

إشكالية التسييس والتدين رؤية نقدية في الفكر العربي المعاصر

■ ياسر قنصوه

يقول القس «ديزموند توتو» Desmond Tutu - المناهض لحركة التمييز العنصري في جنوب أفريقيا في أواسط الثمانينات - إنه إذا اقترح أحد «أنه لا توجد علاقة بين الدين والسياسة فإنه يقرأ في إنجيل مختلف» عن إنجيلي¹.

إذا كانت هذه العبارة تتوجه بنصّها إلى المسيحيين من خلال رئيس الأساقفة الأنغليكان في كيب تاون، فإنها - عبر مجريات الأمور، وتدفق الأفكار، ورواج الرؤى الجامعة بين الدين والسياسة في إطارات نظرية، واقتراحات عملية - تبدو ذات دلالة في المجال الفكري؛ لكن ما لم تحدده العبارة السابقة: أي نوع من العلاقة بين الدين والسياسة؟ نحن نعلم أنهما - أي الدين والسياسة - يؤثران في حياة البشر تأثيراً لا نظير له، وأنهما يعبران عن أنشطة وسلوكيات بعينها، كما أنهما يتخذان صفة العالمية عند الممارسة؛ لكننا - لا نعلم في ظل تداخلهما - أيهما له الأولوية عند الممارسة،

1 - مالوريناي، الدين: الأسس، ترجمة: هند عبد الستار، مراجعة: جيور سمعان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2009م، ص 89.

ومن منهما يحوز الهيمنة والسيطرة على الآخر: هل هو تسييس الدين، فيصبح الدين في خدمة أغراض سياسية محددة؟ أم تدين للسياسة، فتخضع قواعد اللعب السياسي للتعالم الديني أو الأخلاقية إن جاز التعبير؟ وما بين التسييس والتدين، نلتقط خيوط الإشكالية الأكثر حضوراً، والأعظم تأثيراً، والأعمق إثارة للنقاش الفكري في عالمنا العربي الآن.

1 - صدمة الحداثة

لا يُعدُّ تعبير «الصدمة» مدخلاً يَدعي الباحث في الإشكالية نسبتَه إليه، بل يمثل هول المفاجأة التي باغتت المفكرين العرب منذ مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر، وانفتاح أفق التفكير، وبداية عصر النهضة العربي، حقاً لم نَرَ ملامح الرواد الأوائل: الطهطاوي، والتونسي، محمد عبده، بطرس البستاني... الخ، حتى نقرر بأنفسنا إلى أي حد ارتسمت على وجوههم تعبيرات الصدمة - وتعبيرٍ مخفف: الدهشة المثيرة للترقب والقلق - ومن ثم لم يتمكن أحدهم من توصيف ما حدث! وجاء الأحماد المفكرون في عصرنا الراهن؛ ليعلنوا في وضوح: نَعَمْ كانت الصدمة، وما زالت آثارها باقية... ومنها انبثقت النهضة العربية.

إن النهضة العربية الحديثة كانت أساساً - ومنذ البداية - وليدة الصدمة مع قوة خارجية ومهددة؛ قوة الغرب، وتوسعه الرأسمالي¹. ووفقاً للرؤية ذاتها، وتعبير آخر: لم يَصْحُ العالم الإسلامي من غطيته الطويل إلا على مدافع الغرب تدكُّ كهوفه المتداعية، وتقفُؤ مؤسساته، فتصدمه في كبريائه، وطمأنينته الزائفة إلى سلامة أوضاعه².

لم تكن قوة الغرب ولا مدافعه إلا تعبيراً عن نتائج الحداثة، لا الحداثة ذاتها. إذاً فما هي الحداثة؟ ظهر لفظ «الحداثة» modernity للدلالة على المصدر من لفظ حديث الدال تاريخياً على عصر ما بعد

1- محمد عابد الجابري (ندوة التراث وتحديات العصر)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985، ص 41.

2- راشد الغنوشي، مقالات، منشورات حركة الاتجاه الإسلامي بتونس، دار الكروان - 1984م، ص 42.

العصور الوسطى (أو نهاية القرن الخامس عشر)¹ وقد تميزت الحداثة في الغرب بتطوير طرائق وأساليب معرفية جديدة، منها الانتقال المتدرج من معرفة تأملية إلى معرفة تقنية. فالأولى (التأملية) هي معرفة الكيف، وتحمل طابعاً ذاتياً، وانطباعياً وقيماً؛ بينما الثانية تقوم على إعمال العقل من خلال الملاحظة والتجريد، وما هو كمي، ولذا فإن العقل بمثابة أداة لها وظيفتها العملية.

