مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
نماء وانتماء

namacenter

أوراق نماء

العلمانويّة والهرمنيوطيقا والإمبراطوريّة: سياسة الإصلاح الإسلاميّ

صبا محمود

العلمانويّة والهرمنيوطيقا والإمبراطوريّة

العلمانويّة والهرمنيوطيقا والإمبراطوريّة

سياسة الإصلاح الإسلاميّ[1]★

لـصبا محمود[2]★★

ترجمة: كريم محمد[3]★★★

(*) نُشرت هذه الورقة العلميّة في مجلّة (public Culture) عام 2006. [المترجم]

(**) صبا محمود [٩٦٢-٢٠١٨]، أنثربولوجيّة مرموقة، تتمركز كتابتها حول العالم العربيّ والإسلاميّ فيما يخص سؤال العلمانيّة والنسويّة والسلطة والإسلامويّة. صدر لها كتابان هامّان، الأول بعنوان «سياسات التقوىٰ»، والثاني بعنوان «الاختلاف الدينيّ في عصر علمانيّ»، بالإضافة إلىٰ أوراق ومقالات علميّة عديدة. [المترجم].

(***) كريم محمد، باحث ومترجم من مصر، صدرت له ترجمة كتاب صبا محمود «الاختلاف الدينيّ في عصر علمانيّ: تقرير حول الأقليّات» عن مركز نماء للأبحاث والدراسات. [المترجم].

المُحتَوَيَاتْ

الموضوع	الصفحة
هيرمنيوطيقا علمانيّة	٢٣
دين علمانيّ	٣٠
نقد علمانيّ؟	٣٤

منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول ٢٠٠١، وعلىٰ خلفيّة عقدين من سطوة السياسة الدينيّة العالميّة، فإنّ الاستغاثات الملحّة بإعادة العلمانويّة إلىٰ حالتها الأولىٰ قد وصلت إلىٰ مرحلةٍ من التصاعد لا يمكن تجاهلها. والحال أنّ الهدفَ من هذه الاستغاثات الضارية هو الإسلام، ولا سيّما تلك الممارسات والخطابات الكامنة في صلب الإسلام التي يُشتبَه في أنّها تعزّز من نزعة الأصوليّة والقتاليّة. وغدا من المُستلزَم بالنسبة إلىٰ اليساريين والليبراليين، علىٰ حدّ سواء، ربطُ مصير الديمقراطيّة في العالم الإسلاميّ بمأسسة العلمانويّة أي باعتبارها كلًّا من عقيدة سياسيّة وإيتيقا سياسيّة. ويُكرَّر هذا الاقتران علىٰ نحوٍ واسع داخل الخطاب الذي ينبثقُ عن وزارة الخارجيّة الأمريكيّة، وبالأخصّ في جهودها البرامجيّة لإعادة تشكيل وتحويل «الإسلام من داخله». سأفحصُ في هذه المقالة التصوّر الخاصّ للعلمانويّة الذي يُمسك بزمام الإجماع الحالي بأنّ الإسلامَ بحاجةٍ إلىٰ الإصلاح -وبأنّ علمنته تمثّل خطوةً لا مناص عنها في جلب «الديمقراطيّة» إلىٰ العالم الإسلاميّ-، كما أفحصُ الوسائل الاستراتيجيّة التي بواسطتها تجري مأسسة هذه الرؤية البرامجيّة في يومنا هذا. ونظرًا إلىٰ أنّ العلمانويّة هي مقولة متنقّلة تاريخيًّا ذات جينالوجيا متنوّعة، فإنّ هدفي لا يصبو إلىٰ تأمين تعريفٍ موثوقٍ به للعلمانويّة أو إلىٰ تتبّع تحوّلها التاريخيّ داخل الولايات المتحدة أو داخل العالم الإسلاميّ. بالأحرىٰ إنّ هدفي محدّد جدًّا ههنا: إذ أريدُ أن أرسم الفهم الخاصّ للعلمانويّة الذي يكمن وراء الخطابات الأمريكيّة المعاصرة حول الإسلام، وهو فهمٌ تشكّله اليوم بعمقٍ المخاوفُ الأمنيّة والسياسات الخارجيّة للولايات المتحدة في العالم الإسلاميّ.

إنّ عددًا من القصص الأصليّة يمكن قصّها حول الظاهرة الحديثة للعلمانويّة. والحال أنّ قصّةً من هذه القصص التي تحتلّ ثقلًا كبيرًا اليوم متجّذرة في عقيدة التسامح الدينيّ. حيث بزغت العلمانويّة، وفقًا لهذا التصوّر، في القرن السابع عشر كحلّ سياسيّ رمىٰ إلىٰ وضع حدٍّ للحروب الدينيّة الأوروبيّة، وذلك من خلال تأسيس قاسم مشترك بسيط فيما بين عقائد الطوائف المسيحيّة المتنازعة

وبتحديد إيتيقا سياسيّة مستقلّة تمام الاستقلال عن العقائد الدينيّة[1]. وتوقّف تحقيق هذه الأهداف بطبيعة الحال علىٰ مَرْكزة سلطة الدولة، وعلىٰ الترسيم الملازم لها للمجتمع في المجالات السياسيّة والاقتصاديّة والدينيّة والأُسريّة التي يمكن رسم معالمها من ثمّ وإخضاعها إلىٰ حسابات حكم الدّولة. بهذه السرديّة، فإنّ كلًّا من إيتيقا التسامح الدينيّ وحريّة الضمير قد نُظر إليهما كحاجيّات داخليّة للفصل العقائديّ الذي تؤسّسه العلمانويّة بين أشغال الدّولة والكنيسة، بين السياسة والدّين. فالافتراضُ قائمٌ علىٰ أنّ الدولةَ، بحكم طبيعتها المُعلنة حيال مزاعم الحقيقة الدينيّة الخاصّة، تجعلُ الأهدافَ الدينيّة غير مكترثةٍ لممارسة السياسة وتكفل بالتالي بأنْ يُمارَس الدين دون إكراهٍ، ودونما اختيار فرديّ وموافقة شخصيّة.

ونظرًا إلىٰ أنّ الليبراليّة تتعلّق بتنظيم الحريّات الفردانيّة والجماعيّة، فإنّ مبدأ حريّة الضمير هو ما يجعلُ العلمانويّةَ مركزيّةً للفلسفة السياسيّة الليبراليّة وفقًا لهذا التصوّر. لاحظوا، مثلًا، أنّه حتىٰ علىٰ الرّغم من أنّ عددًا الأنظمة التوتاليتاريّة المعاصرة تلتزم بالفصل العقائديّ بين الدّين والدّولة، إلّا أنّها تتدخل، بشكلٍ روتينيّ، في تقييد مقدرة النّاس علىٰ ممارسة إيمانهم (علىٰ سبيل المثال الصين، أو سوريا، أو حتىٰ الاتحاد السوفياتيّ السابق). والحال أنّ انتهاكًا كهذا لحقّ النّاس في الحريّة الدينيّة إنّما يتعارضُ مع التزام رئيس يكمن في لُبّ الحوكمة الليبراليّة الديمقراطيّة. لا يعني هذا بطبيعة الحال أنّ هناك نمطًا أحاديًّا متعلّقًا بالمبدأ الذي تُؤسّس عليه الحريّة الدينيّة وتُنظَّم في ديمقراطيّات ليبراليّة. لكن يعني هذا أنّ النّقاش العموميّ في المجتمعات الليبراليّة حول كيف يجب تأسيس الحدّ بين الدّين والدّولة وإدارته يتمّ موازنته مع المخاوف المتعلّقة بالإبقاء علىٰ الحقّ في ممارسة دين المرء الخاصّ بحريّة دون إكراهٍ أو تدخّل من الدّولة[2]. إنّ هذه

---

(١) هذا تصوّر تاريخي شائع جدًّا. من أجل عرض أحدث وأبلغ لهذا التطور، انظر:

Charles Taylor, "Modes of Secularism," in Secularism and Its Critics, ed. Rajeev Bhargava (New Delhi: Oxford University Press, 1998), 31- 53.

(٢) إنّ أحدث تحليلات الباحث القانونيّ نوح فلدمان بخصوص «الحروب الثقافيّة» الأمريكيّة، ومحاولة حلّها، تتمركز بالأساس حول هذين المبدأين للعلمانويّة الليبراليّة. ويحاجج فلدمان بأنّ جذر الصراع =

الصّلة الخاصّة بين الفصل العقائديّ للدّين عن الدّولة والمبدأ العلمانيّ بحريّة الضمير، مع كونه تأسيسيًّا للحكم الليبراليّ، مليئةٌ هي أيضًا بالتوتّرات وتنجم عنها مجموعة مميّزة خاصة بها من المشكلات. ومع ذلك، فإنّ العلمانويّة يناصرها كلٌّ من الليبراليين والتقدميين الأمريكيين مُناصفةً علىٰ افتراض أنّ هذا التدبير السوسيو-سياسيّ المحدّد هو السّبيل الأمثل لدرء مخاطر الشِّقاق الدينيّ.

غير أنّ المعرفة الأكثر جدّة تقدّم تحدّيات مثيرة للفكرة القاضية بأنّ العلمانويّة الليبراليّة تتألّف في المقام الأوّل من تأمين شكلٍ من أشكال الحوكمة المُدبَّرة حول مبدأيْ الحريّة والإكراه هذين. ويُشير بعضُ الباحثين إلىٰ أنّ ما يُسمّىٰ بالفصل الحادّ بين الكنيسة والدّولة لا يصفُ بدقّة كيف يتواشجَ الدينُ والحوكمة الحديثة بشكل تأسيسيّ مع بعضهما البعض. وهذا التواشج لا يسود في المجتمعات غير الغربيّة فحسب، بل إنّه، كما يُحاجَج بذلك، لَيسود أيضًا في تلك المجتمعات التي تُنَصَّب باعتبارها نماذج مثاليّة علىٰ ما يجب أن تكون عليه الدولة العلمانيّة، مثل الولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا. وبغضّ النّظر عن الدّور التأسيسيّ الذي لعبته الحركات والمؤسّسات الدينيّة في صياغة الثقافة السياسيّة لتلك الدّول[1]، فإنّ التنظيم المتواصل، كما يحاجج الباحثون، للحياة الدين عبر

= بين «الإنجيليين» و«العلمانيين القانونيين» إنّما يكمن في أن الإنجليين يريدون استخدام الدولة لتمويل المشاريع الدينيّة، فيما يريد العلمانيّون أن يحدّوا من تمظهر الرموز الدينيّة في الأماكن العموميّة (والذي يكون عادةً عبر الوسائل القانونيّة). ويقترح فلدمان بأن السبيل الأمثل لحل هذه المعضلة يتمثل في أن يمتنع الإنجيليون عن تمويل الدولة لمشاريعهم الدينية مقابل تسامح أكبر من جانب العلمانيين لـ «التمظهر الحكوماتي للدين» في الفضاءات العمومية. انظر:

Noah Feldman, Divided by God: America's Church-State Problem-and What We Should Do About It (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005).

(1) On the United States, see Sacvan Bercovitch, The American Jeremiad)Madison: University of Wisconsin Press, (1978, and James Morone, Hellfire Nation: The Politics of Sin in American History)New Haven, Conn.: Yale University Press, (2004. On Britain, see Peter Harrison, "Religion" and Religions in the English Enlightenment)Cambridge: Cambridge University Press, (1990, and Peter van der Veer, Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain)Princeton, N.J.: Princeton University Press, (2001. On France, see Jean Bauberot's "The Two Thresholds of Laiciza- tion" in Bhargava, Secularism and Its Critics, 94-136.

الوسائل القانونيّة والتشريعيّة إنّما يشيرُ إلىٰ علاقة أكثر مَساميّةً ممّا تقترحه علينا عقيدةُ العلمانويّة. ففي الولايات المتحدة علىٰ سبيل المثال، تشيرُ المعرفة الحالية إلىٰ ظاهرة كلٍّ من المحاكم العُليا والدُّنيا التي يتحتّم عليها باستمرار تنظيم متىٰ وكيف يُمارَس الدين ويُعبَّر عنه في الحياة العموميّة[١]. وبالمثل، يمكن أخذ القانون الفرنسيّ الذي يحظرُ إظهار الرموز الدينيّة (ولا سيّما الحجاب) في المدارس العامّة باعتباره مثالًا آخر علىٰ كيف غدتِ الدولة العلمانيّة بما هي كذلك تُعرّف ما هو اللباس الدينيّ وما هو اللباس غير الدينيّ في المجال العموميّ (وهو الأمر الذي يُعتبَر في الليبراليّة من ناحيةٍ معياريّة مسألة اختيار شخصيّ).

وبينما يتلقّىٰ الليبراليّون والتقدميّون، في كثير من الأحيان، تنظيم الدولة للممارسات الدينيّة بالقبول لأنّ الدّولة تضعُ الدينَ في مكانه الصحيح، إلّا أنّ هذا القبول غالبًا ما يقفُ في توتّر مع القلق الليبراليّ من أنّ الدولةَ بأدائها هذه المهمّة التنظيميّة قد تعتنقُ موقفًا دينيًّا بعينه. يتجلّىٰ هذا القلقُ الليبراليّ في الانتقادات التي وُجِّهت ضدّ إدارة بوش لحثّها الدؤوب للأجندة المسحيّة اليمينيّة المتطرفة، من حيث إنّ هذا الأمر يهدّد بفسخ زعم الدّولة بالحياديّة الدينيّة. وبالمثل، فإنّ الدولة اللائكيّة الفرنسيّة، بالنسبة إلىٰ كثيرٍ من النّقاد الأمريكيين، قد تخطّت حدودها عندما شرعنت الحظر الذي حصل مؤخرًا لإظهار اللباس الدينيّ في المدارس العامّة. بهذه الاعتراضات، يتمّ تأويل كلا الموقفين باعتبارهما تهديدًا لمبدأ حياديّة الدولة وقدرتها علىٰ تأمين حريّة الضمير لمواطنيها كافة. يتمثّل الخوف ههنا في أنّ ما كان يُعتبَر في كثير من الأحيان أمارة علىٰ «الاستثنائيّة العالمثالثيّة» -أي تدخّل الدول في المجال الدينيّ[٢]- أصبحَ أيضًا معيارًا للمجتمعات الغربيّة

---

(١) انظر:

Winnifred Sullivan's Paying the Words Extra (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994) and The Impossibility of Religious Freedom (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005).

