الإصلاح الديني (١)
في العالم العربيّ والإسلاميّ

ملفّ من إعداد: ياسين الحاج صالح (دمشق)،
ويسري الأمير (بيروت)

المشاركون
(ألفبائيّاً)

- جورج قرم
- حسام جزماتي
- راتب شعبو
- شريف يونس
- المطران غريغوار حدّاد
- السيد محمد حسين فضل الله
- موفّق نيربيّة

تبدو فكرةُ «إصلاح دينيّ إسلاميّ» مربكةً من غير وجه.

أولاً، أيُّ معيارٍ للإصلاح نعتمد؟

إنْ كان المعيار من «الحداثة» فسيكون الإصلاحُ الإسلاميّ ممارسةً تحكّميّةً تفضي إلى استلاب الإسلام وإفقادِه خصوصيّتَه واستقلالَه ـ وهذا أمرٌ لا ينجح. وإنْ كان المعيارُ إسلاميّاً، فالإسلام «صالحٌ» كما هو، ولا داعي لأنْ يَشغَلَ بالَهم بأمره أناسٌ مثلنا، قلّما يكونون مسلمين بالمعنى المعياريّ للكلمة. ثمة، إذنْ، معضلةٌ حقيقيّةٌ، تَنْبع جزئيّاً من الشحْنة المعياريّة العالية لكلمة «إصلاح،» لكنها تحيل في الأساس على الوضع المعضِل للإسلام والمسلمين في عالم اليوم (وكنّا في ورقة إعداد هذه الملفّ، المنشورة في عددٍ سابقٍ من الآداب، قد ذَكَرْنا وجوهًا لهذا الوضع المعضِل). ويبدو لنا أنّ الإصلاحَ الإسلاميّ، أو إعادةَ التشكّل الإسلاميّ (وهذا من باب تبنّي اصطلاحٍ أقلّ إشكاليّة)، عمليّةٌ تجري اليومَ بطرقٍ متنوّعة، نأمل أن تسْهم موادُّ هذا الملفّ في إنارتها وتمثيلها. وفي حين تجري هذه العمليّةُ تحت ضغوط الحداثة فعلاً، فإنّ مآلها المرغوبَ هو تشكّلُ إسلاميٍّ يجْمع بين اتّساقٍ ذاتيّ أعلى وطاقةٍ أعلى أيضًا على التفاعل مع بيئاته الحديثة.

ثانيًا، أترانا نُسْقط على الإسلام مفهومًا مستمدّاً من تاريخ الغرب الحديث؟

الواقع أننا نفعل ذلك! فنحن نعتقد أنّ هناك بنًى تاريخيّةً متقاربةً لعلاقات الدين والسياسة والمجتمع والمعرفة بيننا وبين أوروبا (دينان عالميّان، إبراهيميّان، لهما طموحٌ سياسيّ، يقترحان تصوّريْن متكامليْن للإنسان والعالم..). وهذا التقارب، الذي تجري المبالغةُ في إنكاره اليوم تحت وطأة الاختلاف الظاهر الكبير بين أوضاع العالم الإسلاميّ والغرب المعاصر، يَطْرح علينا اليومَ مسائلَ لا تَبْعد كثيرًا عمّا واجه أوروبا المسيحيّةَ يومًا. على أنّ فكرة «الإصلاح الدينيّ» تلقى تسويغًا كافيًا من حقيقةٍ لا تحتاج إلى إثبات: وهي أنّ لدينا مشكلةً كبيرةً جدّاً في اتّساق الإسلام الذاتيّ، كما في تفاعله مع العالم المعاصر. الإصلاح أو إعادة التشكّل الإسلاميّ هما، إذنْ، العنوانُ العريضُ لجملة المعالجات الفكريّة والسياسيّة والاجتماعيّة لتلك المشكلة. وخصوصيّة «الإصلاح الإسلاميّ» هي أنه يجري بوجود نموذجٍ سابقٍ يَضْغط على التفكير بشأنه، وقد يشوّهه؛ وفي الآن نفسه تلحّ فكرةُ الإصلاح، في الوقت الذي يبدو فيه الإسلامُ سندًا معنويّاً وسياسيّاً في أوضاع عالميّةٍ معقّدة. إصلاحُه يعني إنكارَ صلاحيّته كسند، وصلاحيّتُه هذه تَستبعد الحاجةَ إلى إصلاحه.

إنّ وعي هذه الخصوصيّة ضروريّ، لكنه لا يمسّ المحتوى العامّ لفكرة الإصلاح فيما نرى.

❖ ❖ ❖

لم يكفّ الإسلامُ، شأنَ كلّ الأديان التاريخيّة، عن التطبّع طوال تاريخه. و«الإصلاح الإسلاميّ» من حيث المبدأ لا يختلف عن عمليّات التطبّع هذه، إلاّ في أنه ربّما يطاول «طبعَ» الإسلام بالذات، فيحوز بذلك صفةً «تأسيسيّة.» ومن حيث مضمونُه المحتمل، فإنه من المرغوب أن يتشكّل المعتقدُ الإسلاميّ في صورةِ «طبعٍ» ينفصل وفقًا له عن كلٍّ من العنف والولاية العامّة، أيْ عن «السيادة.» أهذا ممكن؟ أَوَيبقى الإسلامُ هو الإسلام بعد هذا الفصل؟

نعتقد أنّ الإجابة نعم. لكنّ الإجابة ليست مسألةَ تأمّل، بل مسألةُ صراعٍ مديدٍ مريرٍ، فكريٍّ وسياسيٍّ واجتماعيّ، يعاد في محصّلتها تشكّلُ الدين والدولة والمجتمع والثقافة.

❖ ❖ ❖

يبقى أن نقول إنّ بعض أوراقنا تُقارب أوضاعَ المسيحيّة العربيّة والشرقيّة التي لا تبدو مستغنيةً، بدورها، عن إصلاحٍ أو تشكّلٍ جديد. ولعلّ من شأن معرفةٍ أوسعَ بأحوال مسيحيّتنا ومصاعبها أن تكون عنصرًا مساعدًا وثمينًا في فهم الإسلام ذاته، وفي فهم ديناميّات الدينيّ والسياسيّ في عالمنا، أو أن تحثَّ ـ في الأقلّ ـ على وضع مشكلات الإسلام الدينيّة والسياسيّة في إطارٍ أكثر نسبيّةً ومواتاةً لتفكيرٍ مثمر.

هذا الملفّ مساهمةٌ متواضعةٌ في إثارة الاهتمام بشأنٍ نعتقد أنه جديرٌ باهتمامٍ أكبر واكبر.

ياسين الحاج صالح

دمشق

في العدد القادم من الآداب

الإصلاح الديني في العالم العربيّ والإسلاميّ (٢): ندوة من المغرب (إعداد: عبد الحق لبيض)، **زياد حافظ، ياسين الحاج صالح،....**

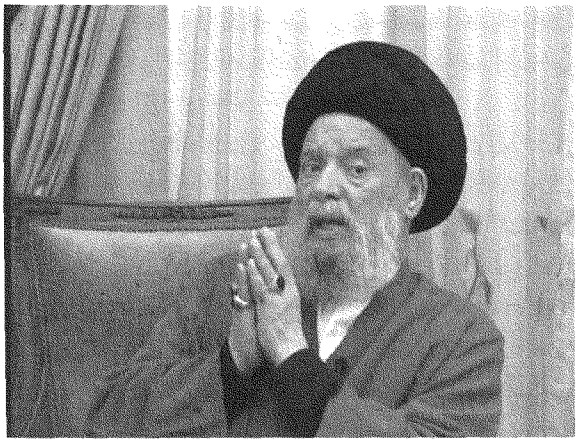
مقابلة مع السيّد محمد حسين فضل الله

(أجراها: يسري الأمير، مندوبُ الآداب في بيروت)

سماحة السيّد العلاّمة، أودّ أن أبدأ معكَ بتعريف مصطلح «الإصلاح الدينيّ.» فهذا المصطلح كثيرًا ما يمرّ على ألسنة المثقفين والعلماء من دون تدقيقٍ ومساءلة. وما الفارق بينه وبين مفهوم «التجديد الدينيّ»؟

عندما نفكّر في الدِّين، في مفهومه الأصيل الذي ينطلق من خلال القاعدة التي تحْكم مفاهيمَه وشرائعَه وحركيّتَه وأسلوبَه وأهدافَه، فإنّ علينا أن نقفَ عند مسألة الأصالة الدينيّة. من الطبيعيّ أنّ الدين، وخصوصًا الدين الإسلاميّ، انطلق من القرآن الذي يراه المسلمون كتابًا معصومًا ﴿لا يأتيه الباطلُ من بين يديْه ولا من خلفه﴾ لأنّه كلامُ الله؛ ومن هنا يأتي بقداسته التي تضفي عليه الحقيقةَ المطْلقة. لكنّ القرآن كلمات، وللكلمات حركيّةٌ في المعنى: فالكلمة حروفٌ تختزن المعاني. وعندما يتحرّك القرآنُ في علاقة اللفظ بالمعنى، **فلأنّ اللغة العربيّة التي نزل بها تمثّل حركةً فنيّةً لا تتجمّد عند المعنى اللغويّ**، بل هناك الإيحاءاتُ القرآنيّة: إيحاءاتُ الكلمة التي يمكنها أن تنطلق بكَ إلى آفاقٍ واسعةٍ تتحرّك في كلّ الأجواء التي يمكن أن يُطلّ عليها المعنى اللغويّ. بل إنّ هناك مصطلحًا في الأبحاث العلميّة الفقهيّة اللغويّة، هو مصطلحُ «الذوق العرْفيّ.» إذنْ، الكلمة لا تأخذ معناها من المصطلح اللغويّ الجامد، وإنما من خلال حركة الكلمة في **ممارسة المجتمع**: فالمجتمع يوسّع الكلمةَ إلى أبعد من معناها اللغويّ. ولهذا، عندما نريد أن ندرس النصّ، فلا بدّ أن ندرسَه في المعنى اللغويّ، وفي مسيرته التاريخيّة أيضًا، أيْ في ما يستوحيه الناسُ منه، وفي ما يستعملونه.

ولذلك فإنّ المسألة، بالنسبة إلى التأصيل الدينيّ، هي أن ننطلق إلى المصادر الأساسيّة. والكتاب هو الكلماتُ المقدّسةُ التي أوحى بها اللهُ سبحانه وتعالى، والتي لا يمْكن الرسولَ نفسَه أن يتصرّفَ بها زيادةً أو نقصانًا. لكنّ معنى الكتاب هو من الأمور البشريّة التي تتّصل بوعي الإنسان لامتدادات الكلمة في استعمالاتها، وفي حركيّتها. ومن هنا رأينا أنّ المفسّرين اختلفوا في تفسير هذه الآية أو تلك، وربما دَخَلَ بعضُهم في أجواء التخلّف لأنه حاول أن يفسّر الكلمةَ في خلفيّاته الثقافيّة



التي قد تكون متخلّفةً في هذا المجال. لذا عندما نَدْرس السُنّةَ، وهي نتاجُ أحاديث النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله وسلّم، والتي أكّدها القرآنُ بقوله تعالى: ﴿ما آتاكم الرسولُ فخُذوه وما نهاكم عنه فانتهُوا﴾، فلا بدّ أن نصحّحَ نسبةَ الحديث إلى النبيّ: ذلك لأنّ الكثيرَ من الوضّاعين وضعوا الأحاديثَ على لسان النبيّ، إمّا لأسبابٍ ذاتيّة، أو بسبب خضوعهم لبعض السلطات التي تريد أن تعطي لنفسها قداسةً معيّنةً من خلال ربط هذه السلطة بالحديث النبويّ (وهذا كثيرٌ في التاريخ الإسلاميّ). لذلك لا بدّ من أن نؤصّل (نوثّق) الحديثَ النبويّ من خلال السّنَد، ومن خلال النصّ في معناه أيضًا (كيف تكلّم به النبيّ؟ وفي أيّ ظرف؟...). ولذلك فإنه من الطبيعيّ جدّاً أنّ الذهنيّةَ التي تؤصّل النصّ، عندما تكون محدودةً متخلّفة، فإنّها تَمْنحنا نصّاً متخلّفًا محدودًا لا علاقة له بالتأصيل الدينيّ [الحقيقيّ]. وهذا جَعَلَ التفكيرَ الدينيّ تفكيرًا مثيرًا للتساؤلات وللجدل، بل مؤكّدًا للتخلّف في بعض الحالات، بسبب الفهم الضيّق الذي ينطلق منه بعضُ الناس الذين يعيشون في زنزاناتهم الثقافيّة التي وَرثوها من مصادرَ جاهلةٍ أو لا تمْلك الوعيَ الأدبيّ. ولهذا، فإنّ عمليّة إنقاذ الدين من الإفساد الثقافيّ والحركيّ تحتاج إلى جهد كبير جدّاً في مجال تأصيل

مقابلة مع السيّد محمد حسين فضل الله

الفكر الدينيّ، بحيث يكون وعيُنا للدِّين منفتحًا على أفضل القواعد الفنّيّة في اللغة العربيّة، ومنفتحًا على الجانب التاريخيّ الذي نزلتْ فيه الآيةُ أو انطلق منه الحديثُ الشريف.

ومن هنا فإنّ مسألة «الإصلاح الدينيّ» قد توحي بمفهوم غير دقيق؛ ذلك لأنّ الدين لا يَختزن الفسادَ في ذاته لكونه شريعةَ الله (باعتقاد المسلمين). إنّ الإصلاح الدينيّ هو ما أفتى به الكثيرُ من المسلمين، واجتَهد به الكثيرُ من المجتهدين ممن كانت اجتهاداتُهم تابعةً لحجم ثقافتهم، أو كانت التزاماتُهم تابعةً لظروفهم. لذلك لا بدّ أن نَدْخل إلى واقع الثقافة الدينيّة التي تَجْمع كلَّ هذا الركام من الفتاوى الفكريّة، سواء على مستوى الفقه، أو على مستوى علم الكلام، أو على مستوى حركة المفاهيم التي تتّصل بالإنسان والحياة. ولذلك كنتُ أحاول دائمًا أن أدرسَ الدينَ على أساس ربط معنى الكلمة بالإيحاء: فعندما تنفتح على المعنى الذي تعطيه الكلمةُ لغويّاً، فإنّ عليكَ أن تدرس إيحاءاتِ الكلمة كي لا يكون القرآنُ مجرّدَ كتابٍ يتحدّث عن التاريخ [الماضي]، بينما هو في الحقيقة كتابٌ يمتدّ إلى الحاضر، ويَدْخل في التكوين الحركيّ للإنسان (وهذا ما نصطفيه من قوله تعالى: ﴿لقد كان في قصصهم عبرةٌ لأولي الألباب﴾). إننا حين نَدْرس القضايا التاريخيّة للأنبياء ولأممهم لا نريد أن نستغرقَ في التاريخ، بل نريد أن ننقل التجربة التي عاشها الأنبياءُ، ونأخذ خصوصيّاتِها التي لا تموت بموت الزمن، وإنّما تمتدّ إلى الحياة، لأنّها خصوصيّاتُ الإنسانيّة. ولهذا كان تفسيري، **من وحي القرآن**، يحاول أن يستوحي الآيةَ لما نعيشه الآن في الواقع، بحيث نَشْعر بأنّها تتحرّك في واقعنا، في الحركة الميدانيّة، وفي الصراعات الإنسانيّة.

لذا أتصوّر أنّ القضيّة هي إصلاحُ **الفكر** الدينيّ لا الإصلاح الدينيّ؛ إنها قضيّةُ إصلاح **الاجتهاد** الدينيّ. وهذه من العمليّات المعقّدة الصعبة، التي قد تثير الفتنةَ عندما تنْقض خطّاً متخلّفًا في الفهم الدينيّ هنا، أو خطّاً منحرفًا في الفتوى التي تصدر من هناك (وهو ما لاحظناه في استغلال الآخرين للهوامش المذهبيّة التي تدور بين المسلمين أنفسِهم). الإصلاحُ الدينيّ في فهمنا هو أن نؤصّلَ الفهمَ الدينيّ من خلال التعمّق في النصّ الدينيّ، وفي امتداد هذا النصّ، حتى يكون النصُّ الدينيُّ للحياة كلّها، لا أن نحبسَه في زنزانةٍ ضيّقةٍ من خلفيّاتنا الضيّقة، التي قد تكون ممّا نعيش معه في الماضي أو نسقط بسببه في وحول الواقع!

استخدمتم كلمة «تأصيل.» ومن مشتقّات التأصيل مصطلحُ «الأصوليّة» التي تُستخدم الآن، وهي مفهومٌ مناقضٌ تمامًا لما تَطْرحونه.

المقصود بـ «التأصيل» إرجاعُ الفكرة إلى جذورها الثقافيّة التي انطلقتْ منها، وعاشت في ظروفها، وامتدّتْ في حركيّتها، بحيث تجسِّد الفكرةَ بكلّ عناصرها، فتواجهها كما لو كانت شيئًا حيّاً تخاطبه ويخاطبكَ. لذلك فإنّ المسألة التي نواجهها هي: ما الجذورُ الدينيّة؟ فنحن نلاحظ أنّ في الأوساط الاجتهاديّة الشيعيّة أو السُّنّيّة نوعًا من التخلّف في فهم الفكرة وفي الانفتاح على جذورها، إذ إنّ الكثيرين يأخذون النصّ فلا يتدبّرونه (﴿أفلا يتدبّرونَ القرآنَ أمْ على قلوبٍ أقفالُها﴾). هؤلاء لا يمارسون التدبّرَ الذي يجعل من النصّ كونًا ينفتح على قضايا الحياة؛ فالنصّ قد ينطلق من حادثة معيّنة، لكنّ هذه الحادثة تمثّل **النموذجَ** الذي ينفتح على الامتدادات، التي تلتقي بخصوصيّة النموذج وبعناصره.

ولهذا فإنّ مسألة الأصوليّة تختلف عن مسألة التأصيل. فالأصوليّة في مفهومها اللغويّ هي رجوعُ الناس إلى الأصول، لكنّ السؤال هو: كيف نفهم الأصول؟ المسألة هي الخطأ في فهم الأصول. فالذين يتحدّثون عن الأصوليّة مطالبين بأن نرجعَ إلى ما قاله الرسولُ، أو ما أَخذ به المسلمون من الكتاب، لا يخوضون في الظروف التي أحاطت بكلام الرسول، وهي ظروفٌ قد تجعل لكلامه امتدادًا أوسعَ من طبيعة الحادثة التي انطلق منها. وكذلك الأمرُ بالنسبة إلى القرآن؛ فالقرآن هو كتابُ الحركيّة الإسلاميّة، لأنّه كان يلاحق الدعوةَ الإسلاميّة: عندما ينتصر المسلمون أو ينهزمون، أو عندما يَدْخل الإسلامُ في صراع مع أهل الكتاب أو المنافقين أو المشركين، أو عندما يتحدّث عن الخطوط الأخلاقيّة أو

الإصلاح الديني في فهمنا هو أن نؤصّل الفهم الديني من خلال التعمّق في النصّ الديني، وفي امتداد هذا النصّ، حتى يكون النصّ الديني للحياة كلّها، لا أن نحبسه في زنزانة ضيّقة من خلفيّاتنا الضيّقة.

السلوكيّة، وما إلى ذلك. لهذا لا بدّ أن نفهم الظروفَ التي منها انطلقتْ كلُّ هذه المفردات، وأدّت إلى النصّ القرآنيّ. وهذا يعني أن ندرس ما صَحّ من أسباب النزول في القرآن حتى نستطيعَ أن ننفتحَ على الآفاق القرآنيّة في هذا المجال، أيْ على الآفاق الممتدّة التي يمْكن بموجبها أن تحملَ العناصرُ الخاصّةُ في داخلها العناصرَ العامّةَ.

حين تكون «أصوليًا» فإنّ عليكَ أن تفهمَ ما هي الأصول. فمن الطبيعيّ عندما نكون مسلمين أن نرجعَ إلى الإسلام في أصوله العقائديّة والمفاهيميّة والشرعيّة؛ لكنّ السؤال هو: كيف نفهم هذه الأصول؟ هل الإسلام دينُ العنف أم الرفق مثلاً؟ أهو دينُ التخلّف أم التطوّر؟ دينُ الانفتاح أم الانغلاق؟ دينُ الحرب أم السِّلْم؟ ما هي أساليبُ الإسلامَ في الدعوة، وفي إدارة الصراع؟... وما إلى ذلك من المبادئ التي يمْكنها أن تؤسّس «الإسلامَ الحضاريّ.» ولهذا لا نعتبر أنّ «الأصوليين» ـ ممّن يرونْ العنفَ أساسًا في الإسلام، ويكفّرون مَن يختلفون معهم في الرأي ويستحِلّون دماءهم ـ يفهمون الإسلام، وإنما عاشوا في بيئاتٍ حاولتْ أن تسجنَهم داخلَ بعض المفاهيم التي استوردوها عن طريق دراساتٍ معيّنةٍ أو فهمٍ معيّن.

ولعلّ إطلاقَ كلمة «الأصوليّة» على «المتطرّفين المسلمين» هو اصطلاحٌ غربيّ، باعتبار أنّ الغرب هو الذي عاش الأصوليّة. فالغرب كان يمثّل العنفَ في كلّ تاريخه، وبين أفراده أنفسهم. ونحن نَعْرف أنّ هناك حروبًا عاشها الغربيّون حتى وصلوا إلى دَور المؤسّسات. ولا يزال الغربُ يختزن هذا العنفَ ولكنْ بطريقةٍ أخرى، يُبرِّر بها العنفَ لحماية مصالحه الإستراتيجيّة، كما حدث في احتلالاته في القرن الماضي وفي احتلالاته في هذا القرن؛ كما نلاحظ هذا العنفَ أيضًا في المافيات الموجودة في الغرب، بل في حرب الحملات الصليبيّة أيضًا التي كان يقودها الباباواتُ من أجل السيطرة على الأماكن المقدّسة في القدس وغيرها. لذلك نقول إنّ مفهوم «الأصوليّة» لا يتّفق مع مفهوم هؤلاء: فالمسلمون أصوليّون يرجعون إلى الأصول، لكنْ ليس كلُّ المسلمين مؤمنين بأنّ أصوليّتهم تَفْرض عليهم العنفَ في أيّ مقام. فالثقافة الإسلاميّة قائمةٌ على الرفق، والعنفُ فيها إنما هو عنفٌ وقائيٌّ ودفاعيّ: ذلك لأنّ مَنْ أَطْلق عليك صاروخًا لا يمكن أن تقدِّمَ له ضمامةَ ورد!

هنا نجد أنفسنا في المأزق نفسه يا سماحة السيّد. ففي معرض تفسيركم لظاهرة «الأصوليين» أو الحركات العنفيّة، قلتم إنهم لا يتدبّرون النصّ، ولا يتفاعلون مع العنصر التاريخيّ الكامن فيه. لكنّ المشكلة هي أنهم يعتمدون في ما يقومون به من قتلٍ للأبرياء ـ المسلمين قبل غير المسلمين ـ على فتاوى واجتهاداتٍ تجيز ذلك، بل توجبه. فما هي معاييرُ ذلك «التدبّر»؟

المعايير الأساسيّة هي ما جاء في القرآن الذي يؤكّد أنه لا يجوز أن تَقتل مسلمًا ولا مسالمًا. فالله تعالى يقول: ﴿ومَنْ يَقْتلْ مؤْمنًا متعمّدًا فجَزاؤهُ جهنّمُ خالدًا فيها﴾؛ ويقول أيضًا: ﴿ولا تقتلوا النفسَ التي حَرّم اللهُ إلاّ بالحقّ﴾. كما أكّد النبيّ أنّ المسلم، كلّ مسلم، حرامٌ في دمه وعِرْضِه ومالِه وأهلِه. وبالعودة إلى الآية السابقة فإنها تؤكّد أنه لا يجوز لك أن تقتل المسلمَ ﴿إلاّ بالحقّ﴾؛ والحقّ هو حالةُ الدفاع عن النفس، وحالةُ الدفاع عن المستضعَفين الذين لا يستطيعون حيلةً ولا يجدون سبيلاً، وحالةُ مواجهة الذين يَقْطعون الطريقَ ويثيرون الفسادَ في الأرض بحيث يَختلّ نظامُ المجتمع كلّه. كما أننا نقع في القرآن الكريم على الآية: ﴿لا ينهاكُمُ اللهُ عن الّذينَ لم يقاتلوكُمْ في الدين ولم يخرجوكُمْ من دياركُمْ أن تَبَرُّوهُمْ وتُقْسِطُوا إليهم إنّ اللهَ يحبُّ المُقْسِطين﴾: فالشخص المسالم الذي لا يقاتلكَ ولا يطردكَ من أرضك لا يجوز لك الاعتداءُ عليه. وثمة آيةٌ أخرى: ﴿إنما ينهاكُمُ اللهُ عن الّذينَ قاتلوكُمْ في الدين وأخرجوكُمْ من دياركُمْ وظاهَروا على إخْراجِكُمْ أنْ تَوَلَّوْهُمْ ومَن يتولَّهُمْ فأُولئكَ هُمُ الظالمون﴾. فالمسألة، إذنْ، ليست أن يكون كافرًا لتقتلَه أو لتقاتلَه، بل أن يكون **محاربًا** فتدافع عن نفسك إذا قاتلكَ أو طردكَ من أرضك أو تحالفَ مع الآخرين على إخراجك منها (على ما نلاحظ مثلاً بالنسبة إلى إسرائيل التي يعاونها فريقٌ من الغرب على إخراج الفلسطينيين من ديارهم). نحن نقول إنّ أصحاب الفتاوى [المذكورة في السؤال] لم يَفهموا القرآنَ ولا السنّةَ جيّدًا؛ ذلك

مقابلة مع السيّد محمد حسين فضل الله

لأنّ مجرّد اختلافي مع أحدٍ في الرأي المذهبيّ، أو في تفسير آيةٍ أو حديثٍ نبويّ، لا يجعلني كافرًا، وإنّما مجتهدًا، قد أُخطئ أو أصيب، تمامًا كما قد يكون هو مخطئًا أو مصيبًا. والله يقول: ﴿فإنْ تنازعتُمْ في شيءٍ فرُدّوهُ إلى اللهِ والرسول﴾.

المسألة في الإسلام ليست أن تقتل **الكافرَ** بل أن تقتل **كفرَه**، وليست أن تقتلَ المجرمَ بل أن تقتل إجرامَه. ولهذا نقول إنّ المسألة هي قتلُ المحارب لا قتل الكافر؛ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿إنّما جزاءُ الذين يحاربون اللهَ ورسولَهُ ويسعوْن في الأرض فسادًا أن يُقَتّلوا أو يُصَلّبوا﴾، هناك فرقٌ بين الحرابة والكفر، والكفر وحده ليس مبرّرًا لأن تعتدي على الكافر في هذا المقام، لأنّ الكافر إذا كان مسالمًا فلا يجوز لك أن تتعرّضَ له بسوء، لا في نفسه ولا في ماله ولا في عِرْضه. بل نلاحظ أنّ النبيّ عندما دخل المدينةَ عَقَدَ معاهدةً بينه وبين أهلها، تُمثّل فكرةَ «المواطَنة» في الإسلام، إذ أدخلَ اليهودَ في وثيقة العقد بين الأنصار والمهاجرين واليهود؛ فلمّا نقض اليهودُ العقودَ وتحالفوا مع المشركين في وقعة الخندق أو وقعة الأحزاب، حاربهم النبيُّ نتيجةً لنقضهم العهدَ، ولاستخدامهم الحربَ ضدّ الإسلام بَدَلَ السِّلم الذي منحهم إيّاه.

(هاني عبد الله، مستشارُ السيّد فضل الله): وماذا عن فوضى الفتوى؟ مَنِ المختصُّ بالفتوى؟

من الطبيعيّ أنّ المفتي هو المجتهد الذي يملك الثقافةَ الإسلاميّةَ الواسعة في فهم الكتاب والسنّة، وفي تأصيل القواعد الفقهيّة التي تمكّنه - بحسب ثقافته وأمانته الثقافيّة - من استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة. ولذلك فليس من حقّ أيّ شخصٍ كان أن يفتي. ونحن نعتبر أنّ مراكزَ المفتين الرسميّة لا تجعلهم جديرين بأن يطْلقوا الفتاوى، لأنّ موقعَهم الفتوائيّ إنما انطلق من خلال **الدولة** لا من خلال **كفاءتهم** الذاتيّة!

مَنْ يقوم بإعادة التأصيل وتطوير الاجتهاد؟ أهُمْ رجالُ الدين وحدهم، أمْ بإمكان العلمانيين المختلفين فكريّاً أن يقوموا بذلك أيضًا... علمًا أنّ بعضَ هؤلاء حاولوا إعادة قراءة النصّ القرآنيّ لكنّ محاولاتهم قوبلتْ بعنفٍ شديد (نموذج د. نصر حامد أبي زيد، ونموذج د. محمد شحرور،...)؟

عندما انطلق القرآنُ، توجّه إلى الناس. وهذا يعني أنه يخاطب كلّ فكر، وينفتح على كلّ موقع من مواقع الوعي. وحين نذْكر قولَه تعالى: ﴿أفلا يتدبّرون القرآنَ أمْ على قلوبٍ أقفالُها﴾، و﴿أفلا يتدبّرون القرآنَ ولو كان من عندِ غيرِ اللهِ لوَجدوا فيه اختلافًا كثيرًا﴾، فإننا نستوحي من هذا أنّ من واجب كلّ الناس أن يقرأوا القرآن، ومن حقّهم أن يتفهمّوه، ويتدبّروه، ويدْرسوا المفرداتِ التي انطلق منها. ومن الطبيعيّ أن كلّ موقع من مواقع المسؤوليّة، أكان نصّاً ثقافيّاً أمْ مقدّسًا، لا بدّ للّذين يلتزمون به، أو يُخاطَبون به، أن يتفهّموه وأن يثيروا علامات الاستفهام. ولقد أثار المشركون علاماتِ الاستفهام، وكان القرآنُ يجيبهم من خلال النبيّ، وكانت للناس حريّةُ أن يسألوا النبيّ ما يشاؤون؛ مثلاً: ﴿يسألونكَ عن الخمرِ والميسرِ قُلْ فيهما إثمٌ كبيرٌ ومنافعُ للناس وإثمُهُما أكبرُ من نفعِهما﴾. القرآن، إذنْ، لم يَحْجرْ على أيّ إنسان أن يسألَ عمّا جاء به التشريعُ الإسلاميّ، بل حاول أن يفسّر لهم ذلك.

ومن خلال هذا العرض نعتقد أنّ من حق كلّ مثقفٍ يمتلك المعرفةَ الدينيّة من خلال أصولها، ويمتلك اللغةَ العربيّة، ويمتلك الآفاقَ التي تتحرّك فيها تلك المعرفةُ الدينيّة، أن يفسّر القرآنَ بحسب ثقافته، سواء كان مسلمًا أو غيرَ مسلم، دينيّاً أو علمانيّاً؛ إذ ليس في الإسلام كهنوت، بل إنّ القرآن نزل للناس كافّةً. **فالقرآن نصّ إلهيّ ولكنّ تفسيرَه بشريّ، ما عدا تفسيرَ النبيّ له وتفسيرَ من يعتقد الناسُ العصمةَ فيهم.** ذلك لأنّ النبيّ لم يكن دورُه أن يتلو القرآنَ، بل أن يعلّمهم الكتابَ؛ ومن الطبيعيّ أنّ التعليم ليس إعطاءَ الكلمة بل إعطاءُ الفكرة والمعنى. وهذا ما كنتُ أتحدّث به مع د. نصر حامد أبي زيد عندما زارني وجرى حوارٌ بيننا. فقد قلتُ له إنّكَ تعتبر تفسيرَ النبيّ بشريّاً، وهذا ليس دقيقًا لأنّ دور النبيّ هو أن يثقّفَ الناسَ بالقرآن، أن يعلّمهم، أن يفسّرَ لهم ما أجمله القرآن، وما كان متشابهًا من القرآن؛ ولذلك فإنّ دوره يُعتبر مقدّسًا، تمامًا كما أنّ تلاوته تُعتبر مقدّسة. أما ما عدا المعصوم، فمن الطبيعيّ جدّاً أن يكون تفسيرُه قابلاً للجدل،

ليست في الإسلام مؤسّسة مغلقة تعطي الكلمةَ الفاصلةَ التي تمثّل الحقيقةَ المطْلقة، بل إنّ المؤسّسات الدينيّة (كالحوزات الدينيّة العلميّة) مدارسُ لدراسة الدين... تَقْبل احتمالات الخطإ والصواب.

ويمكن أن يَخضع للخطإ والصواب. لذلك نقول إنّ القرآن هو كتابُ الله للناس كافةً؛ فمن حقّ الناس كلِّهم أن يقرأوه، ومن حقّ الناس كلِّهم أن يتفهمّوه وأن يتدبّروا فيه وأن يفسّروه. لكنْ من الطبيعيّ جداً أنّ التفسير البشريّ للقرآن، كما هو شأنُ اختلاف المفسّرين، يَخْضع للنقد والمناقشة والتأمّل. من هنا لا نعتبر أنّ تفسيرَ علماء الدين للقرآن يمثّل الحقيقةَ المطلقة؛ فقد يخطئون في التفسير، لأنّ تفسير النصّ يخضع للجانب الثقافيّ الذي يسيطر على ذهنية المفسِّرَ، سواء من خلال البيئة التي عاش فيها أو من خلال الدراسات التي درسها.

