

تضايا فكرية : في الإسلام المعاصر



كريم محمد
كاتب ومترجم مصري

العلمانية كحلّ؟ .. الإسلاموية

وعلاقة الدولة بالدين



تقديمه، لاحقاً، باعتباره فصلاً للدين عن الدولة، وأنّ الإسلام لم يقدّم نموذج حكم (أطروحة عبد الرازق).

في كلّ تلك السيرورات التاريخية، كان الهمّ المتعلق بالعلمانية همّاً أيديولوجياً، أغلب الوقت، وكونه أيديولوجياً؛ أي متعلقاً بحلّ سياسي، وبموقف من حضور الموروث الديني، الذي غالباً ما ادّعى أنّ

قُدّمت العلمانية، على مدار التاريخ العربي الحديث، على أنّها الترياق الوحيد والأوحد لمشكلات العالم الإسلامي؛ هذا العالم الذي دائماً ما اختزل في إسلاميته، باعتبارها جوهره وقلبه، واتخذ تقديم هذا الحلّ أشكالاً عدة، بطبيعة الحال؛ فمن تقديمه كأداة انفصال عن الخلافة العثمانية، إلى تقديمه كانتصار لنزعة معينة في التراث، نزعة عقلانية، إلى

«الحاجة الإجرائية ليست سوى تحقيق العدل في تداول السلطة في بلاد تكتظ بالطوائف»

مفاهيم دينية عن الحكم والشأن العام والسياسة مصبوغة بصبغة دينية-سياسية، باعتبار أنّها جماعات دينية في الأساس، وانخرطت في الشأن العام، مستثمرة هذا الرأس مال الرمزي، بتعبير عالم الاجتماع بيير بورديو، لحياسة واستقطاب قطاعات من أجل الشأن السياسي الذي تسعى إليه.

العلمانية: استدخال الدولة وضبط الدين

كما أشرت، اختزل أغلب النقاش حول العلمانية في مبدأ فصل الدين عن الدولة، وقُدّم كحلّ للمشكلات الإسلامية-الإسلامية الداخلية، التي رأى فيها المنظرون العلمانيون مشكلات غير قابلة للحلّ؛ لأنّها متعلّقة بالتنافس على الدين، الذي يمكن لأيّ كان ادعاء تمثيله، وتقديمه إلى المجتمع، الذي يحاول العلمانيون أن يحصّنه ضدّ أيّ ادعاء متعالٍ.

في الحقيقة؛ إنّ المقاربة الإسلامية للعلمانية اتخذت أشكالاً عديدة، منها المنهجي ومنها غير ذلك، بل إنّ هناك من يعدّ هذا التقابل بين الإسلام والعلمانية انشطاراً غير مقبول، واصطناعاً لأضداد بمجالات متمايضة لا يمكن التفاهم حولها معرفياً، من خلال الزوجين المفهومين

الجماعات الإسلامية تمثله.

كان هناك حسّ لدى العرب المحدثين بأنّ الدولة التي ينبغي أن تكون علمانية، بعيداً عن مضمونها، سواء ديمقراطياً أو استبدادياً، أي العلمانية بأبسط معانيها؛ وهو فصل الدين عن الدولة؛ أي فهم العلمانية على ضوء أدبيات كثيرة تناولتها من منظور نقدي، بعيداً عن «النزعة التفاضلية» التي غلفت كثيراً من التنظيرات العربية عن العلمانية، وهو أمر سأعود إليه لاحقاً في المقالة.

ما أودّ الإشارة إليه؛ هو أنّ النقاش حول العلمانية له تاريخ، وله تحديد متعلق بالمشكلات التي واجهها العالم العربي على مدار تاريخه الحديث، منذ نزعات الانفصال عن السلطنة العثمانية، إلى التجارب الدستورية (مثل دستور ١٩٢٣ في مصر)، إلى ظهور الإسلاموية في أواخر العشرينيات، وهي تلك النزعة التي تقوم على إحياء الخلافة بمفاهيم دينية مسيحة؛ كمفهوم الأمة، والحاكمية، وغيرها، ورغم الأسس التي وضعها حسن البنا لهذه الإسلاموية، إلا أنّ التاريخ كان كفيلاً بتحويل هذه الجماعات، لتعمل عبر الدولة-الأمة اللاحقة، التي بزغت بعد الاستعمار، وتغلّغت في المجتمع، ونشرت

«أغلب النقاشات حول العلمانية والإسلام تدور حول الهوية أو نقاشات تاريخية لم تعد تجدي الآن»

و قليلاً ما يتم تناول هذه العلاقة
الملتبسة أو المقاربة، المحفوفة دائماً
بالخطر، في إطار معرفي وبنوي يوضح
بنية الانفصال والاتصال بين العلمانية
والإسلام، بعيداً عن النقاش الجاهز
القائل بالفصل، أو النقاش الهوياتي
القائم على إستراتيجيات الانشطار بين
أفقي الإسلام والغرب عموماً؛ الأمر
الذي يجعل المقاربة مستحيلة بدايةً،
اعتماداً على أنّ المشكل العلماني لا يهتم
الأفق الإسلامي، ومن ثم نخرج نحن
خارج خريطة الإشكال عموماً، ولا بدّ من
التفكير نظرياً في إطارنا الهوياتي والأممي،
بمعزل عن المشكل الكوني للعلمانية الذي
ساهمت فيه جلّ الثقافات عموماً.

لعلّ من المهم أن أشير إلى أنّه
ينبغي مقارنة العلمانية بوصفها أفقاً
للعصر الحديث، وليس بوصفها أدوات
إجرائية فصلية بين الدين والدولة؛ فالتمثل
السياسي للعلمانية هو أحد التجليات
العلمانية، وليس هو العلمانية كما يحلو
للكثير من المتناقشين أن يعنونوها به؛
لهذا، يشير طه عبد الرحمن، في «بؤس
الدهرانية»، إلى أنّ «الدينيانية» هي العنوان
العام والأفق الرئيس للزمن الحديث،
وتكون «العلمانية» -بفتح العين- هي

هكذا في علاقة نقائض، ولا يهمني
البحث الجينالوجي عن الصراع المشبوب
الذي نشأ إسلامياً وعريبياً بين العلمانية
والإسلام، ولا يهمني كذلك تتبع دوافع
الهوية لنشوب هذا الصراع، إلا أنّ هناك
إشارة، كثيراً ما يلحّ عليها المفكر الراحل
محمد عابد الجابري، تتعلق بنشوء الدعوة
إلى العلمانية عريبياً؛ حيث يرى الجابري أنّ
الدعوة إلى العلمانية كانت دعوة «إجرائية»
(بالطبع، الجابري لم يسمّها «إجرائية»،
لكنني أحاول أن أفهم ما قاله، لا أكثر)؛
بمعنى أنه كانت هنالك حاجة ملحة في
لبنان، بوصفه البلد الذي نبعت منه هذه
الدعوة، إلى المناداة بالفصل بين الدين
والدولة؛ نظراً إلى المشكل الطائفي بلبنان؛
أي إنّ الجابري يرى أنّها كانت مشكلة
قُطرية، لا يمكن تعميمها على بقية الدول
العربية الإسلامية، مما يجعله يقترح
فيما بعد مفهوم «الديمقراطية» كبديل
عن العلمانية؛ لأنّ الحاجة الإجرائية، إذا
تدبرناها وراء الدعوة إلى العلمانية، ليست
سوى تحقيق العدل في تداول السلطة في
بلاد تكتظ بالطوائف.

لكنّ أغلب النقاشات حول العلمانية
والإسلام هي نقاشات حول الهوية، أو
نقاشات تاريخية لم تعد تجدي الآن،

«العلمانية هي أفق الزمن الحديث والأجندة التي يعمل من خلالها هذا الزمن فهي تؤطر رؤيته الوجودية ورؤيته المعرفية»

عصر علماني»، تحتاج صبا محمود، بفهم طريف؛ أنّ العلمانية السياسية ليست هي مبدأ حيادية الدولة، وإنما هي إعادة تنظيم الدولة للحياة الدينية، على عكس ما يشاع عنها، ومن ثم، تنظر كيف تحوّل السياسات العلمانية الدين، وكيف يتواشج الدين والعلماني معاً، بموجب الدولة الحديثة، وهذا يتجلى في نقاشها المثمر للغاية حول قوانين الأسرة الإسلامية والقبطية، وكيف يتضافر الدين والجنسانية والجنوسة والعلمانية في هذه القوانين، التي تنتج إرباكاً شديداً في حالة الأقليات بالدول القومية العلمانية الحديثة.

وترتكز صبا محمود إلى ماركس وطلال أسد لإثبات أنّ الدول العلمانية لم تلغ الدين، وإنما خصصته وعمّقه اجتماعياً، على خلاف زعمها المعهود، وبالفعل؛ من المقدمة تشير محمود إلى ماركس بمقالته المعنونة «حول المسألة اليهودية»؛ التي يردّ فيها على باور، الذي يمثل قمة المثالية الهيغلية، ولعلّ من الطريف أنّ يترافق ماركس وطلال أسد في تلك الحجة: الأول يقول باستحكام الدين في الدولة الليبرالية، والثاني يقول إنّ الدين

التمثل السياسي المختص بفصل الدين عن الدولة، كأحد تمثيلات الديانية في الزمن الحديث. فالعلمانية هي أفق الزمن الحديث، والأجندة التي يعمل من خلالها هذا الزمن، فهي تؤطر رؤيته الوجودية وكذا رؤيته المعرفية، فليست العلمانية خطة سياسية؛ بل هي «سياق للفهم»، إذا استعرنا من تشارلز تايلور، يمنح الزمن الحديث معناه؛ حيث لا نقدر على تفسيره إلا من خلال خطاطة العلمنة التي يسير في أفقها.

تركز النقاش الإسلامي حول العلمانية باعتبارها تفصل الدين عن الدولة، وبالتالي تجعل الدولة هي المشرّع العام للقوانين والأخلاق بمعزل عن الدين، وهو ما أسماه عبد الوهاب المسيري «العلمانية الجزئية»، إلا أنّ الإسلاموية في فهمها للعلمانية لم تدرك البعد الوجودي والمعرفي للزمن الذي نعيش فيه كـ «زمن علماني» من ناحية، ومن ناحية أخرى اختزلت فهمها للعلمانية كفصل للدين عن الدولة.

في كتابها الأخير، الذي أنهيت ترجمته، بعنوان «الاختلاف الديني في

«العلماني قديم قدم الديني، فليس العلماني، كمقولة تحليلية وكحقل، هو حصيلة تمخض طبيعي لسيرة العلمنة»

عليه؛ حيث تحويل الشريعة إلى «قانون»، وهو جوهر العلمانية السياسية، وإخضاع المجال العام الحديث إلى ترسيمات دينية، والاستعانة بجهاز الدولة العلماني لفرض تصورات دينية؛ كي يغدو الدين قانوناً، وتفقد الشريعة روحها.

العلماني أم العلمانية؟

لطالما بحث الدارسون العلمانية، ولم يدرسوا العلماني، وفي مجالنا العربي؛ لم تَسأ ترجممة المفاهيم المتعلقة بحقل العلماني الحديث فحسب؛ بل تمّ خلط السيرورات بالنزعات بالتشكلات، وذلك آت من تسييس بيّن للحقل، واختزال تامر لما هو علماني في كونه فصل الدين عن الدولة، ولعلّ أحدث مساهمتين في ذلك عريباً، كانت في كتاب «روح الدين»، لطفه عبد الرحمن، الذي حاول التمييز بين مراتب معينة من العلمانية، ودحض النقد الدياني والعلماني سواء بسواء، لكنّه، في رأبي، كان عملاً إستمولوجياً متعلقاً برتب الفعل المنوطة بالدهرانية، والعلمانية وعلاقتها بالأخلاق، لا بحثاً عن ترتيب لهذا البيت المهجور عريباً، والمختص بدراسة العلماني وتشكله، أمّا المساهمة الثانية فكانت لعزمي بشارة في

نفسه هو مفهوم علماني، لكن، إن كان ماركس يقول بذلك ليحدد الدين باعتباره «اعتقاداً»، فإنّ طلال أسد يقول إنّ مفهومة الدين (conceptualizing religion) بوصفه «اعتقاداً» هو نفسه تصور حدثوي ينظر إلى الدين في أبعاده المثالية دون استثمار مادية الدين الخاصة؛ لذلك، بحسب أسد، علينا أن ننظر إلى العلمانية فيما وراء مبدأ حيادية الدولة تجاه الدين (أي كمنظمة للدين في الحياة الاجتماعية للمجتمعات والجماعات البشرية)، كما فعلت محمود في كتابها، وتحدّث بالفعل نظرية العلمنة، وأن ننظر للدين فيما وراء الاعتقاد (أي كممارسة خطافية ومادية).

في كتابه اللامع «روح الدين» ابتكر طه عبد الرحمن اصطلاحاً جميلاً، وصف به الدولة العربية، وهو «الدولة المشتبهة»؛ فلا هي بالدينية، ولا هي بالعلمانية؛ أي إنها هجين لا يستجيب للنقد الإسلاموي لها بأنها علمانية، ولا للنقد العلماني بأنها دينية.

هذا الاستثمار الدولي في الدين، الذي، للغرابة، لا تفهمه الإسلاموية، هو عينه ما تسعى الإسلاموية للتنافس

«أظهرت التجربة الحديثة أن تدخل الدولة لم يفصل الدين، وإنما استدخله، وأعاد تعريفه وفرضه بأشكال متعددة»

علماني» (٢٠٠٧) استخطاطية فكرية لهذا العصر؛ حيث كان مدخله فلسفياً-هيغلياً في تحديد «روح العصر» باستشكاله، ما يعني أن نعيش في عصر علماني، إنه السؤال الذي قدم عليه جواباً فكرياً نابعاً من التجربة الأطلسية تحديداً، والتي لا تنطبق، بالضرورة، على بقية العالم.

أشار طلال أسد (٢٠٠٣) إلى أن العلماني قديم قدم الديني، فليس العلماني كمقولة تحليلية وكحقل، هو حصيلة تمخض طبيعي لسيرورة العلمنة التي تدعي ذلك، إن استكشف قارة العلماني لا تكون إلا باستكشاف قارة الديني، وما نسميه «تدابير علمانية» ليس سوى العلماني حديثاً، باستلزمات إبستمولوجية وإيتيقية معينة، أكسبته تلك الصبغة، فحيثما وجد الديني وجد العلماني، لا محالة، وفي حين يشير العلماني إلى حقل مغاير من الرؤى المتعلقة بالتدبير، يتعلق الديني بمجال من الرؤى للعالم وللتدبير مغاير لما هو علماني، والنزاع الحديث كله هو نزاع حول شرعية المجالين.

