلالي"، وبمعنى أنه في حين أن أحداً لا يجادل في يقينية "ثبوت" القرآن، وبما يعنيه ذلك من إمكان - بل وجوب - التأكيد على "قطعية" ثبوته، فإنه لا يمكن القول بقطعية دلالاته ومعناه، لأن ذلك يعنى وجوب القول بأحادية الدلالة والمعنى، وهو ما لا يمكن لمسلم أن يقبله بخصوص القرآن. وعلى العكس من هذا التصور القطعي للدين، فإن تصوره موضوعاً لتفكير مفتوح إنما تجعل منه إحدى الساحات التي تفتح أمام الفرد لتأكيد قدرته على التفكير الفاعل المستقل. وبحسب ذلك، فإنه فيما يتيح التصور القطعي للدين للسلطة أن تهيمن على المجال العام، وتتحكم فيه بالكلية، فإن الأثر الذي يؤدي إليه التصور المفتوح للدين - في المقابل - لا يقف عند حد حرمانها من هذا الامتياز فحسب، بل ويؤول إلى جعلها موضوعاً للتحكم والضغط من جانب الأفراد. ولعله يلزم الوعي، في هذا السياق، بجذلية العلاقة بين تصور الدين "حرفياً وقطعياً" من جهة، وبين الطبيعة الاستبدادية التسليطية للسلطة من جهة أخرى، وبمعنى أن العلاقة بينهما لا تمضي في اتجاه واحد، بل إن الواحد منهما يحدد الآخر، ويتحدد به في الآن نفسه. وإذ يعنى ذلك أن "قطعية الدين وحرفيته" إنما تؤسس للاستبداد، بذات القدر الذي يؤسس به - هو أيضاً - لها، فإن ذلك ما انشغل به، وأفاض في بيانه، رجل الإصلاح وداعيته الكبير عبدالرحمن الكواكبي. فقد مضى الرجل يفضح الطريقة التي يسطو من خلالها المستبد على الدين ويحيله إلى مطية لطغيانه واستبداده، سواء كان ذلك من خلال اتخاذه لنفسه "صفة قدسية يتشارك بها مع الله، أو تعطيه مقاما ذا علاقة مع الله، أو يتخذ بطانة من أهل الدين المستبدين يعينونه على ظلم الناس باسم الله". وبالطبع فإن هذا الامتطاء للدين، من جانب المستبد، هو ما كان لابد أن يجعل منه مجرد زخارف ورسوم شكلية خارجية، وبحيث يتحول إلى ما يشبه الدواء المهدئ الذي تتعاطاه جماهير يائسة محبطة، لتتعزى به عما تعانیه من الاستبداد والقهر، ويفقد دوره الجوهرى في تنوير الإنسان وتحريره بالأساس، وبما يعنيه ذلك من التأكيد على دور المستبد في تفرغ الدين من مضمونه وتحويله إلى مجرد شكل فارغ. ولقد كان الكواكبي هو من كشف، ببراعة، عن الكيفية التي ينتج بها الاستبداد "التنطع" في الدين الذي هو علامة خوائه وصورته. فقد مضى إلى إن "المستبدين قد سطوا على الدين واتخذوه وسيلة لتفريق الكلمة وتقسيم الأمة شيعاً، وجعلوه آلة لأهوائهم، فضيعوه وضيعوا أهله بالتفريع والتوسيع والتشديد والتشويش وإدخال ما ليس منه فيه كما فعل أصحاب الأديان السائرة، حتى جعلوه ديناً لا يقوى أحد ممن يتوهم أن كل ما دونه هو منه على القيام بواجباته وآدابه ومزاياه التي صارت تشتبه مراتبها على العام والخاص. وبذلك انفتح باب التلوم على النفس واعتقاد التقصير المطلق، وأن لا نجاة ولا مخرج، ولا إمكان لمحاسبة النفس. وهذه الحال تصغر النفس وتخفت الصوت وتمنع الجسارة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المنوط بها قيام الدين وقيام النظام والعدل. وهذا الإهمال للمراقبة والسيطرة والمؤاخظة والسؤال أوسع لأمرء الإسلام مجال الاستبداد وتجاوز الحدود.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/217762.aspx>



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - العدد الاول - اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا



Just Authority and the Interests of Humanity

By Dr. Ali Mabrook | 13 June 2013

This article attempts to answer the question: “How do—and how should—Muslims interact with the Qur’an?” Should we regard the primary objective of the Qur’an to be the dissemination of certain foundational or universal principles that do not change over time?

If so, we must differentiate between these eternal, universal principles (*shari’a*) and various legal procedures (i.e., classical Islamic jurisprudence, or *fiqh*) developed at certain points in Muslim history, which sought to actualize these foundational principles for people living within a specific time and place (e.g., the Arab Middle East during the Abbasid dynasty).

A corollary question emerges from this line of inquiry: “Would a complete and systematic implementation of these classical procedures (i.e., medieval Islamic law) be the method best suited to realize the universal principles contained within the Qur’an, at all times and places, as the Muslim Brotherhood and Salafis argue?” If so, what about the principle of abrogation, as applied to Qur’anic verses, according to which peaceful verses revealed in Mecca are said to have been superseded by violent and supremacist verses revealed in Medina? How are we to understand these?



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - العدد الاول - اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا

مصلحة الإنسان وصالح الحكم

تم النشر في جريدة الأهرام بتاريخ 13 / يونيو / 2013

يتميز القرآن - ككل النصوص الكبرى التي لا تكف عن الإشعاع والوميض على مرّ الأزمان - بكونه ساحة التقاء بين «التاريخي» بتحديداته الجزئية، وبين «المتجاوز» بشموله وكتلته.

وإذا جاز القول بأن التأسيسي في القرآن يتمثل في هذا «المتجاوز» الذي يحيل إلى عالم القيم والمعاني الإنسانية الكبرى، فإن الإجمالي فيه يكون هو جملة التحديدات الجزئية التي تتحقق هذه القيم والمعاني، من خلالها، في لحظة بعينها، ولا بد أن يكون مفهوماً أن الأمر، فيما يختص بالعلاقة بين التأسيسي (الكلي) والإجمالي (الجزئي) لا يتعلق بثنائية جامدة، يقف كل طرف منها معزلاً عن الآخر، بقدر ما يتعلق بحقيقة واحدة يكون «التأسيسي» هو جوهرها الذي يدخل «الإجمالي» في تركيبها، ولكن من دون أن يكون قادراً على استنفادها. فإن هذا «التأسيسي» المتجاوز يكون - وعلى نحو ما - أشبه بالحقيقة العلمية التي هي، بدورها، تركيبٌ يتنامي، في التاريخ، عبر تصحيحه المستمر لنفسه، ولكن من دون أن يكون هذا التاريخ قادراً على استنفادها بالمثل، وإلا فإن ذلك يؤشر على ما لا يمكن تصوره، بالعقل، من «نهاية العلم». و فقط فإن الفارق بينهما

يتأتى من أنه فيما تكتمل الحقيقة العلمية في «الوحي»، وليس في «الوجود»، لأنها تكون - طوال الوقت وبصرف النظر عن الوعي بها - قائمة في الوجود وضابطه لظواهره على نحو فعلي، فإن التأسيسي المتجاوز في القرآن (والمجال الإنساني على العموم)، يكتمل في (الوجود)، وليس في (الوحي)، لأن هناك من القرائن ما يقطع بأن هذا التأسيسي المتجاوز (قيمة ومعنى)، قد كان - ومنذ أقدم العصور - حاضراً في (الوحي)، ولو بوصفه مثلاً أعلى يرنو إليه البشر، ولكن تحققه لم يكتمل في (الوجود) في أي لحظة من التاريخ. إنه - هكذا - أقرب إلى القيمة أو المعنى الكلي الذي يمتص كل تحقيقاته الجزئية داخله، ومن دون أن تكون تلك التحقيقات قادرة على اقتناصه واستيعابه في واحدة منها، وإلا فإنها ستكون «نهاية القيمة أو المعنى». وإذن فإنه التباين بين «انفتاح» القيمة أو المعنى، وبين «محدودية» شكل تحققها. وبالرغم من هذه «المحدودية» لأشكال تحقق القيمة أو المعنى، فإنه يمكن القول إن كل واحدٍ منها يمثل، في تحقيقه لهذه القيمة أو المعنى، درجة أعلى من تلك التي يكون سابقه عليها. ويعنى ذلك، وعلى نحو مباشر، إمكان القول بأن «مصلحة الإنسان وصلاحه» هي أحد مبادئ القرآن التأسيسية، وأما المضمون الذي يتحقق من خلاله هذا المبدأ في لحظة بعينها، فإنه يكون هو الحد «الإجرائي» المحقق لها في تلك اللحظة.

