دعاوى "إصلاح الإسلام"

تهدف هذه الورقة إلى رصد جوانب الانتظام في الجدل الفكري بين الرؤى التي يقدمها الفاعلون السياسيون وقادة الرأي في المجتمعات المسلمة –وبالأخص في المنطقة العربية– بشأن كيفية "إصلاح" الإسلام أو الخطاب الإسلامي، باعتباره يشكل واحدًا من أهم مكونات البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

وستنطلق هذه الورقة من افتراض أساسي مضمونه أن هناك عملية انتقائية نصوصية تقوم عليها هذه المواقف السياسية، التي تسعى إلى إعادة صياغة علاقة الإسلام بالمجتمعات التي تسكنها أغلبية مسلمة، وأن هذه الانتقائية كانت لها نتائج سلبية على تقدم عملية التنظير في المجتمعات المسلمة، لما أنتجته من ديالكتيك منقوص. فالفكرة أنتجت ضدها وصارعتها، لكنهما لم ينتجا فكرة ثالثة تجمع بين جوانب القوة في الفكرتين الأصليتين على نحو يدفع المجتمع إلى الأمام. بل إن الانتقائية النصوصية من الحدة بما يؤثر سلبًا على احتمالات التعايش في مناخ ليبرالي بين أتباع الرؤى المختلفة.

وتوضح هذه الورقة أن هذه الانتقائية النصوصية تتم على أساس أيديولوجي (بين تيارات ثلاثة: إسلاميين سلفيين تقليديين سواء تبنوا العنف أو رفضوه، وإسلاميين معاصرين تحديثيين، وعلمانيين سواء كانوا ليبراليين تعددين أو أتوقراطيين دولانيين) كما أنها تتم على أساس سياسي وفقًا لخريطة القوة السياسية على مستوى كل دولة، فضلاً عن أنها قد تكون انتقائية طائفية في المجتمعات التي تعاني من انقسامات رأسية بين سنة وشيعة وأحمديين وبهائيين. بل هي انتقائية نصوصية بين أتباع الديانات المختلفة في حوارهم بشأن الدور الذي يمكن أن يلعبه أي دين، وفي حالتنا هذه (الإسلام) في الحياة العامة.

إذن هذه الورقة تحاول أن تكشف الدور الذي تقوم به عملية الانتقاء النصوصية في خلق مساحات من التباين بين المقولات التي ينتجها أبناء الدين الواحد، بالتطبيق على الدين الإسلامي، أو في المقولات التي يطلقها أتباع الديانات المختلفة على بعضهم البعض. وعلى هذا فإن دعاوى الإصلاح في جوهرها لا تعني بالضرورة الخروج على أصل الدين؛ وإنما تعني إعادة رسم العلاقة بين النصوص الدينية، لتجعل من المنسوخ عند البعض ناسخًا عند آخرين، ومن المطلق عند البعض، مقيدًا عند آخرين. وعلى هذا ستنقسم الورقة إلى أجزاء ثلاثة:

١- التفاعل بين الانتقائية وبين المواقف الفكرية بالتطبيق على ثلاثة مدارس كبرى اهتمت برصد علاقة الإسلام بالواقع المعاش.
٢- تفاعل هذه الانتقائية مع الواقع السياسي بالتطبيق على مصر.
٣- ملاحظات منهاجية حول سوسولوجيا الانتقاء النصوصي.

أولاً– تيارات الفكر المعاصر على الساحة الإسلامية

وابتداءً، لا بد من ملاحظة أن أي تصنيف نظري لا يخلو من التعميم، الذي يرتبط دائمًا بوجود هامش للخطأ؛ بمعنى أنه يمكن لقلة منتمية لتيار معين أن تقدم رؤية ذاتية مستقلة بشأن قضية أو أخرى؛ وهو ما يتطلب ممن يطبقون هذا التصنيف أن يعوا أنه ليس جامدًا وليس معبرًا عن كافة الحالات المحتملة على أرض الواقع؛ وإنما هو إطار نظري أو أنماط مثالية (Ideal types) لتوضيح نقاط الاختلاف والاتفاق بين المنتمين لكل فريق. ويمكن تقسيم زعامات

التيارات الفكرية المعاصرة على الساحة السياسية العربية إلى تيارات ثلاثة تنقسم إلى خمسة حينما يتعلق الأمر بالمسائل السياسية؛ وهو ما يمكن توضيحه في الجدول التالي:

تيارات الفكر في المجتمعات المسلمة*

	الإسلاميون التقليديون		الإسلاميون التحديثيون	العلمانيون	
١) ليوصف الشيء بأنه إسلامي، يجب أن يكون	**له أصل تدل عليه الشريعة صراحة.**		**لا يناقض الشريعة وإن لم يكن له أصل.**	**في صالح المجتمع بصرف النظر عن النص الديني.**	
٢) صمت الشريعة.	**مستحيل.**		**فرصة للاجتهاد.**	**علامة لعدم قطعية الشريعة.**	
٣) الأصول المحمية من الشك والنقد.	**الشريعة والفقه.**		**الشريعة.**	**لا يوجد.**	
٤) الاختلاف بين العلماء في القضايا الكبرى.	**يعني القضاء على وحدة وتميز الأمة.**		**خطر ولكن محتمل.**	**ضروري لتحرير العقل من الآراء النمطية.**	
٥) التبادل الثقافي مع غير المسلمين.	**يعني تقليدًا أعمى وبدعة.**		**يعني البحث عن الحكمة.**	**أفضل من التقليد الأعمى للسابقين.**	
٦) الولاية السياسية للمرأة.	**لا تجوز وفقًا للشريعة**		**مشروطة بحدود الشريعة.**	**ليست خاضعة للشريعة: فهي مسألة ملاءمة.**	
٧) تقسيم فرعي	**يتبنون العنف**	**مسالمون**	**إسلاميون تعدديون**	**ليبراليون**	**أتوقراطيون**
٨) الديمقراطية هي	**ضد الإسلام**		**إسلامية/ قابلة للأسلمة**	**ضرورية**	**غير عملية**

وفيما يلي تفصيل الجدول السابق. تنقسم هذه التيارات الأساسية إلى تيار إسلامي تقليدي سلفي، ينقسم بدوره لاحقًا إلى تيار فرعي يتبنى العنف، وآخر مسالم، وتيار إسلامي تحديثي أو معاصر، وتيار علماني ينقسم بدوره إلى تيار فرعي ليبرالي وآخر أتوقراطي استبدادي. وفيما يلي تفصيل لأهم نقاط الاختلاف والاتفاق بين هذه التيارات، وفقًا لوروده في الجدول المشار إليه. وسيتم مناقشة تفاصيل الجدول أفقيًا.

١) فيما يتعلق بتحديد ما هو "إسلامي" أو مقبول شرعًا، يقرر السلفيون أنه قاصر على ما أتى في القرآن الكريم وأحاديث الرسول ρ، وحقق إجماعًا من العلماء، وأصبح جزءًا من الشريعة. وعلى هذا فإن مظاهر التحديث التي لا أصل لها في الشرع تعتبر عندهم بدعة ابتداء. وبما أن "كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار"؛ فإن التحديث في أمور لم ينص عليها الشرع أو لم يفعلها الرسول، أو أي من صحابته فهي من البدع التي ينبغي الوقوف ضدها بحذر، وعليه يكون رفض

القيم المرتبطة بالديمقراطية أو الاشتراكية أو الرأسمالية من باب سد الذرائع إن لم تكن من قبيل حرمة الابتداع.

ويذهب التيار الإسلامي التحديثي المعاصر إلى اعتبار أن وصف "إسلامي" يمكن أن يطلق ليس فقط على ما ورد نصًّا في القرآن والسنة (كما يقول السلفيون التقليديون)، ولكن أيضًا على كل ما لا يتعارض مع هذه الشريعة، وهي بالطبع دائرة أوسع من سابقتها. فمثلاً استخدام الرسول المنجنيق (وهي أداة رومانية مستحدثة لم يبتدعها المسلمون) في إحدى الغزوات لم يعتبر بدعة وضلالة لأنه لا يخالف الشريعة. وهذا التعريف الواسع لما هو مقبول شرعًا هو ما تبناه بن عقيل الحنبلي، حينما رد على محدثه الذي ادعى أن "لا سياسة إلا ما وافق الشرع". وكان رد ابن عقيل بأن هذا الكلام يُحمل على محملين: ضيق وواسع. فإذا كان المتحدث يقصد أن لا سياسة إلا ما نطق به الشرع (وهو موقف السلفيين التقليديين السابق بيانه)؛ فهو غلط وتغليط للصحابة؛ لأن من الصحابة من أتى بمستحدثات من الأمور لم يكن قد فعلها الرسول ρ أو أقرها في حياته، مثل ما فعله أبو بكر من محاربة مانعي الزكاة، أو نفي عمر بن الخطاب لنصر بن حجاج، وإلغاء سهم المؤلفة قلوبهم، أو من جمع عثمان الناس على مصحف واحد، وإضافة آذان آخر لصلاة الجمعة مع اتساع المدينة، وتحريق علي بن أبي طالب للزنادقة في الأخاديد. ويعلق ابن القيم على قول ابن عقيل بأن قضية قبول الإسلام لما لم يرد فيه نص بالتحريم أو ثبت ضرره القطعي هو من المسائل التي تعتبر: "مذلة أقدام ومضلة أفهام ومعترك صعب في مقام ضنك، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تنهض بمصالح العباد محتاجة لغيرها". فعند الإسلاميين التحديثيين الأصل أن الشيء حلال ما لم يحرمه نص، وأن الشريعة تتسع لكل مفيد ونافع طالما لم يتعارض مع نص ثابت أو إجماع لا لبس فيه.