أما العلمنة، التي تأتي عربياً فهي هوجاء من كل ضابط مفاهيمي يحكمها في كتابات الكثيرين، فهي تلك السيرورات،

سلسلته عن العلمانية، غير أن اشتغال بشاره كان في أكثره تاريخياً، معنياً بدقة التاريخ، وتصحيح المفاهيم، ولعلّ إحدى النقاط الجوهرية والمهمة التي يفيدنا بها بشاره، والتي تهتم سياسياً مشروعه بشكل خاص؛ ألا وهي فصل العلاقة بين العلمانية والإلحاد؛ حيث حاجج بشاره بأن العلمانية كانت مقولة وحصناً للتمايز عن الإلحاد، إضافة إلى سبره التاريخي للوصول إلى أن العلمانية ليست معادية للدين.

يبد أن التمييز الجينالوجي الذي قام به طلال أسد (٢٠٠٣)، وكازانوف (٢٠٠٩)، بين العلماني (the secular) ، والعلمنة (secularization) ، والعلمانية (secularism) ، حاسم في النقاش الجاري في مختلف التخصصات بشأن ذلك الحقل، وهو الأمر غير المتوفر عربياً، سوى نذر قليل هنا وهناك، وإن الاستخدامات المتعلقة بكل مفهوم من هذه المفاهيم الأربعة ليست ترفاً تحليلياً؛ بل ضرورة مفاهيمية تتعلق بضبط التاريخي، وفهم ما يحصل ضمن ما نسميه واقعاً علمانياً، وعصراً علمانياً. وقد قدم تشارلز تايلر، في كتابه العمدة الذي أشرت له سلفاً «عصر

لا السيرورة، التي تصبغ واقعاً مختبرياً بعينه، يمرّ بالتعلمن، ويطبّعه برؤى محددة لما هو سياسي وما هو ديني، إنّ العلمنة تاريخية، تتعلق أساساً بإفراز واقع علماني له سمات «تجريبية» محددة، مختلفة عن سياق آخر، ويمكن تلمس تطبيق فكرة تشكّل العلمنة وفهم سيورتها في دراسة أوضاع كلّ بلد أو نطاق في اشتباكه مع العلماني: كيفية المأسسة، والقوننة، وصبغ المعيشي العام.

وقد لفت خوسيه كازانوف الانتباه إلى أنّ ثمة تمييزاً يخصّ العلمانوية، ألا وهو كونها تتعلق بأمرين: ١- كمبدأ للحكم، ٢- باعتبارها أيديولوجيا، أما كونها مبدأ للحكم؛ فهي الفكرة الشائعة عن فصل الدين عن الدولة السيادية، وليس النظرية، فلا يعني أنّ دولة تفصل بين الدين والسياسة أنها تعادي الدين ضرورة، أو لديها فكرة ما عن سلبية هذا الدين في الواقع العمومي، إنّها تدبير ليس إلا، ويشير كازانوف إلى أنّه عندما تمتلك الدولة نظرية حول ماهية الدين (ما هو الدين؟ وكيف يجب أن يكون؟ وكيف يمارس؟) نكون بالضبط عند لحظة الأيديولوجيا (لقد صدرت هذه الفكرة عريباً بشكل خاطئ، حيث حوجج بأنّ العلمانية هي أداة ليس إلا، في حين أنّ لها بعداً آخر، ألا وهو تحديد ماهية الديني، وهي النظرية).

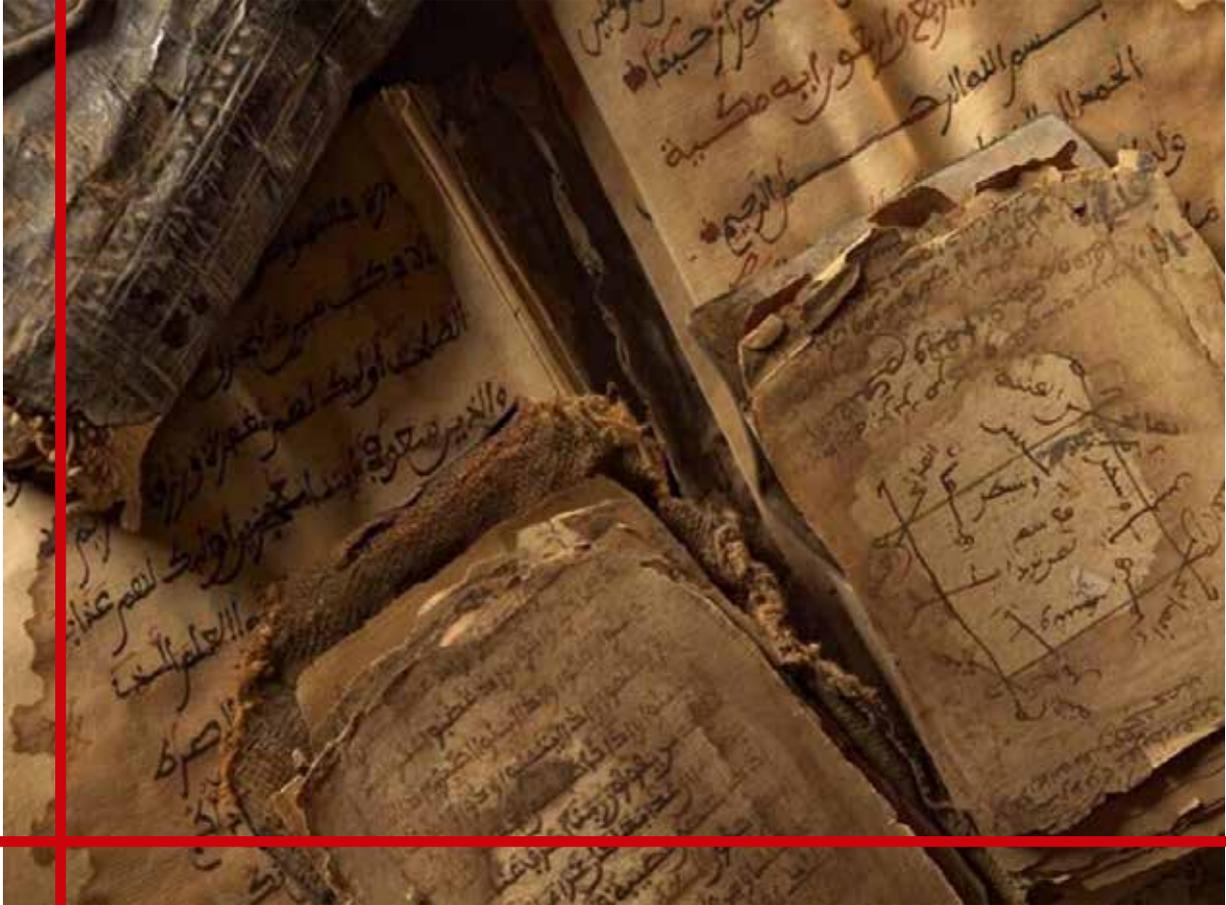
في الحقل ذاته؛ نقابل مفهوم

العلمانية كمقام أنطولوجي تكون الذات فيه علمانية مقابل الدينية التي تكون فيها دينيين، والعلمانية الأنطولوجية منفصلة عن السياسية بطبيعة الحال؛ إنّها موقف وجودي بالأساس، لا نظرية في السياسة، وكم من علماني أنطولوجياً يتخذ موقفاً نقدياً من العلمانوية كتدبير للموقف العام، وللجمال العام، أي منها في الحقل السياسي، لا سيما أنّ هناك وإبلاً من الكتابات يثبت الأسس التمييزية التي تقوم عليها العلمانوية السياسية.

وعليه؛ هل النقاش الإسلامي متعلق بـ «العلماني» وعلاقته بالدولة من حيث الفضاء العام والقانون، أم متعلق بطبيعة الدولة وتصورها كجهاز نقي خال من الأيديولوجيا، ويمكنه ملؤه بأيّ شيء، وهو التصور الذي عبّر عنه وائل حلاق برصانة كـ «دولة مستحيلة»؟

لقد أظهرت التجربة الحديثة أنّ تدخل الدولة لم يفصل الدين، وإنما استدخله، وأعاد تعريفه وفرضه بأشكال متعددة؛ مما أفقد الدين معناه الرمزي، وجعله لعبة في يد الدولة والسياسة بالعموم، وعندما تقوم الإسلاموية بمزاحمة الدولة، فما نجدّه فعلاً؛ أنّها لن تغير شيئاً، وإنما ستزيد من علمنة الدين عبر تقنينه.

التراث كمائق تاريخي: نظرة على الإحياء والتحديث الإسلامي



اللاتاريخية، وتأجيل مُشكل الراهن نظراً
لطغيان الماضي الذي يحلّ بكلّ كثافته.

لقد انشطر الوعي العربي الحديث
بين الإحياء والتحديث العنيف، ويمكن
القول إنّ السرديتين؛ الإحيائية والتحديثية،
يتنازعهما المشكل نفسه، وإن اختلف
الجواب النابع عن كلّ سردية؛ إنّهُ مشكل
الراهن.

يدعونا الجابري في «نحن والتراث» إلى
أن نقيم علاقة تاريخية مع تراثنا العربي
والإسلامي، بعيداً عن النزعات السلفية التي
انتهى بها الحال إلى إعادة إحياء التراث
والعمل عليه تحقيقاً وبعثاً، وبعيداً كذلك
عن القراءة الليبرالية التي تتخذ من التاريخ
الأوروبي مرجعاً معيارياً لها في إصدار حكمٍ
على التراث الإسلامي؛ فجملة الأمر في
التعامل السلفي والحداثي مع التراث هو

«مبتلون بعقدة السلفية على جميع الأصعدة فهي ليست جماعة لها نزوعات دينية وتصورية معينة بل هي نموذج تفكير»

لأنهم لم يقدرُوا أن يحوّلوا هذا التراث إلى مخزون رمزي لأنفسنا؛ بل كان حلبة للصراع الأيديولوجي، وليس لنزاع تأويلات ثريّة كي يكون مستمراً معنا من حيث كونه أفق أنفسنا القديمة، ونقدر من خلاله كذلك على صناعة وعي بالراهن، كما قدر أسلافنا على صناعة وعي بحاضرهم.

نحن مبتلون بعقدة السلفية على جميع الأصعدة، ويبدو أنّ السلفية ليست مذهباً أو جماعة لها نزوعات دينية وتصورية معينة؛ بل هي بالأحرى نموذج تفكير «براديغم»، وبراديغم السلفية يعمل على إلصاق ظهورنا إلى الخلف، والعجيب، أنّه يتمّ في حواضرنا اللجوء إلى السلفية حينما يحلّ الراهن بكلّ إشكاليته، كأنّها المأمّن والمفرّ.

فالسلفية، عموماً، تمثّل جداراً صلباً يُمكن الاتكاء عليه عندما تحدث هزّة معيارية للداخل الإسلامي؛ لذلك فهي لا تفتأ تتخذ أشكالاً عديدة وتجليّات كثيرة كي توقّر هذا «الأمان النظري» للذين لا يستطيعون أن يواجهوا الحدث والراهن والحاضر بما هو كذلك، بيد أنّي لا أعني بالسلفية هاهنا مجموعة الارتكازات المنهجية التي يتكئ

في إشارة مهمّة، سأسعى لتوظيفها في هذا المقال، لاحظ ميشيل فوكو أنّ الفيلسوف الألماني، إيمانويل كانط؛ هو الذي أحدث في وعي المُحدثين ما يسمّيه فوكو بـ «أنطولوجيا الراهن»، فجواب كانط عن سؤال التنوير بأنّه خروج الإنسان من حالة القصور إلى حالة الرشد، أو بصورة أخرى هو في الشعار المعروف، كوجيطو التنوير، القائل: «تجرّأ على استعمال عقلك»، ومن ثمّ، فإنّ كانط قد جعل مشكل الراهن هو منوط الإنسان الحديث، والذي لم يعد يقبل بقراءة خارجية تملي عليه الجواب على أسئلة الراهن.

يمكن أن نقول؛ إنّنا نحن المسلمين المُحدثين لم نكوّن بعد هذا الذي دعاه فوكو بـ «أنطولوجيا الراهن»، لا يوجد لدينا اهتمام بالرهان بما هو كذلك، بل ثمة حملة هائلة منذ ما يُسمّى بـ «عصر النهضة» على قراءة التراث من كلا الجانبين؛ الإحيائي والتحديثي، على حدّ سواء، مما جعل التراث ملعباً للحاضر من ناحية، ومن ناحية ثانية أفقد الراهن طابع الجدّة الذي ينطوي عليه ويظهر من خلاله. إنّ التراث قد تحوّل على أيدي النخبة العربية بصنفيها إلى عائق تاريخي؛

«تحوّل التراث على أيدي النخبة العربية إلى عائق تاريخي لأنهم لم يحولوه إلى مخزون رمزي بل كان حلبة للصراع الأيديولوجي»

المتعيّن من صفر معرّفِي؛ بل هو دائماً ما يلجأ للتراث كموقّر لمعناه، إنّ الموقف الأصيل هو الموقف الذي يجتهد في أن يكون في التراث دون أن يحجب الراهن. ليست المسألة، إذًا، مسألة قطيعة أو اتصال بهذا التراث أو ذاك، إنّما هي مسألة موقف معرّفِي بالأساس، ومحاولة تفهّم تراثنا العربي والإسلامي في جملته، دون اتخاذه كوسيلة للتشهي السلفي أو الحدائي. لقد حوّلت السلفيّة والحدائيّة التراث إلى «أمل» لها تنشده، هو غير موجود في حاضرنا وراهننا، فنجد أنّ تلك النّخب تذهب إلى التراث لـ «تمتّي» منه ما هو غير موجود في أفقها. ويمكن أن أدلّل على ذلك بنموذج للتعاطي السلفي ونموذج للتعاطي الحدائي كذلك:

يدّعي كثير من المتسلفة الحاليين أنّ سبب فرقة الأمة هو علم الكلام والاختلاف الذي أحدثه في جدارها، وأنّ الأمة كانت قوية قبل هذا العلم، الذي يصفونه بأحط الصفات؛ وأنّ الحلّ لتصدع الأمة هو العودة للقرون الثلاثة الأولى، ولا يدرك هؤلاء أنّ أوج الفكر الكلامي نشأ في تلك القرون وبزغت مقولاته، وكان هذا الزمن هو «الزمن الإسلامي» الحقيقي؛

عليها ما نسّميه السلفي؛ بل أعني بها هذا البراديغم الذي يسيطر على العقل ويشدّ من أزره لتفهّم الإشكالات المعرفيّة والسياسيّة عموماً؛ فالسلفية ليست قضية انتماء، إنّما هي براديغم نظري يعمل على صناعة حائط صدّ تجاه الراهن يارجاعه إلى العصور الأولى، أو من خلال اعتماد مناظير تريد أن تستلب المناهج من سياقاتها لإسقاطها على التراث والراهن معاً.

