تأويلات قرآنيّة وهيمنة سياسيّة: إصلاح الفكر الإسلاميّ[1]

ماسيمو كامبانيني[2]

|ترجمة: محمود يونس|

يستعرض الباحث قراءةَ نصر حامد أبي زيد للفكر الإصلاحيّ في الإسلام المعاصر وهو فكر اصطبغ بالاستمراريّة – برأي أبي زيد – لولا انحراف «الفكر الأصوليّ» عنه. ولئن خالف رؤيةَ أبي زيد السلبيّة إلى الإخوان المسلمين، على سبيل المثال لا الحصر، إلّا أنّه وافقه على أهمّيّة التأويل القرآنيّ، وبخاصّة المقاربة الموضوعاتيّة، في إعادة تركيب الفكر السياسيّ الإسلاميّ. كما واستعان الباحث بآراء أبي زيد أثناء تقليبه لمختلف الطروحات «الإصلاحيّة» عند عبده والخولي وأركون وخلف الله وسروش وغيرهم، إلّا أنّ الثابت يظلّ إقراره لتعدُّديّة التأويلات للقرآن – بما هو منتج ثقافيّ –، ولضرورة تطوير العلائق السوسيوسياسيّة والأيديولوجيّة في المجتمع، كسبيلٍ إلى إصلاح الفكر الدينيّ.

تجدُ في كتاب «إصلاح الفكر الإسلاميّ»[3]، للباحث المصريّ المتميّز نصر حامد أبي زيد، عرضاً بنّاءً للفكر الإصلاحيّ في الإسلام المعاصر من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين. ويجمع بين أطراف الكتاب خيط المناقشة النقديّة للتأويلات المعاصرة للقرآن الكريم، إذ التأويل القرآنيّ جدٌّ أساسيٌّ لإعادة تركيب الفكر السياسيّ الإسلاميّ. بالتالي، تأتي هذه المراجعة لتعالج، بأسلوبٍ نقديّ، المنظورات الجديدة في الفكر السياسيّ الإسلاميّ، منطلقةً من التفسير القرآنيّ، في تضمينٍ لأفكار أبي زيد.

يُشدِّد أبو زيد، في غير محلٍّ من كتابه، على أهمّيّة إعادة النظر في القرآن ومراجعة التقليد من خلال التاريخيّة historicity والسياقيّة، معتبراً هذه المراجعة من أهمّ التحدّيات التي يواجهها المفكّرون المسلمون اليوم. كما ويشير إلى الاستمراريّة التي تصطبغ بها الحركات الإصلاحيّة

(١) **مجلّة العالم المسلم**، العدد ٩٩، ٢٠٠٩.

(٢) أستاذ الفلسفة في جامعة نابولي للدراسات الشرقيّة.

(٣) Nasr Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006). من الآن فصاعداً، أُقتبس أرقام الصفحات في النصّ بين هلالين.

بدءاً بالشاه وليّ الله في القرن الثامن عشر وانتهاءً بالمفسِّرين المعاصرين، في حين يرى إلى الحركات الأصوليّة والراديكاليّة، أي الإسلام السياسيّ، كانحراف عن هذه الاستمراريّة. يكمن أصل هذا الانحراف والتعارض في المقاربات المختلفة لـ «الإصلاح» عند كلّ من الشاه وليّ الله ومحمّد عبد الوهّاب: فالأوّل نموذجٌ لـ «الديناميّة الثقافيّة الإسلاميّة»، أمّا الثاني فللإسلام العربيّ غير القادر على التغيُّر (الصفحة ١٣).

والكتاب بمعظمه تدقيقٌ مفصّل في أهمّيّة وجِدَة التأويلات القرآنيّة الجديدة، من السيِّد أحمد خان ومحمّد عبده إلى أمين الخولي وتلامذته، ومن الإشكوري إلى محمّد أركون. وقد كان السيِّد أحمد خان أوّل من أثار مسألة «إيجاد مساحة لتأويل القرآن بلغة معاصرة، ودحض الخرافات الشائعة جدّاً في المجتمعات الإسلاميّة» ونقد الأحاديث النبويّة الضعيفة والمخترعة. «بهكذا رؤية، كان لا بدّ من تحرير التفسير القرآنيّ من التقليد» (الصفحة ٢٨). أمّا محمّد عبده،

... فلم يأخذ القرآن إلى أبعد من القرن السابع، وبالتالي ألغى كلّ محاولة للمقارنة بين القرآن والعلم. وكان أهمّ ما قدّمه في هذا المجال، إصراره على أنّ القرآن ليس كتاب تاريخ أو كتاب علم؛ بل هو كتاب إرشاد. وبهذا، لا يستقيم أيّ بحثٍ عن دليلٍ لنظريّة علميّة فيه. من ناحية ثانية، لم يُجِز الأخذ بالسرديّات القرآنيّة كوثائق تاريخيّة، لأنّ الحوادث التاريخيّة الواردة فيها تُعرَض بأسلوبٍ أدبيٍّ وسرديٍّ لغايَتي الوعظ والتذكير فحسب. فكان عبده واضحاً للغاية في تفريقه بين «التأريخ» والقصص القرآنيّ (الصفحة ٣٢).