وأما بصدد الأسلوب الذي اتُّبع ضدّ الذين فسّروا القرآنَ، فإننا لا نوافق على العنف الذي تمثّل في ردّ فعل كثيرٍ من رجال الدين. بل إنّ المفروض عليهم، من الموقع الثقافيّ والعلميّ، أن يناقشوا الفكرةَ، كما حدث في زيارة نصر حامد أبي زيد لي، إذ كنتُ أناقشه مناقشةً علميّةً، وكان يتقبّل ذلك!

وماذا لو اعتبَرت المؤسّسةُ الدينيّةُ أنّ تفسيرَ العلمانيين تخطّ للحدود كما جرى؟

القرآن نصٌّ مقدّس، وهو وحيٌ من الله. لكنّه، في الوقت نفسه، نصٌّ ثقافيٌّ نزل بلغةٍ عربيّة. وهذا يعني أنه يَخْضع للقواعد العربيّة في دلالات اللفظ على المعنى.

ليست في الإسلام مؤسّسةٌ دينيّة، بل مثقفون دينيّون. بكلامٍ آخر، ليست هناك مؤسّسة مغلقة تعطي الكلمةَ الفاصلةَ التي تمثّل الحقيقةَ المطْلقة، بل إنّ المؤسسات الدينيّة (كالحوزات الدينيّة العلميّة) مدارسُ لدراسة الدين في الكتاب أو السنّة أو ما استنبطه المجتهدون في القواعد الفقهيّة والكلاميّة. وعليه، فإنّ أيّ مدرسة علميّة، دينيّةً أو غير دينيّة، تقبل احتمالات الخطإ والصواب، ومن الطبيعيّ جداً أن تتقبّل النقد. وهذا ما لاحظناه في الامتداد التاريخيّ لما يسمّى بـ «المؤسّسة الدينيّة»، إذ نرى أنّ العلماء، سنّةً أو شيعةً، يناقشون بعضَهم البعض، ولذلك هناك أكثرُ من تفسيرٍ سنّيّ أو شيعيّ للقرآن. وربّما يَعتبر العلماءُ أنّ كثيرًا من الأحاديث والروايات «موضوعٌ» ولا يتناسب مع النصّ القرآنيّ بحسب ما يُفْهم منه، لأنّ كثيرين وضعوا الأحاديثَ التي تعكس تأييدَ التزاماتهم المذهبيّة المختلفة في هذا المجال. ولذلك نجد أنّ التفسير بالمأثور، وهو ما ألِفه بعضُ الشيعة وبعضُ السنّة، يخضع للعديد من التساؤلات، ولعدم الثقة به، لأنّه لا يتناسب مع الجوّ القرآنيّ والفهم القرآنيّ.

لكنْ للأسف، هنالك مؤسّساتٌ دينيّة رسميّة تُعتبر جزءًا من السلطة، وتَعْمل معها على قمع الفكر الآخر!

عندما نتحدّث عن الثقافة القرآنيّة، أو عن الثقافة الدينيّة، فإنّنا نتحدّث عنها من حيث إنّها موقعٌ من مواقع المعرفة، بقطع النظر عمّن يستغلّ ذلك لمصالحه أو لأطماعه. ونحن نَعْرف أنّ في التاريخ الإسلامي مَنْ يُسمّى «وعّاظَ السلطان،» وهم الذين يقدّمون للسلطان ما يتناسب مع حكمه وجرائمه وشهواته، وقد يفسّرون القرآنَ بما يتّفق مع ما يَطْلبه منهم. بل نلاحظ أنّ هناك تيّارًا كبيرًا من فقهاء المسلمين، عندما يقرؤون قولَه تعالى ﴿أطيعوا اللهَ وأطيعوا الرسولَ وأُولي الأمر منكم﴾، يقولون إنه يجب إطاعةُ وليّ الأمر وإنْ كان فاسدًا أو قاتلاً، وإنّ علينا ألاّ نثورَ على أولي الأمر بل أن نقدّم إليهم النصيحةَ والموعظة! وهناك «فقهاءُ سلطة» يحضّرون لكلّ عملٍ من أعمال السلطان فتوى معيّنةً: فيقفون ضدّ إسرائيل عندما تكون السلطةُ ضدّ إسرائيل، لكنهم يؤيّدون إسرائيل عندما تكون السلطةُ تؤيّد إسرائيل وتصالحها؛ ويُفتون لمصلحة اليمين عندما تكون السلطةُ يمينيّة، ولمصلحة اليسار عندما تنتقل السلطةُ إلى اليسار، وربما تكون مصلحةُ السلطة في الوسط فيكونون وسطيين!

لمّا كنّا نتحدث عن العلاقة بين السلطتين السياسيّة والدينيّة، فهل تعتقد أنّ هدفَ الإسلام هو إنشاءُ دولة إسلاميّة؟

لا بدّ أن ندرس أساسَ تركيبة الدولة. فمن الطبيعيّ أنّ الدولة تتمثّل في قانونٍ شاملٍ يحْكم كلَّ أوضاع الناس، اقتصاديّة أو سياسيّة أو أمنيّة أو اجتماعيّة... وعندما نضع المسألة في هذا الإطار، فإننا نتصوّر أنّ الإسلام يَختزن الدولة، باعتبار أنّ الشريعة الإسلاميّة تمثّل ثروةً قانونيّةً شاملةً لكلّ نواحي الحياة،

مقابلة مع السيد محمد حسين فضل الله

بقطع النظر عمّا إذا كان بعضُ الناس يناقشون هذا القانونَ أو ذاك؛ فالقانون ينطلق من خلال اجتهادات العلماء، وربما تطوّر من خلال اجتهادٍ يتحرّك في زمنٍ ما، واجتهادٍ يتحرّك في زمن آخر. إنّ الاجتهاد الإسلاميّ يجعل حركةَ القانون الإسلاميّ متحرّكًا لا جامدًا: فهو يَخضع لاجتهادات، تمامًا كما يَخضع القانونُ الوضعيُّ للاجتهادات. وقد يَصدر قانونٌ من أيّ دولة، ثم ترى الجهاتُ المعنيّةُ بإصدار القوانين أنّ المصلحة تقتضي إلغاءه وإصدارَ قانونٍ آخر. في الاجتهاد قد يختلف التوصيف؛ فقد يَجتهد المشْرفون على الدولة، إذا كانوا من المجتهدين، في تشريع قانونٍ معيّن، ثم تأتي جهةٌ أخرى (أو تأتي الجهةُ الأولى نفسُها) فتكتشف خطأ ذلك القانون في مجالٍ ما. ونلاحظ بالتجربة أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم عندما هاجر من مكّة إلى المدينة، بادر إلى إيجاد نوعٍ من التكافل الاجتماعيّ أو «المواطَنة» بين الناس هناك، فعقد وثيقة المدينة كما ذكرنا سابقًا: فهناك معاهدة بين الأوس والخزرج، وهما العشيرتان الرئيستان في المدينة وكانتا تعيشان حروبًا تاريخيّة (وفي القرآن: ﴿واذكروا نعمةَ الله عليكم إذ كنتم أعداءً فألّفَ بين قلوبِكُمْ فأصبحتم بنعمته إخوانًا﴾)؛ ثم حاول أن يَعْقد هذه المعاهدةَ بين المسلمين المقيمين في المدينة (الأنصار) والمسلمين المهاجرين، ثم بين المسلمين واليهود. وهناك نقطة أساسيّة يمكن أن نستوحيَ منها معنى الدولة، وتبرز في الآية القرآنيّة: ﴿لقد أرسلنا رُسُلَنا بالبيّناتِ وأنزلنا معهُمُ الكتابَ والميزانَ ليقومَ الناسُ بالقِسْط﴾؛ فهذه الآية تبيّن أنّ كلّ الرسالات، وكلَّ الكتب المنزلة المقدّسة، وكلّ الموازين التي توزَنُ بها الحقوقُ والأوضاع، قد شَرّعها اللهُ من أجل إقامة العدل.

وعندما نأخذ كلمةَ «العدل،» التي تعني أن نعطيَ كلَّ ذي حقٍّ حقَّه، فإنّه لا يمكن أن يتحقّق من دون دولة: إنه عدلُ القانون، عدلُ الحكم، عدلُ الحاكم، عدلُ الناس مع الحكْم، ومع بعضهم البعض. ولا يمكن أن تقيمَ العدلَ في مجتمع كبير من دون أن تكون هناك سلطة. والسلطة في الإسلام ليست سلطةً مطلقةً بل تخضع للقانون. يخاطب الإمامُ عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وكان خليفةً آنذاك، الناسَ، قائلاً: «فلا تكلّموني بما تكلّمونَ به الجبابرةَ، ولا تتحفّظوا منّي كما يُتحفَّظُ عند أهل البادرة [البادرة هي القوة، السيف]، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنّوا بي استثقالاً لحقٍّ قيل لي، أو لعدلٍ يُعْرض عليَّ؛ فإنّ مَن استثقلَ الحقّ أن يُقال له، والعدلَ أن يُعرضَ عليه، كان العملُ بهما عليه أثقل. فلا تكفّوا عن مقالةٍ بحقّ، أو مشورةٍ بعدل، فإنني لستُ بفوق أن أخطئ، إلاّ أن يكفي اللهُ منّي ذلك.» فالإمام الخليفة يدعو الناسَ هنا إلى أن ينقضوه، وإلى أن يتحدّثوا معه كما يتحدّثون بعضُهم مع بعض، لا كما يتحدّث المحكومُ مع الحاكم! ونقرأ النصّ النبويّ الشريف: «إنما أهلَكَ مَنْ كان قبلَكم أنّهم كانوا إذا سرق الشريفُ تركوه، وإذا سرق الضعيفُ أقاموا عليه الحدّ؛ واللهِ لو سرقتْ فاطمة بنتُ محمّد لقطعت يدَها.» وفي كتاب الإمام عليّ عليه السلام لبعض ولاته الموظّفين عنده: «لو أنّ الحسنَ والحسينَ فعلا ما فعلتَ لما كان لهما عندي هوادة.» إذن، الحاكمُ في الإسلام يتقبّل المعارضةَ ويتقبّل النقدَ، بل يدعو الناسَ إلى أن يَرْصدوا حكمَه وأن ينقدوه. ولذلك نقول إنّ بعض الذين يتحدّثون [سلبًا] عن الدولة في الإسلام ربّما نظروا إلى تاريخ الحكّام المسلمين الذين كانوا يعيثون في الأرض فسادًا ويحاولون أن يَحْكموا على الناس بالقوة؛ غير أنّ هؤلاء **ليسوا** مظهرَ الحكم الإسلاميّ، لأنّ القرآن يؤكّد على العدل حتى مع الأعداء: ﴿ولا يَجْرِمَنّكم شنآنُ قوم على ألاّ تَعْدِلوا اعدلوا هو أقربُ للتقوى﴾، و﴿وإذا قلتم فاعدِلوا ولو كان ذا قُرْبى﴾، و«يا أيّها الذين آمنوا كونوا قوّامينَ بالقِسْطِ شهداءَ للهِ ولو على أنفسِكُمْ أو الوالديْن والأقربين﴾.

بما أنّ الدولة الإسلاميّة التي تقترحها ليست يوتوبيا، فمن يَضْبط الحاكم؟

الشعب! من حقّ الشعب أن يثور على الحاكم ويسقطه.

لكنْ ما الآليّة؟

ليس في الحياة كلِّها مطْلق، سواء حَكَمَ الواقعَ الدينُ أو العلمانيّةُ أو أيُّ مبدإ من المبادئ. الحكم تجربة، وقد يخطئ الحاكمُ وقد لا يخطئ. لذا فإنّ القانون لا يعطيه السلطةَ المطلقةَ، بل يطلب من الناس أن يتابعوه ويرصدوه؛ فإنْ أخطأ قوّموه أو

أفتينا بتحريم التدخين، وتحريم ما يفعله بعض الشيعة من ضرب رؤوسهم بالسيف أو ظهورهم بالسلاسل... وبحقّ الزوجة بضرب زوجها إذا لم تكن لها طريقٌ للهروب أو الاحتماء!

أسقطوه. نقرأ في القرآن الكريم قصص الأنبياء: ﴿إنّ فرعوْنَ علا في الأرض وجَعَلَ أهلَها شيَعًا يَسْتضعفُ طائفةً منهم يذبِّحُ أبناءَهمْ ويستحيي نساءَهُمْ﴾، و﴿قل أنا ربّكم الأعلى﴾، و﴿فاستخفّ قومَه فأطاعوه﴾. إنّ القرآن حين يتحدّث عن كلّ هؤلاء الطغاة فإنه لا يتحدّث عن التاريخ بل يقول: ﴿لقد كان في قَصَصِهِم عبرةٌ لأولي الألباب﴾. لذلك فالحاكم المسلم لا يمكن أن يدّعي لنفسه القداسةَ. النبيّ نفسُه، صلّى اللهُ عليه وآله وسلّم، وهو مقدّس، لم يدّع لنفسه القداسةَ؛ والإمامُ عليّ والخلفاء الراشدون أيضًا. في بعض الحالات يَعترض الناسُ على الحاكم بشكلٍ طبيعيّ، وهو يتقبّل ذلك. ونجد امرأةً تقف أمام الخليفة، وتقول له أخطأتَ، فيتقبّل منها ذلك. وفي الفتنة الكبرى التي وقعتْ بقتل الخليفة عثمان مثلاً، بقطع النظر عن الحقّ والباطل في هذا المجال، نجد أنّ المسلمين ثاروا عليه عندما قَرَّبَ عائلتَه واستغلّ المالَ حسب دعواهم. لذلك أعتقد أننا عندما ندرس القوانينَ الإسلاميّة والقيمَ الإسلاميّة والنظامَ الإسلاميّ الاجتماعيّ والاقتصاديّ والأمنيّ، فإننا نلاحظ أنّ الدولة الإسلاميّة، لو أُسّستْ بالخطّ الذي ينطلق من هذه القوانين، فإنها تنطلق من الدولة العادلة.

هاني عبد الله: هل الآليّة في إسقاط الحاكم تنطلق من روح العصر، أمْ هناك قواعد ثابتة؟

لا، من آليّات العصر. ففي التجربة الإيرانيّة، بقطع النظر عمّن يوافقها أو يخالفها، دعا الإمامُ الخمينيّ، وهو رجلُ فقيه، إلى الحكومة الإسلاميّة، لكنه أجرى **استفتاءً شعبيّاً** يسأل فيه الناسَ إنْ كانوا يريدون الإسلامَ أمْ لا يريدونه، وهل يريدون قانونًا إسلاميّاً أمْ لا؟ ثم أسّس مجلسَ الشورى، ومجلسَ الخبراء، ومجلسَ صيانة الدستور، وأكّد أنّ من حقّ الأمة ومجلس الخبراء أن يُسقطا الوليَّ الفقيه إذا فرضْنا أنه انحرف عن الخطّ. والوليّ الفقيه نفسُه يأتي بالانتخاب؛ فالوليّ الفقيه الموجود حاليّاً في إيران حصل على سبعة وستّين صوتًا من أصل ثمانين، الأمرُ الذي يعني أنْ لا فرضَ لديكتاتوريّةٍ أو وراثيّةٍ في هذا المجال.

من أُسسِ بناء الدولة نظامُها الاقتصاديّ. والمفروض في العالم اليوم شكلٌ أحاديٌّ من ذلك النظام، سمّه رأسماليّاً، أو رأسماليّاً متوحّشًا، أو غير ذلك. فماذا عن النظام الاقتصاديّ في «الدولة الإسلاميّة»؟

ثمة نظامٌ إسلاميّ يقوم على أساسٍ واقعيّ عادل. فالإسلام ألغى الرّبا لأنّ النظريّة الإسلاميّة تقولُ إنّ المال لا يُنتج المال؛ إذ حين أُقرضكَ مالاً، فإنّ هذا المال لا يُنتج لي مالاً. وأما في الإسلام فهناك نظامُ المضاربة، وهو التزاوجُ بين العمل والمال: شخصٌ يَمْلك رأسمالاً ولا يملك عملاً أو خبرة، وشخص ثانٍ يملك العملَ والخبرةَ لكنه لا يملك رأسمالاً، فيتشاركان على أساس أن يكون لكلّ واحد منهما نصيبٌ من الربح إذا حصل؛ وإذا لم يحصل الربح، فالخسارة على رأس المال، لا على العامل لأنه خسر عملَه أصلاً. هذا النظام هو البديلُ عن نظام الرّبا لأنه يوجِد للعامل حقّاً من خلال عمله في رأس المال الذي هو ملْكٌ للآخر، ويجعل لرأس المال أيضًا حقّاً لأنه قَدّم للعامل فرصةَ الكسب.

وحرّم الإسلامُ الغشّ، والنصبَ، وأكْلَ المال بالباطل، وما إلى ذلك. ثم إنّه لم يسلّط أحدًا على ثروات البلد؛ فالمعادن والبترول وغيرُ ذلك هي ملْك الأمة، ولا بدّ أن تُصرف من قِبل وليّ الأمر أو النظام الحاكم على مصالح الأمّة. ولذلك كلّه نعتقد أنّه لو طُبّق النظامُ الإسلاميّ لكان نظامًا عادلاً من الناحية الاقتصاديّة.

ما العمل عندما تتعارض الشريعةُ المنبثقةُ من النصّ مع حقوق الإنسان الفرديّة؟

من أين تأتي حقوقُ الإنسان الفرديّة؟ هل تأتي من ذاتيّاته الشخصيّة؟ المفروض أن الذاتيّات تتنوّع؛ فلكلّ إنسان ذاتيّاتُه التي تنطلق من أهوائه وأطماعه وأوضاعه الشخصيّة. ولكنّ هناك نظامًا أخلاقيّاً ينظر إلى مصلحة المجتمع كلّه، سواء من الناحية المعنويّة أو الماديّة أو من نواحي الأمن وما إلى ذلك. في مثل هذه المسألة نقول إنّ للإسلام نظامًا في حقوق الفرد، بمعنى ألاّ تطغى هذه على حقوق الجماعة.

مقابلة مع السيّد محمد حسين فضل الله

وللإسلام أيضًا نظامٌ أخلاقيّ يُنقذ الإنسانَ من ظلمه لنفسه ومن إضراره بنفسه، إذ لا حريّة للإنسان في أن يُضرّ بنفسه: ولذلك حرّم اللهُ الخمرَ لأنّه يضرّ بالإنسان عقليّاً (فيجعله غيرَ عقلانيّ لمدة معيّنة) أو صحّيّاً؛ وحَرّم القمارَ لأنّه ليس الوسيلة الطبيعيّة للحصول على المال؛ وحَرّم المخدّرات. بل إننا أفتينا بتحريم التدخين لأنه قد يصل بالإنسان إلى حدّ التهلكة أو الضرر البالغ. وكذلك أطلقْنا فتاوى في تحريم ما يفعله بعضُ الشيعة من ضرب رؤوسهم بالسيف أو ضرب ظهورهم بالسلاسل وما أشبه ذلك. والإسلامُ حَرّم الزنا أيضًا لأنّه يَعتبر أنّ العلاقات الجنسيّة لا بدّ أن يكون لها نظامٌ داخل الحياة الزوجيّة. كما حرّم الاعتداءَ على الآخر؛ فلا يجوز للزوج أن يعتدي على زوجته مثلاً، لأنّ ما يحْكم العلاقةَ بينهما هو العقل، فليس للزوج حقّ على زوجته إلاّ بما يقتضيه عقدُ الزوجيّة. والإسلام لم يجد الحريّةَ الجنسيّةَ من حقوق الفرد مثلاً. كما لا يرى من حقّه الزواجَ المثليّ، الذي هو مخالفٌ للطبيعة لأنّ موقع العمليّة الجنسيّة لم يهيّأ في جسد الإنسان لهذا...

إذنْ هناك حريّاتٌ فرديّةٌ بالفعل، لكنْ لا بدّ أن تخضع للنظام الأخلاقيّ والاجتماعيّ العامّ، بحيث لا تُضرّ بسلامة المجتمع ولا بقيمه الروحيّة والإنسانيّة.

للاستيضاح فقط، أباح النصُّ القرآنيّ للزوج في علاقته مع زوجته أن يضربها...

هناك مسألة في العلاقة الزوجيّة يَفْرضها العقدُ الزوجيّ، وهي مسألةُ حقّ الزوج في الاستمتاع بزوجته ليحفظَ نفسَه من الانحراف الجنسيّ، أي الزنا. كما أنّه جعل للزوجة الحقَّ في الجنس أيضًا: فنحن نرى أنّ لهنّ مثلَ الذي عليهنّ بالمعروف؛ فكما أنّ للزوج حقّاً على زوجته بالجنس، فإنّ لها حقّاً في الجنس أيضًا. لكنْ لو امتنعت الزوجةُ عن منح الزوج حقَّه الجنسيّ، فماذا يفعل وقد مَلَكَ ذلك الحقَّ بالعقْد وبموافقة الزوجة بإرادتها عليه، وهو عقدٌ يرتكز على أساس المسألة الجنسيّة؟ القرآن يقول: ﴿واللاتي تخافون نشوزَهنّ فعِظوهنّ﴾. إذنْ، حاولْ [أيّها الزوج] أن تبيِّنَ لزوجتك أنّ هذا [النشوز] يفْسد العلاقةَ الزوجيّة، وأنه قد يضطرّه إلى أن يبحث عن زوجةٍ ثانيةٍ أو عن علاقةٍ غير شرعيّة أو غير ذلك. وبعد ذلك حاولَ النصّ أن يتطوّر في المسألة، فإذا بالزوج يهْجر زوجتَه وينام في مكان آخر. لكنّ ذلك لم ينفعْ، فماذا يفعل؟ هل يرفع الأمرَ إلى المحاكم؟ هل تضع المحكمةُ في غرفة النوم شرطةً تجْبر الزوجةَ على الاستجابة لزوجها؟ هذا غير واقعيّ. إذنْ، بيْن أن نهدمَ الحياةَ الزوجيّة، فيرحلَ الزوجُ لأنّ الزوجة لا تقْبل، وبين أن نحافظ عليها، أباح النصُّ أن يضربها ضربًا غيرَ مبرّح، ضربًا «تربويّاً.» فإذا انتهت المشكلة يقول النصّ: ﴿فإنْ أطعْنَكُم فلا تَبْغوا عليهنّ سبيلاً﴾. المسألة، إذنْ، من باب الضرورة، لا من باب الحالة الطبيعيّة. وإلاّ فليس من حقّ الزوج مطلقًا أن يَضْرب زوجته لأنها لم تقم بشغل البيت (فهذا ليس حقّاً يفرضه العقدُ) أو بتربية الأولاد أو بإرضاع الأولاد أيضًا.

ومن الأمور التي قد يستغربها الناسُ أنّ للزوجة الحقَّ في أن تَطْلب أجرًا كأيّ عاملةٍ على شغل البيت، حتى في ما خصّ إرضاعَ الأولاد. لكنّ الإسلام ينصحها بأنّ الزواج غير قائم على الجانب القانونيّ (﴿فجعل بينكم مودّةً ورحمةً﴾)، لأنّ الزوج يضحّي وهي تضحّي. وقد أصدرتُ قبل مدّةٍ فتوى أثارت الجدلَ في الواقع الإسلاميّ كله، وهي أنّه إذا اعتدى الزوجُ على زوجته بالضرب المبرّح الذي يؤدّي إلى كسور وأضرار، ولم تكن لها طريقٌ للهروب أو الاحتماء، فلها أن تدافع عن نفسها بضربه ﴿فمن اعتدى عليكُمْ فاعتدُوا عليه﴾.

إنّ الضرب الناشئ من امتناع الزوجة عن إعطاء حقّ زوجها الجنسيّ هو لمصلحة الزوجة أولاً، حتى لا يسعى الزوجُ إلى إشباع رغبته الجنسيّة خارج البيت، الأمرُ الذي سيُحْدث تأثيرًا سلبيّاً في الحياة الزوجيّة. وهذا بالطبع مشروط بألاّ يكون للزوجة عذر (عذر نفسيّ فوق العادة أو عذر صحّيّ...).

لو انعكست الآية، والزوجُ هو من امتنع عن زوجته...

لها الحقّ في حال عدم اقترابه منها، إذ يُعتبر هذا خطيئةً شرعًا. لكنّ الضرب لا يفيد في هذه الحال، لكونها غيرَ قادرة على

في المسائل الفقهيّة يلتقي المسلمون الشيعة والسنّة بنسبة تسعين في المئة، لأنهم إذا خالفوا مذهبًا التقوا في المذهب الثاني.

الحصول على حقّها عندما تَضرب الرجلَ (فالقضيّة تنطلق من واقعيّة المسألة). وللزوجة أن ترفع أمرَها إلى الحاكم الشرعيّ، وله ـ وهو المجتهدُ العادل ـ أن يطلّقَها إذا طلبت الطلاقَ، لأنّ زوجها لم يقم لها بحقّها الجنسيّ (أو لم ينفقْ عليها).

هل تؤيّدون التعليم الدينيّ في كلّ المدارس، ومن ثم فرز المتعلّمين تلقائيّاً خصوصًا في المدارس المختلطة؟ وما هي ضوابطُ مثل هذا التعليم؟

لعلّ المشكلة هي أنّ التصوّرات الدينيّة لدى الأجيال الطالعة، بشكل عامّ، لم تنطلقْ من وجدانٍ دينيّ متوازن في المعرفة الدينيّة. فهي كثيرًا ما تأخذ هذه المعرفةَ من بيتٍ جاهلٍ على طريقة ﴿إنّا وَجدْنا آباءَنا على أمّةٍ وإنّا على آثارهم مُقْتدون.﴾ ومن هنا فإنّ تصوّرهم الدينيّ يتحرّك في خطّ العصبيّة، في خطّ المفردات التي تجعل من الدين مشكلة لا حلاً. وهذا ما ألاحظه في الواقع الإسلاميّ الذي يتوزّع على سبّ المذاهب الإسلاميّة، إذ أرى نموّاً في العصبيّة يجعل المسلمَ حاقدًا على المسلم، وفي قضايا التكفير أو التضليل، أو في قضايا الإساءة إلى الشخصيّات المقدّسة. وبهذا فإنّ مسألة التعليم الدينيّ في المدارس أمرٌ ضروريّ، شرطَ أن ينطلق من الخطوط العامّة للدين من أجل بيان العقائد الأساسيّة التي تَربط الأديانَ بعضَها ببعض، والتي تؤكّد المسألةَ العقائديّة في الخطّ الثقافيّ لا الغريزيّ. وعندها لن يكون الدينُ مشكلة بل حلّ.

بالحديث عمّا يقرّب الأديان، هل تعتبرون أنّ الإصلاح الدينيّ مدخلٌ إلى حوار حقيقيّ بين المذاهب الإسلاميّة، وبين الإسلام والأديان الأخرى؟ أمْ أنّه سيُنتج مثلَ هذا الحوار؟

علينا أولاً أن ندرس مَنْ هو المُصلِح. ذلك لأنّ المُصلح من الناحية الرسميّة، كما ذكرنا، قد يَختزن في نفسه الكثيرَ من الإفساد الدينيّ بفعل الإرث العصبيّ الذي ورثه في بيئته عن آبائه وأجداده. وعند تصوّر الإصلاحَ الدينيّ، لا بدّ أن نركّز على بعض الأمور. أوّلاً المنهج القرآنيّ الذي خاطب به اللهُ أهلَ الكتاب عندما قال: ﴿قل يا أهلَ الكتاب تعالوْا إلى كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم ألاّ نَعْبدَ إلاّ اللهَ وألاّ نشركَ به شيئًا ولا يتّخذَ بعضُنا بعضًا أربابًا من دون الله﴾. فهنا نلاحظ أنّ القرآن أكّد أنّ هناك أرضًا مشتركةً بين الإسلام من جهة، واليهوديّة والنصرانيّة اللتين يعبّر عن أتباعهما بـ «أهل الكتاب» من جهةٍ أخرى؛ فهو يدعوهم إلى أن نلتقي على الكلمة السواء، وهي وحدانيّة الله، وعلى الوحدة الإنسانيّة، وهي ألاّ يكون الإنسانُ ربّاً للإنسان ومستعليًا عليه. وفي حين تَشهد التفاصيلُ العقيديّة، وفي مسألة توحيد الله تحديدًا، خلافًا بين أتباع الأديان، فإنّ القرآن يتحدّث عن التوحيد: ﴿قلْ هوَ اللهُ أحد اللهُ الصمد لم يلِدْ ولم يولدْ ولم يكنْ له كُفُوًا أحد﴾؛ في حين ينطلق المسيحيّون في صلاتهم باسم الآب والابن والروح القدس إلهٌ واحد، وهو يعني تثليثَ الأقانيم للوصول إلى الإله الواحد؛ ويُنسب إلى اليهود أنهم يقولون عزير هو ابنُ الله. فالقرآن، إذنْ، ركّز على ضرورة أن نلتقي عند مواقع الوفاق، ونتركَ التفاصيلَ للحوار.

وفي الدائرة الإسلاميّة ذاتها نجد أنّ الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿واعتصِموا بحبلِ اللهِ جميعًا ولا تَفَرّقوا واذكُروا نعمةَ اللهِ عليكمْ إذْ كنتمْ أعداءً فألّفَ بين قلوبِكم فأصبحتُمْ بنعمتِهِ إخوانًا وكنتم على شفا حفْرةٍ من النارِ فأنقذكم منها﴾. ثم يؤكّد أنه قد تكون هناك خلافاتٌ بين المسلمين في الأبحاث الكلاميّة، وفي الحسن والقبح العقليّيْن، وفي قضيّة الخلافة والإمامة، وفي النظرة إلى الشخصيّات التي يقدّسها فريقٌ دون آخر، وفي غير ذلك من المسائل الفقهيّة التي يلتقي فيها المسلمون الشيعةُ والسنّةُ بنسبة تسعين في المائة، لأنهم إذا خالفوا مذهبًا التقوْا في المذهب الثاني. وعلى هذا الأساس يقول الله: ﴿فإنْ تنازعتم في شيءٍ فرُدُّوه إلى الله والرسول﴾. فما دمتم أيها المسلمون تؤمنون بالكتاب والسنّة، فادرسوا في اختلافاتكم ماذا يقول الكتابُ لتلتقوا عليه، وما تقول السنّةُ الصحيحةُ الثابتةُ عن النبيّ لتلتقوا عليها، واعتمدوا الأسلوبَ العلميّ، وتحرّكوا بالحوار الموضوعيّ العقلانيّ لدرس القضايا من مصادرها، ولا تحاولوا أن تتحرّكوا في خلافاتكم كي يسجّل كلّ فريقٍ نقطةً على الفريق الثاني؛ بل المسألة هي كيف يمكن أن نلتقي على القضايا التي توحّدنا وتقارب بيننا إذا لم نستطعْ أن نتوحّد.

مقابلة مع السيّد محمد حسين فضل الله

ونلاحظ أنّ القرآن الكريم يؤكّد الجانبَ الإنسانيّ في قضيّة الحوار بين الأديان، فنقرأ: ﴿ولا تُجادلوا أهلَ الكتابِ إلاّ بالتي هيَ أحسنُ إلاّ الذين ظلموا منهم وقولوا آمنّا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهُنا وإلهُكم واحد ونحن له مسلمون.﴾ و﴿ادعُ إلى سبيلِ ربّكَ بالحكمةِ والموعظةِ الحسنةِ وجادلْهم بالتي هي أحسن﴾، و﴿وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن﴾. فالإسلام يريد من أتباعه عند حوارهم مع أهل الكتاب أن يجادلوهم بالأسلوب الذي يَفتح العقولَ والقلوبَ. واللغة التي تُستخدم في هذا المجال مهمّة، لأنّ بعض الكلمات قد يثير العصبيّةَ، والبعضَ الآخرَ يثير التفكير: فعندما أختلف معك، هناك فرقٌ بين أن أقول لك «إنكَ لا تفهم» وأن أقول لك «إنّ هناك وجهة نظر تختلف عن وجهة نظرك.» النتيجة واحدة، لكنّ الكلمة الثانية تثير فيك التفكيرَ، بينما الأولى تثير العصبيّة.

بالحديث عن شخصيّة «المصْلح،» ظهرتْ في بدايات القرن الماضي شخصيّاتٌ إصلاحيّة، مثل الأفغاني وعبْده. كيف تقرأ الحركة الإصلاحيّة التي بدأها هذان الشيخان؟

بعد سقوط الخلافة العثمانيّة، حاول عبده والأفغاني أن يفتحا آفاقًا جديدةً لفهم النصّ القرآنيّ أو السنّتيّ. وربما نسجّل بعضَ الملاحظات على بعض منهج عبده، الذي حاول أن يُخضع الكثيرَ من المفردات القرآنيّة للاكتشافات الحديثة. أما بالنسبة إلى الأفغاني فقد حاول أن ينفتحَ على الوحدة الإسلاميّة في العلم الإسلاميّ، حتى يلتقي المسلمون على الفكر الأصيل الذي يجمعهم من خلال الكتاب والسنّة. ولذلك نعتبر أنّ هذين القياديين استطاعا أن يمثّلا بدايةَ عصر النهضة.

ثم نشأتْ بعدهما «حركةُ الإخوان المسلمين» على يد حسن البنّا، الذي كان وحدويّاً لأنه كان يقول إننا نلتقي على ما اتفقنا عليه ويعْذر بعضُنا بعضًا في ما اختلفنا فيه (ونحن نعلّق فنقول: بل يحاور بعضُنا بعضًا في ما اختلفنا فيه، على أساس النصّ القرآنيّ في ردّ الأمر إلى الله ورسوله).

