عام

نحو مجال عام إسلامي:

الحدود والآفاق، محاورة مع مفاهيم طلال أسد

فؤاد الحلبوني

باحث مصري

قسم الدراسات الدينية

جميع الحقوق محفوظة

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved

Mominoun Without Borders

يطرح طلال أسد، في دراسته الأشهر التي تحمل عنوان "نحو أنثروبولوجيا للإسلام"، رؤية أولية للإسلام كتقليد خطابي (discursive tradition)، وهو مفهوم مستعار من المفكّر الفرنسي ميشال فوكو. وبحسب تعريف أسد فالتقاليد الخطابية هي مجموعة من 'الخطابات دائمة التطور تاريخياً متجسدة في ممارسات ومؤسسات المجتمعات الإسلامية، ولذلك فهي مدمجة بعمق في حياة الذين يسكنوها (Hirschkind, 1995, 36) 'لذلك يرى أسد أن أي مقاربة أنثروبولوجية لفهم الإسلام "يجب أن تبدأ من دراسته كمجموعة من التقاليد الخطابية ترتبط برؤية الإسلام منهاجًا لتشكيل ذواتٍ أخلاقية ومحاولات للتلاعب بالشعوب، أو لرفض تلك المحاولات وإنتاج معارف ملائمة". أسهم مفهوم التقاليد الخطابية في إعادة التفكير في العديد من المسلمات والمنطلقات الفكرية في العلوم الاجتماعية المعنية بالإسلام والمجتمعات الإسلامية، بحيث تم الربط ما بين التقاليد النصية الكبرى [Grand Traditions] مثل القرآن والسنة والسيرة النبوية من ناحية والتدين بصيغته اليوميه وأشكال التدين الشعبي من الناحية الأخرى، بحيث يطرح المفهوم كيفية تفاعل المسلمين مع التقاليد النصية من خلال أشكال الجدال حول تفسير أو استيضاح أو تحاور حول النصوص ذات الصلة، وذلك في إطار محاولات الممارسين تشكيل ذوات أخلاقية في ممارساتهم اليومية (Anjum, 2006, 656). ويقترح أسد، بصيغة أخرى، أن التقاليد الخطابية الإسلامية تتضمن أنماطًا من العقلنة وأساليب الجدل وإبداء الحجج الخاصة بها، لذلك إن أراد باحث في العلوم الاجتماعية تحليل أو وصف ظاهرة اجتماعية مرتبطة بالديانة الإسلامية فيجب أن يبدأ بالمفردات اللغوية الخاصة وتاريخ المفاهيم المرتبطين بالنصوص ذات الصلة (Agrama, 2005). إن مهمة الأنثروبولوجي الأساسية تكمن في وصف أنماط تلك العقلنة وأساليب الجدل المرتبطة بالتقاليد الإسلامية بحسب مساراتها التاريخية المختلفة.

وتقوم مبادئ أنثروبولوجيا الإسلام على دراسة الممارسات المؤسِّسة [Instituted Practices] - بكسر السين - في محاولة للاستقراء وفهم المسلمين كما يفهمون ذواتهم. ويمكن تلخيص المحاور الرئيسية التي يحاول مشروع أسد الفكري تأسيسها في النقاط التالية:

1) رفض المسلمات الأوروبية القائمة على التراث التنويري والتي بنيت على الثنائيات المتنافرة مثل الحداثة والتراث، التقدم والتأخر، ولذلك يحاول أسد العمل على إرساء مبادئ أنثروبولوجيا الإسلام في مواجهة الإرث المعرفي الاستعماري في العلوم الاجتماعية.

2) التأكيد على أن الأرثوذكسية تمتلك منطقها وأساليب الجدل المتفردة وتاريخ لعلاقات السلطة الخاص بها نابعة من مسارات تاريخية واجتماعية معينة.

3) يرى أسد أن أي مقاربة أنثروبولوجية لفهم الإسلام يجب أن تبدأ من دراسته كمجموعة من التقاليد الخطابية، التي تتضمن أشكالًا من العقلنة الخاصة بها بجانب أساليب الجدل وإبداء الحجج الغنية بالمفردات اللغوية المميزة وتاريخ المفاهيم المرتبط بالنصوص ذات الصلة.

لقد استخدمت عدة نصوص أنثروبولوجية إطار طلال أسد المفاهيمي لتحليل قضايا ملحة في العالم الإسلامي اليوم وفي مواجهة موجة جديدة من إعادة الاستعمار الأمريكي للمنطقة. وقد انخرط كل من شارلز هرشكند (Hirshkind, 2006) وسابا محمود (Mahmoud،2005) في محاولة تطبيق مفاهيم أسد على بعض أنماط التدين داخل المجتمع المصري، وذلك بالتركيز على الممارسات المؤسسة داخل تيارات الصحوة الإسلامية في مصر على النحو التالي: قام هرشكند بدراسة الثقافية السماعية المرتبطة بانتشار أشرطة الدعاة في مصر، وركز هرشكند على آداب الاستماع وآثارها على تقويم الأخلاقي-السياسي للمسلم المعاصر، بينما ركزت سابا محمود على حركة الداعيات المصريات بمدينة القاهرة، وقامت الباحثة ايضاً بنشر عدة مقالات عن أوضاع الأقباط في مصر وحول كيفيه طرح الخطاب الحقوقي لمسألة الحريات الدينية (2011). أما المقالة الثانية فتناولت قضايا طلاق المسيحيات داخل منظومة قوانين الأحوال الشخصية المصرية (2012). تنبع مخاوفي من افتراض أن مفاهيم أسد عن التقاليد الخطابية الإسلامية تجاوزت أرضيتها الأصيلة من مساءلة المفهوم الحداثي للأرثوذكسية، والبحث في علاقة الدين بالحداثة، بالإضافة إلى ظاهرة عودة الدين طرفًا مناهضًا لنظام عالمي علماني، حسب تعريف أسد ومحمود، وإلي التركيز على وضع الأقليات غير المسلمة في المجتمعات العربية.