وبينما كان الرعب والخوف يستحوذان على مشاعر أبناء العالم العربي، انبرى مفكروه في تقديم قراءات تفسيرية تعبر عن واقع حال القوة، لا حال

**لا يُعدُّ تعبير «الصدمة»
مدخلاً يدعي الباحث في
الإشكالية نسبتها إليه،
بل يمثل هول المفاجأة
التي باغتت المفكرين
العرب منذ مجيء الحملة
الفرنسية إلى مصر**

الفكر، فالأخذ بالمعرفة العلمية، وترجمة العلوم الدنيوية هي السبيل إلى الارتقاء، وتحسّن حال الأمة العربية في مواجهة الغرب. غير أن بعض مفكري العالم العربي تعمدوا نقل ملامح ثقافية غربية، من خلال ترجمات لأفكار ورؤى ومناهج حديثة، لعلها تصادف يوماً ما حظاً أوفر من التأسيس المعرفي لعقل عربي واعٍ، وقادرٍ على الابتكار والتجديد مع عدم إغفال ذكر أن ما قدمه الغرب من معارف وقيم إنسانية ليست

جديدة علينا، إننا نملك تراثاً حاوياً لكثير من تلك المعارف، والقيم التي غيّبها الإهمال والانهبان الحضاري.

ومن دوي مدافع الحملة الفرنسية - على الأرض - في القرن الثامن عشر، إلى قصف الطائرات الإسرائيلية - من السماء - في القرن العشرين (يونيو 1967م)، لم تعد تجربة محاكاة الغرب في علومه وتقدمه - أي تجربة التحديث الفاشلة - بذات جدوى؛ بل صار الأجدى اتخاذ الغرب خصماً تاريخياً، يروم انكسارنا، وبناءً على ذلك، فإن البديل هو العودة إلى الوراثة لتراثنا العربي/الإسلامي، نفتش في ثناياه عن إجابة، لعل الله سبحانه

1 - انظر لفظ حديث modern في: Oxford English Dictionary, 1989, p.947-48



يقبل عثرتنا، ويدلنا على الطريق الصحيح، وما بين نتاج حادثة «الأرض»، والتطلع إلى السماء، كان مفعول الصدمة قد أوصل الفكر العربي المعاصر إلى نقطة الذروة في إيجاد معادلة التقدم الحضاري، فكان تسييس الدين، وتديين السياسة هما أطروحتي الحل والإشكالية في آن معاً.

لم يكن ما حدث في يونيو 1967م نقطة البداية في الإشكالية؛ لكنه كان الأمر الحاسم في القطيعة المعرفية مع أسئلة عصر النهضة التي يمكن إيجازها في سؤال يمثل عنواناً بليغاً: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟»، ليتحول السؤال مع إجابة «سيد قطب» إلى إجابة قاطعة تنفي فكرة تقدم المجتمعات غير الإسلامية، فيقول: «مثل هذه المجتمعات مجتمعات متخلفة - غير متحضرة - من وجهة نظر «الإنسان»، وبمقياس خط التقدم الإنساني¹.

لقد تمّ إقصاء السؤال النهضوي، والكشف عن أكذوبة التقدم، ومن ثم إدراك الوصفة الشافية من صدمة الحادثة، بقطع الصلة تماماً مع تلك المفاهيم المستحدثة التي رسخت لمجتمع الجاهلية، في مقابل المجتمع الإسلامي الذي يتخذ من النهج الرباني سبيلاً إلى «الصحوة الإسلامية»، التي تعالج الديني/السياسي «بتطبيق الشريعة» بدلاً من الشرعية بالمعنى السياسي، والتي ترى أن الحتمية هي حتمية الشرعية المستمدة من «الحاكمية لله». وعبر هذه الوصفة لم يعد لرواد النهضة الأوائل من أمثال: محمد عبده، علي عبد الرازق، مصطفى عبد الرازق... إلخ حضوراً يذكر في الأدبيات الخاصة بالخطاب العربي / الإسلامي المعاصر.

ويؤكد «سيد قطب» على المنهج الإسلامي فيقول: «ولقد كان من النتائج الواقعية الباهرة للمنهج الإسلامي في هذه القضية، وإقامة التجمع الإسلامي على أصرة العقيدة وحدها، دون أوامر الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح الأراضية القريبة الحدود الإقليمية السخيفة!... ولم تكن هذه الحضارة يوماً «عربية»؛ إنما كانت دائمة «إسلامية»، ولم تكن يوماً

1 - سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، 1983م، ص 125.

«قومية»؛ إنما كانت دائماً «عقدية»¹. ومن ثم فقد آذن ظهور رؤية الحاكمة أو أيديولوجيتها إذاً بالافتراق بين الشريعة والجماعة أو بين الدين (بوصفه مثلاً) والأمة (بوصفها جماعة مؤمنة به)، فقد صارت تلك الإيديولوجيا (التي تحددها النخبة) هي المعيار لإيمان الجماعة أو انعدامه. وما عادت هناك حلول وسط، فإما أن تكون الأمة خاضعة لتلك الأيديولوجيا فيثبت إيمانها، أو لا تكون كذلك (في نظر محددى الأيديولوجيا) فيتضاءل الإيمان إلى حد الزوال، وتتفاقم أزمة المشروعية لتصل إلى حدود التشكيك في الهوية الدينية والثقافية للمجتمعات الإسلامية².