وبالطبع فإنه إذا كان الوحي هو بمثابة إحصار للقيمة، المعنى، المصلحة، كمبادئ تأسيسية كبرى، إلى واقع مجتمعات بشرية، لم تكن لتقدر على بلوغها بجهودها الخاص، فإنه كان لابد أن يجري تنزيل هذه المبادئ التأسيسية في واقع حياتها، ضمن شروط اللحظة التي تعيش فيها، وإلا فإن تنزيلها خارج تلك الشروط كان يمكن أن يترتب عليه رفض فعل الوحي بالكلية. ومن هنا ما يمكن القول إنها مراوحة الوحي وحركيته بين «المبدأ التأسيسي المتجاوز» من جهة، وبين «التحديد الإجرائي المتعين» الذي يتحقق، هذا المبدأ، من خلاله في واقع بشرٍ بعينهم، وفي إطار لحظة بعينها، من جهة أخرى. فإنه ليس خطاباً بهذا المبدأ في «المطلق»، بقدر ما هو خطابٌ به في الواقع «المتعين»، أي إلى بشرٍ محددين، وفي لحظة تاريخية بعينها. وبالطبع فإنه يبقى - ضمن هذه المراوحة - أن «الحد الإجرائي» - الذي يتحقق من خلاله «المبدأ التأسيسي»، إنما يكون «موضوعاً» من أجل تحقيق القيمة المرتبطة بهذا المبدأ، في تلك اللحظة بعينها، وليس على نحو نهائي مطلق. وإذ يعنى ذلك أنه يتحقق في ارتباط حاسم مع «التاريخ»، فإن صرامة هذا الارتباط تبلغ حد أنه قد يتحوّل في لحظة مغايرة، لتلك التي تبلور فيها، إلى عائقٍ يحول دون تحقيق «المبدأ التأسيسي المتجاوز» الذي يقف وراءه. ومن هنا ما توافق عليه أهل التفسير والأصول من النسخ في القرآن، الذي لا يعنى شيئاً إلا أن حضور صلاح الحكم (وهو الحد الإجرائي المحقق للمبدأ التأسيسي أو القصد) يكون مرتبطاً بوقتٍ بعينه. فإن رفع الحكم، ليحل محله غيره (وهو معنى النسخ)، لا يعنى إلا أنه قد استحال إلى عائقٍ يحول دون تحقيق المبدأ أو القصد الذي يقوم خلفه، ولذا وجب رفعه لأنه لم يعد صالحاً في لحظة مغايرة لتلك التي تنزّل فيها. وحين يلاحظ المرء قصر المدة الزمنية التي كان يتحقق ضمنها.

ولقد كان ربط صلاح الحكم بالوقت هو أداة الفخر الرازي في الفرار من مأزق نسبة النقص إلى الله، فإنه "إن قيل: لو كان (الحكم) الثاني (الناسخ)، أصلح من الأول (المنسوخ)، لكان الأول ناقص الصلاح، فكيف أمر الله به؟ قلنا: الأول أصلح من الثاني بالنسبة للوقت الأول، والثاني بالعكس". إن الصلاح هنا هو المبدأ التأسيسي، وأما الحكم الذي يتحقق من خلاله هذا الصلاح، فهو الحد الإجرائي، وبحسب تقرير الرازي فإن الحكم، أو الحد الإجرائي المحقق للصلاح، قد يتحول في غير وقته إلى عائقٍ يُمتنع معه تحقيق الصلاح، فيلزم رفعه بالنسخ. الغريب، هنا، أن تجربة الجيل الأول من المسلمين تشير إلى حقيقة أنهم - ورغم انقطاع الوحي - قد رفعوا من الأحكام، ما أدركوا فيه حائلاً يمنع تحقيق الصلاح، وكان ذلك استناداً إلى وعيهم العميق بالمنطق الذي يحكم علاقة كلٍ من الوحي والعقل والواقع. ولعله يلزم الإشارة، هنا، إلى ما جرى بخصوص الأحكام المتعلقة بسهم المؤلف قلوبهم، وتوزيع الغنائم على الجند الفاتحين، والحد المفروض على شارب الخمر وغيرها مما أدرك فيه الصحابة أن صلاحه مرتبطٌ بوقت تنزيله، وأن شروط صلاحه قد ارتفعت، ولم تعد قائمة. فهل يقدر حمقى هذا الزمان الحكمة من وراء ذلك فيميزون بين التأسيسي والإجرائي في القرآن؟.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/215251.aspx>



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - العدد الاول - اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا



Violence: The Gap Between Islamists' Stated Intentions and the Inevitable Logic of Their Discourse

by Dr. Ali Mabrook | 30 May 2013

Because the discourse of political Islam tends to be dominated by pragmatic rather than intellectual considerations, Islamist movements behave in a manner that oscillates between moderation and extremism. Specific positions and/or policies adopted by such movements do not always directly correlate with the ultimate [authoritarian] goals of those who propagate Islamist discourse. As a matter of fact, the discourse of political Islam requires *both* moderation and extremism if it is to achieve its objectives at this point in human history. Thus, people who defend Islamist discourse may be properly considered to belong to a single [i.e., Islamist] category, which nevertheless consists of various levels of moderation and extremism.

However, it is vital that we recognize that Islamist discourse ultimately and inevitably leads to violence—both as a mechanism to obtain political power, and to establish a monopoly on public discourse, in order to prevent the Islamist worldview from being challenged by competing narratives. Sayyid Qutb [d. 1965; a Muslim Brotherhood leader whose writings helped inspire the birth of al-Qaeda] may serve as a prime example of this phenomenon.

Whenever one approaches politics from a dogmatic religious perspective, one tends to absolutize matters that would otherwise be subject to considerable differences of opinion. Violence is thus inevitable, for the Islamists' favored (i.e., “absolutized”) opinions and government policies cannot be imposed upon the members of a diverse, pluralistic society—if they can be imposed at all—without coercion.



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - العدد الاول - اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا

العنف بين نيات الأفراد ومنطق الخطاب

تم النشر في جريدة الأهرام بتاريخ 30 / مايو / 2013

من الطبيعي أن يكون الصعود الملحوظ لخطاب تدين السياسة، في مصر وغيرها، قد أعطى دفعة معنوية هائلة لجميع الفيلق المنضوية تحت راياته التي بدأت ترفرف خفاقة، وذلك بالرغم من كل ما يقوم بين فصائلها من تباينات تطال التصور ومنهج العمل.

فقد اندفع الجميع يعملون على تحقيق الغاية القصوى للخطاب (التهيي تديين السياسة) بطرائق في الاشتغال تتراوح بين التطرف والاعتدال. وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كان التطرف والاعتدال هما محض طريقتين في الاشتغال يتسع لهما الخطاب، فإن ذلك يعنى أنهما من قبيل العارض الذي لا يؤثر في حضور المشتغلين بهما معاً تحت مظلة ذات الخطاب الواحد. وبعبارة أخرى، فإن الفارق بينهما يتعلق بمحض «الإجرائي» السطحي، وليس «بالبنوي» العميق، أو أنه من قبيل الفارق في الدرجة، وليس النوع. وتبعاً لذلك، فإنه لن يكون بمقدور أحد التبرؤ من العنف الواقع تحت مظلة هذا الخطاب، باعتبار أنه مجرد ممارسة منحرفة لأفرادٍ غير أسوياء، لأن هذا العنف - في حقيقته - لا يتعلق، فحسب، بما يقصد إليه الأفراد، بل يرتبط - وهو الأهم - بضرورات منطق الخطاب. ولسوء الحظ، فإن «العنف» - في كل أشكاله الناعمة والدامية - يكاد أن يكون أحد أهم المآلات التي لابد أن ينتهي إليها الخطاب الرامي إلى تديين السياسة. ويتفرع ذلك عن حقيقة أن التفكير في السياسة أو ممارستها بالدين، يحيلها إلى جملة «مطلقات» سوف يجد البعض أن لا سبيل لتسكينها في الواقع - على فرض إمكان ذلك - إلا بالإكراه والقسر. وعلى الدوام، فإنه يبقى أن العبرة هي بالمصائر والمآلات (التي تقتضيها أنظمة الخطابات)، وليست بالمقاصد والنيات (التي تسكن نفوس الأفراد).

