فلسفة التجدّد الإسلامي

برهان غليون

ليس الحديث في تجديد الفكر الإسلامي من الموضوعات الحديثة أو الراهنة في العالم العربي أو الإسلامي. فقد كان تاريخ المسلمين حافلاً بمحاولات الإصلاح والتجديد والإحياء. ولعل المحاولة الأكثر شهرة في العصر الحديث ما قامت به المدرسة السلفية في نهاية القرن الماضي والذي استمر الفكر الإسلامي المعاصر يسير عليها في اعتقادي إلى يومنا هذا. ونستطيع أن نقول: إن جميع محاولات الإصلاح الماضية والحاضرة ما زالت تستقي من مفهوم رئيسي واحد هو العودة إلى الأصول. والعودة إلى الأصول تعني في الواقع إعادة الحياة إلى القيم والمعاني السليمة أو الأولى التي تعيد الإسلام إلى ما كان عليه وقت نزوله، أي إلى حقيقته.

ولم تضف المدرسة السلفية الحديثة جديداً على فلسفة التجديد هذه ولكن ما أضافته، وهو ليس بالقليل مع ذلك، هو أنها أعادت فهم معاني وقيم الإسلام الأولى، أي السلفية، على ضوء العصر وقيمه. والواقع أن فكرة العودة إلى الأصول أو تحويل حقبة من الحقب التاريخية لمنظومة من المنظومات الفكرية أو الاجتماعية إلى حقبة كلاسيكية، أي في الواقع نموذجية وبالتالي مرجعية، هو من الآليات الطبيعية الأساسية للتجديد في كل الأمم والشعوب والثقافات.

لكنّ هذه العودة تعني في كل الأحوال، ومهما كان وعي الناس الفعلي بها، إعادة تفسير مفاهيم النموذج الأصلي على ضوء معطيات العصر القائم، أو بمعنى آخر تفجير طاقات النموذج الأصلي وإظهار ما يحتويه من إمكانات وتنوعات وطاقات على التوظيف المتعدد في إطار استمرار السياق التاريخي والحضاري العام الذي يمثله أو يندرج فيه. وهذا يعني في الواقع أن كل نموذج، سواء كان منظومة فكرية أو اجتماعية هو «منوال» أي نمط أول يمكن أن نشتق منه طبعات، أي أشكال متعددة تحتفظ بالهيكل العام أو المخطط ولكنها تتنوع في وظائفها أو فيما يمكن أن تقوم به من وظائف حسب الحاجات والتوظيفات المطلوبة وحسب الظروف المتغيرة.

ولذلك يمكن القول إن المدرسة السلفية التي كانت مدرسة التجديد الفكري الوحيدة في الإسلام المعاصر، لم تجدد في منهج التجديد أبداً. إن جوهر ما قامت به هو إعادة النظر إلى قيم ومفاهيم إسلامية أصيلة من زاوية حاجات العصر، وبذلك أضفت عليها صفة الجدة والحداثة وقدمت للمجتمع أرضية نظرية مقبولة لقبول وفهم واستيعاب القيم والأفكار العصرية. وأهم مثال على ذلك ما فعلته بالنسبة لقضايا التطور الفكري والاجتماعي الأساسية من ديمقراطية، أي تغير القيم والنظم السياسية الكبرى، والعلمانية أو الإبداع والعلم الحديث إلخ. وهكذا أمكن القول: إن القيم الديمقراطية موجودة في الفكر الإسلامي تحت اسم الشورى، وإن العلمانية موجودة تحت اسم العقل والتأكيد على العلوم والاجتهاد وإلغاء السلطة الدينية، كما قال محمد عبده، من جذورها، وأن الحرية كانت تسمى العدالة، إلخ.

بهذه الطريقة أدخل الفكر السلفي تجديدات كبيرة على المعاني الإسلامية حسب ما كانت مستخدمة في ذلك العصر، أعني القرن الماضي، وقد حقق التجديد المطلوب الأهداف التي كانت موضوعة له. ذلك أن كل تجديد يحتاج كي يتحقق إلى تحديد أهدافه الرئيسة، وإلا فإنه من غير الممكن الاختيار بين التجسيدات المتعددة الممكنة للنمط النموذجي الواحد. ويمكن تلخيص هذه الأهداف بالنسبة للتجديد السلفي بهدف أساسي أول، هو خلق جسر بين الفكر

العالمي الحديث الذي بدأ العرب باكتشافه والإطلاع عليه والفكر العربي الإسلامي. وعندما نتحدث عن جسر فنحن نقصد أيضاً قاموساً عميقاً للمصطلحات، وترجمةً من فكر ومن منطق إلى فكر ومنطق آخرين، وأن يتابعوا تطورات وأحداث العصر، ومن ثم أن يدخلوا فكرياً ثم عملياً فيه. ونحن نرى إذاً كم كانت هذه المهمة أساسية وكبرى ولا يمكن الاستغناء عنها.

لكن السلفية لهذا السبب بالذات، لم تستطع أن تذهب بالتجديد إلى ما وراء ذلك. والسبب في هذا أنها ما كانت من الوجهة التاريخية قادرة عليه. فأي تطور فكري عربي إسلامي لم يكن ممكناً دون المرور الإجباري بهذه المرحلة الانتقالية، أي دون معرفة ما هو العصر وما هي مطاليبه، ثم ما هي عدته النظرية، هو نفسه، كفكر عربي وبالتالي قدرته الكامنة واستعداداته لفهم هذه المطاليب والرد عليها. لقد أدخلت السلفية العرب في التاريخ الفكري الحديث وشرحت لهم عن طريق تقريبها من المعاني المعروفة الإسلامية مفاهيم العصر ومكتشفاته ومكاسبه النظرية. لكنها لم تراجع التفكير في منهج التفكير نفسه، والتجديد الفكري جزء منه. كما أنها لم تعد النظر بالمفاهيم الغريبة أو الحديثة التي قربت معانيها من أذهان العرب والمسلمين ولا فكرت في تنقيحها. فلأنها لم تكن تملك منهجاً نظرياً يختلف عن المنهج التقليدي السائد في العالم الإسلامي في ذلك الوقت، لم تستطع أن تنظر نظرة نقدية إلى المفاهيم العصرية الجديدة التي أدخلتها أو أرادت أن تدخلها في المنظومة الفكرية العربية الإسلامية. لقد أخذتها باعتبارها مكتسبات أو اكتشافات إنسانية وعقلية نهائية ولم تنظر، أو لم تفكر في النظر إلى ما يمكن أن تنطوي عليه من محدودية تاريخية أو تناقضات داخلية. ولذلك وبقدر ما كانت المدرسة السلفية تفرض نفسها على الفكر الإسلامي، وقد فرضت نفسها عليه بالفعل، كانت تقود إلى إخفاقها التاريخي. فمع تراكم المفاهيم الحديثة دون نظرة نقدية وفاحصة، واستمرار المنهج القياسي البسيط أصبح من الأصعب فالأصعب هضمها من قِبَلِ الفكر الإسلامي، كما أصبح من الأصعب فالأصعب إيجاد القرابات البسيطة بين المفاهيم المختلفة. وهكذا ما لبثت التسوية السطحية التي أبرزت أن الفكرين الإسلامي والغربي

المعاصر متسقان ومتوافقان حتى تحوَّلت إلى قطيعة مرة وتناقض لا حل له.

وهكذا، شيئاً فشيئاً بدأ التباعد يتأكد من جديد بين الفكرين، وبدأ يظهر في الواقع الفكري تراجع الفكر الإسلامي السلفي إلى مواقع دفاعية ومعادية لفكرة المماهاة بين المعاني الإسلامية والمعاني الحديثة، كما بدأ يظهر الهجوم والتميز الخاص بالفكر العربي التحديثي والحديث. وبعد أن ترسخت القطيعة وأقر التمايز والتغاير الشديدين بين الفكرين لم يعد للمنهج القياسي اللغوي البسيط الذي قامت عليه السلفية إلا وظيفة واحدة، هي استخدامه في الصراع العقدي القومي ضد الغرب، أي استخدامه في وظيفة تمجيدية ودفاعية، للتأكيد على أن العرب أو المسلمين كانوا السباقين إلى الحديث عن هذا الموضوع الحديث أو ذاك. وبالمقابل، انتهى السلفيون أو الذين أرادوا المحافظة على الطريقة السلفية إلى أن يتحولوا إلى مبررين ومسايرين دون تدقيق لتسرب أو دخول دون تمييز فعلي ومهما كان مضمونه والبحث عن مقابل إسلامي له أو تبريره ما دام قد اعتبر من علامات التقدم وقيم العصر. وكان هذا قاعدة لحصول نوع من التراكم المختلط أو المراكمة لتلك التناقضات والمعاني الحديثة الليبرالية والمعادية لليبرالية، العقلانية والمعادية للعقلانية معاً، دون تمييز ـ مما وسم فكرة الحداثة بالتشوش والارتباك وعدم الاتساق. وفقدت المنظومات الحديثة المستقدمة في الوقت نفسه منطقها الداخلي وديناميتها. هكذا مثلاً أصبحت العفلانية تعني في الوقت نفسه الهيجلية والداروينية، والرمزية والسريالية، والانطباعية والتعبيرية. باختصار أُلغي تحويل الحداثة إلى مقولة أساسية كل التمايز الداخلي في النظم الحديثة كما ألغي تباينها فيما بينها، فأصبحت الحداثة كتلة واحدة متماهية. لقد انتهت السلفية في أنماط كاريكاتورية وطفولية من التفكير.

إن الخطأ المنهجي الأول للفكر السلفي هو أنه اعتبر أن التجديد يكمن في تحديد المعاني والمفاهيم المستخدمة في إطار منظومة ثقافية أو فكرية بما يتفق مع القيم الحديثة أو العصرية. وليس من المهم كيف كان تخريج هذا التجديد في المعاني، واعتباره نوعاً من الاخلاص لحقيقة الفكر الإسلامي الصحيح. إن الخطأ هو في التفكير بأن التجديد هو مطابقة أو مسايرة لقيم معينة داخل

المنظومة، أي ما أصبحنا نردده فيما بعد، ونسميه التكيف مع قيم ومعطيات العصر.

والواقع أن هذا المفهوم لا علاقة له إطلاقاً بما يمكن أن نسميه التجديد ولا يمكن أن يقود إلا إلى ما قاد إليه، بالرغم من الإيحاء الأول الذي أعطاه بالمصالحة بين فكر الغرب والشرق، من إرباك وصدام ثم انقطاع متواصل بين فكرين وثقافتين داخل الثقافة العربية. وهو ما كان يعتقد أنه قام للرد عليه وإيجاد الحلول المناسبة له. ولو أردت الاختصار لقلت: إن مفهوم التجديد يجب أن يرتبط، كما هو بالفعل بمفهوم الإبداع الفكري، أي بما يسمح لمنظومة فكرية أن تستعيد فاعليتها وقدراتها على الإنتاج المبدع للمعاني الجديدة أو المتجددة. ومفهوم الإبداعية هذا هو المقابل لمفهوم التكيف الذي لم يكن يعني في الواقع إلا تزويد المنظومات المحتاجة إلى تجديد بوسائل صبغ المعاني القديمة بالصبغة الجديدة. وهو السبب الذي يفسر ما يتميز به الفكر العربي الحديث من لا فاعلية وترهل وغياب الإبداع بالرغم مما يبدو عليه من حداثة المظهر.

وحتى نفهم المقصود بأن التحديث هو وضع المنظومة الفكرية في شروط تتيح لها تفجير إمكاناتها وقدراتها على إنتاج الحلول الجديدة، التي لم يعرفها الماضي العربي، والتي لا يمكن أن يعرفها الغرب الحديث أيضاً لأنها متعلقة بوضعية اجتماعية وتاريخية مختلفة، وهو ما أطلقنا عليه اسم الإبداع، علينا أن نميز منذ البداية بين أمرين. الأول هو التجدد، أو ما يطرأ على المنظومات الفكرية، بصرف النظر عما إذا كانت هي نفسها واعية لذلك أم لا، من تحوير في المعاني والمفاهيم والوظائف، وما تخضع له موضوعياً من تطورات وتبدلات دائمة مبعثها التطور وتغير الأحوال الاجتماعية وتبدل السياقات والتراكمات التاريخية، وبين التجديد الذي هو الفعالية الواعية التي يقوم بها المجتمع من أجل توجيه هذا التحول التاريخي أو استغلاله أو توظيفه لهدفٍ أو آخر. والواقع أن التجدد يتم بالضرورة ودون إرادة البشر الواعية، ومن مظاهر هذا التطور بالنسبة للموضوع الذي يهمنا على سبيل المثال فقط، ما طرأ على مفهوم الحكم أو الشريعة أو الجهاد أو الأمة أو الجماعة في ثقافتنا من تبدل في المعنى منذ

الإسلام الأول حتى الآن. فمن المعروف أن كلمة الحكم كانت تعني القضاء والفصل في الأمور الدينية وغير الدينية ومنها الحكمة والحكيم والاحتكام والتحكيم. وهي تعني اليوم الحكم السياسي ومنها الحكومة والحاكمية وغير ذلك من المعاني الجديدة. والشريعة كانت تعني المنهج أو الطريق أو السير على طريق واضحة، وأصبحت بعد تطور الفقه والقانون تعني المنظومة القضائية أو القانونية الإسلامية. وفي الواقع ليس هناك مفاهيم ومعاني تبقى ثابتة دون تغيير. وهذا يفسر أساساً أهمية وجود الحقبة المرجعية باعتبارها المعيار أو المقياس لما حصل من تبدل في استخدام المفاهيم وتطبيق المنظومة، أو من انحراف عنها، حسب وجهة النظر، كما يفسر لماذا يتخذ التغيير من العودة إلى المعاني الأولى نوعاً من الشرعية، معتبراً أن النموذج الأول هو قاعدة الاتفاق والميثاق، أي النسخة المعترف بها. إن التجديد إذاً خطة واعية فردية أو جماعية لوضع هذا التجدد ضمن منظور معقول ومتسق، وبالتالي إعادة تنظيمه فكرياً ومن الداخل حتى يبقى فاعلاً وحتى لا ينتهي بالقضاء الكامل على الاتساق الداخلي للمنظومة. إنه بشكل عام نوع من التوظيف الواعي لهذا التجدد. ومن الطبيعي أن تتوقف خطة التجديد من حيث الصلاح والنجاح على نوعية إدراك الناس ووعيهم بحقيقة الواقع الموضوعي الذي يريدون توظيفه، وعلى نوعية وصلاح الأهداف التي يرسمونها لهذا التجديد. ومن هنا كان لكل جديد فلسفة عميقة تكمن وراءه. وفلسفة التجديد العربي الحديث، ولو أنها أخذت بالمنهج التقليدي، إلا أنها لم تكن إلا الفلسفة السائدة عالمياً والتي كانت قد فرضت نفسها من خلال ارتباطها بتفوق المدنية التي أنتجتها، أعني فلسفة الأنوار وبشكل خاص المنظور العلماني للدين الذي نبع منها. ولذلك ليس من قبيل الصدفة أن هناك من اتهم أساتذة هذه المدرسة الإصلاحية العربية الحديثة، الأفغاني وعبده بالتأثر بالعلمانية والدهرية، بل بالإيمان بها كقاعدة لفهم مسألة التجديد الإسلامي ومن ثم إيجاد الحلول السليمة لها.