إنّنا في التراث، كما نحن في العالم، ليس لجعل التراث مكاناً كي نخرج من التاريخ، ولكن لأنّ الإنسان كائن زمني بالأساس، يفهم وجوده وعالمه وحياته من خلال معطيات التأويل المسبق والمعرفة المسبقة ومن خلال الانتماء الرمزي لجملة من المعارف، وهو ما ندعوه تراثاً، وإنّ الغلو الحدائي الذي يدعو إلى قطيعة معرفيّة مع التراث، إنّما ينطلق من همّ أيديولوجي وليس من أجل تأسيس موقف أصيل ومعرّفِي من التراث.

لقد انتهى هذا الوهم القطائعي الذي يفهم الإنسان ككائن تاريخي، بل الإنسان كائن زمني، وسلسلة متصلة من المعنى، ولا يستطيع أن يفهم وجوده

كلتا الرؤيتين؛ الإحيائية والتحديثية، وإن اختلفتا ظاهراً؛ فهما تتحدان في جوهر المشكل: إنه التعامل اللاتاريخي مع التاريخ، كلُّ سرديّة تريد «شيئاً» من التراث، ترى أنّه نموذج الإصلاح والاستئناف يبدأ منه، فتضفي طابعاً طوبوياً على هذا «الشيء» وتضفي «نمذجة» ما عليه، مما يجعل التاريخ ضرباً من التنازع الأيديولوجي، وليس محلاً للبحث الجاد، فالمتسلّفة والمُحدثون هما وجهان لرؤية لاتاريخية واحدة.

حيث الاجتهاد كان مفتوحاً، وكان التداول الإسلامي يعجّ بكافة الآراء، والتمازج بين الحضارات، إنّ كلَّ الحضارات هجينة، ما من حضارة نقيّة، وهنا تكمن معضلة الوعي الإحيائيّ-السلفيّ. ويدّعي، أيضاً، كثيرٌ من المحدثين؛ أنّ الفكر الإسلامي وصل إلى حالة نموذجية مع برهانية ابن رشد ومتفلسفة الإسلام المشائين، الذي عملوا على أسلمة النسق الفلسفي اليوناني عامة، والأرسطي خاصة، ضدّ شرعانية، أو لنقل بيانية، الغزالي؛ وأن استئناف القول الفلسفي اليوم يبدأ من تلك اللحظة التي انتهى فيها ابن رشد من تدشين مشروعه الفلسفي، الذي أثمر، بلا شكّ، في وصل الغرب القروسطي بأصله اليوناني القديم، وربما، أقول ربما ليس إلّا، لم يسهم بهذا الإسهام في الحضارة الإسلامية التي لم تكن تعرف هذا النزوع التجريدي المحض.

ولا يدري هؤلاء جهود متكلمة الإسلام، وأصوليّيه، في تقنين آليات عقلية منطقية، ليست أرسطيّة، خاصة مع نقد المعتزلة بدءاً، مروراً بتقويم ابن تيمية للمنطق الصوري وتدشينه لأفكار منطقية تجريبية للاستدلال النظري، وتقنين أدوات حجاجية تداولية للتشريع العملي، وهي تلك التي وضعها علماء أصول الفقه في كتبهم؛ فالعقل هو ما قال أرسطو، وما سواه فهو درب من البيانية الهشة، ولا تخفى صورة المتكلم أو الأصولي في مخيال الفيلسوف العربي القديم.

هل يصلح المثقف بديلاً عن الشيخ: تأملات في مولد المثقف العربي



معه، ومن هنا؛ غدا لمصطلح المثقف صكّ مستقر، ومن هذه الإشارة، يمكننا القول: إنّ مصطلح المثقف نشأ كصراع مع السلطة.

يحتاج مفهوم «المثقف» دائماً إلى فحص تاريخي، مع نقد اجتماعي لا يقلّ شراسةً عن تلك النزعة التي تسبّدت عقولنا زمناً، باعتبار المثقف مخلّصاً ثقافياً،

هناك إجماع في الكتابات التاريخية على أنّ مفهوم المثقف هو وليد ما سُمّي في السياق الفرنسي، بـ«إعلان المثقفين»؛ الذي نشر عام ١٨٩٨، ووقع عليه مثقفون كبار، مثل: إيميل زولا، ومارسيل بروست، وقد كان يتعلق بـ«قضية داريفوس»، حيث اتُّهم داريفوس من قبل السلطة بالتخابر مع ألمانيا، وقد شكّلت حادثته إجماعاً من مثقفي عصره على التضامن

«يحتاج مفهوم المثقف دائماً إلى فحص تاريخي مع نقد اجتماعي لا يقل شراسةً عن تلك النزعة التي تسيّدت عقولنا زمناً»

المشبعة بالقيمة، وغالب المساهمة في الاقتراب نحو هذا المفهوم يكون باللجوء إلى المفهوم في المدارس السوسولوجية الغربية؛ لأنّ المفهوم بالأساس مفهوم غربي، غير عربيّ، وكونه غير مبيّأ بما يكفي؛ لأنّ نتكلم عنه بأريحية وبغير احتراز منهجي ومبدأي؛ إلّا أنّ هناك جانباً من المفهوم، تنبغي مناقشته عربياً، بجديّة وصرامة، خاصةً مع تبلور الدولة الحديثة عربياً، وإحلال الدولة للمثقف بدلاً من الشيخ، كقوة رمزيّة في الفضاء الاجتماعي.

المثقف العربي لم يكتسب تلك الصفة بشكل طارئ؛ بل نتيجة لتحديث بنيوي قد حصل في طبيعة المجتمعات الإسلامية العربيّة في نهاية الحقبة الإمبراطورية للخلافة، ومجيء الاستعمار الكولونيالي، ثم بزوغ الدولة الوطنيّة الحديثة، فكلّ فضاء مُحدّث يسعى لإنشاء طبقة تحديّثة تقوم على صنع الآفاق الرمزية لطبيعة تلك المجتمعات الجديدة، فالانتقال من حقبة إلى حقبة يكون في حاجة إلى قوة تشريعية جديدة، تمنح هذا الانتقال العبور، وتسعى لتأسيس جديد لنمط من علاقات

ومحرراً رمزياً من عنق السلطنة؛ فهالات «تقديس الشخصية»، شخصيّة المثقف، ليست إلّا خفافيش تحجب الرؤيّة عن أصل هذا المثقف ولحظة انبثاقه، فسردية المثقف تمّ اصطناعها على نحو متعال؛ حيث غدت قولاً دوغمائياً وثوقياً لا يمكن البتّ فيه، خاصّة مع التحالف الجماهيري مع تلك السردية مما يعطيها شرعيّة رمزيّة على العقول والأجساد؛ كونها سلطة مصطنعة.

إنّ مناقشة المفاهيم الكبرى، كمفهوم المثقف والفقير والشاعر والعامل والسلطان،... إلخ، ينبغي إخضاعها لبحث واقعي؛ حيث إنّ مَنْ يمثّل هذه المفاهيم هم فاعلون اجتماعيون في المجتمع، فالإكتفاء بالبحث المتعالي لتلك المفاهيم مجردة لا يخرج بجدوى اجتماعية، أما البحث الذي يقع على هذا المثقف وذاك الفقير المشار إليه، فإنّه يتعامل مع التعيين الذي يسعف الظاهرة بتحليل اجتماعي.

غالباً ما يُناقش مفهوم «المثقف» على قاعدة الأمل، في كونه قائل الحقيقة، والبطل، والشجاع، إلى آخر الألفاظ

«اكتسب المثقف العربي تلك الصفة نتيجة لتحديث بنوي حصل في طبيعة المجتمعات الإسلامية العربيّة نهاية الحقبة الإمبراطورية للخلافة»

الوطنية تعيد صياغة مفهوم «العلم»، ليغدو ملكاً للمدرسة الحديثة، والأستاذ الحديث الذي ينتج العلم، وفق رؤية جديدة لهذا العلم، من حيث مصادره وإشكالاته ونتائجه، ولأننا -عربياً- لا نتمتع بالفصل بين المؤسسات المجتمعية والمؤسسات الدولية؛ فإن كل مؤسسة تبزغ هي ممثلة للدولة في الحقيقة.

بمعنى آخر؛ فإذا كان المسجد هو عنوان الدولة الإمبراطورية للخلافة، فإن المدرسة هي عنوان الدولة الحديثة، التي سعى لتدشينها محمد علي.

فالمثقف هو وجه الدولة مقلوباً في صورة رمزية، لا أكثر، ولهذا ثمة «اعتراف» ضمني متبادل بينهما؛ فالمثقف يعترف بالدولة، والدولة تعترف بالمثقف، كنائب عنها و«ممثل» لها في الفضاء الاجتماعي، وبالاستعانة ببورديو، يمكن القول: إنّ المثقف العربي، منذ نشوء الدولة الحديثة، يقوم على مهمة «التفويض»؛ فهو مفوض من قبل «جهة» عليا، سواء كانت الدولة مباشرة، أو حزباً يعمل «من داخل» الدولة، لتمثيل «قضايا» معينة وطرحها في الواقع؛ لذلك المثقف دائماً

السلطة؛ أي أن يتمّ خلق المجتمع من جديد، وإعادة ترتيبه وفق منظومة التحديث الجديد، ومن ثمّ تلغى طبقات وتبزغ طبقات أخرى.

إنّ الإبتلجانسيا العربيّة لا يمكن فصلها عند التحليل السوسيولوجي عن الدولة الحديثة والاستعمار بشكل خاص؛ فـ «المثقف» ظاهرة حديثة كحدثة الدولة تماماً؛ وهو جزء من الفضاء الاجتماعي الذي حلّ بالزمن الحديث في العالم العربي. وارتبط مفهوم المثقف دائماً في المخيال الجمعي، بالتمكّن مما هو زمني بدلاً من الشيخ المتمكّن مما هو مقدّس، وهو نفس النموذج الذي تحاول الدولة الحديثة أن ترسمه لنفسها؛ أي كونها دولة زمنية، إلهاً فانياً، علمانية، لا علاقة لها بالمطلق الديني إلا إذا وظّفته وجعلته محايثاً في خدمتها وشرعنة وجودها.

فمثلاً؛ في الحقبة الإمبراطورية للخلافة، كان مفهوم «العلم» تقوم عليه طبقة المشايخ الذي يتخرّجون من المساجد، ويتولّون المحاكم الشرعيّة ويخرّجون، من ثمّ، تلاميذ لهم سند رمزي غير قانوني غالباً؛ فإنّ حقبة الدولة

«حامل رسالة»، وإنما بإشراكه ضمن علاقات السلطة التمثيلية التي تنفذ في الفضاء الاجتماعي.

وإذا رُجِّحَ بمفهوم «الاعتراف» و«التمثيل» في فضاء تأويلي، يمكننا فهم ما يمثله المثقف الحديث، مثقف الدولة-الأمة؛ فهذا الاعتراف يعطي الذات نوعاً من الكلام عن الذات وسردية حولها، بوصفها ليست عضواً، بقدر ما هي «مخلصة» وتعرف «الحق»، وعلى الجانب الآخر؛ لا يمكن الاعتراف بما لم تعترف به الدولة من مثقفين، ولا يمكن لمثقف الدولة نفسه أن يعترف بما سواه؛ كونه هو مَنْ «يمثل» الدولة والأمة معاً، فكلٌّ من لم يمثل رؤية الدولة من المثقفين يتمّ استبعاده من قبل الدولة والمثقفين أيضاً، ولهذا نفهم سعي الدولة إلى نشر كتب بعينها لمثقفين بأعينهم ضدّ مثقفين، وإتاحة «المجال العام المتوهم» لممثليها الرمزيين دون غيرهم، ولا تكتفي بعقابهم بشكل رمزي بإقصائهم فقط؛ بل تعاقبهم مادياً؛ فكلّ سلطة لا بدّ من «سجن» ينال إلى جانبها.

يجعل من «رأي» الدولة رأياً عاماً، وما مفهوم الرأي العام سوى صورة لهذا التفويض الضمني بين الدولة ومثقفها المُحدثين.

فكلّ سلطة تعمل على صناعة مفوضين رمزيين لقضاياها، يقومون بصنعها وبثّها اجتماعياً، وهؤلاء المفوضون لا بدّ من أن يكونوا من طبيعة الدولة نفسها، أي من طبيعة سرديتها حول نفسها ورؤيتها، وإلا حصل الخلاف الجذري الذي تسعى الدولة، إمّا إلى تقويضه، أو إلى احتوائه وضمّه إليها.

فمنذ محمد علي، والدولة العربية، التي ربّما قطعت فقط مع شكل الحكم القديم، وإن أبقت على مضمونه: حزب واحد، شخص يورث، دولة-أمة،... إلخ، تعمل على إحلال طبقة جديدة من المشرّعين لها، بدلاً من الطبقة القديمة، وهنا يأتي المثقف بدلاً من الشيخ لتحليل هذه الحلقة الملتبسة: فلا بدّ لهذه الطبقة من أن تؤمن بالأنطولوجيا التاريخية للدولة ولرؤيتها المعيارية حول العالم، بل وحول نفسها، فالدولة الحديثة مصدرها حديث ومستعار، ولا يمكن أن يبرّر لها إلا مَنْ كان ينتمي إلى ذات التصور المعياري للعالم وللدولة ذاتها؛ لذا، فتحليل مفهوم المثقف لا يمكن فهمه إلا بربطه في علاقة تفسيرية مع الدولة بالأساس؛ حيث لا يمكن التعامل معها ب«تعالٍ» ما، أو بوصفه

ربيع عربي

وصدمة النخبة الفقهية والثقافية



الفقهية قد أزعتها الثورات العربيّة؛ لأنّها قد جرحت تعاليها النرجسي، وطرحت عليها مشاكل عمليّة متعلّقة بأسئلة السلطة والفرد والإنسان والحرية لم تكن تفكّر فيها، فضلاً عن قدرة تلك النخب على الاشتباك بالثورة وبفعلها من حيث كونها انخلاعاً جذرياً من فضاءات سلطويّة إلى فضاءات أكثر نقداً وتقبّلاً للسؤال.