فقد يقصد الواحد من دعاة تديين السياسة، واعياً، إلى جعل قوله ساحة لصوت الاعتدال، ولكن منطق الخطاب يأتي إلا أن يجعل صوت «التطرف»، المراد إسكاته، ينطق في قوله. ولعل مثلاً لذلك يأتي من تحليل أحد وجوه خطاب الإسلام السياسي المتمحور حول مفهوم «أستاذية العالم». فرغم السعي إلى ربط هذا الوجه للخطاب برموز الاعتدال والمسامة، فإن ذلك لا يقدر على زحزحة الحضور الراسخ لرمز التشدد والمفاصلة، الذي هو الأستاذ سيد قطب صاحب التنظير الأوفى لخطاب «الأستاذية على العالم»، وإلى الحد الذي تكاد معه أن تكون مركزاً لخطابه كله. وهكذا، فإنه وابتداءً من أن المنطق الكامن لأي خطاب قد يجد تعبيره الأجل والأبقى عند أحد المشتغلين في حقله، بأكثر مما يجده عند آخر، فإنه يبدو أن الإطار الذي كان قطب يفكر داخله، على مدى الخمسينيات والستينيات، قد أتاح له أن يكون هو صاحب التعبير الأسمى عن هذا الخطاب. ولسوء الحظ، فإنه يبقى أن ما يبنى عليه هذا الخطاب لا يسمح له - مهما اختلفت أشكال التعبير عنه - إلا بأن يكون ساحة إقصاء وتناذب، وليس فضاء حوار وتواصل. ويرتبط ذلك بحقيقة أن مفهوم «أستاذية العالم» يحيل إلى عالم هيراركي تتراخى فيه العلاقات من الأعلى فرضاً على الأدنى، ومما يعنيه ذلك من قيام العلاقات بين الناس في الواقع على أن هناك طرفاً في الأعلى هو الأستاذ الذي له أن يفرض هيمنته على الطرف الجاهل في الأدنى. ولكن ما الذي سيحقق به هذا الأستاذ أستاذيته على العالم؟ يأتي الجواب - عن السؤال - حاسماً من الأستاذ قطب الذي مضى في كتابه «معالم في الطريق» إلى تقرير: «إن هذه الأمة لا تملك الآن - وليس مطلوباً منها - أن تقدم للبشرية تقدماً خارقاً في الإبداع المادي، يحنى لها الرقاب، ويفرض قيادتها العالمية من هذه الزاوية. فالعبرية الأوروبية قد سبقتها في هذا المضمار سبقاً واسعاً. وليس من المنتظر - خلال عدة قرون على الأقل - التفوق المادي عليها!». فلا بد إذن من مؤهل آخر لقيادة البشرية، غير الإبداع المادي، ولن يكون هذا المؤهل سوى العقيدة والمنهج». وحين يدرك المرء أنه ليس ثمة من مجال للإبداع فيما يخص هذا المؤهل البديل، حيث إنه «لا بد فيه - على قول قطب - من التلقي عن الله»، فإن ذلك يعنى أن أستاذية المسلمين للعالم لا ترتبط نشئاً أنتجوه (من الإبداع المادي أو الروحي)، بقدر ما تتعلق بالسعي لإخضاع العالم (طوعاً أو قسراً) لما يتصورون أنه المنهج الذي تلقوه عن الله. وإذن فإنها الأستاذية لا ترتبط بما ينتجه الناس على الأرض، بل بالمعطى لهم من السماء، ومما يعنيه ذلك من أنها ستكون عملاً من أعمال المشيئة العليا التي لا اختيار للناس معها، بل يلزم فرضها عليهم. ولعل الدليل على الطابع الإخضاعي لتلك الأستاذية يتأتى من تعيين الأستاذ «قطب» لنقيضها على أنه «الجاهلية»، حيث إنه لا سبيل لمن يتمرغون في بؤس الجاهلية، إلا الخضوع لسادتهم الأعلى، من الذين يترقون في معارج الأستاذية. وإذا كانت الجاهلية تتعين، عند قطب، بما هي «إسناد الحاكمية للبشر»، فإن الأستاذية لابد - وبمنطق المخالفة - أن تتعين بما هي «إسناد الحاكمية لله»، ومما يعنيه ذلك من أن «قطب» يعيّن طرفي الصراع في «حاكمية الله» في الأعلى، و«حاكمية البشر» في الأدنى، وبكيفية لا مجال فيها إلا لإخضاع الأدنى لسيادة وهيمنة الأعلى. وحين يدرك المرء أن خطاب الأستاذية سوف ينتهي به، على هذا النحو، إلى فكرة «الحاكمية الإلهية»، بكل ما تؤدي إليه من ضروب الإقصاء والعنف (اللفظي والمعنوي) سواء بين المسلمين وغيرهم، أو بينهم وبين أنفسهم، فإن له أن يقطع بأن العنف، هنا، ليس محصلة انحراف أفراد، بقدر ما هو من لوازم الخطاب. وتبعاً لذلك، فإنه ليس لأحدٍ من الخاطبين في ليل خطاب تديين السياسة - الذي تتعالى راياته في العالم العربي الآن - أن يعتذر بسلامة النيّة والمقصد عما تنول إليه ضرورات منطق الخطاب، وذلك ابتداءً من أن مقصد الفرد هو ما يخضع لتوجيه منطق الخطاب، وليس العكس. وبالطبع فإنه إذا كان التعويل على النيّة والقصد يتعلق بتحديد المسئولية (في شقيها الجنائي والسياسي) عن حدثٍ ما، فإن الأمر، في هذا التحليل، يتعلق بتعيين المسئولية المنطقية والخطابية عنه، إذا جاز التعبير. ومن هنا أن مسئولية العنف تقع على كاهل الخطاب، ومما يعنيه ذلك من المسئولية التبعية لحامله بصرف النظر عما تطويه نياتهم ومقاصدهم.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/212833.aspx>



تأسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - العدد الأول • أغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا



Revolution and Those Who Are Tormented

by Dr. Ali Mabrook | 16 May 2013

Revolution may be considered a form of resurrection whenever those subject to tyrannical abuse regard the revolutionary vanguard as “prophets” or “saints.” Revolutionary ideologues often employ theological terms—including self-sacrifice, salvation and resurrection—to describe their endeavors, highlighting the contrast between religion as a humane experience, and religion as inflexible dogma echoed by those who embrace such dogma without feeling or suffering themselves.

This article examines how revolutions may be explicitly directed against religion (as occurred with the French, Bolshevik, Spanish and Mexican Revolutions), or endorsed by religion (as occurred, more recently, with the propagation of Liberation Theology by many Catholic priests in Latin America). In the latter case, religion gave voice to the suffering of those who were tortured and sought immediate earthly deliverance, prior to (or, as some might claim, rather than) heavenly salvation.



تأسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - العدد الأول • أغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا

عن الثورة والمعذبين

تم النشر في جريدة الأهرام بتاريخ 16 / مايو / 2013

تكاد الثورة أن تكون نوعاً من القيامة. ولهذا فإنه ليس غريباً أنه لم يبق في ذاكرة السيدة «سوزان أوسينجا» - التي أُتيح لها معاينة جثمان «جيفارا» بعد أن حمله قاتلوه إلى المستشفى الذي كانت تعمل به آنذاك - أن الكثيرين من فقراء الفلاحين والهنود في بوليفيا (التي أُعدم الرجل في أحراشها) لا يزالون إلى اليوم يقيمون القداس على روحه، وهم على قناعة من أنه يحقق المعجزات. وبالطبع فإنه ليس لذلك من دلالة إلا أن يكون «معذبو الأرض» في جبال ووديان أمريكا اللاتينية قد راحوا، في تلك اللحظة المشحونة بالألم والمعاناة، يتبئنون في وجوه ثوارهم ملامح الأنبياء والقديسين، ويقرأون في تضحيات وعذابات هؤلاء الثوار الأسطوريين - الذين جادوا بأرواحهم من أجل تخليصهم من البؤس والشقاء - معاني الفداء والخلاص والقيامة وغيرها من مفردات اللاهوت الكنسياتي طالما سمعوا بها في دروس قَدَّاس الأحد، ولكن من دون أن يعاينوها في قلب تجربة متجددة حيّة، يستشعرونها ويحسون بها متّقدة ونابطة. ولعله يمكن القول بأنهم قد استعادوا - مع هؤلاء الثوار - تجربة مسيح الناصرة المصلوب على الجبل، وكذا تجربة ذلك الطابور الطويل من الشهداء الذين عاشوا «الدين» كتجربة ومعاينة، وليس كمجرد معتقد بارد يحفظونه ولا يملون من ترديده من دون إحساس أو معاناة. وإذن فإنه قد جرى استقبال «الثورة»، من جانب هؤلاء المعذبين، على أرض «اللاهوت» وبدعمٍ مباشرٍ منه، وليس في قطيعةٍ معه، وذلك على عكس ما جرى في تجربة أوروبا التي

