مراصد

كراسات علمية ٣٠

السياسة والدين: مسارات مختلفة وسياقات متباينة

تأليف
الدكتور عبد السلام طويل
رئيس تحرير مجلة الإحياء، أستاذ زائر بكلية الحقوق جامعة محمد الخامس/ السويسي- سلا

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

مراصد ٣٠

كراسات علمية محكمة تعنى برصد أهم الظواهر الاجتماعية الجديدة لا سيما في الاجتماع الديني العربي والإسلامي، تصدر عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية.

رئيس مجلس الإدارة

إسماعيل سراج الدين

المشرف العام

خالد عزب

سكرتارية التحرير

أمنية الجميل

التدقيق اللغوي

أحمد محمد شعبان

التصميم الجرافيكي

محمد شعراوي

الآراء الواردة في «مراصد» تُعَبِّر عن رأي الكاتب فقط، ولا تعبر عن رأي مكتبة الإسكندرية.

السياسة والدين: مسارات مختلفة وسياقات متباينة

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة- أثناء النشر (فان)

طويل، عبد السلام محمد، ١٩٦٧-

السياسة و الدين : مسارات مختلفة و سياقات متباينة / عبد السلام طويل.- الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، ٢٠١٦.

ص. سم. (مراصد ؛ ٣٠)

تدمك ٩-٣٥٦-٤٥٢-٩٧٧-٩٧٨

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

١. الدين و السياسة. أ. مكتبة الإسكندرية. وحدة الدراسات المستقبلية. ب. العنوان. ج. السلسلة.

ديوي -٣٢٢,١ ٢٠١٦٨٠١٨٢٤

ISBN: 978-977-452-356-9
رقم الإيداع: 2016/7930

© 2016 مكتبة الإسكندرية.

الاستغلال غير التجاري

تم إنتاج المعلومات الواردة في هذه الكراسة؛ للاستخدام الشخصي والمنفعة العامة لأغراض غير تجارية، ويمكن إعادة إصدارها كلها أو جزء منها أو بأية طريقة أخرى، دون أي مقابل ودون تصاريح أخرى من مكتبة الإسكندرية. وإنما نطلب الآتي فقط:

- يجب على المستغلين مراعاة الدقة في إعادة إصدار المصنفات.
- الإشارة إلى مكتبة الإسكندرية بصفتها «مصدر» تلك المصنفات.
- لا يعتبر المصنف الناتج عن إعادة الإصدار نسخة رسمية من المواد الأصلية، ويجب ألا ينسب إلى مكتبة الإسكندرية، وألا يُشار إلى أنه تمَّ بدعمٍ منها.

الاستغلال التجاري

يحظر إنتاج نسخ متعددة من المواد الواردة في هذه الكراسة، كلها أو جزء منها، بغرض التوزيع أو الاستغلال التجاري، إلا بموجب إذن كتابي من مكتبة الإسكندرية، وللحصول على إذن لإعادة إنتاج المواد الواردة في هذه الكراسة، يُرجى الاتصال بمكتبة الإسكندرية، ص.ب. ١٣٨ الشاطبي ٢١٥٢٦، الإسكندرية، مصر. البريد الإلكتروني: secretariat@bibalex.org

المحتويات

على سبيل التقديم ٧

أولاً: هل الإسلام دين علماني؟ ١٠

ثانيًا: في نقد المقاربة العقائدية للعلمانية ١٩

ثالثًا: في نقد أطروحة الفصل المطلق بين السياسة والدين ٢٧

رابعًا: إشكالية العلاقة بين العلمانية والديمقراطية: لمن الأسبقية؟ ٤١

خلاصة ٦٦

على سبيل التقديم

لم تكن الطبيعة المتوترة والعنيفة للعلاقة بين الدين والدولة قاعدة عامة في سريانها على كل المجتمعات البشرية، وإنما كانت حالة خاصة بأوروبا القرون الوسطى. فقد كانت هذه العلاقة مطبوعة بالانسجام والتفاهم العام بين البوذية والكونفوشيوسية والدولة في آسيا، وبين الإسلام والدولة في التجربة التاريخية الإسلامية، وهي كذلك اليوم بين المسيحية والدولة في أوروبا وأمريكا، ذلك أن التناقض بين قيم الدين وقيم المجتمع عادة ما لا يحصل إلا في حالات استثنائية وظرفية؛ إذا كان الدين مفروضًا بالغزو، أو إذا كان المجتمع قد تجاوز الفكرة الدينية القديمة وطور نظامًا دينيًّا جديدًا، مع العلم أن المشكلة لا تطرح في الحالة الأخيرة إلا في المرحلة الانتقالية؛ لأن الدين سرعان ما يعود ليتلاءم مع الدولة. كما أن الدولة سرعان ما تلجأ إلى إعادة تأسيس وتجديد شرعيتها على الدين الذي لا يمثل قوة محافظة بالضرورة، كما لا يمثل، في حقيقته الجوهرية ونقائه الأول، حالة من الاغتراب الإنساني أو الوعي الزائف كما ذهبت إلى ذلك الأيديولوجية الماركسية، وإنما قد يمثل عنصر تثوير للنظم الاجتماعية القائمة[1].

والحاصل أنه ما إن انقضت الثورة الفرنسية سنة ١٧٩٨ حتى عاد الناس في أوروبا وفي غيرها من البلدان إلى إقامة توافقات واتفاقات بخصوص العلاقة بين الدين والسياسة بناء على مناقشات علنية حول مجالات مؤسساتية في التعليم وفي ضمان حماية الممتلكات، وتنظيم الممارسة الدينية.. وهكذا أصبحت الدولة الألمانية، على سبيل المثال، تقوم بتمويل الأنشطة والفعاليات الدينية، كما تم الاعتراف للتاج البريطاني برئاسة الكنيسة الأنكليكانية مقابل حق الكنيسة في تكريس الملك مع ضمان حرية الاعتقاد للجميع.

(١) أنتوني غدنز، **علم الاجتماع: (مع مدخلات عربية)**، ترجمة وتقديم فايز الصايغ، ط. ٤، علوم إنسانية واجتماعية)بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥): ٥٧٨ وما بعدها.

وفي إسبانيا وهولندا وغيرهما نجد اتفاقات وتراضيات مماثلة أثبتت قدرتها على الاستمرار. لقد أثبتت التجربة التاريخية أن استمرار التلازم النسبي بين المجالين الديني والسياسي في هذه الحالات يقتضي التسليم بضرورة ضبط العلاقة بينهما عبر مستويات مختلفة من الفصل، شريطة الاعتراف بما بينهما من جدلية، مشدودة للتجربة التاريخية بكل ما تزخر به من أعراف وعادات وارتباطات بين الأفراد مجتمعين ضمن الجماعة، وكذا الضرورات السياسية وجميع التسويات والإصلاحات والتغييرات..[1].

إن استحضار إشكالية العلاقة بين بقية الأديان والدولة وفق رؤية منهجية مقارنة، إنما جاء، هنا، ليبرز رؤية الإسلام الخاصة لهذه العلاقة؛ فخلافًا لبقية التجارب؛ فإن التجربة التاريخية العربية الإسلامية ظلت محكومة بانقسام الهيئة الدينية شبه الدائم بين أصحاب الطرق الصوفية المقاطعين للسياسة الدنيوية، وأصحاب العلوم الشرعية من علماء وفقهاء، المنقسمين بدورهم بين الولاء للدولة أو البراء منها..

وبالتالي فعندما ظهرت بدايات الدولة الحديثة، لم يضطروا، كما حصل في أوروبا، إلى خوض حروب عسكرية مع جيوش البابا لإجباره على عقد الصلح والقبول بالتسوية العلمانية، ولكنهم اصطدموا بالمؤسسة الدولوية القديمة؛ بجيوش الانكشارية الذين رفضوا الانصياع للنظام الحديث، وبالنخبة المملوكية التي خنقت المجتمع وتحولت تمامًا إلى طبقة- دولة.

ولذلك لم يحتج الأمر هنا لظهور العلمانية كنظرية تحرير الدولة من سلطة الكنيسة، لاستقلال الديني عن الدنيوي داخل منظومة القيم الاجتماعية والفكرية، ولكن الذي حصل هو العكس تمامًا؛ الإحياء السياسي للدين كإطار لإعادة ترميم الدولة القانونية والسلطة السياسية المدنية، وتأمين الشرعية ومقاومة السلطة الفردية والتسلط السياسي وواقع الانحطاط.

(١) هشام بن عبد الله العلوي، «فضاءات التراضي»، **مجلة وجهة نظر**، العدد ١٠ (٢٠٠١): ٦.

لقد ترتب على استبعاد الدين من مختلف ميادين الحياة الاجتماعية والسياسية، في الحقبة الحديثة، نتيجتان وخيمتان:

أولاهما: تتمثل في التمايز داخل المجتمع الديني نفسه بين التيارات الدينية والتيارات السياسية؛ أي تحول الدين المستبعد عن الدولة إلى حزب.

وثانيهما: تحول الدولة إلى مقر سلطة عصبوية تستخدم الدين استخدامًا صرفًا وأداتيًّا في الحكم كوسيلة لبناء الشرعية، والتعويض عن غياب السياسة بالمعنى الدقيق للكلمة.

وهكذا خلقت سيطرة الدولة المطلقة كمؤسسة خاصة، ظاهرة نـزوع الدين، أو الحزب الديني إلى السيطرة على الدولة كتعبير عن الأمل في إعادة بعث الشأن العام، وبالتالي إعادة اكتشاف وتثمين السياسة الدينية بحيث كلما افتقدت السياسة إلى نظامها الخاص، وإطار إنتاجها وممارستها المستقلة، أخذ البنيان الديني على عاتقه مهمة تأسيس هذه السياسة وتحقيقها بما هي حاجة ضرورية لسير المجتمع، ومن هنا جاءت فتوى اعتبار الإمامة في الفقه الإسلامي الكلاسيكي من الكليات العقائدية وليس من الأمور المتعلقة بالمصلحة والاجتهاد[1].

إن ما يعزب عن وعي الكثيرين أن تأسيس السياسة في الفضاء الديني الإسلامي أفرز نموذجًا مختلفًا كليًّا عن نموذج سيطرة البابوية على الدولة والسياسة الذي عرفته التجربة التاريخية المسيحية[2]، أما عن أصل هذا الاختلاف فيجد تفسيره في أن تأسيس السياسة في التجربة الإسلامية قد ارتبط دائمًا بالمجتمع الأهلي المدني وبالمعارضة الاجتماعية خلافًا للنموذج البابوي الذي يظهر بما هو تديين للسياسة، ووصاية عليها، كإلغاء للمجتمع ولإرادته معًا[3].

---

(١) عبد السلام طويل، «استراتيجيات التأويل بين العلم والأيديولوجيا: مقارنة بين التأويلية الإصلاحية والتأويلية الإحيائية»، **مجلة التأويل**، العدد ١ (٢٠١٤): ٢٧٥-٣٠٠.

(٢) للمقارنة بين النموذجين والفضاءين الدينين الإسلامي والمسيحي، انظر:
Myriam Revault d'Allonnes, *Le dépérissement de la politique : Généalogie d'un lieu commun* (Paris: Aubier, 1999): 75-244.

(٣) الواقع أنه من الصعب تعميم هذا التحليل على مجموع الفقه السياسي الإسلامي وكذلك على مجموع التجربة السياسية الإسلامية، فالحقائق التاريخية تؤكد أن الخليفة المأمون تحالف فعليًّا مع المعتزلة وعمل على تسخير جهاز الدولة بغرض فرض فهم معين لعقائد الإسلام على الأمة فثار عليه فقهاء أهل السنة معترضين، كما أن النموذج الشيعي للممارسة السياسية ونظرية الولي الفقيه تتعارض إلى حد كبير مع هذا التوصيف.

وبالتالي فبقدر ما أدى تسييس الدين ووضعه في خدمة الصراع على السلطة إلى أيلولته محض وسيلة لتجديد هذه السلطة نفسها، وصيرورته، تبعًا لذلك، مصدرًا دائمًا لعدم الاستقرار، الأمر الذي حال دون صيرورة الدولة بمثابة مؤسسة ثابتة مستقرة ومستقلة عن السلطة الحاكمة، وحدَّ من تراكم التقاليد القانونية والإدارية فيها[1]. الأمر الذي فتح المجال واسعًا أمام نمو السلطة التعسفية التي تتحول بدورها إلى حافز للفتنة الشعبية أو الفوضى الشاملة.

أولاً: هل الإسلام دين علماني؟

إن عدم طرح إشكالية العلمانية في الفكر العربي الإسلامي قبل العصر الحديث يجد تفسيره، إذن، في كون الإسلام هو الذي أسس بنفسه للحيز المدني وأكد عليه وشرع له، منذ أن جعل الرسالة المحمدية خاتمة النبوة وكل وحي في العالم، وأعطى للعقل الدور الوحيد في تسيير المجتمع والتاريخ حتى قيام الساعة. والأصل أن اختتام الرسالة يعني أنه لم يعد هناك اتصال للجماعة المؤمنة مباشرة بالله. وحتى فيما يتعلق بتفسير القرآن، لم يعد هناك ملاذ للإنسان إلا العقل، وهو ما يعنيه الاجتهاد[2].

إن هذا الطابع المدني للخبرة التاريخية الإسلامية وللإسلام نفسه هو الذي ساعد على تجذره في المجتمع وجعله شديد الارتباط والتماهي مع ما نطلق عليه اليوم المجتمع المدني. ومن أهم العوامل التي عززت هذا الطابع المدني غياب فكرة المؤسسة أو السلطة الدينية المعصومة في الإسلام وانفتاح مجال الاجتهاد بحرية أمام الجميع وتبعًا لذلك فقد أضحى من المتعذر على السلطة الزمنية، مهما كانت شوكتها، أن تنتقص من مصداقية الإسلام وشرعيته التاريخية[3].

---

(١) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٩١:) ٢٨٨.

(٢) حاول الفيلسوف محمد إقبال ربط فكرة ختم النبوة بتطور دور العقل في الإسلام، وأشار إلى هذه النظرية عند حديثه عن روح الثقافة الإسلامية في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، وجاءت في سياق الكشف عن القيمة الثقافية لفكرة ختم النبوة، التي وصفها إقبال بالفكرة الإسلامية العظيمة، انظر: محمد إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، مراجعة عبد العزيز المراغي، ومهدي علام، ط. ٢ (القاهرة: دار الهداية، ٢٠٠٠).

(٣) عبد السلام طويل، «المجتمع المدني والدولة: دراسة مقارنة بين النموذج الحضاري الغربي والنموذج الحضاري العربي الإسلامي»، **مجلة البحوث والدراسات العربية: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم**، العدد ٣٧ (٢٠٠٠).

كلما أمعنت السلطة في إخضاع العلماء لها وإجبارهم على تبرير أفعالها دفعت الجماعة إلى التبرؤ منهم من جهة، وإلى تعميق التماهي، بين الإسلام والمجتمع الشعبي ضـد السلطة و«الإسلام الرسمي».

ولعل السر في حيوية الإسلام وتجدده التاريخي، رغم كل ما تعرض له من أزمات، تكمن أساسًا في طبيعته المدنية، ذلك أن غياب السلطان الديني في الإسلام كان يعني وما يزال، عدم إمكانية استهلاكه من قبل أية سلطة زمنية استهلاكًا نهائيًا أو مشروعًا، كما أن «قدرة العقيدة على أن تستوعب قيم النظام وقيم المقاومة والثورة معًا هي الضمانة لاستمرارها، بقدر تأمينها لشروط تجديد النظام واستمراره.. ومن هنا هذه الخاصية التي تجعل من مصير الإسلام، كدين ومركز تضامن جمعي، لا يتأثر كثيرًا بسوء الاستخدام الذي يتعرض له من قبل معتنقيه السياسيين، حيث يبقى قادرًا على إحياء نفسه واسترجاع مصداقيته الاجتماعية باستمرار[1]».

كما أن غياب السلطان الديني في الإسلام هو الذي يفسر كذلك القوة التعبوية الهائلة التي ما زال يتمتع بها رغم مرور الزمن. إن قدرة الإسلام المتجددة على تجاوز المستقبلي والتاريخي والمعاش كامنة بالضبط في حيز الحرية والاجتهاد وانعدام السلطة البابوية الذي كفله تاريخيًا وكذا في انفتاحه العام على الجميع واستيعابه للعقل المقاصدي واجتهاداته التي تنطلق من المصلحة كأسس للتشريع[2]. وهو ما أعطى للإسلام «شخصية فذة» جرى التعبير عنها «بروح الإسلام»؛ تلك الروح التي تعبر عن الحيوية الذاتية العميقة التي تختزن إمكانية تجدد لا نهائي، وبلورة النماذج التاريخية بالعودة إلى النفس الأول للمبادئ والأصول؛ أي التجدد ضمن الاستمرارية للنظم الجديدة النابعة من إعادة تأكيد هذه المبادئ والقيم. إن هذه القدرة على مقاومة السلطة والدولة والزمن والفوات التاريخي تشكل عنصرًا أساسيًّا في تدعيم روح الجماعة المدنية، وتفعيل شعور التكافل، وتحقيق التراكم الحضاري الضروري لبناء المدنية.

---

(١) برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ط. ٣ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠): ٢٣٤-٢٣٥.

(٢) وهو ما نجده في كتابات علال الفاسي بوجه خاص.

لا ريب أن الإسلام لا يقر بأي شكل من أشكال السلطان الروحي، كما ينفي وجود أية صلة بين هذا السلطان والسلطة المعنوية للفقهاء التي لا تلزم المؤمن دينيًّا؛ فليس للفقهاء، كعلماء دين، أية وضعية دينية متميزة وإن كان لهم، كما هو الحال في كل الميادين المهنية أو الحرفية، سلطة معنوية، وهي سلطة اختصاص الحكيم العالم وليست سلطة الحاكم.

فهم لا يتمتعون بأية سلطة دينية تدعي بأنها صاحبة الحق في القول الفصل في الدين. وفي غياب مثل هذه السلطة الحصرية يغدو من المستحيل «بناء نظام كهنوتي مرسم، دون أن يبدو وكأنه اغتصاب لحرية المؤمنين وحرمة الإيمان، وافتئات على سلطة الله الواحدة وعلاقته المباشرة مع عباده». كما أن غياب مثل هذه السلطة الحصرية هو الذي «منع الدولة أيضًا من التحول إلى كنيسة والاستفادة من الدين لتتحول إلى دولة دينية.. فقد كان أي ادعاء لها في مجال السلطة الروحية يعني أنها تضع نفسها وسيطًا بين الله وجماعة المؤمنين، وهو ما يعادل في الوعي الإسلامي الوقوع في كبيرة الشرك[1]».

ولذلك فإن نـزوع بعض الحكام المسلمين إلى إضفاء هالة من الجلال والقداسة على ألقابهم لم يتجاوز، الادعاء المستخدم لأغراض سياسية ولم يتحول إلى مذهب ديني، كما أن هؤلاء السلاطين لم يستطيعوا أن يغيروا من الناحية الفعلية شيئًا سواء فيما يتصل بالتوزيع الحقيقي للسلطات داخل الدولة، أو التأثير في العقيدة.

لقد كانت حرية الإيمان والاعتقاد، واستقلاله في الإسلام هي قاعدة تميزه الأولى ومصدر تفوقه وأصل إثبات شرعية العقل وفاعليته فيه. وهي تعادل، بالنسبة للعصر الحديث، فكرة حرية الضمير والرأي، من حيث البنية الأنطولوجية. وعليها تأسست الحريات الفكرية في المجتمع الإسلامي ومنها صدر التطور العلمي والأدبي والفكري الذي ميز التجربة الحضارية الإسلامية.

(١) برنارد لويس، «اللغة السياسة في الإسلام: الجسم السياسي»، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، العدد ٧٢، ٧٣ (١٩٩٥): ٤٣. حيث ينفي بقوة الطبيعة الكهنوتية البابوية للإسلام.

ومع الإقرار ببروز بعض النـزوعات لتكوين سلطان روحي، إلا أن هذه النـزوعات سرعان ما أخفقت بفعل قوة شوكة السلطنة والسلطان السياسيين[1]. فمع أن الإسلام كدين شكَّل معيار الرؤية السياسية والتنظيم الاجتماعي، إلا أن ممارسة الأمور المتعلقة بتسيير الدولة، وسلطة التنفيذ العامة لا تخضع لعالم الدين بأي شكل. فهو وإن اختص بها في مستوى النظرية الفقهية، إلا أنه يعترف للسلطان باختصاصه في ممارسة السلطة المدنية[2].

كما أن الورع لم يكن شرطًا حاسمًا أو كافيًا في الإمامة دون أن يعني ذلك أن سلطة الإمام المدنية ضد الدين أو خارجة عنه أو عليه، أو غير مستمدة منه، وإنما يعني أنها تحتاج إلى مواهب وكفاءات أخرى تختلف عن التبحر في الدين، ولا توجد بالضرورة عند كل المؤمنين بالتساوي، وتستدعي بالتالي الاختيار بينهم حسب معايير تختلف عن معيار التقوى الدينية؛ كالشجاعة، والشوكة والحكمة والعزيمة ورجاحة العقل، أما الإيمان فهو متيسر للحكيم والأقل حكمة، للشجاع والجبان، للقوي والضعيف، وما التمييز بين السلطان والخليفة إلا التعبير عن هذا التطور في طبيعة السلطة وغلبة روح الاستيلاء وغياب الطابع الديني عنها[3].

---

(١) يحيل مصطلح «السلطان» بوصفه منصبًا سياسيًّا، إلى رتبة معينة في هرم السلطة، بدأ تداوله مع مجيء البويهيين إلى الحكم للدلالة على أن الحكم البويهي قد أصبح أعلى سلطة في الهرم السيابي، على الرغم من خضوعه من الناحية الصورية لتفويض الخليفة؛ إذ لم يكن لهذا التفويض أي دلالة على سلطة فعلية يمارسها الخليفة على الحاكم البويهي، الذي أصبح يجسد السلطة الفعلية وصاحب الأمر والنهي، والمتصرف الحقيقي في شئون الدولة، بما فيها تدبير شئون الخليفة نفسه. وقد اهتم المؤرخون بإعطاء تحديد دقيق لكلمة السلطنة، فقد نقل جلال الدين السيوطي في كتابه «حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة»، عن ابن فضل الله العمري، قال: ذكر علي بن سعيد أن الاصطلاح ألا تطلق هذه التسمية إلا على من يكون في ولايته ملوك، فيكون «ملك الملوك»، انظر: محمد محمد أمزيان، «الدولة السلطانية وازدواجية السلطة المركزية: دراسة حول التطور السياسي لمؤسسة الخلافة»، **مجلة آفاق الثقافة والتراث**، العدد ٣٨ (٢٠٠٢): ٧٩. ولم تختلف السلطة السلجوقية، في نشأتها عن سابقتها البويهية كإمارة من إمارات الاستيلاء التي قامت على التغلب.