ويعترض السلفيون التقليديون على موقف الإسلاميين التحديثيين؛ حيث إن قبول ما ليس من الشريعة يفضي إلى تباينات واختلافات بين المسلمين، على نحو يظهر الفتن ويفرق الأمة، ويشغل الناس عن أصول دينهم.

ويجد العلمانيون في الخلاف بين الإسلاميين السلفيين والتحديثيين دليلاً على عدم انعقاد تعريف محدد لما يدخل في الشريعة مقارنة بما هو خارجها. فعند العلمانيين هناك تفاوت واضح في التفسيرات على نحو يجعل الشريعة ليست واضحة بذاتها، وإنما العقل البشري هو الذي يتحدث باسمها. ومن هنا تحدث بعض العلماء المسلمين عن الديمقراطية في الإسلام، وتحدث آخرون عن الديمقراطية باعتبارها خروجًا عن الإسلام. كما ذهب البعض للحديث عن الاشتراكية في الإسلام، ونعت الرسول بأنه إمام الاشتراكيين، وذهب آخرون إلى ظلم الاشتراكية الذي يتناقض مع عدل الإسلام وحرمة الملكية الخاصة (وهي جوهر نظام السوق) فيه؛ وهؤلاء وأولئك دعموا وجهات نظرهم بالعودة إلى نصوص القرآن وأحاديث الرسول ρ، وأقوال العلماء والتابعين. ويرى العلمانيون أنه باسم الإسلام يمكن تفسير الشيء ونقيضه. واستشهدوا بالشيخ المراغي شيخ الأزهر السابق، الذي قال: "قل لي ما هو فيه خير المجتمع وأنا أجد لك ما يؤيده من القرآن والسنة". فالعلمانيون يعتقدون أنه لا يوجد معنى محدد بذاته لنصوص القرآن والسنة حتى يفرض عليهما العقل البشري هذا المعنى. فمجرد المحاولة أن تصنف هذا إسلامي وهذا غير إسلامي غير مقبولة، فالتناقض بين العلماء في تفسير آيات القرآن المحورية مثل **[وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ]** (سورة البقرة: آية ٢) في مقابل آية أخرى مثل قوله تعالى: **[وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا]** (سورة الأنفال: آية ٦١) يوضح تاريخية هذه النصوص؛ بمعنى أنها نزلت لوقتها ولمعالجة وقائع بذاتها، ولا يمكن تعميمها. كما أنه من المستحيل معرفة متى تطبق آية دون أخرى في حالة بذاتها. وليس أدل على ذلك الجدل الذي

دار بين اثنين من كبار علماء المسلمين الشيخ ابن باز (مفتي المملكة العربية السعودية) الذي أفتى بحق الحاكم المسلم في أن يوقع صلحًا مع إسرائيل، في مواجهة الفتوى التي تبناها –ولا يزال– الشيخ يوسف القرضاوي بحرمة مثل هذا الصلح، طالما أن الأرض المسلمة محتلة، ولكل منهما أدلة من القرآن والسنة.

٢) فيما يتعلق بمسألة صمت الشريعة الإسلامية عن إصدار حكم في مسألة ما؛ يؤكد السلفيون على استحالة صمت الشريعة الإسلامية عن أي مسألة وذلك لسببين: نص القرآن الكريم الذي يؤكد أن الله أنزل الكتاب تبيانًا لكل شيء، وثانيًا بسبب وجود القياس الذي يعني عندهم تطبيق حكم على أمر أو نازلة لم يرد فيها نص، قياسًا على حكم أو نازلة ورد فيها نص لاشتراكهما في العلة. وعلى هذا فأي حدث معاصر يمكن أن يقاس على حدث في الماضي لاستخلاص الحكم فيه. ومن هنا تحريم قيادة المرأة للسيارة؛ لأنه كخروجها من المنزل بدون محرم، وتحريم الأحزاب السياسية قياسًا على تحريم الفرقة والاختلاف من ناحية، وتحريم التكالب على المناصب السياسية من ناحية أخرى؛ وهو ما لا يليق – عندهم– بكون "المؤمنين أخوة"، وتحريم فوائد البنوك على أنها الربا المحرم شرعًا. وعلى هذا فمجال إعمال العقل البشري محكوم ومحدود بنصوص الشريعة الإسلامية.

يرى الإسلاميون التحديثيون أن الشريعة يمكن أن تصمت كفرصة لاجتهاد البشر، ولملء هذا الفراغ التشريعي، وكدليل على أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان. ومن هنا قول الرسول الكريم ρ: "ما وجدتم في الكتاب من حلال فهو حلال، وما وجدتم في الكتاب من حرام فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا عافيته، فما كان الله لينسى شيئًا". ثم تلا قول الله تعالى: **[وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا]** (سورة مريم: آية ٦٤). وعلى هذا يرى الإسلاميون التحديثيون أن القياس مصدر من مصادر الشريعة، لكنه لا يستخدم بإطلاقه. فنوازل ومخترعات الوقت الحالي لا تشترك في العلة بالضرورة مع ما كان عليه الحال في أيام الصحابة مثلاً. فقياس الأحزاب السياسية على أنه الفرقة والاختلاف المذمومين شرعًا ليس من الصحة في شيء. فالأحزاب المعاصرة ليست وسيلة لإحداث الفرقة؛ وإنما أداة لمأسسة وتنظيم التنافس على المناصب السياسية. كما أن الإسلاميين التحديثيين يقفون موقف الناقد من مساواة فوائد البنوك بالربا على أساس أن فوائد البنوك المترتبة على الودائع البنكية معاملة مستحدثة لم يرد فيها نص بالاعتبار أو بالإلغاء. وعلى هذا فهي تدخل في باب المصالح المرسلة التي يترك فيها الأمر لولي الأمر بما يحقق الصالح العام للمجتمع.

أما العلمانيون فلهم في صمت الشريعة دليل على أن الأحكام الشرعية الواردة في القرآن والسنة نزلت لعلاج القضايا التي كانت مطروحة في ذاك الوقت دون غيرها، وبالتالي محاولة الإسلاميين تصوير أن نصوص الشريعة المتناهية يمكن أن تحكم الحوادث غير المتناهية (أي التي لا يمكن التنبؤ بها) تتناقض مع أصل الأشياء. فالرسول قبل وفاته حثنا على استخدام السواك قبل الصلاة ومع ذلك لم يوضح لنا كيفية اختيار الخليفة من بعده؛ وهي مسألة أجل وأهم. وهذا لا يمكن أن يكون عفوًا أو مصادفة. فهناك آيات تعالج قضايا بذاتها على نحو تفصيلي لا لبس فيه مثل آيات كتابة الدين وصلاة الخوف وغيرها، ومع ذلك هناك سكوت عن مسائل سياسية كثيرة كانت أولى بالاهتمام والتفصيل؛ مثل التعامل مع المعارضة السياسية، والحريات السياسية والعامة، وقواعد تداول السلطة. وعلى هذا فالعودة إلى نصوص الشريعة الإسلامية للبحث عن علاج للمشاكل المعاصرة ليس من الحكمة في شيء.