التجدد الإسلامي:

لا يعني التجدد بالطبع حصول تغييرات إيجابية بالضرورة على المنظومة

الفكرية أو الاجتماعية. إنه يعني تبدل فاعلياتها. ونعني بالمنظومة فاعلية اجتماعية منظمة. ويشمل التنظيم ثلاثة مستويات. تنظيم القيم والأفكار والمعاني، أي موضوعات التبادل والتداول بين الناس. وتنظيم السلطة المعنوية الداخلية، أو المرتبية التي تشكل أساس القواعد التي تضبط حركة تداول القيم من معانٍ ومفاهيم ورموز. وتنظيم ادارة أو تجسيد القواعد في مؤسسات فاعلة، أي مناسبة لتحقيق الأهداف التي وضعت من أجلها المنظومة. فالمؤسسة تستند إلى ركيزتين، القاعدة، أي قاعدة العمل، والهدف.

إن المنظومة الحية هي المنظومة التي تكون قادرة، ضمن الحدود والأهداف التي رسمت لها، على الإبداع، أي الرد على الحاجات الجديدة الناجمة عن التطور الاجتماعي وتقديم الحلول الأصيلة لها، وفي حالة المنظومات الفكرية أو الدينية، يتعلق الأمر بتنظيم التداول الروحي، أي انتقال الأفكار والمعاني والمفاهيم والرموز الدينية أو المستندة إلى ولاء مشترك لمركز قداسة بين الأفراد على نطاق الجماعة، وضبطه وتجديد الوسائل التي يحتاجها التوسع في التداول المادي أو المعنوي لهذه القيم والرموز.

إن هدف المنظومات الدينية على سبيل المثال هو أن تقيم من خلال تداول المعاني الدينية، أي المرتبطة بالإيمان والطقوس والمفاهيم المجردة، لحمة جماعية ورابطة روحية بين المنتمين إليها تكون بمثابة السند الأول للأخوة التي يستخدمها النظام السياسي ويوظفها في شكل مواطنة أو انخراط في الحياة والمسؤولية الجماعية والعمل، كما يشيد عليها القوانين وتطبيقاتها وأنماط التعاون والتبادل المادية الأخرى. إن وظيفتها هو ما تعلنه هي نفسها: أي تحقيق الاتحاد بين الناس عن طريق الله، والأخوة فيه. وتعتبر المنظومة فاعلة وحية طالما كانت قادرة على إنتاج هذه اللحمة الأخوية التي تشكل المادة الأولى لكل سياسة مدنية أو دينية. وهي بالتأكيد لا تستطيع أن تنتج أو تستمر في إنتاج هذه الأخوة إلا بقدر ما تكون قادرة باستمرار على إنتاج ما هو أساس أول لها ومصدر تكوينها، أي الإيمان. إن قوة المنظومات الدينية هو إنتاجها لهذا الإيمان، أي هذا الانخراط الكامل والانتماء المطلق والتسليم العميق بمقدسات النابع من الموالاة

العميقة والشاملة، وهو ما تشارك فيه جميع الأديان. أما ما تختلف فيه فهو كيفية إقامة الإيمان ونوع المعتقدات ودرجة عالميتها، أو استيعابها للجميع أو اقتصارها على مناطق معينة، أي نصيبها من الكونية والتجرد. فإذا فقدت المنظومة، بسبب تخريب حصل في المفاهيم أو المعتقدات، وهو ممكن، أو في تنظيم تداولها بسبب خراب السلطة الداخلية فيها أو انهيارها أو فسادها، أو بسبب تكلس أو تجمد مؤسساتها عموماً وإدارتها، أقول إذا فقدت قدرتها على تفجير منابع الإيمان والشعور المقدس وحس الانتماء والانخراط العفوي والإيجابي في المبادىء والأطر المرتبطة بها، فإنها تفقد في الوقت نفسه فاعليتها بالنسبة للمجتمعات، ولا تلبث أن تتراجع ثم تخبو وتستبدل بمنظومات أخرى أكثر قدرة على توليد الإيمان وعلى تفجير مشاعر الأخوة والقرابة. ولكن من الممكن أن يكون الفساد سطحياً، أو أن تكون المنظومة ما زالت صالحة من الناحية البنيوية والمبدئية لتوليد المشاعر الاندماجية والانتمائية، مشاعر الموالاة والتماهي، لكنها معاقة عن نشاطها وفاعليتها لسبب من الأسباب التي يمكن تداركها. وفي هذه الحالة يمكن الحديث عن تجديد للمنظومة، أو إعادة تنظيم عناصرها الرمزية أو المراتبية أو الإدارية. وليس هناك من شك في أن الأديان السماوية هي التي قدمت المنظومة الرئيسة الكبرى لتوليد مشاعر الانتماء والموالاة القوية في كل الحقبة الكلاسيكية للبشرية، وكانت لهذا السبب بالذات المنبع الأول لكل الامبراطوريات الكبرى التي نشأت في تلك الحقبة، سواء منها الامبراطوريات الناجحة أو الفاشلة، المتحضرة أو البربرية. وقد كانت هي نفسها في تعاقبها التاريخي تجديداً بعضها للبعض الآخر. وأفضل مثال على هذا النمط من التجدد ما ذكره الإسلام نفسه عن دوره في تجديد وإصلاح وإكمال النموذج السابق من الأديان السماوية والتوحيدية. وفي إطار أضعف أو أقل طموحاً من ذلك يندرج جهد واجتهاد المصلحين والمجددين المسلمين الذين حاولوا أن يبقوا المنظومة الدينية الإسلامية على اتصال دائم مع التاريخ وتطورات المجتمع، فكانوا يقومون في كل حقبة بإعادة التأويل والتفسير، وبتطوير المفاهيم والأحكام، حتى تستمر المنظومة الإسلامية متماشية مع حاجات الناس ومتفاعلة مع الواقع وفاعلة فيه.

وككل منظومة تاريخية، تعرضت المنظومة الإسلامية عبر التاريخ إلى تحديات كبرى داخلية وخارجية، اعتقادية وسياسية. ولكنها لم تواجه في أية حقبة ما تواجهه اليوم، وهو الأمر الذي يجعل من الكلام عن التجديد لازمة دائمة في العالم العربي والإسلامي منذ أكثر من قرن. والسؤال الكبير الذي لا بد للباحث من طرحه هو ما الذي يجعل من مشكلة التجديد مشكلة شبه مستعصية وهل يمكن بعد الإصلاح أو التجديد؟

وقبل محاولة الإجابة على هذه الأسئلة أريد أن أبدي ملاحظتين أوليتين: **الأولى** تتعلق بضرورة التمييز بين المنظومة الدينية التي هي بناء لما أسميناه شبكة من شبكات التداول الاجتماعي على أسس إسلامية، أي استلهاماً للإسلام وقيمه ومبادئه المنزلة، وبين الإسلام أو المبادىء أو القيم والاعتقادات الإسلامية المنزلة. فالشريعة قائمة على مبادىء إسلامية ومستلهمة لها لكنها تركيب قانوني قام به الفقهاء من وجهة نظر حاجات مجتمعهم التاريخية والمحلية، وربما كان بإمكانهم وإمكان غيرهم في ظروف مختلفة وأوضاع أخرى، وانطلاقاً من القيم والمبادىء الإسلامية نفسها، إيجاد تركيبات مباينة نسبياً، أي مختلفة دون أن تكون بالضرورة مناقضةً أو نافيةً للأولى. إن العدل والإنصاف من المفاهيم القرآنية لكن أهل العدل والتوحيد، أي المعتزلة، وكذلك علم الكلام، من منتجات التاريخ الإسلامي، وكذلك مفهوم العلم الذي أعطى فكرة المدرسة، فالفقه والمدرسة وما نسميه عموماً بالعلوم الدينية وكل النظم السياسية التي درجنا على أن نسميها إسلامية، وكذلك نظم الملكية والتنظيم الاقتصادي تابعة جميعاً لمنظومة أو ما نسميه كذلك، وليست المنظومة مناقضة أو مناهضة لفكرة المبادىء والقواعد الدينية المنزلة، ولكنها مختلفة فقط عنها. فالقواعد الإلهية موجودة فيها كمرتكز فقط لبناءٍ هو من حيث البنية والترابط والغايات والوسائل من إنتاج المسلمين ولا يمكن أن يكون إلا من إنتاجهم لأنه يتعلق بمنظومة تاريخية ومتغيرة بتغير الشروط التاريخية. فهي ليست بهذا المعنى غير إسلامية وإن كانت غير منزلة. وهي لا تملك الثبات وبالتالي القدسية التي تملكها، ولا بد من أن تملكها المبادىء الكبرى الموجهة، أي الشريعة أو الطريقة

أو المنهج. لكن أكثر من هذا تشير كلمة المنظومة في الواقع إلى نوعية الاختيارات الاجتماعية والاستراتيجية التي تقوم بها الجماعة بناءً على المعطيات التاريخية، والتي لا بد منها لتحقيق هذه المبادىء. وكل ما يتعلق بتنظيم العلاقات داخل المنظومة بين الفعاليات المختلفة السياسية والثقافية والعملية والنظرية وغيرها، والتوازنات المقامة بين المفاهيم المختلفة والوزن النوعي المعطي لهذه القيمة أو تلك. باختصار يمكن القول: إن المنظومة هي النظام الداخلي الخاص المعطي من قِبَلِ المجتمعات للعقيدة عند تطبيقها التاريخي أو النظام الناجم عن هذا التطبيق التاريخي للعقيدة والمبادىء. وهذا يعني في الواقع أن للعقيدة والمبادىء إمكانات متعددة. إن قوة الأديان تقاس أيضاً بما تنطوي عليه من احتمالات وإمكانات تاريخية كامنة، وما تستطيع أن تستوعبه من تفسيرات وتأويلات تجعلها قادرة على أن توسع من أفقها الزمني ومن راهنيتها التاريخية. ثم إن هذا الفصل بين المنظومة التاريخية المكونة من قِبَلِ المجتمعات على أساس المبادىء الدينية لا غنى عنه لقيام أي سوسيولوجية دينية.

أما الملاحظة الثانية، وهي لا تنفصل عن الأولى فتتعلق بالتجديد نفسه. إن أحداً لا يستطيع أن يجدد الدين، فهذا من صلاحيات الله، ولكن تجدد المنظومات الفكرية هو من سُنَّة التاريخ. والدين كممارسة إنسانية وتاريخية، أي كأثر للمقدس في حياتنا وسلوكنا وتوجيهنا، يمكن أن يتجدد من خلال تجدد هذه المنظومات. وحتى فيما يتعلق بهذه المنظومات فإن أحداً لا يستطيع أن يدعي أنه قادر على تجديدها أو التأثير فيها. فالتجديد كما قلنا ليس إضافة معنى على معنى سابق، أو ربط القديم بالحديث، وإنما هو خلق شروط تسمح للمنظومات القائمة، إذا كان ما يزال فيها حياة أو إذا ما كانت بعد صالحة للعمل في السياق التاريخي الراهن، بأن تبرز قدراتها وتفجر طاقاتها وتكون مبدعة وفاعلة.

فما الذي يمنع هذه المنظومات من أن تكون مبدعة أو فاعلة؟ ثم ما هي العوائق التي تمنع المنظومة الإسلامية من أن تتجدد وتكون فاعلة ونشيطة؟

التجدد والجمود:

في اعتقادي أن سبب الجمود الذي تتعرض له منظومة من المنظومات ويمنعها بالتالي من تحقيق أهدافها في إبداع الرموز والمعاني المكونة للتواصل والمؤسسة لحقله، يمكن أن تنتج عن عدة عوارض. العارض الأول هو تقادم معانيها وأفكارها وقيمها بالمقارنة مع قيم العصر. إن التقادم يعني أن المعاني والقيم المستخدمة في المنظومة لا تتطابق مع الواقع الموضوعي جزئياً أو كلياً. وبالتالي، فإن المنظومة تفقد صلتها بالتاريخ وتصبح غير قادرة على استيعاب المستجدات. فإذا انعدم التطابق كلياً لا بد من أن تجد نفسها شيئاً فشيئاً تسبح في الفراغ، وتنغلق على نفسها وتتقوقع حتى تكتفي بإنتاج نفسها، أي تصبح إدارة مغلقة على نفسها والمتعاملين بها. وهو مصير المنظومات الدينية التي يتجاوزها الزمن وتتحول إلى طوائف جامدة متيبسة ومغلقة على من هو غريب عنها. وينتج تقادم المعاني عن تغير عميق وكبير في القيم السائدة. ومثاله الوضعية التي وجدت فيها المنظومة الإسلامية نفسها بعد التوسع الغربي وفرضه تقاليد وقيم ومفاهيم جديدة على العالم كله.