وبتعبير أدق، إن توسيع رقعة البحث في التقاليد الخطابية تجاوز الأسئلة المتعلقة بشؤون الأقليات المسلمة في أوروبا، وأصبح أقرب للتركيز على وضع الأقليات غير المسلمة في المجتمعات العربية.

أقوم، في ورقتي البحثية هذه، بطرح مجموعة من الأسئلة للكشف عن حدود وأفاق مفاهيم طلال أسد في حالة تطبيقها على دراسة الأقليات العربية غير المسلمة. ألخص الأسئلة على النحو التالي:

1. إذا افترضنا أن الغرض من دراسة التقاليد الخطابية الإسلامية هو التوصل لأنماط العقلنة الخاصة بالإسلام فكيف يمكننا مساءلة "الفضاء" المتاح لغير المسلمين تحت الأنظمة السياسية الإسلامية الحاكمة، حيث يضع الخطاب الإسلامي الأفق أو الحد الذي يمكن من خلاله التعبير عن التقاليد الدينية الخاصة بهم؟

2. ما هي أساليب الجدل وأشكال الانتقاد المتاحة أمامهم؟

3. في مواجهة مركزية مفاهيم الفردانية والمصلحة المرتبطة بالأنموذج الليبرالي للمجال العام، يطرح أسد أشكالًا من النقد الأخلاقي السياسي ضمن التقاليد الإسلامية، كآداب إبداء النصيحة مثلاً، ولكن هل هناك أنماط من المعارف أو أشكال من الجدل والنقد الخاصة بالتقاليد الإسلامية التي تم استبعادها تاريخيًا؟

إن أشكال العقلنة والجدل المتاحة داخل المجال العام الإسلامي لا تسمح بالمساحة الملائمة للمجتمعات غير المسلمة في الوطن العربي لاتباع التقاليد الدينية الخاصة بهم والتعبير عنها، وذلك لربط المجال العام بسلطة الدولة الحديثة وسياسات النظام العام. بعد وصول التيار الإسلامي لأنظمة الحكم في عدة بلدان عربية، أقوم بطرح مسألة سيطرة الدولة على مجال الأخلاق في الفضاء العام في إطار سياسات النظام العام أو كأحد مهامها الرعوية كمسألة إشكالية.

العلمانية منهجًا فكريًا:

لم يمنح تمازج الدين بالأفكار السياسية الأيديولوجية الإسلامية كيانها القومي [nationalist] بل المشروع الدولتي [[Asad,2003, 198-199)) statist. في كتابه تكوينات العلماني: المسيحية والإسلام والحداثة (2003)، يحاول أسد أن يعيد التنقيب عن أصول العلاقة المفاهيمية بين العلمانية والقومية وذلك من خلال طرح الأسئلة الأتية: هل القومية بذاتها ديانة متكاملة قائمة على التضامن الجماعي والوحدة الهوياتية، وبذلك تمثل ديانة خاصه بالدولة القومية (187)؟ بحسب فهمي لطرح أسد فإن العلمانية منهاجًا [doctrine] لا تقوم بصفة خاصة على فصل الدين عن السياسة أو فصل الدين عن الأمور الدنيوية، وكأنها تقوم، بحسب المفهوم الشائع، برد الحياة إلى ذاتها، أو بالأحرى إلى حياة اعتيادية بلا تأثير إلهي على مساراتها، لكنها تطرح نفسها كرؤية معينة للعالم. أبرز ما في تلك الرؤية هو الصعود التاريخي للدولة القومية وتمحور مفهوم السياسة حولها بحيث تصبح شرطًا وهدفًا لممارسة السلطة لكل المتنافسين عليها، وبذلك تصبح العلمانية جزءًا من شروط إقامة مجتمع قومي أو الهدف النهائي لذلك، وطبقاً لتلك الرؤية يحال الدين إلى المجال الخاص للفرد-المواطن أو باعتباره عقيدة "توظف" من أجل تعضيد الترابط القومي.