(٢) تمّ استعمال العبارة من قبل بارثا تشارتجي، حيث يستعملها لوصف النموذج الفوقيّ لعلمانويّة الدولة المتبنّىٰ في الهند؛ حيث جُلبت بعض التحولات في عقائد وممارسات الهندوسيّة والإسلام لتسهيل الحكم السياسيّ الليبرالي في الفترة الكولونياليّة وما بعد الكولونياليّة. انظر:

"Secularism and Tolerance", in Bhargava, Secularism and Its Critics, 345-79.

الديمقراطيّة الليبراليّة. والحال أنّ التوصيفات الرامية إلىٰ تحديد هذه النّزعة تتباينُ وتختلف. إذ يحثّ البعضُ الدّول المُعرّفة باعتبارها علمانيّة إلىٰ اتّباع التعليمات المركزيّة للعلمانويّة بشكلٍ أكثر حزمًا وأناةً بمنح الحريّة الدينيّة للجماعات الدينيّة كافة داخل المجتمعات الليبراليّة وليس للبعض منها فحسب؛ فيما ينادي آخرون بإبطال أيّ تدخل قضائيّ أو تشريعيّ في الحقل الدينيّ؛ بينما لا يزال فريقٌ آخر يوصي بأنْ تسحب الدولةُ دعمها الماليّ للمؤسّسات الدينيّة كافّة.

علىٰ الرّغم من النيّة الحسنة لهذه التوصيفات، إلّا أنّني أريد الاقتراح بأنّها مرتكزة علىٰ فهم للعلمانويّة يَقبل بمزاعمها المعياريّة بصورة أكبر من اللازم وأقلّ بكثيرٍ منه في الآن نفسه. فهي توصيفاتٌ تسلّم كثيرًا جدًّا بالقبول ظاهريًّا، بالمزعم القاضي بأنّ العلمانويّة تتعلّق بإبعاد التديّن عن المجال العموميّ، وبالكاد تقبل قليل القبول، في الآن نفسه، بفشلها في استنطاق نزاع العلمانويّة بأنّها الحلّ السياسيّ الناجع للحول دون حدوث فتنة دينيّة. ففيما يتعلّق بالامتياز السّالف، كما تشيرُ الأمثلة المذكورة عاليه، فإنّ العلمانويّة لم تسعَ إلىٰ إبعاد الدين عن المجال العموميّ، وإنّما رمت إلىٰ إعادة تشكيل الشكل الذي يأخذه الدين، والذاتيّات التي يقرّ بها، والمزاعم الإبستمولوجيّة التي بإمكانه أن يطرحها. وتتوقف نجاعةُ مشروعٍ كُليانيّ كهذا بالضرورة علىٰ تحويل المجال الدينيّ عبر تنويعةٍ من الإصلاحات والأوامر الدولتيّة. في الغالب، يعني هذا أنّ الدّول القوميّة كان عليها أن تتصرّف كما الثيولوجيّون الفعليّون، مما يجعل بعض الممارسات والمعتقدات غير مكترثة بالعقيدة الدينيّة بالأساس وذلك لأنّ هذه الممارسات يمكن جلبها ضمن نطاق القانون المدنيّ[1]. يشيرُ طلال أسد في بحثه الأخير عن العلمانويّة الفرنسيّة إلىٰ أنّ التنظيم المتواصل للحياة الدينيّة من قبل

(١) انظر:

Kirstie McClure's "Difference, Diversity, and the Limits of Toleration," Political Theory 18 (1990): 361-91. On developments in India along these lines, see Partha Chat- terjee, "Secularism and Tolerance"; on similar transformations in Egypt, see Talal Asad's "Recon- figurations of Law and Ethics in Colonial Egypt," in Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity)Stanford, Calif.: Stanford University Press, (2003, 181-204.

الدّولة الليبراليّة العلمانيّة يجب أن يُفهَم لا بوصفه شذوذًا عن القاعدة الليبراليّة، وإنّما بالأحرىٰ باعتباره استثناءً بالمعنىٰ الشيميتيّ للكلمة: أي كممارسة للسّلطة السياديّة[1]. ويحاجج أسدُ بأنّه رغم أنّ العلمانويّة تفترضُ سلفًا الاستقلاليّة المتبادلة للسلطة السياسيّة والحياة الدينيّة، إلّا أنّ الدّولة، مع ذلك، هي من لديها السّلطة علىٰ اتخاذ قرارات معيّنة من شأنها أن تؤثّر علىٰ الممارسات والمعتقدات الدينيّة، ولكن ليس العكس. هذا اللاتناظر (asymmetry)، كما يحاجج أسد، هو مقياس السّلطة السياديّة، إذ تحتفظ الدولةُ بالسلطة المطلقة لتحديد الاستثناء.

يُبيّن الإقرار المؤخّر بقانون الحريّة الدينيّة الدوليّة (IRFA) علىٰ يد الكونغرس الأمريكيّ كيفَ تنزع ممارسة السّلطة السياديّة إلىٰ تصنيف المبدأ الليبراليّ للحريّة الدينيّة. لقد وُقِّعَ علىٰ هذا القانون في عهد الرئيس كلينتون عام ١٩٩٨ وأعطىٰ سلطةً لا مثيل لها للحكومة الفيدراليّة الأمريكيّة بتوسيع تنظيمها للحياة الدينيّة علىٰ نطاقٍ دوليّ باسم إنْفاذ الحريّة الدينيّة وحمايتها[2]. يمكن قراءة تمرير هذا القانون، إذا احتذينا حذو طلال أسد، لا كإبطال لعقيدة العلمانويّة، وإنّما باعتباره تمديدًا معقولًا لها -ولا سيّما في ضوء أنّ الولايات المتحدة برزت كقوّة عالميّة، وهي قوّة تواقة إلىٰ جعل تعريفها لـ «الاستثناء» يسودُ علىٰ المشهد الجيوسياسيّ كافة[3].

بالمثل، فإنّ الزعم المعياريّ الثاني للعلمانويّة (أعني الزعمَ بإيتيقا علمانيّة سياسيّة هي محايدة لمزاعم أي تقليد دينيّ معيّن) يحتاج أيضًا إلىٰ أن يتمّ استشكاله. وهذا ببساطةٍ ليس، كما يُجادل برواجٍ الآن، لأنّ أيّ ثقافة قوميّة ينتهي

(1) - Talal Asad, "Trying to Understand French Secularism," in Political Theologies, ed. Hent de Vries (New York: Fordham University Press, forthcoming).

(2) - International Religious Freedom Act of 1998 (22 U.S.C 6401 note(. See www.uscirf.gov/about/authorizinglegislation.html (accessed August 8, 2005).

(٣) لا يعني هذا بحال أنّ جهود الولايات المتحدة لترسيخ هيمنتها علىٰ العالم لم تُجابهها أيّ مقاومة. وسواء أكان ذلك في شكل حرب عصابات من النوع القائم العراق اليوم ضدّ الاحتلال الأمريكيّ، أو في شكل احتجاجات مناهضة للعولمة الهيمنة الشركاتيّة الأمريكيّة، إلّا أنّ الطموح الأمريكيّ لتأمين الهيمنة العالميّة مستمرّ في ارتطامه بتحدّيات غير متوقّعة.

بها المطاف إلىٰ تبويء المعايير الدينيّة الأكثرويّة مكانة الامتياز، ممّا يضرّ بزعم الدولة الليبراليّة بالحياديّة الدينيّة[1]. أودّ علىٰ خلاف ذلك الإشارة إلىٰ أنّ الحل السياسيّ الذي تقدّمه عقيدةُ العلمانويّة لا يكمنُ إلىٰ حدّ كبير في فصل الدّين عن الدولة أو يكمن في تأمين الحريّة الدينيّة، وإنّما يكمنُ في ضربٍ من ضروب الذاتيّة التي تأذنُ بها ثقافةٌ علمانيّة، وفي الممارسات التي تتبنّاها باعتبارها الصّلة الحقّة (مقابل الظاهريّة) والروحيّة والخاصّة للتاريخ الذي تدوّنه هي. لقد نُشِرَ هذه الجوانب من الثقافة العلمانيّة، والتي غالبًا ما يُشارُ إليها الآن تحت لافتة العلمانيّة (secularity)، ليس فقط من خلال وساطة الدّولة، وإنّما أيضًا عن طريق تنويعة من المجموعات الاجتماعيّة والفاعلين الاجتماعيين الذين قد يتحدّون حتىٰ المطلب السياديّ للدّولة بتحديد الاستثناء. إنّ الحلّ السياسيّ الذي تقدّمه العلمانويّة، كما أشيرُ، لا يكمن إلىٰ حدّ كبير في التسامح مع الاختلاف والتنوّع، وإنّما في إعادة تشكيل أنواع بعينها من الذاتيّات الدينيّة (حتّىٰ إذا اقتضىٰ ذلك الأمرُ استخدام

---

(١) غالبًا ما تكون هذه الملاحظة مصحوبة بالمطالبة بأنْ يكون مبدأ الحريّة الدينيّة أكثر متانةً في الممارسة، وبأنّ الأديان كلها (وليس فقط أديان الأغلبيّة) يجب أن يُسمح لها بفضاءٍ وصوتٍ متساويين في النطاق العموميّ. انظر علىٰ سبيل المثال:

William Connolly, Why I Am Not a Secularist (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), and Janet Jakobsen and Ann Pellegrini, Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance (New York: New York University Press, 2003).

بيد أنّ هذه التوصية لا تزال، مع ذلك، في عماءٍ عن تأطيرها المعياريّ لما يُشكّل «الاشتمال» عن طريق تجاهل حقيقة أنّ مطلب جماعة دينيّة بعينها بالاشتمال أو الاعتراف هو نفسه يقتضي أن تكون هذه الجماعة قادرة علىٰ الاعتراف بنفسها، وأن تقوم بمفصلة هذا الاعتراف الذاتيّ، ضمن شروط الخطاب الليبراليّ القوميّ. أمّا الحساسيّات الدينيّة التي لا يُسمح لها بالقيام بمثل بروتوكولات التمفصل والوضوح هذه فإنّها لا يمكن سماعها في المجال العموميّ. للاطلاع علىٰ حدود الوضوح المتأصّل في صلب خطاب التعدديّة الثقافيّة الليبراليّة، انظر:

Elizabeth Povinelli, The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism (Durham, N.C.: Duke University Press, 2002). For a general critique of the liberal concept of tolerance, particularly its ascendance and current deployment in the contemporary United States, see Wendy Brown, Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006).

العنف) كي تجعلها مذعنةً للحكم السياسيّ الليبراليّ[1]. أمّا النّقاد الذين يريدون أن يجعلوا زعم العلمانويّة بالتسامح أكثر متانةً وصلابةً، فيجب أن يشتبكوا مع الدافع المعياريّ المتأصّل في صلب العلمانويّة، ذلك الدافع الذي يعيد تنظيم الذاتيّات بما يتوافق مع نمطٍ من الحكم السياسيّ الذي هو نفسه يُدعَىٰ، استعاديًّا، بـ «إيتيقا سياسيّة محايدة دينيًّا».

أودّ، فيما يلي، أن أسْبر هذه الأبعاد من المعياريّة العلمانيّة، رغم أنّنا خارج هذا المجال مولعون بأن نكون موطنها المحايد، أعني الدولة القوميّة. وأودّ، آخذةً في الاعتبار المشروع الحالي للولايات المتحدة لإعادة تشكيل الإسلام وإصلاحه علىٰ نطاقٍ عالميّ كمحطّ تركيزي، أقول أودّ أن أفكّر في مكان العلمانيّ فيما يتعلّق بالاستراتيجيات الحالية للهيمنة المُنتَهَجة من قبل الولايات المتحدة الأمريكيّة. وكما سأوضّح، فعلىٰ مدار عامين، بالإضافة إلىٰ «حربها العسكريّة ضدّ الإرهاب»، شرعت الولايات المتحدة الأمريكيّة في مشروع لاهوتيّ توّاق يهدف إلىٰ تشكيل حساسيّات الأناس العاديين من المسلمين الذين تعتبرهم وزارة الخارجيّة الأمريكيّة أنّهم يميلون، علىٰ نحوٍ خَطِرٍ جدًّا، إلىٰ التأويلات الأصوليّة للإسلام. علىٰ هذا النحو، فهذا هو الذّراع الثيولوجيّ للحملة العسكريّة لتحجيم وضبْط عدد غفير من المسلمين الذين، في معتقداتهم وأنماط حيواتهم الدينيّة، يُحكَم عليهم بأنّهم يشكّلون أرضيّة تجيشيّة لأشكالٍ أكثر تطرفيّةً وأصوليّةً من المعارضة الإسلاميّة للمصالح الاستراتيّجيّة الأمريكيّة وهي ما غدا يُصطلح عليه باسم «القيم الغربيّة».

بهذا المشروع المفصّل، وجدت الحكومة الأمريكيّة حليفًا محليًّا من أبناء البلد في شكل مسلمين ليبراليين أو وسطيين هم، من وجهة مخططي وزارة الخارجيّة الأمريكيّة، أكثر انفتاحًا علىٰ «الرؤية الغربيّة للحضارة والنّظام السياسيّ

(١) للمرء أن يمضي إلىٰ حدّ القول إنّ الحل السياسيّ الذي تقدّمه العلمانويّة لا يتوقّف بشكل كبير علىٰ «تجنُّب الصراع الدينيّ»، وإنّما علىٰ التأكيد بأنّ أشكال الحياة الدينيّة التي تُعتبَر متعارضة مع الروح السياسيّة-العلمانيّة هي مؤقتة، إن لم تكن منقرضة. ربّما تؤدي مثل هذه الاستراتيجيّة إلىٰ المزيد من الصراع الدينيّ، لا إلىٰ تقليله.