لم يكن ما حدث في يونيو 1967م نقطة البداية في الإشكالية؛ لكنه كان الأمر الحاسم في القطيعة المعرفية مع أسئلة عصر النهضة التي يمكن إيجازها في سؤال يمثل عنواناً بليغاً: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟»

ومنذ حضور رؤية الحاكمة في العالم العربي المعاصر لم تعد المسألة متعلقة بالقطيعة مع الحداثة بمفهومها الغربي فحسب، بل مع النزعة القومية داخل الكيان العربي ذاته، ومع كل منجزاتها الثقافية التي قدمتها عبر الحضارة العربية / الإسلامية.

وهذا ما يدعو إليه «سيد قطب» عندما يقول: «نحن اليوم في جاهلية، كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، كل ما حولنا جاهلية، تصورات

الناس وعقائدهم... عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شعراؤهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيراً إسلامياً.. هو كذلك من صنع هذه الجاهلية!!»³.

لقد غيبت صدمة «الحداثة» فكرة الانفتاح على الآخر، بعد تلك المحاولات المجهدة من رواد عصر النهضة وتلاميذهم لرؤية العطل

1- المرجع السابق نفسه، ص 58 - 59.

2- رضوان السيد، عبد الله بلقزيز: أزمة الفكر السياسي العربي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دمشق 2000م، ص 23.

3- سيد قطب، ص 21.



الحضاري العربي الإسلامي في مرآة الغرب الكاشفة لملاحنا التي بدت غريبة في عيوننا التي انفتحت فجأة بعد سبات تاريخي عميق وممتد لقرون، ومستغربة في مرآة عالم يتطلع إلى الأمام. ومن هنا جاء من يتسلم الراية ليبدد مشاعر الغرابة والاستغراب من فكرة النهوض، والتطلع إلى الأمام إلى الشعور بالسوية، ومن ثم الارتداد إلى الخلف، ومن هنا جاءت التوجّهات الفكرية السلفية من منطلق مقولة الإمام مالك: «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»¹. لكن يرى «راشد الغنوشي» أن السلفيين مسؤولون عن تقديم مجموعة من التنازلات المؤسفة للغرب، وذلك عندما ركزوا اهتمامهم على «إضفاء طابع الحداثة على الإسلام» بدلاً من «إضفاء الطابع الإسلامي على الحداثة»².

وإذا نظرنا إلى رؤية «سيد قطب» فإنه من خلالها يتجاوز تاريخية الوجود الحضاري للغرب في العصر الحديث إلى تصور قيمي ثابت داخل إطار خاص، يتعامل مع التاريخ من منطلق مصادرة الحاضر والمستقبل لصالح الماضي، «فليس في الإمكان أعظم مما كان»، «ولذلك لا تستقيم قيمة الإسلام في نفوسنا، ولا يتضح تصور الإسلام في عقولنا، ولا ينشأ فينا جيل ضخم من الناس، من ذلك الطراز الذي أنشأه الإسلام أول مرة»³.

وقد أكدت تأثيرات صدمة الحداثة لدى «سيد قطب» على رفض المقارنة والمشابهة بين النظام الإسلامي المستمد كلياً من الشريعة وكل النظم الاجتماعية والسياسية الأخرى. وبناءً على ذلك، فإنه لا يمكن قيام حوار بين الإسلام وكل الأشكال الفكرية الأخرى على المستوى الثقافي والاجتماعي، والسياسي. من منطلق أنه لا يستقيم إقامة حوار بين «الجاهلية» و«الإسلام»، ومن ثم فإنه لا يمكن دراسة الإسلام على

1- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1988م، ص 29.

2- انظر راشد الغنوشي، نحن والغرب، مقالات، دار الكروان، 1984م.

3- سيد قطب، ص 21.

نحو نظري، «فنحن لا نملك أن نصل إلى التصور الرباني، وإلى الحياة الربانية إلا عن طريق منهج تفكير رباني كذلك، المنهج الذي أراد الله أن يقيم منهج تفكير الناس على أساسه؛ ليصبح تصورهم الاعتقادي، وتكوينهم الحيوي¹.

وقد نتج عن «مفعول الصدمة» لدى التيار المتشدد الذي يمثل «سيد قطب» رائده الأهم في عصرنا الحالي، أن أخرج نفسه من إطار ما يسمى بالفكر الغربي المعاصر، الذي لا يعترف به نهائياً، لكن خطابه الذي يتوجه في أساسه إلى الإنسان العربي يدعونا إلى إدماجه في السياق نفسه الذي ينكره؛ حيث إنه أحدث مجموعة من التأثيرات صارت المحتوى الأكثر إثارة للجدل ضمن إشكالية التسييس والتدين في الفكر العربي المعاصر. ولعل أكثرها حضوراً:

نتج عن «مفعول الصدمة» لدى التيار السلفي الذي يمثل «سيد قطب» رائده الأهم في عصرنا الحالي، أن أخرج نفسه من إطار ما يسمى بالفكر الغربي المعاصر، الذي لا يعترف به نهائياً.

