

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 thirteen (13) 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 January through June 2014. Two additional papers were written for the Mominoun (Believers) Without Borders Institute and a third for an international conference regarding the philosophical thought of Murtada Mutahhari held in Qom, Iran.

The Qur'an and Discriminatory Discourse Against Women	1
The Essence of the Civil State	4
Classical Islamic Law and Politics.....	7
How Politics Gave Rise to a Pseudo-religion Opposed to True Religion.....	10
Arab Repression.....	13
Al-Azhar and Modernity	16
The Phenomenon of "The Enormous Expansion of Textual Islam"	19
Al-Tahtawi and Women's Right to Engage in Politics.....	22
The Origins of Our Crisis	25
The Renewal of Religious Discourse at an Impasse.....	28
Why has the Renewal of Religious Discourse Failed?.....	31
Returning from Iran (An Incident and a Discussion).....	34
Pseudo-Modernists.....	37
The Question of Identity Within the Modern Study of Islamic Philosophy	40
Where Did ISIS (The Islamic State in Iraq and Syria) Come From?.....	44
The Logic of the Qur'an and its History - A Reading of Mutahhari's Essay on 'Knowing the Qur'an'	47



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



The Qur'an and Discriminatory Discourse Against Women

by Dr. Ali Mabrook | 9 January 2014

The currents of political Islam, within Egypt, are viscerally opposed to our new constitution. They believe it conflicts with Islamic *shari'a* and Muslim norms in general. They claim that this “deviation” from *shari'a* is most evident in the constitution's treatment of women, for the constitution expressly stipulates male and female equality in regard to political, economic and social rights. Islamists, on the other hand, claim that discrimination against women is one of the most basic principals of *shari'a*.

Unfortunately, Islamists believe that systematic discrimination—on the basis of gender, religion and even sectarian doctrine—is integral to *shari'a* itself. This erroneous understanding of *shari'a*—rooted in the Islamists' conflation of *shari'a* (universal principles revealed by God) and *fiqh* (classical Islamic law)—can never lead to reconciliation between Islam and modernity. In fact, this false divinization of *fiqh* posits that Islam and modernity must remain in perpetual dispute.

Rather than reflecting or fulfilling God's will for humanity, gender discrimination is, in fact, rooted in social customs that have endured for millennia within the Arab world. The Qur'an sought to gradually alter, or even eliminate, these customs. And yet the dominant (i.e., Arab) culture within the history of Islam has consistently interpreted the verses of the Qur'an in such a way as to religiously sanction discrimination against women and render it permanent, through the use of theological mechanisms such as abrogation and consensus (*ijma*).

This would have been impossible, had jurists not positioned the Sunnah (narrations regarding the example of the Prophet Muhammad, PBUH) as de facto “superior” to the Qur'an, and treated these narrations as if they, too, were divine revelation. Naturally, this led to an enormous increase in the number of prophetic narrations circulating prior to their canonization in the works of Bukhari, Muslim et al, over two centuries following the Prophet's death. [For a broader discussion of this matter, see the accompanying article “The Phenomenon of the Enormous Expansion of Textual Islam,” published in *al-Ahram* on 3 April 2014.]

These narratives employed the term “Sunnah” in order to legitimize and perpetuate discrimination against women, through a complex set of rules and legal judgments. Jurists also employed (i.e., instrumentalized) a number of Qur'anic verses to perpetuate discrimination against women, utilizing the concept of consensus.

For example, when *fuqaha'* (jurists) belonging to the Shafi'i school of Islamic law sought to legitimize this discrimination through Qur'anic exegesis, they cited the following verses from al-'Imran (emphasis added):

When a woman of [the House of] ‘Imran prayed: “O my Sustainer! Behold, unto Thee do I vow [the child] that is in my womb, to be devoted to Thy service. Accept it, then, from me: verily, Thou alone art All-hearing, All-knowing!” But when she had given birth to the child, she said: “O my Sustainer! Behold, I have given birth to a female”—and Allah knew best what she brought forth—“and **the male is not like the female**; and I have named her Mary. And, verily, I seek Thy protection for her and her offspring against Satan, the accursed.” And so her Sustainer accepted her with goodly acceptance, and caused her to grow up in goodly growth, and placed her in the care of Zachariah.” (QS. 3:35 - 37)

In this context, it is important to note:

1. These verses constitute a dialogue between ‘Imran’s wife—the mother of Mary, and hence the grandmother of Jesus—and God.
2. The key phrase in verse 36 (“the male is not like the female”) was spoken by ‘Imran’s wife, *not* by God. In other words, this phrase expresses the viewpoint of a specific human being (‘Imran’s wife), who recognizes the discriminatory social practices of her community. Thus, the discourse regarding gender discrimination contained in this dialogue—so often employed by Muslim jurists to legitimize discrimination against women—actually reflects the prevailing social customs of Jews prior to the birth of Jesus, and neither originates with God, nor constitutes a Divine command.
3. Verse 37—which states, “And so her [the Virgin Mary’s] Sustainer accepted her with goodly acceptance”—indicates that God does not view women as inferior to men, nor endorse the narrative of gender discrimination. In fact, Fakhr al-Razi, an Ash’arite theologian who lived from 1150 - 1210 CE, stated that this verse suggests a Divine preference of women over men.



تأسس ٢٧ ديسمبر ١٨٧٥ - العدد الأول - أغسطس ١٨٧٦ - سليم وبشارة نقلا

القرآن وخطاب التمييز ضد المرأة

9 يناير 2014

في سعيها الحثيث لإجهاض إنجاز المرحلة الأولى من مراحل خارطة المستقبل؛ والمتمثلة في إقرار الدستور، فإن جماعة الإخوان (التي جرى إعلانها جماعة إرهابية في مصر أخيراً)، ومعها كل العاملين تحت مظلتها من جماعات الإسلام السياسي قد أداروا طاحونة دعايتهم ضد الدستور على دعوى أنه يتعارض مع مقررات الشريعة والأعراف المستقرة للمسلمين على العموم. وهنا فإنهم قد اختاروا أن يكون ما ورد في الدستور بخصوص المرأة بالذات، هو الدليل على ما يقولون أنه التعارض بين الشريعة والدستور. فإذا يقرر الدستور مبدأ المساواة بين المرأة والرجل في الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية؛ على نحو ما يقضي به منطق الدولة الحديثة، فإن الدعاية الإسلامية قد انشغلت بتهميش الجمهور ضد هذا المبدأ بدعوى تعارضه مع ما تقرره الشريعة من وجوب التمييز بين الرجل والمرأة. وهكذا يكون الإسلاميون قد اختاروا التأكيد، مرة أخرى، على أن مسألة المرأة هي الساحة الرخوة التي يعكس فوقها التعارض بين الإسلام

والحادثة. فإذا يسعى هذا الدستور إلى استيفاء ما يجعله داعماً للسعي المصري للدخول إلى عصر الحداثة الحققة؛ عبر إسقاط كل أشكال التمييز بين الناس على أساس النوع أو الدين أو المذهب أو العرق أو المكانة الاجتماعية، فإن الإسلاميين يأبون إلا الادعاء بتعارضه مع الشريعة؛ وبما يعنيه ذلك من تثبيت فكرة التعارض بين الإسلام والحداثة. ولعلمهم بذلك يؤكدون على أن خروجهم من المشهد كان ضرورياً، لأن الإسلام ليس في حاجة إلى يضعونه في تعارضٍ مع الحداثة وقيم العصر، بقدر ما هو في ميسر الحاجة إلى من يعلقون هذه التعارضات ويقومون برفعها.

ومن حسن الحظ أن ما يتصورون أنها قرارات الشريعة بوجوب التمييز ضد المرأة ليست شيئاً إلا قواعد التقليد الاجتماعي والأعراف المستقرة على مدى القرون التي قصد القرآن - بحسب ما تكشف القراءة المتعمقة له - إلى خلخلتها، أو حتى رفعها. لكنه يبدو أن هذه القواعد الراسخة قد أمسكت بخناق الثقافة التي تحققت لها الهيمنة في الإسلام؛ وهي الثقافة التي مارست ضغوطها الهائلة على القرآن ليست عما يؤدي إلى رفع تلك القواعد المتوارثة. وإذا كان هذا الإسكات قد تحقق من خلال آليات النسخ والإجماع، فإن ما جرى الاستقرار عليه من ترتيب علاقة السنة بالقرآن على النحو الذي تكون فيه السنة حاكمةً على القرآن قد كان هو الآلية الأخطر؛ وخصوصاً بعد ما جرى من التعالي بالسنة إلى مقام الوحي من جهة، وما تبع ذلك من تثبيت حجية خبر الواحد على النحو الذي أدى إلى ما شهدته من التضخم والاتساع الهائل.

وقد بدأ هذا التضخم في منظومة الأخبار مع الإمام أحمد ابن حنبل الذي اتسع مُسنده ليتضمن حوالي أربعين ألف حديث؛ قيل أنه انتقاها من مليون حديث أمسكت بها حافظته، ودخلت جميعها في فئة السنة الحاكمة على القرآن. فقد قرر ابن حنبل - حسب باحثٍ كبير - أن ”طلب علم القرآن يكون عن طريق السنة، وأن طلب الدين يكون عن طريق السنة، وأن الطريق المعبد لطلب فقه الإسلام وشرائعه الحق هو السنة نفسها، وأن الذين يقتصرون على الكتاب من غير الاستعانة بالسنة في بيانه وتعرف شرائعه يضلون سواء السبيل“؛ وبما يعنيه ذلك من الوضع المركزي الحاكم للسنة على الكتاب. ولعل مقارنة بين عدد ما ورد في موطأ ابن مالك من الأخبار المنسوبة إلى النبي الكريم (والتي تجاوزت الستمئة حديثٍ بقليل) وبين عدد ما ورد منها في مُسند ابن حنبل (والذي بلغ أربعين ألف حديث) ليقطع بما جرى من تضخم المنظومة الخيرية على هذا النحو الهائل. والمهم أن هذه المنظومة الخيرية التي جرى إدراجها تحت مظلة السنة قد أصبحت - حسب ابن حنبل - هي الطريق الذي لا بد أن يدخل منه المرء لطلب علم القرآن والدين والفقه والشريعة، وإلا فإنه يمضي في طريق الضلالة.

ولقد كان ذلك هو الذي فتح الباب أمام استمرار قواعد التقليد الاجتماعي والعرفي المتوارثة؛ والتي جاء القرآن يسعى إلى زحزحتها. وبالطبع فإن التمييز بين الرجل والمرأة قد كان من بين ما جاء القرآن يسعى إلى زحزحته، ولكن هذه القواعد المتوارثة قد استطاعت تحييده؛ وعلى النحو الذي انتهى - وللمفارقة - إلى اعتبارها من مقررات القرآن نفسه. فقد انفتح الباب أمام ضروبٍ من الأحكام التي تركز التمييز ضد المرأة؛ والتي لا مُستند لها إلا تلك المنظومة الخيرية الواسعة المتخفية تحت قناع السنة. وحين كانت تخلو تلك المنظومة الخيرية مما يسند هذه التقاليد، فإن عمليات توجيه القرآن نحو تثبيتها كانت تتم من خلال آلية الإجماع بالذات. فكثيراً ما كان يلجأ المفسر أو الفقيه، حين لا يجد في منظومة الأخبار ما يدعم مقاصده إلى تثبيت التقليد، إلى رفع سلاح إجماع جمهور العلماء ليخفي خلفه مقاصده؛ ومن دون أن يسأل عن الأصل في هذا الإجماع. وكمثال على ما يفعله التقليد المتوارث الخاص بالتمييز ضد المرأة بالقرآن؛ فإنه يمكن الإشارة إلى ما جرى من الاستناد إلى آية ”وليس الذكر كالأنثى - آل عمران: 63“ في تثبيت خطاب التمييز ضد المرأة، بوصفه خطاباً من الله. وهنا فإن وجه الغرابة يأتي من أن قراءةً موضوعيةً لتلك الآية تنتهي، لا محالة، إلى أن خطاب التمييز ضد المرأة ليس أبداً من الله.

ولعل نقطة البدء في هذه القراءة تنطلق من الوعي بأن آية ”وليس الذكر كالأنثى“ قد وردت في سياق حوار بين الله (جلّ جلاله) من جهة، وبين امرأة عمران من جهة أخرى. وفي سياق هذا الحوار فإن النطق بهذه الآية قد ورد على لسان امرأة عمران، وليس على لسان الله ذاته؛ وبما يعنيه ذلك من أنها تعبر عن وجهة نظر إنسانية، وليست إلهية. إن ذلك يعني أن خطاب التمييز ضد الأنثى ليس خطاباً إلهياً يرسخ الله بمقتضاه هذا التمييز، بقدر ما هو خطابٌ إنساني يعبر عن واقعٍ تعيشه امرأة عمران التي نطقت به. فإن ما جعل امرأة عمران تنطق بهذا التمييز هو ما تعرفه، كخبرة مُعاشة، من أن مجتمعها قد جعل ”خدمة الكنائس عرفاً في الذكور خاصة“؛ وبما يعنيه ذلك من ترسيخ أفضلية الذكر على الأنثى. إن ذلك يعني أن المجتمع هو الذي لا يقبل أن تقوم الأنثى بالخدمة في المعبد؛ وبما يرتبه على ذلك من تدني مكانتها مقارنة بالذكر.

وحين يدرك المرء أن الله قد تقبل أن تقوم الأنثى بالخدمة في المعبد (فتقبلها ربها بقبول حسن)، فإن ذلك يعني أنه لا يتبنى خطاب الحط من الأنثى والتمييز ضدها؛ وإلى الحد الذي جعل الرازي يرى إمكانية أن يكون في الآية إشارة إلى أفضلية الأنثى على الذكر.

ولكن القراءة التي استقرت عند الجمهور كانت هي القراءة التي خضت لتوجيه التقليد الراسخ في الحط من الأنثى؛ وهو ما ظهر في قراءة الشافعية لتلك الآية على أنها دالة على أفضلية الذكر على الأنثى.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/252425.aspx>



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



The Essence of the Civil State

by Dr. Ali Mabrook | 22 January 2014

Since the revolution of 2011, many Egyptians have expressed their desire to establish a so-called “civil state.” And yet, public discussion of this topic generally remains confined to the use of slogans, while avoiding substantive analysis regarding the nature and purpose of a genuine civil state, and its necessary prerequisites. This mirrors the superficial approach to modernity adopted by the entire Arab world, which is a primary cause of our unrelenting discomfort and unrest (i.e., suffering and conflict).

Arabs generally believe that the primary requirement of a civil state is that its ruler be neither a military nor a religious figure of authority. Yet in fact, a civil state may be established and flourish under the rule of a former military figure, theologian or anyone else, so long as the necessary prerequisites of a civil state are met, both conceptually and in reality.

The question then arises, “What are the fundamental characteristics of a civil state, and its prerequisites?”

To answer this question, we must take into account the nature and purpose of the state, including the historical context within which governments first emerged. We may posit that governments were established to address the transition from a “natural community” in which human beings sought only to satisfy their own needs and instincts, to a “civil community” that depends upon agreement regarding basic social values (rights and duties) shared by those who live within the borders of the state in question. This societal consensus depends, in turn, upon the concept or law of justice, which guarantees the rights of all citizens of the state. In effect, the civil state is a state in which a common sense of justice prevails.

We should emphasize that there is no ready-made path to justice for all peoples and cultures on earth. People themselves must create this path, through a process of trial and error, as they interact with life and history. We cannot simply borrow the experience of others and impose it upon our own pre-existing socio-cultural, religious and historical reality.

The path to justice may be illumined by religion and/or the light of reason. Regardless of which light(s) we choose, we should avoid the path of coercion, discrimination and tyranny, for such an approach will always elicit resistance from those who are its victims.

Human beings are, by nature (*fitra*), free actors on the stage of life. Whenever the state deviates from the path of justice—which is the sole guarantor of societal consensus and tranquility—it seeks to alter the very nature of human beings, from free actors into mere tools subject to the whims of a dominant authority. This authority may rule in the name of religion, a “great leader,” party or ideology. Regardless of the mask worn by the tyrant in question, the result is to deny human beings

the right to think and act freely. In which case, the ideals of a civil state will be nothing more than empty slogans, completely divorced from reality.



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

في ماهية الدولة المدنية!

22 يناير 2014

إذا كانت "المدنية" هي السمة، التي يكاد يتوافق عليها الكافة للدولة المأمولة في مصر بعد ثورتها التي تجاهد من أجل أن تكون حدثاً تأسيسياً، فإنه يبدو - لسوء الحظ - أن تعبير "الدولة المدنية" لا يكاد يجاوز - في الجدل المصري الواسع الدائر الآن - حدود الشعار (الذي يجرى التعامل معه كأقنوم مطلوب من الناس أن يتعبدونه، ولو من غير فهم) إلى المفهوم المنضبط (كنتيجة لخضوعه لعملية فهم ومساءلة). ولسوء الحظ، فإن ذلك يعكس استمراراً لطريقة المقاربة "البرانية" للمفاهيم، مع إهمال المكونات "الجوانية" التي تؤسس لها؛ وهي الطريقة المسئولة، بالأساس، عن حال التأزم والانسداد الذي بلغته الدولة العربية الراهنة.

ولقد بلغت صورية مفهوم "الدولة المدنية"، في الجدل الراهن، حداً راح معه كثيرون يختزلونه في رداء القائم على رأس الدولة (أو صاحبها بلغة ابن خلدون). وتبعاً لذلك، فإن الدولة تكون مدنية، طالما أن القائم على رأسها لا يعتمر قبعة "العسكر" أو عمامة "رجال الدين"؛ وأما المبدأ "الجواني" المؤسس لمدنية الدولة، فإن أحداً لا ينشغل بالسؤال عنه. وينسى الناس أنه مع غياب هذا المبدأ الجواني، فإنه لن يكون ممكناً بناء الدولة المدنية، ولو كان القائم على رأس الدولة من غير العسكر ورجال الدين. بل إنه قد حدث أن قام على رأس الدولة العربية من جاء من خارج دائرتي العسكر ورجال الدين، وأجبره غياب المبدأ المدني للدولة على أن يرتدى رداء الجنرالات أو الفقهاء؛ وذلك يمثل ما حدث في كل من سوريا والمغرب.

فالكل يتذكر ما جرى مع الرئيس السوري الحالي الذي ورث السلطة عن أبيه قبل بضع سنوات؛ حيث فرض عليه النظام أن يصبح جزءاً من مؤسسة العسكر (فيصبح جنرالاً في جيش البلاد) قبل أن يصبح رئيساً. وهو نفس ما جرى، ولكن في اتجاه آخر مع الملك محمد السادس في المغرب؛ حيث ألزمه النظام أن يحمل - كجزء من لوازم الملك وتبعاته - لقب "أمير المؤمنين" بما يحمله من دلالة دينية كثيفة. وبالطبع فإنه لا يمكن النظر إلى ما جرى من ارتداء أحدهما لرداء الجنرالات ووضع الآخر لعمامة "أمير المؤمنين" على رأسه، بوصفه إلغاءً لمدنية دولتيهما، بل إنهما قد ارتديا هذين الزين لغياب المدنية أصلاً، وعلى نحو تبدو معه مسألة الزي هي بمثابة "نتيجة" لغياب المدنية، وليست "سبباً" لها. ولسوء الحظ فإن الانشغال الراهن بالزي الخارجي للحاكم، على حساب وجوب السعي إلى ترسيخ المبدأ الباطني الجواني للمدنية، يبدو انشغالاً بالهامشي والعارض، على حساب الجوهر واللازم.

ولعله يبدو هكذا أنه إذا كانت العبرة في مسألة "مدنية" الدولة، هي في جوهرية حضور المبدأ الجواني المؤسس لها، وليس في رداء القائم على رأسها، فإنه لن يؤثر في مدنية الدولة أن يكون القائم عليها ممن يرتدون رداء العسكر أو رجال الدين، طالما أن المبدأ الجواني المؤسس لتلك المدنية قد تحقق في العقل والواقع معاً أولاً. ولكن ما هو هذا المبدأ الجواني الذي يؤسس لمدنية الدولة؟

يقضي التعرّف على هذا المبدأ التأسيسي الباطن، الوقوف على سياق نشأة الدولة كظاهرة سياسية؛ حيث يكشف هذا السياق عن أن "المدنية" هي سمة لصيقة بالدولة، وإلى حد إمكان القول بأن تعبير "مدنية الدولة" يكاد يساوي تعبير "مائية الماء". فليس من "دولة" إلا وهي "مدنية" بطبيعتها، ولا يمكن أن تكون غير مدنية إلا حين تخون طبيعتها. فقد نشأت الدولة كأداة لاستيعاب تحول الإنسان من حال الوجود الطبيعي (الذي ينشغل فيه الفرد بمجرد إشباع حاجاته وغرائزه الطبيعية) إلى حال الاجتماع المدني (الذي ينشغل فيه بما ينظم حاجته للاجتماع الضروري مع الآخرين). وهنا فإنه إذا كان القانون الحاكم لحال الوجود الطبيعي للبشر هو قانون "سيادة الأقوى" الغالب في الطبيعة، فإن القانون الذي يبنى عليه الاجتماع المدني هو قانون "الحق" الذي تصوغه الجماعة - على قول جون لوك - "شاملاً ووافياً لحاجة الجميع"؛ وبما

يعنيه ذلك من أن الدولة المدنية هي، في جوهرها، دولة "الحق"، وليست دولة "القوة" أو الإكراه والقمع. وإذا تعدد الطرق إلى هذا "الحق" الذي هو جوهر الاجتماع المدني وروحه، فإن مدنية الدولة لا تفارقها إذا ما حكمتها شريعة "عقلية" أو "دينية" طالما كانت تلك الشرائع قائمة على الفاعلية الكاملة لمبدأ "الحق". فالحق أن "الديني" يمكن أن يكون، شأنه شأن "العقلي" تماماً، طريقاً إلى "الحق"، على أن ذلك يستلزم اشتغالاً معرفياً واسعاً يرفع ما جرى ترسيخه من التعارض بينه وبين المدني. وهنا فإنه إذا كان قد حدث أن هذا "الديني" قد استحال إلى قناع للتسلط والتمييز، فإن "العقلي" لم يفلت، بدوره، من أن يكون طريقاً إلى أعتى ضروب التمييز والقمع. وبالطبع فإنه إذا كانت الخبرة التاريخية للإنسانية تكشف عن قدرة البشر على تعرية كافة الأنظمة التي تتسلط عليهم باسم "العقل"، فإنها تؤكد قدرتهم، بالمثل، على فضح من يمارسون ذات التسلط عليهم باسم "الله". وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أن ذلك يؤثر، لا على تعدد الطرق إلى "الحق" فقط، بل - والأهم - على أنه ليس ثمة طريقاً جاهزاً إليه، بل إن البشر يصنعون طريقهم إليه في قلب تجربتهم الخاصة، ولا يستعيرونه مكتمل الصنع من خارجها.

