الإصلاح الديني (٢)
في العالم العربي والإسلامي

ملف من إعداد: ياسين الحاج صالح (دمشق)،
وعبد الحق لبيض (الدار البيضاء)

المشاركون
(ألفبائياً)

- أحمد الكاتب
- بكر صدقي
- حازم قنديل
- حسين العودات
- زياد حافظ
- عبد الحقّ لبيض (محاوِرًا)
- عبد الحميد بلكبير
- عمر الشرقاوي
- محسن الأحمدي
- مصطفى بوهندي
- مصطفى الخلفي
- ياسين الحاج صالح
- يسري الأمير (محاوِرًا)

مع الجزء الثاني من ملفّ الإصلاح الدينيّ، تتكشّف أكثرَ فأكثرَ الحاجةُ الماسّةُ إلى نقل هذا المفهوم إلى حيّز التطبيق. فالمشاركات، من دون استثناء، تشدّد على خطورة جمود الفكر الدينيّ بمذاهبه المختلفة. وهي تَعتبر أنّ تعويقَ إرهاصاتِ الإصلاح، في بدايات القرن الماضي، قد كان له أثرٌ بالغٌ في حال التردّي التي نعانيها اليوم.

الأخطرُ في الأمر أنّه، في الوقت الذي كنّا نناقش فيه كيفيّةَ الإصلاح استعدادًا لاستعادة «الماضي المجيد،» كان المستعمِرُ الأوروبيّ يستغلّ ظروفَ تفوّقه ليزيد قوّةً فوق قوّته، وضعفًا فوق ضعفنا. وتركّز هذا الاستغلالُ بعناصر عديدة، منها: إنشاءُ سُلطٍ تئد أيَّ محاولةٍ للتغيير الحقيقيّ في بنية المجتمع، وإنشاءُ كيانٍ معادٍ («إسرائيل») في المنطقة يَشْغل الأمةَ بقضايا أمنها المباشر.

في هذا العدد يتابع المشاركون تفسيرَ معنى الإصلاح الدينيّ، وتاريخه، ومظاهره.

الآداب

المفكّرون العرب الجدد في الإسلام

زياد حافظ

I ـ مقدمة

هذه الدراسة مقتبسة من مؤلَّف سيصدر قريبًا بالفرنسيّة. وسببُها ضرورةُ إعادة صياغة مخاطبة الغرب في موضوع الإسلام، وبخاصّةٍ بعد أحداث أيلول ٢٠٠١، وذلك من منظور عربيّ. فلقد شهد العالمُ الغربيّ زيادةً ملحوظةً في عدد المؤلَّفات التي تتناول الإسلام، وإنْ هدف معظمُها إلى الاستفادة من الاهتمام الإعلاميّ وشعور بعض «الباحثين» بضرورة تلبية «حاجة» الغرب إلى معلوماتٍ عن الإسلام. وسيْلُ العرم من تلك المؤلَّفات مليء بالمعلومات المغلوطة والمغرضة. كما أنّ بعض الأوساط الغربيّة تستغلّ اكتشافَها لـ «التطرّف الإسلاميّ» أو «الجذريّة الإسلاميّة»[١] من أجل المطالبة بـ «تغيير» الإسلام ذاته، الأمرُ الذي يثير خوفَ المسلمين من استهدافهم مرةً أخرى (بعد غزوتَي العراق وأفغانستان).

بعض المستشرقين المتعاطفين مع قضايا العرب والإسلام وقعوا هم أيضًا في فخّ التبسيط والتشخيص الخاطئ. فالأميركيّ ريشارد بوليت مثلاً أخطأ حين عزا «الأزمةَ في الإسلام» إلى غياب مؤسّسةٍ شبيهةٍ بالكنيسة المسيحيّة، تَضْبط الموقفَ الإسلاميّ،[٢] داعيًا إلى إنشاء تلك المؤسّسة التي تدين الإرهابَ من دون أن تؤيّد بالضرورة السياسةَ الأميركيّةَ تجاه المنطقة. هنا يتجاهل بوليت أنْ لا وسيطَ بين المؤمن والله، وإنما الواقعُ السياسيُّ القائم هو الذي سَمح لطبقةٍ من العلماء بتولّي الأمور الدينيّة؛ لكنّ عصر النهضة العربيّة شهد انقراضَ نفوذ تلك الطبقة، الأمرُ الذي سمح بأن تُدرَجَ في التشريعات الوطنيّة سماتٌ من التشريعات الأوروبيّة المناهضة لطبقة العلماء.[٣]

يشاطر بوليت رأيَه باحثون «ما بعد مستشرقين» (post orientalists)،[٤] وهي ظاهرة أراد بعضُ المستشرقين الأميركيين من خلالها الابتعادَ عن التهم التي وجّهها إليهم إدوارد سعيد. فدافعوا عن التيّارات الإسلاميّة في الثمانينيّات، برضى الإدارة الأميركيّة التي وجدتْها مفيدةً في معركتها ضدّ الشيوعيّة والحركات القوميّة العربيّة العلمانيّة المناهضة للهيمنة الأميركيّة.[٥] والحقّ أنّ المشكلة مع بوليت وزملائه المستشرقين تكمن في عدم تعاملهم مع مسألة إخضاع الدين للمشيئة السياسيّة ولتقلّبات السلطة منذ العهد الأمويّ. أضفْ أنّ انحطاط السلطة المركزيّة في الدولة الإسلاميّة منذ القرن الثاني عشر أدّى إلى إقفال باب الاجتهاد، وإدانةِ العقل،[٦] واللجوءِ إلى التقليد في تفسير النصوص، من دون اعتبار التغييرات الحاصلة داخل المجتمعات العربيّة والإسلاميّة.

---

١ ـ يتناسى الغرب تحالفه مع «الإسلام الراديكاليّ» في حربه ضد الاتحاد السوفيتيّ في افغانستان وأماكن أخرى!

٢ ـ Richard Bulliet, "The Crisis Within Islam," **The Wilson Quarterly**, Winter 2002, Vol. XXVI, No. 1, p. 16.

٣ ـ المرجع السابق، ص. ١٢. راجع أيضًا مؤلف نواح فلدمان: **The Fall and Rise of the Islamic State** (New York, 2008)

٤ ـ John Esposito, **Islam: The Straight Path**, 3rd ed (New York, Oxford University Press, 1998), pp. 232-5); John Voll, in "Hearings at the House of Representatives, Sub-Committee on Africa," **Islamic Fundamentalism in Africa and Its Implication for Foreign Policy** (Washington D.C., Government Printing Office, 1993); Richard Bulliet, "Twenty Years of Islamic Politics," **The Middle East Journal**, Spring, 1999, Vol. 53, No. 2.

٥ ـ قام بوليت بدفاع مستميت عن الثورة الإيرانيّة، التي شبّهها بالثورة الأميركيّة! (مرجع مذكور).

٦ ـ هنا نستذكر الصراعَ بين المعتزلة والأشعريّة وانتصارَ الأخيرة وإدانةَ الفلاسفة على لسان الغزّالي. ومن جهة أخرى لا بدّ من التسجيل أنّ مسألة إقفال باب الاجتهاد أثارت مفكّرين نهضويين كالأفغاني وعبده ومحمد شحرور وزكريا أوزون. وفي الدوائر المحافظة نفسها تأتي «الفتاوى» لتؤكّد استمرارَ الاجتهاد، وإنْ دارت في فلك أهداف السلطة القائمة.

غير أنّ الإصلاحات الفكريّة في القرن التاسع عشر أدّت إلى إحياء الفكر الدينيّ من الجمود المزعوم. وفي مطلق الأحوال فإنّ ما يلفت النظرَ أنّ بعض المستشرقين تجاهلوا الحراكَ الفكريّ، ولاسيّما محاولات الإصلاح الدينيّ، وتجاهلوا الدورَ السلبيّ الذي لعبته الدولُ «المحافظة» في ممارسة القمع وتوسيلِ الدين لتبرير سياساتها العقيمة. والحقّ أنّ هناك فكرًا آخر ظهر مؤخّرًا عند عدد من الباحثين المسلمين، وهو يحاول ـ عبر قراءة جديدةٍ للنصّ القرآنيّ والتراث والخطاب الدينيّ ـ بلورةَ منهجيّةٍ للخروج من الجمود والتخلّف في المجتمعات الإسلاميّة من دون المساس بجوهر المعتقد.

II ـ جذور الإصلاح الدينيّ

قبل أن نتناول ملامحَ فكر المفكّرين العرب الجدد في الإسلام لا بدّ من تحديد السياق التاريخيّ للحركة الإصلاحيّة المعاصرة في الإسلام، ولاسيّما ما يعود إلى التحوّلات التي عصفتْ بالأمة في القرن الماضي. والتحوّلاتُ التي أشير إليها هي تفكّكُ الدولة العثمانيّة، وإلغاءُ الخلافة، وما رافق ذلك من صدمةٍ في نفوس المسلمين، ثم مواجهةُ الاستعمار الأوروبيّ الذي احتلّ معظمَ الأقطار العربيّة منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر. أضف إلى ذلك الصدمةَ التي شكّلتْها نكبةُ فلسطين، وتلتها حقبةُ الانقلابات والثورات والمواجهات مع الاستعمار والصهيونيّة والقوى الرجعيّة.

كانت نظرة الدول الغربيّة، والكيانِ الصهيونيّ، إلى حركات التحرّر العربيّة سلبيّة جدّاً لأنها رأت فيها تهديداتٍ واضحةً لمشاريع الهيمنة ونهبِ الثروات. ومن هنا نفهم الغزوَ الثلاثيّ لمصر عام ١٩٥٦ بعد تأميم قناة السويس، ومحاولةَ إيجاد قوًى مضادّةٍ للتيار القوميّ الذي قاده الرئيس عبد الناصر، فتصاعَدَ دعمُ بعض القوى الإسلاميّة بعد رحيله المبكّر عام ١٩٧٠. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى مساهمة وكالات حكوميّة أميركيّة (مثل USAID) في تمويل المدارس الإسلاميّة في باكستان لمواجهة الاحتلال السوفييتيّ لأفغانستان في الثمانينيّات، واعتبار المجاهدين الأفغان «محاربين في سبيل الحريّة،» إلى أن سقط الاتحادُ السوفييتيّ في جبال أفغانستان، وتمّ تفكيكُه لاحقًا، فتجاهل الغربُ أولئك «المجاهدين» لأنّ الحاجة إليهم انتهت! كما أنّ التيّارات الدينيّة استُخدمتْ لاستنزاف التيّار القوميّ في معارك ضارية (لذا باشر المؤتمرُ القوميُّ العربيّ منذ تأسيسه، وبمؤازرة مركز دراسات الوحدة العربيّة، في ترميم الصدع بين التيّار القوميّ والتيّار الدينيّ: فكانت مبادرة إنشاء المؤتمر القوميّ ـ الإسلاميّ).

في سياق ذلك التنافس والتقارب بين التيارين المذكورين نشأتْ حركاتٌ فكريّةٌ دينيّة منذ النصف الثاني من القرن الماضي تهدف إلى الإصلاح الدينيّ، كما حصل خلال عصر النهضة في القرن التاسع عشر. وكان هدفُ روّاد ذلك الإصلاح آنذاك التوفيقَ بين الشريعة والحداثة (أسوةً بمحاولات المتكلّمين والفلاسفة في العصر الذهبيّ التوفيقَ بين الشريعة والعقل). لكنّ محاولاتهم لم تكن بعيدةً عن مقاومة الاحتلالات الأوروبيّة، وإنْ بوتائرَ مختلفةٍ من الحدّة: فمحمد عبده كان يُعتبر «معتدلاً» من وجهة نظر الحكم البريطانيّ: أما معلّمه جمال الدين الأفغاني فكانت أولويّاته هي التخلّص من الحكم البريطانيّ سواء في شبه القارة الهنديّة أو إيران أو مصر. أما عبد الرحمن الكواكبي فدافع بشراسة عن الحريّة والديمقراطيّة في **طبائع الاستبداد**، موضحًا ضرورةَ المساءلة والمحاسبة في حياة الشعوب العربيّة، حتى أصبحتْ تلك الأفكارُ من مصطلحات الفكر والعمل القوميّ.[١]

الفكرة الأساس هنا هي أنّ الإصلاح الدينيّ لم يأتِ خارج السياق السياسيّ آنذاك. ذلك أنّ مقاومة الاحتلال الأجنبيّ (مع بقاء الدولة العثمانيّة) كانت من دوافع الإصلاح؛ فغزوة بونابرت في أواخر القرن الثامن عشر أوجدتْ قلقًا حقيقيّاً في نفوس المسلمين الذين لم ينسوا الحملاتِ الصليبيّةَ وغزواتِ المغول التي دمّرتْ بغداد؛ وكان الردّ على تلك المحاولات الاحتماءَ بالدين. لكنّ المشكلة بدت عندما اكتشف العربُ والمسلمون الغربَ: فكانت بعثةُ الإمام رفاعة الطهطاوي إلى باريس لتؤكّد مدى تقدّم الغرب، وضرورةَ التوفيق بين الحداثة ومقتضياتِ الدين. ومن هنا نشأتْ ضرورةُ الإصلاح الدينيّ.

كما تلازمتْ ضرورةُ الإصلاح الدينيّ مع مقاومة نفوذ الدول الأوروبيّة الكبرى الطامحة إلى تفكيك الدولة العثمانيّة. ومن ردود الدولة العثمانيّة «تتريكُ» الدولة، الأمرُ الذي أثار حفيظةَ النخب العربيّة، فترسخّتْ ضرورةُ تثبيت الهويّة العربيّة للولايات العربيّة الواقعة ضمن الدولة العثمانيّة.

III ـ النهضة العربيّة الثانية

اليوم نَشْهد نهضةً عربيّةً تستكمل النهضةَ الأولى، بل تريد استرجاعَها، بعد أن تمّ اختطافُها وتقويضُ روحها التحرريّة على يد تحالف قوى الاستبداد والمال. وكما كان في ذلك الحين، فإنّ روّاد الإصلاح الدينيّ منذ نهاية القرن الماضي يحاولون التوفيقَ بين فهمهم المعاصر للإسلام ومقتضيات الحداثة بما هي (أي الحداثة) علاقةٌ أكثرُ التصاقًا بين فعّالية الإنتاج، وتنظيم المجتمع عبر القانون، وحياةِ الفرد الشخصيّة المبنيّة على مصالحه ورغباته في التحرّر من كافّة القيود.[٢]

---

١ ـ Youssef M. Choueiri, **Arab Nationalism: A History** (Oxford: Blackwell Publishers, 2000), p. 83.

٢ ـ Alain Touraine, **Critique de la Modernité** (Paris : Fayard, Le Livre de Poche, 1995), p. 9.

الرسالة التي يتبلّغها المسلم والمسلمة [من بعض كتابات المستشرقين] هي أنّهما بالخِيار بين طريقيْن متوازييْن: فإما أن يتمسّكا بالهويّة الإسلاميّة أو العربيّة فيقبلا الشموليّة والأنظمة القمعيّة، وإمّا أن يتنازلا عن تلك الهوية لصالح هويّة غربيّة تتضمّن الديموقراطيّة والحداثة.

لكنْ ماذا يعني ذلك في المجتمعات المسلمة اليوم؟ فإذا كانت المجتمعات المسلمة في النصف الثاني من القرن الماضي متحرّرةً من سيطرة الاستعمار المباشر، فإنها ما زالت تواجه الهيمنةَ الغربيّة على الصعيدين السياسيّ والاقتصاديّ، والأهمّ على الصعيدين الفكريّ والأخلاقيّ.[١] لذا فإنّ الترجمة الفعليّة لمقاومة تلك الهيمنة هي مراجعة البرامج التعليميّة؛ غير أنّ ذلك يتطلّب مراجعة الفكر الدينيّ[٢] ـ وهذه هي مهمّةُ المفكّرين الجدد العرب في الإسلام.

تقول كارلايل مورفي إنّ المسلمين والمسلمات يقومون، وإلى درجة «غير مسبوقة في الأزمنة المعاصرة، بمراجعة النصوص المقدّسة، بل السبلِ التقليديّةِ للتأويل، بهدف جعل الدين أكثرَ تناسبًا مع مقتضيات الحياة العصريّة.»[٣] والحقّ أنّ القيم الإسلاميّة المنتشرة عبر النقل الشفهيّ تحثّ على التسامح[٤] واحترام «الآخر» وحريّة الفكر، خلافًا لإسلام العلماء والفقهاء وسائر «المحترفين،» الذي يشدّد على الانغلاق وتحقير المرأة. ونجد ذلك التمييزَ في أعمال المغربيّة فاطمة المرنيسي[٥] والمصريّة ليلى أحمد،[٦] مثالاً لا حصرًا.

يتناول جوهرُ كتابات المفكّرين العرب الجدد في الإسلام محاججةَ الأطروحات الأصوليّة أو السلفيّة في ما يتعلّق بحقوق المرأة، والديمقراطيّة، والتنظيم الاقتصاديّ، والنظم السياسيّة، والفصل بين السلطتين السياسيّة والدينية. لكنّ هذه الأعمال تتجاهلها الأوساطُ الجامعيّة في الغرب بشكل عامّ: فالمناخ السائد هناك يرفض مقاربةَ احتمال إسلامٍ عصريّ ديمقراطيّ منسجمٍ مع تراثه الفكريّ والحضاريّ.[٧] والرسالة التي يتبلّغها المسلمُ والمسلمةُ هي أنّهما بالخِيار بين طريقين متوازيين: فإمّا أن يتمسّكا بالهويّة الإسلاميّة أو العربيّة، فيقبلا الشموليّةَ والأنظمةَ القمعيّة، وإمّا أن يتنازلا عن تلك الهويّة لصالح هويّةٍ غربيّةٍ تتضمّن الديمقراطيّة والحداثة.[٨] غير أنّ هذه الخيارات، التي تفرضها أنظمةُ القمع التابعةُ للغرب، يرفضها المفكّرون المسلمون التقدميّون.

IV ـ قراءة النص

لا تهدف القراءاتُ المتعدّدة للنصّ القرآنيّ إلى إضافة اجتهادات جديدةٍ في المعتقد الدينيّ، بل إلى معالجة إشكاليّات في تطبيق بعض الأحكام الشرعيّة، وإيجاد حلول لمعضلة نظريّة الحكم.

---

١ ـ Fazlur Rahman, **Islam and Modernity** (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), p. 84.

٢ ـ المرجع السابق، ص ٨٥.

٣ ـ Carlyle Murphy, **Passion for Islam: Shaping the Modern Middle East, the Egyptian Experience** (New York: Scribner, 2002), pp. 8-9.

٤ ـ أفضّل استخدام مصطلح "احترام الآخر" مكان مصطلح "التسامح" الذي لا يخلو من التعالي.

٥ ـ Fatima Mernissi, **Sheherazade Goes West** (New York: Washington Square Press, 2001); **Women's Rebellion and Islamic Memory** (London: Zed Books, 1996); **The Harem Within** (London: Doubleday, 1994).

٦ ـ Leila Ahmed, **Women and Gender in Islam** (New Haven: Yale University Press, 1992).

٧ ـ Georges Corm, **Le Proche Orient Eclaté: 1956-2000,** Revised ed (Paris: Gallimard, 2001).
راجع خاصة نقده لأطروحة الفرنسي ارنست رينان المعادية للعرب والمسلمين، ص ٩٤ ـ ١١٢.

٨ ـ المرجع السابق. أشير هنا إلى أبحاث تناولت «استحالةَ» التنوير في الإسلام. فدراسات نيكي كدّي وإيلي خدوّري «أفادت» أنّ جمال الدين الأفغاني لم يكن مسلمًا بل من المحفل الماسونيّ، ومن ثم فإنّ أفكاره «التحرريّة» هي من الفكر الماسونيّ!

وهناك رأيٌ جامعٌ بين عدد كبير من الباحثين حول تمكّن العلماء والفقهاء عبر القرون من إيجاد تفسيراتٍ لأحكام كثيرة كان يصْعب تطبيقُها في مختلف الأزمنة أو سَكَتَ النصُّ عن تناولها مباشرةً. لذلك كان الاجتهاد عبر اللجوء إلى الحديث النبويّ أولاً، وإلى القياس ثانيًا. ولقد دلّت الاجتهاداتُ الفقهيّة عبر العصور على مقدرة في الإبداع والمرونة، غير أنّ الجمود مازال يتحكّم في الاجتهاد في قضايا الأحوال الشخصيّة. ولأنّ مجتمعاتنا على تواصلٍ مع مجتمعات مختلفة، فقد كان لا بدّ من إيجاد صيغة تغييرٍ تسدّ الفجوةَ بين الواقعين. ولكنْ لا مندوحة من الاعتراف بأنّ «ضرورة التغيير» لا تحظى بإجماعٍ بين المسلمين، ومقاومة التجديد قادرةٌ إلى حدّ كبير على منع تعميم ظاهرة التجديد.

يمكن تصنيفُ القراءات الجديدة في ثلاث فئات. **الأولى** تهدف إلى تفسير القرآن وفقًا لسياقٍ تاريخيّ، بما يتيح فهمَ الأحكام الشرعيّة وتجاوزَ معضلة عدم التطابق مع الوقائع الجديدة المختلفة عن وقائع عهد الرسول وخلفائه الراشدين والعصر الذهبيّ في الإسلام؛ ومن أبرز تلك القراءات قراءة محمود محمد طه. أما القراءة **الثانية** فتهدف إلى إضفاء الطابع «العلميّ» على تأويل الآيات وفقًا لعلوم اللسانيّات والسيميوتيكية (علم العلامات) والتاريخ الدينيّ المقارن، إضافةً إلى مختلف العلوم الإنسانيّة؛ ومن أبرز مروِّجي تلك القراءة نصر حامد أبو زيد. وأما القراءة **الثالثة** فناجمةٌ عن منهجيّةٍ جديدةٍ تُمكّن من فهم القرآن وتحقيق صلاحيّته لكلّ مكان وزمان، من دون الوقوع في تناقضٍ مع الواقع والتحوّلات الزمنية: إنها قراءة «معاصرة» للنص القرآنيّ يتمازج فيه الثبوتُ في النصّ مع النسبيّة في فهمه وتطبيقه، وفقًا للأرضيّة المعرفيّة السائدة في زمنٍ ومكانٍ محددين؛ ومروِّجُ تلك المنهجيّة هو محمد شحرور.

ليست هذه هي القراءات الوحيدة المطروحة بالطبع. فهناك القراءة التاريخيّة للمفكّر المغربيّ محمد عابد الجابري. وهناك القراءة التفكيكيّة للمفكّر الجزائريّ محمد أركون. وهناك القراءات التي تصدر في إيران وباكستان وماليزيا. وهناك قراءات تصدر في المراكز الإسلاميّة الغربيّة وتحاول التوفيقَ بين التراث وضرورات الحياة في الغرب. غير أنّ هذا البحث يقتصر على المفكّرين العرب، ولاسيّما المقيمون في الوطن العربيّ، وذلك للاعتبارات التالية: أولاً، لأني أعتقد أنّ العمود الفقريّ للعالم الإسلاميّ هو العالم العربيّ، وإنْ كانت أكثريّةُ المسلمين من غير العرب؛ فالقرآن أُنزل بالعربيّة، ولا بدّ للاجتهادات إذنْ من أن تكون مبنيّةً على معرفةٍ عميقةٍ بها. ثانيًا، لأنّ الوطن العربيّ يربط بين آسيا وإفريقيا، الأمرُ الذي يؤكّد محوريّته. ثالثًا، لأنّ الإنتاج من الداخل ضمن الظروف الصعبة هو في نظري أهمُّ من الإنتاج الخارجيّ الذي يستفيد من حريّة الرأي والتعبير.

أ ـ محمود محمد طه. ولد عام ١٩٠٩ في رُفاعة في وسط السودان، من عائلةٍ تنتمي إلى الطريقة الصوفيّة المعروفة بـ «القادرية.» لم يكتبْ مذكّراته، والمعروفُ عن سيرته هو ما جاء به عبدالله النعيم، الذي قام بترجمة مؤلَّف طه الأساس، **الرسالة الثانية من الإسلام**، لكنّ موقع «الفكرة» الإلكترونيّ نشر سيرةً مقتضبةً عنه. أسّس حركةَ الإخوان الجمهوريين، التي ما زالت قائمةً بعد ربع قرن من إعدامه على يد جعفر النميري. انتقل عام ١٩٣٢ بعد إتمام دراسته الوسطى إلى الخرطوم، الواقع تحت سيطرة الاستعمار البريطانيّ، كي يلتحق بكليّة غوردون التذكاريّة حيث درس هندسةَ المساحة. تخرّج عام ١٩٣٦، والتحق بمصلحة سكّة الحديد حتى سنة ١٩٤١، ثم عمل مهندسًا ومقاولاً بعيدًا عن إمرة المستعمِر البريطانيّ.

كان طه علمًا بارزًا في النضال ضدّ الاستعمار، من خلال كتاباته في الصحف وجهره بالرأي في منابر الرأي، وامتاز بشجاعةٍ لافتةٍ لا تقيّدها تحسّباتُ السياسة وتقلّباتُها. عام ١٩٤٥ أنشأ وثلّةٌ من رفاقه الحزبَ الجمهوريّ، الذي انفرد بالمطالبة بالحكم الجمهوريّ والاستقلال التامّ. والحال أنّ الحزب الجمهوريّ نشأ على المصادمة المباشرة مع الاستعمار ومع الطائفيّة السياسيّة التي كانت تحرّك الشعبَ لمصلحة قادتها. ورغم أنه اتّخذ من الإسلام عقيدةً له، فإنه لم يكن يملك من تفاصيلها ما يقدّمه للشعب، فانصرف أعضاؤه إلى «ملء فراغ الحماس» متّخذين من قضايا مثل سياسة الاستعمار تجاه الجنوب، وقضايا مزارعي مشروع الجزيرة، مواضيعَ للنضال ولتحريك الشعب. فاستشعرت السلطاتُ الاستعماريّة الخطرَ واعتقلتْ طه عام ١٩٤٦، وقُدّم إلى المحاكمة، حيث خُيّر بين السجنَ عامًا أو التعهّد بعدم ممارسة العمل السياسيّ، فاختار السجنَ بلا تردّد، وكان بذلك«أوّلَ سجين سياسيّ في تاريخ الحركة الوطنيّة السودانيّة. في السجن واصل مقاومته للمستعمِر بعدم تنفيذ أوامر السجن، وواصل رفقاؤه مقاومتَهم خارج السجن، فاضطُرّت سلطاتُ الاستعمار إلى إطلاق سراحه بعد خمسين يومًا. وفي سبتمبر (أيلول) ١٩٤٦ قامت سلطاتُ الاستعمار بتفعيل قانون منع الخفاض الفرعونيّ الذي كان قد صدر عام ١٩٤٥، حين سَجنتْ أمّاً سودانيّة خفضتْ ابنتَها، فتصدّى طه لحادثة الاعتقال معتبرًا أنّ الاستعمار ـ بتفعيله القانونَ في مواجهة عادةٍ متأصّلةٍ لا تمْكن محاربتُها بالقوانين ـ إنما يرمي إلى إضفاء الشرعيّة على حكمه بإظهار نفسه محاربًا لعادات الشعب السيّئة، وإظهارِ السودانيين شعبًا غيرَ متحضّر مستحقّاً للوصاية.

المفاهيم الجديدة للإسلام كما يراها طه بدأتْ تظهر في منشوراتٍ عديدة. ففي العام ١٩٥٢ صدر كتاب **قلْ هذه سبيلي**، كما صدر منشورٌ بالإنكليزيّة هو **Islam, The Way Out**. وبدأتْ بذلك حركةٌ واسعةٌ لتأليف الكتب التي تتولّى شرحَ الدعوة الإسلاميّة الجديدة. وقد دعا طه إلى الإسلام بوصفه عقيدةً تبشّر بتحقيق الإنسانيّة للفرد، والسلام للكوكب البشريّ. وقد ظلّت قضايا الفكر، والحريّة، والتحليلَ العلميّ للحضارة الغربيّة ولواقع المسلمين، قضايا مطروحةً بالحاحٍ منذ أن تناولها طه في المنشور

يعتبر محمود طه أنّ الشريعة كما عرفها المسلمون لا تشكّل إلا مستوى كان يتناسب مع التقدّم البشريّ وقوة الاستيعاب المعرفيّ في ذلك الوقت؛ وعليه فإنّ التفسيرات المؤدّية إلى التمييز ضدّ المرأة يجب أن توضع جانباً.

الأول. فصدر كتاب **أسس دستور السودان** عام ١٩٥٥ ليشرح أسس الدستور الذي دعا إليه الجمهوريون، ثم توالى إصدارُ الكتب: **الإسلام** (١٩٦٠)، و**رسالة الصلاة**، و**طريق محمد** (١٩٦٦). وتُوّجتْ حركةُ البعث الإسلاميّ هذه في يناير (كانون الثاني) ١٩٦٧بكتاب **الرسالة الثانية من الاسلام**، الذي يُعدّ الكتابَ الأمَّ للفكرة الجمهوريّة. وتوالى بعد ذلك، وعلى مدًى زمنيّ يمتدّ قرابةَ عشرين عامًا، صدورُ الكتب التي تتناول تنزيلَ دقائق العلم بالدعوة الى الإسلام في مستوى «الرسالة الثانية،» وذلك في كافّة مناحي المعرفة. فصدر ما يفوق ثلاثين كتابًا، فضلاً عن الكتيّبات والمنشورات (أكثر من مئتين) التي واكبتْ مستجدّاتِ الأحداث برأي فكريّ وسياسيّ سِمتُه الدقّةُ والإخلاص.

سيقتصر العرضُ هنا على أهمّ أفكار طه في **الرسالة الثانية من الإسلام** (١٩٦٧).[١] جاء في مطلع الكتاب:

«الإسلام رسالتان: رسالة أولى قامت على فروع القرآن، ورسالة ثانية تقوم على أصوله. ولقد وقع التفصيلُ على الرسالة الأولى، ولا تزال الرسالةُ الثانية تنتظر التفصيل، وسيتّفق لها ذلك حين يجيء رجُلُها وحين تجيء أمّتُها. وذلك مجيءٌ ليس منه بدّ... من الخطإ الشنيع أن يظنّ إنسانٌ أنّ الشريعة الإسلاميّة في القرن السابع تَصْلح، بكلّ تفاصيلها، للتطبيق في القرن العشرين... فيصبح الأمرُ عندنا أمام إحدى خصلتين: إمّا أن يكون الإسلامُ، كما جاء به المعصومُ بين دفّتي المصحف، قادرًا على استيعاب طاقات مجتمع القرن العشرين، فيتولّى توجيهَه في مضمار التشريع وفي مضمار الأخلاق؛ وإمّا أن تكون قدرته قد نفدتْ وتوقّفتْ عند حدّ تنظيم مجتمع القرن السابع، والمجتمعاتِ التي تلته ممّا هي مثله، فيكونَ على بشريّة القرن العشرين أن تخرجَ عنه وأن تلتمسَ حلّ مشاكلها في فلسفاتٍ أخريات؛ وهذا ما لا يقول به مسلم... ومع ذلك فإنّ المسلمين غيرُ واعين بضرورة تطوير الشريعة.»[٢]

لقد جاءت تلك التوجّهات بهدف حلّ مشكلة تطبيق الشريعة، ولاسيّما أنّ هناك أحكامًا يَصْعب التعاملُ معها اليوم لأنها تكرّس التمييزَ ضدّ المرأة مثلاً. ويمكن القولُ إنّ الحلّ الذي أتى به طه حلٌّ ثوريّ. فالشريعة ترتكز على آياتٍ أنزلها الوحيُ في الفترة المدينيّة، مستجيبًا لحاجات المسلمين؛ وبالتالي حصل نسْخٌ لآيات، أي استبدالُها بآياتٍ أخَر يستطيع المسلمُ التعاملَ معها. إلى الآن يتفق معظمُ المسلمين على ذلك الاجتهاد، لكنّ مساهمة طه تكمن في **فهمه** للنَّسْخ: فالآيات المنسوخة بالنسبة إليه ما زالت قائمة، ولكنْ تمّ **تأجيلُ** مفعولها. ويوضح عبدالله النعيم أنّ آفاقَ الفقه والاجتهاد فُتحتْ بعد تحقيق الحريّة والمساواة بين البشر، وبخاصّةٍ بين الرجل والمرأة، بغضّ النظر عن المعتقد أو الجنس أو العِرق.[٣] فطه يعتبر أنّ الشريعة كما عرفها المسلمون لا تشكّل إلاّ مستوًى كان يتناسب مع التقدّم البشريّ وقوّةِ الاستيعاب المعرفيّ في ذلك الوقت. وعليه، فإنّ التفسيرات المؤدّية إلى التمييز ضدّ المرأة يجب أن توضعَ جانبًا بعد أن استنفدتْ وظيفتَها في «المرحلة الانتقاليّة،» ويجب الاعتمادُ على الآيات والأحاديث التي تؤكّد المساواةَ بين البشر بغضّ النظر عن الجنس والدين، مضيفًا أنّ مساواة الرجل بالمرأة تؤكّدها الآيةُ التي تتكلّم عن وقوفهما متساويَيْن في الآخرة.[٤] لكنّ الكاتب يشير، في المقابل، إلى أنّ القرآن تمّ تنزيلُه في زمنٍ كانت فيه الطفلةُ المولودةُ تتعرّض للوأد؛ وهذا يشكّل دليلاً لديه على أنّ المجتمع والمرأة لم يكونا مؤهّلَيْن لاستقبال النعمة الكاملة التي جاء بها الإسلامُ، فكان لا بدّ من مرحلة انتقاليّة تهيّئ المجتمعَ والمرأةَ لتقبّلها، ولذلك أعطى التشريعُ المرأةَ نصفَ حقوق الذكر في الإرث والشهادة.[٥] أما

١ ـ ٢ ـ محمود محمد طه، **الرسالة الثانية من الإسلام**، راجع موقع «الفكرة» الإلكترونيّ. الجدير بالذكر أنه صدرتْ أربعُ طبعات من هذا المؤلَّف؛ وهذا دليل على إقبال القرّاء.

٣ ـ Abdallah al Naim, "Introduction" to **The Second Message of Islam** (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), pp. 21-2.

٤ ـ ٥ ـ المرجع السابق ص ١٣٢، ١٤٠.

اليوم فقد تغيّرت الأمور، ومن الضروريّ إجراءُ التعديلات اللازمة في التشريع.

وتناول طه قضيّةَ تعدُّد الزوجات، فرأى أنها عادةٌ سبقتْ ظهورَ الإسلام، فوضع القرآنُ قيودًا صارمةً عليها، إلاّ أنها تجوهلتْ. وقد اعتبر طه أنّ تعدّد الزوجات جاء في مرحلة انتقاليّة إلى أن تتمّ المساواةُ المطلقةُ بين الرجل والمرأة. أما في موضوع الحجاب فلطه تفسيرٌ مثير: فهو يقول إنه لم يكن من التعاليم الأولى في الإسلام؛ فهدفُ الإسلام هو العفّة أو الحفاظ على الطهارة النابعة من داخل الرجل والمرأة، لا المفروضةِ قهرًا عبر الأبواب المغلقة واللباس الطويل. ولا يمكن، في رأيه، تأمينُ تلك الطهارة إلاّ بالدراسة والانضباط؛ وهذا ما تؤمّنه «المرحلةُ الانتقاليّةُ» عبر الحجاب. ولبسُ السفور يتطابق مع مبدإ الحريّة في الإسلام. وطه يستند في تفسيره هذا إلى الآيات التي تتناول اكتشافَ آدم وزوجه لعورتهما: فالحريّة، إذنْ، معطاةٌ للإنسان إلى أن يسيءَ استعمالَها، فتُسحب منه. ولذلك فإنّ الحجاب والسفور نوع من العقاب لعدم احترام الحريّة المعطاة، والمسلماتُ الطاهراتُ فعلاً إنما يلبسنَ السفورَ لا الحجابَ.[١]

لم تكن تلك التأويلاتُ في مستوى الجرأة التي برزتْ عند مفكّر آخر كمحمد شحرور. لكنها كانت في منتصف الستينيّات متقدّمة وجريئة، وقد دفع طه ثمنَها غاليًا فيما بعد، إذ اعتقله نظامُ النميري وأعدمه بعد محاكمةٍ عبثيّةٍ عام ١٩٨٥.

تبشّر **الرسالة الثانية من الإسلام** بنظامٍ سياسيّ واقتصاديّ واجتماعيّ جديد، وهذه الرسالة هي الإسلامُ بحدّ ذاته.[٢] ويَعتبر طه أنّ هناك خمسة أسباب للرسالة الثانية، أوّلُها ضرورةُ إلغاء «نَسْخ» بعض الآيات: فكما ذُكر أعلاه، فقد أُجّلتْ مفاعيلُ الآيات المنسوخة فحسب، وعندما تكتمل الظروفُ فسيعاد «تفعيلُها»؛ وهذه وجهةُ نظرٍ جذريّةٌ وثوريّةٌ لم يسبقْه إليها أحدٌ لأنها تتعارض مع الإجماع الذي ساد منذ قرون عديدة وشكّل أرضيّةً لمعظم النظم السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة منذ تلك الفترة.[٣] أما السبب الثاني فهو ضرورةُ فرض معايير لتقييم الآيات المكّيّة التي أُنزلتْ قبل الآيات المدنيّة، والتي هي في مرتبةٍ أفضل كما جاء في «رسالة» طه[٤] ـ وتقييماتُ طه هنا تضرب عرضَ الحائط بالتفسيرات التي اعتمدها معظمُ الفقهاء. أما السبب الثالث فهو اعتقادُ طه أنّ الآيات المكّيّة أُنزلتْ بشكل متعمّد على مجتمعٍ يفتقر إلى الأرضيّة المعرفيّة لفهمها، بل هي أُنزلتْ لمرحلةٍ آتيةٍ تتوفّر فيها تلك الأرضيّة. والسبب الرابع هو أنّ الرسالة أنزلتْ على مجتمعٍ عربيّ في القرن السابع الميلادي ممثّلاً لكلّ الناس، وبالتالي فإنّ الرسالة هي لكلّ الناس. أما السبب الخامس فهو اعتقادُ طه أنّ البشرية أصبحتْ قادرةً على تقبّل الرسالة الأولى وفهمها، وأنّ الأرضيّةَ المعرفيّةَ في القرن العشرين تُمكّن المسلمَ من معرفةٍ أعمقَ بالآيات المكّيّة والمدنيّة، وأنّ العلم سيساعد على قيام المجتمع الصالح المتمثّل في الرسالة الثانية.

على أنّ هذه القراءة تستلزم ملاحظاتٍ عدّة. فإذا اعتمدنا موقفَ طه، فلا بدّ من توضيح المرجعيّة التي ستفسِّر الرسالتين بالمفهوم الذي أفصح عنه. وإذا كانت هناك «رسالة ثانية،» فمَنْ هو الرسول؟ لا يجيب طه بوضوح: فمن جهة يقرّ بأنّ النبيّ رسولُ الرسالتين، غير أنه يقول أيضًا إنّ الرسالة الثانية لم تتمّ تسميةُ رسولها بوضوح، ملوّحًا بأنّ الرسول الثاني هو طه نفسُه! ولكنّ ذلك الأمر يصطدم بصميم المعتقد الدينيّ، وهو أنّ الرسول محمد هو خاتمُ الأنبياء. أيّاً يكن الأمر فإنّ هدف البحث ليس تقييم أفكار طه بل الإشارة إلى جذريّة تفكيره.

ب ـ نصر حامد أبو زيد. إنّ قراءة النصّ من منظور مختلف لا تخلو من مخاطر جسديّة ومعنويّة. وقصةُ الباحث المصريّ د. نصر حامد أبي زيد نموذجٌ لما يُمْكن أن يتعرّض له الباحثُ إذا تعارضتْ أفكاره مع السائد. فقد تعرّض أبو زيد لمضايقاتٍ ومحاولاتِ تكفير من قِبل الإسلاميين، ولمحاولة تطليقه من زوجته، حتى اضطرّا إلى الهجرة. لكنْ بغضّ النظر عن تلك المضايقات التي تلطّخ المحاكمَ المصريّةَ بالعار، فإنّ قراءته للنصّ تَستخدم الوسائلَ الحديثة للتحليل في مختلف العلوم اللسانيّة والسيميولوجيا.[٥] لكنّ مساهمته الكبرى تكمن في رأينا في تفكيكه للخطاب الدينيّ، وتبيانِ كيفية اختطاف الدين لمصالح معيّنة.[٦]

يعتقد الكاتب أنّ النصّ القرآنيّ هو نتيجةٌ لثقافةٍ معيّنة، ومنتجٌ في الوقت نفسه لثقافة،[٧] وأنّ الراسخين في العلوم والمعرفة هم

---

١ ـ٢ ـ المرجع السابق ص ١٤١ ـ ١٤٤، ١٤٦.

٣ ـ Mohamed A. Mahmoud, **Quest for Divinity: A Critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha** (Syracuse: Syracuse University Press, 2007), p. 165.

٤ ـ المرجع السابق.

٥ ـ نصر حامد أبوزيد، **مفهوم النصّ الدينيّ: دراسات قرآنيّة** (القاهرة: الهيئة العامّة المصريّة، ١٩٩٠).

٦ ـ أنظر إلى مؤلّفه بعنوان **نقد الخطاب الدينيّ**، الطبعة الثالثة (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥).

٧ ـ نصر حامد أبو زيد، **النصّ، السلطة، الحقيقة** (القاهرة: المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٥)، ص ٨٧.

لم يوفّرْ نصر حامد أبو زيد انتقاداته لما يسمّيه «الخطابَ التوفيقيّ» لإصلاحات مفكّري عصر النهضة. وهو يعتبر أنّ روّاد النهضة الفكريّة الدينيّة لم يتحلّوا بالجرأة الكافية لقطع الحبل بين الحداثة والدين.

الذين يستطيعون الوصولَ إلى قراءة علميّة للنصّ.[١] فالتأويل يتطلّب معرفةً معمّقةً بأصول اللسان والصرف والنحو والعلاقات بين الأصوات والكلمات، إضافةً إلى ظروف التنزيل والوحي. غير أنّ الخطاب الدينيّ السائد، في رأي أبي زيد، وضع التأويلَ بين مطرقةِ خلفيّةِ المفسّرين العقائديّة، وسندانِ القراءة الحرْفيّة المتزمّتة للنص.[٢] فكانت النتيجة إنتاج ثقافةٍ معرقِلةٍ للمعرفة، مكتفيةٍ بتفسير الإنتاج الفكريّ للمجتمعات الأخرى، وذلك من منظور «التراث» كما يتصوّرونه.

قام أبو زيد بتحليل مؤسّسة الأزهر وإنتاجها. كما حلّل وانتقد ما سمّاه «المعارضةَ الرسميّة» المكوَّنة من اليسار الإسلاميّ والعلمانيين. ولهذه التيّارات قراءاتٌ مختلفةٌ للنصّ، غير أنّ الكاتب يقلّل من التمايز المصطنع بين الإسلاميين «المتطرّفين» والإسلاميين «المعتدلين،» إذ يراه في الأسلوب لا المضمون. ويعتبر أنّ المؤسّسة الدينيّة المهيمنة تتجاهل سياقَ النصّ والظروفَ الموضوعيّة المحيطة به، وتلجأ إلى الإرهاب الفكريّ لردع أيّ محاولة للنقد أو لفضح التناقضات في خطابها الدينيّ. ويصوغ الكاتب تفكيكَه للخطاب الدينيّ عبر فكرة توحيد الفكر والدين، وإلغاءِ المسافة بين الموضوع وجوهره. فكلّ شيء يتمّ تبريرُه عبر المبدإ الأساس، أي «الحاكميّة الإلهيّة» التي تنفي استعمالَ العقل البشريّ، وهو مفهوم صاغه المفكّرُ الباكستانيّ أبو الأعلى المودودي، وتبنّاه مفكّرُ الإخوان المسلمين سيّد قطب جاعلاً منه ركيزةً لفكر الإخوان. فبالنسبة إلى الأصوليين لا يمكن القبولُ بالعقل النقديّ الذي يشكّك في كلّ شيء ويحثّ على التمرّد والمساءلة والمحاسبة؛ ومن ثم رأوْا وجوب قمع تلك الاجتهادات وتكفيرها (وهذا ما فعلوه بأبي زيد). ويعتقد الإسلاميون وفقًا لأبي زيد أنّ قدسيّة النصّ تفرض تفسيرًا واحدًا فقط يقدّمه قلّةٌ من «الراسخين في العلم،» هم علماءُ الدين والفقه المعتمَدون. ويرتكز الإسلاميّون إلى مجموعة الأحاديث النبويّة التي أصبحتْ سلطتُها بمثابة سلطة النصّ القرآنيّ، بل على حسابه أيضًا. ويعتقد أبو زيد أنّ ذلك التوجّه يتجاهل التراكمَ المعرفيّ والعلميّ منذ ظهور الإسلام، ويؤدّي إلى صياغة خطابٍ يلغي دورَ العقل ويتناقض مع أهمّ ما جاء في القرآن، ألا وهو حجّة العقل.

من جهةٍ أخرى لم يوفّرْ أبو زيد انتقاداته لما يسمّيه «الخطابَ التوفيقيّ» لإصلاحات مفكّري عصر النهضة. فالقراءة التوفيقيّة بين الحداثة والدين هي قراءةٌ تلفيقيّةٌ بالنسبة إليه، وهو يَعتبر أنّ روّاد النهضة الفكريّة الدينيّة لم يتحلّوْا بالجرأة الكافية لقطع الحبل بين الحداثة والدين.[٣] ويرى أنّ مراجعة الأسس الفكريّة للتأويل هي التي ستعيد فتحَ باب الاجتهاد والقضاء على الأوهام والخرفات. وذلك يعني، سياسيّاً، أنّ النظام القائم، ومعه الإسلاميون، لن يَدْفع باتجاه انفتاحٍ سياسيّ في المجتمع المصريّ.