(٢) يذهب عز الدين العلام إلى أن «السلطان والسياسة مفهومان متنافران، لا بالمعنى الذي يعطيه مونتسكيو للمستبد الشرقي، وإنما لكون السلطان لا يعترف بها كمجال مستقل، كقيمة في حد ذاتها». ومع أنه لا ينفي أن السلطان يمارس السياسة كفعل، غير أنه يشدد على أنه «لا يخضع أبدًا لمنطقها، بل لمنطق آخر غريب عنها. لينتج عن هذا التباعد بين السلطان والسياسة غياب هذه الأخيرة كمكان (فارغ) داخل الدولة السلطانية، وحضور السلطان كشخص «عيني» يحتل هذا المكان ويرتبط به، بشكل يستحيل معه تصور السياسة داخل هذه الدولة كشيء عمومي». وبلغة لا مواربة فيها يجزم العلام بأن «المجتمع السلطاني هو بالتحديد مجتمع لا سياسي»، انظر: عز الدين العلام، «السلطان بين العمران والسياسة: ملاحظات في الفكر السلطاني»، **الوحدة**، العدد ٤٦، ٤٧ (يوليو ١٩٨٨): ٨٩.

مع وجاهة هذا التشخيص ونفاذه، إلا أن مفهوم السياسة كتدبير لشئون المدينة والجماعة لم يكن غائبًا عن التجربة الحضارية الإسلامية، وأن هذا التدبير لم يكن حكرًا على السلطان، وإنما كان للمجتمع الأهلي من خلال مؤسسات العلماء، والوقف، والجماعة، والزكاة.. الدور الأبرز في ذلك.

(٣) غليون، **نقد السياسة**: ٢٩٢.

تنفي التجربة التاريخية أن يكون الإسلام قد عرف أي شكل من أشكال السلطان الروحي؛ لأنه لم يخص علماء الدين أو الفقهاء بأية معرفة تختلف مصادرها عن المصادر التي يمكن أن تصل إليها يد أي مؤمن؛ ففي دائرة الإسلام يحق شرعيًّا لجميع المؤمنين، بل ولغير المؤمنين دون تمييز النفاذ إلى المعرفة الدينية التي تعد طبيعة ظاهرية نقلية وعقلية، مفتوحة المناهج، ومعروفة المصادر.

ويترتب على إقرار هذه المساواة الفكرية، ورفض كل أنماط التراتبية الدينية تعميق الشعور بوحدة جماعة المسلمين، واشتراكهم جميعًا في قيمة واحدة متساوية هي العقل.. حتى أصبح من المستحيل لأحد أن يدعي تميزًا في القيمة الأنطولوجية لمعرفته مقارنة بمعرفة الآخرين. فللكل مكنة الاجتهاد وبإمكان أي فرد مسلم أن يصل إلى مرتبته بالجهد العقلي البشري المحض.

ويترتب تبعًا لذلك، من جهة أخرى، صعوبة التمييز الحقيقي بين المدني والديني أو خلق التناقض بينهما؛ فالاجتهاد في الدين نفسه يعد عملاً مدنيًّا؛ قائمًا على العقل لا على الاتصال الديني بأي سلطة أو هيئة عليا مقدسة، فجهد المسلمين يعد جهدًا مشتركًا واحدًا لفهم وترجمة وتنـزيل النص المؤسس كتابًا وسنة، وكل المسلمين مدنيون دون استثناء، سواء صدروا أو لم يصدروا عن المرجعية الدينية، وهذا هو السبب في غياب إمكانية الفصل بين مجال إنتاج المعرفة الدينية، ومجال إنتاج المعرفة المدنية[1].

ذلك أن التربية الدينية كانت جزءًا من التربية المدنية، مثلما كان العلم المدني عبادة دينية؛ فلأن المعرفة كانت واحدة ولم يكن هناك احتكار لمعرفة دينية خاصة، أصبح التكوين واحدًا للأفراد جميعًا، دينيًّا ومدنيًّا معًا، دون تناقض أو تعارض وقد ترتب على هذه الوحدة المعرفية تكوين نخبة واحدة وموحدة، دينية مدنية، تتعاون الأطراف المتنوعة فيها، كل حسب علمه واختصاصه في تحقيق سلطة عامة موحدة، وهو ما شكل الأساس أو الدعامة الفكرية والروحية لنشوء السلطان الواحد والدولة المركزية في المجتمع الإسلامي، ومن ثم غياب المنافسة والصراع الفعلي بين سلطان ديني وسلطان مدني.

(١) محمد جابر الأنصاري، «العمق المشترك بين الديني والمدني في الإسلام»، في **التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام: مكونات الحالة المزمنة: نظرة مغايرة في خصوصية الإشكال السياسي عند العرب وموقف الإسلام منه**، ط. ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٩٩): ١٢٧-١٤٤.

نخلص إلى أن طبيعة العلاقة بين الديني والمدني في التجربة التاريخية الإسلامية طبيعية توافقية، أكثر من ذلك، فإن الارتباط بين المدني والديني، بين الخيالي الرمزي والعقلي يعد بمثابة الأرضية المساعدة على السيطرة الذاتية وتفتح العقلانية التي لا غنى عنها لكل مدنية. وذلك في إطار رؤية شاملة ومستوعبة[1].

غير أن نجاح التجربة السياسية الإسلامية في تجاوز مشكلة النـزاع بين الكنيسة والدولة وفي التخلص من عواقب احترابهما لم يمنع من حدوث سوء تفاهم عميق بين الدولة والمجتمع، ذلك أن علاقة المسلمين بالدولة قد انطبعت منذ الدولة الأموية بغير قليل من التوتر والخيبة بقدر بروز تناقض هذه الدولة في قيمها وممارستها مع القيم والمبادئ والأهداف الإسلامية للجماعة، وتحولها مع الزمن إلى «دولة قهرية[2]».

وهو ما يفسر النـزوع إلى الانكفاء على الدين كملجأ من السلطة ووسيلة مقاومة لها وتعويض عنها. وفي هذا التماهي والالتحام بين الدين والمجتمع تكمن قوة النموذج التاريخي الإسلامي ويظهر ضعفه في نفس الآن! لأن هذا التماهي قد مكن الإسلام من البقاء قريبًا جدًّا من حياة الناس مما أفاد في توسعه وانتشاره، وحوله إلى دين أهلي قريب من قلوبهم وبعيد عن أبهة الكهنوتية وأنظمتها المغلقة والمعقدة، وهو ما جعل منه مصدر كل التجديدات والاجتهادات الإنسانية في كل الميادين، بفضل كونه وعاءً حضاريًّا وليس مجرد شعائر تعبدية ونظامًا سلطويًّا.

وفي سياق التدليل على غياب الطابع الكهنوتي عن الإسلام وتجربته التاريخية نستحضر موقف كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده الذي طالما أكد على الطبيعة المدنية للإسلام وللدولة

(١) محمد جابر الأنصاري، «حتمية الرؤية الشاملة»، في **تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها: دعوة لتشخيص الموروث المجتمعي العربي وإعادة تأسيس الثقافة العربية لعصر تنوير جديد**، ط. ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٩٨): ٥١-٥٦.

(٢) Burhan Ghalioun, *Islam et politique : La modernité trahie,* Textes à l'appui. Islam et société (Paris: La découvetre, 1997): 52. « La pensée musulmane de l'Etat, quelles qu'en soient les formes, est dominée par la perception du politique comme élément de coercition et de pure contrainte, en contraste radical avec la religion représentée comme domaine de l'adhésion personnelle, de la subjectivité, des valeurs et de la fidélité par excellence ».

الإسلامية حيث «لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانًا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه.. وليس لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام على آخر، مهما انحطت منـزلته فيه، إلا حق النصيحة والإرشاد.. ولكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسول الله من كلام رسول الله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم.. فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه.. فالحاكم حاكم مدني من جميع الوجوه[1]».

ويذهب فهمي هويدي إلى أن «الفرق بين الدولة الدينية التي تنهض على نظرية الحق الإلهي ويستمد حكامها سلطتهم من السماء، الأمر الذي يجعل الحكم أمرًا دينيًّا فوق النقد والمساءلة، وبين الدولة الإسلامية، هو أن الأولى: تقوم على فكرة أن الله هو مصدر السلطة، بينما في الثانية: فإن الله مصدر القانون، بينما الأمة هي مصدر السلطة، ومن ثم فلا حصانة ولا عصمة لحاكم، وإنما القانون فوق الجميع[2]».

ولم يغير من هذه الحقيقة تعيين الدولة للمذهب السائد، سنيًّا كان أم شيعيًّا، ما دام هذا التمييز العام بين السنة والشيعة لا يكتسي أي طابع ديني إيماني، وإنما هو جزء من الصراع السياسي، واختلاف يرجع إلى الخلاف حول نظرية الإمامة والخلافة والسلطة، وبالتالي فهو شأن من شئون السياسة وليس من شئون الاعتقاد كممارسة فردية وجماعية[3].

أما إحداث منصب الإفتاء وفرض المذهب الحنفي كمذهب رسمي للدولة العثمانية، فلم يكن ليلغي بدوره طبيعتها المدنية العميقة، كما لم يكن يعني إلغاء غيره من المذاهب بقدر ما كان القصد منه تعزيز القوة القضائية للدولة، وتوحيد مبدأ التعامل فيما بين أطرافها، وبينها وبين المجتمع. وبالتالي

(١) محمد عمارة، **الإمام محمد عبده: مجدد الإسلام** (بيروت: المؤسسة العربية، ١٩٨١): ٩٥.

(٢) فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية** (القاهرة: مركز الأهرام، ١٩٩٣): ١٨٥.

(٣) عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، ط. ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)؛ عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام: نقد النظرية السياسية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩).

فاختيار المذهب الحنفي تم من منطلق غايات سياسية وإدارية مدنية؛ كإجراء سياسي وإداري يهدف إلى ترشيد أفضل لمبدأ التعاون بين الدين والدولة.

مثلما أن تبني المغاربة المذهب المالكي لم يأتِ نتيجة ترسيم سلطوي بقدر ما جاء نتيجة تعبير عن اختيار تاريخي تم تأطيره بسياسة حديثة لتدبير الحقل الديني في إطار إمارة المؤمنين القائمة بدورها على بيعة مكتملة الأركان تعد الوثيقة الدستورية الحديثة امتدادًا عصريًّا لها.

أما المثال الأوضح عن مراعاة التمييز بين حكم الله وحكم الإنسان، حتى عند تطبيق الشريعة هو موقف الإمام مالك الذي رفض أن يتحول اجتهاده في كتابه الموطأ، إلى مذهب رسمي معتمد دون غيره من قِبَل الدولة الإسلامية.

إن الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية لا ينبغي أن يكون فصلاً ميكانيكيًّا إقصائيًّا، وإنما يجب أن ينبني على أساس وظيفي تحكمه علاقة توافقية من حيث دور كل واحد منهما؛ أي تمييز كل واحدة منهما في علاقتها بالأخرى على مستوى الأدوار والوظائف.

إنه الفصل الذي حكم التجربة الحضارية العربية الإسلامية، ودلَّل عليه باحثون ومفكرون من مشارب مذهبية ومعرفية مختلفة[1]؛ من منطلق أن الأمة المسلمة وجدت أولًا ثم بعد ذلك أوجدت الدولة.. فرغم أن الدولة الإسلامية، في صورتها «النموذجية»، لم تعمر طويلاً إلا أن تاريخ ازدهار الأمة كان أطول من ذلك بكثير نظرًا لقدرتها الأهلية الفائقة على البقاء رغم فساد الدولة وتوالي الهجومات الوحشية الكاسحة، كما يشهد على ذلك إرثها الحضاري الغني حتى في أشد عصور الاستبداد السياسي..

وذلك من خلال ما كان عليه بناء المجتمع الإسلامي أو ما يسمى حديثًا المجتمع المدني الإسلامي من متانة استمدها من فكرة الاستخلاف والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفكرة الشورى ومبدأ الأخوة الإسلامية والإيثار، وعقيدة التوحيد. الأمر الذي جعل سلطة الدولة محدودة جدًّا، فحد ذلك

(١) كحسن حنفي وراشد الغنوشي، ووجيه كوثراني، وخالد زيادة، ورضوان السيد، ومحمد عابد الجابري، وعبد الإله بلقزيز، وعبد الله حمودي..

من شرها لما فسدت، ونجم عن ذلك انبثاق مجتمع مدني-مديني مزدهر ومستقل في أهم مصالحه الاقتصادية وشئونه الدينية والثقافية والتربوية والاجتماعية وحتى الدفاعية في كثير من الأحيان عن الدولة[1].

ذلك أن هذه الأخيرة قد قامت منذ قيام الأسرة الأموية وحتى أواخر العهد العثماني، على قوى متغلبة، بينما قامت الأمة على اجتماع من سماته التنوع في حدود الاجتهاد والتمذهب الفقهي وحقوق أهل الكتاب..[2]؛ لأن المجتمع المدني العربي الإسلامي كان مشمولًا برعاية الشريعة التي توحده وتوحد ثقافته، وكان العلماء هم قادة هذا المجتمع المدني وقد تيقن العلماء أن الإسلام يتحقق في الجماعة أكثر من الدولة[3]، وهي الحقيقة التي حدت بالبعض إلى حد الجزم أن «الإسلام دين علماني في البداية؛ لأنه ليس به رجال دين، علمانيته معطاة من الداخل بوضع إلهي، وليست مكتسبة من الخارج بجهد إنساني[4].

(١) راشد الغنوشي، «فلسفة الإسلام السياسية»، **مجلة المنطلق**، العدد ٢ (١٩٩٨): ١٠-١٠٨.

(٢) وجيه كوثراني، «المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي»، الفصل ٣ في **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢): ١٢٤.

(٣) في تعقيبه على وجيه كوثراني، انظر: خالد زيادة، «التعقيبات (١)»، الفصل ٣ في **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢): ١٣٥.

(٤) حسن حنفي حسنين، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١): ١٥٥. لا بد من التنويه أن حسن حنفي لا يقصد العلمانية على إطلاقها؛ لأنه يميز بوضوح بين بعدين من أبعادها؛ العلمانية بالمعنى الإيجابي وتحيل إلى «العلم وتطبيقاته في التقنية، والبداية بالطبيعة والعالم والكون لمعرفة قوانينه وسبر أغواره اعتمادًا على العقل الإنساني وقدراته المعرفية الخالصة.. كما تعني حقوق الإنسان في الحرية.. واختيار النظام السياسي بناء على عقد اجتماعي.. كما تعني الجديد ضد القديم، والتوجه نحو المستقبل ضد التوجه نحو الماضي»، أما العلمانية بالمعنى السلبي فتعني لديه «التبعية للغرب، وتبني نمطه للتحديث، والمساهمة في ازدياد التغريب، والعداء للموروث، والدعوة إلى الانقطاع عنه»، أكثر من ذلك فحسن حنفي يعتبر أن «العلمانيين يدينون بالولاء للغرب، ووكلاء حضاريون لهم.. كما أن العلمانية تعني المادية الغربية لا فرق في ذلك بين الرأسمالية والشيوعية. ويتبع المادية الإلحاد؛ إنكار الله والنبوة والوحي، ويتبع الإلحاد النسبية والعدمية والشك واللاأدرية والفوضى والانحلال»، انظر: حسن حنفي حسنين، **الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي** (القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨): ٢٤٠. ومن جهة أخرى فإن قول حسن حنفي بـ «الطبيعة العلمانية للإسلام»، لم تمنعه في مواضع كثيرة من القول أن «الإسلام نظام شامل للحياة»، وأن «الإسلام إنما جاء ليقيم دولة، وأحكامه وضعت لإقامة مجتمع كما هو واضح في الكتاب والسنة وكما هو مفصل في كتب الفقه. ولا يمكن تنفيذ هذه الأحكام إلا بواسطة حكومة.. فلا قوام للإسلام - يواصل حسن حنفي - إلا بحكومة ولا كيان سياسي إلا بدولة»، انظر: حسن حنفي حسنين، «قراءة عربية في الحكومة الإسلامية للإمام الخميني»، في **ثورة الفقيه ودولته: قراءات في عالمية مدرسة الإمام الخميني**، إعداد حميد حلمي زادة (دمشق: الجمعية التعاونية، ٢٠٠٢): ٤٧٧-٤٩٦.

ثانيًا: في نقد المقاربة العقائدية للعلمانية

غير أن هذا الفصل بين السلطتين الزمنية والدينية في التجربة التاريخية الإسلامية لم تمنع عبد الله العروي من التأكيد أن «مفهوم العلمنة أعمق من مجرد فصل الدين عن الدولة، وإلا لكانت الدولة السلطانية علمانية بالفعل[1]». مما يؤكد أن للعلمانية أبعادًا فلسفية وعقائدية تتجاوز مجرد الفصل بين مجالي الدين والسياسة.

وهكذا، مقابل الرؤية التي تبحث عن أرضية للتواصل والحوار لدى كلٍّ من محمد عابد الجابري وحسن حنفي ووجيه كوثراني وغيرهم نواجه رؤية صلبة مع عادل ظاهر وسمير أمين وعزيز العظمة الذي يجزم في حتمية ويقين راسخ أن «مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى العلمانية، وأن مسيرة التاريخ الاجتماعي والثقافي محكومة بهذا المسار، على الرغم من الصراعات الطبيعية التي تستثيرها هذه المسيرة مع القوى المحافظة الذي أضحى الدين علمًا عليها[2]».

وأن العلمانية العربية، إنما جاءت، مثلها مثل سائر العلمانيات على الجملة، من باب إزاحة المؤسسة الدينية عن موقع الصدارة في ميادين التربية والفكر والقضاء، وإزاحة بضاعتها العقلية معها، وتاليًا، الاعتبار الديني للأمور العامة، السياسية والاجتماعية عن المركز، وإحالته إلى الهامش واستبداله بمرجعية أخرى حداثية دنيوية[3].

ومن ثم، فلا مناص من اتباع الخيار العلماني كخيار عقلاني وحيد، سواء من منطلق ليبرالي جذري لدى العظمة، أو من منطلق ماركسي كما لدى سمير أمين، أو من منطلق فلسفي عقائدي كما مع عادل ضاهر؛ حيث يجري استبعاد البعد الديني كليًّا بل ويجري التعامل معه على غرار الرؤية

(١) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١): ١٢٥.

(٢) عبد الوهاب المسيري، وعزيز العظمة، **العلمانية تحت المجهر**، حوارات لقرن جديد (بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠): ١٢٤.

(٣) عزيز العظمة، «الدين والدنيا في الواقع العربي»، في **الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن**، قضايا فكرية ١٣، ١٤ (القاهرة: قضايا فكرية، ١٩٩٣): ٣٤٦-٣٥٥.

الاستشراقية الماركسية الكلاسيكية، وهو ما كشفته مناقشة كل من وجيه كوثراني ورضوان السيد لكتاب عزيز العظمة «العلمانية من منظور مختلف[1]».

فرغم أن العظمة ينبه أن العلمانية ليست تصورًا ثابتًا أو معطى جاهزًا إلا أن محاكمته الصارمة للعلاقة بين الدين والسياسة تكشف عن تصور عقائدي للعلمانية يرتقي بها إلى مستوى «الدين البديل*. ومن جهة أخرى يستنتج العظمة أن التجربتين البيزنطية المسيحية، والإسلامية الخليفية متشابهتان فيما يتصل بعلاقة الدين بالدولة بدعوى استنادهما إلى التراث الشرقي من جهة، وإلى الفكرة التوحيدية من جهة ثانية..

وما يستتبع ذلك من كون الخليفة المسلم على غرار الإمبراطور البيزنطي وظف الدين وطوعه لصالحه كما أن المسيحية، على غرار الإسلام، نشأت فيها مؤسسة كهنوتية تحالفت مع السلطة وعملت على تحقيق مخططاتها، كما أن السلطة في عالم الإسلام سلطة باتريمونيالية (وراثية مطلقة) مثلها مثل الإمبراطورية والقيصرية، وبذلك تتشابه التجربتان البيزنطية والإسلامية من حيث إن الدولة سابقة في الوجود عن الدين ومشاركة في صنعه وصنع دوره الاجتماعي وهي رؤية «وهمية لا تاريخية» على حد تعبير رضوان السيد الذي شدد بدوره أن الفصل لم يكن بين الدين والدولة، بل بين الشريعة والسياسة، بحيث بقيت للدين في المؤسستين مرجعيته العليا وجرى تخصص مجالي بين السياسة والشريعة. غير أن رضوان السيد بالمقابل قد انتقد بشدة أيديولوجيا الحاكمية، وحذر من مغبة تكريسها للافتراق بين الجماعة والشريعة ودمجها بين الدولة والنظام السياسي[2].

أكثر من ذلك، فإن الفرق بين المؤسسة الدينية المسيحية ونظيرتها الإسلامية يكمن، حسب رضوان السيد، في أن الأولى «مغلقة موروثة أما الثانية فمفتوحة شديدة الحركية، ملتصقة بالمجتمع، تقوم على الاختيار، وهي شفافة وغير طقوسية ولا تملك أسرارًا». كما نفى بشدة زعم العظمة أن

(١) عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).

* النقاشات دارت ضمن ندوة «العلمانية من منظور مختلف»؛ التي تحدث فيها رضوان السيد، ووجيه كوثراني، وآخرون.

(٢) رضوان السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية** (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤): ٩٣-٩٤.

المؤسسة الدينية الإسلامية كانت عميلة للسلطان مؤكدًا، على النقيض من ذلك، أنها كانت تقوم بدور الوسيط والرقيب.

كاشفًا أن عداء العظمة وتحامله ضد الإسلام وتجربته الحضارية والسياسة، إنما تنبع من ارتهانه لرؤية استشراقية مغرضة تنطلق من النظام الباتريمونيالي كثابت منهجي جاهز، وما ترتب عليه من التسليم بغياب المجتمع وسيادة النظام الكهنوتي، وخرافية وسحرية وأحادية نظام السلطة.