هذا، ولعبت مجلّة «المنار»، التي استلهمت أفكار عبده، دوراً مهمّاً في كلٍّ العالم الإسلاميّ؛ وُلدت في إندونيسيا، على سبيل المثال، مجلّتان إصلاحيّتان تحت اسمَي «الإمام» و«المنير» أكّدتا على «الحاجة إلى تأويل القرآن والسنّة، وهجْر التقليد، وبالتالي تطهير الإسلام» (الصفحتان ٤١–٤٢). وكان آخر الأهداف المعلنة، بعثُ المجتمع الإسلاميّ ودوره في العالم المعاصر.

وبالنسبة إلى أمين الخولي، فقد عاش في مصر في الفترة التي سبقت الحرب العالميّة الثانية، عندما كانت «رياح التجديد تتخلّل الحياةَ المصريّة» (الصفحة ٥٤)، وكان مقتنعاً بأنّ «العرب رضوا بالإسلام على أساس تقييمهم للقرآن كنصٍّ أدبيّ»، فطبّق «منهج التجديد»، مطوِّراً الربط بين دراسة اللغة والخطاب والأدب، من ناحية، والتفسير القرآنيّ من ناحية أخرى. وهكذا، «إن كانت نظريّة الإعجاز التقليديّة مبنية على فكرة البلاغة التقليديّة، فإنّ هذه الفكرة يجب استبدالها بنظريّة بلاغيّة جديدة تؤسِّس لصِلة بالنقد الأدبيّ [المعاصر]. وتقتضي هذه الصلة، صلةً أخرى بعلم النفس في علاقة متوازية مع تلك الموجودة بين النقد الأدبيّ وعلم الجمال [الإستاطيقا]» (الصفحة ٥٥).

بدوره، يُساهم أبو زيد في إعاد التفكير في الإرث الإسلاميّ ودراسته ضمن سياقاته منطلقاً من

مقدِّمات أدبيّة ونقديّة، ولكن مجادلاً، أيضاً، بأنّ،

إبستمولوجيا صياغة الشرع تأسّست على أسس الاستقراء والاستنباط من النصّ المؤسِّس بعد مأسَسَةِ التقليد النبويّ (السنّة) وجعله مساوياً للقرآن في سلطته الشرعيّة[1]. [...] هذا ما عنى أنّ الشريعة منتج بشريّ لا إلهيّ فيها. ولا يستطيع أحد أن يدّعي صحّتها بمعزل عن الزمان والمكان. [...] أن تدّعي أنّ مجموعة الأدب الشريعيّ ملزمة لكلّ الجماعات المسلمة، بغضّ النظر عن الزمان والمكان، يعني، ببساطة، أن تعزوَ القداسة إلى عمليّة إنتاج الفكر الإنسانيّة والتاريخيّة. بهذه الحالة، لا ضرورة تستدعي تأسيس دولة ثيوقراطيّة تُدعى «إسلاميّة». كما أنّ طلباً كهذا بمثابة نداءٍ أيديولوجيٍّ لتأسيس سلطة دينيّة- سياسيّة غير قابلة للمساءلة؛ وهذا ما سيؤدّي إلى نظامٍ دكتاتوريٍّ شيطانيّ على حساب البعد الروحانيّ والأخلاقيّ للقرآن (الصفحات ٩٣-٩٥).

قد تبدو هذه الافتراضات، بدءاً من تلك المرتبطة بالأدب وانتهاءً بتلك المتعلِّقة بالسياسة، جريئةً واستفزازيّةً للتقليديّين، لكنّها تُركِّز على حاجةٍ لا محيص عنها للفكر الإسلاميّ المعاصر، الشرعيّ والسياسيّ خاصّة؛ أن يُسائلَ القيمة المطلقة لـ «الشرع» بمعزل عن التطوُّرات التاريخيّة للحضارات.