ج ـ محمد شحرور. الحقّ أنّ القراءة الأكثر إثارةً للنصّ الدينيّ هي التي يقدّمها محمد شحرور في مؤلّفه، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**،[٤] الذي قُدّرتْ مبيعاتُه بأكثر من مائة وخمسين ألف نسخة. في هذا الكتاب طَرح شحرور منهجيّةً معاصرةً لقراءة النصّ، محورُها علمُ اللسان، وبخاصّةٍ اللسانُ العربيّ. وجاء في المقدّمة التي أعدّها د. جعفر دك الباب أنّ عددًا من التأويلات السائدة خاطئ، ويعود ذلك بالدرجة الأولى إلى قلّة المعرفة باللسان العربيّ... أحيانًا لدى الفقهاء أنفسهم. ففي مسألة ترتيل القرآن الذي يفهمه المسلمون (خطأً) بمعنى التأنّق في التلاوة، يقول شحرور إنّ فعل «رتّل» يعني جَمَعَ، أيْ جَمَعَ الآيات ورتّبها وفقًا لمواضيعها[٥]: ومن هنا نفهم الآية: ﴿ورتّل القرآن ترتيلا﴾ (المزمل ٤). وذلك تفسيرٌ منطقيّ لأنّ القرآن أُنزل في ثلاث وعشرين سنة، وتحتوي كلُّ سورة موضوعاتٍ

١ ـ ٢ ـ ٣ ـ المرجع السابق، ص ٩١، ١٣٥.

٤ ـ محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، الطبعة الرابعة (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ١٩٩٤).

٥ ـ المرجع السابق، ص ٣٥.

عدّةً يجب تجميعُها وترتيبُها لفهمها منطقيّاً. هذا ويعتمد شحرور في فهم أصول اللسان العربيّ على أعمال أبي علي الفارسيّ، وابن جنّيّ، والجرجانيّ،[1] وفي العصر الحديث على أعمال صديقه الراحل د. دك الباب.

إنّ مفتاح منهجيّة شحرور هو عدمُ وجود ترادفٍ في القرآن، كما جاء في معجم **مقاييس اللغة** لابن فارس. فالمصطلحات التي يتمّ خلطُها، كـ «القرآن» و«الكتاب» و«المصحف» و«الذِّكْر،» مصطلحاتٌ دقيقةٌ لا يجوز استبدالُها بعضها ببعض. لا يسعنا عرضُ التفسيرات التي جاء بها شحرور، لكنْ يكفي أن نشير إلى أنها تستند بالفعل إلى أصول اللسان العربيّ. فالكلمة هي التي تعبّر عن الفكرة، وكلّما تقدّم المجتمعُ تقدمّت الفكرة، وتطوّر اللسانُ والمصطلحات. وما يهمّنا هنا هو تقديرُ شحرور أنّ الانحطاط العربيّ رافقه انحطاطٌ في معرفة اللغة العربيّة، وأدّى من ثم إلى تفسيراتٍ مغلوطةٍ لمصطلحاتٍ هي في الأساس دقيقةٌ جداً.

وإضافةً إلى علوم اللسان يعتمد شحرور على الرياضيّات في تفسير عددٍ من الآيات، وبخاصةٍ آياتُ الحدود. فآياتُ الإرث مثلاً نموذجٌ على مفهوم الحدود الموجود في الرياضيّات. ويُقرّ شحرور بأنّ هذا المفهوم لم يكن معروفًا في فترة الإنزال ومجتمع الصحابة، ولذلك كان تفسيرُ تلك الآيات قائمًا على الأرضيّة المعرفية السائدة آنذاك. من هنا تبرز نقطةٌ أساسيّةٌ في فكر شحرور، وهي أنّ الآيات المنزلة مطلقةٌ وصالحةٌ لكلّ مكان وزمان، ولكنّ **فهمها** مرتبطٌ بالأرضيّة المعرفيّة السائدة في المجتمع؛ والمعرفة المتراكمة عبر القرون، وبخاصة في العلوم، هي التي تفتح آفاقَ التفسير. التفسير نسبيّ ومتحرّك في الزمان والمكان، إذنْ؛ وهذه القراءة تساعد، في رأي شحرور، على تجاوز ما يمكن تصوّرُه من تناقضات بين الواقع والنصّ. ويَعتبر شحرور أنّ على التفسير أن يتماشى مع التطبيق الواقعيّ للأحكام، ولذلك يلجأ إلى علم الإحصاء والتوزيع الإحصائيّ في قضيّة الإرث: فالذكور يتساوون إحصائيّاً مع الإناث، كما أنّ الثابت في المعادلة الرياضيّة هو الإناث لا الذكور، فكيف يمكن أن يكون غيرَ ذلك في الآية ﴿وللذَّكَرِ مثلُ حظّ الأنثيين﴾؟ إنّ الأنثى هي الأساس، والذكر تابع، وفقًا لمفهوم شحرور! وإنّ التساوي إحصائيّاً موجود بين الذكور والأناث، فلا بدّ للأحكام أن تتماشى مع الواقع الماديّ.

يؤكّد شحرور أنّ كتابه «قراءة معاصرة للذِّكْر، وليس تفسيرًا أو كتابًا في الفقه.»[2] أما في ما يتعلّق بتفسير الآيات فهو مبنيّ على أرضيّة علميّة ومعرفيّة. فهو يتناول مثلاً قضيّة تعدّد الزوجات ليجد أنّ الآية الثالثة في سورة النساء آيةُ حدودٍ بامتياز.[3] فتعدّدُ الزوجات يخضع لشروط قد تكون مستحيلة في التطبيق، لأنه محصورٌ أولاً بالنساء اللاتي لديهنّ يتامى. فالآية ٣:

﴿وإنْ خفتُم ألاّ تُقْسِطوا في اليَتامى فانكحوا ما طابَ لكم من النساءِ مثْنَى وثُلاثَ ورُباعَ فإنْ خفتم ألاّ تعْدلوا فواحدة أو ما مَلكتْ أيْمانُكم ذلك أدنى ألاّ تَعُولوا﴾ قد جاءت معطوفةً على التي قبلها: ﴿وآتوا اليتامى أموالَهُم ولا تتبدّلوا الخبيثَ بالطيّب ولا تأكلوا أموالَهم إلى أموالكم إنه كان حُوبًا كبيرًا﴾. أيْ إنّ تعدّد الزوجات محصورٌ بالأرامل اللواتي لديهنّ يتامى. وحتى عند اكتمال ذلك الشرط، فلا بدّ من أن يكون الزوجُ عادلاً بينهنّ.[4]

إنّ التأويلات التي أتى بها شحرور نابعةٌ من إيمانه بضرورة تحرير المرأة وإعطائها كافّة الحقوق التي نصّ عليها القرآنُ، وهي مبنيّة على المساواة بين الرجل والمرأة وفقًا للأسس التي حددّها الباحث. وهذه الأسس تعفي المسلمَ من التقيّد بأحكام فقهاء القرون الماضية بسبب تغيّر الظروف: «فالتأويل مشتقّ من أوّلَ، وهذا الفعل من أفعال الأضداد في اللسان العربيّ... وعندما نؤوّلها [الآيات] نَستنتج منها قانونًا ينطبق مع العقل والحقيقة... أيْ إنّ الوحي لا يناقض العقلَ... إنّ الوحي لا يناقض الحقيقة.»[5]

في هذا السياق يحدّد الباحثُ ستَّ قواعدَ للتأويل. الأولى هي التقيّد بأصول اللغة وبأنّ القرآن خالٍ من الترادف.[6] والثانية تعود إلى مفهوم تنزيل الآيات، المغاير لمفهوم «الإنزال»: فالأول نقلة ماديّة خارج الوعي الإنسانيّ، أما الثاني فهو الوحي الذي يدخل في وعي الإنسان.[7] القاعدة الثالثة هي ضرورة «ترتيل» الآيات، أيْ جمعِها وفقًا لمواضيعها لأنها أُنزلتْ في ثلاثٍ وعشرين سنة. الرابعة هي «عدم الوقوع في التعضية... وهي قسمةُ ما لا ينقسم... والتعضية في القرآن تعني أنّ الآية قد تَحمل فكرةً متكاملةً وحدها أو فقرةً من موضوع كامل.» أما القاعدة الخامسة فهي فهمُ مواقع النجوم في القرآن، وهي الفواصلُ بين الآيات: «فهي من مفاتيح تأويل القرآن وفهم آيات الكتاب كلّه، حيث إنّ مواقعَ النجوم جاءت بين آيات الكتابَ كلّه، وبالتالي فكلُّ آيةٍ من آيات الكتاب تحمل فكرةً متكاملة.» والقاعدة السادسة هي قاعدة تقاطع المعلومات، وتقتضي «انتفاءَ أيّ تناقض بين آيات الكتاب كلّه في التعليمات وفي التشريعات.»[8]

لم يكتفِ شحرور بوضع منهجيّةٍ لقراءةٍ معاصرةٍ للقرآن، بل طبقّها على سلسلة من المواضيع التي تهمّ المسلمين في حياتهم اليومية وفي قضايا الدولة والمجتمع. وجاء ذلك في عدّة مؤلّفات ومقالات ومحاضرات موجودة على موقعه www.shahrour.org. ومن خلال دراساته نفهم أنْ لا تناقضَ بين الإسلام والديمقراطيّة، وأنّ محاولةَ البعض تسييسَ الإسلام ومحاولةَ البعض الآخر أسلمةَ السياسة قد أضاعتا السياسةَ والإسلامَ معًا. أما في مؤلّفه ما قبل الأخير، في **فقه المرأة**، فهو يتابع ويفصّل ما جاء به في مؤلّفه الأوّل، مع بعض التعديلات في ما يتعلّق بالإرث والقوامة. وله في المسألة الأخيرة موقفٌ

---

١ ـ ٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ المرجع السابق، ص ٤٤ ـ ٤٥، ٥٩٢، ٥٩٨ ـ ٦٠٢، ١٩٤، ١٩٦.

٧ ـ المرجع السابق، ص ١٥٢ ـ ١٥٣. وراجع الصفحات ١٤٥ ـ ١٧٦ لشرحٍ مفصّل.

٨ ـ المرجع السابق، ص ١٩٧ ـ ١٩٩، ٢٠٣.

في تقدير محمد شحرور أنّ الانحطاط العربي رافقه انحطاط في معرفة اللغة العربية، وأدّى من ثم إلى تفسيرات مغلوطة لمصطلحات هي في الأساس دقيقة جداً.

واضحٌ يجعل القوامةَ للرجال والنساء معًا.[١] فهو يرجّح أنّ قوله تعالى ﴿بما فضّل بعضهم على بعض﴾:

«يشمل الرجالَ والنساءَ معًا. إذ لو كانت «**بعضهم**» تعني الرجال فقط لدخل فيها قسمٌ من الرجال وليس كلّهم، ولوجب أن يتابع فيقول «على بعضهنّ» ليدخل على قسمٍ من النساء، فما بال الأقسام الباقية؟ وهل هي متساوية في الفضل؟ وأين النساء اللاتي يفضّلن الرجال وليخلو منهنّ مجالٌ أو عصر؟ من هنا نرجّح أنّ ﴿**بعضهم على بعض**﴾ تشمل كلَّ الرجال والنساء معًا ليصبح المعنى: بما فضّل اللهُ بعضَ الرجال والنساء على بعضٍ آخرَ من الرجال والنساء.»

ولا بدّ في ختام عرض بعض آراء شحرور من ذكر ما جاء في مؤلَّفه الأخير، **تجفيفُ منابع الإرهاب**، وبخاصّةٍ في ما يتعلّق بقضيّة الشهادة والجهاد. فالشهيد «هو سامعُ الحدث ومبْصِرُه وحاضِرُه»[٢]: أما الشاهد فهو «مَنْ عَلِمَ ودرى بالخبر من دون حضور، ثم حلّله واستنتج منه بفضل خبراته نتائجَ.» ويدلّل على تلك المفاهيم بآياتٍ متعدّدة، ليخْلص إلى أنّ:

«الحضوريّة شرطٌ أساسيّ ووحيد في تحديد وتعريف الشهيد... «لا يُمْكن أن يكون الإنسان شهيدًا لشيء ما إلاّ وهو على قيد الحياة. فالشهادة، أيّاً كان نوعُها، تقف بالموت، واللهُ حيّ باقٍ، لذا فهو على كلّ شيء شهيد؛ وبالموت لا تحصل الشهادةُ بل تنقطع. وإنّ هذه الحضوريّة على قيد الحياة هي التي تجعل من شهادة الشهيد شهادة قطعيّة،... وإنّ القتال والقتل لا علاقة لهما البتةَ بالشهادة ولا بالشهيد، إذ لا ذكْر لهما ـ لا تصريحًا ولا تلميحًا ـ في جميع مواضع التنزيل الحكيم الـ ١٦٠... ولا مبرِّرَ إطلاقًا لأن نمسخ هذا المفهومَ الرحْبَ للشهادة والشهيد بآفاقه المتعدّدة ونحصرَه فقط وفقط بالقتلى في المعارك والغزوات، كما فعل فقهاءُ سلاطين الاحتلال الداخليّ والخارجيّ وعلماءُ بلاطات وقصور أمراء الاستبداد في العهد الأمويّ والعباسيّ والمملوكيّ والعثمانيّ، وكما يفعل علماؤنا الأفاضلُ اليوم تقليدًا معصوبَ العينين لأجدادهم بالأمس، وتكريسًا لأهدافٍ سلطويّةٍ وسياسيّة.»[٣]

إنّ مقوّمات الشريعة بالنسبة إلى شحرور هي الحفاظُ على الحياة والمال والعقل، وبخاصّةٍ العقل النقديّ: فـ «العقل النقديّ عقل مكتسب وملَكةٌ تنمو في ظلّ شروط موضوعيّة منذ السنوات الأولى من عمر الإنسان.» ويستنتج أنّ «أهمّ البنود في الحفاظ على العقل وبثّ الروح في العقل النقديّ هو الخروجُ من نفقٍ مظلم اسمُه الحديثُ النبويّ. ففيه تمّ اغتيالُ هذا العقل، ومن خلالِه وخلال السيرة النبويّة انتقلت الأسطورةُ ووصلتنا من أوسع أبوابها، فأصبحنا لا نفرّق بين ما هو دينيّ وما هو تاريخيّ وما هو ميثولوجيّ وأسطوريّ.»[٤] هذا الكلام القويّ في حقّ الفقهاء والعلماء وفي موضوع الحديث النبويّ لازمةٌ تتكرّر في أعمال شحرور، وتفسّر عداءَ مجمع العلماء له. غير أنّ عددًا من الباحثين خارج المجموعة الدينيّة «الرسميّة» يشاطره الرأي، كنيازي عزّ الدين[٥] وزكريا أوزون[٦] ونصر حامد أبي زيد.[٧]

١ ـ محمد شحرور، **نحو أصول جديدة في الفقة الإسلاميّ: فقه المرأة** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ٢٠٠٠)، ص ٣٢٠.

٢ ـ محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ٢٠٠٨)، ص ٥٢.

٣ ـ ٤ ـ المرجع السابق، ص ٦٥ ـ ٦٦، ٢٩٧ ـ ٣٠٠.

٥ ـ نيازي عزّ الدين، **إنذار من السماء: النظرية** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ١٩٩٦)؛ **دين السلطان: البرهان** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ١٩٩٧)؛ دين الرحمن: **مدخل إلى الحقيقة** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ١٩٩٨)؛ **الحقيقة: من الحقائق المسكوت عنها** (بيروت: بيسان للنشر، ٢٠٠٠).

٦ ـ زكريا أوزون، **جناية البخاري** (بيروت: رياض الريّس للكتب والنشر، ٢٠٠٤)؛ **جناية الشافعي** (بيروت: رياض الريّس للكتب والنشر، ٢٠٠٥).

٧ ـ نصر حامد أبو زيد، المراجع السابقة.

V ـ قراءة التراث

ليست قراءة النصّ قراءةً جديدةً هي موضوعَ الاهتمام الوحيد للباحثين في الإسلام المعاصر، بل هناك أيضًا إعادةُ قراءة التراث على ضوء علم التاريخ المقارن للأديان وعلم العلامات. فهذه العلوم الحديثة مكّنت الباحثين من اكتشاف آفاقٍ جديدةٍ تتعدّى وتتحدّى المفاهيم الموروثة، وتتخذ من ثم أبعادًا سياسيّة مهمّة. وفي حين اعتبر السلفيّون أنّ التاريخ يبدأ مع الوحي، وأنّ ما قبل ذلك جاهليّةٌ، أعاد باحثون النظرَ في هذه الرؤية، بدءًا بطه حسين في مؤلَّفه المثير للجدل، **في الشعر الجاهليّ** (١٩٢٦)، واستأنف تلك المسيرةَ وبجرأةٍ أكبر باحثون أمثال سيد محمود القمني والشيخ خليل عبد الكريم.

أ ـ سيّد محمود القمني. هو أستاذ جامعيّ سابق من جامعة القاهرة، أَدخل مادّةَ التاريخ المقارن للأديان في البرنامج الجامعيّ. تتميّز مؤلّفاتُه ومواقفُه بالتشدّد تجاه السلفيين أو الأصوليين، الذين يتّهمهم بتحريف التراث والتاريخ لمصالحهم العقائديّة والسياسيّة. لذا تعرّض لهجوم شرس، بلغ حدّ تهديده بالقتل وأفراد عائلته، فاضطرّ إلى «التراجع» عن مواقفه والاعتكاف عن الكتابة.[١] غير أنّ إطلالاته على الفضائيّات العربيّة ساهمتْ في تعميق الانتقادات بسبب مواقفه السياسيّة الغريبة إزاء الصراع العربيّ ـ الإسرائيليّ وإدارته من قِبل الحكومات العربيّة والحركات الإسلاميّة المتشدّدة.

أُولى مساهماته الفكريّة كانت في الفلسفة، إذ أَصدر في جامعة الكويت **الموجز الفلسفيّ**، و**مشكلات فلسفيّة** بمشاركة حامد خليل وعلي المصري. غير أنّ المؤلَّف الذي شهره إنما هو بحثُه في المعتقدات الدينيّة في مصر القديمة: **أوزيريس وعقيدةُ الخلود في مصر القديمة**. ويبرّر القمني اهتمامَه بالأساطير القديمة بأنّ القراءات المغلوطة للتاريخ والأساطير أَفرزتْ إيديولوجيّاتٍ مناهضةً لما يعتبره العربُ والمسلمون ظلمًا نزل بهم:[٢] فلقد صاغوا عقائدَ شوفينيّة تتنكّر للآخر، وذلك كردّة فعل على الغزوات الغربيّة وقيام الكيان الصهيونيّ، وفقًا لرؤيةٍ مشوَّهةٍ لمجتمع السلف الصالح. لكنّ ذلك لا يقدّم حلولاً، بل يُوقع السلفيين الجدد في مطبّ تقديم صورةٍ تبسيطيّةٍ عن الغرب، تُختزل بتقدّمه بسبب إنجازاته العلميّة، مقابلَ تفكّك مجتمعه وقيمه مقارنةً بالقيم «العليا» في الحضارة العربيّة الإسلاميّة. ولذلك كانت العودة إلى السلف عند الأصوليين والسلفيين حلاً لكافّة المشكلات: وتلك العودة تتطلّب اختطافَ التراث وتنصيبَ السلفيين مرجعًا أوحدَ لقراءته. وهذا ما يرفضه القمني.

يحاول القمني تفكيكَ الفكر السلفيّ، والمظاهر في اللباس واللحى، بوصفها فكرةً سخيفةً مخالفةً للواقع والتاريخ. كما يرى أنّ الخطاب السلفيّ آنذاك كان يخدم سلطة استبداديّة توقف التنميةَ والتقدّم،[٣] يساعده في ذلك إعلامٌ ممولٌ من قِبل دول النفط. هنا علينا أن نتذكّر أنّ القمني كان يكتب في أواخر الثمانينيّات وبداية التسعينيّات حين كانت الموجة الإسلاميّة السياسيّة عارمة، تَدْعمها أنظمةُ الاستبداد والولاياتُ المتحدة، في مواجهة حركات التحرر العربيّ والاتحاد السوفييتيّ قبل تفكيكه. غير أنّ القمني يعتبر التراث نتيجةً لعملٍ تراكميّ عبر القرون من تجارب حيّة،[٤] تفاعلتْ داخل المجتمعات، وأدّت إلى ظهور أنماط فكريّة وممارسات اجتماعيّة.[٥] ومن الطبيعيّ أن تتغيّر التشكيلاتُ السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة مع الوقت والمكان والظروف، وبسبب عواملَ تؤثّر في لاوعي المجموعات[٦] وتؤخّر تقدّمَ المجتمعات. ومن هنا تبرز أهميّةُ دراسة التراث لأنه يفسّر ردودَ الفعل المترسخّة في وجدان المجموعات ولاوعيها.

تكمن مساهماتُ القمني في محورين أساسيين. المحور الأول هو علاقة الدين والسلطة، إذ يعتقد أنّ أسسَ الخطاب السائد حول التاريخ والدين مناهضةٌ للعقل والتقدم.[٧] وذلك هو جوهرُ ما جاء في مؤلَّفه عن أوزيريس، حيث يمثّل هذا الإلهُ مأساةَ الشعب الفقير: فطبقة الكهنة والأحبار اختطفتْه للسيطرة على الشعب. وأهميّة ذلك المؤلَّف تكمن في استعمال المفاهيم السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة لتفكيك الأساطير والمعتقدات، بما يؤكّد التواصلَ بين التاريخ القديم والحديث (وهو ما يوافقه عليه نصر حامد أبو زيد).[٨] فالمعتقدات الدينيّة في أرض الفراعنة حدّدتْها الظروفُ الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة، وفكرةُ الخلود مثلاً هي تعبيرٌ عن الكفاح المستمرّ للشعوب المصريّة ضدّ الظلم. ويعتقد القمني أنّ أوزيريس هو ذلك الإله الذي ضحّى بنفسه حتى تستعيد الأرضُ خصوبتَها لمصلحة الناس.

ويذهب القمني أبعد من ذلك ليبيّن كيف استطاعت طبقةُ الكهنة اختطافَ المعتقدات، وبخاصةٍ الثوريّة، وتحويلَها عن أسبابها الأوليّة إلى أدوات قمع وسيطرةٍ على الشعوب. ويستشهد نصر حامد أبو زيد بتحليل القمني لإظهار كيفيّة استغلال السلطات المصريّة في الخمسينيّات والستينيّات للتأميمات من أجل إبراز

---

١ ـ **السفير**، تموز ٢٠٠٥.

٢ ـ سيّد محمود القمني، **الأسطورة والتراث**، الطبعة الثانية (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٣)، ص ١٣.

٣ ـ المرجع السابق.

٤ ـ سيّد محمود القمني، **ربّ الزمان** (القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير، ١٩٩٦)، ص ١٤٠.

٥ ـ ٦ ـ القمني، **الأسطورة والتراث**، ص. ١٨.

٧ ـ Ghassan F. Abdullah, "New Secularism in the Arab World," geocities.com/islampencereleri3/new_secularism_in_the_arab_world.htm

٨ ـ نصر حامد أبو زيد، مقدّمة مؤلَّف سيد محمود القمني، **الأسطورة والتراث**.

تتميّز مؤلّفات سيّد محمود القمني بالتشدّد تجاه السلفيّين أو الأصوليّين: لذا تعرّض لهجوم شرس بلغ حدّ تهديده بالقتل وأفراد عائلته، فاضطرّ إلى «التراجع.»

الأساطير الدينيّة، بينما استطاعت مؤسّسةُ الأزهر تحويلَ الاحتفالات بالمولد النبويّ إلى مظاهرات وطنيّة بعيدة عن معناها الأوّلي. ويعلّق أبو زيد بالقول إنّ القمني ذهب أبعدَ من تفكيك الأساطير الدينيّة التي أنتجتْ بدورها إيديولوجيّاتٍ مختلفة، إذ هو معنيٌّ بالفهم العلميّ لتلك الأساطير وآثار تلك الإيديولوجيّات على الواقع السياسيّ الراهن.[١] واللافت للنظر أنّ تلك القراءة التفكيكيّة للأساطير تربط كلّ واحدةٍ بمرجعيّتها البابليّة أو السومريّة أو المصريّة للوصول إلى إستنتاج فريد من نوعه، وهو أنّ اليهوديّة ليست ديانةً توحيديّةً بل ديانة تتعدّد فيها الآلهة.

بناءً على العرض أعلاه يستأنف القمني بحثه في تفكيك هيكليّة «العهد القديم،» ولاسيّما معتقدات المجتمعات الزراعيّة والرعويّة أو البدويّة التي نجدها اليوم في التقاليد الإسلاميّة. فالقرابين التي كان يقدّمها الرعاةُ تعني سفكَ الدماء وتذكّرنا بتقاليد عيد الأضحى، بينما قرابينُ المزارعين تعني تقديمَ الحبوب وتذكّرنا بتقاليد عيد الفطر. ولذلك يعتبر القمني أنّ جذور عدد من التقاليد والمعتقدات الإسلاميّة ماثلةٌ في معتقدات العهود القديمة، من بابليّة وسومريّة ومصريّة. وفي النهاية يؤكّد القمني ضرورة إجراء المزيد من الأبحاث التفكيكيّة للنصوص والأساطير القديمة، والمزيد من التنقيب عن المعالم التاريخيّة.

أما المحور الثاني لأعمال القمني فيتناول صميمَ المعتقد الإسلاميّ السياسيّ، وذلك في مؤلّفه المثير: **الحزب الهاشميّ**. في هذا الكتاب يقول إنّ توحيد الجزيرة بدأ **قبل** ظهور الإسلام، وإنّ مهمّة الرسول أتت في ذروةِ عمليّةٍ توحيديّةٍ بدأتْ مع الجدّ المؤسِّس قصيّ بن كلاّب الذي سيطر على مكّة. وكان قصيّ قد وَزّع مهامَّ إدارة شؤون المدينة بين القبائل والعشائر والأفخاذ، دعمًا لقاعدته السياسيّة؛ لكنّ ذلك أدّى إلى تنافسها، الذي انعكس صراعًا على السلطة بعد وفاة الرسول. أما العامل الثاني الذي ساهم في توحيد الجزيرة فهو انتشارُ الحنيفيّة، التي توّجها ظهورُ الإسلام. ويستأنف تلك الفكرةَ الشيخُ خليل عبد الكريم، ونستعرضها في المقطع التالي.

ب ـ خليل عبد الكريم. وُلد هذا الشيخ الأزهريّ في أسوان، وهو مُجاز في الدراسات الإسلاميّة والقانونيّة من جامعة فؤاد الأول (القاهرة لاحقًا). التحق بالأزهر، حيث نال لقب «شيخ.» كان ناشطًا مع الإخوان المسلمين، ومحورَ ملاحقات السلطة (دخل السجن عاميْ ١٩٥٤ و١٩٦٥)، لكنه انفصل عنهم بسبب استيائه من أساليبهم العنفيّة.[٢] وكان عبد الكريم أيضًا من مؤسّسي حركة «التجمّع» التي ضمّت اشتراكيين وشيوعيين وناصريين يساريين. وهو من كتّاب «الرافد» المجدّدين الذين لم تُكتب لهم الشهرةُ بسبب مقاطعة دُور النشر لمؤلّفاتهم (كان ملقّبًا بـ «الشيخ الأحمر»). غير أنّ دار سينا تجرّأتْ ونشرتْ مؤلّفه الشهير، **الجذور التاريخيّة للشريعة الإسلاميّة**، وأكثرَ مؤلّفاته لاحقًا.

كرّس معظمَ مؤلّفاته لتبيان التواصل بين الجاهليّة والحقبة الإسلاميّة؛ وهو في ذلك يتفق مع أطروحة طه حسين، **في الشعر الجاهليّ**، لكنه كان أكثرَ جرأةً وعمقًا. فكتابه الصغير يحدّد الجذورَ التاريخيّة للشريعة بـ : الجاهليّة، والحنيفيّة، والتقاليد والممارسات السياسيّة السائدة.

أما الجاهليّة فهي مصدرُ الكثير من ممارسات المسلمين الدينيّة والاجتماعيّة وغير ذلك. فالقبائل العربيّة مثلاً كانت تقدّس الكعبة؛ كما أنّ الطوافَ بها يعود إلى الجاهلية (يستشهد عبد الكريم ببيْتٍ لزهير، الشاعر الجاهليّ، الذي أقسم بذلك البيت الذي يطوف حوله بنو قريش وجوارهم). كذلك الأمرُ بالنسبة إلى الحجّ والعمرة والإحرام والتوقّف عند عرفة...، فهي أيضًا من عوائد الجاهليّة. ويضيف الكاتب إلى تلك اللائحة تحريمَ شهر رمضان، والصيام، والأشهر الحرم الأربعة التي يُمنع فيها

١ ـ المرجع السابق، ص ٢٩٠.

٢ ـ خليل عبد الكريم، **إلاّ أمير المؤمنين: عليّ بن أبي طالب** (القاهرة: الإنتشار العربي، ٢٠٠٦)، ص ١٤.

القتالُ من حيث المبدأ. ويرى تواصلاً بين الحقبتين في تكريس المكانة العالية لإبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام، وهما مَن رفعا الكعبة، وليس الطوافُ بالبيت إلاّ تكريمٌ لتلك المكانة (يستند عبد الكريم على مراجع مؤرّخين كالبلاذري والجوزي، وحديثًا المؤرّخ المصريّ محمد إبراهيم الفيومّي).[١] كما أنّ يوم الجمعة عند العرب قبل ظهور الإسلام[٢] كان يُعرف بيوم العروبة، على ما جاء في تفسير القرطبيّ لسورة «الجمعة» في القرآن.

أما المصدر الثاني للطقوس الإسلاميّة فهي الحنيفيّة، وهي حركة دينيّة تعود إلى إبراهيم عليه السلام، الملقّب بالحنيف، ظهرتْ قبل الإسلام في الحجاز، وانتشرتْ في معظم أرجاء الجزيرة العربيّة. وقد ورث الإسلامُ الكثيرَ من طقوس الأحناف، كالسجود والركوع عند إقامة الصلاة، ونبذِ عبادة الأوثان، وأكلِ لحم الخنزير، وتحريم الربا والخمر والزنى. كما تبنّى الإسلامُ عددًا من الحدود في معاقبة المخالفين، كقطْع اليد، وجلدِ الزاني والزانية، إضافةً إلى طقوس أخرى كالختان والصدقة والصيام والوضوء وعقيدة القيامة.[٣]

أما المصدر الثالث للشريعة الإسلاميّة فهي الممارسات والعادات السياسيّة التي قامت في المجتمع العربيّ قبل الإسلام. هنا يتناول المؤلف موضوعَي الخلافة والشورى. فيتساءل، في ما يخصّ الأولى، عن سبب عدم إقدام الرسول على تحديد خلفه،[٤] رافضًا التفسيرات الغيبيّة كالتي جاء بها محمد أحمد خلف الله،[٥] معتبرًا أنّ القرآن نزل في بيئةٍ قبليّةٍ لها عاداتُها المألوفة في تحديد الوراثة السياسيّة، وبالتالي تُركتْ قضيّةُ خلافة الرسول للعرف السائد بين القبائل وضمن التراتبيّات الداخليّة.[٦] هنا يلتقي عبد الكريم بسلفه علي عبد الرازق في أنّ الخلافة حالة ظرفيّة: فالخليفة شيخُ المسلمين في وقت محدّد، والخلافة حدّدتْها ظروفٌ موضوعيّةٌ لا دينيّة.[٧] ولو أقدم الرسولُ على تسمية خليفته لارتكب، في رأي عبد الكريم، مخالفةً للتقاليد القبليّة السائدة؛ كذلك كان الأمر مع الخلفاء الراشدين الذين التزموا بالمبايعة، إلى أن تحوّلت الخلافةُ إلى مؤسّسةٍ وراثيّةٍ مع معاوية. والحقّ أنّ مساهمة عبد الكريم هذه مهمّة جدّاً: فهي، بالإضافة إلى تقديم تفسيرٍ منسجمٍ مع وقائع المجتمع الإسلاميّ الأول، تدحض مطالبة السلفيين بإعادة الخلافة؛ فهذه الأخيرة مؤسّسة نشأتْ في ظروف محدّدة وتخلو من طابع القدسيّة. فهل يريد السلفيّون العودة إلى نظام قبليّ بعد كلّ التطوّرات التي حصلتْ منذ أربعة عشر قرنًا؟!

أما الشورى فهي أيضًا من عادات القبائل، في رأي عبد الكريم، لا منتوج إسلاميّ[٨]؛ وهي ليست تعبيرًا عن ديمقراطيّة الصحراء، بل ممارسةٌ حكيمةٌ لمجتمعٍ قبليّ. وكلّ ذلك يفتح البابَ لبلورة مفهوم ديمقراطيّ لا يتعارض مع التراث ويلبّي حاجاتِ المجتمع العصريّ.

❖ ❖ ❖

هذه هي بعض ملامح المساهمات في الفكر النقديّ الإسلاميّ المعاصر. والجامع المشترك بينها هو دورُ العقل وأولويّتُه في قراءة النصّ وتأويله، وكذلك الأمرُ بالنسبة إلى التراث والخطاب الدينيّ. كما أنّ إدخال آليّات تحليلٍ حديثةٍ، من اللسانيّات إلى التاريخ المقارن للأديان وكافّة العلوم الإنسانية، بل العلوم والرياضيات أيضًا، هو الذي يميّز تلك المساهمات. وهذا دليلٌ ساطعٌ على أنّ الإسلام ليس في حالة أزمة كما يريده بعضُ المستشرقين، بل ساحةٌ لحراكٍ فكريّ لم يتوقّفْ منذ وفاة الرسول. فالأمة تحلّل مشاكلها، وهي أدرى بالحلول التي يجب تطبيقُها وفقًا لمقاييس العقل وفهم التراث والتاريخ على أرضيّةٍ معرفيّةٍ متغيّرة.

بيروت

زياد حافظ

مدير تحرير مجلّة **شؤون عربيّة معاصرة**، وهي مجلّة فصليّة تصدر باللغة الإنكليزيّة من لندن عن مركز دراسات الوحدة العربيّة.

---

١ ـ محمد ابراهيم الفيّومي، **الفكر الدينيّ الجاهليّ** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣).

٢ ـ عبد الكريم، المرجع السابق، ص. ٢٦.

٣ ـ المرجع السابق، ص ٢٧ ـ ٢٩. راجعْ أيضًا دراسة سيّد محمود القمني، **دور الحزب الهاشميّ والعقيدة الحنيفيّة في التوحيد لقيام الدولة العربيّة الإسلاميّة** (القاهرة: دار سينا، ١٩٩٠).

٤ ـ المرجع السابق، ص ١٠٣.

٥ ـ ساهم خليل عبد الكريم في تحرير تعليقٍ مطوّلٍ في مؤلَّفٍ لمحمد خلف الله عن **الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم**، الطبعة الرابعة (القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٩).

٦ ـ المرجع السابق، ص ١٠٧.

٧ ـ خليل عبد الكريم، «الجذور الفكريّة لليسار الإسلاميّ،» **الأعمال الكاملة: نحو فكر إسلاميّ جديد**، الجزء الثاني (القاهرة: دار مصر المحروسة، ٢٠٠٤)، ص ١١١.

٨ ـ المرجع السابق، ص ١١٩ ـ ١٢١.

رؤية في مسألة الإصلاح الدينيّ

عبد الإله بلقزيز

١ ـ لماذا الإصلاح الدينيّ؟

نميل إلى الاعتقاد أنّ الإصلاح الدينيّ حلقة رئيسة في تاريخ النهضة والتقدُّم، كما في أيّ مشروعٍ فكريٍّ واجتماعيٍّ وسياسيٍّ يطلبهما. والميل يَنْهل أسبابَه من السابقة الأوروبيّة، حيث حلقةُ الإصلاح الدينيّ مهَّدتْ للثورة الصناعيّة وروح الرأسماليّة (التراكم، المنافسة، تعظيم الثروة...)،[١] ولحركة التنوير الثقافيّ وفلسفة الأنوار، ثم للثورة السياسيّة (الثورة الفرنسيّة). ومن المفهوم أن يقوم بيننا مَن يعترض على شرعيّةِ تنصيب هذه السابقة وصفةً عامّة تنطبق على سائر المجتمعات والتواريخ. وقد يحتجُّ المحتجّ بأمثلة مختلفة، من قبيل عدم احتياج اليابان أو الصين أو أميركا اللاتينيّة إلى حركات إصلاح داخل البوذيّة والكونفوشيوسيّة والكاثوليكيّة[٢] ليستقيم لها أمرُ التقدّم. لكنّ الاعتراض، وإن كان يَلْحَظُ خطأ إقامةِ المُماثلات بين المجتمعات والخبرات التاريخيّة، يُعْرِض عن رؤية **عوامِلِ الشَّبَه** بين وضع المؤسّسة الدينيّة في أوروبا ما قبل الإصلاح ووضعها اليوم، بل منذ زمنٍ بعيد، في مجتمعاتنا العربيّة ومحيطها الإسلاميّ.

قضت أوروبا زمنًا طويلاً من تاريخها الوسيط، تحت قبضة رجال الدين. لم يكن هؤلاء حينها مجرّد جسمٍ دينيّ يَنْطق باسم النصّ المقدّس ويحتكر منطقةَ الروح والإيمان في الإنسان فحسب، وإنما فاضَ سلطانُه على المجتمع أيضًا، مستوليًا على مملكة الدنيويّ، والسياسةُ في جملتها. وفي اللحظة التي كانت فيها الكنيسةُ الكاثوليكيّةُ تنتقل من حيّزها الروحيّ إلى الحيّز السياسيّ، فتقيم الدولةَ على مقتضى الحق الإلهيّ Le droit divin، وتؤمِّرُ الأمراءَ وتُنَصِّب الملوكَ أو تعزلهم، وتُصْدِرُ الصكوك على سبيل الغفران أو الحِرْمان، كان وجهٌ آخرُ للمسيحيّة يُطِلّ على التاريخ، وعلى المؤمنين بالرسالة، شديدُ الاختلاف عن التعاليم والمنطلقات. فالعقيدة التي حاذتْ تمييزًا بين الدينيِّ والسياسيِّ، بين ما للّه وما لقيصر، وسعى دعاتُها في الأرض لا يطلبون من الدنيا غيرَ تبليغ تعاليم يسوع في الناس، تاركين السلطانَ على الأبدان لأباطرة روما...، لن تفتأ تنقلبُ أحوالاً على يد طبقة الإكليروس، التي أعادت تأويلَ كلِّ شيءٍ فيها بما يُشَرْعِنُ مبدأَ الدولة الدينيّة. ولقد قادت إعادةُ إنتاج المسيحيّة على هذا المقتضى إلى تصفية كلّ تأويلٍ للنصوص يجافي القراءةَ الرسميّةَ البابويّة، وإلى تصفية الجماعات التي تقول به.

كانت فكرةُ الإصلاح الدينيّ، التي نمَت في أوساط مسيحيّة في شمال غرب أوروبا، تتبلور في مواجهة ذلك المنحدر الذي كانت تَهْوي إليه المجتمعاتُ المعتنقة للعقيدة هذه، في دينها ودنياها. وأكثرُ ما اشتبكتْ معه فكرةُ الإصلاح الدينيّ هو ذلك الإصرارُ الإكليريكيُّ على وضع الفواصل، باسم الدين، بين المؤمنين والنصّ، من أجل احتكار تأويله، وفرضِ قراءةٍ رسميّةٍ وحيدةٍ له، تنبثق سلطةُ الكنيسة منها، ثم إخضاع سلطة الدولة لذلك التأويل. ولا يعنينا هنا اتصالُ معركة الإصلاح الدينيّ هذه بمعركة سياسيّة واقتصاديّة أخرى، كانت تخوضُها طبقةٌ جديدة صاعدة في وجه ثالوث الإقطاع والملكيّة الاستبداديّة المطلقة والكنيسة، بمقدار ما يَعْنينا الوجهُ الثقافيُّ والدينيُّ منه. وهو ما سنبيِّنه في الفقرات التالية المتعلِّقة بما نَزْعم أنّه رديفٌ إسلاميّ للثيوقراطيّة المسيحيّة في أوروبا العهدِ الوسيط.

لا وسيطَ في الإسلام بين المؤمنين وكِتَابهم؛ إذ يَمْلك أيُّ مسلم أن يأخذ تعاليمَ الدين من النصّ القرآني مباشرةً، ومن دون وساطة. يكفيه بعضُ العلم باللّغة ودلالات ألفاظ النصّ. وهذا ما تُفيده مقولة: «لا كهانةَ في الإسلام ولا رهبانيّة.» مَنْ يضع نفسَه

---

١ ـ أنظر: Max Weber, **l'Hethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme** (Paris: Plon, 1964)

٢ ـ هذا اعتقادٌ دارج على نطاق واسع لدى المهتمين بالشأن الدينيّ من الباحثين العرب، التقليديين والحداثيين. وهو غير صحيح في حالة أميركا اللاتينيّة على نحوٍ خاصّ، حيث حركاتُ الإصلاح في الكاثوليكيّة اللاتينيّة عديدة منذ بداية القرن العشرين، ومنها ـ منذ عقود ـ حركةُ «لاهوت التحرير.» وهو غير صحيح جزئيًا في حالتَي اليابان والصين لأنّ ديانتيْهما بعيدتان عن الشأن السياسيّ ويغلب عليهما الطابع الروحيّ... ناهيكَ بتراجع تأثير رجال الدين في المجتمعين منذ عهد الميجي في اليابان ومنذ الثورة الصينيّة.

موضعَ وسيط بين المؤمنين والنصّ، بين الأرض والسماء، بين النسبيّ والمطلق، يَطلب لنفسه ما ليس يرخِّصُه له الإسلام، ويعتدي على حقٍّ عامّ للمسلمين جميعًا أجازهُ لهم دينُهم: هو أن يأخذوا أمورَ دينهم عن اللّه والرسول من دون توسيط أحد.

وماذا عن الفقهاء؟ ألم يكونوا في تاريخ الإسلام ذلك الوسيط؟

من الثابت أنّ كثيرًا منهم حاول أن يتنزّل منزلةَ الوسيط، بدعوى حاجة الدين إلى رجالٍ يقومون على أمره ويكونون حرّاسًا، وبزَعْم أنهم أهلُ معرفةٍ به، ليست في متناول عوامّ المسلمين. ومن الثابت أن السلطة، في بعض لحظات التاريخ، وسعيًا إلى كسب ولاء الفقهاء، ودفْعِهم إلى التِماس الشرعيّة لها، أوسَعَتْ لهم الهوامشَ كي ينهضوا بوظائف تفوق حجمَهم في حساب الشرع، وتَنْقلهم من علماء دين إلى طبقة تحتكر الدين. ولكنْ لا زعمُهم ما زعموه لأنفسهم، ولا ما منَحَتْهم إيّاه السلطةُ من ترخيصٍ، يَمْلِكُ أن يغيِّر من أمرهم في رأي الشرع شيئًا: فهُمْ ليسوا أكثرَ من علماء دين، رأسمالُهم الرمزيّ الوحيد، الذي به يتميّزون عن عامّة المسلمين، يكمن في علمهم الدينيّ الذي لا يَقْبَل الصَّرفَ سياسيّاً كأهلِ نفوذٍ على دنيا الناس، كما لا يُقْبل الصَّرْفَ دينيّاً كأهل نفوذٍ على دين المسلمين.[١]

وكما لا يوجد في الإسلام رهبانٌ وُسطاء بين النصّ والمؤمنين، لا توجَدُ سلطةٌ دينيّة في نظر الإسلام وفي نصوصه الشرعيّة، ولا هي وُجدتْ في تاريخه الوسيط والحديث على مثال ما كان في أوروبا المسيحيّة. وقد حاولتُ في كتابي، **تكوين المجال السياسيّ الإسلاميّ ـ النبوّة والسياسة**،[٢] أن أذهب إلى أبعد من ذلك: إلى بيان الطبيعة **المدنيّة** لدولة المدينة نفسِها. وكان جوهر أطروحتي في الكتاب أنّ الدولة النبويّة لم تكن دولةً دينيّة، وأنّه قام تمايُزٌ فيها بين الدينيّ والسياسيّ، وأنّ الأخير امتلك استقلاليّةً نسبيّة (autonomie relative) عن الدينيّ، وأنّه لا يُمْكن هَدْرُ المسافة بين الدينيّ والسياسيّ أو الجَمْعُ بينهما بدعوى أنّ قائد دولة المسلمين هو نفسه نبيُّ المسلمين. فالدولة تلك ـ ومنذ ميلادها ـ قامت على عقدٍ بين المسلمين واليهود (هو الصحيفة)،[٣] فكانت دولةً ثنائيّةَ الدين، قامت على الاجتهاد والشورى، وحَكَم إدارةَ شؤونها مبدأُ المصلحة: مصلحة **الجماعة السياسيّة** الإسلاميّة في المقام الأول.[٤]

حين نحتكم إلى نصوص الدين ـ قرآنًا وحديثًا ـ وإلى تجربة التأسيس النبويّة (دولة المدينة)، لن نجدَ دليلاً على أنّ شأن الدولة والسلطان في الإسلام شأنٌ عَقَديّ،[٥] أو على أنّ الحكم الإلهيّ من مقتضيات السلطة. كما لن نجد ما يقرِّر وجوبَ الوساطة الرهبانيّة بين المؤمنين والنصّ. وبهذا المعنى، يَصحّ أن يقال بعدم جواز المماثلة بين تجربة الدولة في تاريخ الإسلام، وتجربةِ الدولة الدينيّة في أوروبا: فهُما، حقّاً، مختلفتان. غير أنّ الاختلاف بينهما لا يُفْهَم إلا حين نقارن منطلقاتِ الإسلام بما حصل في أوروبا من مصادرة الدينيّ للسياسيّ؛ أو حين تكون المضاهاةُ بين تاريخٍ وتاريخ، لا بين نصٍّ وتاريخ.