نستطيع أن نصف الثورات العربيّة التي وقعت منذ نهاية عام ٢٠١٠، بأنّها ثورات مُزعجة للجميع؛ فهي بقدر ما أزجت السلطة المتربّعة منذ عقود استبداديّة، فقد أزجت كذلك نخبنا الثقافيّة والفقهية معاً، واستطاعت أن تُخلل بُنى وتزرع شكّاً لم يكن متاحاً في عصر ما قبل الثورة، اللهمّ إلا على شكل نظري غير عملي. ويبدو أنّ النخب

«تعاملت النخب الفقهية مع الثورات بعقل معياري في حين أن الظواهر المجتمعية أكثر تركيبية وتلاحماً من الأحكام المجردة»

سكّانية بلا أيّ اعتراف حيويّ بها من قبل الدولة العجوز، ولكنّ العجيب واللافت أن هذه النخب لم تحاول مساءلة ما تسمّيه «السياسة الشرعية»، والعمل على إبداع فضاءات نظريّة جديدة تستطيع أن تنقد السياسة الشرعية المرتبطة بالتاريخ، وأن تصنع نماذج أكثر تفسيرية حتى تعطي لنفسها معنىً مقبولاً لهذه الثورات التي هي أبعد من مخيالها وعملها وغايتها في المجتمع.

إنّ غياب تأويلية مناسبة لدى النخب الفقهية للثورات العربية، راجع لكون تلك النخب لم تبلور مفهوماً للتاريخ تستطيع من خلاله أن تفهم تراثنا السياسي الإسلامي، وتحاول أن تفهمه في سياقه التاريخي وفي حدثه. وكلّ غياب للنقاش مع ماضي ذاكرتنا السياسية هو استقالة بمعنى ما عن حاضرنا وأسئلته وراهنيته. فإذا استطاعت تلك النخب أن تفهم الفعل السياسي على أنّه فعل تاريخي بالأساس وليس فعلاً فقهياً، فإنّ باباً من الاجتهاد التاريخي والالتحام بجمرة الأسئلة سوف يكونان مفتوحين على مصراعيهما. وربما علينا أن نتذكّر في هذا السياق إشارة المفكّر المغربي الراحل محمد عابد الجابري إلى أنّ: «العقل

لقد تعاملت النخب الفقهية مع الثورات إما من خلال التنكّر لها وعدم الاعتراف بها بوصفها «خروجاً» على وليّ الأمر الشرعي، وإما من خلال مساندة خجولة لفعل الثورة، ومحاولة ترسيخ ذلك من خلال المعجم القديم بوصف تلك الثورات ثورات على الملك العضوض والجبيري، إلى آخر المعجم السلطاني.

ونؤكد بدايةً أنّ الثورات العربية الأخيرة هي ثورات من نوع حديث تماماً ولا تنتمي لمعجم سلطاني قديم، بل هي ثورات لا تجد اعترافها إلا من داخلها ومن خلال فعلها ذاته. لم تكن تلك الثورات بحاجة لشرعنة فقهية من النخب الفقهية بالأساس؛ لأنّها ثورات وليست تنظيمات، ولأنّها تنادي بمعجم حقوق لم تعد تلك النخب قادرة على احتمال واقعه في الفضاء العربي-الإسلامي.

ليس العجيب أنّ النخب الفقهية في بلادنا الإسلامية لم تُجمع بعد على الثورة، وليس عجيباً أنّها لم تبدأ في التشريع روحياً وملياً لتلك الثورات التي قامت بها أجساد مُلقى بها في حياة

«نستطيع وصف الثورات العربية التي وقعت منذ نهاية ٢٠١٠ بأنها مُزعجة للجميع فقد أزعبت السلطة ونخبنا الثقافية والفقهية»

للتفسير منذ أزمنة عديدة؛ فإنّ التقليد الفقهي يبدو أنّه قد انتقل إلى الجانب السياسيّ كذلك، بحيث أن الانطلاق لتفسير أيّ حدثٍ يقع لا بدّ من البحث له عن شرعيّة ماضية، وتلك الشرعيّة تكون بمفاهيم لم تعد ناجعة تفسيرياً للثورات، بل هي في الحقيقة تنكّر لها ومسخ لهويّتها التي تجاوزت هذه المفاهيم.

ثالثاً، تعاملت تلك النخب الفقهية مع الثورات بعقل معياري، حرام/ حلال، في حين أنّ الظواهر المجتمعية أكثر تركيبية وتلاحماً من الأحكام المجردة؛ فهي ظواهر مرتبطة بالإنسان والتاريخ والمجتمع، وليست ظواهر تحتاج إلى معيارية عليا؛ لأنّ لامعياريتها هي سبب في نضوجها وعملها ومحاولة إصلاح ذاتها. إن الثورة هي أفق منفتح للتجربة بصوابها وخطئها، ومقدرة الثورة على الاكتمال تأتي من خلال انطراحها في التاريخ وانفتاحها بالعمل على فضاءات كانت مثقوبة -بتعبير جيل دولوز- ومحاولة رتقها.

رابعاً، غياب إعلان حقيقي بإيمان هذه النخب الفقهية بالأمة، وبالناس،

العربي عقل فقهي بالأساس»، يقصد عقلاً قياسيًّا، وهذا ما يوضّح انسحاب تلك النخب من الثورات؛ لأنّها فريدة وليس لها مثال في مخيالهم الفقهي.

ويرجع عدم تشريع النخب الفقهية للثورات العربيّة من منظورنا إلى عدّة أسباب مُعطّلة:

أولاً، لا تعتبر النخبُ الفقهية تراثَ الفقه السياسي الإسلامي الكلاسيكيّ تاريخياً بالضرورة، كما أنّه ليس على درجة واحدة من التأليف. إن الماوردي ليس هو الجويني مثلاً، مع أنّه كان هناك نمط تسيد لبعض الكتابات على بعضها، وكتاب الماوردي نموذجاً، نظراً لأسبقيته الزمانيّة. وهذا التراث لا يمكن إلقاء الحكم عليه بالذمّ من قبلنا نحن الذين تفصلنا عنه قرون نظريّة طويلة؛ لأنّه يتعلّق بشكل حكمٍ لم يعد موجوداً. إلّا أنّ النخب الفقهية تُبوئ ذلك التراث منزلة معيارية قيمية، في حين أنّه متطور في داخله، وتاريخي؛ أي إنّ تجاوزه متاح لأنّه متعلّق بالاجتهاد أساساً.

ثانياً، الذاكرة التأويلية التي تعتمد عليها تلك النخب لم تعد كافية

«من حسنات الربيع العربي أنه عرّى المسألة السياسية تماماً وفك اللثام عن النخب التي كانت تتحدث دائماً باسم الناس»

تشويه الدين والثقافة كأنظمة تحرر، وكأنساق تساعد الناس على الإفلات من إرث الاستبداد والسلطوية. من عجائب القدر، أنّ دولة ما بعد الاستعمار -التي تستمرّ بكل خرابها حتى اليوم، ولو على حساب الأجساد- قد ولّفت توليفة سلطوية ودينية وأمنية لحكمها ذات طابع تحكيمي ربط الاجتماع بيني أمنية تماماً.

فمثلاً، في سوريا، وجدنا أنّه في حين عمل النظام كلّ أحياته لعسكرة الصراع، إلّا أنّه كان هناك موقف فقهيّ ومثقفاتيّ من الحراك. فقد برز مشايخ ومثقفون، هؤلاء إسلاميون بالمعنى العام والآخرين علمانيون، ورغم اختلاف تركيبتهم الأيديولوجية إلّا أنهم اصطفّوا مع نظام وحشيّ وإباديّي على حساب الناس الذين راحوا ضحية هذا النظام الوحشيّ.

وبعد هذا الرثاء للنخب الفقهية، من المشروع أن نطرح: هل نعاني من تغوّل الفقيه أم من غيابه؟ هل أزمّتنا الراهنة إسلامياً نتاج فقهاء لم يحسنوا التدبير، أم نتاج غياب الفقهاء الذين

وبحقّهم في الثورة، بل دائماً نجد محاولة تطير الناس ضمن رؤية جاهزة مسبقاً، ووضع الناس في ذاكرة سياسية لم تعد بذاكرتهم، فإنّ تلك الثورات لم تخرج على حاكم متغلّب أو ولي أمر متسلط قد اغتصب الملك، بل هي ثورات لها جدة زمانية مستمدة من التاريخ الحديث، ومن داخل الدولة التي تهيمن على العصر الحديث؛ فمطالب الناس متعلّقة بهذا الظرف التاريخي وليس بظرف آخر. يمكن ردّه إليه، ومحاكمته ضمن سياقه. أردتُ أن أقول إنّ ما أزعجت الثورات به النخب الفقهية هي تلك النصيحة: علينا ألا نخرج من التاريخ، نحن هنا والآن ولسنا هناك، وهذا الـ«هناك» ليس سيّئاً، ولكنّه ليس معياراً سياسياً عليّ لأسبقيته التاريخية، ولا بدّ من بلورة مفهوم للتاريخ حتى نعي به ونفهمه.

إنّ المجابهة التي لقيها الحراك الثوريّ في العالم العربيّ منذ أواخر ٢٠١٠، لم تكن فحسب على يد الطغمة الحاكمة، بأجهزتها المعلومة للجميع، ولكن أيضاً من قبل نخبة هذه الطغمة، سواء الدينية منها والثقافية. فبتدخل الدولة المستمرّ في الفضاء الديني والثقافي، تمّ

يعون بالتاريخ؟ ويبدو أن الإجابة أننا نعاني من غياب الفقيه الحقيقي؛ الفقيه الذي يعي بالتاريخ، ويجتهد في إنشاء منظومات أكثر تفسيريّة لراهنه... ونعاني كذلك من تغوّل الفقيه المصطنع؛ الفقيه الذي يظنّ أن يده تطال كلّ شيء في الظواهر المجتمعيّة حتى ولو كانت أدواته النظريّة والتاريخيّة قاصرة.

وعليه؛ فمن حسنات تلك الحركات الثوريّة المسماة «الربيع العربيّ» هي أنّها عزّت المسألة السياسيّة تماماً، وفكّكت اللثام عن النخب التي كانت تتحدث دائماً باسم الناس، ورغم أيّ إخفاق سياسيّ، وقلّة وعي، إلا أن سيرورة الحركة والثورة الدائمة والمجاهة كفيلة بأن تخلق وعياً أكثر تحرراً حتى من الثوار، يا للأسف، الذين تحوّلوا في اليوم الثاني للثورة إلى فاشيين.

بأي معنى هو تجديد الخطاب الإسلامي؟



إنّ تصفّحاً في أدبيات الإسلاميين وفي خطاباتهم؛ مكتوبة ومشفوهة، يوحى لنا بالفكرة التالية: نحن نمتلك مضامين صحيحة -سواء أكانت قديمة تراثية أو حديثة أنتجت على غرار القديمة-، وما نحتاج إليه ويعوزه خطابنا إلى الغير -سواء أكان هذا الغير السياسي ليبرالياً واشتراكياً

تشيع في أدبيات الإسلاميين عموماً فكرة أنّه لا بدّ من «تحديث» الخطاب الإسلامي كي يستطيع مواكبة الأحداث ليست الراهنة فحسب، ولكن من قبل ذلك عندما بدأ هذا الخطاب يشتبك مع مشاكل نظريّة وعملية عالية حول السلطة والمجتمع والفرد والحقوق.

«ينظر الإسلاميون للدولة على أنها أداة مُفرغة يمكن ملأها بأيّ مكوّن أيديولوجيّ دون الاعتبار أبداً لطبيعة الدولة الحديثة وعملها»

يقدموا خطابات تقارب التراث (الشريعة) بمصطلحات العصر (الحدّثة) دون وعي بالفارق المنهجيّ بين نظامين من الخطاب -بتعبير ميشيل فوكو- مختلفين من حيث البنية والرؤية والغاية. هذه المنطقة الوسط هي ما أنتجت تلك الإشكالات النظرية والأخلاقية الكبرى في الوعي الإسلاميّ فيما يتعلّق بمفاهيم حيوية كالدولة والدين والشريعة.

يمكن التعرّيج مثلاً على مفهوم الدولة عند الإسلاميين، حيث ينظرون إلى الدولة على أنها أداة مُفرغة يمكن ملأها بأيّ مكوّن أيديولوجيّ، دون الاعتبار أبداً لطبيعة الدولة الحديثة واختلاف عملها عن أيّ شكلٍ من الحكم سابقٍ عليها. ومن ثمّ، فعندما يربط الإسلاميون مشروعهم بالدولة -والإسلاموية منذ الأساس هي حركة اجتماعية-سياسية- فإنهم لا يعون لهيكل الدولة وطبيعته البيروقراطية والقطاعات داخل الدولة التي تُسيّر بمنطق مختلف.

في كتابه «الدولة المستحيلة»، كان وائل حلاق بالأساس مهجوساً بمحاولة كشف الخطاب الإسلاميّ حول الدولة

أو إلى آخر غير دينيّ عامّة- هو «صورة» جديدة لتلك المضامين الصحيحة التي نمتلكها.

نُلاحظ دائماً هذه الثنائية في خطابات الإسلاميين عامّة بين الخطاب والمضمون، ليس فقط على مستوى الطرح النظري الذي يطرحه هؤلاء الإسلاميون، بل إنّ ذلك امتدّ إلى فهم منتجات الفكر عامّة، والفكر الغربي بشكلٍ أخصّ. إنّ الأفكار الشائعة حول قبول المنتجات الغربية دون الفلسفة الكامنة وراءها، كما وجدنا من يقول إنّ الديمقراطية آليات وفلسفة، ومن ثمّ فهو يقبل بالآلية دون الفلسفة، كلّ ذلك ليس سوى امتداد للمشكل الوجودي للإسلاميين المتعلّق بهذا السؤال: أيّ رؤية للعالم تلك التي نروم بناءها لأنفسنا الحالية، وما موقعنا في الزمان؟

سعى الإسلاميون على الدوام لأن يكونوا في منطقة وسط بين التراث الذي يعتقدون أنّهم يمثّلونه من حيث جوهره الأخلاقيّ والعقديّ (الشريعة) وبين منجزات العصر الذي وجدوا فيه (الحدّثة)، وبالتالي فهم يحاولون دوماً أن

«تحديث الخطاب هو الذي أنتج كل هذا التشوش المفهومي لدى الإسلاميين فصارت الشورى هي الديمقراطية والخلافة هي السيادة»

الخطاب الإسلامي بخصوص تحديث خطابه. غير أن التشوش ليس فقط المفهومي، بل التشوش الرؤيوي لدى الإسلاميين غير متعلق باللغة من حيث هي أدوات توصيل، بل متعلق باللغة من حيث هي إمكان وجودي للتعبير عن الذات في الزمان؛ فالفكر نفسه ليس سوى لغة مقلوبة، وكل فهم يُطرح للذات أو للغير ما هو إلا فلسفة كامنة للغة نكتنفها لأنفسنا. لا يمكن أن تبقى اللغة منضبطة خطائياً، وهي معوجة وجودياً.