وفي ضمن هذا الإطار، الواسع والمتوافق عليه، ثمّة من النقاط المهمّة ما يستحقُّ معالجةً مسهبة. فمن الكتّاب الذين يقدِّرهم أبو زيد عالياً، محمّد أحمد خلف الله (توفّي ١٩٩٨). وكخلف الله، يجادل أبو زيد ضدّ القراءات السياسيّة أو المعياريّة للقرآن، الذي يرى فيه كتاباً إرشاديّاً روحانيّاً وأخلاقيّاً؛ كتاباً مثّل، في طول التاريخ الإسلاميّ، مصدر إلهامٍ للمشتغلين في حقول الفنون والعلوم، وحلقة وصلٍ شخصيّة بين الإنسان والله (الصفحة ٧٥).

وكان خلف الله مبدعاً في إيجاد أساليب جديدة في التحليل النقديّ ودراسة القرآن في سياقه. ولكنّ كثيرين يعتقدون أنّه أغرق في الأدبيّة. فقد جاء تحليله السياقيّ متجذِّراً في مجموعة القصص القرآنيّة وإعادة بنائها بحسب تسلسلها الزمنيّ. «هذا ما يجعل التحليل بحسب السياق الأصليّ – الحالة النفسيّة والعاطفيّة للنبيّ وتطوُّر الرسالة الإسلاميّة – ممكناً». من وجهة النظر هذه، «فإنّ التحليل الموضوعيّ [الموضوعاتيّ] ينتهك البُعدَ السياقيّ الذي يؤكِّد عليه خلف الله» (الصفحتان ٥٥-٥٦). أخشى أنّ مقاربةً كهذه تنتج خسارةً محتملةً للمعنى. أمّا التحليل الموضوعيّ للباكستانيّ فضل الرحمن، على سبيل المثال، فهو مساوٍ في الجدوى، بل ربّما كان أكثر فائدة.

فقد عمد فضل الرحمن إلى نقد المقاربة «الذريّة» لعددٍ من المفسِّرين واعتبر أنّها أخفقت في

(١) يتقدّم أبو زيد بنقدٍ قاسٍ للغاية ضدَّ الشافعيّ في كتابه «**الإمام الشافعيّ وتأسيس الأيديولوجية الوسطيّة**» الصادر عام ١٩٩١.

فهم الوحدة التحتيّة للقرآن في إصرارها (العمليّ) على التعاطي مع مفردات معيّنة لآيات مختلفة بمعزل عن غيرها. ودفعت الحاجة لدراسة القرآن كوحدة، كبنية، بفضل الرحمن إلى بلورة أسلوبٍ ذي وجهين: يُشتقُّ الأوّل من حقيقة القرآن التاريخيّة، من المبادئ الكليّة المقبولة، من وجهة النظر الأخلاقيّة واللاهوتيّة، من الإنسانيّة؛ والثاني يتشكّل من تطبيق مبادئ متتالية على المستوى العمليّ،

> **إنّ عمليّة التأويل التي نقترحها هنا تتشكّل من حركة مزدوجة، من الظرف الحاليّ إلى زمن القرآن، ومن ثَمَّ إلى الحاضر مجدّداً. فالقرآن هو الجواب الإلهيّ، من خلال عقل النبيّ، على الظرف الأخلاقيّ–الاجتماعيّ للجزيرة العربيّة أيّام النبيّ. [...] فالقرآن وتكوين الجماعة الإسلاميّة ظَهَرا في ضوء التاريخ وعلى خلفيّة اجتماعيّة–تاريخيّة. فهو جوابٌ على هذا الظرف. [...] تتألفُ أولى الحركتين المذكورتين أعلاه من خطوتين ... الخطوة الأولى من الحركة الأولى تبدأ من فهم معنى القرآن ككلّ كما وفهمه من خلال المباني التي تؤلّف الأجوبة لظروفٍ محدّدة. الخطوة الثانية هي التعميم من هذه الأجوبة المحدّدة وإعلانها كَصِيَغٍ ذات أغراض أخلاقيّة– اجتماعيّة عامّة يمكن «تقطيرها» من نصوص معيّنة في ضوء الخلفيّة المُعلنة عادةً. [...] وفي حين أنّ الحركة الأولى تبدأ من خصوصيّات القرآن إلى انتزاعِ ومنهجةِ المبادئ العامّة والقيم والغايات البعيدة المدى، فإنّ الثانية تبدأ من هذه الرؤية العامّة لتصل إلى الرؤية المحدّدة التي يُصار إلى صياغتها وتحقيقها الآن؛ أي أنّ العامّ يتجسّد في السياق التاريخيّ–الاجتماعيّ الحاليّ والملموس**[1].

يضمن فضل الرحمن تحليلاً سياقيّاً– موضوعيّاً دونما تخلٍّ عن التطبيق praxis، في حين أنّ خطاب خلف الله يأتي أدبيّاً فحسب. بالتالي، فموقف الأوّل يأتي سياسيّاً، متّجهاً صوب تحويل المجتمع، في حين يأتي الآخر فكريّاً فقط.