تكاد عبارة أحد كبار صُناع الثورة في فرنسا "اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس" أن تشير إلى أن العلاقة التي عرفتها بين اللاهوت والثورة، تختلف كلياً عن تلك التي سوف تعرفها أمريكا اللاتينية - بعد ما يدنو من القرنين - بينهما. حيث الثورة في أوروبا هي ثورة على اللاهوت وضده، فيما هيفي أمريكا اللاتينية ثورة في اللاهوت وبفضله. ومن هنا أن اللاهوت - وحتى الدين - لم يكن ليتحول في أحراش أمريكا المثقلة بالفقر والظلم إلى زأفيونٍ للشعوب، بقدر ما راح يستحيل إلى "صرخة" للمضطهدين الذين راحوا يطالبون، من خلاله، بخلاصهم على الأرض أولاً، وقبل خلاصهم السماوي البعيد. ولعله يمكن القول ترتيباً على ذلك بأن تلك التجربة الفريدة لأمريكا اللاتينية كانت هيالتي أعادت الاعتبار لعبارة "ماركس" الشهيرة عن الدين، والتي طالما تعرضت للابتسار والتشويه المتعمد من كهان مؤسسات إنتاج التسلط والقمع. إن ذلك يعني أن فيالق "المُستعبدين والمعذبين" الذين أبصروا في وجوه ثوارهم المغدورين ملامح الأنبياء والقديسين (الذين طالما أجهد هؤلاء المعذبون كثيراً بالبكاء لما يروى، في عظات ودروس الآحاد، عن موتهم الحزين) كانوا هم أصحاب البشارة بظهور لاهوت التحرير والثورة. ومن هنا أن هذا النوع من اللاهوت النضالي لم يكن أبداً من إلهام "المنظرين والأكاديميين" بقدر ما انبثق من آلام "الأشقياء والمضطهدين". إذ الحق أن ثمة "حالة ثورية" أنضجت ظروف البؤس والشقاء في تلك القارة التي كان عليها أن تعيش في ظلمة الاستعباد المزدوج لسيدني، السيد الكابوبوي في الشمال، ثم وكلاؤه من الطغاة المحليين الذين تزدهم بهم قصور الحكم، التي ترفرف عليها رايات الاستقلال الزائف. وقد حدث أن تجاوزت تلك الحالة مع أشواق "المعذبين" إلى عالم أكثر عدالة وإنسانية، فاستقبلوها بما يليق من مفردات مخزون قدسي كامن، يرتفعون بأبطاله إلى مقام القديسين. ولعلمهم كانوا في تلك اللحظة التي لا مثيل لامتيازها وتفردتها ينتزّلون بالقدساني (المفارق) إلى رحاب التاريخي (المحايط) الذي كان قد تعالَى عليه على مدى القرون، ليصبح أقتوماً خالياً من أي إحساس وجودي نابض. فالمسيح المفارق والمتعالي (من "إنسان مُعذَّب" إلى "إله سلطة") كان يُستعاد من السماء التي رُفِعَ إليها ليقوم حياً في تضحيات هؤلاء الثوار التاريخيين.

ولعل الدلالة القصوى لتلك الرجعة (التي تبدو بمثابة قيامة جديدة للمسيح) تكمن فيما تحيل إليه من أن تحرير البشر من البؤس والشقاء هو بمثابة استعادة للمسيح من برائن الموت الذي حكم به عليه دعاة اللاهوت البارد، والذي هو - وبامتياز - لاهوت قمع وتسلط. وهكذا فإنه يمكن القول بأنه لم يكن البشر فقط هم الذين يتحررون، بل كان اللاهوت نفسه يتحرر من قبضة التفسيرات الجامدة والإيمان البارد البليد (الذي يتهكم عليه الأب "أوسكار روميرو" - أحد الأساقفة السلفادوريين - بأنه يكتفي بحضور قدّاس الآحاد، ويرضى بالظلم طوال الأسبوع)، وذلك لكي يستعيد اتصاله بالينابيع الحية لتجربة المعاناة المسيحية الأولى. فلقد بدا لهؤلاء اللاهوتيين المناضلين "أن الإدراك الحقيقي ليسوع كإنسان تاريخي متواجد في المكان والزمان هو الذي يقودنا - على ما يقول أولويوس بييريس أحد أقطاب لاهوت التحرير، إلى البحث عن معنى العبادة الحقيقية. وهذا الإدراك هو الذي يقدمه لنا لاهوت التحرير، إذ يركز على المسيح الذي صار واحداً منا، مسيحٌ واقعي قلبه يدمي، مسيح جائع وعطشان وعارٍ ومريض ولا مأوى له وسجين بسلاسل القوانين الاجتماعية الجائرة. مسيح لا يجد مكاناً يولد فيه، ولا يجد مكاناً يُدفن فيه. مسيح يشكل خطراً على هيروودس فتعقبه ليقتله، مسيح مُفترَى عليه أمام المحكمة. مسيح مُعذَّب من قبل الشرطة. مسيح وقع ضحية التعصب والنفاق السياسي للكهنة».

والحق أن هذه الاستعادة للمسيح كإنسان مُعذَّب لتشير إلى لاهوت يبنى نفسه خارج فضاء الإشكالية الكبرى التي حددت بناء اللاهوت المسيحي على مدى تاريخه الطويل، وتحكمت فيما جرى من انشقاق الكنائس والطوائف، وأعنى بها الإشكالية المتصلة بطبيعة السيد المسيح. وإذ يشير ذلك إلى أن لاهوت التحرير يستعيد مسيحاً آخر غير ذلك "المسيح" الذي تتعبد المؤسسة وكهنتها المفوّهين البلغاء، فإن ذلك يعني أن الأمر يتجاوز إلى "تحرير" المسيح نفسه من قبضة الذين لا يتوقفون عن صلبه، والذين - وللمفارقة - يفعلون ذلك على خلفية الثثرة بتعاليمه ووصاياه (ولابد هنا من تذكّر ما كتبه "ديستوفسكي" عن المفتش العام، الذي عاقب المسيح بالصلب من جديد حين راح هذا المسيح يفضح - مع ظهوره الرمزي المُتخيّل في أسبانيا على عهد ديوان التفتيش والمحارق - انحراف الكنيسة عن كل ما جاء يُبشّر به من سلام ومحبة. وإذ يشير المجاز العبقري لديستوفسكي إلى ما يمكن اعتباره مسيحية مغتربة عن نفسها في أسبانيا المثقلة بعذابات المحكومين بالإحراق والموت بتهم الهرطقة والتجديف (وإلى حد إهدارها دم المسيح نفسه)، إن هذه المسيحية سوف تتحرر من هذا الاغتراب، وتعود إلى ذاتها كدعوة للخلاص، على يد لاهوتيي التحرير فيما كان - وللمفارقة - جزءاً من ممالكها البعيدة عبر الأطلنطي). وإذن فقد بدا أن تحرير "الإنساني" هو في جوهره بمثابة تحرير "للسماوي"، وبما يترتب على ذلك من أن زوعياً ممسوكاً في قبضة الوهم والخرافة هو قرين زوحيّ تتحكم ممالك الاستبداد وطواغيت الأرض، في آليات إنتاجه للمعنى والدلالة، وهو ما يلزما الوعي به (مسلمين ومسيحيين).

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/210226.aspx>



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ اصد العدد الاول • اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا



The Conflict Between Salafis (Sunni Extremists) and Shi'ites

by Dr. Ali Mabrook | 2 May 2013

As al-Maqrizi (1364 – 1442 CE) observed, the origins of the conflict between Sunnis and Shi'ites preceded the appearance of Islam. [In other words, this conflict may be traced to the bitter competition between the Hashemite and Ummayyad clans in pre-Islamic Mecca].

Unfortunately, most Muslims do not share this perspective. Instead, they regard the conflict between Sunni and Shi'a Islam as “a bitter struggle to defend religious truth.” As a result, the fundamentally political nature of this conflict has been concealed behind a thick religious mask, as adherents of either school proclaim their doctrine and biases to be both sacred and absolute. More than fourteen hundred years after the emergence of this feud, the diverse points of view held by Sunnis and Shi'ites remain an arena for bloody conflict, rather than utilized as an opportunity for mutual understanding and reconciliation.

Thus we may conclude the mechanism whereby political rivalry is transformed into religious dogma—for the sake of which human beings will wage war and die beneath the sacred banner of their own particular sect—represents a grave danger to humanity, and a constant reminder of why the Prophet Muhammad and Islam stood firmly against every form of tribalism.