وإذا كان قد بدا، هكذا، أن الدولة، على العموم، هي "أداة" الإنسان في تنظيم اجتماعه المدني على قاعدة "الحق"، فإنه كثيراً ما حدث أن انحرفت الدولة عن هذا الدور الذي أراده لها منشئها؛ الذي هو الإنسان لا محالة. وهكذا فإنها راحت تحيل نفسها إلى "بقرة مقدسة" يتعبد لها الناس ويتبركون بفضلاتها. ولعلها بذلك كانت تنتكر لإنسانيتها، وعلى النحو الذي أحالت معه الإنسان إلى "أداة" في يد قوة عمياء باطشة. وغني عن البيان أن الدولة عندئذ تكون قد خانت طبيعتها كدولة مدنية، وتحولت إلى ما جرى التعارف على أنه الدولة الشمولية التي تقوم على المبدأ المطلق الذي قد يكون دينياً أو حتى علمانياً. فإنها دولة الفكرة - الدوجما التي تعلو فوق البشر الذين يجرى النظر إليهم كمجرد أدوات أو أشياء تتحقق بواسطتها تلك الفكرة. وإذن فإنها الدولة التي يستحيل معها الإنسان إلى مجرد أداة في قبضة قوة مجاوزة له؛ سواء كانت تلك القوة هي الله (أو الناطقين باسمه بالأحرى)، أو الزعيم (الإنسان الأعلى) أو الحزب أو الطبقة أو الطائفة أو العشيرة أو حتى النظرية العلمية، أو أي أنظمة مجاوزة لوجود الإنسان بما هو كينونة فاعلة حرة. ولعل ذلك يعني أنه من دون الفرد الحر القادر على التفكير المستقل، فإنه لا وجود للدولة المدنية إلا في فضاء الكلام.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/254932.aspx>



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



Classical Islamic Law and Politics

by Dr. Ali Mabrook | 6 February 2014

Classical Islamic jurisprudence (*fiqh*) has played a vital role in Islamic history, as it represents Muslims' effort to interpret the Qur'an (*ijtihad*). *Fiqh* is extremely diverse and not inimical to human freedom, as may be seen from its practice in Indonesia, where traditional Sunni *ulama* (religious scholars) affiliated with the world's largest Muslim organization, the Nahdlatul Ulama, have to a large extent reconciled the inner (spiritual) and outer (formalistic) aspects of Islam.

Yet a dogmatic, virulent and dangerous approach to *fiqh* is on display whenever and wherever Muslims sever *fiqh* from its socio-cultural context, and approach the discipline as if human beings' interpretation of Divine Will (i.e., *fiqh*) were synonymous with Divine Will itself.

This falsely divinized ("absolutized") and monolithic approach to *fiqh* has long been characteristic of those with political ambition. In our present day, a wide range of Islamist movements—including the Muslim Brotherhood, Hizbut Tahrir, Wahhabism/Salafism and al-Qaeda—seek to "Islamize the state," by bringing the entire apparatus of government (and, ultimately, the world at large) into line with the dictates of a falsely divinized, and highly selective, *fiqhi* discipline.

A fascinating incident from the 2nd century of Islam reveals that the above-mentioned goal of contemporary Islamists is nothing new. Rather—as one might expect, given the innate human urge for certainty and dominance—it has deep roots, and parallels, within Islamic history. The incident in question concerns a request made by the Abbasid Caliph Abu Ja'far al-Mansur (d. 775 CE/158 AH) to Imam Malik, the well-known *faqih* (jurist) who died in 795 CE/179 AH.

Muslim historians relate that Imam Malik refused Abu Ja'far al-Mansur's request to apply Maliki *fiqh* in Iraq and all other Muslim states, by propagating and exclusively promoting his book *al-Muwatta'*, in order to establish a uniform system of Islamic law within the Abbasid Caliphate. This unity would help the Abbasid state eliminate the diversity of legal opinions then existing between various regions of the empire, such as Medina, Iraq, Syria and Egypt. These differences represented a threat to the political unity of the Abbasid Caliphate.

Imam Malik refused al-Mansur's request because he knew that his *fiqh* was specifically related to the socio-cultural context of Medina, and could not be applied universally (i.e., at any time or place) without ignoring and thus forcibly negating other regions' social and cultural traditions.

Like contemporary leaders of the Nahdlatul Ulama, Imam Malik proved that the true *faqih* (Islamic jurist) is far more open-minded than most politicians. Recognizing that *fiqh* is related to its societal context, he accepted the concept of pluralism and believed that people should be allowed to choose the *fiqh* that suits them, based on the way they live.

On the other hand, al-Mansur and his advisors sought to unify the discipline of Islamic law by any means necessary, including force. For them, pluralism was a source of anxiety. Al-Mansur's proposed solution (to his political anxiety) was to uniformly impose his preferred *fiqh* discipline throughout the empire and falsely divinize it, while simultaneously dismissing other interpretations as the mere "product of human understanding (*ijtihad*)."

As we can see from this example, political considerations have always been a primary factor motivating those who possess, or *wish* to possess, temporal authority, to "divinize" the various knowledge disciplines that have, from time to time, arisen and prevailed within the Muslim world.



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

عن الفقه والسياسة

6 فبراير 2014

يكاد الدارس لمنظومات المعرفة الإنسانية، على العموم، أن يقطع بتلوورها في ارتباط جوهرى مع السياق الذي تنشأ داخله. وهنا فإن المضمون المعرفى للمنظومة لا يؤثر في الفاعلية شبه المطلقة لهذه القاعدة؛ ومعنى أن منظومات المعرفة التي تنشأ حول الوحي النازل من السماء، لا تخرج في تلوورها عن قاعدة الارتباط بالسياق أيضاً، وضمن سياق المعرفة ذات الطبيعة الدينية، فإن المنظومة الفقهية كتكسب قيمة كبرى بالذات؛ وذلك من حيث أن ما يقصده دعاة الإسلام السياسي بأسلمة الدولة لا يتجاوز مجرد السعي إلى إدارة السلطة من خلال قواعد هذه المنظومة. ولقد كان ذلك إلى الحد الذي اندفع معه أحد كبار قاداتهم (وكان مرشحاً رئاسياً صახباً في مصر) يصرح بأن جوهر مشروعه السياسي يقوم - وبالأساس - على جعل الدولة تتطابق مع الأحكام الفقهية/الشرعية. ولكي يتسنى لهؤلاء الدعاة إنجاز ما يطمحون إليه، فإنهم يتبنون إستراتيجية عزل المنظومة الفقهية عن السياق (الحضاري والمجتمعي) الذي نشأت داخله، والنظر إليها على أنها من أصل إلهي وقرآني. وإذ يعتقدون أنهم - حين يفعلون ذلك - يمارسون عملاً دينياً أو شرعياً، فإنه يلزم التأكيد على أن ما يقومون به هو عملٌ سياسي بالأصالة.

وضمن سياق هذا العمل السياسي، فإن الغريب حقاً أن يكون رجل الفقه أكثر انفتاحاً ومرونة من رجل السياسة؛ وأعني من حيث يدرك رجل الفقه ارتباط فقهه بالسياق الذي ينشأ فيه؛ فيما يصر رجل السياسة على إطلاقه خارج السياق. ولعل ذلك يتأكد من خلال ما جرى بين رجل السياسة (الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور) وبين رجل الفقه (مالك ابن أنس). فمن المشهور ما يُروى عن رفض الإمام مالك لطلب المنصور بتطبيق قواعد فقهه في العراق وسائر أمصار المسلمين؛ على النحو الذي يسمح بتحقيق وحدة فقهية/تشريعية تتجاوز معها دولة الخلافة الاختلافات الشرعية التي بدا أنها تمثل تهديداً لوحدها السياسية. يصوّر ابن المقفع (وهو الناصح الإيديولوجي لأبي جعفر المنصور) أمر هذه الاختلافات المهتدة قائلاً: "ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصريين (الشام والعراق) وغيرهما من الأمصار والنواحي اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال، فيُستحل الدم والفرج بالحيرة، وهما يُحرمان بالكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة فيُستحل في ناحية منها ما يحرم في ناحية أخرى". ومن هنا ما يوصي به الخليفة من أنه "لو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة، فترفع إليه في كتاب ويُرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك، وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله إليه ويعزم له عليه، وينهي عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتاباً جامعاً لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً، ورجونا أن يكون اجتماع السير قرينة لإجماع الأمر برأى أمير المؤمنين وعلى لسانه، ثم يكون ذلك من إمام آخر (إلى) آخر الدهر إن شاء الله". ويبدو أن الخليفة لم يجد في نفسه القدرة على أن يكتب هذا الكتاب الجامع، فعرض الأمر على فقيه زمانه الكبير الإمام مالك.

ومن هنا ما أورد "ابن سعد (في الطبقات) عن الواقدي قال: سمعت مالك ابن أنس يقول: لما حجَّ أبو جعفر المنصور دعاني، فدخلت عليه وحادثته، وسألني فأجبته، فقال: إني قد عزمتم أن أمر بكتبتك هذه التي وضعتها، يعني الموطأ، فتنسخ نسخاً، ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار

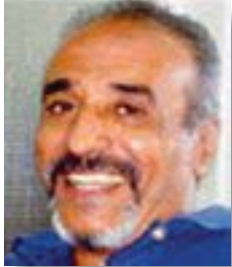
المسلمين منها بنسخة، وأمرهم أن يعملوا بها فيها، لا يتعدوه إلى غيره، ويدعوا ما سوى ذلك من هذا العلم المحدث، فإني رأيت أصل العلم رواية المدينة وعلمهم، قال: فقلت: يا أمير المؤمنين، لا تفعل هذا، فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وعملوا به، ودانوا به من اختلاف الناس وغيرهم، وإن ردهم عما قد اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم، فقال: لعمري لو طواعنتني على ذلك لأمرت به“. وهكذا فإن الأصل في رفض مالك لمطلب الخليفة هو وعيه باختلاف بيئات الأمصار عن بيئة المدينة التي يتحدد بها فقهه، وإذا كان الخليفة يقيم دعواه على حمل الأمة على ما في الموطأ على أن ”أصل العلم (هو) رواية (أهل) المدينة وعلمهم“، فإن مالك لا يتردد في القطع بأن ”اختلاف العلماء رحمة من الله على هذه الأمة، كل يتبع ما صح عنده، وكل على هدى، وكل يريد الله“؛ وبما يعنيه ذلك من إقراره بأن علمه ليس أصح أو أهدى من علم غيره، وأنه ليس النموذج الذي ينبغي على الجميع أن يتبعوه. وانطلاقاً من قبوله لمبدأ الاختلاف على هذا النحو، فإنه يقرر ضرورة ترك الناس وما هم عليه من الفقه، وما اختاره أهل كل بلد لأنفسهم. ولأن الناس يختارون لأنفسهم ما يتفق مع عوائدهم، فإن ردهم عنه- ليأخذوا بغيره- يكون سبباً في إدخالهم في الحرج والمشقة. فإنه ليس من شك في أن فرض الفقه الخاص ببيئة المدينة (ذات الطابع البدوي المتجانس) على بيئة العراق (الأكثر تحضراً واختلافاً) يكون من قبيل الإثقال على الناس بما لا يطيقون على قول مالك، وهكذا تكون البيئة- حسب مالك- هي الأصل الذي تنضبط به عملية تبلور الفقه وتلقيه في البيئات المتباينة. ولعل ذلك هو الأصل في اختلاف الأقوال الفقهية وتعددتها الذي يرده مالك إلى عنصري الزمان والمكان؛ حيث ”إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد تفرقوا في البلاد، فأفتى كل في عصره بما رأى، وإن لأهل هذا البلد (يعني مكة) قولاً، وأهل المدينة قولاً، ولأهل العراق قولاً“.

إن المفارقة هنا تأتي من التباين الواضح الذي يبدو فيه رجل ”الفقه“ أكثر قبولاً للتعددية من رجل ”السياسة“ الذي تبدو هذه التعددية مصدراً لقلقه الواضح. إذ فيما يبدو رجل ”الفقه“ حريصاً على ترك أهل كل بلدٍ وما اختاروا لأنفسهم من الفقه الذي يتفق مع عوائدهم، وعدم الإثقال عليهم بردهم عما ألفوه؛ وبما يعنيه ذلك من القبول باختلافهم، فإن رجل ”السياسة“ يسعى إلى أن يحمل الناس على العمل بفقهِ واحد لا يتعدوه إلى غيره؛ ولو اقتضى الأمر حملهم على ذلك بالسيف أو السوط. ولكن الأخطر من ذلك هو الإستراتيجية التي يتبناها رجل السياسة في إنجاز مطلبه؛ والتي تقوم- وبالأساس- على التعالي بهذا الفقه إلى مقام العلم/الأصل، وذلك في مقابل الانحطاط بغيره إلى مقام العلم المحدث. وبالطبع فإن ذلك يؤكد على حقيقة أن السياسة كانت هي الأصل في إطلاق سيرورة التعالي بمنظومة المعرفة التي تحققت لها السيادة في الإسلام.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/258280.aspx>



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



How Politics Gave Rise to a Pseudo-religion Opposed to True Religion

by Dr. Ali Mabrook | 20 February 2014

Politics succeeded in manipulating the foundational elements of Islam—including the Qur'an and its profound concept of *shari'a*—by converting this and other concepts (such as *islam*, *muslim* and *mukmin*, or believer) from their original signification, which was imbued with spirituality, to vehicles of a dogmatic, exclusive and supremacist interpretation of religion.

This occurred because politics within the Muslim community underwent a profound transformation, from an initially fluid and open state—in which the public played a substantial role, alongside the Prophet (PBUH) and early caliphs—to a tyrannical state ruled by hereditary kings and their functionaries.

To cite one illuminating example: during the Umayyad period (41 - 132 AH; 661 - 750 CE), predetermination was established as state-sponsored dogma, in order to secure the authority of the Umayyad caliphs. Opposition to the caliph became tantamount to opposing the predetermined Will of God—an act of heresy and disbelief punishable by death.

Needless to say, this policy neither recognized nor encouraged the exercise of free will—a vital component of true belief—and instead instrumentalized religion to restrict personal freedom and its exercise in the realm of thought and action.

Other examples of political self-interest inducing early Muslim rulers to distort the foundational concepts of Islam include:

- Freedom of religion. Whereas God clearly states that “There shall be no compulsion in [the acceptance of true] religion” (Al-Baqara: 256), politics subsequently rendered compulsion a fundamental and pervasive element of institutionalized Islam.
- *Shari'a*. The Qur'anic concept of *shari'a*—which refers to universal principles taught by all religions, such as love, compassion, humility and gratitude—was transformed into a dogmatic concept that both legitimized and institutionalized systematic discrimination against women and the adherents of other faiths.

To liberate Islam from exploitation by those with an all-too-worldly agenda, wrapped in “the language of heaven,” it is vital that we recognize the sublime, non-dogmatic roots of Islam embedded within the Qur'an and its concept of *shari'a*, as well as the transformations that occurred as a result of political manipulation during the early centuries of Islamic history.



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

كيف تصنع السياسة ديناً ضد الدين؟

20 فبراير 2014

لم يكن الفشل المدوي لمشروع الإسلام السياسي - الذي تصاعد مدّه إثر نجاح ثورات العرب في خلع البعض من عُتاة مستبديهم - أمراً غريباً، أو غير مُتوقّع أبداً؛ بل كان نتاجاً واقعياً لمشروعٍ بالغ الفقر والهشاشة. وبالرغم من أن دعاة المشروع وحاملي راياته قد راحوا يردون هذا الفشل إلى ما لاقاه مشروعهم من تأمر الخصوم، وتواطؤهم ضده، فإنه يلزم التأكيد على أن الأمر يرتبط - في العمق - بعوائق ذاتية تنخر في المشروع من داخله وتودي به إلى الفشل. وتتمثل هذه العوائق الذاتية في ما أظهره حاملو رايات المشروع من العجز البين عن إعادة التفكير في أصول الإسلام الكبرى (القرآن والشريعة مثلاً) على النحو الذي يجعلها أساساً لقولٍ جديد؛ وبما يسمح للمشروع من اجترار إجاباتٍ خلّاقة على أسئلة اللحظة الراهنة. وهكذا فإنهم لم يعرفوا إلا استخدام الإسلام كمجرد شعارٍ فارغ يستهدفون به إخضاع الجمهور، واحتكار المجال العام بالكلية. وغني عن البيان أن ذلك الاستخدام قد وصل بالمشروع إلى السلطة؛ ولكنه كان لابد أن يصل به إلى الفشل في إحداث أي تغييرٍ في الواقع يضمن له البقاء فيها. وينشأ ذلك عن حقيقة أن إحداث "التغيير" إما يستلزم اشتغال فعل "التفكير"؛ وهو ما بدا أن دعاة المشروع غير قادرين تماماً على القيام به.

وهكذا فإن ثورة العرب، وبصرف النظر عن مأزق مشروع الإسلام السياسي - قد كشفت عن احتياج المسلمين، على العموم، إلى إعادة التفكير في أصول دينهم الكبرى؛ التي هي القرآن والشريعة بالذات، إذا شاءوا أن يكونوا فاعلين في العالم. وضمن سياق السعي إلى إعادة التفكير في هذه الأصول، فإن التركيز - هنا - سوف ينصبُّ على التمييز بين الدلالات التي تسكنها وتنطوي عليها، وبين التحولات التي طرأت عليها. ويرتبط ذلك بحقيقة أن الثقافة الإسلامية، على العموم، قد خضعت لضربٍ من التحول الذي بدا أن أصولها الكبرى قد راحت فيه تنتقل من دلالتها الواسعة المنفتحة إلى أخرى أكثر ضيقاً ومحدودية. ولقد كان هذا التحول في بنية الثقافة بمثابة انعكاس لتحولٍ في ممارسة السياسة في الإسلام؛ من ممارسةٍ تتسع للناس إلى أخرى ذات طابع تسلطي. وقد أدى تغييب الأصل السياسي المتعّين للتحول في بنية الثقافة الإسلامية، من دلالة منفتحة إلى أخرى مغلقة، إلى النظر إلى ما أنتجه هذا التحول على أنه من قبيل "الدين" الواجب التعبُّد به. وليس من شك في أن ذلك يعني أن ما أنتجته "السياسة" قد راح يتحول إلى "دين"؛ وبما يعنيه ذلك من إدخال ما ليس من الدين فيه. وبالطبع، فإنه لن يكون ممكناً تفكيك هذا الذي جرى إدخاله في الدين، وهو ليس منه، والانفلات من آثاره الخطرة، إلا عبر رده إلى أصله السياسي المُغَيَّب.

ولعل نقطة البدء في هذا التفكيك تنطلق من ضرورة الوعي بما كان للأصول الكبرى (القرآن والشريعة) من دلالات، وما طرأ عليها من تحولات. وهنا فإن القرآن قد تنزّل بما هو خطابٌ للعباد؛ وبما يعنيه ذلك من دخول الإنسان (وعياً وواقعاً) في تركيبه؛ ولكنه سرعان ما راح يتحول متعالياً من عالم البشر ليصبح صفةً أزليّةً لله. وبالطبع فإن هذا التعالي بالقرآن من "خطابٍ للعباد" إلى "صفةٍ لله" كان يعكس تعالياً في عالم السياسة من كونها ممارسة مفتوحة يكون للمحكوم دوراً فيها، إلى حيث تصبح ممارسة مغلقة لا مكان فيها إلا للحاكم/ السلطان الذي قيل إن الله يرزق به ما لم يرزق بالقرآن. وفي السياق ذاته، فإنه إذا كانت دلالة الشريعة تنصرف - بحسب القرآن - إلى ما يُجمَع عليه أهل الأديان جميعاً من مبادئ ذات طبيعة إنسانية عامة، فإن هذه الدلالة المنفتحة وغير الإقصائية قد راحت تأفل تدريجياً؛ وعلى النحو الذي انتهت معه الشريعة - تحت ضغوط السياسة أيضاً - إلى أن تصبح ساحة لتكريس التفاوت والتمييز بين بني البشر. وهنا يلزم التأكيد على أن من الطبيعي أن تتحول دلالة مفهوم ما، ولو كان ذلك في غير الاتجاه المنفتح الذي يريده الله للناس، ولكن المشكلة تأتي من اعتبار هذا التحول دينياً.

ولعل ذلك يعني أن دور السياسة لا يقف عند حد أنها تُدخِل في الدين ما ليس منه، بل إنها تصنع، في الحقيقة، ديناً ضد الدين. وهنا فإنه يمكن التمثيل لما جعلت منه السياسة ديناً بما جرى مع "الجبر" الذي كان مطلباً للأمويين - حتى لقد قال القاضي عبد الجبار المعتزلي "إن الجبر عقيدة أموية" - فجاءت السياسة وجعلت منه ديناً يتعبد به الناس ربهم. وبالمثل فإن "الإرجاء" قد كان مطلباً ملكياً - حتى لقد قيل: "إن الإرجاء هو دين الملوك" - فجعلت منه السياسة ديناً أيضاً. وكان الفقه منتجاً بشرياً مشروطاً بتحديدات العمران البشري، بالمعنى الخلدوني، فجاءت السياسة وجعلت منه فرضاً إلهياً له إلزامية التنزيل السماوي. ومن جهة أخرى، فإنه إذا كان القرآن يجعل من عدم الإكراه في الدين ديناً، ابتداءً من أنه "لا إكراه في الدين"، فإن السياسة قد جعلت من الإكراه ديناً يستحق الخارج عليه عقوبة القتل.

وفي كل هذه الأحوال، فإن هذا الدين الذي كانت تصنعه السياسة كان يأتي على الضد تماماً من الدين الحق الذي ارتضاه الله لعباده. ففي حين يستلزم الإيمان الحقيقي، بما يترتب عليه من التكليف والمسؤولية أن تتوافر للمرء كل أركان الإرادة الحرة التي لا تكليف ولا مسؤولية دونها، فإن هذه الإرادة الحرة مما لا تحتمله السياسة؛ وخصوصاً حين تكون مستبدة وقامعة. ولهذا فإنها لا تكتفي بأن تنفي ركن الإرادة الحرة كشرطٍ للإيمان، بل وتجعل من هذا النفي - وللغرابة - ديناً لا بد أن يؤمن به الناس. ويرتبط بذلك، لا محالة، سعي السياسة إلى جعل الإكراه - الذي نفاه القرآن صراحة - جزءاً من الدين أيضاً. وفيما يتعلق بالإكراه تحديداً، فإن الغريب حقاً أن يمنع الفقهاء الإكراه فيما يخص علاقة المرء بقرينه؛ حين لم يجيزوا طلاق المكره، وذلك فيما يجعلونه لازماً حين يتعلق الأمر بعلاقة ذات المرء بربه، واختيار طريقه إليه. وهنا فإنه إذا كان يلزم التنبيه على جوهرية امتلاك الوعي بالدلالات المنفتحة وغير الإقصائية، التي تنطوي عليها أصول الإسلام الكبرى، وكذا بالكيفية التي راحت معها تصبح ساحةً لضروبٍ من التحولات التي جرى معها تغييب تلك الدلالات التي حلت محلها - تحت ضغوط السياسة - دلالاتٍ أكثر انغلاقاً وسلطوية، فإن ذلك - وليس سواه - هو السبيل إلى تطهير الدين مما جرى إدخاله فيه، وهو ليس منه.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/261861.aspx>



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



Arab Repression

by Dr. Ali Mabrook | 6 March 2014

The Arab revolutions of 2011 demonstrated that millions of people throughout the Middle East shared a fervent desire to end the centuries of repression which they, and their ancestors, had suffered. Wishing to establish the rule of law, they took to the streets and openly rebelled against tyrannical rulers who governed through the principle of repression. Unfortunately, Arabs have failed to achieve what they desire.