٣) أما بشأن المساحة من الشريعة والفقه التي لا يسمح فيها للعقل البشري بالنقد والتشكك؛ فهي مساحة شديدة التباين بين المدارس الثلاث. فمن وجهة نظر السلفيين التقليديين؛ فإن العقل البشري للعوام (أي غير أهل العلماء

الثقات وفقًا لمعايير محددة يتبنونها) لا يحق له أن يعمل عقله فيما ليس له اختصاص به؛ فمذهبه هو مذهب من يفتيه، والأولى له ألا يرجح بين المذاهب في قضية بذاتها؛ لأنه لا يصلح أن يعمل العقل؛ لأن العقل في هذا المقام هوى. وبالتالي لا يمكن للعقل البشري غير المتخصص أن يصوب سهام النقد أو التشكك إلى نصوص الشريعة، أو حتى إلى ما ترتب عليها من أحكام فقهية استنبطها العلماء الثقات من الأمة، وكما قال أحدهم نسبة إلى ابن عساكر: "إن لحوم العلماء مسمومة"؛ بما يعني أن توجيه النقد لهم ليس من المباح أو المقبول في شيء. فالذي يوجه النقد للعلماء الثقات من العوام يستند في رأيه إلى "رأي"، والرأي عند السلفيين "هوى" يجب اجتنابه. وتجدر الإشارة إلى أن عوام المسلمين عند السلفيين قد يكونون علماء في العلوم غير الشرعية. فعلماء التاريخ، والاجتماع، والاقتصاد، والطب، والقانون، والسياسة وغيرهم عوام بالمعنى الشرعي، وعليهم ألا يجترئوا على النقد أو التشكك لأنهم لا يملكون الأدوات الشرعية التي تعينهم على فهم النصوص الدينية.

ويضيق الإسلاميون التحديثيون من المساحة أو المناطق المحصنة ضد النقد والتشكك لتنحصر فيما هو قطعي الثبوت وقطعي الدلالة. وهذه المساحة تشمل القرآن؛ حيث إنه كله قطعي الثبوت ولا يستطيع أحد أن يشكك في وجوده أو ثبوته، بيد أن بعض آياته محكمة وبعضها متشابه بنص القرآن ذاته. كما أن القرآن ذاته طالب المؤمن أن يسأل أهل الذكر في حالة جهله. أما ما ينسب للرسول الكريم من أحاديث فهو ليس قطعي الثبوت؛ حيث إن الوضاعين أضافوا للحديث الشريف ما ليس منه، وهو ما يتطلب من أهل الاختصاص وغيرهم التدقيق والتشكك في إطار الهدف الأسمى؛ وهو الحفاظ على شرع الله مما هو غريب عليه وضار به.

واتساقًا مع مواقف العلمانيين السابقة؛ فإنه لا توجد منطقة محصنة من النقد أو التشكك؛ لأن القرآن والسنة قد وجدا في إطارهما التاريخي، وكانا يخاطبان الناس بلغتهم، ولو كان نزل على قوم آخرين لكان نزل بلغتهم في إطار آخر. وعلى هذا فالنقد والتشكك ضرورتان لاستيعاب مقتضيات النص والقضايا التي يثيرها.

٤) وبشأن الاختلاف بين العلماء في اجتهاداتهم الفقهية؛ فهو خطر من وجهة نظر السلفيين؛ لأنه يهدد وحدة الأمة وتميزها عن غيرها من الأمم، كما أنه يخرج عن صريح توجيه القرآن للمسلمين بألا يختلفوا حتى لا يذهب ريحهم وتضيع قوتهم في مواجهة أعدائهم. ويذهب السلفيون إلى أن حدوث الاختلاف بين العلماء عادة ما يرجع لخطأ في استدلال أحدهم، أو لغلبة الهوى عليه في أمر ما. وعلى هذا فهم يفرقون بين العلماء الثقات والعلماء الدخلاء أو علماء السلطان، الذين يضلون ويفسدون من حيث لا يشعرون. وعلى هذا فالتحوط منهم ضروري.

ويشارك الإسلاميون التحديثيون الإسلاميين السلفيين التقليديين مخاوفهم من الاختلاف، بشأن القضايا الكلية للأمة، باعتبارها خطرًا داهمًا ولكنهم أوسع صدرًا وأكثر رحابة في التعامل معه، من باب أن المسلمين (علماءهم وعامتهم) لا بد أن يتعاونوا فيما اتفقوا عليه، ويعذر بعضهم بعضًا فيما اختلفوا فيه. فلا يمكن حمل الأمة على رأي واحد أو توجه واحد إلا بقمع شديد له مخاطر تفوق مخاطر الاختلاف.

ويرى العلمانيون أن الاختلاف بين العلماء في القضايا الكبرى يعني أن النص الديني متجدد ومتنوع، على نحو يجعل العقل البشري هو الفيصل فيه، وليس تغليب نص، على نص أو الادعاء بنسخ نص لنص. فالعلماء يختلفون ويستدلون بنصوص متنوعة، وأحيانًا متضاربة، على نحو يجعل من غير المنطقي الادعاء بأن الآراء النمطية التي يكررها الإسلاميون هي فقط ما يمكن استدلاله من النصوص الدينية، وأكبر دليل على ذلك المقاومة التي يبديها الإسلاميون لأي رأي أو

اجتهاد محدث، بغض النظر عن وجاهته العلمية والمنطقية، طالما أنه يتناقض مع تفسير ثابت عن أحد الفقهاء.

٥) أما عن التبادل الثقافي بين المسلمين وغير المسلمين والتعلم منهم، فيعتقد السلفيون أنه خطأ وجريمة؛ بسبب تعارضه مع عقيدة الولاء والبراء، التي تعني النيل من غير المسلمين والتضييق عليهم، وعدم ذكرهم بخير. بل يصلون في ذلك إلى حد تحريم أن يهنئ مسلم مسيحيًّا بأعياد الميلاد لما يعنيه ذلك من إقرار له على عقيدته. ومن باب أولى فلا يجوز للمسلم الحق أن يقف من غير المسلم موقف التلميذ، بالذات إذا كان التعلم يعني ضمنًا أو صراحة الاعتراف بتقدم وسبق غير المسلم. ويعترض السلفيون التقليديون على حجة الإسلاميين التحديثيين والعلمانيين بأن منفعة المسلمين تتحقق بالاستيراد أو التعلم من الغرب. ويرى السلفيون أن منفعة المسلمين الحقيقية مرتبطة باعتزازهم بدينهم وتمسكهم به ويقينهم بقوله تعالى: **[الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا]** (سورة المائدة: آية ٣).

أما عن التبادل الثقافي بين المسلمين وغير المسلمين والتعلم منهم؛ فالإسلاميون التحديثيون يعتقدون أن ضرورات الحياة العصرية تقتضي أن يتفاعل المسلم مع غيره، ولسان حالهم الحديثان الموضوعان "الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أولى بها"، أو "اطلبوا العلم ولو في الصين". والمحظور الوحيد على التبادل الثقافي مع غير المسلمين؛ هو ألا يكون نتاج هذا التبادل ما يتعارض مع أصل من أصول العقيدة، أو خلق كريم حض عليه الإسلام.

أما عن التبادل الثقافي بين المسلمين وغير المسلمين والتعلم منهم عند العلمانيين؛ فهي مسألة خارج إطار الشريعة والدين، فالمسلم إنسان قبل أي اعتبار آخر، وتفاعله الإنساني مع غير المسلمين من مقتضيات الحاجات البشرية والتفاعل الحضاري بين كافة الحضارات، كما أن أهم مؤشرات تكلس أي حضارة ومن ثم تراجعها؛ هو توقفها عن التفاعل مع غيرها. فلا حرج من التعلم من غير المسلمين. وعند العلمانيين إن تعلم أي شيء وكل شيء من غير المسلمين أفضل من الرجوع للوراء مئات السنين في ظروف حياة مخالفة تمامًا للوقت الحاضر. فعند العلمانيين، من المنطقي والأفضل أن يتعلم المسلمون من فلاسفة وعلماء أمثال أمرسون، جون لوك، فولتير، روسو، وغيرهم ممن هم على دراية بمشاكل العصر الحاضر عن الرجوع إلى اجتهادات ابن تيمية وابن القيم والغزالي؛ فمشاكل العصر تقتضي التعلم من الغرب، وليس العودة إلى السلف.

٦) في وضع المرأة من العمل العام (كالخروج للتعليم والعمل في مختلف الميادين) يضع التقليديون عليه قيودًا كثيرة، تقرب إلى التحريم، مستشهدين بآيات مثل: "وقرن في بيوتكن..." و"ليس الذكر كالأنثى" وما شابهها. ويقف الإسلاميون التحديثيون موقف المعارض لما انتهى إليه السلفيون بشأن وضع المرأة من العمل العام؛ حيث يرى التحديثيون أن آيات القرآن الملزمة للمرأة بالجلوس في البيت إنما كانت موجهة إلى نساء الرسول فقط، وهي ليست ملزمة لباقي النساء، كما أن الاستدلال بأن "ليس الذكر كالأنثى" مردود؛ لأنه قول منسوب إلى امرأة عمران وليس لله. كما أن آيات القوامة لم تنفِ عن المرأة دورها الاجتماعي؛ بل والسياسي الذي تمثل في أخذ البيعة، ومشاركتهن في المعارك. وقد ذكر ذلك البخاري في فصل بعنوان: "فصل في قتال النساء وقتالهن".