نعم، لم يكن في تعاليم الإسلام ما يدعو إلى الرهبانيّة أو الدولة الدينيّة. لكنّ التاريخ الإسلاميّ يُنْبِئُنا بأنّ ثمّة مَنْ دعا إلى حكم اللّه (وهم مَنْ سمّاهم خصومُهم خوارجَ وسمّوا أنفسَهم محكّمة)، ومَنْ دعا إلى الدولة التي يقوم على أمرها الإمامُ المعصوم (وهم الشيعة). وقد يقول قائل إنّ الأوّلين لم يستطيعوا أن يقيموا سلطةً إلاّ في الأطراف البعيدة، وإنّ سلطتهم سرعان ما دبَّت فيها تقاليدُ السياسة (الاختيار و«الانتخاب»)، وإنّ الأخيرين ما قامت لهم دولةٌ قبل ثورة إيران المعاصرة، ولا يمكن أن تُحْسَب دولةُ الفاطميين على مذهبهم في السياسة للاشتباه في صحّة نسبة الفاطميين إلى المذهب، ولأنها لم تُقِمْ دولةَ الإمام الدينيّة على مثال ما تصوَّرها فقهاءُ الإماميّة. وهذا كلُّه صحيح، ولكنْ: ألم يَحْكُم الخلفاءُ والسلاطين متذرِّعين ـ ومتدرِّعين ـ بالشرعيّة الدينيّة؟ ألم يستغلّوا الدينَ في السياسة؟ ألم يُصَفُّوا خصومَهم باسم الكتاب والسنّة؟[٦] ثم ألم يُقْطِع الخلفاءُ والسلاطين سلطانًا خرافيّاً لفقهاء ليس لهم من الدين شيء؟ أَلَم يؤجِّر الكثيرُ منهم لسانَه و«علمَه» و«دينَه» للحاكِم بأمره وصحابته وآل بيته؟ ألم يُفْتوا في دماء الخصوم من العامّة

---

١ ـ لا شكّ في أنّهم يملكون سلطةً علميّة، وخصوصًا في مجتمع أميّ، هي سلطةُ التفسير: تفسير ما غمض في النصّ. غير أنّ هذه السلطة لا تَمْلك ادّعاءَ المطابقة التامّة مع فحوى النصّ ومرماه، ولذلك فهي تظلّ في نطاق الاجتهاد؛ والمجتهدُ في الإسلام مخطئ أو مصيب.

٢ ـ عبد الإله بلقزيز، **تكوين المجال السياسيّ الإسلاميّ ـ النبوّة والسياسة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٥).

٣ ـ تُمْكن العودةُ إلى نصّ صحيفة المدينة في كُتب السير والتاريخ، في **السيرة النبويّة** لابن هشام (بيروت؛ دمشق: دار الخير، ١٩٩٦، ص ١١٠ ـ ١١٢)، أو في **تاريخ الأمم والملوك** للطبري (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٧)، وغيرهما من المصادر.

٤ ـ ماذا يعني تحالُف النبيّ (ص) مع قبائلَ لم تُسْلِمْ في صراعه مع قريش؟ ماذا يعني تنازلُ المسلمين لقريش في صلح الحديبية؟ ماذا يعني شراءُ ولاء مَنْ لم يقتنعوا بالرسالة، مثل أبي سفيان وغيره من «المؤلّفة قلوبُهم»؟ إنه يعني أنّ الدولة كانت تتصرّف بعقلٍ سياسيّ تَحْكُمُه المصلحةُ والممكن، لا بعقلٍ دينيّ يَحْكُمُه الواجب.

٥ ـ فقهاء السنّة أنفسُهم أجمعوا على أنّ الدولة من الفقهيّات لا من ومسائل العقيدة، ولم يقُل بذلك غيرُ فقهاء الإماميّة.

٦ ـ ماذا فعل الخليفة عثمان بخصومه، وماذا فعل خصومُه به؟ وماذا فعل معاوية باستعماله مفهومَ «الجماعة» في مواجهة خصومه من آل البيت؟ وماذا فعل المأمون بأهل السنة وبرمزهم أحمد بن حنبل في قضيّة «خلق القرآن» الكلاميّة؟ وماذا فعل المتوكّل بخصومه المعتزلة منتصرًا لأهل السنّة وعقائدهم؟ لم يفعل هؤلاء جميعًا وغيرُهم سوى استغلال الدين لأغراض السياسة والسلطة!

لقد نجح الفقهاء ـ مستعينين بالسلطان ـ في أن يتحوّلوا في لحظاتٍ من تاريخنا إلى ما يُشْبه الإكليروس الدينيّ الكنسيّ: يستحلّون ويحرّمون ويضعون المقدّس في خدمة السلطان.

والخاصّة؟ ألم يَخْنقوا الفكرَ والإبداعَ باسم الدين[1]؟ ألم يمنحوا أنفسَهم سلطةَ «حراسة الدين،» التي لم تكن إلاّ سدانة مصالح السلطان الذي منه ينتفعون؟ لقد نجح الفقهاء ـ مستعينين بالسلطان ـ في أن يتحوّلوا في لحظاتٍ من تاريخنا إلى ما يُشْبه الإكليروس الدينيّ الكنسيّ: يستحلّون ويحرّمون ويضعون المقدّس في خدمة السلطان.

هنا، إذن، نَصِل إلى التشابُه بين المسيحيّة والإسلام، نصّاً وتاريخًا. كلاهُما رَسَمَ الحدود بين الدين والسياسة، بين المطلق والنسبيّ، بين المقدّس والدنيوي؛ وكلاهُما كان ضحيّةَ تاريخٍ انحرف عن تعاليم النصّ. ما حصل في التاريخ المسيحيّ الوسيط هو أنّ الكنيسة تجاوزتِ النصّ وتعاليمَه، وأعطت ما للّه ولقيصر لها. وفي الإسلام حَصَل شيءٌ من ذلك: تحوّل الفقهاء إلى طبقة رجال دين، سخّروا العقيدةَ لمصلحة السلطان، وأحكمتِ الدولةُ قبضتَها على الدين، واستخدمتْه لأغراض فرض الشرعيّة لسلالاتها الحاكمة ولتصفية خصومها المعارضين. وهكذا، بمقدار ما تتشابه المنطلقاتُ بين العقيدتين وتعاليمهما في مسألة السياسة والسلطة، فإنّ تجربة الخروج والانحراف عن تلك التعاليم، في المسيحيّة الكاثوليكيّة وفي الإسلام التاريخيّ، تتشابه أيضًا في تجربة التطبيق كما عاشتها مجتمعاتُ النصرانيّة والإسلام. وقد اتخذتِ العودةُ عن هذا الانحراف في المسيحيّة شكلَ دعوةٍ إلى الإصلاح الدينيّ، نجحتْ في أن تحقّق هدفَها في فجر العصر الحديث. أما في الإسلام، فتأخّر الحديثُ فيه إلى القرن التاسع عشر، أيْ إلى أن خاض فيه الشيخ محمد عبده.[2]

لم يتغيّر حالُنا اليوم عمّا كان في الماضي، مع قليلٍ من الفروق غير الجوهريّة. فما زال الخلط شديدًا بين الدينيّ والسياسيّ، على الرغم من قيام الدولة الوطنيّة الحديثة، واستمدادِها الشرعيّةَ من الأفكار المدنيّة، ونصّ دساتيرها على أنّ صاحبَ السلطة والسيادة هو الشعب. وما زال استغلالُ الدين لأغراضٍ سياسيّة، والزجُّ به في صراعات القوى، يتجدّد باستمرار، بل يزيد أوارًا. ونَمْلك أن نُحْصي اليوم مظهريْن من مظاهر الاستغلال السياسيّ للدين يبرّران الدعوةَ إلى ذلك الإصلاح:

أوّلهُما: محاولاتُ النُّخَب الحاكمة العربيّة السيطرةَ على المجال الدينيّ (الأوقاف، والمساجد، والتعليم الدينيّ...)، واحتكارَ النطق باسم الإسلام (من خلال مؤسّسات الإفتاء الرسميّة، ومجالس العلماء التقليديّين التابعين للسلطة، وبرامج التعليم الدينيّ في المدارس، ووسائل الإعلام...)، وفرض رؤيةٍ رسميّة للدين وتعميمها بالوسائط التي تَكْفل حسبانَها الرؤيةَ «الصحيحةَ» و«الشرعيّةَ.» والهدف من هذا السعي المحموم للسيطرة على المجال الدينيّ هو السيطرةُ على **رأسمالٍ رمزيّ** كبير، ومنعُ غيرها من الاستثمار فيه مخافةَ تحصيل مكاسبَ سياسيّة. وتزيد خطورةُ هذا الاحتكار كلّما كان المجتمع متعدّدَ المشارب المذهبيّة، إذ يقود ذلك إلى استثارةِ معارضاتٍ حادّة، سريعًا ما تنتهي بها الأوضاعُ المتوتّرةُ إلى الصدام والعنف. والمأساةُ هي أنّ النخب التي تخوض معركةَ الاستيلاء على الشأن الدينيّ تَحْكم بلدانَها باسم أفكار **مدنيّة**، ولا تدّعي أنّ شرعيّتها دينيّة بل سياسيّة (وطنيّة، ديمقراطيّة، قوميّة، دستوريّة...)!

ثانيها: التعاظُم المطّرد لحركات «الإسلاميّة السياسيّة» واندفاعاتُها نحو منازعة السلطة سيطرتَها على الشأن الدينيّ، وتنزُّلُ فقهائها ومرشديها وأمراء جماعاتها المسلّحة منزلةَ المُفْتين في الحلال والحرام، ومنزلةَ القضاة الذين يُنْزلون الأحكامَ على مَنْ يقومون هم أنفسهم بدور الادّعاء عليهم! ولقد اتّسع نطاق «السلطة الدينيّة» التي مَنَحَتْها «الإسلاميّةُ السياسيّة» لنفسها ـ وخصوصًا تيّاراتها السلفيّة التكفيريّة ـ

١ ـ بفتاوى القتل (بشّار بن بُرْد، الحلاّج، ابن المقفّع...) وفتاوى التكفير (تكفير الغزالي ـ مثلاً ـ للفلاسفة في القضايا الثلاث: قِدَم العالم، عِلم اللّه بالجزئيّات، المعاد؛ راجع كتابه: **تهافت الفلاسفة**)...

٢ ـ راجع رأينا بالتفصيل في كتابنا: **الإسلام والسياسة** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ط ٢، ٢٠٠٨).

إلى الحدّ الذي فاق ما كان لدى كبار الفقهاء في تاريخ الإسلام، إذ باتت تتصرّف بحسبانها «الفرقةَ الناجيةَ» الناطقةَ باسم الدين، وما عداها على ضلالٍ مبين. ولقد أخذتْ هذه «الإسلاميةُ السياسيّة» الدينَ إلى تفاصيل الشأن العامّ، وباتت السياسةُ من أملاكها، تمامًا مثلما أصبح الحديث في السياسة بغير مفرداتها اعتداءً على «الحقّ الإلهيّ»!

في المحصّلة، نحن أمام محنة حقيقيّة أنتجَها فريقان في المجتمع شديدا الشغف بالسلطة. **أولُهما** يريد الاحتفاظ بالسلطة، بميكياڤيليّة بائسة وبأيّ ثمنٍ اجتماعيّ، فطَفِقَ يستغلّ الدين ويسخّرُه لأهدافه، متملّقًا مشاعرَ المؤمنين، ومصادِرًا الدينَ من الجماعات الأخرى. **وثانيهما** يريد الوصول إلى تلك السلطة على صهوة المقدّس، مستفيدًا من غباء الفريق الأول وتسلّطيّته وفشله في برامج التنمية وفي حماية الوطن؛ لكنّه لا يَحْمل في جعبته إلا رديفَ مشروع الأول، بل ما هو أسوأ منه: الدولة الثيوقراطيّة! والفريقان معًا يخوضان المعركة من دون مبالاةٍ بالثمن الذي يدفعه المجتمعُ واستقرارُه وأمنُهُ، جرّاء أفعالهما الطائشة. فالغاية عندهما تبرّر الوسيلة، والقاعدة التي بها يعملان واحدة: **الاستيلاء على الدين أقصرُ سبيلٍ إلى الاستيلاء على السلطة!**

هل هناك، إذنْ، من مبرِّر للإصلاح الدينيّ أكثر من هذا الذي يجري أمامنا اليوم، ووصْفنا بعضَ ظواهره؟ لماذا وصل العقلُ الإسلاميّ المعاصر إلى هذا الدَّرك الذي انتقلنا فيه من عصر الأفغانيّ إلى عصر «الأفغان العرب،» ومن فتاوى محمد عبده الاجتهاديّة حول العلم والدستور والحريّة إلى فتاوى أنصاف فقهاء بتحريم إرسال الأطفال إلى المدارس بدعوى أنّ نبيَّنا كان أمِّيّاً؟! ولماذا انتقلنا من بناء الجماعة الوطنيّة إلى الفتنة الشيعيّة ـ السُّنّيّة، ومن فكرة الأمّة والجماعة إلى الأقفاص المذهبيّة؟ ولماذا ابتذلنا المعنى العظيمَ للدين، والصورةَ المشرقةَ للإسلام، إلى الحدّ الذي وطَنَ في أذهان غالبيّة البشر أن الإسلام يتلازمُ مع الإرهاب؟! ولماذا يقتلُ بعضُنا بعضًا باسم الإسلام؟ ولماذا حوّلنا «دارَ الإسلام» إلى «دار حربٍ،» والجهادَ إلى فتنة؟

لأننا، باختصار، لم نُنجزْ حلقةَ الإصلاح الدينيّ. ولو قُيِّض لفكرة الإصلاح الدينيّ في القرن التاسع عشر أن تجد لها بعضَ التطبيق، لما وصلنا إلى ما نحن فيه. ونحن على يقين بأنّ العودة عن هذه الأوضاع الكارثيّة، وعن ذلك الانحراف التاريخيّ عن تعاليم نصوص الإسلام، لن يكون بغير الإصلاح الدينيّ.

ولكنْ، ما معنى الإصلاح الدينيّ؟

٢ ـ معنى الإصلاح الدينيّ

تبلور معنى الإصلاح الدينيّ في أوروبا في سياق الصراع المرير الذي خيضَ ضدّ الكنيسة لكفّ سلطانها المطلق. غير أنّ هذا المضمون السياسيّ المضمَر للإصلاح كان يحتاج إلى معركة فكريّة من **داخل** المسيحيّة كعقيدة، وبمفردات اللاهوت؛ وكانت تنبغي زحزحةُ الرواية الإكليريكيّة الرسميّة للكتاب المقدّس حتى تمْكن زحزحةُ نفوذُ الكنيسة الدينيّ والسياسيّ، لأنّ هذا النفوذ إنّما يتغذّى من شرعيّة تلك الرواية في وعي المؤمنين. وبعبارة أخرى، كان ينبغي كسرُ احتكار النصّ من أجل كسر احتكار الحياة العامّة.

قادت المعركةُ من أجل تحرير السياسة من السلطان الدينيّ إلى تجييش قوى عديدة، وإلى صبّ جهودها في خدمة مشروع مدنيّة السياسة. وقد تفاعلتْ معطياتُ ذلك النضال، حتى فَتَحَ الإصلاحُ الدينيّ البابَ أمام الفصل التامّ بين الدينيّ والزمنيّ (أي العلمنة).[1] وفي هذه المعركة، التي كسبتْها حركةُ الإصلاح الدينيّ، كان على رجال الدين أن يغادروا الحيّزَ العامّ للسياسة المدنيّة، التي انتقلتْ من أملاك الكنيسة إلى أملاك الأمير ثم إلى أملاك الشعب. أما المعركة من أجل تحرير النصّ والإيمان من سلطان الكنيسة، فقد أفضت إلى كسر الوساطة الإكليروسيّة بين المؤمنين والنصّ، وإعادة هذا الأخير إلى الناس، وإعادة الحقّ إليهم في أن يقرأوه بمعزل عن الوصاية الكنسيّة. إنّ انتزاع سلطان الكنيسة على النصّ ما كان سوى هدم مبرِّر وجودها... وهدمٍ وجودها.

من النافل القول إنّ هدمَ الكنيسة لا يعني إلغاءَ وجودها كمؤسّسة؛ فهي استمرّت في التقليد الكاثوليكيّ والأرثوذكسيّ، وقامت لها أشباهٌ مؤسّسيّة. وإنما يعني **إلغاءَ سلطانها** الدينيّ والسياسيّ المطلق، وإعادتَه إلى حدوده الروحيّة العاديّة. على أنّ الإصلاح الدينيّ لم تكن نتيجتُه انفصالَ قسم كبير من غرب أوروبا (وشمال أميركا بعد ذلك) عن سلطة الكنيسة فقط، وإنّما أيضًا **تغييرَ معنى الكنيسة** في الكاثوليكيّة نفسها، وحَصْرَ نفوذها إلى أضيق حدّ. واليوم ما عادت الكنيسة تعني ما كانت تعنيه قبل أربعمائة عام. وفي المقابل، لم يَقُد إصلاحُها إلى تقليص عدد المؤمنين، بمقدار ما حرّر الإيمانَ من سطوة رجال الدين.

هذا هو المعنى العميقُ للإصلاح الدينيّ في أوروبا، فهل يكون معناهُ هو نفسه في المجتمعات الإسلاميّة؟

ليس ضروريّاً أن يَحْذُوَ الإصلاحُ الدينيُّ في مجتمعات الإسلام، اليوم، حذْوَ الإصلاح الدينيّ في مجتمعات المسيحيّة. لكنّ عليه أن يواجه معضلتين شبيهتين: **إدخال الدين في حيّز الاستغلال**

---

١ ـ ينبغي التمييزُ بين الإصلاح الدينيّ والعلمانيّة. لا يقود الإصلاحُ الدينيُّ إلى العلمانيّة دائمًا، ولا تنشأ العلمانيّةُ على حلقة الإصلاح الدينيّ بالضرورة. لاحظ فرنان بروديل بحقّ أنّ إيطاليا وإسبانيا وفرنسا وقفتْ موقفَ رفضٍ من الإصلاح (راجع: F. Braudel, **Ecrits Sur l'Histoire**. Paris: Flammarion, 1969, p. 295 - 296). ومع ذلك، فقد كانت هذه الدول علمانيّة.

من قال إنّ الإصلاح الدينيّ مطلوب فقط حين تكون سلطةٌ دينيّةٌ من النوع البابويّ؟ ومن قال إنّه لا يجوز في حالة استغلال السياسة للدين، أو إقحام الدين في الصراعات السياسيّة؟

السياسيّ وفي المضاربات المصلحيّة الدنيويّة، **واحتكار تأويله وادّعاء تمثيله** من هذا الفريق أو ذاك.

تَفرض المعضلةُ **الأولى** فعلاً اجتماعيّاً وفكريّاً دؤوبًا يرمي إلى تحرير الدين من المضاربة والاستغلال السياسيَّيْن، ومن كل أنواع تسخيره لخدمةِ مصلحةٍ فئويّة ضيّقة على حساب مصلحة مجموع الشعب والأمّة، وعلى حساب الدين نفسِه. إنّ الإسلام عقيدةُ الأمة جمعاء، والخطأ الأعظم أن يُحَوِّلَه البعضُ إلى إيديولوجيا سياسيّة لفريقٍ واحد في الأمة، أكان في السلطة أم في المعارضة. إنّ ذلك يمثّل سَطْوًا سافرًا على ملْكيّة روحيّة وثقافيّة **جماعيّة**، وإساءةً بالغة لمعنى الإسلام. لم يكن الإسلام دعوةَ فُرْقَةٍ في تاريخه، إلا عند مَنْ أساؤوا فهمَ مضمونه، فزجّوا باسمه في صراعٍ دمويّ بغيض من أجل السلطة، بل كان الإسلام دعوةَ توحيدٍ وبناءٍ للجماعة الموحَّدة. وما دَفَع المسلمون الثمنَ في تاريخهم إلاّ بعد أن حادوا عن هذا المعنى العميق لرسالة الإسلام. ومن النافل القول إنّه بقدْر ما تتقدّم مجتمعاتُنا على طريق تحرير الدين من الاستغلال السياسيّ، فإنّها تعيد للإسلام معناه العميقَ كدينٍ للوحدة والتوحيد، وكرسالةِ سلام بين أبناء العقيدة الواحدة والمجتمع الواحد، في الوقت الذي تعيد فيه بناءَ معنى السياسة ـ بما هي فعّاليّة مدنيّة وسلميّة تقوم على مبدإ التنافس الشريف لتحصيل الحقوق والمصالح، وعلى مبدإ الاجتهاد البشريّ. وإنّ دور أهل الاجتهاد من علماء الدين حاسمٌ اليوم، مثلما كان حاسمًا في زمن الشيخ محمد عبده، وفي زمن الشيخين علي عبد الرازق وعبد الحميد ابن باديس، والعلاّمة المجتهد علال الفاسي، لأنه دورٌ يقدّم الدليلَ، من داخل الدين، على وجوب العودة عن الاستغلال الانتهازيّ للإسلام في صراعات المصالح الفئويّة، والعودة إلى المعنى الأصيل والعميق للإسلام ورسالته.

أما المعضلة **الثانية**، فتفرض جهدًا فكريّاً وسياسيّاً شاقّاً من أجل إنهاء حال احتكار تأويل النصّ الديني، ورفع الوصاية عن فهم الناس لتعاليم دينهم مباشرةً من دون وصيٍّ زَعُوم. لقد سَدَّد محمد عبده ضربةً لفكرة الوساطة،[1] تمامًا كما هاجم أزعومةَ السلطة الدينيّة في الإسلام.[2] وليس من شكّ في أنّه ينبغي اليوم البناءُ على جهده الفكريّ لاستئناف مشروع الإصلاح الدينيّ، من مدخل إطلاق حريّة التفكير في الشأن الدينيّ، بعيدًا عن القيود التي يريد بعضُ «الإكليروس الإسلاميّ» فرضَها اليوم بدعوى امتلاكه «الفهمَ الصحيحَ» لنصوص الدين. إن ادّعاء «الفهم الصحيح» للدين ليس أكثر من حيلة لاحتكار الإسلام، مقدّمةً لاحتكار سلطةٍ يُزْعَمُ أنها لا تقوم بغير «حُكم اللّه» في الأرض!

ليس ضروريّاً أن تكون الدولة الدينيّة، على المثال الأوروبيّ المسيحيّ، موجودة على أرض الإسلام حتى يجوز إصلاحٌ دينيّ. من قال إنّ الإصلاح الدينيّ مطلوب فقط حين تكون سلطةٌ دينيةٌ من النوع البابويّ؟ ومن قال إنّه لا يجوز في حالة استغلال السياسة للدين، أو إقحام الدين في الصراعات السياسيّة؟ إنّ التذرّع بغياب الدول الدينيّة محضُ طريقة للحرب على فكرة إصلاح يخيف المتاجرين بالدين في سوق المضاربات السياسيّة... وما أكثرهم في هذا الزمان!

بيروت

عبد الإله بلقزيز

أستاذ الفلسفة ـ جامعة الحسن الثاني المغرب.

١ ـ «لكلّ مسلم أن يفهمَ عن اللّه من كتاب اللّه، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحدٍ مِنْ سلفٍ أو خلف...». محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، الجزء ٣، **الإصلاح الفكريّ والتربويّ والإلهيّات**)، ص ٢٨٨.

٢ ـ «ليس في الإسلام سلطة دينيّة سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشرّ. وهي سلطة خوّلها اللّه لأدنى المسلمين يَقْرع بها أنفَ أعلاهم، كما خوّلها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم.» بل إنّ الإسلام «هدم بناءَ تلك السلطة، ومحا أثرَها، حتى لم يبقَ لها عند الجمهور من أهله اسمٌ ولا رسم، ولم يدعْ... لأحدٍ، بعد اللّه ورسوله، سلطانًا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه.» (المصدر نفسه).

مقابلة مع الأستاذ أحمد الكاتب

أجرى الحوار: يسري الأمير

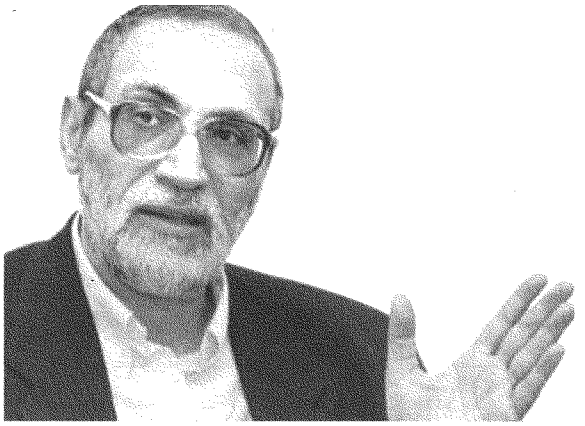
*** ما تعريفُ الأستاذ أحمد الكاتب لتعبير «الإصلاح الدينيّ»؟ وهل تَعتبر الإصلاحَ الدينيّ حاجةً لوقتٍ محدّد، أمْ حركةً استمراريّةً ضروريّة؟**

ـ هناك ثوابتُ أساسيّةٌ في الدين الإسلاميّ، كالتوحيد والنبوّة والمعاد والقيم الأخلاقيّة والأحكام، لا يُمْكن المساسُ بها، وهي ليست مجالاً للإصلاح والتجديد، لأنّ ذلك يعني الخروجَ عن الإسلام. إنّما هنالك كثيرٌ من الأفكار والعادات والتقاليد التي استنبطها المسلمون، أو اخترعوها وأدخلوها في المنظومة الإسلاميّة، وأضفَوْا عليها مسحةً دينيّةً، حتّى حَسِبَها اللاحقون من الإسلام، وهي ليست كذلك، وبالتالي فهي مجالٌ خصبٌ للإصلاح والتجديد. وبما أنّ عمليّةَ الاستنباط الخاطئ، أو إدخال ما ليس من الدين في الدين، عمليّةٌ مستمرّةٌ، فإنّ عمليّةَ الإصلاح لا بدّ أن تستمرّ.

*** هل تَعتبر أنّ «البيانَ الشيعيّ الجديد» الذي أطلقْتَه مع بعض الشخصيّات الشيعيّة خطوةٌ في طريق الإصلاح الدينيّ؟ وبناءً على هذا، هل الإصلاح الدينيّ حركةٌ فوقيّةٌ متعارضةٌ مع مزاجٍ شعبيّ عامّ معارضٍ لها، كما نقرأ في الردود الرسميّة وغير الرسميّة؟**

ـ نأمل أن يكونَ البيانُ كذلك، وهو على الأقلّ محاولةٌ على طريق الإصلاح. لكنْ، لا يمكن القولُ إنّ الإصلاحَ دائمًا هو حركةٌ فوقيّةٌ. وإذا كان يتعارض مع المزاج الشعبيّ، فلأنّ كثيرًا من الأفكار الخطإ، أو التقاليد والعاداتِ المنحرفة تتّخذُ في العادة طابعًا شعبيّاً. ولذلك فإنّ أيّ حركةٍ إصلاحيّةٍ لا بدّ أن تتوقّعَ معارضةً شعبيّةً، أو رسميّةً، أو حتّى نخبويّةً في صفوف العلماء والمثقّفين. لكنّها إذا كانت تمتلك أدلّةً علميّةً، وتقوم على أسسٍ متينة، فإنّها يمْكن أنْ تشقّ طريقَها في المجتمع، وتكوّن في البداية نخبةً مثقّفةً مؤمنةً بها، وتتحوّل إلى تيّارٍ، ثمّ تنتشر في المجتمع.

أَضربُ لك مثالاً في نظريّة «ولاية الفقيه.» فقد وُلدتْ هذه النظريّةُ في بيئةٍ تحرِّم العملَ السياسيّ وإقامةَ الدولة، انتظارًا لخروج



الإمام الغائب (المهديّ المنتظر). وقد طرحَها للنقاش قبل حوالى المائتيْ سنةٍ أحدُ العلماء، هو الشيخ أحمد الزاقي، فلاقت معارضةً شديدةً من العلماء والمجتهدين، وكانت ما تزال مرفوضةً من بعض العلماء حتّى وقتٍ قريبٍ، لكنّها نجحتْ في التحوّل إلى واقعٍ ملموسٍ ومهيمنٍ في بعض البلاد.

*** هل تَعتبر أطروحاتك في تاريخ الشّيعة، ووجهاتِ نظرك المتعارضة مع الكثيرين من علمائها، إعادةَ قراءةٍ للنصّ والتاريخ، أمْ عودةً إلى الأصول؟**

ـ لا بدّ من أن نميِّز دائمًا بين النصوص الدينيّة. فهناك نصٌّ قرآنيٌّ ثابتٌ ومُجمَعٌ عليه، وهناك نصوصٌ منسوبةٌ إلى النبيِّ الأكرم. وهذه الأخيرة هي على درجات من القوّة والثبات: فمنها ما هو متواترٌ ومتّفَقٌ عليه بين جميع المسلمين، ومنها نصوصٌ يعتبرها فريقٌ دون آخرَ صحيحةً، ومنها نصوصٌ ضعيفة. وهناك أيضًا تأويلاتٌ مختلفةٌ لتلك النصوص القرآنيّة والنبويّة، وقراءاتٌ مختلفةٌ للأحداث التاريخيّة. وما قمتُ به من قراءةٍ للفكر السياسيِّ الشيعيّ لا يتعلّق بالنصوص القرآنيّة الثابتة، وإنّما بتأويل بعضها، خصوصًا ما يتعلّق بالفكر السياسيّ. وتتركّز مراجعتي لهذا الفكر في مراجعة النصوص المنسوبة إلى أئمّة أهل البيت، وخصوصًا الإمامان محمد الباقر وجعفر

ربّما كان «رجالُ الدين» بالمعنى المتعارف عليه اجتماعيًا، أيْ رجالُ المذاهب وسَدَنة الفكر القديم، أبعدَ النّاس عن عمليّة الإصلاح، خصوصًا إذا كانت تلك العمليّة تهدّدُ مصالحَهم الاقتصاديّة والسياسيّة.

الصادق، اللذان تُنسبُ إليهما نظريّةُ «الإماميّة الإلهيّة،» وربّما بعضُ النصوص الأخرى المتعلّقة بالعقيدة «الإثنيْ عشريّة» ـ وهي نصوصٌ يعتبرها الشيعةُ الإماميّةُ الإثنا عشريّة نصوصًا صحيحةً، ولكنّي أزعم أنّها نصوصٌ موضوعةٌ في وقتٍ متأخّر، ولا علاقةَ لها بالنبيِّ ولا بالأئمّة من أهل البيت.

*** إنّ متابعةَ «البيان الشيعيّ الجديد» تَدفع إلى السؤال: ماذا بقي من المذهب الشيعيّ؟ وما الفروقُ النظريّة بينه وبين المذاهب الأخرى؟ وتاليًا: هل المسلمون بحاجةٍ فعلاً إلى مذاهبَ مختلفةٍ برأيك؟ ولماذا إصرارُكَ على المحاجّة أنّك تمثّل الـ «شيعيّة،» لا أنّك تمثّل منطلقًا إسلاميًا توحيديًا؟**

ـ يتألّف المذهبُ الشيعيّ من قسمين: فكر سياسيّ، وفقه في العبادات والمعاملات، وربّما هناك قسمٌ ثالثٌ ملحَقٌ بهما، وهو الطقوسُ والعاداتُ والتقاليدُ «الحُسَينيّة.» ونقدُنا موجّهٌ في الأساس إلى الفكر السياسيّ، غير المطبَّق حاليًا لعدم وجود «الأئمّة المعصومين،» أو بسبب «غيبة الإمام الثاني عشر.» ولا مشكلةَ لدينا مع الفقه. ومن ناحيةٍ أخرى، لا يشكّلُ الاختلافُ حول الفقه، بين الشيعة والمذاهب الأخرى، قضيّةً كبيرةً؛ إذ كان الخلافُ الأكبرُ يدور حول الفكر السياسيّ، وفي ما إذا كانت الخلافةُ بالنصّ أو بالشورى، وفي هذه السلالة أو تلك. ومع انقطاع سلالة الأئمّة العلويّين الحُسَينيّين في منتصف القرن الثالث الهجريّ، لم يعد ثمّة خلافٌ عمليٌّ كبيرٌ بين الشيعة الإماميّة وغيرهم، إنّما بقيت ذيولُ ذلك الخلاف وآثارُه النفسيّةُ والنظريّةُ، وما ترتّبَ على القول بنظريّة «الغيبة» من انعزال الشيعة قرونًا من الزمن عن العمل السياسيّ. وأعتقد أنّ المذهب الشيعيّ يدور بصورةٍ رئيسةٍ حول الفكر السياسيّ، أكثرَ منه حول الفقه في المسائل الجزئيّة. ومن هنا فلا معنى للخلاف بين الشيعة وغيرهم بعد تحوّل نظريّة «الإمامة» إلى نظريّةٍ تاريخيّةٍ غير عمليّةٍ ولا معاصرة.

أمّا بالنسبة إلى سؤالك عن الحاجة إلى مذاهب مختلفة، فالجواب هو أنّ الاختلاف المذهبيّ الفقهيّ واقعٌ موجود، لا يمكن القضاءُ عليه ما دمنا نؤْمن بحريّة الاجتهاد. ولكنّ الاختلاف في الرأي لا يستلزمُ اللجوءَ إلى العنف والمقاطعة، ولا سيّما أنّه مستمرٌّ وموجودٌ داخل كلّ مذهب.

وأمّا النقطة الأخيرة التي أثرتَها في سؤالك، فأنا لا أُصرُّ على الهويّة الشيعيّة. وإذا لاحظتَ مقدّمةَ «البيان الشيعيّ الجديد،» فستجد إشارةً واضحةً وصريحةً إلى ضرورة الخروج من المصطلحات الطائفيّة، والتمسّكِ بالهويّة الإسلاميّة الجامعة. وقد اضطُررنا إلى إضافة كلمة «الشيعيّ» في البيان الجديد نظرًا إلى خلفيّتنا التاريخيّة والاجتماعيّة، وإلى تركيز البيان على نقد الفكر السياسيّ الشيعيّ القديم. وإلاّ فنحن لا ندعو إلى تكريس أيّ هويةٍ طائفيّةٍ، شيعيّةً كانت أمْ سنيّة.

*** مَن يقوم بأعباء الإصلاح الدينيّ في رأيك؟ هل الأمرُ محصورٌ برجال الدين؟**

ـ يقوم بأعباء الإصلاح الدينيّ كلُّ مَنْ يشعر بوجود خطإٍ ما في جانب معيّن، ويمتلك الرؤيةَ البديلةَ. والأمر لا يقتصر على رجال الدين، لأنّه في الإسلام لا يوجد جهازٌ خاصٌّ أو مؤسّسةٌ لرجال الدّين كما في المسيحيّة، وإنّما يوجد علماءُ دين. والعلم حرٌّ، ويمْكن أيَّ إنسان أن يَحْصلَ على قدْر من العلم ويقوم بعمليّة الإصلاح. وربّما كان «رجالُ الدين» بالمعنى المتعارف عليه اجتماعيًاً، أيْ رجالُ المذاهب وسَدَنةُ الفكر القديم، أبعدَ النّاس عن عمليّة الإصلاح، خصوصًا إذا كانت تلك العمليّةُ تهدّدُ مصالحَهم الاقتصاديّة والسياسيّة.

*** أين ترى نقاطَ الالتقاء بين «البيان الشيعيّ الجديد» ومحاولاتٍ أخرى للتجديد؟**

ـ هناك نقاطُ التقاءٍ عديدةٌ مع عدد كبير من الإصلاحيين. وعمليّةُ الإصلاح في الأساس هي عمليّةٌ تراكميّةٌ، فكرةٌ تزيد على فكرة، وخطوةٌ وراء خطوة. وقد ابتدأتْ في المذهب الشيعيّ منذ أكثر من ألف عام، عندما تأسّس علمُ الرجال على يد الكشّيّ والنجاشيّ والطوسيّ وابن الغضائريّ، الذين قاموا بغربلة الأحاديث وتصنيفِ الرواة، فاستطاعوا التخلّصَ من كثيرٍ من الأفكار المنحرفة والمغالية والضارّة. وأعتقد أنّني قمتُ بخطوةٍ

متواضعة على هذه الطريق، وذلك بتطبيقي علمَ الرجال أو علمَ الدراية على مجموعةٍ من الأحاديثِ المنسوبة إلى النبيّ الأكرم والأئمّةِ من أهل البيت، وعلى بعض القصص التاريخيّة، فتوصّلتُ إلى ضعفها واختلاقها، وقمتُ بتصفيتها وإخراجها من التراث الشيعيّ.

*** كلُّ مَن يتحدّث في الإصلاح الدينيّ يركّز على الاجتهاد في النصّ أو تدبّره. لكنّ المشكلة تقع في تحديد مفهوم «الاجتهاد» ومجالاته..**

ـ لا بدّ من الإشارة أوّلاً إلى الاختلاف في قبول الاجتهاد في القرن الثاني الهجريّ، بين المدرسة السلفيّة أو أهل الحديث ومدرسة الرأي: فأهلُ الحديث يقولون إنّنا يجب أن نأخذ النصوصَ كما هي، من دون اجتهاد وإعمال رأي فيها، بينما مدرسةُ الرأي تدعو إلى النظر إلى المفاهيم والمقاصد. وأمّا عن كيفيّة وقوع الانحراف ـ وهو ما يوجب الإصلاحَ ـ فإنّه جاء بسبب إضافة عددٍ كبيرٍ من الأحاديث المنسوبة إلى النبيّ الأكرم إلى الإسلام، والبناءِ عليها. وهذا ما أحدثَ فوضى كبيرةً. ففي القرن الثاني أو الثالث الهجريّيْن ذُكرَ ما بين مائة ألف ومليون حديث عن النبيّ، غير أنّ علماء الحديث اعترفوا ببضعة آلاف من الأحاديث، أربعة آلاف أو خمسة؛ ولم يخلُ هذا الرقم نفسُه من نقاش: فالإمام مالك والإمام أبو حنيفة كانا يقولان ببضع مئات من الأحاديث فقط. إذنْ، تبدأ عمليّةُ الإصلاح من نقد الأحاديث، من إزاحة هذا الركام الهائل الموجود باسم السنّة النبويّة، وباسم أحاديثَ لأئمّةٍ من أهل البيت، وهي أحاديثُ غيرُ ثابتة.

من هنا علينا تحديدُ مفهوم «الاجتهاد»: أهو جائز أمْ غير جائز؟ وفي أيّ مجالٍ؟ أفي القرآن وحسبُ؟ أمْ في القرآن والسنّة؟ أمْ في السنّة والإجماع والأعراف والتقاليد؟ أنجعلها كلّها نصوصًا مقدّسةً فلا نقترب منها؟ في رأيي أنّ الاجتهاد يجب أنْ يُطاولَ الإجماعَ والموقفَ منه، لأنّه مصدرٌ تشريعيّ منذ قرون، وهو في الحقيقة يشكّل مصدرًا لكثير من الأحكام **غير** السليمة. وفي الوقت نفسه علينا أن نراجعَ السنّةَ، وفَهْمَنا للقرآن.

*** مَن هو المجتهد؟ أهو رجلُ الدّين؟ وهل للمجتهد صفاتٌ محدّدة؟ وإذا كان الناس قادرين على تدبّر النصّ، فهل هم مجتهدون؟**

ـ معنى «المجتهد» لغويّاً هو مَن يبذل الجهدَ. فقد يتعامل البعضُ مع النصوص تعاملاً سطحيّاً، ولا يبذل جهدًا يُذكرُ في معالجتها كما يَفْعل أيُّ باحثٍ. إذا طلبتَ من باحثَيْن الآن بحثًا معيّنًا، فذهب أحدُهما إلى الجرائد واستقى منها مصادرَه وخلاصاته؛ فيما الآخرُ بحث في الكتب والمصادر ووثّقها وبَذل جهدًا وافيًا حتّى أنجزَ دراسةً وبحثًا قريبيْن من الواقع، فستستطيع بسهولةٍ أن تميّزَ أيّهما المجتهدُ. إذنْ، كثيرٌ من الذين نسمّيهم، اصطلاحًا، مجتهدين هم غيرُ ذلك، لأنّهم لا يغوصون في علم الأصول مثلاً، مع أنّ هذا العلم هو مقدّمةٌ للاجتهاد! وكذا الأمرُ بالنسبة إلى علم الروايات، وعلوم اللغة، أو التاريخ؛ فبعضُ الأحكام تحتاج إلى بحثٍ تاريخيّ للوصول إلى فهم معيّنٍ.

والاجتهادُ مفتوحٌ لكلّ مَن شاء، وهو ليس حكرًا على أفرادٍ معيّنين، أو مؤسّسةٍ بعينها. كلُّ مَن يتناولُ المصادرَ والأسسَ، ويكوّنُ نظريّاتٍ معيّنة، ويتعمّقُ فيها، ويقدّمُ أدلّةً عليها، هو مجتهدٌ. وعندما يَطْرح خلاصاتِه للناس، لهم أن يَقْبلوها أو يرفضوها؛ إذ لا يَقْدرُ الإنسانُ على أنْ يَفْرضَ آراءَه. في البحوث التي عملتُ عليها، ناقشتُ أفكارًا يؤْمنُ بها الناسُ من نيّفٍ وألفِ سنة، ولهم فيها أحاديثُ وقصصٌ وأدلّةٌ ملزمةٌ لهم. ففي رواياتِ ولادةِ الإمام المهدي، بحثتُ في علم الرجال، ووجدتُ ـ بمنطق علماء الدّين الشيعة ـ أنّ رجالَ هذه الأحاديث كذّابون ضعافٌ مختلَقون لا وجودَ لهم، أو أنّ سلسلةَ هذه الرواية أو تلك مقطوعةُ السند، غيرُ مرويّة بسندٍ يُعتدُّ به. وقد قارنتُها زمنيّاً، فحصلتُ على فجواتٍ وفراغٍ في المرويّات، وعرضتُ نتيجةَ بحثي على الناس.

*** في هذا المثل تحديدًا أنت تغرّد وحيدًا. فالعديدُ من علماء الدين الشيعة المجدّدين والتنويريين لا يوافقونك الرأيَ، بل لا يَطرحونه قابلاً للتشكيك من الأساس. أكان ما وصلتَ إليه فريدًا لم يقْدر الآخرون عليه، أم أنّهم لم يجرُؤوا؟**

ـ يرتاح الناسُ إلى الاعتياد، وعادةً ما يتلقّوْن أفكارَهم من المجتمع ويعتبرونها من المسلّمات، كالإعلان تمامًا: فأينما تتلفّتْ تجد الدعايةَ الإعلانيّةَ تحيط بك، وتحاصر ناظريْك، وتغلق الأفقَ أمام تفكيرك، فلا تسأل عن صحّة ما تراه أو ضلاله. فحين أَطرح الفكرةَ على الناس يستغربون، لأنّها لم تمرّ في خاطرهم سابقًا، بل كانت من الأمور المسلَّم بها. فالحال أنّ المجتمعَ والنظامَ السياسيّ والبيوتَ والعوائلَ ترتكز على قضيّة الإمام المهديّ، بحيث إنّ أيَّ طرح لقضيّة عدم صحّتها سيُؤلِّب عليك الناسَ كردّ فعلٍ أوّليّ عفويّ. ومَن يجرؤْ يُحارَبْ من المجتمع، ولن ينجوَ بجلده.

*** أنت تمسّ واسطةَ العقد لبنيانٍ فكريّ اجتماعيّ تاريخيّ قديم، فمن الطبيعيّ أن تبقى وحيدًا!**

ـ أنا لستُ وحيدًا، والحمدُ لله! خلال العشرين السنة الفائتة أستطيع أن أقول إنّ هناك تيارًا في الوسط الشيعيّ، يصلُ إلى الحوْزاتِ في قمّ وفي النجف وفي لبنان وأماكن أخرى، يتبنّى هذا الفكرَ، ويسير نحوه. وأنا أعتقد، ومن قبل أن أدّعي لنفسي الجرأةَ أو الإصلاح، أنّ هناك تطوّرًا طرأ في البنية الفكريّة الشيعيّة، وهو تطوّر كبير وجذري؛ إذ لم يعدِ الشيعةُ يتمسّكون بالصيغ المفاهيميّة القديمة، بل بدأوا يسيرون نحو المعاصرة والديمقراطيّة، لأنّ الفكرَ القديم كان فكرًا استبداديّاً وانغلاقيّاً ومنسحبًا من الحياة. ولا أنسى أنّ مسيرةَ الإصلاح عند

الاجتهاد يجب أنْ يطاولَ الإجماعَ والموقفَ منه، لأنه مصدرٌ تشريعي منذ قرون، وهو في الحقيقة يشكّل مصدراً لكثيرٍ من الأحكام غير السليمة.

الشيعة بدأتْ منذ قرون، وكانت نظريّة «ولاية الفقيه» خطوةً على صعيد الإصلاح بالنسبة إلى ما سبق. وفي العراق، وبلادٍ أخرى، تتبنّى المرجعيّةُ الشيعيّةُ اليومَ النظامَ الديمقراطيّ؛ وهذه خطوة جذريّة. ولكنْ تبقى بعضُ المخلَّفات من الفكر الانغلاقيّ القديم، نواجهها، ولا نواجه النظريّةَ بحدّ ذاتها. لذلك أقول إنّ الشيعة الآن ليسوا إماميّةً ولا اثنيْ عشريّة في واقعهم العمليّ.