ثمّ هناك محمّد أركون – وهو مفكّرٌ آخر يقدّره أبو زيد عالياً ولكنّه ينطوي على نفس عيوب خلف الله، في رأيي. إنّ نظريّته في «المفكَّر فيه thinkable»، «اللامُفكَّر فيه unthought» و«المستحيل التفكير فيه unthinkable»[2] في الفكر الإسلاميّ لهي نظريّة رائعة وقادرة على رصد الأخطاء الملازمة للتفكير الإسلاميّ الكلاسيكيّ، من مثل صعوبة التعاطي مع مفاهيمَ كالعلمانيّة، التاريخانيّة والمساواة الجنسيّة. ومع هذا، فهي تظلُّ تمريناً لغويّاً مطويّاً في صفحات الكتب. وأنا مشكّكٌ في قدرتها على تغيير العقل الإسلاميّ التقليديّ. فتغيير العقول يتطلّب تغيُّراً في العلائق السوسيو– سياسيّة والأيديولوجيّة في المجتمع، كما جادل أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci

(١) فضل الرحمن، الإسلام والحداثة Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago and London: Chicago University Press, 1982), 5-6

(٢) انظر، Muhammad Arkoun, *Lecture du Coran* (Paris: Maisonneuve, 1982) و *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: al-Saqi, 2002).

ذات مرّة[١]. على المفكّرين أن يعرفوا متطلّبات الجماهير ويقودوهم بمقتضى هذه المعرفة، ولا ينبغي للفلاسفة أن يعيشوا في «الأبراج العاجيّة» لأفكارهم، بل أن يختلطوا ويتعلّموا من الجماهير الفقيرة في إفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينيّة. المفكّرون [يجب أن يكونوا] شهداء أحياء على الجماهير. إلّا أنّ أركون يُعادي انخراط الفكر الإسلاميّ المعاصر في «العمليّ»، ناظراً إلى [ومُديناً] كلّ التيارات الإسلاميّة المعاصر على أنّها «صِداميّة *du combat*»[٢].

ومن المسائل المهمّة، كذلك، فعاليّة الأيديولوجيا، وهي نقطة حساسّة عند غرامشي. ولعلّ أهمّ مفكّرٍ تعاطى مع مسألة الأيديولوجيا هو عبد الكريم سروش. يقول أبو زيد في هذا الإطار، «لقد بنى سروش موقفه على مفهوم النسبيّة الثقافيّة» (الصفحة ٧١). لكنّ النسبيّة الثقافيّة قد تكون مفهوماً غايةً في الإبهام والغموض إلى درجةِ طمس أيّ هويّة ثقافيّة. فتعدُّديّة التأويلات تعنيّ أنّ كلّاً منها تحتفظ بمعناها الخاصّ (وهذا ما يصدق على أفرادٍ معيّنين – أو حضاراتٍ بعينها – بما هم ذواتٌ متحاورة ومتفاعلة، ولكن أيضاً محتفظة بهويّتها المحدّدة، كما يشير إلى ذلك حسن حنفي في نظريّته في الاستغراب[٣]). في واقع الأمر، إنّ علينا تفاديَ الخلط بين النسبيّة الثقافيّة العدميّة وبين تعدُّديّة التأويلات المسموح بها هرمنوطيقيّاً. النسبيّة الثقافيّة تعني أن لا تأويل يصحّ. أمّا الهرمنوطيقا البنّاءة فتعني أنّ كلّ التأويلات تشترك في جانب من جوانب الحقيقة[٤]. بالفعل، هذا هو المدى الحقيقيّ لمقولة ابن رشد في «فصل المقال» بأنّ «الحقّ لا يضادّ الحقّ»[٥].

ويصحُّ، على ضوء جدليّات النسبيّة الثقافيّة مع الهرمنوطيقا البنّاءة، ما يقوله أبو زيد من أنّ «القرآن للشيوعيّ يعكس الشيوعيّة، وللأصوليّ فهو نصّ أصوليّ، وللنسويّ فهو نصٌّ نسويّ... إلخ» (الصفحة ٩١). لكنّه يقرُّ بأنّه ليس من تأويل "موضوعيّ أو بريء" (الصفحة ٩٣). أمّا أنا فلا أرى في هذه التعدُّديّة خطأً أو خطراً ذاتيّاً. بل تكمن المشكلة في كيفيّة تعايش هذه التأويلات المختلفة. هنا تُساهم مقاربة أبي زيد الجديدة للقرآن كـ «خطاب» في حلّ بعض العقد،