Within Egypt, efforts to propagate the rule of law have been derailed by an obsession with the failings of state institutions, rather than the underlying cause thereof. I believe this reflects a superficial understanding of the tyranny we have long suffered in Egypt and throughout the Arab world. In fact, it closely resembles the manner in which Egyptians first confronted modernity at the turn of the 19th century, triggered by the arrival of Napoleon's Army of the Nile.

Egyptians were fascinated by the power of European weapons and technology, which they sought to acquire. Yet they utterly failed to realize that the true power of modernity resides in the epistemological and intellectual disciplines that underlie military and civilian technology, enabling human beings to transform their relationship with nature.

I believe that Arab governments adopted a superficial approach to modernity because the call for "change" was basically a political rather than cultural or religious demand, arising from the Arab world's 19th century confrontation with the West. Politics is concerned with end results, not with the principles that underlie and/or give rise to said results. Hence, an "external" approach to modernity—which isolates the end products of modernity from their intellectual and epistemological foundation—led Arab governments to adopt the superficial elements of modernity without altering Arabs' traditional cultural and religious modes of thought. This, in turn, gave rise to the Arab world's "schizophrenic" relationship with modernity, in which governments have consistently imposed various policy decisions upon their people by force.

As a result, repression is deeply embedded within the fabric of modern Arab states. It makes no difference whether a ruler claims to promote secular or Islamic values, if these merely serve as a veil for tyranny.

Armed force, or repression, is the foundational element of the modern Arab state.

Pointing one's finger at the institutions of the state—rather than examining the epistemological dimensions and historical context of our current dilemma—represents a superficial approach to the problem of authoritarianism. Tyranny is adept at reproducing itself in countless forms, and we will never escape it while running madly in a closed circle.



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

لقمع العربي بين البنية والأداة:

6 مارس 2014

ظل المصري لا يعرف - على مدى عصوره الوسطى - غير اجترار أصول أسلافه؛ التي كانت هي قبة سمائه الزرقاء التي يجد تحتها "الجواب الخالد" على كل ما يعنُّ له من سؤال. فكل شيء تحت قبة السماء قد استقر في دورته الأبدية المرسومة؛ ولا مجال لجديد يفتح باب الاندهاش أو السؤال. فالله (سبحانه) يستوي على عرشه في السماء، حارساً لما يقع تحتها، وضامناً لاستقراره الأبدى، والسلطان يعتلي كرسي الخلافة في الآستانة، وواليه يتربع على أريكته في القلعة، وأهل الذكر في الأزهر يتداولون أصول العلم الشريف، ودورة الأفلاك على حالها، والنيل يجري لا يزال، والإسلام هو أكمل الأديان، والمسلمون سادة العالم، والناس يعيشون... يتناسلون ويموتون، "وكل شيء قدرناه تقديراً"؛ ولا مجال - لذلك - لأي دهشة أو سؤال. وفجأة يتهدد النظام، ويبدأ في الظهور ما يستجلب الاندهاش ويستدعي السؤال. وكان ذلك مع نهاية القرن الثامن عشر، حين اصطدم هذا العالم المكتفي المغلق، بما كان يحدث خارجه، مما جرى الاصطلاح على أنها مغامرة الحداثة الأوروبية، التي كانت دورة تشكلها قد بدأت قبل ثلاثة قرون، تقريباً. وهكذا فإن ثغرة قد انفتحت في جدران هذا العالم الراكد؛ وعلى النحو الذي بدا معه غير قادرٍ على استعادة سلامه الراسخ القديم. وحين أفاق المسلمون من الدهشة التي صنعها الفارق الهائل بين مستوى ونوع القوة التي جاء بها هذا الأوروبي العجيب، وبين ما كانوا عليه، فإنهم قد انشغلوا بمجرد امتلاك أدوات تلك القوة (التي تجلّت لهم جيشاً وأسطولاً وعتاداً وتنظيماً)، ولم يفكروا في شروط إنتاجها مما يتعلق بما يقف وراءها من أنظمة عقلية وقيمية كاملة. ورغم أن هذا الضرب من الانشغال قد يكون مفهوماً في لحظات الصدمة الأولى، فإن استمراره على مدى القرنين بعد ذلك - رغم ما أظهر من الإخفاق والعجز - يبقى من قبيل ما لا يمكن قبوله أو فهمه.

والمهم أن هذا الضرب من الانشغال قد أدى إلى سيادة نمط من التحديث البراني الذي لم يجاوز سطح الواقع إلى ما يرقد تحته من أنظمة عقلية ومعرفية يرتبط التغيير الحقيقي للواقع بمدى القدرة على التأثير فيها. ولعله يلزم التأكيد هنا على أن سيادة هذا النمط من التحديث، ترتبط بحقيقة أن التغيير قد كان مطلباً سياسياً بالأساس. وإذ السياسة لا تشغل إلا بالمنتج الجاهز "النهائي"، وليس بالفكر "التأسيسي" الحامل له، فإنها قد راحت تعزل هذا المنتج النهائي/الجاهز/الحديث عن حامله الفكري المؤسس له (وهو هنا فكر الحداثة)، لتسعى - بعد ذلك - إلى تركيبه فوق نظام الفكر التقليدي القائم (في المجتمع الذي تحكمه). ول سوء الحظ، فإن هذا التركيب لم يكن فعلاً لئناً، في أغلب الأحوال، بل كان - وبحسب عبارة المعلم يعقوب - فرضاً قسرياً تجريه قوة القاهرة على قوم وادعين جهلاء، لم يكن مطلوباً منهم، أو مسموحاً لهم - حتى حين نالوا قدراً من التعليم - أن يجاوزوا مقامهم كمجرد خدم طائعين لتلك القوة/الدولة القاهرة. وبالطبع، فإن ذلك يؤشر على نوع العلاقة القائمة بين دولة "القوة القاهرة" من جهة، وبين مجتمع "الوادعين الجهلاء" من جهة أخرى؛ والتي هي علاقة القمع، ولا شيء سواه، حتى وإن حدث أحياناً أن سعى هذا القمع إلى أن يداري خشونته وراء قفازات ناعمة. ومن هنا أن القمع قد كان - ويظل - هو الخصيصة البنيوية لما يُقال إنها الدولة العربية الحديثة، ومتلازمتها التي لا ترتفع بصرف النظر عن نوع الشعار (الإسلامي أو العلماني) الذي تحكم تحت راياته.

وقد كان القمع هو أساس شرعية السلطة في تلك الدولة، وذلك حتى في اللحظات التي ارتدت فيها مسوحاً ليبرالية (حيث الليبرالية لم تجاوز كونها مجرد إجراء تدير به النخبة الحاكمة تناقضات شرائحها، ومن دون أن يمس طبيعة علاقتها بالمجتمع). وبدوره، فإن المجتمع كان مستعداً للقبول بشرعية هذه السلطة طالما أن الدولة قادرة على الوفاء باحتياجاته الأساسية، ولو على حساب حاجاته الروحية والمعنوية. وأما في حالات عجزها المزمن عن الوفاء بتلك الاحتياجات، فإن القمع الغليظ (صريحاً وباطشاً)، قد ظل هو المصدر الأوحده لشرعية السلطة في تلك الدولة. وهنا، بالذات، تقوم الجذور العميقة لأزمة "الشرعية" التي أوصلت النظم العربية الحاكمة إلى مأزقها الراهن.

وغني عن البيان أن فقدان الدولة لرضا المجتمع - الذي حدث لأحقاب متطاولة - كان لابد أن يدفعها إلى التعويل على أجهزة تشغيل القوة التي أصبحت آلتها المثلى في فرض شرعية سلطتها على المجتمع. وهنا يلزم التنويه، بأنه إذا كان الطابع العسكري/البوليسي لهذه الأجهزة قد ترك بصمته المؤثرة على ملامح تلك الدولة، فإن ذلك لا ينبغي أن يطمس حقيقة أن هذا الطابع العسكري/البوليسي، نفسه، هو مجرد عَرَضٌ لقمعيتها الكامنة التي ترتبط بنمط التحديث البراني الذي جعل منها محض قوة للفرض الإكراهي للتحديث الجاهز على مجتمع الوادعين الجهلاء. وإذن

فإن مبدأ ”القوة“ الذي تأسست عليه هذه الدولة يبقى هو الأصل العميق لكل ما تمارسه من ضروب القمع (الناعمة والغليظة)؛ وبما يعنيه ذلك من أنها- ومعها أجهزتها- هم محض أدوات يحقق من خلالها هذا المبدأ الكامن نفسه. لا بد، إذن، من ردّ القمع إلى جذره الكامن في السياق المعرفي والتاريخي لتشكّل هذه الدولة، وأما تعليق وزره على عاتق أجهزتها التي تقوم على تشغيله، فإنه سوف يسمح له بالتخفي، وإعادة إنتاج نفسه من جديد.

إن ذلك يعني أن الاكتفاء بنقد وتفكيك الأجهزة القمعية للدولة العربية الراهنة، من دون نقد وتفكيك المبدأ المؤسس لها- يمثل ما هو حاصل، الآن، في دول الثورات العربية- لن يؤول إلى وضع نهاية للقمع أبداً. إذ يقتضي بلوغ هذه النهاية تحولاً هيكلياً تنتقل الدولة العربية الراهنة، بمقتضاه، من الانبناء على مبدأ ”القوة“ (ومتلازمته الرئيسة هي القمع)، إلى الانبناء على مبدأ ”الحق“ (ومتلازمته الرئيسة هي حكم القانون). ولعل ذلك، فقط، هو ما سيفتح الباب أمام تحول الدولة وأجهزتها من الاشتغال كأدوات إنتاج للقمع، إلى لعب دور ”حراس القوانين“. ولسوء الحظ، فإن ذلك يبقى في حاجة إلى نوعٍ من الانشغال المعرفي/التأسيسي، الذي يبدو أن النخب التي أحضرتها الثورات إلى صدارة المشهد، ليست غير قادرة، فقط، على مواجهة تبعاته، بل إنها تقف- كسابقتها- عند حدود الانشغال، نفسه، بالسياسي/البراني؛ وهو الانشغال الذي سيبقى معه مبدأ القوة حاضراً يمارس فعله في سكون وسلام.

وابتداءً من أن المدّ الثوري الراهن في العالم العربي يؤشر على ضرورة الانتقال من دولة ”القمع/القوة“ إلى دولة ”الحق/القانون“، فإنه يلزم التنويه بأن تحول الأجهزة التي توكل إليها الدولة الحديثة ممارسة العنف الشرعي إلى أدواتٍ لإنتاج القمع ليس إرادة لها، بقدر ما هي مسئولية دولة يسكن القمع أحشاءها. وبالتالي، فإن تحولاً في أداء هذه الأجهزة نحو الأفضل يستلزم انقلاباً في الطبيعة الهيكلية للدولة، أولاً. فهل ثمة من يفهم تلك المعضلة، ويتعامل معها بما ينبغي، أم أن أوان الفهم لم يحن، في مصر، بعد؟

www.ahram.org.eg/NewsQ/266517.aspx



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



Al-Azhar and Modernity

by Dr. Ali Mabrook | 20 March 2014

During the illustrious 1,300 year course of its history, al-Azhar has faced two challenges perhaps greater than any others:

1. Converting from the Shi'ite doctrines propagated by the Fatimid dynasty—which ruled North Africa and established al-Azhar in 361 AH/972 CE—to the doctrines of Sunni Islam. Al-Azhar successfully met this challenge after the collapse of the Fatimid state in 567 AH/1171 CE at the hands of the Ayyubid dynasty, founded by Salah ud-Din, and during the subsequent Mamluk Sultanate.

2. The challenge of dealing with modernity.

Although for the past 200 years many Azhari scholars have called for the embrace of modernity, as an institution al-Azhar has generally acted in a conservative manner and remained committed to its centuries-old traditions. Of particular significance is the fact that al-Azhar's acceptance of the modern sciences has not impacted its traditional approach to the legal (*fiqh*) and linguistic sciences.

At the close of the 18th century, Egypt had two primary institutions: the Mamluk Ottoman government, which was highly repressive; and al-Azhar, which dominated the religious and cultural landscape. The Ottomans had a tense relationship with al-Azhar, as the latter was highly sympathetic towards, and supportive of, the subjugated people of Egypt.

After Napoleon defeated the Mamluk (local Ottoman) army in 1798, he sought to involve Egyptians in managing their own affairs. He called for the establishment of a public association—led by the Egyptian elite—which would represent native Egyptians and be consulted in establishing the administrative, financial and judicial system of the state.

Through this semi-democratic effort, the French sought to refamiliarize the Egyptian elite with the concept of rule through Ash-shura (consultative) councils, which Mamluk Turkish rule did not employ, despite the Ottomans' claim to represent an Islamic system of government. As the religious scholars (*ulama*) of al-Azhar recognized, Ash-shura is a foundational principle within Islam itself, and not the product of modern, legislative politics as developed and practiced in the West.

Yet in fact, it was Napoleon—during his brief term as ruler of Egypt—who reintroduced the principle of Ash-shura into Egyptian government, after centuries of Mamluk Turkish repression. As a result of this development, Azhari *ulama* began to affirm that the principle of Ash-shura must be applied to ensure accountability on the part of rulers, and to provide a mechanism for the removal of a corrupt and/or unjust ruler.

It was specifically due to the implementation of this principle of Ash-shura that Muhammed Ali Pasha became ruler of Egypt in 1805, selected by Egyptians themselves, rather than appointed by fiat by the Ottoman Sultan in Istanbul. On this basis, Muhammed Ali Pasha began his decades-long effort to build modern Egypt.



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

الأزهر والحدائثة

20 مارس 2014

على مدى تاريخه الطويل الذي يزيد على الألف عام، واجه الأزهر تحديين كبيرين، نجح في تجاوز أولهما، ولا يزال يجاهد، للآن، من أجل أن يفلح في تجاوز ثانيهما. يتعلق التحدي الأول بما واجهه من ضرورة التحول عن المذهب الشيعي الفاطمي - الذي نشأ الأزهر من أجل أن يكون المركز الرئيس للدعوة إليه - إلى المذهب السني بعد سقوط الدولة الفاطمية على أيدي الأيوبيين السنة في القرن السادس الهجري. وقد احتاج الأزهر إلى قرن كامل ليتحقق الإقرار الكامل به كمؤسسة حارسة على تقاليد المذهب السني. وأما التحدي الثاني فإنه قد تمثل فيما واجهه من وجوب التعاطي مع الحدائثة بعد ستة قرون من تحوله الأول. ولسوء الحظ، فإن الأزهر لم يفلح، بعد قرنين بالضبط، من مواجهة التحدي الذي تمثله الحدائثة في تحقيق استجابة تعكس خروجه - كمؤسسة دينية وثقافية - من تقاليد الراسخة على مدى القرون. وهكذا، فإنه إذا كان الكثيرون من أوائل من حملوا لواء "التغيير والتجديد" في مصر من المتعلمين بالأزهر، فإن المفارقة تأتي من أن هؤلاء لم يفلحوا أبداً في إدخال رياح التغيير والتجديد إلى الأزهر ذاته. بل إنه، وحتى حين بدأ أن الأزهر قد راح يفتح، في النصف الثاني من القرن العشرين، أمام العلوم الحديثة، فإن ذلك لم يؤثر في حقيقة أن العلوم الشرعية واللغوية - التي ارتبط بها تاريخ الأزهر - قد ظلت على نفس حالها المتوارث من الأقدمين؛ وبما يعنيه ذلك من أنها لم تصبح موضوعاً لتفكير يجعل منها أساساً لقول جديد.

وعلى أي الأحوال، فإنه إذا كان مجيئ نابليون إلى مصر هو نقطة البدء فيما قطع به أحد شيوخها آنذاك من وجوب "تغيير أحوال مصر وتجديد ما بها من المعارف"، فإنه يلزم التنويه بأن مصر لم يكن فيها - حين جاءها إمبراطور الحدائثة الأكبر في نهايات القرن الثامن عشر - إلا مؤسستين بارزتين؛ أولاهما هي مؤسسة الحكم العثمانية/المملوكية التي مارست ضروياً من العسف ضد المصريين، وفي مقابلها كان الأزهر بوصفه المؤسسة الدينية/الثقافية التي لعبت دوراً وازناً في العلاقة بين سلطة الحكم وعموم المصريين. ولهذا فإن العلاقة بين هاتين المؤسستين كثيراً ما كانت تشهد نوعاً من التوتر الذي تجلى في انحياز علماء الأزهر للفئات الشعبية المسحوقه في مواجهة ما كان ينالهم من مظالم تلك الطبقة الحاكمة الغربية. ولعل ذلك هو ما يفسر التجاوب الذي أظهره علماء الأزهر تجاه الإصلاحات ذات الطابع الحديث التي اقترح القائد الفرنسي إدخالها على نظام الحكم في مصر. فقد اقترح نابليون حكماً شبه ديمقراطي يلعب فيه المصريون دوراً بارزاً، بعد أن كان إقصاؤهم كاملاً عن دولا ب السلطة التي لم تتسع لغير الأتراك والمماليك المجلوبين من خارج مصر. وهكذا فإنه قد "دعا إلى إنشاء جمعية عامة مكونة من أعيان البلاد وذوي الشأن فيها وتكون لها صفة تمثيل المصريين على مستوى القطر كله (وهي الديوان العام) بقصد استشارتها في النظام النهائي للمجالس التي أسسها، وفي وضع النظام الإداري والمالي والقضائي في الدولة". وإذ يعني ذلك السعي إلى الدخول بمصر إلى عصر الحكم النيابي التمثيلي الحديث، فإن تجاوب علماء الأزهر مع هذا السعي، وقبولهم الانخراط فيه، يتضمن أنهم لم يدركوا فيه شيئاً خارجاً - أو مناقضاً - لشريعة الإسلام. بل لعلهم وجدوا فيه تحقيقاً لأحد مبادئ الإسلام الأصيلة؛ وهو مبدأ الشورى المنصوص عليه في القرآن، والثابت في ممارسة النبي الكريم. حيث قيل "إن الغرض من عقد الديوان العام هو تعويد الأعيان المصريين على نظم المجالس الشورية والحكم". ولأن الحكم التركي/المملوكي الذي كانت تتخضع له مصر آنذاك - والذي كان يتمسح في الإسلام - لم يعرف حضوراً للشورى أبداً؛ حيث "كان المصريون بحكم القانون وبقوة الواقع معزولين سياسياً ومدنياً، ولا يُباح لهم المشاركة في الوظائف العامة أو المشاركة في مسئوليات الحكم والإدارة"، فإنه بدا لشيوخ الأزهر أن ما آتاهم به الفاتح الفرنسي، من عصر الحدائثة، يتجاوب مع المبادئ التي يقرها دينهم، وذلك فيما كان أهل الإسلام (من الأتراك والمماليك) يحكمونهم بالإكراه والعسف الذي لا يمكن أن يكون أبداً من الإسلام؛ وبما جعل مؤرخ هذه اللحظة الكبير (الجبوتي) يُظهر إعجابه بنظام العدالة الأوروبي الحديث في مقابل نفوره من

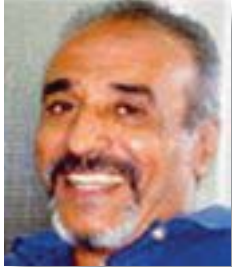
نظام العدالة التركي/المملوكي المنتسب للإسلام.

وللمفارقة، فإن ذلك يعني أن رياح الحداثة- وليست السياسة الشرعية- هي التي أدخلت العمل بمبدأ الشورى- الذي هو مبدأ أصيل في الإسلام- إلى نظام الحكم في مصر فعلياً. وهنا فإنه بدا وكأن شيوخ الأزهر قد اكتشفوا ضرورة إعمال هذا المبدأ في الحكم؛ وعلى النحو الذي جعلهم يقررون وجوب محاسبة الحاكم ومساءلته، بل وخلعه في حال جوره وفساده. ولعل ذلك ما يكشف عنه الحوار الذي دار بين السيد عمر مكرم (أحد شيوخ الأزهر الكبار) وبين عمر بك الألباني (كبير مستشاري الوالي العثماني)، بعد أربع سنوات فقط من رحيل أهل الحداثة من الإفرنج عن مصر. فإذا يسأل الألباني- حسب الجبرتي- ”كيف تعزلون من ولأه السلطان عليكم؟ وقد قال الله تعالى: يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم“، فإن السيد عمر مكرم يرد على ذلك، محتجاً: ”أولو الأمر هم العلماء وحملة الشريعة والسلطان العادل، وهذا رجل ظالم (يقصد الوالي العثماني). وجرت العادة من قديم الزمان أن أهل البلاد يعزلون الولاة، وهذا شئ من زمان، حتى الخليفة والسلطان إذا سار فيهم بالجور فإنهم يعزلونه ويخلعونه“. وهكذا فإن الخليفة أو السلطان لم يعد وحده هو ولي الأمر، بل إن الشيخ عمر مكرم قد أدخل معه من يمكن القول أنهم أهل الشورى من العلماء وحملة الشريعة الذين كان نابليون- وللغرابة- هو من أدخلهم إلى منظومة الحكم في مصر. ولعله يمكن القول أن إعمال مبدأ الشورى هو- لا سواه- ما مهد الطريق أمام وصول محمد علي باشا إلى سدة الحكم؛ وعلى النحو الذي بدأت معه مسيرة بناء ما يُقال إنها ”مصر الحديثة“. فإن تولية محمد علي سلطة الحكم في مصر لم تكن بإرادة السلطان القابع على الأريكة في استانبول- والذي كان يجري الاحتجاج بوجود طاعته خضوعاً لأمر القرآن بحسب ما ترسّخ على مدى القرون- بل كانت نزولاً على إرادة المصريين. ولعل ذلك يعكس بروز إرادة من كان يسميهم الوالي التركي بالفلاحين المصريين كأساس لتولية الحاكم أو عزله، بعد أن كان ذلك مرهوناً بإرادة السلطان أو الخليفة العثماني وحدها. وليس من شك في أن سعي امبراطور الحداثة (نابليون) إلى إدخال المصريين إلى ساحة السياسة التي كانوا محرومين من الاقتراب منها على نحوٍ كامل، قد كان مما ساعد على بروز- واشتغال- إرادة هؤلاء الفلاحين في تلك اللحظة، وما بعدها. وفي المجمل، فإنه يبقى أن رياح الحداثة هي التي فتحت الباب أمام اشتغال أحد أهم مبادئ الإسلام الجوهرية، والمتصلة بطبيعة السلطة وكيفية ممارستها بالأساس.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/270043.aspx>



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



The Phenomenon of “The Enormous Expansion of Textual Islam”

by Dr. Ali Mabrook | 3 April 2014

Human awareness tends to adopt one of two primary relationships between a text—for example, the Qur’an—and the mind:

1. A relationship in which the mind is subjugated to the authority of the text. In this case, we may refer to a “textual mind,” which is dependent upon texts and treats them as a source of indisputable authority. This may refer to authority over oneself, or (more dangerously) the exploitation of texts to exert authority over others.
2. An open relationship, in which the text becomes a starting point to explore and understand the world. In this case, we may refer to a “non-textual mind.”