أما بشأن رؤية العلمانيين لحق المرأة في العمل العام؛ فقد قرر العلمانيون –اتساقًا مع مواقفهم السابقة– النزعة نحو تنحية النصوص الدينية عن المسألة، على أساس أن إعطاء المرأة حقها الكامل مسألة تخضع لتطور كل مجتمع سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا، وليس مسألة تقررها النصوص التي نزلت لعلاج مشكلات اجتماعية تاريخية، لم تعد بالضرورة ذات

اتصال بالواقع المعاش. كما أن المرأة أثبتت نجاحًا ملحوظًا في مجالات عديدة تستحق منا الإشادة والتشجيع.

٧) وينقسم العلمانيون وفقًا لموقفهم تجاه التعددية السياسية في المجتمع إلى ليبراليين وأتوقراطيين. فالفريق الأول من العلمانيين يقبلون بالوجود الرسمي والشعبي لكافة التيارات السياسية والثقافية، حتى تلك التي تختلف معهم في التوجهات والمنطلقات، طالما أن الجميع يقبل بالتعايش السلمي، وشعارهم في هذا أن الليبرالية الحقة تقبل كل فكر، وتتعايش مع كل وجهة، وتحترم حق الاختلاف. بيد أن فريقًا آخر من العلمانيين له رؤية مختلفة، تؤكد على الاستقرار والوحدة، وتعلي من الانسجام، وترفض التباينات والاختلافات الأيديولوجية والسياسية. وهذا الفريق الأخير يرى في الاختلاف فرقة وفي التنوع خللاً وفي التعدد خطرًا. ومن هنا فهم يتبنون فكرة أن قمع الاختلاف ووجهات النظر المعارضة له ما يبرره، من أجل أهداف أسمى؛ مثل تحقيق التنمية الاقتصادية أو قتال عدو خارجي، أو تحقيق الاستقلال الوطني. وتتبنى كثير من النخب الحاكمة في بلدان الجنوب مثل هذا الموقف الفكري والسياسي.

ورغمًا عن أن التقسيم النظري السابق يبدو وكأنه يكشف أن "إصلاح الإسلام" يبدو مسألة فقهية وفكرية؛ فإن إدخال تعقيدات الواقع السياسي في مجتمع ما يكشف عن حقيقة أن الصورة أكثر تعقيدًا؛ وهو ما يمكن رصده في الجزء الثاني من هذه الورقة بالتطبيق على الحالة المصرية.

ثانيًا– الانتقائية النصوصية وحرب المواقع في مصر:

استخدم الفيلسوف الماركسي جرامشي مصطلح حرب المواقع؛ ليشير إلى النضال طويل الأمد من أجل الفوز بالعقول والقلوب، من خلال آليات الكر والفر، واعتبر أن هذه هي الأداة الأمثل كي تتمكن الاشتراكية من تحقيق إنجازات حقيقية في ظل بيئة معادية لها في المجتمعات الرأسمالية.

وبالتطبيق على الحالة في المجتمعات المسلمة؛ فإن صاحب كل تيار فكري يحاول عندما يطرح خطابه بشأن "إصلاح" الإسلام أن يبني تحالفًا وأن يحشد أتباعه، بين ترهيب وترغيب، من أجل الحصول على مواقع متقدمة في هذه الحرب. ويمكن رصد خطابات ستة تتصارع من أجل إعادة رسم الأدوار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية للإسلام في الحالة المصرية، وهو ما أعتقد صعوبة تعميمه إلا بحذر شديد على المجتمعات الأخرى ذات الأغلبية المسلمة الأخرى. والأصل في هذه الأدوار التي يلعبها الإسلام أنها نتيجة تفاعل النص الديني مع العقل البشري؛ لتنتج ممارسات تتباين وفقًا لاختيار العقل البشري؛ للنص الديني الحاكم. وعلى هذا فإنه ليس من المستبعد أن تقوم دعاوى "الإصلاح" على مساحة من التفاعل بين الانتقائية النصوصية وفقًا للمواءمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

فهناك أولاً خطاب إسلامي شعائري، وهو خطاب يحصر الإسلام في الجوانب الشخصية، دون أن يكون له دور في التقنين والفعل السياسي، وهو نموذج الإسلام المحبوس في مساجد العبادة، ويكون دوره قاصرًا على قضايا العقيدة والأخلاق، وهو ما تمثله الحالة التونسية نموذجًا. ويتبنى هذا الخطاب عادة العلمانيون اليساريون، وكثير من إخواننا الأقباط الذين يرون أن اكتمال علمانية الدولة، وتمام الانسجام بين مكونات الجماعة الوطنية المصرية يقتضي إلغاء المادة الثانية من الدستور المصري؛ فانحسار الدور العام والسياسي للإسلام؛ هو مقدمة بناء دولة علمانية حديثة على النمط الغربي.

وهناك ثانيًا خطاب إسلامي شكلي، يطرح الإسلام كنصوص رمزية ينص عليها في الدساتير وفي بعض القوانين، من أجل إعطاء واجهة شكلية لنظام الحكم، وهنا تسعى النخبة الحاكمة للاستفادة من الشرعية المرتبطة بالإسلام دون الالتزام بقيوده. وقد أعلن عبد الناصر عن احترامه للأزهر، في حين أنه أطاح ببعض علمائه، بل وباستقلاليته، بحجة أنه

يغلب عليه الفكر الرجعي لرفض قياداته تأميم الشركات الوطنية، وكذا نص الرئيس السادات في المادة الثانية من الدستور المصري على جعل الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، مع يقيننا جميعًا أنه ما كان ليطبق الشريعة. ولم يزل يتبنى الحزب الحاكم في مصر هذا الاتجاه كوضع وسط بين مطالب العلمانيين والمسيحيين بإلغاء النص وحصر الإسلام في الجانب الشعائري ومطالب الإسلاميين بتفعيله.

وهذان الخطابان السابقان يعبران عن أهم خطابات التيار العلماني، وفي مقابلهما توجد أربعة خطابات تعبر عن حتمية إدماج الإسلام في الحياة العامة بصورة أكبر.

فهناك ثالثًا خطاب إسلامي ضاغط، تتبناه جماعات منظمة، أو حركات عفوية؛ من أجل تحقيق مصالح قصيرة المدى، مثل الخروج في مظاهرات من أجل منع تداول رواية أو كتاب، أو للاحتجاج على قرار سياسي معين. ويبدو هذا الخطاب الضاغط الأداة المثلى للطلاب في الجامعات، حتى وإن لم يكن قاصرًا عليهم؛ فقد تلتقي رؤية المؤسسة الإسلامية الرسمية (مثل الأزهر) مع رؤية الجماعات الإسلامية من أجل تبني مثل هذا الخطاب، ضاغطة في اتجاه بذاته. وهذا الدور الضاغط ليس الوضع الأمثل من وجهة نظر أي طرف. فهو الحد الأدنى من وجهة نظر الإسلاميين، وهو معيب من وجهة نظر العلمانيين؛ لأنه يحرك شبح "الدولة الدينية"، كما أنه معيب من وجهة نظر الدولة لأنه يعني ضغوطًا تمارس عليها وعليها أن تستجيب قمعًا أو حوارًا.

وهناك رابعًا خطاب إسلامي تأسيسي دستوري، يجعل من الإسلام إطارًا مرجعيًّا فوق الصراعات السياسية، مثلما تمثل الليبرالية إطارًا تأسيسيًّا للحياة السياسية في النظم الغربية. وتكون نصوص الإسلام القطعية إطارًا مرجعيًّا مثل إعلان الاستقلال الأمريكي أو الماجنا كارتا البريطانية والتي تشكل قواعد آمرة لا يجوز الاتفاق على مخالفتها. وهذا الخطاب يعني بالتبعية إنتاج أطر قانونية من قبيل المحكمة الدستورية العليا في الولايات المتحدة، من أجل الرقابة على "إسلامية القوانين." ويقدم مثل هذا الطرح بعض المفكرين الإسلاميين مثل المستشار طارق البشري والدكتور محمد سليم العوا.