في الأصل، شرعت في تأييد فكرة النظر إلى القرآن كنصّ [مقدّماً] البُعْدَ التاريخيّ والنقديّ من خلال إعادة قراءة نقديّة لعلوم القرآن التقليديّة، خاتماً بأنّ القرآن هو نتاجٌ ثقافيّ، بمعنى أنّ الثقافة والمفاهيم الماقبل إسلاميّة تعاد صياغتها عن طريق بناء لغويّ محدّد. [...] وفي عام ٢٠٠٠ [...] عرضت مفهوم القرآن كمساحة للتواصل الإلهيّ الإنسانيّ... وركزّت على البعد العموديّ للوحي، أي على العمليّة التواصليّة بين الله والرسول والتي أنتجت القرآن. وقد أنتج هذا التواصل العموديّ الذي

(١) انظر، Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere*, critical edition by Valentino Gerrantana (Torino: Einaudi, 1975)

(٢) Muhammad Arkoun, *La pensée arabe* (Paris: Presses Universitaires de France, 1991).

(٣) حسن حنفي، **مقدّمة في علم الاستغراب** (القاهرة: الدار الفنّيّة، ١٩٩١).

(٤) انظر، Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione* (Roma-Bari: Laterza, 2002)

(٥) انظر، Massimo Campanini, "Averroes" Hermeneutics of the Qur'an," forthcoming in the *Proceedings of the international conference Averroès et les Averroismes, edited by Jean Baptiste Brenet* (Paris: Vrin, 2007).

استمرّ طيلة عشرين عاماً عدداً من الخطابات. [...] وفي العام ٢٠٠٤، أخذتُ أطروحتي خطوةً واحدةً أبعد، منتقلاً من البعد العموديّ للقرآن إلى ذاك الأفقيّ. وما أعنيه بالأفقيّ يتخطّى القوننة canonization، أو ما يعتبره بعض الباحثين نشرَ النبيّ لرسالة القرآن بعد تلقّيه إيّاها. ما أرمي إليه هو البعد المُندكُّ في بنية القرآن والذي تجلّى في عمليّة التواصل الفعليّ. لا يمكن إدراك البعد الأفقيّ إلّا إذا تحوّلت رؤيتنا الهيكليّة المفاهيميّة للقرآن من رؤيته كـ «نصّ» إلى رؤيته كـ «خطاب» (الصفحتان ٩٧–٩٨).

إنّ القرآن كخطاب، أو كنظام تخاطب، يشير إلى أنّ هناك وسائل هرمنوطيقيّة شتّى للوصول إلى نفس بذرة الحقيقة. كنظام تخاطب، هو يخوّلنا القول بتعدُّديّة التأويلات، ولكنّه، دون ريب، يستفيد من مقاربة موضوعيّة كتلك التي عند فضل الرحمن. يبدو لي البعد الأفقيّ شبيهاً، نوعاً ما، بالبعد الموضوعيّ[١].

أمّا نظريّة سروش، فقد ناقشتها بإسهاب في كتابي «الفكر الإسلاميّ المعاصر»[٢]. هناك رأيت أنّ منهجه قليل الإقناع وموبوءٌ بالتوليفيّة syncretism، على الأقلّ في كتابه البارز «العقل، الحرّيّة والديمقراطيّة في الإسلام»[٣] (لم تكن أعماله الفارسيّة الأخرى في متناولي). على سبيل المثال، أنا لا أرى أنّه يمكن إيجاد أرضيّة مشتركة بين الصوفيّة وفلسفة العلم. كما أرى إبستمولوجياه [سروش] معلّقةً في مكانٍ ما بين الذاتيّة والموضوعيّة. ولا أرى داعيّا لجداله بخصوص الصلة المباشرة بين الفلاسفة والعلماء اليونانيّين وبين العلماء والعلمانيّين المعاصرين (على كلٍّ، أتت الثورة العلميّة على الأرسطويّة بعدما كانت [الأرسطويّة] هي العلم لما يقْرُب من عشرة قرون). أضف إليه ضدّ–تاريخيّته حين يعلن أنّ المسيحيّة والإسلام والماركسيّة لم يكونوا لينتجوا تاريخاً مغايراً لو نشأوا في ظروف وشروط مختلفة لأنّهم غير قابلين للتحوُّل في ماهيّاتهم. إنّه لمثيرٌ للتهكُّم أنّ سروش، في قوله هذا، يتقدّم بتأويلٍ «ماهويٍّ» للإسلام، وهو تأويل يرفضه معظم الدارسين، إسلاميّين وغير أسلاميّين. كما لا يبدو أنّ ثمّة محلّاً للتاريخ في فكره: «إنّه يجادل بأنّ قيماً كالحرّيّة، والعدالة، والحقوق، والصدق، واحترام الغير وأضرابها، لم تنشأ داخل الأديان بل انتمت إلى منظومات خارجة عن أساس (ماهيّة) العقائد الدينيّة. تكون هذه القيم، أو، بتعبيرٍ أدقّ، التفسيرات التي تُحبى بها، نتاجَ عقلٍ جمعيّ. ثمّ تتبنّى الأديان هذه القيم وتدمجها في منظوماتها العَقَديّة»[٤]. بطبيعة الحال، يحقُّ