The text is the basic phenomenon upon which Islam was founded. Significantly, the first generation of Muslims did not approach the text (i.e., the Qur’an) as an unambiguous authority to which they must mindlessly submit, without striving to grasp its possible range of meanings. Rather, they approached the text in light of their own understanding, experience and reality. In fact, the Qur’anic text itself reflects a vigorous debate concerning the nature of ultimate reality and man’s role therein. This debate unfolded within the context of a larger spiritual and epistemological process that engaged the community of early Muslims and their contemporaries in Mecca, Medina and further abroad—both responding to, and molding, their social, cultural, religious and historical reality.

Imam Ali Ibn Abi Taleb—4th Muslim Caliph, who died in the 40th year of Hijrah (661 CE)—remarked: “The Qur’an does not speak for itself. Human beings speak for the Qur’an.” Ali meant that interpretations of the Qur’an arise from the thought processes of human beings, and necessarily reflect their individual experience and perception of reality. In other words, the Qur’an is an object that humans seek to understand by interpreting its verses.

It is significant that the first generation Companions suspended a number of Qur’anic injunctions due to new conditions of reality. One example is how Umar Ibn al-Khattab—the second Muslim Caliph, who died in the 23rd year of Hijrah (644 CE)—stopped distributing the monies that had previously been used to “bring hearts together (in Islam).” The payments in question had helped to secure tribal support for the Muslim community, prior to the triumph and consolidation of Islam throughout the Arabian Peninsula. The textual basis for these payments was:

“Zakah expenditures are only for the poor and for the needy and for those employed to collect (zakah) and for bringing hearts together (for Islam) and for freeing captives

(or slaves) and for those in debt and for the cause of Allah and for the (stranded) traveler—an obligation [imposed] by Allah. And Allah is All-Knowing and Wise.” (At-Tawba: 60).

A second example is the debate that occurred between two prominent companions of the Prophet—Zayd Ibn Thabet and Abdullah Ibn Abbas—concerning the mother’s share of an inheritance, when her son died with a surviving wife and father, but no offspring. The argument concluded with Zayd Ibn Thabet remarking, “I’m only a person who states his opinion, as are you.”

The companions were extremely cautious in approaching non-Qur’anic texts such as the Sunnah (traditions attributed to the Prophet Muhammad), and in fact limited their sacred text to the Qur’an. Abu Bakr al-Sediq—the 1st Muslim Caliph, who died in the 13th year of Hijrah (634 CE)—instructed Muslims not to compile and share narratives or attribute them to the Prophet, as the number of such narratives had already begun to multiply exponentially. Abu Bakr instructed Muslims to obey the words of the Qur’an only. Umar Ibn al-Khattab did the same.

Although the Righteous Companions narrowed the field of texts—due to a concern that Muslims would begin to follow texts written after the death of the Prophet, rather than the Qur’an—later generations of Muslims expanded the field of narratives and ultimately gave birth to the phenomenon of “textual Islam.” The number and scope of these narratives—said to have been over 600,000 at the time of al-Bukhari, of which he viewed less than 1% as legitimate—continually expanded due to human nature, which in the state of *jahiliyyah* (spiritual ignorance) will employ any means available to impose its will upon others, whether in personal life or the field of politics at large.



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

انفجار ظاهرة الإسلام النصي

3 إبريل 2014

لا يؤسس النص (كالقرآن مثلاً) بذاته لظاهرة العقل النصي، بل إن نوعاً من العلاقة التي يقيمها الناس معه هي التي تؤسس لذلك العقل بالذات. إذ يبدو، و فقط، أن علاقة ذات طبيعة إذعانية مع النص، هي ما يؤسس لبناء العقل النصي، وأما علاقة ذات طبيعة حوارية منفتحة معه، فإنها تكون عنواناً على نوع من العقل غير النصي الذي يتعامل مع النص كنقطة بدء ينطلق منها في فهم العالم، وليس كسلطة يخضع لها. إن ذلك يعني أن النص يمكن أن يوجد من دون أن تلازمه “النصيّة” كطريقة في التفكير، ولكن هذه “النصيّة” لا توجد أبداً من دون نص؛ ولهذا فإنها تقوم بخلقه حين لا تجده جاهزاً، لأنها لا تقدر على التفكير من دونه.

وهكذا، فرغم أن “النص” هو الواقعة الجوهرية الكبرى التي يقوم عليها بناء الإسلام كله، فإن الطريقة التفاعلية التي جرى بها تلقي هذا النص من جانب الجيل الأول من متلقي الوحي لم تجعل من الإسلام بناءً نصياً أبداً. فقد تعامل هؤلاء مع النص/القرآن لا بوصفه سلطة يلزم الخضوع لها من دون تفكير أو محاوره، بل بما هو أحد العناصر الداخلة في تركيب فعل معرفي يتفاعل فيه النص مع العنصرين اللازم دخولهما في كل عملية معرفية؛ وهما العقل والواقع. ومن هنا ما قطع به علي بن أبي طالب من أن “القرآن لا ينطق بلسان وإنما ينطق عنه الإنسان”؛ حيث إن نطق الإنسان عن القرآن لا يكون إلا عن فهمه الذي يدخل الواقع في تركيبه، من غير شك. وغني عن البيان أن هذا التصور للقرآن يكون موضوعاً لفهم، يدخل الواقع في تركيبه، هو ما يقف وراء ما مضى إليه البعض من كبار الصحابة، كعمر بن الخطاب، من تعليق بعض الأحكام التي نطق

بها النص، نزولاً على ما يفرضه منطوق الواقع والعقل. وهكذا فإنه حين كانت تستجد أوضاعاً تغاير تلك التي قرر لها النص أحكاماً، فإن الأمر قد استلزم تفكيراً وصل، في بعض الأحيان، إلى حد تعليق العمل بها كما فعل عمر بن الخطاب بخصوص سهم المؤلفلة قلوبهم المقرر بالنص الثابت. وليس من شكٍ أبداً في أن رجال الجيل الأول قد كانوا، في هذا الإعمال الحاسم للعقل بإزاء ما تفرضه الأوضاع المستجدة، مجرد مستأنفين لما اتسع له نص القرآن ذاته من الانتقال بين الأحكام (في المسألة الواحدة) بحسب ما تقتضيه الأوضاع المستجدة طوال مدة التنزيل.

وحيث يدرك المرء أن الأمر لم يقف عند حد تحوّل النص/القرآن بين الأحكام (في المسألة الواحدة) بحسب ما تقتضيه الأوضاع المستجدة، بل تعداه إلى ما قيل من أن "النصوص - بحسب ابن العربي في (أحكام القرآن) - غير مُستوفاة في المسألة الواحدة (كالفرائض مثلاً)، ولا مُحيطة بكل نوازلها"، فإن ذلك ما كان لابد أن يؤدي إلى اتساع المساحة المفتوحة أمام اشتغال فعل التفكير والقول بالرأي. ومن هنا أنه لن يكون غريباً أن يقول زيد بن ثابت لعبد الله بن عباس - حين اختلفا حول ميراث الأم من ابنها إن لم يكن له ولد - "إنما أنت رجلٌ تقول برأيك وأنا أقول برأيي"؛ وبما يدل عليه ذلك من أن الصحابة لم يتورعوا عن القول بالرأي في القرآن، مراعاة لروحه المنفتحة في التعامل مع ما يستجد من جهة، واستيفاءً لما لم تستوفه نصوصه من جهة أخرى. ولقد ارتبط ذلك بما أجمعت عليه المصادر من إقلال الصحابة الكبار في الرواية عن النبي؛ وبما كان يمكن أن يمنحهم من النصوص ما يسد أمامهم باب التفكير بالرأي. حيث الواضح أنهم قد تحوّلوا في التعامل مع الروايات غير القرآنية؛ على النحو الذي أدى إلى تضييق دائرة النصوص إلى الحد الذي لم تتسع معه لغير القرآن إلا في النادر.

فقد أورد الإمام الذهبي في "تذكرة الحفاظ" قال: "ومن مراسيل ابن أبي مليكة أن (أبا بكر) الصديق جمع الناس بعد وفاة نبيهم، فقال إنكم تحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشد اختلافاً، فلا تُحدثوا عن رسول الله شيئاً. فمن سألكم فقولوا بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلوا حلاله وحرّموا حرامه". كما أورد الذهبي عن عمر قوله الصريح "جرّدوا (اشحذوا) القرآن وأقلّوا الرواية". بل إن المصادر تنسب إلى عمر ما يؤخذ منه أنه يرد المنع عن الأخذ بغير نص القرآن إلى الله نفسه. فقد أورد السيوطي - في "تنوير الحوالك" - "أن عمر بن الخطاب أراد أن يكتب السنن، واستشار فيه أصحاب رسول الله، فأشار عليه عامتهم بذلك، فلبث شهراً يستخير الله في ذلك شاكاً فيه، ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له فقال: إني كنت قد ذكرت لكم من كتاب السنن ما قد علمتم، ثم تذكرت فإذا أناسٌ من أهل الكتاب من قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتاباً، فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء، فترك كتابة السنن". فرغم أن الرواية ترد عدم كتابة عمر للسنن إلى تخوّفه من تكرار تجربة أهل الكتاب الذين تركوا كتاب الله لكتب التي كتبوها، فإنها تورد ذلك كتبريرٍ لاحق على ما عزم به الله لعمر بعد أن لبث شهراً يستخيره في ذلك. وبالرغم من أن صدور مثل هذه التنبيهات عن الصحابين (أبي بكر وعمر) المنظور إليهما - من جانب أهل السنة - على أنهما الأفضل والأعلى سلطةً بعد النبي، كان لابد أن يؤول إلى عدم إلباس كتاب الله بشيءٍ من كتب الناس، فإن ما جرى فعلاً يكشف - أو يكاد - عن تكرار تجربة أهل الكتاب - التي تخوّف منها عمر - مع المسلمين؛ وبما فتح الباب واسعاً - بعد أقل من قرن - أمام انفجار ظاهرة الإسلام النصي.

في مقابل هذا التضييق الصارم لدائرة النصوص من صحابة النبي الكبار؛ وإلى الحد الذي بلغ بالإمام عليّ بن أبي طالب أن يقرر أنه لا يملك مع القرآن إلا صحيفة فيها، و فقط، أربعة أحاديثٍ للنبي الكريم، فإن المسلمين المتأخرين قد راحوا - لسوء الحظ - يتهاونون في هذا التضييق حتى آل الأمر إلى انفجار ظاهرة الإسلام النصي التي تعاضم بروزها، وبقوة، في النصف الأول من القرن الثالث الهجري. وبالرغم من أن الشافعي كان هو الذي وضع - قبل نهاية القرن الثاني الهجري - الشروط الإبيستيمولوجية التي جعلت انفجار مثل هذه الظاهرة ممكناً، فإن ظهور العوام كقوة حاكمة في السياسة العباسية - مع نهايات القرن الثاني الهجري، وأثناء احتدام الصراع على السلطة بين الأميين والمأمون - كان هو الإطار الذي تحقق ضمنه الانفجار الفعلي لتلك الظاهرة؛ وهو ما يحتاج إلى قولٍ لاحق.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/274542.aspx>



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



Al-Tahtawi and Women's Right to Engage in Politics

by Dr. Ali Mabrook | 17 April 2014

Al-Tahtawi—an Egyptian intellectual who died in 1873 CE—criticized laws that prevented women from engaging in politics. Al-Tahtawi emphasized that these laws were not divine in nature. Rather, they simply reflected social and cultural practices that discriminated against women.

Al-Tahtawi cited various historical examples in which women had proved themselves adept at assuming and exercising power, having led great civilizations in Egypt, Mesopotamia, Syria and Yemen. All of these civilizations functioned as “civil societies” prior to the emergence of Islam. Their laws were created by humans, and allowed both men and women the freedom to practice politics openly.

Prior to the appearance of Islam in the Arabian Peninsula, Arabs lived in a “pre-civil” society. According to the historian Ibn Khaldun—who died in 1406 CE—the Arabs were savage and vicious, always competing for power. They acquired a more advanced civilizational state following the emergence of Islam, in which their laws were premised on religion. However, religion is not the reason Arabs denied women the right to engage in politics. Rather, this prohibition stemmed from the tribal and nomadic origins of Arab society, and their practice of ruling via conquest and repression. Arab men assumed that women are physically weak and incapable of leading armies in battle; hence, they could not be rulers.

When this nomadic culture suddenly came to possess a vast territory of settled populations, characterized by the social and cultural practices of ancient civilizations, they retained key features of their nomadic culture, including the prohibition against women engaging in politics. This feature of classical Islamic law (*fiqh*) is not derived from religion, but rather, from the primitive culture of Bedouin Arabs.



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

الطهطاوي والولاية السياسية للنساء

17 إبريل 2014

في سعيه للارتقاء بوضعية المرأة، فإن الطهطاوي قد راح يرى أن بنية الاجتماع الجاهلي - وليس الدين - هي الأصل في كل ما تتعرض له من التمييز والسعي إلى إقصائها من المجال العام. وهكذا فإنه إذا كانت المنظومة التقليدية قد انتهت إلى ترسيخ قاعدة "عدم جواز ولاية النساء"، فإنه قد راح يخلخل تلك القاعدة المانعة؛ وما يكاد أن يؤدي إلى إمكان تجاوزها. فإذ يورد أنه "قد قضت الشريعة المحمدية وقوانين غالب الممالك بقصر السلطنة على الرجال دون النساء، وأن النساء لا يتقلدن بالرتب المملوكية، ولا يلبسن التاج المملوكي، بل تكون المملكة متوارثة في سلسلة الذكور إلا فيما ندر"، فإنه قد تبني استراتيجية تقوم على زعزعة الأساس الذي تقوم عليه تلك القاعدة. ومن هنا ما حرص عليه من التأكيد على أن هذا المنع ليس مطلقاً؛ حيث إن هناك "ممالك مُميحة لسلطنة النساء". وبالرغم من إقراره بقلة هذه الممالك، وإلى حد الندر، فإن مجرد إشارته إليها تؤثر على سعيه إلى زعزعة فرضية عموم قاعدة المنع؛ وذلك عبر ربطها بشروط اجتماعية وثقافية هي التي تجعلها فاعلة في مملكة ومرفوعة في أخرى. وهكذا فإن شيوع قاعدة منع النساء من الولاية السياسية إنما يرتبط - فقط - بشيوع سياق اجتماعي وثقافي معادي للنساء، وليس أبداً بأنها من حقائق الطبيعة أو تقييدات السماء. ومن هنا ما يقرره من أن منع النساء "من القيام بأعمال الملك أمر أغلبي"؛ حيث يشير التاريخ إلى "بعض ملكات أحسن السياسة والرئاسة على ممالكهن، واكتسبن قصب السبق في ميادين الفخار". وإذ يعرض نماذج لهؤلاء الملكات اللواتي "أحرزن كلهن حسن التدبير والإدارة وأقمن البراهين على لياقة النساء لمنصب السلطنة"، فإن المرء يلحظ أنهن جميعاً قد ظهرن في المراكز الحضارية الكبرى - كاليمن ومصر والشام والعراق وغيرها من البؤر الحضارية التي عرفت ضرباً من الاجتماع التأنسي المدني السابق على الدين؛ والتي تكون السياسة فيها - لذلك - بشرية، وليست دينية. ومن هنا ما يقرره من "إن سلطنة النساء الرسمية على الرعية لا تكون إلا في البلاد التي قوانينها محض سياسة وضعية بشرية لأن قوانين مثل هذه الممالك تنتج اختلاط الرجال بالنساء بناءً على قانون الحرية المؤسس عليه تمدن تلك البلاد". ولكن ذلك لا يعني أنه يرد هذا المنع إلى الدين، بل إلى نوع الاجتماع السابق على الدين بحسب ما تكشف حالة شبه الجزيرة العربية بالذات.

فإن عرب ما قبل الإسلام "لم يحصل لهم الملك - حسب ابن خلدون - إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين علي الجملة. والسبب في ذلك إنهم، لخلق التوحش الذي فيهم، أصعب الأمم إنقيادا بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وبعُد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم، ولذلك كانوا أبعد الأمم عن سياسة الملك"؛ وما يعنيه ذلك من أن السياسة، هنا، كان لابد أن تصير دينية، لكي يكون لها تأثيرها. ومع ذلك فإنه يمكن القول بأن منع النساء من الولاية لا يرجع إلى كون السياسة دينية، بل إلى ما يؤكد ابن خلدون من ضرورة "أن يكون السائس - في ظل هذا الاجتماع التوحشي بالذات - حاكماً بالقهر، وإلا لم تستقم سياسته". وبالطبع فإن ذلك كان لابد أن يمنع النساء من الولاية السياسية لما استقر في عقل العربي - فيما يبدو - من عدم قدرتهن على أن يحكمن بالقهر، نظراً لما هن عليه من الضعف، أو حتى النقص. وإذ يبدو، هكذا، أن طبيعة المعاش أو العمران البدوي السائد قبل الإسلام هي ما يفسر منع عرب ما قبل الإسلام للنساء من ولاية السلطة، فإن كون البنية العقلية التي أنتجها هذا العمران قد ظلت تلعب دوراً بارزاً في توجيه التفكير في نتاجات الثقافة السائدة في الإسلام (ومنها الفقه لا محالة)، إنما يعني أن لوازم هذا العمران ونواتجه الثقافية هي - وليس الإسلام - الأصل في منع الفقه لولاية النساء. وإذن فإنه يمكن القطع بأن الأصل في منع النساء هو اجتماعي، وليس ديني، وليس أيضاً عقلي أو طبيعي؛ حيث إن "العقل والطبع لا يبايان أن يكون للنساء رئاسة المملكة". ويعني ذلك أنه لو كان عرب ما قبل الإسلام قد عرفوا حالة من الاجتماع المدني تسمح لهم بامتلاك قوانين سياسية بشرية كما كان الحال عند شعوب أخرى، لكان يمكن أن يكون لهم موقفاً مختلفاً من ولاية النساء. ورغم ما يبدو - هكذا - من أن الأصل في منع ولاية النساء عند العرب يكمن في طبيعة الوضع الاجتماعي، فإن هذا الأصل الاجتماعي قد راح يجعل من نفسه فقهاً، أو حتى دينياً؛ وعلى النحو الذي أصبح معه تجويز ولاية النساء خروجاً على أصل ديني، وليس على وضع اجتماعي.

وإذا كان منع العرب لولاية النساء يرتبط - هكذا - بما بدا لهم من ضعفهن الذي يجعلهن غير قادرات على الحكم بالقهر الذي تفرضه طبائع العمران البدوي الذي كانوا عليه، فإن المفارقة تأتي من أن الطهطاوي قد صار إلى أن هذا الضعف - المانع لولايتهن عند العرب - هو "الذي بعينه

يكسبهن الرفق والحلم والتلطف وكل ما يليق برتبة السلطنة من المحسنات التي مبنها الرأفة والشفقة وهما ساكنان في قلب المرأة، لأن دأب الرجال الشدة والعنفوان والجبروت وما أشبه ذلك من الأخلاق الجافية التي قلَّ أن يخلو عنها الرجال، ولا تليق بالملوك في تأليف قلوب الرعية، فلا موجب لحرمانهن (أي النساء) من المناصب الملوكية، لا سيما وأن كثيراً من الممالك حسنت فيها ملوكية النساء“. وإذن فإن ما يمنع البعض لأجله ملوكية النساء (وهي الرأفة التي في قلوبهن)، هو بعينه ما يجعل الطهطاوي يقبل ملوكيتهن (لأن تلك الرأفة تكون جالبة لرضا الرعية الذي هو- عند الطهطاوي الليبرالي- أصل السياسة).

ولربما جاز القول أيضاً بأن ”مصرية“ الطهطاوي- وليس فقط ليبراليته- هي ما يقف وراء سعيه إلى خلخلة التصور المستقر بعدم جواز ولاية النساء. فإنه ليس من شك في أن الطبيعة النهرية لمصر قد فرضت نوعاً من الاجتماع القائم على السياسة بالرفق والرضا الطوعي الذي يجوز معه أن تتولى النساء المملكة؛ وذلك على العكس من الطبيعة الصحراوية القاسية لشبه الجزيرة العربية التي فرضت نوعاً من الاجتماع التوحشي- حسب ابن خلدون- الذي لا تقوم فيه السياسة إلا على القهر؛ وبما لا يمكن معه أبداً تجويز ولاية النساء لرفقتهن التي لا محل لها في إطار مثل هذا الاجتماع.

وهكذا فإن الطهطاوي (المصري والليبرالي) يزعم، على نحو كامل، الأساس الذي يستند إليه مانعوا ولاية النساء؛ وذلك من خلال نزع صفة العموم والإطلاق عن منعهم عبر ربطه بشروط اجتماعية وثقافية محددة. وإذ السياق الاجتماعي/الثقافي هو- والحال كذلك- ما يؤسس للموقف من ولاية النساء، فإن للمرء أن يتساءل: هل تغير هذا السياق في مصر عما كان عليه قبل قرون؛ وبالكيفية التي آلت إلى عدم قبول المصريين ولايتهن؟ أم أنه يمكن طرح فرضية رئاستهن للمملكة (أعني الجمهورية)؟

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/278051.aspx>



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



The Origins of Our Crisis

by Dr. Ali Mabrook | 1 May 2014

Arab elites tend to think in terms of a “sole effective cause” when contemplating reality. This colors their view of problems, as well as their approach to solving them. From an historical perspective, this thought mechanism may be traced to the pre-modern/pre-scientific era, when many problems—and especially our understanding thereof—were not nearly as complex as those we face today.

