

محمد بامية، ميادين حياة الإسلام: برغماتيات دين⁽¹⁾

ساري حنفي⁽²⁾

لدينا جيل جديد من العلماء المتعلمين والقاطنين في الغرب، والمهتمين جدًا بالحضارة الإسلامية (Islamic) (ذات البعد الحصري الديني) أو الظاهرة الإسلامية الحضارية (Islamicate)، وطوروا علم الاجتماع التاريخي من خلال مقاربة متعاطفة ونقدية، مثل وائل حلاق، وأرماندو سالفاتوري ومحمد بامية. حتى لو كان هناك المزيد، ففي أحدث الإسهامات. هنا سوف أراجع كتاب الأخير Lifeworlds of Islam: The Pragmatics of a Religion.

كيف استخدم المسلمون الإيمان في الماضي والحاضر وسيلةً عملية لتعزيز الحياة المدنية والفلسفة العامة وشبكات عولمة؟ كان هذا هو السؤال الرئيس الذي طرحه هذا الكتاب، حيث تعامل مع الإسلام بوصفه خطابًا كان بمنزلة دليل لمجموعة واسعة من الأفكار والحركات الاجتماعية، خطابًا ليس له أي معنى جوهرائي، أو تقرري للسلوك البشري بطريقة محددة، ولكن كان الإسلام مفيدًا على وجه التحديد لأنه يفتقر إلى مثل هذه الصفات⁽³⁾.

من خلال ثلاثة فصول، استكشف بامية دور الإسلام في ثلاثة مجالات للممارسات: الحركات الاجتماعية، والفلسفة العامة، والتشبيك الكونية. هذه المجالات هي ميادين حياة (Lifeworlds) كمنهج للحياة اليومية، وبرغماتيات (pragmatics) تحافظ على حياتها عبر جغرافيا وأزمنة مختلفة إلى حد كبير. لماذا ميادين حياة؟ هذا مفهوم عزيز على فلاسفة الفنومونولوجيا مثل هابرماس، وهو تناظري لمفهوم بيير بورديو عن الهابتوس (habitus)، والمفهوم الاجتماعي للحياة اليومية (everyday life). بالنسبة إليه، إنه مفهوم يدعونا إلى التركيز على تجربة المسلمين بدلًا من الأنظمة التي هي تقنيات اقتصادية وسياسية للتوحيد القياسي التي تسعى إلى عرقلة المشيئة الفردية (agency). إن ميدان الحياة ليس ظاهرة فردية بحتة، ولكن يمكن الوصول إليه بشكل بين-ذاتي (intersubjectively) ويمكن التواصل معه ومن ثم، يشير ميدان الحياة إلى نطاق الأفعال والممارسات التي تستمر الأفكار القديمة من خلالها في توليد معنى مقبول طوعًا بدلًا من القواعد المفروضة من قبل مؤسسة أو دولة. بالنسبة إلى بامية، يمتلك الإيمان ما يكفي من القوة المقنعة بمفرده، والتي تصبح بوصلة براغماتية للمعنى في الحياة العادية للمعاملات.

يتناول الفصل الأول براغماتيات المشاركة التي تركز على الحركات الاجتماعية الإسلامية، والتي تُعرّف بأنها

(1) Mohammed A. Bamyeh, Lifeworlds of Islam: The Pragmatics of a Religion (Oxford University Press, 2019)

محمد بامية، ميادين حياة الإسلام: برغماتيات دين، (مطبعة جامعة أكسفورد، 2019).

ساري حنفي: أستاذ علم الاجتماع، الجامعة الأمريكية في بيروت.

(2) محمد بامية، ميادين حياة الإسلام، ص.4.

(3) المصدر السابق نفسه، ص.23.