والمجتمع»[1]. المثير للدهشة أنّ ما يجمع هذه المجموعة المتفاوتة من الإصلاحيين المسلمين ليس قبولهم بالسياسة الخارجيّة الأمريكيّة في المنطقة. فكثيرٌ من هؤلاء الإصلاحيين ناقدون للاحتلال الأمريكيّ الغاشم للعراق، وتطويعهم في الأجندة الإمبرياليّة الأمريكيّة لا يخلو من تعقيدات. والحال أنّ ما يجمع هؤلاء المفكرين ويجعلهم حلفاء طبيعيين للولايات المتحدة في هذه اللحظة التاريخيّة هو، باللغرابة، مقاربة مشتركة للهرمنيوطيقا الكِتابيّة (scriptural hermeneutics). فالمشكلة الرئيسة من منظور المحللين الأمريكيين ليست النزعة القتاليّة بما هي كذلك، وإنّما التأويل، حيث إنّ الفعل التأويليّ يُعتبَر مؤسّسًا للذاتيّة الدينيّة، وبالتالي يُعَدّ المفتاح لتحرير هذه الذاتيّة أو لعلمنتها. بهذا الفهم، لعبَ استراتيجيّو الولايات المتحدة الأمريكيّة على وترٍ مشترك مع الإصلاحيين المسلمين الليبراليين العلمانيين الذين يحاولون إعادة تشكيل الإسلام على شاكلة الإصلاح البروتستانتيّ[2]. وبالتالي، فإنّ التقاء المصالح الإمبرياليّة الأمريكيّة مع الأجندة المُسلمة الليبراليّة العلمانيّة يجب أن تُفهَم لا كتآلف مفاجئ للأهداف السياسيّة مع تشكّل اجتماعيّ أهْليّ، وإنّما، نظرًا إلى حجّتي السالفة، من وجهة النظر العلمانيّة المعياريّة ونوع الذاتيّة الدينيّة التي تقرّ هي بها.

لا يعني هذا أنّ المشروع الإمبرياليّ الأمريكيّ هو مشروع علمانيّ بمعنى أنّه لا دينيّ؛ ففي الواقع، كما لوحظَ على نطاق شاسع، فهذا القول يُطلَقُ عبر مصالح وأجندات ومطامح اليمين المسيحيّ. حجّتي هي أنّه لمّا كانت العلمانويّة نمطًا من الحكم السياسيّ الذي يسعى إلى تحويل الذاتيّة الدينيّة وإعطائها شكلًا معياريًّا مُحددًا، فإنّ المشروع الأمريكيّ الحالي في مسعاه لإصلاح الإسلام يُبْدي قالبًا علمانيًّا استثنائيًّا. وبالتالي، فإنّ العلمانويّة، عندما يُنظَر إليها من منظور المشروع الإمبرياليّ الأمريكيّ الحالي في العالم الإسلاميّ، تَكشفُ عن نفسها في

---

(١) هذه اللغة استُخدمت في تقرير صدر مؤخرًا عن قسم الأمن القوميّ في مؤسسة راند. انظر:
Cheryl Benard, Civil and Demo- cratic Islam: Partners, Resources, Strategies (Pittsburgh: Rand Corporation, 2003), 4.

(٢) في الواقع، إنّ كثيرًا من المثقفين الذين يكتبون تحت لافتة الإسلام الليبراليّ يستدعون صراحةً الإصلاح البروتستانتيّ كنموذجٍ لهم، وبعضهم يُسمّى بـ «لوثريي الإسلام».

جوانب حضاريّة وانضباطيّة وليس باعتبارها تقييدًا للدين أو كوقايةٍ تُحصّن السياسةَ من الدين داخل سياق الدّولة-الأمّة. وفيما يلي، أريدُ أن أدرس بنية العلمانيّة المعياريّة، مع أنثربولوجيا الذات المصاحبة لها، لأنّها وفّرت الأرضيّة للالتقاء الحالي بين الرؤىٰ الإصلاحويّة الإسلاميّة والمصالح الاستراتيجيّة الأمريكيّة. فقد وفّرت هذه الرؤية المُشتركة تشخيصًا مشتركًا لما يُوعِكُ المجتمعات المسلمة (تأخّرها، وتقليديّتها، وأصوليّتها) والحلول التي بها يجب البرء من هذه العِلل. تأخذُ هذه الحلول -كما سأوضّح- شكلًا من الوصفات الثيولوجيّة ونمطًا خاصًّا من التأويل الكِتابيّ وكلّها تهدفُ إلىٰ خلْق ذات دينيّة متنوّرة قادرة علىٰ إدراك «الإيتيقا السياسيّة المحايدة دينيًّا».

توعية العالم الإسلاميّ

يشيرُ كثيرٌ من المراقبين الفطنين للموقف الجيوسياسيّ الراهن إلىٰ أنّ احتلال إدارة بوش للعراق، بلائحتها الهائلة من الانتهاكات السياسيّة والاقتصاديّة، لم يؤدِّ إلّا إلىٰ زيادة صفوف المعارضة للولايات المتحدة في العالم الإسلاميّ. وبالفعل، كما تشيرُ استطلاعات الرأي التي أُجريت في بلدان متنوعة كإندونسيا وماليزيا والمغرب والأردن ومصر وتركيا، فإنّ شعبيّة الولايات المتحدة لم تكن بتاتًا بهذا الانخفاض من ذي قبل. كما أنّ هناك أمارات أيضًا علىٰ أنّ المعارضة الإسلامويّة (سواء أكانت إصلاحيّة أو مُسلّحة) تتنامىٰ وتزدهرُ في أرجاء العالم الإسلاميّ كافة، وذلك رغم مساعي الولايات المتحدة، التي تلت أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول، لاستهداف الأحزاب السياسيّة الإسلامويّة في العالم أجمع، والتنظيمات المسلّحة، والجمعيات الخيريّة، والمنظمات غير الحكوميّة باعتبارهم داعمين محتملين أو فعليين للإرهاب. ووعيًا منه بهذه الانتكاسات المؤخرة، أنشأ مجلس الأمن القوميّ التابع للبيت الأبيض (NSC) برنامجًا جديدًا، بشكلٍ رسميّ، سُمِّيَ بتوعية العالم الإسلاميّ في عام ٢٠٠٣، وخُصِّصَ له ٣,١ مليون دولار تحت تصرفه (مع مزيدٍ من التخصيصات في المستقبل)[1]. هدفَ هذا المشروع

(1) - U.S. News and World Report, April 5, 2005, available at www.usnews.com/usnews/news/articles/050425/25roots.htm)accessed November 9, (2005. Also see the White House's " =

إلىٰ «تحويل الإسلام من داخله»: الكشف عن، وتحديد، ودعم المنظمات والتيارات القائمة في العالم الإسلاميّ التي تعتبرها الحكومة الأمريكيّة مُعتدلة ومتسامحة وميّالة للقيم الديمقراطيّة[١].

والحال أنّ معظم المال المُخصّص لهذا المشروع إنّما يتمّ توجيهه عبر USAID (الوكالة الأمريكيّة للتنمية الدّوليّة)، وليس من السي آي أيه أو وزارة الخارجيّة[٢]، ويُنفَق علىٰ البرامج التي تتضمّن تدريب الدعاة المسلمين، وإنشاء مدارس إسلاميّة تُعارض تعاليم المدارس الأصوليّة المشهورة حاليًّا[٣]، وإصلاح المناهج الدراسيّة، والإنتاج الإعلاميّ (الذي يشمل علىٰ إنشاء راديو وإذاعات فضائيّة تلفازيّة، وإنشاء برامج توك شو إسلاميّة، وعمومًا تشكيل محتوىٰ النقاش الدينيّ العموميّ ضمن وسائل الإعلام القائمة في البلدان الإسلاميّة)[٤]. إنّ هدف

= National Strategy for Combating Terrorism" (Feb- ruary 2003), which inaugurated the founding of the Muslim World Outreach program, available at www.whitehouse.gov/news/releases/2003/02/counterterrorism/counterterrorismstrategy.pdf.

(1) Kaplan, "Hearts, Minds, and Dollars."

(٢) في الثلاث سنوات التي مرّت علىٰ أحداث الحادي عشر من سبتمبر، تضاعفَ إنفاق الوكالة الأمريكيّة للتنميّة الدوليّة إلىٰ ٢١ مليون دولار -وأكثر من نصفها مخصص لمشاريع في العالم الإسلاميّ. انظر:
Kaplan, "Hearts, Minds, and Dollars").

(٣) لقد أُطلِقَ البرنامج الأكثر طموحًا في باكستان تحت رعاية الوكالة الأمريكيّة للتنمية الدولية بالتعاون مع وزارة التعليم الباكستانيّة؛ من أجل إنشاء برنامج نموذجيّ للمدرسة قد يضم أكثر من ألف مدرسة. وقد أُطلِقت برامج مماثلة، علىٰ نطاق أكثر تواضعًا، في القرن الإفريقيّ. انظر:
Kaplan, "Hearts, Minds, and Dollars").

(٤) في فترة ما بعد الحادي عشر من سبتمبر، أنشأت الحكومة الأمريكيّة راديو 'سوا' ومحطة الحرّة الفضائيّة لنشر وجهات نظرها وتعزيز ما تفهمه بأنّه تفسير ليبراليّ للإسلام. أضف إلىٰ ذلك، سعت وزارة الخارجيّة الأمريكية للتأثير علىٰ برمجة شبكات التلفزيون القائمة مثل الجزيرة والعربيّة (ولا سيما برامجها الدينية) من خلال الضغوط السياسية العلنيّة والسريّة. انظر:
Samantha Shapiro, "The War inside the Arab Newsroom," New York Times Magazine, January 2, 2005.

يُفيد ستيفن وايزمان أنّه في ظل الضغوط الأمريكيّة الفظيعة، فإنّ الحكومة القطريّة تُخطط لتخفيض ميزانيّتها الماليّة لشبكة الجزيرة التلفيزيونيّة. انظر:
"Under Pressure, Qatar May Sell Jazeera Station", New York Times, January 30, 2005.

هذا المشروع متعدد الأغراض والمناحي هو هدفٌ أحاديّ: تعزيز ما يُسمّىٰ حاليًّا علىٰ نطاق واسع بـ «الإسلام المعتدل» باعتباره ترياقًا ووقاءً من التأويلات الأصوليّة للإسلام. يحملُ هذا المشروع الأيديولوجيّ القائم علىٰ نطاق واسع سماتٍ متشابهة واضحة مع استراتيجيّة الحرب الباردة لوزارة الخارجيّة الأمريكيّة لمساعدة وتحريض التيارات المعارضة في الاتحاد السوفياتيّ السابق -مع استثناءٍ واحد مهمّ: ألا وهو أنّ الحملة الحالية لديها أجندة ثيولوجيّة صريحة. وكما قال أحد مسؤولي وزارة الخارجيّة، فـ «لقد كانت الحرب الباردة سهلة. كانت صراعًا ضدّ أيديولوجيا كافرة. لكنّ لهذا الصراع عناصرَ ثيولوجيّة. إنّ هذا الصراع يمضي إلىٰ لُبّ المعتقد الأمريكيّ بأننّا لا نعبث بحريّة الدين. فهل لنا أيّ سلطة للتأثير في هذا النقاش؟[1]». وعلىٰ الرّغم من الإبانة عن مثل هذه المخاوف الليبراليّة الكلاسيكيّة بشأن حياديّة الدولة تجاه الدّين، إلّا أنّه ليس هناك دلالة بأنّ هذه الحملة واسعة النّطاق لإصلاح المسلمين ستواجه أيّ تحدّيات قضائيّة جدّيّة داخل أو خارج الولايات المتحدة. إنّ هذا الافتقار للنقد هو في جزءٍ منه، كما أقترح، حصيلة للإجماع العريض بين الليبراليين العلمانيين والراديكاليين علىٰ السّواء بأنّ الإسلام يحتاج بالفعل إلىٰ الإصلاح، حتىٰ وإن لزمَ علىٰ القوّة الأمريكيّة الغاشمة أن تتعهّد ببعض من الجوانب البغيضة لهذه الحملة[2].

إنّ نوع الحساسيّة الإسلاميّة التي يرمي مشروع توعية العالم الإسلاميّ إلىٰ إصلاحه قد صُنِّف علىٰ أنّه «غارقٌ في التقليد» كما وردَ في تقريرٍ مهمّ صادر عن

---

(1) Kaplan, "Hearts, Minds, and Dollars".

(٢) لا يتنبىٰ هذا الرأي الأمريكيون فحسب، بل كثير من المسلمين العلمانيين الذين يرون أنّ السياسة الأمريكيّة الخارجيّة الحالية، بمصادرها الاقتصاديّة والسياسيّة الهائلة، هي شرّ لا بدّ منه يساعدهم علىٰ مواجهة قوىٰ الإسلامويّة الرجعيّة والماضويّة في بلدانهم. وكما قال لي ذلك ناشط باكستانيّ علمانيّ بجلاءٍ: «إنّ الأمريكيين يتغلّبون علىٰ الملالي هذه الأيام. إنّه لمن الرائع أن نراهم يقومون بما كان يجب أن يقوموا به منذ سنوات عديدة. أخيرًا، لقنهم أسامةُ درسًا: لا يجب علىٰ الأمريكيين أن يساعدوا هؤلاء المجاهدين الأفغان المجانين بتاتًا. والآن، بعد أن بلغوا رشدهم، يمكننا بكلّ تأكيد أن نستخدم كلّ دعمهم الذي يقدمونه بأسلحتهم وأموالهم». (أحمد عمر، من مقابلة للمؤلف معه، في ٢٠ ديسمبر ٢٠٠٤).