Although it is impossible to explain complex phenomena based on the theory of a “sole effective cause,” this thought mechanism is so deeply rooted in the Arab world that it has long hindered the development of critical thought, and the scientific method in particular. In large part, this is due to the theory (of sole effective cause) having been “divinized” by Ash‘arite (a dominant mode of Sunni Muslim) discourse, which distinguishes between two types of causes:

1. Apparent causes, which possess a merely superficial effect; and
2. A hidden cause, which is the sole effective cause of all phenomena.

This worldview has led Egyptians to think and behave as if politics were the “sole effective cause” of all the troubles they face. Politics has acquired a dominant place within Egyptian awareness, and is simultaneously used to explain completely opposite phenomena (e.g., both the Muslim Brotherhood and many secularists accuse each other of being part of a vast Zionist conspiracy to destroy Egypt and Islam in general).

Ironically, both Islamist and secular intellectuals also agree that tyranny lies at the core of the Arab world’s current dilemma. They simply propose different solutions to the tyranny in question.

For the past two centuries, Arabs have never stopped asking themselves, “Why did the world advance, while we remained stagnant?” Arab intellectuals have generally concluded that Muslims’ failure to advance is due to our political regimes, which are founded upon tyranny. Western nations, on the other hand, have benefited from political systems rooted in freedom, justice and the rule of law. Convinced that tyranny is the root of backwardness, Arab intellectuals have maintained that a Muslim renaissance must begin by overcoming tyranny. This view has long been embraced by Salafists and liberals alike.

Yet both camps have generally approached the idea of an Arab renaissance in a reductive and heavily politicized manner, neglecting the core elements of modernity upon which Western democracy, constitutions, etc. were founded. This reductive approach reflects a profound crisis of thought, awareness and culture in the Arab world.

Secular Arab discourse assumed that the solution to our crisis lay in adopting these elements of Western civilization and directly applying them to the Arab world. To justify doing so, Arab intellectuals began combing through our heritage, seeking to identify parallels for modern practices that were, in fact, the end products of modernity (and thus, not present within early Islam).

Arab intellectuals employed deductive analogy (*qiyas*) to eliminate any perceived contradiction between these modern practices and *shari'a*. Many posited a strong resemblance between modern democracy and *shura* (“consultation”); or between modern constitutions and classical Islamic law (*shari'a*, or *fiqh*). The Arab mind was not concerned with the epistemological and historical context in which these phenomena were actually practiced, whether the modern West or Muslim societies throughout history.

Addressing and resolving our current crisis in Egypt requires that we adopt a mature, nuanced approach, which harnesses both reason and spirituality to give birth to a renaissance of Arab culture at large. This will not occur—whether in the realm of economics, politics, religion or the arts—if we refuse to critically examine assumptions that have prevailed throughout Islamic history and thus dominated Muslim awareness, particularly in the Arab world.



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

في أصول الأزمة المصرية!

1 مايو 4102

لا تعرف النخبة الزاهرة في سماء مصر والقاهرة- ومعها نخبة العرب أجمعين- إلا التفكير بمبدأ العلة الواحدة؛ وعلى النحو الذي لا تكون فيه هذه العلة هي المحدد لفهمهم للمسائل التي ينشغلون بها فقط، بل ولطريقة تفكيرهم في حلول لما يعرض لهم من مشكلات. وهنا يلزم التنويه بأن هذا الضرب من التفكير بعلة واحدة إنما ينتمي إلى حقبة ما قبل العقل العلمي الحديث؛ حيث لم تكن الظواهر قد تعقدت على النحو الذي يتعدّد معه تفسيرها بعلة واحدة. ومن جهة أخرى، فإن مستوى التطور العقلي لم يكن يسمح لهم استيعاب الظواهر الغريبة التي يفاجئهم بها عالمهم المحدود ضمن الشبكة المعقدة من الأسباب والعلل التي تحكم وجودها. وهكذا فإنهم- أي البشر- قد اكتفوا برد تلك الظواهر، ليس فقط إلى علة واحدة بسيطة، بل إنهم قد تصوروا علة مُشخصة، ورفعوها إلى السماء، ليسهل عليهم أن يتعبّدوها لكي ترضى عنهم وترفع غضبها المتمثل فيما تضرّبهم به الطبيعة مما لا يقدرّون على دفعه.

وإذا كان العقل الأسطوري هو الذي اشتغل على هذا النحو، فإن مبدأ التفكير بعلة واحدة لم يتوقف عن الاشتغال مع نشوء العقل الديني، بل إنه قد استمر فاعلاً، وبقوة، لأن الدين قد أمده بما جعل اشتغاله موضوعاً للقداسة. و فقط فإنه راح يجري التمييز في إطار هذا العقل- والعقل الأشعري هو نموذج الأبرز- بين علة ظاهرة غير مؤثرة إلا في الظاهر، وبين علة خفية بسيطة هي التي تنفرد وحدها بالتأثير والفاعلية. ولعل بقايا هذا العقل الأشعري هي الأصل فيما يغلب على المصريين- والعرب عموماً- من التفكير بعلة واحدة.

وضمن هذا السياق، فإن السياسة تكاد أن تكون هي العلة الواحدة التي لا يكف المصريون عن التفكير بها في كل شيء؛ وبالكيفية التي توقفت معها عن أن تكون مجرد أحد العناصر الداخلة في تفسير ظاهرة ما، وتحولت إلى ظاهرة تفسر كل شيء وتحتاج- هي نفسها- إلى تفسير. وحين تتحول السياسة إلى علة وحيدة لتفسير كل شيء، فإنها تتحول من إطار معقول للتفسير إلى إطار بالغ الابتذال يفسر الشيء ونقيضه في آن معاً. وحين تتحول السياسة إلى هذا الإطار المبتذل، فإن اللغة تجعل منها، لا سياسة، بل ”سياسوية“. ولسوء الحظ، فإن التفسير بالسياسة كعلة وحيدة- ولو لظاهرة سياسية كالاستبداد- يؤول إلى عدم القدرة على الانفلات منها.

والحق أن مسألة الاستبداد تستحق، بالذات، المزيد من البيان؛ لا لأنها جوهر المأزق الراهن للعرب، ولكن لأن الانشغال بها يكاد - تاريخياً - أن يكون الدافع إلى تبلور خطاب نهضتهم بأسره؛ الأمر الذي يكشف عن مركزيتها على مدى تاريخ الخطاب. فعلى مدى القرنين بين الدخول الأول للعرب إلى العالم الحديث عند مطلع القرن الماضي، ووقوفهم الراهن على أعتاب ما يتصورونه نظاماً عالمياً جديداً، لم يتوقف العرب أبداً عن السؤال: "لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟" وعلى تباين تباين الرؤى واختلاف المرجعيات، فإنه يبدو وكأن ثمة الاتفاق بينهم على اعتبار "تفوق الغرب (أو البلاد الأوروبية التي تعرّفوا عليها) راجعاً أساساً إلى نظامه السياسي الضامن في رأيهم للحرية والمقيد للسلطة بالقانون، وأن تأخر الشرق مما فيه البلاد الإسلامية راجع أيضاً إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على "الاستبداد". وهذا الموقف يصدق على الفكر الإصلاحي العربي والإسلامي عموماً سواء ذلك الذي قام باسم السلفية أو ذلك الذي أراد أن يكون ليبرالياً. هنا يلتقي لطفي السيد مع علال الفاسي، كما يلتقي محمد عبده مع خير الدين التونسي". وإذ تحدد الجواب هكذا، على سؤال النهضة بأن الاستبداد هو أصل التخلف وجذره، وأن نقيضه - الاستبداد - "الضامن للحرية والمقيد للسلطة بالقانون" هو - في المقابل - أصل النهضة، فإن شرط النهضة قد تحدد عند هؤلاء المفكرين بأنه تجاوز الاستبداد لا غير.

وهكذا آل سؤال النهضة إلى سؤال السياسة: "كيف السبيل إلى تجاوز الاستبداد؟"، كاشفاً - بذلك - عن تبلور المشكل الأساسي لخطاب النهضة كمشكل سياسي، لا معرفي، واللافت أن الإجابة على "سؤال السياسة" قد تحددت بطريقة الإجابة على "سؤال النهضة"؛ وأعني أنه إذا كان الوعي قد أدرك جذر تخلفه في الاستبداد بنقيضه (الاستبداد) السائد في أوروبا، فإنه هنا قد راح يربط بين الاستبداد أوروبا وبين "ما لها من تنظيمات السياسية المؤسسة على العدل، ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها". وعندئذ أدرك الخطاب غايته في مجرد استعارة ونقل هذه التنظيمات (وما يجري تداوله في فضاءها من مفردات الدستور والديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها)، وذلك عبر المماثلة بينها وبين ما يراه موازياً لها في هياكله التراثية القديمة، ساعياً بذلك إلى إزالة شبهة تناقضها مع الشرع، فراح - هكذا - يقرأ الديمقراطية بالشورى، وينظر المجالس النيابية بجماعة أهل الحل والعقد، والدستور بمأثورات الخلفاء وتراث السياسة الشرعية. وهكذا دون أن يشغله الوعي بكل من السياق التاريخي والمعرفي (خصوصاً) الذي تبلورت هذه التنظيمات والمفاهيم واكتملت في إطاره، فراح - لذلك - يستعير مفاهيماً انتهت إلى الانفصال في مجالها الأصلي عن دلالتها الدينية، بواسطة مفاهيمه التي لم تزل لصيقة بدلالاتها الدينية؛ وأعني أنه بات يفكر فيما هو سياسي بما هو ديني، ومن هنا شقاء وعيه الذي تجسّد في عجز التنظيمات عن إنتاج الديمقراطية واجتثاث الاستبداد، ولهذا فإنه إذا كان العالم العربي قد شهد منذ أواخر القرن الماضي - وبسبب هذا الانشغال بالدستور والتنظيمات - تجارب حزبية وبرلمانية متفاوتة القيمة والتأثير، فإنها - وبعد العجز عن إنجاز الاستقلال وضياع فلسطين، وتفاقم حدة الوضع الاجتماعي - سرعان ما انحسرت تماماً عند الخمسينات، حيث شهد العالم العربي موجة من الانقلابات العسكرية كتبت النهاية الحزينة لهذه التجارب، وأعلنت عودة الاستبداد صريحاً، لا يكذب، رغم أن البعض قد راح يزخره بأنه قد عاد مستنيراً هذه المرة. والمهم أنه قد بدا أن التنظيمات ليس فيها الإبراء من الاستبداد.

ولقد كان ينبغي السؤال - آنئذ - عن علة إخفاق التنظيمات، والعجز - بالتالي - عن تخطي الاستبداد، الأمر الذي كان يقتضي حفرًا فيما وراء السياسة؛ أعني في الثقافة بما هي حقل يؤسس لكل ممارسة، حتى السياسي منها. فهنا كان يمكن للوعي أن يدرك أزمة الخطاب في ضرب من التفكير يتنكر للمجال التاريخي الذي تبلورت فيه التنظيمات وتحققت، وهو مجال سياسي يجد ما يؤسسه في الإنجاز المعرفي الحديث، ويتنكر من جهة أخرى لتاريخ واقعه الذي لم يزل يجد في المجال الديني أساساً لتصوراته، وموجهات لسلوكه، ولأن شيئاً من ذلك لم يحدث، فإن البعض لم يزل للآن يختزل المأزق الديمقراطي العربي في مجرد بناء واستكمال مؤسسات المجتمع المدني؛ الأمر الذي يكشف عن مجرد الاستعادة لمفهوم التنظيمات.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/282567.aspx>



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



The Renewal of Religious Discourse at an Impasse

by Dr. Ali Mabrook | 15 May 2014

It seems that virtually all attempts to revitalize religious discourse in the Arab world, over the past two centuries, have been to no avail. This failure is confirmed by the spectacular rise of Islamist discourse following the Arab revolutions of 2011. Contemporary Wahhabi/Salafi and Muslim Brotherhood discourse are, in fact, the historical heirs to a number of attempts made to renew Islamic discourse since the 18th century. Unfortunately, this discourse represents a highly politicized version of Islam that is rooted in bias, tribalism and dogma. As a result, those nations where the Arab revolutions occurred (most notably Egypt, Libya, Tunisia, Yemen and Syria) have become an arena for intense sectarianism and bloodshed.

Epistemologically speaking, this failure arises from the ambiguous nature of the concepts in question (“Renewal”; “Religion”; “Discourse”), and their extreme distortion at the hands of Islamists. In light of the Arab Revolutions’ failure, we should re-examine the linguistic functions of these concepts and the nature of their interrelationship within Arab culture. Such analysis will quickly reveal the superficial manner in which these concepts are employed, in common parlance, and especially the problematic relationship between the concepts of “renewal” and “religion.” This, in turn, may explain why “religious renewal” has failed to produce any substantive epistemological result. At this point in Arabs’ cultural development, “religious renewal” serves merely as a decorative cosmetic, rather than as a vehicle for actual change (as, for example, occurred with the Italian Renaissance).

The concept of “discourse” is the most centrally positioned of the three. In fact, it includes the other two concepts within itself, as “discourse” determines the nature of “renewal” in practice, and one’s understanding of “religion” as well. Thus, it is imperative that we liberate the concept of “discourse” from ambiguity.

Within the Arab (and thus, to some extent, the entire Muslim) cultural, linguistic and geographic realm, the terms “discourse” and “eloquent speech” derive from a common root. This has contributed to a reductive approach to the concept of “discourse,” which emphasizes rhetorical style to the exclusion of critical analysis, and thus results in a failure to properly examine and thereby comprehend messages that originate with God (i.e., the Qur’an).

Unfortunately, nearly all attempts to renew religious discourse in the Arab world over the past two centuries have been primarily concerned with the superficial style and content of said discourse—e.g., the Muslim Brotherhood slogans, “Islam is the solution!” or “Allah is our objective. The Prophet is our leader. The Qur’an is our law. Jihad is our path. Dying on the path of Allah is our highest hope.

Allahu akbar!”—rather than with the profound spiritual insight, discipline and critical methodologies that should govern any and all attempts at substantive renewal.



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

الخطاب الديني ومازق تجديده

15 مايو 2014

رغم ما يدنو من القرنين على ابتداء الانشغال بتجديد الدين وخطابه في العالم العربي، فإن هذا التجديد - وككل شيء في هذا العالم التعيس - قد أخلف وعده وآلت مصائره إلى الإخفاق مكتملاً وشاملاً؛ وعلى النحو الذي ظهر جلياً مع الصعود الكاسح - في أعقاب ثورات العرب - لجماعات الإسلام السياسي التي هي - على نحو ما - الوريث التاريخي لمحاولات التجديد الممتدة منذ القرن الثامن عشر. فقد بدا أن هذه الجماعات قد ارتدت ناكسةً إلى ما يمكن القول أنه إسلام ما قبل العقل؛ الذي هو إسلام الانفعالات والتعصبات والغرائز الأولية الذي جعل من دول الثورات ساحة للإقصاء والدماء.

وإذ يبدو أن بعضاً من علل الإخفاق وسوء المآل، إنما يرتبط بالتباس المفاهيم وعدم انضباط دلالتها، والمضمون الفقير للعلاقة فيما بينها، فإن ذلك يؤول إلى ضرورة البدء من ضبط المفاهيم وتحريرها من عبء التشوّه والإلتباس؛ وهو التشوّه الذي يطال - لسوء الحظ - دلالة الثلاثي المفاهيمي (التجديد - الخطاب - الدين) الذي يترّك منه هذا العنوان الرئيسي: "تجديد الخطاب الديني". وهنا فإن الأمر يتعلق بوجوب إعادة النظر؛ ليس فقط في الدوال اللفظية الثلاثة التي يتألف منها هذا العنوان، بل وفي طبيعة العلاقة التي تقوم بينها؛ والتي هي علاقة المجاورة. ولسوء الحظ، فإن "المجاورة" هي أبسط أشكال العلاقة وأكثرها فقراً، إذا جاز أصلاً أنها علاقة. إذ الحق أن تلك "المجاورة"؛ وأعني من حيث هي آلية الخطاب العربي الرئيسة في مقارنة مفاهيمه وترتيب العلاقة بينها، هي أحد أهم الجذور المُغذبة لأزمته الضاغطة التي لا يزال يتخبط فيها. حيث المجاورة لا تحيل إلى ما هو أكثر من أن مفهوماً يقف إلى جوار آخر؛ وبما يعنيه ذلك من أن العلاقة بينهما هي علاقة خارجية محضة. وضمن سياق هذه العلاقة التجاوزية التي تعد الأكثر صورية وفقراً، فإنه لا بد من توفّع أن يكون التجديد مجرد عملٍ خارجي لا يطال أبداً ما يتعدى حدود سطح الخطاب؛ ومعنى أنه لا يتجاوز كونه مجرد طلاءٍ يستهدف "التجميل" وليس فعلاً معرفياً يصنع "التغيير". ويرتبط ذلك بأن فعلاً يستهدف "التغيير" حقاً، لا بد له من تجاوز السطح إلى ما يقوم تحته من الأصول العميقة المؤسسة.

وابتداءً من ذلك، فعلى يجوز القول بأن المأزق الأعتى لما جرى الاصطلاح على أنه خطاب التجديد إنما يتأتى من أنه لم يتجاوز حدود القول المعلن على السطح (أو المضمون) إلى ما يرقد تحته من الرؤى والتصورات الحاكمة. إذ يبدو أن عدم الوعي بهذه الرؤى والتصورات الحاكمة هو ما سيجعل المجددين المسلمين لا يفعلون تقريباً إلا محاولة إجبار ما ينتمي إلى مجالٍ بعينه على الوقوف إلى جوار ما ينتمي إلى مجالٍ مغاير - أو حتى مناقض - له بالكلية. وليس من شك في أن ذلك، بالذات، هو ما سيجعل الطهطاوي يضع "تدبير السياسة الفرنسية" القائم على "إن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وإن السياسة الفرنسية هي قانونٌ مقيد"، إلى جوار "تدبير الدولة المصرية" القائم على "إن للملك في ممالكهم حقوقاً تسمى بالمزايا، فمن مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحدٍ من رعاياه". ولقد كان ذلك بمثابة التجسيد الفعلي - في مسألة بعينها - لحقيقة أن الطهطاوي لم يفعل - على العموم - إلا أن طلب من التراث الأشعري أن يرقد في سلام، كـمكوّن جواني، تحت زخارف الممارسة الحديثة، كـمكوّن براني، ليتشاركاً معاً في بناء خطابه الذي لا يزال يشتغل - في عالم العرب - لأن. وهكذا فإن مبدأ "التحسين والتقيح العقليين"، ذو الأصل المعتزلي، الذي استخدمه الطهطاوي كجسرٍ ينقل بواسطته ممارسة المحدثين إلى عالمه، قد كان عليه أن يتجاوز مع مبدأ "نفي السببية" الأشعري؛ القاضي بأن "التأثير في الحقيقة للمولى سبحانه وتعالى وأن إطلاق لفظ المؤثر على السبب إنما هو فقط باعتبار الظاهر". وكان ذلك يعني أن ما يستحيل قيامه إذا غابت السببية (وهو مبدأ التحسين والتقيح العقليين) عليه أن يشتغل إلى جوار مبدأ "نفي السببية" المناقض له؛ وعلى النحو الذي بدا معه أنه خطاب النقائض المتجاورة.

ولعل هذه النقائض المتجاورة هي ما ستقوم وراء ما فعله الأستاذ الإمام محمد عبده من وضع عقيدة الأشعرية (في الصفات) إلى جوار اعتقاد المعتزلة (في العدل)، في محاولته الرائدة لتجديد علم العقائد التي بارشها في "رسالة التوحيد". وذلك فضلاً عن أنه قد كان بعينه هو ما تقصد

إليه الدعوة إلى "فتح باب الاجتهاد" التي لم تكن تعني إلا محاولة ترميم البنية القديمة، مع استمرار التفكير من داخلها قائماً هو نفسه. وهنا يلزم التنويه بأن استمرار التفكير ضمن ذات البنية القديمة قد كان من أهم العوائق التي حالت دون إنتاج "تجديد" فعّال يخرج بواقع العرب من أزمتهم. إذ تظل البنية الكلية قادرة؛ ليس فقط على تحييد كل اجتهادٍ جزئي، بل وتحويله إلى أحد العناصر التي تطيل بها أمد بقائها؛ وذلك بسبب ما تخايل به من قدرتها على التجاوب الدائم مع كل جديدٍ ومُستحدث. وهكذا تنكشف الطريقة التي انفتحت بها "باب الاجتهاد" - في العصر الحديث- عن مفارقة "التجديد" الذي يؤول إلى إطالة أمد بقاء "القديم"، بل وحتى إدامة وجوده.

ومن جهة أخرى، فإن ما يبدو من كون مفهوم "الخطاب" هو الأكثر مركزية بين هذا الثلاثي المفاهيمي؛ وأعني من حيث يبدو كالجامع بين "التجديد" الذي يكون ممارسة عليه من جهة، وبين "الديني" الذي يكون وصفاً لمضمونه ومحتواه من جهة أخرى، لا بد أن يحيل إلى ضرورة البدء بتحريره أولاً من وطأة التشوّه والإلتباس. ولعل وصف الإلتباس الذي يطال مفهوم "الخطاب" في العربية بالذات، إنما يتأتى من كونه يرتد والخطابة، إلى جذر لغوي واحد؛ الأمر الذي يتيسر معه للبعض أن يختزل "الخطاب" في مجرد "القول" لغةً وبلاغةً. وتبعاً لذلك فإنه يجري اختزال الخطاب في "منظومة البيان بكل قوالها وقنواتها؛ أعني ما يشمل الخطبة والدرس والفتوى والكتاب والمقال، وما يتسع لغيرها من كل قوالب العرض لمضامين العرض؛ حيث "المُستهدف ليس المضمون الذي جاءنا من الله، وإنما الوعاء الذي نقدم فيه هذا المضمون للناس". وبالرغم من أن لفظ "الخطاب" إنما ينطوي على معنى "القول" لا محالة، فإن دلالاته "كمفهوم" إنما تتجاوز حدود القول إلى ما يقوم وراءه ويرقد تحت سطحه من بنية ونظام يفسران "القول" ويتجاوزانه إلى ما سواه. ومن هنا ما يتسمان به من شمول وكلية يرتقي معها "الخطاب" إلى حدود المفهوم "المعرفي" القادر على أن يهب العقلنة والتفسير لكل ما يتحقق في فضاءه من أفكارٍ وممارساتٍ جزئية.