- 1- اختزال التشكّل المعرفي المعاصر في الصلة مع الماضي وحده.
- 2- وتأسيس هذا التشكّل المعاصر على إرث القياس الكلامي والفقهي:
 - أ - مبدأ قياس «الغائب على الشاهد».
 - ب - مبدأ رد الفرع إلى الأصل.

وفي هذه الحالة يمكن إيقاف عجلة الزمن، وقطع الصلة مع ما يسمى بالتطور التاريخي، وانتقاء لجيل، وإضفاء مثالية مطلقة عليه، بوصفه جيلاً نموذجياً لكل العصور، بغض النظر عن كون المبدأ لا لشخص هو المثال المطلق؛ بينما يخضع الجميع لظروفهم الزمانية والمكانية. إن التصور السلفي وفقاً لرؤية «سيد قطب» يؤكد فساد الحاضر، والمستقبل متى جاء على منواله، ويتخذ من الصلاحية المطلقة للماضي شعاراً له.

1- المرجع السابق، ص 47-48.



2 - الأيديولوجيا المؤمنة:

من خلال العلاقة المتخيلة مع علاقات الواقع الحقيقية، يمكن للأيديولوجيا أن تمارس سلطتها الإيمانية، من خلال وجودها الإخضاعى عبر أجهزتها أو ممارساتها التي تحدد لنا التفكير فحسب في المعتقدات الجاهزة، والتي قدمتها لنا، وهي تلك الصيغة التي يعبر عنها «التوسير» بهذا المعنى «اركع، وحرك شفئك بالصلاة، وعند ذلك ستؤمن»¹.

وإذا كانت المعتقدات توجد الأيديولوجيات، فإن الفكر الأسطوري يتشابه إلى حد بعيد مع تلك الأيديولوجيا التي تفرغ الديني من مضمونه الروحاني الإرشادي أو التوجيهي للفرد في سلوكياته وممارساته الحياتية إلى اصطناع تفسيرات ذات صبغة دينية للتوجه السياسي، أو إخضاع الممارسة السياسية ذاتها للرقابة الدينية، وما بين التسييس والتدين تصبح الأيديولوجيا السياسية أيديولوجيا مؤمنة من خلال إضافة معانٍ مستحدثة إلى أحداث ماضية؛ لتقدم وجهة نظر تفسيرية وتقييمية للحاضر والمستقبل، ومن هنا تكون خطورة الأيديولوجيا في صبغتها الإيمانية، فهي ليست مجرد تفسير وتقييم للأمر فحسب، بل تتجاوز هذا إلى دور المحرض والمعبأ للأنفعالات للتأثير على نحو معين. «ومن هذه الزاوية يمتلك الدين قدرة تعبوية هائلة ينعدم فيها غالباً الشك والتساؤل والانقسام، وهذا مدخل الدين للالتحاق بالعمل السياسي»².

ويلتقط «حسن حنفي» خيط التحريض والتعبئة ليقدم النسخة العربية / الإسلامية من لاهوت التحرير النابع من تفسير لاهوتي التحرير للإنجيل، فيطرح تصوره للتثوير الفكري على الطريقة الإسلامية، إذ يقول: «إنني أثور ثقافياً. لست أعرف ما حدث لي: ماضٍ مجيد وحاضر قاسٍ. وإذا لجأت إلى التعبير المسيحي، فإنني أقول: كنت في الجنة، لست أعلم ما هو الخطأ

1- ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، ترجمة وتقديم عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2001م، ص 104.

2- حيدر إبراهيم علي، لاهوت التحرير: الدين والثورة في العالم الثالث، مركز الدراسات السودانية، الخرطوم، 2004م، ص 7.

الذي ارتكبه؛ ولكنني سقطت وطردت من الجنة، ها أنا ذا أعاني من هذا القلق المتعلق بالوجود والتاريخ... إذا كان قانون التاريخ هو أن فكرة الثقافة تولد، تنمو، ثم تصل إلى قمة وحينذاك يأتي التدهور والسقوط... وإذا كان هو الحال، فهذا يعني - إذاً - أننا في نهاية عهد... توني، أشبنغلر، برغسون يقدمون تاريخ الفلسفة الأوروبية، وهي طريقة لاحتواء الماضي، لم يعد هناك فكرة التطور كما كانت موجودة في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، لست ممن يتحدثون دائماً عن انحطاط الغرب، ومع ذلك فهذا واضح فيما يكتبه المعاصرون... إذاً، نحن نعيش... مرحلة سيجد فيها مرگب النقص هذا حلاً له: لسنا «أقل»... أبداً¹.