ثم جاءت حركةُ التقريب بين المذاهب الإسلاميّة التي قادها الشيخ محمد تقي القمّي، بإشراف المرجع الدينيّ السيّد حسين البروجُردي

شهادة

في بدايات حديثنا الطويل مع سماحة السيّد فضل الله، كانت له شهادةٌ في مجلّة الآداب، ذَكَرَ فيها أنّه تابع المجلّة منذ وُلدتْ، وقَدّر الصعوباتِ التي واجهتْ مؤسّسَها الراحل د. سهيل إدريس. واعتبَر أنّ الآداب حَملتْ همّ الفكر الحرّ، ورَفعتْ لواءَ الشعر الحرّ، وحَوَتْ نقاشاتٍ مهمّةً (ذكر منها ما دار بين رئيف خوري وطه حسين)، وقال: «كان لـ الآداب **دورٌ مميّز. ربّما يتّفق المرءُ معها أو يختلف معها، لكنها كانت من المجلّات المميّزة التي استطاعت ان تُحْدث تاثيراً عميقًا وواسعًا وممتدّاً في العالم العربيّ. ولذلك نعتبر أغلبَ المثقفين الحداثويين تتلمذوا على** الآداب **وعاشوا مع** الآداب.»

وعبّر السيّد أيضًا عن تعاطفه مع ما تقاسيه هذه المجلّة، لكونها صحافةً جادّةً في عصرٍ «تعاني فيه المجلّاتُ الجادّةُ كثيراً لأنّ مؤسّسات الحكم والأنظمة لا تهتمّ بالثقافة، ولا بالعِلْم، بل تعيش داخل ذاتها.» وثمّنَ عاليًا استمرارَ الآداب **في خطّها ومسيرتها.**

والآداب**، إذ تعتزُّ باستضافة سماحة السيّد على صفحاتها مجدّداً (المرّة الأولى في العام ٢٠٠٢)، وتعتزّ بحق الاختلاف حيثما نشأ، فإنها تزداد اعتزازاً بهذه الشهادة من مصْلحٍ، ومجتهدٍ، ومثقفٍ... ومقاومٍ صادق.**

ي. أ.

على المسلمين أن يفهموا دينَهم على أساس ما يوحّدهم لا ما يمزّقهم ويفرّقهم، وبحيث تكون الخلافات الاجتهاديّة مصدرَ غنًى لا فقر.

في إيران، وأيضًا العلماء الأزهريّون مثل الشيخ عبد المجيد سليم والشيخ محمود شلتوت. وأعتقد أنّ هذه الحركة لو قُدِّر لها أن تمتدّ لاستطاعت أن تركّز الخطّ الإسلاميّ الأصيل من الناحية الثقافيّة، ومن الناحية الاجتماعيّة والسياسيّة في الاتجاه السليم.

ألا تعتقد أنّ أحد معوّقات الوصول إلى هذا الحوار وجودُ دولٍ ترعى مذاهبَ معيّنةً؟

من الطبيعيّ أنّ هناك دولاً ترتكز في سلطتها على المؤسّسة الدينيّة المتعصّبة، التي تكفّر المسلمين من السنّة أو الشيعة لمجرّد وجود اختلافاتٍ في تفسير آية أو حديث، الأمرُ الذي أكسبها قوّةً في واقع البلدان التي تَحْكمها. ونَذْكر في هذا المجال الفكرةَ الوهّابيّة التي يعتمد عليها الحكمُ في ذلك البلد، وربما في بعض بلدان الخليج. بل سمعنا أخيرًا أنّ مسؤولاً في ذلك البلد طالب المسلمين الشيعة بأن يحترموا المذهبَ السنّيّ السلفيّ، ومعناه الوهابيّ الذي تأخذ به أكثريّةُ الشعب السعوديّ. وقد نُقل عن بعض المسؤولين أننا لا نستطيع الاصطدامَ بعلماء الدين لأنّهم يمثّلون القوّة التي يرتكز عليها النظام. ومن الطبيعيّ أنّ ذلك أدّى إلى نشوء منظّمات كـ «رابطة العالم الإسلاميّ،» وبعض هيئات العلماء من أهل السنّة وربّما من الشيعة أيضًا، والتي أكّدت المفردات المثيرةَ للعصبيّة كـ «التكفيريين» في جانب، أو «التفسيقيين» في جانب آخر، أو الإساءة إلى مقدّسات هذا الفريق أو ذاك. ونحن نَعْرف من خلال الشعار الذي انطلق به الاستعمارُ البريطانيّ، «فرِّقْ تسُدْ،» أنّ الدول الكبرى التي تعتمد في ثرواتها ومصالحها على الثروات الطبيعيّة الموجودة في العالم العربيّ، وربّما في العالم الإسلاميّ، لا يمكنها أن تنال استقرارَها وحريّتَها في تحقيق مصالحها إلاّ من خلال الخلاف بين المسلمين الذين يمثّلون الأكثريّةَ في تلك المناطق. ولقد عاش السنّةُ والشيعةُ تاريخًا طويلاً من الخلافات، التي ربّما أدّت إلى الكثير من المآسي؛ وهو ما دفع، بدوره، إلى اختلاط الجانب السياسيّ بالجانب الدينيّ، وتحرّك فيه جانبُ التخلّف بجانب العلاقات الدوليّة، أو علاقات الحاكمين الذين هم شبهُ أمّيين.

سماحة السيّد، بعد هذا العمر الطويل في الاجتهاد، كيف ترى مستقبلَ إصلاح الفكر الدينيّ الإسلاميّ؟

لستُ متفائلاً، ولستُ أيضًا متشائمًا بدرجة كبيرة. أعتقد أنّ قضيّة المذهبيّة العصبيّة في الواقع الإسلاميّ تتحرّك في خطّيْن. الأوّل هو خطّ الوعي الثقافيّ الذي لا بدّ أن نركّز عليه، وأن نفتح آفاقَه في الواقع الإسلاميّ، ليفهمَ المسلمون دينَهم على أساس ما يوحّدهم لا على أساس ما يمزّقهم ويفرّقهم، وبحيث تكون الخلافاتُ الاجتهاديّةُ مصدرً غنًى لا فقر؛ ذلك لأنّ المجتهد إذا كانت له وجهة نظر في فكرةٍ ما، في الجانب العقيديّ أو في الجانب الفقهيّ، فإنه ينطلق (كما ذكرنا) من الثقافة التي أَنتجتْ هذه الفكرة. ولذلك فإنّ الاجتهاد الإسلاميّ، هنا وهناك، يمثّل إثراءً للثقافة الإسلاميّة، لأنّ المسألة هي مسألة الخروج من التخلّف الذي يعيشه المسلمون في الداخل، ومن الأميّة الثقافيّة التي تشمل الكثيرَ من المسلمين، ومن السطحيّة في فهم الأشياء، ومن الانفعال الذي يسيطر على المسلم أمام بعض القضايا الحسّاسة في تفكيره وواقعه.

والخطّ الثاني هو مسألة التحرّر من ضغط الدول الكبرى، ولا سيّما أمريكا والاتحاد الأوروبيّ. فهذه الدول قد تبقى من خلال الأشخاص الذين وظّفتْهم ليكونوا حاكمين في البلاد الإسلاميّة، ولينفّذوا خططَها في الإبقاء على الخلاف بين المسلمين، وربّما أكّدوا حكمَها لأنّ المسلمين إذا توحّدوا في بلادنا فربما يتوحّدون ضدّها وضدّ ظلمها واستكبارها. لهذا أصبحت المسألة الإسلاميّة مرتبطةً بالمسألة السياسيّة: فإذا استطعنا أن نتحرّر سياسيًا، استطعنا أن نتحرّر أيضًا في وحدتنا الإسلاميّة.

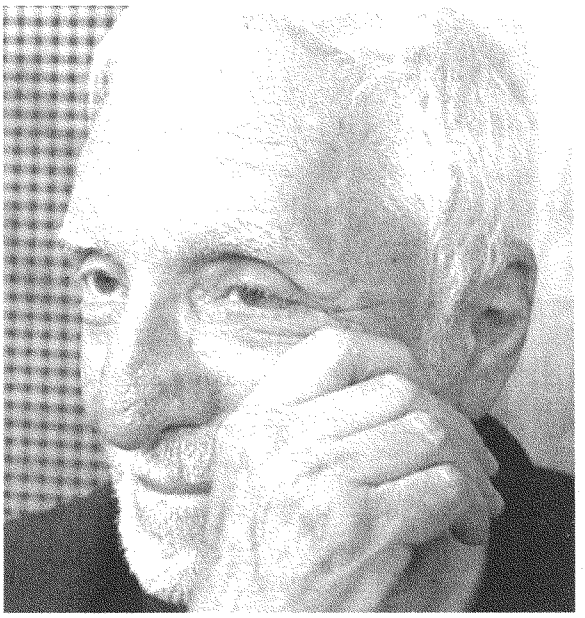
*** باسم الآداب وباسمي، أشكركم يا سماحة السيّد على وقتكم وجهدكم وعلمكم الغزير.**

السيد محمد حسين فضل الله

أحد مراجع الشيعة في العالم، وواحد من كبار فقهائها. وُلد في النّجف من أسرةٍ لبنانيّةٍ. هاجر إلى لبنان، وهو من أبرز الشخصيّات الجهاديّة المؤثّرة في «الحالة» الإسلاميّة هنا. تعرّض لمحاولات اغتيال عدّة، كان أبرزها تلك التي أقرّت بها السي.آي.آي وسقط فيها حوالى ٨٠ شهيدًا. له عشراتُ الكتب في الفقه والسياسة والشعر.

مقابلة مع المطران غريغوار حدّاد

(أجراها: يسري الأمير)



كيف يفسّر سيادةُ المطران حدّاد مفهومَ الإصلاح الدينيّ؟

كيف أفهم الدينَ أوّلاً؟... وبعد ذلك كيف أفهم إصلاحَه؟

الدين تجسيدٌ تاريخيٌّ للإيمان. والإيمان يتجاوز التاريخ. والتاريخ علاقةُ الإنسان بما يتجاوز الإنسان، أيْ بما يُسمّى عادةً «الله.» الدين تجسيدٌ لهذه العلاقة في الأمور البشريّة؛ إنه علاقةُ الإنسان بذاته، وبالآخر، وبالمجتمع. وهو يتجسّد في الصلاة والصوم والمحبّة واحترام الآخر... إلى آخره من الأمور التي تكون في حياة الإنسان الشخصيّة والجمعيّة.

ولمّا كان للدين بعدٌ تاريخيّ، أيْ تجسيدٌ مختلفٌ في كلّ زمان ومكان، فإنّ كلّ دين يمكن أن يتطوّر بطرق مختلفة. ولأنّ الإنسان متنوّع، لأنه ابنُ تاريخه وبيئته، فيمكنه أن يأخذ من الدين ما يظنّه مؤاتيًا، أو يتجاوب مع بعض حاجاته. لذلك يمكن أن يسري هذا الحكمُ على ما هو أفضل، وعلى ما هو أقلّ صلاحًا؛ فيصبح للدين تعبيرٌ مختلفٌ بحسب كلّ إنسان، ونشأته، وحاجاته، وإمكانيّة حكمه على ما هو حسنٌ وما هو أحسنُ وأقلُّ حسنًا.

هنا يدخل مفهومُ الإصلاح: إنه الحكْم على ما وصل إليه الدينُ في زمانٍ ومكانٍ محدّديْن، وفقًا لمعايير مَن يسمّي نفسَه «مصلحًا دينيّاً.» ولهذا السبب فإنّ الإصلاح أيضًا يتنوّع وفقًا للزمان والمكان. فالإصلاح الإنجيليّ أو البروتستانتيّ في المسيحيّة بدأ في القرن السادس عشر مع مارتن لوثر، الذي أراد إصلاحَ ما توصّلتْ إليه المسيحيّةُ من تفاسير أسّستْ للتعبير السلطويّ للدين الكاثوليكيّ، أيْ الڤاتيكان والباباوات الذين تعاقبوا على الڤاتيكان، فجاء إصلاحُه محاولةً لإرجاع الدين ـ أو التعابير الدينيّة الكاثوليكيّة ـ إلى الأصل، أي الإنجيل. فأخذ يُشذِّب ما ظنّه انحرافًا في الإيمان بالمسيح. وهكذا نشأ ما سُمّي بالإصلاح، وكأنّه اسم علم جديد.

هل تَعتبر ما قام به مارتن لوثر إصلاحًا نابعًا من انزعاجه الفكريّ ممّا أسميتَه «انحرافات،» أم أنّ هناك صدًى اجتماعيّاً لحركته؟

لا شكّ في أنّ مارتن لوثر كان هو أيضًا ابنَ عصره وزمانه ومكانه. ولمّا كانت لديه متطلّباتٌ روحانيّةٌ لم يجدْها في التعابير الكاثوليكيّة، فقد جاء الإصلاحُ على يده من خلال حاجاته النفسيّة والروحيّة والاجتماعيّة والسياسيّة. فهل يمكننا أن نحْكم على إصلاحه وكأنّه ذو نوعٍ من المطلقيّة أو العصمة عن كلّ خطإ؟

الحقّ أنّ متطلّبات الإنسان الروحيّة عديدةٌ جداً، ومن المستحيل الحكمُ على أيّ إصلاح وكأنّه يعبّر عن الحقيقة المطلقة؛ فكلّ إصلاح هو أيضًا نسبيّ. ونحن نرى أنّ الإصلاح البروتستانتيّ تطوَّرَ، بدوره، على مدى القرون الأربعة الأولى. كما تعدّد ما يمكن تسميتُه بـ «الشيع البروتستانتيّة أو الإنجيليّة،» ويُقال إنّها في الولايات المتّحدة الأميركيّة تتجاوز الثلاثمائة أو الأربعمائة، وكلّها تدّعي الإصلاحَ وتظنّ أنّها جاءت بالإصلاح الأصحّ، وتقع معاركُ كلاميّةٌ بين هذه الشيع المختلفة.

هناك تيّار يَعتبر أنّ المسيح لم يأتِ كزعيم للمسيحيين، بل كقيمة مطلقة في العلاقة بين الله والإنسان، ومن ثم فهو يتجاوز حدودَ المسيحيّة إلى اللقاء مع باقي الأديان.

ومنذ ثلاثين سنة إلى اليوم، نشأ ما يُسمّى بـ «الحركة المسكونيّة» التي تَجْمع بين التعابير المختلفة للمسيحيّة، من كاثوليكيّة وبروتستانتيّة وأرثوذكسيّة إلخ. وهي لم تسعَ إلى القيام بمعارك لاهوتيّة، بل إلى محاولة تفهّم الآخرين، واكتشافِ ما يمكن أن يصلوا فيه إلى جوامعَ مشتركةٍ بينهم. وعندما تقول الكنيسة بتعبيرها التقليديّ «الكنيسةَ الواحدةَ الجامعةَ المقدّسة الرسوليّة،» فإنّ أعضاءَ الكنيسة المسكونيّة، في المقابل، لم يعودوا يفتّشون عن كيفيّة الوصول إلى الوحدة التي تلغي الشيعَ المختلفة، بل يسعوْن إلى التنسيق بين التعابير المختلفة، والمؤسّسات الكنسيّة المختلفة، وكأنّ هناك نوعًا من الإصلاح الجديد الذي تمكن تسميتُه بـ «الإصلاح المسكونيّ.»

كما إنّ هناك تيّارًا لا يزال خجولاً في المسيحيّة يَعتبر أنّ المسيح لم يأتِ كزعيمٍ للمسيحيين، بل كقيمة مطْلقة في العلاقة بين الله والإنسان. ومنْ ثمّ فقد أخذ هذا التيّار يتجاوز حدودَ المسيحيّة إلى اللّقاء مع باقي الأديان، وأصبح المسيحُ في هذا التيّار وكأنّه يجسّد الروحانيّة التي يسعى إليها عالمُ اليوم في تجاوزه للأديان ولتعابيرها التاريخيّة.

أليس الإصلاح الدينيّ بهذه الطريقة مخيفًا للمؤسّسات الدينيّة القائمة؟

هو مخيف بشكل مؤكّد للأديان، ولرؤساء الأديان، وللّذين يتحجّرون في طريقة إيمانهم. لكنّ هذا الإصلاح هو الباب المفتوح لجميع الذين يريدون أن يحيوْا إيمانَهم في العمق، من حيث هو العلاقةُ بالله وبالإنسانيّة جمعاء. ومن الممكن أن تحلّ مرحلةٌ نأمل أن تذهب أكثرَ فأكثرَ نحو الانفتاح والقبول بالآخر وتجاوز الحَرْفية التاريخيّة للأديان، فتجد التعابيرَ المشتركةَ القادرة على أن توحّد بين المؤمنين بالله والإنسان.

وماذا سيبقى من الكنيسة والشعائر و«الخصوصيّة الدينيّة» للطوائف؟

تبقى الروحانيّةُ التي كان من المفترض أن يكون الدينُ، كلُّ دينٍ، تعبيرًا عنها! ولهذا السبب يمكن أيضًا الوصولُ إلى مطْلقيّة الله وحده، أيْ لا إله إلاّ الله، واعتبار كلّ ما هو غيرُ الله نسبيّاً. يمكن أن تلتقي كلُّ التيّارات أو التوجّهات الدينيّة عند هذا الصعيد الروحانيّ. ولا بدّ أن تمرّ المؤسّساتُ الدينيّةُ في هذا العصر من الجمود إلى الانفتاح، وإلى القبول بالنسبيّة والتعدّديّة. وقد تكلّم إنجيلُ يوحنّا بما يمكن أن نعتبره تنبّؤًا لما ستصل إليه البشريّة: «فعندما سألت السامريّةُ المسيحَ (والسامريّون كانوا فرقةً يهوديّةً يعبدون اللهَ على جبل غاريزين، بينما اليهودُ يعبدونه عند الهيكل الأوراشليميّ) «أين يجب أن نعبدَ اللهَ، هنا أمْ في أورشليم؟» أجابها: «لا في هذا الجبل ولا في أورشليم!» فالله هو الروح، ويجب أن يُعْبَدَ بالروح وبالحقّ. هكذا كان المسيح يُعلن تجاوزَه لليهوديّة والسامريّة وكلّ الديانات، للوصول إلى الله، الذي هو الروح، وتجب عبادتُه بالروح وبالحقّ.

هنا يلتقي الإيمانُ بالعَلمانيّة، التي هي استقلاليّةُ مكوّنات العالم عن مكوّنات الإيمان أو الأديان. وهكذا تطوّرت الأديانُ نحو الروحانيّة، وتطوّرت النظمُ المجتمعيّةُ نحو العلمانيّة، ويمكن أن يلتقي التطوّران هكذا.

وفقَ تصوّر الأديان هذا، مَنْ يضبط الشعائرَ الدينيّةَ وممارساتها التي يحتاج إليها الفردُ المؤمن؟ ثم إنّك تتحدّث عن تطوّر الأديان باتّجاه التوحّد والتفاعل، فيما نرى أنّ الأديان المختلفة، والمذاهبَ ضمن الدين الواحد، تتشقّق أكثر فأكثر بحركةٍ عكسيّة!

ما أقترحه جزء من التطوّر. هناك تطوّر نحو التقسيم والتفتّت: وهناك نزوعٌ آخر نحو التلاقي، وأسمّيه المسكونيّة. التلاقي هو للمختلفين ولتجاوز الاختلاف. أما يزال هذا التيّار أضعفَ من التيّار التقسيميّ؟ نعم. لكنْ، مثلما أنّ العالم أصبح «قريةً صغيرةً» كما يُقال، ولغتُها الإنترنت، فإنّ بإمكان الإنترنت أن يصبح وسيلةً في خدمة تيّار التوحيد والتنسيق أو المسكونيّة.

مقابلة مع المطران غريغوار حدّاد

أمّا عن حاجة الناس إلى الشعائر، فإذا كانت الحريّةُ مطلقةً لكلّ فرد، فإنّ في مقدوره حينها أن يختار الشعائرَ التي تعطيه نوعًا من السلام الداخليّ ومن الارتياح، وبحيث يَعتبر كلُّ إنسانٍ نفسَه متّحدًا بالإنسانيّة جمعاء، فلا يعود يتأثّر بالاختلافات في العقائد والشعائر.

وما شروطُ اقتناع الناس من الأديان المختلفة بمثل هذه النظرة؟

أسميتُه التيّارَ الضعيفَ حاليّاً. والمطلوب ممّن يقتنعون به أن يثابروا على الاقتناع، على الرغم من الصعوبات والمضايقات والانتقادات. وكان الله يحبّ الصابرين.

هل تعتبر مثلَ هذه الحالة المسكونيّة ضرورةً للعَلمانيّة؟ أمْ أنّ استخدامَ تعابير وشعارات تطاول أحوالَ الناس الاقتصاديّة والاجتماعيّة والأمنيّة يمكن أن تَحُول دون تغيير عقائد الناس الدينيّة؟

العَلمانيّة غيرُ كافية حتمًا، ولهذا السبب يجب أن تلتقي مع كلّ متطلّبات الناس الاجتماعيّة والاقتصاديّة، بغضّ النظر عن انتماءاتهم الدينيّة والطائفيّة. وبما أنّ عالم اليوم على الصعيد الاقتصاديّ والماليّ أخذ ينهار، فقد تكون هذه فرصةً جديدةً من أجل بناء اقتصادٍ غير الاقتصاد الرأسماليّ المتوحّش.

مَنْ يقوم ويُبشّر بهذا الإصلاح الدينيّ؟ رجالُ الدين أم العلمانيون؟

كلُّ مَنْ يغنّي على ليلاه. الإصلاحيون الدينيون لا شكّ سيُكْملون مسيرتَهم، والعَلمانيون نأمل أن يزدادوا يومًا بعد يوم من أجل بناء المجتمع المدنيّ السليم.

ألا ترى أنّ العَلمانيّة تلتقي مع الإلحاد أكثرَ ممّا تلتقي مع الإيمان التقليديّ؟

لا، «تيّار المجتمع المدنيّ» بدأ منذ عشر سنوات يضمّ مؤمنين مسلمين ومسيحيين وملحدين ولاأدريين.

كيف تطوّر الفكرُ الإيمانيّ للمطران حدّاد من الإيمانَ التقليديّ إلى ما نسمعه؟!

تطوّر شيئًا فشيئًا، عبر القراءات أوّلاً: الإنجيل، والعالِم اليسوعيّ، «تيار دو شاردان» الذي تبنّى نظريّةَ داروين في تطوّر الإنسان ليس انطلاقًا من الفرد كما يقال، بل من أبسط الخلايا إلى أكثفها وأكثرِها وعيًا؛ فكلّما تكثّف التركيبُ الجسديّ علا تكثيفُ الوعي.

بيروت

المطران غريغوار حدّاد

النائب الأسقفيّ العام لأبرشيّة بيروت للروم الكاثوليك (١٩٥١ ـ ١٩٦٥). أسّس بين ١٩٦٠ و١٩٦٧ عدّة حركات: «التثقيف الذاتيّ» و«الحركة الاجتماعيّة اللبنانيّة» و«واحة الرجاء.» بين ١٩٦٨ و١٩٧٥ انتخبه السينودس متروبوليتَ بيروت وجبيّل وتوابعهما. عام ٧٥ نشأتْ أزمة بينه وبين البطريرك والسينودس بسبب مقالاتٍ في مجلة **آفاق** التي كان قد أسّسها مع لجنة رباعيّة عام ١٩٧٤. فترك السينودس وقام بنشاطات اجتماعيّةٍ مختلفة. عام ١٩٨٠ أسّس «التيّار العلمانيّ.» اعتكف بين ١٩٩٢ و١٩٩٧ في دير للمتوحّدين في فاريًا ثم اللقلوق، وفي بطريركيّة الروم الكاثوليك ـ الربوة منذ العام ١٩٩٨. اعتُدي عليه بالضرب قبل بضعة أعوام من قِبل أحد «الأصوليّين المسيحيين.» وهذا الحوار تمّ في «بيت السيّدة» حيث يرقد المطران حدّاد معانيًا ترقّقًا في العظام. والآداب تتمنّى للمطران الجليل، والصديق، والحبيب، أن تتحسّن صحّتُه قريبًا، وتشكره عظيمَ الشكر لقبوله إجراءَ المقابلة رغم وضعه الصحّيّ.

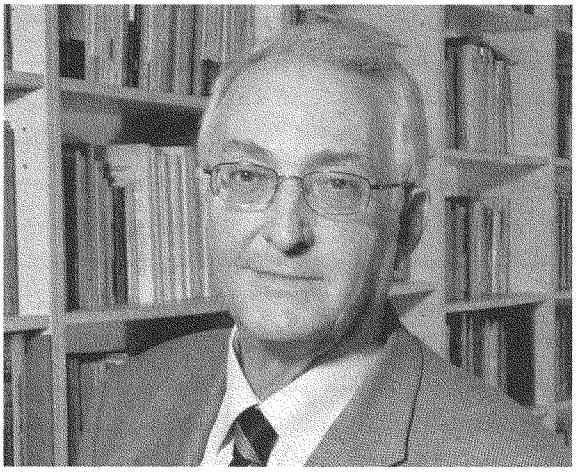
مقابلة مع جورج قرم

(أجراها: يسري الأمير)

د. قرم، ما هو مفهومك لتعبير «الإصلاح الدينيّ»؟

هذا المفهوم، بشكل عامّ، مستوردٌ من تاريخ أوروبا، أيْ من حركة الثورات ضدّ احتكار السلطة الكنسيّة لأمور العقيدة الدينيّة، ومن ادّعاء سلطة كنيسة روما الإشرافَ المتواصلَ على الممالك والإمارات الأوروبيّة. فلقد ورثنا، كمعظم ثقافات العالم، مفهومَ «الإصلاح الدينيّ» من البروتستانتيّة، وما تولّدَ عنها من كنائس عديدة ومختلفة في ما بينها. وفي اعتقادي أنّ تصوّر أنّ البروتستانتيّة أدخلتِ العقلَ والمنطقَ في فهم الدين والتعامل معه هو تصوّرٌ خياليّ وخاطئ.

وأذْكر أنّ محمد عبده دعا إلى ثورةٍ على النمط البروتستانتيّ في الإسلام، وذلك (في رأيه) من أجل هجر عالم الغيبيّات والتقاليد الجامدة والموروثة التي لا تمتّ إلى عبقريّة الإسلام بصلة. غير أنّني، مع إعجابي الكبير بتفسير عبده، أعتقد أنّه وقع ضحيّةَ النظرة إلى البروتستانتيّة على أنّها حركةٌ عقلانيّةٌ ومعتدلةٌ لا تمارس الغلوَّ في الدين، وأنّها كما ادّعى هيغل وڤيبر أسّستْ للحداثة ولسيادة المنطق والرشد في أوروبا. أما أنا فأرى أنّ البروتستانتيّة مصدرُ ثوراتٍ متعدّدة قضت على المؤسّسة الكنسيّة الجامعة، المتجسّدةِ في كنيسة روما الكاثوليكيّة (وريثةِ الإمبراطوريّة الرومانيّة)، ووضعتِ اليدَ على كلّ أملاك الكنيسة آنذاك، وقُضي على نمط حياة رجال الدين المنفصلة والمنعزلة عن المجتمع، وتمّ أيضًا إدخالُ الدين في صلب الحياة المجتمعيّة. يضاف إلى ذلك العودةُ إلى قراءة حرفيّة للنصوص التوراتيّة القديمة، لا القراءة الرمزيّة والصوفيّة الطابع. وقد أسّس لوثر لمفهوم «دين الدولة،» أيْ إجبار الرعيّة على اتّباع دين الملوك والأمراء الذين يَقْطنون ضمن أراضيهم. كما أنّ كالڤان في جنيف أسّس لديكتاتوريّةٍ دينيّةٍ متوحّشةٍ قلّ نظيرُها في التاريخ. وإذا نظرنا إلى المجتمعات الدينيّة الإسلاميّة، حيث لا «كنيسةَ» بالمعنى المسيحيّ الكاثوليكيّ للكلمة، فإننا قد نستنتج أنّ المجتمعات الإسلاميّة تشبه المجتمعَ البروتستانتيّ: ذلك أنّ «رجالَ الدين» أناسٌ يعيشون داخل المجتمع، ويتزوّجون، والدين إجمالاً داخل المجتمع لا خارجه.



من هنا فإنّ مفهوم «الإصلاح الدينيّ» في الإسلام، بهذه النظرة، لا معنى له نظريّاً. وفي دراسةٍ سابقةٍ لي نُشرتْ في الآداب، سعيتُ إلى تحديد ما سميّتُه «إشكاليّة العلمانيّة،» بمعنى تحييد الدين في الحياة السياسيّة والحياة العامّة في أيّ مجتمع، بحيث لا يُستغلّ ولا يوظَّف في الصراع أو التنافس الطبيعيّ على السلطة، لا بالمعنى الأنغلوساكسونيّ البروتستانتيّ (Secularism) الذي يعني إدخالَ الحياة الدينيّة والكنسيّة في صلب المجتمع. وهذه الإشكاليّة في الجوهر، بمعنًى إسلاميّ عميق، هي إعادةُ تأسيس حريّة الاجتهاد في النصّ المُنزَل، كما كانت موجودةً في القرون الأولى من تاريخ الدين والمجتمعات الإسلاميّة، حيث تعدّدتْ تأويلاتُ النصّ وطرقُ تطبيقه، وكانت هناك عشراتُ المِلل والنِّحَل كما ذكر الشهرستاني، وكلُّ واحدةٍ تعيش معتقدَها الدينيَّ بحريّة. ومن هذا المنطلق فإنّ المطلوب هو إصلاحُ الفكر العربيّ من ناحية تحرّره من القراءة الحرفيّة للنصّ، ومن الاجتهادات المتشدّدة التي أصبحتْ تسود الساحةَ العربيّة والإسلاميّة، وبشكل خاصّ تحت تأثير المذهب الوهّابيّ السعوديّ، مع تشعّباته الآسيويّة في باكستان وأفغانستان وإلى حدّ ما في أندونيسيا. ونحن نَعْلم أنّ ثمة معاركَ فكريّةً طاحنةً تدور في هذا الصدد، ويذهب بعضُ المثقّفين الكبار المؤمنين ضحيّةً للاضطهاد أو الاغتيال.

أضف إلى ذلك أنّ تراثَ الحركة التنويريّة العربيّة في عصر النهضة (الكواكبي، عبده، قاسم أمين، الطهطاوي، أحمد أمين...) طُمس طمسًا كاملاً لصالح أعمال سيّد قطب على سبيل المثال، ولصالح غيره من أتباع مدرسةٍ طوباويّةٍ تستلهم أيضًا من أدبيّات الغرب المسيحيّ حنينَ العودة إلى جذورٍ خياليّةٍ الطابع، إلى «إسلامٍ أسطوريّ،» وبشكلٍ خاصّ إلى إسلام الخلفاء الراشدين، الذي جُعل نموذجًا نمطيّاً شكليّاً، لا مصدرَ إثراءٍ وتجدّدٍ باستلهام المعاني السامية لتلك الفترة، ومن دون التطرّق إلى ما حلّ خلال القرون: من تكيّفٍ وتطوّرٍ في المؤسّسات الإسلاميّة الطابع، وفي التقاليد والاجتهادات التي نسمّيها «الشريعةَ الإسلاميّة.» والحقيقة أنّ اطّلاعي القليلَ على الشريعة الإسلاميّة، ولاسيّما ما يختصّ بعلاقة المسلم بأهل الكتاب ـ وهو موضوعُ أطروحتي للدكتوراه (**تعدّد الأديان وأنظمة الحكم**، بيروت: دار النهار، ١٩٧٧) ـ يُظهر أنّ التعدّد الرائع الموجود في الاجتهادات المختلفة في ذلك الشأن يدلّ على طرق مختلفة جدّاً ارتآها الفقهاءُ لإرشاد تصرّف المسلمين تجاه أهل الكتاب: من أقصى التشدّد إلى أروع المعاملة.

وهذا يدلّ أيضًا أنْ لا معنى للاختباء وراء الشريعة بشكلٍ جزئيّ أو انتقائيّ، حَسْبَ أهواء الذين يدّعون فهمَ الشريعة الإسلاميّة. وأضيف هنا أنّنا، من دون إعادة تأسيس حريّة الاجتهاد، فلن نتمكّن في العالم العربيّ من الولوج إلى الحريّات الأخرى (السياسيّة ـ الفرديّة ـ الإعلاميّة...) التي تتوق إليها الإنسانيّةُ. ولذلك أرى الحديثَ عن أنّ الإسلام لا يَفْصل بين الروحيّ والزمنيّ، وأنّه دينٌ ودولة، وأنّه ثقافة لا دينٌ وحسب، حديثًا مستورَدًا من الأدب الغزير المسيحيّ الغربيّ والرومنطيقيّ الطابع، الذي انقضّ على فلسفة الأنوار ومبادئ الثورة الفرنسيّة، ومجّد حياةَ القرون الوسطى الأوروبيّة، التي يُفترض أنها كانت كلُّها مبنيّةً على الدين والواجبات الدينيّة الشكليّة وممارسة الطقوس بحذافيرها والتضامن بين أبناء الدين الواحد.. وغير ذلك من التخيّلات، من دون النظر إلى ما كان يتعرّض إليه الإنسانُ في تلك الأزمنة من الاضطهاد والموت في كثير من الأحيان في حال إظهاره أيَّ نوعٍ من الاختلاف في شؤون الاجتهاد الدينيّة مع العقيدة الرسميّة للكنيسة.