ولسوء الحظ- فإن كل محاولات التجديد لم تتجاوز حدود القشرة السطحية للخطاب (أي مجرد الأسلوب والمضمون) إلى معناه الأعمق. ومن هنا تبلور الحاجة إلى ضرورة مقارنة مفهوم "التجديد" على النحو الذي يتيح له الاشتغال على البنية والنظام العميقين للخطاب. وهذا بالطبع إذا كان القصد هو التجديد الحق.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/288187.aspx>



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



Why has the Renewal of Religious Discourse Failed?

by Dr. Ali Mabrook | 29 May 2014

Arab and Muslim societies in general have expressed a need to “renew” their religious discourse after coming into contact with modernity. During the first half of the 19th century, intellectuals such as al-Tahtawi sought to eliminate apparent contradictions between modernity and the fundamentals of Islam. His approach and conclusion may be summarized as “modernity should not be regarded as a threat to Islam.”

Other Muslim intellectuals, such as Jamal ad-Din al-Afghani (d. 1897)—who witnessed the imperialist face of modernity in India, amid the brutal suppression of the Sepoy Rebellion—believed that Western modernity represents a direct threat to Islam.

By conducting an epistemological analysis of al-Afghani’s discourse, we find that he called upon Muslims to return to “true Islam.” Al-Afghani defined “true Islam” as that which existed before human interpretation (i.e., the ostensible Islam of the Prophet and his Companions, the “Righteous Forebears,” *as-salaf al-salih*, from which the term Salafi is derived).

It is necessary to point out that “true Islam,” as defined by al-Afghani, has never existed. From the moment revelation descended upon the Prophet Muhammad and he began to share these revelations with his companions, Islam has undergone countless processes of interpretation. Thus the “true Islam,” as defined by al-Afghani, is merely a backward projection of his *own* interpretation of Islam, for which he claimed exclusive truth. Yet in fact, al-Afghani’s interpretation was derived from certain prevailing discourses within Islamic history.

For example, al-Afghani rejected Western claims that Muslims are fatalistic and adhere to the doctrine of predetermination (i.e., that all events in the future are fated to occur, with no possibility of human choice or influence upon the matter). He emphasized that all Muslims adhere to the Ash‘arite theory of acquisition (*kasb*), which states that man, although not the cause of action, is somehow responsible for actions through a process of “acquisition.” In other words, al-Afghani maintained that the theory of acquisition (*kasb*) represents “true Islam,” while the theory of predetermination constitutes a deviant form of belief.

The methodology employed by al-Afghani, in his attempt to renew religious discourse, is on full display in his writings which posit that the theory of acquisition (*kasb*) is completely opposite to, and incompatible with, the theory of predetermination; and his efforts to reconcile his own concept of “true (i.e., original) Islam” and the theory of acquisition.

Actually, this “reconciliation” merely serves as an ideological mask, to obscure the fact that predetermination and the theory of acquisition are synonymous.

An epistemological analysis of the Ash'arite theory of acquisition and its political consequences, reveals that it is merely a disguised form of predetermination, which instrumentalized religion as a veil for political tyranny.

If we believe that free will is an original component of the Islamic message, then both predetermination and the theory of acquisition represent “deviations” from this original message. Thus, one may view the Ash'arite theory of acquisition as an obstacle that hinders any true attempt to renew religious discourse.

The dilemma of al-Afghani's discourse—not to mention that of other intellectuals closely associated with the modern tide of political Islam—stems from the fact that what he claimed to be an attempt to renew and revitalize religious discourse, was actually a “restoration” of the old order, threatened by modernity. When outmoded theories are replaced with newly phrased yet similar content, both will yield the same (tyrannical) results.



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

لماذا أخفق خطاب التجديد الديني؟

نموذج الأفغاني

29 مايو 2014

إذا كان النصف الأول من القرن التاسع عشر قد صرف همه (مع الطهطاوي والتونسي) إلى قراءة أصول التمدن الأوروبي الحديث على النحو الذي يرفع التناقض بينها وبين أصول الإسلام (من دون أدنى إحساسٍ بأي تهديدٍ للإسلام)، فإنه بدا وكأن النصف الثاني منه قد شهد (وبالذات مع الأفغاني الذي تعرّف في الهند على تجربة ذات وجهٍ امبرياليٍ للحداثة) إحساساً متزايداً بالخطر الذي تمثله أوروبا وحداثتها على الإسلام. وقد راح يمثل لذلك بما قرأه من إرجاع “المخفلين من الافرنج”، لما يعيше “المسلمون من فقرٍ وفاقه وتأخر في القوى الحربية والسياسية عن سائر الأمم”، إلى الإسلام وعقائده. وعلى نحوٍ أساسي، فإن مسعاه إلى دفع هذا الاتهام قد تمثّل في تبني آلية اعتذارية ترى في أن هذا الذي يرد إليه الافرنج “تأخر المسلمين” ليس هو الإسلام/الأصل، بقدر ما هو الإسلام/المحرّف/المشوّه. وتبعاً لذلك، فإن جوهر التجديد عنده قد تمثّل في السعي إلى استعادة هذا الإسلام/الأصل النقي.

وإذ يرى الرجل أن الإسلام/الأصل هو إسلام ما قبل التأويل، فإنه يبدو- لسوء الحظ- أن تحليلاً لتفكيره يكشف عن أن الإسلام المستعاد عنده لم يكن إلا أحد التأويلات التي اتسع لها الخطاب الذي تحققت له السيادة في الإسلام. فإن ما كان يستدعيه رجال الإصلاح كأصل، لم يكن إلا مجرد أحد التأويلات التي اتسع لها الخطاب الذي تحققت له السيادة في الإسلام. فالحاصل أن هذا الخطاب المهيم يتسع لأقوالٍ وتأويلات لا يلغي ما قد يقوم بينها من الاختلاف حقيقة اندراجها تحت مظلته الواسعة، بحسب ما يكشف التحليل. وبالطبع فإن كون الإسلام الذي يستعيده رجل الإصلاح بوصفه الأصل/النقي هو- والحال كذلك- مجرد قولٍ مؤول، إنما يعني أنه لا يختلف- في العمق- عن نقيضه المحرّف. بل إن الأمر يتجاوز مجرد ذلك إلى حقيقة أنه يكاد- وللمفارقة- أن يكون بمثابة إعادة إنتاج لنفس ما جرى النظر إليه على أنه الإسلام/المحرّف، وإن كان على نحوٍ مرواغٍ أو مخففٍ نسبياً. ولعل ذلك ما توكده قراءة مدققة لما كتبه الأفغاني حول عقيدة “القضاء والقدر” التي رأى رجل الإصلاح الكبير، أنها بمثابة “حصان طروادة” الذي يتسلل بواسطته الافرنج للنيل من الإسلام.

فهم (أي الافرنج) يذهبون- على قوله- إلى إن المسلمين قد “قعدوا عن الحركة إلى ما يلحقون به الأمم في العزة والشوكة، وخالفوا في ذلك أوامر دينهم مع رؤيتهم لجيرانهم، بل الذين تحت سلطتهم يتقدمون عليهم ويباهون بما يكسبون....، ونسبوا إلى المسلمين هذه الصفات وتلك الأطوار، وزعموا أن لا منشأ لها إلا اعتقادهم بالقضاء والقدر، وتحويل جميع مهماتهم على القدرة الإلهية، وحكموا بأن المسلمين لو داموا على هذه

العقيدة فلن تقوم لهم قائمة، ولن ينالوا عزاً“. ومن جهته، فإن الأفغاني يأخذ عليهم أنهم لم يفرّقوا ”بين الاعتقاد بالقضاء والقدر وبين الاعتقاد بمذهب الجبرية القائلين بأن الإنسان مجبور في جميع أفعاله، وتوهموا أن المسلمين بعقيدة القضاء يرون أنفسهم كالريشة المعلقة في الهواء تقلبها الرياح كيفما تميل“؛ وبما يحيل إليه ذلك من تمييزه القاطع بينهما. ومن هنا ما صار إليه من أنه ”لا يوجد مسلم في هذا الوقت من سني وشيعة وزيدي واسماعيلي ووهابي وخارجي يرى مذهب الجبر المحض ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرة، بل كل من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون بأن لهم جزءاً اختيارياً في أعمالهم، ويُسمى الكسب وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم“. وضمن سياق هذه المقابلة، فإنه لا بد من توفّع أن ”الكسب“ سيقوم- عند الأفغاني- مقام الإسلام/ الأصل المقبول، وذلك فيما سيكون ”الجبر“ هو القول الناطق عن الإسلام/ المُحرّف المرذول. وبعبارة أخرى، فإن ”الكسب“ سيكون هو الأصل الذي جرى الانحراف عنه إلى ”الجبر“؛ وبما لا بد أن يترتب على ذلك من أن جوهر ”التجديد“ عنده سوف يتمثل في السعي إلى استعادة الكسب/ الأصل، باعتباره النقيض الكامل للجبر/ الانحراف. ولعل ما يلفت النظر، هنا، هي تلك التسوية التي يقيمها الأفغاني بين الإسلام/ الأصل وبين الكسب؛ وهي التسوية التي تستهدف التغطية على المضمون الايديولوجي للكسب الذي يجعل منه مرادفاً للجبر على نحو يكاد أن يكون كاملاً. ولسوء الحظ، فإنه يترتب على هذه التغطية انفتاح الباب واسعاً أمام تثبيت الجبر الذي يجري استدعاء الكسب لكي يكون الآداة التي ترفعه؛ وتلك هي مفارقة التجديد التي تجعله يؤول- عند الأفغاني- إلى تثبيت نقيضه.

إذ تكشف هذه القراءة عن أن القول الأشعري في القضاء والقدر الذي اعتبره الأفغاني بمثابة الأصل/ المقبول لا يكاد يختلف، في جوهره، عن القول الجهمي فيها الذي اعتبره، في المقابل، من قبيل التاويل المرذول؛ وبما يعنيه ذلك من إمكان اندراج الواحد من القولين الجهمي والأشعري تحت مظلة الآخر، رغم ما يبدو من تباينهما الظاهر. إذ يبدو أن جوهر التباين بينهما لا يتجاوز حقيقة أن أحد القولين (وهو الجهمي) يقرر ”مذهب الجبر المحض“ على نحو صريح، وذلك فيما الآخر (وهو الأشعري) يقرر ”مذهب الجبر“ أيضاً، ولكن على نحو مراوغ وملتبس. وبالطبع فإن ذلك يعني أن التجديد عند الأفغاني لا يتجاوز حدود استبدال مضمون (جبري) بآخر لا يختلف عنه إلا في الدرجة، وليس في النوع؛ وبما يؤكد على أنه يشتغل فيما دون نظام الخطاب الذي ينبغي أن تكون له الأولوية القصوى في أي اشتغال تجديدي.

وهكذا فإن تحليلاً للكسب الأشعري، وتوابعه السياسية، يكشف عن كونه يمثل ضرباً من الجبر المُقنّع الذي يغطي بالدين على الاستبداد في السياسة. وبالطبع فإن ذلك يعني وجوب اعتباره، شأنه شأن الجبر، نوعاً من الانحراف عن الأصل الذي لا يجوز أن يخرج عن إثبات ”الإرادة الحرة“ للإنسان بما هي الأساس الذي يقوم عليه التكليف. بل إنه يبدو أكثر إضراراً من الجبر؛ وذلك من حيث ما يخال به من وهم الفاعلية الذي يكشف التحليل عن كونها محض فاعلية ظاهرية. ويعني ذلك- بلا أدنى مواربة- أن الكسب الأشعري الذي اعتبره الأفغاني من ”أصول العقائد في الديانة الإسلامية الحقّة“، هو أحد أهم عوائق الإصلاح والتجديد. وهكذا فإن جوهر الإشكالية يكمن في أن الأفغاني لا يكتفي فقط بالتفكير ضمن نظام الخطاب الأشعري الذي يبدو تجاوزه شرطاً لأي إصلاح حقيقي، بل إنه يسعى إلى التجديد باستدعاء مضمون أشعري لا يختلف إلا في الظاهر عن المضمون المراد إزاحته بسبب مسئوليته عن التخلف والانحطاط.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/290679.aspx>



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



Returning from Iran (An Incident and a Discussion)

by Dr. Ali Mabrook | 11 June 2014

An Incident:

While I was checking out from the Great Persia Hotel in Qom—the religious capital of Iran—a local professor approached and congratulated me on Egypt’s recent election of a civilian president. I immediately sensed that the professor was not so much wishing to congratulate Egypt; rather, he used this opportunity to express, in a veiled manner, his aspirations for the future of his own country. He hopes that one day a civilian president will rule Iran.

Persian clergy who belong to the Hawza school of Islamic law—affiliated with Ja’fari doctrine, whose institutions in Najaf (Iraq) and Qom are the preeminent seminaries for training Shi’a clergymen—officially support the “Islamic” Republic and its theocratic government, which rules in the name of the Imamate.

Many Iranian youth wish to replace this theocratic system with a “civil” (i.e., secular) government. Thus, the significance of the term “civilian” employed by the professor, who longs for a government that will not abuse and instrumentalize religion, in order to justify its permanent monopoly of power within Iran.

A Discussion:

The “International Conference on the Philosophical Thought of Murtada Mutahhari” was held in Qom in May, 2014.

I presented a paper entitled “The Language of the Qur’an and its History: a Reading of Mutahhari’s Essay ‘On Knowing the Qur’an’.”

Personally, I believe that the Qur’an presented itself as a discourse for all mankind. The Qur’an describes itself as a source of universal love and compassion (*rahman*); a precise/wise message (*zeker*); guidance (*huda*); news (*balagh*) and a lesson (*maw’iza*) for humanity. However, throughout history the prevailing culture of Islam has treated the Qur’an as an “eternal attribute” of Allah. Political calculations, rather than spiritual insight, motivated the adoption of this approach to the Qur’an, and gave rise to the doctrine that the Qur’an is transcendental; metaphysical; beyond the realm of humanity. In other words, an absolute authority immune to questioning or criticism, rather than a humanistic discourse that encourages people to acquire self-knowledge, and knowledge of God, through the free and open pursuit of truth.

This heavily constrained approach to the Qur'an—which gradually developed through the course of history—stands in stark contrast with the approach employed by the first generation of Muslims, who acted upon their understanding of the Qur'an as a discourse. They used the Qur'an as a stimulus to personal and communal growth, both intellectually and spiritually, and did not hesitate to express whatever thoughts emerged as a result. They were convinced that the divine revelation (*al-Wahyu*) was inseparable from human reality—i.e. the social and cultural context of its recipients. This dynamic relationship between the righteous companions and the Qur'an was completely marginalized over time, and replaced by the concept of an “absolutized” Qur'an.

Viewing the Qur'an as an eternal attribute of God ultimately led to neglecting, and even denying, the immense contributions to human welfare made by human beings themselves. To cite one salient example: most Arabs attribute the benefits of modern technology to God, while neglecting to examine the role played by scientific methodologies (i.e., *institutionalized skepticism*) developed in the West.

This attitude is the natural result of a worldview in which all human beings are subject to an authority that demands their total (and unthinking) compliance. Such a worldview does not arise from the Qur'an itself. Rather, it has been projected and imposed upon the Qur'an, by those who benefit from doing so.

Thus, we need to re-approach the Qur'an as a discourse for all mankind, in order to excavate the truly divine (loving, compassionate) Qur'an that was revealed to the Prophet Muhammad (PBUH). This approach will pave the way for Muslims to become creative *doers* rather than mere imitators and followers, constantly living in the shadow of fear, and subject to an all-too-human interpretation of God's will.



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

عائدٌ من إيران

11 يونيو 2014

بينما أقوم بإنهاء إجراءات مغادرتي- قرب الفجر- لفندق «بارسيا الكبير» الذي أقيمت فيه طوال أيام وجودي في مدينة قم (العاصمة الدينية لإيران)،

فإذا بأحد الزملاء من الأساتذة الإيرانيين يسألني أن أنقل تهانيه لمصر برئيسها المدني!.. وإذ تشاركنا الضحكة بعد قوله، فإني حين فكرت في مغزاها كنت على ثقة من أنها ليست أبداً ضحكة استنكارٍ وسخرية، بل إنه بدا لي أن الرجل كان يعبر- ضمن السياق الذي يحدد قوله- عن أمانيه لمستقبل بلاده. وهكذا فإن بالمقدور القطع بأن الرجل- وفي كلمة واحدة- لم يكن يرسل «تهانيه» لمصر، بقدر ما كان يعبر عن «أمانيه» لمستقبل بلاده (إيران). فإن دلالة القول- أي قول- إنما تتبلور داخل سياقٍ تكتسب ما يكون لها من المعنى من داخله. ولقد كان السياق الذي تعرّف عليه في قم المقدسة، على مدى الأيام الأربعة التي قضيتها فيها، هو ما يؤكد أن الرجل لم يكن يسخر من (مصر)، بقدر ما كان يتمنى لبلاده (إيران) أن يكون لها حاكمها المدني. ولعله يلزم التنويه بأن الأمر لم يقف معى عند مجرد التعرّف المحايد على هذا السياق فحسب، بل بلغ إلى حد اختباره فعلياً من خلال الموقف الذي اتخذته هذا السياق من الأفكار التي طرحها هناك.

الواقع أن أي سعى إلى جعل القرآن أساساً لقولٍ جديد يمكن معه أن يكون للمسلمين إسهامهم الفاعل في عالم اليوم، إنما يستلزم إرجاع القرآن إلى

عالم الإنسان؛ وبما يترتب على ذلك من وجوب استعادة الدور الإنساني في تركيب لغته وتاريخه. فإن هذه الاستعادة هي وحدها ما يمنح الإنسان (وعياً وتاريخاً) الفرصة لكي يتحول من موقع التابع المقلد إلى وضع الفاعل المبدع. حيث إن التعالي بالقرآن إلى أن يكون صفة أزلية قديمة لله (وبما يترتب على ذلك من تأليه لغته وتاريخه) إنما يجعل من «التاريخ» تكراراً لما كان في الأزل، ومن «المعرفة» استعادة لما هو معروف سلفاً، ومن «الفعل» تقليداً لنموذج قائم مسبقاً. وبالطبع فإن هذا الفهم للقرآن (وبما يستتبعه من تصور التاريخ تكراراً والمعرفة ترديداً والأفعال تقليداً) إنما يؤول إلى إهدار الفاعلية الإنسانية في مجالات التاريخ والمعرفة والأخلاق؛ وعلى النحو الذي يكون معه الإنسان موضوعاً نموذجياً لسلطة لا تقبل منه بغير كامل الخضوع والإذعان. وإذ هو الارتباط- والحال كذلك- بين هذا التصور للقرآن وبين الحضور غير الفاعل للإنسان، فإنه يلزم «أنسنة» القرآن واستعادته كخطاب للناس، لكي يكون ممكناً استعادة الإنسان (كفاعل مبدع)، وأنسنة السلطة والعودة بها إلى حيث تكون موضوعاً للمحاسبة والمساءلة.

كانت تلك هي مجمل الأفكار التي صاغت بها أسماع من ازدحمت بهم القاعة التي اتسعت لنا في قُم. وليس من شك في إمكان اعتبار كيفية استقبال هذه الأفكار والتعاطى معها هي المدخل إلى التعرف على نوع السياق القائم في إيران حالياً؛ وهو السياق الذي يمكن الاعتماد عليه- ابتداء من تحكّمه في نظام المعنى الخاص بكل الأقوال المتداولة داخله- في تحديد الدلالة التي يعطيها الإيراني لكلمة «المدني». وقد انقسمت القاعة بين رافضين لهذه الأفكار من رجال الحوزة المُعممين الذين يقومون على حراسة السردية التي يقوم عليها نظام الجمهورية الإسلامية الحاكم، وبين متحمسين لها من غير المُعممين في الحوزة ممن يجدون أنفسهم غير مُلزَمين بالولاء لذات السردية الحاكمة، بل ويفكرون في مستقبل إيران خارج عناصرها. وإذ تقوم السردية على فكرة «ولاية الفقيه» التي تمثلت عبقريتها في إخراج ملايين الشيعة من زمن الانتظار السلبي للإمام الغائب على مدى القرون والمُنْتَظَر ظهوره ليملاً الأرض عدلاً، إلى زمن الفعل تحت قيادة نائبه من أجل السعى لبناء حكومة العدل؛ فإن هذه الفكرة وإن كانت قد فتحت الباب لظهور الحكومة التي تحكم باسم الإمام، فإنها لم تُعَيّن نوع هذه الحكومة. وبالطبع فإن كونها حكومة النائب عن الإمام، كان لابد من توقع أنها حكومة دينية، لأن وظيفة الإمام ليست دنيوية/ مدنية، بل دينية بالأساس.

وإذا كان رجال الحوزة المُعممون يقومون على حراسة حكومة النائب عن الإمام القائمة، فإن الأجيال التي تفتّح وبعيها بعد الثورة المظفرة باتت مشغولة بالتحوّل عن نوع هذه الحكومة الدينية القائمة إلى حكومة مدنية لا تجعل أصل سلطتها النهائية في السماء. وهكذا فإن دلالة «المدني»- عند الزميل الإيراني- تقف به عند كونه تعبيراً عن سلطة لا تحكم باسم المطلق، وذلك فيما يقف بها البعض من المصريين الصاخبين عند كونها تعبيراً عن سلطة لا يقف على رأسها من حملت رأسه يوماً قبعة الجنرال؛ مع صرف النظر عن مضمون تلك السلطة وجوهرها. ولسوء الحظ، فإن انشغال «الإيراني» بنوع الحكومة، وليس شكلها، يجعل فهمه لدلالة المدني أكثر عمقاً من فهم بعض المصريين لها.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/295080.aspx>



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



Pseudo-Modernists

by Dr. Ali Mabrook | 26 June 2014

Arab pseudo-modernists, and especially the Egyptian contingent thereof, believe that the current situation in the Middle East can lead to the development of modern, democratic states. Unfortunately, their vision—far from having been achieved—exists merely in the realm of dreams.

Pseudo-modernists fail to realize that Egypt lacks the fundamental conditions that would enable it to become the modern, democratic state they seek. Yet rather than engage with reality in order to help mold the future, pseudo-modernists blame others for frustrating their desires. They feel overwhelmed by malevolent conspiracies—an overlapping mix of Zionist, Western, Islamist and/or militarist agendas—that prevent them from achieving what they desire for Egypt and the Arab world at large.

Pseudo-modernists do not realize that if the historical context of our present reality lacks the necessary pre-conditions, modernity cannot emerge in reality. Rather, the *concept* of modernity will simply be employed to produce a “cosmetic” modernity. This superficial approach focuses on practical procedures, rather than on the core elements of modernity.

Pseudo-modernists wish to subordinate reality to their own desires; their thought mechanisms are ahistorical. They are not concerned with the historical processes that have produced our current reality. Rather, they are convinced that change will occur merely because they wish it to happen.

Ironically, this approach to modernity resembles the theological concept of “Absolute will.” Pseudo-modernists neglect to embrace and employ a *truly* modern concept of history, which is essential if we are to recognize, address and overcome the multitude of challenges we face.