والعارض الثاني هو انهيار علاقات التنظيم الداخلي للنشاط، سواء تعلق الأمر بمراتب السلطة المعنوية داخل المنظومة أو بالمؤسسات المادية التي ترعى هذا النشاط. فلكي تعيش المنظومات وتتجدد ينبغي أن تضبط النشاط فيها، أي تحدد لاستخدام المعاني والمفاهيم والرموز، قواعد محددة وثابتة، كما ينبغي أن تتوفر على مؤسسات وأن يكون لهذه المؤسسات حد أدنى من الاستقرار والاستمرارية والثبات. فإذا حدث أن قواعد ضبط التداول الداخلي قد اهتزت أو انعدمت، أو أن المؤسسات قد فسدت أو تَمَّ تحطيمها من الخارج، فإن عمل المنظومة وقدرتها على البقاء سوف تتأثر بالضرورة. ويبقى التجديد ممكناً طالما كانت هناك إمكانية لإزالة هذه العوائق التي تمنع المنظومة من استعادة نشاطها. إلا إذا كانت التغيرات أقوى من أن تستوعبها أو تستجيب لها إمكانياتها الموضوعية، كأن يحصل مثلاً تبدل واسع في المناخ بالنسبة لمنظومة زراعية أو أن يتزايد عدد السكان تزايداً سريعاً بالنسبة لمنظومة اجتماعية لا يمكن للنظم الثقافية

أو التربوية أن تستوعبه وترد عليه. ففي هذه الحالة يبدأ خطر التقادم بالبروز. ولا تلبث الجماعات حتى تبدأ بالبحث لنفسها عن منظومات بديلة. والواقع أن المنظومات تتعرض بشكل دائم لهذه المخاطر لأن الواقع الاجتماعي واقع تاريخي لا يكف عن التبدل، ومن ثم فإن التقادم في المفاهيم قضية مطروحة إلى هذا الحد أو ذاك باستمرار. وبالمثل فإن كل المنظومات تتعرض للهزات الداخلية سواء بسبب المنافسات الممكنة بين مراتب السلطة والمسؤولية أو تضارب الصلاحيات، أو بسبب تعدد الولاءات أو تفاقم الضغوط والتدخلات الخارجية، أو بسبب ترهل المؤسسات ونظمها وعدم قدرتها على استيعاب التجددات والتغيرات واتساع النشاط أو تقلصه. إن المنظومات تحتاج إذن باستمرار إلى أن تجدد نفسها وأن تعيد النظر في ترتيب وظائفها ومهامها. ومتى ما توقفت عن ذلك أو عجزت عن مواجهة حاجات متزايدة للتجدد قضت على نفسها بالتقهقر ثم الهلاك.

ولا يختلف إذاً مصير المنظومات الاجتماعية، الفكرية أو السياسية أو الاقتصادية. فهي معرضَّة جميعاً للتقادم إذا لم تفلح في تجديد نفسها في الوقت المناسب. لكن نجاح عملية التجديد يتوقف هو نفسه على إذا ما كان من الممكن بعد لهذه المنظومة أن تتجدد وما إذا كان هناك من المجدِّدين من يستطيع أن يكشف فيها عن ينابيع التجدد الكامنة. وفي هذه الحالة فإن مشكلة التجديد ليست في الواقع مشكلة تحديث كما درجنا على التفكير، وإنما هي مسألة إعادة تركيب المفاهيم والوعي والهياكل المؤسسية المرتبطة بها. أي هو بالنسبة لما ندرسه الآن إصلاح منظومة اجتماعية ارتبطت بالدين واستمدت مشروعية وجودها وقوتها ووظيفتها منه، ولكنها ليست في النهاية إلا التعبير عن وعي المجتمع وإمكانياته ووسائل تنظيمه وتقنياته المادية والمعنوية في مرحلة تاريخية معينة. وإصلاح هذه المنظومة يشمل بالضرورة إصلاح كل ما تتضمنه من تركيبات نظرية أو عقائدية، كما يشمل ما تمثله بشكل عام في المجتمع من بنية تنظيمية ومؤسسية، أي إعادة النظر بموقعها نفسه في النظام الاجتماعي ودورها الخاص في إعادة إنتاجه.

وفي هذه الحالة، فإن التجديد يعني بالدرجة الأولى إعادة تشغيل منابع الوعي القيمي التي توقفت عن العمل، أي تجديد النظم العقدية، كما يعني إعادة تركيب النظم المؤسسية بما يسمح للأطر العقلية التي تغذي وتحتضن الوعي القيمي أو القصدي أو تستعيد حياتها ونشاطها. إن المسألة لا تتعلق إذاً - كما كانت الإصلاحية العربية تشير في الماضي - بالتوفيق بين منظومة العلم والدين وإنما بتجديد فاعلية النظم الدينية نفسها الاعتقادية والرمزية والمجازية والفكرية التي ليست لها علاقة إطلاقاً بالعلم وليس من الممكن خلطها بالعلم دون قتل الوظيفة الأصيلة والخاصة بها، أي تغذية الوعي الأخلاقي والتفكير القصدي أو الهادف الذي يوجه الإنسان في حياته اليومية ورؤيته العامة والشاملة معاً للحياة والكون. إنه باختصار إطلاق فاعلية الشعور الديني نفسه لا إعادة كتابته بلغة العلم. وإطلاق هذه الفاعلية يعني تحرير المنظومة من الانسدادات والمخانق والصدأ الذي علاها عبر الزمن وبسبب الاستخدام الموجَّه التاريخي أو المنحاز أو النفعي لها. إن الحديث عن التجديد هو حديث عن تخليص المنظومة من الارتباكات والتناقضات وعدم الاتساق الذي احتلها بسبب الاستعمال أي تقادم الوقت والذي أصبح يمنعها من النشاط المبدع ويقتل فاعليتها.

أزمة الفكر الديني في المجتمع العربي:

فما هي وضعية المنظومة الدينية الإسلامية العربية، أي في مجتمعنا العربي الراهن؟ وما هي المشاكل التي تعاني منها والتي تستدعي المعالجة أو البحث عن الحل؟ وكيف يمكن تحقيق ذلك إذا كان الأمر ممكناً بعد، وإذا كنا نعتقد أن لهذه المنظومة مكانها ودورها في تجديد منابع الوعي الأخلاقي والمدني وروح الأخوة وإعادة تأسيس الضمير الفردي والجمعي بعد أن كاد يزول نهائياً أو يختفي في المجتمع، بالرغم مما يبدو من تزايد في التدين الظاهر وممارسة الشعائر الدينية بل والدعوة إلى السياسة الدينية؟

بالتأكيد ليس هناك من يملك الإجابة الجاهزة على هذه الأسئلة أو حتى من يعتقد أن من السهل الإجابة عنها. لكن يكاد أن يكون هناك ما يبدو لي قناعة حقيقية بأن المنظومة الدينية العربية قد تعرضت للأنواع الثلاث من العوارض

التي تتعرض لها بشكل عام كل المنظمات التاريخية. وفي طليعة هذه العوارض التقادم التاريخي أو الانتماء إلى والتعود على عالم لم يعد له وجود من حيث العلاقات السائدة بين الأمم أو بين الأفراد أو على المستوى التقني أو الفكري أو الاقتصادي. باختصار لقد حصل تطور أو تبدل كبير في قيم العالم وأخلاقياته وما يعتبر أنه رمز أو سمة من سمات الحضارة والمدنية. وأخذت النظم القديمة تظهر وكأنها بالية وغير قادرة على التماشي مع معطيات العصر. وليس المقصود بذلك أنها أصبحت بالمطلق، وموضوعياً بالية، ولكن المقصود أن الناس أخذوا يشعرون سواء قَبلنا ذلك أم لم نقبله بأنها لا تفيدهم كثيراً في فهم شؤون العصر والسيطرة عليه، ولا في مساعدتهم على التماهي معه والاندماج فيه. ومن هنا فإن هجرها هو السمة الغالبة حتى لو اكتسى هذا الهجران أحياناً صورة التبني المبالغ فيه لها مع تجييرها لصالح قيم سياسية أو اجتماعية جديدة. ومن ذلك مثلاً ما يقال عن الحرية والديمقراطية والاشتراكية الإسلامية أو بشكل واضح اليوم، عن حقوق الإنسان في الإسلام. وليس في هذا أي سوء في نظري وإنما الهدف إيضاح فكرة التغير الموضوعي والعميق في اتجاهات وتوجهات الناس وقيمهم العميقة الموجهة لسلوكهم والمحفزة لحركتهم. ولا تستطيع المجتمعات أن تستوعب هذه القيم الجديدة إذا بقيت تنظر إليها كخيانة لنفسها أو تاريخها أو إذا كانت تخفي حقيقة التغير الذي طرأ على القيم الماضية. فمثل هذا الموقف يجعل الاختلاط وعدم الوضوح عميقين في السلوك والوعي العربيين معاً، كما يجعل التراجع عن هذه القيم أو التضحية بها ممكناً في كلِّ لحظة. وهو ما يفسر الاستخدام المتزايد عندنا لمصطلح الردة أو العودة للماضي أو الظلامية كما يقول بعض من المتطرفين. ففي هذه الحالة يكون الخطر كبيراً على تكوين الوعي والضمير، بسبب تباين القيم وعدم اتضاح المعايير وشفافيتها واختلاط الأفكار.

لكن المسألة لا تقتصر على هذا التقادم الذي تتعرض له وتعرضت له من قبل كل المنظومات العربية. في اعتقادي أن الرد أو الإجابة العسراء أو المخاطئة على هذا التقادم، وهو ما اطلقنا عليه اسم التجديد أو الإصلاح أو التحديث الديني، قد فاقما من الأزمة وضاعفا نتائجها. لقد أصبحت أزمة مركبة ومعقدة

لأن الحلول التي اقترحناها، بدل أن تسهم في تجديد المعاني والقيم المتقادمة، عملت على تحطيم منطق عمل المنظومة ذاتها وتكاملها وما تبقى فيها من فاعلية أو قدرة على الاستيعاب. وقد أدى التحديث المفتقد إلى الفلسفة الصحيحة لعكس ما كان يهدف إليه، أي إلى تدمير الأداة التي أراد أن يصلحها، وذلك بتحطيم الأسس المعنوية والتوازنات المادية التي تقوم عليها. ومن الممكن تلخيص هذه المشاكل الجديدة التي أنتجها التحديث الشكلي في بعض النقاط:

١ ـ لا شك أن ما يجري على ساحة الفكر الديني الإسلامي منذ أكثر من قرن، وتحت تأثير التحول الحضاري والتفوق الغربي معاً، يشكل تحدياً مستمراً لا سابق له للمنظومة الدينية الإسلامية، وهو يدفع باستمرار، سواء وجد المصلحون أم لم يوجدوا، إلى نوع من التساؤل المستمر وإعادة النظر الدائمة الواعية ولكن أكثر من ذلك اللاواعية التي يقوم بها كل مسلم مهما كانت درجة تحصيله العلمي، للمفاهيم والقيم والمعاني والأفكار السائدة، وذلك بدافع التصالح اليومي مع واقعه وعصره والتكيف معه على قدر حاله. وبقدر غياب المنظرين والمصلحين القادرين على تلبية هذه الحاجة العميقة والقوية والضاغطة، فإن المراجعة الشخصية يمكن أن تتخذ كل الأشكال الخاطئة والصحية الجزئية والكلية، المتماشية مع الإسلام وفي الغالب غير المتماشية معه، ولكن في جميع الأحوال المتعددة والمتكاثرة والمتباينة. وقد أدى هذا التفجر المنقطع النظير للمراجعة في كل المجالات والاتجاهات إلى تدمير السلطة المعنوية التقليدية في النظام العقائدي الإسلامي. وكان أول من حطم هذه السلطة هم العقائديون الإسلاميون أنفسهم الذين أرادوا انتزاع القوة الهائلة الذي يمثلها الشعور الديني من أيدي العلماء التقليديين الذين كانوا قد تماهوا مع السلطة الرسمية أو فقدوا حيوية الجهد والاجتهاد ومواكبة مشاكل المجتمع المتطورة. لقد كانت السلفية أول حركة كسرت السلطة التقليدية الدينية، سلطة العلماء وسلطة المتصوفة وأصحاب الطرق معاً، وقد فتح هذا الخرق الأول، مع تزايد الضغط وتفجر الطلبات التجديدية، الطريق واسعة فيما بعد أمام كل الأفكار والاجتهادات والتفسيرات والتأويلات، وتكاثرت الاقتراحات وخطط التجديد والإصلاح

ودخلت فيها قوى متعددة رسمية حكومية وشعبية وسياسية معارضة وغير معارضة.

٢ ـ بيد أن الضربة الأكبر التي تعرضت لها المنظومة الدينية جاءت في الواقع على يد الدولة الحديثة نفسها التي حاولت أن تقضي على أي سلطة اجتماعية مقابلة أو موازية يمكن أن تشكل بالنسبة إليها في يوم من الأيام مركز تحد أو منافسة على الولاء. وقد زاد تدخل الدولة في المسائل الدينية وتحكمها بالسلطة والمؤسسات الإسلامية بشكل أكبر على أثر نشوء الدول الوطنية التي أصبحت تنظر إلى الدين، إضافة إلى ما يمثله من منافس ممكن على الولاء، كعقبة أمام التقدم أو كمخزون عقدي مناوىء لعقيدة التقدم والتحديث، وهكذا شنت الدول التقدمية، ونموذجها الدولة الناصرية نفسها، حرباً معلنة حقيقية ضد علماء الدين، وشوهت سمعتهم وصورتهم، واتهمتهم بالوصولية والانتهازية والجهل والارتزاق. وأصبحت الحكومات تختار من علماء الدين من تطابق صورته تماماً الصورة التي رسمتها عنه أجهزتها من أجل تمرير سياساتها والدعاء لها وتبجيل سلطتها وترداد ضرورة إطاعة أولي الأمر حتى فقد رجل الدين كل احترام لدى ابن الشعب، لكن إلغاء استقلال الأزهر وحرمته الدينية المعنوية في الوطن العربي، كان وما يزال في نظري أكبر ضربة وجهت للسلطة الدينية وبإلغاء استقلال الأزهر فقدت السلطة الدينية كل مصداقية وانهارت انهياراً كاملاً. لقد أصبح الإسلام الذي لم يكن هو نفسه شديد المسايرة للسلطة الدينية الثابتة فاقداً لأية سلطة معنوية وأدبية. وبذلك وضعت الدولة يدها كاملة على المؤسسة الدينية الموروثة وأصبحت تستخدمها دون حدود ودون أي مراعاة لضرورة الحفاظ على الحد الأدنى من اتساقها الداخلي وانسجام معانيها أو استقلالها النسبي أو قداستها التاريخية، ودون أي رادع عن توظيفها التوظيف الأرخص، في كل المجالات الصغيرة والكبيرة، وبعيداً عن أبسط قواعد الاحترام، فيما يفيد في تمرير سياستها، بما في ذلك السياسات التي تتعارض مباشرة مع الدين.