وهناك خامسًا خطاب إسلامي حزبي يقدم الطرح الإسلامي باعتباره بديلاً من البدائل المتاحة أمام الناخبين؛ بهدف تكوين الأغلبية في البرلمانات. ويكون جزء من هذا الخطاب هو صياغة برنامج حزبي له جوانب اقتصادية واجتماعية وثقافية باعتباره يمثل حلاً أفضل من الحلول التي تطرحها الأحزاب القائمة. ويمثل حزب الوسط نسخة ليبرالية تعبر عن هذا الاتجاه كما تعبر عن حالة الإخوان المسلمين، كما لو كانوا يتمتعون بثراء الخيال والتفكير غير النمطي والقدرة على قراءة المستقبل.

وهناك سادسًا خطاب إسلامي ثوري انقلابي يهدف إلى نقض الوضع الراهن باعتباره خارجًا على الإسلام كما فهمه السلف، والقضاء على أي خطاب آخر باعتبار أن الإسلام ليس بديلاً وموضع اختيار (مثلما يقول الإسلام الحزبي) بين الناخبين أو موقفًا فكريًّا يتبناه مثقفون؛ وهو الخطاب الذي تتبناه جماعة الجهاد ومعظم رموز الجماعة الإسلامية قبل المراجعات الأخيرة.

بيد أن الصورة السابقة ليست جامدة؛ فخطاب الإخوان المصنف في هذا المقال باعتباره حزبيًّا متنافسًا يتحول إلى خطاب إسلامي ضاغط بالتحالف مع قوى محافظة أخرى في المجتمع، من أجل تحقيق مكاسب جزئية، طالما أنها غير قادرة على أن تصل إلى السلطة باعتبارها حزبًا ذا مرجعية دينية. والأمر كذلك بالنسبة للعلمانيين والكثير من الأقباط، الذين يتبنون من حيث الأصل الخطاب الشعائري الذي ينفي عن الإسلام أي دور سياسي، ولكن لأنهم غير قادرين على حشد الطاقات السياسية من أجل تحقيق هذه النتيجة فإنهم يقبلون بأقل الأضرار بدعم الخطاب الرسمي السائد، والذي يتبنى خطابًا إسلاميًّا شكليًّا.

إذن الحديث عن الإصلاح الديني ودور الإسلام في الحياة العامة ليس مسألة قيمية نصوصية فقط، يقوم بها فقهاء ومثقفون بمعزل عن صراعات المجتمع؛ وإنما هو موقف استراتيجي يتخذه كل فاعل سياسي وفقًا لحساباته الذاتية؛ ومن ثم الفيصل في القضية ليس صحة أوخطأ قراءة معينة؛ وإنما هي مسألة تغليب قراءة على أخرى، وفقًا لتوازن القوى في المجتمع. ولكن توازن القوى في المجتمع هي التي تدفع لصعود خطاب على حساب آخر.

بيد أن هذه الخطابات الستة تبدو وكأنها جزء من صراع إسلامي علماني مستمر منذ انهيار الخلافة العثمانية، على نحو يجعلنا أمام مباراة صفرية لا ينتج عنها تطور إلى الأمام، عكس ما يذهب إليه الديالكتيك الهيجلي. فالمشكلة ليست في حاجة مصر إلى نظام علماني أو إسلامي، قدر ما هي بحاجة إلى نظام ليبرالي يحترم الإسلام وكافة الأديان، ويصوب سهامه إلى أصل الاستبداد وجوهره دينيًا كان أو علمانيًا. ومن هنا يكون الإصلاح الحقيقي هو في وجود إسلام ليبرالي.

هل من إسلام ليبرالي؟

إن بنية العلاقة بين الدولة والمجتمع في مصر، مع تعميم مقبول على معظم المجتمعات العربية، تقوم على منطق "مستبد... لكن". والمقصود بهذه العبارة أن السلطة الحاكمة في مصر طوال تاريخها –مع استثناءات قليلة مثل فترة ما بين ثورتي ١٩١٩ و١٩٥٢– كانت تخلق شرعية وجودها، ليس على أساس شرعية الانتخاب؛ وإنما على أساس شرعية الضرورة. فالحاكم مستبد نعم، لكنه بطل الثورة، و/ أو بطل الاستقلال، و/ أو بطل القومية العربية، و/ أو نصير الفقراء، و/ أو بطل الحرب والسلام، وكلها كما يبدو حجج "علمانية" لا يتدخل فيها الدين، ولنا في هتلر وصدام حسين وعشرات المستبدين العلمانيين أمثلة من الواقع تؤكد أن العلمانية لم تكن كافية لضحد الاستبداد. كما يمكن أن يساهم الاتجار بالدين في صيانة الاستبداد، فتاريخنا يحمل الكثير من المقولات والفتاوى والمواقف الفكرية التي تعتبر أن الاستبداد، وإن كان خطأ، لكنه ليس خطيئة؛ أي ليس من الكبائر وإنما من اللمم. بل وجدنا بين الفقهاء والعلماء من يقول: "حكم غشوم أفضل من فتنة تدوم"، و"ستون سنة في ظل حاكم ظالم خير من ليلة بلا حاكم"، بل هناك من بالغ في الاستدلال من بعض الأحاديث التي رفضت الخروج على الحاكم "ما أقام الصلاة فيكم". وقد ألتمس العذر لمنطق أصحاب مثل هذه المقولات حين قالوها؛ لكنه من السفه أن نظل نحكم حتى اليوم بمثل هذا المنطق الذي يدعم الاستقرار المصحوب بالاستبداد، وكأننا أمام بديلين، إما الفوضى الشاملة أو استبداد مفضٍ إلى استقرار. إن هذا المنطق –سواء اتشح برداء الإسلام أو بعباءة اللاهوت الكنسي في القرون الوسطي أو باعتبارات علمانية بعيدة عن الدين– يشكل طريقة من التفكير لابد أن تنتهي. ومن هنا فقد قلت في أكثر من موضع إن الإسلام شدد النقد على الاستبداد، وجعله قرين الفساد، لكن المسلمين عجزوا عن أن يطوروا نظريات ثلاثة: نظرية في المعارضة السلمية، ونظرية في المشاركة السياسية، ونظرية في التداول السلمي للسلطة، ونظرية في تعدد مراكز صنع القرار السياسي (أي تفعيل الشورى ومؤسساتها).

فلا بد أن يكون الحاكم "صاحب رأي" وليس "صاحب الرأي" كما أوضح الدكتور زكي نجيب محمود؛ وهو ما يقتضي أن نطرح هذه التساؤل: هل العلمانية شرط ضروري وكافٍ لليبرالية؟

الإجابة عندي: لا.. وقبل أن أخوض في الأسباب أوضح ابتداء معنى المصطلحين. فالعلمانية تعني الفصل المؤسسي بين دور العبادة ورجالها، وبين مراكز صنع القرار والقائمين عليها. والتأكيد على الفصل المؤسسي له ما يبرره، فيمكن أن يكون صانع القرار في البرلمان أو في قمة السلطة

التنفيذية متدينًا، لكن هذا لا يعني أنه يملك الحق في اتخاذ قرارات أو سن تشريعات على أسس دينية، بغض النظر عن القواعد المؤسسية المدنية والدستورية المتعارف عليها في الدول الديمقراطية.

أما الليبرالية فهي نظرية للمجتمع والدولة، تعلي من شأن حقوق الأفراد وحرياتهم على قدم المساواة، مع وضع التنظيم القانوني والسياسي الذي يضمن مثل هذه الحقوق. وتشير التجارب المختلفة في العالم إلى أن أفضل نظام حكم يوفر الإطار التنظيمي لليبرالية هو الديمقراطية. ومن هنا أصبح تعبير "الديمقراطية الليبرالية" شائعًا لدرجة أن ظن البعض أنهما قرينان بحكم النشأة، وهو ما لا يتفق مع الواقع. فالديمقراطية –منذ نشأتها في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد– نظام حكم يقوم على المشاركة الشعبية وفقًا لقواعد الأغلبية، والتوازن بين السلطات، وتداول السلطة، بيد أن بعض النظم الديمقراطية كانت غير ليبرالية بحكم استبعادها لفئات من المجتمع على أساس النوع؛ مثل استبعاد النساء من الحياة السياسية في الولايات المتحدة حتى عام ١٩٢٠، وفي سويسرا حتى عام ١٩٧١ رغمًا عن الالتزام بالإجراءات الشكلية لصنع القرار الديمقراطي. كما حدث أن تم استبعاد فئات من المشاركة السياسية، على أساس العرق؛ مثل استبعاد السود في جنوب إفريقيا تحت الحكم العنصري، وكذلك استبعاد الأقليات من المشاركة في الحياة السياسية في الولايات المتحدة حتى منتصف الستينيات من العقد الماضي. أما الليبرالية فهي أحدث كثيرًا من الديمقراطية بصفتها تلك. ويمكن أن تنسب إلى منتصف القرن التاسع عشر حين ألف جون ستيورت ميل كتابه الشهير (On Liberty)، والذي أعطى فيه الحق لكل الأفراد؛ رجالاً ونساءً، أحرارًا وعبيدًا، أغنياء وفقراء؛ الحق في الاعتقاد وفي التعبير وفي المشاركة السياسية. كما أن كتابه عن مبادئ الاقتصاد السياسي هي التي أوحت للدولة بأن تتدخل في عملية توزيع عوائد الإنتاج بما يضمن عدالته، وبما يضمن عدم إساءة استغلال العمال، وذلك من خلال فرض حد أقصى من ساعات العمل، وحد أدنى من الأجر، وإعانات البطالة والضرائب المتصاعدة، واضعًا بذلك أساس ما يسمى بدولة الرفاه في الغرب. ومن هنا فإن فضل الليبرالية على الديمقراطية أن جعلت عوائد الديمقراطية أشمل، وفضل الليبرالية على الرأسمالية أن ألحقت بها دولة الرفاه حتى يستفيد الجميع من منجزات المشروع الخاص والإبداع الشخصي. ومن هنا فإن قضية العدالة الاجتماعية أصبحت بفضل الليبرالية واحدة من القيم الغربية الأساسية.

