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.