أولئك الذين حشدوا الإسلام لغاً للنشاطية الاجتماعية (social activism). يمر بامية عبر التاريخ، وبصورة رئيسة من القرن التاسع عشر في وقت الاستعمار، ويميز بين الحركات القومية العلمانية والحركات القومية الإسلامية. كانت الأولى تعارض الاستعمار، بينما تتعامل الثانية مع إشكال أعمق، معتبرة أن الاستعمار لم يكن أكثر من عَرَضٍ (على طريقة مفهوم مالك بن نبي القابلية للاستعمار). وسيعتمد ما سماه «غوران ثيربورن» «التحديث ارتدادي» (reactive modernization) (حالة تحدث فيها التحولات الاجتماعية السياسية داخل الدولة كرد فعل على تهديد خارجي من دولة أخرى، مثل حالات الصين واليابان).

يؤكد بامية عن حق حالة الإخوان المسلمين بوصفهم حركة اجتماعية مهمة للغاية، تجمع بين التنوير الروحي (أحياناً مع الاتجاه الصوفي) والاهتمام بالاجتماعي. وأهميتها تتجلى ببقائها على قيد الحياة منذ 1928، ما يثبت أنها أكثر مرونة من أي حركة إسلامية أخرى في العالم. في البداية مع المؤسس حسن البنا، لم يكونوا مهتمين حقاً بالعمل السياسي، بل بالعمل الاجتماعي والتربوي الذي يعتبر التدرج نموذجاً. لقد تركت هذه الحركة مساحة لأعضائها للاختيار بين الخيارات المختلفة باستخدام موقف «الحكمة الدنيوية» (discerning worldliness) أو ما يسميه بامية بالأخلاق أو الإيتيقا التشاركية (participatory ethics). ويتمثل التأثير الأساسي في خلق مساحات أو فرص للمشاركة الاجتماعية اليومية في الحياة المحلية أو الوطنية أو العالمية، وبطرق يشعر بها شخصياً. هنا يقيم بامية على حق بعض المقارنات مع النخبة العلمانية التي غالباً ما تهتم بالمشاركة الديمقراطية العرضية (أي المرتبطة بحدث ما)، يقوم الإسلاميون بالمشاركة اليومية مهتمين بعدد من الأشكال العملية اعتماداً على الحاجة المحلية والقدرة - من بناء مدارس العي إلى تقديم المساعدة في السكن والزواج إلى عمل وقف خيري (المساعدة المتبادلة)، والمشاركة في النشاط السياسي الصريح، وفي بعض الحالات النشاط النضالي⁽⁴⁾. ومع ذلك، لا يوجد استثناء: لقد غدى الإسلام بوصفه خطاباً هذه الحركات الاجتماعية بالمحافظة الاجتماعية العادية والتدين السياسي المعبأ الذي يشبه ما رأيناه في بقاع أخرى من العالم (على سبيل المثال، الديمقراطية الاجتماعية المسيحية في أوروبا- على الأقل تاريخياً). لذا تشكل تحليلاته للحركات الاجتماعية الإسلامية أهمية كبرى لمنع تحليلات «مؤامرة الناشطة» (conspiracy of activism) التي غالباً ما نسمعها مثل «السكان المحليون مخدوعون في دعم حركة لم تشارك بقوة في النشاطات السياسية وساعدتهم بسبب دوافع خفية». بامية واضح للغاية: «ببساطة لا يوجد دليل يدعم نظرية التآمر-الأبوية للنشاطية الإسلامية على وجه العموم».

يوضح لنا الفصل الثاني تطور الفلسفة السياسية الإسلامية الحديثة الناشئة التي تسعى إلى التواصل بجدية مع مفاهيم حديثة مثل حقوق الإنسان والديمقراطية والتعددية (راشد الغنوشي في تونس وطارق رمضان في أوروبا)، والتي تختلف تماماً عن تنظيرات الإخوان المسلمين في السابق بشعارهم الشعبي «الإسلام هو الحل». وأشار إلى أن الإسلام يستخدم في خطاب الحركات الإسلامية بطريقة موازية للطابع السائد في البيئة الاجتماعية المحلية الحاضرة. كان الإخوان المسلمون ليبراليين في نظرهم خلال أوقات مؤسسهم، لأنهم عاشوا في زمن ليبرالي، ثم تعسكروا في ظل الحكم العسكري. وبالنفس نفسه كتب خليل العناني⁽⁵⁾ إنهم لم يكونوا، ولم يعتادوا، على فصل المجال السياسي عن الدعوي عندما حرمتهم الدول الاستبدادية من المشاركة في المجال العام (وخاصة السياسي). بالنسبة إلى بامية كان الربيع العربي مناسبة لعدد من تجارب الحركات الاجتماعية الجديدة

(4) المصدر السابق نفسه، ص 41.