وربّما ما ينقصنا في المعرفة هو النظامُ القيميّ الذي تميّزتْ به الإمبراطوريّةُ البيزنطيّةُ التي حكمت المنطقةَ قرونًا طويلة، وأثّرتْ فيها. فالدراسات الأخيرة في الغرب حول النظام البيزنطيّ تَدْحض مقولةَ القيصريّة ـ البابويّة (César-Papisme)، إذ كان يُفترض أنّ الإمبراطور يَجْمع بين وظائف الإمبراطور الدنيويّة ووظائفِ بابا كنيسة روما العقائديّة. وهذا مفهومٌ قديمٌ موروثٌ من أيّام الفراعنة في المنطقة، ولم ينوجد فعليًا في المسيحيّة الشرقيّة؛ فالحال أنّ الأمور العقائديّة جميعَها كانت تناقَش بالشورى في ما يسمّى «المجْمع،» وكان يُعقد مجْمعٌ كلّما باتت قضيّةٌ ما خلافيّةً، ولم يكن إمبراطورُ بيزنطيا هو الذي يحدّد العقيدة. وفي المسيحيّة الغربيّة نفسها، كان انعقادُ المجمع ضروريّاً دائمًا لحلّ قضايا العقيدة الخلافيّة، وإنْ أصبحتْ لبابا روما الكلمةُ الفاصلةُ في أمور العقيدة وما يمكن أن يتفرّع عنها من أمورٍ دنيويّة.

ما أسبابُ استخدام هذا المصطلح في عالمنا العربيّ، برأيك؟ وما هي علاقتُه بالتحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة؟

هذه القضيّة تعود إلى الصدمة التي أصابت النخبَ العربيّةَ، بمن فيهم الفقهاءُ وأبناءُ الأزهر في مصر، عندما وُعي تخلّفُ العرب والمسلمين مقارنةً بالحضارة الأوروبيّة، سواء نُظر إليها كأنّها مسيحيّةُ الطابع أو ملحدةٌ وماديّة. هذه الصدمة فَتحتِ المجالَ لتفاعلٍ ثقافيّ كبيرٍ بين النخبة العربيّة والثقافة الأوروبيّة، وهو ما جعل النهضةَ العربيّةَ تنطلق في بدايات القرن التاسع عشر. وهذا القلق صار وجوديّاً أمام تقدّم الاستعمار الأوروبيّ، وأمام الوهن والتفكّك التدريجيّ للسلطنة العثمانيّة، فاستحوذ مفهومُ «التخلّف» على العقول، وتمّ السعيُ الحثيثُ لإزالته. ونحن ما نزال نتخبّط في هذه الإشكاليّة، ولا نتّفق إلى اليوم على أسباب التخلّف. والحقّ أنّ التخلّف مفهومٌ يشْمل الأوجهَ الاجتماعيّة والاقتصاديّة والعلميّة، وربّما أيضًا الأوجهَ العقيديّة الدينيّة الطابع. وموقفُنا في معظم الأحيان هو إمّا التماهي مع تخيّلنا

ننسى دائمًا ما امتازت به عبقريّةُ المجتمعات الإسلاميّة من التكيّف الكبير لا مع وجود أهل الكتاب وحسب، وإنّما مع الوجود الوثنيّ أيضًا (الهند وبلاد فارس).

للغرب، وإمّا رفضُنا المطلقُ لنظام القيم الغربيّ وللعلمانيّة ولمفهوم الحريّات، مندّدين، وبشكلٍ ديماغوجيّ، بالأوجه البشعة للحريّة الجنسيّة، أو لحريّة المعتقد، من دون أن ننظر إلى الأوجه الأخرى، ومن دون أن نعي شدّةَ تأثّر فئةٍ من العرب الرافضين للغرب بجزءٍ من الثقافة الغربيّة: جزءٍ رَفَضَ الحداثة، ورَفَضَ فصلَ الدين عن الدولة، ورَفَضَ إزالةَ التراتبيّات الاجتماعيّة التقليديّة، ورَفَضَ عدمَ سيطرة «الروحانيّات» لمصلحة حياةٍ ماديّةٍ سخيفة.

وفي هذا السياق لا أرى فرقًا بين ما كتبه أديبٌ فرنسيّ شهيرٌ مثل شاتوبريان حول «عبقرية المسيحيّة،» وما كتبه سيّد قطب في مؤلّفه الشهير: **في ظلال القرآن**. فالحقيقة أنّ إدراكنا للتشعّبات المعقّدة للتفاعل الحضاريّ بيننا وبين المكوّنات المختلفة للفكر الغربيّ يكوّن قصورًا كبيرًا في نظام المعرفة عندنا.

أضفْ إلى ذلك النموذجَ الإسرائيليّ المزروعَ في قلب الوطن العربيّ، وهو نموذجٌ توراتيّ متجدّد ومطعَّم بالأوجه الأكثر تخلّفا ورجعيّة من الفكر الغربيّ. وفي إحدى دراساتي السابقة تحدّثتُ عن «صهينة العقل العربيّ،» أي النظر إلى أمورنا ـ عربًا ومسلمين ومذاهبَ مختلفةً ضمن الديانة الإسلاميّة أو المذاهب المسيحيّة الشرقيّة ـ من منظور متأثّرٍ، بشكلٍ واعٍ أو لاواعٍ، بالانحياز المأساويّ الذي فرضتْه أوروبا في قلب المنطقة العربيّة للتكفير عن ذنوبها جرّاء اضطهادها لليهود؛ وهو ربّما التحدّي الأكبر بالنسبة إلى التعدّديّة الدينيّة التي يمتاز بها الشرقُ العربيّ والفارسيّ والتركيّ. فنحن ننسى دائمًا ما امتازت به عبقريّةُ المجتمعات الإسلاميّة بالتكيّف الكبير، لا مع وجود أهل الكتاب وحسب، وإنّما مع الوجود الوثنيّ أيضًا مثلما كانت الحالُ في الهند، أو في بلاد فارس قبل أن تتحوّل إلى الديانة الإسلاميّة. والمفارقة هنا أنّ قبولَ التعدّدية الدينيّة هذا (ضمن معايير بطبيعة الحال) قد قُضي عليه بالصورة التي تُقدِّمها اليومَ المجتمعاتُ الإسلاميّةُ عن نفسها، وهي صورةُ رفضِ التعدّدية وجهلِ التعامل معها؛ في حين كانت أوروبا المسيحيّة هي النموذجَ الذي لم يتحمّل التعدّديةَ الدينيّة، فقُضي على وجود اليهود والمسلمين هناك، مع أنّهم [الأوروبيين] يُلْقون اليومَ علينا دروسًا في التعامل مع قضيّة التعدّديات! وهذه المفارقة الموجعة تدلّ على مدى الانحطاط الذي أصابنا مجدّدًا بعد النهضة العربيّة الأولى.

كيف ترى إلى علاقة الإصلاح الدينيّ بالسلطات الحاكمة؟

هي قضيّةٌ عويصةٌ ومعقّدة. وبالاختصار، وبسبب عدم وجود مؤسّسة دينيّة مماثلة للمؤسّسة الكنسيّة في الإسلام، فإنّ العلماء في معظم الأحيان كانوا يَخضعون لسيطرة الحاكم المدنيّ، وكانوا في بعض الأحيان يقفون في وجههم إذا طغوا. إلاّ أنّ النموذج التاريخيّ في الحكم هو أنّ قبضة الحاكم المدنيّ ـ أأميريّاً كان أمْ ملكيّاً أمْ سلطانيّاً ـ هي المهيمنة، وهي التي توجّه اجتهاداتِ الفقهاء، وبخاصةٍ عندما فَقدت الحياةُ الثقافيّةُ والدينيّةُ بريقَها وحريّتَها الفكريّة.

ولكي تستمرّ السلطةُ في بلداننا بلا منازعٍ أو مراقبٍ أو مُحاسب، فإنّها تحتاج جمودَ الفكر وإخضاعَه إلى المفهوم الضيّق للشريعة، أو للثقافة «الأصيلة» الإسلاميّة الطابع، أو لما تقتضيه حياةُ المسلم من تصرّفاتٍ معيّنةٍ يجب أن تحترمها السلطاتُ القائمةُ مهما مارست الاستبدادَ. ولذلك نرى دائمًا أنّ بعضَ رجال الدين المتشدّدين هم الذين يتمّ توظيفُهم من قِبل أهل السلطة، وذلك لردع أيّ نيّةٍ في إعادة الحيويّة والحريّة إلى مجتمعاتنا.

صحيح أنّ المجابهة مع الاستعمار، ولاسيّما أيامَ النفوذ الناصريّ في المنطقة، كانت قويّة. غير أنّ هذه المجابهة انطفأتْ بالتدريج، رغم استثناءاتٍ قليلة. وهذا الانطفاء أعطى دفعةً قويّةً للحركات التي نسمّيها «أصوليّة،» فحلّت محلّ رياح القوميّة العربيّة التحرّريّة. ولا بدّ هنا من ذكر أنّ حريّة الاجتهاد قد ازدهرتْ في أواخر النظام الملكيّ في مصر وأيّام الناصريّة، إذ رأينا العديدَ من مشايخ الأزهر يميلون إلى إعادة النظر في تقاليد عديدة، بل في الحياة الاقتصاديّة نفسها، من دون أن يتعرّضوا للمضايقة كما كانت الحالُ أيّامَ النهضة العربيّة. فلنتذكّرْ فقط ما حصل عندما وضع علي عبد الرازق كتابَه، **الإسلام وأصول الحكم**، الذي حُرق وسُحب من الأسواق، ولنقارنْ ذلك بحريّة الاجتهاد في الخمسينيّات والستينيّات، وبخاصّةٍ في بلدٍ كمصر!

مقابلة مع جورج قرم

وكيف تبرِّر، إذًا، القمعَ بحقّ الإخوان المسلمين في تلك الفترة؟

أنا لا أُنكر أنّ النظام المصريّ [الناصريّ] مارس القمعَ السياسيّ، ومارسه بالشدّة نفسها تجاه الشيوعيين بالرغم من المساعدة التي قدّمتها موسكو إلى مصر. ولكنْ لا ننسى أنّ الإخوان حاولوا اغتيالَ عبد الناصر. لذلك أرفض تمامًا مقولة إنّ عبد الناصر اضطهد **الدينَ** من خلال اضطهاده الإخوانَ؛ فلقد كان القمعُ آتيًا من نظامٍ ديكتاتوريّ يسْري على أيّ فئةٍ يشعر أنّها تهدِّده.

ألا تعتبر أنّ ما تسمّيه انفتاحًا ناصريًا على حريّة الاجتهاد الدينيّ مرتبطٌ بمصلحته فيه، من حيث القيمُ «الحديثةُ» التي رفعها شعاراتٍ له، كالقوميّة والاشتراكيّة؟

لا أنكر ذلك. ويمكن في هذا السياق أن نفسّر العديدَ من الاجتهادات التي أتت من مشايخ من داخل الأزهر (خالد محمد خالد مثلاً)، ومنها أنّ الإسلام أقربُ إلى الاشتراكيّة منه إلى الرأسماليّة؛ وهذه ظاهرة تؤكّد استقلاليّةَ الفقهاء بالنسبة إلى السلطة المدنيّة السائدة. غير أنّ التغيير في الاجتهادات كان يتطلّب جرأةً، نظرًا إلى المنظور الضيّق السائد [في المجتمعات الإسلاميّة] للاجتهاد. وأودّ أن أذكّر هنا بأنّ العديد من العلماء التنويريين العرب، قبل الكواكبي أو غيره، حَمّلوا العنصرَ التركيّ مسؤوليّةَ جمود الفكر والتقوقع على تطبيقٍ مقيّدٍ وضيّقٍ للشريعة الإسلاميّة.

هل تعتبر أنّ الفكر المسيحيّ المشرقيّ شهد أيضًا «حركةَ إصلاح» كالتي نناقشها عند الفكر الإسلاميّ؟

إذا نظرنا إلى المسيحيّة الشرقيّة العربيّة فإنّ أوضاعَها لا تقلّ رداءةً عن أوضاع الإسلام! فالانحطاط أصاب الكنائسَ، كما أصابها التنافسُ في ما بينها. وما أراه خطأً شنيعًا هو نسيانُ أنّ مهدَ المسيح هو في فلسطين، وأنّ على المسيحيين الشرقيين قبل المسلمين واجبَ الدفاع عن فلسطين وعن وجود المسيحيين فيها. ولئن نسي الغربُ المسيحيّ هذه الحقيقةَ الساطعةَ ولا يريد أن يتعرّفَ إليها، نظرًا إلى ما حصل لليهود خلال الحرب العالميّة الثانية، أو إلى فشل الحملات الصليبيّة، فإنّه كان على المسيحيّة الشرقيّة أن تقودَ المسيرةَ العربيّةَ لوقف المشروع الصهيونيّ. صحيح أنّ بعضَ المسيحيين في بدايات القرن العشرين حَذّروا إخوانَهم العربَ المسلمين من خطورة المشروع الصهيونيّ؛ وصحيح أيضًا أنّ ميشال شيحا في لبنان أثار الوعيَ اللبنانيّ بخطورة الصهيونيّة، وأنّ العلاّمة الأب يواكيم مبارك كان من الشخصيّات البارزة التي تصدّت بكلّ جرأةٍ في أوروبا لتبريرات الصهيونيّة وتحالفها مع الولايات المتّحدة. غير أنّ الكنائس لم تتحرّكْ بشكلٍ جدّيّ، ولم تسْعَ إلى استعمال نفوذها لدى المسيحيّة الغربيّة لإيقاف هوسها بالمشروع الصهيونيّ. وأعتقد أنّ هذا جزءٌ من انحطاطٍ مؤسّسيّ كبير.

وفي بعض الكنائس الشرقيّة سيطر الانشدادُ إلى الغرب بشكلٍ أعمى، أو سيطر في كثير من الأحيان الخوفُ المتعاظمُ من سيطرةٍ إسلاميّةٍ على المسيحيين تعيدهم إلى نظام أهل الذمّة. وهناك، لسوء الحظّ، أدبيّاتٌ عديدةٌ تصوِّر، بشكلٍ مخالفٍ للوقائع، حياةَ المسيحيين في المجتمعات الإسلاميّة؛ وتمّ ذلك تحت تأثير الأدبيّات الفرنسيّة، بشكل خاصّ، في القرن التاسع عشر، ويتمّ اليومَ تحت تأثير الأدبيّات الصهيونيّة الهوى. هذا بالإضافة إلى المشهد الحاليّ مع صعود الحركات التكفيريّة، التي تستعمل لغةً حادّةً مشتعلة، فتخيف المسيحيين؛ وهم محقّون في خوفهم، مع أنّهم لا يرَوْن مصدرَ هذه الحركات في الحرب الباردة، عندما كانت الولاياتُ المتّحدة الأميركيّة هي التي تَستخدم بعضَ التشدّد الإسلاميّ لمناهضة المدّ الشيوعيّ في العالم العربيّ والإسلاميّ! وفي كثير من الأحيان بقيت المؤسّساتُ الكنسيّة، وجزءٌ كبيرٌ من الرعيّة، في حالة خوفٍ وانزواء.

المشهد، إذنْ، لا يثير التفاؤل: من انقراض المسيحيين في فلسطين على أيدي الصهيونيّة، إلى الحرب اللبنانيّة الأهليّة الطويلة التي هَجّرتْ أعدادًا كبيرة من الطرفيْن، فإلى المشهد في العراق حيث راح يتضاءل بشكلٍ كبيرٍ عددُ المسيحيين بعد الغزو الأميركيّ، وإلى ظهور التنظيمات التكفيريّة في لبنان، والأحداث الدمويّة المتواصلة بين الأقباط والمسلمين في مصر بعد حياةٍ مشتركة لقرون، وتراجُع أعداد المسيحيين في سوريا. وهذه العوامل مجتمعةً تفسِّر، إلى حدٍّ ما، تقوقعَ الكنائس الشرقيّة وشللَها.

كلّ إشكاليّات «الأصالة» و«التجديد» إشكاليّاتٌ مفخّخة مستوردة من أدبيّات الغرب، لا من صلب الأدبيّات العربيّة.

كيف تعلّل تمركزَ الحركات الإصلاحيّة الدينيّة في القرن الماضي في العالم العربيّ؟

خلافًا للرؤية المحجوبة، ما تزال هناك معاركُ فكريّةٌ طاحنةٌ ذكرتُها سابقًا من أجل حريّة الاجتهاد والتعامل مع النصّ الدينيّ. وهناك أعمالٌ ضخمةٌ لا يُنظر إليها، لا في الغرب في الأكاديميّات الاستشراقيّة، ولا بالشكل الكافي عندنا: من نصر حامد أبي زيد في مصر، إلى محمد شحرور في سوريا، إلى محمد محمود طه الذي شنَقَه نظامُ النميري في السودان، وإلى أسماء عديدةٍ لها إنتاجٌ غزيرٌ يُحارَب ولا يهتمّ به الإعلاميّون والأكاديميّون لأنّ كلّ الانتباه مشدودٌ إلى الحركات السلفيّة والحركات التكفيريّة على الطريقة الـ «بن لادنيّة.» وهذا يصبّ طبعًا في مصلحة الغرب والصهيونيّة، وذلك في تأكيده صوابيّةَ الطرح السخيف بأنّ النزاعات في الشرق الأوسط تدور كلّها حول صِدام الحضارات والأديان... لا حول الهيمنة الغربيّة، والاحتلالات، والاغتصاب الصهيونيّ، واستباحة أراضي العرب منذ أيام بونابرت إلى اليوم، وعدم تطبيق مبادئ القانون الدوليّ على إسرائيل، بينما تُطبّق (بشكلٍ مشوّهٍ بل إجراميّ) على العراق عبر فرض الحظر الاقتصاديّ الشامل على الشعب العراقيّ فأودى بحياة مئات الآلاف من فقرائهم.

في هذا السياق هل نجد حركاتٍ إصلاحيّةً دينيّةً قامت عند الكنائس الشرقيّة بموازاة الحركات الإسلاميّة؟

الكنائس الشرقيّة ذاتُ تراثٍ تنافسيّ في ما بينها، يعود إلى الخلافات اللاهوتيّة العميقة في القرون الأولى من المسيحيّة. وابتداءً من القرنيْن السادس عشر والسابع عشر بدأت الإرساليّاتُ الأجنبيّةُ تتوافد إلى المنطقة وتؤثّر بشكلٍ كبيرٍ في هذه الكنائس وتُدْخلها رويدًا رويدًا في قنوات نفوذ الدول الأوروبيّة الكبرى وروسيا (بالنسبة إلى الروم الأورثوذكس). كما توغّلتْ أيضًا الإرساليّاتُ البروتستانتيّةُ وشقّت العديدَ من الكنائس الشرقيّة. ثم إنّ كنيسةَ روما تمكّنتْ من شقّ الكنيسة الأورثوذكسيّة في حلب في القرن الثامن عشر. وهذه العوامل مجتمعةً أدّت إلى بلبلةٍ كبيرةٍ في صفوف المسيحيّين العرب، وجعلت العديدَ منهم يخرجون من طور نفوذ الكنيسة القويّ ليُسْهموا في تأسيس الحركات القوميّة العربيّة. وهناك مثلاً ظاهرة جبران خليل جبران، الذي ندّد، من جهة، بممارسات الكنيسة ورجال الدين، واستلهم، من جهة أخرى، الكثيرَ من أدبيّات الغرب حول ثنائيّة العالم: بين غربٍ مسيحيّ ماديّ فَقَدَ روحانيّاتِ الدين والصوفيّة، وشرقٍ بقي متمسّكًا بها ورافضًا لماديّات الغرب. وهذه ثنائيّةٌ خياليّةُ الطابع وصفتُها بإسهابٍ في أحد مؤلّفاتي (**شرق وغرب: الشرخ الأسطوريّ**، بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣).

وفي هذا المضمار لا بدّ من الإشارة إلى أنّ مفهوم «الأصالة» مستورد هو أيضًا من الأدبيّات الرومنطيقيّة الألمانيّة، لا من صلب الأدبيّات العربيّة. بل إنّ كلّ إشكاليّات «الأصالة» و«التجديد» هي إشكاليّاتٌ مفخّخةٌ مستوردةٌ أيضًا من أدبيّات الغرب.

بالعودة إلى بدايات القرن الماضي، هل يمكن اعتبارُ ما كُتب ونُشر وسُمّي «إصلاحًا دينيّاً» إصلاحًا دينيّاً بالفعل؟ ولماذا بقي على مستوى النخبة فقط ولم يتحوّل إلى حركة فاعلة، بحيث تمّ القضاءُ عليه واستيعابُه بيسر؟

لا شكّ أنّنا نعني في هذا الموضوع الإصلاحَ الدينيّ عند المذهب **السنّيّ**؛ فمعرفتنا بما حصل عند المذهب الشيعي أقلُّ بكثير، ويجب سدُّ هذه الثغرة في ثقافتنا العربيّة. هذا من جهة. أمّا من الجهة الثانية، فلا شكّ أنّه كانت هناك روحٌ تحديثيّةٌ في إطار إشكاليّة الخروج من التخلّف، وهي إشكاليّة أصبحت النخبةُ العربيّةُ واعيةً بها مقارنةً بما كان قد حصل في أوروبا من نهضة عملاقة منذ القرن السادس عشر. وهذه الروح سمحتْ بالتركيز على عبقريّة الشريعة الإسلاميّة من حيث إمكانيّة تأقلمها مع ظروف الزمان والمكان، والابتعاد عن التقيّد باجتهادات متشدّدة لا تتيح للمجتمعات العربيّة أن تتكيّف مع زمن الحداثة وتحدّيات الهيمنة الاستعماريّة. وهذا ما فعله محمد عبده وقاسم أمين وأحمد أمين والكواكبي وعلي عبد الرازق وغيرُهم من كبار العلماء.

غير أنّ هذه النهضة الاجتهاديّة بقيتْ محصورةً لدى النخبة. وهذا هو وجهُ القصور الأكبر في النهضة العربيّة والتنوير الإسلاميّ المرافق له، ويعود إلى عدم اهتمام النخبة العربيّة، وبخاصة في مصر وبلاد الشام، بالقضاء على الأميّة، ولاسيّما في الأرياف. وذلك هو خلافُ ما فعله اليابانيّون بعد ثورة إمبراطور الميجي عام ١٨٦٨، حيث تقرّرتْ مجابهةُ الغرب بعد فتنة طويلة بين التقليديين والحداثيين في اليابان، وتقرّر استيرادُ ما ينفع المجتمعَ الياباني من علوم وتصرّفاتٍ اجتماعيّة جديدة مرافقةٍ لها. وكانت سياسةُ محو الأميّة لدى الفلاحين (وكانوا الأغلبيّة السكّانيّة الكبرى) من أهمّ أولويات الإصلاح، وذلك كي تُقام الإصلاحاتُ المؤسّساتيّة والمجتمعاتيّة على أرضيّةٍ صلبةٍ لا تَسمح للفئات المتشدّدة بتأكيد «الأصالة» اليابانيّة في مواجهة الحداثة الغربيّة «المنافية للتقاليد،» ولا للقوى الاجتماعيّة المتضرّرة من التغيير والإصلاح (والمتّكلة على الفئات الريفيّة والمدينيّة الفقيرة لصدّ موجة التحديث الجديدة) بأيّ ردّ فعل.

لسوء الحظّ أنّ هذا لم يحصلْ عندنا كما قلتُ. فلا محمّد علي، ولا جمال عبد الناصر، ولا الأنظمة العربيّة المختلفة، تمكّنتْ من القضاء على الأميّة بشكلٍ كامل، وإخراج العالم الريفيّ العربيّ من وضعه التاريخيّ كفئةٍ مهمّشة وفقيرة ومتمسّكة ـ من ثمّ ـ بالأوجه السلبيّة لتقاليدَ عديدةٍ كانت النهضةُ العربيّةُ تهدف إلى القضاء عليها. ونحن نَعْلم أنّ ثمة، إلى اليوم، جيوبًا واسعةً جدّاً من الأمّيّة المطْلقة في مصر والمغرب والسودان على سبيل المثال، ومن شبه الأمّيّة في معظم الأقطار العربيّة.

أضفْ إلى ذلك ما حصل من ابتعاد بعض مريدي الإمام محمد عبده، وعلى رأسهم الشيخ رشيد رضا، عن تراث الإمام والتنويريّين الآخرين، والتقوقع على اختيار وجه الشريعة المتشدّد تحت تأثير المذهب الوهّابيّ الذي اعتمدتْه المملكةُ السعوديّةُ الناشئة. وقد برز منذ ذلك الحين مجدّدًا إلى الساحة الصراعُ بين المصلحين والتنويريين المحبِّذين للحداثة ولتجديد روح الشريعة ولقراءة القرآن الكريم بروحيّته ورمزيّته لا بالحَرْفيّة الجامدة؛ وبين المتشدّدين الذين وَجدوا مساندةً كبيرةً وملجأً وتمويلاً من الدولة السعوديّة، التي تعتمد المذهبَ الوهّابيّ وتسعى إلى نشره في كلّ الأقطار الإسلاميّة والعربيّة.

وممّا ضاعف من هذا الصراع عنصران مهمّان. أولاً، إخفاقُ النخبة العربيّة الإصلاحيّة في إقناع الدول الغربيّة الاستعماريّة بأن تعدّل من سياساتها تجاه الدول العربيّة والإسلاميّة، فتتركَ لها حرّيتها وتنسحبَ سياسيّاً وعسكريّاً من الديار العربيّة. وثانيًا، تشجيعُ بريطانيا لآل سعود في الخليج، وعدمُ تقديم المساعدة للعائلة الهاشميّة التي كانت تَحْكم مكّةَ أمام زحف التحالف السعوديّ الوهابيّ. وكما نعْلم فقد كان لهذا الحدث تأثيرٌ بالغٌ على المنطقة العربيّة، إذ تأسّست المملكةُ العربيّة السعوديّة سنة ١٩٢٥ بعد أن سيطرتْ على مكّة والمدينة وجدّة ومناطقَ شاسعةٍ من الجزيرة العربيّة. وقامت المملكةُ كدولةٍ دينيّةِ الطابع، اعتمدتْ طريقةً متشدّدةً جدّاً في تطبيق الطريقة الوهّابيّة في العودة إلى الجذور، أيْ إلى عهد الخلفاء الراشدين.

وقد نشأ صراعٌ ذو أوجه سياسيّة وعسكريّة مأساويّة في الخمسينيّات والستينيّات من القرن الماضي، في عهد التوسّع العقائديّ العروبيّ، سواء على الطريقة الناصريّة أو البعثيّة أو طريقة القوميين العرب، مع المملكة وحلفائها في الأنظمة العربيّة الأخرى والغرب. وكانت نتائجُ هذا الصراع واضحةً للعيان في حرب اليمن وانقسام اليمن إلى يمنيْن، وفي المعركة حول حلف بغداد، وغيرها من الأحداث. وكانت للحرب العربيّة ـ الإسرائيليّة عامَ ١٩٦٧ آثارٌ ضخمةٌ غيّرتْ وجهَ المنطقة، خصوصًا في ظلّ ارتفاع أسعار النفط أربعةَ أضعاف سنة ١٩٧٣، وظهور المملكة العربيّة السعوديّة زعيمةً للعرب ومؤسِّسةً لمنظمة الدول الإسلاميّة (وهي منظّمة تأسّستْ لمنافسة منظّمة دول عدم الانحياز التي لم تكن مبنيّة على الرابطة الدينيّة إطلاقًا، ولمنافسة الجامعة العربيّة التي لم يُبنَ ميثاقُها على رابطة إسلاميّة هو كذلك). وهكذا تمّت الغلبةُ المطلقةُ لمدرسة رشيد رضا وللتشدّد الدينيّ، وأُعيد تأسيسُ الدين رابطةً أساسيّةً في حياة المجتمعات العربيّة، وأصبحت النهضةُ العربيّة والحركةُ التنويريّة تراثًا مهمَّشًا ومقصيّاً في ثقافة الأجيال الجديدة من العرب.

الحركات التكفيريّة الإرهابيّة العبثيّة الطابع تعبّر في النهاية عن السخط العميق تجاه عدم عدالة توزيع الإيرادات وأرباح الاقتصاد الريعيّ.

زدْ على ذلك أنّ الإنجـازات التي حـصلتْ في بعض الدول العربيّة المتأثّرة بالناصريّة أو بالحركة القوميّة العربيّة بأشكالها الأخرى ـ وهي إنجازاتٌ تتعلّق بالقضاء على الأميّة، وتطبيقِ الإصلاح الزراعيّ لتحسين الأوضاع المعيشيّة للفلاّحين، وحركة التصنيع المتسارعة أيّام عبد الناصر ـ قد تمّ القضاءُ عليها في عهد أنور السادات وسياسة الانفتاح. ومن ثمّ اعتمدتْ مختلفُ تيّارات الإسلام السياسيّ وجهةَ نظرٍ معاديةً لما سُمّي «الاشتراكيّة العربيّة،» وانحازت إلى نظامٍ رأسماليٍّ بلا ضوابط، وبشكلٍ خاصٍّ إلى نظامٍ رأسماليّ يعتمد نموذجًا تنمويّاً مبنيّاً على توزيع إيرادات الرَّيْع المختلفة بشكلٍ غير عادل، أسْهم في إعادة تركيز الثروات في أيدٍ قليلةٍ متحالفةٍ باستمرار مع الفئة الحاكمة، سواء أكانت ملكيّةَ الطابع أمْ جمهوريّةً. وقد عمّ الاقتصادُ الريعيُّ المنطقةَ العربيّةَ على حساب الاقتصاد المنتج، فأصبحت الاقتصاداتُ العربيّةُ أسيرةَ مستوى أسعار النفط، وأسيرةَ تحويلات المغتربين العرب المتزايدة أعدادُهم مع تفشّي البطالة، وأسيرةَ المساعدات الخارجيّة، وإيرادات السياحة والريع العقاريّ، وإيرادات توظيف فائض الرسامـيل في الأسـواق الماليّـة الدوليّـة، أو (ابتـداءً من الثمانينيّات) التوظيفات في البورصات المحليّة النامية، المتأثّرةِ بدورها بعمليّات الخصخصة في قطاع الاتّصالات (على الأغلب) أو فائض الأموال العربيّة بذاتها عند كلّ موجة من ارتفاع أسعار النفط.

وممّا لا شكّ فيه أنّ هيمنةَ هذا النموذج الاقتصاديّ غير المنتج، والذي يُولّد باستمرارٍ المزيدَ من البطالة وهجرةِ الكفاءات وهجرة الفقراء، تساعد على استمرار الاستبداد السياسيّ بأشكاله المختلفة. ذلك أنّ تحالفَ رجال الأعمال مع أهل الحكم، وتركُّزَ الثروات في أيدٍ قليلة، وتركّزَ وسائل الإعلام الجديدة في أيدي رجال أعمال متحالفين مع الحكّام أو الأمراء، كلّ ذلك أمّن الاستقرارَ للأنظمة السياسيّة العربيّة وأقفل بابَ الانقلابات والتغيير نهائيّاً. وتمّ توظيفُ التشدّد الدينيّ في الحفاظ على هذا النمط التنمويّ الريعيّ الطابع.

ومن التناقض الذي تولّد عن هذا النموذج الحركاتُ التكفيريّةُ الإرهابيّةُ العبثيّةُ الطابع في دولٍ عربيّةٍ عديدة، ودولٍ إسلاميّةٍ أخرى كباكستان وأندونيسيا. وهذه الحركات تعبّر في النهاية عن السخط العميق تجاه عدم عدالة توزيع الإيرادات وأرباح الاقتصاد الريعيّ، خاصّةً أنّ الفقهاء اهتمّوا بشكلٍ كبيرٍ في القرن الأوّل من الإسلام بتطوير قواعد تؤمّن عدالةَ توزيع النشاط الاقتصاديّ الناجم عن الغزوات والحركة التجاريّة النشطة والنشاطات الأخرى غير الإنتاجيّة الطابع. لذلك عندما عاد الاقتصادُ العربيُّ ريعيّ الطابع، وفي ظلّ جوّ التشدّد الدينيّ، جاء الاحتجاجُ على قضايا التوزيع والعدل الاقتصاديّ على شكل أنّ «الإسلام هو الحلّ» في الأقطار العربيّة السُّنيّة، وجاء من الثورة الإيرانيّة بإبراز «قضيّة المحرومين.»

هل نسمّي كلَّ حركةٍ دينيّةٍ إصلاحًا؟ وبالتالي ما العلاقة بين الفكر الوهّابي الـ «بن لادنيّ» والنزوع الدينيّ المسيحيّ الجديد في العالم الغربيّ؟

لا أعتقد أنّ هناك حركاتٍ دينيّةً بمعنى حركاتِ تنويرٍ تعمل على نشر عبقريّة الدين كمُثُلٍ عليا، وكإطلالةٍ إنسانويّةٍ على شراسة حياتنا في الدنيا. إنها [أي الحركات الدينيّة] تسميةٌ مخادعةٌ لأنّها جميعَها حركاتٌ **سياسيّةُ** الطابع، تستغلّ الفراغَ الفكريّ الذي نعيش فيه، وتستغلّ انهيارَ المقوّمات الثقافيّة للعرب أو لشعوبٍ أخرى تدين بالإسلام. أهدافُها محض سياسيّة، حتّى إنّها حين تمارس العنفَ الأعمى تستهدف المسلمين أنفسَهم. وأنا أستثني هنا، بطبيعة الحال، حركاتِ المقاومة ضدّ الاحتلال، التي تحارب محتلاً وغاصبًا تحت الراية الدينيّة، لأنّ الراية القوميّة كما وصفناها سابقًا قد أخفقتْ في جمع العرب لمجابهة التحدّيات الخارجيّة الفظيعة، ولأنّ وجود إسرائيل أيضًا يتستّر وراء الديانة اليهوديّة لإخفاء الاغتصاب والعنف المتواصل، ولأنّ العالم أصبح أسيرَ نظرةٍ جيوبوليتيكيّة تُبرز الدياناتِ لتبرّر الحروبَ والاغتصاب.

