المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

ملف: ندوة "تقديم ومناقشة كتاب
الدين والعلمانية في سياق تاريخي"

تونس- 5 شباط / فبراير 2016

الدين والعلمانيّة في سياق إسلامي

محمّد بوهلال

ملف ندوة "تقديم ومناقشة كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي"

سلسلة: ملفات

جميع الحقوق محفوظة للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات © 2016

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات مؤسّسة بحثيّة عربيّة للعلوم الاجتماعيّة والعلوم الاجتماعيّة التطبيقيّة والتّاريخ الإقليميّ والقضايا الجيوستراتيجية. وإضافة إلى كونه مركز أبحاثٍ فهو يولي اهتمامًا لدراسة السّياسات ونقدها وتقديم البدائل، سواء كانت سياسات عربيّة أو سياسات دوليّة تجاه المنطقة العربيّة، وسواء كانت سياسات حكوميّة، أو سياسات مؤسّسات وأحزاب وهيئات.

يعالج المركز قضايا المجتمعات والدول العربيّة بأدوات العلوم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والتاريخيّة، وبمقاربات ومنهجيّات تكامليّة عابرة للتّخصصات. وينطلق من افتراض وجود أمن قوميّ وإنسانيّ عربيّ، ومن وجود سماتٍ ومصالح مشتركة، وإمكانيّة تطوير اقتصاد عربيّ، ويعمل على صوغ هذه الخطط وتحقيقها، كما يطرحها كبرامجَ وخططٍ من خلال عمله البحثيّ ومجمل إنتاجه.

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات
شارع رقم: 826 – منطقة 66
الدفنة
ص. ب: 10277
الدّوحـة، قطـر
هاتف: 44199777 974+ | فاكس: 44831651 974+
org.dohainstitute.www

المحتويات

محمّد بوهلال 1

"الدين والعلمانيّة في سياق تاريخي" مشروع مفتوح 1

جدلية الدين والدولة في السياق الإسلامي 4

1. جدليّة الدين والدولة في السياق الإسلامي القديم 4
   - أ.المقاربة الأولى 5
   - ب.المقاربة الثانية 5
   - ج.المقاربة الثالثة 6
   - د.نقد المقاربات الثلاث 7
2. جدلية الدين والدولة في السياق الإسلامي المعاصر 8
   - أ.الدينامية الفكرية 8
   - ب.الدينامية السياسية والاجتماعية 11
   - ج.الدينامية الدولية 14

الخاتمة 15

الدين والعلمانيّة في سياق إسلامي

محمّد بوهلال*

"الدين والعلمانيّة في سياق تاريخي" مشروع مفتوح

يمثّل كتاب عزمي بشارة "الدين والعلمانيّة في سياق تاريخي"، بمجلّداته الثلاثة الضخمة ومادّته الغزيرة التي جمعت بين التعريف بآراء مئات المفكّرين وذِكر الحوادث التاريخية المفصليّة في المسار الأوروبي للعلمنة وتحليل المفاهيم والنصوص والآراء ذات الصلة ونقدها وبناء رؤى فلسفية وتحليلية شخصية مبتكرة تضع المسألة في أفق جدلي تفهّمي، أهمّ دراسة مكتوبة باللغة العربيّة في موضوع العلمانية من حيث هي حصيلة مسار تاريخي معقّد متعدّد الأطراف والاتجاهات.

درس عزمي بشارة في هذا الكتاب مسار العلمانية في تشكّلها التاريخي والنظري. ووقف على المنعرجات الخفيّة والبارزة في هذا المسار، بفضل تتبّع تاريخي دقيق ومساءلة وتفكير متواصلين استحضر خلالهما بصورة تحليلية نقديّة عددًا لا يكاد يحصى من النصوص والإسهامات المتنوّعة للمؤسسة الدينية المسيحية في مختلف مراحلها وحركات الإصلاح الديني وفلاسفة العقل والتنوير والفلسفات النقدية والمادية والوضعية والتحوّلات العلمية والمنهجية النوعية التي قادت إليها والحركات الاجتماعية والسياسية ونزعات ما بعد الحداثة وما بعد العلمانية.

لقد فتح بشارة في كتابه ورشة الدين والعلمانية على مصراعيها، وفتح كثيرًا من النوافذ المتعلّقة بها، عبر المساءلة المفهومية والتتبّع التاريخي والتحليل الفلسفي والنظر المجهري. وعلى الرغم من ضخامة المنجَز يمكن القول إنّ المؤلِّف لم يتناول الموضوع ليغلقه، بل تناوله ليفتح من خلاله عشرات المسالك والمباحث المتّصلة بالعلمنة

* أستاذ التعليم العالي في الحضارة الإسلامية في جامعة سوسة، تونس.

والتطوّر التاريخي السياسي والتشكّل الديني والتفاعل الاجتماعي، ومستقبل الدين والعلمنة، واستمرار الحاجة إلى الرمز والمعنى، وغيرها من المسائل التي تشغل الإنسان المعاصر.