(5) خليل العناني، داخل الإخوان المسلمين: الدين والهوية والسياسة (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018).

التي تأخذ مسألة الديمقراطية على محمل الجد. مرة أخرى، يصر بحق على أن الإسلام يصبح ديمقراطيًا، ليس لأنه كذلك بمفاهيمه الجوهرانية، ولكن لأنه يكشف، في نهاية المطاف، للمؤمنين أنه لا يشكل أيديولوجيا كونية لمجتمعهم. لقد فهم حزب النهضة السياسي في تونس الواقع التعددي، والسعي إلى تحالف مع الجماعات العلمانية من أجل الحكم. وهذه النتيجة متناغمة مع بحثنا في المناقشة العمومية حول المساواة بين الجنسين في الميراث في عام 2018، حيث استطاع الفاعلون الاجتماعيون والإعلاميون المشاركون في هذا الاختبار ببراعة مستخدمي الحجاج المستنبطة من النصوص والعلوم الاجتماعية، وباستعمال التفكير العملي غير الاستبدادي.⁽⁶⁾

يدور الفصل الثاني «الإسلام كفسلفة عمومية» (public philosophy) حول مفهومين يتعارضان ويتكاملان: الأدواتية (instrumentalism) والتأويلية (hermeneutics). يميل المفهوم الأول إلى أن يكون أقرب إلى سلطة الدولة، ومن المحتمل أن يتطور في اتجاه الديمقراطية الاجتماعية الإسلامية المحافظة. بينما يتفق المفهوم الثاني بصورة عامة مع «الليبرالية»، ولكن ليس بالضرورة كأيديولوجية سياسية. يُستدل على البرنامج الليبرالي من نظرية التأويليين في المعرفة بدلاً من إعلانهم الالتزام المنهجي والصريح بأيديولوجية سياسية. ويسترسل بامية في جنولوجيا الفكرية للإسلام الأداة والإسلام التأويلي. الأول بدأه جمال الدين الأفغاني، ليتبعه مؤسسو جماعة الإخوان المسلمين، وانتشر إلى أكثر من 70 دولة، في حين إن الآخر يمكن رؤيته الأفضل عند مفكرين وتجديدين مثل سعيد النورسي وفتح الله غولن في تركيا، ومحمد شريعتي وعبد الكريم سروش في إيران، ومحمد محمود طه في السودان، ومحمد شحرور في سوريا. من اللطيف أن أذكر أن شحرور، وهو دكتور مهندس، قد علمني في كلية الهندسة المدنية في جامعة دمشق قبل أن أقرأه لاحقاً بوصفه واحداً من المثقفين التأويليين. يتمتع هؤلاء العلماء بمتابعة واسعة في جميع أنحاء العالم الإسلامي، ولكن النورسي فقط (وإلى حد ما غولن) الذي شكل حركة صوفية انتشرت أيضاً في أكثر من 30 دولة.

هناك عدد من الاختلافات في مواصفات المقاربة الأدواتية مقابل المقاربة التأويلية. تعد المقاربة الأولى أكثر اهتماماً بحل المشكلات والبحث عن اليقين من المقاربة الأخرى التي تريد تعزيز المعرفة دون اليقين باستخدام التأويل. هنا الاختلاف في مصدر التعاليم الدينية مهم جداً. بالنسبة إلى بامية، يعتبره الأول خارجياً (أنا أطبق قانون الله) مقابل جدلية (أنا أفسر نية الله).