المشكل، أن ثمة أسطورة في مخيال الإسلاميين عموماً أنه يمكن تحديث الخطاب حول قضايانا القديمة، وأن الخطاب منفصل عن القضية التي يتضمنها الخطاب؛ مما يوحى أن الإشكال العربي-الإسلامي داخلياً وخارجياً هُش ويحتاج إلى إصلاحات لغوية ظاهرية يمكن ترميمها من خلال «حاذق»، ليس إلا، وأن المسألة ليست أن هناك زماناً نظرياً مختلفاً يفرض لغته بحدودها وبمفاهيمها. أية علاقة تلك التي يتصورها الإسلاميون حول اللغة؟ أو هل التحديث ظاهري إلى هذا الحد؟

وكيف أنه خطاب غير معرفي في أحسن توصيفاته، وأن الإسلاميين لا يفهمون بنية الدولة ولا بنية العصر الذي يحيوه؛ بحيث إن مفهوماً كمفهوم الشريعة غدا «قانوناً»، والأمة ستغدو كجماعة، والأخلاق ستتحول إلى ترسانة عقائبة.

يقول حلاق بشكل واضح وذكيّ موضحاً هذا التشوش: «تفترض الخطابات الإسلامية الحديثة أن الدولة الحديثة أداة حكم محايدة، يمكن استخدامها في تنفيذ وظائف معينة طبقاً لخيارات قادتها وقراراتهم. كما تفترض أن بمقدور القادة أن يحولوا آلة حكم الدولة، حين لا تُستخدم للقمع، إلى ممثل لإرادة الشعب، محددين بذلك ما ستكون عليه الدولة [...] هكذا، تنظر الخطابات الإسلامية إلى الدولة الحديثة كما نظر أرسطو والأرسطيون إلى المنطق، أي كتقنية محايدة أو كأداة توجه التفكير السليم في ما يخص أي موضوع أو مشكلة في العالم». (حلاق، الدولة المستحيلة، ٢٧٥-٢٧٦).

لا أريد الإطالة بالأمثلة، التي هي ناتجة بالأساس عن «توفيقية ملتبسة» في

ينبغي التأكيد أنّ اللغة ليست وسيلة تواصل كما هو شائع، إنّما هي أداة خلق لمواضيع لم تكن متاحة للغة أخرى تناقش مواضيع أخرى.

بمعنى؛ اللغة ليست فقط «أداة» جافة لبناء تواصل بين الذوات، بل اللغة نفسها تتدخل في المضمون. لا يبني المضمون إلا عن طريق اللغة، لا بدّ له من المرور باللغة كي يُجز هذا المضمون، ومن ثمّة إن هناك إشكالية أخرى في مخيال الإسلاميين يمكن تسميتها «توصيل المنفصل»، وتتمثّل في الآتي: إنّ الإسلاميين لا يفرّقون بين «توصيل» المضامين بشئ وسائل خطابية، بحيث تأخذ كلّ وسيلة شكلاً ملائماً وتداولياً لكلّ مقام، وبين «إنشاء الخطاب» والذي لا تنفصل فيه اللغة عن المضمون. لا بدّ من هذا التفريق كي نكتشف هذا العطب.

إنّ اللغة ليست تحديثاً يُدخل على خطابٍ ما، ليغدو هذا الخطاب جديداً -جدةً زمانيةً ونظريةً- وراهنياً ومؤمناً بالآن وهنا، وإنّما التحديث هو أن نغيّر من نمط «مقولنا» عن أنفسنا من خلال لغة جديدة وجودياً تؤمن بالزمان، وبكوننا في علاقة «مختلفة» -وليست نقيضة- مع العالم. وهذا التصوّر، الذي أقلّ ما يُوصف بأنّه غير معرفي، لا يمكن أن يعي بأنّ التحديث يكون موضوعاتياً وليس لغوياً، إذا فهمنا اللغة بالمعنى الشائع والعمومي.

إنّ تحديث الخطاب هو الذي أنتج كلّ هذا التشوّش المفهومي الذي ملأ به الإسلاميون الأماكن والأوراق والأمكنة. تحديث الخطاب هو من جعل الشورى هي الديمقراطية، والخلافة هي السيادة، والأمة هي الأمة المواطنة الحديثة. تحديث الخطاب هو من جعل السياسة هدفاً، وليس مجالاً مفتوحاً لإنشاء سياسات صداقة ملائمة كي نعيش معاً كاحتمال جذري لأنفسنا المتشظية من الدولة الأمّ ومن التاريخ الطويل الذي لم يتكر مفهوم الفرد الحديث.

ثمّة تفكير رغائبي توسيليّ عند الإسلاميين، وثمّة إرادة لتوسيل العالم واللغة والناس والسياسة لأهداف نظرية لم يُحسم أمرها بعدُ نظرياً. ليس عيباً أن نفكّر بشكل رغائبي، فإني أرى أن كلّ تفكير هو تفكير رغائبي، وكلّ تأويل هو تأويل رغائبي، بشكل ما. لكن علينا أن نسأل: أيّة رغائبيّة تلك التي ينبغي أن نعمل عليها؟ رغائبيّة المبنى أم رغائبيّة المعنى؟ رغائبيّة تريد تملك الموجود لتوسيله وجعله تقنية مستباحة، أم رغائبيّة لإنتاج أفقٍ للتداول معاً؟

ولا يخفى أن تحديث الخطاب الذي قاموا به لم يقف عند مجرد التحديث الظاهري والشكلي. فالشكلي ليس شكلياً أبداً، وهذا التحديث لخطابهم جعلهم يفتحون نقاشات حول موضوعات لم تكن تخطر لهم. فمن يتابع شأن

الإسلاميين يُلاحظ أنّهم لم يقدرُوا على
السيطرة الخطائيّة لخطابهم بالقدر الذي
يرومُون، بل وجدوا أنفسهم منغمسين
في أطروحات نظريّة جديدة طارئة ومهمّة
لا بدّ من معالجتها. إن التلفيق اللغوي
يجرّ إلى تليق معرفي ولا بدّ، وإنّ كلّ طرح
يقوم على معالجة الراهن من خلال
فصله عن راهنيتة ووضعها في غير راهنه،
يجرّ إلى كلّ هذا التشوُّش الذي يعاني منه
الإسلاميون.

العلمانية أم الإسلامية؟ عن الآفاق المثقوبة للإصلاح العربي



الإسلام لم يدعُ إلى دولةٍ وهي أمر من أمور التدبير الإنسانيّ (أطروحة علي عبد الرازق)، أو عبر محاولة أخذ منتج الحداثة السياسيّة (الذي تمثّل الدولة أحد تجلّياته الأساس) وتفعيله في سياق إسلاميّ (كما تحاول أن تفعل النسخة الأكثر حداثةً من الإسلامويّة المعاصرة).

وعلى الرّغم من شتّى هذه المقاربات العربيّة، فإنّ البحث العربيّ

لعلّ من الجائز أن نقول إنّ مسألة الدولة وعلاقتها بالإسلام هي المسألة الأساس التي تسيطر على المخيال العربيّ الحديث، على المستويين؛ الإسلاميّ والعلمانيّ. فمنذ ما يسمّى «النهضة العربيّة»، والمفكّرون المسلمون، بشتّى توجّهاتهم الفكريّة، يبحثون عن حلّ لإشكال السياسة الحديث. اتخذ هذا البحث عدّة صور، منها: التوفيق بين الدولة الحديثة والإسلام، أو القول بأنّ

«طبيعة الإصلاح المطروح، عربياً وإسلامياً، كانت مختلفة أشد الاختلاف عن فكرة الإصلاح السائدة في عصور التراث الإسلامي»

وكانت بمثابة «رجل ضعيف» أمام ولاياته في الشرق وأمام الغرب من جهة ثانية.

ونظراً لهذين السببين، فإن طبيعة الإصلاح المطروح، عربياً وإسلامياً، كانت مختلفة أشد الاختلاف عن فكرة الإصلاح السائدة في عصور التراث الإسلامي. فعند تفحص مسألة الدولة كأساس للإصلاح الإسلامي، لا بد من الانتباه إلى أن الإصلاح الإسلامي قبل العصر الحديث لم يكن مبدأ الدولة أساساً له؛ لأن الدولة لم تكن هي الجهاز الكلي الذي تتحرك وفقه الحياة، والمعاش. فقد كان الإصلاحيون قبل العصر الحديث؛ كالغزالي وابن تيمية وابن رشد وغيرهم، لا يفكرون في الدولة كأساس للإصلاح، إنما كان إصلاحهم بالأساس منصباً على «إحياء علوم الدين»، وتجديد التجربة العلمية والروحية للمسلمين. لم تكن الدولة ضمن تفكيرهم ليس فقط لأن مفهوم «الدولة» ظهر بعد ذلك، وإنما لطبيعة الاجتماع السياسي في التاريخ الإسلامي؛ فقد كانت أزمة الاستبداد السياسي بالشكل المتغول حديثاً كما نرى، إنما كان استبداداً على المستوى السياسي باحتكار الإمامة، في حين أن المجتمع نفسه كانت له مزايا وسبل إفلات واسعة،

لم يتعمق في بحث سبل تشكلات هذه الدولة الحديثة من جهة، وأيضاً لم يتعمق باستكشاف التراث الإسلامي، بتجربته السياسيّة، على المستوى النظري، بل كان البحث متّجهاً نحو نتيجة مسبقة غير منطوقة في البحث نفسه، ألا وهي ضرورة التحديث، بإيجاد حلّ لمأزق ما سُمّي بـ «التخلّف العربي».

إذن، تمثّل مفردة الدولة محور النقاشات الحديثة بين التيارات الأيديولوجية العربية على اختلاف توجهاتها. ليس فقط العرب والمسلمون هم من انخرطوا في سؤال الدولة؛ بل إن الفكر الغربي الحديث منذ منشأ الحداثة الغربية وهو فكر مهجوس بالدولة؛ لأنّ الحداثة في جوهرها كنظام سياسي، كما يحاجج الفيلسوف الألمانيّ ليو شتراوس، هي تخلّص من سياسات قديمة ودولة قديمة إلى سياسة ودولة جديدتين. واجه العرب والمسلمون السؤال في أفق مختلف عن مواجهة الأوروبيين لسؤال الدولة، ربما لطبيعة المرحلة التي «وعى» فيها المسلمون بسؤال الدولة، فقد كانت فترة استعماريّة خارجية من جهة، وأيضاً لاعتبار طبيعة الخلافة العثمانية آنذاك؛ حيث كانت في مراحل ضعفها الشديد،

«ترك الأفق للإسلامية والعلمانية، بصيفتهما الأيدولوجية، هو البقاء بالفراغ لأنها حلول مؤقتة في أحسن الأحوال، وإساءة تدبير سياسي واجتماعي في أسوأه»

ويُعرف معتقده، إلخ. ولذلك فإن هوية الفرد في الدولة الحديثة هي هوية مصطنعة سياسياً للتحكم من جهة، ولا مناص عنها كشرط تأسيسي من جهة أخرى، ومن هنا ندرك الخلاف الذي يقوم دائماً بين هوية الفرد التي يعتقد أنها تمثله وبين الهوية التي تضيفها عليه الدولة. فما تقوم به الدولة من تصنيف وتحديد وتقسيم هو في الأساس لأجل تغول السلطة وليس لأجل حرية الفرد. فكلما توزعت السلطة بشكل كبير، ازدادت الدولة في ممارسة سلطتها.

العلمانية أو الإسلامية كخلاص؟

لطالما طرَح سؤال العلمانية في العالم العربي باعتبارها السؤال الأساسي الذي يتوجب على العرب، دولاً وأفراداً، أن يضطلعوا به، للتحرّر من أيّ ماضوية، وللسير في ركب الدول الحديثة على الشاكلة الأوروبية والأمريكية. ومع التشديد الدائم على أهمية هذا السؤال، سيّما مع تصاعد الحركات الدينية السياسية في العالم الإسلامي، كانت هناك لازمة أخرى مصاحبة له، ألا وهي ضرورة تحييد الدين من أجل الحفاظ على التنوع، والتعدّد، والحفاظ عليهما.

ونوع من الاستقلالية، بمعزل عن الحكم. بالطبع، لا ينبغي أن يأخذنا هذا التحليل إلى ربط ما أسماه وائل حلاق بـ«نظام الحكم الإسلامي» بالمدائح، والطرانات المفهومية التي تنتشر في الكتابات الإسلامية الحالية؛ فالاستبداد السياسي جلي ولا يخفى منذ فترة طويلة في تاريخنا، لكن الإشكال كله، أو ما أردت إيضاحه، هو طبيعة الاستبداد من ناحية، وطبيعة وعي الأفراد والجماعات بأثار هذا الاستبداد.