وهذا ما تفعله الولاياتُ المتّحدة منذ أيّام الحرب الباردة. فقد وَظّفت الدينَ بشكلٍ مكثّفٍ في محاربة الشيوعيّة، وشجّعتْ كلّ

مقابلة مع جورج قرم

الحركات الأصوليّة في المسيحيّة والإسلام واليهوديّة، بالإضافة إلى الهندوسيّة أو البوذيّة بشكلٍ أقلّ. وعندما انهار الاتّحادُ السوفياتيّ كانت هذه الحركة السياسيّة، المتعدّدةُ الأطراف والعابرةُ للجنسيّات والقوميّات، قد اتّخذتْ ديناميكيّةً مستقلّة، بحيث لم يقتصر الأمرُ على العجز عن إيقافها بشكلٍ سريع، بل استمرّت في التوسّع انطلاقًا من الولايات الأميركيّة نفسها. ذلك أنّ القوميّة الأميركيّة هي ذاتها مبنيّةٌ إلى حدّ بعيد على نظرة توراتيّة ترى في فتح القارة الأميركيّة، وإبادةِ السكّان الأصليين، وعدًا جديدًا من الربّ إلى الغزاة المتشدّدين دينيّاً من المذهب البروتستنتيّ الذين كانوا يأتون من إنكلترا (Puritans). وهذا ما يفسّر ما نشهده من صلةٍ أكثر من وثيقة بين الولايات المتّحدة وإسرائيل. والسكوتُ الأميركيّ التامّ عن التوسّع الاستيطانيّ الإسرائيليّ والعذابِ والقمعِ والقهرِ والاضطهادِ التي يتعرّض لها الشعبُ الفلسطينيّ هو سكوتٌ نابعٌ من أسباب دينيّة إيمانيّة الطابع ترى في عودة اليهود إلى فلسطين تمهيدًا لعودة المسيح إلى الأرض. وهذا الاعتقاد موجود لدى العديد من الكنائس البروتستانتيّة. بالإضافة إلى أنّ الأوروبيين، بسببٍ من علاقتهم المضطربة باليهوديّة الأوروبيّة، يرتاحون أكثر إذا كانت لليهود دولتُهم، ويرونْ من واجبهم المعنويّ والأخلاقيّ مساندةَ هذه الدولة، ولو خالفتْ في ممارساتها كلَّ مبادئ القانون الدوليّ الحديث ومفهوم الإنسانويّة الحديث.

هنا يمكن أن نرى أنّ الأصوليّات المتشدّدة في الأديان السماويّة الثلاثة تجتمع في نظرةٍ توراتيّةٍ إلى الكون، وكلُّ واحدةٍ منها ترى أنها هي التي تجسّد الرسالةَ الدينيّةَ الحقّة التي يجب نشرُها لصالح البشريّة. وتسود الساحةَ الإعلاميّةَ الآن هذه النظرةُ التوراتيّةُ المعتمدةُ على قراءةٍ حرفيّةٍ للنصّ التوراتيّ، على حساب نظرات الديانات الأخرى، فتصبح الآراءُ والاجتهاداتُ التنويريّة المسالمة والمعتدلة مهمّشةً. وفي بعض الأحيان يُعرَّض أصحابُ التنوير إلى المضايقات وإلى شتّى أنواع التهجُّم، خاصّةً في اليهوديّة وفي الإسلام حاليّاً، رغم الأعداد الكبيرة من المتنوّرين مثل اليهود المعادين للصهيونيّة، أو مثل المسلمين الداعين إلى تجنّب القراءة الحرفيّة للنصّ القرآنيّ والعمل على القراءة الرمزيّة ومعانيها، أو مثل بعض المفكّرين الكاثوليك والپروتستانت الذين يقفون بشدّةٍ ضدّ الطروحات المتشدّدة في الديانة المسيحيّة، وبشكل خاصّ تلك التي تؤدّي إلى تدعيم الكيان الصهيونيّ بشكلٍ أعمى على حساب حقوق الإنسان العربيّ.

هل الإصلاح الدينيّ ينطلق، فعلاً، من داخل المؤسّسة الدينيّة وحدها؟ وأيُّ دور للعلمانيين فيه؟

أنا لا أحبّ تقسيمَ الناس بين دينيين وعَلمانيين. فكثيرٌ من المؤمنين الدينيين ذوو تصرّفٍ علمانيٍّ الطابع، أيْ يكنّون احترامًا كبيرًا للاختلاف الدينيّ أو المذهبيّ أو السياسيّ. وفي المقابل نجد العديدَ من العَلمانيين، هنا أو في الغرب، يمارسون تعصّبًا أعمى تجاه الاختلاف في الرأي أو العادات، أو تجاه أشكال معيّنة من الممارسة الدينيّة، دون أن يَسْعوا إلى الحوار والانفتاح. هذا بالإضافة إلى أنّ كلمة «علمانيّة» صارت ترمز في ثقافتنا العربيّة الراهنة المنحطّة إلى الإلحاد وعدم الاكتراث بالقيم الروحيّة؛ وهذا خطأٌ طبعًا، لكنّ العديد من العلمانيين «النضاليين» يثْبتون بأقوالهم وتصرُّفاتهم وجهةَ النظر هذه. ففي كثير من الأحيان يصبح العلمانيون العرب منتمين سياسيّاً إلى هويّة ثقافيّة سياسية **غربيّة** محضة، لا تأخذ في الاعتبار تراثَنا ومشاكلَنا، ولاسيّما المشاكل الاقتصاديّة والاجتماعيّة الطابع، ويردّدون شعاراتٍ جوفاءَ كالتي نسمعها في كلام صانعي القرار الغربيين والنخبة المثقّفة الغربيّة التي تدور حولهم. إنّ جزءًا كبيرًا من الخطاب العلمانيّ العربيّ يتجاهل تمامًا قضايا الكرامة الوطنيّة، ومكافحة الاستعمار الغربيّ، وعدوانيّة إسرائيل، ومعاناة الفلسطينيين واللبنانيين من جرّاء هذا الكيان الغاصب، وكذلك قضايا العدالة الاجتماعيّة، والقضاء على الأميّة، وإرساء قواعد اقتصاد منتج. لقد أصبح أصحابُ هذا الخطاب مثلَ المبشّرين، يردّدون شعاراتٍ جوفاءَ وينسوْن حقيقة أوضاع أمّتهم العربيّة أو قطرهم العربيّ!

أمّا الإصلاح الدينيّ فهو، كما ذكرنا في البداية، وقبل أيّ شيءٍ آخر، إصلاحُ الفكر، وتطويرُ الثقافة، وبناءُ التراكم المعرفيّ. فالإصلاح الدينيّ لا يمكنه أن ينجح خارج استعادة الفكر والعلم

القضيّة ليست دينيّة بل قضيّة صياغة تدريجيّة لمنظومة فكريّة عربيّة ترتاح إليها الأغلبيّة الكبرى من العرب والأعراق الأخرى كما يرتاح إليها المسيحيون العرب والمذاهبُ الإسلاميَّة المختلفة.

والمعرفة. وفي هذا المضمار يمكن أن يكون لرجال الدين والعلماء دورٌ بارزٌ، كما كان الحال في فترة النهضة العربيّة الأولى. ونحن نرى في الساحة العربيّة بعضَ الفقهاء من أصحاب المواقف المتنوّرة والمتكيّفة مع العالم المضطرب الذي نعيش فيه. غير أنّ القضيّة ليست قضيّة دينيّة، بل قضيّة صياغة تدريجيّة لمنظومة فكريّة عربيّة ترتاح إليها الأغلبيّةُ الكبرى من العرب والأعراق الأخرى التي تعيش معهم منذ أقدم الأزمنة مثل الأكراد والبربر، كما يرتاح إليها المسيحيّون العرب بتعدّديتهم الكبيرة، والمذاهبُ الإسلاميّةُ المختلفة التي تعيش حاليّاً حالةً من النفور والحذر والخوف في ما بينها، وهي حالة تُنْذر بالكثير من المشاكل السياسيّة الطابع. ومن أجل إرساء دعائم هذه المنظومة يجب أن نقضي على الانقطاع في تراثنا الحديث، ونعيد الصلةَ مع ما حقّقتْه النهضةُ العربيّةُ الأولى في القرن التاسع عشر. وعلينا أيضًا أن ننظر إلى ما حصل للعرب عند نسيان تراثهم الأقدم، بعد أن سيطر عليهم العنصرُ غيرُ العربيّ ابتداءً من القرن الحادي عشر، وأن نستعيدَ أيضًا تراثَنا الفلسفيّ العظيم الذي كان من أحد أسباب النهضة في أوروبا (ولم يكن كذلك عندنا)، وأن نعيد بناءَ تاريخنا بكلّ أبعاده، وألاّ نقع في الوسواس الدينيّ المتواصل كعنصر هويّةٍ أحاديّ الجانب. والحقيقة أنّ الهويّة البشريّة في أيّ بقعة من هذا العالم هي، باستمرار، هويّةٌ مركّبة: لا شكّ في أنّ للدين دورًا فيها، ولكنّ هناك عواملَ متعدّدةً **إلى جانبه**، اجتماعيّة ومناطقيّة ومهنيّة واقتصاديّة وسياسيّة.. إلخ. وعندما يكون العنصرُ الدينيّ مختصّاً بديانة تمتدّ عبر القوميّات والأعراق واللغات، فلا يمكن أن تُبنى هويّةٌ جماعيّةٌ في مجموعةٍ لغويّةٍ واحدة على العامل الدينيّ وحده، وإلاّ ذابت الهويّةُ العربيّةُ في هويّةٍ إسلاميّةٍ خياليّةِ الطابع أكثر ممّا هي واقعيّة، وهي روحيّة أيضًا قبل أن تكون سياسيّة. ولا شكّ في أنّ الرابطة الروحيّة مهمّة، إلاّ أنها لا تكوّن بمفردها هويّةَ مجتمعٍ ما.

نَسْمع كثيرًا عن وجود ثقافة إسلاميّة تَحْكم تصرّفاتنا كعرب، ولكنّني لا أعتقد ذلك. نعم، هناك تراثُ الفكر الدينيّ الذي شارك فيه الفرسُ والأتراكُ وشعوبٌ أخرى عديدة. ولكنْ يجب ألاّ نخلطَ بين الفكر الدينيّ والعقيدة المتفرّعة من الفكر الدينيّ، وبين الثقافة التي هي مفهومٌ أوسعُ بكثير: فهذه تعتمد أساسًا على لغة مشتركة بين الناس، وعلى أنماطٍ خاصّةٍ بالمجموعة التي تتشارك اللغةَ، في الهندسة المعماريّة وفي شتّى أنواع الفنون، وفي العادات الاجتماعيّة، وإنْ تشابهتْ تلك العاداتُ في الأعياد الدينيّة الطابع بين العرب وغير العرب من المسلمين. والحقيقة أنّ صياغة منظومة ثقافيّة عربيّة يجب أن ترتكز على توضيح المفاهيم التي نستعملها، وبخاصّةٍ في مجال تحديد هويّتنا. كذلك لا يكفي تجديدُ التراث بمعناه الدينيّ بشكلٍ خاصّ، بل علينا أن نقومَ بقراءة جديدة للتراث، لننطلقَ إلى منظومة فكريّة مبدعة تحرِّر الطاقاتِ الفكريّةَ الكامنةَ لدينا، وتَسْمح لنا بأن نقضي على الاقتصاد الريعيّ لندخلَ عالمَ الإنتاج، ولكي نتمكّن من بناء تضامنٍ بين الأنظمة العربيّة بحيث نصبح مجموعةً محترمةً في النظام الدوليّ، وبحيث نتمكّن عسكريّاً من الدفاع عن أنفسنا مادمنا نتعرّض للغزوات والاحتلالات، من قِبل إسرائيل والدول الغربيّة.

فما فائدةُ الفكر السائد إذا كان يُخفق في تأمين كرامة الإنسان وحرّيته؟! ولذلك علينا أن نغيِّر تقاليدَنا الفكريّة الجامدة لنُطْلق حركةً نهضويّةً جديدةً تَشْمل كلَّ أوجه حياتنا العربيّة المعاصرة.

شكرًا، باسمي وباسم الآداب، **يا د. جورج على هذه المقابلة الغنيّة الرائعة.**

بيروت

د. جورج قرم

خبير اقتصاديّ. واختصاصيّ في شؤون الشرق الأوسط ودول حوض البحر المتوسّط، ومستشار لدى مؤسّسات دوليّة وشركات ومؤسّسات ماليّة ومصرفيّة خاصّة وعامّة. شغل منصبَ وزير الماليّة في لبنان بين عامَيْ ١٩٩٩ و٢٠٠٠، وهو حاليّاً أستاذٌ في معهد العلوم السياسيّة في الجامعة اليسوعيّة في بيروت. من مؤلّفاته: **انفجار المشرق العربيّ، أوروبا والشرق، الشرق والغرب: الشرخ الأسطوريّ، تعدّد الأديان وأنظمة الحكم، لبنان المعاصر، المسألة الدينيّة في القرن الحادي والعشرين.**

تثوير الإصلاح الدينيّ

شريف يونس

يَهدف هذا المقال إلى مناقشة قضيّة شروط تثوير الإصلاح الدينيّ في اتجاهٍ ديمقراطيّ من زاويتين: أولاهما الانتقالُ من الإصلاح الفقهيّ إلى الإصلاح العقيديّ، والثانية إجراءُ «إصلاحٍ علمانيّ» يواكب الإصلاحَ الدينيّ. الزاويتان مرتبطتان. فالفكرة الرئيسة هي أنّ الإصلاح الفقهيّ، الذي يشكّل الأساسَ الفكريّ لتيّار الإسلام السياسيّ السلطويّ، كان مواكبًا لإيديولوجيّاتٍ علمانيّةٍ ذاتِ منحًى سلطويّ؛ وأنّ تدعيمَ إصلاحٍ دينيّ ديمقراطيّ يتطلّب، بدوره، إصلاحًا علمانيّاً في الاتجاه نفسه. غير أنّ مناقشة القضيتين المترابطتين يتطلّب أن نبدأ بإلقاء نظرة على جذور الأصوليّة الإسلاميّة الحاليّة، بما في ذلك طبيعةُ الأديان التى تنتسب إليها هذه الأصوليّة.

لعلّ علينا أن نبدأ أولاً بتعيين نطاق عالمنا. فعالمُنا الإيديولوجيّ الذي نَعْرفه ينحصر في: غرب العالم الإسلاميّ، الذى يساوي تقريبًا ما أَطلق عليه منظِّرو اليمين الأمريكيّ «الشرقَ الأوسطَ الكبير»؛ بالإضافة إلى «الغرب» بالمعنى الواسع، الذي يَشْمل مثلاً أستراليا في أقصى الشرق. بعبارةٍ أخرى، إنه عالمُ الأديان الرساليّة، اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، التي يمكن تمييزُها بأنها تقوم على فكرة وجود رسالةٍ مدوَّنةٍ، أتت إلينا من الله عن طريق رُسُله. وهذه الأديان قامت تاريخيّاً على فكرة استبعاد الآخر الدينيّ؛ فهي لا تَقْبل الشراكةَ في الألوهيّة والقداسة.

الفكرة الأخيرة تبدو بديهيّة، لأنها ليست محصورةً في أيٍّ من الأديان الثلاثة، بل متَّفقٌ عليها بين هؤلاء الشركاء ـ الأعداء. فكلّ مسلم، مثلاً، موقنٌ بأنّ إنسانًا ما لا يمكن أن يكون مسيحيّاً ويهوديّاً معًا. غير أنّ هذه البداهة التي نعيشها ليس لها من البداهة نصيب: فنحن لا نجدها، لا في الماضي الوثنيّ فحسب، بل كذلك في الأديان الكبرى في جنوب شرق آسيا، حيث يُمْكن أن يكون الفردُ، مثلاً، كونفوشيوسيّاً وبوذيّاً معًا؛ كما أنّ بعض مَن اعتنقوا أحدَ الأديان الرساليّة هناك ظلّت علاقتُهم بأديانهم الأصليّة قائمة. أما في بلادنا فأن يغيِّر الإنسانُ دينَه أمرٌ خطير: فبالإضافة إلى فرض حدّ الردّة، فإنّ التحوّل من دينٍ إلى دينٍ كارثةٌ اجتماعيّةٌ تفضي على الأقلّ إلى قطيعةٍ عائليّةٍ وبحثٍ عن مجتمع جديد. وهكذا فإنّ اعتناق أكثر من عقيدة أو فكرة أمرٌ غيرُ قابل للتفكير، ولا للتخيّل في عالمنا هذا أصلاً، لا بالنسبة إلى الأديان وحدها، وإنما أيضًا بالنسبة إلى المذاهب السياسيّة والفكريّة، بل الحركات الفنيّة والأدبيّة كذلك. وهذا ينطبق على شرقنا «الأوسط» مثلما ينطبق على «آخرنا» الشبيهِ بنا، أي الغرب.

أديانُ هذا العالم مدينيّة ومركزيّة، تجسّد الروحَ الأعلى في كائنٍ هو مبدأُ كلِّ كينونة، مفارق وحاكم. وليس مصادفةً أنّ الدين المؤسِّس، اليهوديّة، تختلط فيه وظيفةُ النبيّ بوظيفة الملك أو الحاكم. المسيحيّة تجسّدتْ في الكنيسة، بينما تَجسّد الإسلامُ في الخلافة. الدين سلطة أو يجب أن يكون كذلك، وهي سلطة لا تحتمل شركاء. ولو رجعنا إلى ما قبل اليهوديّة، فستبدو أديانُنا كلُّها، ولو على درجاتٍ أرقى كثيرًا، وفيّةً لمبدإ الفرعون ـ الإله.

غير أنّ التوقّفَ هنا يُغْفل أشياءَ كثيرةً. فقد تكون أديانُنا تاريخيّاً تَربط الحاكمَ والمحكومَ، وتصنع مبدأَ مركزيّته؛ ولكنْ، كما يقول فوكو، «حيثما توجد السلطةُ توجد المقاومة.» فإذا عدنا إلى إشكاليّة الإسلام والسلطة، يمكن القولُ إنّ الشكل الفقهيّ للإسلام هو، بامتياز، الشكلُ الدولتيّ المركزيّ له. فالفقه بطبيعته يبحث عن سلطةٍ تنفّذ أحكامَه وتعمِّمها. فالسيف والفقه توأمان؛ تلك هي حكمةُ الفقه الدولتيّ. غير أنّ الحال ليست كذلك: فالتصوّف كان صاحبَ الدور الأكبر فى نشر الإسلام، تَشْهد على ذلك آلافٌ لا تُحصى من مقابر أولياء الله الصالحين والعتبات الشيعيّة المقدّسة (بل مزارات الأديان الرساليّة الأخرى أيضًا) في كلّ بقعةٍ في أرض هذه البلاد وما وراءها. ليس صحيحًا ما يقوله الأصوليّون، كسيّد قطب مثلاً، من أنّ الناس آمنتْ بالدين بحثًا عن سلطةٍ عليا تنجّيها من «عبادة أرباب الأرض» بتعبيره؛ فهذه ـ ببساطة ـ وجهةُ نظر المدينة المركزيّة، أي الدولة المركزيّة.

شريف يونس

أودّ أن أفترض أننا نشهد لحظةَ بدء انحدار [الطبعة السلطويّة للدين]، وأنّ هناك بالتالي أفقًا متاحًا لإصلاح دينيّ ديموقراطيّ في حاجةٍ إلى تأصيلٍ فكريّ عقيديّ.

كان التصوّف، بتنويعاتٍ محلّيّةٍ وإقليميّةٍ لا تُحصى، سائدًا طيلة العصور الوسطى، غالبًا لأنها عصورُ اللامركزيّة بامتياز: مئات الآلاف من القرى المستقلّة ذاتيّاً إلى حدّ كبير، القبائل ومرابضها ومراعيها، وحتى طوائف الحِرَف والتجارة، في المدينة. وفوق هذا كلّه تهيمن دولٌ تذهب وتجيء، مع هزائم وانتصارات جيوش الأُسَر أو الجماعات الحاكمة، لتركّب فوق هذا التنوّع الهائل، مكتفيةً بالقليل من التدخّل لتأمين الضرائب وقمع العصاة واكتساب ولاء القوى المحلّيّة. أما الفكر الفقهيّ، فقد أتى بفضل العنصر المركزيّ ومن أجله، فانحصر غالبًا في المدن عمومًا والعواصم خصوصًا، ليضعَ ملامحَ قانونيّة الدولة، وبشكلٍ متّصلٍ تمامًا بالسلطة. وهذا لا يعني أنّ الفقهاء كانوا مأجوري سلطة، وإنْ وقعوا تحت هيمنتها، وإنما يعني أنّ شواغلَهم الفقهيّة هي بالضرورة شواغلُ السلطة وقانونها: ماهيّة الدولة الشرعيّة، وماهيّة الحكم الشرعيّ الذي يجب على الحاكم أن يقيمَه ويفرضَه على الناس.

كان هناك أيضًا رجالُ دين يشتغلون بالفقه والقضاء والتعليم ـ ولكنهم كانوا قلّةً خارج المراكز الحضريّة. هؤلاء، بعيدًا عن المركز، كَيّفوا بدورهم الشريعةَ مع تباينات لا تُحصى في الظروف المحلّيّة. ولكنهم، بسبب محلّيّتهم بالذات، لم يُعنوا بأن يسجّلوا تكييفاتهم في «مذاهب.» ما وَصَلَنا هو التكييفُ الذي قام به الفقهاءُ في المدن الكبرى مراعاةً لظروف التجارة، أو لظروف العواصم المختلفة، مثل وسائل تيسير الفائدة على المال لتيسير التجارة.

في المسألة تعقيداتٌ كثيرةٌ بالطبع. فمثلاً هيمنةُ الصوفيّة استتبعتْ تدخُّلَ الحكّام لاكتساب ولاء الطرق الصوفيّة، أو رؤسائها على الأقلّ. ما يعنينا هنا هو أنّ فكرة هيمنة الشريعة على المجتمع في عصرٍ ذهبيّ مجرّدٌ وهم، مدُّ لفكرةٍ بالغةِ الحداثة إلى ماضٍ متخيَّل: فبغير الدولة الحديثة، التي أنهت عصرَ اللامركزيّة، يغيب الشرطُ الضروريّ لظهور أفكار الإسلام السياسيّ الخاصّة بإخضاع المجتمع ـ في كلّ تفاصيل حياته ـ للشريعة. والواقع أنّ فكرة «المجتمع» نفسَها، أيْ هذا التجمّع من «المواطنين» الأفراد، جديدةٌ من حيث الدالُّ والمدلولُ على السواء.

الدولة الحديثة دولة تنميطيّة، تفكّك المجتمعات المحلّيّة وتنشئ بذلك الفردَ وتُدمجه في مؤسّساتٍ حديثةٍ قائمةٍ على هذه الفرديّة نفسها، من جهة، وتَخْلُقها من جهةٍ أخرى. بهذا المعنى يمكن أن نقول إنّ الإسلام السياسيّ الاستبداديّ حديثٌ تمامًا، أو يمثّل «استجابةً لظروف العصر،» إذا استخدمنا ـ على سبيل المفارقة ـ تعبيرًا التصق أصلاً بالعلمانيّة لا بالإسلام السياسيّ. وجُّه الإسلاميون الجدد، مثلهم مثل العلمانيين، ضرباتٍ قويّةً لـ «الخرافات،» أيْ للطرق الصوفيّة، وكافّةِ أشكال العبادة المحلّيّة، ووسّعوا ما هو سياسيّ في الفقه، وهو قليلٌ فيما هو موروث. وما زال الطرفان متفقيْن على إدانة «الدجل والشعوذة» من ناحية، و«فقهِ الحيْض والنِّفاس» من ناحية أخرى. المطلوب دائمًا هو التوحيد، توحيدُ الدولة الوطنيّة أو توحيدُ الله بالمعنى الحَرْفيّ، ونفيُ كلّ وساطة، وكلّ طابعٍ محلّيّ. ليس مصطلح «الخلافة» أو «الدولة الإسلاميّة» الحديث إلاّ الشعارَ المناسبَ للسعي إلى استخدام الدين أداةَ تنميطٍ وفردنة، وهو نفسُه الهدفُ «التنويريّ.» في هذا لا يختلف الإسلاميّون عن «المصلحين الدينيين» المشهورين في تاريخ أوروبا: فكلا الفريقين ادّعى أنه لا يفعل سوى العودة مجدّدًا إلى صحيح الدين، وكلاهما هدفُه الحكومةُ الدينيّة، وكلاهما استبداديّ (راجعْ على سبيل المثال ما فعله أولُ «مصلحٍ» حديثٍ أوروبيّ، سافونارولا، في فلورنسا، ثم كالڤن في فيينا، والحروب الدمويّة والتصفيات المتبادلة بين البروتستانت والكاثوليك على مدى أكثر من نصف قرن في أوروبا، دفاعًا عن «صحيح الدين»).

هذا القول يؤكّد أنّ سلطويّة الإسلاميين نابعةٌ من الحداثة. غير أنه تجدر الإشارةُ إلى أنّ الحداثة، وإنْ كانت تنميطيّةً وفردانيّة، فإنّ السلطويّة ليست إلاّ أحدَ ممكناتها. وبالمثل، فإنّ الإسلام السلطويّ ليس إلاّ أحدَ أنماط الإسلام الحديث أو «الإصلاحيّ.» وإذا انتقلنا إلى الضفّة الأخرى، فسنشهد على صعيد الحداثة عمومًا الفكرةَ الديمقراطيّةَ، يقابلها ذلك الفهمُ التعايشيّ ـ

تثوير الإصلاح الدينيّ

«المتساهل» بمعايير الإسلاميين ـ للدين في أوساطٍ شعبيّة عديدة لعقود كثيرة. فلم تكن قضيّةُ «الالتزام الدينيّ» بالمعنى الفقهيّ الذي يشدِّد عليه الإسلامُ الفقهيّ تمثِّل جوهرَ الإيمان، بل النيّة الطيبة والعمل الصالح، أو، وفقًا للتعبير المصريّ، «ربّك ربّ قلوب.» ولم يكن الاختلافُ في الدين أو المذهب يعني بالنسبة إلى الكثيرين ترتيبًا هرميّاً بين أدنى وأعلى، بل كان استقرارُ كلّ فردٍ على دينه الموروث كافيًا للتعايش الوديّ على قدم المساواة. وما زالت بقايا هذا موجودةً، باستثناء الطبقة الوسطى. وربما يرجع هذا الاختلافُ الواضحُ عن ادّعاءات الإسلام السياسيّ إلى الميل الطبيعيّ إلى مقاومة السلطة: فسلطويّة الإسلام الفقهيّ لا تَمسّ فقط غيرَ المسلمين، أو المسلمين من غير أتباع المذهب، بل تطول أيضًا معظمَ أتباع الدين أو المذهب، بقدْر ما يسلَّط عليهم رجالُ دين، أو (وهو أسوأ) رجالُ سياسةٍ من منطلقٍ دينيّ. ثمة ميلٌ إلى مقاومة هذا الوسيط بين الفرد وعقيدته. كما أنّ ثمة كثيرين لا يَقْبلون «جزرةَ» الإسلاميين: أي الوعدَ بنصيبٍ «قاعديّ» من الاستبداد، أو وشاح «الاستعلاء بالحقّ.»

باختصار، تولِّد الحداثةُ بالنسبة إلى الإسلام نمطيْن من التعديلات أو «الإصلاح»: أولُهما يستقي دوافعَه من التعطّش إلى السلطة الحديثة الكلّيّة الجبروت، يقابله إصلاحٌ ثانٍ ينبع من دوافع المقاومة. وفي عصر تأسيس الدولة الحديثة، كان من الطبيعيّ أن يكون الإصلاحُ الدينيّ فقهيّاً أساسًا، وكان من الطبيعيّ مع ظهور الطبعات السلطويّة من الإيديولوجيّات الوطنيّة/القوميّة (مصر الفتاة، الناصريّة، البعث، الخ) أن يميل الإصلاحُ الفقهيّ إلى التشدّد، حاملاً مبدأَ الهويّة إلى منتهاه. فهل تدفع ميولُ الحريّة إلى إصلاحٍ دينيّ مخالف؟

❖ ❖ ❖

اليوم نَشْهد صعودَ الطبعة الفقهيّة السلطويّة للدين إلى قمّة نفوذها. الدين في هذه الطبعة مجموعةٌ من الأوامر والنواهي، إشاراتُ مرور، وغراماتٌ فوريّةٌ وآجلة، تصل إلى الإعدام. ومع ذلك أودُّ أن أفترض أننا نَشْهد لحظةَ بدءِ الانحدار، وأنّ هناك بالتالي أفقًا متاحًا لإصلاحٍ دينيّ ديمقراطيّ، في حاجة إلى تأصيلٍ فكريّ عقيديّ. هناك بالفعل مساهماتٌ كثيرةٌ، تَنْبع من أفق الحريّة، سواء كتاباتُ نصر حامد أبي زيد المصريّ، أو محمد شبستري الإيرانيّ، أو حتى نجيب محفوظ في روايته **أولاد حارتنا**، وغيرهم. ما أريد أن أشير إليه هنا هو أنّ هذا الإصلاح يمكن أن نسمّيه «الإصلاحَ العقيديّ» لأنه لا يقف عند «الاجتهاد» في الفقه، وإنما يعيد النظرَ في معنى النص الدينيّ نفسه، وفي طبيعة الوحي، وعلاقةِ الناس به، وكيف يقرأونه، فاتحًا أفقًا للحريّة في الفهم والتأويل والتفاعل والتأثّر الوجدانيّ، على نحوٍ يختلف تمامًا عن الإصلاح الفقهيّ، وفاتحًا الدينَ، بنصوصِه وتاريخِه وحضارتِه، أمام العقل والوجدان الحرّ معًا.

هناك كثيرون حاولوا، مستلهمين أفقَ الحرية، أن يَكْتبوا تفسيرًا فقهيّاً بديلاً للفقه السلطويّ، يَسْتبعد، مثلاً، حدَّ الردّة، منادين بفتح باب الاجتهاد. مشكلةُ هذا الاتجاه في رأيي أنه يساهم في الحوار من المدخل الدولتيّ نفسه، الذي يُعنى أساسًا بالسلطة، ويَحْمل في داخله الميلَ إلى الاستبداد؛ وأعني مدخلَ الفقه.

ومن جهة أخرى، فإنّ الإصلاح الفقهيّ محدودٌ بطبيعته. فهو يرتكز على أحد أبرز الإسهامات الفكريّة للعصور الوسطى الإسلاميّة، أي الفقه، وبالتالي يقع أسيرَ بحورٍ من الكتابات الموروثة، داخلاً في أفضل التقديرات في حوارٍ معها، إنْ لم يقتبسْ منها ما يجده مناسبًا لأهدافه بشكلٍ ذرائعيّ أحيانًا. وفي حدود علمي فإنّ هذه الجهودَ الإصلاحيّة لم تصل إلى مساءلة علم أصول الفقه كما صاغه القدماءُ، بل اكتفت بأن اهتمّت بتوسيع أبواب مثل الاستحسان أو المصالح المرسَلة، أو شكّكتْ في أحكام فقهيّة موروثة بالاعتماد على مناهج التفسير التي سنّها القدماءُ، وأوّلُهم الشافعيّ. ومن هنا فإنّ ما تتوصّل إليه، أيّاً كان، يظلّ محصورًا في جدلٍ فقهيّ، هو بطبيعته محافظ، ويظلّ أسيرَ مناهجَ قديمةٍ مهما كانت درجةُ التجديد في الأحكام الفقهيّة ذاتِها.

الطبقات الوسطى مليئة بمؤمنين بالله، رافضين في الوقت نفسه فكرةَ اختزال الله في حاكم مطاع؛ لكنّهم محرومون من كتاباتٍ تؤصّل رؤاهم وتُثريها.

ومن جهة ثالثة، فإنّ الإصلاح على المسار الفقهيّ يظلّ يؤكّد، بطريقةٍ أو بأخرى، فكرةَ تلخيص الإسلام في الشريعة، واختزال علاقة الإنسان بالدين فى العبوديّة ـ الطاعة، بل اختزال الله في حاكمٍ مطاعٍ، مستبعدًا عمليّاً معظمَ التراث الإسلاميّ. ومن شأن هذا أن يدعم الأرضيّةَ الفقهيةَ للإسلام السياسيّ، وهي أرضيّةٌ تميل إلى استبعاد وإدانة جوانب عديدةٍ وثريّةٍ من تراث العصور الوسطى التي تشكّل جزءًا من تراث المنطقة وتراث الحضارة في عالم «النحن وآخرنا الغربيّ.» بعبارةٍ أخرى، مادام الصراعُ على التجديد الدينيّ يدور في مدار الفقه، فإنّ عمليّات الإفقار الفكريّ و«تنقية» التراث من «انحرافاته» ستظلّ فاعلةً لصالح هدف تحقيق الانضباط المجتمعيّ تحت أعين دولةٍ سلطويّةٍ تقوم على الفقه.