يرى أسد أن العلمانية تؤسس لفرضيات مسبقة أو ثنائيات تقوم بمساواة المنظومة الإسلامية بالقومية العربية، وكأن الجدل القائم بينهما عبارة عن سرديات قوميه متنافسة بينما يؤكد أسد أن المنظومة الإسلامية لا يمكن تقليصها في صورة قومية. ينطوي نقد أسد على تفكيك تلك الثنائيات التي تقوم على ربط الحداثة بالتقدم بينما يظل التراث سجين لأشكال من الماضوية أو التخلف، ويرفض أسد تلك الثنائيات المنبثقة من العلمانية، بحسب تعريفه، ويرى أن المنظومة الإسلامية كانت على الدوام تضع المستقبل نصب عينيها وكأنها تحاول فتح سؤال التراث على المستقبل لكن دون الإخلال بالتقاليد الإسلامية أو الممارسات المؤسِّسة، أي أن هناك سعي

لربط المنظومة الإسلامية بالتحديات الراهنة ولكن على أسس مغايرة بحيث تنفتح المنظومة الإسلامية على الحاضر ولكن من خلال أشكال العقلنة الخاصة بها ومن خلال التواصل المنضبط مع الممارسات المتأسسة الإسلامية.

يمكن تلخيص نقد أسد بالقول إن الإسلاميين يحاولون ربط التقاليد الخطابية الإسلامية في ضوء محن المسلمين المعاصرة أو بصيغة أخرى، يحاولون ترجمة أو إعادة تفسير بعض المسائل الفقهية في ضوء التحديات المحيطة بالمسلمين في العالم المعاصر. يظل سؤالي الأهم في مواجهة نقد أسد للقومية العربية وإبرازه لنقاط الاختلاف السابق ذكرها هو: ألا تعد المنظومة الإسلامية رابطة قومية في مواجهة الهيمنة الغربية أو كشرط لمواجهة تلك الهيمنة في عالمنا المعاصر؟ قد يجيب أسد بأن المنظومة الإسلامية قد تحمل أو تستبطن بعض سمات القومية لكنها تظل اتساقاً مع ضرورة التواصل مع التقاليد الإسلامية الخطابية في حفاظها على ضرورة ربط السياسة بالدين، بعكس القومية العربية، كما يفهمها أسد، التي أحالت الدين إلى المجال الخاص في دساتيرها، كما أسست لنزعة فاشية تتلخص باستبعاد كل الأقليات غير العربية أو بمحاولات تهميشها بتعريبها.

بعيداً عن أدبيات علم السياسة المعنية بتحليل حركات الإسلام السياسي، يرى أسد أن أزمة الدولة القومية تُفرض على أجندة الإسلاميين باعتبارها جزءًا من واقع الشعوب الإسلامية اليوم، فهي دولة قومية مرتبطة واقعياً تقوم بتسيير حياة الأفراد بالخدمات الاجتماعية، والصحية... إلخ، ولكن الاختلاف الرئيسي بين المشروعين السياسيين أن القومية العربية تفرض حياد الدين في حياة الفرد المواطن، حيث تقوم الدولة بدور الحكم بين الجماعات الدينية المختلفة.

يكمن الاختلاف بين المشروعين، حسب رؤية أسد، في أن الأخيرة تحاول تأسيس مجتمع سياسي متخيل بشروط العلمانية، وذلك من خلال فصل الانتماء الديني عن المواطنة والقانون وإحالته إلى المجال الشخصي، أما رؤيه المنظومة الإسلامية فهي أكثر رحابة من مسألة الوصول إلى السلطة، وتذليل العقيدة لغرض الدولة القومية، ولكن يظل الهدف الأسمى هو إعادة تعريف السياسة والممارسة السياسية، وتكمن رؤيه المنظومة الإسلامية للسياسة في محاولة خلخلة تلك الفرضيات المسبقة برفضها لعملية فصل السياسة عن الأخلاق، بدعوى استحاله الفصل بين الدين ومجالات الحياة، بالإضافة إلى الاختلاف الجذري مع الرؤية الإسلامية للفردانية.

وبحكم عدم قابلية تقسيم الشريعة لمجالين خاص وعام يقترح أسد أنموذجًا إسلاميًا للمجال العام قائمًا على الاختلاف الجذري مع الأنموذج الليبرالي للمجال العام (public sphere). ويقترح أسد للتوضيح أن يملي

المنطق العلماني كيفية توظيف دور الدين من طرف الدولة، أو يتم تحديد نطاق دور الدين في الحياه العامة، ويحاول الإسلاميون أن يقوضوا ذلك المنطق برفض تلك الحدود.

إن دخول الخطاب الإسلامي في معترك المجال العام، بتعريفه الليبرالي، يخلخل شروطه الخطابية، لذلك يحاول أسد أن يوضح تلك الاختلافات الجذرية بين الأنموذج الليبرالي والأنموذج الإسلامي التي تنبع من خصوصية تاريخ التقاليد الخطابية لكل منهما، فالاختلافات ما بين الأنموذجين تكمن في عدة نقاط أهمها: الغاية النهائية (telos) والجمهور الموجّه إليه الخطاب، والأسلوب الذي يستخدم في تشكيل أو تغيير حس (sensibility) جمهور المتحادثين أو الممارسين (practitioners). ويؤكد أسد على أن تلك الاختلافات تمثل جوهر الجدل التاريخي الدائر بين المشروعين كمشاريع سياسية متنافسة، وكرؤى للعالم جذرية في اختلافها.