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ اصد العدد الاول • اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا

عن السلف والشيعة. تناقض أم تنافس؟

تم النشر في جريدة الأهرام بتاريخ 2 / مايو / 2013

لا يكاد العرب وربما المسلمون يتوقفون، على مدى القرون، عن اختراع حوامل يعلقون عليها انقسام عالمهم وتشظيه، وبما يعنيه ذلك من أن الأصل في العالم هو الانقسام والتباعد. وهذا النوع من الانقسام هو أحد نتاجات رؤية للعالم استقرت وغلبت داخل التراث الإسلامي، وذلك مع ملاحظة أن تلك الرؤية للعالم تعد من رواسب ومخلفات عالم القبيلة الذي جاء الإسلام، في سعيه إلى بناء عالم جديد، لكي ينفيه ويرفعه، لكنه استمر حياً وفاعلاً في وعي العربي حتى الآن، على الرغم من غياب القاعدة المادية الحاملة له في الواقع. إن ذلك يعني أن “القبيلية” تستمر فاعلة في الوعي الراهن، ولو كرؤية محفزة للانقسام والتفكك، وذلك على الرغم من غياب الحامل الواقعي لتلك الرؤية (الذي هو القبيلة). ولقد بدا أن أحد أكثر هذه الحوامل التي لا يكف هذا الانقسام عن تعليق نفسه عليها رسوخاً وحضوراً، هو ذلك الانقسام بين السنة والشيعة الذي

لا يوجد ما هو أكثر فاعلياً منه في التجربة التاريخية للمسلمين، على العموم. فمنذ اللحظة التي انفجر فيها هذا الانقسام، مع تصاعد الأحداث التي انتهت بمقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان، فإنه لم يتوارى عن المشهد أبداً. وظل يُعاد إنتاجه تحت رايات دول وأقوام تتبدل مواقعها على ساحتي التاريخ والجغرافيا، ولكن من غير تبديلٍ في عناصر المشهد ذاته. إذ هو مشهد الدم يتحرك من زمن المقاتل الأول في صفين وكربلاء إلى المقاتل الجارية الآن بين ذات الطوائف المتنازعة، في نفس الساحات، وتحت نفس الرايات تقريباً. وكذا فإنه يبدو وكأن الإمبراطوريات التي تقاوت قديماً تحت رايات عباسية وفاطمية، ثم رايات عثمانية وصفوية، إنما تنبعث الآن لكي تستأنف ما كان من صراعاتها القديمة. وضمن سياق هذا التراجع، فإن الورثة لا يستدعون الأحداث بمجرد ما، بل يستدعون معها كل الأبطال والرموز الذين كانوا هناك في الزمن الأول. وهكذا فقد حضر الرموز جميعاً من الصحابة وآل البيت وأمّهات المؤمنين، وحضر معهم وربما قبلهم الرفقاء الذين تحزبوا لهم، وعلى النحو الذي بدا معه أن أربعة عشر قرناً من الزمان لم تكن إلا محض زمان ميت ظل الحدث طافياً فوق سطحه الراكد، حياً وطازجاً من دون أن يضعف أو يبهت.

بل وحضرت اللغة بنفس ألفاظها وقاموس مفرداتها من قبيل ”المبتدعة والرافضة وأهل الأهواء“ وغيرها. وإذن فإنها الذاكرة التي لا تذبل أو تموت وهى تقهر التاريخ، وتلقي به في غيابة جُب الماضي، ولا تسمح له إلا بأن يكون تاريخ تكرر واستعادة، وليس تاريخ إبداع وولادة. وبالطبع فإنه لن يكون غريباً، ضمن هذا التراجع، أن يُطلق العرب على حربهم الأخيرة في الخليج، نفس تسمية ”الفتنة الكبرى“ التي سبق أن أطلقوها على ما جرى في حرب ”صفين“ القديمة. ولسوء الحظ فإنها لا تكون الاستعادة - أبداً - لما جرى في صورته الأصلية، بل في صورته المتخيلة المصنوعة التي لا تكاد تنطق إلا بعكس ما قد جرى فعلاً. وهكذا فإن الانقسام بين السنة والشيعة لا يُستعاد بوصفه انقساماً بين فرقاء اصطرعوا على السلطة واقتتلوا حولها، ثم راحوا يرتفعون بأصول اختلافهم من الأرض إلى السماء، حيث أخفوا الأصل السياسي الذي يتنازعون حوله وراء قناع ديني سميك. وقد كان الواحد من هؤلاء الرفقاء يسعى، من وراء هذا التعالي إلى السماء، إلى تحصين موقفه وتثبيت اختياراته أو انحيازاته، عبر ما يخلعه عليها هذا التعالي من سمات الديني ”المقدس“ وينأى بها عن الارتباط بالسياسي ”المدنس“. والمهم أن ما كان مجرد انحيازات تحتاج إلى التعرية والفضح يتحول، عبر هذا التعالي، إلى ”معتقدات“ يتقاتل الناس ويموتون تحت راياتها المقدسة. لا تُستعاد تلك الجذور الدفينة للخلاف أبداً، بل إنه يُستعاد بما هو خلاف يقوم أصله ومنتهاه في السماء، وأعني فيما هو ديني محض، حيث يجرى التغييب الكامل لكل ما هو سياسي وواقعي. ولأن السماء هي فضاء المطلقات، فإن ما يرتفع إليها لابد أن يصبح مطلقاً لا محالة. وهكذا فإن الخلاف بين السنة والشيعة سوف يصبح، عبر الارتفاع به من الأرض إلى السماء، من قبيل ”المطلق“ الذي لا سبيل إلى حله أو رفعه. إذ الخلاف حين يصبح مطلقاً، يكون حقلاً لمجرد التصادم، وليس التصالح. وللغرابية، فإنه لم يكن الشيعة وحدهم هم الذين يرتفعون باختياراتهم السياسية إلى السماء، بل كان أهل السنة يمارسون على هذا النحو أيضاً. ولا يتعلق الأمر فقط بما قام به عثمان بن عفان حين تعالي بسلطته إلى السماء مُعتبراً أنها ”قَمِيصُ أبسه الله له“، بل وحتى بما صار إليه ابن تيمية، وهو أحد أكبر خصوم الشيعة من السلف. فإنه إذا كان الشيعة يؤسسون دعواهم على أحقية الإمام ”علي“ بالإمامة على ما يقولون أنه النص (الجلي أو الخفي) على إمامته من جهة، وعلى ما تواتر عن فضله من جهة أخرى، فإن ابن تيمية لا يفعل إلا أن يحشد ما لا حصر له من النصوص الدالة على تفضيل أبي بكر وعمر وعثمان على ”علي“ من جهة، بل ويمضى إلى تفصيل النصوص الدالة على إمامة أبي بكر من جهة أخرى. فقد مضى في ”منهاج السنة النبوية“ إلى إن ”كثيراً من أهل السنة يقولون: إن خلافته (يعني أبا بكر) ثبتت بالنص، وهم يستندون في ذلك إلى أحاديث معروفة صحيحة.

ولا ريب أن قول هؤلاء أوجه من قول من يقول: إن خلافة علي أو العباس ثبتت بالنص، فإن هؤلاء (الشيعة) ليس معهم إلا الكذب والبهتان، الذي يعلم بطلانه بالضرورة كل من كان عارفاً بأحوال الإسلام، وما يعنيه ذلك من أن ابن تيمية (السلفي) لا يفعل إلا ما يفعله الشيعة من الارتفاع بأصل السلطة إلى السماء أيضاً. و فقط فإنه يجعل ذلك لأبي بكر، في مقابل ما يفعله الشيعة من جعلها كذلك للإمام ”علي“، وبما يعنيه ذلك أن الخلاف بين السلف والشيعة، ليس خلاف ”تناقض“، بل خلاف ”تنافس“. وبالطبع فإن ذلك يحيل إلى أن السبيل إلى رفع الخلاف السنّي الشيعي وتسويته، يكون في النزول به من السماء إلى الأرض. لابد إذن - وفي كلمة واحدة - من الرجوع بما أصبح من قبيل ”المعتقدات“ الإيمانية إلى كونه مجرد تعبير عن مواقف و”تحيزات“ سياسية. ولسوء الحظ فإن الكثير مما يتعامل معه المسلمون كمعتقدات إيمانية هو، في جوهره، محض غطاء لمواقف وتحيزات سياسية. وضمن سياق التنزّل بهذا الخلاف إلى أصله في الأرض، فإن المرء سوف يكتشف أن الجذر الواقعي لهذا الخلاف بين السنة والشيعة لم يكن مجرد خلافات السياسة وحدها، بل كان أيضاً تصارعات القبيلة، أو حتى تناقضات العشائر داخل القبيلة الواحدة. ولعل ذلك ما يقطع به كتاب المقرئ ”في النزاع والتخاصم بين بني هاشم وبني أمية“، الذي يرى للصراع، الذي خرجت من أحشائه فتنة السنة والشيعة، أصولاً تسبق ظهور الإسلام ذاته.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/207697.aspx>



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - العدد الاول - اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا



Regarding the Qur'an and Temporal Authorities

by Dr. Ali Mabrook | 18 April 2013

The Qur'an is often manipulated by those who claim that it is transcendental in nature, in a manner that precedes the existence of humanity. Such people often declare that governance within Islam must follow a specific delimited course, rather than being open to various forms of interpretation and practice.

The net result of this view is to subordinate the Qur'an to earthly authorities, and to provide these authorities with the power of interpretation, which in turn stifles the Qur'an's primary message, which is concerned with the well-being of humanity and creation at large.

We need to realize that by interacting with the Quran in such a way—that is, by regarding the text as linguistically, historically and existentially “transcendental” to human experience—we embrace a view that conveniently served the interests of worldly authorities [viz., those of the Umayyad and Abbasid dynasties, which followed the early successors to Muhammad). In other words, this “transcendental” view of the Qur'an endowed earthly rulers with incontestable authority and power, inconsistent with the primary message of the Qur'an and Islam [which are meant to be a source of universal love and compassion].