(١) من المفيد أن نتذكّر أنّ الإسلام لا يقتصر على هرمنوطيقا أفقيّة بل أيضاً على مساواة اجتماعية أفقيّة. بتعبير حسن حنفي: «التوحيد هو عمليّة توحيد في مستقبل فعلٍ اكتمل في الماضي. إنّه يعني حريّة الوجدان، رفض الخوف، ونهاية النفاق والتعارض. "الله أكبر" إنّما تعني تحطيم الاستبداد. فكلّ البشرُ وكلّ الأمم متساوون قبالة المبدإ الواحد. لا مزيد من مجتمعات طبقيّة أو عنصريّة. وظيفة الإنسانيّة أن تحوّل الوحي – كلمة الله – في البنية المثلى للعالَم. فبُعدا الحياة هما الأمام والخلف، لا الفوق والتحت. والناس الثوريّون يعيشون في بعدٍ أفقيٍّ لا عموديّ». حسن حنفي، «Des Ideologies Modernistes à l"Islam Revolutionnaires»، في *Peuples Méditerranées*, n. 21, October-December 1982, 3-13; here 12.

(٢) Massimo Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo* (Bologna: Il Mulino, 2005), 103-112.

(٣) Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2000).

(٤) Ali Paya, "Recent Developments in Shi'i Thought," in *Islamic Democratic Discourse. Theory, Debates and Philosophical*

لأيٍّ كان أن يكون لاأدريّاً agnostic، لكنّني لا أري كيف يمكن لأحدهم أن يعتبر سروش «مصلحاً» دينيّـاً. ثمّـة لديه سوء فهـم عميق لمسألة الأيديولوجيـا. فهي ليست بالضرورة «وعيـاً مقلوباً»، بل يمكنها أن تُمثِّل، بتعبير أنطونيو غرامشي، مجدّداً، موقفاً قضويّاً propositional attitude.

ولعلّي أجد أنّ هرمنوطيقيّات مجتهد شبستري أكثر إثارةً للاهتمام من سروش لكونه أكثر تضلُّعاً في الفلسفـة والهرمنوطيقا بدءاً بديلثي Dilthey وانتهاءً بغادامر Gadamer (الصفحة ٦٦ والمقاطع التي تلي). ولربّما كان إفراطاً في التفاؤل، اعتبارُ أنّ «كلَّ مشاكل الحداثة ستحلُّ بإدخال بعض أدوات الهرمنوطيقا ومبادئها إلى التفسير القرآنيّ»، لكنّه، بأيّ الأحوال، يبيح تعدُّديّة التأويلات لأنّ «النصَّ يجيـب فقط على الأسئلة التي عُرِضت عليـه في حين أنّ الجميع يجد في القرآن الأجوبة التي يريد. وهـذا ما يسمح بتأويلٍ ديمقراطـيٍّ في الإسلام». كما أنّ الشبستري يفهم تماماً «تسييس الإسلام في العديد من أجزاء العالم»، وبالتالي فـ «الإسلام يتّجه صوب الدنيا» بالنسبة إليه (الصفحة ٦٨).

من الواضح أنّ الظواهريّة phenomenology والهرمنوطيقا هي أدوات وآلات لفهم القرآن. بيـد أنّ محتويـات النصّ سياسيّة، أو بالحدِّ الأدنى قابلة للتسييـس، وتُسيَّس في العديد من الخطابات الدنيويّـة التي تتقدَّم بها التفاسير المعاصرة. وهذه لعبة خطـيرة في عالمٍ غارقٍ بالفوضى كعالمنا. كما أنّ مهمّة النبيّ محمّد كانت سياسيّة، وقد أبرز محمّد عابد الجابري مساهمتها في بنية العقل السياسيّ العربـيّ[١]. ولا يمكننا بحالٍ من الأحوال أن ننفي البعـد الدنيويّ عن الدين الإسلاميّ – كما الدين اليهـوديّ. والدنيويّة ضـرورة في الحقبة المعاصرة؛ وحتّى المسيحيّـة والكاثوليكيّة «تتّجهان صوب الدنيـا»، وتتدخّلان أكثر فأكـثر في السياسة في الولايات المتّحدة وأوروبا. لا تعدو العلمانيّة الغربيّة كونَها أسطورة، إذ اللغة السياسيّة الغربيّة وحتّى التطبيق السياسيّ الغربيّ يعتمدان بكثافة على مفاهيم وافتراضـات لاهوتيّة[٢]. وقد حثّ البابـا بنديكتوس السادس عشر مؤخّراً علـى تسييس المسيحيّة بشكلٍ عامّ والكاثوليكيّة بشكلٍ خاصّ في معرض إدانته لكلّ من الإسلام والتنوير الأوروبيّ[٣].