وفي هذا الإطار لم يمنع التقاطع الأيديولوجي على مستوى المرجعية العلمانية بين عزيز العظمة وعبد الله العروي من تأكيد هذا الأخير أن الفقهاء لا يزكون إلا السلطة الشرعية العادلة، أما الجائرة، فإنهم يحبذون العمل على زوالها. فرغم أنهم يتعايشون مع السلطنة العادلة فإنهم يحنون دومًا إلى النظام الأمثل المتمثل في «الخلافة[1]».

إن الموقف النقدي للعلمانية العربية نجد تكثيفًا مبكرًا له في «اغتيال العقل» من منطلق أن العلمانية بالمعنى العميق للكلمة ليست لها إلا دلالة واحدة، هي حرية الاعتقاد والتعبير، وطالما اعتبرت مذهبًا بحد ذاتها يفرض نفسه على الآخرين فقدت جوهرها وأصبحت مناقضة في قيمها الأساسية لما تدعي هي نفسها التعبير عنه وهو ما يفسر تبعًا لذلك مأزقها[2].

كما يزداد الطلب عليها؛ (أي العلمانية) كأداة دفاعية من طرف الأقليات المذهبية في مواجهة المد الإسلامي المتصاعد، وهكذا انتهت العلمانية بمثابة دين جديد أو مؤشر على دين بديل ينطوي على قيم ومفاهيم ورؤى اجتماعية وكونية متميزة، أو تعتقد أنها تخالف كليًّا قيم الثقافة الدينية والتراث التقليدي. وهو ما يبرر معاداتها بوصفها الغطاء الشكلي لسلطة مذهبية، قومية أو أجنبية، تستهدف المرجعية والقيم الدينية، مقابل معاداة العلمانيين للفكرة الإسلامية التي تبدو لهم حاملة لا محالة لخطر قيام سلطة ثيوقراطية بأشكال جديدة.

(١) العروي، **مفهوم الدولة**: ١١٩.
(٢) غليون، **اغتيال العقل**: ٢٦٧.

وتبعًا لذلك، فكما لا يطمئن الطرف العلماني إلى حجة أن الإسلام لم يعرف في تاريخه الدولة الدينية، ليتجاوز هذا العداء؛ لأن ما لم يعرفه الإسلام في تاريخه الماضي يمكن أن تعرفه مجتمعات المسلمين في تاريخها الحاضر، فإن الطرف الإسلامي لا يطمئن بدوره إلى الحجة القائلة بأن العلمانية قد ارتبطت بالديمقراطية والتعددية الدينية والمذهبية في الغرب حتى ينسى ما يتعرض له صاحب هذه العقيدة الدينية وغير الدينية اليوم من اضطهاد في المجتمع العربي على يد الدولة التي ترفع شعار العلمانية، في الوقت الذي تضع فيه العقبات الكبرى أمام ممارسة أي شكل من أشكال الحرية.

وهكذا فقد تحولت مشكلة العلمانية إلى مصدر لنـزاع مذهبي حاد في المجتمعات العربية الإسلامية، وهو النـزاع الذي لا يرجع إلى رفض الإسلام لمفهوم العلمانية نفسه بقدر ما هو نتيجة لغياب النقد العلمي المسبق له، والذي كان بإمكانه أن يحرره من تجربته السابقة، ويجعل منه أداة علمية لفهم الواقع الجديد والتعامل الإيجابي والناجع معه[1].

والحاصل أن إخراج أي مفهوم من منبته الأصلي وسياقه التداولي يفقده الكثير من قوته الدلالية ومن إجرائيته، ذلك أن نجاح مفهوم العلمانية في تحوير معناه ووظيفته وتقمص قيم جديدة مختلفة عن قيمه الأصلية[2]، لم يؤدِّ، في واقع الأمر، إلا إلى أيلولته مذهبًا بدل أن يحيل إلى قاعدة إجرائية، وأصبح منبعًا لقيم اجتماعية وسياسية ودينية وفكرية مختلفة أو مباينة للقيم التقليدية الدينية بعد أن كان مبدأ سياسيًّا..

الأمر الذي جعل العلمانية تعني لدى كلٍّ من الإسلامي والعلماني، مع الفارق، الانتصار للمفهوم الدهري والوضعي للعالم ضد المفهوم الديني[3]؛ أي أصبحت تشكل إطارًا مرجعيًّا لعقائدية شاملة جديدة، وتشير إلى مفهوم جماعة جديدة، وهي تميل إلى التحول إلى نوع من الدين بالنسبة للنخبة

(١) عبد السلام طويل، «إشكالية العلمانية في الفكر العربي المعاصر»، **مجلة الديمقراطية**، العدد ٢٥ (٢٠٠٧).

(٢) غليون، **نقد السياسة**: ٣٠٥-٣٠٦.

(٣) بالإمكان التمثيل لهذا المفهوم السائد للعلمانية لدى الإسلاميين على سبيل المثال، انظر: يوسف القرضاوي، **التطرف العلماني في مواجهة الإسلام** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١، ولدى العلمانيين، انظر: عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٣)؛ العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**؛ العظمة، «الدين والدنيا في الواقع العربي»: ٣٠١.

الحداثوية، وإلى عقيدة للدولة، وذلك بقدر ما تطمح الدولة العربية التي تعاني من تآكل شرعيتها المستمر، إلى امتلاك عقيدة خاصة بها تدعم موقفها وموقعها الاجتماعي.

ووجه المفارقة، ها هنا، أن «عقيدة العلمانية» تغدو حاملة لبذور ومفهوم الدولة الدينية أو المذهبية، أو هي «الصورة المقلوبة للدولة الإسلامية، وللحاكمية الإلهية»، التي ترفعها قوى الاحتجاج، ووسيلة لسحب الشرعية منها. إنها مظهر من مظاهر الدخول في الأزمة الشاملة التي تسقط فيها كل المجتمعات التي تفقد المبادرة التاريخية، وتفتقر بشدة لكل توافق أو إجماع عام.

وفي هذا السياق، عادة ما يجري توظيف العلمانية في مجتمعاتنا، خلافًا للتجربة الغربية، بما يفيد القطيعة مع تاريخها ومجتمعاتها وأطرها المرجعية، مما يجعل دورها لا يتجاوز «إضفاء شرعية إجرائية» على الدولة. أما المضمون الفكري فيتعلق بأطر مرجعية لم تنغرس إلا في نخب محدودة، نخب تلقت تعليمها في مدارس حديثة أنشئت على غير اتصال عضوي بالفكر السائد[1].

إن هذا الانحراف في مفهوم «العلمانية العربية» يفضي، كما سوف نرى لاحقًا مع عادل ضاهر وعزيز العظمة، إلى نتيجة بالغة الخطورة مفادها «أن السياسة العقلية أو المدنية لا يمكن أن تقوم إلا بإلغاء الدين من المجتمع، أو في الصراع من أجل ذلك»، وهو ما سوف يؤدي لا محالة إلى ما جرى نعته بـ«الحرب المذهبية». وهي الحرب التي لم يتسنَّ تلافيها في التاريخ الإسلامي وفي التاريخ المسيحي المعاصر إلا بفضل إرساء أسس «سياسة مدنية متعايشة مع الدين».

وفي هذا الإطار، لا يمكن أن نتصور إمكانية قيام دولة معادية للدين، دون الاصطدام بالمجتمع المتدين أو إثارة الصدام داخله[2]. ومن ثم المساس بحرية العقيدة وحرمان العلمانية، التي تستمد

(١) طارق البشري، «البناء الديمقراطي والتعددية ومؤسسات المجتمع المدني»، **جريدة الشرق الأوسط**، العدد ٦٧١ (١٩٩٧): ١٦.

(٢) خاصة إذا كان الدين يشكل المرجعية الحاكمة للمجتمع، وفي الإطار يؤكد الأنصاري أن «القرآن الكريم سيظل في حياتنا الإسلامية ذلك المرجع الدائم والثابت لمختلف القضايا التاريخية والمعاصرة، العلمية والعملية، الدنيوية والأخروية، الحاضرة والمستقبلية..»، انظر: محمد جابر الأنصاري، **رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية وشواغل الفكر بين الإسلام والعصر مع رصد بواكير الهجمة الشرق أوسطية ضد الهوية العربية**، ط. ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩): ٢٧.

شرعيتها من قيم الحرية الشخصية أساسًا، من أي سند فعلي. ووجه المفارقة، مرة أخرى، أنه بقدر ما كانت العلمانية الغربية اكتشافًا إيجابيًّا مبدعًا بما أتاحته من فرص سياسية لفك الاشتباك الذي كلف المجتمع عشرات الحروب، بسبب الصراع الناتج عن الدمج بين الدولة والاعتقاد الفكري، تهدد العلمانية المتحولة إلى دين أو عقيدة بتخريب الوعي السياسي وتعميق الخلط بين سلطة الدولة ومذهب الفرد وعقائده[1].

فبقدر ما ساعدت العلمنة في الغرب على خلق شروط استقلال السلطة السياسية واطمئنانها على نفسها وتطويرها لآليات ضبطها الذاتي، ومن ثم تطور مفهومها، وإنتاجها لدولة ديمقراطية، عملت مذهبة الدولة والسياسة في العالم العربي، باسم العلمانية التي تماهت مع الاشتراكية أو الليبرالية أو الحداثة الرثة عمومًا، على تسعير التنافس الشامل بين نخبتين وسلطتين أهليتين على السيادة العليا، وعلى المشروعية، في إطار التنازع العقائدي، وليس في إطار الإنجازات العلمية. وهكذا فتحت الباب أمام الخلط أكثر فأكثر، بين سلطة السياسة وسلطة العقيدة وعدم التمييز بينهما، وبالتالي أمام «تغذية الدولة الاستبدادية والتسلطية[2].

في حين إن العلمانية تعد في الأصل «نظرية سياسية إجرائية» تقضي بأن تتقاسم سلطة الدولة وسلطة الكنيسة الحكم على الإنسان لصالح المجتمع ولوقف النـزاع الدائم داخله. وبهذا المعنى لم تكن تهدف إلا إلى «كسر القيد الذي كان الدين قد فرضه على تيار الحياة، ومن ضمنه حركة الاجتماع السياسي، فمنعها من تكوين الدولة والسياسة المدنية، وأكرهها على البقاء في إطار الكنيسة كنظام للجماعة وللمجتمع الديني في غياب الدولة المركزية.

(١) للوقوف على الثورة التي أحدثتها الثورة العلمانية في سياقها الحضاري الغربي، انظر:
Guy Bedouelle et Jean-Paul Costa, *Les laïcités à la française*, Préface de René Rémond, Politique d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1998): 3.

(٢) وفي هذا السياق يقول رونيه ريمون René Rémond مبرزًا جوهر العلمانية ودورها التاريخي في البناء الحضاري والديمقراطي الغربي:
«إن ما شكل جوهر العلمانية ومثل سندها التاريخي للحضارة والديمقراطية، هو الحرية الكاملة للأفراد لاختيار معتقداتهم أو التحلل منها، والتمييز التام بين الانتماء الطائفي والمواطنة، وهو كذلك احترام السلطة العامة لحرية الجماعات الدينية على أساس حرية المعتقدات والمواساة فيما بينها.»
غليون، **نقد السياسة**: ٣٠٨.

وهكذا ساعدت العلمنة في فض الاشتباك بين أطراف النـزاع الاجتماعي، وتحييد بعض المجالات، وإنقاذها منه، وخلق أرض مشتركة لنمو روح الأمة والجماعة والمعرفة الموضوعية. وبـ«إضعافها للسلطة الكنسية المؤسسية ساعدت العلمانية في إعادة إشعال جذوة الإيمان الشخصي، وحررت الضمير الشخصي المسيحي ودعمت الشعور بالمسئولية الفردية، لقد كانت التعبير عن نهاية عصر محاكم التفتيش، وتحرير الإنسان من سلطة كنسية خانقة[١]».

وهكذا تكون العلمانية الحديثة قد ارتفعت، في سياق التجربة الحضارية الغربية، إلى مستوى «عقيدة في الإصلاح الديني» أعادت ثقة الإنسان بعقله وصالحت بينه وبين الحقيقة الدنيوية، وقامت بالتالي بإطلاق الجهد الحضاري البشري الذي كاد أن يضمحل، كما أطلقت قوى العلم والإيمان نفسها، وفتحت أبوابًا جديدة للأمل في الحياة والمستقبل، وفي إحياء الأمم وتجديد الدين[٢]. وكان من نتيجة ذلك أن الدين أصبح يعني، أول ما يعني، الصدق في المشاعر والاعتقادات والمواقف في قضايا الحياة، وقضايا الدين معًا. وبهذا المعنى أدت العلمنة إلى تنقية الشعور الديني وجعل المعاملة الحسنة أصل الدين ومقصده الأسمى..

إن العلمانية، بهذا المعنى، تنأى عن أي مضامين سلبية إلحادية أو إقصائية للدين، كما أن تطور الموقف العلماني يساهم في إعادة بناء وتجديد الضمير الديني أكثر من ذلك فإن الإسلام يمسي دينًا علمانيًّا بالمعنى العميق والحقيقي للكلمة، وهو ما عبر عنه الإسلام بتمجيده لمواهب الإنسان المبدعة، واستخلافه له وحثه على المغامرة والنظر في كل شيء، ومراعاة حاجات الجسد والروح دون تمييز ووضعه للعقل في موازاة الوحي، وليس كنقيض له أو عدو[٣].

---

(١) المرجع السابق: ٣٠٨-٣١٠.

(٢) فبينما تبلورت العلمانية في الأصل في ظل التجربة الأوروبية لإعلان المواجهة العقلانية الموضوعية والديمقراطية لمختلف الدوغمائيات المحتكرة للحقيقة، فقد تحولت عندنا إلى «دوغما مضادة ومضاعفة». ففي الغرب نجد أن أكثر منتقديها لا يجدون بدًّا من الدفاع عنها ويصرون على إضفاء بعد عقلاني ديمقراطي منفتح على مفهومها، انظر:
Edgar Morin, « La laïcité est-elle morte ? », *Le Monde des Religions* 28 (mars-avril 2008): 82. « Le sens du mot laïcité semble clair : c'est la rationalité et la pluralité opposées aux dogmes et au monopole de la vérité ».

(٣) وهو ما ينسجم مع مفهوم العلمانية الجزئية كما بلوره المرحوم عبد الوهاب المسيري.

ولهذا السبب لم تصل القطيعة بين الأرض والسماء، أو ما جرى التعبير عنه في الأدبيات الإسلامية بـ«الفصام النكد»، ولهذا أيضًا لم يأتِ تحرير العقل في الإسلام وتفجير الاهتمام بالعالم والثقة به، وإضفاء طابع الخير عليه من خارج الدين، كما لم يضطر الفكر الديني من أجل إنجاز هذا التحرير إلى وضع الدنيا في صدام مع الدين، والعقل في تعارض مع الوحي.

ولذلك لم تبرز النـزعات العقلانية والعلمانية والإنسانية في الإسلام كنـزعات ومذاهب خاصة وقائمة بذاتها، ومستمدة من نقد المعرفة النصية أو بناء على معرفة مختلفة جوهريًّا عن معرفة الوحي، لقد «كانت هذه القيم جزءًا مندمجًا في المنظومة الدينية ذاتها[1]».

رغم التقييم الإيجابي للعلمانية في سياق التجربة التاريخية الغربية، فإن الجابري، لا يتردد في التأكيد أن إشكالية العلمانية، في سياق التجربة التاريخية والحضارية العربية الإسلامية، إشكالية مغلوطة أو مزيفة لا تقبل الانطباق على حالة العلاقة بين الدين والدولة في العالم العربي المعاصر..

وهي مزيفة لأنها تعبر عن حاجات فعلية بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات، فمع إقراره أن الحاجة إلى الاستقلال، والحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات، والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة كلها حاجات موضوعية. ومطالب معقولة وضرورية، إلا أنه يعتبر أنها سرعان ما تفقد معقوليتها بل ومشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار «العلمانية».

ولذلك فلم يتردد (مبكرًا) في الدعوة إلى استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري «الديمقراطية» و«العقلانية» لأنهما ينجحان أكثر من غيرهما في التعبير المطابق عن حاجات المجتمعات العربية، الديمقراطية تعني حفظ الحقوق؛ حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس

(١) وفي هذا الإطار عادة ما يجري التدليل على أن مضمون العلمانية يجد مرجعيته في الحديث النبوي: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدًا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدًا» وفي قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَا﴾. وهو ما ينتقده طه عبد الرحمن دون كبير تأسيس، انظر: طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦): ١٢.

عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج. أكثر من هذا فإن الجابري يشدد على أنه لا الديمقراطية ولا العقلانية تعنيان بصورة من الصور استبعاد الإسلام «الإسلام الروحي بالنسبة إلى العرب المسلمين والإسلام الحضاري بالنسبة إلى العرب جميعًا مسلمين وغير مسلمين»[١].

ثالثًا: في نقد أطروحة الفصل المطلق بين السياسة والدين

كما سبق أن تناولنا في مناسبة سالفة أطروحة الفصل التام بين الدين والسياسة انطلاقًا من مقولة علي عبد الرازق، وكذا أطروحة الوصل المطلق بينهما مع دعاة الحاكمية بدءًا بأبي الأعلى المودودي، مرورًا بسيد قطب ووصولاً إلى عبد السلام ياسين[٢]، سوف نتناول، ضمن نفس المنظور النقدي، أطروحة الفصل المطلق بين الدين والسياسة انطلاقًا من مرجعية وضعية أنوارية مع عادل ضاهر.

١-مفارقات المقاربة الفلسفية للعلمانية

تعد محاولة عادل ضاهر من خلال كتابه «الأسس الفلسفية للعلمانية» من أبرز المقاربات الفلسفية التسويغية للعلمانية[٣]، حيث نجده يحدد منذ البداية إشكاليته أو الأحرى مقصده ومنهج مقاربته بقوله: «إن غرضنا الأساسي هو أن نبين، عن طريق اللجوء إلى اعتبارات فلسفية خالصة (إبستيمولوجية ومنطقية أو مفهومية)، أن الموقف العلماني هو موقف لا مفر منه من منظور عقلاني، وأن مفهوم الدولة الدينية مرفوض من حيث المبدأ[٤]».

---

(١) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، ط. ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤): ١٠٢.

(٢) عبد السلام طويل، **الدولة والدين: إشكالية العلمانية في الفكر الإسلامي المعاصر: عبد السلام ياسين نموذجًا**، سلسلة مراصد ١٨ (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية. وحدة الدراسات المستقبلية، ٢٠١٣).

(٣) لقد سبق للباحث أن عرض لأطروحة عادل ضاهر بالتحليل والنقد في دراسة سابقة، انظر: طويل، «إشكالية العلمانية في الفكر العربي المعاصر».

(٤) ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**: ٩. مع أننا نوافق عادل ضاهر على أن مفهوم الدولة الدينية مرفوض من حيث المبدأ، إلا أننا لا نسلم بدفاعه عن حتمية الحل أو الموقف العلماني أو أي حل أو موقف آخر في ظل النسبية التاريخية المحكومة بمنطق التدافع والصراع بناءً على موازين القوى الموضوعية المفتوحة على أفق الإمكان التاريخي وليس بناءً على أية اعتبارات مفهومية نظرية أو رغائبية.. انظر تأكيدًا لهذه الفكرة لدى Hans Joas الذي يورد العديد من الاستثناءات على هذه الحتمية المدعاة من داخل الفضاء الحضاري الغربي، وبوجه خاص؛ النموذج البولوني، والأيرلندي، والكرواتي، والأمريكي، انظر:

Hans Joas, « La modernisation entraîne-t-elle nécessairement la sécularisation des sociétés ? », et Les sciences sociales en *mutation*, écrit par Michel Wieviorka, Jocelyne Ohana et Aude Debarle (Auxerre, France: Sciences Humaines, 2007): 409-416.

ليحدد بذلك، نتيجة بحثه جاهزة؛ فهو لا يضع فرضيات ليختبر مدى صحتها وتحققها الفعلي بناءً على معطيات نظرية وموضوعية، وإنما يضعنا أمام مفاضلة معيارية أيديولوجية منذ البداية تقوم على عملية نفي وإثبات؛ نفي ليس فقط للدولة الدينية، وهو نفي تؤكده التجربة السياسية التاريخية للدولة الإسلامية في نسبيتها، وإنما نفي المرجعية الدينية نفسها. وإثبات وتأكيد ليس فقط للدولة العلمانية كإطار سياسي ودستوري لفض الاشتباك بين الديني والمدني، وإنما كذلك للمرجعية العلمانية في بعدها الفلسفي والأيديولوجي.

وفي هذا الإطار يتصدى لنقض المفهوم السائد حول العلمانية انطلاقًا من تعريفها بالأغراض التي استهدفت تحقيقها الحركات العلمانية في الغرب. وهو فهم لا يتردد الباحث في نعته بالسطحية؛ لأنه لا ينظر إلى العلمانية من منطلق كونها، تمثل بشكل أساسي، موقفًا من الإنسان والقيم والدين، ولا من منطلق كونها موقفًا إبستيمولوجيًّا؛ أي موقفًا من طبيعة المعرفة العلمية ومن نوعية علاقتها بالمعرفة الدينية..

فالعلمانية وفقًا لهذا التصور، تتجاوز مجرد العمل على تحديد وضبط العلاقة بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، وإنما تراهن أكثر من ذلك، على معرفة ما هو الموقف الصحيح من طبيعة الدين وطبيعة الإنسان وطبيعة القيم، وكيف ينبغي أن نفهم، من الوجهة الإبستيمولوجية، العلاقة بين الدين والقيم. وبصيغة أكثر تحديدًا، فإن عادل ضاهر ينطلق من أن «الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية» يقوم أو ينبغي أن يقوم على فصل من نوع أعمق، أي على فصل إبستيمولوجي ومنطقي بين الدين والسياسة[1]».

ولأنه يتوقع، ابتداء، أن تواجه دعوته إلى الفصل هاته اعتراضًا قويًّا من قبل أنصار المشروع السياسي الإسلامي[2]، فقد انبرى إلى نقدهم بدعوى أنهم يخلطون، بقولهم أن الإسلام دين ودولة، بين

(١) المرجع السابق: ١٠.