Thus, it is essential that we liberate the Qur'an from its bondage to earthly rulers.



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - العدد الاول - اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا

عن القرآن والسلطان

تم النشر في جريدة الأهرام بتاريخ 18 / ابريل / 2013

لم تترك السياسة شيئاً إلا وتلاعبت به، وقامت بتوجيهه لخدمة ما تريد وتشتتهى، إلى حد أن القرآن لم يفلت، على جلاله وتساميه، من هذا المصير. وبالطبع، فإنه يلزم التأكيد على أن هذا التلاعب لم يتحقق - على الرغم مما يجرى تداوله من التنازع بين السنة والشيعه - من خلال التغيير والتزوير، بل من خلال ما جرى من تثبيت طرائق بعينها في تصوره والتعامل معه. ومن ذلك مثلاً ما جرى من “تصوره” على النحو الذى جعله إحدى الساحات الرئيسية لإنتاج هذه الأطلقة، وكان ذلك عبر التعالى به من وجود من أجل الإنسان، إلى وجود سابق عليه، ومن تركيب تبلور في العالم إلى كينونة ذات حضور مكتمل سابق في المطلق. ولقد ترافق هذا التحويل، بدوره، مع تحولات مسار السياسة في الإسلام من ممارسة

”مفتوحة“ إلى ممارسة ”مغلقة“، وبكيفية تحول معها من القرآن الذي كان مركزه وقطبه هو ”الإنسان“؛ إلى القرآن الذي استعمره، واحتكره ”السلطان“.

إذ يجب تذكُّر أن التحول في مسار السياسة من ”خلافة الشورى“ (مع أبي بكر) إلى ”الملْك العضود“ (مع معاوية) قد تلازم مع الانتقال من القرآن الذي ”لا ينطق بلسان، وإنما ينطق عنه الإنسان“ - بحسب قول الإمام ”عليّ بن أبي طالب“ الذي لا يعنى إلا أن الإنسان يدخل في تركيب القرآن - إلى القرآن أمسك به السلطان، وراح يتصوره ناطقا بدلالة مطلقة، مُقرنا له بالسيف، ليحسم به معركة السياسة. والحق أن نظرة على الطريقة التي جرى التعامل بها مع لغة القرآن، لتكشف عن التحولات في مسار الصراع السياسي. فإذ يورد السجستاني، في كتاب المصاحف، أنه ”لما أراد عمر أن يكتب (المصحف) الإمام أقعد له نفرا من أصحابه، وقال: إذا اختلفتم في اللغة فاكتبوها بلغة مضر، فإن القرآن قد نزل على رجلٍ من مضر“، فإن الأمر قد اختلف مع عثمان الذي يروى عنه أنه قال: ”إذا اختلفتم في عربية من عربية القرآن، فاكتبوها بلغة قريش، فإن القرآن أنزل بلسانهم“. وللغرابية، فإن هذا التحول من ”لغة مضر“ إلى ”لغة قريش“ قد ترافق مع ما كان يتنامى في ساحة السياسة - وعبر عن نفسه صريحا مع عثمان - من اعتبارها (أي السياسة) شأنا قرشيا خالصا، بعد أن كانت قبله ساحة مفتوحة يشاركها فيها غيرها. ولعل دليلا على هذا التحول - في السياسة - يأتي مما أورده الطبري، في تاريخه، عن المنازعة التي جرت وقائعها حين اجتمع ”عبدالرحمن بن عوف“ إلى من حضره من المهاجرين وذوى الفضل والسابقة من الأنصار، وأمراء الأجناد“ ليختاروا الخليفة من أهل الشورى الذين عينهم ”عمر“ قبل موته. فقد ”قال له عمار (بن ياسر): إن أردت ألا يختلف المسلمون، فبايع عليا، فقال المقداد: صدق عمار، إن بايعت عليا قلنا: سمعنا وأطعنا. وقال (عبدالله) بن أبي سرح: إن أردت ألا تختلف قريش، فبايع عثمان، فقال عبدالله بن أبي ربيعة: صدق، إن بايعت عثمان قلنا: سمعنا وأطعنا. فشمتم عمار بن أبي سرح، وقال: متى كنت تنصح المسلمين؟. فقال رجلٌ من بنى مخزوم: لقد عدوت طورك يا بن سمية (يعنى عمار)، وما أنت وتأمير قريش لأنفسها“. ولعل كون الرجلين المتنازعين عليهما (عليّ وعثمان) من قريش، هو ما يجعل القصد من عبارة الرجل المخزومي لا بد أن يتجاوز ما يمكن فهمه منها من وجوب ”قرشية“ من في الحكم، إلى أن الأمر يتعلق باستبعاد كل من سوى القرشيين من حق المشاركة في تعيين الحاكم ونصبه، وبحيث تصبح السياسة احتكارا قرشيا خالصا لا شأن لغيرهم به.

إن ذلك يعني، وبلا أدنى مواربة، جواز القول بأن الانتقال من ”لغة المسلمين“، على تعدد قبائلهم، إلى ”لغة قريش“ وحدها، إنما يعكس تحولا كان يجري في مسار السياسة من كونها شأنا عاما يخص ”المسلمين“ جميعا، إلى كونها شأنا يخص ”قريش“ وحدها، أو يخص - حتى - مجرد بيت من بيوتها بحسب ما سيجرى لاحقا، مع بنى أمية وبنى العباس. لكنه، وبالرغم من هذا التضييق النازل من ”لغة القبائل“ إلى ”لغة قريش“، فإنه يبقى أنها تظل - في الحالين - من قبيل اللغة ذات الأصل الإنساني. وبالطبع فإن هذا التحول من ”لغة الإنسان“ إلى ”كلام الله“، إنما يعنى بلوغ صيرورة ”الأطلقة“ - التي كانت تعنى تسييد المطلق ”إلها“ في المجرد، و”حاكما“ في المتعَيَّن - إلى تمام الذروة والاكتمال. وهكذا، فإن ما يفسر ما حصل من التعالي بالقرآن (لغة وتاريخا وماهية) من الأرض إلى السماء، هو ما جرى من صعود المسلمين (سنة وشيعة) بخلافات السياسة من الأرض إلى السماء. ولعل ما يدعم هذا التوازي بين التعالي بالقرآن والتعالى بالسياسة، هو ما يبدو من أن التعالي بالقرآن كان قد ترافق مع سعى البعض، من الحكام المتأخرين على حقبة الخلافة بالذات، إلى التعالي بسلطتهم إلى مقام ينفلتون فيه من أى حساب أو مساءلة. وهنا، فإنه لم يكن ثمة ما هو أنسب من أن يخفى ”الحاكم“ نفسه وراء ”القرآن“، الذى كان لا بد - لذلك - من رفعه إلى السماء، لكي يكتسب، بدوره، (أعنى الحاكم) رفعة الكائن السماوي. ولعل هذه العملية من التقنُّع بالقرآن، هي التي ستقف وراء تبلور المأثور القائل: ”إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن“. لكنه يبقى وجوب التأكيد على حقيقة أنه إذا كان السلطان قد كسب، بهذا التعالي، إطلاق سلطته، فإن ما ألحقه هذا التعالي بالقرآن من الضرر كان كبيرا، وذلك من حيث ما تأدى إليه من إطفاء أنواره، وإهدار خصوبته، بسبب ما فرضه عليه من إسكات صوته، وتجميد دلالته. ومن هنا وجوب السعى إلى تحرير ”القرآن“ من قبضة ”السلطان“.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/205114.aspx>



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ اصد العدد الاول • اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا



Authoritarianism and the (Arab) Mind

by Dr. Ali Mabrook | 4 April 2013

Human life and mental processes (to which the Divine revelation is directed) are characterized by enormous fluctuation and diversity. For this reason, any attempt to grasp Divine revelation through purely intellectual processes and to impose one's intellectual conclusions upon all humanity, in the form of authoritarian dictates, is doomed to failure.

Human beings spontaneously interacted within the structure (i.e., process) of Divine revelation to such an extent that it may be impossible to understand the Qur'an without considering the human circumstances or context of its revelation.

The article poses and seeks to answer a number of questions, including:

“Is merely criticizing existent political and social conditions and calling for their replacement sufficient to overcome the authoritarianism from which we (Arabs) suffer?”

“Is it possible for Egyptians and Arabs at large to achieve a state of true modernity, when every form of Arab ‘modernity’ we have witnessed, to date, has been no more than a superficial appearance, or mask, behind which a Bedouin tribal mentality continues to thrive and dominate?”