يقدم تحليل بامية المبدع حججاً قوية ومقنعة وثرية كيف قام العقل الديني الأداة بمحاكاة العقل العلماني وتقليده في بعض الجوانب المهمة، كدرجة التسامح. بالنسبة إليه، إذا كان ينبغي للعلمنة أن تؤدي إلى مزيد من التسامح مع التنوع، فإنها في الواقع تؤدي أيضاً إلى «عدم التسامح مع الدين نفسه، وذلك لأن كل فرد مطالب بأن يلتزم ببعض القيم الأساسية (الليبرالية)، بغض النظر عن المعتقد الديني.»⁽⁷⁾ بامية واضح هنا أن وجهة نظره ليست حول قابلية الدفاع فلسفياً عن هذه القيم أم لا بدلاً من ذلك، يجب أن تحدد الأيديولوجيات الاجتماعية جميعها ما لا ينتهي إلى فضائها (وهو مبدأ معروف لدى منظري النسبية الثقافية). فالتسامح هو في الواقع موضوع سوسيولوجي، وليس مجرد موضوع فلسفي، أي لا يمكن التفكير فيه بشكل مستقل عن كيفية تجربتنا لممارسة هذه القيم.

(6) ساري حنفي وعزام طعمة، "ما وراء الديانة والعلمانية نقاش الميراث والمساواة بين الجنسين في تونس وتشكل التفكير غير الاستبدادي"، عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية، ع: 20، (2020)، ص 71-94.

(7) بامية، ص 92.

إن بامية محق في أنه لا يوجد شيء استثنائي بشكل خاص حول دور الدين المسيّس هنا: فالمنظور الديني بمنزلة ملاذ للمفاهيم المختلفة للأنساق الشخصية أو الاجتماعية. وقد تؤدي هذه المفاهيم إلى عمل سياسي، أو لا تؤدي إليه، بحسب السياق. في الواقع، يشكل كل من الوعي الديني والتوجه الحداثي ومشاعر الانتماء القومي ثلوثاً مترابطاً بشكل وثيق، والذي سيلعب دوراً مهماً في ظهور العالم الحديث. لا عجب أن تحويل السلطات التركية لمتحف آيا صوفيا (الذي كان كنيسة من قبل) إلى مسجد قد صُفّق له تقريباً جميع الأحزاب السياسية، الإسلامية والوطنية واليسارية، هناك.

وأهم ما هو جديد في هذا الكتاب، في الواقع، في وصفه التحليلي العميق للإسلام التأويلي. بالنسبة إلى بامية، «تمت إعادة تنظيمه كإطار للروحانية الكسموبوليتية، وبشكل أقل بكثير باعتباره تدين هوياتي. التنمية الاجتماعية هي عنصر في جدلية التقدم الأبدى والتغيير في الحركات من الإنسانية الناقصة والمحدودة نحو الله اللانهائي والكامل»⁽⁸⁾. يعمم التأويليون فكرة «التراث» بما يتجاوز معايير الهوية: إن تراثنا كمسلمين ليس ملكاً للمسلمين والأخلاق الإسلامية موجودة عالمياً، بما يتجاوز المجتمعات التي تم تحديدها ذاتها على أنها مسلمة.

على النقيض من الإخوان المسلمين الذين شددوا على فكرة الإسلام باعتباره «أسلوب حياة كلي» وإحساساً قوياً بالسلطة الخارجية بما في ذلك السلطة على جسد الإنسان، فإن التأويلية الإسلامية تقدم مفهوم «الفكرة الكلية» التي تُرشد نفسها من قبل براغماتيات الحياة. إنها الفكرة التي تكشف عن بعض أبعاد نية الله ونطاق العقل البشري، وقدرته. لا تصبح القضية إذن كيفية تطبيق الإسلام، بل كيف نعرفه. إذا كان الإسلام الأداتي يسعى إلى تنظيم المجتمع، فإن الإسلام التأويلي ينظم المعرفة. بهذه الروح التعددية، يرى بامية أن الدين الحديث يُعبّر عنه بالضرورة في شكل فلسفة عمومية. من هنا يصبح الدين الحديث حياً اجتماعياً بقدر إنتاجه لبراديفمات متعارضة بدلاً من الأجوبة الموحدة.