قسم أبحاث الأمن القوميّ لمؤسسة راند[1]. يحاجج تقريرُ مؤسّسة راند، الذي يحمل عنوان: الإسلام المدنيّ الديمقراطيّ: الشّركاء والمصادر والاستراتيجيّات، بأنّه علىٰ الرّغم من المجموعات الإسلاميّة المسلّحة (والتي يُشار إليها أيضًا باعتبارها «أصوليّة») قد لفتت انتباه الغرب منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١، إلّا أنّ التهديد الجديّ وطويل الأمد لكلّ من المصالح الأمريكيّة الاستراتيجيّة ولـ «القيم الديمقراطيّة» إنّما تتأتّىٰ من «الإسلام الأصوليّ» الذي يشكّل متّبعوه جزءًا لا يُستهان به من سكّان البسيطة[2]. فبالنسبة إلىٰ تقرير راند، يعتقدُ التقليديّون بأنّ القرآن هو كلام الله الفعليّ، و«هدفهم إنّما يرمي إلىٰ الحفاظ علىٰ المعايير والقيم الصّراطيّة (orthodox) والسّلوك المحافظ[3]». وهم يقومون بذلك

---

(١) مؤسّسة رند هي مركز أبحاث مُحافظ بارز، يشتمل مجلس إدارة المؤسّسة ومديريها علىٰ شخصيات مثل دونالد رامسفيلد، وديك تشيني، وكوندوليزا رايس. أُسِّست مؤسّسة رند أوّل مرة في حقبة ما بعد الحرب العالميّة الثانية بموجب عقد القوّات الجويّة الأمريكيّة مع شركة طائرات دوغلاس، لكنّها مُن ذاك غدت مؤسّسة غير ربحيّة. وقد لعبت مؤسسة رند دورًا رئيسًا في تحديد توجّهات السياسات الخارجيّة الأمريكيّة المُنتَهجة في المنطقة كما في غيرها كالاتحاد السوفياتيّ السابق، وفيتنام، وأميركا اللاتينيّة، وآسيا الوسطىٰ، وأوروبا الشرقيّة. وغدت المؤسّسة في الآونة الأخيرة فاعلة في قضايا محليّة مثل خصخصة الفدراليّة وسجون الدولة وإصلاح [منظومة] الأمن الاجتماعيّ.

(٢) انظر:

Cheryl Benard, Civil Democratic Islam.

يجدر بالذكر أنّ تقرير رند كان قد نُشِر في العام نفسه الذي أُطلق فيه مشروع توعية العالم الإسلاميّ، والذي يُنظر إليه علىٰ نطاق واسع بأنّه ثمرة لاستراتيجيّة القوميّة للبيت الأبيض من أجل مكافحة الإرهاب التي أُطلقت في فبراير ٢٠٠٣.

(٣) انظر:

Benard, Civil Democratic Islam, 4.

إنّ مصطلح التقليديّ (Traditionalist) ليس اختراعًا من مؤسّسة رند. إذ إنّ التمييز بين الإسلام الأصوليّ والإسلام التقليديّ تمييز مستوطن في المعرفة البحثيّة المتعلّقة بالإسلاميّة، وغالبًا ما يميّز أشكال النشاط الإسلاميّ السياسيّ في مقابل الأشكال الهادئة والمعتدلة. والحال أنّ رؤيتي الخاصّة هي أنّ مثل هذه التفرقات البسيطة لا تؤشكل علىٰ نحو كافٍ الافتراضات التحليليّة التي تُهيكل فكرة الإسلام السياسيّ كحالةٍ شاذّة. أضف إلىٰ ذلك، يفشل تمييزٌ كهذا في الاهتمام بالسُّبل المعقّدة التي من خلالها تغيّر الحركات الإسلاميّة المجالَ السياسيّ عن طريق نشاطٍ إيتيقيّ أو أخلاقيّ. للاطلاع علىٰ هذه النقطة، انظر كتابي:

Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject (Princeton, N.J.: Princeton University Press, (2005.

عن الالتزام بالشعائر الإسلاميّة (مثل الصلاة خمس مرّات في اليوم والليلة، والصّوم، ولبس الحجاب، وهلمّ جرّا) وبالرّجوع إلىٰ القرآن والحديث النبويّ والفقه الإسلاميّ من أجل طلب الرّشاد في مسائل السّلوك اليوميّ. وبرجوعهم إلىٰ المصادر الشرعيّة والكِتابيّة، فإنّ التقرير يعترف بأنّ المواقف التقليديّة متنوعة إلىٰ حدّ كبير: فالبعض «يتمسّك بحرفيّة النصّ» وآخرون يظلون منفتحين علىٰ تأويل وإعادة صياغة الأوامر المنصوص عليها في المدونات الشرعيّة. ويخلصُ التقريرُ، مع ذلك، إلىٰ أنّ هؤلاء الذين يسعون للاستهداء بهذا النحو إنّما يُبدون «عقليّةً راغبةً في قبول السّلطة دون كثير أسئلة»، وهو وضعٌ «متصّل اتصالًا وثيقًا بالتخلُّف والتأخر، اللذين هما بدورهما يوفران الأساس للمشكلات الاجتماعيّة والسياسيّة كافة علىٰ كافّة الأصعدة[1]».

علىٰ الرّغم من هذا الحكم، إلّا أنّ تقرير رند يُجبَر علىٰ الاعتراف علىٰ مدار نصّه بأنّه فيما يتعلّق بالقضايا السوسيوسياسيّة، فإنّ التقليديين «لا يفضّلون العنف والإرهاب بشكل عام»، ويمثّلون «موقفًا معتدلًا بشكلٍ أساسيّ»، و«كثيرًا ما يسعون إلىٰ الحوار البين دينيّ بشكل حثيث»، وبأنّ بعضَ قادتهم حتىٰ يتبنّون «موقفًا تقدميًّا نسبيًّا في كثيرٍ من القضايا الاجتماعيّة»، مثل الموقف من المرأة، وحق المعارضة السياسيّة، وإصلاح المدونة الفقهيّة الإسلاميّة[2]. كما أنّ التقرير أيضًا واضحٌ في أنّ التقليديين بينما يسعون إلىٰ دعم الدولة، فإنّهم إنّما لا يهدفون إلىٰ الاستيلاء عليها من أجل تطبيق رؤيتهم للمجتمع التقيّ دينيًّا. إذ يرمي هدفهم إلىٰ تغيير العادات الاجتماعيّة وأنماط الحياة للأكثريّة الغالبة من المسلمين عن طريق النشاطات الشعبيّة. وكما يعترف التقريرُ، فإنّ التقليديين هم المسؤولون إلىٰ حدّ كبير عن تأسيس شريحة كبيرة من المنظمات الخيريّة والمطابع والمساجد وبرامج الرعاية الاجتماعيّة. وتجب الإشارة إلىٰ أنّ التقرير يفشلُ في القول إنّ هذه المنظمات توفّر الأساس للمجتمع المدنيّ في المجتمعات المسلمة، ولا سيّما في زمنٍ قد انسحبت فيه الدّول ما بعد الكولونياليّة عن تقديم الخدمات الاجتماعيّة

(1) Benard, Civil Democratic Islam, 32, 34.

(2) Benard, Civil Democratic Islam, 4-6, 29, 30.

تحت ضغوط السياسات الاقتصاديّة النيوليبراليّة المُتبنّاة، بشكل متزايد، منذ سبعينيّات القرن المنصرم.

ورغم هذه النزوعات المتباينة الموجودة بين التقليديين، إلّا أنّ تقرير رند يرفضُ بحزمٍ إمكانيّة قيام أيّ تحالف معهم لـ «المساعدة في تعزيز الديمقراطيّة» في العالم الإسلاميّ. ويقدّم تقرير رند تعليلين أوليين لهذا الرفض: أولًا لأنّ التقليديين يميلون إلىٰ تقاسُم النّقد القتاليّ والأصوليّ للولايات المتحدة الأمريكيّة وللهيمنة الغربيّة علىٰ الأراضي المسلمة؛ وثانيًا، لأنّ مقاربة التقليديين للنصّ المقدّس، فضلًا عن نماط حياتهم، إنّما تتعارض مع القيم التنويريّة الغربيّة[١]. والحال أنّ اهتمام تقرير رند لينصبّ ليس علىٰ الأصوليين أو المقاتليين، وإنّما بالأحرىٰ علىٰ التقليديين، مثله مثل برنامج توعية العالم الإسلاميّ. يحاجج تقرير رند بأنّ الأمر غير متعلّق بالمواقف الجوهريّة الثابتة للتقليديين التي لا تُطاق بقدر ما يتعلّق بإيمانهم ومواقفهم وأنماط تعقّلهم نفسها[٢]. ومن بينها: ١) اعتبارهم

(١) يحاجج التقرير بأنّ: «هناك قضايا إشكاليّة يكون التقليديّون فيما يخصّها أقرب إلىٰ الأصوليّون بصورة أكبر من أيّ نقاط غيرها. تشتملُ هذه الإشكالات علىٰ تطبيق الشريعة، والمواقف حيال الغرب والولايات المتحدة الأمريكيّة، والعلاقات الجندريّة ووضع المرأة وطبيعة النظام السياسيّ النموذجيّ حتىٰ إنّ التقليديين الإصلاحيين، الذين تتوافق وجهات نظرهم بشأن القضايا الاجتماعيّة وأسلوب الحياة مع الحداثة العالميّة، غالبًا ما يكونون أقرب إلىٰ الأصوليين منهم إلىٰ الغرب حول قضايا السياسة العالميّة» (Benard, Civil Democratic Islam, 30).

تجبُ الإشارةُ إلىٰ أنّ استنتاج التقرير بأنّ التقليديين أقرب إلىٰ الأصوليين والقتاليين هو استنتاج غير قائم علىٰ أيّ دليلٍ إمبيريقيّ. ويقرّ كاتبُ التقرير بهذا، قائلًا: «في حين أنّ العمل الميداني الراسخ الوحيد هو ما بإمكانه أن يكشف عن الروابط الملموسة بين المنظمات الإسلاميّة والحركات المتطرفة، إلّا أنّ العلاقات بين المنصّات التقليديّة والرّعاة الأصوليين يمكن في كثير من الأحيان العثور عليها حتّىٰ من خلال جهود سطحيّة»

(Benard, Civil Democratic Islam, 32).

(٢) علىٰ سبيل المثال، ينتقد تقرير مؤسسة رند هؤلاء المسلمين التقليديين الذين يعارضون ممارسة تعدد الزوجات (المسموح بها من قبل الشريعة) لأنّهم يشتبكون مع الآيات القرآنيّة والشروح الفقهيّة وثيقة =

القرآن نصًّا إلهيًّا وليس نصًّا تاريخيًّا، ٢) عدم اعترافهم بأنّ محمّدًا كان ابن زمنه، ولا تقدّم حياته سوىٰ النّذر القليل للقيم العمليّة لحلّ معضلات الوجود الحديث، ٣) عجزهم عن شجب التقليد الفقهيّ بسبب طبيعته المخلّة والمتناقضة.

إنّه لمن اللافت للنّظر أنّ مركزًا بحثيًّا سياسيًّا معنيًّا بالأساس بإشكالات السياسة الواقعيّة والاستراتيجيّة الجيوسياسيّة عليه أن ينفق الكثير من الجهد محلّلًا النقائص الثيولوجيّة والأخطاء التأويليّة في التفكير الأخلاقيّ التقليديّ. ولعلّ الأكثر إدهاشًا من ذلك هو أنّ مؤسسة رند تجدُ أنّ الذات المسلمة التقليديّة ليست ضعيفة فحسب وإنّما خطيرة، بل وحتّىٰ أكثر خطرًا من الشخص القتاليّ أو الأصوليّ. من الجدير بالذّكر أنّ موقف التقليديين من النصّ المقدّس والسّلطة الفقهيّة والآثار النبويّة إنّما يشكّل عقبة في طريق المشروع الحضاريّ الذي يظنّه كَتبةُ التقرير. وكما يخلصُ تقريرُ رند، فإنّ «الديمقراطيّة الحديثة تقوم علىٰ قيم التنوير: والنّزعة التقليديّة إنّما تعادي هذه القيم . . . إذ تتناقضُ النزعةُ التقليديّةُ مع المقتضيات الأساسيّة لعقليّة ديمقراطيّة حديثة: أي التفكير النقديّ، والحلّ الإبداعيّ للمشاكل، والحريّة الفرديّة، والعلمانويّة[1]».

وبصرف النّظر عن حقيقة أنّ مفهوم الديمقراطيّة في هذا مثل هذا النوع من الخطاب يبقىٰ فارغًا عن قصدٍ، إلّا أنّ هذا الانهماك بمسألة ارتقاء الذات المسلمة في السّلم التنويريّ يقعُ في تعارضٍ مشطّ مع التحالفات الموثّقة بعنايةٍ لوزارة الخارجيّة مع أسامة بن لادن ومع جماعته من المجاهدين الأفغان أثناء السبعينيّات والثمانينيّات لتعبئة المعارضة ضدّ الاحتلال السوفياتيّ لأفغانستان. وبالمثل، لطالما تسامحت الحكومة الأمريكيّة لزمنٍ طويلٍ مع ترويج المملكة العربيّة السعوديّة لنسخةٍ مكروهة علىٰ نطاق واسع من الإسلام الوهابيّ كسبيلٍ وقائيّ ضدّ

= الصلة بالموضوع للتعبير عن معارضتهم لتعدد الزوجات. والجدير بالملاحظة أنّ تقرير رند لا يعيب هذا الموقف علىٰ أساس موضوعيّ وإنّما علىٰ أساس إجرائيّ، بحجة أنّ هؤلاء المسلمين يجب عليهم أن يرفضوا المصادر الشَّريعيّة المعتمَدة (canonical) بشكل واضح؛ لأنّ هذه المصادر لا تتماشىٰ مع المسائل والاهتمامات الحداثيّة. انظر:

(Benard, Civil Democratic Islam, 16-17).