كانت دولة الخلافة ودولة الإمبراطورية عموماً في هذا الوقت، تتعامل مع المجتمع كتجمعات وجماعات وليس كأفراد؛ فمفهوم الفرد هو مفهوم حديث، وهو مفهوم تتعامل معه الدولة الحديثة التي هي دولة تُعنى بالفرد كذات مستقلة وليس مع جماعات. صحيح أنّ الدولة الحديثة يمكن «تطيفها» ويمكن توظيفها في خدمة مصالح طبقة ضد طبقة أخرى، إلا أنّه، بنيوياً، لا تقوم إلا على الفرد؛ ولذلك تعمل على أرشفة حياته ومماته، وتصنّفه ضمن أرقام محددة، وتصنع له سجلاً لكل ما يقوم به. بل إنّ الفرد يُعاد نتاجه ضمن الدولة بأن تصنع له «هوية»،

«تتمثل هيمنة العلمانية في أنها لا تفصل الدين عند الدولة مطلقاً، بل بالأحرى هي تُشرك الدولة في الدين بصورة أكبر»

بأن العلمنة -أي فصل المجال الديني عن المجالات الأخرى- هي السبيل للتقدم، الذي نُصبت كأفة الجهود لمعرفة لماذا تأخر عربياً وإسلامياً. فبينما كان التقدم متأخراً، وفقاً للإسلاميين، بسبب الابتعاد عن الشريعة وقيمها، كان الأمر بالنسبة لنظرائهم العلمانيين بسبب الطبيعة الدينية المزعومة لهذه الشعوب، وهي السردية المتكررة بالنسبة إلى الطرفين حتى يومنا هذا.

لقد انشطرت مهمة الإصلاح بين فكرتين إلزاميتين: التصور بأن العلمانية أو الإسلامية كخلاص. بيد أن الطرح العلماني والطرح الإسلامي اعتراهما الكثير من الإشكالات، ليس فقط على مستوى فهم الحاضر وما تمرّ به المجتمعات العربية الإسلامية، بل في فهم طبيعة التقليد الذي تمخضنا عنه أيضاً.

طرح العلمانية كحلّ باعتبارها فصلاً بين الدين والدولة، أو بين المعتقد الديني والقانون؛ وهو الطرح الذي يتعامل بشكل سطحيّ جداً مع العلمانية باعتبارها فوقية من جهة، منفصلة عن أيّ سيرورة اجتماعية، وعن مخرجات ثقافية تختلط بالمزيج

هذا، لأنّ العلمانية عربياً فُهمت، وما تُزال تُفهم، على أنها فصلٌ للدين عن الدولة، وهي الصيغة التي لاقت في العقود الأخيرة تحدياً كبيراً باعتبارها اختزالية لا تفسّر كنه العلمانية، ولا طبيعة اشتغال الدولة. ورغم أنّ أغلب الأنظمة العربية قد رفعت شعار العلمانية؛ أي بمعنى الفصل الظاهري بين الدولة والدين، إلا أنّه مع ذلك كانت التأكيدات الثقافية متواصلة في ضرورة العلمانية.

لا شك أنّ العالم العربي بعد انفراط عقد الخلافة العثمانية، ونشوء الاتفاقيات التي تمخض عنها وضع الحدود بين الدول، وهزيمة الاستعمار وقيام دول عالمالية تشدّ العدالة والتحرر قد مرّ بتحوّلات كثيرة فيما يتعلّق بالدين؛ ففي حين تمّ استعادة الدين باعتباره سبيلاً للتقدم، فقد نُظر إليه أيضاً على أنّه في شكله السياسي يمثّل عائقاً أمام هذه الدول، التي تشدّ الحفاظ على التنوع القوميّ.

لقد كان هناك، لدى معظم المثقفين العقلانيين في العالم العربي منذ ما يسمّى بالنهضة العربية، اعتقادٌ راسخٌ

تقنيه من جديد. وبالتالي، فمشروع الأُسْلَمَة -سواء السياسي (من حسن البنا إلى اليوم)، أو القانوني- هو استيهام بماضٍ وتقليد لم يُفحص ويُفهم، وبلبله فيما يتعلّق بحاضر تتضافر فيها الإشكالات بشكل مريع.

كما تقوم الإسلاميّة على خلط مريع، سعى وائل حلاق في «الدولة المستحيلة» إلى تبيينه، وهو اعتبار أنّ التجربة السياسيّة الإسلاميّة التراتبيّة بمثابة «دولة»، وبالتالي فإنّ الخطاب الإسلامويّ عن «دولة إسلاميّة» محض فراغ. إنّ إشارة حلاق للتفريق بين مفهوم «الدولة» الحديث ومفهوم «الحكم الإسلاميّ»، كما يقترحه، ذات دلالة هامّة في هذا الموضوع. فكثيرٌ من الكتابات العربيّة -إسلاميّة وحدائيّة- تعاني من فوضى مفاهيميّة عارمة، تخلع المفاهيم من زماميّتها لتجعلها كأنّها روح يمكن أن تحلّل بها أيّة ظاهرة كانت. فكم من الكتاب حول «الدولة الإسلاميّة» في تاريخ المسلمين، إلى آخر هذا الكلام المنتشر. ومن ثمّ، فإنّ تفريق حلاق يدلّ على وعي بنيويّ ومفاهيميّ بطبيعة الاشتغال والحقول التي يحرثها خطايا، بحيث لا يُسقط على حقل مفهوم لم يتشكّل -أو لنقل ليست لديه مقدرة تفسيرية عالية- في إطار هذا الحقل. هذا من جانب.

خلاصة القول، إنّ ترك الأفق -المثقوب حقاً- للإسلاميّة والعلمانيّة،

الاجتماعيّ، ومن جهة أخرى باعتبارها «إجراء» صوريّاً. إذ إنّ هذه الصيغة للعلمانيّة لا تفحص العلمانيّة كإعادة موضعة جديدة للدينيّ. إذ، كما يحتاج طلال أسد في كتابه «تشكّلات العلمانيّ»، لا ينشأ العلمانيّ إلا في تضافر وبعلاقة مع الدينيّ. وتلك العلاقة بالأساس هي علاقة سلطة، ضبط، وهيمنة.

تتمثّل هيمنة العلمانيّة تحديداً في أنّها لا تفصل الدين عند الدولة مطلقاً، بل بالأحرى هي تُشرك الدولة في الدين بصورة أكبر، وتجعل المجال الدينيّ الاجتماعيّ والسياسيّ والثقافيّ تحت إمرة الدولة، وبالتالي تغدو الدولة حارسة لنوع معيّن من الدين يتماشى مع طبيعتها السياديّة.

على طرفٍ آخر، طرحت الإسلاميّة كحل. ورغم أنّ الإسلاميّة مرّت بمراحل (استعادة الخلافة، التصالح مع النظام الملكيّ، العمل وفق الدولة القوميّة، الدخول في أفق ديمقراطيّ بأجندة دينيّة... إلخ)، إلا أنّها أبقت، مثلها مثل نظيرتها العلمانيّة، على أنّ المشكل في الدين، الذي ينبغي استعادته.

والحال أنّ الإسلاميّة وهي تستعيدُ الدين، وتدعو لتطبيقه، فهي تقع في أفق الدولة التي تعتقد أنّها تناهضه. فهي تدعو لتقنين الدين، أو الشريعة، والتقنين هو أداة علمانيّة بالأساس، دوليّة، تقوم بممارسة إعادة ضبط وتهيء لما يُراد

بصيغتهما الإلزامية الأيديولوجية، هو البقاء في الفراغ؛ لأنها حلول تبقى مؤقتة في أحسن الأحوال، وإساءة تدبير سياسي واجتماعي في أسوأه. ومن ثم، فالعمل على إعادة فحص الماضي، وفهم الحاضر، عبر منظور جديد يتجاوز هذين الرؤيتين المعيقتين هو من الحاجة بمكان.

تحوّلات الإصلاح الإسلامي:

من الدين إلى الدولة



الإسلامي - يتقاسمها كلُّ من الإسلاميين والعلمانيين - ألا وهي فكرة الانتقال من الانشغال بالدين وإصلاحه من الخرافات، إلى فكرة الدولة كحاملة لمهمّة الإصلاح نفسها.

لم يكن من الغريب في التاريخ الإسلامي أن ينهض بأمر العلم والدين أصحاب الرأسمال الرمزي الذين نطلق عليهم مسمّى العلماء، بل إنّ هناك خيطاً

رغم الحمولة السياسيّة التي تكتسبها كلمة الإصلاح، وعلى الرغم من أصولها المسيحيّة، إلّا أنّ الإصلاح كان غايةً دائماً في الفكر الإسلامي؛ قديمه وحديثه. ومع كثرة الحديث حول «قرون التخلّف»، والتسليم بهذا الحكم المعياريّ، يكثر الحديث عن فكرة إصلاح الإسلام، أو مارتن لوثر إسلامي... إلخ. وبعيداً عن الدعايات الأيديولوجيّة لمسألة الإصلاح، فسنحاول في هذا المقال تتبّع فكرة في مسار الإصلاح

«لم يكن من الغريب في التاريخ الإسلامي أن ينهض بأمر العلم والدين الذين نطلق عليهم مسمّى العلماء»

يبلغون هذا العلم كأمانة ومسؤولية، والنفع الذي يأتي من ورائه فهو نفع تابع وليس نفعاً أصيلاً وفي بنية التبليغ، بل يمكن القول إنه نفع رمزي تكتسبه الفاعلية العلمائيّة.

ومع تمطّي التاريخ الإسلامي والوصول إلى ما يسمّى «عصر الانحطاط»، اختلف سؤال التجديد والاجتهاد جذرياً؛ بل إنّ المسلمين قد واجهوا زمناً لم يكن يتصورون أنّهم آتون إليه؛ فلم يتردّ الوضع الإسلامي الداخلي فحسب، لضعف فاعلية العلماء ولاستبداد السياسي؛ بل واجهوا استعماراً يختلف عن الحروب التي وقعت لهم في تاريخهم، وذلك في حالة ضعف مزدوج. وفجأة، وجدوا أنّ إستراتيجية «تجديد الدين» لم تعد فاعلة، إنّ ثمة جرحاً كبيراً قد انفتق ولا يُعلم من فتقه، ولأجل ماذا، وكيف يتمّ ترميمه واستعادة «الشخصيّة الإسلاميّة» -إن استعرنا من المفكر التونسي هشام جعيط-

لماذا التخلّف: سؤال الدولة

بالنسبة إلى المفكر المغربي علي أومليل في كتابه «الإصلاحية العربيّة والدولة الوطنيّة»، فإنّ الخلل الذي كان

ناظماً يشدّ التفكير الإسلامي بأنّ أمر الدين يُجدّده عالم معيّن على رأس مائة عام، كما في الحديث المنسوب إلى الرسول، صلى الله عليه وسلم؛ فالتجديد كامن في حركة التاريخ الإسلامي على مستوى العلوم الشرعيّة، والتجديد لا يعني الإبداع بحال؛ لأنّه قد يكون إظهاراً وتبياناً للعلم الذي غفل عنه الناس، ويمكن كذلك أن يكون إبداعاً كما نرى مع علماء كبار واجهوا محنة التجديد، كالغزالي وابن تيمية وغيرهم.

كان ذلك ترتيباً للبيت الإسلامي الداخلي، نظراً لفاعلية العلماء في المجال التداولي الإسلامي باعتبارهم «حفظة الدين». فقد كان ثمة تواطؤ ضمني على أن مؤسّسة العلم يملكها الفاعلون، أصحاب الرأسمال الرمزي، الذين ليس لهم من أمر إلا إنتاج العلم، وتدريسه، والتصنيف فيه، وتبليغه إلى الناس؛ فالعلماء ليسوا فقط مجرد حاملين للعلم في المخيال الإسلامي، بل كان لهم دورٌ قيمّي ومعياريّ على مستويين: فأولاً، وفقاً لهذا التصور، هم لا يرون في العلم معرفةً مجردة، أو مصلحة شخصيّة، بل يتعلّمون العلم للنفع والانتفاع؛ أي من أجل غايات تتعالى على مفهوم المصلحة المادي؛ وثانياً، فإنّهم

«تمثل مفردة الدولة محور النقاشات الحديثة بين التيارات الأيديولوجية العربية على اختلاف توجهاتها»

سياسي هي تخلص من سياسات قديمة ودولة قديمة إلى سياسة ودولة جديدتين. واجه العرب والمسلمون السؤال في أفق مختلف عن مواجهة الأوروبيين لسؤال الدولة، ربما لطبيعة المرحلة التي «وعى» فيها المسلمون بسؤال الدولة، فقد كانت فترة استعمارية خارجية من جهة، وأيضاً لاعتبار طبيعة الخلافة العثمانية آنذاك؛ حيث كانت في مراحل ضعفها الشديد، وكانت بمثابة «رجل ضعيف» أمام ولاياته في الشرق وأمام الغرب الكولونيالي من جهة ثانية.

وعند تفحص مسألة الدولة كأساس للإصلاح الإسلامي، لا بد من الانتباه إلى أن الإصلاح الإسلامي قبل العصر الحديث لم يكن مبدأ الدولة أساساً في خطته. فقد كان الإصلاحيون قبل العصر الحديث كالغزالي وابن تيمية وغيرهم لا يفكرون في الدولة كأساس للإصلاح، إنما كان إصلاحهم بالأساس منصباً على «إحياء علوم الدين» -وهو عنوان لأحد كتب الإمام الغزالي-، وتجديد التجربة العلمية والروحية للمسلمين. لم تكن الدولة ضمن تفكيرهم ليس لأن مفهوم «الدولة» ظهر بعد ذلك، وإنما لطبيعة الاجتماع السياسي في

يُصيب المسلمين قديماً هو خللٌ داخليّ، حتى وإن كانت هناك هجمات من الخارج، أو لنقل بالأحرى، إن إرجاع المسلمين للخلل كان داخلياً، بمعنى أن ثمة شيئاً تمّ خرقة في هذه المساحة بين «الإسلام المعياري» (الإسلام الأنقى في صورته المثلى) وبين «الإسلام الاجتماعي» (أو لأسميه عوضاً عن تسمية أومليل بالإسلام التاريخي؛ وهو جملة التدين التاريخي الذي تفعله الجماعة التي تسمى المسلمين). فمنطق الإصلاح كان داخلياً، بتجديد الدين، وموعظة الناس، وصون العلم.

يد أننا سنلحظ تطوراً من هذا النقاش الداخلي بشأن إصلاح الدين، وهي المهمة التي تمّ إرساؤها في الاجتماع الإسلامي، وعُرفت بالمجددين على رأس مائة كل سنة، كما أشرتُ عليه.