إن ما وراء رفض أسد لرؤية الدين شكلاً من أشكال القومية هو أن الدولة حقيقة معيشة يتم فرضها على أجندة "الإسلاميين" وهي مسألة تمس الحياة اليومية لعموم المسلمين، أي وعود الدولة الحديثة التي يعهد إليها بإدارة وتوزيع الخدمات الاقتصادية والاجتماعية: وظروف معيشية أفضل، والخدمات الطبية.. الخ. ومع ذلك، تظل الدولة القومية جزءًا لا يتجزأ من مشروع الدولة القومية وهو إحالة الدين للمجال الخاص ضمن الإطار الوطني لتثبيت احتكار الدولة لدور المتحكم في فضاء عام محايد خالٍ من الانتماءات الدينية المتصارعة.

يشير أسد (2003) إلى أن المنطق العلماني يحدد شروط دور الدين في الحياة العامة بتحديد مدى قابلية الدين للاضطلاع بدور مفيد أو مقبول في المجال العام، كيف يعضد من الانتماء الوطني كمثال، ولذلك إن دخول الخطاب الإسلامي معترك المجال العام، بصبغته الليبرالية، لمحاولة إعادة تشكيل حس المتحدثين يخلخل الشروط التي فرضها المنطق العلماني والقواعد التي تنظم الجدل العام. ولا يقبل الإسلاميون، بصيغه أخرى، بشروط المجال العام ولكن يسعون لتحدي القيود المفروضة على قواعد الاستماع لفضح أشكال العقلنة المهيمنة على المجال العام. إن وجود الخطاب الإسلامي في المجال العام بصيغة لا يترك بالضرورة الشروط الخطابية الموجودة سابقًا سليمة (85).

إن نقدي لأسد قائم على افتراض أن المجتمعات غير المسلمة في الوطن العربي، بتنوعها الديني والثقافي، تشكل عنصرًا إشكالياً لكلا المشروعين العروبي والإسلامي. أزعم أنه رغم افتراض أن الأنظمة العلمانية العربية قامت بفرض الفكرة الدولتية على أجندة "الإسلاميين"، لابد من طرح سؤال الآخر أو عن الغيرية، بحيث تكون الرؤيتان مرتبطتان بأهمية طرح تصورات عن المستقبل، بحيث تكون كلمة مشروع كلمة حداثية بالأساس. قد يرفض الطرف الإسلامي السؤال باعتباره سؤال أوروبي بالأساس، وكأنه طُرِح نتيجة لمواجهة

معينة مع التراث الاستعماري الأوروبي أو محاولة لإعادة ضخ الدماء في المعارف الاستشراقية الجديدة، ولكن لابد من طرح السؤال الآن بعد صعود التيارات الإسلامية للحكم في مصر.

بحسب الرؤية الإسلامية فإن البديل الإسلامي يطرح رؤية متكاملة لآداب الجوار أو باعتباره بديل أكثر انفتاحاً للأقليات الدينية من البديل القومي. تظل أسئلة أسد مرتبطة بوضع الأقليات المسلمة في أوروبا وبكيفية دمجهم في مجتمعاتهم الغربية ليوضح مدى تناقضات المجال العام في المجتمعات الليبرالية ضد الأقليات المسلمة المضطهدة، ولذلك يحاول أن يطرح نماذج من النقد الأخلاقي ضمن المنظومة الإسلامية لتصبح التقاليد الإسلامية خارج مدارات محاولات الدمج المتعسفة من طرف الحكومات الأوروبية، ولكن هل يحاول أسد أن يطرح الأسئلة نفسها حول وضع الأقباط في مصر مثلاً؟ الإجابة لن تكون مكتملة لأنها خارج إطار أسئلته المعرفية لكن بالنسبة لي تصبح لها ضرورة أخلاقية، ولذلك أحاول إعادة طرح الأسئلة على مفاهيم أسد: هل يمكن للقبطي أن يطرح تساؤل حقيقي أمام مفاهيم أسد عن التقاليد الخطابية الإسلامية وموقعه منها، بل وحدود الجدل المسموح له التعبير من خلالها؟ هل يمكن أن يوجه تلك الأسئلة النقدية لفكرة المواطنة تحت الدولة الإسلامية، أي من داخل الشروط المسموح بها للمجال العام الإسلامي أم يُسمح له بطرح أسئلة تمس التقاليد الخطابية الإسلامية في رؤيتها لوضع غير المسلمين في مجتمع مسلم، بما في ذلك، محاولة تأصيل وتجذير مفهوم المواطنة في الفقه الإسلامي الحديث؟

يصبح مفهوم التقاليد الخطابية ضروريًا لفهم تاريخ إنتاج المفاهيم في سياقها الإسلامي بالإضافة إلى منطق الجدل الخاص بها، ولكن هل لتلك التقاليد مصادر غير إسلامية بحكم التاريخ المشترك وتأثر المسلمين بأهل الذمة، في محاولات استيعاب عاداتهم وتقاليدهم الخطابية أو الاختلاف عنهم. قبل مساءلة مفاهيم أسد لابد من طرح السؤال على أدبيات الحركات الإسلامية والكشف عن موقفها من قضايا الأقباط، والغرض من تلك المقاربة هو محاولة اكتشاف المساحات المتاحة أمام الأقباط في تلك الأدبيات وفهم بعض الإشكاليات الخاصة في إطار الدولة الإسلامية الحديثة. انتقل بعد ذلك إلى مقارنة سريعة مع مفاهيم طلال أسد لتوضيح أوجه الاختلاف بين الرؤيتين من العلمانية.