(٢) نجد اعتراضًا على هذا المنحى من التناول لمفهوم العلمانية حتى لدى بابا الفاتيكان بونوا السادس عشر؛ وفي هذا الإطار يرفض الكاردينال السابق جوزيف راتزنجر مفهوم العلمانية الذي ينـزع إلى إلغاء أي وجود للدين في الحياة العامة؛ فمع أن للمؤسسات السياسية والمؤسسات الدينية فضاءاتها=

ما هو تاريخي وما هو منطقي لتنقلب في أذهانهم العلاقة التاريخية بين الإسلام والسياسة إلى علاقة ضرورية منطقيًّا أو مفهوميًّا ما دام الإسلام، حسب اعتقادهم، يمثل نظام حياة متكاملاً تلتحم ضمنه وفي إطاره العقيدة والشريعة والعبادة في وحدة عضوية لا مجال للتفريق فيها بين الدين والسياسة..

وهكذا تغدو إشكالية الباحث: هل العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام مجرد علاقة تاريخية موضوعية؟ أم أنها، أكثر من ذلك، علاقة مفهومية ضرورية؟

وهي الإشكالية التي لا يمكن الحسم فيها، حسب عادل ضاهر، إلا عن طريق المعالجة الفلسفية لقضايا ذات طابع إبستيمولوجي ومنطقي-مفهومي، يقول: «إننا بحاجة إلى أن نلجأ إلى اعتبارات منطقية مفهومية لنتبين ما إذا كان بالإمكان الربط على نحو ضروري بين الإسلام والدولة. فإذا كان ثمة شيء في طبيعة الدين أو طبيعة القيم أو طبيعة الألوهية يتنافى مع الاعتقاد بوجود رباط ضروري بين الإسلام والسياسة، فإن هذا يمكن اكتشافه عن طريق تحليلنا للطبيعة المنطقية للدين أو للقيم أو الألوهية وليس عن طريق اللجوء إلى نص ديني أو آخر[1]».

إلى هنا نلاحظ أن الباحث يعطي الأولوية في التحليل والمقاربة لما هو ماهوي ومفهومي ومنطقي مجرد على حساب ما هو تاريخي وموضوعي لمعالجة إشكالية ذات طبيعة تاريخية وسياسية بامتياز. كما نلاحظ أن الباحث، في سعيه لتحديد موقف الإسلام من السياسة والتنظيم الاجتماعي بشكل

=الخاصة إلا أن القيم الجوهرية للإيمان يجب أن تبرز وتتجلى في الحياة العامة ليس بفعل القوة المؤسسية للكنيسة وإنما بفعل قوة حقيقتها الداخلية. وإذا ما أرادت العلمانية إقصاء الدين فإن ذلك سوف يشكل تشويهًا للوجود الإنساني. وتأكيدًا لهذا المعنى يقول: «يجب على العلمانية أن تعترف بالتعددية، وأن تسمح بوجود عمومي راسخ للأديان، أما إذا ذهبنا إلى حد إلغاء القيم الإيمانية من المجتمع، وفهمنا العلمانية بالمعنى الوضعي الشامل فسوف نعمل على حرمان المجتمع من مقوماته الأساسية، وسوف نصل إلى حالة من العبث «خاصة إذا ارتقت هذه الوضعية إلى مستوى فلسفة للدولة مغذية للتطرف. معتبرًا أن تصاعد المد الأصولي يعد بمثابة رد فعل لعلمانية متصلبة؛ إنه يعبر عن تبرمه بهذا العالم الذي يرفض الله ولا يحترم المقدسات، ويزعم استقلالية مطلقة، ويعيد تشكيل الوجود الإنساني حسب هواه. ورغم الموقف الإيجابي لبونوا السادس عشر (Benoît XVI) من العلمانية من حيث المبدأ فإنه يعترض بقوة على ما يسميه بالعلمانية الأيديولوجية (Laïcisme idéologique) التي تهدد بمحاصرة الكنيسة داخل جيتو من الذاتية (Ghetto de subjectivité) وحرمان الحياة العامة من الحقيقة المسيحية، انظر:

Joseph Ratzinger, « Des réticences sur la laïcité absolue », *Le Monde* (24-25 avril 2005); « Exclure la religion, c'est mutiler l'être humain », *Le Figaro Magazine* (17 novembre 2001): 58-60.

للوقوف على موقفه من العلمانية وغيرها من القضايا المتصلة بإشكالية الحداثة بوجه عام، انظر: عبد السلام طويل، «البابوية الجديدة وسؤال الحداثة»، مجلة تسامح، العدد ١٦ (٢٠٠٦): ٢٧٦-٢٩٤.

(١) المرجع السابق: ١١.

عام، يتجاوز في مفارقة صارخة، النص المرجعي ويعمل على تهميشه ليس بدافع الاحتكام إلى التاريخ الموضوعي بغرض الكشف عن مسافة الخلف التي من شأنها أن تقوم بين البعد المعياري النصي والبعد التاريخي للعلاقة بين السياسة والدين، وهذا حقه كباحث، وإنما بغرض الاحتكام إلى تجريدات منطقية متعالية عن كل ما هو تاريخي وسوسيولوجي وسياسي.

وفي هذا الإطار، فإن عادل ضاهر لم يكتفِ بالرصد المنطقي لهذه العلاقة، وإنما حاول الاعتماد، في المقام الأول، على الرصد الإبستيمولوجي لها انطلاقًا من تساؤلين محوريين: ما هو نوع المعرفة أو المعارف المطلوبة لتنظيم المجتمع سياسيًّا وقانونيًّا واقتصاديًّا؟ وهل هذه المعارف المطلوبة بغرض تنظيم المجتمع تجد مرجعيتها الأخيرة في المرجعية الدينية بحيث لا يمكن اشتقاقها إلا منها أم تجد مرجعيتها خارجها؟

إن هذين التساؤلين يفترضان أن تنظيم المجتمع لا يتم إلا بناءً على نمط واحد ووحيد للمعرفة، في حين إن التجربة التاريخية تثبت أن المجتمعات الإنسانية قد تم تنظيمها بمختلف أنماط المعرفة السحرية والأسطورية والميتافيزيقية والدينية والعلمية؛ أي أن التنظيم الاجتماعي لا تحكمه دائمًا مصادر المعرفة العقلانية، وإنما تحكمه كذلك مصادر المعرفة اللاعقلانية بما في ذلك المجتمعات الأكثر تقدمًا وحداثة؛ إذ غالبًا ما يتداخل ما هو عقلاني بما هو غير عقلاني في بنية التنظيم الاجتماعي للأمم[1].

ومع أن عادل ضاهر لم يتوقف عن التذكير أن مقاربته للعلمانية سوف تكون مقاربة فلسفية مفهومية منطقية (علمية) لا صلة لها بالتاريخ الاجتماعي وصراعاته الأيديولوجية، إلا أنه لم يقم، في حقيقة الأمر، بأكثر من محاولة تغليف موقف أيديولوجي بخطاب فلسفي.. والدليل على ذلك أنه ينطلق

(١) يكفي أن نتذكر هنا كيف أن العقلنة الأداتية – الغائية قد أخطأت، حسب ماكس فيبر Max Weber، طريق السعادة والحرية لتحاصر الإنسان في «قفص حديدي» بيروقراطي صلد لتجرده بذلك من أبعاده الروحية والشعورية. كما يكفي أن نتذكر مع رواد مدرسة فرانكفورت كيف أن المشروع الحداثي العقلاني الغربي الذي وعد الناس بالحرية والعدالة والسعادة انتهى إلى شرعنة السيطرة بفضل العقلانية.. لنستخلص، مع ميشال فوكو، أنه لا يوجد عقل ولا عقلانية بالمجتمعات وإنما مجتمع يتألف من مؤسسات عبارة عن سجون تدار من قبل اختصاصيين مراقبين لحركات نـزلائها.

من أول صفحات كتابه حول «الأسس الفلسفية للعلمانية» من واقع تراجع العلمانية في الوطن العربي مقابل اكتساح المد الإسلامي الأصولي المتمثل في «الصحوة الإسلامية» المدعومة من طرف الأنظمة العربية! وهي الصحوة التي لم يتوقف عن إصدار الأحكام السجالية المسبقة ضدها بنوع من التعميم المخل بمقتضيات النظر العلمي وما يقتضيه من نسبية وتجرد..

ويكفي أن نستحضر من مظاهر نـزعته الأيديولوجية، أن التقارب القومي الإسلامي الذي يعد من الخطوات الهامة، تاريخيًّا وسياسيًّا، في اتجاه تحقيق مشروع الكتلة التاريخية بلغة محمد عابد الجابري أو التيار الأساسي بلغة طارق البشري، لا يرى فيه إلا «تسابقًا مضحكًا» من طرف بعض المنظرين البارزين للفكر القومي العربي للتوفيق بين الإسلام والقومية العربية.. دون أدنى تمييز منه بين التوفيقية في الفكر والتي من حقه أن ينتقدها فلسفيًّا بحثًا عن النسقية والانسجام، وبين التوفيقية في السياسة التي بدونها لا سياسة ولا ديمقراطية..

أكثر من ذلك، فإن مجرد محاولة التأصيل المعرفي لبعض المفكرين العلمانيين لاجتهاداتهم وطروحاتهم العلمانية في التراث الإسلامي عمومًا يعتبره من قبيل تقديم التنازلات للحركات المناوئة للعلمانية. متجاهلاً أن الفكر الغربي الحديث والمعاصر عادة ما يعود لتأصيل مقولاته وقيمه وتصوراته إلى غاية الفلسفة اليونانية والتراث المسيحي الروماني..

وسعيًا منه لتفسير هذا التراجع الذي تعانيه العلمانية العربية مقابل المد الأصولي الإسلامي يعتبر أن ذلك يعود إلى أن الفكر العلماني العربي «لم يظهر في سياق أو أعقاب حركة فكرية فلسفية نقدية شاملة، حركة أعملت أدواتها النقدية في شتى المجالات؛ في القيم والدين والسياسة والاجتماع..» فجاءت بذلك «علمانية ذرائعية تقوم على أسس هشة مما جعلها غير قادرة على الصمود أمام الاختبار»..

ولأنه يمعن في تجاهل التاريخ وشروطه، فلم يستطع أن يقدم سوى تفسير قاصر لهذا التراجع، تفسير «ثقافوي مثالي»؛ لأن هذه «الحركة الفكرية الفلسفية النقدية الشاملة» المنشودة تحتاج بدورها إلى شرطها التاريخي السوسيولوجي وشرطها الثقافي المعرفي.. كما تحتاج إلى حاملها الاجتماعي[1].

إن أزمة الخطاب العلماني العربي، وخاصة العقائدي منه، تعد، قبل كل شيء، أزمة مفارقته لشروطه التاريخية والاجتماعية والثقافية وكذا نخبويته واغترابه.. لأن الأفكار والمفاهيم لا تستمد قوتها وفاعليتها من مجرد تماسكها المنطقي الذاتي، وانسجامها الداخلي، وإنما من مدى قدرتها على الاستجابة والإجابة الفعلية عن أسئلة الواقع التاريخي وما تقتضيه..

وبالتالي فإن أزمة الواقع الذي يفترض أن تعقلنه العلمانية العربية ليست أزمة مفهومية أو نظرية فحسب، وإنما هي أزمة تاريخية شاملة لا يمكن تجاوزها، كما توهم عادل ضاهر، بمحاولات نظرية مفهومية تبرز نوعية الاعتبارات الفلسفية المفهومية والمنطقية والإبستيمولوجية التي يقوم عليها أو ينبغي أن يقوم عليها الموقف العلماني، وإنما تحتاج، كما سبقت الإشارة، إلى تحولات تاريخية، اجتماعية وثقافية، موضوعية وإلى حامل اجتماعي يؤمن بها ويعمل على تنـزيلها.

ولعلها الحقيقة التي جعلت محمد جابر الأنصاري يسجل، بشكل مبكر، كيف أن «التيار التجديدي العلماني» الذي نما في ظل التجارب الوطنية الأولى، والذي أمد نظمها الديمقراطية الإصلاحية بمبرراتها الفكرية الأيديولوجية، لم ينجح في التحول إلى «تيار اجتماعي فاعل على الرغم من اندفاعه الفكري الثوري، ولم يشكل مقاومة ضد الغرب السياسي، تأخذ حضارته بيد لتقاوم الاستعمار باليد الأخرى، كما كان ينتظر من حركة تحديثية ثورية أن تفعل في مثل هذه الحالة»، وبالمقابل «ظل ينتظر من الغرب الاستعماري أن يكون وفيًّا لمبادئه ومتعاونًا ومنصفًا». أكثر من ذلك،

(١) علي أومليل، **مواقف الفكر العربي من المتغيرات الدولية: الديمقراطية والعولمة**، سلسلة دراسات عربية (عمان: منتدى الفكر العربي، ١٩٩٨): ٣٢.

فقد اعتبر الأنصاري أن هذا «الموقف المهادن للغرب، الثائر على التراث وحده أبعد هذا الفكر عن القطاعات الواسعة للأمة، وجعله مرتبطًا بالوجود الغربي في الشرق العربي..[1]».

فبينما استلهمت المجتمعات الغربية «الفكرة العلمانية» وهي «على درجة من النضج الفكري والتفهم العقلاني للدين جعلها قادرة على التمييز بين مجال الاجتهاد الإنساني ومجال التسليم الديني؛ أي بين المجال القابل للتغيير والتبديل، حسب تطور الإنسان وظروفه وعقليته، وبين المجال الثابت فيما يختص بجوهر الإيمان وأسس العقيدة»، وبينما استوعب الغرب العلمنة دون أن يضطر للتضحية بإيمانه أو نبذ تراثه الروحي[2]، فإن الذي حدث لدينا كان على النقيض من ذلك تمامًا.

ومع أن مسار العلمنة في سياق التجربة التاريخية الغربية قد تمخض عن صراعات عميقة إلا أن هذا الصراع قد اتخذ شكل جدل تاريخي بنَّاء ومنتج، ولم يتخذ «شكل الفوضى الفكرية والتشوش العقلي» المفضي إلى «حلقات مفرغة لا تؤدي إلى نتيجة حاسمة واضحة ومفيدة» كما هو الأمر في التجربة التاريخية العربية.

فبينما كان العالم العربي «محاطًا بأسوار عزلته في ظل السيطرة التركية، وقد استقر على وجه من تراثه لا يحيد عنه»، ولم يكن ذلك الوجه، هو «الوجه المشرق لتراثه الحضاري الذي عرفه أيام المأمون والمعتزلة وعلى يد الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون.. وإنما كان الوجه التقليدي غير الأصيل..».. بينما كان العالم العربي كذلك «هبت عليه العاصفة الغربية دفعة واحدة.. القومية.. العلمانية.. المادية.. الاشتراكية والأممية![3]».

(١) محمد جابر الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد: كيف احتوت التوفيقية لصراع المحظور بين الأصولية والعلمانية والحسم المؤجل بين الإسلام والغرب: تشخيص حالة اللاحسم في الحياة العربية والاحتواء التوفيقي للجدليات المحظورة** (بيروت: المؤسسة العربية، ١٩٩٩): ٧١.

(٢) محمد جابر الأنصاري، **تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها: دعوة لتشخيص الموروث المجتمعي العربي وإعادة تأسيس الثقافة العربية لعصر تنوير جديد**، ط. ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٩٨): ٦٦.

(٣) المرجع السابق.

وكان من الطبيعي أن يصاب العقل العربي بالاختلال؛ «فما استوعبه الغرب على مدى خمسة قرون، بالتدريج، وباقتناع داخلي منبثق من تطوره الذاتي.. تحتم على العرب أن يهضموه دفعة واحدة وبضغط مندفع عليهم من الخارج»، بحيث لو وفدت هذه المؤثرات «بوجهها العلمي الحضاري، لهان الأمر، ولاستوعبها العرب، كما استوعبوا من قبل بإرادتهم الحرة مؤثرات الحضارات الإغريقية والرومانية والبيزنطية والفارسية وكما هضموا بعمق أفكار سقراط وأرسطو وأفلاطون..»، ولكنها جاءتهم، على اندفاعها وكثافتها وتباين مراحل نشوئها، في ركاب الاستعمار مما حال دون تمييزهم بسهولة «بين الفكرة الحضارية الإنسانية وبين الفكرة الاستعمارية[1]».

إن التأكيد على أهمية الوعي بالبعد التاريخي والوظيفي الموضوعي الحاكم للفكرة العلمانية لا يعني التقليل من أهمية وجدوى المقاربة الفلسفية للإسهام في تجاوز المأزق التاريخي والحضاري الذي تعانيه المجتمعات العربية الإسلامية. غير أن هذه المقاربة، حتى تنهض بوظيفتها المعرفية والتاريخية على أحسن وجه، يتحتم أن تتصف بقدر أكبر من الموضوعية والتجرد المعرفي[2]..

والحاصل أن «التجوف» التاريخي والسوسيولوجي لا يمكن ردمه بأي اجتهاد نظري فلسفي مهما كان عمقه وتماسكه، وما بالك إذا كان خطابًا أيديولوجيًّا سجاليًّا يتمسح بمسوح العلم والموضوعية والتجرد. كما تعبر عن نـزعة إرادوية تقفز على تاريخية الفكرة العلمانية وتقفز على الواقع الاجتماعي.

وبالمقابل يخلص الباحث، على افتراض أن العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام ليست مجرد علاقة تاريخية، وإنما هي علاقة ضرورية منطقيًّا ومفهوميًّا، إلى أن الإنسان لا يمكنه أن يعرف، باستقلال عن اللجوء إلى تعاليم الإسلام، كيف ينظم شئون حياته الاجتماعية والسياسية والقانونية والاقتصادية. واضح بشكل جليّ أن هذا الافتراض وكذا النتيجة التي رتبها عليه عادل ضاهر تتناقض

(١) المرجع السابق: ٦٧.

(٢) ذلك أن الفيلسوف الحقيقي يفترض فيه أن يكون أخلاقيًّا بطبعه «فلا يتحزب أو يتقلب، ولا يتماين أو يتياسر، ولا يساوم أو يناور، ولا يتأثر أو يتآمر، وإنما يطلب الحق حيثما جاز وجوده لا يضره أن يسلم به لمخالفه إن وجده عنده، ولا يسره أن ينتصر لموافقه إن لم يجده عنـــده»، انظر: طه عبد الرحمن، «حوارات من أجل المستقبل»، **منشورات الزمن**، العدد ١٣ (٢٠٠٠): ٣٥.

مع حقيقة أن مسألة التنظيم الاجتماعي عمومًا وفي التاريخ الإسلامي خصوصًا، إنما هي مسألة اختيار اجتماعي تبعًا لدرجة الوعي وحيثيات التطور التاريخي العام لمجتمع من المجتمعات.

إن هذا الوعي بالتمييز بين مستويات التنظيم الاجتماعي والسياسي نجدها واضحة في الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي نفسه؛ فقد ميز ابن خلدون، على سبيل المثال، الخلافة عن الملك بوضعها المصالح الدنيوية في إطار المصالح الأخروية، وجمعها بين مصالح الدنيا والدين، ولذلك فقد اعتـــبر أن «الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى النظر والشهوة، والملك السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا[1]».

إن الوعي بالأصل المعرفي للفكرة العلمانية باعتبارها تحتكم، بشكل أساسي، إلى المرجعية العقلية في التنظيم الاجتماعي والسياسي لم يكن غائبًا، إذن، عن التراث الإسلامي غير أنه جرى النظر إليه، في سلم تراتبية المعارف والقيم، في مرتبة أدنى من النظام الاجتماعي والسياسي الذي يقوم على مرجعية إسلامية.

وحينما يصطدم عادل ضاهر باجتهادات تكشف عن الطابع المفارق للعلمانية العربية انطلاقًا من غياب شرطها ومبررها التاريخي، أي غياب الدولة الثيوقراطية في الإسلام وفي التاريخ الإسلامي عمومًا، فإنه يعتبر أن الدولة الثيوقراطية ما هي إلا شكل من أشكال الدولة الدينية، وبالتالي فإن ماهية هذه الأخيرة لا تتحدد، بالضرورة، بوجود مؤسسة كمؤسسة الكنيسة، وإنما تتحدد بشيء أعمق من هذا بكثير والمتمثل أساسًا في «الطابع الكلياني للدولة الدينية».

(١) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة للعلامة ابن خلدون من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر وهو تاريخ عصره العلامة عبد الرحمن ابن خلدون المغربي** (السعودية: بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٩): ١٥٠.

وهذا الطابع الكلياني يتحدد بوجود مرجع مطلق في كل الشئون الدينية والدنيوية بغض النظر عن وجود وسطاء بين الخلق وبين هذا المرجع المطلق الذي هو الله؛ أي أن الأساس الذي يرفض على أساسه العلماني الدولة الدينية، بغض النظر عن طبيعة الجماعة التي تقوم بالسيطرة على مقدراتها، يرتبط أساسًا بكون هذه الجماعة تسعى إلى إقامة دولة يكون فيها الدين هو المرجع الأخير في كل الشئون الروحية والزمنية على حد سواء.

والواقع أن هذه الهيمنة الدينية، إن وجدت، لا يمكن الرد عليها بالعلمانية؛ لأن هذه الأخيرة قد تتحول بدورها على مستوى الخطاب كما على مستوى الممارسة، إلى دوجما أو دين يراد فرضه بالقوة من طرف أقلية على الأغلبية. وكما سوف نرى فإن مواجهة «الدولة الدينية» لن تتم إلا من خلال الدولة الديمقراطية العقلانية. فإذا كان الغرض الأخير للعلمانية، الذي بفضله تتحدد السمات الضرورية لمفهومها، هو تقويض الأسس التي يقوم عليها مفهوم الدولة الدينية[1]، فإن غياب هذه الدولة يلغي المبرر التاريخي والسياسي وحتى الفلسفي لوجود العلمانية في مجتمع من المجتمعات.

ومن مظاهر أيديولوجية الخطاب الفلسفي لعادل ضاهر انتقائية نصوص المخالفين له واجتزائها، وحينما يصطدم باجتهادات تؤكد على مركزية أو أولوية العقل على النقل في الإسلام، على سبيل المثال، فإنه يقلل من أهميتها بعد أن يجتزئها ويجردها من قوة حجيتها ويعتبرها متناقضة مع القول «بأن الدولة في ظل الإسلام لا يستقيم لها أن تكون علمانية» مفترضًا التماهي التام بين العلمانية والعقلانية. في حين إن العلمانية لا تطابق العقل كما لا تطابق الديمقراطية بالضرورة، بدليل أنها أفرزت شتى مظاهر وتيارات اللاعقلانية والتسلط والطغيان والعدمية..