يبدأ الفصل الثالث بالقول إن الحركات الإسلامية والفلسفة العمومية المرتبطة بها تشكلان أبعاداً مرئية للتجربة الإسلامية المعاصرة التي تعمل بصلبة مع تجربة تاريخية غنية، وعلى نطاق عالمي. هنا بامية محق في تسليط الضوء على أن مفهوم «العالم الإسلامي» نادرًا ما يستخدم بوصفه مفهومًا تحليليًا في العلوم الاجتماعية والإنسانية. وهو هنا لا يهتم بكيفية تذكّر التراث الإسلامي، بل بالأحرى ببعض البنى الاجتماعية الرئيسة للتجربة التاريخية.

كيف يمكن فهم ذلك؟ يقدم بامية حجته بأن العالم الإسلامي لم يكن مقبولاً من قبل سكانه إلا بقدر التزامه بثلاثة مبادئ أساسية: السيطرة الجزئية (في السياسة)، وحرية الحركة (في الاجتماعي)، والتغاير الموحد أو هيتروكلوسيا (heteroglossia) (في الثقافة).

في ما يتعلق بالسيطرة الجزئية، بخلاف الدول الأوروبية التي ظهرت بشكل خاص خلال القرن التاسع عشر على أنها تجسيدات تنظيمية كلية للمجتمع، فإن الدولة الإسلامية، وفقاً لبامية، كان ينظر إليها تاريخياً من قبل سكانها وحكامها على حد سواء، باعتبارها واحدة فقط من بين مصادر عدة للسلطة الشرعية في المجتمع. كانت سيطرتها محدودة إقليمياً بالمدن الكبرى. وقد شوّرت هذه السلطة مع السلطات المحلية وعبّر المحلية الأخرى المتغيرة، بما في ذلك علماء الدين والشبكات القبلية والتجار والجمعيات الحرفية والطرق الصوفية وشبكات

(8) بامية، ص 97.

واسعة من العائلات الممتدة. يوافق أرماندو سالفاتوري⁽⁹⁾ مع بامية، ويضيف أنه لم يكن انتقال المعرفة الإسلامية هرمياً في الفتوحات على الشكل الذي قامت به طبقة علماء المسلمين في المركز، وإنما كان خلال طبقات اجتماعية متنوعة أهمها طبقة التجار والمتصوفين.

تشبه القواعد الإسلامية سلام ويستفاليا في عام 1648 التي أُكِّدَت كمقترح أولي بأن كل دولة ستتعين دينها المميز الخاص بها، ولكن الاختلاف الوحيد الآن هو أنه يُحدَّد من قبل حاكمها السيادي في الجزء الأكبر من المعمورة الإسلامية. في حين يبين بامية بأن السكان لم يتبعوا بالضرورة ديانة الحاكم المسلم. عملت السلطة الدينية إلى حد كبير في المجتمع المدني وطبقة العلماء، وكانت من العناصر الأساسية في الحياة المدنية. والمثال المشهور هنا هو أنه بعد قرنين من حكم الأسرة الإسماعيلية الشيعية الفاطمية (969 - 1171) في مصر لم تتسبب في هيمنة ديموغرافية لعقيدتهم.