*** هل تَشْرح لي معنى أنّ المرجعيّة الشيعيّة في العراق تتبنّى الديمقراطيّة؟**

ـ المرجعيّةُ الشيعيّة نشأتْ في ظلّ نظريّة غَيْبة الإمام الثاني عشر، الإمام المهديّ محمد بن الحسن العسكريّ، الذي يُقال إنّه وُلد وغاب في منتصف القرن الثالث الهجريّ، منذ ألف ومائتيْ سنة تقريبًا. وقد تكوّنت الفرقةُ الاثنيْ عشريّة في القرن الرابع الهجريّ، وكانت تقول بوجوب انتظار هذا الإمام المعصوم، المعيَّن من عند الله، لكي يخرجَ ويقودَ ثورةً ويقيمَ دولةً. وكان هؤلاء الشيعة يُسْقطون عن كواهلهم أيَّ مسؤوليّةٍ في الثورة أو إقامةِ الدولة، بل يُحرِّمونهما. وقد استمرّوا في هذا الموقف قرونًا من الزمن، فانفصل الواقعُ الشيعيّ عن الفكر النظريّ، وقامت حركاتٌ عديدةٌ ودولٌ وثوراتٌ شيعيّةٌ عفويّةٌ، مع نوعٍ من التخريج النظريّ. إلى أن تكوّنت المرجعيّةُ الدينيّةُ في الغيبة للنيابة عن الإمام المغيَّب، وبات كلُّ فقيهٍ أو إمامٍ يُعتبر نائبًا للإمام.

في البدايةِ كانت مهامُّ المرجعِ الإفتاءَ في المسائل الفقهيّة، إذ قيل: «وأمّا الحوادثُ الواقعةُ فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» (في روايةٍ من الروايات). ثم تطوّرت النظريّةُ عبر القرون، فصار المرجعُ يَقضي أحيانًا بين الناس ويحلّ مشاكلَهم. ثمّ تطوّرتْ في القرنين الأخيرين إلى أنّه بات يأخذُ الخمْسَ والزّكاةَ ويوزّعها على الناس ـ وهذه عمليّةٌ شبهُ سياسيّة. من هنا صار للمرجعيّة مشروعٌ اقتصاديّ، ثم تحوّل إلى مشروعٍ سياسيّ يتضمّن القيادةَ التي كانت غائبةً قبلاً. هكذا تحوّلَ المَرجعُ من شيخٍ يُفتي في المسائل إلى قائدٍ يقرِّر، مثل السيّد محسن الحكيم، الذي كان أوّلَ مَنْ أُطلِق عليه لقبُ «الإمام الحكيم» في الستينيّات. وفي الوقت ذاته كان الناس يعتبرون أنّ للمرجع ولايةً؛ وقد وقع جدلٌ بعد كتاب الشيخ أحمد النراقيّ، **عوائدُ الأيّام**، في القرن التاسع عشر، حول وجود ولايةٍ للمرجع أم لا، خصوصًا الولاية على الأيتام والأرامل، وعلى تزويجهم وإدارة أموالهم. كثيرٌ من العلماء رَفضوا الولايةَ بحجّة غياب الأدلّة على «ولاية الفقيه» على الناس، ودون إثبات ذلك «خرطُ القتاد» كما يقول الشيخُ مرتضى الأنصاريّ في القرن التاسع عشر. وفي القرن نفسه كان الشيخ الجواهريّ، صاحبُ موسوعة **جواهر الكلام**، يقول إنّ للمرجع أو الفقيه ولايةً واسعةً، لكنْ لا تصلُ إلى إقامة الدولة أو الحكومة، لأنّ هذا من أعمال الإمام المهديّ عند ظهوره. وفي الستّينيّات من القرن الماضي، ومع تأسيس حزب الدعوة، رفضتِ المرجعيّةُ في النجف هذا الحزبَ، وحرّمته، وأَجبرتْ مؤسِّسَ الحزب السيّد محمد باقر الصدر، والمؤسّسيْن الآخريْن محمد باقر الحكيم والسيّد محمد مهدي الحكيم، على الخروج من الحزب بحجّة أنّه لا يجوز لهم النشاطُ السياسيّ والعملُ على تأسيس دولة، بل عليهم الاكتفاءُ بدورهم كمراجع وعلماء. تأسّستِ المرجعيّة على هذا المفهوم، قبل أن يتبنّى الإمامُ الخمينيّ نظريّةَ «ولاية الفقيه،» بما يعني إعطاءَ الحقّ للفقيه بإقامة الدولة بالنيابة عن الإمام المهديّ ـ وفي هذا نوعٌ من الالتفاف على فكر الانتظار والإيمان بالإمام الثاني عشر. وفي وقتنا الحاليّ لا يَميل المراجعُ في العراق، كالسيّد السيستانيّ والسيّد الخوئيّ، إلى الولاية، وهم يعتبرون أنّ الفقيهَ لا يَملك الولايةَ على الناس، وأنّ الولايةَ هي للناس على أنفسهم؛ فكلّ الناس أحرارٌ، يجتمعون، ويقيمون دولةً، ويَنتخبون صاحبَ ولاية أو سلطة. وقد دعا السيّد السيستانيّ منذ اليوم الأوّل لسقوط نظام صدّام حسين إلى إقامة النظام الديمقراطيّ، وفَرض على الأميركيّين الاستفتاءَ على الدستور، وانتخابِ المجلس التأسيسيّ الذي يُقرّ الدستورَ، وطلب من المراجع والمُعمَّمين ألاّ يتدخّلوا في السياسة التنفيذيّة: فتكونُ لهم المشاركةُ في البرلمان والمجالس، لكنّ السلطةَ والحكم يبقيان في يد الناس.

*** لكنّ موقعَ المرشدِ أحيانًا أهمُّ من موقع القائد..**

– لا، لا يَمْلك العالِمُ في الحالة الدستوريّة العراقيّة موقعًا إرشاديّاً...

*** لكنّ السيّد السيستانيّ فعليّاً قادَ العمليّة السياسيّة...**

– قاد العمليّةَ السياسيّةَ لكنّه لم يعطِ نفسَه موقعًا في النظام. عندما تُراجِع الدستورَ والنظامَ السياسيّ تجد أنّ الشعبَ ينتخب النوّابَ، والنوّابُ ينتخبون الحكومةَ أو رئيسَ الجمهوريّة أو رئيسَ الوزراء. وهذا يعني أنّ الشعبَ لا يحتاج إلى رجل دينٍ يهيمن على العمليّة السياسيّة، كما هو حاصلٌ في إيران، حيث تجد مؤسّساتٍ تتدخّل في الحكم، مثل «مجلس المحافظة على الدستور.» لذلك أرى في النظام العراقيّ [الحاليّ] تقدّمًا نحو الأمام.

*** في «البيان الشيعيّ الجديد،» وفي مُجمل كتاباتك، تتطرّق إلى وحدة المسلمين ضمنَ التنوّع، وكأنّك تَنزعُ عوامِلَ الخصومة، وتركّزُ على الخطّ العام الموحِّد لا على التفاصيل. لكنّكَ في الأعمّ الأغلب من هذه الكتابات تغوص في التاريخ والفقه القديم. ألا ترى أنّك تهمل ضرورةَ الوحدة انطلاقًا من الواقع العربيّ والإسلاميّ الراهن؟**

– أنا أنطلق من الواقع فعلاً، وأرى أنّ هناك بعضَ المنغّصات التي تَعمل على تفتيت الوحدة. الاستبدادُ هو الذي يفتّت هذه الأمّة؛ فعندما يأتي حاكمٌ مستبدّ فسوف يمزّق الشعبَ، وستكونُ هناك معارضةٌ عنيفةٌ قد تلجأ إلى الانفصال، أو الاستعانةِ بقوّة خارجيّة لمحاربته. وقد يؤدّي ذلك إلى نشوء حرب أهليّة في البلد لمقاومة الاستبداد والطغيان. لذلك أقول إنّ الديمقراطيّة هي أساسُ الوحدة.

وفي المستوى الشيعيّ التاريخيّ، هناك انقسامٌ آخرُ، لا بسبب الاستبداد، بل بسبب الفكر الطائفيّ الذي يمزّق الناسَ بين شيعةٍ وسنّة. وعندما نحاول معالجةَ هذه المشكلة، نبحثُ عن مصدرها: إنّها تنبع من الفكر القديم الموروث، الذي هو فكرٌ ميّتٌ حاليّاً، يعتمد على معاركَ تاريخيّةٍ منقرضةٍ وبائدة. خذْ مسألةَ الخلافة في النصّ؛ فمَن هو الأحقّ بالخلافة؟ العبّاسيّون أم العلويّون؟ الحَسَنيّون أم الحُسَيْنيّون؟ الموسويّون أم الإسماعيليّون؟ إذنْ كانت الخلافاتُ دائمةً حول المقصود بالنصّ داخلَ الخطّ الشيعيّ. ومن زاوية أخرى، فإنّ ما بقيَ الآن من هذه المعارك التاريخيّة محورُه الأساسُ غيرُ موجود، لأنّ أهلَ البيت غيرُ موجودين، ولا أئمّة منهم. ما بقي هو نظريّةٌ **تاريخيّةٌ**؛ فبعضُ الشيعة يعتقد أنّ الخلافة كانت بالنصّ لعليّ بن أبي طالب، لكنْ ماذا بعد؟ ماذا نفعل الآن؟ لا أثَرَ عمليّاً لذلك. غير أنّ هذا الأمر يولِّد مخلَّفات؛ فالاعترافُ بأنّ النبيَّ نصّ بالخلافة لعليّ نصّاً صريحًا يَدْفع إلى السؤال عمّا يَنْجم عن هذه الفكرة حاليّاً؟ ولماذا اختارَ الصحابةُ أبا بكرٍ وعمرَ وعثمان؟ ولماذا بايعهم عليّ؟ وهذه أسئلةٌ تَخدمُ ترفَ البحث لا أكثر، إلى أنْ يجيبَ بعضُ الشيعة بأنّ الخلفاء الثلاثةَ اغتصبوا البَيعةَ من عليّ بالإكراه، وهذا يؤدّي إلى موقفٍ سلبيّ من الصحابة الثلاثة. وبما أنّ هؤلاء الصحابةَ الثلاثةَ محترمون عند ملايين المسلمين، فإنّ هذه الأفكارَ النظريّة ستُحْدِث شرخًا ثقافيّاً بين المسلمين، ومعاركَ نظريّةً لا لزوم لها، وتُدْخِلنا في حالٍ من التنافر النفسيّ ـ الاجتماعيّ بين السنّة والشيعة. ولكي نقضي على مخلَّفات القراءة السابقة، فإنّ علينا أن نعيدَ القراءةَ التاريخيّة، ونقرَّ بأنّ الإمامة **ليست** من الأحكام الدينيّة، بل تَستلهمُ مفاهيمَ الدين وروحَه والقيَمَ والأخلاقَ. وهي مجالٌ إنسانيّ، وليستْ مجالاً دينيّاً. وبالتالي يصبحُ كلُّ هذا الخلاف عبثيّاً. ولذلك، فإنّ ضربَ نظريّةِ «الإمامة» هذه يؤدّي إلى تعريف الثقافة الشيعيّة **الأخرى**، وهي كانت ثقافةً موجودةً بالفعل، إذ لم يكنْ كلُّ الشيعة في التاريخ من أتباع النظريّة الإماميّة: ففي القرون الأولى لم يكنْ أغلبُ الشيعة إماميّين، بل كانوا علَويّين يحبّون أهلَ البيت. وأهلُ البيت حاليّاً غيرُ موجودين، وهم خارج القضيّة التاريخيّة. إذنْ علينا أنْ نحاولَ تجاوزَ القراءة السابقة من أجل تجاوز العُقدِ الاجتماعيّة الموجودة حاليّاً.

*** هل تَعتبر أنّ ما يُعرَف حاليّاً بالصراع السنّيّ ـ الشيعيّ هو وليدُ ظروفٍ تاريخيّةٍ وظروفٍ حاليّةٍ محليّة، أمْ أنّه مرتبطٌ بحركة صراعٍ أكبرَ غير دينيّة؟**

– إنّه صراع وهميّ، أسبابُه سياسيّةٌ مصلحيّة، وبالتأكيد لادينيّة. صحيحٌ أنّ هناك تخلّفًا فكريّاً عند بعض الناس، إلاّ أنّ ذلك لا يشكّلُ مبرّرًا للاحتراب. الإيمان بنظريّةٍ تاريخيّةٍ، حولَ أحقيّةِ فلانٍ بالخلافة على فلان، منذ ألف وأربعمائة سنة، لا يستدعي الخلافَ مع الآخرين!

*** أتَعتبرُ إذنْ أنّ ما يجري هو مشاعرُ عفويّةٌ تَصْدر من الناس لاعتقادهم بأفكارٍ غيرِ صحيحة، وليست هناك من قوّةٍ تحرّك هذه الخلافات؟**

– هناك أنظمةٌ مستبِدّةٌ وقوًى أجنبيّةٌ كبرى تستفيدُ من هذا الاختلاف من أجل تأجيج معركة سياسيّة ضدّ هذا البلد أو ذاك، ولتحقيق مصالحَ وقَضايا واقعيّة. وعندما يُنتزعُ فتيلُ الخلاف السياسيّ، يمكنُ الاتّفاقُ سريعًا بين العناصر المتباعدة.

*** أيمكن أنْ نكونَ أكثرَ دقّةً؟ هل تستطيع أن تشرحَ لي دورَ كلٍّ من الرياض وطهران في هذه الخلافات، وما المصالح المنتظرة منها؟**

– قبل الثورة الإيرانيّة، كانت العلاقاتُ بين النظام السعوديّ وشاهِ إيران ودّيّةً تَقْربُ من التحالف والتنسيق. وعندما وقعتِ الثورةُ بدأتْ تهزّ العروشَ المجاورة، بفعل تأثيرها في المنطقة. ولكَ في تجربة العراق خيرُ مثال: فالحركات الثوريّة في العراق استلهمتِ الثورةَ الإيرانيّة، واستفادتْ منها لزعزعة الأنظمة

الصراع السنّيّ ـ الشيعيّ صراعٌ وهميٌّ، أسبابُه سياسيّة مصلحيّة، وليست دينيّةً بالتأكيد.

القائمة؛ وأما الأنظمةُ العربيّةُ المجاورة، ومَن يدعمها، فاعتبَرتْ أنّ الثورة الإيرانيّة تشكّل تهديدًا لها، وتهديدًا للمصالح الأميركيّة في المنطقة، الأمرُ الذي دَفَعَ بها إلى التآلف والتحالف ـ على الرغم من اختلاف النظامين السعوديّ والعراقيّ ـ لإسقاط النظام الثوريّ في إيران. فالخطر الداهم على النظام العربيّ المسيطر دَفَعَ به إلى استخدام الشعارات الطائفيّة لتأليب شعوبه، ومنعِها من التفاعل مع هذه الثورة. إذنْ، كانت الدوافعُ **السياسيّة** هي التي حرّكتِ الخلافاتِ الطائفيّةَ.

*** في المثال الذي قدّمتَه حول المرجعيّة في العراق، تبدو الصورةُ رديّةً: هناك مرجعيّةٌ يلتفّ الناسُ حولها، تطالبُ وتَفْرض! لكنْ، في كلّ ما ذكرتَ، لم تمرَّ لفظةُ «الاحتلال» عندك.**

ـ أنا الآن لا أتكلّم سياسيّاً، بل أتحدّث على المستوى الثقافيّ. أنا كنتُ ضدّ الاحتلال قبلَ قدومه، وكنتُ أرفضُ مجرّدَ الاستعانة به...

*** آسف للمقاطعة، لكنّني أعدتُ السؤالَ لسببٍ واضح. اذ، بمجرّد أن تقول «ديمقراطيّة» في العراق، تَخْطرُ في بال الكثير من الناس مجموعةُ المثقّفين الذين يبرّرون الاحتلالَ لإتيانه بـ «الديمقراطيّة»..**

ـ أنا لا أبرّرُ الاحتلال، ولا أدعو إلى بقائه يومًا واحدًا، لكنّني أحاول أنْ أضع إصبعي على التطوّرات الجوهريّة الحادثةِ في المنطقة. فالثورة الإسلاميّة الإيرانيّة فيها قدرٌ كبيرٌ من الديمقراطيّة، وهذا تطوّرٌ كبيرٌ في الفكر الشيعيّ يجب ألاّ نغفله. وفي الوقت نفسه فإنّ الأسباب الحقيقيّة للخلافات هي الأسباب السياسيّة؛ فالسعوديّة التي كانت تخاف من النظام العراقيّ [السابق] هي التي أسهمتْ في الاحتلال [الأميركيّ للعراق]، لكنّ الاحتلالَ والسعوديّةَ استخدما الشعارَ الطائفيّ لتأليبِ قوًى معيّنةٍ لمواجهة النظام [العراقيّ] الجديد، الذي اعتبراه شيعيّاً، على الرغم من أنّه لا ينتمي إلى الطائفة الشيعيّة إلاّ بالهويّة تاريخيّاً، وهو الآن قائمٌ على أناس ينادون بالنظام الديمقراطيّ[!]، وهو نظامٌ مفيدٌ للجميع لا للشيعة فقط، وقد احتضنَ كلَّ المذاهبِ والأديانِ في العراق. هذا النظام لا يُرضي الأنظمةَ المستبدّة، وإنْ كان القيّمون عليه من أهل السنّة. ليستِ المشكلةُ [عند الأنظمة المستبدّة]، إذنْ، في الجانب الشيعيّ من النظام العراقيّ الحاليّ، بل في الجانب الديمقراطيّ منه. ولذلك تسعى أنظمةٌ عربيّةٌ إلى استغلال المنحى الطائفيّ المذهبيّ لزعزعة هذا النظام والهيمنة عليه. ولا ننسى المصالحَ الإيرانيّة والتدخّلَ الإيرانيّ: فبحجّة الأمن القوميّ يتدخّل النظامُ الإيرانيّ في العراق، حتّى لا يأتي نظامٌ عراقيّ معادٍ؛ وربمّا تَدفع بعضُ المشاعر القوميّة الإيرانيّة إلى العمل على الهيمنة على العراق، وعلى المنطقة العربيّة كلّها. لكنّ حديثنا كان عن الإصلاح الدينيّ، والشيعيّ خصوصًا، لذلك لم أتطرّقْ إلى هذا القضايا السياسيّة.

*** لنربط كلَّ ذلك بموضوعنا، أي الإصلاح الدينيّ. ذكرتَ سابقًا أنّ الإصلاح يستدعي تعيينَ الانحراف. ألا تجد أنّ إنشاءَ مؤسّساتٍ دينيّة رسميّة تابعة للسلطة، وتسيرُ بهواها دون اعتراض، وتعطيها فتواها كما تشاء، هو شكلٌ أوليّ وأساسيّ من أشكال الانحراف، قد لا يحتاج إلى الكثير من التعمّق النظريّ في الأصول؟**

ـ طبعًا! ذلك أنّ الأساسَ في النصّ القرآنيّ هو غيابُ المؤسّسة الدينيّة، أو الطبقة الدينيّة، والموجود في النصّ إنما هو دعوةٌ إلى التفقّه في الدين ﴿ فلولا نفرَ من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون﴾ (التوبة ١٢٢). وهذا يعني غيابَ المؤسّسة، وانفتاحَ التفقّه أمام كلّ الناس. لكنّ الحكّام يشكّلون المؤسّساتِ الدينيّةَ ليجيِّروا الدينَ لأنفسهم ويؤمّنوا غطاءً لاستبدادهم. وعندما تنحاز هذه المؤسّسة إلى مطالب الناس وحقوقهم، فإنّها تُضرَبُ وتُفكّك!

*** للأسف، لا نجدُ الكثير من الأمثلة في وقتنا على علماء دين تمرّدوا على المؤسّسات أو الأنظمة!**

ـ صحيح، والكثير منهم بالنسبة. إليّ رجالُ مذاهبَ لا رجالُ دين، لأنّ الدين ليس له رجال. المذاهب والأنظمة لها رجالٌ، وهم من أُطلِقَ عليهم لقبُ «وعّاظِ السلاطين.»

*** هل تعتبر أنّ للعَلمانيين دورًا في هذا الإصلاح؟**

ـ العَلمانيّة تعبيرٌ واسع، وأعتقد أنّ للإسلام العديدَ من الجوانب المدنيّة، علميّة أو عَلمانيّة نسبة إلى العَلم [بمعنى العالَم]. فالزواج مؤسّسةٌ مدنيّة وليست دينيّة، والسياسةُ كذلك، وغيرُ ذلك الكثير. لكنْ، عندما طَرح العَلمانيّون، وبعضُ اليساريين، شعاراتٍ جديدةً كالديمقراطيّة والاشتراكيّة والعدالة الاجتماعيّة، توجّس الكثيرُ من المسلمين منها، باعتبارها مستوردَةً من الغرب. إلاّ أنّ هذه الأفكار حَرّكت العقلَ الإسلاميّ لاحقًا، ودَفعتْ به إلى التفكير فيها من جديد وتقبّلها. وقد يكون النموذجُ التركيّ الأتاتوركيّ غيرَ سليم، إذ طَرحَ هذه الشعارات العَلمانيّةَ في مواجهة الدين، فقاومها المتمسّكون به. ولو تمّ الأمرُ من دون التعرّض لأسس الدين، كتوحيد الله والإيمان بالآخرة وبالأنبياء، لوُجدتْ مساحةٌ للتعاون في القضايا الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة.

*** تنزعُ الصفةَ الدينيّةَ عن الإمام الحاكم، فما شكلُ الحكم الذي تدعو إليه؟**

ـ النظام الديمقراطيّ، والحاكمُ غيرُ معصوم، وهو مسؤول..

*** هل هو مسلمٌ بالضرورة؟**

ـ من الطبيعيّ في المجتمعات الإسلاميّة، ذاتِ الشعارات والأهداف الإسلاميّة، أن يُنتخبَ حاكمٌ مسلمٌ. فإذا كان الحاكم شيوعيّاً أو ملحدًا، فسيتناقض ذلك مع أهدافِ المجتمع. المجتمع الرأسماليّ يَنتخب رأسماليّاً، والليبراليّ ينتخب ليبراليّاً. وفي المجتمع غير الإسلاميّ قد يتوافق المجتمع على معاييرَ محدّدةٍ للقائد وينتخبه، بينما في المجتمع الإسلاميّ المعاييرُ قد تكون أكثرَ تحديدًا.

*** تتردّد على لسانك دائمًا في الحديث عن الديمقراطيّة لفظةُ «انتخابات.» هل يُمْكن أن تحدّد مفهومَ «الديمقراطيّة»؟**

ـ النظام الديمقراطيّ يقوم على أساس أنّ السلطة للناس، لا لشخص أو لعائلةٍ أو طبقةٍ محدّدة، وما دامتِ السلطةُ للناس فيجب أن نعترف بتعدّدِ آراءِ الناس وأفكارهم وأحزابهم. وفي النظام الديمقراطيّ يُنتخبُ الحاكمُ من الناس ولا يُفرض عليهم، وبالتالي يتمّ التمسّكُ بآليّة تبادل السلطة بشكل سلميّ عبرَ صناديق الاقتراع، لا بالعنف والقوّة. ويجب التمسّكُ أيضًا بالفصل بين السلطات، أسوةً بالتطوّر الديمقراطيّ الحاصلِ في الغرب. ونحن نختلف مع الديمقراطيين الغربيين في نقطة واحد، هي حدودُ الحريّة الشخصيّة المطْلقة. ولكنْ، كما تَعْلم، فإنّ الديمقراطيّات الغربيّة ليست موحّدةً في مسألة الحدود الفرديّة، بل قد تتفاوت بين ولاية أميركيّة وولايةٍ أخرى: ففي بعض الولايات الأميركيّة يُباح الزواجُ المثليّ مثلاً، ويُمنع في ولايةٍ أخرى؛ وكذلك الأمرُ بالنسبة إلى الخمر والقمار وغير ذلك.

*** إذن تريدُ من الدولة الديمقراطيّة أن تَفرضَ قوانينَ تحدّدُ معاييرَ الحريّة للفرد؟**

ـ إذا كنتُ مسلمًا في مجتمعٍ مسلم، والحاكمُ منتخَبًا، والقوانين يسنّها الشعبُ المسلم، فالشعب سيشورُ عليه بتحريم بعض الأمور.

*** أنتقل إلى فكرةٍ أخرى، ماذا عن مصيبتنا كدولٍ إسلاميّةٍ مع صبغة «الإرهاب» ـ الإرهاب الموجود حقيقةً، والإرهاب المُسبَغ علينا من الخارج؟**

ـ الإرهاب حقيقةٌ موجودةٌ، وهو منطلِقٌ من الفكر السياسيّ الوهّابيّ. وتكمنُ المشكلةُ في التكفير، الذي يؤدّي إلى حرب إبادة. فعندما يكفّرون الناسَ يَهْدرون دمَهم وأعراضَهم وأموالَهم. وهذا الفكر دَفَعَ بالكثيرين إلى تنفيذ عمليّات انتحاريّة، في المساجد والمدارس والجامعات والأسواق وغيرها. وقد ابتُلينا بهذا الفكر الاستبداديّ، والإرهابيّ بكلّ معنى الكلمة، أيْ بما تضمّنه من عدم اعتراف بالآخر وبحقوقه السياسيّة والمدنيّة. وهذا أمرٌ خطيرٌ يحتاج إلى معالجةٍ جذوره لوقف هذا الفكر التكفيريّ.

*** أحتاج، لاستكمال سؤالي، إلى أن أعرف: هل تتحدّث عن دولة محدّدة، أمْ عن وطن عربيّ، أمْ عن أمّة إسلاميّة؟**

ـ أنا أؤمن بأمّة إسلاميّة ﴿إنّ هذه أمّتكم أمّةً واحدة وأنا ربُّكم فاعبدون﴾. وأؤْمن أيضًا أنّ الأوطان موجودة؛ فالأمّة الواحدة لا تعني الاستغناءَ عن الدولة القائمة. أنا عراقيّ، مؤْمنٌ بالأمّة الإسلاميّة، ولا أقبلُ بالانغلاق على عراقيّتي، وأؤمن بالوحدة العربيّة والإسلاميّة، وأدعو إليها، بل أحلم بها حقيقةً. كذلك أشعرُ أنّ بلادنا العربيّة والإسلاميّة محتلّةٌ، وتُمنع وحدتُها، على الرغم من حركة العولمة، واتّجاهِ التكتّلات نحو الوحدة. وهذا ما يَدفع بأمّتنا نحو السير في طريق التخلّف لا التقدّم، وعلى مختلف الصُّعُد. من هنا يجب أنْ نواجهَ هذا التفتّتَ الذي فرضه علينا الاستعمارُ الغربيّ بكلّ الوسائل..

*** أتقول «بكلّ الوسائل» على الرغم من الاتّهامات التي قد تُكال لكَ؟**

ـ أقصد بـ «كلّ الوسائل» أمورًا **غيرَ** الوسائل العسكريّة، التي أراها فاشلةً. إذا تحرّرت الشعوبُ تتحرّر الإرادةُ السياسيّة، وهذه الإرادة تجمع البلاد..

*** لكنّ التحرّرَ من السلطة يقتضي في معظم الأحيان اللجوءَ إلى العنف. وهنالك مشكلةٌ في تصنيف كلِّ عربيٍّ يرفع السلاح في مواجهة الظلم والاحتلال «إرهابيّاً.»**

ـ هذا لعبٌ على الكلمات. هناك قضايا وطنيّةٌ ومناضلون أحرار ومعارضةٌ تُجمَع كلّها تحت كلمة «الإرهاب» خدمةً لسياسة إعلاميّة غربيّة. وإنّما الإرهابُ الذي نقصده هو الاستبداد الذي

أنا مع حـزب اللّه... لكنّني أدعـو إلى ممارسـة الديموقراطيّة الداخليّة، فينتخب أعضاءُ الحزب القيادةَ والمكتبَ السياسيّ بالاعتماد على أنّ الولاية للناس لا لوليٍّ معيّن.

لا يَعترف بالآخر، ويَستخدم السلاحَ لقتل المدنيين الأبرياء ولفرض برنامج سياسيّ عليهم. على المستوى اللغويّ، عندما أكفّركَ فهذا إرهاب، حتّى لو لم أُشهر السلاحَ في وجهك؛ ذلك أنّني خلقتُ بيئةً إرهابيّةً. وقمع السلطة كذلك هو إرهاب.. ولا ننسى أنّ هذا الإرهاب مُخترَعٌ ومؤجَّجٌ من أجهزة استخبارات الدول الغربيّة.

*** ما السبب في قلّة موادّك المكتوبة عن فلسطين؟ فباستثناء مقالة تقرِّعُ فيها شيخًا حَرّمَ التظاهرَ نصرةً لأهل غزّة، لم أقرأ لك شيئًا آخَر مرتبطًا بهذه القضيّة.**

ـ فلسطين جزءٌ من مشروع النهضة. لكنْ، من المعروف أنّ معظمَ كتاباتي تركّزتْ على الفكر الإصلاحيّ السياسيّ، الشيعيّ والسنّيّ. وهذه المقالة التي أشرتَ إليها مقالةٌ عرضيّةٌ؛ فأنا لا أكتب للتعليق على أحداثٍ يوميّةٍ جارية. كتاباتي تدور حول ما يتعلّقُ بالجانب النظريّ في موضوع الوحدة الإسلاميّة، ومقاومة الطائفيّة والتكفير وظواهرَ أخرى. أما فلسطين فلم تتسنَّ لي الفرصةُ لأكتبَ عنها!

*** لكنّ مَنْ يقاتل في فلسطين اليوم صاروا، بحسب وسائلَ إعلامٍ عربيّة، هم «شيعةَ السنّة»..**

ـ تُستخدم هذه الشعاراتُ الطائفيّةُ لمحاربة المجاهدين والمناضلين. وأنا مع حركات التحرّر الوطنيّ. وقد تستغرب أنّني مع حزب الله الذي قد أختلف معه في بعض الأمور. إنّما في قضايا الصراع العربيّ ـ الإسرائيليّ، الأمرُ لا يلتبسُ عليّ. وللمزيد من الغرابة أقول أنا مع إيران؛ فأنا أرى أنّ الحركة الشيعيّة عمومًا ورثتِ الحركةَ التقدّميّةَ اليساريّةَ سابقًا، وبنَتْ عليها، ومشت في طريقها. وما دامت تَرفعُ شعارَ التحرّر الداخليّ، والتحرّر القوميّ والوطنيّ في وجه الإمبرياليّة والاستعمار والاستكبار والاستبداد، فهي بالنسبة إليّ حركةٌ مشروعةٌ ومؤيَّدة. تبقى عندي ملاحظاتٌ هي للترشيد. ففي إيران أدعو إلى مزيدٍ من الديمقراطيّة، وفي تجربة حزب الله أدعو إلى ممارسة الديمقراطيّة الداخليّة، فيَنتخِب أعضاءُ الحزبِ القيادةَ والمكتبَ السياسيّ، بالاعتماد على أنّ الولايةَ يجب أن تكونَ **للناس** لا لوليٍّ معيّن. ويجري الحديثُ منذ فترة عن الانبعاث الشيعيّ أو النهضة الشيعيّة، وعن نهضة سنّيّة في مقابل النهضة الشيعيّة، وقد ركّزتْ بعضُ الأحزاب السنّيّة على ضرورة التصدّي لهذا النفوذ الشيعيّ «الإيرانيّ.» من هنا، يتّجه مشروعي إلى التقريب بينهما، وإبعادِ شبح التصادم غير الواقعيّ، وتقريبِ المخطّطات والبرامج؛ فبدلاً من صراع سنّيّ ـ شيعيّ، يمكن أن نلاحظَ أنّ جوهرَ الحركاتِ الشيعيّة والسنيّة هو جوهرٌ وطنيّ ديمقراطيّ، لذا يجب اللقاءُ بينهما، وهذا ليس مستحيلاً. ولنا في حماس وحزب الله أفضلُ دليل على تضافر الجهود. يبقى أن نتّفقَ على مشروعٍ تحرّريّ ديمقراطيّ واحدٍ بعيدًا عن الخلافات السياسيّة التاريخيّة القديمة. إنّ الاتّفاقَ على المشروع التحرّريّ الديمقراطيّ يتيحُ لنا تشكيلَ أحزابٍ مشتركةٍ ببرامجَ موحّدةٍ لمقاومة الاستبداد والطغيان، ولتخفتَ تلك النبرةُ الطائفيّةُ البغيضة.

*** تتقدّم مجلّة** الآداب **بالشكر الجزيل لكم على هذا الحديث المهمّ، وعلى سرعة تعاونكم المثمر في إنجازه.**

بيروت

أحمد الكاتب

كاتب ومفكّر عراقي يهتمّ بالدراسات الإسلاميّة التي تُعنى بقضايا تجديد الفكر الدينيّ والوحدة الإسلاميّة.

أيُّ معنًى محتملٍ للإصلاح الدينيّ الإسلاميّ؟

ياسين الحاج صالح

في التباس المفهوم

مفهوم «الإصلاح الإسلاميّ» ملتبسٌ لسببٍ خاصٍّ بالإصلاح، وآخرَ خاصٍّ بالإسلام. فلنبدأْ بالصعوبة المتّصلة بمفهوم «الإصلاح.»

ما هو معيارُ الصلاح المضمَر في عبارة «إصلاح إسلاميّ»؟ أهو معيارٌ إسلاميّ؟ سيقول مَن يملكون سلطةَ تعريف الإسلام اليوم، من مشايخ مفتين وفقهاء، إنّ الإسلام صالح، بل هو الصلاحُ عينه، وأساسُ كلّ صلاحٍ ممكن؛ وربما يشْتبهون في أنّ وراء العبارة إرادةَ تلاعبٍ بالعقائد الإسلاميّة، تصْدر عن تشبّهٍ بالغرب الحديث. أمّا إنْ كان المعيارُ حداثيّاً، فلا حاجة للإسلام به: ذلك لأنّ الإسلام دينٌ، عقيدةٌ للمُطْلق، ولا يصحّ تكييفُها لمعاييرَ خارجها (وفي هذا نؤيّدهم نحن أيضًا).

بيْد أنّ الصعوبةَ الكبرى تتّصل بمفهوم الإسلام. فما هو الإسلام؟ أهو الدينُ المبنيّ على الإيمان بالله الواحد وملائكته وكتبه ورُسله واليوم الآخر، بعباداته المعروفة من صلاة وصيام وحجّ وزكاة؟ أمْ هو أيضًا دولةٌ «تَحْرسه» وتجعل من «شريعته» أساسًا لشرعيّتها؟ أمْ تراه، فوق هذه وذاك، جماعةُ المسلمين أو «الأمّةُ الإسلاميّة»؟ أو ربّما هو كلُّ ما يتّصل بعالم المسلمين الاجتماعيّ والسياسيّ والفكريّ والاقتصاديّ في تاريخهم كلّه، وأينما كانوا؟ أمْ هو ذلك النظامُ السياسيّ والقانونيّ والأخلاقيّ «الطالبانيّ،» الذي يَعْمل على فرْضِه بالقوّة إسلاميّون ذكورٌ عابسون، طِوالُ الذقون، قصيرو الأثواب، ثقلاءُ الدم، خفيفو العقل؟

الواقع أنّ مدركَ «الإسلام» يُستخدَم بطريقةٍ مختلطةٍ جدّاً ليدلّ على كلّ شيءٍ ولا شيءٍ محدّدٍ في الوقت نفسه. فهو يَفترض أنّنا، سكّانَ هذا العالم الإسلاميّ، مسلمون بمعنًى جوهريّ للكلمة لا ينطبق على قولنا إنّ الأميركيين، مثلاً، مسيحيّون. وإسلاميّتُنا الجوهريّةُ هذه تعني أنّ الإسلام هو المحدِّد الجوهريّ، بل الحصريّ، لسلوكنا جميعًا، وأنّه السلطةُ السيّدةُ والحصريّةُ في عالمنا، والصبغةُ المتأصّلةُ لهذا العالم الاجتماعيّ والسياسيّ الذي نعيشه، بحيث نأكل ونشرب ونصحو وننام وفق الإسلام، ولا نفعل شيئًا خاصّاً أو عامّاً من دون استشارة «الإسلام.» فإنْ كانت هذه حالَنا، أطيّبةً أمْ بائسةً، فبفضل الإسلام أو بجريرته!

هذا التصوّر يتواطأ عليه متكلّمون غربيّون، يمينيّون بخاصّة، مع الإسلاميّين في بلداننا، ومع «عَلمانيّين» محليّين مهجوسين بـ «الإسلام.» وهو تصوّرٌ ضالّ ومضلّل، وحصيلةُ الاستخدام المرسَل لتعبيرٍ غامضٍ جدّاً، بالرغم من أنّه «عنوانُنا» العالميّ واسمُنا المعترَف به. ومن هذا الباب، فإنّ أوّلَ إصلاح الإسلام هو إصلاحُ مفهومه، أيْ عقلنتُه وضبطُه: فالإسلام مفهومٌ غيرُ مفهوم، مدركٌ مشوَّشٌ؛ فإنْ لم نَجْلُه، انتقل التشوّشُ إلى كلّ ما يرتبط به ـ ومنه الإصلاحُ الإسلاميُّ المأمول.

ثلاثةُ وجوه للإسلام

ليس أمثلَ من العودة إلى الحقبة التأسيسيّة للإسلام من أجل فرز وجوهه الأساسيّة ومواجهةِ الاختلاط. وهي في الواقع وجوهٌ ثلاثةٌ اقترنَتْ بحوادثَ مفصليّةٍ في التاريخ الإسلاميّ: البعثة، والهجرة، ووفاة النبيّ. أمّا الوجوه الأخرى التي جَعلت «الإسلامَ» اسمًا للتشوّش فقد تراكبتْ على هذه الوجوه الثلاثة.

أسّست **بعثةُ** محمّد بن عبد الله في مكّة الإسلامَ كدين. فقد كان الرجلُ، بصفته رسولَ الله إلى أهلها، يتلقّى وحيًا من السماء يأمره بأن يدعو قومَه إلى أن يؤْمنوا بالله الواحد ويَنْبذوا الأصنامَ؛ فالساعة آتيةٌ لا ريْبَ فيها، وسوف يُثاب فعلُ الخير بالجنّة، في حين تكون النارُ مثوى الكافرين. ووضعَ الدينَ الإسلاميّ نفسَه في خطّ الديانات الإبراهيميّة (اليهوديّة والمسيحيّة)، وجَعل العربَ أحفادًا لإبراهيم وأبناءً لإسماعيل، ودعا إلى مكارم الأخلاق.

وبعد ١٣ عامًا، هَجر النبيُّ، الذي لم يستجبْ دعوتَه غيرُ عدد قليل من قومه وخدمهم، مكّةَ ـ موطنَ قومه القُرشيين ـ إلى يثرب. ويبدو أنّه أُكره على ذلك وفقًا لتقدير هشام جعَيط الذي

«الإسلام» مفهومٌ غيرُ مفهوم، مدرَكٌ مشوَّش؛ فإنْ لم نَجْلُه انتقل التشوُّشُ إلى كلّ ما يرتبط به ـ ومنه الإصلاحُ الدينيّ المأمول.

يتشكّك في الرواية الشائعة مستندًا إلى القرآن ذاته: ﴿الذين أُخرجوا من ديارهم.﴾[١] أيّاً يكن السبب، فقد مثّلت **الهجرةُ** انفصالاً عن القرابة والقبيلة نحو أفقٍ أكثرَ تجريدًا وتخيّلاً وروحيّةً، ألا وهو: «الأمّة،» أمّةُ المسلمين. الهجرة، في جوهرها العميق إذنْ، تحوّلٌ من الطبيعة إلى الثقافة، ومن مجتمع القرابة إلى مجتمع الكتاب، واستكمالٌ للتحوّل من «الجاهليّة» إلى «الإسلام.» أمّة المسلمين في يثرب تكوّنتْ من «الأنصار» (وهم قبيلتان)، ومن «المهاجرين» الذين سبقوا النبيَّ أو التحقوا به إلى البلدة التي سيسمّيها «طيبةَ» أو المدينةَ المنوّرة. فكان في تبديل الاسم تأكيدٌ للنشأة الجديدة أو التأسيس الجديد.

كان الإسلامُ في مكّة دعوةً إيمانيّة. وبالهجرة، وفي المدينة المنوّرة، تأسّس كأمّة. وقد تجاوزتْ هذه الأمّةُ القبائلَ وروابطَ الدم، وقامتْ على الإيمان بالله الواحد وبنبيّه، وبعباداتٍ تقرّرتْ تدريجيّاً في المدينة استكمالاً للوحي الذي بدأ نزولُه في مكّة. وبعد فتح مكّة ودخول القرشيين جميعًا في الإسلام، عاد النبيّ المكيّ القرشيّ إلى المدينة تأكيدًا على ارتباطه بجماعة الأنصار التي آوته ونصرته، وانحيازًا للأمّة ضدّ القبيلة.[٢] وبالرغم من أنّ مكّة غدَت المركزَ الدينيّ الإسلاميّ (قِبْلَةَ المسلمين) حتّى قبل فتحها، فإنّ الرسول أقام في عاصمة أمّته لا في عاصمة دينه. فلنثبّتْ هنا أنّ الإسلام في المدينة هو: ١) الرسالةُ التي كانت تَنزل على محمد؛ ٢) الجماعةُ المسلمةُ التي تكوّنتْ بالرسالة، وحَوْلها، وبقيادة محمد؛ ٣) الدولةُ التي كان شكلٌ أوليٌّ منها قد تكوَّنَ خلال السنوات العشر التي قضاها النبيُّ المهاجِرُ في المدينة.

بوفاة النبيّ، انغلقت النافذةُ التي انفتحتْ نحو ٢٣ عامًا بين السماء والأرض. وبويع أبو بكر للخلافة في سقيفة بني ساعدة. هذا هو الحدثُ المؤسِّسُ للإسلام كدولة: فقد انتقلَت السلطةُ من رسول الله ونبيِّ الإسلام ومؤسِّسِ الأمّة الإسلاميّة إلى قرشيّ، ومَنع أبو بكر الأنصارَ من الحكم بعبارةٍ نُسِبتْ إلى الرسول المتوفّى (وغدت حجرَ الأساس في النظريّة السياسيّة «السنّيّة»): «الأئمّةُ من قريش.»[٣] لم يُعقدْ مؤتمرٌ إسلاميّ لينظرَ في مسألة غياب المؤسِّس، وكيف تَسُوس الأمّةُ الناشئةُ نفسَها من بعده، ولن يُعقَد قطّ. وإنّ «سَلْقَ» أمرِ الدولة على هذه الصورة عنى، في الجوهر، انقلابًا على معنى الهجرة وإنكارًا للأمّة.

سياسيّاً، نكص المسلمون إلى القبيلة والجاهلية والطبيعة فور وفاة نبيّهم. فبعد سنتين من خلافة أبي بكر، وهو من عشيرةٍ ثانويّةٍ في قريش، سيَحْكم عُمر عشرَ سنوات (وهو من عشيرةٍ ثانويّةٍ أخرى). وبعد وفاته ستتنازع العشيرتان الأبرزُ في قريش، بنو هاشم وبنو أميّة، وستفوز أقواهما وأوسعُهما خبرةً في شؤون الحكم والحرب،[٤] لكن الأقلُّ ارتباطًا بالإسلام كدينٍ وكأمّةٍ معًا. هذا التحوّل مدوَّنٌ كاحتمالٍ في السقيفة، بما تضمّنتْه هذه من إقالة الأمّة من حكم نفسها، وإعادةِ الأمر إلى القبيلة التي كانت قد نَبذت النبيَّ وأصحابَه. إذنْ، لا انقطاعَ أساسيّاً بين العهد «الراشديّ» وعهودِ المُلك «العَضوض» اللاحقة من وجهة النظر هذه، وهي بدورها مدوَّنةٌ احتماليّاً في السقيفة. لقد تحوّل الإسلامُ الآن إلى عقيدةٍ دينيّة، ستدوَّن بعد قليل في «القرآن،» وإلى جماعةٍ أو أمّةٍ متوسّعةٍ ودولةٍ اسمُها الخلافة.

---

١ ـ هشام جعيط، **تاريخيّة الدعوة المحمديّة في مكّة** (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧)، ص ٢٩١ ـ ٢٩٩.

٢ ـ تبدو لي أطروحةُ خليل عبد الكريم عن الإسلام، كتأسيسٍ لدولة قرشيّة، مصطنعةً وسجاليّةً وغيرَ مقنْعة. يُراجَع كتابُه: **قريش من القبيلة إلى الدولة المركزيّة** (بيروت: دار الانتشار العربيّ؛ القاهرة: دار سينا، الطبعة الثانية، ١٩٩٧).

٣ ـ يقول محمد عابد الجابريّ إنّ الماورديّ يتفرّد بذكر هذا الحديث غير الوارد في «المصادر التاريخيّة»؛ راجعْ: **العقل السياسيّ العربيّ، محدِّداته وتجلّياته** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠)، ص ١٣٥.

٤ ـ حسب الجابريّ مستندًا إلى المقريزيّ، المصدر نفسُه، ص ١٤٩.