والواقع أن عقلنة النظام المدني الغربي إذا كانت تعني بالدرجة الأولى تحرير الدولة من سيطرة رجال الدين وتحرير العقل والوعي من الاستلاب للقيم الغيبية والسحرية، فقد عنت في المجتمع

(١) ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**: ٤٨.

العربي منذ بداية يقظته الحديثة تحديد سلطة الحاكم المستبد المطلق، وإحياء القيم الدينية والتراث الروحي كإطار لتجديد المجتمع وتنمية تجربته التاريخية والإنسانية والوجدانية..

وكما كان من المستحيل، في الماضي، بناء شرعية العقل في العالم دون نـزع صفة القداسة عن المؤسسات والأفكار والأشخاص والنضال ضد تصنيمها، فإن من المستحيل علينا في الحاضر تحرير المجتمع من قبضة دولة القهر والتعسف العسكري، وإطلاق قوى الضمير والتربية الأخلاقية دون وضع حد لميدان تصرف الدولة، وإدخال مفهوم التجربة الشخصية والتاريخية في مفهوم العقل نفسه، بما يجعل منه أوسع وأكبر وأعقد من العلم والتجربة العلمية[1].

إن ما يتعين استحضاره ها هنا؛ أن العقلانية الغربية نشأت أساسًا في مواجهة تسلط وهيمنة النظام الكنسي.. أي أن هناك شرطًا موضوعيًّا تاريخيًّا استدعى تبلور النـزعة العقلانية في التجربة الحضارية الغربية. وهو ما يختلف إلى حد كبير مع الشروط التاريخية الموضوعية التي حكمت التجربة الحضارية العربية الإسلامية، لا سيما ما يتصل بموقع الإسلام ومضمونه كعقيدة ومنظومة تشريعية..

ولعل السبب الرئيسي في أزمة العقلانية العربية الحديثة والمعاصرة يكمن في غياب الوعي بهذه الفروق الجوهرية فيما يتصل بالشروط الموضوعية الحاكمة لمغزى وحدود ووظيفة العقل والعقلانية كمقوم من مقومات الحداثة عمومًا، والحداثة السياسية على وجه الخصوص، انطلاقًا من أن الإسلام لم يكن في يوم من الأيام حكرًا على فئة دينية واحدة وحليفًا لسلطة مستقلة ومتميزة عن الشعب. كما أن «الهيئة الدينية الإسلامية» لعبت دورًا بارزًا ومستمرًّا في الربط بين السلطة العليا؛ أي بين الحاكم وبين الطبقات الدنيا والمحكومين، وبذلك كانت بمثابة صمام أمان وعامل توازن واستقرار اجتماعي، وقد ساعدها في ذلك عدم تماهيها أو سيطرتها في السلطة الزمنية.

بل إن الهيئة الدينية قد قادت كل الانتفاضات المحلية ضد الأمراء والحكام الظالمين وبنت لنفسها هيبة شعبية لا شك فيها. وبفضل ما تتمتع به من سلطة معنوية وعلمية تمكنها من فرض

(١) غليون، نقد السياسة: ٣٤٣.

التزام الحكام بالنصوص والأحكام الشرعية فقد كانت الهيئة الدينية قادرة أن تلعب الدورين معًا «دور المعارض للسلطة الحاكمة ودور المعارض للتمردات المحلية المتطرفة التي تهدد بتحطيم توازن الدولة الإسلامية[1]»، حيث لم يكن يبرر وجودها إلا تمسكها بهذا الدور التحكيمي[2].

٢-في الحاجة إلى مقاربة تاريخية سياقية للعلمانية

في سياق الرد على مثل هذه المقاربات العقائدية للعلمانية يجري التدليل عن عجز «نظرية العلمانية التقليدية» القائمة على افتراض أن أصل المشكلة بين الدين والدولة هو مصادرة السلطة الدينية للسلطة السياسية وتهديدها لاختصاصها وحريتها، أن تساعدنا كثيرًا في خلق النموذج التحليلي اللازم لتفكيك الخيوط التي تحيك عقدة مصادرة الدولة للفكرة الدينية أو التسييس الرسمي للدين الذي يجد في «تديين السياسة» التعويض والرد المباشر عليه، معتبرًا أن هذا الاستخدام أو التوظيف السياسي للدين[3] ليس من قبل الدولة فحسب، وإنما من طرف الأحزاب والقوى الاجتماعية، ليس جزءًا من النظرية الدينية، ولا يمكن فهمه في إطار هذه النظرية، ولكنه جزء من النظرية السياسية ونظرية الدولة العربية الحديثة بشكل خاص. وليس من الممكن إيجاد أي تفسير له عبر تحليل بنية الفكر الديني، وإظهار ظلامية أو استبداديته الفطرية كما درج الفكر العلماني العربي على التكرار.

إن الوصول إلى مثل هذا التفسير وفك أسراره ومعالجته يستدعي، في المقام الأول «تحليل قواعد عمل الدولة وآلياتها. إنه إحدى مهمات نقد السياسة ومواجهة الأزمة السياسية الراهنة. فالمشكلة

(١) برهان غليون، **مجتمع النخبة** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦): ١٣٥.

(٢) محمد جابر الأنصاري، **التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام: مكونات الحالة المزمنة: نظرة مغايرة في خصوصية الإشكال السياسي عند العرب وموقف الإسلام منه**، ط. ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٩٩): ١٦٨.

(٣) تندرج عملية تسييس الدين وتوظيفه السياسي في إطار «نظرية الطائفية» بما هي تنظير لظهور العصبيات الدينية والقبلية بما يعارض اللحمة السياسية الجامعة الكبرى سواء كانت قومية أو دينية.

الحقيقية والأساسية، اليوم كما في الماضي، في بناء نظم المجتمع العربي، الدينية والدنيوية جميعًا، هي الدولة[1]».

فالمشاكل الناجمة عن سيطرة الدولة على الدين لا تقل خطورة على الدين والسياسة والاجتماع الإنساني عمومًا من سيطرة الفكرة اللاهوتية أو الثيوقراطية، ولكنها ليست نفسها وبالتالي لا يمكن معالجتها بالمنهج نفسه. إنها تتعلق دون شك بإشكالية واحدة هي علاقة الدين بالدولة أو بالأحرى علاقة السلطة الدينية بالسلطة العمومية والمشاكل التي يثيرها الخلط بينهما. لكن ذلك لا يؤدي بالضرورة إلى نفس النتائج. ولعل أهم هذه النتائج وأكثرها أثرًا يتعلق بالدولة ذاتها.

إن الدولة التي تكتفي في بناء شرعيتها على الدين غالبًا ما تفقد الحاجة إلى بناء المؤسسات التشريعية والقضائية الضرورية لبلورتها، كما تفقد الباعث للبحث عن سند بشري عقلاني لدعم هذه المؤسسات. فالرسول ﷺ لم يؤسس طاعته السياسية على طاعته الدينية؛ من منطلق أن طاعته من طاعة الله، وإنما اقتضى منه ذلك ﷺ إقامة بيعتين مكتملتي الأركان، وإبرام تعاقد سياسي رضائي بين مختلف مكونات دولة المدينة، وهو التعاقد الذي عرف بصحيفة المدينة التي اعتبرت أن المسلمين واليهود والمشركين أمة من دون الناس. ليتم التمييز بمقتضى هذة الوثيقة الدستورية التأسيسية للاجتماع السياسي الإسلامي الأول بين الأمة السياسية القائمة على المساواة في الحقوق والواجبات، والأمة العقدية القائمة على وحدة المعتقد الديني[2].

ولا ريب أن عدم استلهام الدولة العربية التقليدية لهذا الهدي النبوي هو الذي يفسر صيرورتها دولة متقلبة ومنقطعة في تاريخها تظهر وتموت وتتجدد دون توقف، ودون تراكم حقيقي للتقاليد السياسية؛ أي دون نمو للسياسة فيها كحيز مستقل[3].

(١) غليون، **نقد السياسة**: ٣٢٥.

(٢) عبد السلام طويل، «إشكالية العلاقة بين المجتمع والسياسة والدين: أزمتي المرجعية والمشرعية»، في **ندوة المجتمع، والسلطة والدين في مطلع القرن ٢١ بالمغرب والمشرق، أيام ٣٠-٣١ أكتوبر و١ نوفمبر ٢٠١٥** (طنجة، المغرب: جمعية ثويزا، ٢٠١٥).

(٣) لاشك أن الخلدونية تسعفنا في تتبع الجذور التاريخية لهذا الأمر..

وهو ما يفسر كذلك عدم اكتشافها وتطويرها لمفهوم السيادة الشعبية بالرغم من العناصر الإيجابية البالغة الأهمية التي كانت في حوزتها والتي كان من الممكن لها أن تستغلها لإنتاج هذا المفهوم؛ كالشورى والبيعة والولاية بمختلف أشكالها.. وهو ما منعها في المحصلة الأخيرة من ترجمة هذه المفاهيم الكبرى من مبادئ أخلاقية -سياسية إلى مؤسسات سياسية وعملية حية وفاعلة.

فمثلما يؤدي إحلال الدين محل السياسة إلى تحويل القيم الروحية والمثل الإيمانية إلى قيود على الحياة والجسد والمجتمع وخنق مبادرته العقلية، وتحوله، تبعًا لذلك، إلى عائق أمام نمو الحضارة، يسفر إحلال السياسة محل الدين أو إلغائها لوظيفته الأساسية، إلى حرمان المجتمع والفرد من مكنة الارتفاع عن شرطه اليومي المادي واندماجه الاجتماعي، ويغذي بالتالي الميول الدنيوية والفردية على حساب المصالح العليا والجمعية[1].

ما كانت العلمانية لتكتسب شرعيتها في المجتمعات الغربية إلا لأنها شكلت عقيدة تحرر للعقل والإنسان ونجحت في انتزاع الدولة من براثن الكنيسة وجعلها: (أي الدولة) مقرًّا للحريات الفردية والجماعية ومجالاً حياديًّا من الناحية الفكرية والعقيدية؛ فباستبعادها الصراع الفكري من داخل الدولة واستبداله بالصراع السياسي على برامج محددة، لا على فلسفات مغلقة، سمحت بإيجاد الإطار العام الذي يشعر ويعيش فيه الجميع وطنيتهم بصرف النظر عن مذاهبهم. في حين يبقى الصراع الفكري والمذهبي حرًّا في مستوى المجتمع المدني؛ أي خارج الدولة ويخضع لقانون المنافسة والتباري في الإبداع والعقلنة الذاتية.

غير أن إنجاز ذلك يتوقف على تأكيد مبدأ التداول الحقيقي والسلمي للسلطة العمومية المحايدة مذهبيًّا. وهو ما يمثل الضمان الفعلي للحق المتساوي في النفاذ إلى الدولة لجميع جماعات المصالح والمذاهب وفقًا لمعايير وإجراءات موحدة، وضمن شروط محددة. لكن إذا تعلمنت الدولة دون أن تستطيع هذه التجمعات المتنوعة أن تصل إلى السلطة بناءً على معايير موحدة؛ أي إذا حصلت العلمانية

(١) غليون، نقد السياسة:١٢٥ - ١٢٧.

في إطار الديكتاتورية بدون وجود آلية حقيقية للتداول الديمقراطي للسلطة، فإنها تتحول، كما كان الحال في الدول الشيوعية وبعض الدول العربية إلى غطاء للسلطة المذهبية، وهو أصل الطائفية الدينية والمذهبية. وهو ما يفضي بنا إلى إشكالية العلاقة بين العلمانية والديمقراطية.

رابعًا: إشكالية العلاقة بين العلمانية والديمقراطية: لمن الأسبقية؟

لا يمكن النظر إلى العلاقة بين العلمانية والديمقراطية بمنطق الأسبقية، ذلك أن العلمانية تشكل بعدًا من أبعاد الديمقراطية، فهما تتقدمان معًا وتغذيان بعضهما بعضًا بشكل متساوق؛ ولذلك فإن عدم النظر إليهما ومقاربتهما من زاوية منطق الأسبقية، يجد تبريره في عدم حيازة هذه الأسبقية لأي مسوغ ولا معنى؛ إذ كيف يمكن لمجتمع يرفض الديمقراطية ولا يتقبل فكرة التعددية السياسية نفسها أن يتمثل التعددية الفكرية؟

لا يخفى أن العلمانية التي يجري الحديث عن أسبقيتها على الديمقراطية، ها هنا، ستكون حتمًا علمانية مفروضة بالقوة من قبل فئة حاكمة أو من قبل السلطة، على غرار ما حدث في النظم الشيوعية والفاشية. فأن تسبق العلمانية الديمقراطية لا يعني إلا أن تكون أحد منتجات حكم الديكتاتورية والسلطة المفروضة بالقوة والعسف[1].

إذ ما جدوى العلمانية إذا لم تسهم في إضفاء المشروعية على التعددية الفكرية والعقائدية، وإذا لم تضف سمة النسبية على المعرفة بحيث يمكن لأصحاب الآراء المتباينة أن يتعايشوا سياسيًّا حتى لو لم يتفقوا فكريًّا؟ وما الفائدة من العلمانية إذا ما أمست سلاحًا لتبرير الديكتاتورية وفرض الرأي

(١) يذهب لورونس مور إلى أن مفهوم الدولة العلمانية لا يكتسي نفس الدلالة في كل التجارب؛ غير أنه غالبًا ما يرتبط بالأنظمة التوتاليتارية على غرار عراق صدام حسين، انظر:
Laurence Moore, « Laïcité et persistance de la croyance religieuse », *Les sciences sociales en mutation*, écrit par Michel Wieviorka, Jocelyne Ohana et Aude Debarle (Auxerre, France: Sciences Humaines, 2007): 402.

الواحد وحرمان الأفراد من حرياتهم الفكرية كمقدمة ضرورية لتكريس حرمانهم من التعددية التي تشكل شرطًا لممارسة حقوقهم السياسية؟

١-العلمانية جزء لا يتجزأ من الديمقراطية: من أجل قراءة سياقية تاريخية للعلمانية

بعد هذا الاستشكال للمسألة موضوع المقاربة نخلص إلى أن العلمانية لا تكمل الديمقراطية فحسب، وإنما تشكل جزءًا لا يتجزأ منها، فهي التي تضفي الشرعية على التعددية السياسية التي تسهر الديمقراطية على كفالتها وتحقيقها في الواقع التاريخي للمجتمعات.

لكن شريطة ألا توظف كشعار أيديولوجي وراية حرب «للتحالف ضد القوى الإسلامية لا كإطار لضمان الحريات العقدية وتشريع التعددية الفكرية؛ لأن العلمانية في هذه الحالة تختلط بالضرورة بالعداء للدين وتصبح دينًا بديلاً، وتدخل في تناقض عميق مع جوهر فكرتها الأساسية القائمة على الارتفاع فوق الأديان والمذاهب لتأسيس رابطة سياسية تجمع بين أصحاب الرأي والاعتقادات المختلفة والمتباينة، على أساس الخضوع للقانون الواحد».

وبمقتضى هذا التوظيف الأيديولوجي تتم «التضحية بالعلمانية وفكرتها الإنسانية العميقة على مذبح التحالف مع الديكتاتورية، في سبيل مواجهة القوى الدينية أو الحد من نفوذها». فبقدر ما تشكل الديمقراطية تأكيدًا أو بالأحرى تحقيقًا للعلمانية وتجاوزًا لها من الناحية النظرية في الوقت ذاته، يشكل فصلها عن مشروع الديمقراطية وإبرازها كقضية خاصة قائمة بذاتها مستقلة عنها أو حتى مناقضة لها ومتصادمة معها، دعمًا مباشرًا لأصحاب السلطة القائمة الذين «ليس لديهم من حجة يتذرعون بها للحفاظ على النظم الاستبدادية سوى التخويف من سيطرة الأكثرية الاجتماعية المتدينة ومن الحركات والأحزاب الإسلاموية[1]».

(١) وهو ما تورطت فيه زعامات سياسية يسارية وعبرت عنه في كتاباتها، انظر: رفعت السعيد، **التيارات السياسية في مصر: (رؤية نقدية): الماركسيون، الإخوان، الناصريون، التجمع**، سلسلة الأعمال الفكرية. مكتبة الأسرة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢): ١٢٥-٢٥٠؛ رفعت السعيد، « مصر: محاولة للبحث عن مساحات الاختلاف بين حركات التأسلم السياسي »، في **الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن**، قضايا فكرية ١٣، ١٤ (القاهرة: قضايا فكرية، ١٩٩٣): ١٦١-١٧٠. حيث تميزت دراسة رفعت السعيد بنـزعة انتقائية واضحة تتصيد مواطن الإدانة للحركة الإسلامية=

والحقيقة أن ما يعتبره العلمانيون انغلاقًا وظلامية وتطرفًا يعد، في جزء كبير منه، ثمرة لانسداد آفاق الحوار والنقاش الحر في المجتمعات العربية، وحرمان الأفراد من ممارسة حقوقهم الطبيعية، وفي مقدمها المشاركة في الحياة السياسية والمساهمة في تقرير مصيرهم الجمعي، مما يمكنهم من إنضاج مواقف عقلانية والتصرف بناءً على معايير الحياة المدنية والسياسية الديمقراطية المفترضة.

ولذلك فإن الإمعان في النظر إلى العلمانية كبديل للدين، أو خصم له كرد فعل على ممارسات الحركات الدينية المتعصبة، من شأنه أن يرسخ الانقسام داخل المجتمع على أساس العقيدة والهوية والانتماء، على حساب التقسيم السياسي الذي يعيد بناء القوى والتحالفات على أساس البرامج السياسية والاجتماعية والاقتصادية[1].

وأخطر ما في الأمر، أن السعي لفصل العلمانية عن الديمقراطية لن يؤدي إلا إلى تعميق التشكيك في هدف دعاتها وأدعيائها على حد سواء، ويضعف صدقيتها ويضرب مشروعيتها في الصميم؛ لأن تجويف العلمانية من أي مضمون ديمقراطي، بدلاً من أن يجعل منها أداة لكفالة الحريات للجميع بغض النظر عن معتقداتهم وانتماءاتهم، سيفضي إلى ترسيخ وفرض مبدأ الإكراه في الرأي والعقيدة والسياسة باسم محاربة الجهل والتعصب والتدين[2].

وفي هذا السياق، يخلص اتجاه في الفكر العربي المعاصر إلى القول: «إذا كان تبني شعار أسبقية العلمانية على الديمقراطية نابع من رؤية إستراتيجية تتوخى السبيل الأفضل لتحقيق الديمقراطية فهي

=بشكل مغرض، انظر: أديب دمتري، «السمات الأساسية للحركة الإسلامية في مصر: هل الحوار ممكن؟»، في **الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن، قضايا فكرية** ١٣، ١٤ (القاهرة: قضايا فكرية، ١٩٩٣): ١٧٩–١٩٢. وقد اعتبر أن الحركات الإسلامية تشكل كلاً في واحد دون تمييز بين معتدل أو متشدد، بل لم يتحرج في نعت الإسلاميين بـ «الفاشيين الجدد».

(١) Burhan Ghalioun, « L'Islam comme identité politique ou le rapport du monde musulman à la modernité », *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, no. 36 (1997): 157-177.

(٢) إن ارتباط العلمانية والديمقراطية بإشكالية المرجعية تفسر إلى حد بعيد كيف أن المجتمعات الأوروبية الديمقراطية باعتمادها على مرجعية حضارية ثقافية ودينية تبدو مستبطنة لمظاهر إقصائية وهو ما كشفه مطلب عضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي.. وما أثاره بناء منارات المساجد، والحجاب، انظر:

Nilüfer Göle, « L'islam à la rencontre des sciences sociales », *Les sciences sociales en mutation*, écrit par Michel Wieviorka, Jocelyne Ohana et Aude Debarle (Auxerre, France: Sciences Humaines, 2007): 423-424.

رؤية خرقاء؛ لأنها تقود إلى عكس ما تنشده تمامًا. أما إذا كان نتيجة الاعتقاد بأن من غير الممكن ضمان تقدم مسار الحداثة، في مجتمع جاهل ومتخلف تحكمه العقائد والعواطف الدينية أكثر من أي شيء آخر، من دون الإكراه وفرض القيم الحديثة، ومنها العلمانية، بالقوة، فهو الطريق الأمثل لتجريد العلمانية من أي قيمة وتحويلها إلى خطاب للقهر والقمع والاستبداد، وبالتالي تقويض أركان الخيار الديمقراطي نفسه من الأساس لصالح توسيع دائرة انتشار الفكرة الدينية واستبدادها بالعواطف والعقول بوصفها تعبيرًا عن الهوية والذاتية والخيار الحر للأفراد في مواجهة السلطة العاتية وخطاباتها «الأجنبية» المعادية والعدوانية معًا[1]».

في مواجهة الخيار الذي يعد به أصحاب الأسبقية العلمانية؛ «بين سلطة الاستبداد الدائم أو فوضى الميليشيات الإسلاموية الزاحفة»، اللذين يتعايشان، في مفارقة واضحة، ويكمل واحدهما الآخر، حتى في نـزاعهما المستمر من أجل السلطة، يتعين السعي إلى بلورة البدائل السياسية القادرة على تجميع البشر وتوحيد مرجعياتهم السياسية أو قيمهم المرجعية، ومن ضمنها العلمانية، شريطة الكف عن النظر إليها كفكرة معادية للدين. وذلك من خلال العمل على بناء قطب ديمقراطي سياسي قادر بالفعل على بلورة مشروع مجتمعي قابل للتحقق والحياة.

فهو بهذا الطرح يدعو إلى تبني موقف وظيفي من مسألة العلمانية، سعيًا لتحريرها من الرهانات العقائدية والأيديولوجية، والكف عن استخدامها كتبرير لتأكيد الانتماء إلى أيديولوجيا أو الدفاع عن مذهب فلسفي، أو البرهان على صحة مذهب فكري معين، أو دحض أطروحات مذهب فسلفي آخر، والنظر إليها، خلافًا لذلك، من منطلق تذليل الصعوبات النظرية التي تحول دون تبلور رأي عام عربي يسعف في بناء مشروع التحول السياسي الديمقراطي المنشود.