هكذا صارت السلطة السياسية هي الطالب الأول للفتاوى والآمر بها

لتغطية القرارات الفاسدة أو الصائبة دون تمييز، والمستهلك للرموز والمعاني الدينية لدعم نفوذ هذا الحاكم أو ذاك الوالي أو الطاغية، والمستخدم للدين كوسيلة لقهر المستبدين من المشاركة في الحياة السياسية أو لضرب المتمردين على القرارات الرسمية. لقد أصبح الاستخدام النفعي والرخيص للدين سواء من أجل تمرير القرارات التي تفتقر إلى الشعبية أو الشرعية أو المصداقية، أو من أجل تبرير السياسات السلبية الداخلية بل الخيانة الخارجية. والتغطية على القرارات اللاشرعية والتمسك بالمصالح الضيقة واللاوطنية، أصبح هذا الاستخدام القاسم المشترك لكل النظم السياسية التي عرفها الوطن العربي. وكان من الطبيعي أن يؤدي هذا الاستخدام النفعي للدين والاستهلاك الدنيوي الرخيص للمقدس والروحي، إلى تفريغه من كلِّ معنى وتبديد رصيده وروحه ومن ثم تفجيره من الداخل وإفقاده لكل تكامل أو سيطرة ذاتية أو تأثير معنوي. لقد قتلت هذه السياسة معانيه واستنفدتها كما فكَّكت تنظيمه المؤسسي وشوهت سمعة ممثليه ورجالاته ومرغتها بالوحل بعد أن جعلت منهم رمزاً للتنافس على خدمة المسؤولين والتكالب على مناصب الدنيا والمصالح الفردية. وهكذا ما كان للمنظومة الدينية التي حرمت من أي فرصة للتجديد الفعلي والاستقلال الذاتي ولم يترك لها أي رمق أو طاقة أو توتر حر وصادق يرد على الحاجات الدينية ويغذي الحس الأخلاقي والإنساني، ما كان لها إلا أن تتفجر وتتطاير شظاياها في كل الاتجاهات. لقد اخترقت هذه الشظايا النظم الاجتماعية جميعها السياسية والثقافية والاقتصادية لتفسدها من الداخل وتجعل من الاتجار بالدين وسيلة لتغطية العجز عن تجاوز التغرير والعجز. ونحن نجني اليوم عواقب هذا التلاعب الرخيص بالمقدسات وثأرها من الدنيا المدنسة. فما كان من الممكن أن يؤدي إفقاد المنظومة الدينية لعناصر ومنطق توازنها الداخلي، واستخدامها والتلاعب الرخيص بها، إلى شيء آخر سوى انفجارها وفقدان المجتمع نفسه للسيطرة على عواقب هذا الانفجار[1].

(١) من المثير أن الأدبيات الإسلامية تكاد تخلو تماماً من الحديث عن هذا الاختراق السلطوي المتزايد للمنظومة الدينية الذي أفسد عملها وفاعليتها كلياً. وإذا كان موقف التقليديين من العلماء =

٣ ـ ذلك أن انهيار السلطة المعنوية الدينية، في الوقت الذي مكّن السلطة الرسمية للدولة من السيطرة على التراث الديني واستخدامه لتبرير سياساتها،

= الذين استقروا منذ قرون على دورهم كموظفين لدى السلطات، مفهوماً، لأنه استمرار على المنوال السابق واعتراف باليد العليا للدولة على الدين، فإن موقف الحركات الإسلامية بشتى اتجاهاتها يحتاج إلى تفسير. وفي اعتقادي أن من الصعب على هذه الحركات الاحتجاج على الاستخدام المنفعي والمفرط للدين من قِبَل الرؤساء والحكام في الوقت الذي تنادى فيه بالدولة الإسلامية. وهكذا تتفق مصالح الطرفين في الواقع وبشكل موضوعي للتغطية على النتائج السلبية بل المدمرة لهذا الاستخدام. لا بل إن بعض هذه الحركات تطالب الدولة بالأخذ بهذه السياسة ظناً منها أنها بذلك تفرض الإسلام على المجتمع، وكأنها غير واثقة من قدرة التطبيق القانوني والرسمي. وهكذا يصبح الإسلام ميدان منافسة دائمة ومؤذية لا تهدد بتخريبه فقط وإنما بتخريب السياسة والدولة أيضاً. ولعل وراء إرادة التخريب هذه للنظم الدينية والأخلاقية نزوع الرؤساء والحكام إلى جعل أنفسهم محور العبادة الشعبية ومركز الوحدة الوطنية ورمز الاستمرارية التاريخية. لكن المجتمعات لا تقوم على نظم أخلاقية وإنسانية محورها عبادة الفرد الرئيس أو القائد، بل إنها بحاجة إلى آداب وعلوم وثقافات وقيم أخلاقية ونظم قيمية ومعيارية.

يقول الدكتور يوسف القرضاوي عن حق واصفاً تعامل المسؤولين السياسيين مع الإسلام: «لقد بلغ تحدِّي الحكام في أكثر البلاد الإسلامية لضمائر جماهير المسلمين حداً لا يحتمل. فمنهم من يرفض الإسلام جهرة منادياً بالتبعية للشرق أو الغرب، ولا يقبل أن يبقى للإسلام مجرد زاوية يعبر فيها عن نفسه، حتى المسجد أصبح الدين فيه موجهاً لتأييد النظام الحاكم، ومن اجترأ على المخالفة فيا ويله ثم ويله، ومنهم من يدَّعي الإسلام، ولكن إسلامه من صنع عقله هو، ومن إيحاء هواه، ومن تزيين شيطانه، يأخذ من الإسلام ما يروقه، ويدع منه ما لا يعجبه، فما قاله عن الإسلام فهو الحق، وما أنكره فهو الضلال، لا يعترف بالسابقين ولا باللاحقين ولا المعاصرين. ولا يبالي أن يخالف الأمة كلَّها سلفاً وخلفاً، من الصحابة فمن بعدهم، ولا حاجة به لأن يرجع لأئمة الفقه وعلماء الأصول، ومفسري القرآن، وشراح الحديث، فهو الفقيه والأصولي والمفسر والمحدِّث والمتكلم والفيلسوف، كما قال الشاعر قديماً:

«ليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد»

الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، كتاب الأمة، ١٩٨٤، ص ص ١٣٢ ـ ١٣٣، إن إرادة الدولة في أن تشمل كل شيء وتلغي الآخرين لا بد أن تستفز إرادة المدافعين عن الدين في أن يطالبوا بكل شيء وأن ينحوا نحواً شمولياً. إن الأمر يتعلق إذاً بالأساس بمفهوم السلطة وممارستها باعتبارها هي العنصر أو الطرف الذي يعطي القاعدة والمثال ويكرسها. ولا بد أن ندرك الفرق بين الشعور بالمسؤولية تجاه التراث، وبين استغلاله الرخيص.

وطمأنها على عدم إمكانية نشوء سلطة معنوية أو اجتماعية موازية أو مقابلة تخفف من استبدادية حكمها، جعل المنظومة الدينية بدون حاكم فعلي أو دون قيِّم مقبول ومعروف، ومن ثم خلق الشروط المثالية للاستغلال السياسي للدين من قبل جميع الفاعلين السياسيين أو الاجتماعيين، في الداخل والخارج، إن الدين مصدر فاعلية كبرى ونشيطة، ومتى ما فقد نظامه وسلطته وتنظيمه الداخلي تحول إلى قنبلة موقوتة لا يمكن لأحد مهما كان موقعه وقوته أن يتحكم بها أو يضبط حركتها، وهذا هو السبب الأول في تزايد اللجوء إلى استخدام الدين في السياسة ومصدر قوة واستمرار وفاعلية الحركات الإسلامية السياسية في الوطن العربي.

فلأنه فقد سلطته ومكانته المركزية، تحول التراث الديني إلى مادة أولية تعيد تركيبها كل السلطة القائمة أو التي تطمح إلى القيام، لبناء قوتها وشرعيتها. وليس هناك أي مبالغة في القول بأنه أصبح مهدداً اليوم بالضياع والإفساد الكامل لمعانيه وقيمه وفاعليته الكبرى، بسبب التنافس بين سلطة الدولة وسلطة المعارضة على توظيفه تقريباً بشكل كامل في الصراع السياسي، حتى كاد يتحول في أذهان العرب أنفسهم، بعد أن تحول نهائياً في أذهان العالم، إلى رمز للأزمة السياسية والإرهاب والعنف والحرب، إنه يكاد يفقد روحه كدين ويصبح مادة سياسية محضة، تستخدمها الدولة من أجل مواجهة المعارضة، وتستخدمها المعارضة من أجل مواجهة الدولة.

أما الفئات والمنظمات المقاتلة والمتنافسة على السلطة أو المدافعة عن وجودها ومصالحها ضدها، فقد هجرت قريباً كل العقائديات الأخر لتجعل من الإسلام المحوَّل إلى شعارات سياسة ودلالات قتالية، عقيدة السياسة اليومية ومصدر الطاقة التعبوية. والسبب في ذلك هو أن استخدام الإسلام كعقيدة سياسية يوفر رأس مال عقائدي ومعنوي جاهز ليس بمقدور كل القوى أن توفره لنفسها وأن تؤمنه. وهو يشكل بذلك مدخلاً سهلاً ومباشراً على جمهور عريض تنهك المنظمات الأخر نفسها كثيراً دون أن تنجح في الوصول إليه.

٤ ـ إن تدهور السلطة الدينية بل انهيارها الحقيقي الذي أدى إلى تفجر

الفكر الديني وتشتته قد ترافق بتفاقم العدوان المزدوج على الدين نفسه ومحاولة الجميع وضع اليد عليه واستخدامه لأهداف تتناقض مع الغايات التي يعمل لها. عدوان الدولة التي تحاول بشتّى الوسائل أن تفتته وتحرمه من كلّ تنظيم ذاتي حتى لا يتحول هذا التنظيم إلى سلطة ثانية موازية ومدنية تناقض أو توازن سلطتها، وهو ما يميز كل سلطة مطلقة ومستبدة، وعدوان فئات المصالح الاجتماعية المختلفة الشعبية التي تحتمي به من بطش السلطة وحصارها، وغير الشعبية التي توظفه لحسابها الخاص كفائض قيمة مجاني، وهي في الحالتين تستهلك بأبخس الأثمان في معارك ليس لها من الوجهة التاريخية البعيدة أو من وجهة التجدد السياسي أي قيمة فعلية. فالنشاط الديني الموظف في غير مكانه لا يحرم نفسه من إمكانية التطور والنمو والتجديد الصحي فقط وإنما يحرم النشاطات الأخرى من ذلك أيضاً ويسد باب التمييز والتحديد الدقيق للميادين والمهام، وهو أصل التقدم وقاعدة تحقيق التراكم في الوعي والتنظيم الاجتماعي معاً. وليس من المبالغة إذاً أن نقول: إن الإسلام يعيش اليوم أكبر غربة عرفها في تاريخه الطويل، غربته عن نفسه وميدان نشاطه الأول، وهو يعاني من أقسى أنواع الهجر والظلم والحرمان.

٥ ـ إن افتقاد المنظومات العقائدية أو الفكرية إلى السلطة المعنوية الداخلية التي تنظم التعامل بها وتحدد قواعد نموها وتجددها، وتدافع عنها وتمنع من استغلالها لغير أهدافها أو غاياتها يعني انفتاح المجال أمام كل أنواع التعامل والاستخدام لهذه المنظومة. ومن ثم إلى إفساد العقائد والمفاهيم التي تولدها أو تغذيها. وهذا هو بالضبط ما كانت تهدف إليه النظم السياسية عندما سعت إلى تدمير السلطة الدينية. لكن منذ اللحظة التي تنهار فيها هذه السلطة ليس هناك ما يضمن التحكم بمصير المادة الدينية واستخداماتها الممكنة من قبل الأطراف الاجتماعية بل والخارجية. ومن الطبيعي أيضاً في هذه الحالة أن يفقد الفكر الديني نفسه توازنه ووحدته ويتفتت إلى تيارات متضاربة وأفكار مجتزأة وتصورات متباينة بلون أصحابها وتصطبغ بصباغ مصالحهم الخاصة، كبرت أم صغرت. وهذا ما حصل للفكر الإسلامي الذي فقد مركز ثقله، ومال إلى

التمزق والتشرذم وأصبح يفتقر في الواقع إلى أي نظام داخلي أو تنظيم ذاتي بما هو فكر منظومة متسقة فكرية وتاريخية واجتماعية. وكان من نتيجة ذلك أن تشرد الوعي الإسلامي وتفكك، وغابت أي سلطة جامعة مسموعة أو مطاعة فيه، في الوقت الذي زادت الطلبات التوظيفية النفعية عليه وأبيح دمه بين قبائل العرب وأحزابهم وعقائدهم المختلفة والمتباينة، والباحثة فيه، من خلال إعادة تأويل هذه الآية أو تلك، عن شرعية سياسية أو فكرية مفقودة أو مستحيلة. وبسبب فقدان السلطة المعنوية المستقلة والمسموعة التي لا يمكن لمنظومة، حتى العملية، أن تقوم بدونها، تحوّل التراث الإسلامي بكل ما فيه إلى نوع من القصر المهجور الذي لا راعي له ولا صاحب، تنفخ فيه الرياح، ويخرق حرمته كل أفّاق، يختبىء فيه اللصوص فترة، ويحتمي فيه العجزة ثانية، وينهب البناؤون حجارته لتشييد قصورهم من جهة ثالثة، وتضرب به الصواعق والأنواء من جهة رابعة وهو يتعرض للنهش والنتش من كلّ جانب[٢].