إن نظريّات الحكم الإسلاميّ السنّيّة والشيعيّة ـ القائلةَ بالخلافة في نسل عليّ من فاطمة ـ مناقضةٌ لمعنى الهجرة على حدّ سواء. فلو دانَ الحكمُ لعليّ ببيْعةٍ كالتي نالها أبو بكر وعمر وعثمان، قبل أن ينالها هو نفسُه، لما اختلف المعنى. فهل كان التاريخُ سيختلف لو تغيّرَت الآليّةُ تمامًا، أيْ لو كانت للأمّة الخِبرةُ في أمرِ مَن يحْكمها؟ الإجابةُ في رأينا بالنفي. وسيتكشّف أنّ ما قاله عمر، من أنّ بيْعةَ أبي بكر كانت «فلتةً وقى اللهُ المسلمين شرّها» كلامٌ متعجّل. والحال أنّ اللهَ لم يقِ المسلمين شرّها، بل صارت البابَ الأوسعَ للشرور والفتن، انفتَحَ عليهم بعد وفاة عمر بقليلٍ، ولمّا يُغلق حتّى يومنا.

وفي ظلّ دولة عثمان، الخليفةِ الثالث الذي يؤْخذ عليه الكثير، جُمع القرآنُ. وفي ظلّ دُولِ المُلْك العضوض، أيِ الدول الجاهليّة وإنْ بلبوسٍ إسلاميّ، كُتِبت السيرةُ النبويّة، وجُمع الحديثُ، وَظهرت المدوّناتُ الفقهيّة وتفاسيرُ القرآن وكتبُ التاريخ... أيْ، ببساطة، تشكّل الإسلامُ، وحاز الشكلَ الذي سيتصلّب ويستقرّ عليه، في ظلّ النكوص السياسيّ إلى القبيلة. وهذه ليست خلفيّةً سلبيّةً، بل إطارٌ اجتماعيّ وسياسيّ وحضاري متدخّلٌ في رسم حدودِ التفكير وآفاقِه: إطارٌ يستبطنه التفكيرُ ويتشكّل به.

تعجيزُ العقل

هذه، إذنْ، وجوهُ الإسلام الثلاثة مرتبطةً بوقائعَ تأسيسيّةٍ ثلاث: الدين/البعثة، والأمّة/الهجرة، والدولة/السقيفة. وثمّة تداخلاتٌ بين هذه الوقائع؛ فقد استمرّ تشكّلُ الدين في المدينة، حيث تشكّلتْ أيضًا نواةُ دولةٍ تقوم بنشاطٍ أساسيّ من أنشطة الدول، أعني الحربَ. وفي المدينة أيضًا تقاطعتْ أوجهُ الإسلام الثلاثةُ الرئيسة: الدينُ الذي ما انفكّ يتنزّل، والأمّةُ التي وُلدتْ من الهجرة، والدولةُ التي أخذتْ تظهر بعض عناصرها. وفي المدينة أيضًا بدأ الإسلامُ يظهر كاسمٍ لنظام عامّ للأمّة، إضافةً إلى كونه اسمًا للدين. وقد مَيّز القرآنُ ذاتُه بين الإيمان، الذي يبدو أنّه فعلٌ قلبيٌّ وروحيّ، وبين الإسلام الذي هو مسألةُ رضوخٍ لسلطة المسلمين.

لم تتشكّل الدولةُ من عدم في السقيفة، بل لعلّها كانت استمرارًا لحروبٍ خاضها النبيُّ نفسُه. ومن المعلوم أنّ عهدَ أبي بكر استغرقتْه «حروبُ الردّة،» وأنّ عُمر طوى صفحةَ الحروب هذه نهائيّاً بأنْ وَجّه المسلمين ـ بمن فيهم القبائلُ المرتدّة (وإنْ بعد تردّد) ـ إلى فتح مجالَي الإمبراطوريّتين الفارسيّة والبيزنطيّة. ونعْلم أيضًا أنّ القبيلةَ كانت وحدةً قتاليّةً في جيوش الفتح، وأنّ «ديوانَ العطاء» الذي أقامه عمر صنّف الناسَ على أساسٍ قبليّ.[1]

يسعنا القولُ إنّ الدين كان العقيدةَ المشرِّعةَ للدولة (وهي نكوصٌ إلى القبيلة كما ذكرنا) وللفتح الذي كانت القبيلةُ أداتَه. أمّا الأمّة فقد تمزّقتْ منذ ذلك الوقت، ولن تلتئمَ قطّ. تمزّقتْ لمصلحة الدولة، التي ستَظْهر أكثرَ استبداديّةً و«طبيعيّة،» من صنف الدولتين الساسانيّة والبيزنطيّة، لكنْ من دون خبرتهما التاريخيّة و«عقلانيّتهما.» لقد كانت «الدولةُ ضدّ الأمّة» منذ فترةٍ باكرةٍ جدّاً من تاريخنا،[2] وإذا أردنا أنْ نعيدَ الدولةَ إلى الأمّة فلا مناصَ من العودة إلى تلك الحقبة بعقولنا، ومن إعادة بناء المفاهيم في الثقافة.

هذا ما كان عليه «الإسلامُ» في ذلك الوقت: إمبراطوريّةً تكوّنتْ بفتوح مسلّحة، تُغريها الغنيمةُ، وتشرِّعها العقيدةُ، ومادّتُها البشريّة هي القبيلةُ العربية؛[3] وجماعةً إسلاميّةً (عربيّةً أساسًا لكنْ ستتوسّع فورًا بانضمام «الموالي») تحارب وتحترب في ما بينها في الوقت نفسه؛ وعقيدةَ إيمانٍ لمّا تتمكّنْ إلاّ في نسبةٍ تقلّ أكثرَ فأكثرَ من الجسم الإسلاميّ الذي تضخّم بسرعةٍ هائلة. هذا التداخل الذي تكوّن في التاريخ يُنْكر الوعيُ الإسلاميُّ عليه الصفةَ التاريخيّة. لكنّ الأمورَ سارت على العكس من هذا الإنكار، وذلك باتجاه ربطٍ جوهريٍّ بين الوجوه الثلاثة، لتكونَ في مجموعها هي «الإسلام.»

يَجمع الوعيُ الإسلاميُّ بين شيئين يقوِّض الجمعُ بينهما العقلَ من أساسه: بين الدين الموحَى به والدولة والأمّة، وبين إنكار الصفة التاريخيّة لهذا الجمع. فالإسلام ليس فقط العقيدةَ التي تَبلّغها محمّد بن عبد الله وحيًا من الله، بل هو أيضًا السِيَرُ والأحاديثُ والفقهُ المتّصلةُ باجتماع المسلمين في دولةٍ وجماعة. وهذا كلُّه يكتسب قداسةً يُفترض أنّها تخصّ الدينَ الموحى به وحده. فقد كانت الدولةُ استبداديّةً، والأمّةُ تتمزّق على يد السياسة والدولة والقبيلة والحرب، وتمزِّق دينَها في الوقت نفسه بأحاديثَ تُدرَج في المتن العقديّ مثل حديث «الملّة الناجية.» وظَهرتْ، بين مَن سيَعْدون «السنّةَ» و«الشيعةَ،» فوارقُ كبيرةٌ جدّاً تَسبَّب بها حُمق أجيالٍ من المسلمين، بحيث لا يكاد الطرفان يشتركان إلاّ في نصّ القرآن، مع اختلافٍ هائلٍ في تأويله. وهناك أيضًا جماعاتٌ إسلاميّةٌ أخرى، «باطنيّة،» تشكّل عمليّاً أديانًا مختلفةً بكلّ معنى الكلمة. فلماذا لا يكون هذا كلُّه «إسلامًا»؟

يَجْمع الإسلامُ السنّيّ المهيمن ـ الذي يكاد يَحتكر تعريفَ الإسلام عربيّاً ـ بين نفي تلك الصيغ التاريخيّة لـ «الإسلام» وبين إثبات صيغته الخاصّة، التاريخيّةِ بدورها، كصيغةٍ مقدّسةٍ وإلهيّة. الإسلام ليس دينًا فحسب، كما يقول الشيخ

---

١ ـ الجابري، المصدر نفسه، ص ١٥٦.

٢ ـ «الدولة ضدّ الأمّة» عنوانٌ فرعيّ لكتاب برهان غليون، **المحنة العربيّة**، وفيه يتكلّم على الدولة التحديثيّة العربيّة التي تُعرّف نفسَها بمحاولة تجاوز التخلّف. راجع: برهان غليون، **المحنة العربيّة، الدولةُ ضدّ الأمّة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، طبعة ثالثة، ٢٠٠٣).

٣ ـ معلوم أنّ الجابري، في كتابه المحال عليه سابقًا، جَعَلَ من العقيدة والغنيمة والقبيلة محدِّداتٍ للعقل السياسيّ العربيّ.

إذا كان مفهومًا أن تكونَ العقيدةُ مقدّسةً، فكيف تكونُ الدولةُ والقيادةُ والجهادُ والشريعةُ التي صنعها الفقهاء كلُّها مقدّسةً؟!

القرضاوي،[1] بل هو أيضًا «عقيدةٌ وشريعة، ودينٌ ودولة، وعبادةٌ وقيادة، وصلاةٌ وجهاد»[2]؛ ومع ذلك تُضفى على الكلّ قداسةٌ دينيّة. هنا يَعْجز العقلُ عن العمل: فإذا كان مفهومًا أن تكون العقيدةُ مقدّسةً، فكيف تكون الدولةُ والقيادةُ والجهادُ والشريعةُ التي صنعها الفقهاءُ كلُّها مقدّسةً؟!

هذا ما يسوّغ، في اعتقادنا، الكلامَ على «إصلاح إسلاميّ.» والمضمونُ الجوهريّ للإصلاح الإسلاميّ هو إعادةُ الاعتبار للدين، أو إعادةُ بناء الإسلام حول مفهوم الدين المتمثّل في القرآن، وفصلُه عن الدولة، وتمييزُه من الأمّة: إذ إنّ الدولة والأمّة تاريخيّتان، بينما الدين سماويّ.

يمْكن تسويغُ هذا المطلب على أرضيّةٍ قرآنيّة. لكنْ، يمْكن أيضًا تسويغُ مواقفَ معاكسةٍ على الأرضيّة نفسها لكون القرآن «حمّالَ أوجهٍ،» ولكونه جَمَعَ هو بالذات بين دعوة الإيمان الربّانيّة وبين آياتٍ «تاريخيّةٍ» تخصّ الحربَ والتنظيمَ الاجتماعيّ. وهذا يعني أنّ عمليّة الإصلاح لا بدّ أن تكون عمليّةً صراعيّةً بين بشرٍ وقوًى اجتماعيّةٍ عيانيّة، لا بين مجرّدات؛ ويتعذّر تاليًا أن تَبْرأ من مداخلات سياسيّة. والأرجح أن تكون فعلَ قوّةٍ، على نحو ما كان الإسلامُ هو ذاتُه، لا فعلَ معرفةٍ فقط. أما محصّلتُها المأمولة فهي إعادةُ بناء الأرضيّة العقديّة بصورةٍ تجعلها أكثرَ توافقًا مع استقلال الدين.

إنّ ما نصبو إليه هو مزيدٌ من تطابق الإسلام الدين مع ذاته، الأمرُ الذي يقتضي إعادةَ بناء هذه الذات وتوضيحَ ملامحها، ويقتضي أيضًا فرزَها وتمييزَها وفصلَها عمّا ليس من نصابها الجوهريّ: أيْ فصلَها عن سيادة الدولة أوّلاً.

انفصالُ الدين عن السيادة

لأغراض هذا المقال نعرّف السيادةَ بأنّها السلطةُ العليا الواحدة، صاحبةُ الولاية العامّة، والمخوّلةُ وحدها ممارسةَ الإكراه. ومعنى ذلك أنْ لا ولايةَ عامّةً على جميع الناس لغيرها، وأيّة ولاياتٍ أخرى ممكنة إنما هي ولاياتٌ خاصّةٌ وولاياتٌ طوعيّة. أمّا الجهة التي تحقّق المساواةَ بين السكّان وتوحّدهم فهي مقرُّ السيادة. ومعنى السيادة هذا لا يستطيع «الإسلامُ،» أيّاً يكن معناه، تحقيقَه: لا ظرفيّاً، إذْ ليس كلُّ الناس مسلمين في بلداننا؛ ولا مفهوميّاً، لأنّ المسلمين سوسيولوجيّاً ليسوا كلُّهم مسلمين سياسيّاً وقانونيّاً، ولأنّ انكسارَ التطابق بين «الإسلام» ومجتمعات المسلمين واقعةٌ غيرُ قابلةٍ للانعكاس. وبالرغم من أنّ الدولة عندنا، وفي أيّ مكان، لا تَضْمن وحدةً ومساواةً ناجزتيْن لسكّانها، فإنّ مفهوم «المواطَنة» يجعلها أقدرَ مفهوميّاً ومبدئيّاً على الوحدة والمساواة؛ ذلك أنّ قصور الدولة السياديّ ظرفيٌّ، فيما قصورُ «الإسلام» جوهريّ ومفهوميّ. من هذا الباب فإنّ الدولة هي المقرُّ المفضّلُ للسيادة، الذي ينبغي أن يكون مستقلاً عن الدين. وهذا يعني أنّه لا مناصَ من فصل الدين عن كلٍّ من الولاية العامّة والإكراه؛ فتبقى ولايةُ الإسلام على المسلمين الراغبين في الانضباط بها ولايةً طوعيّةً مبرّأةً من الإكراه.

لكنْ لماذا نتكلّم على «فصل الإسلام عن السيادة،» ولا نكتفي بالصيغة المعتادة: «فصل الدين عن الدولة»؟ نفعل ذلك لنقول إنّ النظرة العَلمانيّة التي تتكلّم على فصل الدين عن السياسة، لا عن السيادة وحدها، **تبالغ في التضييق على الدين**. ومن المفيد، في رأينا، أنْ يلعبَ الدينُ دورًا اجتماعيّاً وسياسيّاً عامّاً في إطار ميثاقٍ يحْصر الإكراهَ والولايةَ العامّة بيد الدولة، مقرِّ السيادة الحصريّ.

إنّ هذا التصوّر يستجيب واقعًا يتّصل أيضًا بالعلاقة بين الدين والأمّة. ذلك لأنّ مفهوم «الأمّة» ملتبسٌ اليوم: فهو يحيل في طبقاته العميقة على أمّة المسلمين، أمّا في استخدامه الحديث فيُحيل على أمّة **المواطنين** في الدول الحديثة التي تُسمّى أيضًا «الدولة/الأمّة.» ويحرص الإسلاميّون على هذا الالتباس، مفضّلين الإيحاءَ بأنّ أممَنا الراهنةَ إسلاميّة؛ وهذا غيرُ صحيح ماهويّاً، لا ظرفيّاً وتاريخيّاً فقط: إنّه غيرُ صحيح بسبب انكسار مطابقة الإسلام لذاته وللمسلمين وللدولة، لا لوجود غير

١ ـ ٢ ـ د. يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام** (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الرابعة)، ص ٥٨، ٩.

المسلمين في مجتمعاتنا فحسب. إنّ مجتمعاتنا غيرُ مسلمة، ولو كان سكّانُها جميعًا مسلمين سوسيولوجيّاً. وعلى الرغم من مظاهر انحياز أكثريّاتٍ كبيرةٍ منها إلى الإسلامويّة المعاصرة، فإنّ مجتمعاتنا تعيش اليوم في **عالمٍ حديث**، في ماديّاته، وفي أكثر قوانينه، وفي حياته اليوميّة، وفي دولته، وفي تعليمه، وفي تطلّعات سكّانه، وفي إيمانه الدينيّ بالذات. وهي تشْبه أيَّ مجتمعاتٍ معاصرةٍ لها، بما فيها المجتمعاتُ الغربيّة، أكثرَ من شبهها المجتمعاتِ الأقدمَ، بما فيها عوالمُ الإسلام العثمانيّة والمملوكيّة، بل العباسيّة والأمويّة أيضًا. وبهذا المعنى يمْكن الكلامُ على «أمّة إسلاميّة» فقط بمعنى «جماعة المسلمين الراغبة في أنْ تنضبط حياتُها وسلوكيّاتُها بما تراها معاييرَ إسلاميّةً.» لكنّ «الأمّة» هذه **طائفةٌ** بالمعنى الجوهريّ والعميق للكلمة: إنّها جزءٌ من المجتمع أو من الأمّة السياسيّة فحسب، وغيرُ مؤهّلة للهيمنة أو القيام بوظيفة العامّ، أي السيادة.

لأمّة المسلمين هذه أن تدافعَ عن مصالحها وتصوّرها للحياة، وأن تحاولَ التأثيرَ في الدولة باتجاهاتٍ أخلاقيّةٍ وقانونيّةٍ واجتماعيّة توافق معتقداتها. لكنّها تقوم بذلك بوصفها جماعةً جزئيّةً مثلَ غيرها. وربّما تكون جزءًا أكبر من غيرها، لكنّها ليست الأمّة بالمعنى **السياسيّ** للكلمة، أي المعنى المتفوّق أخلاقيّاً وحضاريّاً على الأمّة الدينيّة. وبالتالي لا يعني الكلامُ على الفصل بين الدين والأمّة فصلَ الدين عن المؤمنين، أو الافتئاتَ على حقّ المؤمنين في العمل العامّ بصفتهم مؤمنين. إنّه يعني فقط التمييزَ بين الأمّة الدينيّة والأمّة السياسيّة، والإقرارَ بأنّ الأولى جزءٌ من الثانية.

هل يَصْدر كلامُنا، على تنظيم العلاقة بين الدين والسياسيّ، عن قيمٍ أخلاقيّةٍ وتصوّراتٍ للسياسة ومعاييرَ للسلوك الفرديّ والتنظيم الاجتماعيّ «حديثةٍ،» مصدرُها الأوّلُ هو الغربُ؟ وكيف يمْكن **ألاّ** يكونَ الأمرُ كذلك؟ فنحن لا نستطيع أن نضع كونَنا في القرن الحادي والعشرين بين قوسين، أو نتجاهلَ أنّنا نعيش في عالمٍ شكّلته ثقافاتٌ وقوًى دوليّةٌ مسيحيّةٌ في الأصل لكنّها اليوم عَلمانيّة؟ لا يمْكن هذا الواقعَ إلاّ أن يؤثّر في تصوّرنا للدين وللإصلاح الدينيّ، كما يؤثّر في تصوّرنا للدولة ولإصلاحها، وللثقافة وللاقتصاد وغيرِ ذلك. ولا رَيْبَ في أنّنا مطالَبون بأنْ نَحرص على تكامل الإسلام وسلامته، إنْ لم يكنْ من باب الإيمان فمن باب الأمانة: ذلك أنّ الغشَّ والتلاعبَ واستغفالَ الآخرين ـ المسلمين المؤمنين في هذه الحالة ـ باهظُ الكلفة. بل إنّ ما يحفّزنا إلى التفكير في إصلاح الشأن الإسلاميّ هو الغيرةُ على شعوبنا ومواطنينا، وعلى ما يؤْمنون به من عقائدَ وأديانٍ، الإسلامُ أوّلُها. وإذا كنّا لا نَدْفع نحو انتهاكِ حُمى الوجدان الإسلاميّ باسم معاييرَ برّانيّةٍ عنه، فإنّنا لا نجد فرْضَ هذا الوجدان قيمَه بالقوّة مقبولاً. فإذا شئنا تلخيصَ الإصلاح الإسلاميّ المأمول بعبارةٍ واحدةٍ لقلنا: إنه فصلُ الإسلام عن الإكراه فصلاً جوهريّاً.

هل ثمّة سندٌ واقعيٌّ لهذه الرؤية الإصلاحيّة؟ مطلبُنا الأساسيّ هو أن تكون عقلانيّةً ومتّسقةً ذاتيّاً. أمّا تطبيقُها الواقعيّ فهو أيضًا مطلوب، ما دمنا نتكلّم على الإصلاح. لكنْ، يبدو لنا أنّ ضروبَ المقاومات والتوتّرات المتّصلة بمضامين الدين، وبوضعه التاريخيّ، وبموقعه في الحياة العامّة، هي سندٌ واقعيٌّ للتطلّع الإصلاحيّ الدينيّ. ففي مجتمعاتنا المعاصرة صراعٌ حول الإسلام بمضمونه وبموقعه، وهو صراعٌ اجتماعيّ وسياسيّ وفكريّ متفجّر ـ بشكل نسبيّ ـ بين الدين والدولة، أو لنقلْ بين «الإسلام» والدولة. وتزكّي الإسلاميّةُ المعاصرةُ نزعةً انعزاليّةً متشدّدةً عن العالم، وتُظْهر تطلّعًا إلى السيادة لا يَنْدر أن تتوسّل فيه العنفَ.

مشكلة، أمْ حلّ، أمْ...؟

يشكّل الإسلامُ بؤرةَ صراع في مجتمعاتنا «الإسلاميّة،» تتشعّب عنها ثلاثةُ مواقف: موقفٌ يرى أنّ «الإسلامَ هو الحلّ،» وموقفٌ يقرّر أنّ الإسلامَ هو المشكلة،[1] وموقفٌ يرى أنّ هناك مشكلةً في الإسلام من دون أن يكون الإسلامُ **هو** المشكلة (ولا الحلّ طبعًا). نحن ننحاز إلى هذا الموقف الأخير، الذي لا يتأسّس التفكيرُ الإصلاحيُّ على غيره. ننحاز إليه ضدّ موقفين يبدوان لنا متماثلَيْن جوهريّاً من حيث إطلاقيّتُهما وتعصّبُهما، ومن حيث تعارُضُ كلٍّ منهما مع الإصلاح، مبدأً وعملاً.

من هنا، نسلّم بأنّ الإسلام قابلٌ للإصلاح، وإنْ كان هذا الأخيرُ عمليّةً صراعيّة. كما نسلّم بأنّ الإسلامَ المُصلَحَ هو إسلامٌ بكامل الاستحقاق والشرعيّة. ونرى أنّ إصلاحَ الإسلام وجهٌ أساسيّ لإصلاحٍ **أوسعَ** لأحوالنا السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة. ولذلك نختلف مع مَن يرَوْن أنّ الإسلام هو المشكلة، لأنْ لا إمكان للسياسةِ التي تُبنى على هذه العقيدة إلاّ أنْ تكون ضربًا من الطغيان الشموليّ من صنف الستالينيّة، أو في أحسن الأحوال الأتاتوركيّة.[2] وتقوم مقاربتُنا في الجوهر على رفض فكرة أنّ «الإسلامَ هو الحلّ»؛ لكنْ، إذا اعتبرنا أنّ «الإسلامَ» مفهومٌ مشوَّشٌ، نجدنا أقربَ إلى القول إنّ الإسلامَ هو المشكلة... إنّما بمعنًى محدّد: وهو أنّه قوّةٌ فوّارةٌ لا شكلَ لها اليوم، يتعيّن تشكيلُها وتنظيمُها. وجهدُ التشكيل والتنظيم هذا هو تدرّبٌ ثقافيٌّ من أرفع مستوى؛ ذلك أنّ إنّ مصارعةَ المشكلة الإسلاميّة، والصمودَ في الاشتباك معها، ومساءلتَها، تؤسّس للجذريّة في ثقافتنا، ولبناء أسسٍ جديدةٍ لثقافةٍ جديدة.

---

١ ـ لا أعرف أحدًا يقول ذلك بالحرف، لكنّ إشكاليّات كتّاب ومفكّرين كثيرين تقوله فعلاً.

٢ ـ تُراجَعُ مقالةُ بكر صدقي: «الإصلاح الدينيّ والعلمانيّة، دروسٌ من التجربة التركيّة (شكري هاني أوغلو)،» المنشورة في هذا العدد من الآداب.

إذا شئنا تلخيصَ الإصلاح الإسلاميّ المأمول بعبارةٍ واحدة لقلْنا: إنّه فصلُ الإسلامِ عن الإكراه فصلاً جوهرياً.

الإصلاح الخارجيّ والإصلاح الداخليّ

تبدو العَلمانيّة، في تناولنا هذا، هي الإصلاحَ الإسلاميّ، بل مقدّمتَه. وقد يناسب هنا أن نميِّز بين الإصلاح الدينيّ والإصلاح الإسلاميّ: فالإصلاحُ الإسلاميّ هو جملةُ الجهود الفكريّة والسياسيّة والعقديّة من أجل فرز دين الإسلام عن المجْمَل الإسلاميّ المكوَّن أيضًا من ظواهر تاريخيّة، قانونيّة وسياسيّة وثقافية وعرفيّة ومؤسّسيّة، متّصلةٍ بالسياسة والاجتماع، بالدولة والأمّة؛ أمّا الإصلاح الدينيّ الإسلاميّ فهو تقديمُ تأويلٍ مختلفٍ لتعاليم الدين الإسلاميّ. وهذا يعني أنّ الإصلاح الإسلاميّ هو إصلاحٌ خارجيّ يطاول موقعَ الدين في الحياة العامّة، فيما الإصلاح الدينيّ إصلاحٌ داخليّ يطاول تأويلَ تعاليمه ومضامينه. ووفقًا لهذا المعنى تغدو العَلمانيّة معادلاً للإصلاح الإسلاميّ/الخارجي، وشرطًا أنسبَ للإصلاح الدينيّ/الداخليّ.

وفي هذا السياق، يُلاحَظ أنّنا لم نهتمّ في هذه المقالة بالقضايا التي تحْضُر عادةً في مقاربات إصلاحيين مسلمين، مثل محمّد شحرور وجمال البنّا وغيرهم، والمتّصلة بوضع المرأة وقوانين الأحوال الشخصيّة و«الحدود» والعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين... ذلك لأنّنا نعتقد أنّ الإصلاح الخارجيّ أَوْلى من الإصلاح الداخليّ، إنْ لم يكن مُغْنيًا عنه؛ ففرصةُ تغيير تعاليم الإسلام محدودة: شهادةُ الرجل بشهادة امرأتين، وللذَّكَر مثلُ حظّ الأنثيَيْن من الميراث... وغير ذلك من المذكور في النصّ الإسلاميّ الأوّل، القرآن. وعلى الرغم من وجود مَن يقترح تأويلاتٍ ومقارباتٍ تغيِّر معنى الحكْمين القرآنيَيْن،[1] فإنّنا نعتقد أنّ إصلاحَ موقع الإسلام ووضعِه (وهو ما لخصّناه بالفصل بين الدين والسيادة أو الإصلاح الإسلاميّ أو الإصلاح الخارجيّ) هو الأساس؛ ذلك لأنّنا نخشى أن يتضمَّن الإصلاحُ الداخليّ تلاعبًا غيرَ محمود العواقب بمضامين النصوص التأسيسيّة.

إنّ تصوّر الإصلاح الإسلاميّ والخارجيّ هذا يستجيب وضْعَنا كدارسين من **خارج** الدين. أمّا الإصلاح الدينيّ المتّصل بإعادة هيكلة الاعتقاد الإسلاميّ، والذي ينبغي أنْ ينفتحَ أيضًا على تفكيرٍ متجدّدٍ في مفهوم الله ويوم الحساب وفي مفهوم الكون وفي فلسفة الإيمان، فشأنٌ يخصّ المسلمين المؤمنين.

يبقى أنّ «الفصلَ بين الدين والدولة،» وفقًا للدعوة الفوقيّة الرائجة التي تضع نفسَها فوق المجتمع وفوق السياسة لا فوق الدين فقط، لا يُفضي إلى ما هو أكثرُ من عَلمانيّةٍ إجرائيّة، لأنه يتصوّر أنّ العائق دون العلمانيّة هو الدينُ حصرًا، ولعلّه يعتقد أنّ ثقافةَ العَلمانيّة تتحصّل من الاطّلاع على تاريخها في الغرب. لكنّ هذا غيرُ معقول؛ فثقافةُ العَلمانيّة هي ثقافتنا بقدْر ما تتكوّن عبر الصراع مع الإسلام، عبر الاشتباك الفكريّ والوجدانيّ معه، من أجل عالمٍ اجتماعيّ أكثرَ عدالةً ورحابةً ومساواة، ومن أجل دينٍ متمحورٍ حولَ الإيمان. وبقدْر ما تكون عَلمانيّتُنا «إسلاميّةً،» أعني متمرّسةً بمشكلات الإسلام وأوضاعه المختلفة نسبيّاً، تكون ثقافتُنا العَلمانيّةُ «إسلاميّةً» أيضًا، يَبْرز فيها مسارُ التمايز بين إسلامٍ إيمانيّ ودولةِ مواطنين.

وأخيرًا، فإنّ إصلاحَ أحوالنا، الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، لا يتأتّى من دون انخراط إيجابيّ في حقل الصراعات الملموسة في مجتمعاتنا. أمّا التحليقُ فوق حياة الناس، على ما يفعل «مفكّرون» مكرَّسون، وإصدارُ مراسيم ينبغي أن يطيعها العامّةُ باسم «التقدّم» أو «الحداثة» أو «العَلمانيّة،» فمسلكٌ استبداديٌّ عقيمٌ حتمًا، وإنْ يكن غيرَ مفاجئ من بطاركة الثقافة العربيّة... وما أكثرهم في أيّامنا هذه!

دمشق

ياسين الحاج صالح

كاتب من سوريا ومراسل الآداب فيها.

١ ـ بخصوص الشهادة، يُنظر كتابا زكريّا اوزون المفيدان: **جناية الشافعيّ: تخليصُ الأمّة من فقه الأئمّة** (بيروت: دار رياض الريّس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥)، ص ١٣٧- ١٣٨؛ **وجناية البخاريّ: إنقاذُ الدين من إمام المحدّثين** (بيروت: دار رياض الريّس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤)، ص ١٣٠- ١٣١. وبخصوص الميراث يراجَع محمّد شحرور في كتابه: **نحو أصولٍ جديدةٍ للفقه الإسلاميّ، فقهُ المرأة** (دمشق: دار الأهالي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨)، ص ٢٥٠- ٢٦٢.

الحتميّة الدينيّة والمنهج التاريخيّ: الداءُ غاب عن المصلحين

حازم قنديل

حين يعني الإصلاحُ الدينيّ تأويلَ النصوص، ومراجعةَ المتّفق عليه، والاستدراكَ على الأوّلين، فإنّه يكون أقربَ إلى الإفساد منه إلى الإصلاح: ذلك لأنّه جانب الصوابَ في تشخيص الداء، وبالتالي في وصف الدواء. أما الداء العضال الذي أَخرج الإسلامَ كقوّة سياسيّة ـ عسكريّة من دائرة الفعل والتأثير، فقد غاب عن المصلحين، خصوصًا أولئك الذين يعدّون أنفسَهم جنودَ الصحوة الإسلاميّة في عصرنا هذا. والداء الذي أقصده هنا هو تغلغلُ ما أصفه بـ «نظرية الحتميّة الدينيّة» في وعي المسلمين وتمكُّنُها منه، وما أدّى إليه ذلك من جحْد للمنهج التاريخيّ في تحصيل العلم، واستنباطِ السُّنن الإلهيّة في التغيير السياسيّ والاجتماعيّ.

عندما تقصّى المفكّرُ اللبنانيّ شكيب أرسلان أسبابَ تراجع الأمّة الإسلاميّة في بداية القرن العشرين في كتابه المهمّ، **لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرُهم؟**، وَجد أنّ السبب الأساس لنكبة المسلمين هو قصْر اهتمامهم على العلوم الشرعيّة من فقه وأصول وحديث وغيرها، وعلى العلوم الطبيعيّة مثل الطبّ والهندسة والكيمياء والزراعة، وعلى العلوم الإنسانيّة من لغة وشعر وخطابة وبلاغة. كما وَجد أنّهم انصرفوا ـ في المقابل ـ عن العلوم الاجتماعيّة، وعلى رأسها علومُ السياسة والاقتصاد السياسيّ والاجتماع، التي تتميّز عن غيرها من العلوم بالأخذ بالمنهج التاريخيّ الاستقرائيّ لاستخلاص العِبر والأسباب من التجارب البشريّة المختلفة، وذلك عن طريق دراسة كلّ تجربة بعمق وتدبّر، ومقارنة التجارب بعضها ببعض لفصل العناصر التي يمكن تعميمُها والاستفادةُ منها في ظروف مشابهة، ثم صياغة تلك العناصر العامّة في صورة قواعدَ يَسْترشد بها مَنْ يسعى إلى التقدّم والتغيير.

وإذا ما استثنينا ابنَ خلدون، واستعرضْنا ما أنتجه العلماءُ المسلمون في المجالات العلميّة بشكل عامّ، لوجدنا بوضوح أنّ إسهاماتهم في العلوم الشرعيّة والطبيعيّة والإنسانيّة تَفُوق ما أنجزوه في مجال العلوم الاجتماعيّة بمراحل. بل إنّ جلّ إنتاجهم في هذا المجال الأخير لا يتجاوز تخريجَ الضوابط والمحاذير الشرعيّة لكلّ من فروعه؛ فالأعمال القليلة التي تناولت الأمورَ السياسيّة سارت على درب **الأحكام السلطانيّة** للماورديّ، و**السياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعيّة** لابن تيميّة، في الاهتمام بما يجب أن تكون عليه الحياةُ السياسيّةُ لتتوافق مع الشرع، لا بتحليل الأوضاع السياسيّة للمجتمع الإسلاميّ وغيره من المجتمعات. وفي الاقتصاد أيضًا انصبّ الجهدُ على إرساء المقاصد الشرعيّة، كمنع الربا والميسر، والتنفيرِ من الترف والبذخ، والحضِّ على الجود والتصدّق، بدلاً من دراسة النشاط الاقتصاديّ وأنماطِ الإنتاج وتوزيع الموارد وتأثيرها في العلاقات الاجتماعيّة. أمّا التاريخ، كتاريخ الطبري أو القرطبي أو ابن كثير، فجاء في معظمه سردًا غيرَ مترابطٍ لأحداثٍ متفرّقة، وغلب التفصيلُ على التحليل.

إنّ الاعتناءَ بهذه العلوم لا يعود إلى التكاسل، إذ لم يَعرف العلماءُ المسلمون التكاسلَ والخمولَ في تلك المرحلة المبكّرة من التاريخ الإسلاميّ، ولكنّه على ما يبدو عائدٌ إلى عدم استشعار أهمّيتها بسبب ما كان عليه الإسلامُ من قوّة في ذلك الوقت. فعلى الرغم من التحدّيات السياسيّة والعسكريّة والانقسامات المستمرّة، إلا أنّ الإسلام كقوّة سياسيّة ـ عسكريّة لم يكن في تراجع واضمحلال: فالهجمات الصليبيّة أفرزت المقاومةَ الزنكيّة ـ الأيوبيّة، وسقوطُ بغداد على يد التتار أعقبه صعودُ دولة المماليك الفتيّة، وطَرْدُ المسلمين من غرب أوروبا عوّضه قيامُ الخلافة العثمانيّة في شرقها. وهكذا لم يعانِ الأوّلون تراجعًا مستمرّاً مطّردًا كالذي نشهده الآن، ولم تَضطرَّهم الظروفُ إلى تكريس جهودهم لبحث سُبل الصعود والترقّي. فما عذرُ المعاصرين إذًا في الاستهانة بتلك العلوم الاجتماعيّة، التي أزعم أنّنا في أمَسّ الحاجة إليها اليوم لوقف الانحدار وإصلاحِ أوضاعنا المعكوسة والمهترئة؟

السبب في ذلك هو الفهمُ المغلوطُ لعلاقة التديّن بالتغيير السياسيّ، وهو ما أُعرّفه بنظريّة «الحتميّة الدينيّة»، قياسًا على مبدإ «الحتميّة التاريخيّة» لدى اليسار. فالطرفان يتّفقان على أنّ القفز من الأسباب الأوّليّة إلى النتائج مباشرةً، من دون الاهتمام

وكما خُيّل لبعض اليساريّين أنّ الاستغلال الرأسماليّ لا بدّ أن يؤدّي إلى ثورة العمّال، يعتقد أصحابُ نظريّة الحتميّة الدينيّة أنّ التديّن في حدّ ذاته ـ مع قدْر يسير من الأخذ بالأسباب العمليّة ـ كافٍ لتحقيق التغيير الشامل في العالم الإسلاميّ.

بما يجب أن يقع بينهما من أعمال. وكما خُيّل لبعض اليساريّين أنّ الاستغلال الرأسماليّ لا بدّ أن يؤدّي إلى ثورة العمّال، يعتقد أصحابُ نظريّة الحتميّة الدينيّة أنّ التديّن في حدّ ذاته ـ مع قدْر يسير من الأخذ بالأسباب العمليّة ـ كافٍ لتحقيق التغيير الشامل في العالم الإسلاميّ. بمعنًى آخر، فإنّ التربية الدينيّة وحدها، في رأيهم، تستطيع أن تفرز جيلاً من الأتقياء العبّاد الزهّاد، الذي يليّن اللهُ له الحديدَ، ويذلّلُ ما قد يواجهه من عقبات، ويحقّق به النصرَ المنشود!

وتقوم هذه النظريّة على دعاماتٍ ثلاث: تأويليّة، وفلسفيّة، وتاريخيّة. الدعامة **الأولى** تعمد إلى تأويل نصوص القرآن والحديث بشكل يرسِّخ معنى الحتميّة الدينيّة ويدعمه: فمَن ينصر اللّهَ على نفسه، ينصرْه اللهُ على أعدائه؛ ومَن يتّقِ الله، يَفتح اللهُ عليه الدنيا قبل الآخرة، ويقوّضْ له العروشَ، ويَمْحُ من أمامه الجيوشَ. أمّا الدعامة **الثانية** فمفادُها أنّ للمسلمين قانونًا خاصّاً في التطوّر التاريخيّ؛ فإذا كان لغير المسلمين أن ينجحوا إذا ما أخذوا بالأسباب، فذلك لأنّ **الله** يمدُّهم في طغيانهم، ويعجّلُ لهم في العاجلة حتى يأخذَهم أخذَ عزيز مقتدر. وأمّا المسلمون فلا ينجحون إلاّ بالإغراق في الأمور التعبديّة، لأنّهم إذا ما تحقّقتْ لهم العزّةُ من دونها، غرّتهم الدنيا وأعرضوا عن الدين، بل ربما تخلّوا عن الإسلام تمامًا. من هنا اقتضت المشيئةُ الإلهيّة، وفقًا لهذه الفلسفة، ألاّ ينجحَ المسلمون بما يَنجح به غيرُهم من الوسائل والأسباب. وأمّا الدعامة **الثالثة** والأخيرة، وهي أخطرُها جميعًا، فهي الدعامةُ التاريخيّة التي تقوم على إعادة كتابة التاريخ الإسلاميّ بحيث يبدو متوافقًا مع نظرية الحتميّة الدينيّة، بل تطبيقًا أمينًا لها؛ فيتمّ تصويرُ التاريخ على أنّه دوراتٌ من التقوى والفجور: عندما تحلّ التقوى تَنْهض دولةُ الإسلام وتَسُود، وعندما ينتشر الفجورُ والتهتّك يُذَلّ المسلمون ويُهزَمون.

❖ ❖ ❖

قبل عرض بعض المغالطات المتعلّقة بهذه النظريّة، قد يكون من المفيد مناقشةُ بعض آثارها السلبيّة على العلم والعمل في مجال الإصلاح الإسلاميّ. فمن الناحية **العلميّة**، تؤدّي نظريّةُ الحتميّة الدينيّة إلى الاستهانة بالعلوم الاجتماعيّة، بحجّة أنّ المنهج التاريخيّ الاستقرائيّ المتّبع في هذه العلوم وُضع لغير المسلمين. وإذا كان للمسلمين قانونُهم الخاصّ في كافّة المجالات، فما الجدوى مثلاً من دراسة الثورة الفرنسيّة أو الأميركيّة أو الصينيّة أو الكوبيّة؟ بل ما فائدةُ الاهتمام بتحليل الثورات التي وقعتْ في التاريخ الإسلاميّ نفسه، كالثورة الحسينيّة والزيديّة والعباسيّة، ما دام السرُّ معروفًا مسبّقًا: الثوّار ينجحون بالتقوى ويَفْشلون من دونها؟ ومن ناحية أخرى، لماذا ندقّق النظرَ في النماذج الاقتصاديّة داخل العالم الإسلاميّ وخارجه للوصول إلى أكثرها كفاءةً في توزيع الموارد وتحقيق التنمية، إذا كان الأمرُ مفروغًا منه: الاستغفارُ والتضرّعُ يجلبان الرخاءَ الاقتصاديّ، ويباركان في الرزق، ويقضيان على الفقر؟ وما ضرورةُ مقارنة الإستراتيجيّات العسكريّة المختلفة وبحث سبل الاستفادة منها، إذا كانت شروطُ الجيش المنصور معلومةً للقاصي والداني: التهجُّدُ بالقرآن في ليلة المعركة، والدفعُ بحفّاظه إلى الصفوف الأولى عندما يشتدّ وطيسُ القتال؟ ولماذا نُجْهد أنفسَنا في استخلاص أنسب نُظم الحكم للقيم الإسلاميّة وأكثرها مواءمةً للظروف الحاليّة، إذا كان الإسلام يباركُ كلَّ الأنظمة شرطَ تعليق اجتماعات الحكومة في أوقات الصلاة وقيام الحاكم بإمامة المصلّين؟!

وإذا ما انتقلنا من التأثير السلبيّ لعقيدة الحتميّة الدينيّة إلى الجوانب **العمليّة** في حياة المسلمين، نجد أنّ الاعتناء بالتربية الخلقيّة والتعبّديّة جاء على حساب الأخذ بأسباب القوّة الماديّة: فاللّه، وفقًا لهذه النظريّة، يجْبر القصورَ ولا يجْبر التقصير؛ وإذا ما تفضّل المسلمون فزادوا على تقواهم اليسيرَ من العمل، لكفَى وفاضَ. وإذا ما أثبت الواقعُ العمليّ أنّ التقوى وحدها لا تَرْدع طاغيةً، ولا تقضّ مضجعَ محتلّ، ولا تردّ باغيًا على أعقابه، فالعذرُ موجود: وهو أنّ المجتمعات الإسلاميّة لم تَبلغْ بعدُ درجةَ التقوى اللازمة لاستكمال أسباب النصر. وعند المصائب يبدأ المسلمون في اتّهام أنفسهم وإخوانهم بالتقصير في بلوغ مرحلة

الورع المطلوبة. والنتيجة، بالطبع، هي المزيدُ من الاجتهاد في تزكية النفس، والمزيدُ من الترك لأسباب القوّة والمنعة.

من هنا نرى القائمين على العمل الإسلاميّ يبذلون جهودًا رمزيّةً في مجال التنظيم السياسيّ، والتظاهر الشعبيّ، والعصيان المدنيّ، ويفتخرون باشتباكهم مع الأجهزة الأمنيّة، وبمشاكستهم خصومَهم في وسائل الإعلام، وافتعالهم للأزمات في المجالس التشريعية. إلا أنّنا نشعر أنّهم يدورون في حلقاتٍ مفْرغة، ويتحرّكون في أماكنهم، بل إنّهم سعداء بدور الضحيّة التي تتلقّى البلاءَ بصبرٍ واحتساب؛ فلا يلومون أنفسَهم على فشل، ولا يَعتبرون أنفسَهم آثمين أو مقصّرين في أمانة حمل الرسالة وتوصيلها. وذلك لأنّهم في الواقع لا ينتظرون أيَّ ثمرة من وراء تلك الأفعال، ولا يعوّلون عليها لتحقيق النتائج المرجوّة، بل إنّهم يقومون بها من باب التظاهر بالأخذ بالأسباب وحفْظِ ماء الوجه. أمّا عقيدتهم الباطنة فهي الحتميّةُ الدينيّة، وتركيزُهم الحقيقيّ هو جوانبُ التربية والتزكية، وحضُّ المجتمع على القيام بالعبادات الدينيّة على أكمل وجه. والنتيجة هي مزيدٌ من هيمنة المظاهر الدينيّة، مع استمرار العدوان والظلم والقهر السياسيّ.

ومن أبرز المغالطات التي تقوم عليها هذه النظريّةُ الهدّامة:

١ ـ تبنّي أصحابها فهمًا أحاديَّ الجانب للإسلام، يسلِّط الضوء على الجوانب التعبّديّة، ويُهْمل ما عداها، ويَقْبل الهزائمَ والنكبات بصدر رحبٍ باعتبارها ابتلاءاتٍ إلهيّة. وهذا يختلف عن الفهم الواقعيّ للإسلام الذي يتجاوز أهميّةَ تمسّك المسلمين بأحكام دينهم ـ باعتباره أمرًا بديهيّاً لا يُناقش ـ إلى ضرورة **الكفاح** لتحصيل أسباب القوّة عن طريق دراسة التجارب التاريخيّة والمقارنة بينها، واستخلاص العبر في المجالات السياسيّة والاجتماعيّة والعسكريّة، وتطبيقِها بهمّةٍ وعزيمة، والتوكّل القلبيّ على الله دون التواكل العمليّ عليه. فالآية ﴿إنْ تَنْصروا اللّهَ يَنْصرْكم﴾ لا ينبغي أن تُؤوّل على أنّ مَنْ ينصر اللّهَ على نفسه ينصرْه اللّهُ على أعدائه؛ بل على أنّ مَن ينصر اللّه بمجاهدة نفسه والأعداء معًا ينصرْه اللّهُ بالحياة الطيّبة في الدنيا وحسن المآب في الآخرة. كما إنّ قاعدة ﴿وما رميت إذ رميت ولكنّ اللّهَ رمى﴾ تقتضي إن يرميَ العبدُ أصلاً **قبل** أن ينتظر تحقيقَ النتائج. فالقضيّة إذًا قضيّةُ فهم: النصر منحةٌ إلهيّةٌ لمن **استحقّه** باستكمال أسبابه، وكافح كفاحًا مستميتًا للوصول إليه. ولا حقَّ مكتسبًا لمن التزمَ بواجباته التعبّديّة العاديّة، وزاد عليها بعضَ العمل اليسير، من باب دفع تهمة التواكل، وذرِّ الرمادِ في العيون الناقدة المتشكّكة.