(١) لؤي حسين، «برهان غليون: مبرر العلمانية إضفاء سمة المشروعية على التعددية وسمة النسبية على المعرفة»، **الأوان**، (http://www.alawan.org/article5917.html).

تتحدد العلمانية، ضمن هذا المنظور، كجزء لا يتجزأ من المنظومة الديمقراطية، كما أنها ليست غاية في ذاتها، وإنما هي وسيلة أو تقنية اجتماعية غايتها تحقيق الديمقراطية بوصفها نظام الحريات الفكرية والمساواة المواطنية. فهي تستمد منها معناها وشرعيتها، تمامًا كما لا تشكل الديمقراطية، في مرحلة ثانية، غاية في ذاتها ولكن وسيلة لتحقيق غاية أكبر تتمثل في تحقيق قيم إنسانية عليا، وبوجه خاص قيم الحق والحرية والمساواة بين الأفراد بصرف النظر عن أصلهم وعقيدتهم وجنسهم[1].

فمفهوم العلمانية، ضمن هذا المنظور، يعد جزءًا من منظومة المفاهيم السياسية التي تقوم على أساسها النظرية الديمقراطية، فهما؛ أي العلمانية والديمقراطية لا تشكلان ماهيات ثابتة وناجزة ونهائية، لا تتغير ولا تتبدل، مهما تبدلت الثقافات الخاصة والتجارب التاريخية والتنوعات الاجتماعية. إنها بالعكس أطر اجتماعية قابلة للتعديل والتطوير والتحسين والتأهيل، بحسب ما يحتاجه تحقيق غاية الحرية والحق والمساواة في مسارات تاريخية خاصة، تميز انتقال المجتمعات التقليدية في العالم بأجمعه، في بيئات جيوسياسية واقتصادية وثقافية متنوعة، من النموذج التقليدي القائم على التراتبيات الثابتة والعصبيات الطبيعية أو شبه الطبيعية إلى النموذج الحديث، المرتبط بقيم السياسة المدنية، وعمومية القيم الإنسانية.

كما أن العلمانية تندرج ضمن عملية سياسية عميقة ومعقدة، تدخل فيها عناصر متشابكة من التوعية الفكرية والتربية المدنية والتحولات السياسية والتطوير الدستوري والقانوني؛ أي بناء الدولة والمجتمع الحديثين. وحتى لا نقع في خطأ استبدال الغاية بالوسيلة يتعين أن ننسب المفاهيم

(١) ووجه المفارقة والخطورة، ها هنا، أن «العلمانية تحولت من أيديولوجيا تعبر عن فكرة تحرير الحقل السياسي من الهيمنة الأيديولوجية الدينية، إلى عقيدة تبرر إغلاق الحقل السياسي في وجه الجمهور الذي يظهر معاديًا للعلمانية وقيمها العقلانية»، كما أنها «استثمرت من قبل نخبة اجتماعية في الصراع على السلطة، ولم تتحول إلى قاسم مشترك يضمن استمرار النظام الديمقراطي والمشاركة الكلية لجميع الناس بصرف النظر عن مذاهبهم في الحياة السياسية..»، وبذلك تحولت العلمانية إلى «أداة للتمييز بين قطاعات الرأي العام المسموح لها بالاقتراب من السلطة، وتلك التي ينبغي تهميشها وإبعادها عنها بأي ثمن؛ أي وسيلة لسد الطريق على الديمقراطية وتداول السلطة بصورة سلمية»، انظر: برهان غليون، **العرب وتحولات العالم من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣): ٢٣١؛ برهان غليون، **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠): ١٠٠.

عبر ربطها بشروط تحققها النظرية، وبآليات اشتغالها في الممارسة العملية، والتذكير دائمًا بالعلاقة بين الوسيلة والغاية، بين الجزء والكلّ.

ورغم التسليم بأهمية العلمانية كشرط لقيام منظومة اجتماعية ديمقراطية، فإنه يتعين التنبيه إلى أن من شأن فصل العلمانية عن سياقها النظري ومنظومة المفاهيم التي تترابط معها، وفي صدرتها الديمقراطية، أن يضفي عليها دلالة أخرى غير دلالتها الأصلية، ويوظفها لغاية تختلف عن الغاية التي صيغ المفهوم لتحقيقها.

ذلك أن مضمون العلمانية الاجتماعي والسياسي يختلف باختلاف السياقات التي تتنـزل فيها، فقد يجري توظيفها كوسيلة لنـزع الشرعية عن الديمقراطية وقيم الحرية الفكرية والسياسية، كما يمكن توظيفها توظيفًا كحافز للنضال الديمقراطي ومحرك له، وكما يمكن أن نجعل منها فضاء للقاء والتعايش بين المذاهب المتباينة تعزيزًا للاعتراف المتبادل، وقيم التعددية والاختلاف يمكن التعامل معها كإطار هوية جزئية شديدة الضيق، وتحويلها إلى ذريعة لتعميق التناقضات والشروخ الفكرية والسياسية القائمة داخل جماعة أو مجتمع معين[1].

والأخطر من ذلك أن «العلمانية المجردة والمدفوعة إلى أن تكون قيمة مطلقة قائمة بذاتها، وجوهرًا يعلو على أي تحديد أو تنسيب، تتحول أيضًا إلى تعويذة سحرية تغطي على تعقيد الواقع المشخص وتحولاته العميقة، فلا ترى فيه إلا أسود أو أبيض[2]».

وهو ما يستلزم تجاوز الطرح المجرد والمطلق لها كمفهوم مجرد وقيمة في ذاتها، والنظر إليها، في إطار واقع اجتماعي وسياسي وجيوسياسي وثقافي وديني ومذهبي وطائفي لا يخلو من تعقيد وتركيب.

(١) Edgar Morin, « La laïcité est-elle morte ? », *Le Monde des Religions* (avril 2008): 82.

(٢) حسين، «برهان غليون: مبرر العلمانية إضفاء سمة المشروعية على التعددية».

ولذلك، لا يغني العمل على نشر العلمانية عن التربية المدنية، ولا عن التوعية العامة وإثراء الثقافة الأدبية والفنية، ولا عن الصراع السياسي لتحويل علاقات القوة لغير صالح قوى الاستبداد، رسمية كانت أم أهلية..

إن هذا النقد المنهجي الشديد للفكرة العلمانية لا يلغي الرهان عليها كـ«جزء لا يتجزأ من عملية تحويل المجتمعات العربية وتحديثها السياسي والثقافي». وهو ما يفسر الدعوة للعمل من أجل تقريب مفهومها وثقافتها وقيمها من ثقافة المجتمع وتقاليده، وعدم الترفع على النقاش مع أفراده، سواء أكانوا متدينين أم غير متدينين، أملاً في تحقيق الاختراقات المطلوبة في هذا المجال. علما أن الإيمان الديني لا يستتبع، بداهة، العجز عن إدراك معنى العلمانية وقيمتها.

المفارقة أن نجد في بعض الأدبيات الفكرية والسياسية الإسلامية المعاصرة تمثلاً واستيعابًا للموقف العلماني، ولمفهوم العلمانية قد لا نجده عند الكثير من دعاتها العقائديين.. فهناك تيار من داخل الفكر الإسلامي نفسه لا يرى من تعارض بين الإسلام وبين نموذج العلمانية المنفتحة أو الجزئية أو المؤمنة مقابل العلمانية العقائدية المتصلبة؛ فهذا محمد مهدي شمس الدين يؤكد أن «الحضارة الإسلامية يمكن أن تنشئ مجتمعات مدنية، وبتعديل بسيط يمكن أن نسميها علمانية، وفي الوقت نفسه تكون دينية أو مبنية على الشريعة، فإذا كان مفهوم المجتمع المدني يعني أن المجتمع يكون قادرًا على بناء مفاهيم ومقولات في تنظيم السلطة وتداولها وفي إدارة الشأن العام وفقًا للمعطيات الموضوعية البحتة، فإن المجتمع في الإسلام يمكن أن يكون علمانيًّا أو مدنيًّا وفي الوقت نفسه مستندًا إلى الشريعة»[1].

أما راشد الغنوشي فيعلن أن لا مشكلة لديه مع الحداثة والعلمانية الغربية في إقرارها للديمقراطية وما يتصل بها من مفاهيم الحرية والمساواة والتعددية السياسية وتداول السلطة.. وتمردها على الديكتاتورية وللسلطة المكبلة للعقول عبر ترسيخ حرية العقل وفي فتحها لمجال تقدم وحرية

(١) محمد مهدي شمس الدين، «حوار حول الشورى والديمقراطية»، **مجلة منبر الحوار**، العدد ٣٤ (١٩٩٤): ٧.

الشعب»، «إن مشكلتنا ليست مع الغرب وليست مع العلم ولا حتى مع العلمانية، إننا إزاء حداثة (عربية) مزيفة معناها الأساسي تسلط للأقلية المنعزلة على الشعب وعلى الثروة وعلى الدين وعلى ضمائر الناس والعقول باسم الديمقراطية والحداثة والعلمانية والمجتمع المدني وأحيانًا باسم الإسلام ذاته».

وهو ما ينسجم مع التمييز الذي يقيمه عبد الوهاب المسيري، بين «العلمانية الشاملة» و«العلمانية الجزئية»؛ فالأولى تعبر عن»رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي ونهائي) تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة..»؛ فالعلمانية بهذا المعنى «ليست مجرد فصل الدين عن الدولة.. وإنما هي فصل لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن العالم..». أما العلمانية الجزئية فتحرص على الجوانب الإيجابية للمنظومة العلمانية دون السقوط في المادية والعدمية، ودون تقويض الأبعاد الإنسانية، وبناءً على ذلك فإن الحوار والتواصل بين مكونات الأمة المختلفة لا يمكن تصوره إلا في إطار المفهوم الجزئي للعلمانية[1].

وبالتالي لا يمكن أن نسلم بأن غير المتدينين علمانيون بالفطرة أو أنهم أكثر مقدرة على استيعاب وتمثل منظومة العلمانية. وبالمقابل فليس من المستبعد أن يكون العلمانيون «طائفيين؛ بالمعنى ذاته الذي كانت الأحزاب الشيوعية فيه طائفية، تعطي لأعضائها من الحقوق ما لا تعطيه لبقية أبناء الشعب، إيمانًا منها بأن أنصارها هم الأقدر على تجسيد قيمها وشعاراتها، بما فيها العلمانية[2]»».

فالحاصل أن العلمانية لا تتحقق إلا كمدى تمثلها لقيم الحق والحرية والمساواة والغيرية؛ فإذا انفكت عنها لم تعد كونها محض عقيدة مجردة يسهل توظيفها أيديولوجيًّا كأداة للقمع الفكري أو السياسي من قبل سلطة أو سلطات سياسية تغطي فيها على انتهاكاتها حريات الأفراد وضمائرهم، أو

(١) المسيري، والعظمة، **العلمانية تحت المجهر**: ١٢٠-١٢٦؛ عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢).

(٢) حسين، «برهان غليون: مبرر العلمانية إضفاء سمة المشروعية على التعددية».

من قبل نخب ثقافية مغتربة في مجتمعها تبرر من خلالها قطيعتها عن المجتمع وتغطي بها على استقالتها المعنوية والسياسية[1].

من هنا تشكل الديمقراطية كنظام للحرية الفكرية والسياسية، الإطار الذي ينبغي أن ينظر إلى العلمانية من خلاله. وأن يؤخذ في الاعتبار عند الحديث عن العلمانية أو تنـزيلها العملي، حاجات تحقيق الديمقراطية كنظام للحرية. عندئذ لا يعود هناك معنى للفصل بين العلمانية والديمقراطية، أو وضع واحدتهما في مواجهة الأخرى. فكما أن مقولة أسبقية العلمانية على الديمقراطية تضع الاثنتين في مأزق وطريق مسدود، تحول مقولة أسبقية الديمقراطية على العلمانية إلى التخلي عن المعركة النظرية والأيديولوجية.

فمع التسليم بوجود أسبقية منطقية للديمقراطية على العلمانية من منطلق أن مفهوم الديمقراطية أشمل من مفهوم العلمانية، كما أن هذه الأخيرة تستمد شرعيتها من الديمقراطية وقيمها الإنسانية، إلا أن ذلك لا يعني وجود أسبقية زمنية لواحدتهما على الأخرى..

ففي التجربة التاريخية يتعلق الأمر بمعركة واحدة يتم خوضها على جبهات مختلفة ومتعددة. كل كسب يجري تحقيقه في إحدى الجبهات ينعكس مباشرة وبالضرورة إيجابيًّا على الجبهات الأخرى. ولذلك عندما تتحرك جبهة التحول الديمقراطي وتظهر إمكانية تحقيق خرق فيها، لا ينبغي التردد في خوضها بحجة خطر تقدم القوى غير العلمانية، ذلك أن «الديمقراطية ليست مشروعًا عقائديًّا، ولا طوبى دينية أو علمانية ولكنها قاعدة إجرائية ضرورية للتوصل إلى التسويات الاجتماعية والسلام الأهلي ومن ورائهما للتراكم الحضاري بدل التذمير الذاتي والانتحار الجماعي.. [2]».

ولذلك، فإن فهم العلمانية ومتطلبات تحقيقها لا ينفصل عن النجاح في تنـزيلها في إطار التحديات التاريخية المتعددة المرتبطة برهانات المجتمعات، وتجنب طرحها كقضية جوهرية مستقلة

(١) Moore, « Laïcité et persistance de la croyance religieuse »: 402.

(٢) برهان غليون، **حوار الدولة والدين** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦): ١٨٠.

عنها وسابقة لها أو شارطة ومحددة لكل ما عداها من مسائل ثقافية وسياسية واجتماعية واقتصادية، وتحويلها بالتالي إلى دين قائم بذاته في مواجهة دين آخر لا يقل جوهرية عنها. ولذلك فإن الكفاح العملي والسياسي؛ أي التاريخي من أجل العلمانية ينبغي ألا ينفصل عن الكفاح من أجل إعادة بناء المجتمعات العربية على أسس ومبادئ القيم الإنسانية الجامعة.

٢-العلمانية باعتبارها قيمة عمومية: في الحاجة إلى الدولة الديمقراطية

غير أن عملية إعادة البناء هذه تقتضي من جهة أولى، «ربط أجندة العلمانية، أو المعركة الفكرية الضرورية لنشرها وتعميق ثقافتها في المجتمع، بأجندة العمل الاجتماعي من جهة، والنظر إلى ما تعيشه مجتمعاتنا اليوم من تدين متنامٍ يحتاج بعد فهمه وتفسير دوافعه إلى ترشيد.

إن الوعي بجملة هذه الحيثيات والأبعاد يقتضي من العلمانيين المزيد من التواصل مع المجتمع بدل تكريس القطيعة معه، والمزيد من الجهد الفكري «لتحويل الثقافة المحلية وإخصابها بالمفاهيم والقيم الإنسانية الحديثة»، وهو ما لن يتسنى تحقيقه إلا بكسب رهان التحول الديمقراطي؛ فحتى تغدو الديمقراطية بمثابة الإستراتيجية المعتمدة للخروج من الأزمة لا بد أن يظهر الديمقراطيون أو الذين يرفعون شعار الديمقراطية أنهم مع التغيير، بالعمل وليس بالقول فحسب، وأن التغيير الذي يسعون إليه يلتزم باحترام مصالح الأغلبية الاجتماعية، لا فرض قيم برانية عليها.

وهو ما يقتضي من العلمانيين أن «يكونوا جزءًا من تحالف أوسع للتغيير الاجتماعي والسياسي، وأن يدرجوا معركتهم الخاصة ضمن المعركة العامة والشاملة، لا أن يجعلوا منها معركة فريق مغلق ذي حساسية خاصة لقضايا علاقة الدين بالسياسة دون كبير اهتمام بمضمون السياسة الاجتماعية والوطنية ذاتها ولا بمصير المجتمعات المرتبطة بها..

ووجه المفارقة، ها هنا، أن القوى الحاكمة التي ترفع شعارات العلمانية والحداثة لا تجسد مشروع حداثة حقيقية قابلة للتوسع ودمج مجموع أو غالبية الشعب، ولكنها تعبر عن مشروع حداثة ممسوخة هو مصدر الأزمة وسببها الحقيقي..[١].

ولذلك يتعين ألا ينظر العلمانيون إلى العلمانية بوصفها قضيتهم الخاصة، أو هوية متميزة يدافعون عنها ضد أغلبية اجتماعية مدانة بالبقاء رهينة اعتقاداتها وتقاليدها البالية؛ لأن من شأن مثل هذا الموقف أن يحرم العلمانية من إمكانية أيلولتها قيمة عمومية ويزيد من مقاومة أغلبية المجتمع لها. لذلك يتوجب على النخبة العلمانية أو المتعلمنة أن تعمل من أجل تحويلها إلى قيمة عمومية، بدل أن تظل فكرة تبشيرية أو رأسمالاً رمزيًّا للنخبة المثقفة أو لجزء منها.

الأمر الذي يتطلب تغييرًا عميقًا في التوجهات النفسية للمثقفين، كما يتطلب نشوء شعور عميق بالالتزام تجاه المجتمع، واعتبار تربيته وتثقيفه مسئولية المثقفين أنفسهم، ويستدعي بالتالي القبول بالتضحية من أجل مساعدته على الارتفاع إلى مستوى القيم الإنسانية المدنية والسياسية التي تساهم العلمانية في إشاعتها[٢].

إن أهمّ ما في العلمانية، ضمن هذا التصور، هو الجانب السياسيّ منها؛ إذ ليس من المطلوب تغيير عقائد الناس واعتقاداتهم الدينية والفلسفية، إنما إقناعهم بقبول التعدّدية الفكرية والسياسية، واحترام الرأي الآخر، والفصل بين معتقداتهم الخاصة وقوانين التعايش الاجتماعية والسياسية..[٣].

---

(١) يفسر محمود أمين العالم إفلاس مشروع التحديث العربي بما يسميه «قانون الاندماج في الغرب والتبعية له»، وبالتحديد الاندماج والتبعية لنظامه الرأسمالي، وهو ما جعل التحديث في المجتمعات العربية تحديثًا يدعم الاندماج ويكرس التبعية، وليس بالتحديث الذي يؤكد الذات ويحمي الخصوصية، وينمي القدرة على الإنتاج والإبداع، ولهذا كان بالضرورة تحديثًا تابعًا مفروضًا وليس إضافة كيفية شاملة كلية، كما كان تغييرًا جزئيًّا سطحيًّا متناثرًا برانيًّا، لا يمس جوهر البنية الاقتصادية والاجتماعية مسًّا تحديثيًّا تجديديًّا شاملاً، وإنما يمسها مسًّا وظيفيًّا يستهدف تهميش الذاتية الخاصة بل طمسها أحيانًا، والتمكن من اعتصار خيرات الأرض وطاقات البشر، واستغلال احتياجاتهم تحقيقًا لمصالح الرأسمالي العالمي. ولهذا كله كان تحديثًا وظيفيًّا لخدمة الرأسمالية وعلى حساب الخصوصية التنموية الاستقلالية العربية، وكان تحديثًا يغلب فيه الطابع التقني على الطابع الإنساني، والطابع المظهري النفعي على الطابع المجتمعي الحضاري»، انظر: محمود أمين العالم، «ملاحظات أولية حول الثقافة العربية والتحديث»، في **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل: مساهمة في بناء المشروع النهضوي العربي** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ٢٠٠١): ٦٥-٦٦.

(٢) برهان غليون، «تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية»، في **المثقف العربي همومه وعطاؤه** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥): ٨٨؛ علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨): ٢٥.

(٣) Burhan Ghalioun, « Islam, modernité et laïcité : Les sociétés arabes », *Confluences Méditerranée*, no. 33 (mars 2000): 25-35.

علمًا أن الناس لا يمكن إقناعهم بقاعدة مساواة الدولة بين جميع الأديان والعقائد والمذاهب الخاصة، كمقدمة للمساواة القانونية والأخلاقية فيما بينهم، إلا عبر اقتناعهم المسبق بمساواة العلمانية نفسها بين العقائد والمذاهب المختلفة، وتعاملها معها على القاعدة ذاتها؛ أي نـزع الطابع العقائدي، مهما كانت صورته، عنها. وهو ما جرى نعته بـ«علمنة العلمانية»، لتكون ضمانة للحريات الفكرية والمذهبية جميعًا، وفي مقدمتها حرية الرأي والضمير. وما يستتبع ذلك من القبول بوجود اعتقادات واختيارات مخالفة للعلمانية، وعدم النظر إليها كما لو كانت إساءة للعلمانية أو عداءً لها، والتعامل معها على أنها أحد تنويعات المشهد الفكري والأيديولوجي.

والنتيجة التي نخلص إليها، ها هنا، أن العلمانية لا يمكن فهمها واستيعاب قيمتها الإيجابية من خارج الممارسة الديمقراطية بالمعنى العميق للكلمة؛ أي بما تمثله من تجسيد عملي للثقافة والقيم الإنسانية من خلال تربية الأفراد وتدريبهم على تجاوز سقف الاعتقادات والمذاهب والهويات الخصوصية للوصول إلى اكتشاف إنسانيتهم المشتركة..[1].

غير أن التفكير في الأسلوب الأنجع للوصول بالعلمانية من مستوى الأيديولوجيا الخاصة إلى مستوى الفكرة الإنسانية الجامعة، يستلزم التفكير في «أجندة علمانية»؛ أي رسم خطة عمل وإستراتيجية ووضع أولويات وأهداف مرحلية تواكب العمل على تحقيقها. وليس لهذه الأجندة والإستراتيجية من معيار سوى معيار النجاعة والفاعلية..

خامسًا: الدولة الديمقراطية باعتبارها إطارًا لتوزيع السلطات الاجتماعية

نخلص مما سلف إلى أن جوهر حل مشكلة العلاقة بين الدين والدولة في كل مكان وكل زمان يتوقف على بلورة قاعدة ثابتة وواضحة لتوزيع السلطات الاجتماعية بما في ذلك السلطة الدينية..

(١) عبد السلام طويل، «من التعايش إلى العيش المشترك: نظرات في المحددات المفاهيمية والمرجعية»، في **الدين وثقافة التعايش في العالم: الواقع والرهانات** (تونس: مؤسسة كونراد أديتاور، ٢٠١٣): ٤٣-٧٦.

وتوزيع السلطات هو التعبير عن توزيع المهام والمسئوليات في تسيير وتكوين النظام الاجتماعي، وهو بالتالي أساس هذا النظام وبدونه لا يمكن أن يعيش المجتمع إلا في حالة التخبط والصدام الدائم بين الصلاحيات والسلطات المتعددة[1].