لقد لعبت مؤسسة الأوقاف الدينية دوراً لا يمكن إنكاره في المحافظة على الجماعات العلمية المهنية المستقلة من الحكومات. أصبح الوقف مصدر التمويل لمجموعة متنوعة من النشاطات والفضاءات الاجتماعية والتعليمية والخيرية. وأسهمت الأوقاف في خلق فهمٍ إسلاميٍّ مرِنٍ وشموليٍّ للمدينة، من خلال تجليات متنوعة في الخدمات والمؤسسات، من مثل المدارس والنوافير والمستشفيات والمدافن، إضافة إلى تشكيلات متنوعة من المساحات الحضريّة، من مثل الأسواق والمساجد الكبيرة والساحات العامة. يذكرنا بامية أنه باستثناء تيمور كوران (Timur Kuran) الذي يرى في مؤسسات الوقف عوائق للتحديث وحث الدولة على مصادرة مواردها، يرى الخبراء جميعهم قيمة الوقف في التنمية الاقتصادية، وكذلك لتعزيز الاستقلال الاجتماعي للمؤسسة الدينية عن الدولة.⁽¹⁰⁾ إذا فهمنا العلمانية بوصفها عملية لها معنى فقط في سياقها، كما فعل عزمي بشارة⁽¹¹⁾، فإن بامية محق في أن التاريخ الإسلامي قد فصل بين الدين والدولة بحكم الواقع، وليس بمعنى «أعطوا ما لِقِيَصَرَ لِقِيَصَرَ وَمَا لِلَّهِ لِلَّهِ»، ولكن «تجاهل قيصر حتى يأتي إليه التنوير. في هذه الأثناء قم بعملك بعيداً عنه». أرى أن فهم بامية عملية العلمنة في التاريخ الإسلامي مختلف عن فهم وائل حلاق⁽¹²⁾، ومعه حق في ذلك. في هذا السياق، يرى بامية أن الشريعة تتعايش مع التشريعات السياسية، ويتعايش الاجتماعي مع مصدر آخر لتنظيم الحياة المدنية المستقلة، وبالتحديد التقاليد والأعراف المحلية. وقد أعطى مثلاً على ذلك هو دعوة قاسم أمين عام 1905 لتحرير المرأة، وعندما اتهم بالهرطقة، اعترف بأنه قد ارتكب «البدعة»، ولكن فقط ضد التقاليد، وليس ضد الدين.

انتقد بامية بحق أولئك الذين يطلبون من الدولة «تطبيق» الشريعة، لأن هذا سيغير الغرض الرئيس للشريعة من كونه فن لتأديب الذات إلى طلب لتأديب الآخرين من قبل الدولة. نرى هنا براعة بامية كعالم اجتماع بتفسير الاستطلاعات المختلفة في ما يتعلق بفهم الناس لما هي «الشريعة». بالنسبة إليه، غالباً ما تعكس الدعوة للشريعة «عدم الرغبة في فرض أي قانون محدد على المجتمع ولكن إرادة عامة لإضافة محتوى أخلاقي للحكم نفسه... وهذا واضح في استطلاع مركز بيو للأبحاث الذي أجري عام 2013 في 39 دولة إسلامية. 70% من المسلمين

(9) أرماندو سالفاتوري، سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة المدنية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017).

(10) بامية، ص 147.

(11) عزمي بشارة، الدين والعلمانية: في سياق تاريخي، ج: 1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

(12) وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومآزق الحداثة الأخلاقية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014).

يفضلون جعل الشريعة في التشريعات، على الرغم من أن أسئلة أخرى أظهرت أنهم ملتزمون بالتدين فقط كدليل عام للأخلاق، ولكن ليس لديهم معرفة تفصيلية بالشريعة نفسها.⁽¹³⁾ وهذا يتماشى أيضاً مع استنتاج توصلت إليه سابقاً حول فهم الشريعة كأخلاق.⁽¹⁴⁾