(1) Benard, Civil Democratic Islam, 33.

التيارات الاشتراكيّة الداعمة للعروبة في الشرق الأوسط. وما يبدو جليًّا في حجج تقرير مؤسّسة رند هو الإدراك بعدم صلاحيّة هذه الاستراتيجيّة السياسيّة السابقة المتمركزة حول التحالفات التكتيكيّة (سواء أكانت مع المجاهدين الأفغان أم مع الوهابيين السعوديين) وأهميّة إقامة استراتيجيّة أكبر وأوسع انتشارًا للحوكمة والانتقال الأيديولوجيّ[1]. فتحت راطانات «التفكير النقديّ والحلّ الإبداعيّ للمشاكل» يكمنُ شكٌّ بأنّ ما يُسمّىٰ بالنزعة التقليديّة، رغم كونها هادئةً في حدّ ذاتها، إلّا أنها قد تقدّم المفاهيم والعقلانيّات التي من خلالها يمكن تخيّل، والتعبير عن، أشكال مختلفة من المعارضة للسياسات والمطامح الأمريكيّة في المنطقة. وحلًّا لهذه المشكلة، فقد قرّرت وزارة الخارجيّة الأمريكيّة، علىٰ الأقلّ في الوقت الحالي، أن مقتضىٰ الوقت هو ثيولوجيا علمانيّة، وليس سياسات قوّة. وبالتالي، اتخذت حرب الانتقال الأيديولوجيّ هذه قالبًا علمانيًّا، ولا سيّما إذا فهمنا العلمانويّة علىٰ أنّها ليست إنهاءً للدين، وإنّما إعادة ترتيبه ليكون أكثر انسجامًا مع نمطٍ بعينه من الحكم السياسيّ الليبراليّ[2]. بهذا المعنىٰ، تحيلُ العلمانويّة إلىٰ موقفٍ تحليليّ كما إلىٰ حقلٍ سياسيّ للتدخّل أيضًا.

هيرمنيوطيقا علمانيّة

والحال أنّ الاستراتيجيّة البيداغوجيّة المقترحة من قبل تقرير رند والمروّجة بواسطة برامج مثل توعية العالم الإسلاميّ إنّما تُكرّر ويُردّد صداها الآن علىٰ نحو

---

(١) إنّ كلًّا من دعم الولايات المتجدة للمجاهدين الأفغان (والذين كان أسامة بن لادن عضوًا بارزًا فيهم) كما لتحالفها مع الإسلام الوهّابيّ السعوديّ أصبحا الآن محلّ انتقادٍ بصورة واسعة النطاق، بما في ذلك داخل مصادر وزارة الخارجيّة الأمريكيّة ومنشوراتها. انظر علىٰ سبيل المثال:

Angel Rabasa, Cheryl Benard, Peter Chlak, C. Christine Fair, Theodore Karasik, Rollie Lal, Ian Lesser, and David Thaler, The Muslim World after 9/11 (Pittsburgh: Rand Corporation, 2004).

فهذا التقرير كان بتكليفٍ من القوات الجويّة الأمريكيّة.

(٢) قد يعترضُ البعض علىٰ أنّ الليبراليّة والإمبراطوريّة هما تشكّلان متناقضان من الحكم. بيد أنّ هذا فهمٌ خاطئٌ للاشتباك التاريخيّ لليبراليّة مع سياسة الإمبراطوريّة. للاطلاع علىٰ هذه النقطة، انظر:

Uday Singh Mehta, Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought)Chicago: University of Chicago Press, (1999.

واسع في عدد من المقالات الصحافيّة والبرامج الحواريّة التلفازيّة فضلًا عن الكتب التي يكتبها مسلمون وغير مسلمين. ويتمثّل حجر الزاوية بالنسبة إلىٰ هذه الاستراتيجيّة في إقناع المسلمين بأنّهم يجب عليهم أن يتعلّموا أنْ يأرخنوا القرآن، مثلما فعل المسيحيّون مع الكتاب المقدّس. وبنغمةٍ أبويّة مميّزة، يُملي تقرير رند هذا الأمر علىٰ النحو التالي: «لا يختلف العهدُ القديم عن القرآن في تأييده لسلوكات واحتوائه علىٰ عددٍ من الأحكام والقيم التي هي غير معقولة حرفيًّا . . . في المجتمع اليوم. ولا يمثّل هذا مشكلةً؛ وذلك لأنّ قلّةً من الناس اليوم سيصرّون علىٰ أنّنا يجب علينا أن نحيا بالنّمط الحرفيّ نفسه تمامًا للأباطرة الكتابيين. عوضًا عن ذلك، فإنّنا نسمح لرؤيتنا للرسالة الحقّة لليهوديّة والمسيحيّة بأن تهيمنَ علىٰ النّص الحرفيّ، والذي نعتبره تاريخًا وأسطورةً[1]». والحال أنّه يجب ملاحظة أنّ الشخصَ التقليديّ ههنا يُعتبَر شخصيّة سخيفة وهزليّة غالبًا في جهالته المُدّعاة بالعقل والتاريخ[2]. لكن إذا وضعنا هذا الادّعاء جانبًا، فإنّ ما يتطلّب تفكيكًا دقيقًا ههنا هو الحساسيّة الدينيّة التي يُدعىٰ المسلم التقليديّ إلىٰ اعتناقها (بهرمنيوطيقيتها الكتابيّة المُصاحبة لها). فيُعاب علىٰ المسلم المتعنّت بسبب عجزه عن الإدراك بأنّ حقيقة النّص القرآنيّ ليست متجذّرة في الادعاءات الثيولوجيّة وإنّما في الثقافة والتاريخ. وبالتالي، يجب أن يُقدَّر القرآن، مثله مثل الكتاب المقدّس، علىٰ أساس أهميّته الثقافيّة باعتباره موضوعًا للتقييم الجماليّ والشّعريّ والروحيّ بدلًا من معاملته باعتباره مصدرًا يمكن أن يُرشدَ المرء من خلال إشكالات الوجود المعاصر. بهذا المنظور، فإنّ التأويل الصحيح ليس استعاريًّا ولا حرفيًّا؛ بالأحرىٰ، إنّه يقوم علىٰ المفهوم الإمبريقيّ للتاريخ الذي

(1) Benard, Civil Democratic Islam, 37.

(٢) إنّ معظم النقاش السابق لتقرير رند حول المظهر الغارق في التقليد يتناقض مع هذه الصورة. يبدو أنّ هناك تعددًا هائلًا ونقاشًا كبيرًا في أوساط من يدعون بمسلمين تقليديين حول كيفية تأويل حتّىٰ الآيات القرآنيّة التي تنطوي علىٰ تعاليم محددة. وبالمناسبة، يحتوي القرآن علىٰ عدد قليل جدًّا من الأوامر المُحددة؛ وإن السواد الغالب علىٰ المدوّنة الفقهيّة الإسلاميّة مرتكز علىٰ الاستنباطات التي استنبطها علماء الدين استنادًا علىٰ الطريقة التي حسم بها النبيُ وصحابته النزاعات والقراءات المتشابهة لمبادئ واسعة انطوىٰ القرآنُ عليها.

تكون خصوصيّة الآيات القرآنيّة متجذّرة فيه ولكنّ معناها الحقّ يجب استخلاصه من خلال المصادر الشاعريّة للعمل البشريّ.

ولحصول فهم أدقّ لما يجري الحجاجُ به ههنا، فإنّني أودّ الانتقال إلىٰ كتابات بعض الإصلاحيين المسلمين المعاصرين الذين يُجسّدون الموقف التأويليّ الذي يناصره تقرير مؤسّسة رند. وبالفعل، يُطلق التقرير علىٰ هؤلاء المفكرين وصف «المعتدلين»، ويشير إلىٰ أنّه علىٰ الرّغم من القلّة القليلة التي يسيطرون عليها في وسط المسلمين، إلّا أنّهم الشركاء الأمثل للولايات المتحدة في تعزيز وإرساء نموذجٍ تنويريّ من الإسلام[1]. وإنّه من المهمّ الإشارة إلىٰ أنّ هذه الشخصيات المختلفة لا تمثّل موقفًا سياسيًّا أحاديًّا؛ فبعضهم ناقدٌ للسياسات الخارجيّة للولايات المتحدة الأمريكيّة الحالية في الشرق الأوسط، وبعضهم ذو موقف غائم حيال هذه القضيّة؛ ومنهم مَن يتبنّىٰ براديغم نيو-ماركسيّ والبعض يعتنقُ موقفًا ليبراليًّا دعمًا للديمقراطيّة الدستورانيّة والسياسات النيو-ليبراليّة. ورغم هذه الاختلافات المهمّة، إلّا أنّ هؤلاء المثقفين الذين يعرفون أنفسهم كليبراليين علمانيين يتقاسمون مجموعة مشتركة من الرؤىٰ بشأن ماهيّة نوع النّص القرآنيّ، والتقانات التي يجب تأويله من خلالها.

ويُعدّ نصر حامد أبو زيد واحدًا من هؤلاء الشخصيّات الرائدة والمبجّلة داخل مجموعة المفكّرين المسلمين الليبراليين، وأبو زيد هو الذي لاقىٰ اهتمامًا عالميًّا عندما حُرم من منصبه في جامعة القاهرة بسبب آرائه الدينيّة واتهامه بالردّة

---

(١) من بين الإصلاحيين الذين يُشير إليهم تقرير رند خالد أبو الفضل وشريف ماردين وعبد العزيز ساشيدينا (الولايات المتحدة) وبسام الطيب (ألمانيا) ومحمد شحرور (سوريّة). إنّهم يُدعمون كـ «مسلمين جيّدين» مختلفين عن نظرائهم «السيّئين». ومن بين هؤلاء السيئين الذين يشير إليهم التقرير يوسف القرضاوي (عالم مصريّ مقيم حاليًّا في قطر) الذي له أتباع كثر علىٰ مستوىٰ العالم الإسلاميّ بأكلمه، وآراؤه تُبثّ بانتظام في الصحافة الإسلاميّة علىٰ الإنترنت وعلىٰ منابر التلفاز (بما فيها الجزيرة). وفي حين كان القرضاوي ناقدًا للمدونّة الفقهيّة الإسلاميّة، إلّا أنّه لا يزال ملتزمًا بمصادرها في مساعيه لإصلاحها. القرضاوي، في استنتاج مؤسّسة رند، هو لا يزال مقيّدًا إجرائيًّا (ومن ثمّ بشكل خاطئ) بالمقدّمات الخاطئة لهذه المدوّنة. من أجل الاطلاع علىٰ مراجعة لحجج القرضاوي ومواقفه، انظر موقع إسلام أون لا ين، وموقع القرضاوي.

بعد ذلك. فبعد تهديده بالفسخ القسْريّ لزواجه، هاجرَ أبو زيد إلىٰ هولندا، هناك حيث يشغلُ حاليًّا منصبًا في جامعة ليدن. في كتابه نقد الخطاب الدينيّ، يُرسي أبو زيد الأسس لهرمنيوطيقا مؤسّسة تاريخيًّا للقرآن والتي يدّعي أنّها علميّة وعلمانيّة علىٰ حدّ سواء[١]. وهي علمانيّة لأنّ «العلمانيّة في جوهرها ليست سوىٰ التأويل الحقيقي والفهم العلميّ للدين[٢]». وبتحديد الإطار التأويلي الذي يشتغلُ من خلاله باعتباره «موضوعيًّا» و«علميًّا»، فإنّ أبو زيد يميّزه عن اشتغال العلماء التقليديين الذين يفشلون في إدراك الأبعاد التاريخيّة لكلٍّ من النصّ محلِّ التساؤل ولعملهم الذي يقومون به. ويحاججُ أبو زيد، مُتلاقيًا مع زعم تقرير رند بأنّه نصّ بشريّ وليس نصًّا إلهيًّا، بأنّ القرآن بمجرّد أن أوحيَ به إلىٰ محمّد وهو قد دخلَ إلىٰ التاريخ وأصبح خاضعًا للقوانين أو الاطّرادات التاريخيّة والسوسيولوجيّة. ويجادلُ أبو زيد بأنّ:

القرآن نصٌّ دينيّ ثابتٌ من حيث منطوقه، لكنّه من حيث يتعرّض له العقل الإنسانيّ -ويصبح (مفهومًا)- يفقد صفة الثبات، إنّه يتحرّك وتتعدَّد دلالته وإنّه لمن المُلحّ أن نؤكّد علىٰ أنّ حالة النصّ المقدّس الأصليّ هي حالة ميتافيزيقيّة والتي لا يمكننا أن نعرف بشأنها أيّ شيء إلّا ما يشيرُ إليه النصّ نفسه، وهو ما يحصلُ لنا عن طريق إنسانيّة متغيّرة دائمًا[٣].

ليس أبو زيد وحده مَن يتخذُ هذا الموقف. فحسن حنفي، وهو كاتبٌ مصريّ آخر معروف برؤاه الإصلاحيّة الليبراليّة، يحاججُ بحججٍ مماثلةٍ لخلخلة القرآن -الذي يعتقدُ كثيرٌ من المسلمين علىٰ نطاق واسع أنّه كلمةُ الله- من تأويلاته البشريّة. يقومُ حنفي بذلك عن طريق إسناد مستويات مختلفة من الوجود

---

(١) كل قراءتي لنصر أبو زيد معتمدة بشكل أساسي علىٰ مقالة تشارلز هريشكند:
"Heresy or Hermeneutics: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd," Stanford Humanities Review 5, no. (1996) 1: 35-50.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، مكتبة مدبولي ١٩٩٥، ص ٩.

(٣) أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص ٩٣. لا يصبو هدفي ههنا إلىٰ تحدي هذا الزعم، والذي نجد له أصداءً في المعرفة الإسلاميّة المبكرة بالمثل (وإن كان مع اختلافات جوهريّة). بل إنّني بالأحرىٰ معنيّة بتحليل كيف يؤدي هذا الادعاء عمله في هذا السياق لشرعنة حجج علمانيّة معينة، وتقويض حجج أخرىٰ.