الدولة والدين والآخر:

حاول عديد من المفكرين الإسلاميين (البشري،1981؛ هويدي،2005 ؛ العوا، 1987) طرح أسئلة حول موقع الأقباط في مجتمع غالبيته من المسلمين. وحاول بعضهم دمج مفهوم المواطنة في رؤيتهم للدولة الإسلامية الحديثة وذلك بالحديث عن منظومة حقوق الأقباط وواجباتهم في إطار الشريعة. أتت دراسة المستشار طارق البشري المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطني)1981(محاولة جادة لترسيخ مبدأ المواطنة في الوعي

المصري كنتاج لمجهود ونضال وطني تاريخي مشترك من داخل الحركة الوطنية المصرية. كما تمثل أعمال البشري محاولة لتأصيل مبدأ المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر ولكن في إطار رؤية معينة لعلاقة الدين بالدولة بحيث يصبح الإسلام الإطار الثقافي الاجتماعي الأشمل الذي ينظم مجموع العلاقات الاجتماعية بين أطياف المجتمع المصري. بصيغه أخرى، تصبح تلك المنظومة القيمية المجتمعية بمثابة الإطار المرجعي للقانون والتشريع المصري في محاكاة لوضع الليبرالية في علاقتها بالقانون الدستوري كإطار مرجعي يضبط ويحافظ على النظام العام ويحكم السياسة العامة.

حاولت الكنيسة المصرية، على امتداد العقود الماضية، المحافظة على استمرار دورها التاريخي في الحركة الوطنية المصرية، ولكن في ظل تناقضات مطالب ذلك الدور أصبح على الكنيسة إثبات وطنيتها كأنها في موضع الاتهام، وكأن دور الكنيسة يكمن على الدوام في دور نفي شبهة التعاون مع الاستعمار، فبخلاف سيطرة وتعسف بيروقراطية الدولة المصرية على إجراءات بناء الكنائس وتجديدها مثلاً، تظل الكنيسة مرتبطة بقواعد لغة التراث الوطني التي تلزمها دائماً بارتضاء دور معين في السياسة المصرية كراعي للوحدة الوطنية بتهدئة [شعبها] القبطي في وقت الأزمات والتسكين الروحي لمشكلاته، وذلك في ظل ارتفاع وتيرة العنف الطائفي في المجتمع المصري، ومع ازدياد نبرة الطائفية في الخطاب الإسلامي وارتباطه برؤية أحادية لمسألة الهوية. هناك انزعاج واضح من بعض التيارات الإسلامية بشأن دور الكنيسة السياسي، وكأن هناك تصور واضح بشأن ماهية علاقة الدين المسيحي بالسلطة الزمنية أي بالسياسة لكن دون الالتفات لطبيعة وخصوصية المسار القبطي في تاريخ المسيحية أو ارتباطه بالعلاقات التاريخية بالإسلام، وذلك لعدم القدرة على فهم لغة لاهوتية شديدة التعقيد أو على رؤية الجدالات اللاهوتية في ضوء آخر. أما الافتراض الثاني، فهو تبنّي الإسلاميين لموقف شديد العداء من اتخاذ الكنيسة دورًا سياسيًا، وذلك برغم رفضهم المبدئي للمنطق العلماني القائم على تقليص دور الدين في الحياة العامة.

قد تكون رؤية البشري هذه لدور الكنيسة في الفترة الأخيرة من حكم مبارك مسكونة بهواجس ضعف الدولة المصرية بتراثها الناصري لكن ربما لا يرى البشري تناقضات ذلك الفكر وانعكاسه على قضايا الأقباط لإصراره على رؤية الأمر من منظور دولتي بحت، أي حدود سلطات الدولة المصرية والكنيسة فيما يتعلق بالمواطن [القبطي]، وأولويات التبعية القانونية أو الانتماء (راجع موقف البشري المتوازن من قضية حجز وفاء قسطنطين داخل الكنيسة) (البشري، 2011). لكن تظل نقطتي واضحة لابد من إعادة قراءة تاريخية لعلاقة الدولة المصرية الحديثة بالكنيسة المصرية وإعادة النظر في كيفية وضع الكنيسة طرفًا وسيطًا بين الدولة المصرية والمواطنين الأقباط.

يظل مفهوم المجال العام وسؤال الحريات العامة ضبابي بعض الشيء في فكر البشري، ويظل الميراث الناصري بكل طموحاته وتجاربه المريرة، في رأيي الشخصي، جزء من مشروعه. في مواجهة إشكالات الدولة الناصرية، ويلجأ البشري إلى البحث عن مخرج من نفس ميراث الدولة. وينتهي به الحديث، كفقيه قانوني محافظ، في رأي الشخصي، عن توازن السلطات كحل جذري لعدم تكرار خطايا ناصر، قد تكون أزمة مذبحة القضاء في الستينيات دائماً حاضرة في مخيلته، لذلك تظل محاولة تجاوز المنطق العلماني عند طارق البشري مرتبط بإعادة إنتاج الإسلام إطارًا مرجعيًا حاكمًا لسياسات الدولة لتصبح الجهة السيادية الأكبر في مواجهة الاستعمار، وبذلك يتضح تأثير الناصرية على فكر البشري.