٢ ـ تقديم النماذج التاريخيّة الناجحة بشكلٍ مُخلّ، يُبْرز الجوانبَ الروحيّة، ويُغْفل الجوانبَ العمليّة، أو يَذْكرها كتفصيلات زائدة تُكْمل الجوَّ القصصيّ المشوّق للحدث التاريخيّ. فالقدس عادت، على سبيل المثال، لأنَّ جيلاً من الزهّاد النسّاك ظَهَرَ في عصر نور الدين محمود زنكي وصلاح الدين الأيّوبيّ، جيلاً تربّى على كتابات الإمام الغزاليّ والجيلانيّ وغيرهما، فحرّر القدسَ بالتقوى! وفي هذا المجال يُسْهب القُصّاصُ في الحديث عن ورع رجال الدولة (بل العامّة أيضًا) في ذلك الزمان، وانكبابِهم على القرآن، وإجلالِهم للسنّة، وتبتُّلهم في آناء الليل وأطراف النهار، وتصدُّقِهم في السرّ والعلانيّة، وتواضُعِهم أمام العلماء. أما الواقع التاريخيّ فيؤكّد أنّ نور الدين وصلاح الدين ومَنْ سار على دربهما جَمَعوا بين الخشوع والخلق من جانب، وبين الخبرة العسكريّة والحنكة السياسيّة من جانب آخر؛ كما يؤكّد أنّ الإستراتيجيّات السياسيّة ـ العسكريّة التي اعتمدوها كان لها الفضلُ الأكبرُ في تحقيق النصر. وكلّ هذا يتمّ إغفالُه باعتباره تحصيلَ حاصلٍ، ويُذكَر عَرَضًا بحيث يبدو وكأنّه نتيجةٌ طبيعيّةٌ للتقوى والورع. ويجري ذلك في وقتٍ يُغْفَلُ فيه أنّ التاريخ الإسلاميّ مليءٌ بنماذج الصلاح التي **انهزمتْ** في معارك الدنيا، وبنماذج الفجور التي علا نجمُها وسطع.

ويكفي للتدليل على سطحيّة هذا السرد التاريخيّ، وفساده، أنّ المجتمع الإسلاميّ في العصر الزنكيّ ـ الأيوبيّ لم يكن مجتمعًا مثاليّاً: فنور الدين قضى عمرَه كلَّه في حروب طاحنة، وتوازناتٍ سياسيّة دقيقة، ليحملَ أمراءَ المسلمين والكسالى من العامّة على الانتظام في صفّ الجهاد. وحين لم يمهلْه القدرُ الفرصةَ للمسير إلى القدس انفرط العقدُ، وخارت العزيمةُ، وتمرّد رجالُ دولته وأبناءُ عشيرته (وابنُه منهم)، فانقلبوا على صلاح الدين، وتآمروا عليه ليُقْعدوه عن الجهاد، ووصلوا إلى حدّ التحالف مع الفرنج ضدّه. فلم يَسَع الأخير إلا أن يعيد الكرّةَ، ويتقاتلَ مع أبناء أمّته ليوحّدَ الصفوفَ في مواجهة العدوّ، حتى حقّق النصر. بعد ذلك تكرَّر المشهدُ، إذ لم تمضِ شهورٌ قليلةٌ على وفاة صلاح الدين حتى تقاتل أخوه وأبناؤه على السلطة، وأعادوا القدسَ إلى الصليبيّين صلحًا بلا قتال، في واحدة من مناوراتهم السياسية. فأين ذهب هذا الجيلُ الوهميُّ من «الأتقياء،» الذين تخلّقوا بأخلاق الإسلام، وصفَتْ أنفسُهم للجهاد؟!

وللأسف يتغلغل هذا المنطقُ في السرد التاريخيّ إلى جميع حوادث النصر والهزيمة، فيَسلب لبَّ المسلمين، ويلاقي رغبةً دفينةً لدى كثير منهم في الاكتفاء بالعبادة وانتظار المعجزات. فهزيمة أُحُد، بحسب هذا المنطق، سببُها معصيةُ الرماة لأمر الرسول (سبب دينيّ)، لا انكشافُ ظهور المسلمين لجيش خالد (السبب العمليّ المباشر). وسقوطُ دولة بني أميّة سببُها فجورُ الوليد بن يزيد، لا العملُ السرّيّ الدؤوب لأنصار الدعوة العبّاسيّة، واعتمادُهم على جيش من الخراسانيين المضطهدين بقيادة أبي مسلم. وانتصارُ الزلاقة في الأندلس سببُه جيلُ الرباط الذي تربّى على يد الشيخ عبد الله بن ياسين، لا عبقريّةُ يوسف بن تاشفين العسكريّة والتحالفاتُ التي أقامها مع قبائل البربر وملوك الطوائف. وصمودُ المماليك في عين جالوت سببُه انصياعُهم إلى تعاليم الإمام العزّ بن عبد السلام، لا التحالفُ الموقّتُ بين قطز وبيبرس، واضطرارُ هولاكو إلى العودة إلى قراقورم (عاصمة المغول) مع معظم جيشه وأفضلِ قُوّاده قبل المعركة بأسابيع.

العلاجُ من داء «الحتميّة الدينيّة» يبدأ بالاهتمام بالعلوم الاجتماعيّة، واستخدام المنهج التاريخي المرتبط بها، لإعادة قراءة التاريخ الإسلامي قراءة عميقة ومفصّلة.

ولهذا التصوّر الخاطئ عواقبُ مدمِّرة. فهو يثبِّط همَّة أتباعه، ويُقْعدهم عن العمل الواجب بحجّة أنّ المجتمع ليس مُعَدّاً بعدُ، وأنّ جيلَ النصر لايزال في طور التكوين. فتُهدَرُ جهودُ الأمّة، وتفرّغ طاقاتُها في مطاردة سرابٍ عنوانُه «بناءُ المجتمع الإسلاميّ النموذجيّ» ـ مجتمع الفرد النموذجيّ، والأسرةِ النموذجيّة، والدولةِ النموذجيّة. ولأنّ الوهم لا يصير حقيقةً، فإنّ ساعةَ العمل لا تحين أبدًا، فالوقتُ لم يَحنْ بعدُ... ولن يحين!

❖ ❖ ❖

الإصلاح الإسلاميّ يبدأ بالعلم إذَنْ، ولكنْ ليس أيّ علم، بل العلم الاجتماعيّ الذي أهملناه عندما قصَرْنا جهودَنا على الاهتمام بالعلوم الشرعيّة والطبيعيّة والإنسانيّة. وكما اعتقد الإمامُ أبو حامد الغزالي، في القرن الخامس الهجريّ، أنّنا بحاجة إلى إحياء علوم الدين، أظنُّنا اليومَ، في القرن الخامس عشر، بحاجةٍ ماسّةٍ إلى إحياء العلوم السياسيّة والاجتماعيّة لدى المسلمين. وهنا لا أجد خيرًا من منهج ابن خلدون التاريخيّ الاستقرائيّ وواقعيّته السياسيّة كبداية؛ فعلى الرغم من أنّ ابن خلدون اعتبر النظامَ السياسيّ الذي يراعي أحكامَ الدين أكملَ الأنظمة، وأنّ الحاكم الذي يتخلّق بأخلاق الإسلام أفضلُ الحكّام، إلا أنّه فَرَّقَ بوَعي بين هذه الأهداف المنشودة وبين **السبيل** إلى تحقيقها. من هنا أكّد أنّ صعودَ الدول وتقهقرَها، وتبديلَ الأنظمة وتعديلَها، وتحقيقَ الانتصارات في المعارك والثورات، كلّها أمورٌ دنيويّةٌ خاضعةٌ لقواعدَ وأسبابٍ عامّة، يمكن استخلاصُها من دراسة التاريخ بشكلٍ تحليليّ مقارن. وقد توصّل ابنُ خلدون إلى أنّ القوّة هي الأساس؛ فالتاريخ البشريّ قائم على الصراع المستمرّ بين مَنْ بيده مقاليدُ القوّة ومَنْ يَطْمح إلى امتلاكها. والطبيعة البشريّة مجبولةٌ على الرغبة في تحصيل القوة والمحافظة عليها بشتّى الطرق. فمَن لم يسعَ إلى اكتساب القوة الماديّة بحجّة أنّ التقوى الروحيّة وحدها تكفي، دَهَسَتْه الأقدامُ، وتخطّاه التاريخُ ونَبَذَه؛ فإذا كان الحقُّ يحتاج إلى قوّةٍ تحميه، فإنّ القوّة لا تحتاج إلى حقٍّ يدعمها، لأنّها قائمةٌ بذاتها.

وقد عدّ الشيخ عبد الحليم محمود، رحمه الله، في كتابه **منهج الإصلاح الإسلاميّ في المجتمع**، المنهجَ العلميّ، القائمَ، على الملاحظة والاستقراء وتتبُّع الجزئيّات للوصول إلى الكليّات بهدف التعرف إلى سُنن الله في كونه، من أهمّ الإنجازات العلميّة للحضارة الإسلاميّة. وأثنى على ابن خلدون لأنه كان أوّلَ مَنْ طبَّق هذا المنهجَ في دراسة الأمور السياسيّة والاجتماعيّة، بعد أن قَصَر الأوّلون استخدامَه على مجال واحد فقط، هو مجالُ العلوم الطبيعيّة. كما لم يرَ الشيخ محمود بدّاً من الاستفاده ممّا أضافه الغربيّون على هذا المنهج الخلدونيّ الأصيل؛ ذلك أنّ هذا المنهج البحثيّ بعيدٌ كلَّ البعد عن الفلسفات الظنيّة، والنظريّات البحتة، والقواعد التشريعيّة، وغيرِها من العلوم الغربيّة التي يَنْفر منها المسلمون، ويُعْرِضون عنها خوفًا من الوقوع في دائرة التأثير الفكريّ للغرب.

❖ ❖ ❖

والخلاصة، أنّه بينما يَعتبر البعضُ الإصلاحَ الإسلاميّ دعوةً إلى التحرّر من الأحكام بهدف مجاراة العصر، يعتبره آخرون دعوةً إلى نشر مظاهر التديّن باعتبار المظهر يشي بالمَخْبر. وبينما تُهدر أوقاتُنا في متابعة «حوار الطرشان» بين فريقَي الإفراط والتفريط، غاب عنّا ـ جميعًا ـ داءُ الاعتقاد بالحتميّة الدينيّة الذي هيمن في السنوات الأخيرة على العاملين في مجال النهضة الإسلاميّة، داءُ التواكل الخفيّ المدعوم بالحجج المصطنعة والبراهين الزائفة. والعلاجُ من هذا الداء العضال يبدأ بالاهتمام بالعلوم الاجتماعيّة، واستخدام المنهج التاريخيّ المرتبط بها لإعادة قراءة التاريخ الإسلاميّ قراءةً عميقةً ومفصّلة، تَكْشف بحقٍّ أسبابَ النصر والهزيمة في حياة المسلمين، وتُقارنها بغيرها من التجارب البشريّة لاستخلاص الدروس والعِبر.

لوس آنجلوس

حازم قنديل
أكاديمي بجامعة كاليفورنيا ـ لوس أنجلوس.

إصلاحُ ما أفسده السلطانُ والفقهاء

حسين العَوْدات

الإصلاح والفساد

نعني بالإصلاح الدينيّ إصلاحَ ما تمّ إفسادُه من فكر الدين وتعاليمِه وممارساته، منذ فجر الإسلام حتى اليوم. هذا الإفساد أسهم فيه رجالُ سياسة وفقهاءُ ومشرّعون، وحركاتٌ دينيّة، وفئاتٌ اجتماعيّة، وفرَقٌ وطوائفُ ومذاهب، احتمت بالدين خلال بحثها عن مصالحها الفرديّة أو الحزبيّة أو السياسيّة أو الإثنيّة أو غيرها، وتصرّفتْ وتفقّهتْ وشرّعتْ وتجاوزتْ مهمّاتها وحقوقَها، وتسبّبتْ في حروب دينيّة أو أهليّة، وبرّرتْ ما لا يبرَّر، وتلاعبتْ بفلسفة الدين وعقيدته، أو اختلفتْ حولها اختلافًا تحوّل إلى صراع ففتنٍ فحروب. كما استخدمت الشريعةَ وحرّفتْها، واجتهدتْ بلا منهجيّة، وحلّلتْ وحرّمتْ بما لا يقتضيه الدينُ الإسلاميّ بل مصالحُها. وقد راكم هذا فوق صحيح الدين أكداسًا من الغثّ والتزوير والاجتهاد الخاطئ، حتى صار المؤمنُ الجادّ مضطرّاً إلى البحث الدؤوب والصعب بين هذه الأكداس، ليصلَ إلى جوهر دينه، كي تطمئنّ نفسُه إلى حسن إيمانه، وليلتقطَ هذا الجوهرَ بعيدًا عن الأهواء ـ سواء أهواءُ السياسيين، أم الفقهاء، أم الجهلاء الذين يُفْتون بالدين وهُم لا يَعرفون الكثير عن صحيحه سوى ألفاظ أو قيم عامّة أو شعاراتٍ تَصْلح لتزوير الدين، وتضليلِ المؤمنين والأتباع، وضمانِ المصالح وإرضاءِ السلطان.

اختلافات حول فهم النصّ

لقد نزل القرآنُ على النبيّ منجّمًا خلال ثلاث وعشرين سنة، وتضمّنتْ نصوصُه العقيدةَ الإسلاميّة والشريعةَ والفلسفةَ الإسلاميّة، والموقفَ من الكون والحياة، وصفاتِ الله، وعلاقةَ الإسلام بالأديان الأخرى. وتضمّنتْ أيضًا إطارًا عامّاً لبعض حقوق الإنسان وواجباته، تجاه نفسه والآخر من مجتمعه. وأتمّ النبيّ الشرائعَ والأحكامَ بأقوالٍ وممارساتٍ (السنّة)، ثم توفّي وانقطعت الصلةُ بين المؤمنين وبين الله، وبقي القرآنُ والسنّة هما المرجعيّةَ الوحيدةَ لدى المسلمين، وكان عليهم إيجادُ الجواب على تساؤلاتهم اللاحقة في نصوص القرآن ـ سواء أكانت منصوصًا عليها بشكل مباشر وصريح، أمْ من خلال السنّة، والاجتهاد، وقياس الأحداث الطارئة بأحداثٍ مشابهةٍ جَرَتْ أيامَ النبيّ وأعطى حكمَه فيها أو شَرَحَها. وهذا، كما يقول محمد عابد الجابري، أدخل العقلَ العربيَّ في دوّامةٍ لا تنتهي، وتحوّل في منظوره التاريخيّ إلى شكل دائريّ يتداخل فيه الحاضرُ بالماضي (من كتاب **الخطاب العربيّ المعاصر**).

إنّ انقطاعَ الوحي جَعَلَ العقيدةَ والشريعةَ محطَّ تجاذب بين الآراء والمصالح المختلفة، وأسيرةً لظروف التطوّر القائمة واحتياجاتها ومفاهيمها. وقد اضطُرّ المسلمون إلى اللجوء إلى المساومة أو التسوية أو تفادي الفتنة أو الحفاظ على المصالح أو غير ذلك؛ ولكلٍّ من هذه دورٌ في توجيه الاجتهاد.

ولقد حدثت اختلافاتٌ جدّيّة بين فئات المسلمين، كان لها تأثيرٌ كبيرٌ في ثقافتهم وصراعاتهم وقيمهم. ولعلّ من الأسباب الرئيسة لهذه الاختلافات أنّ النصّ القرآنيّ، على الرغم من مصدره الإلهيّ، نَزَلَ على بشر، وفَهِمَه بشر، وطبّقه بشر، وبالتالي أصبح نصّاً بين يدي البشر. وهذا يعني تعدّدَ جوانب فهم هذا النصّ، وارتباطَها بثقافة القارئ أو المجتهد أو المفسِّر، أو كلِّ مَنْ يسخّر النصَّ لمصالحه المرتبطة بموقعه الاجتماعيّ والاقتصاديّ. وقد اختلف المسلمون وما زالوا مختلفين على نزول القرآن: أنزَلَ على النبيّ بالمعنى فقط ثم أُلهِمَ صياغتَه نصّاً؟ أمْ أُعطي إلى جبريل معنًى وتمّ إلهامُه أيضًا كيف يصوغه نصّاً؟ أمْ أُعطي له أو لهما (جبريل والرسول) معنًى ونصّاً؟ ثم جرى اختلافٌ على تاريخيّة القرآن: فهل كان مقرَّرًا أو محفوظًا كاملاً قبل الوحي ثم أُنزل منجّمًا على النبيّ، أمْ أنّه أُنزل منجّمًا استجابةً لمجريات التطوّر؟ وأدّى الخلافُ حول هذين الأمرين إلى حصول خلافات ومذابح بين المسلمين، كالخوارج والمعتزلة والمرجئة، لا لأسباب فلسفيّة أو دينيّة فقط، وإنّما أيضًا بسببِ ما يَنْجم عن ذلك من أحكامٍ والتزامٍ بالأحكام.

من جهة ثانية، لا تتجاوز نسبةُ الآيات المحكمات في القرآن ٢٠٪ من مجموع آياته. أما أكثريّةُ الآيات فمتشابهات، أيْ قابلةٌ للتأويل. ومن الصعب جدّاً ـ إنْ لم يكن من المستحيل ـ الوصولُ إلى تأويل موحَّد. ذلك لأنّ التأويل يرتبط بالمستوى المعرفيّ لمن

مَنْ يستطيع الجزمَ أن الفقهاء لم يشرّعوا، ولم يعتدوا على حقوق الله، متسلّحين بالاجتهاد والقياس والإجماع، وقبل ذلك معتمدين على الأحاديث الموضوعة؟

يتصدّى للتأويل، وبحاله الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وبمرحلة التطوّر التي يمرّ بها المجتمع، وبالمصالح وطبيعةِ التناقضات الاجتماعيّة القائمة، وغيرِ ذلك؛ وبالتالي تصبح إمكانيّةُ تعدّد المفاهيم الدينيّة والشرائع والعقائد قضايا غير استثنائيّة. وقد أدّى ذلك إلى إفساد جوانبَ عديدةٍ من العقيدة. وكان البعضُ يصحّحها باللجوء إلى الاحتجاج بنَسْخ آيات القرآن، والتوسّع في ذلك (حتى إنّهم قرروا أنّ بعضَ **الأحاديث** نَسَخَتْ بعضَ **الآيات** في مراحل معيّنة). وتعدّدت المفاهيمُ والشرائعُ والأحكامُ، وأعطى كلُّ فريقٍ نفسَه الحقَّ في التأويل، وفُتح بابُ الاجتهاد لتكريس الخلافات في العقائد والأحكام، فانقسم المسلمون اثنتين وسبعين فرقةً، وَجَدْنا مَنْ يقول ـ وعلى لسان الرسول ـ إنّها جميعها هالكةٌ في النار... باستثناء فرقةٍ واحدة.

الاستعانة بالحديث

عندما لم يَكْفِ النصُّ القرآنيُّ للإجابة على متطلّبات التطوّر والأحداث المستجدّة، تفسيرًا وتشريعًا، لجأ المسلمون إلى أحاديث الرسول. صحيحٌ أنّ القرآن قال ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الحشر/٧)، إلاّ أنّ المشكلة كانت في الإحاطة بما قاله الرسولُ وصحّتِه وظروفِه وأسبابِه والمَصْلحةِ منه. ولجأ أناسٌ إلى وضع الأحاديث ونسبوها إلى الرسول، كي تستجيبَ رغباتِهم. وساعد على ذلك أنّ الرسول منعهم من تدوين الأحاديث، فبقي تناقُلُها شفهيّاً قرابة مئة عام، ولم يتمّ البدءُ بتدوينها إلاّ في مطلع القرن الثاني الهجري، ولم يكتملْ ويأخذْ طابعَه المنهجيّ إلاّ بدءًا من سنة ١٤٣هـ، أيْ بعد ما يقارب قرنًا وربعَ القرن من هجرة الرسول. وبديهيّ أنّ التداول الشفهيّ للحديث طوال هذه المدة، وفي زمنٍ تفاقمتْ فيه خلافاتُ المسلمين حتى وصلتْ إلى حروب أهليّة ذهب ضحيتَها عشراتُ آلاف القتلى (الجمل، صفّين، حروب عليّ مع الخوارج.. الخ)، جَعل كثيرين يلجأون إلى وضع الحديث لترجيح وجهة نظرهم. وكمثالٍ فقط، فقد بلغ عددُ الأحاديث التي جمعها البخاريّ في **صحيحه** أقلَّ من سبعة آلاف حديث بقليل، منها ألفا حديث مكرّر، بينما بلغ عددُ الأحاديث في **مُسْنَد** بن حنبل حوالى تسعة وعشرين ألف حديث؛ فالفرق بين ما اطمأنّ إليه البخاري من الأحاديث الصحيحة وما اطمأن إليه أحمد يزيد، إذنْ، على اثنين وعشرين ألف حديث!

بالغ بعضُ الفقهاء في تأكيد أهميّة الأحاديث والاعتماد عليها؛ ولئن كانت أحاديثَ آحاد أو أحاديثَ مشكوكًا في صحّتها، فذلك أفضلُ من القياس، بحسب هذا البعض (أتباع المذهب الحنبليّ)، لسنّ الأحكام الفقهيّة والقوانين. بل شَرّع البعضُ إمكانيّة نَسْخ الآيات القرآنيّة بالأحاديث كما ذَكرْنا، الأمرُ الذي وَسّع دائرةَ الفقه واختراع الأحكام، وأفسد غيرَ جانب من صحيح الدين.

والدور الذي أدّته الأحاديثُ قياسًا إلى الآيات، شابَهَهُ دورُ الفقه قياسًا إلى الشريعة. فالشريعةُ من صحيح الدين، والأحكامُ الفقهيّة اجتهادُ فقهاء ضِمن كلّ المؤثّرات المحيطة. ومن المفروض أن يكون اجتهادُ الفقهاء في حدود القضايا التنفيذيّة، لأنّ القضايا التشريعيّة من حقوق الله. لكنْ مَنْ يستطيع الجزمَ أنّ الفقهاء لم يشرّعوا، ولم يعتدوا على حقوق الله، متسلّحين بالاجتهاد والقياس والإجماع، وقبل ذلك معتمدين على الأحاديث الموضوعة؟!

الإباحةُ والمنع

كلُّ شيء مباحٌ بحسب تعاليم الإسلام، باستثناء ما منعه نصٌّ صريح. فالإباحة هي الأصلُ والأساسُ، والمنعُ هو الاستثناء. إلاّ أنّ الفقهاء ـ ولأسباب عديدة ـ قلبوا الأمرَ، فأصبح كلُّ شيء ممنوعًا إلاّ ماجاء فيه نصٌّ يبيحه. وفي الوقت الذي مَنع فيه الإسلامُ «تحليلَ» الحرام إلاّ في حالاتٍ استثنائيّةٍ جداً (الضرورة ومصالح الأمّة)، فإنّه لم يَمنعْ تحريمَ الحلال لأهدافٍ تخصّ المجتمعَ ومصالحَ الأمّة أيضًا. وقد تلاعب الفقهاءُ كثيرًا بقضيّتي الإباحة والمنع، وتوصّلوا أخيرًا إلى مخالفة مواقف الشريعة. فمثلاً حلّل اللهُ صيدَ البرّ والبحر، ولكنْ يُمْكن أن يُمنع استهلاكُه إذا اقتضت الضرورةُ ذلك؛ أيْ يمكن تضييقُ دائرة المباح. وهذا ما يوافق عليه الفقهاءُ، إلاّ أنّهم يستشيطون غيظًا ويتّهمونكَ بالزندقة، وربما بالكفر، إذا ضيّقتَ على تعدّد الزوجات (وهو

المباح)، وأبقيتَ الدائرةَ مغلقةً على واحدة... مع أنّ الأمرَ متشابهٌ مع المثل السابق، والمرجعيّةَ واحدةٌ، والحكمَ الشرعيَّ واحدٌ، سواءٌ بالتضييق هناك أمْ بالتضييق على تعدّد الزوجات هنا!

لقد اجتهد عمر بن الخطّاب، فخالف الحدودَ، ومَنعَ المسموحَ، وحَرّم الحلاَل في غير مجال: فأوقف تنفيذَ حدّ السرقة وقطع يد السارق أيام «الرمادة،» ولم يعاقِبِ العبيدَ على سرقتهم بل عاقب مالكَهم الذي لم يؤمّنْ لهم ما يمنعهم منها، وأوقف حصصَ «المؤلَّفة قلوبُهم» عندما رأى أنّ الإسلام لم يعد ضعيفًا، ورأى رأيًا في الخراج وغنائم الحرب يختلف عمّا اعتاده المسلمون وما نصّ عليه القرآنَ، وشدّد على شروط شهود الزنا بما يَجْعل من الصعب جدّاً توفّرَ هذه الشروط لمعاقبة الزاني أو الزانية، وغيرها من الاجتهادات. وعليه، فليس ثمّة ما يَمْنع شرعًا زيادةَ حقوق المرأة مثلاً، على أنْ لا نحلّلَ الحرامَ في كلّ الحالات. وبالمناسبة، تَكْثر الأحكامُ الفقهيَّةُ الجائرة، خصوصًا في قضايا المرأة، كالولاية والوصاية وتولّي القضاء.

بالإجمال، إذنْ، فقد بالغ الفقهاءُ في أداء مهمّتهم، وسطَوْا على الشريعة في حالاتٍ عديدة، وتلمّسوا أسبابًا ملفّقة ليبرّروا أحكامَهم الفقهيّة. وأُورد مثلاً صارخًا في هذا المجال، هو ما يتعلّق بطعام أهل الكتاب وشرعيّة تناوله من قبل المسلمين؛ فقد جاء في القرآن ﴿ الْيَوْمَ أُحِلّ لَكُمُ الطّيّبَاتُ وَطَعَامُ الّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لّهُمْ﴾ (المائدة/٥)، وهذا نصٌّ واضحُ الدلالة قاطعُ الحكم بأنّ طعام أهل الكتاب (اليهود والنصارى) حِلٌّ للمسلمين. إلا أنّ هذا لم يُعجِب الفقهاءَ كما يبدو، فحرّفوه وخالفوا النصَّ القرآنيّ دون أن يرمشَ لهم جفن، واخترعوا ما سمّوه «اللحمَ الحلال،» أي الذي يُقرأ القرآنُ أو «يكبَّر» عليه عند الذبح، مع أنه حلالٌ شرعًا ولو ذبحه أهلُ الكتاب وطبخوه!

المصْلحون الحذرون

شكّل الفقهاءُ بأنفسهم، أو بتحالفهم مع السلطان، قوةً قاهرةً، مستغلّين الظروفَ الاقتصاديّة والاجتماعيّة التي مرّت على الأمّة، والغزوَ الخارجيَّ، ووجودَ ثغرات منهجيّة في فهم العقيدة، وتباعُدَ الزمن بين حاضرهم وبين عهد الرسول والخلفاء، وتأخُّرَ التدوين قرنًا وربعَ القرن عن بدء النزول، والانشطاراتِ المذهبيّةَ والطائفيّةَ في المجتمع الإسلاميّ، خصوصًا بعد الفتوحاتَ وتوسّع الدولة، وغيرها. وقد هيمنتْ هذه القوةُ «السياسوفقهيّة» على العقيدة والشريعة والمجتمع، وأخذتْ تشكّل دينًا جديدًا وأحكامًا جديدة. بل إنّ الفقهاء مَنعوا أيَّ محاولة لإصلاح ما أفسدوه، والعودة بالدين إلى صحيحه، وولغوا في التشبّث بموقفهم، ودافعوا (بشجاعة) عن مصالحهم، وأخافوا المتنوّرين أو التحديثيّين الذين شعروا بضرورة إزاحة أكداس الفساد التي تراكمتْ فوق صحيح الدين وهدّدوهم باتّهامهم بالكفر والزندقة. وخاف هؤلاء فعلاً، حتى إنّ الإمام محمد عبده ـ وهو مفتي مصر ومن أوائل المتنوّرين وأهمِّهم ـ لم يستطع أن يَدخل معركةَ الإصلاح الدينيّ إلاّ من بابٍ ضيّق، هو بابُ الفتاوى والاقتصار عليها، والمطالبة بالتيسير، من دون التعمّق في إصلاح ما فسد: وهكذا اقتصر إصلاحُه على جواز ارتداء الملابس الأوروبيّة، والتضييقِ على تعدّد الزوجات، وإيداعِ الأموال في المصارف، وأخذِ الفائدة، وأكلِ طعام الكتابيين، وتولّي المرأة المناصبَ، وإعطائها حقَّ العصمة. ومع أنّ هذه الفتاوى جميعًا هي من صحيح الدين، ولا تحتاج إلى عناءٍ كبيرٍ لإثبات ذلك، فقد لاقت نقدًا وعنتًا ومطالبةً بعزل الإمام عبده والتشكيك بأهليّته. فماذا كان سيحلّ به لو اجتهد في الشريعة والعقيدة والفكر؟ بل ماذا كان سيحلّ بمن ليس إمامًا إذا قام بمثل هذه المحاولة؟!

العودة إلى الأصول

إنّ الإصلاح الدينيّ يقتضي العودةَ إلى الأصول، والانطلاقَ بشجاعة لتحقيق الإصلاح. ومن دون هذا الأخير ستبقى العقيدةُ والشريعةُ مدفونتيْن تحت أكداس الأحكام الفقهيّة، والتحريمِ والإباحةِ الكيفيّة. فما هي هذه الأصول؟

جاء في القرآن: ﴿وَقُلِ الحقّ مِن رّبّكُمْ فَمَن شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنّا أَعْتَدْنَا لِلظّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ (الكهف/٢٩). كما جاء أيضًا: ﴿ لاَ إِكْراهَ فِي الدّينِ قَد تّبَيّنَ الرّشْدُ مِنَ الْغَيّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انفِصامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة/ ٢٥٦). وكذلك ﴿فَذَكّرْ إِنّمَآ أَنتَ مُذَكّرٌ . لّسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ. إِلاّ مَن تَوَلّىَ وَكَفَرَ. فَيُعَذّبُهُ اللّهُ الْعَذَابَ الأكْبَرَ﴾ (الغاشية/ ٢١ ـ ٢٤).

تدلّ هذه الآيات دلالةً قاطعةً على احترام الإسلام لحريّة الاعتقاد؛ بل إنّه يبيح الكفرَ في المجتمع. ألا نَفهم من الآية ﴿وَقُلِ الحقّ مِن رّبّكُمْ فَمَن شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنّا أَعْتَدْنَا لِلظّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ (الكهف/٢٩) أنّ الكفر مباح؟ على أنّ الله سيحاسب الكافرَ يومَ القيامة، ولا يحاسبه أبناءُ دينه أو مجتمعه أو السلطانُ أو أولو الأمر. ولعلّ احترامَ حريّة الاعتقاد هذا يمكن تطبيقُه على حريّة الاجتهاد والحريّة السياسيّة والاجتماعيّة وغيرها، في إطار الثوابت التي نصّت عليها العقيدةُ والشريعة. ويمكن تطبيقُه، استطرادًا، على احترام التعدديّة السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والفقهيّة التي أنكرها الفقهاءُ ورفضتْها الفرقُ الإسلاميّةُ القديمة والحديثة، فقط لأنها تتعارض مع مصالحها.

ينبغي الاعترافُ بتعدّد فهم آيات القرآن المتشابهات وتفسيرها، بقدر تعدّد المفسّرين والمجتهدين. ذلك لأنّ هذه الآيات، وهي معظمُ آيات القرآن، جعلته «حمّالَ أوجه» كما قال عليّ بن أبي طالب، الذي طلب إلى عبد الله بن عبّاس (حَبْرِ الأمّة) أنْ لا يحاورَ الخوارجَ مستندًا إلى نصوص القرآن (فهو «حمّال أوجه»)، وأن يكتفي بمحاورتهم بالسنّة لأنها ليست محطَّ تعدّد التفاسير والاجتهادات. وفي هذا المجال ينبغي الاعترافُ بتاريخيّة النصّ القرآنيّ، وبأنّه جاء استجابةً لضرورات التطوّر وحاجة المسلمين. ولذلك ينبغي إبعادُ فرضيّة أنّ القرآن نزل بمعزلٍ عن واقع الأحداث، والاعترافُ بأهميّة أسباب النزول، التي تبيّن خصوصيّةَ

«حـرّاس الدين» يؤكّـدون أنّ العَلمـانيّـة كـفـر، وأنّ العَلمـانيين كافـرون، لأنهم ينادون بفصل الدين عن الدولة. ولا شكّ عندي في أنّ أولئك الفقهاء يقولون ذلك لأنّهم لا يَفْهـمـون من العَلمـانيـة شيـئًـا، وهم كعادتهم يرفضون كلّ ما لا يفهمونه.

السبب في نزول الآية، وتَربط التشريعَ بإطاره التاريخيّ. وينبغي عدمُ الإصرار على عموم اللفظ على حساب خصوصيّة السبب؛ ذلك لأنّ فهمَ النصّ القرآنيّ يقتضي فهمَ أسباب نزوله، وظروفِ هذا النزول وزمانه ومكانه. وإنْ لم نفعلْ ذلك فسنترك البابَ مفتوحًا للاجتهادات المعتمدة على المطْلق، وللانتقائيّة في اختيار الآيات التي نعتبرها مرجعيّةً له أو في شرحها.

الدين ودهاليزُ السياسة

كان من الأسباب الرئيسة للإفساد إدخالُ الدين في دهاليز السياسة والصراعات السياسيّة، التي بدأتْ منذ اليوم الأول لوفاة الرسول، وتسبّبتْ في ما بعدُ بالحروب الأهليّة الدينيّة، وبفقدان مئات آلاف الضحايا. كما أنّها حَرّضتْ على وضع الأحاديث، والتلاعبِ بالعقيدة والشريعة، حتى وصلتْ بعضُ الفرق الإسلاميّة المعاصرة إلى القول بالحاكميّة ـ الحاكميّة للّه والإمام المعصوم والوليّ الفقيه ـ وتكفيرِ الدولةِ والمجتمعِ والأفرادَ الذين لا يقولون بقولهم.

عندما قال الخوارجُ إنْ لا حكمَ إلاّ للّه، قال عليّ بن أبي طالب إنّها كلمةُ حقٍّ يراد بها باطل. حقّاً إنّه لا حُكْمَ إلا لله؛ وهذا يعني أنّه هو الذي خلق الكونَ والطبيعةَ، وخَلق قوانينَهما ونواميسَهما، وقَدّر مصيرَهما ومصيرَ الإنسان. لكنّ الخوارج، كما رأى عليّ، يُخْفون الهدفَ **الحقيقيّ** مِنْ طرح هذا الشعار: فهم يريدون في الواقع تطبيقَ القول «لا إمرةَ إلاّ لله،» والإمرةُ هنا هي السلطة والحكومة والقرارُ الدنيويّ؛ وهذا حقٌّ **للبشر**، إذ إنّه ليس حاكميّةً إلهيّةً وإنما إمرةً بشريّة. ولكون الإسلام دينًا فقط لا دولةً، فقد ارتبك صحابةُ الرسول فور وفاته، واختلفوا في ما سيفعلون بعده، فحصل ما حصل في السقيفة التي كانت صراعًا بين قريش والأنصار، وخَرجوا باجتهادٍ فرضه القرشيّون (وهو أنّ الخلافةَ في قريش)، وحصل تلاسنٌ وشتائمُ بين المجتمعين. وبقي أمرُ الخلافة مجالَ خلاف واجتهاد، إلى أنْ عَمّدها معاوية وراثيّةً وملْكًا عضوضًا. ومنذ ذلك الوقت وَظّف السلطانُ الفقيهَ لديه، وطالب بوضع الدين في خدمة السلطة ـ وهذا ما تحقّق فعلاً، وبمختلف الأساليب. ثم قَونن عليّ بن محمد الماوردي أمرَ الأحكام السلطانيّة في كتابه، الذي ألّفه في القرن الخامس الهجريّ، بما يرضي الخليفةَ الذي كلّفه بتأليفه، فضَمِنَ السلطةَ له ولأحفاده من بعده، وأصبح كتابُ الماوردي شرعةً وقانونًا. ومن الطريف أنّ الماوردي قرّر أنّ القرشيّة هي شرطٌ لازمٌ ومن صفات الإمام الأساسيّة وبحكم شرعيّ، فأيُّ شريعةٍ أو حكم أو فقهٍ هذا الذي يشترط القرشيّةَ لتولّي الإمامة؟ من الجليّ أنّه فقهٌ موضوع. وكان الإمام أبو حنيفة قد رفض هذا المبدأ قبل ذلك، ويقال إنّ رفضه جاء أيضًا بناءً على مصلحته، باعتباره غيرَ عربيّ، ولئلاّ يُحرمَ المسلمون غيرُ العرب من تولّي الإمامة والخلافة. ولذلك فإنّ معظم المسلمين السنّة غيرِ العرب صاروا من أتباع المذهب الحنفيّ، بمن فيهم الأتراكُ وسلَطنتُهم العثمانيّة، التي تبنّت الفقهَ الحنفيّ.

إنّ إدخالَ الدين في دهاليز السياسة هو إفسادٌ له، ولم يكن له مبرِّرٌ سوى اللهث وراء المصالح من قبل السياسيين والفقهاء. فواقعُ الأمر أنْ لا شأن للدين بالسياسة، ولا بأصول الحكم وبنية الدولة ونوع النظام السياسيّ. ومن اللافت أنّ الفقهاء والحركات الإسلاميّة المعاصرة تصرّ على أنّ الإسلام دينٌ ودولة، بالرغم من أنّه ليس كذلك. كما أنّ «حرّاس الدين» هؤلاء يؤكّدون أنّ العَلمانيّة كفر، وأنّ العَلمانيين كافرون، لأنهم ينادون بفصل الدين عن الدولة. ولا شكّ عندي في أنّ أولئك الفقهاء يقولون ذلك لأنّهم لا يَفْهمون من العَلمانية شيئًا، وهم كعادتهم يرفضون كلَّ ما لا يفهمونه، ويستسهلون التكفيرَ والاتهامَ بالزندقة والإخراجَ من الدين.

وفي الخلاصة لم تُتَحْ نظريّةُ تسييس الدين للمجتمعات العربيّة والإسلاميّة قبولَ مفاهيم الدولة الحديثة، خصوصًا مفاهيم السيادة للشعب، والحريّات، والمساواة، وتكافؤ الفرص، والديموقراطيّة، والتعدديّة، وفصل السلطات، والانطلاق من المواطن الفرد الحرّ، وغيرها. وأسهمتْ في إبقاء هذه المجتمعات خارج التاريخ.

سوريا

حسين العودات
كاتب من سورية.

الإصلاح الدينيّ والعَلمانيّة، دروسٌ من التجربة التركيّة (شكري هاني أوغلو)

بكر صدقي

يكاد مطلبُ الإصلاح الدينيّ للإسلام يقتصر اليومَ على مفكّرين علمانيين، مدفوعين إلى ذلك ـ على الأرجح ـ بانسداد الأفق الحضاريّ أمام العرب، وبصعود الأصوليّة الإسلاميّة بمختلف ألوانها في العقود الأخيرة، وبانعدام دعوات الإصلاح من داخل البيئة الإسلاميّة ذاتها... في ما عدا استثناءاتٍ قليلة جدّاً محارَبة من قِبل تيّارات الإسلام الأصوليّ.

إنّ صدور دعوات الإصلاح من البيئة العلمانيّة يضعها مباشرةً أمام مشكلة كبيرة: فما شأن العَلمانيّ بالإسلام وبإصلاحه؟ هكذا سيأتي الاعتراضُ على الأرجح من المفكّرين الإسلاميين، أو تيّارات الإسلام السياسيّ، أو جمهور المتديّنين. وهو اعتراضٌ غيرُ محقّ إذا نظرنا إلى الإسلام بوصفه عائقًا أمام تقدّم مجتمعاتنا ونهضتها. فالحال أنّ موضوع الإصلاح الدينيّ يعني المجتمعَ **بأسره**، لا تيّارًا فكريّاً معيّنًا فيه. بل تزداد أحقيّةُ الطرح الإصلاحيّ من قِبل علمانيّين، حين يأتي عبر منظور فكريّ يَعدُّ الثقافةَ الإسلاميّةَ مرجعيّةً ثقافيّةً جامعةً في هذه المجتمعات. بيْد أنّ **الغاية** من وراء دعوات الإصلاح هذه هي ما يضعها في مأزق. ذلك أنّ داعيةَ الإصلاح العلمانيّ لا يَهْدف إلى تسجيل موقف للتاريخ بقدْر ما يهدف إلى استقطاب جمهور المسلمين إلى دعوته الإصلاحيّة: فالغاية، إذنْ، هي «إصلاحُ **عقول** المسلمين» إذا جاز التعبير، الأمرُ الذي يقتضي طرحَ أفكارٍ تكتسب مشروعيّتها الاجتماعيّة بصورة **متدرّجة**.

والحال أنّ دعوة العلمانيّين إلى إصلاح الإسلام لا يمْكنها إلاّ أن تكون نوعًا من التسلّط على الإسلام من جهة خارجيّة تُرغم المسلمين على طريقة مختلفة في إيمانهم الدينيّ. وهذه هي خلاصةُ التجربة العلمانيّة التركيّة، التي ليست فصلاً للدين عن الدولة، وإنّما هيمنةَ الدولة على المجال الدينيّ، وفرضَ المستوى السياسيّ لمفهومها الخاصّ عن الإسلام. وإذا كانت تجاربُ الدول العربيّة ـ غير تونس ـ لا تُعدُّ «علمانيّةً تمامًا»، فإنّها قد حذت حذوَ التجربة التركيّة في فرض نوع من الإسلام الرسميّ على جمهور المؤمنين، وذلك عن طريق مؤسّساتٍ رسميّةٍ كالإفتاء والكليّات الجامعيّة للشريعة التي تنشئ أئمّةَ الجوامع على الصورة التي تريدها الدولةُ.

وفي هذا المجال وصل مؤرّخون جددٌ في تركيا إلى أفكار تَنْسف القناعاتِ الراسخةَ بصدد الدولة العثمانيّة. وأهمُّ ما وصلوا إليه أنّها لم تكن أبدًا دولة إسلاميّة، بل كان الإسلامُ مجرّدَ أداةٍ في خدمة النظامُ السياسيّ الذي كان علمانيّاً في جوهره. ولم يشكّل النظامُ الجمهوريّ، من منظور العَلمانيّة، قطيعةً مع الإسلام على هذا الصعيد، بل شكّل ارتكاسًا في أحد المستويات على الأقلّ: وهو الانتقالُ من هوية كوسموبوليتيّة إلى دولةٍ ـ أمةٍ مصطنعة، أنكرَت التنوّعَ الإثنيّ كما الدينيّ والمذهبيّ في بنية المجتمع، فتناسلتْ أزماتُها البنيويّةُ التي لم تتمكّن الجمهوريةُ التركيّةُ من تجاوزها طوال قرن كامل. وفي هذا الصدد تبدو الدولُ العربيّة، باستثناء تونس، دولاً عَلمانيّةً في علاقتها بالإسلام، على صورة الدولة العثمانيّة، وتبدو تونس دولةً علمانيّةً على الطريقة الكماليّة.

من أبرز المؤرّخين الجدد في تركيا شكري هاني أوغلو، الذي تخصّص في تاريخ الفترة الانتقاليّة بين الإمبراطوريّة العثمانيّة والجمهوريّة التركيّة. وقد جَمَعَ في كتاب بعنوان **الذهنيّة والسياسة والتاريخ من الدولة العثمانيّة إلى الجمهوريّة**، الصادر عام ٢٠٠٦، مقالاتٍ صحفيّةً غلب عليها الطابعُ السجاليّ وزعزعةُ القناعات الراسخة. وسنختار منها مقالتين لهما علاقةٌ بموضوع الإصلاح الدينيّ، يتناوله في الأولى بحصر المعنى، في حين يتناول في الثانية موضوعًا ذا صلةٍ بنقد أطروحة ماكس ڤيبر حول علاقة البروتستانتيّة بروح الرأسماليّة.

نقد «الكالڤنيّة الإسلاميّة»

ينطلق دعاةُ الإصلاح الدينيّ، القادم من مفكّرين عرب عَلمانيّين، من المرجعيّة الأوروبيّة المتمثّلة في حركة الانشقاق البروتستانتيّ، ومن ربطها بالنهضة الأوروبيّة. وهذا ما سيفنّده هاني أوغلو في مقالته حول أطروحة ماكس ڤيبر:

في رأي هاني أوغلو أنّ الجمهور المتديّن، المتّهَم بالجهالة لعدم استجابته لدعوات الإصلاح، يُظهر حساسيّةً مرهفةً في تمييز الفارق الدقيق بين الجهود التوفيقيّة المستندة إلى التراث، وبين مساعي خلق خطابٍ جديدٍ من خلال تغريب التراث ونبذه.

«عند تناولنا العلاقةَ السببيّةَ التي سعى ڤيبر إلى إقامتها بين الكالڤنيّة وروح المبادرة الرأسماليّة، يجب، قبل كلّ شيء، التذكيرُ بأنّ الأمرَ لا يتعلّق بعلاقة بسيطة أو ميكانيكيّة. لقد شدّد ڤيبر بصراحة على هذا الأمر، فقال إنّه لم يَطرحْ أبدًا مقارباتٍ ميكانيكيّةً من نوع الزعم بأنّ الرأسماليّة ـ كنظام اقتصاديّ ـ هي ثمرةٌ تلقائيّةٌ للإصلاح الدينيّ، وإنّه لم يَهدفْ أبدًا إلى اختزال الموضوع في بعدٍ 'أخلاقيّ' أحاديّ شبيهٍ بالتفسير الماديّ الأحاديّ لماركس. إذنْ، من غير الممكن الزعمُ ـ بالاستناد إلى ڤيبر ـ أنّ مفهومًا محدّدًا للأخلاق من شأنه أن يولِّد بذاته سلوكًا اقتصاديًا محدّدًا، أو الزعمُ بأنّ هذا السلوك الاقتصاديّ لا يمكن أن ينشأَ إلاّ في مجتمعاتٍ يَحْكمها مفهومٌ محدّدٌ للأخلاق.