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ اصد العدد الاول • اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا

عن السلطوية والعقل القاصر

تم النشر في جريدة الأهرام بتاريخ 4 / ابريل / 2013

يحتاج المصريون - والعرب على العموم - إلى الوعي بأن السعى إلى تفكيك السلطوية الغليظة والملموسة (سياسياً واجتماعياً) التي تفيض بها عوالم العرب، عبر مجرد التعويل على نقد الأوضاع السياسية والاجتماعية القائمة والدعوة إلى إحلال منظومة سياسية بديلة محلها - قد بلغ نهايته. وأنه يلزم تطوير طريقة أخرى تركز على وجوب تفكيك المبدأ المعرفي الجواني الذي يؤسس للحضور الطاغى لتلك السلطوية في الأبنية العميقة للوعي، أو حتى في تلك الأبنية التي تضرب بجذورها الغائرة في ما دون الوعي، وهي الأهم. وأعنى في كلمة واحدة، أنه لابد من تجاوز مجرد النقد الراهن - على أهميته - للسلطوية التي تمارس حضورها الفظ على المستويين الاجتماعي والسياسي، إلى تفكيك ما يؤسس لحضورها من التصور المستقر في الخطاب للعقل، على النحو الذي يجعله في حالٍ من القصور والاحتياج.

وإذا كان الوضع الذي ساد في عالم الإسلام لترتيب العلاقة بين العقل والنقل، وأعنى بالكيفية التي ظل معها العقل تابعاً لسلطة النقل على نحو شبه كامل، هو ما يؤسس لهذا التصور الغالب عن قصور العقل واحتياجه، فإن أصل هذا الوضع لا يرتد - على عكس ما يتبادر سريعاً للذهن -

إلى الإسلام نفسه، بل إنه يجد ما يؤسسه كاملاً في قلب الثقافة السابقة عليه، والتي يبدو - وللمفارقة - أن الإسلام قد قصد إلى زحزحة وإزاحة نظامها الكلي، على الرغم من إدماجه لبعض عناصرها الجزئية في صميم بنائه. فإنه إذا كان التحليل يكشف عن أن من قاموا على صياغة التيار الغالب في ثقافة الإسلام (الذين يتناسلون في سلالة ممتدة من علماء الأصول الكبار من مثل الشافعي وابن حنبل والأشعري والباقلاني والجويني والغزالي وابن تيمية وغيرهم) قد كرسوا تبعية - تتفاوت حدودها - من العقل للنقل، فإنه يبدو - وللغرابة - أن الترتيب الذي كرسه هؤلاء المؤسسون الكبار للعلاقة بين العقل والنقل، يمثل انحرافاً عن ترتيب العلاقة بينهما الذي يبنى عليه فعل الوحي ذاته، وهو الفعل المؤسس للإسلام كدين. فالحق أن تحليلاً للمنطق الذي ينتظم فعل الوحي في التاريخ يكشف عن أن الإنسان (عقلاً وواقعاً) يدخل في تركيب ظاهرة الوحي، وعلى النحو الذي يكاد معه الوضع الإنساني أن يصبح الشرط الحاكم لمنطق تلك الظاهرة الكامن، وإلى حد استحالة فهمها بمعزل عن هذا الوضع الإنساني الحاكم. فإن تباين أشكال الوحي وتعدد صورته لا يمكن أن يجد تفسيره في الإلهي الذي هو أصله ومصدره، بل في الإنساني الذي هو قصده وجوهره. ويرتبط ذلك بأن رد هذا التباين إلى المصدر الإلهي يؤدي إلى وجوب افتراضه محلاً للتغير والتبدل، ولهذا فإنه لا يبقى إلا الارتداد به إلى السياق الإنساني، وعلى نحو يبدو معه أن مفارقة وتعالى المصدر الإلهي لفعل الوحي لم تحل دون تحدّد هذا الفعل بالسياق الذي ينبثق داخله. فالوحي يتغير ويتبدل، إذن، لا لأن الله يتغير أو تبدو له البداوات بحسب ما اشتبه على البعض ممن قالوا بالبداة، بل هو يتغير لأن واقع وعقل الإنسان (الذي هو مقصود الوحي) يكونان موضوعاً للتغير والتبدل. وإذ يحيل ذلك إلى أن التحوّل في ظاهرة الوحي من لحظة إلى أخرى يكون، هو نفسه، تابعاً للتحوّل في بناء كل من العقل والواقع، فإن ما سيجري لاحقاً من تصوّر العقل تابعاً للنقل يقوض هذا المنطق الذي تقوم عليه ظاهرة الوحي، وهو المنطق الذي يؤول تقويضه إلى افتراض ذات الله موضوعاً للتغير والتبدل.

يتبدى الوحي، إذن، لا بوصفه من قبيل المعرفة المعطاة المفروضة على الوعي كسلطة لا سبيل أمامه إلا لمحض الإذعان والخضوع لها، بقدر ما يمثل نوعاً من الاستجابة الخلاقة المطلوبة لوضع إنساني مأزوم لا يقدر الوعي، الذي هو بنية تطويرية في جوهرها، على التعاطي معه في مرحلة دنيا من مراحل تطوره. وهكذا فإن الوحي يتبلور كسند ومعين للوعي، ونقطة ارتكاز يستند إليها في سعيه إلى تجاوز أزمة واقعه، ولا يتبلور أبداً كضد ونقيض يفرض نفسه كسلطة متعالية لا يملك الوعي إلا محض التبعية لها. ولسوء الحظ، فإن هذا الترتيب المستقر للعلاقة بين العقل والنقل في الإسلام، والذي بدا أنه يجد ما يؤسسه في الثقافة السابقة عليه، قد لعب دوراً بالغ المركزية في تحديد نظام العلاقة الذي استقر، بدوره، في الخطاب العربي الحديث بين الحداثة (التي راح يجري اختزالها في بضع تواليف إيديولوجية جاهزة معطاة، وبما يعنيه ذلك من اكتسابها كل سمات التنزيل - المنقول المفروض من أعلى) وبين كل من العقل والواقع، وعلى النحو الذي لم يكن فيه لهذين الأخيرين إلا أن يخضعان تماماً كتابعين لسلطة المعطى الإيديولوجي الجاهز (وبما يديهما من مكانة العقل التابع في الخطاب التراثي للنقل المتبوع) .

وبالطبع فإن أي سعى إلى وضع مغاير لتلك العلاقة على نحو يؤدي إلى مقارنة منتجة للحداثة، يستلزم تفكيك الترتيب المستقر للعلاقة المؤسسة لها أولاً، وأعنى به ترتيب العلاقة بين العقل والنقل الذي استقر في الإسلام، والذي يجد ما يؤسسه بدوره في الأغوار البعيدة للثقافة الأسبق. وهكذا فإن ما يكاد يكشفه النظر، ليس فقط في شتى مناحي الممارسة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية العربية الراهنة، بل وكذا في نظام الخطاب النظري - المعرفي الذي يقف وراءها، من الحضور الصريح لما ينتمي إلى ثقافة البداوة السابقة على الإسلام - حيث تبقى الآبوية والذكورية والعشائرية والطائفية هي أهم محددات الحياة الاجتماعية والسياسية، بينما تظل الطبيعة الريعية الخراجية هي السمة المحددة لبنية الاقتصاديات العربية، فيما تظل الامتثالية والاتباعية هي أحد أهم محددات النظام المعرفي العربي - ليقطع بحقيقة أن كل ما شهدته العالم العربي من مظاهر للتحديث هنا وهناك، لا تتجاوز كونها محض أفضة لا تقدر على إخفاء ما يقوم وراءها من بداوة عاتية تأتي - رغم كل ما يثرثر به البعض - إلا أن تعلن حضورها الزاعق للكافة. وهنا تحديداً يكمن التحدي الذي يجابهه موجة الثورة الراهنة التي تستهدف الدخول بالعرب إلى عصر الحداثة الحققة.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/202528.aspx>



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - العدد الاول - اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا



Tyranny and Religion

by Dr. Ali Mabrook | 21 March 2013

This article is concerned with the methodologies employed by various 19th century Muslims, including Abd al-Rahman al-Kawakibi and Muhammad `Abduh. Al-Kawakibi (1849 - 1902) sought to liberate Islam from the stain of tyranny—of which it stood accused by Western orientalists—by returning to its origins. Meanwhile, Muhammad `Abduh (1849 - 1905) sought to refute Adolphe Hanoteau's (1814 - 1897) claim that Islam is fundamentally opposed to the methodology of science.

The article seeks to answer the following questions: “Is tyranny responsible for Muslims’ deviation from the true core teachings of Islam [as a source of universal love and compassion]?” “Do contemporary religious leaders generally support tyrants, or stand firmly against them?” “Does the superficial infrastructure of religion (i.e., Islam’s formal doctrines and dogma) facilitate the imposition of tyranny?”