إلىٰ القرآن ومن ثمّ يُحدّد المستويات الثلاثة الأولىٰ علىٰ أنّها تتجاوزُ الإدراك البشريّ[1]. ففي المستوىٰ الأول، يوجدُ القرآن ككلام الله الأزليّ في تجريديّته ولاماديّته التامتين؛ ويوجدُ القرآن، في المستوىٰ الثاني، في علاقته بالأشكال الأخرىٰ من الوحي الإلهيّ (مثل التوراة، والكتاب المقدَّس، إلخ)؛ أمّا في المستوىٰ الثالث، فإنّ القرآن هو هذا الذي تمّ إبلاغه إلىٰ الخليقةِ بعامّةٍ خارج التاريخ الإنسانيّ المَعقول. بالنسبة إلىٰ حسن حنفي، يصبحُ القرآن مفهومًا للعقل الإنسانيّ فقط عندما يهبطُ من هذه المستويات الثلاث إلىٰ العالم الدنيويّ؛ أي عندما يغدو متحقّقًا في لغةٍ بشريّة (العربيّة)، موحًىٰ به إلىٰ شخصّ بعينه (محمّد)، في مكانٍ معيّن (الجزيرة العربيّة)، وفي لحظةٍ معيّنة في التاريخ الإنسانيّ. والحال أنّ نتيجة هذا التماسُف (distantiation) هي إصْمات الصّوت الإلهيّ لـ «الدين الحقّ». فعلىٰ حدّ تعبير الإصلاحيّ الإيرانيّ عبد الكريم سروش، والذي غالبًا ما يُدعىٰ بـ «لوثر الإسلام»، فإنّ «الدين، أو الوحي في هذا الصدد، صامتٌ[2]». تجدر الإشارة ههنا إلىٰ أنّ النقاد المسلمين الذين ينتقدون هذا الموقف إنّما يقرّون بأنّ هذا الإله، أو الإلهيّ، لا سبيل إلىٰ معرفته، لكنّهم علىٰ خلاف هؤلاء الإصلاحيين؛ حيث يتعاطون مع هذا باعتباره شرطًا من الشروط الإبستمولوجيّة الضروريّة لتأويل كلمة الله (القرآن نفسه). علىٰ خلاف ذلك، بالنسبة إلىٰ حنفي وأبو زيد وغيرهما، فإنّ تعذُّر النفاذ إلىٰ الإلهيّ يعني بأنّ المشروع بحدّ ذاته ذو خللٍ، ومن ثمّ يجب التخلّص منه.

إنّ أحد آثار التشديد علىٰ تعذُّر الوصول إلىٰ الأصل الإلهيّ للقرآن هو أن نؤنسنَ النسخة «الأرضيّة» إلىٰ الحد الذي يمكن لها أن تكون مقاربةً إلىٰ حدّ كبير لنصوص إنسانيّة أخرىٰ ويمكن مقارنتها بها. يفتحُ هذا الإصرار البلاغيّ مساحةً لقراءاتٍ مختلفةٍ من القرآن (أدبيّة، وتاريخيّة، وسوسيولوجيّة)، ومن ثمّ يجعل النصّ أكثر مرونةً واستجابةً للهموم غير الدينيّة. وعلىٰ حد تعبير عبد الكريم سروش، فإنّ تأويل النّصوص الدينيّة:

---

(١) حسن حنفي، «مستويات النصّ القرآنيّ»، مجلة أدب ونقد، مايو ١٩٩٣، صص ٢١-٢٢.

(2) Abdul Karim Soroush, "The Evolution and Devolution of Religious Knowledge," in Liberal Islam: A Sourcebook, ed. Charles Kurzman (New York: Oxford University Press, 1998), 245.

يخضعُ للاتساع أو الانكماش وفقًا للافتراضات التي تسبق هذه النصوص و/أو الأسئلة التي تضعها محلّ الفحص وبما أنّه لا يمكن للمرء أن يسمع صوت الوحي إلّا عبر تلك الافتراضات المسبقة فقط -لأنّ الدين نفسه صامتٌ- ولمّا كان تأويل النصّ اجتماعيًّا بطبيعتِه ويتوقّف علىٰ جماعة العارفين به، مثله مثل أيّ نشاط مُكتسَب بالتعليم، فإنّه سيكون نشاطًا ديناميكيًّا مُستقلًّا منطويًا علىٰ الصواب والخطأ والتأويلات الخاطئة مثلها مثل تلك التأويلات الصحيحة هي مهمّة لوجهة النظر التطوريّة[1].

بالنسبة إلىٰ هؤلاء الإصلاحيين، فإنّ أرْخنة القرآن تعني تحليل سرديّته في سياق المجال الثقافيّ والسياسيّ والأيديولوجيّ للحقبةِ التي نزلَ فيها أولًا ثمّ تأويلها وممارستها لاحقًا. فـ «النصوص الدينيّة في التحليل الأخير ليست سوىٰ نصوص لغويّة، تنتمي إلىٰ بنيةٍ ثقافيّة معيّنة، وتُنتَج وفقًا لقواعد تلك الثقافةِ وأحكامها[2]»، يكتبُ نصر أبو زيد. ومن ثمّ، بالنسبةِ إلىٰ أبو زيد، وهو لا يختلف عن سروش أو حنفي في ذلك، فإنّ المهمّة الأساسيّة للتفكير النقديّ هي الكشف عن التحيزات والأحكام المسبقة التي هي نتاجٌ طبيعيّ لتموقع القرآن داخل الأجهزة الأيديولوجيّة لزمنه. وفقًا لأبو زيد، «يفضي مبدأ السيادة الإلهيّ ببساطةٍ إلىٰ سيادة رجال الدين، الذين هم في نهاية المطاف، ليسوا سوىٰ بشرٍ لديهم تحيّزاتهم وميولهم الأيديولوجيّة[3]». تفترضُ القراءةُ النّقديّة للنص ههنا ذاتًا سياديّةً توفّق بين ادعاءات المُقدّس بالمقابلة بادعاءات العقل، حيث من خلالها يُعرَّف العقل بما يتفق مع بروتوكولات التأريخ الإمبريقيّ. نظرًا إلىٰ هذا التصوّر التقدميّ والإمبريقيّ للتاريخ والذي يشغِّل المنهج التأويلي عند أبو زيد وحنفي وسروش وغيرهم، فإنّ هذا النوع من القراءة النقديّة يمثّل الحضيض لمسعىٰ البشر في التعاطي مع الإلهيّ، والآخرون الذين لا يتفقون مع هذا المنهج يقعون في علاقةٍ زائفةٍ مع هذا المسعىٰ.

---

(1) Soroush, "The Evolution and Devolution of Religious Knowledge," 245.

(٢) أبو زيد، نقد الفكر الديني، ص ١٩٣.

(٣) أبو زيد، نقد الفكر الديني، ص ٥٦.

الجدير بالملاحظةِ ههنا هو أنّ هؤلاء الإصلاحيين الليبراليين لا يهملون النصّ الدينيّ وإنّما يعيدون موقعته. والسؤال هو: ما إنْ يُفصَل القصد الميتافيزيقيّ عن النصّ، فكيف يمكن قراءة هذا النصّ، وما أهميّته بالنسبةِ إلىٰ المؤمن المُعلمَن؟ الإصلاحيّون الليبراليّون حازمون في جوابهم، كما هو الحال في تقرير مؤسّسة رند: تجب قراءة القرآن كنسقٍ من العلامات والرموز، ممّا يعني فكّ رموزه بطريقةٍ لا تختلف عن طريقة قراءتنا للأدب أو الشّعر، فمعناهُ مفتوحٌ علىٰ لعبةٍ لانهائيّة، لكن أيضًا لها ثباتٌ تاريخيّ. إنّ فكرةَ المتعالي، التي لم تعد قابلةً للموقعة داخل النصوص الدينيّة، تجدُ مكانًا في العالم المُخصخص وممتنع الوصف لأفراد القرّاء الذين لا يلجأون إلىٰ السّلطة التقليديّة، وإنّما إلىٰ حساسيّاتهم المُثقفة الخاصّة بهم لتجربة المعنىٰ الحقّ للكلمة. وعلىٰ حدّ تعبير حسن حنفي، «المترجم، القارئ للنصّ، يخلقه من جديد باستضافته إلىٰ استعماله الخاصّ هو. إنّه قد يخلقُ معنىٰ جديدًا؛ والحاضرُ قد يُرىٰ في الماضي؛ والماضي قد يُبنىٰ في ضوء الحاضر. فكلّ تأويلٍ يُعبِّر عن موقفٍ نفسيّ وسوسيو-سياسيّ للمؤول. كلّ تأويل يعبّر عن روح العصر (Zeitgeist)، وعن نظرةٍ للعالَم لجماعةٍ بعينها في الزمان والمكان. كلّ نصّ هو سياقٍ[1]».

وممّا يجدرُ ذكره أنّ المؤمن الفرديّ المستقلّ، المتبوِّئ مكانة الامتياز في حجج هؤلاء المفكرين كلهم، هو بطلٌ ضروريّ للعقلانيّة السياسيّة الليبراليّة؛ ذلك المؤمن الذين يدينُ بالولاء للحكم السياديّ للدّولة وليس لبُنىٰ السلطة التقليديّة. والحال أنّ المُقدَّس يُمنَح مكانًا معيّنًا في صلب هذا التدبير العلمانيّ للسلطة، بيد أنّ سلطته التأويليّة يجب سلْخها تاريخيًّا من مناهج القراءة التقليديّة وممارستها المُجسَّدة. يشتبكُ مفكّرون كحنفي وأبو زيد علىٰ وجه التحديد في صياغة الحجج التأويليّة التي يمكن من خلالها إهدار المناهج التأويليّة التقليديّة. وبطبيعةِ الحال، فإنّ حججَهم تتجلّىٰ وتتضح علىٰ خلفيّة مائة عام علىٰ الأقلّ من الحكم السياسيّ الحديث، حيث خلالها انخرطت الحكومات الكولونياليّة وما بعد الكولونياليّة في انتزاع السلطة من المراكز التقليديّة للسّلطة التقليديّة. والحال أنّ هذه السيرورة من

(١) حسن حنفي، «قراءة النص»، مجلة ألف ١٩٨٨، ص ٦.

سلْب الأوضاع التقليديّة للتأويل كانت سيرورةً مُشاكسةً تاريخيًّا في المجتمعات المسلمة، وقد وصلت إلىٰ مرحلةٍ جديدةٍ من الصراع القويّ مع صعود الحركات الإسلامويّة في العالم الإسلاميّ. الجدير بالذكر أنّ جزءًا مهمًّا من عمل الحركات الإسلامويّة مُكرَّس لإحياء الشروط والممارسات التي أدامت المناهج الأقدم لتأويل القرآن[1]. ولأنّ هذا النموذج من الحكم السياسيّ الليبراليّ العلمانيّ غالبًا ما تطلَّبَ هرمنيوطيقا كِتابيّة بعينها، وذاتًا دينيّة مرافقةً لها، فيجب ألّا يكون من المستغرب أنّه يوجد الآن التقاء غير متوقَّع بين الإصلاحيين المسلمين الليبراليين ومصالح وزارة الخارجيّة الأمريكيّة.

دين علمانيّ

إنّ أساس هذا المشروع الهرمنيوطيقيّ هو تصوّر مُعلمَن للدين، بحيث يُفهم الدينُ داخله علىٰ أنّه تصنيف مجرّد من الاعتقادات والإيمانات التي يقفُ المؤمن الفردانيّ بمعزلٍ عنها لاختبار ومقارنة وتقييم تمظهراتها المتعددة[2]. وبالتالي، يكون الدينُ موضوعًا لحريّة الاختيار الفرديّ الذي لديه حقائق مجرّدة رغم أنّ لها قيمة كونيّة، طالما أنّها لا تتعارض مع تعاليم العقل والعلم. يتبنّىٰ سرّوش هذا الموقف عندما يحاجج بـ «إنّني أومن بأنّ الحقائق متوافقة في كلّ مكان؛ لا تصادمَ

(١) سيكون من الخطأ أن نقوم بتصنيف هذه الممارسات ببساطة باعتبارها «حرْفيّة»؛ كما تُوسَم بذلك أغلب الأحيان. فالهرمنيوطيقا التقليديّة للقرآن، حتىٰ مع تشابهها مع الهرمنيوطيقا الكِتابيّة الحرْفيّة، تنطوي أيضًا علىٰ مستويات عدّة من التأويل حيث تلعبُ أشكال استعاريّة ومجازيّة ومتشابهة من المعقوليّة داخلها دورًا. أضف إلىٰ ذلك، كما يحاجج تشارلز هيرشكند، فإنّه حتىٰ «الحراك الحالي الرامي إلىٰ الحفاظ علىٰ القرآن باعتباره كلمة الله الحقّة لا يتعامل مع القرآن كما لو أنّه وعاءٌ لمعانٍ جاهزة لأن تفك شفرتها. بالأحرىٰ، إنّ جهود هذا الحراك موجّهة لتطوير نوعٍ معيّن من التعلّم (بالمعنىٰ الأوسع للمصطلح) الذي ينطوي علىٰ قدرات عقليّة، وأحكام جماليّة، وفطنة أخلاقيّة مرتبطة بأيّ مقاربة هرمنيوطيقيّة. انظر:

Charles Hirschkind, Ethics of Listening: Affect, Media, and the Islamic Counter-public (New York: Colum- bia University Press, 2006).

(٢) من أجل جينالوجيا لهذا التصور للدين، انظر:

Colin Jager, "After the Secular: The Subject of Romanticism,".