بالنسبة إلى العملية الثقافية، يعتمد بامية على فكرة الفيلسوف الروسي ميخائيل باختين؛ التباير الموحد (هيتروكلوسيا): أي "الوحدة المتخيلة" عبر المجتمعات الإسلامية ضمن "مجموعة متنوعة من الأصوات". حيث يتصور وعي جماعة المسلمين خطابهم المتعدد داخلياً على أنه خطاب واحد-كوني. وهنا الخطاب كالنص في تشبيه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا النص "بسجادة محاكاة لا يمكن حلها وفك معانيها ما لم نفكك شبكة الخيوط المعقدة ونصل للخيوط الأولى المستعمل فيها. وحده الحائك من له القدرة على نسج هذه الخيوط مع بعضها البعض ليصنع لنا سجادة متكاملة. كلما نسج الخيوط بطريقة مختلفة كلما حصل على شكلي جديد. هو ليس مستخدم للخيوط فحسب ولكن صانعاً مبدعاً له. وكذا الحال مع النص. كلما ركّب الكاتب كلماته بطريقة مختلفة كلما حصلنا على معنى مختلف".⁽¹⁵⁾ إن النقد التأويلي، بحسب بامية، يميز بالفعل بين الدين والتدين. إن الدين له قَطْعِيَّة (definiteness) ومعنى، ولكن هذا الجوهر المحدد يهرب من قدرتنا كبشر على إدراكه لأنه يتوافق مع طبيعة الله التي لا حدود لها والخالدة. بصفتنا بشراً محدودين في الزمان والمكان، فالأفضل لنا مقارنة الدين بالقدرات المعرفية والمطالب الاجتماعية التي تظهر في عصرنا المحدد في التاريخ. لا يجب الخلط بين التدين - الميل إلى الدين- وممارسة «الدين الحقيقي» الذي يتجاوز الحدود البشرية. من منظور تأويلي، تقع أي معرفة دينية في ظرف معين، حتى لو كان التدين كونياً. تُظهر حالة التأويل أن نقد أي جانب من الدين من منظور ديني يضيف فقط إلى الخزان الهيتروكلوسي لهذا الدين. وبخلاف محاكم التفتيش (inquisition) والهيمنة كعملية، ينمو الخزان الهيتروكلوسي من دون سلطة، ويظل على قيد الحياة طالما تضمن النظام ثلاثة شروط: الأول، حمل فلسفة مساواة قوية، والثاني، مشيئة (agency) قوية للأخلاق، أي الأخلاق بوصفها نشاطاً تأملياً، وليست قواعد رسمية، وأخيراً، ضمانات الأخلاقيات ليست مؤسسات رسمية، ولا الشخص، بل كياناً «بين ذاتي» (intersubjectivity): إنها القوة الخارجية التي تنضم إلى الذات من خلال عملية الحوار (dialogical process).

وأخيراً، لا يتعلق كتاب بامية بالإسلام فحسب، بل يتعلق بعلم الاجتماع أيضاً. كثير من صفحاته نقد مُقنَع لعلم الاجتماع التاريخي الذي أسسه ماكس فيبر وعلماء اجتماع آخرون. لقد أراد إعادة النظر في مناقشات العولمة المعاصرة، ليس كيف تؤثر العولمة في الإسلام، ولكن كيف يخبرنا التاريخ الإسلامي الكوني شيئاً عن البنى الأساسية لعمليات العولمة. إذا اتفقنا مع بامية على أن النظام العالمي ليس شبكات جديدة ولديها مجموعة متنوعة من النماذج (بما في ذلك الإمبريالية)، فإننا نتفق معه كذلك أن ضرورة أنسنة النظام العالمي يمكن أن تحاكي في شكل ما المبادئ الأساسية نفسها المعروضة في التجربة التاريخية من المعمورة الإسلامية، على الرغم من أن النظام العالمي الحديث لن يكون إسلامياً أو دينياً. في هذه الحالة، «يجب أن يكون هناك استقلاليات حتى تبدو حميمة؛ والعمل بفضاء مفتوح لأن هذه هي الطريقة التي يكون بها النظام أكثر منهجية؛ وتشارك في الأخلاق

(13) بامية، ص 157.

(14) ساري حنفي، "الدولة العربية في عصر ما بعد العلمانية"، من كتاب: طارق متري وساري حنفي، الدولة العربية القوية والضعيفة: المآلات بعد الانتفاضات العربية، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2019)، ص 61-94.