تاسيس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - العدد الاول - اغسطس ١٨٧٦ سليم و بشارة نقلا

عن الاستبداد والدين

تم النشر في جريدة الأهرام بتاريخ 21 / مارس / 2013

في كتابه الرائد المبكر عن «طبائع الاستبداد» اختص الكواكبي العلاقة بين الاستبداد والدين بتحليل خُلص فيه إلى تبرئة الإسلام، في أصوله الأولى، من وصمة الاستبداد التي شاع إلصاقها به في التقليد الاستشراقي. بل إنه سرعان ما انتقل إلى تأكيد أن ما عرفه الإسلام في تاريخه من الاستبداد إنما هو «مما اقتبسه وأخذه المسلمون عن غيرهم، وليس هو من دينهم». ويحدد الرجل هذا «الغير» - الذين أخذ عنهم المسلمون ما عرفوه من الاستبداد - بأنهم «الأوروبيون في عصورهم الوسطي»، والذين هم أسلاف صاحب خطاب الاستشراق الذي ينكأ جرح المسلم بخطابه المعادي. ولقد كان ذلك هو نفس ما فعله الأستاذ الإمام محمد عبده، حين راح يرد عن الإسلام تهمة مخاصمة العلم التي ألصقها به هانوتو، ولينتهي بعد ذلك إلى الثأر من هانوتو عبر إلصاق تهمة مخاصمة العلم إلى النصرانية التي ينتمي إليها خصمه الفرنسي. والحق أن الأمر عند الرجلين (الكواكبي وعبده) لا يتعدى حدود كونه رغبة وعى جريح في تضميد جرحه عبر الثأر من المستشرق، ولو من خلال التعريض بأسلافه الأقدمين. فقد بدا للوعى المسلم أنه لا سبيل إلى مجابهة الحاضر الذي يختصه بالتأخر، بينما يخص الأوروبي بالتقدم والازدهار، إلا باستدعاء الماضي الذي كان الازدهار فيه للمسلمين، بينما كان التأخر من نصيب الأوروبيين. وضمن هذا الاستدعاء فإنه يجعل حاضره المتأخر هو مجرد صورة من ماضي الأوروبي، بينما يجعل الحاضر الزاهي للأوروبي هو صورة من ماضيه كمسلم. وهو إذ يرد تأخره إلى أوروبا، بينما يرد ازدهار «الأوروبي»

إلى الإسلام، فإنه يستريح ويرأى من جرحه المهين.

وبهذه التبرئة للإسلام فإن الكواكبي يضع نفسه ضمن أفراد الطابور الطويل من مفكرى لحظته، الذين يأتى على رأسهم الأستاذ الإمام محمد عبده، والذين تبنا - في مواجعتهم لخطاب الاستشراق المتحدى - خطاباً اعتذارياً ينبئ على التمييز بين إسلام؟ يبقى بريئاً من أى نقص من جهة، وبين مسلمين يمثلون النقيض المتدهور المنحط لهذا المثال الكامل النقى من جهة أخرى. إنها الأطروحة التى تجد تعبيرها الأمثل فيما مضى إليه الأستاذ الإمام - بعد تعرّفه على أوروبا - من أنه قد وجد فيها إسلاماً من غير مسلمين، وذلك فى مقابل ما تزخر به ديار الإسلام من مسلمين بغير إسلام. وبالطبع فإنها ذات الأطروحة التى تلح على قراءة الأزمة فى ابتعاد الناس عن الإسلام، والتى يركز عليها دعاة هذه الأيام التليفزيونيون خطابهم. وبالرغم من هذا الاتفاق بين إصلاحى القرن التاسع عشر ودعاة هذه الأيام التليفزيونيين، فى قراءة أزمة التأخر العربى بعامل الابتعاد عن الإسلام، فإنه يبقى أن قراءة كل منهما لتلك الظاهرة تختلف عن قراءة الآخر لها على نحو كامل. وللمفارقة فإن القراءة الإصلاحية، القادمة من القرن التاسع عشر، لهذه الظاهرة، كانت أكثر وعياً واستنارة من القراءة الراهنة التى يقدمها دعاة هذه الأيام لها. إذ فيما يلح دعاة هذه الأيام على تفسير ابتعاد الناس عن الإسلام بالميل المتأصل فى نفوسهم إلى الهوى، وعلى النحو الذى يترتب عليه ضرورة زجرهم وقمعهم، فإن «رجل الإصلاح» قد ألح، فى المقابل، على مسئولية الاستبداد الكبرى فى إبعاد الناس عن جوهر الإسلام. ومن هنا فإن رجل الإصلاح لم يكن أكثر فهماً فقط، بل وكان أكثر جرأة وشجاعة من شيوخ هذه الأيام البؤساء، الذين لا يفعل الواحد منهم - للأسف - إلا أن يكون مُعيناً للمستبد فى السيطرة على المحكومين. قد مضى «رجل الإصلاح» يفضح الطريقة التى يسطو من خلالها المستبد على الدين ويحيله إلى مطية لطغيانه واستبداده، سواء كان ذلك من خلال اتخاذه لنفسه «صفة قدسية يتشارك بها مع الله، أو تعطيه مقاماً ذا علاقة مع الله، أو يتخذ بطانة من أهل الدين المستبدين يعينونه على ظلم الناس باسم الله». وبالطبع فإن هذا الامتطاء للدين، من جانب المستبد، هو ما يجعل منه مجرد زخارف ورسوم شكلية خارجية، وبحيث يتحول إلى ما يشبه الدواء المهدئ الذى تتعاطاه جماهير يائسة محببة، لتتغذى به عما تعانيه من الاستبداد والقهر، ويفقد دوره الجوهرى فى تنوير الإنسان وتحريره بالأساس، وبما يعنيه ذلك من تأكيد دور المستبد فى تفرغ الدين من مضمونه وتحويله إلى مجرد شكل فارغ. وبالطبع فإن ذلك يرتبط بحقيقة أنه إذا كانت الصورية والشكلانية تعنى أن العلاقة بين الإنسان وغيره، هي علاقة ارتباط خارجى محض، ولا مجال فيها لأى أبعاد باطنية، وبما يعنيه ذلك من أن «خارجية» الروابط هي أساس الشكلانية وأصلها، فإن تلك «الخارجية» - كخصيصة جوهرية للارتباط بين الظواهر والأشياء - إنما تجد ما يؤسسها فى بنية الاستبداد ونظامه. إذ يعنى الاستبداد أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم تقوم، فى جوهرها، على خضوع المحكوم وإذعانه لسلطة تفرض نفسها بالقهر والاعتساف، وبما يستتبع ذلك من أنها تقوم على محض الإكراه والقسر الخارجى، وليس الرضا والقبول الباطنى. وهكذا فإن ما أهم ما يترتب على الاستبداد أنه ينطوى على ترسيخ نمط من العلاقة يقوم على الإكراه والزجر الخارجى، وليس القبول الرضاوى الباطنى. وبالطبع فإن هذا الضرب من الارتباط الخارجى يستحيل إلى خصيصة لازمة لكل أشكال العلاقات التى تقوم، بين البشر، فى ظل حكم الاستبداد، سواء علاقتهم مع الله أو بينهم وبين أقرانهم. فالدين يستحيل إلى محض طقس شكلى يبنى على علاقة خارجية محضة بين العابد والمعبود، وتتحول الأخلاق، بدورها، إلى مجرد إزمات وقيود خارجية، لا يلبث المرء أن يتهرب من تبعاتها الثقيلة حين تواتيه الفرصة.

وتصبح السياسة مجرد ورائق فارغة، وجملة ممارسات إجرائية شكلية تقوم عليها مؤسسات ومجالس صورية، وحتى العلم يتحول إلى محض تقنيات وعمليات سطحية يمارسها البعض على نحو يدنو بها من الممارسة السحرية، وبما يفسر استمرار سيادة عقل التقليد والخرافة. وإذ الاستبداد يؤول، هكذا، إلى تبديد المحتوى الروحى والأخلاقى للدين، فإنه لن يكون غريباً أن يجد هذا الاستبداد فى الدين الصورى الشكلى ما يدعّمه ويطيل أمد بقائه، وأعنى من حيث يكون مصدر عزاء، لا استنارة، للمحكومين. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن التدين الشكلى هو قرين الاستبداد فى تفسير التأخر العربى، وبما يؤكد بؤس خطاب دعاة هذه الأيام الذى يرد التأخر إلى ابتعاد الناس عن الدين، وأعنى من حيث لا يجاوز الدين، عندهم، حدود الأشكال والرسوم.

ويبقى لزوم التأكيد على الأخطر، وهو أن الاستبداد يأبى إلا أن يترك بصمته على البنية الباطنية للدين، وأعنى من حيث يفتح الباب أمام اتجاهات بعينها لاحتلاله من الداخل، وتقديم رؤاها على أنها، وحدها، هي التعبير المطابق له، وبحيث تجعل من الاختلاف معها، اختلافاً مع الدين ذاته، وبما يجعل منه - فى النهاية - واجهة للاستبداد، وغطاء له. ولسوء الحظ، فإن ذلك هو بعض ما يصطبغ به المشهد المصرى الراهن.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/137789.aspx>