بين حقيقةٍ وأخرىٰ يجب أن تكون الحقيقة في مكانٍ ما بالعالم متوافقة مع باقي الحقائق في كلّ مكانٍ آخر. وإلّا فهي ليست بحقيقةٍ. ولهذا السبب، فإنّني لم أسأم أبدًا من بحثي عن الحقيقة في ميادين أخرىٰ من العقل والرأي. صَادقيّة (truthfulness) العالم هذه إنّما هي نعمةٌ في واقع الحال، لأنّها تحرّض علىٰ البحث المستمرّ وتولّد تعدديّة صحيّة[1]».

علاوةً علىٰ ذلك، بالنسبة إلىٰ هذه المجموعة من الكتاب، فإنّ الأشكال الظاهريّة للدين -طقوسه، وشعائره، وروحانيّاته- تُفهَم باعتبارها غير جوهريّة له، ولا يجب خلطها بالحقيقة الكونيّة التي صُنعت لتكون حائط صدّ لها. وذلك أساسًا لأنّ التابع البسيط والعادي فلسفيًّا ينحو بسهولة شديدة إلىٰ الأشكال الظاهريّة من الدين؛ وهذه الأشكال تشكل خطرًا أكيدًا: فيمكن بسهولها تحويلها إلىٰ أدوات للتلاعب من قبل النُّخب التي تودّ استغلال الولع الدينيّ للجماهير تجاه أهداف النخب الخاصة. يعبّر حسن حنفي عن هذا الموقف عندما ينتقدُ إحياء الطقوس الإسلاميّة في مصر كعلامةٍ بائسةٍ علىٰ صعود الحركة الإسلامويّة:

تُستخَدم [الطقوسيّة] من قبل النخبة الحاكمة كغطاءٍ دينيّ علىٰ وضع سياسيّ واقتصاديّ واجتماعيّ غير دينيّ. وتركّز الجماعات الإسلاميّة معظم جهودها علىٰ الطقوسيّة لجذب الجماهير ليصبحوا أعضاء في جماعاتهم. إنّ الطقوسيّة هي جزءٌ من حملة علاقات عامّة. فهي تلعبُ -بالنسبة إلىٰ الأُسَر- دورًا في جذب الذكور، مانحةً إيّاهم الدليل علىٰ الفضيلة والطهارة والأخلاق القويمة. وتجدُ الجماهير في الطقوسيّة أيسر الوسائل التي من خلالها يمكنهم التعبير بها عن حماسهم الدينيّ ومعتقدهم التقليديّ. وبمجرد أن يكون الوعي السياسيّ غائبًا أو مشوهًا، فيمكن للطقوسيّة أن تكونَ عِوضًا حقيقيًّا[2].

---

(1) Abdul Karim Soroush, Reason, Freedom, and Democracy in Islam, ed. Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri (New York: Oxford University Press, 2000), 21.

من الجدير بالذكر أنّ سروش مؤيد قويّ لفلسفة العلم عند كواين، باعتبارها وسيلة للتفكير من خلال الخصيصة الكونيّة للحقيقة الدينيّة والعلْميّة.

(2) Hasan Hanafi, "The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt," Arab Studies Quarterly 4 (1982): 65. =

يُعتبر التزام المسلمين العاديين بالطقوس والشعائر والاحتفالات الإسلاميّة دليلًا علىٰ علاقةٍ مشوّهة بالحقيقةِ الدينيّة (الكونيّة والمجرّدة)، ممّا يحوّلهم إلىٰ رهينةٍ في يد هؤلاء الذين يسعون إلىٰ التلاعب بهم من أجل أغراض دنيويّة. والحال أنّ هناك تماسًّا بين فصل حنفي للتدين الذي يخطئ فهم الحقيقة الفعليّة للإسلام بربطه بأشكاله الطقوسيّة وبين الحكم المتكرر لتقرير راند بأنّ التقيُّد الصارم للمسلمين التقليديين بالشعائر الإسلاميّة هو دليلٌ علىٰ «عقليّتهم الضحلة» وعجزهم عن مساءلة السلطة[١]. لنا أن نشير ههنا إلىٰ أنّ مشروعًا لهرمنيوطيقا علمانيّة، ولشكل من الضبط والتحكم تدشّنه هذه الهرمنيوطيقا، يجدُ غايته تحديدًا في ذاتٍ تدركُ بأنّ التعبيرات الماديّة لدينٍ بعينه -طقوسه وشعائره وأحكامه- لا ترتبطُ سوىٰ بحقيقة دينيّة[٢].

= تجدرُ الإشارة إلىٰ أنّ هذه الرؤية شائعة جدًّا حتىٰ في أوساط علماء الدين داخل حقل الأكاديميا. انظر علىٰ سبيل المثال:

the anthropologist Maurice Bloch's oft-cited analysis of reli- gious ritual as a means to securing domination in "traditional societies," Political Language and Oratory in Traditional Society (New York: Academic, 1975).

(١) انظر تقرير رند:

(Benard, Civil Democratic Islam, 32).

من اللافت أنّ الازدراء الذي يكنّه الكزومبوليتانيون العلمانيّون حيال الاهتمامات الدينيّة بالالتزام الجسديّ نادرًا ما يُعاد النظر فيه مقارنةً بالعناية المُغدقة بالتمارين الرياضيّة، والدايت، والجسد الجنسيّ النّشط في عدد كبير من مجلات الموضة المعاصرة. وأظنّ ذلك راجع لأنّ الالتزامات والطقوس الدينيّة تَسم ما يُعتبَر غالبًا أنّه خصيصة قسْريّة للدين، حيث اللهاث وراء هذه الأشكال السابقة من الضبط والتهذيب يُفترض أنّها نتيجة لـ «الاختيار الفردانيّ الحرّ». وغنيّ عن القول إنّ هذه النظرة الساذجة والمستقطبة غير كافية إلىٰ حدّ كبير لفهم العمل الذي تؤديه الممارسات المُجسْدنَة داخل نظامٍ محدد من الحقيقة والانضباط.

(٢) تتفق هذه الرؤية مع الصياغة الكانطيّة للدين بما يتوافق مع القيم الأنواريّة والعقلانيّة السياسيّة الحديثة. فقد حاجج كانط، كما هو مشهور، بأنّ الأشكال الظاهراتيّة من الدين هي من المخلّفات الباقية عن قصور الجنس البشريّ، احتاجها الإنسان في فترة ما، ويجب التخلص منها عندما يصل الجنسُ البشريّ إلىٰ مستواه المناسب من النضح. بالنسبة إلىٰ كانط، فإنّ قيمة الكتاب المقدّس لا تكمن في سرديّته الموقوتة، بل في بنيته العقلانيّة الذي رمز إليها. انظر:

Religion within the Limits of Reason Alone, ed. Allen Wood and George di Giovanno (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), particularly 30-127.

والحال أنّه بمجرد ما أن يُفصَل المعتقد عن أشكاله العيانيّة وألوهيّة حضوره الدنيويّ، فإنّه يمكن إذًا قراءة النص الدينيّ من أجل معناه الرمزيّ. وعلىٰ حدّ تعبير أحد الأنثربولوجيين البارزين، فإنّ «الدين نسقٌ من الرموز» يؤكّد للمؤمنين علىٰ نظامٍ عامّ من الوجود ويَمدّهم بنظامٍ من المعنىٰ يقينيّ[1]. بالنسبة إلىٰ كثيرٍ من الليبراليين والتقدميين الحداثيين، ليست صياغةٌ كهذه مقنعةً فحسب، وإنّما ضروريّة لتحقيق نظام سياسيّ ديمقراطيّ ليبراليّ. وحقيقة أنّ فهمًا كهذا للدين وللنص المقدّس كنسق من العلامات والرموز، مهيأ لفردٍ مثقف أن يقوم بتأويله وفقًا لمصادره الشاعريّة، يتمتّع بمثل هذه المناشدات الواسعة إنّما راجع في جزءٍ منه لما يستولي عليه مصطلح العلمانيّة المعياريّة. وتمثل أحد التمظهرات الشائعة لهذا في الطريقة التي عُومِل بها التبني الرّضائيّ من المرأة المسلمة للحجاب في الكتابات الأكاديميّة والشعبيّة. فمن المفترض علىٰ نطاقٍ واسع أنّ الحجابَ رمزٌ ذو معانٍ متغيرة ملازمة له سواء في نوايا النساء أو في سياق زينته[2]. وسواء أكان الأمر متعلقًا بهؤلاء الذين يسمون الحجاب باعتباره رمزًا لهويّتهم الدينيّة أو الثقافيّة أو هؤلاء الذين يزدرونه باعتباره رمزًا علىٰ اضطهاد المرأة (كما يقوم بذلك الكثير من النسويين)، إلّا أنّ فكرة أنّ الحجاب يجب فهمه بالأساس كعلامة (ترمزُ لشيءٍ

---

(1) Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System," in The Interpretation of Culture (New York: Basic, 1973).

ولنقد لتصور غرتز انظر:

Talal Asad, Genealo- gies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1993), 27-55.

(٢) وبالتالي، لا تزالُ الكثرةُ الكاثرة من الدراسات الرامية إلىٰ تفسير عودة الحجاب فيما بين المسلمين عالقةً بين تقديم أسباب ذرائعيّة (أي النساء يقمن بارتداء الحجاب لتجنُّب التحرش الجنسيّ) من ناحية، وبين هرمنيوطيقا السياق الاجتماعيّ (أي الحجاب هو تعبيرٌ رمزيّ لمقاومة النساء المسلمات لهيمنة الغرب الثقافيّة) من ناحيةٍ أخرىٰ. أمّا فكرة أنّ الحجاب هو التزام دينيّ، كما تدعيّ نساءٌ مسلماتٌ كُثر، فنادرًا، إن لم يكُ منعدمًا، ما تتمّ معالجتها في هذه الدراسات. في كتابي 'سياسات التقوىٰ'، أظهرتُ أنّه بالنسبة إلىٰ اللواتي يرتدين الحجاب، فإنّ الحجاب هو وسيلة وغاية علىٰ حدّ سواء لتحقيق «مُراد الله». إنّ تصوّرًا كهذه للحجاب يُعزّز من مخيالٍ سياسيّ-إيتيقيّ متمايز تمامًا عن تصوّر مُهيّأ ومُجهّز لغرض سياسات الهويّة الثقافيّة؛ هذا التصور الذي غالبًا ما تفترضُه هذه الدراسات حول مسألة الحجاب.

ما) تعمّ السواد الأغلب. أمّا النّساء اللواتي يشدّدن علىٰ أنّ الحجاب جزءٌ من المعتقد الدينيّ، أو علىٰ أنّه أمرٌ إلهيّ، أو ضرب من ضروب الممارسة الأخلاقيّة ومن ثمّ لا علاقة له بـ «الهويّة»، فغالبًا ما يُحَكم عليهن باعتبارهن ضحايا لوعيٍ زائف، وأنّ غرقهن في التقليد يقودهن بصورةٍ خاطئة إلىٰ استبطان آراء الفقهاء كارهي النساء الذين ينبغي أن يقمن هنّ بمقاومتهم[1]. ذلك هو المصير الذي يجب أن يحلّ بالحجاب في المخيال العلمانيّ: فالحجاب لا يمكن أن يرمز إلّا إلىٰ عالم السّلطة والتقليد الذي هو بالطبع يعيق عبر علاقة زائفة في وجه التاريخ والتقدّم المطلوب؛ ومن ثمّ يُقرّر معنىٰ الحجاب بحكم قبْليّ، وهو أنّ هذا التقليد (الذي يُوسَم غالبًا بأنّه غارق في الحرْفيّة) يجب تهديمه من أجل العقل والثقافة والروح الحرّة لفهم المعنىٰ الحقّ للدين. وإنّ أيّ مقاومة لهذا الحكم غير ممكنةٍ إلا بتحقيق شروط زوالها الخاصة. والحال أنّ الحجّة القائلة إنّ الحجاب هو رمز علىٰ حريّة المرأة المسلمة في اختيار هويّتها ضدّ الإمبرياليّة الثقافيّة الغربيّة لا تقوم سوىٰ بقلب الحكم نفسه بينما تبقىٰ متّسقة مع شروط المعقوليّة العلمانيّة. وقد يتساءل المرء: هل يمكن للأمر أن يكون علىٰ خلاف ما هو عليه؟

نقد علمانيّ؟

دعوني أوجز النقاط المركزيّة من حِجاجي وأطرح بعض الأسئلة التي أثارها هذا النمط من التفكير، والتي قد يحتاج نُقّاد المشروع الأمريكيّ الإمبرياليّ الحالي أن يتفكّروا فيها مليًّا. لقد أشرتُ إلىٰ أنّه خلافًا للفهوم المعياريّة للعلمانويّة اليوم، فإنّ قوّتها يبدو أنّها لا تكمن في تحييد فضاء السياسة عن الدين، وإنّما بالأحرىٰ

(١) أعربت نوال السعداوي، وهي نسويّة مصريّة علمانيّة بارزة، عن هذا الرأي عندما لاحظت لافتةً، عرضَها نساءٌ مسلمات فرنسيات محتجّات علىٰ حظر الحجاب، مكتوب عليها: «الحجابُ عقيدة، وليس رمزًا». فقد وجدت السعداوي في هذه اللافتة أمارةً علىٰ الوعي الزائف للنساء المسلمات المحتجّات، وعلامةً علىٰ تواطئهنّ الساذج مع المؤامرة الرأسماليّة لإبقاء العالَم المُسلم بمبعدةٍ عن «الوعي السياسيّ الحقّ». مرّة أخرىٰ، لا يمكن فهم أيّ اعتناء بالمعتقد الدينيّ إلّا كحيلة للسلطة الماديّة في هذا الضرب من الحجاج. انظر:

Nawal al-Saadawi, "An Unholy Alliance," Al-Ahram Weekly, January 22, 2004, available at www.weekly.ahram.org.eg/2004/674/op2.htm.