ومـن المسائل المهمّـة، الديمقراطيّة. ولكن ما الـذي تعنيه الديمقراطيّة؟ عـرّف الباحثون أنواعاً مـن الديمقراطيّـات من قبيـل «الديمقراطيّـة التوتاليتاريّـة»[٤]، «الديمقراطيّـة شبه–التوتاليتاريّة»[٥]

Perspectives, ed. M. Muqtader Khan (Lanham: Lexington Books, 2006), 131-132

(١) محمّد عابد الجابري، **العقل السياسيّ العربيّ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩١).

(٢) Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (Chicago and London: Chicago University Press, 1996).

(٣) راجع خطاب البابا المثير للجدل الذي ألقاه في جامعة ريغنسبورغ في ١٢ أيلول ٢٠٠٦.

(٤) J. L. Talmon, *The Origin of Totalitarian Democracy* (New York: Praeger, 1960).

(٥) Marina Ottaway, *Democracy Challenger the Rise of Semi-authoritarianism* (Washington: Carnegie Endowment Foundation, 2003).

و«الديمقراطيّة غير الليبراليّة»[١]، وغيرها. يبدو لي أنّ أبا زيد يتحدّث عن «ديمقراطيّة ليبراليّة». ومن وجهة نظر الديمقراطيّة الليبراليّة، يعتقد سروش أنّ الحقوق الإنسانيّة تتحقّق، أفضلَ ما تتحقّق، في نظام ديمقراطيّ (الصفحة ٧٣). لسوء الحظ، فإنّ أبا زيد يقرُّ بآثام أميركا في إيران (الصفحة ٤٨: «... لم تكن الثورة، وبالتالي الدولة الثيوقراطيّة، لتتحقّق لو اتّبع الأميركيّون سياسيةً مختلفةً مع إيران») ومع الشرق الأوسط بشكل عامّ (الصفحة ٦٤: «دعم الأميركيّون صدّام حسين في حربه على إيران؛ أعلنوا عن موازنة خاصّة لقلب النظام الإيرانيّ؛ أسقطوا طائرة ركّاب إيرانيّة وكافأوا الرجل الذي قام بذلك؛ وأخيراً فهم دعموا الطالبان في أفغانستان»)؛ كما ويرى أنّ استمراريّة إسرائيل كدولة دينيّة تعطي الشرعيّة لخطاب الإسلاميّين الراديكاليّين» (الصفحة ٥١).

أنا أوافق تماماً على اعتبار أبي زيد أنّ «النقاش الدائر حول الديمقراطيّة، حقوق الإنسان، حرّيّة الاعتقاد، الدولة العلمانيّة والفردانيّة [في العالم الإسلاميّ] لم يؤدِّ إلى إعادة النظر في التقليد ومعنى القرآن فحسب؛ لقد أدّى إلى أنسنة القرآن عبر صياغة لاهوتٍ ليبراليّ، وتأسيسِ منهج جديد في التأويل. يُسمّى هذه المنهج في الغرب بالهرمنوطيقا» (الصفحتان ٧٨–٧٩). هنا لا بدّ لتحقُّق الديمقراطيّة من مشروعٍ هيمنيّ hegemonical، بالإضافة إلى هرمنوطيقا ثاقبة وتفسيرٍ نصّي. وقد شكّل مفهوم الهيمنة نموذجاً إرشاديّاً سياسيّاً في عمل أنطونيو غرامشي[٢]. الهيمنة تعني أنْ تبني «كتلةً» جديدة بين المفكّرين والجماهير، بين الطليعة الفكريّة والأساس الشعبويّ الضخم. في القرن التاسع عشر، نجحت البرجوازيّة الأوربيّة في بناء «كتلةٍ» كهذه؛ أمّا الشيوعيّة فأخفقت في فعل ذلك في القرن العشرين. في الإسلام، لا يمكن للمشروع الهيمنيّ أن يتجاوز القرآن[٣]. وبخلاف أبي زيد، أرى أنّ محمود طه وعبد الله النعيم ساهما بحزم في هذا المنظور بمشروع أسلمة المفاهيم العلمانيّة (الصفحتان ٨٧–٨٨)، عارضين لمقاربة أصيلة وواقعيّة للعلمانيّة والقانون وحقوق الإنسان (الصفحة ٨٨). وهكذا، فإنّ الديمقراطيّة تحتاج إلى تعريفٍ مختلف من وجهة نظر الإسلام[٤]، رغم كوننا غير متأكّدين من وجود ديمقراطيّة بنحوٍ إسلاميّ[٥].