تمثل مفردة الدولة محور النقاشات الحديثة بين التيارات الأيديولوجية العربية على اختلاف توجهاتها. ليس فقط العرب والمسلمون هم من انخرطوا في سؤال الدولة؛ بل إن الفكر الغربي الحديث منذ منشأ الحداثة الغربية وهو فكر مهجوس بالدولة؛ لأنّ الحداثة في جوهرها كنظام

«الإصلاحية العربية لا تختلف كثيراً بين إسلامي وليبرالي وقومي... إلخ إلا في طبيعة الجواب»

الجابري. نعم. إنّ كلّ المشاريع التي نسّمّيها بقراءة التراث ليست سوى انخراط في أفق الإصلاحية العربية، رغم إعلانها ونقدها وزجرها للإصلاحية الأولى، إصلاحية الآباء، رفاة وعبده، ورغم رغبتها الجامعة في الخروج على هذا النموذج الذي دشّنه عبده بالتوفيق بين الإسلام والغرب، ما أنتج «مفارقة الشيخ الإمام» - كما يسمّيها عبد الله العروي في كتابه "مفهوم العقل" - التي نعيشها إلى اليوم. (حتى إن سؤالا عميقاً يلحّ علينا إلى الآن، وهو: هل يمكن أن نخرج من أفق محمّد عبده؟).

والحال أنّ الإصلاحية العربية لا تختلف كثيراً بين إسلامي وليبرالي وقومي... إلخ إلا في طبيعة الجواب، أما في ماهية المُشكل نفسه فإنّه لا خلاف بينهم جميعاً أنّه: تردّي الوضع العربي والإسلامي، وتقدّم الحضارة الغالبة. لقد انكسر هؤلاء جميعاً بهذا السؤال، فبعد أن كانت الحضارة الإسلامية هي الحضارة العالمية، فقد وجدت نفسها عاجزة أمام المد الاستشراقي المهيمن والمد الاستعماري العسكري للهيمنة.

ويمكن القول أيضاً إنّ الدولة كانت أساساً في التفكير الإصلاحي لدى مفكّري الإسلام منذ القرن التاسع عشر، فقد

التاريخ الإسلامي؛ فقد كانت أزمة الاستبداد السياسي بالشكل المتغوّل حديثاً، كما نرى، إنّما كان استبداداً على المستوى السياسي باحتكار الإمامة، في حين أن المجتمع كانت له قنواته التي يعمل منها، فكان الفرد العادي لا يشعر بتغوّل الدولة كما يشعر بها في العصر الحديث.

فإذا كان الغزالي قد كتب في عصره/ المحنة «إحياء علوم الدين»، فإنّ محمّد عبده قد كتب «الإسلام بين العلم والمدنيّة»، والعنوانان دالّان ومفصّحان عن التغيّر البنيوي بين العصر القديم والعصر الحديث في ماهية الإصلاح نفسه. ففي هذا العصر الحديث، تمّ اجترار المسلمين إلى ثنائيّة التقدّم/ والتخلّف التي سادت بنوع من الدراوينيّة الاجتماعيّة المنتشرة آنذاك، ودخلت الحركة الإصلاحية في هذا الإقرار بتقدّم الغرب وتخلّف المسلمين.

وعليه، يمكن القول إنّ الحركات الإصلاحية العربية منذ القرن التاسع عشر وحتى القرن أواخر القرن العشرين تقوم على سؤال مركزيّ قد طرحه شكيب أرسلان في صيغة لطيفة، وهي: لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم؟ كان هذا هو السؤال الهاجس لهذه الحركات كلّها، من رفاة الطهطاوي إلى محمّد عابد

«العقل التوفيقى» يعمل على تقسيم العالم إلى أدوات وغايات فيمكن فك الارتباط بين الغاية ووسائلها»

خدمة مصالح طبقة ضد طبقة أخرى، إلا أنه، بنويًا، لا تقوم إلا على الفرد؛ ولذلك تعمل على أرشفة حياته ومماته، وتصنّفه ضمن أرقام محددة، وتصنع له سجلاً لكل ما يقوم به. بل إن الفرد يُعاد نتاجه ضمن الدولة بأن تصنع له هوية، ويُعرف معتقده، إلخ. ولذلك فإن هوية الفرد في الدولة الحديثة هي هوية مصطنعة سياسياً للتحكم، ومن هنا ندرك الخلاف الذي يقوم دائماً بين هوية الفرد التي يعتقد أنها تمثله وبين الهوية التي تضفيها عليه الدولة. فما تقوم به الدولة من تصنيف وتحديد وتقسيم هو في الأساس لأجل تغول السلطة وليس لأجل حرية الفرد. فكلما توزعت السلطة بشكل كبير، كلما ازدادت الدولة في ممارسة سلطتها. وكل ذلك يختلف عن نمط اشتغال ما أسماه وائل حلاق باحتراف «الحكم الإسلامى» بدلاً من «الدولة الإسلامية» التي تحاول دائماً الإسلامويّة إشاعة أنها كانت موجودة.

بالطبع، حتى لا نقع في طوباوية عن التاريخ الإسلامى والدولة الإسلامية و«دولة الخلافة»... إلى آخر كل هذه الرطانات المفهومية التي تنتشر في الكتابات الإسلامية الحالمة، فإننا نعاني من الاستبداد السياسى

فهما الحداثة على صورة تحسينات سياسية وتطويرات تقنية يمكن للمسلمين أن يأخذوا بأدواتها ما دام أن الإسلام لا يختلف مع هذه الأدوات. ومن هنا، من هذه اللحظة بالتحديد، سيتمّ نشوء ما سمي لاحقاً «العقل التوفيقى»، الذي يعمل على تقسيم العالم إلى أدوات وغايات، فيمكن فك الارتباط بين الغاية ووسائلها. ومن هذه الفترة أيضاً، سيتمّ التوفيق بين منتجات التجربة الإسلامية التاريخية كالشورى ووضعها في مقابل الديمقراطية الغربية بناءً على الأدوات والغايات. فإذا كانت الغاية هي الحكم العادل، فإن الديمقراطية هي الشورى لأنهما سيوصلان للغاية نفسها.

أسطورة الدولة الإسلامية واستقطاب الإصلاح

كانت دولة الخلافة ودولة الإمبراطورية عموماً في القديم تتعامل مع المجتمع كتجمعات وكجماعات وليس كأفراد؛ فمفهوم الفرد هو مفهوم حديث، وهو مفهوم تتعامل معه الدولة الحديثة التي هي دولة تُعنى بالفرد كذات مستقلة وليس مع جماعات. صحيح أن الدولة الحديثة يمكن «تطيفها» ويمكن توظيفها في

«كان مأزق الخلافة العثمانية عاملاً مهماً في شعور الأقطار العربية بالحاجة إلى تكوين دول مستقلة»

الذي ينطلق منه كثيرٌ من المفكرين والمؤرخين باعتبارهم بداية «الجرح النرجسي الإسلامي»، سيشهد العالم الإسلامي نوعاً من الحركات يقوم على تسييس الإسلام في شكل جماعة كبرى تؤمن بفكرة العمل القطريّ إسلامياً، انطلاقاً إلى عالمية ستري أنّها استعادة للخلافة ووحدة الأمة (التي فرقتها الأحزاب وفقاً لجماعة الإخوان المسلمين، والذين ساندوا، مثلاً، في الخمسينيات قرار الدولة بحلّ الأحزاب لأنّها سببٌ في فرقة الأمة).

باعتبارها حركة إصلاحية، عملت الإسلاموية على توفيق أفكارها المصبوغة إسلامياً مع فكرة الدولة الناشئة. وستتصور الإصلاح من أدنى إلى فوق، بحيث يكون من الفرد إلى الجماعة إلى المجتمع فالدولة. وستستمرّ الدولة في مخيال التيارات الإسلامية هي الغاية، وسيتم النظر للإصلاح، ليس كما القديم بإحياء علوم الدين وحفظ مصالح الأمة والتغلغل في المجتمع، وإنّما سينظر للدولة بوصفها الحامل لكلّ هذه القيم، وهي التي ستقوم بعملية الإصلاح الإسلامي. كما أنّ الإصلاح العلماني كان يرى الرؤية نفسها، وهي أنّ الدولة هي التي ستقوم بعملية تنوير المجتمع. ولاحقاً، ستظهر مصطلحات كـ «تطبيق الشريعة» كأحد حصون الإسلاميين

الجليّ والذي لا يخفى منذ فترة طويلة في تاريخنا، لكن الإشكال كله، أو ما أردت إيضاحه، هو طبيعة الاستبداد من ناحية، وطبيعة وعي الأفراد والجماعات بآثار هذا الاستبداد. لقد وظفت الدولة القديمة الدين كما وظفته الدولة الحديثة، وتدخلت في عقائد الناس كما حصل في فتنه خلق القرآن، وفرضت على الأمة ما هو ظلم وجور في كثيرٍ من الأحيان.

وكان مأزق الخلافة العثمانية عاملاً مهماً في شعور الأقطار العربية بالحاجة إلى تكوين دول مستقلة، وحقيقة فهذا الشعور كان عند ما عدّه المؤرّخون مؤسس الدولة العربية الأولى محمد علي، فقد كانت سياساته تعتمد على تقوية القطر المصريّ كقوة يستطيع من خلالها أن يواجه الدولة العثمانية بها لاحقاً وكنفوذٍ شخصيٍّ أيضاً، بيد أن العامل الداخلي لمشروع محمد علي الذي بين غير ما واحدٍ كيف بُنيت دولة محمد علي على عظام الفلاحين، وأيضاً العامل الاستعماريّ الخارجي (والذي يتجاهله، مثلاً، كتاب مهمّ ككتاب خالد فهمي «كلّ رجال الباشا») كانا سبباً في إفشال المشروع.

إلا أنّ في عشرينيات القرن الماضي، ومع سقوط الخلافة العثمانية وهو الحدث

«لم يفكر الإسلاميون في الدولة كمفهوم وكمجال وكوعي تاريخي حديث، وإنما نظروا إليها نظرة براغماتية»

لقد تمّ استقطاب المهمة الإصلاحية بين الشق العلماني والشق الإسلامي، لدرجة فقد فيها الإصلاح ملامحه، وضاعت الإشكالات العصبية عربياً على الاتفاق حولها، ومحاولة إصلاحها. استقطبت الدولة، واستقطبت الجماهير، واستقطبت الخطابات إلى نزاع هيمنة. في حين أنّ الدولة كانت تسير باتجاه هيمنة على المجتمع من خلال نخبة -تمّ وسمها بـ«الوطنية»- لها مصالح اقتصادية مما جعلها تدخل ضمن مفهوم «الطبقة» التي تهيمن لأجل رأسمالها المادي (الاقتصادي الإمبراطوري) ورأسمالها الرمزي (حفظ الأمة والشعب).

ذبح التقليد: من يدفنه؟

ورغم أنّ الإصلاحية العربية قد أصابها نوعٌ من المراوغة في الإجابة على سؤال الانحطاط، وبعد أن بينا تحولات الإصلاح الإسلامي من فكرة الدين إلى فكرة الدولة، وبعد أن مضت الإصلاحية العربية في صنع مواءمات ظرفية وتوفيقات لم تصمد كثيراً أمام حركة التاريخ، فإنّ الإصلاحية كلّها قد انصبت على ذبح التقليد وذمه وإقصائه واعتباره سبب البلاء الذي حل بالمسلمين. إنّ التقليد بعدما كان مقولة خاصة في المجال التداولي الإسلامي

تجاه سقوط الخلافة من ناحية، وتجاه علمنة الدولة المتزايدة من ناحية أخرى.

لم يفكر الإسلاميون في الدولة كمفهوم وكمجال وكوعي تاريخي حديث، وإنّما نظروا إليها نظرة براغماتية: كيف يمكن تطبيق الآليات الإسلامية من خلال هذه الدولة؛ أي إنّ الإسلاميين رأوا شبح الخلافة يلوح لهم في نهاية الدولة، ولم يروا الدولة في نهاية الخلافة وهي تسقط. في حين أنّ الليبراليين والعلمانيين كانوا ينوون مهمة الإصلاح والتنوير بيد الدولة؛ أي إنّ المشروعين؛ الإسلامي والعلماني كلاهما كانا يفكران في الدولة كأفق للخروج من المأزق، وللقيام بمهمة الإصلاح.

لم يُرد من الدولة العربية في الأيديولوجيتين؛ الإسلامية والليبرالية فقط أن تكون ديمقراطية (لم تؤمن الإسلاموية بالديمقراطية إلا في الثمانينيات) وذات سياسات عادلة ولا تقصي طبقات لأجل هيمنة طبقة، إنما أريد من الدولة أن تكون صاحبة مشروع أيديولوجي يتحكّم في معرفة المواطنين وأجسادهم. فنزاعهما على الدولة كان نزاعاً أيديولوجياً متعلّقاً بمن يمثّل «روح الشعب» ثقافياً ودينياً وتاريخياً.

«التقليد ليس هو الأساس في أيّ انتقال يتوسّط بين عصر مضى وعصر حاضر»

صاحب نقد العقل العربي على حين غرّة، وأنّه لا بدّ من «سياسات انتقال» تعتمد بالضرورة على التقليد الراسي والعمل من خلاله بتفعيل منظورات جديدة، كي يتمّ التمهيد لعصر التدوين الجديد.

هل المشكل الإصلاحية كان مشكلاً معرفياً أم مشكلاً سياسياً؟ لا شكّ أن هناك اتجاهاتٍ لجأت إلى القول بكون المشكل هو مشكل سياسي، وأن الاستبداد هو سبب العائق التاريخي أمام العرب والمسلمين (الكواكبي نموذجاً). وهناك من رأى أنّ المشكل مزدوج: معرفي وسياسي. لكننا نعمل في براديجم جديد ومختلف نقول من موقعنا الآن إنّ التفريق بين المعرفي والسياسي لم يعد موجوداً، لقد انتهت هذه الصيغة من الازدواجية، فأصبح المعرفي كامناً في قلب السياسي، كما أنّ السياسي لا ينتجه إلا المعرفي، حتى وإن تمّ طي ذلك وكتمانه.

فالحملة الإصلاحية كانت حملة على التقليد عموماً كما أوضحنا، اختلفت وتباينت لكنّها تقوم بالمهمّة نفسها: ذبح التقليد. إلا أنّ التقليد المذبوح لم يجد من يدفنه بعد، فإن نجحت الإصلاحية كلّها في ذبحها، إلا أنّها لم تؤسس بعمق لفضاء

القديم يُعنى بعدم القيام بواجب الاجتهاد المطلوب والمرجو، قد اختلف مضمونياً بين تيارات الإصلاحية العربية، بدايةً من التقليد الديني بالانغلاق المذهبي والجمود الفقهي، وأيضاً بالدعوة لإصلاح مؤسّسات إنتاج العلم مثل الأزهر (تذكّر هنا دعوة الشيخ محمد عبده لإصلاح الأزهر، وما لاقاه في سبيل ذلك)، انتهاءً بذبح التقليد كلّه في الاجتماع والسياسة والدين وإنشاء تقليد جديد.