وللمسلمين أن يفخروا أن دينهم كان سباقًا في الأخذ بمعظم هذه القيم التي وصلت إليها الليبرالية في منتصف القرن التاسع عشر. فإن كان جوهر الليبرالية هو الارتفاع بشأن الإنسان من حيث كونه إنسانًا؛ فقد نص القرآن صراحة على تكريم الله لبني آدم، بغض النظر عن الدين والعرق والنوع، وكان هناك من ممارسات المسلمين الأوائل –عملاً بهدي الرسول الكريم ρ– ما يؤكد أن في الإسلام من الأصول ما يجعله غير بعيد عن الليبرالية كما فهمها وطبقها الغرب المعاصر. بيد أن المشكلة التي واجهت المجتمع المسلم أن الإطار التنظيمي اللازم لحماية هذا التكريم قد أصابه الكثير من العوار الذي لم نزل نشهده حتى الآن، فكانت الممارسة مضطربة في احترام هذه القيم؛ لغياب الأطر التنظيمية والمؤسسية الملزمة للحاكم والمراقبة لسلوكه.

إن جوهر الاستبداد، بالذات في صيغته المستندة إلى الدين أن الله أعطى الحاكم حقوقًا وأوجب طاعته على الناس، وعليه أن يرضي الله في الحكم، ولو خرج الناس عليه فإنها الفتنة. وهي صيغة غير ليبرالية بكل وضوح؛ لأن الصيغة الليبرالية تقوم على العكس: فالله قد أعطى الحقوق للإنسان بحكم كونه إنسانًا ومن ضمن هذه الحقوق حقه في أن يختار حاكمه وأن يقيله. فالحاكم ليس قدرًا وليس قضاء؛ وإنما هو بديل ضمن بدائل واختيار ضمن اختيارات.

ومن أسف؛ فقد تعامل معظم حكام العرب مع رعيتهم وكأنهم أرباب مع عبيدهم، ويحضرني قول الحق سبحانه: "ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض، ولكن ينزل بقدر ما يشاء، إنه بعباده خبير بصير" حينما أرى الممانعة التي يتصرف بها الكثير من الحكام العرب حينما يتبنون منطق: "ولو بسط الحاكم الحقوق لرعيته لبغوا في الأرض." فيوم أن رفض مجلس قيادة الثورة حقوق العمال المتظاهرين في كفر الدوار لدرجة القتل والإعدام، ثم إعطائهم كل هذه الحقوق وأكثر في القوانين والدساتير اللاحقة؛ كان يقول للعمال وللجميع: "أنا الحاكم، أنا أعطيكم ما أراه من حقوقكم حتى لا تبغوا في الأرض". وهو نفس منطق "الجرعة جرعة" و"عدم الاستجابة للي الذراع" التي قال بها آخرون. وهو منطق غير ليبرالي، بل وأقول، غير إنساني على الإطلاق.

إن الإسلام كما الليبرالية كما الديمقراطية يقفون ضد الاستبداد، ويعلون من شأن الإنسان، وحقوقه وحرياته. ولا بد أن أعلن احترامي للشيخ محمد الغزالي حينما وجه أسهم النقد الشديد للدستور الذي وضعه تقي الدين النبهاني، مؤسس حزب التحرير، والذي يدعو إلى استعادة الخلافة على أسس أقرب إلى نمط الحكم القائم على البيعة وأهل الحل والعقد والشورى المعلمة وليست الملزمة..إلخ. ومدح الشيخ محمد الغزالي دستور ١٩٢٣ المأخوذ عن الدستور البلجيكي على حد تعبيره رغمًا عن أنه لم يكن مليئًا بالآيات والأحاديث مثلما كان الحال في دستور النبهاني. وكان تعليق الشيخ الغزالي أن الدستور البلجيكي أقرب إلى روح الإسلام وجوهره من مقاومة الحاكم المستبد ورقابته من الدستور الذي يبدو – شكلاً- إسلاميًّا؛ لكنه في جوهره يتناقض مع روح الإسلام. وأقول يتناقض مع روح الديمقراطية والليبرالية أيضًا.

إننا بحاجة إلى إعادة طرح المسألة، وأن نتخلص من عقلية "مستبد ... لكن" سواء كانت المبررات دينية أو علمانية. ولكن هل يعني ذلك أن العلمانية مقدمة ضرورية لليبرالية؟ الإجابة عندي بالنفي. وفي الأمر تفصيل.

فهناك ثلاثة مجالات تتصل بشكل مباشر بعلاقة الدين بالفرد والمجتمع والدولة؛ أي علاقة الدين بالمجال الخاص، والمجال العام، والمجال التشريعي على الترتيب؛ فهناك أولاً المجال الخاص الذي يمارس فيه الإنسان حريته في التفكير والاعتقاد والعبادة، وأي قراءة عاقلة للدين (أي دين بما في ذلك الإسلام) تحفظ لهذا المجال قدسيته، بحيث لا تتدخل فيه مؤسسات وعلماء الدين إلا بالتوجيه العام، ومن هنا ذهب بعض علماء المسلمين (مثل إبراهيم النخعي وسفيان الثوري) إلى أن المرتد عن الإسلام –طالما أنه لا يبتغي بارتداده إثارة فتنة أو بلبلة الآخرين– يستتاب أبدًا؛ أي يظل جزءًا من المجتمع، مع نصحه بأن يتوب وأن يعود إلى أصل دينه، دون أن يخضع مباشرة للحديث الشائع: "من بدل دينه فاقتلوه". ومن هنا فإن الإسلام في هذا المجال الخاص لا يبدو متناقضًا مع الليبرالية أو حتى العلمانية التي تدعم حق الإنسان التام في السيطرة على مجاله الخاص.

أما المجال العام –ثانيًا– فهو أكثر التباسًا؛ حيث إنه تتنازعه عدة قراءات. فهناك قراءة علمانية ترى أن الأصل في المجال العام أنه مدني؛ أي لا ينبغي أن يعكس ديانة دون أخرى، فلا ينبغي أن يضطر المسلم أن يرى صليبًا مثلاً في أحد الميادين العامة، أو أن يضطر لأن يقسم قسمًا لا يتفق مع عقيدته. والأمر بالنسبة للتراث الإسلامي شديد الالتباس؛ فهناك من يعود إلى تاريخ المسلمين الأوائل في بعض ممارساتهم التي لا تتفق مع احترام "مدنية" المجال العام، بحكم أن غير المسلم كان عليه أن يرتدي ملابس تميزه، وأن عليه أن يوسع للمسلمين في الطرقات، وألا يرفعوا أصوات كنائسهم بما يؤذي المسلمين؛ كما جاء في العهدة العمرية الشهيرة. بيد أن هذه القراءة تتناقض مع نصوص وممارسات أخرى فعلها المسلمون الأوائل على أساس احترام "مدنية" المجال العام، واحترام حق

كل ذي ديانة في أن يدير شئونه الشخصية، على النحو الذي يتفق مع عقيدته؛ مثل قواعد وطقوس الزواج والطلاق والميراث. وفي الحالة المصرية في مرحلة ما بعد ثورة ١٩١٩ تحديدًا حتى ما قبل السبعينيات كان المجال العام المصري محايدًا بما حمى الوحدة الوطنية بل وعظم من دورها. فالمصريون – بغض النظر عن الدين– كانوا يلتزمون بنفس المعايير الأخلاقية العامة في الحكم على الأشياء؛ فالحلال والحرام كانا متسقين بغض النظر عن الديانة؛ لأن المجال العام كان يستوعب الجميع بغض النظر عن العقيدة. أما الاختلافات اللاهوتية فكانت جزءًا من المجال الخاص لكل شخص.