In other words, Egypt needs to develop the objective cultural, sociological and institutional conditions required to produce a truly modern state, which cannot be erected upon a foundation of mere hopes and dreams.



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

المنتطعون في الحادثة

26 وينوي 2014

كان يُقال للمنتطع في الدين- الذي يتجاوز حد الرفق والاعتدال في استيفاء رسوم الدين وشكلياته الظاهرة- أنه ”لن يُشاد الدين أحدٌ إلا غلبه“؛ ومعنى أن أحدًا لا يغرق في الشكليات إلا وقد عجز وانقطع، فينغلب. وأغلب الظن أنه يلزم الآن أن يُقال للمنتطع في الحادثة- قياساً- أنه ”لن يُشاد الحادثة أحدٌ إلا غلبته“. وفي تعريف المنتطع في الحادثة، فإنه يمكن القول أنه هو ذلك الذي يجعل منها جملة طقوس إجرائية ورسوم شكلية لا بد من أن تحضر- في واقعه- في حدها النموذجي الأقصى بمجرد إرادته ذلك؛ وبما يعنيه ذلك من تجاهل أن حضورها الفاعل هو مما يستحيل تماماً إذا كان السياق التاريخي للواقع يفتقر للشروط التي يكون لها وحدها أن تجعل حضورها الفاعل ممكناً. وغني عن البيان أن هذا المنتطع الجديد الذي يفكر في الحادثة على نحوٍ شكلائي خالص، ساعياً إلى استيفاء أشكالها ورسومها الظاهرة، سرعان ما سيدرك أنه لم يفعل إلا زركشة واقعه بزخارفها البراقة المبهرة، وأنه لم يترتب على حضورها أي تغييرٍ له قيمة، لأنه يقفز فوق التاريخ الذي يستحيل مع القفز فوقه أن يكون للفعل الإنساني أي تأثير حقيقي. وإذ يرى أنه ليس لما فعل أي تأثير حقيقي، فإنه- وكرفيقه المنتطع الديني- يعجز وينقطع، وطبعاً ينغلب. ولسوء الحظ، فإن الأمر لا يقف عند حد أنه ينغلب، بل إنه غالباً ما ينقلب إلى النقيض الكامل لما كان عليه؛ وبمعنى أنه ينتقل من شكلائية الدين إلى شكلائية الحادثة، أو العكس. ويرتبط ذلك بحقيقة أن الطريقة التي ينبنى بها التطرف في الشكلائية تكون واحدة، و فقط فإن المضمون قد يتغير، فيكون تنطعاً في الدين أو تنطعاً في الحادثة، ويكون مسار الانتقال بينهما ميسوراً. ولأن أهم ما يميز به تفكير هؤلاء المنتطعين في الحادثة أنه لا يكون مُقيداً بمنطق التاريخ، فإنهم يطلبون من الواقع أن يتشكّل بحسب ما يشأؤون، لا بحسب ما يفرضه منطق التاريخ ونظامه من ضرورة امتلاك الشروط الموضوعية التي تجعل تحقق هذا الذي يشأؤون ممكناً؛ وبمعنى أن تتحول إلى مشيئة لها ما يؤسسها في الواقع فعلاً. وطبقاً لذلك، فإنه يبدو وكأن هؤلاء المنتطعين يسلكون كأن الواحد منهم شبه إله يملك أن يقول للواقع ”كن فيكون“. وهكذا فإن مفهوم ”المشيئة المطلقة“ التي لا رادٌ لها يكون هو الحاكم لتفكير هؤلاء المنتكرين للتاريخ وخطابه، وإذ يبدو- والحال كذلك- أن هؤلاء المنتطعين يعملون بمنطق ”المشيئة“ شبه اللاهوتي، بينما يتنكرون للتاريخ الذي هو مفهومٌ حدائيٌّ بامتياز، فإن ذلك يعني أن الحادثة تعمل عند هؤلاء المنتطعين فيها بمنطق اللاهوت الذي ارتبط تبلورها بالسعي إلى نقضه. ويترتب على ذلك أن الحادثة تعمل ضد نفسها مع هؤلاء الحدائين الطقوسيين.

والملاحظ أن مفهوم ”المشيئة“ الحاكم في تفكير هؤلاء المنتطعين الطقوسيين يعمل في اتجاهين يكمل الواحد منهما الآخر. فإنه إذا كان كل مطلوبهم من الواقع أن يتشكّل على حسب ما تأمر به مشيئتهم النافذة، فإن عدم تشكّله بحسب تلك المشيئة لا يكون بسبب أن ما تطلبه تلك المشيئة إنما يفتقر إلى الحوامل التاريخية التي يمكن أن يقوم عليها، بقدر ما يرجع إلى أن مشيئة أخرى هي التي تحول دون تحقق ما يطلبونه. وهكذا فإن تصورهم للواقع لا يجاوز كونه مجرد ساحة ينتزّل عليها الواحد منهم بالأمر، ولا يقبل منه بما هو أدنى من الإنفاذ الفوري لهذا الأمر الذي لا يمكن تفويته أو رده. وضمن هذا السياق، فإنه لا مجال لقراءة تحديديات التاريخ الحاكمة لحركة الواقع؛ وبما يعكسه ذلك من وعي سطحي بالواقع لا يرى فيه إلا جملة ممارسات برانية تكون قابلة للتبديل بمجرد النية أو المشيئة. ولعل هذا الفهم السطحي للواقع يكاد أن يكون هو المسؤول- إلى حدٍ كبير- عن الالتباس الذي يؤسس للتبه الذي تتخطط فيه شرائح الصخب والمزايدة التي تتمدد على سطح المشهد المصري الراهن. وهنا يلزم التنويه بأنه لا يمكن اختزال الواقع في جملة الممارسات البرانية التي تشتغل على سطحه، بقدر ما يلزم توسيعه ليشتمل، بالإضافة إلى هذه الممارسات البرانية، على المعنى أو الفكرة الجوانية التي تؤسس لها لأنه لا توجد ممارسة برانية من دون أن تقوم خلفها فكرة جوانية هي التي تفسر وجودها. وإذ يعني ذلك أن الواقع هو جماع الممارسة البرانية والفكرة الجوانية معاً، فإنه يلزم التأكيد على حقيقة أنه من دون التحكم في الفكرة الجوانية فإنه يتعذر إحداث أي تغيير عميق في الممارسة البرانية الطافية على سطح الواقع. ولسوء الحظ، فإنه حين يتبنى المنتطعون الجدد في الحادثة هذا الفهم للواقع الذي يقوم على تصور إمكان تغيير الممارسة البرانية، من دون الانشغال بفهم مكوناته الجوانية، فإنهم يؤكدون على أنهم مجرد خلفاء أوفياء لسلفٍ تقليدي يتمدد على سطح الخطاب العربي منذ ابتداء تبلوره في النصف الأول من القرن التاسع

عشر. وهكذا فإن تبرُّعهم بالزخارف الما بعد حدثية لم يقدر على إخفاء أنهم يفكرون بنفس نظام الخطاب التقليدي الذي يثرثرون بقطعهم معه. ويكاد هذا الفهم للواقع أن ينعكس كاملاً على تقدير هؤلاء المنتنعين في الحدثية لوضع مصر الراهن. فإذا كان هناك من يتصورون أن مصر - في وضعها الحالي - هي في موقع من يسعى إلى امتلاك الشروط التي تؤهلها لأن تكون بلداً ديمقراطياً حديثاً؛ فإن هؤلاء المنتنعين يتصورون أن مصر تقدر على أن تحقق لهم ما يشاؤون من التحول - هنا والآن - إلى بلدٍ ديمقراطي حديث. ولأن هذا الذي يشاؤون لا يتحقق لغياب شروطه التي هي ضرورة امتلاك قاعدة عقلية واقتصادية تؤسس لهذا التحول، فإنهم لا يرجعون بعدم التحقق لغياب تلك الشروط، بل إلى مشيئة معاكسة لمشيئتهم هي مشيئة العسكر أو من يطلقون عليهم فلول النظام القديم أو الثورة المضادة. وهكذا يغيب التاريخ بشروطه ومحدداته الموضوعية لتحضر المشيئة بطابعها الشخصاني الذاتي؛ وعلى النحو يصبح معه الواقع مجرد ساحة لتصارع المشيئات التي تشغل الواحدة منها بإسقاط الأخرى. وهكذا فإنه يمكن التمييز بين منطقتين في التعامل مع وضع مصر الراهن؛ هما منطق المشيئة بطابعه الذاتي اللاهوتي، ومنطق التاريخ بطابعه الموضوعي الحدائي. وبالطبع فإنه إذا كان منطق المشيئة ينتهي إلى تكليف مصر بما لا تطيقه أو تحتمله؛ وذلك من حيث يطلب منها أن تقفز فوق محددات الواقع الموضوعي التي يستحيل القفز فوقها، فإن منطق التاريخ يؤشر على ضرورة امتلاك الشروط الموضوعية (العقلية والاقتصادية) التي يستحيل من دون الإمساك بها أن تدخل مصر إلى عصر حدثتها الحقّة.... فهل يدرك الحدائيون الطقسيون بؤس خطابهم ولاهوتيته؟.

<http://www.ahram.org.eg/NewsQ/300425.aspx>

The Question of Identity Within the Modern Study of Islamic Philosophy

by Dr. Ali Mabrook

This paper* describes the context within which the modern study of Islamic philosophy (developed by the pioneering Egyptian scholar Mustafa Abdelrazek) emerged in the first half of the twentieth century, at a time when Egyptians were deeply concerned with questions of identity. In his 1937 book, *The Future of Culture in Egypt*, Taha Hussien had argued that Egypt belongs to a Greater Mediterranean culture, not to the culture of the Arabian desert. In response to Taha's claim, Mustafa Abdelrazek emphasized the Islamic identity of Egypt, and the originality of Islamic philosophy vis-à-vis the claims of European orientalist regarding the non-originality of Islamic philosophy.

* Presented at the "Mominoun (Believers) Without Borders" Conference in Marrakech, Morocco, May 17 - 18, 2014.

سؤال الهوية في الدرس الحديث للفلسفة الإسلامية

نشأت الدراسة الحديثة للفلسفة الإسلامية في القرن العشرين، في ارتباط جوهري مع سؤال الهوية بالذات. وقد تفرع ذلك عن حقيقة أن هذه النشأة كانت أحد آليات المواجهة مع موجة استعمارية أوروبية عاتية تكتسح معظم بلدان العالم الإسلامي. ولأن هذه الموجه الاستعمارية كانت مصحوبة بحركة استشراقية تقوم علي التشكيك في أصالة الحضارة الإسلامية؛ وذلك من خلال ما تقوم به من رد الفكر الإسلامي إلي أصول يونانية، فإنه كان لابد من الدفاع عن أصالة الحضارة الإسلامية من جانب الباحثين المسلمين. ومن هنا أن سؤال الهوية كان- بحسب ما تكشف قراءة النص المؤسس في الدرس الفلسفي الإسلامي الحديث- هو الإطار الذي تبلورت ضمنه الدراسة الحديثة للفكر الفلسفي والإسلامي علي العموم.

ويبدو أنه إذا كان سؤال الهوية ينطوي- في جوهره- علي ترتيب العلاقة مع الحاضر الذي يضغط علي الذات ويفرض نفسه عليها، فإنه يقتضي ترتيباً- في الآن نفسه- للعلاقة بين الذات والماضي أيضاً. بل إن رد الذات علي الحاضر قد يتحقق كله من خلال تحديد موقفها من الماضي. وبالطبع فإنه بحسب ما يتم ترتيب علاقة الذات مع الحاضر، يكون ترتيب العلاقة بينها وبين الماضي. وهكذا فإن رد الشيخ مصطفى عبد الرازق علي الضغط الأوربي الحديث علي الذات الإسلامية، كان هو ما دفعه إلي ترتيب العلاقة بين هذه الذات وبين اليونان (أحفاد الأوروبين) في الماضي. ويعني ذلك- علي نحو صريح- أن الموقف من أوروبا الحديثة، وشكل حضورها في مصر، كان هو الذي يقف وراء تحديد نوع (الماضي) الذي تنتمي إليه مصر.

ويبدو أن الموقف من أوروبا الحديثة قد شغل المفكرين المصريين بقوة، في النصف الأول من القرن العشرين، وبالذات عند نهاية الثلاثينات. ولقد كانت تلك هي اللحظة التي كتب فيها الشيخ مصطفى عبد الرازق كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) ولعله يمكن القول أن هذا الكتاب قد ظهر في سياق الحوار مع أحد أكبر المفكرين المصريين؛ وهو طه حسين الذي كان قد كتب- آنذاك - كتابه (مستقبل الثقافة في مصر). فعلى إثر توقيع معاهدة 1936 التي استهدفت تنظيم العلاقة بين مصر وانجلترا علي النحو الذي منحت فيه انجلترا نوعاً من الاستقلال الشكلي لمصر، كتب طه حسين نصه الذي ركز فيه علي ترتيب العلاقة الثقافية بين مصر وأوروبا، على النحو الذي يجد فيه الترتيب الجديد للعلاقة السياسية بين مصر وانجلترا ما يدعمه في الفضاء الثقافي. فقد بدأ له أن الترتيب الجديد للعلاقة السياسية بين البلدين يقتضي أن يكون له أساس ثقافي يرتكز عليه؛ وما دفعه للبحث عنه في الماضي البعيد. وهكذا فإن ما قاله عن أن مصر كانت في الماضي جزءاً من حوض البحر المتوسط الذي يربطها بأوروبا، هو في حقيقته تأسيسٌ لما ينبغي أن تكون عليه الرابطة بين مصر وأوروبا في الحاضر والمستقبل. وهنا يلزم التنويه بأن طه حسين لم يكن وحده، من المفكرين المصريين، الذي يري أن مستقبل مصر يتحدد بارتباطها الوثيق مع أوروبا، بل شاركه آخرون في هذا التفكير، لعل من أبرزهم (سلامة موسى). ويقدر ما كان هؤلاء يربطون مصر بأوروبا فإنهم كانوا يقللون من قيمة الارتباط بالشرق كمحدد لمستقبل مصر؛ وبمعني أن مستقبل مصر لن يتحدد- عند هؤلاء- بارتباطها بمحيطها الإسلامي، أو الشرقي علي العموم.

وفي مقابل هذا التصور لمستقبل مصر في ارتباطها مع أوروبا عبر البحر المتوسط ، وعلي النحو الذي بدا معه أن أصالتها أو هويتها الإسلامية تتعرض للتهديد، فإن ثمة من راح يدافع عن الأصالة الإسلامية علي العموم وكان من هؤلاء بالطبع الشيخ (مصطفى عبد الرازق) الذي يمكن القول أن المقالة الأساسية لمدرسته الفكرية هي الدفاع عن الأصالة الإسلامية، علي الخصوص. ومن غير شك فإن هذا الدفاع عن الأصالة الإسلامية كان، ولو من طريق غير مباشر، رداً علي دعاوى ربط مصر بأوروبا التي يُنْفَج عنها المفكرون المصريون. وهكذا فإن كون المستشرقين- الذين ينكرون علي الحضارة الإسلامية أي أصالة- هم الخصم الذي كتب مصطفى عبد الرازق كتابه في مواجهتهم، لا يمنع من أن يكون طه حسين وسلامة موسى من الذين إهتم الكتاب بالرد عليهم أيضاً.

ولعل نقطة البدء في قراءة الدرس الذي أنجزه عبد الرازق تنطلق من متابعة كيفية تعاطيه مع النص الفلسفي القديم؛ وهي المتابعة التي تكشف عن أن الانشغال الغالب لهذا الدرس قد انحصر منذ بداياته وحتى الآن، في مجرد ترتيب العلاقة بين النص الإسلامي والنص اليوناني. وبالطبع فإن ذلك يرتبط بابتداء هذا الدرس علي يد المستشرقين الذين كان لابد أن يؤسسوه علي قاعدة أن «العلوم الإسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها علي علوم اليونان وأفكار اليونان، بل وعلي أوهام اليونان، حتى لا يكاد يفهم آراء حكماء الإسلام، ولا مذاهب قداماء المتكلمين ولا بدع المبتدعين، من لم يكن له بحكمه اليونان معرفة شافية، لا مجرد إلمام. وهذا لا يحتاج إلى أي برهان، بل نعول

فيه علي العيان. فصار هذا التاريخ (للفكر اليوناني) والحالة هذه كالمقدمة الضرورية لتاريخ التمدن الإسلامي لا يسع أحدا من هذه الأمة إهماله، ولا طالب الحكمة جملة»⁽¹⁾. وهكذا تتأني مركزية النص اليوناني من كونه الأصل المُدرَك - حسب المستشرق - بمجرد العيان ومن غير حاجة إلي أي برهان، للنص الفلسفي الإسلامي.

والحق أن هذا الترتيب للعلاقة علي نحو يكون فيه اليونان - بعلومهم وأفكارهم، وحتى أو هامهم - أصلا لكل ما عرفته الثقافة الإسلامية من آراء ومذاهب، وحتى بدع، إنما كان يتحدد بوضع المستشرق الذي «جرت العادة تقليدا أن ينتسب مباشرة إلي الإدارة الاستعمارية (وهو ما يعني بالطبع) ضرورة الإقرار بأن ما يقوله المستشرق أو يقوم به بوصفه باحثا علميا إنما يتم في سياق مغرق في السياسة»⁽²⁾. وهكذا فإن الممارسة الاستشراقية كانت، في العمق، جزءاً من ممارسة سياسية ذات طابع استعماري؛ وما يعني إنها كانت من قبيل الانشاء للسلطة، وليس المعرفة؛ وهي السلطة التي راحت تحقق نفسها عبر تفريخ الثقافات موضوع الدرس من أي ابداع يخصها، والسعي إلي اختزال ورد كل فكرة فيها إلي أصل في الخارج؛ هو تراث الغرب نفسه. ولعل ذلك هو الأصل العميق في هيمنة المنهج الفيلولوجي بأدواته الملائمة لتحقيق هذا القصد الاختزالي علي نظام الاستشراق إلي اليوم. فإذ «اشتهر هذا المنهج خصوصا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وكان أصحابه ينتهون إلي انكار كل ما للمؤلف أو الفيلسوف أو صاحب الفن أو الحضارة المعينة، من طرافه وشخصه وقدره علي الابتكار والخلق، فكانوا ينظرون إلي هؤلاء كخليط يمكن أن ينحل إلي عناصر موجودة من قبل» (في ثقافة الدراس المسيطر وتراثه بالطبع)⁽³⁾، فإن «مجمّل النصوص الحديثة تشهد بجلاء علي الاستمرارية الاستيمائية والاستمولوجية (المعرفية) لهذا الخطاب (أو المنهج) الاستشراقي، وذلك من حيث أننا نجد فيها نفس المنهجية والاهتمامات النموذجية الخاصة بطراز محدد من المعرفة يتمثل في البحث عن المصادر والأصول وضبط سلسلة الناقلين (الإسناد) واختزال الحقيقة التاريخية إلي مجرد جرد للوقائع والتسلسل الزمني الدقيق ... ودراسة التأثيرات التي يمارسها الكتاب القدماء علي الكتاب المحدثين، وتتبع هذه التأثيرات في نصوصهم»⁽⁴⁾. وإذن فإن آلية تفتيت النص الفلسفي الإسلامي وإهدار كليته، هي التي هيمنت، ولا تزال، علي بناء الاستشراق ونظامه. وغني عن البيان أن هذه الآلية تتجاوب - علي نحو ظاهر - مع كون الاستشراق هو تعبيرٌ، في العمق، عن إرادة السلطة، وإيديولوجيا الهيمنة؛ وذلك من حيث ما تتيحه من توفير الشرط المعرفي والسيكولوجي الذي يجعلها ممكنة.

وإذا كان هذا الترتيب الاستشراقي للعلاقة بين النص الفلسفي اليوناني (كأصل) وبين النص الفلسفي الإسلامي كمجرد (هامش) علي هذا الأصل، قد هيمن - لسوء الحظ - علي أعمال بعض الكُتّاب المسلمين من الذين «أعلنوا أن الفلسفة الإسلامية هي فلسفة الفلاسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد ... تلك الطائفة التي عرفت باسم فلاسفة الإسلام، وحاولوا بمنهج المقارنة أن يبينوا التطابق التام بين ما يُسمى فلسفة إسلامية وبين الفلسفة اليونانية أو الهيلينية القديمة وحاولوا أن يردوا الأولي إلي الثانية مع تفصيلات جزئية، إن في منهج العرض أو منهج التنظيم أو التنسيق»⁽⁵⁾، فإن ثمة من سعي إلي تبخيس وتقليص

1 - سانتلانا: دروس التعاليم الفلسفية، نشرة عصام الدين محمد علي، في: تاريخ المذاهب الفلسفية (منشأة المعارف بالاسكندرية) الإسكندرية، 1989، ص 34. وتتأني القيمة القصوى لهذه الدروس من أنها تمثل أو محاولات الدرس الحديث للفلسفة الإسلامية في مصر والعالم العربي.

2 - إدوارد سعيد: تغطية الإسلام، ترجمة: سميرة نعيم خوري (مؤسسة الأبحاث العربية) بيروت، الطبعة الأولى، 1983، ص 16-17. فإذ انطلقت عمليات التوسع الاستعماري الأوروبي، مع ابتداء الكشوف الجغرافية، تُخضع العالمين القديم والجديد، فإن هذه العمليات من الاحتلال والاستيطان الكامل للأرض، ما كانت لتتحقق الا وقد سبقها نوعٌ من التطويع للبشر والاختضاع للعقل، وهو ما تبلور لإنجازه كل من (الاستشراق) و(الانثروبولوجيا). وقد انطويا - لذلك - علي إرادة للسلطة تتخفي وراء إرادة المعرفة. إذ فيما عرف العالم القديم حضارات معروفة وذات تراث مكتوب، هي الإسلامية والبوذية والكونفوشيوسية، اتسع لها الاستشراق، كنوعٍ من الانشاء الساعي للسلطة، لا المعرفة - حسب (أدوارد سعيد) في كتابه المهم عن (الاستشراق) - فإن العالم الجديد لم يعرف إلا أشتاتا مبعثرة من بشر وسكان أصليين اعتبرهم الغرب بدائيين وغير متحضرين لانتمائهم إلي عالم غريب عنه بالكلية من حيث اللغة والسلوك والثقافة، فجاء تبلور الأنثروبولوجيا كاداة للنفاذ إلي هذا العالم واخضاعه. ولهذا فإن الاستشراق لم يكن وحده الذي انبني في سياق السياسة وارادة السلطة، بل وكذلك الأنثروبولوجيا.

3 - كارل هينرش بكر: تراث الأوائل في الشرق والغرب، منشور في عبد الرحمن بدوي (مترجم): التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (دار النهضة العربية) الطبعة الثالثة، القاهرة 1965، ص 3.

4 - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (منشورات مركز الائمة القومي) بيروت، ط 1، 1968، ص 258-259.