❖ ❖ ❖

بالنسبة إلى العلمانيين، أعتقد أنّ الانتباه إلى هذا التمييز بين المسارات المختلفة للإصلاح الدينيّ ضروريّ وحيويّ. غير أنه يتطلّب أيضًا تحوّلاتٍ مهمّةً في الفهم العلمانيّ لمشكلات «الصحوة الإسلاميّة،» وذلك من جانبين. الأول تغيير النظرة إلى قضية الإصلاح الدينيّ بمجملها، من شأنٍ خاصٍّ بالفقهاء، إلى شأنٍ عامٍّ يتعلّق بالحوار حول تصوّرٍ معيّنٍ للحياة الروحيّة للناس، وبما يتيح لكلّ إنسان، بشكلٍ حرٍّ وديمقراطي، أن يصوغَ بنفسه رؤيتَه إلى الدين والعالم. هناك أناس كثيرون يَستلهمون أديانَهم بشكلٍ روحيّ وينْفرون بشكلٍ تلقائيّ (بسبب تجاربهم أو بيئتهم) من التفسير السلطويّ للدين. الطبقات الوسطى، مثلما هي مليئةٌ بالعطشى إلى الاستبداد، مليئةٌ بربّانيين، أيْ بمؤمنين بالله بشكلٍ عامّ، رافضين فى الوقت نفسه فكرةَ اختزال الله فى حاكمٍ مطاع. غير أنّ هؤلاء الناس محرومون للأسف من كتاباتٍ تؤصّل رؤاهم وتُثْريها: ولا أقصد كتابات الإصلاح الدينيّ العقيديّ، التي لا يُبذل الجهدُ الكافي للحوار حولها وإدخالها المجالَ العامّ، ولكنْ أيضًا كتاباتٍ تُعنى بالتطوّر الروحيّ للناس، بروحٍ تشاركيّة، لا مجرد تسامحيّة.

الجانب الثاني هو أنّ التجديد الدينيّ العقيديّ يحتاج إلى أرضيّةٍ من التجديد العلمانيّ. وعلى سبيل التمهيد، يبدو أنّ ثمة فرصةً ذهبيّةً أمام الفكر النقديّ للبدء بمنتهى التواضع باكتساب أرضٍ جديدة، بعد أن فَقَدَ معظمَ أرضه القديمة، ولم يعد يملك ما يخشى فقدَه، أيْ لم يعد يَمْلك ما يدفعه إلى أن يكون محافظًا. أصبح كلُّ فكرٍ نقديّ، بل كلُّ كتابةٍ نقديّة، في مهبّ ريح التكفير والمطاردة والمصادرة. وأصبحنا أشبهَ بالأسرى بين أهلينا. ولكنْ مضى علينا زمنٌ طويلٌ في هذا الوضع، وأصبح البكاءُ على «ضياع» جهود التنوير القديمة تكرارًا بلا معنى. بل يمكن القولُ، على العكس، إنّ الهزائم الكبرى هي فرصةٌ كبرى أيضًا لمراجعة المسلّمات والبدءِ من جديد... تمامًا مثلما كانت الهزائمُ المدوّيةُ للحركة الإسلاميّة فى الستينيّات هي المدخلَ الذي انبعث منه صوتُ سيّد قطب من غياهب السجن، معيدًا صياغةَ الإسلام السياسيّ بأكمله، نافخًا فيه حياةً جديدةً برؤيةٍ رومانتيكيّةٍ في وقتها وبلا فرصة فى الحياة، ولكنها صادفتْ، بالعكس، تربةً تربّت على الاستبداد، مستعدّةً، بفعل الإيديولوجيّات الحكوميّة والحزبيّة السائدة نفسها، لـ «الاستعلاء بالحق،» لتشكّل عقودًا بأكملها من حياتنا جميعًا من بعد. باختصار، قد تكون «روحُ الهزيمة» هي أنسبَ مدخلٍ إلى التجديد.

من جهةٍ أخرى يبدو أنّ الظروف العامة مهيّأة للإصلاح أو التجديد العلمانيّ. فعهدُ الهزائم الكبرى يبدو مشْرفًا على الانتهاء مع تراجع الفكر الاستبداديّ، الدينيّ والقوميّ، وبروز إفلاسه بشكلٍ متزايد، بينما تَدْخل المنطقةُ في كفاحٍ من أجل موقعٍ مناسبٍ داخل عالم «العولمة» الذى يتشكّل حولها ومعها. ثمة قوًى اجتماعيّة عديدةٌ بالفعل تشقّ طريقَها في هذا الاتجاه، والنظمُ السلطويّةُ نفسُها تبحث عن موقعٍ لبلادها داخل العالم الجديد، ونَشَط بعضُها من أجل مواجهة مخاطر صعود الخطابات السلطويّة المواكبة لصعودها نفسه.

في ما يتّصل بنقد التيّارات العلمانيّة، يبدو لي أنّ التيّارات العلمانيّة القوميّة، أي التيّارات التى أقامت فكرةَ الحداثة في

تثوير الإصلاح الديني

فكرة الأمة (مصرية، عربيّة) قَدّمتِ الأساسَ الفكريَّ والجوَّ الإيديولوجيّ الملائم لنموّ الإسلام الفقهيّ، بفعل ميولها السلطويّة نفسها. وزاد هذا الدور قوةً حين تولّدتْ عن هذه التيّارات نُظُمُ حكمٍ سلطويّةٌ أبويّة، قائمةٌ على مبدإ الهويّة القوميّة.

في ظلّ هذه الظروف ربما يجب أن نعيد النظرَ في المقولة الشائعة بشأن «لاعقلانيّة» التيّار الإسلاميّ. فليس صحيحًا أنّ الأصوليّة الإسلاميّة «تريد العودةَ إلى الوراء خمسةَ عشرَ قرنًا،» ولا أنها لاعقلانيّة، بمعنى أنها تَرفض استخدامَ العقلَ كلّيًا، وإنْ كانت تضع له حدودًا معيّنة. بل نجحت الأصوليّةُ عن طريق شخصيّات مثل سيّد قطب في إدماج جانبٍ كبيرٍ من روح السلطويّة النابعة من التيّار القوميّ في تفسيراتها، وهو ما يفسِّر نجاحَها المشهود. فوق ذلك جَذبتِ انتصاراتُ الهويّة الإسلاميّة في العقود الأخيرة علمانيين كثيرين أغنوْها بتفسيراتٍ جديدةٍ من داخل الخطاب القوميّ واليساريّ القوميّ. وباختصار، ثمة «عقلانيّة» إسلاميّة، بمعنًى ما، نشأتْ وترعرعتْ في حضنِ ما يسمّى «عصرَ التنوير،» فقَدّمتْ أطروحاتِها، واقتبستِ الكثيرَ من التنوير القديم. ولعلّ من أحدث الأمثلة طارق البشري وعادل حسين. فمثلاً نجد في كتابات البشري أنّ فكرة «الدولة الإسلاميّة» أصبحتْ تسمّى «الاستقلالَ الفكريّ،» ركيزةَ «الاستقلال الحضاريّ،» بما يعني أنه لكي تكون وطنيّاً أو قوميّاً ينبغي أيضًا أن تكون إسلاميّاً.

غير أنّ الأمرَ الآخرَ الجديرَ بالمراجعة هو سلطويّةُ العلمانيّة الموروثة من عهد التيّارات القوميّة. ويبدو لي أنّ تبلور التيّار الإسلاميّ السياسيّ غيرُ منفصل عن تشكّل الطبقة الجديدة من المتعلّمين التي حملتْ إيديولوجيّاتِ هويّةٍ سلطويّةً بأشكالٍ مختلفة. بصفةٍ عامة، يمكن القولُ إنّ العالم العربيّ شهد نوعيْن من إيديولوجيّات الهويّة الوطنيّة/القوميّة: الأولى حملتْ لواءَها الطبقاتُ المالكة، وكانت تتّسم بطابعٍ ديمقراطيّ مقيَّد، بهدف إتاحة مجالٍ لها للمشاركة في السلطة وحماية مصالحها. والطبعة الأخرى، السلطويّة، حملتْ لواءَها طبقةُ المتعلّمين الجديدة التي تشكّلتْ مع نشأة الدولة الحديثة، وحملتْ بسببِ مهنها الذهنيّة تصوّرًا عن إمكانية صياغة سياسةٍ وطنيّةٍ فوق الطبقات، تحقّق النهضةَ والتقدّم، واستوحت إيديولوجيّاتٍ سلطويّةً، نازيّةً، سوفييتيّةً، فقهيّة.

ينبغي التأكيدُ هنا أنّ سياسات الهويّة المختلفة لم تكن «خطأً» وقع، بل نبعتْ من ظروف الاستعمار، وظروفِ التحديث عمومًا. فقد أدّت التغيّراتُ الاجتماعيّةُ والسياسيّةُ في العصر الحديث إلى سقوط إمكانيّة تأسيس الدولة على فكرة «الجامعة الدينيّة،» أو حقّ «المُلْكيّة الخاصّة» البديهيّ لفردٍ ما (ملك أو سلطان يمثّل أسرةً أو قبيلةً أو تحالفًا قبليّاً) يَمْلك البلادَ والعبادَ بحقّ الفتح، ضمن أعراف معيّنة ذاتِ صياغاتٍ دينيّةٍ غالبًا. وبدلاً من ذلك حلّت فكرةُ «الهويّة المشتركة» أساسًا للدولة، وهو تطوّر شمل العالمَ كلَّه تقريبًا، حتى وصل مؤخّرًا إلى العاهل السعوديّ الذي أخذ منذ سنوات قليلة يستنجد بفكرة «الوطن السعوديّ» إزاء هجمات الأصوليين في بلاده.

على أيّة حال، نادت الطبعةُ السلطويّةُ التي حملتْها منظّماتُ المتعلّمين، أو الأفنديّة، بشعاراتٍ هي بطبيعتها سلطويّة، مثل «مصر فوق الجميع،» أو «سوريا الفتاة،» أو «الدولة الإسلاميّة.» ففي كلّ الأحوال تتصوّر «طبقةُ الدولة» هذه أنها تستطيع أن تَستخرج من دماغها نظامًا صالحًا يحقّق المجدَ والعزّة، وأنّ الدولة أداةٌ لـ «تربية» الشعب على قيمٍ معيّنةٍ وصياغته. العالم في ذهنها مرتّبٌ تمامًا وقابلٌ للتحكّم. وتفضي مثلُ هذه النظريّات والعقليّات، بشكلٍ طبيعيّ، إلى تبنّي نظريّات المؤامرة، على الوطن أو الأمّة أو الدين، أيْ على مشروع الهويّة الذي تعتنقه أيّاً كان، بسبب إراديّتها بالذات.

بصفةٍ عامّة يمكن القول بأنه حين عجزت الطبقاتُ المالكةُ التقليديّة عن الاحتفاظ بالسلطة، كما في مصر والعراق وسوريا، حلّت «طبقةُ الدولة» محلّها، بشعاراتٍ كبرى، وفَرضتْ حكمًا سلطويّاً، وحملتْ أفكارًا عريضةً للهندسة الاجتماعيّة والسياسيّة تهدف إلى تعليم الشعب الوطنيّةَ على طريقتها. أما

بقدر ما تستمرّ الطبعةُ الوطنيّة/القوميّة السلطويّة تبحث عن دور في مواجهة الإسلاميّين. يستمرّ تجاهلُها للجذور العلمانيّة للإسلام السياسي.

الدول التي استطاعت فيها الطبقاتُ المالكةُ أن تقودَ عمليّةَ التحديث، مثل دول النفط في الجزيرة العربيّة، فإنها برغم كلّ إيديولوجيتها المحافظة، لم تتولّد فيها تيّاراتُ الإسلام السياسيّ الراديكالية إلاّ مؤخّرًا، حين انتفضتْ قطاعاتٌ من طبقة المتعلّمين عليها.

غير أنّ الأمر لا يتصل فقط بالسلطة الحاكمة. فإذا راجعنا كتاباتِ الحركة الوطنيّة/القوميّة الراديكاليّة منذ الأربعينيّات، وممارساتِ المثقفين العلمانيين وكتاباتهم في ظلّ النُّظُم الوطنيّة الجديدة، فسنجد قدرًا كبيرًا من الميول السلطويّة، ولكنّها تدعو إلى استخدام آليّات الدولة السلطويّة في اتجاهٍ «تقدميّ،» أو «محافظٍ علمانيّ،» أو ضدّ الإسلاميّين باعتبارهم «عملاءَ الاستعمار،» «رجعيين،» «عملاءَ النفط،»... الخ. مثلَ الإسلاميين كان المثقفُ القوميّ (واليساريّ القوميّ) بدوره معلِّمًا للأمّة، داعيًا إلى استغلال آلة الدولة لفرض التحديث. كان مطلبُ «قوة الأمة» يعني عند الكثيرين من ذلك الجيل قوةَ الدولة بأكثر مما يعني حقوقَ الفرد. فقد أتاحت إيديولوجيّةُ الهويّة الوطنيّة في طبعتها السلطويّة هذه أن يعلنوا أنفسَهم معلِّمين، مهمّتُهم تربيةُ الشعب وتعليمُه السلوكَ «المتحضّرَ» و«الحديثَ» وسوْقُه إلى «النهضة» سَوقًا. ومازال مبدأُ «الوصاية والتربية» يتمثّل في تصوّراتٍ عديدة، مثل القداسة الخاصّة التي تُضفَى على «الثقافة الرفيعة العليا،» والتعالي على «فكر الجماهير» العامّيّ المبتذل كما يقال، أو (وهو الأسوأ) إعادة طرحه في ما يُعرف بـ «الثقافة والفنون الشعبيّة» بتصفيته وتقطيره ليصبح على المقاس المناسب للطبقة الوسطى: خاليًا من كلّ ما يجرح مشاعرَ «النهضويين» الإيديولوجيّة.

وما يعنينا هنا في المقام الأول هو تحديدُ ما يترتّب على ذلك بالنسبة إلى رؤية العلمانيين القوميّين للإسلاميّين. فبقدْر ما تستمرّ الطبعةُ الوطنيّة/القوميّة السلطويّة تبحث عن دورٍ في مواجهة الإسلاميّين، فسيستمرّ تجاهلُها للجذور العلمانيّة للإسلام السياسيّ. إنّ أرضَ الصراع المشتركة لا تراها، بطبيعة الحال، الفرقُ المتصارعةُ، لأنّها بالنسبة إليها من المسلّمات، أيْ لأنها من شروط المعركة نفسها. وكذلك ستستمرّ مقولةُ إنّ الإسلاميين أبناءُ الماضي، وإنهم يمثّلون التقاليدَ في مواجهة التجديد، وإنْ كان ثمن ذلك تأكيد فكرة الإسلاميين عن أنفسهم، أيْ قولهم إنهم لا يفعلون أكثرَ من «العودة» إلى صحيح الدين الغابر.

يَقترح هذا المقالُ التخلّي عن الخنادق القديمة المحفورة بين «الظلاميين» و«التنويريين،» أو «المستقبليين» و«الماضويين،» على أساس التخلّص أصلاً من مبدإ «التربية والوصاية،» بما يَسْمح بالربط بين إصلاحٍ دينيّ وإصلاحٍ فكريّ في اتجاهٍ ديمقراطيّ.

القاهرة

شريف يونس

كاتب مصري

سياسة الدعوة وسياسة الادّعاء

راتب شعبو

يقرّ في أذهان أصحاب المشروع السياسيّ الإسلاميّ، وفي ذهن الجمهور الأوسع من عامّة المسلمين أيضًا، أنهم في نشاطهم وعملهم السياسيّ لإقامة نظام حكمٍ إسلاميّ (ما) إنّما يتّخذون من الرسول قدوةً ويحذوْن حذوَه. وسوف أدافع في ما يلي عن رأيٍ مفادُه أنّ منهجَ عمل هذه الجماعات، على اختلافها، يخالف جوهريّاً، وبخطٍّ مستقيم، منهجَ العمل الذي اعتمده الرسولُ لإظهار دعوته وبسطِها وإنفاذِها.

١ ـ اتّكأ الرسولُ على السياسة لكي يتمكّن من حماية دعوته والخروج بها على الناس ونشرِها؛ أيْ إنّه توسّل عناصرَ الدنيا كي ينقل عبرها وبواسطتها رسالتَه الدينيّة. فلم يكتفِ بالإبلاغ بما كان يصله من الرسالة، بل عَمَدَ في مكّة، ومنذ اللحظة الأولى، إلى خلق تنظيمٍ فريدٍ شكّل سابقةً حَيّرتِ القرشيين الذين لا عهدَ لهم بمثله. وكان هذا التنظيم ينبني على أساسين. **أولُهما** دينيّ يقوم على تصديقِ ما نزل على الرسول حتى إذٍ، والتسليم والإيمانِ المسبّق بما سوف ينزل عليه لاحقًا؛ ذلك أنّ الدعوة كانت حديثةَ العهد، لم تكن قد اكتملتْ، ولا تكشّفَ منها إلاّ أقلّها؛ وهذا ما يندرج في السياق الدينيّ. والأساس **الثاني** هو الالتزامُ بتعليمات الرسول وأوامره؛ وهذا ما يندرج في السياق السياسيّ المحض، وليس في شيء من صلب الدعوة الدينيّة. ويمكن القول إنّ الرسول اضطرّ إلى سلوك هذا السبيل «السياسيّ» ليحُول دون تحوّل دعوته إلى ظاهرةٍ عابرةٍ في تاريخ شبه الجزيرة العربيّة التي اعتادت الكثبانَ الرمليّة التي تراكمها الريحُ فتعلو ثم لا تلبث أن تذروها فلا قرارَ لها.

ومع نموّ الدعوة نما التنظيمُ في مكّة، وباتت الاحتكاكاتُ اليوميّة بين أفراد هذا التنظيم («المسلمين الأوائل») وبين باقي أهل مكّة («المشركين») تهدّد باندلاع أزمة أو قتال يشكّلان خطرًا على الدعوة برمّتها. فكان قرارُ الرسول بالصبر والمهادنة أولاً، ثم بأن يهاجر قسمٌ كبيرٌ من أفراد «تنظيمه» إلى الحبشة للتخفيف من تلك الاحتكاكات ودرءًا لمعركة قد تَنْشب قبل أوانها وتتحوّل إلى حرب داخليّة يكون وقودَها القرشيّون؛ وهو ما لم يردْه الرسول: فقد أراد للقرشيين أن يَدخلوا في الإسلام وافرين ليكونوا كما رآهم، وكما كان لهم، أسيادَ العصر الجديد الذي افتتحتْه الدعوةُ. وكان قرارُ الرسول نافذًا بصفته السياسيّة كزعيم تنظيم، لا بصفته الدينيّة؛ ذلك أنّ قرار الهجرة إلى الحبشة، ومعظمَ القرارات السياسيّة التالية، لم تكن أوامرَ سماويّةً جاء بها الوحيُ، بل تدابيرُ بشريّةٌ «سياسيّةٌ» لصيانة استمرار تدفّق الوحي إلى الرسول واستمرار تدفّقه تاليًا إلى قلوب عامّة الناس وعقولهم. وهي تدابيرُ كان الرسول يستشير صحابتَه بها، وينْزل عند رأيهم في الكثير من الحالات.

٢ ـ كان على الرسول إذنْ أن يقوم بدور الزعيم السياسيّ، ورئيس «الدولة» حين اقتضى الأمرُ منه ذلك في المدينة، فضلاً عن دوره الأساسيّ بصفته «المبلِّغَ والمذكِّرَ.» ولكنّ السؤال الجوهريّ هنا هو: أيُّ الدوريْن كان الناظمَ للآخر؟ أيُّهما الأساسيّ، وأيُّهما العارض؟

في التدقيق بهذا السؤال يمكننا أن نُمسك بالخيط الذي يوصلنا إلى إدراك انقلاب «الإسلام السياسيّ» على منهج الرسول باسم «الاقتداءِ به واقتفاءِ سنّته.» فمن الواضح لكلّ متتبّعٍ لسيرة الرسول أنه لم يكن يبتغي ملْكًا ولا منصبًا دنيويّاً على حساب دوره الرسوليّ، وإلاّ لقَبِلَ منذ البدء بما عَرَضَه عليه المغيرةُ بنُ شعبة باسم زعاماتِ قريش من تمليكٍ وسيادةٍ وثروة. الرسول هو، في البدءِ والمنتهى، متلقٍّ ومبلِّغ لرسالة سماويّة، وكلُّ ما سوى ذلك إنما هو أشياءُ عارضةٌ قياسًا إلى دور الرسول ونشر الدعوة: أشياء اقتضاها العملُ على إيصال الدعوة وإنفاذها. وكان الرسول قد شهد محدوديّةَ دور الوعظ والدعاوة في المحيط الاجتماعيّ الذي عاش فيه، حيث افتقر الوعظُ ـ مهما علا شأنُه وَسَمَتْ مراميه ـ إلى حاملٍ له، أيْ إلى تنظيمٍ يحْمله، كما كان مثلاً حالُ الأحناف الذين كانت دعواتُهم تذهبُ أدراجَ الرياح. فرأى الرسول أنّ نجاح الدعوة يستدعي التنظيمَ والانضباطَ ومركزيّةَ القيادة، أيْ يستدعي اعتمادَ العمل السياسيّ حاميًا وحاملاً للدعوة.

٣ ـ الدعوة الإسلاميّة الأولى استندتْ إلى سبلٍ سياسيّةٍ كي تقف على قدميها. وكان الرسول لا يتوانى عن تذكير أنصاره

اعتماد الحركات السياسية الإسلامية اليوم على دين منجز لنصرة سياسات معينة، تخدم غايات ومصالح دنيوية مختلفة، يعارض تماماً منهج الرسول في دعوته.

ومعارضيه بالثمار «السياسيّة» التي يمكن جنيُها من وراء الدعوة، فيَشْحذ في نفوسهم الهممَ الدنيويّة. فمِنَ الوعد بكنوز كسرى إلى العمل على مناوشة الروم، ومن مغازلة الزعامات الجاهليّة («خيارُكم في الجاهليّة خيارُكم في الإسلام») إلى تأليف القلوب: مسيرةٌ سياسيّةٌ دنيويّة، أراد الرسولُ بها تمهيدَ السبيل أمام الدعوة وإدخالَها في النسيج الفكريّ والنفسيّ للعرب وجعْلَ الدنيا تجرّ قاطرةَ الدين إلى محطة اكتماله. فكان خاتمُ النبيّين «يفتي» في السياسة ما ترى فيه عينُ عقله خدمةً لسيرورة الدعوة إلى الدين الإسلاميّ الذي كان في طور التكوين. ومعروفٌ كم كانت الدنيا، ولا تزال، تَسْرق العربيَّ من نفسه: فالقبائل، التي كان الرسولُ يَعْرض نفسَه عليها كي تحميه حتى يبين عن الله ما بعثه من أجله، كانت تَزِنُ العرضَ «الرسوليّ» دنيويّاً بميزان الربح والخسارة، ولم تهتمّ بأمر الدعوة بما هي كذلك. فحين عرض الرسولُ نفسَه مثلاً على بني عامر بن صعصعة، قال رجلٌ منهم: «واللهِ لو أنّي أخذتُ هذا الفتى من قريش لأكلتُ به العرب.» وسألوه أيكون الأمرُ لهم من بعده إنْ أظهره اللهُ على مَن خالفه؟ فحين أجاب الرسولُ أنّ الأمرَ لله يضعه حيث يشاء، رفضوا حمايتَه. إذنْ، الميزانُ الذي تعامل به العربُ مع الدعوة في بدايتها ميزانٌ **غيرُ** دينيّ، لا يبالي بمضمون الدعوة بل بجدواها الدنيويّة. فلا غرو، والحالُ كهذه، أن يجعل الرسولُ مكاسبَ الدنيا حافزًا لقومٍ لا يحفّزهم إلاّها.

٤ ـ ومهما كان من شأن الباحثين الذين يقلّلون من الدور السياسيّ للرسول، أمثال علي عبد الرازق في **الإسلام وأصول الحكم**،[١] أو يبالغون في رسم صورة الدولة «المكتملة والكاملة» التي أسّسها الرسولُ في المدينة، أمثال عبد المعطي محمد بيّومي في **الإسلام والدولة المدنيّة**، فالثابت أنّ السياسة هي التي نهضتْ بالدعوة، وأنّ دينمو الدعوة كان يدور بوقودٍ سياسيّ في الغالب، وأنّ وجودَ الرسول كان يشكّل ضمانَ عدم سيطرة السياسيّ على الدينيّ، أو بقاء الدينمو «السياسيّ» يعمل في خدمة الدعوة وتهيئة شروط استمراريّتها. ولكنْ ما إنْ غاب الرسول، بعد أن أعلن اكتمالَ الدين، حتى سيطرت السياسةُ على كامل المشهد، وراح المحرّكُ السياسيّ يعمل مستقلاً في الجوهر عن متطلّبات الدعوة الدينيّة لخدمة متطلّبات «تنظيم (أو منظّمة) الدعوة» إنْ صحّ القول: من الصراع «السياسيّ» على الخلافة، إلى حروب الردّة «السياسيّة،» إلى غيرها من شؤون الصراعات السياسيّة. ولعلّ من المفيد هنا التذكيرَ بموقف الصحابيّ الكبير عمر بن الخطاب من حروب الردّة: فقد أنكر على أبي بكر قتالَه المرتدّين قائلاً: «كيف تقاتل الناسَ وقد قال رسولُ الله ﷺ: أُمرتُ أن أقاتل الناسَ حتى يقولوا لا إلَه إلاّ الله، فمن قالها عَصَم مني ماله ونفسَه إلاّ بحقّه، وحسابُه على الله؟» وموقفُه صريحٌ من مقتلَ مالك بن نويْرة على يد خالد بن الوليد. ومن المفيد أيضًا التذكيرُ بأنّ آخرَ مَنْ أسلم من العرب على يد الرسول، أيْ أهلَ مكّة والطائف، هم مَنْ حملوا، في مفارقةٍ تلفت الأنظارَ، مع الأنصار لواءَ حروب الردّة، بعد أن أدركوا الآفاقَ السياسيّةَ التي تهيّئها لهم الدعوةُ.

٥ ـ في هذه المرحلة، أيْ بعد أن اكتمل الدينُ وانقطع الوحيُ بوفاة الرسول، انقلبت العلاقةُ بين الدين والسياسة. ففي حين كانت السياسة في خدمة الدين، بدأتْ تتكرّس علاقةٌ أخرى يعمل الدينُ فيها على خدمة السياسة، وبدأ تسويغُ الأعمال السياسيّة بالمبرّرات الدينيّة. ولعلّ أولَ ظاهرةٍ من هذا النوع كانت تسميةَ حروب الخليفة الأول التي خاضها حفاظًا على وحدة العرب المسلمين السياسيّة بـ «حروب الردّة،» للدلالة على محاربة المرتدّين **عن الإسلام**؛ في حين كانت هذه الحروبُ في

١ ـ للدقّة نقول إنّ عبد الرازق يسعى في كتابه إلى نقد فكرة الخلافة، منتصرًا، وبحقّ، لفكرة أنّ الدور السياسيّ للرسول خارجٌ عن دوره كرسول، وأنّ الرسول لم يكن مكترثًا ببناء دولة، وأنه استمدّ نفوذَه من سطوته الدينيّة اللاسياسيّة. على أنّ هذا كلام فيه نظر، وهذه الزاوية في تناول الموضوع تدفع في الواقع إلى التقليل من شأن العمل السياسيّ للرسول.

سياسة الدعوة وسياسة الادّعاء

جزءٍ كبيرٍ منها لمحاربة المرتدّين عن الانقياد **لغير رسول الله**. ذاك هو الخيطُ الذي ظهر غداةَ وفاة الرسول، وطال وامتدّ حتى يومنا هذا. فانقلب المشهد: من سياسةٍ غايتُها تهيئةُ شروط نقل الدعوة وإكمالها، إلى سياسة تبرِّر لنفسها بالدين؛ ومن دعوةٍ تعتمد على ما للسياسة من فاعليّةٍ وقوةٍ حشدٍ كي تنمو وتنتشر، إلى سياسةٍ تعتمد على ما للدين من قوةٍ وكرامةٍ مستحقَّةٍ في قلوب الناس كي تنموَ وتحشدَ وتصلَ إلى غاياتها؛ ومن دينٍ اعتمد على الدنيا، إلى دنيا تعتمد على الدين... ولكنها، في الحقّ، دنيا غيرُ الدنيا، ودينٌ غير الدين.

٦ ـ ولئن كان الرسولُ «يفتي» في السياسة بما يَخْدم نشرَ الدعوة والوصولَ بها إلى كمالها، معْرضًا من الدنيا عن كلّ ما لا يكون في خدمة الدعوة، ومتواضعًا في السياسة إلى حدّ التخلّي عن صفة «رسول الله» في صلح الحديْبية مثلاً، راضيًا بأن يوقّع الاتفاقَ باسم محمّد بن عبد الله خدمةً لمسيرة الدعوة وتمهيدًا لها... فإنّ الجماعات الإسلاميّة السياسيّة اليوم «تفتي» في الدين ما يساندها في تنفيذ سياساتها، معْرضة من الدين عن كلّ ما لا يكون في خدمة دنياها وغاياتها السياسيّة. وهكذا فإنك تجد ما لا يحصى من الفتاوى والاجتهادات الدينيّة التي تعْكس ما لا يُحصى من المصالح والأطماع الدنيويّة، الأمرُ الذي جعل الدينَ غلافًا للمصلحة، بدلاً من أن يكون جوهرًا روحيّاً بذاته يؤلِّف بين الناس وإن اختلفتْ دياناتُهم. والأمثلة على تعدّد الفتاوى الدينيّة الإسلاميّة السياسيّة أكثرُ من أن تُعَدّ، رغم استنادها إلى المرجع الدينيّ عينه وأحيانًا إلى المذهب نفسه: منذ أيام الشيعة والمرجئة والخوارج، والصراعات بين الجبريّة والقدريّة، وأهلِ الحديث وأهلِ الرأي، والمعتزلة والأشاعرة، وصولاً إلى اختلافات الأمس حول قضايا التأميم والإصلاح الزراعيّ بين الإخوان المسلمين في مصر وسوريّة، ثم اختلاف تيّار الخميني المعادي للشاه عن تيار شريعتمداري الموالي للشاه، إلى اختلافات اليوم بين نظرة التيّار الصدريّ في العراق ونظرة المجلس الأعلى الإسلاميّ في العراق إزاء الاحتلال الأمريكيّ، وبين رؤية زعماء القاعدة والإخوان المسلمين اليوم.. إلخ. ونحن بالطبع لا نذمّ الاختلافَ في السياسة ولا في غيرِ السياسة، بل نراه بالأحرى المظهرَ الطبيعيَّ للحياة السياسيّة وغير السياسيّة في مواجهة المظهر الممسوخ والفقير للحياة الذي يتّخذ شكلَ الرأي الموحّد. ولكنْ حين يُسْنَدُ الرأيُ، ولا سيّما السياسيّ، إلى الدين، و«يُفتَى» به من جهاتٍ وصائيّةٍ تزعم لنفسها عصمةً ليست لها، وتنطق عن الهوى، وتُقْحم المجالاتِ القدسيّةَ في المجالات الدنيويّة، فإنّ من شأن ذلك أن يحيل الاختلافَ إلى عامل انقسام وتفتيت وحروب أهليّة وغير أهليّة. وما يلفت النظرَ أنّ رجالَ الدين في وقتنا الراهن يُبْدون آراءهم بقطعيّةٍ وثقةٍ عجيبتيْن، إلى حدّ أنك لم تعد تسمع منهم تلك العبارةَ «الديمقراطيّةَ» الجميلةَ التي كثيرًا ما كنّا نسمعها من قبل، أقصد عبارة «واللهُ أعلم»: فهم ربما يجدون في هذه العبارة انتقاصًا من وثوقيّتهم وطعنًا في «عصمتهم»!

❖ ❖ ❖

مؤدّى الكلام أنّ اعتمادَ الحركات السياسيّة الإسلاميّة اليوم على دينٍ منجَزٍ، وتوظيفَ الطاقات الكامنة فيه، وهي بعدُ طاقاتٌ مشربةٌ بالطائفيّة والمذهبيّة، لنصرة سياسات معيّنة تخدم غاياتٍ ومصالحَ دنيويّةً مختلفةً بل متباينة، منهجٌ يعارض تمامًا منهجَ الرسول في دعوته. فقد اعتمد الرسولُ، في الجزء الأعظم من نشاطه، على فعّاليّة السبل السياسيّة وجاذبيّة المكاسب الدنيويّة لكي يهيّئ للدعوة سبلَ نموّها واكتمالها وديمومتها. ففي حال الدعوة الإسلاميّة، كانت للدعوة سيطرةٌ على السياسة، وكانت الدعوةُ هي الأبدأ؛ أما في حال الحركات السياسيّة الإسلاميّة فإنّ للسياسة موقعَ السيطرة والأولويّة، ويأتي الدينُ لنصرة السياسة عبر فتاوى تاليةٍ للمواقف والبرامج السياسيّة لا هاديةٍ لها في الغالبيّة الغالبة من الحالات.

دمشق

راتب شعبو
كاتب سوري.

الدينيّ والسياسيّ: تاريخُ الفصل والوصل وتاريخيّته

موفّق نيربيّة

لا بدّ أنّ هنالك وجوهًا عديدةً لمسألة الإصلاح الدينيّ، من الناحية التاريخيّة (أو التي أصبحتْ تاريخيّة للأسف)، ومن ناحية الحاجة الراهنة إليها (منذ فترة طويلة). المؤسف أيضًا أنّ إدراكَ ضرورة هذا الإصلاح وحيويّته لمجمل مسألة التقدّم قد تناقص مع الزمن، وازداد ـ من ثمَّ ـ صعوبةً. ولكنّ ذلك يجب ألاّ يكون دافعًا إلى الاستسلام، بل إلى العكس تمامًا.