يقول آرايا: «رغم أن لاهوت التحرير أمريكي لاتيني، ولكن لا بد من إبعاد الجانب الغرائبي والفولكلوري باعتبار هذا اللاهوت نتاج تلك المنطقة فقط.

وكما تحدثنا في رد الفعل على صدمة الحداثة الذي جعل ثورة «سيد قطب» على جاهلية العالم غير المسلم - والمسلم أيضاً - في العصر الحديث تؤسس لتدين السياسي، بعودتها من جحيم التقدم الحضاري الحديث إلى جنه الإسلام الأول.

وينطلق «حسن حنفي» إلى تسييس الدين، بجعله ثورياً وفقاً لأيديولوجية ثورية، تعتمد على محاكاة إسلامية للاهوت التحرير، ويحدّر بعض

الباحثين من تطبيق وحصص مجال لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية مؤكدين عالمية لاهوت التحرير، يقول آرايا Araya في هذا الشأن: «رغم أن لاهوت التحرير أمريكي لاتيني، ولكن لا بد من إبعاد الجانب الغرائبي والفولكلوري باعتبار هذا اللاهوت نتاج تلك المنطقة فقط»².

ويعد «حسن حنفي» نفسه تلميذاً لسيد قطب (الشاب) الذي كتب «العدالة الاجتماعية في الإسلام» 1949م، ومعركة الإسلام والرأسمالية 1951م، ويعبّر

1- حسن حنفي، حوار مع فرنسوا بورغافي «الإسلام السياسي»، ترجمة لورين ذكري، دار العالم الثالث، القاهرة، 2001م، ص 89.

2- حيدر إبراهيم، ص 38.



عن هذا بقوله - بعد عودته من أوروبا في ستينات القرن العشرين - : «وأنا في ذهني استئناف المهمة التي بدأها «سيد قطب» في أواخر الأربعينات؛ أي بلورة الإسلام الثوري؛ أي الإسلام الاجتماعي... وفي هذا السياق أنشأت مجلة «اليسار الإسلامي». ووضعت صورة الأفغاني باعتباره أبي الروحي الأول قبل سيد قطب، وجعلت الآية القرآنية: ﴿وَرِيدٌ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَهُمْ آيَةً وَيَجْعَلَهُمْ لَوَارِثِينَ﴾ [التقصص: 5] كشعار للمجلة؛ لأننا نحن المستضعفين في الأرض؛ نحن الذين لا حرية لنا ولا ثورة لنا»¹.

ويتخذ «حسن حنفي» - في طريقه إلى صياغة مشروعه النهضوي - من التمييز بين الدين والتراث مدخلاً نفعياً إلى صياغة أيديولوجيته التثويرية للدين من منطلق اجتماعي/سياسي، فالتراث لا يعني الدين وحده، بالرغم أن الدين هو الطابع الغالب؛ ولكنه يضم الشعبي أيضاً، فتحن نفكر من خلال الغزالي والأشعري، كما نسلك مسلك أبي زيد الهلالي، وسيف بن ذي يزن، ونطرب من تراويل القرآن»².

وتعود معالجة «حسن حنفي» لموضوع التمييز بين الدين والتراث إلى محاولته الخروج من دائرة الاتهام بالتشكيك في العقيدة إلى استخدام التراث على نحو موسع يسمح لأيديولوجيته أن تؤكد خطابها المعلن من دون أن ينال أحد من صورتها الإيمانية.

«وإذا كنا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التراث، ونسقطه من حسابنا؛ فإننا لا نستطيع أن نتقبله كما هو؛ بل علينا أن نعيد صياغته، فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا، وفيه نؤكد الجوانب الإيجابية، ونحدها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا، إنه التجديد الذي لا غناء عنه إذا كنا نريد أن نتجاوز أزمتنا الراهنة»³.

1- حسن حنفي: اليمين واليسار في الفكر الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص 3-284.

2- حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989م، ص 61.

3- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص.. دراسة في علوم القرن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1996م، ص 18.

وبالنظر إلى الفقرة السابقة التي وردت عند «نصر حامد أبو زيد» نكتشف كم يحتاج التراث إلى معالجة فكرية وبحثية من دون التأسيس لأيدولوجية توظف الديني لأغراض سياسية، أو تعمل على تسييس الطابع الديني للتراث، إنه التجديد بمعنى الاجتهاد لا الأيدولوجيا بالمعنى الديني/السياسي.

وإذا كان «حسن حنفي» يسعى إلى تجديد التراث، فإنه يستخدم ذلك توطئة لإضفاء الطابع الاجتماعي/السياسي على التجربة الإيمانية المتمثلة في الدين، وهو ما يوضحه قائلاً: «الدين أصبح علماً إنسانياً يُدرس في علم الأديان وعلم النفس الديني، وعلم الاجتماع الديني، وعلم الاقتصاد الديني»¹.