علمًا أن الأمر لا يتعلق بمسألة اختيار بين قيم ومنظومات قيم دينية وغير دينية، وإنما لعقلنة الممارسة الاجتماعية، انطلاقًا من أن المجتمع كل واحد لا يتجزأ، وبالتالي لا يمكن الفصل فيه على المستوى العملي، بما هو صيرورة متكاملة بين الدين والسياسة والدولة والمجتمع والأخلاق والاعتقاد، ولكن ما دامت هذه الصيرورة تزخر بتعدد القوى والسلطات والمصالح والأهداف؛ فقد أضحى من اللازم إبداع نظام يعمل على ترتيب العلاقة بين هذه السلطات، وتحديد قواعد التعامل فيما بينها كشرط مسبق لاستقرار وتوازن النظام المدني.

وقد أعطى هذا التوزيع في التجربة التاريخية العربية الإسلامية للدولة ممثلة في السلطان دور التحكيم، وهو ما كان يمدها بالشرعية في مقابل السلطة الدينية (الأهلية) التي تختص بخلق «اللحمة الجماعية والهوية أو الأمة[2]».

وهو ما يشكل أرضية تاريخية حية يؤسس عليها النظام السياسي بالمغرب في تحديث بنياته الاجتماعية والسياسية وفي تدبيره للعلاقة بين حقلي السياسة والدين انطلاقًا من التفاعل الخلاق بين مؤسسة إمارة المؤمنين القائمة على البيعة الشرعية وبين البنية الدستورية الحديثة التي تتمثل امتدادًا عصريًّا لعقد البيعة الرضائي الصادر عن إرادة الجماعة الوطنية.

والواقع أن قدرًا كبيرًا من الاختلاط الراهن في طرح مسألة العلمانية، ناتج عن عدم فهم مسألة العلاقة بين الدين والدولة كتوزيع للسلطات والصلاحيات، والنظر إليها من منظور التناقض بين قيم

(١) وهنا تبرز أهمية الديمقراطية في ترسيخ الاستقرار والتماسك الاجتماعي، انظر: صموئيل هانتنجتون، **النظام السياسي لمجتمعات متغيرة**، ترجمة سمية فلو عبود (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣).

(٢) الأنصاري، **التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام**: ١٦٩.

متناقضة؛ قيم الدين «القديمة» وقيم الدولة «الحديثة». وأن هذا الاختلاط ما كان ليحدث إلا لأن الدولة تشعر بأنها حاملة لقيم مختلفة ومتناقضة مع قيم الدين، وهذا الشعور ما كان من الممكن أن يحصل لو لم تصبح الدولة عندنا جزءًا من السياق العالمي الجديد الذي نشأت فيه، وثمرة من ثمراته، أكثر مما هي التعبير الحقيقي عن الإجماع المحلي أو الإرادة العامة..

ذلك أن الوضع الطبيعي يقتضي أن لا «يوجد بين دين مجتمع ما وسياسته تناقض جذري في القيم؛ لأن السياسة لا تكون كذلك، ولا تكون مشروعة، إلا بقدر ما تطرح نفسها كوسيلة مدنية دنيوية لتحقيق الأهداف والقيم والمثل الاجتماعية النابعة من الإيمان أو من الاجتهاد العقلي والعرف والعادة معًا. ولا تستطيع بأي شكل من الأشكال أن تقف ضد هذه القيم أو تقوم بمجابهتها وتبقى[1]»؛ أي أنها إذا فعلت ذلك فسيكون مصيرها الزوال..

ورغم الوعي بالطبيعة المتطرفة للعلمانية الفرنسية والشيوعية في علاقتها بالدين، وكذا الطبيعة التغريبية للعلمانية الأتاتوركية، والطبيعة المزيفة للعلمانية العربية، إلا أنّ «العلمنة نفسها لا تفترض، ولم تفترض في أي مكان، فصل الدين عن السياسة، أو المعارضة بين قيمهما. فقيم السياسة لا يمكن أن تصدر عن شيء آخر غير معتقدات المجتمع وإيمانه، وإلا أصبحت السياسة نفيًا لهويته الوطنية، وليست مجرد تمييز بين مهام رجال الدين ومهام رجال الدولة، وفصل بين صلاحيات لا بين أنماط وقيم عيش[2]. وهنا تطرح إشكالية العلمانية في علاقتها بالمرجعية الحاضنة لها، والخصوصية المميزة لها والمنطبعة بها[3].

وفي هذا السياق، ذهب رأي معتبر في الفكر العربي المعاصر إلى حد القول بوحدة أهداف كل من العلمانية والإسلام معتبرًا أن «ما كان يدعو له الإسلام وما جعلته العلمانية هدفًا لها هو التوازن في

(١) غليون، **نقد السياسة**: ٢٢٨-٢٣١.

(٢) إن هذا الطرح يتجاوز الأبعاد الأيديولوجية الضيقة للعلمانية كنـزعة دهرية ليقف على مقصدها التاريخي وروحها التحررية لإعادة التوازنات التي أجهز عليها التواطؤ البغيض بين السلطة الكهنوتية والسلطة الإقطاعية والملكيات المطلقة في العصر الوسيط الأوروبي.

(٣) ترتبط عملية العلمنة والتحديث، ها هنا، بمسألة المرجعية والخصوصية ارتباطًا قويًا.

منظومات القيم التي تحرك الجماعات والمجتمعات بين العناصر التي تحث على تلبية حاجات الحياة الدنيا والاستهلاك.. والعناصر الأخرى التي تحث على العدل والخروج من الذات الفردية والتفكير في الآخر، وفي المصير الفردي والإنساني، وتؤسس بالتالي للتعاون والتضامن والتكامل الذي ينشئ الجماعة. إنه التوازن بين أخلاق الاستهلاك في كل مدنية وبين أخلاق التضحية والغيرية والوطنية الجماعية[1]».

وهو التوازن الذي يُسعفنا في استنباط ما يشبه القانون التاريخي العام؛ من منطلق أن «المدنية التي تخفق في تحقيق هذا التوازن تموت من الفسق والفجور بسبب سيطرة أخلاق الاستهلاك والأنانية، أو تقضي بالهزيمة والتقلص والتلاشي والاختناق الذاتي بسبب سيطرة قيم التزهد والانسحاب من العالم والابتعاد عن السلطة والتجربة والحياة».

وتفسير ذلك؛ أن الأخلاق التي تقتل حب الحياة ليست أقل أو أكثر خطرًا من تلك التي تقتل وجدان الألفة والمودة الجماعية المؤسس للتضامن والتعاون والمساواة والحرية، كما أن ضمان التوازن بين المبادئ الملهمة وضرورات الممارسة العملية، وبين المصالح الفردية الجماعية، هو السبيل إلى تربية حس التمييز بين الأهداف ذات الطبيعة السياسية (الدنيوية) والأهداف ذات الطبيعة الأخروية (الدينية)، ويعمق الإدراك بأن الأرض لا يمكن أن تكون ميدان تحقيق المطلق، وإنما هي مرتبطة بالنسبي، وهو موضوع السياسة إذا أردنا للسياسة أن تقوم[2].

فما لم تعد الدولة مركز تسويات واقعية ممكنة وفعلية؛ أي دولة سياسية، فإن النـزوع إلى عالم المطلق الديني في السياسة، أو التسامي بالسياسة إلى مستوى الأهداف المقدسة التي لا يمكن تحقيقها على الأرض، والتنكر للواقع الملموس وتجاهله، سيكون هو الرد الطبيعي، بل الثأر الطبيعي، من دولة

(١) غليون، **نقد السياسة**:٣٠١ -٣٠٢.

(٢) يحدد الأنصاري السياسي من خلال مقارنته بالثقافي باعتباره «يعتني بالآني واليومي»، انظر: محمد جابر الأنصاري، «يد في التراث ووجه في اتجاه المستقبل»، **مجلة البحرين الثقافية**، العدد ٣٣ (٢٠٠٠): ١٧.

اللاسياسة واللادين. وسوف تتحول في الذهن إلى ميدان لتحقيق مثالي وتصعيدي للعواطف والحاجات الملموسة بقدر ما يعجز الواقع العملي عن تحقيق هذه الحاجات.

والواقع أن النظر إلى معركة العلمانية على أنها معركة تحرير العقل من الخرافة الدينية، وأن هذا التحرير هو شرط التقدم الاجتماعي والحضاري يخفي حقيقة أن معركة العلمانية هي بالأساس معركة سياسية؛ فمع أنها دعمت الممارسة العقلانية، إلا أنها ليست مطابقة لها وإن كانت من أدواتها.

رغم النقد الجذري الذي تعرض له الدين في التجربة الأوروبية في سياق الثورة العقلانية، إلا أن هذا النقد الذي وصل إلى درجة النقض لم يكن نقضًا للدين من حيث هو دين، وإنما بالنظر لما يمثله من مركز للسلطة السياسية العامة وموجهها. ومن ثم فقد كان الهجوم عليه وتدمير أسسه يعد مدخلاً ضروريًّا للهجوم على السلطة المستمدة من الدين والمسترشدة بنظرياته وقيمه، وتدميرها كسلطة سياسية دولوية، وبالتالي فما دام الدين لم يعد مركزًا ومقرًّا للسلطة ولا مصدرًا لقيمها وأفكارها الموجهة، فلم يعد هناك من مبرر لإعلان الحرب عليه ولا استعدائه؛ لأن الدولة ومن ثم السياسة المدنية هي التي أضحت المركز الأول لهذه السلطة[1].

إن المقاربة العقائدية للعلمانية؛ إذ تنطلق من أن الدين هو مصدر فساد السياسة والدولة والمجتمع، تبدو معركة بالغة التمويه؛ لأنها تظهر وكأنها محاولة لحرف الانتباه عن الإشكال الحقيقي، وتحول، بذلك، دون معرفة الأهداف التي ينبغي أن يتركز عليها الوسع التاريخي لإنجاز مشروع الإصلاح وتجاوز فساد الوضع الراهن في كل الميادين، كما تفوت فرصة تحديد المسئوليات الاجتماعية بكل وضوح كشرط لنجاح أي إصلاح.

وفي هذا السياق، فإن الدين لا يتحمل أية مسئولية من حيث هو دين، عن فشل السياسات التنموية في العالم العربي وما تقود إليه من حركات احتجاج دينية، معتبرًا أن المسئولية تقع على عاتق

(١) أكثر من ذلك فإن الدين أصبح في الزمن المعاصر لاهوتًا للتحرير في أمريكا اللاتينية، ومشروعًا نهضويًّا حضاريًّا في العالم الإسلامي، وعنصر توازن تاريخي وروحي في الغرب الحديث بعد أن أوغل في نـزعته الدهرية.

السياسة والقيادة التي أخذت على عاتقها مهام التنظيم والتوزيع والاستثمار والإدارة في المجتمع، بما في ذلك إدارة المرافق الدينية والرأسمال الروحي.

وفي هذا الإطار، فإن تحول النظام الديني إلى الملجأ الأول لمطالب العدالة عبر شتى صيغ الاحتجاج والانتقام يعد بمثابة رد الفعل الطبيعي لانسداد آليات العمل السياسي وازدياد حدة الضغط والقهر السياسي، كما أن التوظيف الاجتماعي والسياسي للدين ما هو إلا انعكاس لطبيعة السياسات المدنية، بحيث ما أن تتغير هذه السياسات حتى يتغير مسار هذا التوظيف الاجتماعي للدين فكرًا وقيمًا وطقوسًا. علمًا أن الدين لا يمتلك أية سلطة تحميه من إمكانية استخدام المجتمعات والأفراد والحركات له بالطريقة التي يريدون، فهو رأسمال روحي ومعنوي مجاني ومشاع؛ فهو متاح للجميع، كما توظفه السلطة توظفه المعارضة.

وفي هذا الإطار يبرز عبد الإله بلقزيز كيف أنه «حين لا يعود في وسع المجتمع أن يمارس السياسة في حقلها الطبيعي: (أي المجال السياسي)، وحين تستحيل السياسة فعلاً مصادرًا من قبل نخبة الدولة أو الحزب الحاكم، ينكفئ قسم من المجتمع إلى منظومته التقليدية بحثًا عن طريق مناسبة للتعبير عن الذات ولتحقيق التوازن النفسي والمادي. وطبيعي أن يكون الدين أقدر تلك المنظومات على مد طالبها بأجوبة عن مطالب ونوازل الحاضر. وهكذا، فحين تخاض السياسة بمنطق الدين، فما ذاك إلا لأن فشلها في أن تتحقق بشكل طبيعي، كسياسة ذات بنية متميزة ونظام خاص، يدفعها إلى استعارة حقل رمزي آخر هو الحقل الديني»[1].

فكما أن توظيف الإسلام في السياسة يمكن أن يستتبع تعميق التعبئة الاجتماعية وتدعيم المثل الأخلاقية في سبيل الإصلاح، فقد يهدف أيضًا عند آخرين إلى إلغاء العقل والحرية وجعل قرار القائد أو الزعيم السياسي في مستوى الأمر الإلهي أو الإلهام الرباني(٢). مما يعكس صعوبة هذه

(١) عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١): ١١٨-١١٩.
(٢) المرجع السابق: ١٠٣-١٢٥.

الأضرب من الاستخدام وتداعياتها. الأمر الذي يبرر تحذير الأحزاب الإسلامية، بعد دعوتها إلى عدم خلط نشاطها البشري المدني المشروع بمفهوم السلطة الدينية، من أن التوظيف السياسي المبالغ فيه للدين قد ينقلب عليها بقدر ما يدفع الخوف الذي يثيره في قسم من المجتمع إلى تكوين معسكر معادٍ للدين نفسه.

والواقع أن التيار الإسلامي عادة ما يغفل أن توظيفه السياسي للإسلام، ومحاولة فرض نفسه قوة وحيدة محتكر لتأويله، إنما يحول الإسلام من عقيدة للأمة، ومن عقيدة اجتماعية جماعية، إلى أيديولوجية سياسية خاصة بفريق سياسي دون غيره من مكونات الأمة.. وبذلك يتم الإجهاز على وحدته ومرجعيته الحاكمة..

ووجه المفارقة، مرة أخرى، أن استخدام الدين في السياسة لا ينشئ، بالضرورة إجماعًا سياسيًّا، بقدر ما يهدد بتمزيق الإجماع الديني نفسه، وفي هذا المعنى يقول غليون: «ليس من المقنع للجمهور القول أن الإسلام عامل توحيد للشعوب، وهو في نظرنا كذلك، في حين إن الذين يجعلون منه عقيدتهم السياسية يختلفون فيما بينهم إلى حد القتال»، مبرزًا أن سبب هذا الخلاف المفضي إلى الاحتراب مرده جعل الدين محض عقيدة سياسية يجري استخدامها في غمار الصراع الاجتماعي على السلطة[1].

وفي هذا السياق، يجري التمييز بين نوعين من أنواع التوظيف للإسلام؛ التوظيف السياسي له من طرف كلٍّ من السلطة والمعارضة والتوظيف الروحي الذي يمثل الضمانة الأكيدة للإسلام على المدى الطويل؛ لأنه «سوف يصبح في حقبة قادمة الملاذ الوحيد الحقيقي للفرد والجماعة ورمز وحدة الأمة

(١) الواقع أن القرائن على ذلك كثيرة؛ إذ يكفي أن نرصد طبيعة العلاقة بين حركة الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية في مصر أو العلاقة بين جبهة الإنقاذ (سابقًا) وحركة النهضة في الجزائر أو العلاقة بين حركة العدل والإحسان وحركة الإصلاح والتوحيد في المغرب لنتأكد من أن الإسلام سرعان ما يفقد طبيعته المرجعية الجامعة ليغدو عنصر مزايدة وسجال أيديولوجي. وفي هذا الإطار فقد أجرى الباحث حوارًا مع أحد رموز حركة العدل والإحسان وهو الأستاذ فتح الله أرسلان سنة ٢٠٠٤ بدمشق، وفيه سألته بصدد الحديث عن الموقف من المشاركة السياسية: ألا تمثل مشاركة حركة «الإصلاح والتوحيد» من خلال حزب «العدالة والتنمية» رديفًا وسندًا لكم؟ ألا تمثل المعارك والإنجازات التي حققها أعضاؤه من خلال مشاركتهم في البرلمان خدمة مباشرة لمشروعكم والدفاع عن مناضليكم، رغم رفضكم المشاركة في الاستحقاقات الانتخابية؟ فكان جوابه: «على النقيض من ذلك، فإننا نعتبر مشروع الإخوان في حزب «العدالة والتنمية» مشروعًا نقيضًا لمشروعنا، ونعتبر مشاركتهم عنصر إعاقة لحركتنا!». والغريب أن هذا الموقف لم يتغير لحد الآن بعد مرور أكثر من عقد من الزمن.

وملهم سياستها العميقة والبعيدة المدى[1]»، كما سيظل ذلك المعين المتجدد الذي يستمد منه رجال العقيدة والإيمان منطلقاتهم، ويستمد منه الفقهاء فقههم ويستمد منه اللغويون مادتهم، ويستمد منه العلماء شواهدهم.. [2]».

وبناءً عليه، سوف يبدو من التجني ربط فساد السياسة المدنية بنوعية التراث الديني الإسلامي؛ لأن هذا الربط لا يعني فقط إلغاء قيمة العقل والوعي الإنساني في التاريخ، ولكنه يمثل، أكثر من ذلك، موقفًا عنصريًّا ينبع من الاعتقاد بأن المسلم، مهما كان علمه وتكوينه الفكري وتربيته وموقعه الاجتماعي ودوره في المجتمع والسلطة، ومهما كان زمانه ومكانه، لا بد أن يسلك في النهاية نمطًا من التفكير والسلوك وردود الفعل التي لا يمكن أن تتغير عبر التاريخ.

ومن هذا المنطلق يبدو أن تكريس الاعتقاد بأن الدين هو سبب فشل الثورة السياسية والعقلية لا يقدم خدمة لا للمجتمع ولا للدين؛ لأنه يحول دون رؤية المشاكل على حقيقتها، ويغطي على المسئوليات الفعلية، ويضعف لدى الدولة والنخبة الشعور بالمسئولية وواجب الإصلاح[3]. فليس هناك ما يمنع الدين، رغم كل النقد العقلي الأنواري، من أن يمثل أحد النوابض الإنسانية الكبرى لحمل ودفع التجربة الإنسانية الأخلاقية والحضارية والتنموية في العالم أجمع، ولذلك لم يتردد الأنصاري في الجزم أن أهم أسباب «عقمنا الحضاري» يتمثل في «عجزنا عن تجديد نظراتنا لتراثنا القريب والبعيد، وإعطائه عمقًا جديدًا، ومعنى جديدًا، وروحًا جديدة[4]».

الأمر الذي يستدعي عدم الزج بالإسلام في خضم المعارك السياسية اليومية حتى يظل ذخرًا للمجتمع ككل، وملاذه الأخير في المحن الكبرى، وإلا فسوف يستهلك المجتمع أهم رأسمال لديه،

(١) غليون، **نقد السياسة:** ٣٨٨.

(٢) الأنصاري، **رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية:** ٢٧.

(٣) على النقيض من ذلك فقد شكل الإسلام ثورة حقيقية في التاريخ الإنساني.، انظر: منير شفيق، «في سمة الثورة في الإسلام»، في **الإسلام في معركة الحضارة** (تونس: دار البراق، ١٩٩١): ٧٥-٨٠؛ حسن حنفي حسنين، **من العقيدة إلى الثورة** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١٢).

(٤) الأنصاري، **تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها:** ٣١.

لتحقيق أهداف يستطيع تحقيقها بوسائل أدنى وأبسط. خاصة وأن ازدياد الضغط والطلب على الإسلام.. يمكن أن يدفع إلى الإحباط العميق إذا لم يجد من يستطيع أن يعقلنه ويرشده..

كما أن الدين لا يملك القدرة على تلبية كل هذه التطلعات دون أن يخسر ذاته ويغامر بأن يدخل في فوضى عارمة وانشقاقات وتفسيرات وتأويلات لا حد لها؛ لأن ازدياد وتيرة الضغط على الإسلام، وجعله ساحة للصراع السياسي والأيديولوجي سوف لن تؤدي إلا إلى إرهاقه المعنوي والعقائدي وما ينتج عنه من بث للفوضى في مفاهيمه و«استنـزاف روحه العفوية وتدمير أرضيته الاجتماعية المشتركة[1]».

إن المقصد الأول للعقيدة الروحية، يتمثل في خلق إطار الاتصال والتواصل الجامع، في حين إن الذي أجهز على الديانات السابقة هو أنها تحولت من مرتكز وأداة التواصل الجامع إلى رأسمال خاص وفئوي. أما السبيل إلى وقف هذا الاستنـزاف للقيم الروحية والإنسانية فيتمثل في العمل على إعادة تنظيم التراث الإسلامي وتحويله من جديد إلى نبع تواصل حي إنساني وأخلاقي، وتخليصه من الاستقطاب الحاد بين منـزع سياسي يريد أن يذهب به إلى أبعد حد في التوظيف الدنيوي، ومنـزع روحي طقوسي يفرغه من كل رهان اجتماعي وزمني[2].

فكما أن الدين لا يمكن إقصاؤه بعيدًا عن الرهانات الاجتماعية وإلا تحول إلى عقيدة لا روح فيها، فكذلك لا يمكن إقحامه في كل رهان اجتماعي، مهما كان وزنه وحجمه، وإلا «تحول إلى عقيدة حزبية وفقد عموميته؛ أي جوهره وروحه ورهانه الأكبر[3]».

فحينما تتم الدعوة إلى عودة الدين إلى مركزه الأصلي والأهم كرأسمال روحي ومركز توظيف للسلطة المعنوية وللألفة الاجتماعية وليس للسلطة المادية.. وحينما يتم التحذير من تركز الدين

(١) الأنصاري، رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية: ٧، ٨، ١٣؛ الأنصاري، **تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها:** ٦٨ وما بعدها. حيث يحضر الإسلام كمرجعية شاملة، والخلدونية كوسيط بين العروبيين والإسلاميين..

(٢) الأنصاري، **رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية:** ٢٧-٢٨.