لقد تحول تراث الإسلام إلى ملك داشر يجيِّر لغير مصلحته وغاياته. ويكاد يفقد، بسبب تمزقه بين من يريد تدميره علناً ومن يريد توظيفه في معارك لا تعرف خلفياتها ولا نتائجها، مصداقية ورصيد الديانة الحية والفاعلة، ولو

(٢) يعطي فهمي هويدي في كتابه: «أزمة الوعي الديني» صورة نموذجية عن حيرة وتشتت الفكر الإسلامي في الولايات المتحدة الأميركية وهو ما ينطبق على الجاليات الإسلامية في العالم كلّه. وإلى حدٍّ كبير على المجتمعات الإسلامية، بل والحركات الإسلامية التي تعاني الكثير من الاختلاف في الرأي والعجز عن العمل المشترك والتعاون حتى في الأمور الدينية والعبادية. يقول على لسان محدثه: «إن التشتت الحادث في العالم الإسلامي وعلى المستويين السياسي والفكري اجتمع في أمريكا. وإن هذا التشتت أثر على فعالية التجمعات الإسلامية بملايينها الأربعة، ففي بعض الولايات يوجد ما بين ١٠ و١٥ مفتياً. وفي أنحاء الولايات عديد ممن يسمون أنفسهم «أمراء المؤمنين». بينما في الولاية الواحدة قد يحتفل المسلمون بالعيد في ثلاثة مواعيد مختلفة. كل جماعة تلتزم بالموعد المعلن في البلد الذي تنتمي إليه. وبينما في بروكلين ٢٥ مسجداً بينها اختلافات عديدة. فإنهم نجحوا في كاليفورنيا في إقامة نوع من التوحد بين ٢٧ تجمعاً إسلامياً، بحيث استطاعوا أن يحتفلوا بالعيد في يوم واحد. ويكفي أن ننظر إلى المسائل المطروحة والمختلف عليها حتى ندرك خطورة هذه الأزمة. فمنها مثلاً النقاش حول ما إذا كان من المشروع المشاركة للمسلمين في العمل العام أو موالاة غير المسلمين، أو فيما إذا كان لا بد من مقاطعة مجتمع الكفر الأميركي، إلخ. دار الحكمة اليمانية، صنعاء ١٩٨٨ م.

استمر الوضع كما هو عليه الآن، ولم ننجح في انتزاع الإسلام والفكر الإسلامي من هذه المحنة التي وضع فيها، فإن ما سوف نواجهه في المستقبل هو تفكك ما تبقى من أنساق المنظومة الدينية وتدميرها الكامل كمنظومة فاعلة، أي قادرة على إنتاج القيم الروحية والإنسانية التي لا يمكن لأي دين أن يستمر بدونها، حتى لو بقيت قائمة كأثر تاريخي. وليس من المؤكد أنه لو حصل ذلك لن يفقد العرب الكثير. فالدين عموماً والإسلام خصوصاً ما زال يشكل عندهم المصدر الأول إن لم نقل الوحيد الذي يستمدون منه المراجع الرمزية والتاريخية والأخلاقية والمعنوية والنفسية والتربوية التي يقوم عليها بناء مدنيتهم أو حسهم المدني، أي وجودهم كجماعات متمدنة. وهو واقعياً ومن هذه الزاوية أهم مرتكز لهويتهم، شاؤوا ذلك أم أبوا. فإذا افتقدوا الحوافز التي يعطيها والمثل التي يقدمها، على الأقل للأغلبية الشعبية الساحقة طالما أن الأقلية المتغربة قد فقدت الحس الديني، لم يعد هناك أي حاجز يمنع هذه الكتل التي رُدَّت إلى حالة المجاعة والعدوانية اليومية من أجل البقاء، من التحول إلى جماعات همجية ليس هناك ما يقوم فيها بضبط علاقاتها إلا القوة والعنف، كما لم يعد هناك أي حاجز أمام تحول القتل والسرقة والنهب والسلب والعدوان إلى سلوك يومي وشرعي وشائع كما لم يحصل في أية حقبة أخرى. وسوف تكون الجريمة اليومية هي المظهر الأول للاحتجاج والاعتراض على النظام الاجتماعي بدل أن تكون حركات الثورة أو الإصلاح السياسي أو المدني. ذلك أن هذا النوع الأخير من الحركات بحاجة إلى حدٍّ أدنى من اللغة المشتركة والقيم المقبولة والمراجع المدنية. ولا ينبغي أن نعتقد أن من الممكن لجماعة أن ترى بعيون غيرها أو أن تستعين بتاريخ ومرجعيات جيرانها باسم الحضارة والتقدم. وما يمكن أن يصح إذا صح على النخبة المحدودة لا يصح على الأغلبية الواسعة، والثقافات والأديان والعقائديات والنظم الكبرى ليست مصنوعة لفئات محددة صغرت أو كبرت، وهي لا يمكن أن تكون فاعلة في تحقيق المدنية وتأمين سير النظام الاجتماعي، أي في المقدمة، السلم الأهلي، إلا عندما تكون فاعلة بالنسبة للكتلة العريضة.

خطة التجديد الإسلامي:

يبدو لي أن إعادة الحياة إلى المنظومة الدينية، أي وضعها في شروط تجعلها قادرة على الإبداع وتجديد مفاهيمها وتوليد مفاهيم جديدة وتمرير تيار التواصل الروحي، يستدعي منهجية تسمح بتخليصها من الفوضى والتلبكات والتناقضات التي تمنعها من الحركة، تقضي على فاعليتها، وذلك على المستويات الثلاث. بناء السلطة المعنوية، والبناء المؤسسي، والبناء العقائدي.

١ ـ أول عناصر هذه المنهجية هي تحقيق استقلال السلطة الدينية وذلك بكفّ يد الدولة عن الدين ومنعها من استخدامه في تبرير وتمرير قراراتها الصحيحة أو الخاطئة. فهذا التلاعب الحر والذي يكاد يعتبر في الوطن العربي مشروعاً للدولة بكل ما يتعلق بالدين من مؤسسات ومذاهب ومفاهيم، يكاد يقضي كما قلنا على استقلالية ومصداقية الدين كمصدر روحي وأخلاقي، ويحوله إلى وسيلة تطمح جميع القوى النازعة إلى السلطة إلى استخدامه على طريقة الدولة، أي كقاعدة للتعبئة ومصدر للشرعية، وأداة للمساومة. وإذا لم تكف الدولة عن اللعب بالدين فإن أحداً لن يستطيع أن يحمي الدين من التحول إلى ساحة اقتتال وموضوع تنافس بين جميع الفئات أو الأطراف الاجتماعية أو السياسية. ورفع اليد يعني إتاحة الفرصة السياسية لتشكيل سلطة دينية مستقلة بالمعنى العميق والحقيقي للكلمة وليس بالمعنى القانوني. ولا يمكن أن تكون مستقلة إلا إذا تمتعت بالمصداقية، ولن تحظى بها إلا إذا حدَّدت لنفسها دوراً ووظيفة اجتماعية واضحة وأبدعت في تحقيقها. وأول شرط لترميم السلطة الدينية أو بالأحرى إعادة بنائها هو تأمين ما كنا نطلق عليها الحركة الخاصة، وهي شرط لقيام كل سلطة معنوية. فنحن نتحدث بالمثل عن حرم جامعي أو حرمة جامعية. لقد أدى ضياع هذه الحرمة إلى إباحة الحديث والتدخل في الشؤون الدينية والتنطع للفتاوى من قبل كل مسؤول يجد في ذلك خدمة لأغراضه، حتى أصبح كل حاكم، وهو في أغلب الأحيان أقرب إلى الأمية والجلافة الفكرية، يجد في نفسه الحق والقدرة والجرأة على أن ينظر في الدين وينظم للعقيدة الدينية.

ولا تستطيع عقيدة أن تعيش وتستمر في هذه الشروط، ومع تعدد الحكام المسلمين وتعدد الانقلابات والحكومات المتنافية والمتنافسة. ويكفي أن نشير إلى الاجتهادات المتعلقة بالإسلام والمذاهب السياسية العصرية. فلم يعد المسلم يعرف اليوم فيما إذا كان الإسلام مادي الفلسفة، كما يبرهن البعض، أم مثاليها، اشتراكياً أم رأسمالياً، ديمقراطياً أم ديكتاتورياً، شعبياً أم نخبوياً. إن تأسيس السلطة الدينية يعني إذاً الخروج من الضياع والتسيب وانعدام الوزن الذي يجعل من الممكن لكلٍّ أفّاق التلاعب بالدين واستخدامه لتحقيق مآرب خاصة. ولا يمكن للمنظومة الدينية أن تستعيد مصداقيتها وبالتالي فاعليتها الخاصة ودورها إلا بقدر ما تستقل برئاساتها. ويستدعي ذلك إصلاح سلسلة المؤسسات التابعة لها، من مدارس دينية ومؤسسات شرعية وقضائية. وحتى يتم ضمان استقلال السلطة الدينية لا يبدو أن هناك حلاً آخر سوى تشكيل مجلس أو هيئة للعلماء تنتخب هي نفسها أمانتها العامة المسؤولة عن تسيير هذه المؤسسات. ولا قيمة لهذه الهيئة إلا إذا كانت تعمل على مستوى الوطن العربي بأكمله، أي على مستوى حقل التبادل اللغوي والفكري. وإلا، فإن خطر تشويش الوعي الإسلامي وبث التناقض والتردد فيه سوف يكون قوياً جداً بسبب ما يتعرض له بالضرورة من ضغط السياسات المتباينة والمتناقضة التي تعبر عن تعددية الحكومات العربية وتنتشر عبر الاذاعات والتلفزات في كلّ المحيط العربي. إن من غير الممكن الاستمرار على مبدأ أن هناك إسلاماً سعودياً كما يقال عادة، وإسلاماً مغربياً وإسلاماً بعثياً وإسلاماً مصرياً وإسلاماً تونسياً. فهذا الاتجاه سوف يفاقم من حيرة الوعي الإسلامي ويعمق تناقضاته الذاتية ويزيد من قلقه وانشغاله على نفسه واختلاط المسائل والمواقف فيه، وبالتالي ردود أفعاله المتطرفة وغير العقلانية.

لكن السلطة الدينية المعنوية ليست سلطة إدارية إنما هي سلطة علمية بالأساس. وهي سلطة مفتوحة إذاً تتكون من خلال نشوء جيل من العلماء المستقلين والمجتهدين الفاعلين الذين يفرضون أنفسهم كمراجع فكرية من خلال أعمالهم وأفكارهم. كما يستدعي استقلال السلطة الدينية، إعادة النظر في

نظام الوقفية الدينية وتجديده. وفي اعتقادي أن تركيز السلطة العلمية الدينية وترسيخها ودفعها نحو الاستقرار، وبالتالي نحو العمل البنّاء والثابت والصحيح، لا يحصل في الإسلام إلا بإعادة بناء شبكة تكوين العقل الديني الإسلامي أو تجديده الفعلي ويحدث الانتقاء الطبيعي للمرجعية الدينية اللازمة لتكوين سلطة معنوية إسلامية قوية. فبناء السلطة المستقلة والراضية عن نفسها يحتاج إلى خلق رهانات متميزة ومستقلة أيضاً كما في الجامعات، كما يحتاج إلى خلق الحوافز العلمية والاجتماعية. وفي هذا المجال لا أرى مهرباً من إعادة بناء الأزهر المستقل والحر كجامعة دينية لها المركز الأول في تكوين السلطة العلمية الإسلامية على صعيد العالم بأجمعه. وبالرغم من أن الأزهر قد فقد الكثير من هيبته الدينية بعد أن حوِّل إلى جامعة عادية وتكسرت معنويات القيِّمين عليه، فإنه ما زال رمزاً قوياً يمكن إحياؤه والتشييد عليه وتجديد سمعته ليصبح قبلة العلم الإسلامي، والتعبير عن مكانة العرب في الإسلام في الوقت نفسه.

إن ضرب الأزهر كجامعة دينية كبرى لم يحرر الإسلام من سيطرة هيئة دينية متكلسة وجامدة ورجعية، ولم يستبدل سلطة جديدة بسلطة دينية عاجزة ولكنه ذهب إلى أبعد من ذلك فقضى على سلطة قائمة مهزوزة ومضعضعة بخلافاتها، ليخلق فراغاً حقيقياً أو ليلغي كل سلطة دينية. وهذا هو الأمر الذي حوّل الدين إلى مال سائب، أو بالأحرى إلى إطار خطير للتنظيم والتعبئة الاجتماعية لا سلطة لأحد عليه، بما في ذلك الحاكم نفسه الذي لا يهتم به إلا بقدر ما يحتاج إلى الفتوى الشكلية المطلوبة، وهذا ما جعله عرضة لكل طامح أو طامع، وحلل استخدامه لتلبية أغراض بعيدة عن مقاصده الأساسية. ولا بد أن يدرك المسؤولون السياسيون أن تحطيم السلطة الدينية أو زرع التناقض وعدم الإتساق في الفكر الديني وتشجيع الانقسامات المذهبية كجزء من استراتيجية تفكيك المجتمع وإفراغه من إمكانات تضامنه ومقاومته من أجل إمكان السيطرة عليه، وهو ما زال يشكل حتى اليوم أحد السياسات الأبرز في الوطن العربي، لا يمكن أن يؤدي في الأجل القريب إلا إلى الفوضى والاضطراب والتشوش الذي لا يمكن السيطرة عليه، وفي الأجل البعيد، إلى تدمير أحد الأسس التاريخية

الراسخة والنادرة للنظام المدني. إن تدمير اتساق المجتمعات وشبكات تواصلها هو الاستراتيجية الأنجح من أجل قيادتها نحو البربرية[٣].