وإذا كان الحرجُ قد دفع في السابق إلى مراعاة الخواطر والمشاعر، فإنّ الحالة المستعصية الحاليّة للمجتمعات العربيّة تستدعي المزيدَ من الشجاعة، والوضوح في الرأي، وتوجيهِ النقد من دون هوادة إلى أولئك «العلماء» الذين أخذتْهم الدنيا والعزّةُ بعيدًا عن واجبهم الرئيس: فهم المسؤلون أولاً وأخيرًا عن هذه الموضوعة، وهم يتحمّلون نصيبَهم المهمّ من مسؤوليّة التأخّر أو الفوات.

لقد كان تداخلُ السياسيّ على الدينيّ هو المعضلةَ والفخَّ دائمًا. وليس ذلك عصيّاً على الفهم: ذلك لأنّ المسألة ابتدأتْ سياسيّة منذ الصدمة الكولونياليّة الأولى، أو قبلها بفعل تفسّخ البنية العثمانيّة وتآكلها؛ وكان مناسبًا أن تواجهَ عمامةَ «الخليفة» العثمانيّ، وخوذةَ المستعمر الأوروبيّ، عمامةٌ مقابلةٌ. وإذا كان بعضُ النهضويين الكبار، وعلى رأسهم الشيخ محمّد عبده، قد دخلوا هذا الحقلَ عمليّاً، فإنّ الغالبيّة الساحقة بعده، وإلى الآن، قد استسهلت المشروعَ الشاملَ الشموليّ، الذي يُحقّق طموحاتِهم السياسيّةَ، الخاصّةَ والعامّةَ.

في هذه المسألة، علاقةِ السياسيّ بالدينيّ في المجتمع العربيّ ـ الإسلاميّ، يتركّز اهتمامُنا في هذه المقالة.

❖ ❖ ❖

كان رفاعة الطهطاوي رائدًا في الحقل، أرسلتْه السلطةُ السياسيّةُ إمامًا للبعثة العلميّة التي أوفدها محمّد علي إلى فرنسا؛ فهو في الأساس مظهرٌ يتجلّى فيه «تديينُ السياسة» أكثرَ من «تسييس الدين.» بمعنًى آخر: إنه، هو ذاته، الظاهرةُ القديمةُ المستمرّةُ التي تهيمن فيها السلطةُ السياسيّةُ على الدين وتَقْسره على قياس مصلحتها.

رغم ذلك، يبرز الطهطاوي رائدًا لعمليّة النهضة والتحديث، يَعرف جيّدًا ما تقتضيه هذه العمليّة، ويَعرف جيّدًا ماذا يريد. ومن اللافت أنه حين أُوفِد إلى فرنسا اقتنع على الفور بدراسة اللغة الفرنسيّة لمدة خمس سنوات، اطّلع خلالها على كلّ ما يجري في عاصمة الثورة الحديثة آنذاك، وعلى مناحي النهضة العلميّة والصناعيّة، وخصوصًا على التطوّر الاجتماعيّ والسياسيّ وأُسسه. فجَمَعَ ما رآه في كتابه الأكثر أهميّةً: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**.

وفي لغة الكتاب أيضًا تنعكس أزمةُ اللغة العربيّة في نقص التكيّف مع حاجات العصر والتقدم. وهذا ما دفعه إلى تأسيس معهدٍ للغات فيما بعد (أو «دار الألسن»)، وجعله يشجّع الاهتمامَ بالتأليف والترجمة، وبتطوير الصحافة والصحف، وبإصدار مجلة **الوقائع** باللغة العربيّة بدلاً من اللغة التركيّة.

إضافةً إلى ذلك، انصبّ جهدُه على تطوير التعليم عمومًا، و«تعليم البنات» خصوصًا، و«هدْم الآراء الفاسدة.» وباختصار، كان يَعْمل عمليّاً من أجل التنوير، منطلقًا من الواقع القائم نفسه. فالعلوم الإنسانيّة الحديثة في قلب حاجات التقدّم، وتكييفُ اللغة العربيّة السائدة آنذاك للمصطلحات المعاصرة (وقد أَصدر معجمًا للمصطلحات العلميّة الجديثة) مسألةٌ ينبغي تجاوزُ عقباتها، الأمرُ الذي لم يتحقّقْ بالمعنى الجوهريّ حتى الآن.

الطهطاوي، إذنْ، مصلحٌ طليعيٌّ كبير، ابتدأ إمامًا، وانتهى إلى الإمساك بلجام عربة التقدّم، في عصره على الأقلّ. ومن الناحية السياسيّة، كان الطهطاوي من ضمن «المؤسّسة،» لكنه كان يعمل من أجل قضيّته، وكما انعكستْ في عقله من رحلته إلى باريس.

❖ ❖ ❖

ثم جاء جمال الدين الأفغاني بمشروعه الأكبر والأعمّ، مشروعه السياسيّ بامتياز لتحرير «الشرق» من التخلّف وإسار الماضي. وامتاز بفهمه لمناحي النهضة الأوروبيّة الحديثة، ولمركّبات «العقل الشرقيّ» والبنية الاجتماعيّة السياسيّة التي يتربّع على عرشها. ولعلّ أهمّ ما يميّزه أسبقيّتُه في الحقل أولاً، وقدرتُه على «الشغل» بين النخَب ثانيًا... أكثرَ من أن تميّزَه مؤلّفاتٌ وكتبٌ لم يتفرّغْ لها، أو لعلّ مشكلة اللغة عاقته عن ذلك جزئيّاً على الأقلّ.

الديني والسياسي: تاريخُ الفصل والوصل وتاريخيّته

ولو أنّ الأفغاني لم يَدخلْ في تفاصيل الإصلاح الدينيّ إلاّ بكلمته الشهيرة «رأيتُ في الغرب إسلامًا ولم أرَ مسلمين، ورأيتُ في الشرق مسلمين ولم أرَ إسلامًا،» لكفاه ذلك. فهو لا يُعرفْ عنه في الحقيقة تصنيفٌ في البحث في المسائل الدينيّة، إلاّ ما كان من **رسالته في الردّ على الدهريين**، ولا يليق بها أن تُحتسب تأليفًا على قياسه الكبير. ما يهمّنا في مثال الأفغاني، إذنْ، أنه كان أشدَّ اهتمامًا وتفرّغًا للإصلاح السياسيّ من أن يتابع مسائلَ الإصلاح الدينيّ، وقد كان فعلُه كبيرًا جدّاً في نخبة المنطقة آنذاك، لكنْ على هذه الأرض وحدها. وهو، بمثاله، وضع أساسًا لتظهير الإسلام السياسيّ، وتقديمِ إمكانيّة تقدّم أهل العمائم إلى قلب النشاط السياسيّ.

❖ ❖ ❖

أما «تلميذ» الأفغاني وصديقه، محمد عبده، فقد سايره وشاركه في نشاطه لفترة، لكنّ هذه المشاركة تركّزتْ على إصدار مجلة **العروة الوثقى** في باريس، أكثرَ من تركّزها على النشاط السياسيّ الشامل. ولم يكن عبده بعيدًا عن «هوجة عرابي،» بل كان نفيُه آنذاك بسبب موقفه هذا. وهو لم يكن بعيدًا أيضًا عن أجواء الإصلاح السياسيّ، بالمفهوم العامّ له، في أيام الخديوي إسماعيل وتوفيق وعبّاس. إلاّ أنه ابتعد عن السياسة بمعناها المباشر، وتفرّغ للعمليّة التي كانت أكثرَ أهميّةً بالنسبة إليه، وكان أكثرَ اختصاصًا بها وقدرةً عليها: الإصلاح الفكريّ والثقافيّ.

كان محمد عبده تلميذًا حقيقيّاً لرفاعة الطهطاوي أكثرَ منه تلميذًا للأفغاني. فقد أخذ من الطهطاوي الاهتمامَ بمسألة اللغة العربيّة وأزمتها مثلاً، فاهتمّ بتحريرها من التقليد والزخرف، وبتبسيطها، وبمحاولة تكييفها مع الحداثة. كما أخذ عنه تركيزَه على قضيّة التربية والتعليم. لكنه اختصّ أبعدَ من معلّمه، وبقدرةٍ أكبر بكثير منه، على إصلاح فهم الدين، والتوفيق بينه وبين العصر، وبتحرير العقل من الخرافات والأوهام، وبمقاربة قضايا النهضة والتقدّم.

وحين يأخذ عليه البعضُ موقفَه السلبيَّ من السياسة، انطلاقًا من تأفّفه من «فعل ساس، يسوس، فهو سائس،» فإننا نُسجّل له هنا فضلَه في فهم ضرورة فصل الدينيّ عن السياسيّ، فصلاً نسبيّاً على الأقلّ، وهو ما جعل غيابَه عن الساحة في العام ١٩٠٥ أزمةً يسمح فيها هذا الفراغُ بالتراجع من جديد.

❖ ❖ ❖

لكنه قد يكون ضروريّاً أن نعود إلى الوراء مائة وخمسين عامًا تقريبًا. ففي أواسط القرن الثامن عشر، ظهرتْ في أرض نجد بالجزيرة العربيّة دعوةٌ إصلاحيّةٌ ارتبطتْ باسم محمد بن عبد الوهّاب. وكانت حركةً «سلفيّة سنّيّة،» كما أُطلق عليها فيما بعد، كرهًا من أصحابها لتسميتها بـ «الوهّابيّة» وما تعنيه من ارتباطٍ بالفرد الذي لا يجب أن تُنسب إليه الخوارقُ.

كانت هذه الحركة، في ملامحها العامّة والأساسيّة، إصلاحيّةً تمامًا، وتنتمي إلى ما يحتاجه التقدّمُ من عوامل. فقد تضمّنتْ مناشدةً للعودة إلى بساطة الدعوة الأولى، من دون زخارفَ وإضافاتٍ لحقتْ بها مع الزمن. وحملتْ في عنصرها الرئيس ـ وهو التوحيد ـ طاقةً مطلوبةً للتغيير إلى أمام.

ومن خلال مهاجمة تعظيم القبور وساكنيها، وتصنيع الأولياء والطواطم والطقوس، ووضع طبقة «العلماء» السائدة آنذاك موضعَ النقد، والجرأةِ على تَحريم تقديس أيّ إنسان ولو كان نبيّاً، كان يمْكن حركةَ محمد بن عبد الوهّاب أن تكون عاملاً يلعب دورًا شبيهًا بما فعلته الحركةُ البروتستانتيّةُ من تحضير أوروبا للنهضة الشاملة. لكنّ ذلك كان صعبًا لأسبابٍ لا بدّ من أن يبحثها الباحثون، لولا افتقادُ الجرأة الكافية حتى الآن (وهذا الوضع جديرٌ، في حدّ ذاته، بالبحث أيضًا). رغم ذلك يمكن القولُ إنّ «حظّ» دعوة الشيخ كان قليلاً، وإنه كان يحتاج إلى إطلاقها في «المدينة» العربيّة، لا في أعماق الصحراء كما حصل، في إسار الحالة الاجتماعيّة الاقتصاديّة الراكدة لأكثر من ألف عام.

هذه الحالة كانت سببًا في أن تكون استعادةُ الماضي قريبة جدّاً من الأصل، تتداخلها الشدّةُ في التعامل مع «الآخر،» ولا تتداخلها مناحي التطوّر، لا العالميّ ولا الإقليميّ آنذاك أيضًا. في تلك الاستعادة وقربها ما يغري بالتقليد: من طريقة الدعوة، إلى تأليف القبائل، و«الفتوحات،» والبحثِ عن جوادٍ وفارس. فالحقّ أنّ

حين يأخذ البعض على محمد عبده موقفه السلبيّ من السياسة، فإننا نسجّل له فضلَه النسبيّ في فصل السياسي عن الدينيّ فصلاً نسبياً على الأقلّ.

الدعوة لم تنطلقْ بمعايير كبيرة إلاّ من خلال الاتفاق بين الشيخ وأمير الدرعيّة محمد بن سعود الذي اقتنع بما دعاه إليه الشيخُ، وبشّر الشيخَ بالوقوف معه على مَنْ خالفه، مشترطًا شرطين: أن لا يرجع الشيخُ عنه إنْ نَصَرَهم اللهُ ومكّنهم؛ وأن لا يمنع الأميرَ من الخراج الذي ضربه على أهل الدرعيّة وقتَ الثمار. فقال الشيخ: «أما الأول، فالدمُ بالدم ، والهدمُ بالهدم. وأما الثاني، فلعلّ الله يفتح عليك الفتوحات، وتنال من الغنائم ما يُغْنيك عن الخراج.»

وهنا طريقةٌ لربط السياسيّ بالدينيّ، يؤمّن فيها الأولُ القوةَ ويحتكر السلطةَ، ويتعهّد الثاني بالإيديولوجيا اللازمة للعصبيّة الجديدة. فينفصل الاثنان ويتصلان، من دون استبعاد أن يحدث اصطدامٌ في المنحنيات الحادّة. وليس هذا سهلاً دائمًا؛ ذلك لأنّ طبيعة الدعوة الطهرانيّة لا تنفي السياسةَ في حالاتها القصوى، سواءٌ باسم الحيدان عن أصول الدين، أو غضبًا من الدوْس الزائد على طرف الثوب، أو طغيان المتسلّط، أو جميع ذلك، وغيره.

❖ ❖ ❖

ولم تجد السلفيّةُ أرضًا لها في «المدينة» العربيّة إلاّ في القرن العشرين. وكان أبرز ممثّلي هذا الظهور آنذاك هو الشيخ محمد رشيد رضا. لكنّ أكبرَ شيوخ السلفيّة في هذه المدينة، وربما على مدى القرن السابق كلّه، كان ناصر الدين الألباني، ابنَ الأسرة المهاجرة حديثًا مع غيرها من المهاجرين المسلمين تحت ضغط حروب الاستقلال عن الدولة العثمانيّة في جنوب شرق أوروبا. وقد استقبلهم السلطانُ عبد الحميد الثاني وأهلُ بلاد الشام استقبالاً ودودًا. فكان في اجتهادات شيوخهم الكثُر دائمًا شيءٌ من عرفان الجميل والذاكرة المريرة.

وُلد رشيد رضا ونشأ في طرابلس الشام، وعاش ما بين مصر خصوصًا والشام، وهما «المدينتان» العربيّتان الأبرز آنذاك: أولاهما بعد مرور قرن على بداية تجربة التحديث المرتبطة باسم محمّد علي... والثانية تعيش ظهورَ النزعة القوميّة العربيّة، وقوةَ المسيحيّة الشرقيّة وفعّاليّتها، والتّماسَّ العضويَّ مع أوروبا، وكونها مركزًا لتفاعلات نهاية الإمبراطوريّة العثمانيّة.

لم تكن السلفيّة عنوانًا قادرًا على استغراق عمل رشيد رضا. فرغم بداياته الصوفيّة من طريق الشاذليّة والنقشبنديّة، إلاّ أنه انخرط بقوة في عمليّة الإصلاح، خصوصًا من خلال ارتباطه بمحمد عبده وعمله المشترك معه.

حاول رشيد رضا أن يمسك بالحبال كلّها: من الإصلاح الدينيّ، إلى الممارسة السياسيّة، والدخولِ في الصراع مع الخارج الغربيّ. فهو قد هاجر إلى مصر بعد تجربته الصوفيّة الفاشلة، وتتلمذ لفترة على محمّد عبده، ودفعه هذا الأخيرُ إلى إصدار مجلة **المنار** التي حَصَرَ في عددها الأول أهدافَها: «في الحثّ على تربية البنات والبنين، والترغيبِ في تحصيل العلوم والفنون، وإصلاح كتب العلم وطريقة التعليم، والتنشيطِ في مجاراة الأمم المتميّزةَ في الأعمال النافعة، وطرق أبواب الكسب والاقتصاد، وشرح الدخائل التي مازجت العقائدَ للأمّة، والأخلاقِ الرديئة التي أفسدت الكثيرَ من عوائدها، والتعاليم الخادعة التي ألبستِ الغيَّ بالرشاد، والتأويلات الباطلة التي شَبّهتِ الحقَّ بالباطل، حتى صار الجبرُ توحيدًا، وإنكارُ الأسباب إيمانًا، وتركُ الأعمال المفيدة توكّلاً، ومعرفةُ الحقائق كفرًا وإلحادًا، وإيذاءُ المُخالف في المذاهب دينًا، والتسليمُ بالخرافات صلاحًا.»

لكنه ملأ المجلة بفتاواه فيما بعد، حتى شكّلتْ خمسةَ مجلّدات بجمعها بعد ذلك. ودَرس ابنَ تيمية وابنَ القيّم، وربما محمّد بن عبد الوهّاب، وانتهى إلى «مذهب السلف الصالح» على ما يقول. كما أسّس «جمعيّة الدعوة والإرشاد» عام ١٩١٢، وتولّى رئاسة «جمعيّة الشورى العثمانيّة.» وتفاعل بالاتحاديين، ثم هاجمهم بعنف. ثم عاد لفترة قصيرة إلى الشام ليترأس المؤتمر السوريّ الذي انتخب فيصل ملكًا على سوريا، وتركها بعد دخول الفرنسيين إليها.

هاجم الماسونيّةَ بقوة لأنها أداةٌ لليهود أو الصهاينة، كما اهتمّ بالهجرة اليهوديّة إلى فلسطين. ولم تكن له من علاقة مباشرة بالغرب إلاّ من خلال منعكسات مسألة الاستعمار والصهيونيّة محلّيًا (وهو ما لا يتفق فيه تمامًا مع محمّد عبده).

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ رشيد رضا لم يتعرّفْ إلى الحضارة الأوروبيّة بشكل مباشر (بما لا يتفق أيضًا مع خبرات

الدينيّ والسياسيّ: تاريخُ الفصل والوصل وتاريخيّته

الطهطاوي والأفغاني وعبده). فلعلّه، لذلك، لم يرَ إلاّ الجانبَ الصداميّ المذكور. وفي ما يخصّ السياسة من حيث هي فعلٌ اجتماعيّ داخليّ، لم يكن موقفه واضحًا تمامًا؛ إلاّ أن علاقة حسن البنّا به، واستلامَه لرئاسة تحرير المنار بعده، علامةٌ وإشارةٌ مهمّتان. فليس رشيد رضا «تلميذًا» لعبده إلاّ بمقدار ما كان عبده «تلميذًا» للأفغاني، بل أقلّ؛ كما أنّ البنّا لم يكن «تلميذًا» لرشيد رضا؛ لكنه الكل المتداخل ضمن مغلّف واحد.

* * *

لم تجد عمليّة «تديين» السياسة ـ ووجهُها الأخر «تسييسُ» الدين ـ غايتَها القصوى إلاّ مع حسن البنّا، الشابِّ المصريِّ الواعدِ الذي بلغ أشدَّه أيّام ثورة عام ١٩١٩ في مصر.

ومن المثير للانتباه أنّ بدايات رشيد رضا الصوفيّة ـ والشاذليّة منها (للمصادفة؟) ـ تميّز أيضًا مسيرةَ حسن البنّا. فهو أخذ الطريقةَ الحصافيّة (الشاذليّة) عن أحد شيوخها البارزين، لكنه لم ينقلبْ عليها كما فعل رشيد رضا، ولم يهاجمْها فيما بعد، بل انحصر موقفُه السياسيّ في العداء للخرافات والشعوذات والظواهر الغريبة في التصوّف.

ورث حسن البنّا عن أبيه شيئًا من الانكباب على العلوم الدينيّة وحرفة إصلاح الساعات. فكرّس حياتَه لاستعادة الإسلام الصافي إلى الزمن الحاضر، ورأى في التغيير الثقافيّ الاجتماعيّ السياسيّ مهمّتَه التي نَذَرَ نفسَه لها، وقدّم حياتَه من أجلها فيما بعد. ومن أجل ذلك أعاد لمفهوم «الدعوة» وهجَه، ورأى في نفسه «الداعيةَ،» وكتب مقدّمة **الفتح الربّاني** بناءً على تكليف أبيه. غير أنّ أولَ ما ظهر له من كتابات كان يشْبه المذكّرات، وكان تحت عنوان: **الدعوة والداعية**. وهو لم يكن غزيرَ الإنتاج والكتابة، على الرغم مما ظهر له في الرسائل وأحاديث الجمعة والمأثورات وإشرافه على إعادة إصدار مجلة رضا، **المنار**. وبذلك فإنه يستعيد الأفغاني أكثرَ من أن يستعيد عبده، ويميل إلى أن يكون مصلحًا سياسيًا أكثر منه مصلحًا دينيًا.

كانت نقطة الاستناد الأساسيّة لحسن البنّا شموليّة الإسلام. فهو «عقيدةٌ وعبادة، ووطنٌ وجنسيّة، ودينٌ ودولة، وروحانيّةٌ وعقل، ومصحفٌ وسيف.» كما أنّ الإخوان المسلمين «دعوةٌ سلفيّة، طريقةٌ سنيّة، حقيقةٌ صوفيّة.» ورأى أنّ «نظام الدعوة» في «هذا الطور صوفيٌّ بحت من الناحية الروحيّة، وعسكريٌّ بحت من الناحية العلميّة.» وبذلك، حوّل الإسلامَ إلى «إيديولوجيا» شاملة وشموليّة، لجماعته ولدعوته. وبعد أن كان همُّ الإصلاحيين الأوائل إيجادُ طريقة لاستيعاب منجزات الحضارة الغربيّة وتوطينها، أبرزتْ حركةُ الإخوان «جيلاً من الشباب المؤمن المثقف يستصغر الحضارةَ الغربيّة في جنب الإسلام،» ويعتقد أنه «لن تُصْدم حقيقةٌ علميّةٌ صحيحةٌ بقاعدةٍ شرعيّةٍ ثابتة.»

فإذا كان محمد عبده قد حاول التصدّي لمسألة الحداثة متجاوزًا السلفيّةَ والصوفيّةَ معًا، وهما التيّاران الأكبران في أرض الواقع، فإنّ حسن البنّا عمد إلى التوفيق بينهما، في فعلٍ «سياسيّ» من الدرجة الأولى، وفعلٍ إيديولوجيّ من الدرجة الممتازة. وذلك يعني ما يعنيه من انكفاءٍ أو نكوصٍ عن القضيّة التي ما زالت قضيّتنا الرئيسيّة، انطلاقًا من شموليّة الإسلام وشموليّة الإيديولوجيا إلى شموليّة التنظيم.

لقد كانت شموليّةُ الدولة الافتراضيّة ناظمًا لدعوة البنّا في رسم طريقه أثناء الحركة، لا بشكلٍ سابقٍ لها، ولا من خلال برجٍ عاجيّ أو منبرٍ جامعٍ للنخبة. فهو قد حدّد أهدافَ التربية الدعويّة في أطوار ثلاثة: أولها للملتزم أثناء تحضيره وتثقيفه وتجييشه، والثاني في غمار العمل الكفاحيّ الجدّيّ، والثالث بعد الانتصار. وما يلي الانتصارَ ليس إلاّ أخذُ الدولة، لتنبثق الدولةُ الإسلاميّة.

أما العمل التنظيميّ فقد توسّع ليشمل، إضافةً إلى الدعوة في البيوت والمساجد والشارع، كلاً من العمل الاجتماعيّ الأهليّ في تشكيل الجمعيّات الخيريّة والتعليميّة والصحّيّة وغير ذلك، إلى عمل الحزب السياسيّ الذي يَنْقض قولَ كلِّ مَنْ قال بأنّ الإسلام لا ينبغي أن يخرجَ من الجامع وإنه علاقةٌ منفردةٌ بين المخلوق والخالق.

وقد ظهر دائمًا، على هامش الحركة الواسعة، مَن يحاول «الاختصاصَ» بالدعوة أو بالعمل الخيريّ أو بالسياسة، لكنه ظلّ غريبًا ـ نسبيًا ـ عن قلب التيّار وقوّته الأساسيّة، ما لم يجدْ طريقه إلى صبّ جهده في المحور الرئيس: العمل السياسيّ. وما لم تستطع

إنّها مسؤوليّة كبار العالمين بالدين أن يجرؤوا على مسألة الإصلاح الدينيّ ويتفرّغوا لتكييف فهم الإسلام مع العصر.

الحركة أن تستنبط حلاً لقضيّة «الاختصاص» هذه، فإنها ستبقى تدور عبثًا، وسيكون لها دورٌ كبيرٌ في مضاعفة أعباء مسألة التقدّم.

هناك مؤشّرات متضاربة على الاتجاه الذي يسير إليه هذا التناقضُ الداخليّ، الذي يظنّ كثيرٌ من أهل الحركة الإسلاميّة أنه محلول لديهم، ويطمئنّون إلى ذلك... للأسف. إنهم لا يريدون رميَ شيء من حمولتهم التاريخيّة، ولا يستغنون عن التمسّك بكلّ ما ظهر خلال ما يقارب المائة عام.

ظهر هذا التعارض منذ أيام البنّا، ولديه هو نفسُه أيضًا. فجنوحُه إلى العمل السلميّ خالطه تشكيلُ «النظام الخاصّ،» الذي لم يتردّد في اللجوء إلى العنف «الداخليّ» آنذاك، الأمرُ الذي نتج عنه ردٌّ سلطويٌّ وعصبويٌّ عنيفٌ تمثّل في اغتيال البنّا. فكما حدث فيما بعد وحتى الآن، فقد كان للعنف تبريرُه، وهو الصراعُ مع الخارج المعتدي، الأمرُ الذي أعطته المصداقيّةَ مساهماتُ الإخوان المصريين والسوريين في فلسطين آنذاك. لكنّ المدخلَ إلى العنف، كما تبيّن التجربةُ البشريّة، لا ينفتح أثناء الخروج منه بعد انتهائه بالفتحة نفسها، وسوف يمتدّ دائمًا من الخارج إلى الداخل.

حملتْ شعاراتُ الإخوان منذ زمن طويل شحنةً حربيّة، حتى حين تستهدف موضوعًا مدنيّاً. وإيقاع «الإسلام هو الحلّ» و«القرآن دستورُنا» و«المصحفُ والسيف» و«النذير»... كلُّ ذلك يختزن ترهيبًا للآخرين، وتجييشًا للأنصار من النوع المحفّز للمعارك. فظهرت المزدوجة التي شكّلها ترهيبًا للآخرين عبر محور يدور حول الجهاد الأصغر (فالتكفير في النهاية)، وتمثّل في سيّد قطب وأبي الأعلى المودودي من جهة، ومحور يدور حول الجهاد الأكبر «المدنيّ» المتمثّل في الهضيبي والسباعي من جهة أخرى. ولم تختفِ بعد ذلك أبدًا، بل تصاعدتْ باتجاهٍ أكثر عنفًا.

وفي الوقت الذي يُسجَّل فيه للإخوان في بعض البلدان فضلُ محاولة الدخول في الخيار المدنيّ المستندِ إلى قيم الحريّة والديمقراطيّة واحترام الآخر والتعايش معه، فإنّ بعضَ كبار فقهائهم ـ القرضاوي خصوصًا ـ يمثّل شيئًا من التوفيق بين الاتجاهين الكبيرين في محاولةٍ للتفلّت من إسارهما. وهو ينشغل بذلك عن مواجهة الهموم الأكبر التي تأخذنا مشاكلُ الساعة الراهنة بعيدًا عنها.

إنها مسؤوليّة كبار العالمين بالدين أن يجرؤوا على مسألة الإصلاح الدينيّ، ويتفرّغوا لتكييف فهم الإسلام مع العصر. وإنها مسؤوليّةُ أيّ مسلم أن يعرف إسلامَه، المقرونَ أساسًا بالفطرة، والمتعاملَ مع المفرد كسيّدٍ مكافئٍ للآخرين. مسؤوليّتُهم جميعًا أن يجدوا مخرجًا لعقدة الفصلِ والوصل بين التديّن والممارسة السياسيّة. فالدولة المدنيّة الحديثة دولةٌ للجميع، محايدةٌ ومساويةٌ بينهم، تنفي الاحتكارَ في كلّ شيء، حتى في فهم الدين. وهي إذا كانت لا تنْكر على حزبٍ من مواطنيها أن تكون القيمةُ الدينيّةُ من بين مؤونته الإيديولوجيّة، فإنها تتناقض مع استقوائه بذلك لتخويف الآخرين أو لتوسيع عباءته لتشملَ الناسَ جميعًا ولتصبغهم بصبغةٍ واحدة.

هنالك مستلزماتٌ وقواعدُ أولى للعمل الدنيويّ ـ السياسيّ المقبول في هذا العصر، لا بدّ من اعتمادها في أساس العقل الذي ينطلق من الدين إلى المشاركة السياسيّة. ومنها نبذُ العنف الاجتماعيّ، بطريقة تقْنع الإنسان البسيط نفسه بأنها نهائيّة وعميقة وأصيلة. ومنها أيضًا قبولُ الآخر، ووقفُ إرهابه بالرفض المعلن أو المضمَر. هذا الآخر ليس قريبًا أو ابنَ عمّ أو جارًا فحسب، بل هو الآخرُ المجرّد أيضًا، أو لعلّه المطلق. كما أنّ رفع يافطة على جدارٍ مهملٍ تتحدّث عن الديمقراطيّة والمدنيّة، لم يعد كافيًا منذ عشرات السنين لتبرئة الأحزاب الإيديولوجيّة من تهمة أخذ الديمقراطيّة أداةً مؤقّتةً للانقضاض على زمام كلّ شيءٍ إلى الأبد. لكنّ ذلك لا يمكن أن يبدأ إلاّ بإبداع حلٍّ نهائيّ لمسألة الفصل والوصل كمدخلٍ لهاتين المسألتين وما يتفرّع منهما.

إنّ أهل العمائم ما كانوا منذ أربعة عشر قرنًا أهلَ سلطة، بل إنّ أكابرهم ما كانوا حتى أهلَ قضاء. فلماذا لا يقومون بالانكباب على ما يقع ثقيلاً على كاهلهم من الإصلاح والجرأة على تخريج مسألة الفصل والوصل وتأصيلها... وقد آن الأوانُ لذلك منذ أكثر من قرن؟!

دمشق

موفّق نيربيّة
كاتب سوري

خصومة حركة الإصلاح الدينيّ: الشيخ مصطفى صبري نموذجاً

حسام جزماتي

دأبت الكتاباتُ التي تناولتْ تأريخَ حركة الإصلاح الدينيّ الإسلامي، كما تجلّت في أبرز محاولاتها في العصر الحديث على يد الشيخ محمد عبده وأستاذه الأفغاني، على تكرار إشاراتٍ مبهمةٍ عن «مشايخَ جامدين» نُسب إليهم التشكيكُ في ذلك الإصلاح والوقوفُ في وجه ممثّليه داخل الأزهر وخارجه. وظلّت ملامحُ هؤلاء الخصوم غامضةً مع انحياز الثقافة العربيّة العالمة، التي تحاول أن تكون حداثيّةً وعلمانيّةً و«عقلانيّةً،» إلى تأييد حركة الإصلاح الإسلاميّ، على تباينٍ في درجة الاتفاق معها أو الاختلاف في «التفاصيل.» وإذ ساد في المدوّنة الثقافيّة العربيّة الحديثة الربطُ بين الحاجة إلى الإصلاح الدينيّ ومشروع «النهضة» في أمةٍ متخلّفة، فقد ارتقى أمرُ هذا الإصلاح إلى مصاف الأمور الملحّة، التي يؤدّي التشديدُ في الطلب عليها إلى نفض اليد عن دراسة خصومها وقراءة سياقاتهم.

وحتى عندما اصطدمتْ هذه الثقافةُ بـ «الارتداد» عن مشروع الإصلاح ومقولاته، لصالح أصوليّاتٍ إسلاميّةٍ وثقافيّةٍ مختلفة، فإنها لم تفكّر في الالتفات إلى الآباء المبكّرين لذلك «الارتداد،» والتمعّن في خطابهم، وفي الأسباب التي جعلتْ من هذا الخطاب مرجعًا خلفيّاً لكثيرٍ من القواعد المحافظة والحركيّة الإسلاميّة. ونقصد هنا الأسبابَ الكامنةَ في هذا الخطاب، لا الخارجةَ عنه؛ فقد قيل الكثيرُ عن أسباب «المدّ الدينيّ،» سواء من جهة إخفاق مشروع التحديث العربيّ، أو انسداد الأفق السياسيّ والاقتصاديّ،... إلخ.

في ما يلي محاولةٌ أوّليةٌ لقراءة واحد من رموز هذا التيّار، الشيخ مصطفى صبري التوقادي، وهو أحدُ أواخر مَنْ تولّوْا منصبَ «شيخ الإسلام»[1] في الدولة العثمانيّة، في أوائل القرن العشرين.

❖ ❖ ❖

وُلد مصطفى صبري في بلدة توقاد في ولاية سيواس في الأناضول، لأبوين تركيّيْن، عام ١٨٦٩. حفظ القرآنَ الكريم قبل أن يتجاوز العاشرة، ثم درس في قيصريّة، وأكمل دراستَه في الآستانة، حيث تزوّج من ابنة أستاذه. وبعد أن تخرّج بسرعة ونال درجة العالميّة، بدأ التدريسَ في جامع السلطان محمد الفاتح وهو لم يتجاوز الثانية والعشرين. وبعد عدة سنوات عُيّن مدرِّسًا للتفسير في مدرسة الواعظين وكليّة الإلهيّات بجامعة الآستانة. كما درس الحديثَ في مدرستَي المتخصّصين والمدرسة السليمانيّة. وفي عام ١٨٩٨ اختير ليكون أحدَ أعضاء «درس الحضور» (وهو تقليدٌ سنّه السلاطينُ العثمانيّون منذ القرن الثامن عشر، ويقضي بقيام عالمٍ إسلاميّ كبير باستعراض مباحث شرعيّة، بوجود السلطان وفي قصره، وحالما ينتهي من عرض المسألة تبدأ المناقشة من قِبل الشيوخ الحاضرين). ونتيجةً لذلك لفت صبري انتباهَ السلطان عبد الحميد الثاني، فعيّنه أمينًا على مكتبته الخاصّة، ثم عضوًا في لجنة تدقيق المؤلّفات الشرعيّة، قبل أن يشاركَ في تأسيس «الجمعيّة العلميّة الإسلاميّة» عام ١٩٠٨، ويُنتخبَ رئيسًا لها، ويرأسَ تحريرَ مجلّتها، **بيانُ الحقّ**، لعدة سنوات.