في إنتاج نوعٍ معيّن من الذّات الدينيّة المتوافقة مع عقلانيّة وممارسة الحكم السياسيّ الليبراليّ. وفي اللحظة الراهنة من الإمبراطوريّة، فإنّ هذا الجانب من العلمانويّة ليتجلّىٰ أشدّ الجلاء في الحملة الطموحة التي اضطلعت بها الحكومة الأمريكيّة لإصلاح الإسلام وإعادة تشكيله. لقد أشرتُ وأنا أحلّل برامج واستراتيجيّات مخططي وزارة الخارجيّة الأمريكيّة إلىٰ أنّهم قد وجدوا شريكًا قويًّا في الإصلاحيين المسلمين الليبراليين العلمانيين الذين يتفقون معهم في تشخيصهم القاضي بأنّ المشكلة المركزيّة التي تُطارد المجتمعات المسلمة إنّما تكمن في عجز تلك المجتمعات عن إنجاز مسافةٍ نقديّة بين النصّ الإلهيّ والعالَم، وما يستلزم ذلك من تقديرٍ مُبالغٍ فيه للسلطة الناجمة عن ذلك. ويهدفُ مشروعهم الهرمنيوطيقيّ إلىٰ خلق شروط لبزوغ ذاتٍ دينيّة معياريّة تفهم الدين -ونصوصه وشعائره- كتزاوج رموز يتمّ تأويلها بمرونةٍ علىٰ نحوٍ يتماشىٰ مع مقتضيات الحكم السياسيّ الليبراليّ العلمانيّ. هذا التشديد علىٰ العلاقة الفريدة بشكلٍ خاصّ بين الذات والنص هي جوهريّة لما يُسمّىٰ بالعلمانيّة، وهذه الجينالوجيا العلمانيّة هي ما تربطُ خطابات الإصلاحيين المسلمين الليبراليين بمؤسسات مثل مؤسسة راند.

إنّ حقيقة أنّ هذا التديّن العلمانيّ المعياريّ يقتضي قبولًا لا يقبل النقد في أوساط الليبراليين واليساريين علىٰ حدّ سواء إنّما ينبغي التفكير فيه، كما أودّ المحاججة، بعنايةٍ شديدة جدًّا أكثر بكثير مما هو شائع ومُعتاد. وهذا راجع جزئيًّا إلىٰ أنّه بالنسبة إلىٰ الواحد منّا ممن يرغبُ في التفكير بشكلٍ نقديّ فيما تمثّله المغامرة الإمبرياليّة الأمريكيّة في العالم الإسلاميّ اليوم، فإنّ هذا الإجماع يمثّل عقب أخيل. فنحن نعرفُ، من جهةٍ، بأنّ الهدف الإمبرياليّ الأمريكيّ المُعلن بلا مواربةٍ المتمثّل في تأمين هيمنة الولايات المتحدة علىٰ الأراضي الإسلاميّة هو هدفُ معيب أخلاقيًّا. لكن من جهةٍ أخرىٰ، ما يزال الكثيرُ منّا مرتابًا، إن لم يك خائفًا، من هذا الضّرب من التديّن الذي سهّله الإحياء الإسلاميّ في المُدن الأورو-أمريكيّة وفي أجزاء كبيرة من العالم الإسلاميّ. يتمثّل الخوف في أنّ الممارسات الإسلاميّة الأرثوذكسيّة -من الحجاب، إلىٰ الصلوات العامّة، إلىٰ الانقياد لقواعد الفصل الجنسيّ- هي تعبيراتٌ عن العقليّة المتعصّبة الحرْفيّة، ومن

ثمّ تمثّل تهديدًا علىٰ بنية النسق السياسيّ الليبراليّ بأكمله. وعليه؛ فإنّ المُعارضة المُطلقة التي لا غبش فيها للاحتلال الأمريكيّ للشرق الأوسط غالبًا ما تُغلَّف بمحاذير حول ضرورة مكافحة لاعقلانيّة المعتقدات والممارسات الإسلاميّة بالوسائل الثقافيّة، وإن لم تكن بالوسائل العسكريّة.

نحن بحاجةٍ إلىٰ تحدي عددٍ من الافتراضات التي ينطوي عليها هذا الحكم، وعلىٰ رأس تلك الافتراضات حدّ السببيّة المنصوب بين الالتزام بالأعراف الاجتماعيّة المُحافظة والخطر الذي تشكّله علىٰ المبادئ السياسيّة الليبراليّة كالديمقراطيّة والتسامح والمساواة. فهل الحساسيّات الدينيّة الأرثوذكسيّة، بما تشتمله من حساسيات قد تتحدّىٰ المعايير العلمانيّة للحساسيّة، تهدّد فعلًا بنية نسقنا السياسيّ الليبراليّ؟ وإذا كانت كذلك، فكيف؟ أمّ إنّ التهديد الذي يواجهه النسق السياسيّ الليبراليّ حاليًّا له طوبوغرافيا أكثر تعقيدًا وله جينالوجيا أكثر تورطًا من ذلك؟ وهل ستكون ذاتُ الهرمنيوطيقا العلمانيّة «أكثر ديمقراطيّة»؟ وإذا كانت، بأيّ سُبلٍ وبأيّ تكلفةٍ إذًا؟ وهل ستكون ديمقراطيّة كهذه متسقة بالضرورة مع الطموحات الجيوسياسيّة لحكومة الولايات المتحدة؟

ثانيًا، إنّ شخصيّة [المسلم] الحرْفيّ «المروِّعة» يجب أن تُستشكَل بالطريقة نفسها التي تحتاجُ بها شخصيّة الناقد العقلانيّ البطل بأنْ تُؤدّب[1] (chasten). وبصرف النظر عن حقيقة كون النموذج الكانطيّ للعقل المستقلّ (الذي يتستّر وراء المفهوم العلمانيّ للدين) لا يرقىٰ بمستوىٰ تطلعاته إلىٰ الدوغمائيّة، إلّا أنّ نا يُسمّىٰ بالحرْفيّة قد استلزمت دائمًا مفاهيمَ أكثر تعقيدًا عن التاريخ والزمانيّة بصورة

(١) في أعقاب الحادي عشر من سبتمبر، غدًا من الشائع جدًّا أن نقيمَ علاقةً سببيّة بين الهرمنيوطيقا الحرْفيّة والقتاليّة الإسلاميّة. لقد أصبحت وجهة النظر هذه توضع محلّ التساؤل في الصحافة السائدة. علىٰ سبيل المثال، يُشير باحثان في المؤسّسة الأمريكيّة الجديدة إلىٰ أنّه ليس هناك أدلة إمبريقيّة دامغة علىٰ أنّ معاهد التعليم الإسلاميّة -أي تلك المركز المُدعىٰ أنّها تروج التفسير الحرفيّ للإسلام- هي الأرضُ التي تأوي الإرهابيين. وأظهر الباحثان أن الغالبيّة العظمىٰ من المتورّطين في الأحداث الإرهابيّة الكُبرىٰ منذ ١٩٩٣ قد تلقوا تعليمًا جامعيًّا، وغالبًا في تخصصات تقنيّة مثل الهندسة، وأنّهم لم يذهبوا بتاتًا إلىٰ المعاهد الدينيّة. انظر:

Peter Bergen and Swati Pandey, "The Madrassa Myth," New York Times, June, 14, 2005.

أكثر من السائدة عمومًا -وإن كانت مختلفة عن نماذجنا العلمانيّة. فمثلًا، تهدفُ مجموعة من المفاهيم في الهرمنيوطيقا القرآنيّة التقليديّة إلىٰ تحليل كيفيّة تقريب مقصد الله من المشاكل التي لا سوابق تاريخيّة لها. إنّ الهجمات علىٰ التقاليد الحرفيّة وبعض التقاليد التأويليّة المجازيّة من قبل الإصلاحيين الليبراليين العلمانيين التي نوقشت أعلاه إنّما تتبنىٰ هي نفسها ضربًا معيّنًا من الحرفيّة (إنْ لم يكن ضربًا معيّنًا من الدوغمائيّة). فشكلُ التاريخيّة التي يناصرها أمثال أبو زيد وسرّوش تُمارس نوعها الخاصّ من الحرفيّة عن طريق تثبيت القرآن في صلب السوسيولوجيا الإمبيريقيّة لحقبة زمنه التي أُوحيَ به فيها وربط القرآن بالتأويلات المصاحبة بالمصالح الماديّة لأجيال من الفقهاء والعلماء المسلمين الذين طوروا المقاربة الهيرمنوطيقيّة التقليديّة. فهذا المنهجُ التاريخيّ، مثله مثل سابقه التوراتيّ، إنّما يتّهم القراءات المجازيّة والحرْفيّة بعدم الدّقة بينما يأذن هذا المنهج بقراءات معيّنة فقط ويغلق الباب علىٰ مجموعة واسعة من الاحتماليّات الأخرىٰ (البِدْعيّة؟)[1].

إنّ النفور الذي يُبديه المثقفون العلمانيّون التقدميّون حيال تلك الأنماط من التدين التي تُوصف بأنّها أرثوذكسيّة أو تقليديّة غالبًا ما تكون مترافقة، بصورة متناقضة، مع التزامٍ معيّن بالمصادر الشاعريّة للتقليد اليهو-مسيحيّ ويتجلّىٰ في الحساسيّة الأدبيّة والاستطيقيّة، وإن كان منفلتًا من مقتضيات النبوّة والعقيدة والسلطة التقليديّة. والحال أنّ لهذا النفور حيال السلطةِ الدينيّة التقليديّة سلفًا سابقًا، بمن فيه ماركس الذي حاجج بأنّ حلّ «الادعاء الدينيّ» كان سابقةً ضروريّة للتحرير البشريّ نحو التقدم[2]. لقد كان علىٰ يقنيّة المسافة النقديّة هذه أن تُخلخل

---

(١) من أجل اطلاع علىٰ القراءة الدينيّة للنص المقدّس غير المتساوقة لا مع التأويل الحرْفيّ ولا مع النزعة الإمبريقيّة في التقليد المسيحيّ؛ انظر:

Amy Hollywood, "Reading as Self- Annihilation," in Polemic: Critical or Uncritical, ed. Jane Gallop (New York: Routledge, 2004), 39-63.

(٢) حاججَ ماركس بشكل صريح: «إذا، تتمثّل مهمّة الفلسفة في أنّه ما أن يزولَ العالم الآخر للحقيقة، يقع التأسيس لحقيقة هذا العالم. إنّ المهمة العاجلة للفلسفة، والتي تخدم التاريخ، هي كشف الغطاء عن الاغتراب الذاتيّ في شكله العلمانيّ الآن بعد أن كُشفَ القناع عنه في شكله المُقدَّس». =

عن طريق الاعتراف بالعوز الملازم للرؤية الكونيّة والقصور اللاحق بها؛ سواء بسبب الكوارث التاريخيّة التي سهّلتها، أو بسبب الطريقة التي تمنحُ بها حاليًّا واحدًا من أكثر المشاريع الإمبرياليّة طموحًا في التاريخ، حيث تسعىٰ إلىٰ تنميط العالم في صورة أحاديّة. أخشىٰ أنّ مشروعًا كُلّانيًّا كهذا لا يكون بمستطاعهِ سوىٰ استنباط رؤيةٍ أحاديّة ردًّا علىٰ ذلك؛ رؤيةٍ يجب فيها تهديم كلّ ظلال الغموض التأويليّ والأخلاقيّ والإيتيقيّ حتىٰ تنقذ بقايا ما كان يمكن أن يشكّل ذات يوم تقليدًا أو عالمًا للحياة.

لقد أصبحَ من المعتاد منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر أن نسمعَ دعوات -في الأكاديميا كما في الصحافة الشعبيّة- من أجل استعادة المعقوليّة والمبادئ والتوجهات العلمانيّة لإنقاذ بعض تمظهرات النظام ممّا أحدثته السياسات الدينيّة المُخرّبة في عالم اليوم[١]. بالنسبة إلىٰ كثيرٍ من المثقفين، فإنّ ما نحتاج إليه علىٰ وجه السرعة الآن هو تأكيد شديد وعقلانيّ علىٰ الضرورة الأخلاقيّة وتفوق العلمانويّة. وهذه المقالةٍ تنحو بمبعدٍ عن هذا الخط من التفكير بصورة واضحة. فشعوري هو أنّ ما نحتاجه اليوم في اللحظات الحالية من الفوضىٰ السياسيّة التي نحياها ليس دعوات صارمة وتقويّة للتأكيد علىٰ العلمانويّة؛ وإنّما نحتاجُ تحليلًا نقديًّا لما تمّ افتراضه بأنّه حقيقة العلمانويّة ومزاعمها المعياريّة وافتراضاتها حول ما يُشكّل «الإنسانيّ» في هذا العالم. ليس هذا ببساطةٍ بسبب أنّ تمرينًا كهذه مقنعٌ من الناحية الفكريّة، وإنّما لأنّ ما نتناوله علىٰ أنّه التفوق الأخلاقيّ للرؤية العلمانيّة يحتاج إلىٰ إعادة التفكير فيه بصورة ملحة. وبغضّ النظر عن كون هذه الرؤية العلمانيّة ليس لها ولاء واسع في عالم الناس اليوم، إلا أنني أخشىٰ من أنّها تكون مبنيّة علىٰ نزوعٍ إلىٰ العنف الذي نادرًا ما تتمّ مساءلته.

= ("Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction," in The Marx-Engels Reader, ed. Robert Tucker]New York: Norton, [1978, 54).

(١) للاطلاع علىٰ مجموعة من المقالات التي تقول بهذا الادعاء من مجموعة متنوعة من التخصصات المعرفيّة، انظر:

boundary (2004) 31 2, "Critical Secularism," edited by Aamir Mufti.

والحال أنّ جهة النظر الناجمة عن موقف السياسة الخارجيّة الأمريكيّة، في طموحها الهائل لإعادة تشكيل الإسلام، إنّما تجعلُ هذا العنفَ مرئيًّا بطريقةٍ ينبغي أن تمنح المرء وقفةً بشأن ما قد يُستلزَم في الدعوات من أجل استعادة الحكم السياسيّ الليبراليّ العلمانيّ.