**إذا كان «حسن حنفي»
يسعى إلى تجديد التراث،
فإنه يستخدم ذلك
توطئة لإضفاء الطابع
الاجتماعي/السياسي
على التجربة الإيمانية
المتمثلة في الدين.**

لكنه يعود فيقرر في سياق آخر: «أن الدين لا يقبل إلا مرجعيته ذاتها، حيث إنه مثالي وقبلي، ولا يمكن إخضاعه للدراسة من قبل العلوم الإنسانية، فالمنهج في العلوم الإنسانية يخالف طبيعة موضوع البحث؛ أي الظاهرة الدينية» «فاستعمل منهج أو طريقة تخالف تماماً موضوع البحث؛ لأنها «مادية» ترمي إلى دراسة الفكر عن طريق الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية، أو ترجعه إلى الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجي، وهذا مناقض تماماً لطبيعة موضوع البحث باعتباره ظاهرة نشأت من مصدر قبلي هو الوحي»².

ويفسر هذا التناقض الصورة المصطنعة للأيدولوجيا المؤمنة، حينما يصبح المتخيل واقعاً في ذهن من يعتقد بوجوده الفعلي؛ أي جعل التراث حياً ومتفجراً بالثورة متى تم استدعاؤه في الحاضر على نحو متجدد، ومن ثم

1- حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، دار التنوير، بيروت، 1983م، ص 157.

2- حسن حنفي، التراث والتجديد، دار التنوير، بيروت، 1981م، ص 61.



تكون مهمة القائم بالبحث في التراث على هذا النحو «تحويل الموضوع من أساسه المادي كتاريخ أو حادثة أو واقعة أو فرقة إلى أساسه الفكري الشعوري»... وكذلك تكون مهمة الباحث «وضع الحوادث التاريخية خارج دائرة الاهتمام ورؤية ماهية الفكر ونشأته في الشعور»¹.

ومن خلال رؤية التراث ككيان قابل للتشكّل الاجتماعي يمكن إخضاعه للفهم الذي يمكن تصنيفه تقدماً في مقابل الرؤية الرجعية للتراث لدى الاتجاه الفكري المحافظ، ومن ثم يكون هذا الفهم التقدمي هو الوريث الشرعي لكل الإرث الثوري الواعي بالعصر وظروفه الاجتماعية. وإذا كان «اليسار العربي لم يعد يقبل أن يترك مسألة التراث للاتجاه الفكري المحافظ، يعمل وحده على تأويله، وعلى استغلال عناصره ضمن عناصر الصراع الاجتماعي والأيديولوجي الراهن»²؛ فإن «حسن حنفي» - في رؤيته لتجديد التراث - يحاول أن يرى أيديولوجيته بصورة عملية أو أدائية، يمكن من خلالها تصوّر التراث مجرد أدوات فاعلة، يمكن العمل على تطويرها واستغلالها في المشروع النهضوي». فالتراث جزء من مكونات الواقع، وليس دفاعاً عن موروث قديم، التراث حي يفعل في الناس، ويوجه سلوكهم، ومن ثم يكون تجديد التراث وتغييره لصالح قضية التغيير الاجتماعي³.

ويشير «حسن حنفي» هنا إلى وجود يسار ويمين في التراث الإسلامي؛ فالمعتزلة يسار والأشاعرة يمين. والفلسفة بها يسار ويمين؛ والفلسفة العقلانية الطبيعية عند ابن رشد يسار، والفلسفة الإشراقية الفيضانية عند الفارابي وابن سينا يمين. والتشريع به يسار ويمين؛ فالملكية التي تقوم على المصالح المرسلّة يسار، والفقهاء الافتراضي عند الحنفية يمين. وفي التفسير: التفسير بالمعقول يسار، والتفسير بالمأثور يمين⁴.

1- المرجع السابق نفسه، ص 71.

2- محمد وفيدي، بناء النظرية الفلسفية، دراسات في الفلسفة العربية - المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، 1990م - ص 190.

3- حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 16.

4- في اليسار الإسلامي، ص 8.

ويخرج «حسن حنفي» من ازدواجية اليسار واليمين إلى إشكالية السلطة والمعارضة، وما التراث إلا تعبير عن الصراع الدائم بين الحاكم والمحكومين، الطبقات الأعلى والأدنى، بين الأقلية والأغلبية...¹ الخ. وعبر سيادة هذا الأمر لما يزيد على ألف عام؛ فإن المعركة - من وجهة نظره - تنطلق من جديد بين فريقين أو بين أيديولوجيتين: أيديولوجيا التحرر والتغيير (الثوير)، وأيديولوجيا التزمّت والمحافظة (الرجعية). ومن إشكالية السلطة والمعارضة تنبثق أيديولوجيا المؤمنة في طابعها الثوري الذي يسعى إلى ممارسة أدوات اجتماعية وسياسية للتراث الذي يصبغه الدين بطابعه الخاص والمميز.