بعكس رؤية البشري، يحاول أسد أن يطرح رؤية إسلامية على أسس مغايرة بحيث يبدو البعد الأخلاقي في الإسلام محاولة أصيله لمساءلة الحداثة والعلمانية. جزء من مشروع أسد هو الحلم باستعادة الإسلام لعلاقته الأشمل بالحياة ورفض محاولات تقليصه في صورة الدولة الحديثة أو بالأحرى أن يصبح سؤال الدولة الحديثة سؤالًا ثانويًا، ليصبح شاغل أسد هو البحث عن كيفيه مواجهة التراث الاستعماري المتأصل في صلب تلك الدولة التي استفحلت في سطوتها على أدق تفاصيل البشر من المهد إلى اللحد، في إشارة إلى مفهوم فوكو عن السلطة الحيوية [Biopower] المرتبطة بالدولة الحديثة.

في أصول النقد الأخلاقي السياسي:

إن بمقدرة الإسلاميين، كما أفهم رأي أسد، أن يتبنوا مفهوم الدولة لكن وفقًا للتقاليد الخطابية الإسلامية. ومع ذلك يظل السؤال التالي قائمًا: كيف تتحقق تلك الشروط؟ هذا السؤال يمهد الطريق للنقطة الثانية: كيف أصبحت تلك التقاليد الخطابية جزء من "الأرثوذكسية" أو بتعبير أدق كيف أصبحت جزء من تقاليد أكثر أصولية من غيرها؟ لا أريد أن أعيد إنتاج ثنائيات مفاهيمية مستمدة من تاريخ المسيحية على شاكلة ثنائية الأرثوذكسية الهرطقة، ولكن كل ما أحاول فعله هو تعقب سرديات أسد التاريخية. بصيغة أخرى، كيف تكتسب بعض تقاليد الإسلامية شرعية عن غيرها في سياق تاريخي معين؟ في كتابه جينولوجيات الأديان: أسباب السلطة والانضباط في المسيحية والإسلام، ويشير أسد (١٩٩٣) إلى أن "الأرثوذكسية" تحفظ الهيمنة الخطابية على حدود وشروط المجال العام الإسلامي، وعليه يجب علينا أن نفهم منطق الأرثوذكسية وأشكال العقلنة الكامنة فيها.

في السنوات الأخيرة، تحول أسد (2008) نحو نقد الأسس المفاهيمية لمفهوم النقد ذاته وذلك من خلال التركيز على جذوره التاريخية والمؤسسية للنقد بمفهومه الواسع، عزل الدين في مجال الشخصي. في المذكرات التاريخية على فكرة نقد العلمانية كتب أسد ما يلي: "كل" خطاب النقدي لديه الشروط المؤسسية التي تقوم

بتعريفه، وتعريف ما يهدف إليه، ما يهدف لتدميره". لذلك يقترح أن أشكال فهمنا عن ضرورة النقد مرتبطة بمحددات تاريخية ومادية، الأمر الذي يجعل من الممكن فهم واستيعاب كيفية طرح النقاط المطلوب انتقادها من قبل جمهور المتحدثين. إن تركيز أسد الرئيسي هو إعادة مساءلة التمييز بين النقد العلماني بقرنه بالعقل والحرية من ناحية والنقد الإسلامي ومحاولة ربطه بالتعصب والظلامية. بحسب تعريف أسد فإن المجال العام الإسلامي يتضمن أنماطًا من النقد السياسي الإسلامي، وأهمها آداب إبداء النصيحة (Asad، 1993، 214) مفهومًا مركزيًا للفقه الإسلامي، وذلك لتمركزه حول التقويم الأخلاقي للجماعة أو الفرد.

إن أهم ما يميز النقد الإسلامي هو محاولة تجنب المواجهة أو الصدام في محتوى النقد. بعكس الانتقاد، فإن النصيحة تعكس قيم الإخلاص والنزاهة والإنصاف (Asad، 1993، 214)، للتدليل على الاختلافات بين شكل النقد الأخلاقي والنقد الصدامي، يقوم أسد (1993) بتتبع النقاش العام الذي جرى بين العائلة المالكة السعودية والعلماء، علماء الدين، بشأن وجود القوات الأمريكية في الأراضي المقدسة خلال حرب الخليج الثانية.

