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.