أدرّكت المشاريع العربية المتأخرة (الجابري، العروي،...) أنّ البقاء في صيغة لعن التقليد المحافظ -إن صحّ التعبير- هو مراوغة إصلاحية لن تحلّ المأزق، إنّها خروج من السرداب كي نعود إليه. لقد دعا الجابري مثلاً لإنشاء عصر تدوين جديد. يدعونا هذا البنيوي العتيد إلى تفهّم جذري للمشكل، إن المشكل ليس كما تصوّره الإصلاحية الأولى في توفيق يلتئم به الحال، لقد اختلف الزمان وتغيّر الإبتيمات الناظمة للعقل نفسه، وليس مشكلاً عرضاً يواجهنا. لقد عمل المسلمون طويلاً ضمن عصر تدوين بدأ مبكراً منذ نأناة الإسلام، وعلينا، حسب الجابري، أن ننشئ عصر تدوين جديد، تقليداً جديداً وللمفارقة يقوم على ذبح التقليد القديم، وكأنّ إرساء تقليد هو قرار سهل يتخذه

تحرّك من خلاله لإنشاء أنساق وتقاليد عريضة. حالة اللاتقليد المُدعاة التي نعيشها في الفكر هي التي تجرّ كل هذا الشتات الفكري لنا. فلا يمكن لتقليد أن يستمر ما لم يتم بتصالح وتفهم للتقليد الذي سبقه، لأنّ هذا التقليد بدوره سوف يغدو تاريخياً لمجرّد رمزية أيضاً.

وإلى يومنا هذا، يُنظر إلى التقليد كعائق، كشيء لا بدّ من تجاوزه. لكن لم يحن التفكير عربياً بعدُ في إمكانات التفكير في التقليد نفسه: ماذا يعني لنا؟ ما تجربتنا معه؟ ما المسافة بيننا وبينه؟

تقليد جديد، صرنا ننازع التقليد القديم إلى اليوم، وكأنّ ذبحه هو في استمرارية الجدل معه ونقده. وفي هذا إشارة مهمّة أوّد التنبيه عليها: إنّ المحنة الإصلاحية كلّها تتمثّل في أنّها جملة من الأقوال المختلفة، لكنّها لم تشرع في العمل على التقليد القديم. بمعنى؛ كلّ الإصلاح هو بشكل ما عملية «نقد للتراث»، وعلينا أن نفهم أن المشاريع التي تقوم على «نقد التراث» ليس حديثة، بل هي جوهر فكرة الإصلاح نفسها، وإن اتخذت بُعداً منهجياً وحقلاً راسخاً تحت هذا المسمّى. بيد أن الغريب هو في المفارقة التالية: بينما يستمرّ نقد التراث في الدعوة للقطيعة مع هذا التراث، نجد أن ذلك قد تحوّل لمقولة يلقيها كلّ مفكر على كتبه دون حقيقة منهجية. إن القطيعة مع التراث، إن سايرنا هؤلاء المفكرين، هو في تأسيس فضاء جديد، وللحسرة، لم نجد إلا هذه الكلمة المزعجة وغير العلمية بالضرورة: نقد التراث.

إن ذبح التقليد ليس هو الأساس في أيّ انتقال يتوسّط بين عصر مضى وعصر حاضر؛ لأنّه يقوم في بنيته -أي ذبح التقليد- على الفصل المتشظي لتجربة الجماعة الإسلامية، وينبغي أن نذبح التقليد بشكلٍ آخر: أن نحوله إلى أفق رمزي لأنفسنا القديمة، والشروع في تدشين تقليد لا يقطع معه؛ فالإنسان موصول بماضيه وليس مقطوعاً عنه، بحيث نحول تقاليد وسرديات حول أنفسنا. نحن بحاجة إلى تقليد، وبخاجة إلى أن يكون لنا نسق فكريّ

كيف نظر الإسلام السياسي

إلى مفهوم الأمة؟



رغم أنّ التنظير العقدي، تراثياً، كان معنياً بالأساس بفكرة «الجماعة»/ الفرقة (الناجية)، والانخراط في تحديات عقدية لفكرة الجماعة، وعدم صرف انتباهه كافٍ إلى مفهوم «الأمة»، الذي نجد أنّه رغم الاختلاف الأساسي فيه من حيث فكرة «الإمامة» الأولى للأمة، والتي تمّ التنازع على شأنها؛ هل هي تقوم بتكليف ديني أم بتدبير دنيوي؟ أقول رغم ذلك، إلا أنّ ليس هناك ما يمكن أن نسميه «نظرية

مُثل مفهوم الأمة ركيزة أساسية في الخطاب الإسلامي، فيما يتعلّق بالرافعة السياسية التي قدّم الإسلام السياسي من خلالها خطابه ومنطلقاته الاجتماعية والسياسية للعموم، وكحركة سياسية-اجتماعية مرتكزة إلى مفهوم الدين، فقد استوحى الإسلام السياسي مفهوم الأمة من التأكيد القرآني على الأمة، رغم التباين الاستعمالي الذي تفرضه شروط تاريخية، والذي أدخل به مفهوم الأمة في المعجم الإسلامي.

«مع سقوط الخلافة العثمانية وبزوغ الإسلاموية الحديثة سيكون الشعار الأساسي للإسلام السياسي هو استعادة الأمة»

تلعب دوراً مهماً في استجماع فكرة، ولو متخيلة، عن الأمة لمحاربة الاستعمار (كما وجدنا في العالم العربي الحركات القومية والأنظمة التي تقوم على فكرة القومية ولو بصيغة مختلفة).

يمكننا القول: إن سقوط الخلافة العثمانية كان بمثابة انتهاء لعقد تاريخي تقوم فيه فكرة «السلطنة» على السيادة على أقاليم كبرى، تحت مسمى «الأمة»، وتدشين لعقد جديد ستكون هناك دولة (أو شبه دولة) هي طرف معادلة قوي فيه، وهذا الطرف سيشرط بالطبع المقولات والمفاهيم والرؤى التي تبزغ في إطاره.

ولذا؛ فإن الفكر الإسلاموي الحديث قد وقع في شبك الدولة، من حيث أراد، أو ظن، أنه يفلت منها؛ فقد ارتبطت حديثاً فكرة الأمة مع فكرة الدولة، أو الشعب بالذين يمثلونه، ومن ثم أصبح تصور وجود أمة، ككيان متخيل، غير ممكن إلا من خلال تمثيل سياسي لهذا الكيان نفسه، فكما يوضح ناصيف نصار، في إشارته إلى حسن البنا المهمة في هذا السياق: «وبقدر ما يتطابق في فكر حسن البنا مفهوم الأمة ومفهوم الوطن، يتطابق مفهوم الأمة

إسلامية» للأمة؛ فقد كان مفهوم الأمة بالأساس مفهوماً جموعياً وروحياً متعلقاً بالانتماء.

بيد أن هناك تحولاً سيحصل مع العصر الحديث؛ عندما سيتعرف العرب المسلمون إلى واقعة الدولة-الأمة (Nation-State)، التي ستكون الأمة/ الشعب بمثابة الحاضنة التي تعبر الدولة عنها، عرقياً وثقافياً وروحياً، ومع سقوط الخلافة العثمانية، وبزوغ الإسلاموية الحديثة، سيكون الشعار الأساسي للإسلام السياسي هو استعادة الأمة، وتكوين مفهوم، يشوبه الغموض، حول فكرة الأمة التي ينبغي إرجاعها لـ «الوحدة».

تقوم الدولة الأمة (الدولة القومية) على فكرة الإقليم، وفكرة الشعب المتخيل الذي يفترض سلفاً كعنصر تكويني لقيام هذه الدولة؛ أنها دولة تمثل شعباً، بماضيه؛ العرقي والثقافي والروحي، وبالتالي فهي تماهي بين آلياتها التصريفية كدولة، وبين حملها لفكرة أممية تعمل نيابة عنها، وقد تكون الدولة الأمة فاشية باعتقادها أن إرثها استثنائي وعرقها يتفوق على الأعراق الأخرى (كما في حالة هتلر)، كما يمكن أن

«إذا كان البناء فتح الباب على تسييس أيديولوجي لمفاهيم دينية فالأمر تطور نحو مزيد من التسييس مع قطب والمودودي»

هناك تشوش إسلاموي منذ حسن البناء متعلق بفكرة الأمة والدولة والوطن، وهو التشوش الذي يظنُّ أنه يتملك التقليد الإسلامي ويقدمه في صياغة تلائم وضع المسلمين، في حين أنَّ الفكر الإسلامي نفسه ليس تمثيلاً للتقليد الإسلامي، وليس نقيضاً له في الآن نفسه؛ إنه محكوم بالشرط الحدائي الذي عاشته المجتمعات الإسلامية، وهي تتلقى الحدائثة الغربية بكل تناقضات دخول هذه الحدائثة؛ فالبناء، كداعية إصلاح وتغيير، هو تعبير دقيق عن مشكلات عصره، وليس للتقليد كما يظنُّ الكثير.

وكتعبير عن ذلك، في بدايات القرن العشرين؛ عندما انتشرت الأيديولوجيات القومية في العالم العربي، حاول البناء أن ينازع هذه الأيديولوجيات باختراع فكرة «القومية الإسلامية» كمقابل للقومية الحدائثة العلمانية، التي رأى البناء أنَّها تقوم على مفهوم غير ديني للرابطة بين الناس. يوضح ناصيف نصار هذا المفهوم عند البناء بالآتي: «كان حسن البناء أول من استعمل مصطلح القومية الإسلامية؛ فالجمع بين القومية والإسلام بهذا الشكل

ومفهوم الدولة [...]، ومن هنا بات من الواجب أن يدخل مفهوم الدولة الواحدة في مفهوم الأمة الواحدة» (ناصر، «تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر»).

لا خلاف في أنَّ فكرة القومية، كنظام على المستوى السياسي، ومخيالي على المستوى الشعوري، هي فكرة حديثة تماماً، نبتت مع الحدائثة السياسية المتأخرة، وصعود الأنظمة القومية في أوروبا بدايات القرن العشرين.

لم يترجم المسلمون الأوائل أنفسهم من خلال مصطلحات قومية، كما حصل مع الإسلاموية الحدائثة؛ لأنَّ مفهوم الأمة نفسه لم يكن مفهوماً سياسياً، كما أشرت، حتى فكرة الخلافة نفسها التي تحوّلت من مفهوم الإنابة إلى مفهوم السلطة والحكم، لم تكن تعمل بآليات مشابهة للدول الحدائثة من ناحية التدخل والتصرف والعقاب، وهذا ليس دفاعاً عن الخلافة، إنما بالأحرى توضيح لآليتي عمل، وزمنين، منفصلين من حيث البنية والغاية والتشكيل تماماً.

«أدى التسييس الأيديولوجي الإسلامي للمفاهيم إلى خلق قراءة حركية تستدخل الماضي الإسلامي في صراع مع الراهن»

والحال أنّ الأستاذ سيد قطب، في معركته الشرسة ضدّ ما أسماه «الجاهلية المعاصرة»، قام بعملية نزع أيّة شرعية عن المفاهيم الحديثة من الانتماء والهوية والقومية، إلى الحدّ الذي وصل به إلى القول في نصّه «جنسية المسلم عقيدته»: إنّ «شعب الله المختار حقاً، فهو الأمة المسلمة التي تستظل براية الله، على اختلاف ما بينها من الأجناس والأقوام والألوان والأوطان».

كان قطب مشدوداً نحو إلغاء التاريخ، تاريخ المسلمين وتاريخ الأفكار، للرجوع إلى لحظة الوحي كما هي، وهو بفعله ذلك، فقد رفض التقليد، بكلّ ما يتضمّنه من فقه وعقيدة وتراث ثقافي، بمثابة مصادر للنفس المسلمة، للرجوع إلى لحظة صفر ميتافيزيقية.

أدى التسييس الأيديولوجي الإسلامي للمفاهيم إلى خلق قراءة حركية تستدخل الماضي الإسلامي، لا سيما الفترة النبوية، في صراع مع الراهن، وبالتالي ستقرأ السيرة النبوية نفسها على أنّها مسيرة سياسية بالأساس؛ إنني لا أنفي الطبيعة السياسية للفترة النبوية، لكن ما أشير إليه؛ هو

لم يرد عند المفكرين الإسلاميين السابقين الذين اكتفوا دوماً بمصطلح الأخوة الإسلامية أو بمصطلح الأمة الإسلامية».

ويضيف نصار: «ولعلّه أراد بهذا الاستحداث أن يدلل على الطابع الحركي للإرادة الإسلامية الوحديّة التي حملتها جماعة الإخوان المسلمين؛ وهي إرادة هادفة إلى جعل التطابق كاملاً بين الأمة الإسلامية والوطن الإسلامي، والدولة الإسلامية» (ناصر، تصورات الأمة المعاصرة).

لا شكّ في أنّ الشرط السياسي الذي كون تلك التصورات هو الذي يرجع إليه المرد في الصيغة السياسية لمفهوم كمفهوم الأمة في الخطاب الإسلامي، وإذا كان حسن البناء قد فتح الباب على تسييس أيديولوجي لمفاهيم دينية؛ فإنّ الأمر سيتطور نحو مزيد من التسييس مع سيد قطب والمودودي، وصولاً إلى الصيغة النهائية لفكرة قطب عن «الطليعة القرآنية»، التي من شأنها أن تقود المجتمع والدولة بعد ذلك نحو الحقّ، وهو ما سمّاه في مواضع أخرى «الجيل القرآني الفريد».

كيف تستدخل قراءة معينة تاريخاً وشرطاً
مغايرين في تاريخ وشرط آخر بنوع من
الأدلجة لخدمة مفاهيم معينة، بالتالي،
تغدو «الشورى» ديمقراطية، وصحيفة
المدينة بـ «الدستور».

هذه القراءة الحركية للمفاهيم
والإسلام عموماً، التي يمكن قراءتها من
حسن البناء، وحتى الكتب المعاصرة، كـ
«القراءة الحركية للسيرة النبوية»، لمنير
الغضبان، هي نتاج تلفيق ناجم عن عدم
وعي بطبيعة الشرط المعرفي الذي أنتج
مفاهيم معينة بحمولات معرفية مختلفة،
وأيضاً ينم عن جهل بالطبيعة القرآنية
لهذه المفاهيم التي تمت مقاربتها على
نحو سياسي، دون أيّ مفعول في الواقع لها.