(15) انظر: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=474104&r=0>

على نطاق فضفاض وطوعي»⁽¹⁶⁾. ويجادل بامية بأن هذه العلاقات المنظمة بشكل جيد، والمواتية للتجارة العالمية، وإمكانية التنبؤ قد استُبدلت بها أنظمة عصبية يمكن أن تعتمد فقط على العنف والقوة كآليات أساسية لضمان للتنبؤ. هذه رسالة رائعة لعالم ما بعد جائحة كوفيد 19. ومع ذلك، يستخدم بامية أحياناً دار الإسلام (مصطلح قانون إسلامي كلاسيكي يشير إلى المناطق التي يسود فيها القانون الإسلامي) للإشارة إلى الحضارة الإسلامية. بالنسبة إلي أنا أكثر حذرًا عند استخدام هذا المصطلح لأن له عدد من التبعات في الطريقة التي ينظم بها الفقه الإسلامي الكلاسيكي هذا المجال، وقد يمكن استخدامه لتقويض الأفكار التي دافع عنها هذا الكتاب (مثل السيطرة الجزئية والمرونة).

يسمح منظور بامية لبراغماتيات الدين رؤية أفضل لكيفية استخدام الإسلام في المقام الأول كخطاب بدلاً من نظام اجتماعي. وقد ميز بين استخدامين اجتماعيين للدين: الدين كخطاب مدعم بتوافق اجتماعي يجب أن يكون نقطة مرجعية في الأمور المهمة جميعها، والدين كمجموعة من الأفكار المحددة التي يمكن رفضها أو تغييرها علانية. إضافة إلى هذا التعقيد في الطريقة التي ينظر بها الدين خطابيًا، يشير بامية إلى الدين كخطاب احتياطي (reserve discourse): مصدر قد يدخل حيز الاستخدام عند الحاجة، ولكنه يكمن في أوقات أخرى عندما يبدو أن الخطابات الأخرى فعالة بما فيه الكفاية لخوض معركة يظهر حولها إجماع اجتماعي (مثل التحرر الوطني، التنمية، التحديث). من هذا المنظور، من الممكن فهم الامتداد الطويل لتاريخ الإسلام لحقيقة أنه كخطاب يمكن أن يعيش مع أنواع أخرى من الولاءات التي لم تكن دينية بطبيعتها.

وأخيرًا، أعلن بامية عن مسعى الكتاب باعتباره مسارًا بين مزلقين: إغراء إضفاء الجوهريّة على الإسلام (essentializing Islam)، أي تقديمه كنظام إيمان يبدو معناه مستقلاً عن النشاط البشري، وإغراء الضياع في الاعتذاريات الإسلامية (مثل "الإسلام متوافق مع حقوق الإنسان") وأود أن أقول إن الكتاب نجح بمهارة من خلال لغته المشغولة والواضحة. كان ذلك ممكنًا لتتوجه لعقود من البحث والعمل الميداني، والاطلاع على الأدبيات المكتوبة ليس فقط في الغرب، ولكن الإنتاج التاريخي والحالي في العالم العربي، وهو أمر غالبًا ما يفتقده كثير من الباحثين الذين يعيشون في الغرب. ذلك كله مكن بامية من إنتاج هذا الكتاب الذي يتحدى الروايات السائدة عن الإسلاميين. ويصح فهمنا للعولمة والحداثة، ويدعونا إلى إضفاء الإنسانية علمها من دون توجيه انتقادات شديدة لهما كما فعل وائل حلاق. وهكذا يعد هذا الكتاب اختراقًا كبيرًا في علم اجتماع الدين.

المصادر والمراجع

1. العناني. خليل، داخل الإخوان المسلمين: الدين والهوية والسياسة، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018).
2. بامية. محمد، ميادين حياة الإسلام: برغماتيات دين، (مطبعة جامعة أكسفورد، 2019).
3. بشارة. عزمي، الدين والعلمانية: في سياق تاريخي، (بيروت: المركز العربي للأبحاث

(16) بامية، ص 201.

- ودراسة السياسات, 2013).
4. حلاق. وائل، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014).
5. حنفي. ساري، وطارق متري، الدولة العربية القوية والضعيفة: المآلات بعد الانتفاضات العربية، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2019).
6. سالفاتوري. أرماندو، سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة المدنية، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017).