تثوير الإصلاح الدينيّ

شريف يونس

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

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

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

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

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

شريف يونس

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

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

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

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

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

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

تثوير الإصلاح الدينيّ

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

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

❖ ❖ ❖

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

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

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

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

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

❖ ❖ ❖

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

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

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

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

تثوير الإصلاح الديني

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

القاهرة

شريف يونس

كاتب مصري