بدأ الشيخ صبري نشاطَه السياسيّ في الدولة العثمانيّة في العام نفسه، إذ انتُخب عضوًا في البرلمان العثمانيّ عن بلدته توقاد. وهناك بدأ صدامَه برجال «جمعية الاتّحاد والترقّي» التي رأى أنها تسلّخ تركيا عن هويّتها العثمانيّة، لتسير بها في طريق القوميّة والتغريب. واشترك مع عدد من النوّاب في تأسيس حزب «الحريّة والائتلاف» لمناهضة الاتحاديين، واختير نائبًا لرئيسه. وإثر انقلاب الاتحاديين عام ١٩١٣ وإقدامِهم على حلّ البرلمان والسعي إلى القبض على معارضيهم، لجأ صبري إلى

١ ـ استقرّت رتبةُ «مشيخة الإسلام» في السلطنة العثمانيّة منذ أوائل القرن السادس عشر. وكان شيخُ الإسلام بمثابة المفتي العامّ، كما جرت العادةُ على أن يؤخذ رأيُه في المسائل السياسيّة المهمّة. ومنذ بداية القرن التاسع عشر أخذ شيوخُ الإسلام يولون الشؤونَ السياسيّة قسطًا وافرًا من اهتمامهم. وبعد الإصلاحات الإداريّة العثمانيّة منتصفَ هذا القرن، أصبح شيخُ الإسلام وزيرًا يبقى في منصبه مادامت الوزارةُ التي هو عضوٌ فيها باقيةً في الحكم، غير أنه لا يعيَّن من قبل الصدر الأعظم (رئيسِ الوزراء) بل يَصدر الأمرُ السلطانيُّ بتسميته.

لم تفكّر الثقافة العربية «العقلانيّة» في الالتفات إلى الآباء المبكّرين لـ «الارتداد» عن مشـــروع الإصلاح الدينيّ ومقولاته.

مصـر للمـرة الأولى، حـيث عـارض سـعيَ زمـلائه العـرب في المجلس وفي الحزب لعقد مؤتمر يَحْضره العربُ فقط ويُعِدّ لانفصال البلاد العربيّة عن السلطنة العثمانيّة.

وبعد انتقالات عديدة استقرّ المقامُ بصبري في العاصمة الرومانيّة بوخارست، حتى دخلتْها الجيوشُ الألمانيّةُ والتركيّةُ أثناء الحرب العالميّة الأولى، فقُبض عليه وأُرسل إلى الآستانة، حيث نُفي ووُضع تحت الإقامة الجبريّة في الأناضول. ولما ألغي قرارُ الإقامة بانتهاء الحرب، عاد إلى العاصمة ليمارس نشاطَه السياسيّ إثر التأسيس الثاني لحزبه. وهنا تولّى منصبَ شيخ الإسلام في حكومات متعدّدة وقصيرة شكّلها هذا الحزب. ولم تتجاوز المدّة التي قضاها في هذه الرتبة عامًا واحدًا، في أربع وزارات مختلفة، إلى أن عُيّن أخيرًا عضوًا مدى الحياة في مجلس الأعيان العثمانيّ.[١]

غير أنّ نُذُرَ التراجيديا لم تكن قد تجمّعتْ بعد. فعندما شارك الشيخ في إحدى الوزارات في منتصف عام ١٩١٩، عارض ثقةَ السلطان محمد وحيد الدين بالقائد العسكريّ مصطفى كمال، واعتبره استمرارًا لسياسة الاتحاديين في التغريب والطورانيّة. وظلّ صبري يعلن آراءه من كلّ المنابر التي استطاع الحديثَ فيها حتى دخلت القواتُ الكماليّةُ الآستانة، فخرج منها بشكلٍ نهائيّ عام ١٩٢٢.

❖ ❖ ❖

خرج الشيخُ مطارَدًا، إذنْ. ثم لحقتْ به قراراتُ إسقاط الجنسيّة والمنع من دخول البلاد التركيّة. وكان أيضًا يعاني الفقرَ: «سافرتُ، وعندي أسْرتي المكوّنةُ من بضع عشرة نسمة، وبينها نسوةٌ وصِبْية، في الدرجة الثالثة التي حملتنا من الآستانة إلى الإسكندريّة. وقد حصلتُ على الثمن الذي وفى بنَوْلِ [تذكرة] تلك الدرجة ببيع كتبي.»[٢] وقد كان يظنّ أنه وصل إلى «بلاد العرب التي جاء نورُ الإسلام إلينا منهم،»[٣] فإذا به يُستقبل بالاستنكار والعداء اللذيْن لم يألفْهما في تركيا نفسها. فقد كانت سمعةُ صبري قد سبقتْه إلى مصر وكانت وبالاً عليه، إذ كان الرأيُ العامُّ المتابعُ مفتونًا بالقائد التركيّ اللامع [مصطفى كمال]، مؤيِّدًا لإجراءاته الراديكاليّة في سبيل تقدّم شعوب الشرق بأيّ ثمن: «ولقد لقينا في مصر من المقابلة الناشئة من سوء تأدّبهم ما لم نلقَ جزءًا من آلاف أجزائه في الآستانة... ولم يَصِحْ أحدٌ في وجهي، حتى يوم دخلتُ مصرَ، بأنّي خائن، ولم يَرْمِ علينا الكساحةَ والطماطمَ أحدٌ في غير مصر.»[٤]

بدأ صبري كتابةَ المقالات في الجرائد المصرية المعروفة كـ **الأهرام** و**المقطّم**، يبيّن فيها وجهةَ نظره في الحكم الكماليّ، ويحذّر المصريين والعربَ من الإعجاب به، ويوضح سعيَ أتاتورك إلى بعث الروح القوميّة الطورانيّة في تركيا وسلخِها عن محيطها الإسلاميّ. لكنْ عبثًا كان تنبيهُه المصريين إلى أنهم لا يقدّرون «ما جرى علينا وعلى بلادنا من بعيد حقّ قدره،»[٥] إذ توالت الردودُ القاسيةُ على مقالاته، والرسائلُ الواردةُ إلى الفندق الذي أقام فيه تطالبه بالخروج من مصر. فاضطرّ إلى الرحيل فعلاً، بعيدًا عن «العماية المصريّة،»[٦] ليكتبَ من بيروت كتابَه الأول باللغة العربية، **النكيرُ على منكِري النعمة من الدين والخلافة والأمّة** (١٩٢٤)،

١ ـ عن حياة مصطفى صبري، أنظر: د. مفرح بن سليمان القوسي، **الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد** (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلاميّة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ص ٦٣ ـ ٨٦. وراجعْ مقدّم كتاب صبري: **النكير على منكِري النعمة من الدين والخلافة والأمّة**، صحّحه وعلّق عليه حسن السماحي سويدان (بيروت: دار القادري، ١٩٩١م)، ص ج.

٢ ـ مصطفى صبري، **النكير**، ص ١١٠.

٣ ـ مصطفى صبري، **موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين** (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ط ٢، ٤ أجزاء، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ١/٢٣.

٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ مصطفى صبري، **النكير**، ص ١١٠، ١١٩، ٣٧.

خصومة حركة الإصلاح الديني: الشيخ مصطفى صبري نموذجا

وضمّنه أبحاثَه ومناظراتِه في هذه المسائل، مدلّلاً على مجاهرة الكماليين بالخروج عن سلطان الدين، وتواطئهم في ذلك مع الإنكليز. وبينما كان الكتاب في المطبعة، أصدرتْ حكومةُ مصطفى كمال قرارَها الشهير بإلغاء الخلافة، فأسرع صبري إلى إضافة ذلك الحدث إلى كتابه، إثباتًا لمخالفيه على صحّة ما ذهب إليه في مقالاته وفي كتابه هذا.[1]

غير أنه لا بدّ من مصر وإنْ طال السفر. فبعد أن غادر الشيخ بيروت، سافر إلى اليونان، فأقام في تراكيا الغربية حيث تقطن أقليّةٌ تركيّةٌ مسلمة. وهناك أصدر جريدة **يارين** (الغد) تفاؤلاً بغدٍ إسلاميّ لتركيا التي كانت توغل في العلمانيّة. وإثر تقاربٍ تركيّ ـ يونانيّ، صدر الأمرُ بإيقاف الجريدة، فأخذ صبري بالبحث عن منفًى جديد. وفي عام ١٩٣٢ حطّ رحالَه في القاهرة، فكانت تلك هي المرةَ الأخيرةَ، إذ سيقضي ما تبقّى من حياته (توفّي سنة ١٩٥٤) في مصر، ويشارك في سجالاتها الدينيّة والصحفيّة. وهناك سيعارض الإصلاحَ الإسلاميّ باطّرادٍ يزداد عامًا بعد عام.

❖ ❖ ❖

كان العالَمُ الذي قدِم منه الشيخُ واضحَ المعالم، وإنْ كان قاسيًا. ففي طرفٍ، كان علماءُ الإسلام والشيوخ والتقليديون والسلطنة. وفي طرفٍ آخر كان الحكمُ الذي يبغي التفلّتَ من الدين، ثم محاربةَ رموزه وسماته طمعًا في اللحاق بالغرب الذي بدا تقدّمُه جليّاً للعيان. وفي عالمٍ كهذا كان «الجهادُ» السياسيّ هو السبيل، فوجد الشيخُ مُعسكرَه بسهولة. فالحال أنّ النخَبَ العلمانيّة التركيّة لم تنشئ أو تَدْعم صيغتَها لإسلامٍ «مستنيرٍ» يأتي من **قلب** المؤسّسة الدينيّة ومن صلب خطابها. أما في مصر النصف الأول من القرن العشرين، فقد كانت دعوةُ الإصلاح الدينيّ التي ارتبطتْ باسم الشيخ محمد عبده حاضرةً بقوة. ومن هنا بدأ صبري يتلمّس طريقَه إلى عدائها.

فمنذ أول قدومه إلى القاهرة شرع في تأليف كتابٍ صدر في العام ١٩٣٢ بعنوان: **مسألة ترجمة القرآن**. وسببُ تأليفه أنّ الكماليين لمّا بدّلوا الأحرفَ التركيّة إلى لاتينيّة، ومنعوا الكتابةَ والأذانَ بالعربيّة، أرادوا أن يترجموا القرآنَ إلى التركيّة لكي يُقرأ بها في الصلاة، إمعانًا منهم في تخليص الثقافة التركيّة من أيّ ارتباطٍ بالفضاء العربيّ. وأثناء إيضاح الشيخ لجواز ترجمة معاني القرآن، مع بطلان العبادات إنْ لم يُقرأ القرآنُ فيها بالعربيّة حصرًا، اضطرّ إلى مساجلة اثنَين من أبرز تلامذة عبده، وهما محمد فريد وجدي، رئيس تحرير مجلة **نور الإسلام**، والشيخ محمد مصطفى المراغي، شيخُ الأزهر، اللذان أجازا الصلاةَ بالتركيّة والفارسيّة وسواهما.

غير أنه كان لا يزال إلى تلك اللحظة يكنّ احترامًا كبيرًا للأفغاني وعبده. ففي كتابه اللاحق، **موقف البشر تحت سلطان القدر** (١٩٣٣)، يقرّ بالأسبقيّة للأفغاني.[2] كما ينقل صفحات عديدة من **رسالة التوحيد** التي كتبها «الشيخُ العبقريّ»[3] محمد عبده، رغم أنه يستهجن ميلَه إلى المعتزلة في فهم الجبر والاختيار، وهو الإمامُ «المشتهرُ بقوة العقل ودقّة الفهم.»[4] ومع أنه رأى نفسَه في غنًى عن مناقشة المعتزلة «بعد أن أفنى مشايخُهم الدهرَ،»[5] إلا أنه أبدى تفهّمًا نسبيّاً لمن يريد أن يميل في مسألة أفعال العباد إلى الاعتزال «لحثّ المسلمين على السعي والعمل والتقدّم،»[6] مصرّاً في الوقت نفسه على نصرة المذهب الأشعريّ الذي يعتبره الوسطَ بين المعتزلة والجبريّة: «فالمعتزلة يعتبرون الإنسانَ... خالقًا لأفعاله، والجبريّة لا يرون أيّ علاقةٍ بأفعاله...»[7] غير أنّ تأييده في هذا الكتاب لنظريّة

١ ـ مصطفى صبري، **النكير**، ص ١٢٢.

٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ مصطفى صبري، **موقف البشر تحت سلطان القدر** (القاهرة: المطبعة السلفيّة، ١٣٥٢هـ)، ص ٢٥، ٣٣، ٣٩.

٥ ـ مصطفى صبري، **موقف العقل**، ٣/٣٠.

٦ ـ ٧ ـ مصطفى صبري، **موقف البشر**، ص ٢٤، ١٦٠.

يرى مصطفى صبري أنّ محاولات عبده والأفغاني لأن يلعبا في الإسلام دورَ لوثر وكلفن قد أدّت إلى «مساعدة الإلحاد المقنّع بالنهوض والتجديد.»

الكسب الأشعريّة جَرّ عليه خلافًا مع أقرب الناس إليه، الشيخ محمد زاهد الكوثري (١٨٧٩ ـ ١٩٥١)، وكان وكيلاً للمشيخة الإسلاميّة في السلطنة العثمانيّة، وهاجر من تركيا عام ١٩٢٢، فتنقّل بين مصر وسوريا إلى أن استقرّ في القاهرة.[١] فقد رأى الكوثري أنّ «الأستاذ المجاهد،» حين لم ينجحْ في دعوته بين الأمة، «حَكَمَ حكمًا عاطفيّاً بأنّ الناس مجبورون لا مخيّرون، وبهذه الحالة النفسيّة حلّ بمصر.»[٢]

وبعد كتاب صغير بعنوان: **قولي في المرأة ومقارنتُه بأقوال مقلّدة الغرب** (١٩٣٥)، وهو في الأصل مجموعةُ مقالات ظهرتْ في مجلة **الفتح** الإسلاميّة المصريّة، وناقش فيه مسائلَ الحجاب والسفور وتعدّد الزوجات، ولا سيّما كتابات قاسم أمين، أخذ الشيخ بكتابة كتابه الشهير، الكبير والأخير، الذي حَشَدَ فيه كلَّ سجالاته ضدّ حركة الإصلاح الإسلاميّ والكتابات «العصريّة» في مصر: **موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين** (١٩٥٠).

❖ ❖ ❖

يقع الكتابُ في أربعة مجلّدات تضمّ أكثرَ من ألفيْ صفحة. وهو برأي أحد الفاعلين الإسلاميين المعاصرين كتابٌ «شامخ،»[٣] بل «لم يؤلَّفْ مثلُه في هذا العصر،»[٤] على حدّ تعبير د. محمد سعيد رمضان البوطي، الأستاذ في كليّة الشريعة بجامعة دمشق، والذي يستند في نقده الحادّ لرموز الإصلاح الإسلاميّ إلى كتاب صبري نفسه.[٥] وكذلك هو رأيُ الدكتور محمد محمد حسين (١٩١٢ ـ ١٩٨٢)، صاحب كتاب **الاتجاهات الوطنيّة في الأدب المعاصر**، والشهير بالتشكيك في نوايا رجال الإصلاح الإسلاميّ والتحذيرِ من خطر «الغزو الثقافيّ»[٦] الذي يحملونه.

وعن سبب تأليف هذا الكتاب ووظيفته يقول الشيخ صبري: «درستُ فيه جلَّ ما يحتاج المسلمُ المتعلّمُ إلى معرفته لوقاية عقيدته الدينيّة من الزيغ العصريّ الذي أزدادُ ـ مع ازدياد أيّام حياتي بمصر ـ وقوفًا عليه، وعلى أنه مرضٌ من الأمراض السريّة المزمنة في كثير من المتعلّمين، لا المثقفين الثقافةَ الغربيّةَ فقط. بل إنّ لهذا المرض عدوى إلى بعض الموظّفين بوظائف علماء الدين أيضًا؛ حتى إنّي وجدتُ في نفس بعض المعنونين بالمصلح فسادًا، والقائمين للدفاع عن الدين إلحادًا.»[٧] ولمّا حالت أزمةُ الورق أثناء الحرب العالميّة الثانية دون نشر الكتاب، ورأى مؤلّفُه ضرورةَ نشر بعض فصوله، استلّ منه البابَ الثالثَ وأراد نشرَه مستقلاً في كتاب بعنوان: **القولُ الفصلُ بين الذين يؤمنون بالغيْب والذين لا يؤمنون** (١٩٤٢). ويروي أحدُ تلامذة الشيخ الأتراك أنه لم يستطع تحمّلَ تكاليف طباعة هذا الجزء أيضًا، فاستعان هذا التلميذُ بالشيخ حسن البنّا، الذي كان يتردّد بشكل

١ ـ من مقدمة كتاب محمد زاهد الكوثري، **مقالات الكوثري** (القاهرة: المكتبة الأزهريّة للتراث، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م).

٢ ـ محمد زاهد الكوثري، **الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار** (القاهرة: د.ن، ١٣٧٠هـ)، ص ٣.

٣ ـ د.محمد سعيد رمضان البوطي، **كبرى اليقينيّات الكونيّة: وجودُ الخالق ووظيفةُ المخلوق** (دمشق: دار الفكر، ط ٨، ١٩٨٢)، ص ٨٤.

٤ ـ المرجع السابق، ص ٨٥ هامش.

٥ ـ المرجع السابق، ص ٢٢١ ـ ٢٣٤.

٦ ـ د. محمد محمد حسين، **الاتجاهات الوطنيّة في الأدب المعاصر** (بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط ٧ ، جزءان، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م)، ٣٤٣/٢ وما بعدها. وللمؤلّف كتبٌ أخرى في الاتجاه نفسه، ككتاب **حصونُنا مهدّدةٌ من داخلها**، وكتاب **الإسلامُ والحضارةُ الغربيّة** الذي يستعرض الانتقادات التي وجّهها مصطفى صبري ـ وآخرون ـ إلى رجال حركة الإصلاح الإسلاميّ.

٧ ـ مصطفى صبري، **القولُ الفصلُ بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون: مختصرُ موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين ورسُلِه** (القاهرة: دار السلام، ١٩٨٦)، ص ٣.

خصومة حركة الإصلاح الدينيّ: الشيخ مصطفى صبري نموذجاً

مستمرّ على منزل صبري، فبادر إلى تغطية جزءٍ من نفقات الطباعة بشراء مئتيْ نسخة مقدّمًا من الكتاب.[1] وربما لا تشير هذه الخطوة إلى اتفاق البنّا مع كلّ ما جاء في الكتاب، بقدْر ما تحيل على التوفيقيّة العالية التي اشتُهر بها.[2] فضلاً عن أنّ هذا الجزء يُعنى أساسًا بإثبات مسائل النبوّة والمعجزات، وهو البابُ الثالثُ من الكتاب الأصل الذي يضمّ مقدّمةً طويلة وأبوابًا أربعة.

في المقدّمة التي احتلّت المجلّدَ الأولَ من الكتاب، يوضح صبري أنّ دافعه إلى تأليفه أنه، لمّا هاجر إلى مصر هربًا من «مجاهدة الملاحدة،» فوجئ بالمصريين الذين رآهم «توغّلوا في تقليد الغرب وسابقوا التركَ في الافتتان به. والانقلاب الثائر في تركيا حصل عندهم في شكلٍ هادئ ومن طريق التأثّر والتجديد في الأزهر.»[3] وإنما هذا، في رأيه، من آثار الشيخ محمد عبده الذي، حين أراد النهوضَ بالأزهر، «حارب علماءه القدماءَ، وفضّ المسلمين، وخصّيصًا الشباب المتعلّمين، من حولهم...»[4] ولعلّه إذ أراد، وشيخَه الأفغاني، «أن يلعبا في الإسلام دورَ لوتر وكلڤين، زعيمَي البروتستانت في المسيحيّة،» لم ينجحا في ذلك، بل «اقتصر سعيُهما على مساعدة الإلحاد المقنَّع بالنهوض والتجديد.»[5] وفي رأي صبري فإنّ كلّ هذه المحاولات «يتظاهر أصحابُها بالخروج على الجمود في الإسلام طلبًا للسهولة والمصلحة والتجديد في ناحية العمل، لكنّ الحقيقة أنهم خارجون على الإسلام نفسه.»[6]

ولئن اقتنع البعضُ أنّ الأولويّة يجب أن تنصبّ الآن على السعي إلى الاستقلال والتخلّص من تحكّم الدول الكبرى، فإنّ صبري لا يرى قيمةً كبيرةً لهذا الاستقلال إنْ لم يترافقْ مع مفاصلةٍ ثقافيّةٍ تُخْرج الشرقيين من الآثار التي تركتْها فيهم ثقافاتُ المستعمِرين: «فيا خسارةَ البلاد التي تسعى للتخلّص من استعمار الإنجليز، وأفظعُ الاستعمار الغربيّ الذي أفسد الدينَ والأخلاقَ ـ ولا شكّ في مجيء هذا الفساد مع الإنجليز ـ مخيِّمٌ في عقول مثقّفيها!»

ويَذْكر المؤلّفُ المناظرةَ الشهيرةَ بين عبده وفرح أنطون، فيرى أنّ عبده «لم يَكْسب القضيّة لحساب الإسلام،» بدليل تراجع الالتزام الإسلاميّ وتقدُّم أفكار أنطون. ويرجو أن يكون كتابُه «استئنافًا لتلك المناقشة.»[7] ويبدأ مناقشتَه بإثبات وجود الله، إذ يرى تزعزعًا في مسائل الإيمان وانتشارًا للإلحاد بعد «سقوط العقل،» مشيرًا بذلك إلى تراجع المنطق الصوريّ الذي يعتمده علمُ الكلام الإسلاميّ في إثبات الخالق؛ إذ لم تقتصر نكبةُ «العقل» على نزوله عن صدارته في الحجاج عن الأديان، بل تأثّرتْ بها الفلسفةُ نفسُها: «فاستُخِفَّ أولاً بفلسفةِ ما وراء الطبيعة، القريبةِ الصلة بالدين، ثم استُخِفَّ بالفلسفة مطلقًا، فلم تُعتدَّ من العلوم وحُرِّفَ اسمُ العلم عن مسمّاه واحتُكر في ما لا يستحقّه.»[8] وهو هنا يَقْصد انتشارَ المذهب التجريبيّ كأرضيّةٍ يحاكِمُ المثقفون المسلمون قضايا الغيب في دينهم على أساسها. كما ينتقد الفلسفةَ الوضعيّة (يسمّيها: الإثباتيّة) التي نشأتْ على أرضيّةِ أنْ لا حقيقةَ خارج الحسّ والتجربة. ورغم أنه يعترف بما قدّمته التجريبيّةُ من منافعَ في «أمور الدنيا» عند الغربيين، لأنهم وعلماءهم «دنيويّون قبل كلّ شيء وعمليّون،»[9] فإنّ إثبات وجود

١ ـ القوسي، مصدر مذكور، ص ٦٧٠ ـ ٦٧١.

٢ ـ في إشارة نادرة إلى جماعة الإخوان المسلمين، يرى صبري أنه كان على هذه الجماعة، «الحاصلة على قوة واسعة دينيّة وشعبيّة لا يُستهان بها،» أن لا تحارب الحكومة، بل أن تسعى إلى الإصلاح المنشود «من طريق النجاح في الانتخاب والحصول على الكثرة البرلمانيّة.» مصطفى صبري، **موقف العقل**، ٤/٢٩٠، هامش.

٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ مصطفى صبري، **موقف العقل**، ١/٢٣، ١/٥٧، ١/١٤٤، ١/١٥.

٧ ـ المرجع السابق ١٨٤/ هامش.

٨ ـ ٩ ـ المرجع السابق، ٢/٢٠، ٢/١٠٨.

استدعاءُ كتابات مصطفى صبري أمرٌ مطلوب لتحليل جانب من السياق الأركيولوجيّ لمستويات الخطاب التقليديّ والحركيّ الإسلاميّ الراهن.

الله لا يمكن أن يستند إلى الأدلّة التجريبيّة، لكون الله متعاليًا عن متناول التجربة. وإذ كان الفلاسفة الغربيّون، ولا سيّما كانط وهيغل، قد شكّكوا في قدرة العقل على التقرير في المسائل الإيمانيّة، فلأنهم كانوا يسعوْن إلى الحفاظ على عقائدهم المسيحيّة التي لا تنسجم مع العقل: «فالدين منبوذُ العقل عند ملاحدتهم، والعقلُ منبوذُ الدين ومبغوضُه عند متديّنيهم، في حين أنّ الدينَ والعقلَ متساندان في الإسلام، لكنّ جيلَ المتتلمذين على الغرب في غفلةٍ عن هذا.»[١]

وعلى أرضيّة المنطق يخصّص الشيخ الجزءَ الثاني من كتابه لمناقشة آراء الفلسفات الماديّة والحسّيّة الحديثة لدى فلاسفتها الغربيين، فيردّ على هيوم ولوك وكانط، في تطويرٍ وإغناءٍ لعلم الكلام الإسلاميّ في العصر الحديث.[٢] ويرى أنّ الرأي العامّ الثقافيّ في مصر قد أخطأ «في تلقّي رجلين من أقطاب الفلسفة الغربيّة، وهما ديكارت الفرنسيّ وكانت الألمانيّ؛ ومعنى هذا أنّ فلسفتهما، أو بالأصحّ أنّ فهمَ المثقف المصريّ لفلسفتهما، كان من أهمّ أسباب ضلاله في فهم موقف الدين من العقل والعلم.»[٣] ومن هنا جاء قولُ عبده إنّ كلّ ما قيل في إبطال التسلسل محضُ أوهام، وتحدّيه لشيوخ الأزهر أن يستطيعوا إثباتَ وجود الله بالأدلّة الفلسفيّة. لكنّ صبري، الذي يعتمد مبدأ العلّيّة المعروفَ في علم أصول الدين، يخصّص صفحاتٍ طويلةً من كتابه لإثبات استحالة التسلسل، خلاصتُها أنّ تجويزَ التسلسل يؤدّي إلى نفي الوجود.[٤]

كما يخوض نقاشاتٍ عديدةً مع فهم مدرسة عبده للنبوّة، وميلِها إلى تأويلها بالعبقريّة، وإلى تقديم تفسيراتٍ عقليّةٍ للمعجزات تنحو ضمنيّاً إلى إنكارها: بدءًا من تعريف عبده للنبوّة تعريفًا لا يرِد فيه ذكرُ شيءٍ عن الوحي أو الغيب، مرورًا بمقالاتٍ وكتبٍ لمحمد رشيد رضا ومحمد فريد وجدي ومحمد حسين هيكل... وهنا استغلّ الشيخُ الفرصةَ لإيراد ردود طويلة لم تتّسع لها صفحاتُ المجلات لكونه كان يكتب بخلاف الاتجاه السائد، الذي أراد تقريبَ الغيبيّات من الأفهام بتقديم تفسيراتٍ لها هي أشبهُ بالاعتذار عن وجودها في متن النصّ الدينيّ. ولا يستثني من هؤلاء سوى عبّاس محمود العقّاد، الذي فضلاً عن عدم تورّطه في «أمثال هذه السخافات التي تورَّطَ فيها غيرُه من دعاة العبقريّة،»[٥] رغم عنونة كتابه بـ **عبقريّة محمّد**، إلاّ أنّه أحسن في الدفاع عن الإسلام ونبيّه.

ويَخْتم صبري كتابَه بنقد الدعوات العلمانيّة التي يرى فيها «ثورةً حكوميّةً على دين الشعب،»[٦] في حين أنّ العادة أن تكون الثوراتُ من الشعب على الحكومة. وهو يكرّر هنا عدمَ تفرقته بين الحكم الأجنبيّ والحكومة المرتدّة عن الإسلام، بل إنّ الحكم المرتدّ «أبعدُ عن الإسلام من غيره وأشدُّ، وتأثيره الضارّ في دين الأمة أكثرُ، من حيث إنّ الحكومة الأجنبيّة لا تتدخّل في شؤون الشعب الدينيّة وتتركُ لهم جماعةً فيما بينهم تتولّى الفصلَ في تلك الشؤون.»[٧] ومع ذلك فإنه لا يرى إصلاحَ الحكومة بالسيف لأنّ شنّ «الحرب الأهليّة» ضدّ الحكومات أمرٌ «لا يجترئ عليه عاقلٌ» بعد أن صار القولُ في البلاد للجيش «الذي استحال من جيش الدولة إلى جيش الحزب»[٨] ـ وهو هنا يقرأ من التجربة في تركيا ما كانت البلادُ العربيّةُ لم تعرفْه بعد!

---

١ ـ المرجع السابق، ٩٢/٢.

٢ ـ د. محمد عادل شريح، **ثقافة في الأسر: نحو تفكيك المقولات النهضويّة العربيّة** (دمشق: دار الفكر، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ص ٢٨٤.

٣ ـ مصطفى صبري، **موقف العقل**، ٢١١/٢.

٤ ـ شريح، مصدر مذكور، ٢٩٢.

٥ ـ ٦ ـ ٧ ـ مصطفى صبري، **موقف العقل**، ١١/٤، ٢٨١/٤، ٢٨٤/٤.

٨ ـ المرجع السابق، ٢٩٠/٤ هامش.

خصومة حركة الإصلاح الديني: الشيخ مصطفى صبري نموذجا

كما نرى هذا واضحًا أيضًا في قراءته لفصل الدين عن الدولة، إذ ليس معناه «استقلال كلٍّ من الدين والحكومة عن الآخر ومساواتهما في هذا الاستقلال بأنْ لا يتدخّل كلٌّ منهما في أمر الآخر»؛ ذلك لأنّ الحكم الذي يضع يدهَ على كلّ شؤون البلاد لا بدّ أن «يضع الدينَ تحت أمر الحكومة ونهيها مع كلّ ما يدخل تحت ذلك السقف.»[1] وهنا أيضًا يرى دورًا لمحمد عبده الذي دأب على انتقاد الفقه وسعى إلى نزع قدسيّته الدينيّة. فصبري يرى أنه لا يمكن قيامُ حكومة إسلاميّة من دون فقه يكون لها بمثابة القانون. ومن هنا كان مقصود عبده، في اعتقاده صبري، هو «إبعاد الدين نفسه عن ساحة الحكم، وإسقاطه عن رتبة القانونيّة... لأنه لا يُعْجبه أن يكون دينُ الإسلام حاكمًا في الدولة بطريق القوانين المأخوذة من الفقه.»[2] أما الشكاية من جمود العلماء التي واظب عليها عبده، فما هي إلا تسويلٌ من الغربيين الذين يشتكون من ثبات المسلمين على دينهم وارتباطهم بقوانينه؛ وما يشكون منه في الحقيقة «ليس جمودَ علماء الإسلام بل جمود الإسلام نفسه.» وفي رأي صبري أنّ عبده لا يدري «أصلَ هذه الشكاية ولا أيَّ شيطانٍ أوحاها إليه»؛ وإنْ كان يدري «فالمصيبةُ أعظمُ.»[3]

❖ ❖ ❖

تحيل دراما حياة صبري إلى حياة نمط من كبار الموظّفين الدينيين في أواخر أيام السلطنة العثمانيّة، الذين وَجَدوا أنفسَهم مقذوفين خارج العالم الذي ألِفوه وأعطاهم مكانَهم في «الدين والدنيا،» مثله في ذلك مثل معاصرَيْه: زاهد الكوثري الذي سبقت الإشارةُ إليه، والشيخ يوسف النبهاني، القاضي الشرعيّ في فلسطين وبيروت، وجدّ مؤسّس حزب التحرير [الإسلاميّ]، تقي الدين النبهاني، الذي وقف بشدة ـ كما حفيدُه من بعد ـ ضدّ رجال الإصلاح الإسلاميّ. كما ينطبق هذا التوصيفُ على آخرين أقلّ شهرةً وأهميّةً.

أما كتاباتُه، فربما تسهم في كسر الصورة النمطيّة عن الشيخ التقليديّ الذي يعيش خارج التاريخ، محمومًا بإثارة «الغوغاء» من دون خطاب يقارع الكلمةَ بالكلمة، على ما جَرَتْ أقوالٌ سائدة. وسواء اتّفق المرءُ مع ما جاء فيها أو لم يتّفقْ، فإنها امتلكتْ ما يكفي من أدلّة ـ شرعيّةٍ ووقائعيّةٍ ـ للتشكيك في حركة الإصلاح الإسلاميّ، لدى الكثيرين من المتشبّعين بالثقافة الدينيّة. وهذا ما يجعل من استدعائها أمرًا مطلوبًا، لتحليل جانبٍ من السياق الأركيولوجيّ لمستويات الخطاب التقليديّ والحركيّ الإسلاميّ الراهن.

دمشق

حسام جزماتي
كاتب سوري.

١ ـ ٢ ـ ٣ ـ المرجع السابق، ٢٩٣/٤، ٣١٩/٤، ٣٥٢/٤.