«أبعدَ من ذلك، أكّدتْ دراساتُ لوجو پرينتانو وريتشارد تاوني أنّ أطروحة ڤيبر تشكو من نقاط ضعف خطيرة جدّاً، وأنّه أخطأ في تفسير التطوّرات التاريخيّة السابقة بانطلاقه من حقائق عصره. [و] في نوع من التفسير البعديّ، ادّعى تاوني أنّ 'الروح الرأسماليّة قديمةٌ قدم التاريخ،' وأنّ الكالڤنيّة لم تشكّلْ، في أحسن تقدير، أكثرَ من عاملٍ مسرِّع. أمّا پرينتانو فأكّد أنّ عصر النهضة وماكياڤيللي لعبا دورًا مؤثِّرًا في تحطيم القيود الأخلاقيّة للقرون الوسطى يكافئ، على الأقلّ، الدورَ الذي لعبتْه الكالڤنيّة... وعبَّروا [هؤلاء المؤرّخون] عن متناقضات أكثر خطورةً انطوت عليها [أطروحةُ ڤيبر]: فوجّه هربرت لوثي مثلاً ضربةً قويّة لأطروحة ڤيبر، عندما أثبَتَ إجازةَ الأسقف الكاثوليكيّ فابري للإقراض بفائدة في جنيڤ، قبل قرن ونصف القرن من ظهور الكالڤنيّة. أما أندريه پيلييه فقد أثبَتَ، بدراسته التفصيليّة لتعاليم كالڤن، أنّه كان، في الحقيقة، من أبرز معارضي الرأسماليّة. فقد كان كالڤن، وعلى عكس ما تقوله أطروحةُ ڤيبر، يتبنّى في المجال الاقتصاديّ الأفكارَ الكاثوليكيّةَ التي يمكن إرجاعُها إلى القديس أوغسطين وأمثالِهِ من قادة الكنيسة، مثله في ذلك مثل لوثر وزوينغلي وجميعِ قادة الإصلاح الدينيّ.

«أبعدَ من ذلك أيضًا، تتمثّل نقطةُ الضعف الكبرى في أطروحة ڤيبر في أنّ العلاقة السببيّة التي افترضتْها لم تتطابقْ مع التطوّر التاريخيّ اللاحق. يجب ألاّ ننسى أنّ الرأسماليّة لم تزدهرْ في بلدات الريف الهولنديّ التي أَخلصتْ للمذهب الكالڤنيّ إخلاصًا تامّاً، بل ازدهرتْ في أمستردام التي تبنّت المذهبَ الأرمينيّ.[1] وهي لم تزدهرْ في البلدات الجبليّة في اسكتلندا التي تفتخر ـ إلى اليوم ـ بتمسّكها بأشدّ أشكال الكالڤنيّة نقاءً، بل في غلاسكو. وبالطريقة نفسها، نرى كيف أصبحتْ منطقةُ الفلاندرز الكاثوليكيّة أحدَ أكثر المراكز الرأسماليّة تطوّرًا في أوروبا، في حين لم تَشْهد اسكتلندا البريسبيتيرانيّة[2] أيَّ نموّ اقتصاديّ يُذْكر... بعبارة أخرى، من غير الممكن تفسيرُ بزوغ الرأسماليّة الأميركيّة في ثلاثة قرون، والحديثُ عن «روح» تمتدّ سلسلةُ نسبها إلى بنجامين فرانكلين، من خلال تناول تاريخ للپروتستانتيّة تمّ اختلاقُه بوساطةِ أمثلةٍ انتقائيّةٍ كجماعة جنيڤ والپروتانيّة والميثوديّة والمعمدانيّة. فكالڤنيّةُ القرن التاسع عشر كما فهمها ڤيبر، إذنْ، لا تشبه كثيرًا الجماعاتِ الكالڤنيّةَ المبكّرةَ التي استندتْ إلى أرضيّةٍ فكريّةٍ يُمْكننا أن ندعوها 'اشتراكيّةً مسيحيّة.'»[3]

يخلص هاني أوغلو، في نصّه، إلى نقض مواقف المثقّفين الأتراك الذين رَبطوا بين صعود رأسماليّة جديدة في بلدات وسط الأناضول، في العقود الثلاثة الأخيرة، وبين «أخلاق

١ ـ المذهب الأرمينيّ: منسوبٌ إلى أرمينيوس (١٥٦٠ – ١٦٠٩)، وهو لاهوتيّ هولنديّ پروتستانتيّ انتقد تعاليمَ كالڤن، خصوصًا في مسألة القضاء والقدر، وقال بإمكانيّة الخلاص لجميع البشر.

٢ ـ البريسبيتيرانيّة: كنيسةٌ پروتستانتيّة يدير شؤونَها شيوخٌ منتخَبون يتمتّعون جميعًا بمنزلةٍ متساوية.

٣ ـ شكري هاني أوغلو: «ماكس ڤيبر والكالڤنيون الإسلاميون،» يوميّة **الزمان** التركيّة، ٢ شباط ٢٠٠٦.

كالقنيّة إسلاميّة» مُفترضة. وينطلق هؤلاء المثقفون، وفقًا لأوغلو، من فرضيّةٍ ضمنيّةٍ فحواها أنّ الإسلام يشكّل عائقًا أمام التقدّم والحداثة، وضمنًا أمام التقدّم الاقتصاديّ الرأسماليّ، وأنّ السبيل الوحيد للخروج من حال الركود الحضاريّ هو الإصلاحُ الدينيّ في الإسلام. وإذ يتبنّى المثقّفون المذكورون فكرةَ «استحالة استجابة الإسلام لتحدّيات الحداثة، وأنّ نجاحه في الاستجابة المذكورة رهنٌ بتغيّره بما يُشْبه الإصلاحَ الدينيّ المسيحيّ،» يردّ أوغلو بالقول إنّ الإصلاح الدينيّ المسيحيّ لم تكن له أيُّ مزاعم من نوع الاستجابة لتحدّيات الحداثة، وإنّ تعاليمَ كلٍّ من الكالڤنيّة واللوثريّة عارضت التغييرَ بصلابة تَفُوق جمودَ الكاثوليكيّة نفسها، بسبب تمسّكهما الشديد بالينابيع الأولى للمسيحيّة. وفي المقابل، يَعتبر أوغلو أنّ الإسلام والمجتمع العثمانيّ/التركيّ قَدّما الأجوبةَ، على مدى قرن مضى، على تحدّيات الحداثة من دون الانفصال عن التراث والتقليد. ويَختم أوغلو ردّه على دعاوى الإصلاح القائمة على المرجعيّة البروتستانتيّة بالقول: «الواقع أنّ الوهابيّين، الذين هم أكثرُ مَن يمكن أن ينطبقَ عليهم وصفُ 'الكالڤنيّين الإسلاميّين،' هم في الوقت نفسه أبعدُ الناس عن 'روح الرأسماليّة' المزعومة...»[1]

الإصلاح الدينيّ في الإسلام

يفنّد أوغلو في سجاله مع دعاة الإصلاح الدينيّ في الإسلام فرضيّتين ضمنيّتين عندهم. **الأولى** تَعْتبر أنّ المسيحيّة هي الدين المشترك للمجتمعات الحديثة، وهي فرضيّةٌ يصفها بأنّها قائمةٌ على نوع من «المركزيّة المسيحيّة.» أما **الثانية** فتتعلّق باتّخاذ الإصلاح الدينيّ في المسيحيّة نموذجًا عامًّا للإصلاح الدينيّ. وتقوم على هاتين الفرضيّتين المترابطتين نتيجةٌ مفادُها استحالةُ الردّ على تحدّيات الحداثة بمعزلٍ عن الإصلاح الدينيّ. وهنا ينبّه أوغلو إلى ضرورة عدم الغفلة عن أنّ هذا المفهوم للإصلاح الدينيّ يَحْصر مفهومَ «الحداثة» في أوروبا أو الغرب، كما يصوِّر الإسلامَ كائنًا راكدًا بصورةٍ أبديّة خلافًا للمسيحيّة التي تطوّرتْ عبر العصور. ويرى أوغلو أنّ مفهوم الحداثة لدى دعاة الإصلاح الدينيّ هو أنّها شيء ثابت ذو حدود صارمة وواضحة ونهائيّة. لذلك تدعو أطروحتُه إلى الإصلاح الدينيّ، إلى إصلاح بنية مقاومة للتطوّر، بوساطة عوامل دينيّة (العِلم) ودفعها إلى التلاؤم مع العصر (العصرنة). وبعد تحقيق ذلك، وفقًا لهذه الأطروحة، سيصبح العالمُ الإسلاميّ متصالحًا مع العصر. وبدلاً من أن يكون الإسلامُ عائقًا أمام التطوّر الاجتماعيّ والعلميّ، سيتمثّلهما في بنْيته، كما هو الحالُ في العالم المسيحيّ.

المعضلة الرئيسة عند دعاة الإصلاح

يقول أوغلو: «المعضلة الرئيسة التي واجهتْها الدعوةُ إلى الإصلاح الدينيّ في الإسلام، بفرضه من فوق، بعد فقدان الأمل من ديناميّات الإسلام الذاتيّة، تمثّلتْ في أنّ جمهور المتديّنين نَظَر إلى هذه العمليّة بوصفها 'تدخّلاً خارجيّاً.' فعلى خلاف المصلحين المسيحيّين الذين لا يحتَمِل تديُّنهم النقاشَ، تعرّض المثقفون العثمانيّون، الذين واظبوا، وعلى مدى قرن كامل، على بذل الجهود لمواءمةِ جمهور المسلمين مع عصرهم، إلى اتّهامهم بالسعي إلى 'خلق دين جديد.' وبدلاً من البحث عن علّة فشلهم في خطإ أطروحتهم الإصلاحيّة، فإنّهم ألقَوْا باللائمة على الجمهور، في ردّة فعل مألوفة لدى الحركات النخبويّة. فقد رأى هؤلاء المثقّفون في أنفسهم أصحابَ اجتهاد يسعون إلى تحقيق 'إصلاح' بوساطة العلم الحديث، ولم يَفهموا لماذا أخفقوا في التأثير بقدْر ما فعل، على سبيل المثال، محمد عبده أو رشيد رضا، أو لماذا يَتْبع الجمهورُ قادةَ 'الإسلام الشعبيّ،' رادّين ذلك إلى 'جهالة الجمهور.'

«بالطريقة نفسها، تلقّى علماءُ دين، من دعاة الإصلاح كمحمد عبيد الله الملقب بالأفغانيّ، الاستجابةَ السلبيّةَ نفسَها من الجمهور المتديّن. وفي هذا قال الأفغانيّ: 'لا مجال للشكّ في أنّه لو بقيت المسيحيّةُ القديمةُ في إنكلترة ولم تظهر البروتستانتيّة، لما رأينا من التمدّن الموجود هناك اليوم أيَّ أثر.' وقد فشلتْ فشلاً ذريعًا محاولةُ محمد عبيد الله الأفغاني 'خلقَ قوم جديد' في حركة موازية للانشقاق البروتستانتيّ، استنادًا إلى الآية القرآنيّة: ﴿مَنْ يرتدّ منكم عن دينه فسوف يأتي اللّهُ بقوم يحبّهم ويحبّونه أذلّةً على المؤمنين أعزّةً على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومةَ لائم﴾.[2] كذلك فشلتْ محاولةُ محمد جمال الدين إعادةَ تفسير القرآن والحديث الشريف على ضوء فلسفة القرنِ العشرين، لكنّ أنصارَ التغريب أغرقوه بمدائحهم بوصفه 'أوّل شيخٍ يخاطب اللهَ باللغة التركيّة.'»[3]

وفي رأي هاني أوغلو أنّ الجمهور المتديّن المتَّهَم بالجهالة لعدم استجابته لدعوات الإصلاح، يُظهر حساسيّةً مرهفةً في تمييز الفارق الدقيق بين الجهود التوفيقيّة المستندة إلى التراث، وبين مساعي خلق خطابٍ جديدٍ من خلال تغريب التراث ونبذه؛ فيقول:

«حَوّل النظامُ الجمهوريّ دعواتِ الإصلاح الدينيّ إلى سياسة رسميّة للدولة. وقد نأى الجمهورُ بنفسه عن جهود النظام لعلمنة الدين، كما عن أصحاب الاجتهاد الذين سعوا إلى 'تنويره' بصدد ما يكونه 'الإسلامُ الحقيقيّ.' في حين أنّه أيّد قادةَ الإسلام الشعبيّ وتمثّل خطابَهم الذي حاول أن يجيب على

---

١ ـ شكري هاني أوغلو: «ماكس ڤيبر والكالڤنيون الإسلاميون،» يوميّة **الزمان** التركيّة، ٢ شباط ٢٠٠٦.

٢ ـ سورة المائدة، الآية ٥٤.

٣ ـ شكري هاني أوغلو: «الإصلاح في الدين،» يوميّة **الزمان** التركيّة، ١٤ أيار ٢٠٠٥.

يقول أوغلو: «المعضلة الرئيسة التي واجهتْها الدعوةُ إلى الإصلاح الدينيّ في الإسلام، بفرضه من فوق، بعد فقدان الأمل من ديناميّات الإسلام الذاتيّة، تمثّلتْ في أنّ جمهور المتديّنين نَظَر إلى هذه العمليّة بوصفها 'تدخّلاً خارجياً'.»

القضايا الراهنة في إطار التراث التقليديّ نفسه. إنّ إصرار النُّخب التركيّة على عدم فهم التحوّل الكبير الذي حقّقه الخطابُ التقليديّ المذكور، وطريقة استجابته لتحدّيات الحداثة، والأهمّ من ذلك عدم إدراك تلك النخب السمةَ الحديثةَ لهذا الخطاب ولحامليه من قادة الإسلام الشعبيّ، وحكْمها على جمهور المتديّنين بوصفه جموعًا خارج العصر 'مخدوعةً بالخرافات' وتحتاج معالجةً عن طريق التنوير.. كلُّ هذا يشكّل مشكلةً خطيرةً في الوعي لدى النخب الحديثة في تركيا. هذه النخب الحديثة، ذاتُ المرجعيّة الإيديولوجيّة الكماليّة عمومًا، تقدِّس مفهومَها الخاصّ للحداثة بوصفها الحداثةَ الوحيدةَ الممكنة، وتصرّ على تشبيه كلّ الناس بنفسها؛ أيْ تحويل جمهور المؤمنين إلى علمانيّين على الطريقة الكماليّة! وهذا الأمر يؤدّي، من حين إلى آخر، إلى توتّرات اجتماعيّة خطيرة، تَنتج منها إعاقةُ التعدّد والاختلاف، خصوصًا حين تسيطر هذه العقيدةُ على السياسة سيطرةً احتكاريّة. أليست هذه الإيديولوجيا، التي تحوّلتْ إلى ما يشْبه الدينَ، هي المغلَقةَ أمام التطوّر، وتطغى عليها صفةُ الركود؟»[١]

إصلاح الإسلام أمْ إصلاح العقيدة الكماليّة؟

ويقول هاني أوغلو في مقالة أخرى إنّ فشل المشروع الكماليّ في إصلاح الإسلام بعلمنته وعصرنته أدّى مع الزمن إلى تكلّس الإيديولوجيا المضافة إلى اسم مؤسِّس الجمهورية، وتحوّلِها إلى عقيدةٍ دينيّةٍ مغْلقة، بحيث باتَ الصراعُ الدائرُ بين العَلمانيّة والإسلام في تركيا اليوم نوعًا من الحرب بين الأديان. وقد انقسمتْ تركيا الحديثةُ على نفسها بين تركيتين: رسميّة وشعبيّة. من هنا يُطلق هاني أوغلو دعوتَه إلى إصلاح الإيديولوجيا الكماليّة، بوصفها الطريقَ الممكنَ لدمج «التركيتين» في تركيا واحدة:

«إنّها لمسألةٌ يعنينا جميعًا التفكيرُ فيها بحساسيّة عالية: كيف يمكن تحويلُ التركيتين القائمتين إلى تركيا واحدة في سياقٍ توفيقيّ ما؟ إنّ قدرةَ تلك الإيديولوجيا، التي أُرسيتْ أسسُها في الفترة الأخيرة من حكم آل عثمان وتصلّبتْ، بصورة خاصّة، منذ عقد الأربعينيّات وما بعد، حين ازداد طابعُها الأرثوذكسيّ حدّة، على إصلاح نفسها، بالنظر إلى التاريخ الواقعيّ الذي ابتعدتْ تطوّراتُه عن توقّعاتها الأصليّة، من شأنها أن تشكّل خطوةً مهمّةً في الاتّجاه الصحيح. وعلى العكس، من المحتمل أن يؤدّي التمسّكُ بهذا الطابع الأرثوذكسيّ والإمعانُ في الجمود إلى مزيد من الصعوبات أمام توحيد التركيتين. علينا ألاّ ننسى أنّ توحيدَ التركيتين عن طريق إزالة إحداهما الأخرى لا يُمْكن أن يتحقّق إلاّ بقلب النظام الاجتماعيّ رأسًا على عقب، الأمرُ الذي لا تريده أغلبيّةُ المجتمع لحسن الحظّ. وهذا ما يَفْتح أمامنا أفقَ الأمل.»[٢]

بكر صدقي

كاتب ومترجم من سوريا.

سوريا

١ ـ المصدر السابق.

٢ ـ شكري هاني أوغلو: «تركيّتان،» يوميّة **الزمان** التركيّة، ٣١ أيار ٢٠٠٤.

الإصلاح الدينيّ في المغرب (ندوة)*

أدارها عبد الحق لبيض وشارك فيها: محسن الأحمدي، عبد الصمد بلكبير، مصطفى الخلفي، مصطفى بوهندي، عمر الشرقاوي

لبيض: يشكّل الإصلاحُ الدينيّ مفهومًا مركزيّاً من مفاهيم الإصلاح الفكريّ والثقافيّ. ومن هذا المنطلق تأتي ضرورة مناقشة ماهيّة الإصلاح، كمدخلٍ أساسٍ للتأمّل في قضاياه العامّة. ويمكن أن نقترح محورين: الأول عن ماهيّته وقضاياه في المغرب، والثاني عن ذلك الإصلاح وماهيّة النظام السياسيّ هنا.

المحور الأول: ماهيّة الإصلاح الدينيّ في المغرب وقضاياه

ما معنى الإصلاح الدينيّ؟ أنحن إزاء إصلاح الدين، أمْ إصلاح الفكر الدينيّ؟ ما هي دواعي الإصلاح ومستوجباتُه؟ وما هي أهمّ قضاياه وإشكالاته؟ وأخيرًا، ما هي مرجعيّة الإصلاح الدينيّ في المغرب؟ أيمكن أن يكون المدخلَ إلى الإصلاح الدينيّ طرحٌ ثقافيٌّ صرْف، أمْ يستلزم استدعاءَ الطرح السياسيّ؟

محسن الأحمدي: الإصلاح الدينيّ ليس منعزلاً عن باقي الجوانب الإصلاحيّة الأخرى، الثقافيّة والأخلاقيّة والتربويّة، في سياقِ ما أسمّيه «بناءَ مشروع حضاريّ متكامل» ينقلنا من التقليدانيّة (أو الأرثوذوكسيّة) إلى المعاصرة التي تجْمع بين الديمقراطيّة والعدل والحداثة. أؤمن شخصيّاً بوجود سيرورة سوسيوتاريخيّة للإصلاح، خصوصًا عندما نتحدّث عن مرحلة انتقالٍ من مجتمع لم يعد موجودًا إلى مجتمع قيد التشكّل. نحن، في الحقيقة، لا نعيش الماضي، لكننا في الآن ذاته لم نعش بعدُ حاضرنا! لذلك، فإنه لا بدّ لنا، في مثل هذه المرحلة «البيْنيّة،» من توافر مقاربتيْن للإصلاح الدينيّ: مقاربة إصلاح الفكر الدينيّ، ومقاربة إصلاح الدين. والفرق بينهما شاسع: فإصلاح الدين مهمّة الأنبياء القدامى، إضافةً إلى الأنبياء الجدد ممثّلين في دعاة الإصلاح من العلماء والمتخصّصين. وأما إصلاح الفكر الدينيّ فمن اختصاص المثقف الدينيّ من «الداخل،» أو المفكّر من «الخارج» الذي قد لا تهمُّه القناعةُ الداخليّةُ للمنظومة الدينيّة.

إذا اتفقنا على أنّ عالم الاجتماع، والأنثربولوجيّ، والمثقف بشكلٍ عامّ، قد يكون له دورٌ رئيسٌ في عمليّة الإصلاح الدينيّ، فلا يمكن أن نستمرّ في بناء الخطاب الحاليّ، بل سنقرّ بأنّ التفكير في الدين عمليّةٌ مفتوحةٌ لكلّ مَن يملك أدواتٍ معيّنة، بحيث يصبح خطابُه خطابًا شرعيّاً. وفي هذه الحالة هناك خطابان أمام المثقف: خطابُ المحافظة الذي يدافع عمّا هو قائم، وخطابُ التغيير الذي يتوخّى منهجًا نقديّاً في ضوء معطياتٍ وتأويلاتٍ معرفيّة.

عبد الصمد بلكبير: لا بدّ، **أولاً:** من أن نعيد تعريفَ الدين. الدين هو الإنسان، والظاهرة الدينيّة ـ في الأصل ـ ظاهرة وجوديّة، لا تاريخيّة. وعليه، يبدو أنّ الحديث عن الإصلاح لا يستقيم إلاّ إذا تحدّثنا عن إصلاح الإنسان ذاته. **ثانيًا:** آليّة الإصلاح الدينيّ هي التجديد، لكنْ ما هو التجديد؟ عندما يتّصل الأمرُ بحقل الإيديولوجيا تصبح الكلماتُ غيرَ قابلة للتحديد، فتكونُ قابلةً للعديد من المضامين. وفي هذا السياق تأتي لغةُ المنظّمات الغربيّة التي تُخفي نواياها في عباراتٍ غالبًا ما تكون «مقبولة،» ومنها عبارةُ «الإصلاح الدينيّ.» **ثالثًا:** أتفق مع الأحمدي في أنّ الإصلاح الدينيّ جزءٌ من إشكاليّاتٍ كبرى تواجهنا؛ فهناك إصلاح الدولة، والمجتمع، والثقافة، والسلوك... إلى جانب إصلاح المؤسّسات التي تعيد إنتاج القيم.

بعد هذه الملاحظات أؤكّد أنّ مسألة الإصلاح الدينيّ موضوعُ صراع، ومن ثم لن نعثر على مفهوم واحد للإصلاح: فهناك مَن يتصوّر أنّ الديمقراطيّة والتنمية وحقوق الإنسان

* ـ عُقدت الندوة في «مركز تواصل الثقافات بالمغرب.» وبهذه المناسبة نتقدّم بالشكر الجزيل إلى د. عبد الحيّ مودن وكافّة العاملين بالمركز على جهودهم الكبيرة.

محسن الأحمدي: الدولة المغربيّة تَفْرض شروطَ تديُّن تتنافى وطبيعتَها الليبراليّة المفترضة؛ فلا أفهم مثلاً كيف نفرض على كلّ مغربيّ أن يكون مسلماً سنّيّاً مالكيّاً أو أشعريّاً، في حين نتيح له أن يختار نظامَه الاقتصاديّ والسياسيّ؟!

والسيادة... هي الوسائل الأساسيّة لإقامة الإصلاح؛ وهناك مَن يتوسّل بوسائل مختلفة. وهذا هو الوضع الذي اتّسم به النقاشُ حول موضوع الإصلاح الدينيّ منذ بداية العصور الحديثة. والعرب والمسلمون فكّروا في المسألة الدينيّة باعتبارها أداةً من أدوات الصراع الكونيّ. لكنني أريد أن أنبّه إلى أنّ الدين قضيّةُ مجتمع، والسياسة قضيّةُ دولة. وإذا كانت الدولة تتوسّل بما تستطيع من خلاله إقامةَ النظام العامّ والحفاظ عليه (من جيش وشرطة وضرائب وإعلام وتعليم...)، فإنّ سلاح المجتمع الذي «يكافئ» به هذه الأجهزة هو الدين. غير أنّ الدولة غالبًا ما تحاول أن تنتزع من المجتمع دينَه لتستعمله ضدّه. وهكذا فعندما يتحدّث المجتمع عن «الإصلاح الدينيّ» فإنه يَقصد به **استرجاعَ الدين من الدولة**، وإعادتَه إلى وظيفته «الأصليّة» التي هي الدفاعُ عن الإنسان وحمايتُه من مختلف أدوات القهر.

لبيض: سؤالي هنا هو: ما جوهرُ الصراع الذي يمثّله الدينُ اليوم؟

بلكبير: لا شكّ في أنّ الأنظمة الحاكمة تستفيد كثيرًا من القراءة والتأويل الدينيين، ومن توظيف الدين في تدبيرها السياسيّ، وفي توجيهها لدفّة الصراع مع المجتمع، بما يلائم متطلّباتِ وجودها السياسيّ ومنظورَ حلفائها على الصعيد العالميّ (مادامت تفتقر إلى مشروعيّتها الداخليّة التي يمكن أن تقوّي مناعتَها تجاه الأنظمة الإمبرياليّة). وفي سياق هذا التلاؤم وجدنا أنفسَنا أمام إسلام رسميّ إمبرياليّ، يواجه إسلامًا اجتماعيّاً مرتبطًا بتطلّعات المجتمع وثقافته. وقد وجدنا الإسلامَ الرسميّ المغربيّ يحارب في مسألتين على الأقلّ هما: ١) تشجيعُ التصوّف والإسلام الطُّرُقيّ. ٢) إلغاءُ روح المقاومة من الإسلام، وجعلُ شعوبنا خانعةً للاستعمار، وذلك بتجريدها من مقوّم الجهاد، وبإخضاعها لقبول «إسلام السلطة،» أيْ إسلامِ الاستسلام للإمبرياليّة.

وفي هذا السياق نشأت الطبقةُ الوسطى الإسلاميّة التي تنازع الدولةَ في استعمال الدين. ولكي تنتزع من الدولة هذا السلاح، فإنها مضطرّة إلى أن تنازعها في السلطة لتعيد الدينَ إلى ما تراه وظيفتَه الأساسَ: وهي تحريرُ الإنسان من الخوف، وتوحيدُ إرادته لكي يحقّق هدفَه المنشود والدائم، ألا وهو سعادته والإعلاءُ من شأن حريّته وكرامته.

أخلص من هذا التحليل إلى أنّ وظيفة إصلاح الدين لن تكون في يد المثقف، بل المجتمع. ودور المثقف يقتصر على حدود التنبيه، بما في ذلك المثقف «الذي يفكّر في الدين من الداخل» بحسب وصف الأحمدي. ذلك لأنني أرى أنّ مهمّة المثقف الأساسيّة في هذا الموضوع هي الملاءمة بين ما يعتبره جوهريّاً في خطاب الدين من جهة، والسلوك العامّ للمجتمع.

مصطفى الخلفي: في موضوع الإصلاح الدينيّ علينا أن نميّز بين ثلاث حاجات: ١) الحاجة النابعة من المجتمع والمعبِّرة عن تطلّعاته في التنمية والنهضة والتحديث. ٢) حاجة السلطة إلى الإصلاح، وقد ازدادت بعد أحداث ٢٠٠٣/٥/١٦، إذ علا الصوتُ الإصلاحيّ السلطويّ مطالبًا بـ «إعادة هيكلة الحقل الدينيّ» كجزء من «مشروع ديمقراطيّ حداثيّ» تهدف الدولةُ المغربيّةُ إلى تحقيقه (لكنّ المفارقة العجيبة التي تُبرز فراغَ شعارات الدولة «الإصلاحيّة» أنّ الدولة تنشر ثقافةَ التصوّف الطُّرُقي القائم على الشعوذة والخرافة!). ٣) حاجة الغرب إلى «الإصلاح.» فقد اعتبرت الدولُ الغربيّةُ القائدة أنه لا يمكن كسبُ الحرب على الإرهاب، وهو هدفٌ أمريكيّ ملحّ جسّدتْه مدرسةُ المحافظين الجدد بعد أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١، من دون إصلاح منظومة الفكر الدينيّ الإسلاميّ والقيم المتضمّنة داخله. وفي ٢٠٠٢، صرّح مساعدُ وزير الدفاع الأميريكيّ بأنّه لا يمْكن كسبُ الحرب على الإرهاب إلاّ بكسب حرب الأفكار، ولا يمْكن كسبُ هذه الحرب الأخيرة إلاّ بكسب حرب إعادة تفسير القرآن. وفي خطابٍ آخر قال: «لقد طلبتُ قائمةً بمفسّرين متنوّرين حداثيين ليعيدوا تفسيرَ القرآن.» وليس غريبًا في

السياق ذاته أن نجد مؤسسة راند، المرتبطة بوزارة الدفاع الأميركيّة، تتحدّث عن ضرورة ميلاد «إسلامٍ ليبراليّ» لم تجد له من مسوِّغٍ سوى التشجيع على التصوّف. وهذا قمّة التناقض في الخطاب السياسيّ الرسميّ الأميركيّ: فالمعروف أنّ منطق التصوّف يقوم على الشعوذة، وثقافة الاستسلام، وأن يكون المريدُ بين يديْ شيخه كالميّت بين يديْ غسّاله ـ وهذا نقيضُ التحديث والليبراليّة والحريّة بطبيعة الحال.

بناءً عليه، فإنني أعتبر الحديثَ عن الإصلاح من منطق الحاجة السلطويّة إصلاحًا وهميّاً وشكليّاً يركّز على الضبط والتنظيم المؤسساتيّ، وعلى عدم ترك أيّ مجال للمجتمع في تحقيق إصلاحه الدينيّ المأمول. ويمْكن القولُ إنّ التركيز على البعد الإصلاحيّ السلطويّ بدا واضحًا في السنوات الخمس الأخيرة؛ ويكفي أن نشير إلى عدد المساجد التي باتت تحت وصاية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، وإلى ضبط المقرَّرات وآليّات التعليم في المدارس العتيقة. الشيء ذاته نقوله عن الإصلاح كحاجة غربيّة: إنه إصلاحٌ خارجيّ، يوظّف مقولاتٍ معيّنةً في حرب الغرب ضدّ الفكر السلفيّ باعتباره «مسؤولاً عن هجمات ١١ أيلول.»

أما الإصلاح النابع من المجتمع فقد شَرَع في المغرب مع انطلاق الحركة الوطنيّة السلفيّة، التي كان لها ـ بحقٍّ ـ مشروعٌ إصلاحيٌّ مجتمعيٌّ وسياسيٌّ ودينيٌّ متكامل. لهذا نجدها منذ بداية عمليّة الإصلاح الدينيّ قد واجهتْ أربعَ مشاكل جوهريّة كبرى: ١) التأويل الخرافيّ للدين؛ فقد كان من صالح الحركة الوطنيّة إعادةُ الاعتبار للعقل. ٢) الجمود الفقهيّ لدى العلماء؛ وكانت مواجهتُه لمصلحة فكرة «الاجتهاد،» الذي يحمل معاني الملاءمة والاستيعاب والتحديث. ٣) الانغلاق؛ وكان ذلك لمصلحة الانفتاح والعالميّة، وفي تقاطعٍ بيّنٍ مع اجتهادات الأفغاني وعبده. ويكفي، في هذا الصدد، أن نمثّل باجتهادات الإصلاحيين المغاربة في القرن التاسع عشر من مثل التلمساني والتيجاني، الذين راحوا يؤسّسون لفكر منفتح ومتحاور ومتواصل. ٤) عدم الفعّاليّة؛ فقد أثبت رجالُ الحركة الوطنيّة قواعدَ الفكر الإيجابيّ، وفكرَ المقاومة، ودورَ الدين في تنمية الفعّاليّة الإنسانيّة داخل المجتمع المغربيّ. لكنّ المسار السياسيّ المغربيّ أعدم هذا المشروعَ الإصلاحيّ، وأدخله في مرحلة التيه، بسبب ظروف الصراع السياسيّ وعواملَ مرتبطةٍ بطبيعة النخبة المغربيّة في الستينيّات والسبعينيّات. وهذا ما استوجب بعد عقد من الزمن ظهورَ عمليّة استئناف للمشروع المجهَض، مثّلتْه الحركاتُ الإسلاميّة. لكنه كان استئنافًا متعثّرًا، مقارنةً بما حدث في «المركز» العربيّ من تفاعلاتٍ جادّةٍ على هذا الصعيد.

والسؤال المطروح في ظل الحاجة المجتمعيّة إلى الإصلاح الدينيّ هو: كيف نستعيد عمليّةَ الاستئناف تلك ونجدّدها؟ الحقّ أنّ من أسباب التعثّر الجوهريّة عدمَ توافر شروط حوار وطنيّ حقيقيّ، بقدر ما كان هناك استدعاءٌ لمقولات سابقة حاولتْ أن تُخندق الممارسةَ الإصلاحيّة السلطويّة للمغرب في سياق نماذج تاريخيّة جاهزة مثل: النموذج التصوفيّ الطُّرُقيّ على طريقة الجنيد، والنموذج المذهبيّ المتمثّل في المذهب المالكيّ، والنموذج العقديّ الأشعريّ.

هنا يُطرح سؤالُ التجديد الذي كان أحدَ القوانين التي حكمتْ تطوّر الإسلام؛ بل إنّ الفتوى ذاتها، بفعل قانون التجديد، كانت تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان والأحوال، لأنّ التجديد كان يتجاوز كونَه مجرّد فتوى إلى اعتباره قانونًا شاملاً يندرج ضمن مشروع كلّيّ يستجيب حاجاتِ المجتمع. لهذا، فإنّ الحديث عن التجديد يجعلنا نتجاوز منطقَ «التأصيل» الذي ساد في إحدى مراحل تشكّل الفكر العربيّ الإسلاميّ. والتأصيل هو البحثُ في أصول الشيء الجديد حتى نقبلَ به، وكان قد فرض إرجاعَ كلّ المقولات الاجتهاديّة إلى أربعة مصادر أساسيّة: الكتاب والسُّنّة والقياس والإجماع. لكنّ علينا اليوم أن نربط الاجتهادَ بالقضايا المستجدّة، مثل قضايا البيئة والاقتصاد الحديث والتكنولوجيا. ولهذا فإنّ تجديد أصول الفقه عن طريق تعميق فقه المقاصد يُعتبر إحدى المهامّ المطروحة الآن. وما زلتُ أعتقد أنّ الأبعاد المذكورة أعلاه (العقلانيّة في مواجهة الفكر الخرافيّ، والاجتهاد في مواجهة الجمود، والعالميّة في مواجهة الانغلاق الزمنيّ، والبعد الإنسانيّ في مواجهة الانعزال السلبيّ) ما تزال تحتفظ براهنيّتها، بالرغم من أنّ شروط اللحظة الراهنة تختلف عن شروط اللحظة الاستعماريّة.

مصطفى بوهندي: لا يمْكن استيعابُ فكرة الإصلاح الدينيّ إلاّ ضمن اشتراطات منظومة الإصلاح الكبرى. بل إنّ الإصلاح الدينيّ، في الأساس، هو إصلاح فكريّ وثقافيّ وعلميّ. وقد حرص بعضُ العلماء على التمييز بين «المجتمعات المتخلّفة» و«المجتمعات المتقدّمة»: الأولى غيرُ مدروسة علميّاً، في حين أنّ الثانية مدروسة بشكل دقيق وعلميّ بحيث تستطيع أن تضع لها ما تشاء من برامج، فلا تُترك الأمورُ للمصادفة والارتجال. أما عندما تكون المجتمعاتُ غيرَ مدروسة علميّاً، فإنّ الانخراط في عمليّة الإصلاح يصير عبثًا إضافيّاً لأنّ تلك العمليّة تفضي بالمجتمع إلى متاهاتٍ لامحدودة. ونعتقد أننا في العالم العربيّ، ومنه المغرب، لم نحصلْ بعدُ على مجال إسلاميّ مدروس بشكل دقيق وعلميّ، وبخاصةٍ عنصرُ الدين فيه. والسبب يعود، في اعتقادنا، إلى وجود مسبّقات تحُول دون دراسته وتمنع حقولاً معيّنةً من أن تُدرس، خصوصًا الحقول الإنسانيّة. وأتصوّر أنه لا بدّ من تفكيك المفاهيم الثقافيّة المستعملة في المجال الدينيّ، وإعادةِ قراءتها قراءةً جديدةً تتناسب مع أهداف الإصلاح.

بعد استعراض هذا الإشكال، يطفو على السطح سؤال آخر: مَن هم الذين يَنْشدون الإصلاح؟ وماذا يريدون من ورائه؟

الإصلاح بالنسبة إلى الدولة هو ضبطُ المجال الدينيّ وعدمُ انفلاته من قبضتها. تحاول الدولة الحفاظ على ما هو قائم،

عبدالصمد بلكبير : في الماضي كانت المؤسّسة الدينيّة تحظى بالاحترام والاستقلال النسبيّ، أما اليوم فلا نجدنا إلاّ أمام سياسةٍ تستعمل الدينَ بطرقٍ تهدف إلى القضاء عليه أو تحييده على أقلّ تقدير.

فتنحو إلى الجمع بين المتناقضات. إنها لا تملك أيَّ مشروعٍ إصلاحيّ، وإنما تملك هاجسَ «الأمن الروحيّ،» الذي هو جزءٌ من أمنٍ عامٍّ تحتاج إليه لتدبير شؤونها والحفاظ على امتيازاتها.

هل يستطيع المثقف أن يقوم بهذا العمل الإصلاحيّ؟ إنّ تاريخنا حتى بدايات القرن العشرين مليء بلحظات الإصلاح المثيرة والنابهة. لكنْ هل هذا هو الإصلاح الذي يمكن أن يستكين إليه المثقفُ الإصلاحيّ؟ أتصوّر أنّ عملية الإصلاح التي يجب أن يَنشدها المثقفُ الحاليّ تتجاوز المحاولات السابقة (مدرسة المنار مثلاً،...) إلى التفكير في قضايا حسّاسة من قبيل إزالة القدسيّة عن الخطابات الدينيّة، وعن السلوكيّات الدينيّة المتوارَثة، وإزالة السلطة الدينيّة عن أيّة مؤسّسة رسميّة أو شعبيّة لكي لا تملك [هذه المؤسّسة] فكرةَ الرفض التلقائيّ لشرعيّةٍ غيرها. ومن الموضوعات التي تحتاج إلى إصلاح حقيقيّ موضوعُ النصّ التأسيسيّ الذي هو القرآن: فقد آن الأوانُ لتحريره من سلطة المؤسّسة الرسميّة والتاريخيّة التي تنشغل، من خلاله، بالتأسيس لقدسيّتها هي. إنّ من حقنا اليوم أن نستعيد النصّ القرآنيّ المسلوبَ منا، وأن نعيد قراءته بما تقتضيه شروطُنا الذاتيّة والموضوعيّة، لنستخرج مقترحاتٍ أخرى وإبداعاتٍ أخرى من داخله. فالحال أننا ورثنا، عبر العصور، ثقافةً دينيّة إشكاليّة مليئةً بعمليّات الإسقاط التي قامت بها هذه المؤسّسة الرسميّة أو الشعبيّة، أو تلك الطائفة، أو ذلك المذهب: فكلٌّها أسقط الماضي على الحاضر، واجتهد في استدعاء فكر تاريخيّ معيّن لحلّ مشكلة حاضرة أو مستقبليّة. وهذا، في الأصل، يحتاج إلى مراجعة أساسيّة وجريئة لثقافتنا الدينيّة، بعيدًا عن أيّ شكل من أشكال القدسيّة الموهومة. وعندما نتحدّث عن «الثقافة الدينيّة» فإننا لا نقصد بها فقط مستوى الفروع، بل الأصول والقواعد الدينيّة التي تنبني عليها هذه الثقافة.

عمر الشرقاوي: ملاحظاتي حول مسألة الإصلاح الدينيّ في المغرب ثلاث. **أولاً**: الإصلاح الدينيّ لا يقلّ أهميّةً عن الإصلاحات السياسيّة والاقتصاديّة والحقوقيّة، إنْ لم يكن أهمّ منها وأشمل. **ثانيًا**: إنّ السياسات الإصلاحيّة الدينيّة اليوم لا تعدو أن تكون شعاراتٍ سياسيّةً تَحْرف الموضوعَ عن وجهته الحقيقيّة، بل تميّع شموليّته؛ فواقعُ الإصلاح الدينيّ في المغرب يقرّ بأنه لا يوجد إصلاحٌ بالمفهوم الشامل والواضح الذي قاده عبده والأفغاني وعلاّل الفاسي، وما نعيشه اليوم سياسة إصلاحيّة يقودها الملك، وتُعتبر استمرارًا للسياسات الإصلاحيّة التي عرفها المغربُ منذ الاستقلال. ومع ذلك فإنّ هذا لا يمنع من وجود إصلاحات يقوم بها فاعلون اجتماعيون ودينيون، سواء تعلّق الأمر بالحركات الإسلاميّة، أو السلفيّة، أو الطرق الصوفيّة. **ثالثًا**: جاء الإصلاح الدينيّ في المغرب في إطار سيرورتين. الأولى هي تنامي استعدادات حالات التديّن في المغرب (هناك تقاريرُ تحدّثتْ عن أنّ المسجد يحظى بصدقيّةٍ أكبرَ من مؤسّسات أخرى كالبرلمان والنقابات والأحزاب)؛ وهو ما دفع الدولةَ إلى التدخّل المباشر في هذا المجال من أجل ضبطه واستعادة توجيهه. والسيرورة الثانية دوليّة، كما أشار الخلفي؛ ومنها السياقُ الذي تنامى عقب أحداث ١١ أيلول، وتأسّس على فرضيّة أنّ «التطرّف الدينيّ» كان في أحد الجوانب نتيجةً لما أفرزته السياسةُ الدينيّةُ والتعليميّة داخل الدول العربيّة الإسلاميّة بشكل خاصّ، ومن هنا جاءت دعواتٌ خارجيّة إلى «الإصلاح (أو التجديد) الدينيّ» و«نشر الديمقراطيّة» في بلادنا. وبالرغم من صعوبة إيجاد ترابطٍ آليّ بين هذه المطالب الخارجيّة والسياسات الإصلاحيّة في المغرب، فإنه لا يمكن استبعادُ تأثير الأولى في الثانية.

ضمن هذا السياق جاء الإصلاح محكومًا بسماتٍ مِن ضِمنها: أ) أنّه كان سلطويّاً، كما قال الخلفي؛ فهذا المجال ظلّ للمؤسّسة الملكيّة، وتقوده «إمارةُ المؤمنين» التي تعمل للحفاظ على الإجماع المطلوب داخل الجماعة المسلمة. وهذا السياق السلطويّ لا يَسمح بالمشاركة في عمليّة الإصلاح، إذ انفردتْ به المؤسّسةُ الملكيّة وحدها، دون الفاعلين الآخرين. ب) أنّه إصلاح جزئيّ يتلاءم وطبيعةَ السلطات الدينيّة القائمة؛ فلا يَسْمح بتغيير البنية

القائمة، بل يحافظ على هيمنة أمير المؤمنين، وعلى تهميشٍ مقصودٍ لمؤسّسة العلماء، وعلى الحفاظ على التوازنات القائمة داخل هذا المجال.

لبيض: إذا اتفقنا على أنّ الإصلاح الدينيّ في المغرب سلطويّ وجزئيّ وضمن اشتراطات غربيّة، فكيف يمكن أن يكون خارج ذلك كلّه؟

الأحمدي: دواعي الإصلاح مرتبطة بمبدإ أساس، هو إرادة العيش المشترك. بل لا معنى لأن نتحاور الآن حول الإصلاح الدينيّ، ووظيفة الدين، ونقدِ السلوكيّات التي تعطي لنفسها صبغة دينيّة، إنْ لم نفسّرْ ذلك كلّه بالرغبة الملحاح في تشكيل قاعدة العيش المشترك، وفي إرادة الاستمرار في تنظيم اجتماعيّ يسمح لنا بتواجد كلّ المكونات، وبتمتيعِها بشرعيّة التحدّث في مسألة الإصلاح الدينيّ، وبشرعيّة البحث في بواعثه المرتبطة بمفاهيم التحرّر والتقدّم والعدالة والحريّة والديمقراطيّة.

أما معوّقات الإصلاح فتكمن في تدنّي الوعي الثقافيّ. فنحن نسمع اليوم دعواتٍ إلى أنّ الإسلام دينٌ صالحٌ «لكلّ زمان ومكان،» وأنّ ما علينا إلاّ أن «نعيدَ فهمَه» لكي نكتشف «بُعدَه الكونيّ.» لكنّ المشكلة هي أنّ وضع الدين في المجتمع المغربيّ حاليّاً متفجّر وغيرُ متّفق عليها بسبب تشويش الخارج على عمليّة فهم الأدوار الاجتماعيّة للدين. والمطلوب من عمليّة إصلاح الدين هو التفكير في ما نريده من الدين الإسلاميّ، وأيّ دور سيلعبه في المجتمع الراهن والمجتمع المأمول. وإذا نظرنا، في هذا الصدد، إلى المشروع الدولتيّ، فسندرك أنّ السياسة تلعب دورَ المعوّق لأنها بتدخّلاتها على خطّ الإصلاح الدينيّ تشوّش على عمليّة الإدراك.