وجه العالم سعيد بن الزعير، إبان حرب الخليج الثانية، بالاشتراك مع مجموعة من علماء الدين رسالة إلى الملك فهد بن عبد العزيز الملقب بخادم الحرمين الشريفين لانتقاده بسبب سماحه دخول القوات الأمريكية الأراضي المقدسة. كانت عدة أصوات قد تعالت بالانتقاد منها مجموعة واسعة من النقاد السياسيين والمفكرين العلمانيين والصحفيين في المملكة العربية السعودية ولكن اتخذت الرسالة أو مذكرة النصيحة شكل المعاتبة لتذكير الملك بمهامه في حماية أراضي المسلمين من التدخل الأجنبي. بحسب رؤية أسد فقد اتخذت المذكرة شكلاً من أشكال الانتقاد السياسي الأخلاقي، حيث تم من خلالها تذكير الملك بالمهام الشرعية الملزمة له كحاكم مسلم. وحاول الزعير في عدة خطب أن يفرق بين أسلوب انتقاده وأساليب معارضي الملك من الليبراليين. ويوضح أسد في الفقرة التالية كيفية التفرقة بين أساليب الانتقاد بحسب تعريف الزعير، أي النصيحة شكلاً من أشكال الانتقاد الأخلاقي السياسي بالمقارنة مع الأساليب الأكثر "الثورية":

"الآن يقال على بعض الدعاة أنهم ثوار وأنهم من الخوارج، وأنهم أصبحوا ضد النظام. لما يقال هذا؟ ويزعمون أن الدعاة يطالبون بتغيير في الوضع الراهن في خطبهم، ويعتبرون تلك المطالب حرام. وإذا كانت الدولة لا تستجيب لمطالبهم سوف يسعون لتغيير الأمور بالعنف. من الذي يقول هذا؟ ما هي هذه الافتراضات؟ (أسد، ٢٠٠٣، ٢١٧).

كيف تم هذا التمييز؟ لماذا كان الزعير يقوم بتوظيف متبادل خاصة تلك المصطلحات ثوار (مصطلح الحديث) لماذا لا تشير فقط إلى "الخوارج" وهو مصطلح متماسك في سياق الانتقاد؟ (1993) يقدم أسد جوابًا على هذه الأسئلة الضمنية في الحاشية التالية (لشرح السبب وراء الربط بين المصطلحات):

على الرغم من أن النص يحتوي على مزيج من المصطلحات "المعاصرة -العلمانية" كلفظ ثوار و"الكلاسيكيه –اللاهوتية "ومنها على سبيل المثال الخوارج في نفس الجملة، لا ينبغي النظر إلى ذلك مزيجًا بسيطًا من المعاصرة والتقليدية. ومن أجل فهم تقاليد الخطاب السياسي الإسلامي يجب التركيز على صلة المصطلحات كصدى تباييني وليس البحث في الأصول المتنوعة للمفردات.

أجد أن هذا التصريح غير كافٍ على نحو ما. لا ينبغي تجاهل مثل هذا الخلط أو وصفه بالتباين اللفظي. وفقاً لهرشكند (1995)، إن جزءًا من اتساق مفهوم التقاليد الخطابية، هو أنه يوجه انتباهنا إلى تماسك واستمرارية مجموعة من الخطابات، وذلك لرسم خريطة التحولات التي تمر بها بعض مفرداتها، بما في ذلك بعض الخطابات الناجمة عن ضغط تقاليد خطابية أقوى منها ". والأهم من ذلك أن أسد (1993) يتتبع تقليد إبداء النصيحة "في جملة التقاليد الخطابية الإسلامية. وأود أن أؤكد على حرص أسد الزائد على تتبع التحولات التاريخية لبعض الخطابات والمفاهيم، وأنا أزعم أن مثل هذا "الخلط" يجعلنا نفكر في مسألة كيفية إدراج بعض الخطابات لتصبح جزءًا من التقاليد الإسلامية واستبعاد أخرى. وبعبارة أخرى، قد يكشف ذلك الخلط عن شروط عمليات "إدراج" و"الإقصاء" داخل الأرثوذكسية ذاتها، في إشارة إلى العلاقات بالسلطة الأكثر تعقيداً.

لقد منحتنا فرقة الخوارج تراثًا من النماذج الإسلامية المختلفة من العصيان، قد يحاول أسد (1993) تجنب الإشارة إليها. إن مسألة ما إذا كان ذكر تقليد التباين اللفظي أم لا، ليست مهمة في هذا السياق، سواء إذا قمنا باعتباره تقليد مستمر أم ممارسة مؤسسة أو لم نقم بذلك؟ لأنه يفتح سؤالاً مختلفًا تمامًا وهو: كيف تم نسيان هذا التقليد من الجدل؟ لماذا قام الزعير بالخلط ما بين تلك المصطلحات من مثل: ثوار المصطلح الحديث في جانب، والخوارج المصطلح الأكثر قدمًا ليشير إلى الفصيل الإسلامي في الجانب الآخر؟ لماذا لا يشير فقط إلى "الخوارج " كمصطلح أكثر تماسكًا وفقًا للتقاليد الإسلامية؟ أعتقد أن أسد (1993) لا يقدم جوابًا على هذه الأسئلة الضمنية في الحاشية السابق ذكرها لشرح السبب وراء الربط بين المصطلحات.