من خلال رؤية التراث
ككيان قابل للتشكّل
الاجتماعي يمكن
إخضاعه للفهم الذي
يمكن تصنيفه تقدماً في
مقابل الرؤية الرجعية
للتراث لدى الاتجاه
الفكري المحافظ.

3 - جدل الشريعة والشرعية

أن يخرج مؤيدو التيار الإسلامي في مصر خلال مظاهرة حاشدة، بعد صلاة الجمعة، رافعين لافتات كتب عليها: «جمعة الشريعة والشرعية» فإنه بمثابة نعي رسمي للخطاب العربي المعاصر، الذي حاول عبر محاولات مضنية الشفاء من صدمة الحداثة بإضفاء الطابع التراثي الإيماني على أيديولوجيته، فإذا به في نهاية الأمر يضع قدماً في الماضي، والأخرى في الحاضر، في انتظار مستقبل تتباعد فيه خطوات القدمين بعضهما عن بعض إلى أقصى حدود البعد مما ينذر «بتفسخ» أوصال الجسد كله.

إن التشريعات البشرية قواعد وضعها العقل البشري، ينظّم بها الكيفية التي تمارس بها الحياة، ويتحقّق بها الصالح العام أو الحياة الأفضل، والقرآن الكريم هو الذي يوجّه العقل البشري إلى المبادئ العامة التي يستمد منها هذه القواعد ومقوماتها. يوجّه هذا العقل بما يدفعه إليه من

1 - المرجع السابق، ص 13.



التفكير في آيات الأحكام لتقف على هذه المبادئ، ويعرف كيف توضع القواعد والقوانين التي تنظّم خطوط سير الحياة¹.

ولعل «طه حسين» قد عبّر عن الشريعة بصورة واعية بخصائص الشريعة حين قال: «إن أهم خصائص قوانين القرآن هي مرونة أحكامها بحيث تتلاءم مع الأوضاع ملائمة عملية سواء كان ذلك من الناحية الأخلاقية للفرد أو الناحية الاجتماعية والسياسية والظروف التاريخية»².

ومن الأصل التوجيهي للعقل في القرآن الكريم بما يجعله قادراً على استنباط الأحكام من تلك المبادئ القرآنية العامة، مما يمهّد الطريق إلى أن تأتي الأحكام مرنة تلائم الأوضاع العملية مع مستوياتها المختلفة. هكذا يفهم التشريع الإسلامي بوصفه خطأً متصلاً بين مبادئ التشريع بالمعنى الديني، واكتساب الشرعية أو المشروعية بالمعنى الأخلاقي، والاجتماعي والسياسي. لكن ما يرد إلينا في عصرنا الراهن يدعو إلى أن الشريعة لا تلائم الأوضاع حتى يتم صقلها وجعلها ملائمة لما ورد في الشريعة، ومن هنا تنبثق الإشكالية: هل يمكن إخضاع الشرعية التي يجب أن تتوافر في نظام سياسي حتى يمكن أن يحظى بالقبول والاستمرارية، هذه الشرعية في صورتها السياسية أيمكن إخضاعها لما هو ديني؟ ومن ثم تصير «الحاكمية لله». وإذا كانت الشرعية في العالم الحديث هي نتاج الممارسة الديمقراطية؛ فإن الشرعية الديمقراطية في نظر قادة ومفكري الحركات الإسلامية يمكن نعتها «بالسم الديمقراطي». وهذا ما يقول «علي بن حاج» لسان حال «جبهة الإنقاذ الجزائرية»: «من بين الأسباب التي تجعلنا نرفض المذهب الديمقراطي أن الديمقراطية تقوم على رأي الأغلبية، فمعنى ذلك أن رأي الأغلبية هو المعيار لمعرفة ما هو عادل ومعقول... أما نحن - أهل السُّنة - فنعتقد بأن الحق لا يظهر إلا في دلائل الشريعة الحاسمة، ولا يتجلى في عدد الأصوات المشتركة ولا عدد الأصوات الديماغوجية... الحاكم ليس مؤهلاً لتعديل القانون... هذا الحق لا يرجع إلى الحاكم أو إلى

1- محمد أحمد خلف الله، القرآن والدولة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1973م، ص 181.

2- انظر «طه حسين»، المؤتمر الثقافي الإسلامي - المسيحي في فينسيا (بإيطاليا)، سبتمبر 1955م.

الشعب، بل يرجع إلى علمائه الذين يعرفون قوانين الاجتهاد، كما يعلمون ظروف الزمن الذي تعيش فيه المجتمعات التي يكونون جزءاً منها¹.