والخطر الحقيقي يبدأ عندما تزعم أي طائفة حقًّا لها في أن تشرع لكل المجتمع باسم الدين، وهو المجال الثالث المشار إليه، وفي حدود تفسيرها الضيق لبعض نصوصه غير عابئة بحقوق الأفراد من الديانات الأخرى، أو من داخل نفس الدين؛ في أن يكون لهم مجالهم الخاص ومجالهم العام، المدني الذي يتحركون فيه. وهنا يكون الدين قد تحول إلى أداة قمع لا تحكم فقط المجالين الخاص والعام ولكن السياسة والحكم والتشريع أيضًا. ومن هنا تأتي أهمية الليبرالية –وليس العلمانية– حيث إنها تضع قيودًا على الاستبداد باسم الدين والاتجار به، كما ترفض أن يكون البديل عن الاستبداد باسم الدين استبدادًا بغيره. فالليبرالية متصالحة مع الدين تحترمه وتضعه في مكانه اللائق به، سواء على المستوى الفردي، أو كإطار عام لحياة الناس في مجتمعهم، دون أن يسمح للسلطة بالتعسف في استخدامه. أما العلمانية فقد شهدت صيغًا ثلاث لم تكن كلها ليبرالية، وإن كانت كلها تجعل الدين ومؤسساته ورجاله محور اهتمامها.

فهناك علمانية "الحرية ضد الدين" (Freedom against religion)؛ وهي الصيغة السوفيتية ومعها التركية الكمالية؛ حيث ترى النخبة القابضة على الدولة أن الدين في ذاته خطر، وأن التدين مؤشر تخلف. وهي صيغة متراجعة تاريخيًّا لأنها بذاتها تتناقض مع حق الأفراد في أن يكون لهم مجالهم الخاص والعام، الذي لا تتدخل فيه الدولة. فالدولة استغلت اختصاصها التشريعي واحتكارها للعنف كي تقبض على هذين المجالين. فالفرد بهذا ما مارس حقه الطبيعي في الاعتقاد والتدين، وما كانت الدولة حامية لمثل هذا الحق باعتبارها المنتهكة الأولى له.

وهناك ثانيًا علمانية "الحرية من الدين" (Freedom from religion)؛ وهي صيغة علمانية تخشى من أن الدين لا يمكن أن يظل بعيدًا عن المجال العام، وبالتالي لا بد أن تتدخل الدولة من آن لآخر كي تضمن أن يلازم الدين مجاله الخاص. وعادة ما يكون هدف مثل هذه السياسات هو دمج الجميع في بوتقة العلمانية. ومصطلح الدمج في هذا المقام مصطلح تقني له سياساته في مجالات التعليم والإعلام والثقافة العامة. ومن هنا كان القانون الفرنسي بمنع ارتداء الفتيات والطلاب للرموز الدينية داخل المدارس العامة، وكذا حكم المحكمة الألمانية العليا بعدم دستورية أن ترتدي المدرسة أي زي ديني مثل الحجاب في المدارس العامة، وكذا قرارات مماثلة في تركيا الحالية. وبطبيعة الحال، علمانية "الحرية من الدين" أقل استعدادًا لانتهاك المجال الخاص للأفراد من علمانية "الحرية ضد الدين". فعلمانية "الحرية من الدين" لا تزال ملتزمة بالسياق الليبرالي العام، لكنها ترى أن الليبرالية مهددة بخروج الدين عن سياقه الأصيل؛ وهو تنظيم العلاقة الإنسانية الربانية بين الفرد وخالقه.

وهناك ثالثًا، علمانية "حرية الدين" (Freedom of religion)؛ وهي النموذج الليبرالي الأصيل كما هو في الصيغة البريطانية والأمريكية والكندية والأسترالية؛ حيث تحترم الدولة المجالين الخاص والعام تمامًا بضابطين اثنين؛ وهما ألا تحابي الدولة دينًا على حساب دين آخر، ولا تسمح الدولة بأن يكره المجال العام شخصًا على الشعور بالحرج من التعبير عن رموزه الدينية أو تبني دين دون آخر. فالدولة تتدخل

بالتشريع لحماية حقوق الأفراد، ولا ترى أن عليها مسئولية في دمج أبناء الديانات في المجتمع بإجبارهم على التخلي عن رموزهم ومعتقداتهم، ولكنها تهدف إلى التعايش بينهم.

وهنا يكون السؤال المطروح على المجتمعات العربية: هل من الممكن أن نصل إلى الصيغة الثالثة؟ علمانية حرية الدين، دون أن نمر بصيغة العلمانية المفروضة قسرًا من أعلى على النمطين التركي والتونسي، أو أن تكون لنا خبرة المجتمعات الغربية في حروب دينية يتعلم منها الجميع أنه كلما خرج الدين من الإطار الخاص إلى العام ثم إلى التشريعي؛ فإنه يخلق تحديات أكثر مما يوفر فرصًا. وكلا الطريقين دموي؟ أعتقد أن فرصة التعديلات الدستورية الحالية تتيح لنا إمكانية تحقيق مثل هذه الصيغة الليبرالية التي تحترم الإسلام، وتأخذ من العلمانية أفضل صيغة لها.

ثالثًا– محاولة لفهم ديناميكيات الانتقائية:

هناك ملاحظتان تبدوان ملحتين في فهم الأعراض الميدانية لدور الإسلام في الحياة العامة، وما يرتبط بها من حاجة للإصلاح.

فأولاً يبدو أن الفقه الإسلامي مقيد بالنصوص، في حين أن أفكار المسلمين وما يعتريهم من حوادث من السرعة بحيث يجد الفقه الإسلامي نفسه دائمًا مسبوقًا بالأحداث فيلاحقها بفتاواه، وكذا الأمر بالنسبة للمسلمين الذين يسبقون مؤسساتهم الدينية بالتصرف ثم يرجعون إليها لتقدم رأيها. وتبدو أن هذه مشكلة تاريخية ترتب عليها عدم تصدي الفكر الإسلامي تاريخيًّا لمهمة تطوير نظريات في المشاركة السياسية، وفي المعارضة السلمية، وفي التداول السلمي للسلطة، وبدرجة أقل في وجود قواعد مؤسسية لتعدد مراكز صنع القرار، بما ترك الساحة مفتوحة لاستيراد النظريات والأطر التنظيمية من الغرب.

ثانيًا، تحدث في الدين وفي قضاياه كل صاحب رأي وكل صاحب فكر ومن لم يملكهما؛ "فالدين من فرط يسره قد احتوى مسيلمة" على نحو جعل الإسلام يفقد مكانته لصالح الفلكلور الشعبي والموضات الغربية، ومعتقدات العامة. ويزيد الأمر سوءًا تنوع الفتاوى وتضاربها، على نحو جعل مظلة الإسلام يمكن أن تستوعب من يقول بحل نقل الأعضاء وحرمتها، بحل فوائد البنوك وحرمتها، وحل الانتخابات والبرلمانات وحرمتها، وحل العمليات الفدائية/ الانتحارية وحرمتها، بل وحل سماع الأغاني وحرمتها...إلخ. وهو ما يلزم معه أن يقوم الإسلاميون التحديثيون تحديدًا بدورهم في تقنين رؤيتهم وتحديدها، على نحو يرفع الالتباس ويحدد المسار.

إن الوصول إلى صيغة الإسلام الليبرالي تقتضي ابتداءً استيعاب أسباب الصراع الديالكتيكي بين التيارات والخطابات المختلفة. فهناك علاقة تفاعلية بين العقل البشري والنص الديني في السياق التاريخي للتفاعل، بما يحدده من أي نص يكون هو الأصل، وأي نص يوضع في خانة الاستثناء، وطبيعة العلاقة بين الناسخ والمنسوخ والمطلق والمقيد. ومن هنا نجد التباينات الفكرية ليس فقط بين الأديان، ولكن كذلك داخل الدين الواحد؛ وهو ما يمكن فهمه من خلال الملاحظات التالية التي هي أقرب إلى أفكار على مائدة البحث، ومحاولات للفهم.