ملاحظات ختامية:

يضعنا مفهوم التقاليد الخطابية أمام معضلة أخلاقية إبان موجة استعمارية جديدة للعالم الإسلامي. (1986) ويؤكد أسد أن أي محاولة جادة لفهم تقليد ديني ما يجب أن تبدأ من طريقة فهم متبعي هذا التقليد له، والالتزام بمنهاجه وبمحاولات ربطه بمشكلات واقعهم لكن وفقاً لمبادئ هذا التقليد. إن مفاد درس أسد على دارسي أنثروبولوجيا الإسلام أن يبذلوا جهدًا في فهم قواعد اللغة التي تعكس مخاوف المسلمين من المخاطر المحيطة بهم ومن رؤية اليمين الأوروبي والأمريكي لتقاليدهم الدينية. ربما يتطلب فهم هذه الممارسات المؤسسة شكلاً مختلفًا من الاستماع. لقد حاولت أن أتبع ذلك الدرس بالاستماع بطريقة أخرى أو لتقويم حس أكثر انفتاحا على

نماذج أخرى من أساليب العقلنة إلى نهاية ذلك. في إطار اشتباكي مع مفاهيم أسد، حاولت أن أكشف عن آفاقها وبعض نقاطها الإشكالية. ويمكن تلخيص بعض النقاط على النحو التالي: ماذا يحدث إذا قمنا بقلب نقد الأسد للعلمانية على رأسه، وطرحنا نمط الأسئلة نفسه على التقاليد الخطابية الإسلامية على النحو التالي: ما هي القيود والشروط المسبقة التي تفرضها تلك التقاليد علي تقاليد غير المسلمين؟ كيف تأسست شرعية تلك التقاليد تاريخياً؟ ما هي حدود الصبر في مواجهة الآخر طبقا لهذه التقاليد الخطابية؟

إن اختيار النصيحة وسيلة مشروعة للنقد الإسلامي لا يعكس سوى استمرارية لتقليد تم استلهامه من تاريخ لا يتجزأ من النسيان ليظل السؤال: لماذا يصر أسد على هذا التقليد في مواجهة الليبرالية أو كمثال لتقليد خطابي في مواجهة نقدية مع نظرية المجال العام؟ لماذا هذا التقليد بالذات من تاريخ الإسلام السني؟ على الرغم من خطأ الزعير البسيط في نظر أسد (1993) والذي قام بتمريره وتجاهله سريعاً، ولكن ذلك الخطأ يوضح أن الخوارج كفرقة إسلامية لاقت مصيرًا مزدوجًا ملخصه:

1. إدانة أبدية: مرتبطة بسلطة التسمية كأنها ربطت بين مصير فرقة من أهم الفرق الإسلامية بإعطائهم لقب الخوارج لربطهم بمصير محتوم.

2. أبدية العصيان: فرض على الخوارج صفات تاريخية كمثال للعصيان وإثارة الفتن، ولذلك أجد أن أسد (1993)، في تحليلي الأخير، يحاول أن يركز على أشكال الاستمرارية في تحليله للتقاليد الخطابية والممارسات المتأسسة للإسلام السني في مواجهة مع نظرية المجال العام، وكأن تاريخ أشكال الجدال في الإسلام كان على الدوام مرتبطًا بالوصول للتجانس أو الاتفاق أو لتجاوز إثارة الفتن. ولكن طبقاً لتلك الرؤية تصبح علاقات السلطة التاريخية أقرب لأنموذج هزلي بعض الشئ لا يرقى إلى فهم آليات الإقصاء في قراءة تاريخ الجدل الفقهي بين الفرق الإسلامية المختلفة.

المصادر المختارة:

- البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، القاهرة: مكتبة الشروق ط 1981
- البشري، **الدولة والكنيسة**، القاهرة: مكتبة الشروق، الطبعة الأولى، ط2011
- العوا، **الأقباط والإسلام**، حوار، القاهرة: دار الشروق، 1987
- العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، القاهرة: دار الشروق، الطبعة التاسعة، 1989
- هويدي. ف، **مواطنون لا ذميون، مواقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين**، القاهرة: مكتبة الشروق، 2005

المصادر الأجنبية المختارة:

- Agrama, H. (2005). Law courts and fatwa councils in modern egypt: An ethnography of islamic legal practice. (Unpublished Doctoral Thesis), Johns Hopkins University, Baltimore.
- Asad, T. (1986). The idea of an anthropology of Islam. Washington, D.C: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Asad, T. (1993). Genealogies of religion: discipline and reasons of power in christianity and islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2003). Formations of the secular: Christianity, islam, modernity. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Asad, T.. (2008). The Immanent frame. Retrieved from December 4, 2012 http://blogs.ssrc.org/tif/2008/01/25/historical-notes-on-the-idea-of-secular-criticism/
- Hirschkind, C. (1995). Heresy or hermeneutics: the case of nasr hamid abu zayd.". Stanford Humanities Review, 5(1), Retrieved December 2, 2012 from http://anthropology.berkeley.edu/ch.nasr.pdf
- Hirschkind, C. (2006). The ethical soundscape: cassette sermons and Islamic counterpublics. New York: Columbia University Press
- Ovamir, A. Islam as a discursive tradition: Talal asad and his interlocutors. In Comparative Studies of South Asia, Africa and The Middle East. Vol 27(3). 657- 672
- Mahmood, S. (2005). Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com