ختاماً، فإنّ أبا زيد يشير إلى الطابع السياسيّ للقراءات القرآنيّة عند ما يُسمّى بالحركات الإسلاميّة

(١) Fouad Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad* (New York: Norton, 2003).

(٢) انظر، Luciano Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci* (Roma: Editori Riuniti, 1972); *Le parole di Gramsci,* ed. Stefano Frosini and Guido Liguori (Roma: Carocci, 2004).

(٣) يُؤكّد إبراهيم أبو ربيع على أهمّيّة أنطونيو غرامشي في تطوُّر الفكر العربيّ، *Contemporary Arab Thought. Studies in post-1967 Arab Intellectual History* (London and Sterling: Pluto Press, 2004 أمّا أنا فقد ساهمت في هذا الموضوع بورقة، "الدولة الإسلاميّة في مدينة النبيّ: تحليل معاصر لمنظور غرامشي"، نوقشت أوّلاً في مؤتمر *Credance, connaissance et norms* (جامعة تونس، ١–٣ آذار ٢٠٠٧)؛ وثانيا في مؤتمر *Gramsci e le culture del mondo* (Fondazione Gramsci, Roma 27-28 April 2007).

(٤) انظر، John Esposito and John Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996).

(٥) لعلّ أكثر المفكرين إثارةً للاهتمام اليوم هو خالد أبو الفضل، أستاذٌ في جامعة كاليفورنيا–لوس أنجلس UCLA. انظر كتابه، *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

«الأصوليّة»، أي الإسلام السياسيّ»، بنحوٍ وافٍ، وهو المعارض بشدّة لكلِّ الحركات التقليديّة من الوهابيّين إلى الإخوان المسلمين. ويرى إلى الحركة السلفيّة التي أسّس لها رشيد رضا كانحطاط للحركة الإصلاحيّة عند الأفغانيّ وعبده؛ بل يرى بوناً شاسعاً بين إصلاحيّة عبده وإصلاح رضا. بالتالي، فإنّ نقد أبي زيد لطارق رمضان لا بدّ له أن يأتي غايةً في القسوة (الصفحة ٩٢)، رغم قول رمضان بأنّه «... من الضروريّ التذكُّر أنّ مجموع الشريعة هو بناءٌ إنسانيّ وتتطوّر بعض جوانبه بالضبط كما تتطوّر الأفكار الإنسانيّة، وكما تكشّفت بعض جوانب القرآن والسنّة مع الزمن. هذا هو بالتحديد معنى الحديث النبويّ بأنّ "الله تبارك وتعالى يبعث إلى هذه الأمّة، على رأس كلِّ مئة سنة، من يجدِّد لها دينها"»[١]. وشخصيّاً لا أوافق وسم الإخوان المسلمين بـ«حركة رجعيّة» (الصفحة ٤٦)، فقد كانت مساهماتهم الاجتماعيّة والعمليّة والتعليميّة، بادئ ذي بدء، وسائلَ مهمّة للتعاطي مع احتياجات الناس[٢].

الإسلام اليوم هو حقيقة متعدِّدة الأوجه، تظهر فيه نبضاتٌ إصلاحيّة ومعاندات انفعاليّة. يُساعدنا كتاب أبي زيد على فهم كليهما وشرح الأنماط الأكثر تأثيراً وتشييداً والتي يقوم عليها الأمل بنهضة إسلاميّة جديدة. الهرمنوطيقا القرآنيّة أساسيّة، ولكنّها ليست مشروعاً يؤخذ به في الفراغ؛ إنّها مشحونة بتضمينات سياسيّة. وبلا ريب، فإنّ فهم وتطوير هذه التضمينات السياسيّة يكون مساعداً لمستقبل الفكر والتطبيق الإسلاميّين.

(١) Tariq Ramadan, "Ijtihad and Maslahah: The Foundation o f Governance," in *Islamic Democratic Discourse*, ed. Muqtedar Khan, cit, 4

(٢) انظر، Brynjar Lia, *The Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement* (Reading: Ithaca, 1998).