وعندما دخلت جبهة الإنقاذ الجزائرية انتخابات يونيه 1997م قال «علي بن حاج» إنه ليس انتصاراً للديمقراطية بل انتصار للإسلام، وأياً كانت وجهة النظر، فإن السؤال المهم في هذا السياق: هل يمكن إيجاد انسجام بين سيادة الشريعة وسيادة الشعب التي تمثل الأساس الديمقراطي، ما من معيار مشترك بين كل الأديان، وعبر كافة الحضارات الإنسانية أكثر من معيار أو مبدأ إلزام الإنسان بمعاملته لأقرانه من بني البشر كما يحب أن يعاملوه.

وقد يرى بعض المنتمين إلى تيارات دينية أن هذا الأمر ينصرف إلى المنتمين لدينه أو عقيدته فحسب، بل داخل إطار الدين الواحد نفسه، يتم التمييز في المعاملة، ما لم يكن المرء منضوياً تحت لواء الجماعة والتنظيم الديني ذاته.

إن رفع شعارات الشريعة الإسلامية في المجال السياسي أو ما يمكن توصيفه تراثياً بالسياسة الشرعية «لا يرتبط بالشرعية السياسية التي تدور في فلكي الشرعية الدستورية، والشرعية القانونية»

إن رفع شعارات الشريعة الإسلامية في المجال السياسي أو ما يمكن توصيفه تراثياً بالسياسة الشرعية «لا يرتبط بالشرعية السياسية التي تدور في فلكي الشرعية الدستورية، والشرعية القانونية». وإذا عدنا إلى تعريف

الشرعية بوصفها شرع الله أو السبيل إلى الله، فإنه تعني جملة من المبادئ الخاصة بالسلوك والمعاملات التي يشرحها الفقه، ويختلف حولها الفقهاء. لكن الشرعية تعني التوافق أكثر من كونها اتفاقاً أو اختلافاً. إنها السبيل إلى تحقيق قدر ممكن من العدالة بمفاهيمها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقضائية، ومن خلال الشرعية ذاتها يمكن إجراء التعديل والتبديل بعد بيان لأوجه التقصير أو العجز، إن الشرعية وسيلة أو أداة في يد الأغلبية من الشعب لتحقيق الصالح العام، ومن ثم فهي وسيلة إنسانية

1 - فرانسوا بورغا، ص 140.



لا إلهية، ولذا فإن الأحكام الشرعية العملية التي يتم استنباطها من القرآن والسُّنَّة أو الاجتهاد أو الاجتماع أو ما يمكن تسميته الفقه ليست صنعة إلهية، إنما عمل للبشر قد يصيب أو يخطئ.

يجب الوعي بأن الحديث القرآني حديث في الكليات حيث التوجيه والإرشاد في جوانب الحياة، وفيها الجانب السياسي، إنه لم يتضمن آية واحدة دالة على شرعية دستورية أو مبادئ دستورية لتنظيم الشكل السياسي للدولة، أو طريقة انتخاب الحاكم وطريقة اشتراك الشعب في المجال السياسي من إسهام أو مسؤولية ورقابة. وحينما نتحدث عن القرآن بوصفه دستوراً، فإننا نعني أنه دستور للسلوك في الحياة لا دستور بالمعنى السياسي.

وقد يربط بعضهم الإجماع في الشريعة بفكرة الشرعية بوصفه مصدراً للشرعية قياساً إلى قول الرسول ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، ولنا أن نسأل: هل يتطلب الإجماع موافقة الكافة أم يمكن توكيده رغم ما قد ينشأ من خلاف أو خروج أقلية عليه؟ هل يمكن طرح فكرة أن الإجماع يخص أمة سياسية معينة من المسلمين، وأنه يمكن الوصول إليه عن طريق انتخابها ممثلين لها، أو من خلال إجراء استفتاء في تلك الأمة.

وقد نتجاوز هذا إلى طرح سؤال أكثر حساسية وخطورة: هل «التصور الديمقراطي» بالمعنى الحديث للإجماع يقبل أو يرفض ما اجتمعت عليه أمة أخرى سابقة أو حاضرة؟ هل إجماع الأمة الأفغانية مثلاً يمثل إلزاماً للأمة المصرية باتباعه؟ وأخيراً أيقترن الإجماع بالدليل الديني أم بالموافقة الشعبية التي قد تضي شرعية بالمعنى السياسي؛ لكنها بالمعنى الديني لا يمكن عدها مصدراً للتشريع؟ ويمكن الاتفاق حول أن يكون القانون الإسلامي في مختلف العصور قائماً على القرآن والسُّنَّة، لكن مع الوعي بأن القراءة التاريخية ليست معارضة لهذا الأمر، إنما هي محاولة لشرح وتفسير هذين المصدرين، من أجل إمكانية أن يكون التحول إلى التطبيق مدركاً لطبيعة وأبعاد اللحظة التاريخية الراهنة التي تختلف كلية عن طبيعة الواقع الذي مثل في وقت معيّن استجابات محدّدة لهذا الأمر.