١- معظم النصوص الدينية –والإسلام ليس استثناء– حمالة أوجه؛ بحيث إنها لا تحمل معنى واحدًا في أذهان أتباع الدين، بما يجعل العقل البشري يتدخل بصبغ النص الديني برؤيته الذاتية. ولنأخذ مثلا الآية الكريمة: "لا إكراه في الدين" فهذه الآية فهمت من قبل الفقهاء –وهو ما لا يعنينا كثيرًا في هذا المقام– ومن قبل التيارات الفكرية المختلفة بمعانٍ عدة. فعند التيار السلفي التقليدي فهي تعني أن لا يستطيع المسلم أن يجبر غير المسلم على الدخول في الإسلام، لكن من الممكن لولي الأمر مثلاً أن يجبر المسلم على ممارسة الشعائر الدينية على نمط هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المملكة العربية

السعودية. في حين أن نفس هذا الجزء من الآية حمل معنى آخر عند فريق من الإسلاميين التحديثيين؛ فعندهم لا يمكن إجبار غير المسلم على الدخول في الإسلام، كما لا يمكن إجبار المسلم على ممارسة شعائر دينه؛ وإنما يكتفي المرء بالنصيحة والتوجيه والتأديب عند من له وصاية عليهم. وقد فهمت عند العلمانيين لتعني أن أحدًا لا ينبغي أن يتدخل في الشئون الدينية للآخرين بغض النظر عن أي تفاصيل من أي نوع.

٢- يميل المتدينون في كل دين أو طائفة إلى التفكير في دينهم أو طائفتهم بمنطق ما ينبغي أن يكون، وينزعون إلى التفكير في الأديان أو الطوائف الأخرى بمنطق أسوأ ما كان. فيميل المتدين غير المسيحي إلى ربط المسيحية بأسوأ ما ارتبط بها من صكوك الغفران والحروب الصليبية والحروب الدينية، ومحاكم التفتيش والاستعمار والإبادة العرقية، أكثر من ذكره لأي دور ايجابي قد تكون لعبته في تاريخها، وكذا بالنسبة للإسلام فهناك عادة ميل عند المتدينين من غير المسلمين للربط بين الإسلام واستخدام العنف والنظرة الدونية للمرأة والإرهاب. فحين يتحدث المسلم الملتزم بدينه عن دينه فإنه يذكر واقعة من قبيل أن أبا بكر قد أرسل إلى خالد بن الوليد يعنفه لأنه فزّع النحل قائلاً: "بلغني أنك قد فزعت نحلاً ألم تعلم أنه من خلق الله، إذا أتيت ممرًا فيه جبل أو جمة أو شجر فأرسل طالعًا ليرى أفيه من خلق الله، ما لا يجوز تفزيعه أم لا، وأنا بريء مما فعلتم بالنحل"[١]. بيد أن المسلم المعتز بدينه لا يحاول أن يفكر في دينه بمنطق ما كان من قتل المسلمين بعضهم بعضًا في الجمل وصفين وكربلاء، باعتبارها حوادث ليست من الإسلام، مع أن من شاركوا فيها صحابة الرسول ρ والذين منهم نأخذ الكثير من تعاليم الإسلام. وكذا فالمسيحي الملتزم بدينه يذكرنا دائمًا بأن الله محبة، وأن علينا أن نحب أعداءنا؛ لكنه ينسى أو يتناسى ما ينسب للسيد المسيح من أنه جاء لهذه الأرض بسيف، وليس من أجل السلام، وأنه طلب من أحد أتباعه أن يبيع ما يملك وأن يشتري سيفًا، وهما المقولتان اللتان اتخذتا من كثير من باباوات الكنيسة الغربية كرخصة لاستخدام السيف في مواجهة أعدائها[٢].

٣- إن الأدوار السياسية للأديان تتطور وتتغير على ضوء الأوضاع التاريخية والسياقات المجتمعية. ومن هنا فليس من المستغرب أن نتحدث عن الإسلام كما خلفه الرسول الكريم، ثم ما عمل به الصحابة في صدر الإسلام، ثم تحول حدود دوره وطبيعته في القرون اللاحقة، ثم الإسلام الذي نعيشه الآن؛ وكأنها أدوار مختلفة لها نفس المصدر، لكنها ماصدقات مختلفة على أرض الواقع، بحكم تفاعل العقل البشري مع النص الديني في سياق تاريخي بذاته؛ وهو ما يمكن أن نتحدث عنه في كافة الأديان السماوية. فالمسيحية الروحية التي خلفها السيد المسيح (الإصدار الأول لها) يختلف عن الإصدار الذي بشرت به الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية (الإصدار الثاني)، وهو ما يختلف مع الإصدار الآخر الذي أنتجته الممارسات الكاثوليكية في القرون الوسطى (الإصدار الثالث)، وهو ما يختلف بالقطع عن مسيحية البروتسانتية الأوروبية (الإصدار الرابع)، وكأنها إصدارات مختلفة من تفاعلات المسيحية الأم مع الواقع الأوروبي، ثم أخيرًا المسيحية العلمانية (الإصدار الخامس). ولن يكف البشر عن إنتاج إصدارات جديدة بالعودة إلى نفس الأصول، طالما أن السياقات التاريخية متغيرة والعقول البشرية متفاعلة، والنصوص الدينية حمالة أوجه.

٤- يقوم الدين بدوره الحضاري كلما كان مبتكرًا وخلاقًا وقادرًا على إدارة التفاعل الخلاق مع الحضارات الأخرى، بما يتضمنه ذلك بالضرورة من استقبال الأفكار الجديدة وتهذيبها وتوظيفها، وليس فقط رفضها وزجر أصحابها

من باب التأكيد على الثوابت ورفض الفتن. ومن هنا فإن مؤشرين هامين من مؤشرات تكلس أي حضارة؛ ومن ثم تراجعها وربما انهيارها: أولاً التوقف على التفاعل مع الحضارات الأخرى، بدوافع دينية أو غيرها. وثانيًا تضييق الحضارة لدائرة الـ"نحن"، وتوسيعها لدائرة الـ"هم"، سواء لأسباب دينية أو لغيرها. ومن هنا فالحضارة القادرة على التقدم والازدهار إما أن تحيد دور الدين في تقسيمه للمجتمع على أسس دينية من قبيل فكرة الدين المدني Civic religion الذي نادى به روسو، أو أن تتخذ منه أساسًا للتعايش المتكافئ من قبيل قول علي بن أبي طالب لحاكمه الأشتر على مصر: "ولا تكونن سبعًا ضاريًا، فهم إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق".

٥- بحكم حسابات المكسب والخسارة تجد الأقليات الدينية نفسها مضطرة إلى تبني استراتيجية تمزج بين اتجاهين؛ فهي من ناحية تؤكد على الجانب المتسامح في دينها في علاقاتها بالأغلبية من أتباع الديانات الأخرى، وتكون ثانيًا، أكثر اندفاعا نحو تبني المقولات الليبرالية، لما لها من دور في بناء المجتمع القائم على المساواة القانونية.

لمزيد من الاطلاع:

Abo al-Magd, Kamal. Dialogue Not Confrontation: Studies on Islam and Modern
- Al-Zawahri, Ayman. "Alliance and Clearance (Arabic: Al-Wala' Wa Al-Bara'a)." al-Quds al-Arabi, December 25, 2002 2002.
- Fattah, Moataz ,and Jim Butterfield. "Muslim Cultural Entrepreneurs and the Democracy Debate." Critique: Critical

Times (Arabic). Cairo: Dar Al-Shorouq., 1988.
- Ahamad, Akbar. Postmodernism and Islam: Predicament and Promise. London: Routledge, 1992.
- al-'Aqqad, Abbas. Democracy in Islam (Arabic). Cairo: Dar Al-Ma'aref, 1971.
- al-Ghannouchi, Rachid. Public Freedoms in the Islamic State (Arabic). Beriut: The Center for Arab Unity Studies, 1993.
- al-Missari, Abdelwahab, and A. al-'Azma. Secularism under Scrutiny (Arabic). Demascus: Dar al-Fikr Al-Mo'asser, 2000.
- Al-Sa'eed, Ref'at. "Al-Zawahri Ascertains. Democracy Is Apostasy (Arabic)." Al-Ahli, July 30, 2003.

Middle Eastern Studies 15, no. 1 (2006): 49-78.
- Neusner, Jacob. Religion and the Political Order: Politics in Classical and Contemporary Christianity, Islam ,and Judaism. Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1996.

- Stern, Jessica. Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill. 1st ed. New York: Ecco, 2003.

الهوامش

(١) محمد سليم العوا، "معالم الحضارة الإسلامية،" في: نادية مصطفى، خصائص الثقافة العربية والإسلامية في ظل حوار الثقافات، القاهرة: برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٦٧.

(2) Jacob Neusner, Religion and the Political Order: Politics in Classical and Contemporary Christianity, Islam, and Judaism (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1996)Jessica Stern, Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill, 1st ed. (New York: Ecco, 2003).