٢ ـ وهذا ينقلنا إلى الشرط الثاني للإصلاح وهو الإصلاح العقائدي مقابل ما يمكن أن نسميه الإصلاح المؤسسي الذي ذكرناه في الفقرة الأولى. إن إعادة تأسيس السلطة الدينية، أي خلق سلطة معنوية فعلية داخل الدين قادرة على خدمته وحمايته والحفاظ على سلامته في الوقت نفسه، تستدعي اليوم نقل مركز الثقل في الفكر الإسلامي من إشكالية السلطة وخدمة السلطة التي اضطر إليها

(٣) لا يعني تكوين السلطة المرجعية في الإسلام بناء سلطة حصرية أو قطعية وإلغاء التعددية المثرية للمرجعية، ففكرة المرجعية الدينية لا تعني إلغاء تعدد المراجع كما هو التقليد الإسلامي، وإنما المقصود ترميم هذه السلطة التي أنهكت وأرهقت وكادت تغيب في المجتمع بسبب ما تعرضت له من تخريب، وما كانت تعانيه في الماضي من تجمد وترهل وانسحاق أيضاً. ثم إن بناء السلطة الدينية لا علاقة له باستخدام الدين في السياسة من قبل الحركات الاحتجاجية الاجتماعية. فهذه مسألة أخرى لا تتعلق بالسلطة الدينية وإن كان تكوين هذه السلطة يشكل شرطاً من شروط إيجاد الحل المناسب لها. لكن على جميع الأحوال ليس التمييز بين سلطة الدين وسلطة الدولة فصل بين الدين والسياسة، فلا يستطيع أحد أن يمنع أو يحرم تعامل المجتمع بالقيم والأفكار والمباديء المختلفة التي يقدمها له التاريخ والتراث والواقع، حتى لو تعلق الأمر بخرافات حقيقية. إن الفعل هو قاعدة لممارسة السلطة الرسمية، أي سلطة الدولة لكنه ليس قاعدة لممارسة السياسة التي هي من نتاج المجتمع والتي لا يمكن أن تكون بعيدة عن قيمه وأفكاره وعقائده. إن المجتمع حر في تكوين الجمعيات الدينية وغير الدينية وتحريم ذلك هو انتهاك للفكرة العلمانية نفسها. إنما المحرم هو أن تقوم الأحزاب أو الجمعيات التي تصل إلى سلطة الدولة باستخدام هذه السلطة لتمرير رؤيتها أو الدعوة إلى عقيدتها الفلسفية أو أفكارها الخاصة. والديمقراطية كصيغة تاريخية لتجسيد فلسفة استقلال السلطة العليا، وليس السياسة، عن أي مذهب اجتماعي أو سياسي، بما في ذلك المذهب الليبرالي أو الماركسي، هي التي تحدد من خلال الاتفاق العملي الواضح الذي تكرسه الانتخابات العامة هامش هذا الاستقلال وحدوده، أي أين يصبح الأمر استغلالاً للدولة لأغراض حزبية ومذهبية؟ وأين يكون ذلك تأكيداً لقيم المجتمع وثقافته ومبادئه المشتركة؟ هذه إذاً قضية عملية لا نظرية. ليس هناك نموذج مجرد وواحد للعلمانية وإنما هناك مبدأ وقاعدة تقول بضرورة حماية الدولة من الاختراق حتى لا تتحول إلى حزب وتفقد طابعها كتعبير عن جميع السكان بصرف النظر عن مذاهبهم الفكرية وإيمانهم الخاص. إن العلمانية في أوروبا مثلاً لم تمنع العديد من الأحزاب الديمقراطية المسيحية من استلام السلطة وتطبيق برنامجها الليبرالي المسيحي في حدود ما لا يمس بنية الدولة الديمقراطية، أي الصيغة المتفق عليها بين حدود الجامع العام وحدود الهامش الخاص بالحزب أو النظام السياسي. والعديد من الذين ناقشوا مسألة الفصل بين الساحتين =

العلماء في العصور الماضية نظراً لحاجة الدولة إلى نظرية سياسية ما كان من الممكن أن تجدها في أي مكان آخر غير الدين، إلى إشكالية المجتمع. إن ترميم السلطة المعنوية الدينية تحتاج إلى وضع منطق الإحسان فوق منطق القانون، لأن منطق القانون هو منطق الدولة والسلطة، والإسلام لم يعد في السلطة، أما منطق الإحسان فهو منطق المجتمع، منطق التعاون والتضامن والتآخي والتسامح الذي لا تملك الدولة لا وسائل السير عليه ولا مشروعية العمل به. والمجتمع هو الميدان الذي استقر فيه وسوف يستقر الإسلام في منافسة شديدة مع كل العقائديات والثقافات والأفكار العالمية المتنوعة التي تطمح في السيطرة عليه وتوجيه سلوكه. وهذه هي المعركة الكبرى بالنسبة للإسلام والعرب معاً، أما على صعيد الدولة فإن الفقه يمكن ببساطة، وهذا ما هو حاصل بالفعل، أن يندمج مع اجتهادات إنسانية أخرى لتكوين القوانين الرسمية والمتبدلة معاً، مع تطور الدوائر المتخصصة بالقانون والحقوق، يمكن القول إن التراث الفقهي هذا سوف يقلّ وزنه في تنظيم شؤون المجتمع بالمقارنة مع تطور القوانين الجديدة المستجيبة للحاجات الجديدة، ولن يستطيع الإسلام ولا يمكن له أن يعتمد عليه ليحمي نفسه ويحافظ على مواقعه حتى في البلاد الإسلامية ويبقى. إن فرصة الفكر الإسلامي الوحيدة هي في إعادة إحياء منطق الكرامة والإحسان والتضامن الاجتماعي وقيمها التي يزداد تعطش المجتمع العربي لها بقدر تفاقم العنف والتناقض والتفاوت، وانعدام وسائل التواصل فيه. وفي هذه الحالة لن يكون منافساً للسلطة السياسية، وإنما ميداناً مفتوحاً وحيّاً للتعويض عن العجز والبؤس والانحصار في ميدان العمل والفكر السياسيين، على مستوى الدولة والمعارضة معاً. وبعكس الإصلاح المسيحي الغربي، لا يوقف جوهر الإصلاح

= فهموا الأمر على أنه فك الارتباط بين الدين والسياسة عموماً وهو غير ممكن واقعياً ودافع إلى العسف سياسياً. إن المقصود بالفصل هو التمييز بين ميدان عمل سلطتين، لا فك الارتباط بين منظومات قيم عاملة في المجتمع وملهمة، شئنا أو أبينا، لممارساته وسلوكه الاجتماعي.

انظر منير شفيق، الإسلام ومواجهة الدولة الحديثة، دار البراق ١٩٨٨. الشيخ راشد الغنوشي، (في مبادىء الديمقراطية)، الحوار، ٤٤، ١٩٨٧ م. محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، سينا للنشر، ١٩٨٧م.

الديني في الإسلام على التركيز على العقل، وهو ما ركزت عليه الحركة السلفية، وإنما على القلب والشعور. فالفكر الإسلامي الذي ساد وتطور في العصر الحديث كله هو استمرار للفكر الفقهي المرتبط بحاجات الدولة والتنظيم الرسمي للمجتمع، أي هو فكر إسلام العقل. وقد قتلت هذه النزعة، التي لم تجد كما في الماضي التعويض الكافي في الحركات الصوفية، منابع الإيمان العميقة وأضعفت التجربة الروحية والأخلاقية عند المسلمين المعاصرين. إن مشكلة الإسلام أنه تحول إلى دين عقلاني أكثر من اللازم على يد المصلحين الجدد، حتى أصبح من العادي الحديث عن إيمان عقلي. والواقع أن العقلانية تجد في الحياة العامة وفي الميادين العلمية فرصاً كبرى لتجسد نفسها وتنمو وتؤكد فاعليتها، لكن التجربة الروحية الجماعية والفردية، وتنمية قيم التعاون والتضامن والإحسان والمودة والتآلف لا يمكن أن تنمو وتترعرع خارج أطر الدين والنظم الثقافية والأخلاقية الحرة والمفتوحة والإنسانية.

إن الأمر الأساسي في إصلاح العقيدة أو الاعتقاد يتركز حول تنظيم فاعلية وديناميةالفكر الديني ومكانته في الوعي العربي العام. لقد أدت حاجات المناورة السياسية في الماضي، وما تزال مستمرة في الحاضر أيضاً لسوء الحظ، إلى التشديد داخل الفكر الديني على تلك الجوانب التي تخدم بناء السلطة أو تساعد عليها، وذلك على حساب الجوانب الأخرى التي تفيد في تنظيم المجتمع وتجعله قادراً على الاستقلال بنفسه عن هذه السلطة. وفي الواقع لم يكن الوعي الإسلامي يدرك أهمية ذلك في العصر الأول الكلاسيكي لأنه كان يعتقد أن الدولة كانت هي أيضاً إسلامية، أو تستمد شرعيتها من الإسلام. فلم يكن توظيف الإسلام لصالح الدولة يظهر على أنه إفقار للإسلام أو استغلال له في غير مكانه أو انتقاص من ثروته الروحية والإنسانية. لكن الأمر اختلف الآن. وبقدر ما هجرت الدولة الشرعية الإسلامية عملياً وإن لم تظهر ذلك بشكل رسمي دائماً، فإن بذرة الإسلام أو نبتته الصالحة لن تستطيع منذ الآن أن تثمر إلا على صعيد المجتمع وفي الميادين والشؤون التي يمكن للدين أن يقدم له فيها العناصر التي لا تستطيع الدولة ولا السياسة مهما كانت أهدافهما وصلاحها أن

تقدماها له. إن فكرة العدالة والمساواة والمسؤولية الفردية والوطنية الإسلامية شكلت عناصر القوة التي بنت عليها الدولة الإسلامية، أي المنتسبة للإسلام والمستلهمة لقيمه ومبادئه، بصرف النظر عن شكلها التاريخي ونقائها، تفوقها في العصر الماضي، إلا أن الإسلام لم يعد الملهم الوحيد لهذه المبادىء، ولا المبدع الوحيد للأشكال التاريخية الأكثر نجاعة لتحقيقها. لقد أصبحت ملكاً عاماً للإنسانية، التي طورت من أجل تجسيدها العملي مؤسسات وأنظمة عمل ولوائح تجاوزت فيها كل ما حققته الدولة التي نشأت في حضن الإسلام من اختراعات إدارية. إن الأطر التنظيمية الموروثة لم تعد غير قادرة على تجسيد هذه المبادىء في العصر الحديث. ولكنها مثلت لقرون عديدة عقبة كأداء أمام تطور المجتمع العربي والإسلامي، وتجديده الروحي والمادي.

وإذا ما تجاوزنا التقسيم الشكلي للصلاحيات بين الدين والدولة، فسوف نجد أن الدولة مهما كان نوعها وشكلها لا تستطيع أن تقوم وتستقر إلا إذا عكست وجسدت القيم الحقيقية الفاعلة في المجتمع. ولم يكن انحطاط الدولة السلطانية المنتمية إلى الإسلام في الماضي إلا التعبير عن انحطاط القيم العميقة للمجتمع نفسه وتفسخها. ولم يكن سبب هذا الانحطاط والتفسخ الروحي والأخلاقي دخول التأثيرات الغريبة الفارسية أو البيزنطية أو التركية غير العربية، أو لعودة قيم العصبية القبلية الجاهلية السابقة على الإسلام، كما تقول معظم التفسيرات الشائعة لتفسير تدهور المجتمع العربي الإسلامي وتقهقره، وإنما كان السبب الأول نوعية التوظيف التاريخي للإسلام وقيمه، وللطاقة الروحية التي فجّرها، وللّحمة القوية التي أنتجها روح الأخوة والتضامن التي بعثها الإيمان. وأعني بالتوظيف التاريخي كيف استخدمت النخبة أو النخب العربية الصاعدة في المجتمع الذي ولد عبر الإسلام وبفضل ما أحدثه من تغيير جذري في الوعي، هذه الثروة الروحية والسياسية الكبرى؟ وما هي الأهداف التي حدَّدتها لنفسها والغايات التي عملت من أجلها؟ وليس هناك من شك أن القسم الأعظم من هذه الطاقة التي ولدها الإيمان وأخصبت في حجر الإسلام وقيمه وعقائده، قد وُظفت لبناء الدولة التي كانت الهدف الأكثر مشروعية وقرب متناول معاً، فقد

كانت الجماعة تشعر بأهمية بناء السياج الذي يحميها من العدوان الخارجي، ثم ما لبثت أن أدركت أن التاريخ يؤهلها إلى أن ترث الدول الكبرى المتفسخة والمتهاوية وتبني عليها. وقد نجم عن هذا التوظيف التاريخي للإسلام في بناء الدولة، كشرعية وكقانون وكقوة عصبية قومية، أو كوطنية ضاربة، ولادة إحدى أعظم امبراطوريات التاريخ وأكبرها جغرافياً وأعرقها تاريخياً على الإطلاق. وكان لهذه الإمبراطورية الفضل في نقل الحضارة من القرون الوسطى إلى القرون الحديثة، كما كان لها الفضل في وصل مدنيات الشرق والغرب وتوحيد أرضية المدنية العالمية ومن ثم تحقيق شروط القفزة الكبرى التي تلتها.