المجتمع المغربيّ، ككلّ المجتمعات الأخرى، منقسمٌ على ذاته: فهناك مجتمعٌ أعلى، ومجتمعٌ أسفل، وحالةٌ وسطى. ونتيجةً لذلك فثمة مجتمع يفكّر وله كلُّ إمكانيّات التفكير، في مقابل مجتمع لا يفكّر ولا يملك أدواتٍ للتفكير نتيجةً لتفشّي الجهل والأمّيّة في أوساطه العريضة. هذا المجتمع الأخير غالبًا ما يتماهى مع خطاب الداعية أو الفقيه أو المثقف السياسيّ أو الدينيّ؛ وهذا ما أسمّيه: «الإصلاح بالوكالة.»

هذه الظواهر يجب أن تخضع لدراساتٍ ميدانيّة علميّة حتى نصل إلى وضعيّة المجتمع المغربيّ في علاقته بالإشكالات الدينيّة، ومنها: إشكاليّةُ التمثيل، وإشكاليّةُ مَن له شرعيّةُ القول في الدين، ومَن له إمكانيّةُ بلورة برنامج فكريّ وأخلاقيّ للإصلاح الدينيّ. وبعد ذلك نقوم بتحليل موقف الطبقات المثقفة التي تتحدّث عن عمليّة الإصلاح الدينيّ بوصفه مشروعًا مجتمعيّاً شاملاً. ثم نبحث عن دور الدولة في إدارة الشأن الدينيّ.

المشكل هو أنّ الدولة المغربيّة تفرض حزمةً من شروط التديّن تتنافى وطبيعتَها السياسيّةَ الليبراليّةَ المفترَضة. فلا أفهم مثلاً كيف نفرض على كلّ مغربيّ أن يكون مسلمًا سنّيّاً مالكيّاً أو أشعريّاً، في حين نتيح له أن يختار نظامَه الاقتصاديّ والسياسيّ؟!

بلكبير: حقّق الدينُ الإسلاميّ، على مستوى الإصلاح، حدثين أساسين في العصر الحاليّ. الأول هو أنّه لم يعد يصنَّف أفقيّاً (مرجئة، خوارج، معتزلة...) من دون اعتبار الجغرافيا: فالإسلام في تركيا اليوم إسلامٌ تركيّ، وفي إيران إيرانيّ،... وهذا الطرح يتناقض مع البعد الكونيّ والمجرّد للإسلام. أما الحدث الثاني فهو أنّ الإسلام لم يعد المصدرَ الأوحدَ لمشروعيّة الحاكم العربيّ: فالملك محمد السادس، مثلاً، أصبح مضطرّاً إلى البحث عن مصدر آخر للمشروعيّة من خلال مفاهيم الحريّة والديمقراطيّة وحقوق الإنسان.

الأحمدي: ثمّة مسألتان. **الأولى** أنّ علينا أن نحتاط كثيرًا من فكرة أنّ هناك دومًا أياديَ خفيّةً خارجيّةً تحرّك العمليّة الداخليّة؛ فذلك يلغي المسؤوليّة الشخصية في إنتاج وضع معيّن. **الثانية:** ما هو موقع العقل من الأصول أو المصادر الفقهيّة الأربعة؟ فإذا كان العقل أداة للتفكير في الإصلاح الدينيّ، فمعنى ذلك أننا نحتاج إلى أن نفكّر في ما يمكن أن نصلحه عمليّاً وعقليّا: مسألة المرأة، مسألة حريّة المعتقد،... وما قاله الخلفي جوهريّ وعميق، لكنه يجب أن يتبلور ضمن مشروع قوامُه التفكيرُ في أصول الفقه انطلاقًا من الشروط التاريخيّة الراهنة، بحيث نجعل الفقهَ منظومةً مسايرةً للتطور العلميّ والمعرفيّ. ذلك أنّ تصوّر الإنسان راهنًا ليس كتصوّر الإنسان سابقًا. وإذا أردنا أن نمارس نوعًا من الأنثروبولوجيا القرآنيّة لقلنا إنّ التصوّر القرآنيّ للإنسان كان ضمن شروط معيّنة ارتبطتْ بإنسان الجزيرة العربيّة؛ أما الآن فقد تطوّر هذا الواقع، ليعيد النقاشَ حول الإشكالات القديمة بمنطق جديد، نقديّ، لا يتواني عن فضح كلّ السلط: سلطة الدولة، سلطة التنظيمات، سلطة الفرد...

بوهندي: طُرح للتوّ ما يسمّى «المصادر الأربعة.» فهل القياس والاجتهاد منها؟ وما الفرق بينهما؟ وما هي السنّة؟ ألا نحتاج إلى إعادة النظر فيها هي ذاتها؟ كلّ هذه الأسئلة ينبغي أن تكون موضوعًا للبحث والسؤال، ويجب أن تُنزع عن بعض المقولات قدسيّتُها المزيفة.

يجب الاعتراف بأنّ أفكارًا عديدةً في الثقافة الإسلاميّة قد انتهت صلاحيّتُها، ونحتاج اليوم إلى أفكار جديدة تقوم على أسس التعامل المباشر مع المصدر دون وسائط ولا سُلط دينيّة معيّنة. فلا يُعقل، اليوم، أن نتعامل مع القرآن بالأصول التي وُضعتْ في القديم، بل نحتاج إلى وضع أصولٍ جديدةٍ للتعامل معه لكونه خطابًا يمْكنه أن يتحمّل كلّ وسائل التحليل التي وصل إليها المجهودُ البشريُّ اليوم. ومثلُ هذه القراءة هي

مصطفى الخلفي: من المؤسف أن يقع قطاعٌ كبيرٌ من المفكّرين، أثناء التفكير في إشكاليّة التجديد الدينيّ، في [مطبّ] الانتقال من تأليه النصّ إلى تأليه العقل، أي الانتقالِ من قداسةٍ إلى قداسة!

وحدها الكفيلة بإخراجنا من منظومة القراءات المذهبيّة السابقة التي حَكمتْ بشروطها التاريخيّة وبصراعاتها الموضوعيّة والذاتيّة. ففي حين أنّ الثقافة الإسلاميّة، كما الثقافة اليهوديّة والثقافة المسيحيّة في وقتٍ سابق، ثقافة عنصريّة مثلاً، فإنّ القرآن لا رائحة عنصريّة فيه، بل نجده إنسانيّاً بكلّ المقاييس. إذن نحن مدعوّون اليوم إلى إعادة قراءة النصّ القرآنيّ من أجل إبراز الخطاب الإنسانيّ الرحيم فيه (﴿وما أرسلناكَ إلاّ رحمةً للعالمين﴾). على أنّ هناك العديد من الموانع العلميّة والمدرسيّة والمؤسسيّة التي تمنعنا من الوصول إلى القرآن. وأعتقد أنّ الجامعات قادرة على إظهار العوائق المانعة من تحقيق تواصلٍ بيننا وبين تراثنا الدينيّ من جهة، والتعامل مع النصّ القرآنيّ وكأنه نصٌّ أُنزل للحظته من جهة ثانية.

المحور الثاني: الإصلاح الدينيّ وماهيّة النظام السياسيّ الرسميّ في المغرب.

لبيض: لا يمكن الحديثُ عن الإصلاح في المغرب من دون الحديث عن طبيعة النظام السياسيّ. فلنحاولْ، هنا، أن نقارب طبيعة هذا النظام القائم أساسًا على «الشرعيّة الدينيّة.» فالملَكيّة طَرحتْ نفسَها دومًا ممثّلاً شرعيّاً وحيدًا للبعد الدينيّ في المغرب، بل يُعتبر الملكُ الضامنَ والحاميَ لوحدة الملّة والدين؛ إنه أمير المؤمنين: يعلو على الدستور والقانون بحقٍّ إلهيّ، لا يسمو عليه حقٌّ ولا قانونٌ وضعيّ.

للتفصيل في الحديث عن هذا المحور أقترح عليكم الإشكالات التالية: هل يمْكن ربطُ مسألة الإصلاح الدينيّ في المغرب بأزمة التعالق بين الطبيعة السياسيّة والدينيّة للنظام الحاكم؟ وأيّ موقع لمقاربة مفهومَي «البيعة» و«إمارة المؤمنين» في منظومة الإصلاح الدينيّ؟ أيّة علاقة بين الحديث عن الإصلاح الدينيّ وبناء «المجتمع الديمقراطيّ الحداثيّ» في المغرب؟ هل بمقدور الدولة، باعتبارها حاملةً المشروع الدينيّ التقليديّ، تحقيقُ إصلاحٍ دينيّ عميق وحقيقيّ؟ ما أهداف مشروع «إعادة هيكلة المجال الدينيّ» الذي تقوده السلطةُ الدينيّةُ التقليديّة في المغرب؟ وأيّ إصلاح دينيّ تهدف إليه الدولةُ المغربيّة في ظلّ تمسّكها بوظائف الدين التقليديّة؟ وكيف تمْكن الملاءمةُ في فكر السلطة المغربيّة بين الطموح إلى بناءِ ديمقراطيّ حداثيّ، والتمسّك بمقتضياتٍ دينيّةٍ تقليديّة: كوحدة المذهب العقديّ، الممثَّلِ في المذهب المالكيّ، ودفاعِها المستميت عنه ضدّ كلّ التيّارات والمذاهب الأخرى (ولنا في حربها الضروس، هذه الأيّام، على الخطاب الشيعيّ، وفيها وصلتْ إلى حدّ فرض رقابةٍ على الفكر الشيعيّ والمتعاطفين معه، أنصعُ دليل على تعصّبها للمذهب الواحد واعتباره أساسَ وجودها السياسيّ)؟

بلكبير: إذا كان الدين موضوعَ صراع، فالوحدة هي كذلك موضوعُ صراع. ذلك لأنّ ما يفسّر الدينَ هو أنه يوحِّد ويجْمع. والتاريخ لا يشتغل إلاّ في إطار «الصراع من داخل الوحدة» بهدف منع الفتنة. وحتى لا يؤدّي الاختلافُ إلى نقمة، فلا بدّ أن يكون للجماعة ما يوحِّد بينها، والدينُ من أهمّ عناصر التوحيد. المشكلة تبرز حين تَفْرز الهيئةُ الاجتماعيّةُ مَن ينازع الدولة في شرعيّتها الدينيّة. أثناء مرحلة الاستعمار كان هناك تطابقٌ بين الشرعيّة السياسيّة والشرعيّة الدينيّة في شخص الملك محمد الخامس. أما في عهد الحسن الثاني، فقد كنّا أمام مرحلةٍ جديدةٍ بكلّ المقاييس: فقد فَتح حوارًا حقيقيّاً حول الدين، وحاول إقامة التوافق والتوازنات، واهتمّ بفكرة التجديد الدينيّ بشكلٍ قويّ. ويجب ألاّ ننسى ثلاثَ قرائن دالّة في هذا الصدد: **الأولى** هي دارُ الحديث الحَسَنيّة، وتهدف إلى التجديد في الفكر والممارسة الدينيين. ولقد سجّل عبد الله العروي أنّ كلّ التيّارات الإصلاحيّة في الإسلام توسّلت الحديثَ لأنّ القرآن لا يساعد على التجديد. وتأسيسُ الحسن الثاني دارًا للحديث، لا دارًا للقرآن، مؤشّرٌ على إرادة التجديد. ثم إنه وضع على

رأسها شخصًا معروفًا باتجاهاته التجديديّة في الدين، وجمع داخلها بين الخليل الورزازي وعلاّل الفاسي، فنشأتْ نقاشاتٌ بلغتْ ما كان يقع في العصور المزدهرة في الدولة الإسلاميّة في بغداد. القرينة **الثانية** هي الدروس الحسَنيّة الرمضانيّة؛ فهذه تجاوزتْ دوْرَ التنوير إلى المناظرة، وتضمّنتْ عنصرين مهمّين، هما الانفتاحُ على خارج المغرب والمراقبةُ الشعبيّة (إذ لم تكن نخبويّة بل كان العامّةُ هم مَن يقيمونها ويصْدرون حولها الحكم). القرينة **الثالثة** هي احترامُ المؤسّسات: فمثلاً لم يجْرِ تدخّلٌ في خطب الجمعة (إلاّ بمناسبة هزيمة ١٩٦٧ محْدثًا ردودَ فعلٍ قويّة)، ولا في الأوقاف... خلافًا لما يحدث اليوم من انتهاك لهذه المؤسّسة ودمجها لخدمة نظامٍ آخر غير المجتمع. فنحن اليوم أمام شيء جديد لا علاقة له بـ «إمارة المؤمنين،» وإنما بتسلّط وزارة الداخليّة على كلّ المرافق، بما فيها المرفقُ الدينيّ. إنّ هذا ليس تدخّلاً بحسب منطق «إمارة المؤمنين،» بل بمنطق الضبط الأمنيّ. والتدليل على ذلك بسيط. ففي قضيّة محاربة الجهاد، الذي هو ركنٌ أساسٌ من أركان الإسلام، فإنّ اعتقال أكثر من ثلاثين تنظيمًا تعبّئ للجهاد مع العراقيين (الذين سبق أن جاهدوا معنا في مرحلة الاستعمار وكوّنوا أطرَنا ودعمونا بالمال والخبرة) لا يتعلّق بالبعد الدينيّ بقدْر ما هو سياسيّ. والشيء ذاته ينطبق على مناقشة أمور المسلمين في المساجد: فالمسجد بيتُ الله، ومحرَّم لأنه فضاءٌ تناقَش فيه أمورُ الناس وقضاياهم اليوميّة؛ لكننا نجد اليوم ردَّ فعلٍ قويّاً على هذه الوظيفة، وذلك من خلال سياسة الضبط الأمنيّ، الذي هو ذو بعدٍ سياسيّ أكثر منه دينيّاً أو على صلةٍ بمسألة إمارة المؤمنين.

لكنْ ثمة حركات إسلاميّة تهتمّ بمسألة إنقاذ الدين من خطر التهميش الذي تمارسه عليه الدولة. فقد كان مفروضًا، مثلاً، أن يقع إصلاحٌ دينيّ في مرحلة حكومة اليوسفي الانتقاليّة؛ وباعتباري كنتُ ضمن فريق ديوان رئيس الوزراء، فقد حاولتُ أن أقوم بمجهود في هذا الاتجاه، ولاسيّما على مستوى المقرَّرات الدراسيّة التي يتعرّض لتأثيرها أكثرُ من خمسة ملايين تلميذ. كنت بصدد مشروع للتربية الدينيّة (الإسلاميّة) والمدنيّة (الوطنيّة)، لكنه عورض وحورب ضمن بنيةٍ تعيش على اصطناع التناقضات لا فكّها.

لا بدّ أن أعقّب على الأستاذ بوهندي، فأتساءل: متى تأسّس الإسلامُ بالمعنى التاريخيّ للكلمة؟ أعتقد أنّ ذلك تمّ في عهد التدوين، فجاء تأويلُ الدين بآليّاتٍ من **خارج** الدين، كعلوم النحو والصرف والبلاغة. والدولة اللاحقة لصدر الإسلام وَضعت القنواتِ التي لا تسمح بولوج القرآن من دونها؛ لكنكَ إذا دخلتَ من هذه القنوات التقليديّة المحدّدة سلفًا، فلن تخرج سوى بالخلاصات ذاتها! القضيّة، في اعتقادي، مرتبطة بتأسيس اللغة الوسطى، الموحِّدة والموحَّدة، الفصْحى، أي اللغة التي لا يستطيع الأفرادُ ضمن الجماعة أن يتفاهموا إلاّ عبرها. هذه اللغة هي ثقافةٌ وإيديولوجيا، وهي لغةُ طبقةٍ استطاعت أن توحِّد بها المجموعةَ الاجتماعيّة وتكوّن شرعيّتها التاريخيّة. المشكلة أنّ هذه اللغة الوسطى، والثقافة المرتبطة بتلك الطبقة، والتأويل المحدّد للدين، انتهت جميعُها إلى أزمة، فكان من المفروض أن يقع التجديدُ كما وقع في مجالات أخرى. ويعني ذلك إيجادَ لغاتٍ أخرى، ومن ثمة فإنّ الإصلاح الحقيقيّ للدين قائمٌ على التجديد اللغويّ، بحيث لا يمكن أن نصْلح الدين من دون أن نصْلح اللغة. والحقّ أنّ هذه المسألة ليست مرتبطة بالإسلام وحده؛ فالمسيحيّة عَرفتْ مثلَ هذا التجديد، مع فارق: وهو أنها كانت باللاتينيّة، وأنّ ثورة لوثر الحقيقيّة هي أنه ترجم كلامَ الله إلى لغة الناس، وبالتالي أضفى عليها قدسيّةً لكونها قادرةً على توصيل ذلك الكلام. لكنه قام بالثورة الثانية، الخطيرة، المتمثّلة في إعادة إنتاج رجل الدين: فلم يعد لدينا رجلُ الدين القديم، المرتبطُ بالدولة الإقطاعيّة، الذي يعرف اللغة اللاتينيّة، ومن دونها تستحيل معرفةُ الله؛ بل أصبح بإمكان الإنسان العاديّ أن يعرفَ مقاصدَ الله.

والإصلاح اللغويّ يأتي دومًا عن طريق الأدب. وهكذا، فإنّ الموالية والذوبيت والموشّح والأزجال كانت بمثابة لغاتٍ جديدة، وهو ما كان سيَسمح بخلق فصحى جديدة. ولو كُتب للفصحى أن تتجدّد، لما كان لسؤال الإصلاح اليوم أن يُطرحَ بهذه الحدّة.

في العصر الحديث جاءت الدولة العثمانيّة، فحمت الدولَ العربيّة من السيطرة الأوروبيّة، وربحنا معركةَ الحفاظ على الإسلام كعقيدة وسيادة... ولكننا خسرنا تطوّر اللغة: فقد عدنا إلى اللغة القديمة خوفًا من التركيّة، وتحولتْ لغتنا من مجرد وسيلةٍ للتعبير والتواصل إلى مقدّس تنبغي حمايتُه! وفي المغرب هناك اليوم أزمةُ لغةٍ حادّةٌ تثير صراعاتٍ جوهريّة، وقد حاولت الدولةُ تجاوزها بفرض ازدواجيّةٍ أفظع: فعندما يتصل الأمرُ بالمصنع والمؤسّسات الماليّة والحداثيّة، توظَّف الفرنسيّةُ؛ أما عندما يتعلق الأمرُ بالتقاليد والأخلاق والعلاقات الاجتماعيّة والدين، فإنّ العربيّة العامّيّة هي التي توظّف. ولعمري إنّ هذه وضعيّةٌ تمزّقيّة، وهي أخطرُ مما كنّا عليه في السابق. أخلص من هذا النقاش إلى أنّ مسألة الإصلاح، سواء إصلاح الدولة أو الدين، لا يمْكنها أن تتحقّق من دون إحداث إصلاحٍ لغويّ، بما يسْمح بالتحرر من تأويل لغويّ موروثٍ من الماضي.

المسألة الثانية هي مسألة الوقف، وهي في صلب الإصلاح؛ وكلّ من يتحدّث عن إصلاح التعليم العالي وإصلاح القضاء من دون أن يتحدّث عن الوقف، فإنه يظلّ خارج المطلوب، لأنّ الوقف في التجربة المغربيّة هو الذي كان يموّلهما.

المسألة الثالثة في تجديد الإسلام هي إعادة الاعتبار للإنسان عن طريق الدفاع عن القيم والأخلاق. وهذا الإصلاح لا يمكن أن يتمّ إلاّ خارج إطار الدولة لأنّ أهدافها ومسارَها أمر مختلف. فعندما ترفع الدولة ثمنَ السكن فإنها لا تشجّع على إقامة الأسرة؛ وعندما ترفع أسعارَ الأدوية فإنها لا تشجّع على الوالديّة؛ وعندما تسمح بانتشار المخدّرات فإنها لا تشجّع على

مـصطفى بوهندي: آن الأوان لتـحـرير الـقـرآن من سلطة المؤسّسة الرسميّة والتاريخيّة التي تشتغل، من خلاله، بالتأسيس لقدسيّتها هي.

العمل بل تراها حلاً ناجعًا (إذ بدلاً من أن تفكّر في توظيف ٥٠٠ شابّ، فإنها تعمل على قتلهم بواسطة المخدّرات!).

لبـيض: أريد أن أعـيـد النقـاش إلى المحـور الأسـاس. الكلّ يعرف أنّ مرحلة الحسن الثاني هي الفترة التي ترسّختْ فيها مقولةُ «إمارة المؤمنين» دستوريّاً، بل إنّ الملَكيّة كانت تتدخّل في العديد من القضايا الدنيويّة بقوة السلطة الدينيّة الممثّلة في «البيعة» و«إمارة المؤمنين.» نتذكّر جميعًا الخطابَ العنيفَ الذي ألقـاه الحسنُ الثـاني عشـيّـة إعـلان الفـريق الاشتراكيّ في البرلمان (في الثمانينيّات) انسحابَه احتجاجًا على التـمـديد للولاية البـرلمانيّـة، إذ هدّد الملكُ الحـزبَ بحلّه بقوة «إمارة المؤمنين» التي تجعله فوق الدستور وأعلى من كلّ القوانين! ولنأخذْ كذلك قضيّة الصحراء التي اعتمد فيها المغربُ، في مرافعاته القانونيّة أمام محكمة لاهاي، على «عقد البـيـعـة» الذي كان يـجْـمع السكّانَ الصـحـراويين بالسلطان المغربيّ. وعليه، فإنّ «إمارة المؤمنين» و«عقد البيعة» مقولتان أساسيّـتـان لا بدّ من اسـتـحـضـارهمـا في كلّ نقـاش حـول الإصلاح الدينيّ أو السياسيّ في المغرب.

بلكبير: حادثة الفريق البرلمانيّ الاشتراكيّ تُعدّ بحقّ نكسةً في سيرورة مؤسّسة إمارة المؤمنين، لأنّ الملك لم يجد له مصدرًا للمشروعيّة غيرَ الارتداد إلى الدين. لكنْ خارج هذا الحدث، وهو خطيرٌ لا محالة، وفيه ظهر التوظيفُ السيّئُ للدين، يمْكن التأكيدُ أنّ فترة الحسن الثاني في مسألة علاقة الدولة بالدين كانت إيجابيّةً بالمقارنة بما يحدث اليوم. ويكفي، كقرينة على ذلك، أنّ رجلا كعبد الله كنون، وهو من أهمّ رموز الإصلاح الدينيّ، كان على خـــلافٍ دائم مع الدولة، إلاّ أنه ظلّ على رأس «رابطة العلماء،» ولم يجرؤ الحسنُ الثاني على تغييره. أما اليوم فإنّ رئيس «الرابطة» يعيَّن من طرف المخابرات!

الخلفي: كـان بإمكان المغـرب أن يعـيش حـالة حـوار حـول الموضـوع الدينيّ عندمـا طُرحتْ مسـألةُ «جـامـعـة الصـحـوة الدينيّة،» لكنها لم تسرْ في الطريق الصحيح. أضف إلى ذلك المناقشات التي ارتبطتْ بالدروس الحَسنيّة الرمضانيّة، وقبل ذلك داخل دار الحديث الحسنيّة، أو أثناء مناقشة إصلاح جامعة القرويين في أواسط الستينيّات، أو الحديث عن «رسالة البـعث الإسـلاميّ» أو «رسـالة القـرن،» أو إصـلاح المجـالس العلميّة. كلّ ذلك كان بإمكانه أن يعبّد الطريقَ أمام حوار دينيّ داخل المجتمع، لكنّ السياسة الدينيّة للدولة لم تَخْضع للحوار، وهذا مستمرّ إلى يومنا هذا. ومن المفارقات أننا إذا قارنّا بين النقاش حول إصلاح جامعة القرويين في الثلاثينيّات، والنقاش الذي أثير في الستينيّات، فسنلاحظ تراجعًا من حيث مضمونُ الإصلاح وآفاقه. ومهما كانت الفروق بين فترة الحسن الثاني والفترة الحاليّة، فالثابت أنّ الدولة المغربيّة سعت منذ خمسين سنة إلى تطبيق النزوع السلطويّ في التـعـاطي مع الموضـوع الدينيّ، وهو نزوع يزداد تمدّدًا.

نكاد نتفق الآن على أننا نعيش إصلاحًا شكلانيّاً، من دون أيّ عـمق فكريّ أو تصـوّر إسـتـراتيـجيّ ناجع. والدليل على ذلك: توقّفُ التفكير في إصلاح جامعة القرويين؛ وتراجعُ إشعاع «دار الحـديث الحـسنيّة»؛ وتقـزيمُ دور «رابطة العلمـاء.» بل إنّ مـا طرحتْه الحركةُ السلفيّةُ في الستينيّات تعرّض هو نفسُه لعمليّة إجـهـاض، ولكنْ ظلت له امـتـدادات علميّة وفكريّة: فـإذا أخـذنا الحـركة السلفيّة الوطنيّة في الفترة الاسـتـعـماريّة وجـدنا أنّ النقاش كان ذا انعكاس مباشر على قضيّة تعليم المرأة، وعلى الموقف من الزوايا، ومن الاسـتـعـمار. وأمـا النقاش العلميّ الذي تحدّث عنه بلكبير نتاجًا للدروس الحسنيّة الرمضانيّة فقد كانت انعكاساته جدّ محـدودة على المسـتـوى الاجـتـمـاعيّ؛ وهذا مـا يفسّر صعـودَ الحـركـة الإسـلاميّة التي هـي امـتـدادٌ للحـركـة السلفيّة الوطنيّة (أو حاولتْ أن تكون كذلك).

أما قضيّة «إمارة المؤمنين،» فأعتبرها من المؤشّرات الكبيرة على عـمليّـة إجـهـاض كلّ عـمليّـة إصـلاح، وذلك بسـبب الإقـرار بازدواجيّة النظام الدستوريّ ونظام إمارة المؤمنين؛ إذ إنّ كلّ ما

يرتبط بالحقل الدينيّ في المغرب يخْضع لإمارة المؤمنين لا للدستور. فالظهائر المرتبطة بهذا المجال، باستثناء «مدوّنة الأسرة،» تصْدر باسم إمارة المؤمنين؛ والمؤسّسات الأساسيّة مثل «المجلس العلميّ الأعلى» و«المجلس الأعلى للقضاء» و«المجلس الأعلى للتعليم» تتمتّع بوجود اعتباريّ مهمّ لكنها غيرُ منصوص عليها في الدستور، ولهذا تُعتبر متفوّقةً على الدستور. ومن هذا المنطلق يجب أن يَخضع نظامُ إمارة المؤمنين لعمليّة إصلاحٍ توازي شعارات الإصلاح التي طُرحتْ على المستوى الدستوريّ، وتنقله من الطابع التقليديّ الذي هو عليه الآن إلى الطابع التعاقديّ الذي هو جوهرُ ماهيّته؛ فأصلُ البيعة هو التعاقد.

مسألة أخرى: من الضروريّ أن ننزعَ القداسةَ عن فهم الوحي، ولكننا مطالبون ـ في الوقت نفسه ـ بأن ننزع القداسة عن العلوم الحديثة والوسائل الحديثة. فمن المؤسف أن يقع قطاعٌ كبيرٌ من المفكّرين، أثناء التفكير في إشكاليّة التجديد الدينيّ، في [مطبّ] الانتقال من تأليه النصّ إلى تأليه العقل، أي الانتقال من قداسة إلى قداسة! وعندما يقول الإمامُ عليّ إنّ «القرآنَ حمّالُ أوجه،» فإنه يَطْرح إشكالَ الحريّة وإعادة الاعتبار إلى قيمتها، وهو ما يجعل الإنسانَ ممتلِكًا لقاعدةٍ جديدةٍ تؤهّله للتعاطي مع الإشكالات الحديثة.

بوهندي: أتصوّر أنّ حصر الموضوع السياسيّ في مسألة إمارة المؤمنين أمرٌ تبسيطيّ جدّاً. فالسياسة أصبحت سياسة مؤسّسات، في حين أنّ موضوع «البيعة» مرتبط بشخص الملك. في زمننا الراهن، لم يبق للملَكيّة ذلك البعدُ القديمُ الذي كان لها، إذ ظهرتْ مؤسّساتٌ أخرى أُوكلتْ إليها مهمّةُ تسيير المجال الدينيّ؛ فهناك وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة التي تتمتّع بدورٍ أساسٍ وإنْ كان تابعًا. وهكذا، فباستثناء بعض الفوائد الشرعيّة التي تستمدّها الملَكيّةُ من الدين، فإنّ الملك يظلّ غائبًا عن الموضوع الدينيّ الشعبيّ الاجتماعيّ. والإصلاح الذي قامت به الدولةُ أنتج مشاركةً كبيرةً من طرف المؤسّسات والقوى الدينيّة في البلاد. إذن، عندما نتحدّث عن الإصلاح، فإنّ العائق لا يرجع إلى شخص الملك، وإنما يرجع إلى ثقافةٍ شعبيّةٍ أضحت اليوم رسميّة. ويمكن أن أمثّل على ذلك بالحركات الصوفيّة التي صارت اليوم عنوانَ السياسة الدينيّة الرسميّة، بعد أن كانت مجرّدَ سلوكاتٍ اجتماعيّة محدودة. هذه السياسة هي التي تعرقل أيّ إصلاحٍ حقيقيّ للدين. وإلاّ، فلتنظروا إلى مواقف الملك في مجال الإصلاح الدينيّ، وهي في أحيانٍ كثيرةٍ أكثرَ تقدميّةً من المؤسّسة ككل!

لبيض: لكنّ المجتمع كان سيطوّر نقاشًا أعمق، ويفرز صراعًا حيويّاً داخله، فيُسهم في إنتاج الأفكار والمواقف، لولا التدخّل الملكيّ. لقد كانت ثمة فرصة أمام المجتمع لينخرط في مشروع حوارٍ وطنيّ فعّال لم يكن سيقف عند حدود قضيّة المرأة بل يطاول موضوعاتٍ حسّاسةً أخرى ترتبط بمجالات المجتمع والثقافة والدين والسياسة. ألا يُعتبر التدخّلُ الملكيّ عائقًا أمام تطوّر هذا الوعي، وإجهاضًا لحوار وطنيّ؟

بوهندي: في تصوّري أنّ التحكيم نقل الصراعَ من الدين إلى المجتمع، بحيث أدخل الموضوعَ إلى البرلمان وأصبح قابلاً للتصويت. لقد بتنا، إذن، أمام خطوة جريئة لأننا استطعنا أن ننقل قضيّةً كان يَفْصل فيها الفقيهُ ورجلُ الدين إلى فضاء المجتمع، ممثّلاً في المؤسّسة التشريعيّة.

هناك ضغطٌ آخر على المؤسسة الملكيّة، لا يمكن التغاضي عنه، ويتمثّل في رغبتها في الحفاظ على التوازن الدينيّ. فالمغرب دولة حديثة ليبراليّة تريد أن تحقّق حقوقَ الإنسان ومجموعةً من المطامح الحداثيّة المشروعة، لكنّ الملك في الآن ذاته مطالبٌ بأن يحافظ على التوازن الدينيّ داخل المجتمع من خلال تجسيده للبعد الروحيّ والإيمانيّ للأمة.

يَفترض الإصلاحُ الدينيّ وجودَ إطارٍ يطْرح مجموعةً من القضايا للمناقشة. وهنا أودّ أن أذكّر بدور وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة: فهي التي تباشر النظر في المسألة الدينيّة في المغرب، لا الملك. فلو كانت هذه المؤسسة منفتحة وذاتَ قدرة على استقطاب الأسئلة الكبرى التي تُطرح بصدد المسألة الدينيّة، لاستطاعت أن تشكّل قطبًا إصلاحيّاً أساسيّاً تناقش داخلها الموضوعات الحسّاسة.

طرح الأستاذ عبد الصمد مسألةَ الجهاد، وأتصوّر أنّه موضوع يحتاج بدوره إلى إعادة نظر، لا لأنه اليومَ مفروضٌ علينا من قوًى خارجيّة، بل لأنه موضوعٌ تاريخيّ مرتبطٌ بالصراع مع الآخرين. وكلّ نصوصنا الدينية قرأناها في إطار هذا الصراع التاريخيّ، ونحتاج اليوم إلى إعادة بناء مفاهيم تؤسّس لعلاقةٍ مختلفةٍ مع الآخر انطلاقًا من النصّ المؤسِّس، لا اعتمادًا على النصّ التاريخيّ، بما في ذلك السُّنّةُ النبويّةُ والعلومُ التي نشأتْ في أحضان تلك اللحظات التاريخيّة.

نأتي الآن إلى مفهوم الحكْم الشرعيّ. لقد أصبحتْ هذه الكلمة تمتلك سلطة قاهرة، ولا بدّ عند الحديث عن الإصلاح الدينيّ من التعاطي مع ذلك المفهوم بشكل عقلانيّ. ولهذا فعندما نتحدّث اليوم عن «المذهب الواحد» فإنه بإمكاننا أن نقول إننا موحّدون في إطار المذهب الواحد الضامن لوحدتنا (وهذا مهمّ في حياة الشعوب)... لكنْ دونما انغلاق أو تعصّب. ذلك أنّه من الضروريّ الانفتاح على المذاهب الأخرى، والإيمان بأنّ هذا المذهب الواحد ليس مستوردًا من التاريخ والجغرافيا بل قابلٌ للنقاش والتطوير.

طرح الأستاذ عبد الصمد فكرة اللغة، وهنا سأتحدّث عن اللغة الدينيّة. يقال عن النحويين إنهم أناسٌ يتكلمون لغةً كلغتنا

عمر الشرقاوي: الإصلاح الديني في المغرب سلطوي لا يسمح بالمشاركة فيه، وجزئي لا يسمح بتغيير البنية القائمة، بل يحافظ على هيمنة «أمير المؤمنين» وعلى تهميش مقصود لمؤسسة العلماء.

ليقولوا كلامًا غيرَ كلامنا. حقّاً، إنّ اللغة المتحدَّثَ بها اليوم أُسِّستْ في عصر التدوين وأصبحتْ محمّلةً بمجموعةٍ من الإيديولوجيّات. نحن ملزَمون بالقرآن، لكننا غيرُ ملزَمين باللغة التي قُرئ بها القرآن: ففي هذه اللغة مجموعة من المفاهيم البلاغيّة والخطابيّة التي كانت نتاجَ صراعاتٍ مذهبيّةٍ تاريخيّة. أليس المعتزلة والأشاعرة هم مَن أسّسوا علمَ المعاني ليحمّلوا النصَّ ما يريدونه منه؟ فكيف لنا أن نحذوَ حذوَهم في قراءة القرآن، ومقاصدُنا مختلفة، وغاياتُنا متباينة فكريّاً وتاريخيّاً ومنهجيّاً؟!

أشار الأخ مصطفى إلى فكرة «أنّ القرآن حمّالُ أوجه.» لكنّ المقصود بذلك هو أنه، كنصّ، عندما يخرج من سياقاته، يحْمل أوجهًا متعدّدة. والذين قالوا بأنه حمّالُ أوجه كانوا يقصدون أنّ الوجه الذي تريده ستجده في القرآن. فالقرآن يقدّم اقتراحات، ويمكنك أنتَ أن تكيّفها كما شئتَ ووفق الظروف التي تخضع لها.

الخلفي: ما هو السياق الذي قال فيه الإمامُ عليّ ذلك؟

بوهندي: أعتقد أنّ السياق هو أنْ لا تجادلْ بالقرآن؛ فهو حمّالُ أوجه.

الخلفي: السياق هو أنّ عليّاً كان يؤسّس لقبول الاختلاف في فهم النصّ. لهذا كان موقفُه من الخوارج أنفسهم واضحًا عندما قال إنْ «ليس منْ أراد الحقَّ فأخطأه كمن أراد الباطلَ فأدركه.» وهكذا فكونُ الأوجه متعارضةً لا يعني إقصاءَ طرفٍ لحساب آخر، بل محاولة إيجاد الحلول داخل المنظومة الواحدة دونما إلغاءٍ أو إخراج من الدائرة الإسلاميّة للاستفراد بالرأي والتأويل. إنّ عليّاً كانَ يؤسّس لمشروع فكريّ عميق، وهو إلغاءُ منطق التكفير. وأرى أنه لا يمكن أن يكون هناك تجديدٌ للدين في غياب التأسيس الفعليّ والحقيقيّ لمنطق الحوار والقبول بالآخر.

الشرقاوي: مبدئيّاً هناك اعتمادٌ متبادلٌ بين ما يقع في الحقل الدينيّ وما يقع في الحقل السياسيّ، والتحكّم في الأول يعني التحكّم في الثاني. وهناك صفاتٌ دينيّة تجد مشروعيّتها في الدستور: فمفهوم «أمير المؤمنين» مثلاً يجد شرعيّتَه في الفصل ١٩ من الدستور؛ وهذا هو الأخطر! والدستور هو الذي يقنّن البعد الدينيّ للدولة ولنظام الحكم فيها، عندما يقول إنّ الدولة المغربيّة دولةٌ مسلمة وإنّ ولاية العهد فيها بالتوارث. نحن لسنا أمام شطحاتٍ فكريّة يمكن التغاضي عنها، بل أمام قوانين دستوريّة تحْكم النظامَ السياسيّ المغربيّ وتوجّهه.

ينسى البعضُ أنّ مفهوم «إمارة المؤمنين» كان نتيجةً لنقاش سياسيّ، ونصيحةً من زعماء سياسيين أمثال علاّل الفاسي وعبد الكريم الخطيب. ويجب أن نعترف بأنّ جزءًا كبيرًا من الممارسات والقواعد السياسيّة ذو حمولة دينيّة؛ فمثلاً، لا يمكن الاعترافُ بفاعلٍ ما وبشرعيّته في الوجود والمشاركة إنْ لم يَعترفْ بإمارة المؤمنين وبالوحدة المذهبية للمغرب. لقد كان مطلب النظام الأول أثناء مرحلة النقاش والتفاوض مع عبدالسلام ياسين هو أن توقّع جماعتُه على وثيقة البيعة وتقرّ بإمارة المؤمنين وبالوحدة المذهبيّة. والتجسيدات الكبرى لهذا التوجّه الرسميّ نجدها في المواجهة الآن مع الجماعات الإسلاميّة، ومع المدّ الشيعي، ومع الجماعات السلفيّة التي تشوّش على الوحدة المذهبيّة التي يرتئيها النظامُ ويدافع عنها.

السؤال المطروح الآن هو: هل يمكن أن ندّعي أنّ أمير المؤمنين معوّق لعمليّة الإصلاح؟ وهل يمكن أن نقول إنّ الإصلاح الدينيّ الدولتيّ قد يسهم في الانفتاح، وفي ترسيخ الديمقراطيّة، وفي استيعاب الفاعلين الدينيين الآخرين، بمن فيهم أولئك الذين لا يرتبطون بالتوجّهات العامّة للدولة؟ نجيب بأنّ حقل الإصلاح الدولتيّ قد أثّر في مجال السياسة في سيرورتين أساسيتين: الأولى أنه ساهم في إثراء بعض السلوكات غير الديمقراطيّة؛ والثانية أنه ساهم في تكثيف الممارسات السلطويّة للدولة.

بلكبير: لاستكمال بعض المعطيات السابقة، وهي معطياتٌ عشتُها وقليلون يعرفون تفاصيلَها، أقول إنّ «رجال الدين،» وهم فقهاءُ القرويين ومدرسة مولاي يوسف بمرّاكش، لعبوا دورَ المؤسّسة الدينيّة في جميع المستويات، وكان موقفُهم ملتبسًا، بل معارضًا في العديد من المحطّات. فعندما وقعتْ أحداث ١٦ يوليوز ١٩٦٣، التي شاركتْ فيها ١٦ مدينة مغربيّة، اكتشفتُ أنّ الذين موّلوا الإضرابَ هم رجالُ الدين أمثال الشيخ رحال الفاروقي والشيخ حسن الزهراوي والفقيه السيّد السباعي. وهذا يدلّ على تقدميّة هذه النخبة من العلماء والفقهاء، ورغبتهم الحقيقيّة في إحداث إصلاح وتغيير، ومن دون أن يتعصّبوا لمذهبٍ أو تيّار سياسيّ محدّد.

إننا اليوم نعيش تطوّرًا ارتداديًا في علاقة الدين بالسياسة. في الماضي كانت المؤسّسة الدينيّة تحظى بالاحترام والاستقلال النسبيّ، أما اليوم فلا نجدنا إلاّ أمام سياسةٍ تستعمل الدينَ بطرقٍ تهدف إلى القضاء عليه أو تحييده على أقلّ تقدير. ولهذا السبب نلاحظ ردّة فعل المجتمع، المتمثّلة في التمسّك بحماية الدين من دولةٍ تستعمله لأغراضها غير الدينيّة. ومن هنا برزتْ ظاهرةُ التيّارات السلفيّة؛ فمن يحمي الدينَ هو المجتمعُ بالدرجة الأولى، لا الملكُ أو المؤسّسةُ الدينيّة الفلانيّة أو العلاّنيّة.

نأتي إلى فكرة «الجهاد،» الذي نؤكّد، بدايةً، أنه لا يمكننا أن نفهمه اليومَ إلاّ في إطار المقاومة: فلا يمكننا أن نواجه الإمبرياليّة إلاّ بالمقاومة، لأنّ العنف لا يواجَه إلاّ بالعنف. وفي المغرب عندما نتحدّث عن التصوّف (الذي يدعمه النظام)، فمعناه أننا نسير في اتجاه الحدّ من المعارضة السياسيّة، والرغبةِ في تعطيل إرادة المقاومة لدى الأجيال الشابّة التي تنخرط في الحركات التصوّفيّة بشكلٍ مكثّف، بل يتمّ تشجيعُها على ذلك بوسائل متعدّدة. الإسلام الذي تمنعه هويّتُه وجذورُه من أن يتحوّل إلى مستسلم هو الهدفُ اليومَ من هذه الحرب بغية إقصائه وإحلالِ إسلامٍ آخر مكانه: إسلام ينسلخ عن هويّة المقاومة والنضال. لهذا تزداد اليومَ هبّةُ الحركات الإسلاميّة، بل ينتفض المجتمعُ ككلّ. وانتكاسته نحو الخلف، في الحقيقة، ذاتُ طبيعة محافظة، وليست رجعيّة، الهدفُ منها الحفاظُ على الدين، في انتظار أن تتوافر الشروطُ لتجديده وإصلاحه. الشيء ذاته حصل مع الفصحى، ومع الأسرة، والذات: فعندما تكون الذات هي المستهدَفة، تكون المحافظةُ عليها من الأولويّات، وبعد ذلك تأتي مرحلةُ التأهيل والتطوير.

الأحمدي: أودّ في الختام أن أتطرّق إلى أهمّ القضايا التي يجب أن ينصبّ عليها الفكرُ الإصلاحيُّ في الإسلام المغربيّ، وهي: ١) المساواة بين الرجل والمرأة في مجالات المسؤوليّة الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والقانونيّة (تجب الإشارة إلى أنّ مشكلة الإرث ليست المسألة الوحيدة المطروحة على الفكر الإصلاحيّ في الإسلام). ٢) العدالة الاجتماعيّة والتضامن: فهذان يشكّلان جوهريْن أساسيْن للفكر الفلسفيّ المعاصر، وإعادةُ التفكير فيهما تقتضي استيعابَ الإشكالات الراهنة لفكرة العدالة ولقيم التضامن في الإسلام المغربيّ، ولاسيّما مع تدنّي الوعي بقيمة التآزر الاجتماعيّ نظرًا إلى طغيان قيم السوق. ٣) الحريّة: إنّ حريّة التعبّد والاعتقاد وممارسة الشعائر الدينيّة وغير الدينيّة مسألةٌ جوهريّةٌ في الفكر الإنسانيّ المعاصر. لذا وجب التفكيرُ في الحريّة، بالتزامن مع الفكر الليبراليّ والفكر الإسلاميّ. ومن هذا المنطلق يجب استئنافُ التفكير، وبهدوء، في موضوعات التشيّع والتنصير التي تطرح أسئلتها علينا بقوّة في هذه اللحظات. ٤) الأقليّات الفكريّة والدينيّة في المغرب: ولهذه علاقة بالمسألة الديمقراطيّة والمساواة الاجتماعيّة بين المغاربة كمواطنين، لا كمعتنقين لديانة معيّنة. ٥) العنف: على الفكر الإصلاحيّ في الإسلام المغربيّ أن ينظر إلى العنف في جميع أشكاله نظرةً نقديّةً، لا تبريريّة، بعد تقدّم الفهم النظريّ الذي ينأى عن التهديد المجانيّ أو التشجيع غير المبرَّر. ٦) البحث في عدم تناسق الأفكار الاقتصاديّة في الإسلام المغربيّ مع المنظومة الليبراليّة ـ الرأسماليّة المتحكّمة في اقتصاد السوق.

لبيض: باسم مجلة الآداب **أشكركم على تفضّلكم بقبول الدعوة، وعلى الجدّيّة التي قابلتم بها هذه الدعوة. وآمل أن نلتقي في مناسبةٍ إصلاحيّةٍ أخرى.**

الدار البيضاء

محسن الأحمدي

باحث في علم الاجتماع، أستاذ جامعيّ بكليّة الآداب القاضي عياض ـ مراكش.

عبد الصمد بلكبير

ناشط سياسيّ، مستشار سابق لرئيس الوزراء المغربيّ عبد الرحمن اليوسفي.

مصطفى الخلفي

رئيس تحرير جريدة التجديد، الناطقة باسم حزب العدالة والتنمية، وباحث في شؤون الجماعات الإسلاميّة.

مصطفى بو هندي

أستاذ جامعيّ ، باحث في علم الأديان المقارن.

عمر الشرقاوي

باحث أكاديميّ، مهتم بشؤون الجماعات الإسلاميّة.