(٣) غليون، **نقد السياسة:**.٣٩١

بمجمله حول مشاكل السلطة وما يتصل بذلك من تحمله لنتائج الصراع والتنازع حولها، فإن الدعوة لا ترمي إلى جعل الإسلام شأنًا خاصًّا أو مجرد علاقة روحية مع الله، كما استخلصت بعض القراءات المتسرعة[1]، وإنما الحرص على إبراز أولوية مقصدية الهداية الدينية على أي شكل من أشكال السلطة، وأن الثانية يجب أن تكون في خدمة الأولى؛ أي أداة لهداية البشر إلى الخير كما نص على ذلك الدين، بل وأن يظل الدين ملجأ المجتمع وملاذه في مواجهة مخاطر انحلال الدولة والسلطة معًا.

إن أولوية الدين وأفضليته المعيارية على الدولة يبرز بجلاء في القول بأن: «الدين أعلى من الدولة؛ لأن الدولة ظاهرة عابرة ومتبدلة والدين ثابت يتجاوز الدول إلى الإنسان، فيما وراء الدول وقبلها وبعدها، ولا دولة بدون جماعة، ولا سياسة بدون دين؛ أي بدون مستودع وخزان رئيسي للقيم الإنسانية والمثل والفضائل الأخلاقية[2]». وتبرز هذه الأولوية من خلال التراتبية التي بالإمكان تكثيفها بالقول أن: «الدين يعنى بتكوين الجماعة التي تبلور السياسات وتغير الدول[3]»، ومن التسليم بالمرجعية الحضارية الحاكمة للإسلام «كنظام شامل للحياة والعصر[4]».

ومن هذا المنطلق، فإن الدين لا ينجح في بناء أية سلطة أو دولة إلا إذا نجح مسبقًا في بناء المجتمع.. فإذا تحول إلى دولة أو صار نفسه الدولة لم يبقَ في المجتمع أي إطار للفضيلة الاجتماعية المستقلة عن السلطة السياسية والمواجهة لها، والمكافئة أو الموازنة لقيمها المبنية على القوة والسلطة، في حين إن الدين يتعين أن يغدو «مرجعًا قويًّا لسلطة ثانية.. فوق السلطة السياسية وإن لم تتمتع من حيث الشكل بالتجسيد المادي والجهازي ذاته، وهي السلطة المعنوية، سلطة الأخلاق والقيم والمثل ومصدر السلوك الإنساني النموذجي[5]».

---

(١) عبد الله العليان، «العرب والسياسة: مناقشة لإشكالية (التكوين، التأزم، الخلل)»، في **الأنصاري وسوسيولوجيا الأزمة: ثلاث وجهات نظر: دراسات عربية متباينة الرؤية في فكر محمد جابر الأنصاري**، تأليف كمال عبد اللطيف، ومحمد مالكي، وعبد الله علي العليان (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ٢٠٠٠): ١٣٥-٢٢٥.

(٢) غليون، **نقد السياسة**: ٣٨٠ .

(٣) المرجع السابق: ٤٤٨.

(٤) الأنصاري، **رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية**: ٣٤.

(٥) غليون، **نقد السياسة**: ٣٩٤.

وفي هذا السياق، يبرز المأزق الذي باتت تعانيه العلمانية في العالم العربي؛ بحيث إذا كان لا يمكن للسياسة أن تستقل عن الدين مثلما ما أن الدين لا يمكن أن يكون مستقلاً عن المجتمع، سواء اعترف الفكر السياسي بذلك أم لم يعترف، فإن الدولة ليست المقر الوحيد للسياسة، بل ليست هي التي تقرر طبيعة السياسة؛ إن السياسة تتقرر على مستوى المجتمع والجماعة والأمة، أما الدولة فليست إلا الجهاز المنفذ للسياسة، فهي ليست السياسة كما أن السياسة ليست هي الدين وإن نهلت منه[1].»

والنتيجة أن هذا التمييز هو الشرط الأول لبلورة مفهوم الدولة الديمقراطية والعمل على إنجاحها كتجاوز إيجابي ونوعي للدولة العلمانية[2]، كما أن غياب هذا التمييز هو الذي جعل الحركة العلمانية تخلط بين علمنة الدولة وعلمنة المجتمع، وتدفع بالمقابل إلى تعميق المفهوم العقائدي للدولة، ذلك أن العلمانية التي تقبل بالمطابقة بين الدولة والقيم السياسية التي تستلهمها وتجعل من العلمانية مصدرًا لقيم مباينة للقيم الاجتماعية والوطنية السائدة، يمكن أن تتحور بسهولة، كما سلفت الإشارة، إلى مذهب لا يعكس القطعية بين المجتمع والدولة فقط، ولكنه يهدد بأن يلغي مفهوم الديمقراطية من الأساس في اللحظة التي يجعل فيها من الدولة العلمانية نموذجًا للدولة العقائدية[3]. لدى الإسلاميين كما لدى العلمانيين.

أخطر من ذلك، فإن العلمانية العربية عادة ما تغدو شعارًا ترفعه نخبة ضيقة ومتنفذة لتميز نفسها في مواجهة أغلبية الشعب، أو لتبرر الحكم الاستبدادي واحتكار السلطة ومصادرة الحريات العامة أو لتغطي على إخفاق السياسة في كسب الرهانات الكبرى، بل إن العلمانية تصبح عائقًا أمام

(١) المرجع السابق: ٤٥٣.

(٢) Bedouelle et Costa, *Les laïcités à la française*: 263. « En France, la laïcité de l'Etat n'implique pas la laïcisation de la société ».

(٣) خاصة وأن التجربة التاريخية نفسها تثبت عدم وجود أي تلازم شرطي ضروري ومنطقي بين العلمانية والديمقراطية حيث «لم يعد مفهوم العلمانية في فرنسا مفهومًا إجرائيًّا، لذلك أدعو لتركه واستبداله بمفهوم أكثر تحديدًا، وهو مفهوم التعددية، وفي هذا الإطار فإن النموذجين الألماني والإنجليزي يثبتان عدم وجود أي ارتباط وثيق، منطقي وضروري بين الجمهورية والديمقراطية والعلمانية، انظر:
Guy Avanzini, « De l'invalidité de la notion de laïcité », *Le Supplément* : *Revue d'éthique et de théologie morale (RETM)* 164 (avril 1998): 61-71.

تطور الفكر الديني الشرعي واستفادته من الأدوات السياسية والفكرية المتقدمة التي طورتها الثورة الحضارية والمدنية المعاصرة.

وبالمقابل، فإن ارتباط الدين بالسياسة لا يمثل أي خطر على الدين أو السياسة، ولكن الخطر يكمن في تحويل السياسة إلى ممارسة مقدسة وتجريدها من الفعل العقلي والنقدي، سواء حصل ذلك بعد استلام السلطة باسم «دولة الله» أو«دولة القرآن»[1] أو قبل ذلك، داخل «حزب الله[2]». ذلك أن المعضلة لا تكمن في تكوين أحزاب سياسة تستلهم القيم والمبادئ والأحكام الإسلامية، ولكن في الانـزلاق من ذلك نحو ادعاء قدسية العقيدة السياسية المستمدة من القيم الدينية وقدسية السلطة المرتبطة بها.

إن المطلوب، إذن، ليس فصل الدين عن السياسة، ولكن تمثل الحزب الديني ذاته لمنطق العمل السياسي ومتطلباته ومفهومه ووظيفته بالمقارنة مع وظيفة الدين كمنبع لقيم عامة وشاملة تتجاوز السياسة نفسها، كما تتجاوز الحزب السياسي والمصالح الاجتماعية الجزئية المرتبطة به. وهو ما لا يمكن أن يتحقق إلا عبر «ديمقراطية إسلامية بالمعنى الحرفي للكلمة أي حزب ديني يعمل في إطار الشرعية الديمقراطية للدولة ومن منطلق احترام قواعدها. عندئذ تتحول الإسلامية إلى دعامة أساسية، بل أولى للديمقراطية العربية[3]». بل وتتحول، مع الأنصاري، كشرط لازم لتحقيق الوحدة والنهضة[4].

غير أن هذا لا يستبطن أية دعوة، صريحة كانت أو ضمنية، إلى «تديين السياسة»؛ لسبب بسيط هو أن مواجهة مشكلة الحكم وما يتصل بها من احتكار للسلطة وانحطاطها الأخلاقي، لا تكمن لا

(١) طويل، **الدولة والدين**.

(٢) وهو ما يؤكد أهمية دعوة وجيه كوثراني إلى أن «التمييز بين الدين والسياسة هو المدخل لحوار مستقبلي ومثمر.. وأن علاقة الدين بالسياسة تغدو، بالنظر لكونها معطى واقعيًّا وتاريخيًّا قائمًا، وعلاقة مؤسسية ينبغي أن يبحث عن صيغتها المستقبلية المناسبة.»، انظر: وجيه كوثراني، «مستقبل المشروع السياسي الإسلامي: أصولية أم حزبية إسلامية»، **بيروت**، العدد ٣ (مايو ١٩٩٣): ١١٩-١٢٠.

(٣) تلافيًا لما قد يثيره مفهوم «الحزب الديني» من إيحاءات سلبية إقصائية من شأنها أن تثير ردود فعل ومخاوف مشروعة من المستحسن الحديث عن أحزاب سياسية ديمقراطية قائمة على مرجعية إسلامية على غرار الأحزاب المسيحية الديمقراطية في أوروبا الغربية. شريطة إيمانها المبدئي والفعلي بالتعددية بمختلف أبعادها السياسية والفكرية والأيديولوجية والاجتماعية، وكذا إيمانها بتداول السلطة، وتاريخية النشاط السياسي وعدم قداسته وإطلاقيته.

(٤) الأنصاري، **رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية**: ١٦.

في أسلمة السياسة ولا في العلمانية، وأن حل هذه المشكلة لن يتأتى إلا بتعميق آليات تداول السلطة عبر مفهوم الدولة الديمقراطية كطريقة إجرائية وعملية للتعبير عن الرأي العام وترجمة قيم وروح وقرار الأغلبية الاجتماعية.

ذلك أن النظام الديمقراطي يعد أنجح الأنظمة السياسية التي عرفتها البشرية من حيث القدرة على تقليص الفجوة بين اليوتوبيا والواقع. أكثر من ذلك، فقد جرى النظر إليها بمثابة «فكرة عبقرية واختراعًا نادر المثال كاختراع المحرك النفاث» بالنظر إلى قدرتها على «اختراق وتجاوز النقائض والتعدديات في الواقع من أجل التقريب بينها في توليفة أسمى مثلما استطاعت نظرية النسبية أن تجمع «بين نقائض المادة والطاقة، ونقائض المكان والزمان في مفهوم متكامل، وتوليفة عبقرية جامعة[1]»».

فقبل أن تعرف البشرية الديمقراطية ظل الإنسان مكرهًا على الاختيار بين الاستبداد والقهر من جهة، أو الفوضى والفتن من جهة ثانية، ليبقى خيار الحرية بعيد المنال. لكن مع «اختراع» الديمقراطية تحولت الحرية إلى ممارسة حقيقية مسئولة، كما «تحقق رهان الديمقراطية الفلسفي في تحويل الضدين: الحرية والالتزام، أو الحرية والمسئولية، إلى حقيقة مشتركة قادرة على الحياة، والنمو والانطلاق[2]»».

ووعيًا بهذا البعد الوظيفي للديمقراطية، فقد جرى التشديد على أهمية وحيوية العمل على استنباتها مثلما يجري الحرص على استنبات التكنولوجيا وأكثر؛ من منطلق أنه إذا كان ثمة مشروع جاد لاستنبات التكنولوجيا «فلا بد من التفكير، وبجهد أكبر، في كيفية استنبات الديمقراطية في الأرض العربية، بكل ما تقتضيه عملية الاستنبات من شروط ومستلزمات..» ذلك أن بعض الدول الناهضة نجحت في استنبات أعقد التقنيات المتقدمة لكنها أخفقت في استنبات الديمقراطية نظرًا لما تقتضيه من تحولات عميقة في البنيات الذهنية والثقافية، والسيكولوجية، والاجتماعية، والاقتصادية..

(١) محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة: أين الخلل؟ جذر العطل العميق**، ط. ٢ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٠): ١٩٨.
(٢) المرجع السابق: ١٧٠.

إن هذا الانتصار يظل مشروطًا بجملة من التحفظات تفرضها جملة من الاعتبارات السوسيولوجية والتاريخية.. خاصة وأن الدولة الديمقراطية تظل، رغم أهميتها القصوى، وسيلة لإدارة القرار العام الذي هو أصل السلطة، وليست منبعًا لقرار مستقل ومخالف للمجتمع ومفروض عليه، وهذا يعني أن الدولة وإن أصبحت مركز السياسة، فإنها ليست مصدرها، إنها المستودعة عليها والمسيرة لها، أما السياسة فهي من صنع المجتمع أفرادًا وأحزابًا وجماعات ونقابات وعقائد وأديان.

خلاصة

بالإمكان رصد ثلاثة اتجاهات نظرية ومنهجية كبرى للتعامل مع إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر؛ الاتجاه الأول ينطلق من مقاربة عقائدية للإشكالية، ويعتبر أن طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة محسومة ابتداء، بشكل ناجز، بمقتضى النص الديني على أساس من الوصل المطلق بينهما. وقد سبق أن عرضنا في هذا الإطار، وفق منظور نقدي تحليلي، لمقولة الحاكمية لدى كلٍّ من أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب، وعبد السلام ياسين، وكذا لمقولة «ولاية الفقيه» الشيعية التي رأينا كيف كرست نموذج الدولة الثيوقراطية من خلال القول بـ«الحق الإلهي» وفرض إكليروس شيعي على رأس النظام السياسي.

وبمقتضى هذه النظرية لا تمثل السلطة حقًّا مدنيًّا وسياسيًّا عامًّا، وإنما تعكس حقًّا دينيًّا لمن يتمتعون بحق الولاية وهم أوصياء النبي والإمام في زمن الغيبة. وقد أبرزنا كيف أن الولاية تعد وفقًا للفقه السياسي الشيعي من أصول الدين وأركان الإسلام، فهي بهذا المعنى تعد مسألة عقدية.. كما أن سلطة الفقهاء «الأوصياء» ليست مستمدة من الأمة، بل من «الوصية»، ولذلك فهي قائمة على أحكام الدين باعتبارهم ممثليه الرسميين، وليس للأمة أن تشاركهم أو تراقبهم أو تحاسبهم..

وقد أوضحنا في هذا الإطار كيف أن نظرية «ولاية الفقيه» لم تكتف بوراثة نظرية «الإمامة» في إقامة التماهي بين النبي والإمام «المعصوم»، وإنما أضافت عليها تماهيًا جديدًا بين الفقيه المجتهد الجامع للشرائط، وبين النبي والإمام. لترتفع دولة الفقهاء و«الحكومة الإسلامية»، بذلك، إلى «مرتبة من القداسة» التي تعد خاصية مميزة لكل «دولة دينية» لا تكون الأمة مرجعها، وإنما الفقيه النائب عن الإمام والنبي..

وليس غريبًا أن ننتقل مع «ولاية الفقيه» من عصمة إمام لا يخطئ! إلى عصمة دولة لا تحاسب من قبل شعبها ونوابه؛ لأنها أيضًا لا تخطئ، ومن هنا نفهم كيف أن إسقاط الشورى والاستعاضة عنها

بمبدأ «التعيين» ظل حاكمًا وعي فقاء الشيعة حتى اليوم على الرغم من أن «ولاية الفقيه» حررتهم من مأزق «الغيبة الكبرى»..

غير أن هذا الاتجاه العام لا يلغي بعض الاجتهادات الجريئة في الفقه السياسي الشيعي التي قالت بسيادة الأمة وولايتها عن نفسها، كما دافعت عن المشروعية الديمقراطية الدستورية.. نستحضر بوجه خاص اجتهادات كلٍّ من محمد مهدي شمس الدين، والسيد حسين فضل الله، وقبلهما محمد حسين النائيني..

كما تمت ملاحظة أن خطاب الحاكمية يتقاطع مع خطاب «ولاية الفقيه» وخطاب الإمامة الشيعي بوجه عام؛ من حيث تعبيرهما المشترك عن تصور سياسي موحد لدولة دينية تقوم على فكرة «الحق الإلهي»؛ أي على دولة الحاكم فيها هو الله وشرعة الإسلام، والقائمون على أمر الولاية فيها هم رجال الدين.

مع فارق أساسي بين الخطابين؛ فبينما وجدنا «ولاية الفقيه» متواصلة مع تراثها الفقهي الإمامي في الكثير من عناصرها وأسسها، فإننا ألفينا «الحاكمية» منقطعة بشكل جليّ عن تراثها الفقهي السني قديمه وحديثه، مقابل تواصلها مع المذهب الشيعي حول الإمامة والسلطة.

ومقابل هذه المقاربة العقائدية لإشكالية العلاقة بين الدين والسياسة، من داخل المرجعية الإسلامية، هناك مقولة الفصل التام بين الدين والسياسة كما أسس لها الشيخ علي عبد الرازق.

ووعيًا بالتباين الشاسع في تقييم أطروحة الرجل بين من ارتقى بها إلى مستوى التأسيس لـ«مقدمات إسلامية للحداثة السياسية.. والتأصيل للنظام المدني[1]». وبين من وصل إلى درجة تكفير

(١) عبد الإله بلقزيز، «مقدمات إسلامية في الحداثة السياسية: علي عبد الرازق والتأصيل للنظام المدني»، في **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧): ١٢٥-١٤٦.

الرجل ومحاكمته، من المفيد إبراز حدود العلم والأيديولوجيا في طرح هذه المقولة في سياقها السياسي والتاريخي.

غير أن اتجاه الفصل المطلق بين الدين والسياسة ميز، أكثر ما ميز، أنصار المرجعية السياسية الوضعية، وبوجه خاص، دعاة المرجعية الفلسفية العقائدية الذين يرفضون النظر إلى الإشكالية، التي نحن بصدد معالجتها، كإشكالية سياسية محكومة بمنطق التاريخ ومتغيراته. تم اختيار أبرز نماذج هذا الاتجاه، من خلال أطروحة عادل ظاهر، التي تم تناولها بالتحليل والنقد بنفس الدرجة التي جرى بها انتقاد مقولة الفصل المطلق كما جسدتها أزعومتا؛ ولاية الفقيه، والحاكمية في موضع آخر.

وفي هذا السياق، فقد انتصرنا إلى المنحى الثالث الذي ينظر إلى العلاقة بين الدين والسياسية كعلاقة تاريخية محكومة بموازين القوى الفعلية على أرض الواقع، وليست علاقة عقائدية أو منطقية مجردة عن محدداتها الموضوعية، دون أن يعني ذلك إنكارنا للمرجعية الحاكمة والموجهة لهذه العلاقة سواء كانت هذه العلاقة علاقة دينية أو وضعية فلسفية، كل ما هنالك؛ أن المرجعية هي التي تصطبغ، تأويلاً وتفسيرًا وتأصيلاً واجتهادًا وتوظيفًا أيديولوجيًّا أو مبدئيًّا، بصبغة شروطها ومحدداتها التاريخية المادية وليس العكس.

فالقيم والمعايير الحاكمة والموجهة للعلاقة بين السياسة والدين لا تخرج من حالة الكمون النصي إلى حالة الفعل والفاعلية التاريخية إلا من خلال شتى عمليات التنشئة والفهم والتمثل.. وشتى إستراتيجيات التوظيف والتأصيل والتأويل واستغلال السياسي للديني.

ولإبراز هذا البعد التاريخي والموضوعي للعلاقة بين السياسة والدين، استلهمنا المنهج المقارن فيما يتصل بمحددات ومنطلقات العلاقة بين السياسة والدين في السياق الحضاري العربي الإسلامي والسياق الغربي..

وفي هذا الإطار تساءلنا: هل العلمانية نظرية سياسية إجرائية أم عقيدة فلسفية؟ محاولين التدليل على أنها نظرية سياسية إجرائية جاءت لتجيب عن معضلة تاريخية محددة عرفتها المجتمعات الغربية

والأوروبية بوجه خاص؛ حيث أولتها كل منها تبعًا لسياقها الاجتماعي والثقافي والسياسي الخاص.. وهو ما قادنا لإبراز ما عبرنا عنه بمفارقات المقاربة الفلسفية للعلمانية.. والدعوة، تبعًا لذلك، لاعتماد قراءة سياقية تاريخية ووظيفية لها..

وقد قادنا هذا التكييف وهذا الفهم للعلمانية كنظرية سياسية إجرائية إلى التساؤل عن طبيعة علاقتها بالديمقراطية، لنخلص إلى عدم مطابقة العلمانية للتحديات والمعضلات التي يفرضها واقع العلاقة بين الدين والسياسة في العالم العربي؛ حيث يعاني الدين من توظيف الدولة وإخضاعه لرهاناتها السياسية وليس العكس، ولذلك فالمطلوب ليس العلمانية، وإنما الديمقراطية والعقلانية ليس لتحرير السياسة من هيمنة الدين كما اقتضت ذلك التجربة التاريخية الغربية، وإنما لتحرير الدين من هيمنة السياسة ورهاناتها، وكذا تحريره من التوظيف الأيديولوجي لمختلف القوى السياسية..

لكن مع ذلك، بإمكاننا أن نلحظ في الفكر العربي المعاصر تطورًا إيجابيًّا في الموقف من العلمانية؛ تشديدًا على ضرورة أن تغدو «قيمة عمومية» منفتحة وغير متخاصمة مع قيم المجتمع وثقافته..

وفي المحصلة النهائية فقد خلصنا إلى أن جوهر حل مشكلة العلاقة بين الدين والدولة يتوقف على النظر إلى الرأسمال الديني باعتباره رأسمالاً مشاعًا ومشتركًا لا يحق لأي فريق أن يحتكره أو يصادره، كما لا يحق لأي من كان أن يزدريه أو يعمل على إقصائه من حياة الناس، كما يتوقف على التوافق والإجماع على مرجعية جامعة على غرار مؤسسة إمارة المؤمنين في النظام الدستوري المغربي، مثلما يتوقف على النجاح في بلورة قاعدة ثابتة وواضحة لتوزيع السلطات الاجتماعية بما في ذلك السلطة الدينية.. علمًا بأن توزيع السلطات هو التعبير عن توزيع المهام والمسئوليات في تسيير وتكوين النظام الاجتماعي، وهو بالتالي أساس هذا النظام وبدونه لا يمكن أن يعيش المجتمع إلا في حالة التخبط والصدام الدائم بين الصلاحيات والسلطات المتعددة.