غير أن هذا التوظيف التاريخي لم يكن ليتحقق دون تقوية جوانب من العقيدة الإسلامية على حساب جوانب أخر حتى تستقيم كعقيدة للدولة والسياسة، ودون ما سميناه فيما بعد بالتشويهات أو التأويلات المتطرفة أو المفرطة في هذا الاتجاه أو ذاك، وهو ما يفسر كذلك تكوّن الفرق المختلفة الناشىء عن وضع الإسلام في خندق الصراع على السلطة وفي السلطة. ومن ذلك تطوير ما يمكن أن نسميه بالفكر الإسلامي الرسمي أو الشكلي المرتبط بالتقنين العقائدي والقانوني، وهو ما عمل عليه الفقه، حتى يمكن القول إن الفكر الإسلامي قد تلخص كلّه في الفقه، وحوَّل الفقه إلى أهم مستودع لإبداعاته ونشاطه العقلي. ولم يتحول رجال الدين لهذا السبب إلى فقهاء فقط وإنما قبلوا أيضاً بأن يكونوا تابعين عملياً للدولة وموظفين عندها. لقد تفاقم هذا الاتجاه في الفكر الإسلامي لدرجة كاد يقضي فيها على الوجه الإنساني والرحماني والعاطفي فيه، ويحرم المؤمنين من وسائل التقرب المباشر والروحي من الله، الذي كان من الاضافات والخصائص الكبرى للإسلام. وليست الشريعة بالمعنى الذي نستخدمها فيه اليوم، أي كقانون الله، وليس ما هي واردة في القرآن كمنهج وطريقة، إلا إعادة صب الأوامر الإلهية المبثوثة في القرآن في قالب قانوني، أي تحويل المعاني القرآنية إلى شرعة مستجيبة لحاجات المجتمع الإنساني من حيث هو مجتمع سياسي. لقد أدى التمادي في قوننة الفكر الإسلامي وإعطائه الطابع الشكلي والرسمي المناسب لاستمرار المجتمع السياسي والدولة والخاضع لمنطقهما، إلى

تراجع حقيقي في العاطفة الإسلامية والإيمانية ثم إلى الانحطاط بها بقدر ما حرم المؤمن من الوجه الآخر والذي لا يقل أهمية في توازن الفكر الإسلامي عن الأول، أعني قيم الرحمة والتقرب من الله والإحسان والعلاقة المباشرة والعاطفية بالإسلام، أي باختصار المحبة التي لا بد منها لموازنة الشريعة بل وتفسيرها. ذلك أن الرحمة بما هي نفسها عطف ومحبة، هي جوهر الإسلام وليس هدف الشريعة إلا تنظيمها والعمل على حمايتها. ورداً على خطر نضوب نبع الإيمان والإخلاص هذا ولد التصوف الإسلامي وتحول إلى مذهب نقيض لمذهب الفقهاء الرسمي ومنافس له: منطق الشعب الذي حول الفكر الإسلامي إلى ذوق وولاية روحية، مقابل منطق الدولة والولاية الفقهية والشرعية، وما ارتبط بها من تحويل الإسلام كله إلى شريعة، وتحويل الشريعة إلى قانون، أي إلى أداة قانونية لتنظيم عملية العقاب والثواب الأرضي، في الوقت الذي يراهن الإسلام فيه ككل الأديان بالدرجة الأولى على الإيمان وإخصاب وتطوير منابع الرحمة حتى يخلق التآلف والألفة الضرورية للوحدة البشرية ويقلل إلى أبعد الحدود من الحاجة إلى اللجوء إلى تطبيق القواعد الشكلية والعقوبات التي تشكل الخاصية الرئيسة للسياسة المدنية(٤).

(٤) يقول عبد المجيد الشرفي بحق، «إن أهم نتيجة ترتبت على القول بأن كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم» (وهو كما يقول أهم مبدأ أقره الشافعي وانبنى عليه الشرع) هي غلبة المنهج الفقهي على سواه من سبل قراءة النص القرآني فكانت آيات الأحكام ـ وعددها نحو ٥٠٠ آية أقل من عشر الآيات القرآنية ـ محل عناية خاصة وباتت تمثل مركز الثقل في القرآن على حساب الآيات التي تحتوي على الإرشاد والهداية أو تلك التي تهتم بالأفق الأخروي وتغذي البعد الديني البحت والمتعالي في الإنسان. وكانت النتيجة الأولى الخطيرة لهذا «أن القرآن قد تحول من كتاب دين يشتمل على قيم أساسية خالدة يمكن أن تستمد منها مختلف التشريعات البشرية المتغيرة بتغير أحوال الناس والمجتمعات إلى كتاب يحتوي على قائمة من الوصفات والأحكام الجامدة التي يتعين تطبيقها حرفياً دون البحث عن الغاية منها أو علة سنّها ومدى المصلحة المنجرة عنها بدعوى قصور العقل عن إدراكها». مستنداً في ذلك إلى قول الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام: إن الأمور الشرعية مبنية على المصالح التي لا علم للخلق بها، وعلى قول الشاطبي في الموافقات: إن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وإن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك لا من حيث المكلَّف إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات». (حدود الاجتهاد عند الأصوليين الفقهاء). في: «قضية الاجتهاد في الفكر الإسلامي»، نشر المركز الجامعي للتوثيق العلمي والتقني، تونس ١٩٨٧.

لكن الحركة الصوفية، وإن نجحت في ملء الفراغ الروحي الذي ولدته النزعة الرسمية الشرعية أو القانونية، فقد ساهمت أيضاً، من خلال المنافسة والصراع مع الفقهاء والمبالغة في التركيز على الجانب الروحي مقابل الجانب العقلي الشكلي، في تعميق الإنقسام داخل الوعي الإسلامي والقطيعة بين دين الدولة ودين المجتمع، وقد أضعف هذا الفصام للفكر الديني، والمنافسة التي ارتبطت به، فاعلية الفكر الإسلامي، وحدَّ من قدرته على التطور والتقدم، فتجمّد الفكر الشرعي في الرسمية الشكلانية التي قضت عليه بتكرار الشروح والشروح على الشروح خلال قرون عديدة حتى مطلع العصور الحديثة وظهور السلفية الجديدة، وتقهقر الفكر الصوفي الذوقي مع الزمن إلى نوع من العبادة الشعبية الوثنية المعتمدة على التبرك بالأولياء والإيمان بقدرتهم الخارقة. لا بل وصل الأمر أحياناً إلى التسليم بأن من الممكن أن يكون لدى المجانين والمهابيل سرّ الولاية والقدسية، على مبدأ أن هناك أولياء يجهلون أنفسهم، وأن الله يضع سرّه في أضعف خلقه، والواقع أن رفض النزعة العقلانية والشكلانية التي ارتبطت بالفقه والدولة معاً أصبح شديداً لدى الجمهور الكبير حتى صار الجنون والعفوية والإنجذاب والذوبان في الحضرة وغياب الوعي والمسؤولية والعقلانية، والتأكيد على صحة الخرافات وأهمية الاعتقاد بها محور الإيمان الشعبي وسبب انحطاطه الروحي والأخلاقي معاً، فليس الإسلام مساواة مجردة شكلية وحسب ولا قاعدة قانونية لمجازاة العين بالعين والسن بالسن، وليس هذا جوهر الحكمة والرحمة الإلهية. فمبدأ الحسنة بمثلها هو مبدأ النظام الاجتماعي والسياسي الأرضي. وهو موجود في الدين لا باعتباره الهدف الأسمى، فهو موجود. ويمكن أن يوجد كذلك بالعقل، إن جوهر الحكمة والدعوة الإلهية هو الارتفاع فوق مبدأ التسوية وتأسيس مبدأ الإحسان الذي يقضي بأن تكون الحسنة بعشرة أمثالها، واليد العليا خير من اليد السفلى وأن تغفروا وتصفحوا، ذلك أن مبدأ المساواة وقاعدتها كافية لإقامة دولة أو حكماً سياسياً، ولكن الإحسان هو الذي يصنع المدنية والحضارة، يصنع الإنسان فيما وراء، وما هو أبعد من السياسة، أي كتعاطف وتفاعل وتبادل وتآلف وتضامن وإنسانية، أي كضمير حي. إن

العدل القانوني يقيم الدولة لكن الجماعة الحية المبدعة ذاتها لا تقوم إلا بالكرم والعفو والتضحية والفداء ونكران الذات. وهذا هو الدرس الأول الذي جاء به الإسلام والذي بني به الجماعة واللحمة القوية والعصبية الشديدة التي وظفتها النخبة القائدة والتي سمحت لهذه النخبة أن تبني دولتها الكبرى، بما في ذلك الفقه والشرع والقانون الذين يشكلون مظاهر للتطور الحضاري. بهذا المعنى فقط ينبغي فهم أن الإسلام دين ودنيا، أي قانون المساواة وقانون الإحسان السماوي، منطق العدالة ومنطق الإخوة معاً. وقانون الإحسان فوق قانون المساواة في الجزاء، ومنطق الإخوة قبل منطق العدالة(٥).

ومن هنا، فإن جوهر الإحياء الديني اليوم هو إعادة تركيب المنظومة العقدية بما يسمح للعاطفة الدينية أن تتفجر، أي بما يمكن قيم الإحسان من أن تستعيد

---

(٥) يقول محمد سعيد العشماوي في تفسير الفقه والشريعة: إن «الأمة الإسلامية هي التي قامت على مدى التاريخ بالتشريع لنفسها من خلال الفقهاء والحكام والقضاة، على أساس من عموميات ما ورد في القرآن، ومن ثم فإن الفقه الإسلامي المسمى خطأ بالشريعة الإسلامية هو تشريع الناس للناس، حدث على مدار التاريخ الإسلامي كله، دون ما أي اعتراض أو احتجاج، أو قيام سبب لهذا أو ذاك». ففي المسائل المدنية شرعت الأمة لنفسها كل أحكام المعاملات المدنية والتجارية. نظراً لوجود حكم موضوعي واحد في القرآن عن البيع والربا. وحكم إجرائي واحد عن اثبات الديون. بهذا تكون جميع أحكام البيوع والإيجارات والحكر والانتفاع والرهن والقسمة والعلم والتجارة هي تشريع الناس للناس وأحكام الفقه للأمة الإسلامية، الإسلام السياسي، ص ٤٦ و٤٧، ورغم ما يبدو من مبالغة في هذا الحكم إلا أن من الصحيح أن ما نسميه بالشريعة هو إعادة صياغة الأحكام القرآنية في قالب قانون بشري وإذن مدني. . . إنها مستلهمة للقواعد العامة في القرآن ولكنها تكوين مدني قائم على الاجتهاد العقلي ومستمد منه. وفي المعنى نفسه يقول فهمي هويدي، في «أزمة الوعي الديني»: «وكتاب هداية كالقرآن الكريم، ليس مطلوباً منه أن يضع للناس قواعد مفصلة تنظم أمور السياسة والاقتصاد والإنتاج والخدمات. ففي ذلك ظلم للرسالة وظلم للناس. لهذا قال فقهاؤنا: الأصل في العبادات هو الإتباع، بينما الأصل في المعاملات هو الابتداع. وقال ابن القيم: إن الدين في أمور العقائد مخبر، أي أنه يخبر عن الله وعن الآخرة والثواب والعقاب، أما في العبادات فهو منشىء، من حيث أنه قرر صوراً محددة وفرائض معلومة لم يكن أكثرها سائداً من قبل. وفيما يتعلق بالمعاملات. فالدين مصلح يهذب ويصحح المعاملات القائمة، والمتغيرة على مدار الزمن. ويحيطها بالمبادىء والقواعد التي تحقق مصالح الخلق في الدنيا والآخرة، بحيث يكونوا أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد. ص ١٣٢ و١٣٣.

مكانتها في الفكر الإسلامي الحديث، لا كما كانت في الصوفية، رد فعل مناقض ونافٍ للواجب والشرع، وإنها كوجه آخر، بل كنواة للشريعة. إن التجديد الإسلامي لا يمكن أن يتحقق إلا إذا أمكن تجاوز هذه القطيعة الموروثة بين الشريعة والرحمة. ومن هذه الناحية يقدم تحرير الإسلام الراهن والنهائي في نظري من أعباء الدولة ومقتضيات السياسة المدنية ومنطقها، الفرصة التاريخية لاستعادة الفكر الإسلامي لتوازنه الداخلي الذي لم يحصل في الماضي إلا في شكل صراع وتنافس دائم بين تيارين متخاصمين، أي في القطيعة والفاجعة والمعاناة. فلا ينبغي أن يكون بعد الآن شريعة من جهة وحلول أو اتحاد أو محبة من الجهة الثانية. ولا فقه أو شريعة لا تطبق ويُتهرب منها، وضمير غائب يغطي غيابه بشعارات الإيمان. فلا يمكن أن يتجاوز الوعي الإسلامي الفصام التاريخي الذي وضعته في النزعة الدولوية إلا إذا تحولت الشريعة إلى شريعة روحية وتحولت الروحانية الحلولية إلى شريعة إنسانية. وعندئذ يصبح الحب الإلهي والإيمان الديني معاً محور إعادة بناء الضمير الشخصي الإنساني، أي القدرة على العطاء والإحساس بالمسؤولية والحق والتضامن والإخاء، ولا يتحقق ذلك إلا عن طريق إعادة إحياء العلاقة المباشرة للفرد بالله، دون وسيط من قِبَلِ الدولة أو الكنيسة. فإحياء هذه العلاقة هو، في كل الأديان والأحوال، أصل الهداية والمنبع الأول للتجديد الديني وإطلاق الطاقات الروحية. لقد طور الفقه منطق الحق إلى نهايته، حق الله على العباد وحق العباد بعضهم على البعض الآخر، والمطلوب اليوم تطوير منطق الواجب، أي شعور كل فرد بالمسؤولية، تجاه الله أو الذاتية الحرة والمسؤولة، وأصل المسؤولية القدرة على البذل والتضحية والعطاء، وتجدد الفكر الديني كامن في توجهه لبناء الضمير الفردي بعد أن قضى تاريخه السابق في بناء الفقه والقانون والدولة.

من هنا أقول: إن عودة الفكر الإسلامي ولو اضطراراً إلى الانزراع في المجتمع والانكفاء عليه، يقدم له، بالرغم من كلِّ التحديات التي يطرحها عليه هذا الانتقال والتحول، فرصة للدخول في تجربة عميقة لا بد من أن تنتهي بتجديده كلياً. وليس هناك مهرب في هذه التجربة الفريدة بالنسبة للإسلام من

الدخول في حقبة الغربة والضياع والمعاناة. لا بل إن هذا الضياع وهذه المعاناة التاريخية هي كالنار الضرورية لتنقية المعدن وتحريره من الشوائب والاستطالات والتشوهات التي لحقت به بسبب الترهل والجمود والركون إلى السلطة والمجد. لقد آن للفكر الإسلامي أن يخرج من شرنقة عزلته حتى يخلص نفسه مما كسبه من التجربة السابقة المنقضية ويستمع إلى المحتاجين الحقيقيين إليه أعني البشر العاديين لا الدولة. وفي هذه المعاناة الجديدة تكمن في الحقيقة بذور ثورته الذاتية.