5 - علي سامي النشاور نشأة التفكير الفلسفي في الإسلامي، ج 1 (دار المعارف بمصر) القاهرة ط 7، 1977، ص 46

هذا الطابع الاختزالي للنص الفلسفي الإسلامي ورده إلي النص اليوناني كأصل له، بل والطموح إلي الارتفاع بهذا النص إلي مستوي الأصل أيضاً، انطلاقاً من أنه إذا كان «ليس بين العلماء نزاع في أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند وآراء الفرس، وهذا هو الذي يجعل الباحثين في تاريخ التفكير الإسلامي والفلسفة الإسلامية من الغربيين يقصدون في دراستهم إلي استخلاص العناصر الأجنبية التي قامت الفلسفة الإسلامية علي أساسها، أو تأثرت بها في أدوارها المختلفة، يجعلون ذلك همهم، ويتحرون علي الخصوص إظهار أثر الفكر اليوناني في التفكير الإسلامي واضحاً قوياً، فإنه ليس من العدل إنكار ما لهذه الأبحاث من نفع علمي، برغم ما قد يلابسها من التسرع في الحكم علي القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي، وعلي مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها. والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره، مهما يكن من شأنها فهي أحداثٌ طارئة عليه، صادفته شيئاً قائماً بنفسه، فاتصلت به ولم تخلفه من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها علي كل حال لم تمح جوهره محواً»⁽⁶⁾. وهكذا تبلور موقف الرائد الأول والكبير (الذي هو مصطفى عبد الرزاق) في تأكيد أصالة النص الفلسفي الإسلامي في مواجهة النص اليوناني، ابتداءً من أن العلاقة بينهما لم تكن مجرد تطابق وتمازج، بل إنها قد انطوت أيضاً علي نوعٍ من الإزاحة والتدافع. والغريب أن ثمة من راح- من موقع المدافع عن الإصالة أيضاً- ينتقد هذه الرؤية انطلاقاً من أنها «اعتبرت فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من شراح فلسفة اليونان، فلسفة إسلامية فيها أصالة وإبداع، وفي هذا مجافاة للبحث العلمي الذي أثبت أن هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون علي الإطلاق- فيما تركوا من كتب وصلت إلينا- الأصالة الإسلامية الفلسفية، إنما هم امتداد لفلسفة هؤلاء الآخرين (اليونان)، ومراكز إسلامية للفلسفة اليونانية القديمة في عالمٍ جديد (هو عالم الإسلام). ولم يقبل هذا العالم فلسفتهم، بل اعتبرها خارجة عليه ولا تمثله ولا تمت إليه»⁽⁷⁾. وهكذا كان لابد أن يؤول منطق الدفاع عن الأصالة إلي طرد النص الفلسفي (الإسلامي) خارج حدود الثقافة الإسلامية كلياً؛ وهو الطرد الذي لم يتأثر، فيما يبدو، بالسعي الذي تبلور- مع الرائد الكبير- إلي اعتبار النص الفلسفي الإسلامي من قبيل الأصل أيضاً.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن الدرس الفلسفي الإسلامي خلال النصف الأول من القرن العشرين، قد انطوي علي التباين بين اتجاه يلح علي تصور النص الإسلامي مجرد هامش علي النص اليوناني/ الأصل، وبين اتجاه يقبل بالأثر اليوناني بالفعل، ولكن مع السعي إلي تأكيد نوعٍ من الأصالة للنص الإسلامي في مواجهة النص اليوناني، انطلاقاً من أن العلاقة بينهما قد انطوت علي التمازج والتدافع معاً، فإنه يبدو وكأن ثمة الانقسام، ضمن اتجاه التهميش، بين من يقبل بوضع النص الفلسفي الإسلامي كمجرد هامش للأصل اليوناني، ومع الاحتفاظ به قائماً داخل الثقافة الإسلامية في نفس الوقت، وبين من يقبل بالوضع نفسه للنص الفلسفي كمجرد هامش، ولكن مع طرده وإقصائه خارج حدود الثقافة بالكلية. والمهم أن الدرس قد ظل منطوياً، في كل الأحوال، علي مجرد الانشغال بترتيب العلاقة بين اليونان والإسلام، وهو الترتيب الذي بدا، وقتئذٍ، متكئاً علي آليتي التفتيت والبعثرة للنص من جهة، والعزل عن السياق (التاريخي والاجتماعي والحضاري والثقافي)؛ والي حد الطرد من الثقافة كلياً من جهةٍ أخرى. وهو ما يعني أن النصوص كانت تحضر كشظايا صورية مبعثرة وهائمة في فضاء المجرد، وعلي نحو لا يسمح فقط بكل ضروب الاختزالات والمطابقات بينها، بل ويجعل أساس تفسير النص الفلسفي الإسلامي ومركزه قائمين في الخارج عند اليونان.

وهكذا يبقى «سؤال الهوية» هو المهيم على وعي القارئ بالدرس الحديث للنص الفلسفي، وذلك من خلال محورتهم لهذا الدرس حول مجرد ترتيب العلاقة بين نصهم الإسلامي وبين النص الفلسفي اليوناني. وبالطبع فإن التباين بينهم في نوع الترتيب الذي يتصورونه لهذه العلاقة لا يؤثر أبداً في اندراجهم تحت مظلة «خطاب الهوية» الفضفاضة. ولسوء الحظ، فإن هذا التمركز حول الهوية كان لابد أن يحول دون إنتاج معرفة علمية منضبطة بالنص الفلسفي الإسلامي؛ وعلي النحو الذي يلزم معه جعل «سؤال الهوية»، هو نفسه، موضوعاً «للسؤال».

6 - مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) القاهرة ط3، 1966، ص 29028

7 - علي سامي النشار نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ج1 (سبق ذكره)، ص 47، 49

Where Did ISIS (The Islamic State in Iraq and Syria) Come From?

by Dr. Ali Mabrook

This article investigates the cultural, rather than political, context from which the Islamic State in Iraq and Syria emerged. Specifically, it examines three major factors related to this phenomenon. The first concerns the relationship between state and society within the discourse of the Arab Awakening movement of the 19th and 20th centuries, at a time when Arab societies were dominated by oppressive regimes. The 2011 Arab Revolutions stripped many authoritarian states of their legitimacy and power, creating an ideal opportunity for ethnic, religious and sectarian groups to revive their own threatened identities.

The second factor concerns regional powers' efforts to transform primarily local conflicts in Syria and Iraq into a wider sectarian war, which pits Sunnis against Shi'ites. Iran, Turkey, Israel and various Arab states are all involved in this process, to one degree or another.

The third factor concerns the re-emergence of a heavily politicized Islam within Middle Eastern societies, beginning with al-Afghani in the second half of the 19th century. Political Islam is primarily focused upon issues related to power, rather than religion as a spiritual path to God.

These three factors represent the social, cultural and historical context within which ISIS and the new caliphate have emerged.

من أين جاءت داعش؟

يمكن التمييز في تفسير أي حدث بين دوائر متداخلة من الأسباب المتفاعلة فيما بينها؛ والتي يكون بعضها مباشراً وقریباً يظهر عنده الحدث في لحظة ما، بينما يكون بعضها الآخر بعيداً وغير مباشر لأنه يتعلق بالعوامل التي تظل فاعلة في تكوين الحدث على مدى زمني متطاول. وبحسب هذه القاعدة فإنه يمكن التمييز في الحدث الذي تمثله دولة الإسلام في العراق والشام (داعش)، بين أسباب قريبة مباشرة تقف وراء ظهورها في الوقت الراهن بالذات، تتعلق بالانسداد والركود السياسي الذي عجزت معه الأنظمة الحاكمة في المشرق عموماً عن التعامل بإيجابية مع حقائق الواقع ومتغيراته، وبين أسباب أخرى بعيدة وغير مباشرة لأنها ظلت تتفاعل على مدى العقود الماضية منذ القرن التاسع عشر، حتى بلغت أخيراً بما يُقال إنها دولة الخلافة (في العراق والشام مؤقتاً) إلى صدارة المشهد الراهن. وإذن فإنه السعي إلى فهم «الحدث» من خلال مفهوم المدتين؛ القصيرة (التي تتشغل بما هو قريب من السطح) والطويلة (التي تغوص إلى ما تحت السطح لتلامس الجذور الغائرة في العمق). وهنا فإنه إذا كانت «السياسة» هي موضوع التحليل على مستوى المدة القصيرة، فإن «الثقافة» هي إطار التحليل على مستوى المدة الطويلة. ولأن القول السياسي في داعش يبقى هو الشائع، فإن القول الثقافي فيها سوف يكون هو مركز التحليل هنا.

وفي إطار هذا القول الثقافي، فإنه يمكن التمييز بين سياقات ثلاثة هي التي لعبت الدور الحاسم في إحضار داعش إلى صدارة المشهد الراهن. يتعلق السياق الأول بخطاب النهضة العربي ونظام اشتغاله؛ والذي تؤثر ثورات العرب الأخيرة على بلوغه إلى ذروة أزمته لما بدا من عجزه المزمن عن إخراج واقع العرب من حالة الانسداد التاريخي، وعلى النحو الذي جعلهم يدخلون إلى القرن الحادي والعشرين وهم خاوي الوفاض إلا من دولة الاستبداد والفساد؛ وهي الدولة التي سرعان ما انتهزت أجيالهم الغاضبة فرصة بلوغها حال العجز والشيخوخة حتى انقضوا عليها ثائرين، فراحت تتهاوى تحت ضربات معاولهم الهائجة.

ولأن هذه الدولة كانت تفرض على الجماعات المكوّنة للمجتمع- والمتنافرة (عرقياً أو دينياً أو مذهبياً)- نوعاً من التعايش الهش الذي تحرسه القوة الباطشة، فإن المجتمعات العربية قد ارتدت بعد ما بدا من تضعف دولة القوة إلى حالة من التفكك الذي اتخذ طابعاً صراعياً، راحت فيه كل واحدة من الجماعات المكوّنة لها تتصارع مع غيرها من أجل تأكيد هويتها الخاصة التي كثيراً ما تعرضت للظلم والتهميش من منظور أصحابها طبعاً. وإذن فإن الوحدة التي كانت تعيشها تلك المجتمعات لم تكن إلا محض وحدة خارجية تصنعها عمليات الإدماج القسري التي ترعاها السلطة من أعلى، ولم يكن لها ما يؤسسها في وعي هذه الجماعات بمصلحة عليا تستدعي اندماجها الطوعي في وطن. وهكذا فإن كل جماعة قد راحت ترى في تضعف دولة القوة فرصتها التاريخية لتحسين وضعها في التركيب الاجتماعي والسياسي القائم؛ وإلى حد أن بعضها قد صرف همه إلى مجرد الإمساك بالسلطة ليصفي حسابه التاريخي مع غيره من المنافسين الذين مارسوا التهميش والتمييز ضده قبلاً. ومن هنا تحديداً كان اندلاع حرب الطوائف التي ابتدأت أولاً في العراق الذي تصور الأمريكيون أنه يمكن أن يكون حقلاً لاستنبات ديمقراطية تكون نموذجاً يتم احتداؤه في العالم العربي كله، وتجاهلوا أن غياب الشروط الأولية للديمقراطية، والتي منها الاندماج الطوعي للجماعات المكوّنة للمجتمع، لن ينتج إلا شكلاً في الحكم يغذي الطائفية بدل أن يرفعها.

وحين يدرك المرء أن هذه الدولة قد كانت هي النتاج المباشر لمشروع النهضة الذي انبنى- بحسب ما صرح أحد الأباء الأوائل- على أنه محض تغيير تجريه قوة قاهرة على قوم وادعين جهلاء، فإنه يصل إلى الاقتناع بأن الطبيعة البنيوية لما قيل أنها الدولة العربية الحديثة هي- وللمفارقة- أحد أهم السياقات التي أدت في النهاية إلى ظهور دولة الخلافة (داعش). وهكذا فإن دولة الحدائة المشوهة قد جاءت لتغطي، بزخارفها وبريق ألوانها، على

واقع طائفي دميم؛ والتي ما إن انكشف ضعفها وخواءها، إلا وانفجر هذا الواقع بطائفيته البغيضة في وجوه الكافة. ولقد كان أطامحون إلى الإفادة من هذه الطائفية ينتظرون جميعاً هناك؛ وبحيث راح كل واحد منهم يسعى لتسمين الطائفة التي يريد منها التهام الآخرين. ومن لم تكن له طائفة ينصرها، فإنه لم يتوقف عن إنكاء المناخ الطائفي. وبالطبع فإن هؤلاء الطامحين لم يخرجوا عن مجمل القوى الإقليمية الكبرى (إسرائيل وتركيا وإيران) المتصارعة على الإقليم، والتي توافقت رغم كل ما يقوم بينها من صراع وتنازع على ضرورة تفريغ المنطقة من الفكرة القومية التي بدا أنها تمثل التهديد الأكبر لطموحاتها. ففي كلِّ المواجهات الكبرى التي كان الإقليم ساحتها الكبرى على مدى القرن العشرين بأسره، كانت «قومية العرب» هي الفكرة الموجهة لعلاقاتهم مع تلك القوى؛ ابتداءً من المواجهة مع الخلافة العثمانية قبل سقوطها، والتي اتخذت في المشرق طابعاً قومياً حاداً، ثم أثناء الحروب مع إسرائيل، وأخيراً في الحرب العراقية الإيرانية. ويبدو أن ثمة السعي الآن إلى محاصرة الفكرة القومية، واستبدال الفكرة الطائفية بها لتصبح العامل الحاكم للصراع في المشرق كله. ويعني ذلك أن الجهود الحديثة لإنهاء الفكرة القومية هي بدورها أحد السياقات التي أحضرت داعش إلى الوجود.

وأما ثالث السياقات المحددة لظهور داعش، فإنه يتعلق بظاهرة الإسلام السياسي التي يلزم التأكيد هنا على أنها- وللغرابة- ظاهرة حدائية بامتياز؛ وبمعنى أن كل الشروط التي جعلت وجودها ممكناً لم تكن لتحضر خارج إطار اجتياح الحدائة الأوروبية للمجتمعات الإسلامية على مدى القرن التاسع عشر. فقد بدا أن الظاهرة تمثل بكيئتها محض استجابة من نوع خاص تجاه التحدي الذي فرضته الحدائة على المجتمعات الإسلامية. فإن التحدي الذي فرضته الحدائة قد خلق استجابات مختلفة تباينت بحسب الكيفية التي جرى بها فهم الأزمة التي ترتبت على الاجتياح الحدائي. ويبقى أن تباين الاستجابات لم يرفع عنها اندراجها تحت نظام بنوي واحد؛ وبمعنى أنها جميعاً لم تخرج عن إمكان- بل وجوب- استثمار المنتج البراني التقني للحدائة مع تركيبه على مكون جواني تراثي. و فقط فإن التباين قد جاء من كيفية التعاطي مع هذا المكون التراثي؛ حيث راح البعض يتعامل معه بما هو ساحة للكثير مما يتعارض مع أصول التمدن الحديث (وبما ترتب على ذلك من وجوب أن يكون موضوعاً للإصلاح، وحتى النقد)، بينما راح البعض يراه مكتملاً وصالحاً للاستخدام على حاله الموروث (وبما ترتب على ذلك من استعماله كملاذ للتحصن خلفه دفاعاً عن ما قالوا أنه الهوية المهددة).

من رجم هذا التزاوج بين الحدائة لا كقيمة وفكرة، بل كإجراء وتقنية، وبين الإسلام- النموذج الأكمل كمركز أوجد للهوية (بمعناها السياسي) خرجت ظاهرة الإسلام السياسي التي وفدت موجتها الأولى على العرب من شبه القارة الهندية- عند منتصف القرن التاسع عشر- مع جمال الدين الأفغاني الذي حارب معركته السياسية تحت راية الإسلام متأثراً بانهيار دولة المسلمين في الهند. ثم وفدت الموجة الثانية من هذه الظاهرة من الهند أيضاً- مع انتصاف القرن العشرين بالضبط- مع أبي الأعلى المودودي الذي أراد دولة لا مكان فيها لغير الإسلام والمسلمين، فأخرج الإسلام من كونه ديناً للبشر إلى أن يصبح ديناً لدولةٍ ظلت تدغدغ مشاعر الحالمين بها حتى ظهر لهم أمير المؤمنين الخليفة أبو بكر البغدادي على منبر الجامع الكبير في عاصمة الخلافة الجديدة (الموصل)، معتمراً عمامته السوداء التي يؤكد بها على وراثته لتراث النبي الأكرم، ولكن من دون أن ينسى أن يزين يده بساعته الرولكس الأكثر بريقاً وحدائة.

ويبقى السؤال: هل سنتطق له الساعة بزمانها الحي المتجدد والمتحرك دوماً للأمام أم أنه سيطلب منها أن تولي عقاربها للخلف لتعود به إلى لحظة الفضل الأولى التي لم يكن ما بعدها إلا محض زمان راكد ميت؟! لكن الشيء المؤكد هو أن التاريخ سيثبت له أنه دولة خلافته هما أحد مساعره.

The Logic of the Qur'an and its History – A Reading of Mutahhari's Essay on 'Knowing the Qur'an'

by Dr. Ali Mabrook

In this paper,* Dr. Mabrook claims that Muslims can positively and constructively engage with the world, if their approach to Qur'anic interpretation allows human beings to resist the imposition of authoritarian ideologies, which rely upon the concept of defending tradition (*taqlid*) and heritage.

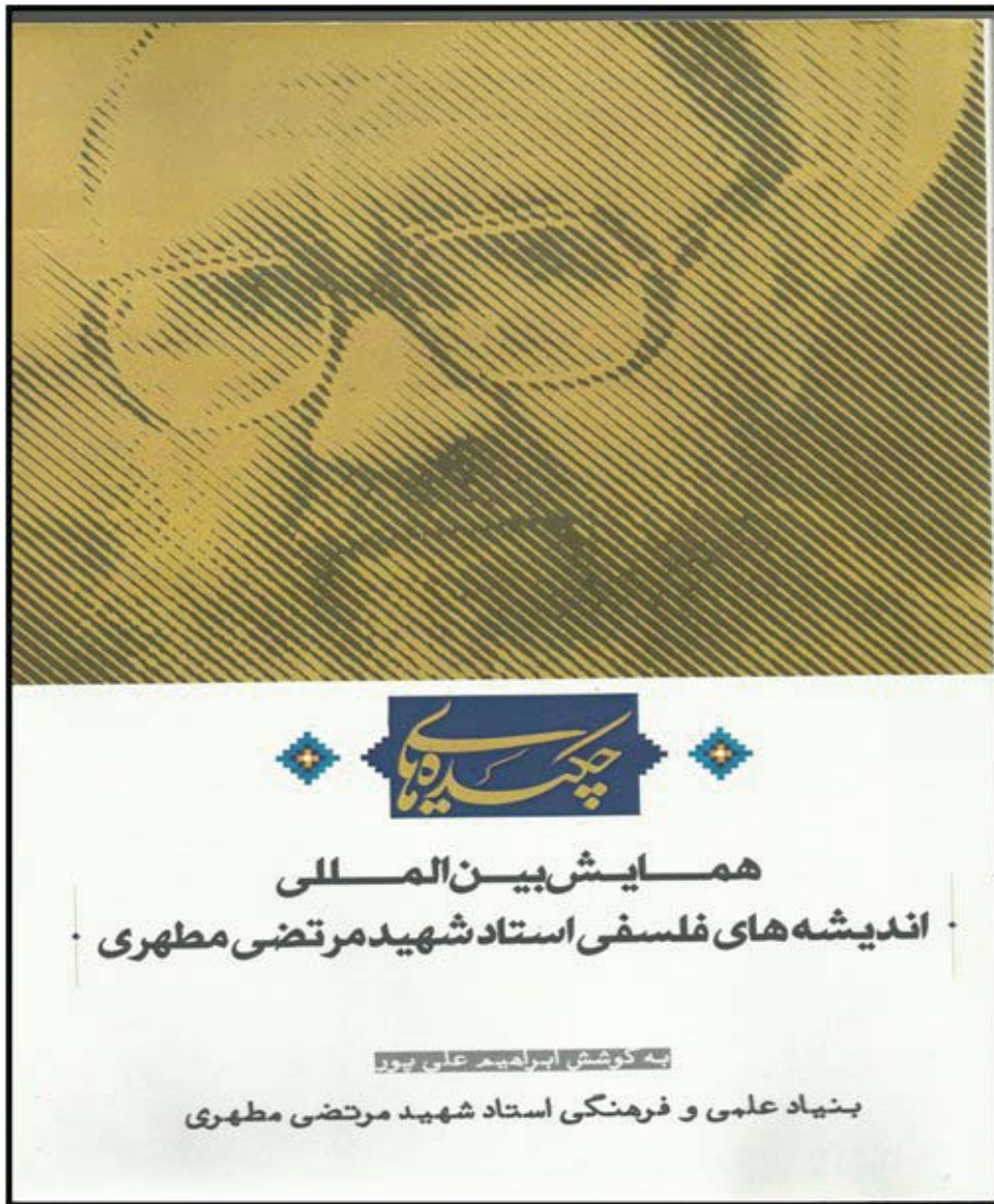
It is vital that Muslims reconsider their relationship with the Qur'an, especially the widespread phenomenon of viewing scripture as an authority that demands the subjugation of all humanity. Rather, Muslims should view the Qur'an as an open arena in which to develop knowledge of themselves, God and the world at large.

Throughout Muslim history the Qur'an has been regarded primarily as an "authority," due to political rather than spiritual or humanitarian motives. An authoritarian view of the Qur'an, its language and history was forcibly imposed upon Muslims. One mechanism through which this was accomplished was by describing the Qur'an as "an eternal attribute of God," rather than a discourse for human beings. The precise Arabic text of the Qur'an was claimed to have existed prior to creation itself. Such a vision totally eliminates the human factor from any ontological equation involving the Qur'an and its dynamic relationship to the world.

This authoritarian view of the Qur'an needs to be criticized epistemologically, so as to restore the possibility of viewing and approaching the Qur'an as a humane and compassionate discourse directed to all humanity.

* Presented at the "International Conference Regarding the Philosophical Thought of Murtada Mutahhari" held in Qom, Iran on May 28 - 29, 2014. Conference organizers declined to include the actual text of Dr. Mabrook's paper in the book documenting conference proceedings. Instead, they indicated they would publish Dr. Mabrook's paper separately, accompanied by a formal refutation authored by (conservative) Shi'ite clerics.

Book containing the proceedings of the
“International Conference Regarding the
Philosophical Thought of Murtada Mutahhari”
Qom, Iran, May 28 - 29, 2014



Synopsis of Dr. Mabrook's paper
"The Logic of the Qur'an and its History – A Reading of
Mutahhari's Essay on 'Knowing the Qur'an'"