إن إحياء الشعور الديني الإسلامي لا عقلنة الدين أو علمنته أو تكييفه مع العلم، هذا الشعور الذي قتلته التوظيفات المباشرة والاستهلاكية للسياسة السابقة والحالية، الرسمية والشعبية، هو غاية الجهد الفكري والتجديد الفكري الإسلامي، ولا يمكن لهذا أن يتحقق بالاستمرار في تركيز الشعور الديني على عاطفة الرعب والارتعاد أمام الله، على حساب المحبة والرأفة، ولا على تصوير الله في صورة المتحفز الدائم للإنتقام والطغيان والتعسف، أو على تحويل صورته السامية إلى صورة مدعٍ عام في المجتمع، أو رقيب وحسيب يعمل لصالح الدولة. إن على المفكرين المسلمين أن يعملوا على تفجير نبع التكريم والكرامة الإنسانية التي أودعها الله في الإنسان، والثقة التي أولاها له ولعقله وجوارحه ونفسه. وأن يروا في هذا التكريم نفسه مظهراً من مظاهر الإحسان الإلهي الشامل والرحمة الواسعة والجامعة، والكفالة والضمانة والتأييد والعطف والغفران والوجود نفسه، بما هو فيض لهذا الإحسان الإلهي. ولن يتحقق التجديد الإسلامي ويتقوى الشعور الديني قبل أن تصبح الثقة بالله والعمل بوحيه وتوجيهه أقدر على تحفيز الفرد على عمل الفضائل من خوفه من تطبيق العقاب ومن الأجهزة والسلطات، أي قبل أن نحقق بالقرآن ما لا يمكن أن يتحقق، مهما علا جبروته، بالسلطان، فإذا كان الحق أساس الاجتماع السياسي فإن الفردية أساس ومرتكز الأخلاق والضمير.

ومن الضروري أن يدرك الفكر الإسلامي أيضاً أنه لا يمكن أن يحقق شروط التغيير والتجدد وأن يستعيد وحدته واتساقه وفاعليته، إذا لم يعترف

بالحقيقة الكبرى القائمة وهي حقيقة أن الدين لا يمكن أن يكون اليوم الإطار الوحيد لجميع الأحكام التي تنظم، والتي تُنظم من خلالها وجودنا الاجتماعي. إنه لا يمكن أن يخطط مسبقاً لكل شيء دون أن ينفي التاريخ وسُنَّة التطور. ولذلك فإنه اكتفى منذ البداية بإعطاء التوجيه والأمثلة والحكمة الكبرى، أي الشريعة والمنهج، حتى نستطيع أن نعيش تاريخنا وأن نصنعه أيضاً على ضوء الفضيلة والحكمة. ولعل ما حصل من اختلاط بين الفكر الإسلامي وسلطة الدولة في الحقبة الإسلامية السلفية أي الكلاسيكية الطويلة هو الذي أورث لنا جميع المشاكل التي نعيشها اليوم والتي تجعل من الإسلام موضوع صراع ونزاع لا قرار لهما. وإني لا أبالغ إذا قلت: إن أكثر ما أضر بالإسلام في الماضي وأبعده عن ضمائر الناس حتى فرغت تماماً وتوحشت مجتمعات المسلمين، هو استهلاكه للطاقة الحيَّة الإيمانية في السياسة واستنفادها في الصراع والتنافس على السلطة، وأن ما أعاده إلى الحياة كما لم نعرفه في أي حقبة ماضية، بما في ذلك الحقبة الأولى، وما جعله اليوم دين الأمل والتحدي معاً هو خروجه من السلطة، وشعوره بالحاجة إلى تأكيد الذات والتجدد والنشاط والرد على حاجات كانت السيادة والاستقرار يمنعانه من رؤيتها.

ولا يعني حماية السلطة العمومية من المذهبية إلغاء النشاط الديني والفكري في المجتمع وحرية تكوين الأحزاب والحركات السياسية والعقائدية كما ذكرنا. كما لا تعني رفض الإسلام تحمل مسؤولياته السياسية العامة والكف عن الإرشاد أو التوجيه في أي ميدان كان، وهنا الاختلاف الجوهري مع العلماني، أي إلغاء العلاقة بين الإسلام والسياسة. إن الدولة ليست السياسة وليست الخالق لها. إنها مجال ومكان تحقيقها. إن السياسة للمجتمع ومن المجتمع. ولا يمكن حتى لو تقرر ذلك بالقانون أن تصاغ السياسة خارج منظومات القيم التي تحرك الجماعات والشعوب. ولو حصل ذلك فلا بد أن تكون النتيجة كما هي عليه الحال عندنا اليوم إلغاء السياسة، وفي هذه الحالة فإن الدين لا يزول وإنما هو الذي يعود ليسيطر من جديد على المجتمع وعلى الدولة أيضاً في حركة انتقام عنيفة وثأر للذات. ليس هناك خوف إذاً على الدين من جراء تنازله عن

المسؤوليات السياسية اليومية، بل تحرره منها، ولا على السياسة اليومية من جراء ممارسة الدين لمهامه الاجتماعية والسياسية على صعيد تكوين الوعي والقيم الجمعية التي لا وجود للسياسة بدونها. فالآن لم يعد من الضروري للإسلام أن يقوم بهذه المهام الدنيوية في بناء الدولة، تماماً كما إنه لم يكن من الضروري أن يربط الجهاد بالتقنيات العسكرية، إن الحرب لا تخضع لتقاليد دينية ومع ذلك كانت فتحاً باسم الدين. وإذا لم يعد يقع عليه مسؤولية بناء الدولة كجهاز حاكم لا كقيم اجتماعية، فلم يعد من الضروري له أن يطور جانبه القانوني التدبيري على حساب جانبه الروحي الإنساني الإحساني، إن الفقه العام السياسي قد استبدل بالقانون، لأنه ليس بالأساس إلا قانوناً عقلياً استند في مرجعيته إلى الدين لأنه لم يكن لديه إمكانية أن يفعل غير ذلك.

٣ ـ وفيما يتعلق بالسلطة الدينية ومفهومها في الإسلام، اشتد الجدل في الأعوام الأخيرة بين من يدافع عن انعدام الهيئة الدينية والكهنوتية في الإسلام ومن يؤكد وجودها. والحال أن رفض النظام الكهنوتي في الإسلام وهي حقيقة وواقع معاً، لم يمنع ولا يمنع من تكوين وبلورة سلطة معنوية حرة ومدنية، أي لا تدعي العصمة أو الإتصال المباشر بالوحي الإلهي، إن الفرق بين الاثنتين هو الفرق بين السلطة المعنوية التي ينتجها النظام العلمي والتعليمي الحديث مثلاً والسلطة الكنسية القرسطوية التي أفرزتها عصمة البابوات. إن النظام التعليمي والجامعي لا يمنع أن يكون هناك سلطة معنوية ينتزعها الكبار بجهدهم الشخصي وابداعاتهم فيتحولون إلى مراجع علمية. وهذا هو وضع السلطة الطبيعي في الإسلام. إذ لا بد من أن تدرك أنه لا يوجد نظام قابل للحياة بدون سلطة معنوية تضبط تداول المعارف والأفكار فيه وتنظيم التوازنات وتسهر على صلاحية المعرفة التي يوفرها وتطابقها مع الهدف والقصد.

فبعكس ما حصل في الغرب، لا يقوم الإصلاح على تحطيم سلطة دينية هي بالأساس شديدة الضعف والتنوع والانفلاش، وإنما يحتاج إلى تأسيس وتقوية السلطة المعنوية والذاتية فيه، وإلا فإنه سوف يفقد أي مرجعية معروفة وثابتة ويتحول إلى بضاعة سائبة ينهب منها ويسرقها من يشاء، وكيف شاء، وهو

ما بدأنا نعاني منه بشدة الآن، وإذا استمرت الأمور على هذا الحال فمن الممكن أن نفقد السيطرة الفعلية كمجتمع على مضاعفات تعدد السلطة والتفاسير والتأويلات والاستخدامات المصلحية والخطيرة للإسلام.

إنني اعتقد إذاً، تماماً بعكس الخطط الإصلاحية السابقة، أن جوهر الإصلاح والتجديد في الإسلام اليوم هو بناء السلطة الدينية والخروج من حالة الفوضى والهمجية التي نعيشها في التعامل مع الدين وداخله. حالة العدمية الحقيقية والتعسف والإرادية الفقيرة والضيقة التي تجعل أي حاكم أو فرد عادي يشعر أن بمقدوره أن يقول أي شيء، عن الإسلام أو أن يعيد تفسير وتنظيم الإسلام كما يشاء، أو أن يسمح لنفسه بجعل الإسلام يتفق مع نظرته السياسية أو الفلسفية أو مع مصالحه الحزبية أو الشخصية. وكل ذلك مما يقود إلى إضافة البوصلة في الفكر الإسلامي وإلى إضعاف مصداقيته وتحطيم ثقة الجمهور بفاعلية ونجاعة هذا الفكر. إنه يقود حتماً إلى تقويض الوعي والشعور الدينيين معاً، وفيما وراء ذلك، وبعكس ما يعتقد العلمانيون، إلى تقويض كل أساس متين للوعي المدني العربي نفسه، وذلك بقدر ما إن الوعي المدني ما زال يتحدد هو نفسه في مجتمعنا بعلاقته بالوعي الديني وفي مواجهته. إن الوعي الديني الفاقد للاتساق والانسجام والمنطق، لا يمكن أن يقود إلا إلى وعي مدني من الطبيعة نفسها، لأن الوعي الديني، بصرف النظر عن إيمان الفرد أو عدمه، هو من الناحية الموضوعية والاجتماعية للطبقة الأساس في تكوين الوعي العربي، كان وما يزال وسيبقى، لأن أحداً لا يستطيع أن يغير تاريخه بإنكاره له، وإنما يغيره بالاعتراف به وفهمه وتعميق الوعي به، أي بالتالي ببث الاتساق فيه وترتيب مسائله، مما يساعد على حل التناقضات فيه، وتجاوز الانسدادات التي أحدثها التطور التاريخي فيه أي بتحريره من عقده المكبلة له وهذه منهجية التجديد. إن البناء لا يصلح ويستقيم صرحه ويستقر إلا بقدر ما يصلح أساسه. وأساس كل فكر أو وعي جديد تراثه، لا بل إنني اعتقد أن سبب فشل الإصلاح الإسلامي الأول هو بالضبط الاعتقاد أن تدمير السلطة الدينية كما حصل بالنسبة للكاثوليكية هو الطريق إلى إطلاق الطاقات الروحية الكامنة في

المنظومة الدينية، أعني هو هذه النظرة الفوضوية إلى الدين التي أدت إلى خلق العديد من المخانق والتعقيدات التي حطمت سريان التيار الروحي.

إن التجديد لا يتحقق سواء تعلق الأمر بالدين أو بالسياسة أو بالاقتصاد، إلا بقدر ما ينجح المجتمع في بناء سلطة جديدة متسقة تحل محل السلطة السابقة وتتجاوزها في المقدرة والكفاءة على خلق التواصل والتساوق مع العصر، فهذه السلطة هي الشرط الأول لتطبيق برنامج الإصلاح ولا يمكن أن يتم إصلاح الفكر الديني من قِبَلِ سلطة سياسية خارجة عن الدين، سواء كانت سلطة الدولة أو سلطة الأحزاب السياسية الدينية. ذلك أن كل إصلاح يتم من خارج وجود سلطة دينية لا بد من أن يتم من زاوية وضع الدين موضع التوظيف السياسي أو الاقتصادي أو النفعي، وبالتالي يزيد من تعميق أزمة التجديد أو الإصلاح بدل أن يحلها، إن إصلاح الدين يمر بتأسيس أو إعادة تأسيس السلطة الدينية المستقلة والمتميزة، سواء على مستوى المؤسسات الرسمية، من هيئات ومدارس ونظم دينية، أو على مستوى تنظيم المرجعية داخل الفكر الديني نفسه وتوحيد السلطة الدينية. وهو ما تشعر الدول والأحزاب الإسلامية خطأ أنه يتناقض مع مصالحها الراهنة لأنه قد يحرمها من استخدام ورقة جاهزة للشرعية التي تفتقر إليها.

لكن مع تفكك السلطة المعنوية الدينية وتزايد المدعين للخلافة والإمارة والإمامة في الدين، من الرؤساء والعلماء والسياسيين والدجالين والمشعوذين، وتفاقم الأزمة الروحية الناجمة عن ذلك، وإضعاف المصداقية العميقة للدين كورقة في التنافس السياسي لا بد من أن يزداد الإدراك بأن الاستخدام الاستهلاكي للدين ليس هو أفضل استثمار نقوم به فيه. إن الشعوب النامية التي تمر بمرحلة تكاثر ديمغرافي هائل وترمي كل سنة بملايين البشر في الشارع دون أن تكون لديها الإمكانات المادية أو المعنوية لتأطيرهم وتعليمهم وإيجاد العمل والكرامة لهم، تحتاج إلى استخدام كل ما لديها من أطر الإدماج الاجتماعي والتربية والتثقيف والتمدين حتى تضمن الحد الأدنى من الوحدة الاجتماعية والتسيير الذاتي. إننا بحاجة إلى المرجعية الحديثة التي تستفز فضولنا وتحفزنا على

المعرفة وعلى تجاوز تكلس عقلنا وجموده، كما نحن بأمسّ الحاجة إلى الأطر المرجعية الدينية القومية، وإلى مواطىء القدم الثابتة، وإلى الجوامع، أي نقاط الإلتقاء التي تشعرنا بالثقة والطمأنينة حتى نؤمن لأنفسنا أكبر طاقة حية تمدينية، تقيناً من السقوط في البربرية. وليس من المؤكد أننا مع استخدام جميع أشكال هذه الطاقة الحديثة أو القديمة المدنية والدينية، ليس من المؤكد أننا نستطيع أن نقوم بالمهمة ونرد على الحاجات المتزايدة. وسوف ندرك أكثر فأكثر بالتجربة، ورجاؤنا أن لا يأتي ذلك متأخراً جداً، إنه لا أمل لنا بالخروج من المأزق الراهن إلا إذا نجحنا في ترميم كل ما لدينا من نُظم المدنية الثقافية والدينية ومن المؤسسات والهيئات الاجتماعية، ومن القيم والمرجعيات الروحية والعلمية، وحشدنا كل طاقاتنا على تعدد أشكالها وأنواعها ومصادرها، وأضفنا بعضها إلى بعضها الآخر، وسوف ندرك أن ليس هناك أي تناقض بين الإصلاح الديني والإصلاح العلمي وبين تدعيم السلطة الدينية المعنوية وتدعيم السلطة السياسية للدولة، لا بل سوف ندرك أن كل واحد منها هو شرط لتحقيق الآخر، وأن استمرار الأزمة الراهنة ناجم هو نفسه عن اعتقادنا واختلاقنا لتناقضات ومعارضات لا غاية ولا مبرر لها إلا انغماسنا دون وعي في منطق الحرب الأهلية.