تجنّب المؤلِّف المقاربة الأيديولوجية للعلمانية التي لم يعد بوسعها التقدّم بالموضوع سواء في اتّجاه تكريس العلمنة أو في اتّجاه الحدّ منها. وقد بيّنت الأحداث أنّ هذه المقاربة لا تقود إلّا إلى الصدام بين تيّارين عريضين في العالم: التيّار الديني والتيّار الدنيوي. تجنّب بشارة هذه المقاربة ببناء قراءة تاريخية تحليلية وتفكيكية للدين مفهومًا وتجربة وظاهرة وسلوكا ونظامًا، في الحياتين العامّة والخاصّة، وتنويع المداخل والمقاربات وزوايا النظر، وتتبّع حركة المدّ والجزر والتنوير والإصلاح التي ميّزت اشتغال الدين في المجال العامّ، ووقف على وجوه ارتباطها بنموّ المعرفة العلمية واستقلال العقل والدولة والهيئات الاجتماعية عن المؤسسة الدينية. إلّا أنّه فعل ذلك في سياق أوروبي مسيحي، مكتفيًا بإشارات موضعية إلى السياق الإسلامي، وهو ما يجعل جهد بشارة مشروعًا مفتوحًا يتطلّب التفاعل والمراجعة والاستكمال.

إنّ كتاب بشارة بمجلّداته الثلاثة يذكّرنا بالمشاريع الفكرية العربيّة الكبرى التي كتبها مفكّرون عرب مرموقون، أمثال حسين مروّة ومحمود إسماعيل والطيّب تيزيني ومحمّد عابد الجابري، إلّا أنّ كتابه يتميّز عن مشاريعهم بعدم سجن نفسه في تصوّر نسقي مغلق؛ فبعض الباحثين وضع ثقته بالمنهج، وبعضهم وضعها بالأيديولوجيا. أمّا بشارة فوضع ثقته في التحليل التاريخي والفلسفي القائم على الحفر والتفكيك والتأويل والربط بين العناصر المتجانسة والمتنافرة، وهو ما مكّنه من الوصول إلى نتائج عامّة نجدها مبثوثة في أقسام الكتاب المختلفة، نذكر من بينها:

– كان نشوء النظريات والرؤى السياسية الغربية المتصلة بالدين والدولة والعلمانية والديمقراطية والعقد الاجتماعي وغيرها ثمرة جدل وصراع بين مكوّنات المجتمع ومؤسساته ونخبه، وتفاعلها مع قضايا الواقع المعيش بصعوباته ومعضلاته. ولئن تأثّرت تلك النظريات ببعض الموارد الفكرية والثقافية الوافد بعضها من أفق بعيد مكانًا وزمنا، فإنّها لم تكن قطّ استعارة جاهزة، بل كانت ثمرة تفاعل مباشر مع الأحداث والمطالب والحروب والكوارث والعذابات والدماء وانسداد أفق المنظومات القائمة التي عاش عليها المجتمع الأوروبي الوسيط طوال قرون وانفتاح آفاق جديدة مغرية في وجه المنظومات الحديثة.

– ليست العلمانية بالضرورة ضديدًا للدين؛ فقد نشأت إرهاصاتها الأولى في سياق مسيحي كنسي تحديدًا، لكنّ توسّعها تحقّق تاريخيًا على حساب سلطة الدين وامتداد نفوذه إلى مجالات الحياة المختلفة. وهي من الناحية الإجرائية لا تعني زحزحة المقدّس وإلغاءه، بل تعني انتقاله من المجال الديني والميتافيزيقي إلى المجال الدنيوي من خلال المشاعر الوطنية وشعارات الدولة وبروتوكولات الحياة السياسية والعلاقات الدولية وغيرها، مع الاحتفاظ للأفراد بحقّ التديّن والاعتقادات وفقًا لما ترتضيه ضمائرهم.

– العلمانية مسار تاريخي تراكمي طويل ومعقّد أسهمت فيه بالأساس قوّتان تتمثّل الأولى بالتحوّلات المعرفية الجذرية التي قادت إلى سيادة المعرفة العلمية وتغلغلها في مجمل مفاصل الحياة، وتتمثّل الثانية بالدولة التي استؤمِنت على قيمة الحرية وظلّت بحكم هذا الدور تنحو إلى الاستقلال عن الكنيسة، ثمّ عند التمكّن النهائي إلى التفرّد بالسلطة الزمنية دونها. وبناءً عليه، لا تتضمّن العلمانية معنى القسر والإكراه والتعسّف ضدّ الدين ولا تحتاج إلى ذلك أصلًا إلاّ في الحالات التي يكون فيها التديّن عامًّا وقويًا ويقتضي فيها منطق الدولة إلجام الدين والحدّ من تأثيره في الشأن العام. وهذا يفترض الفصل بين العلمانية والديمقراطية، وعدم افتراض تلازم حتمي بينهما.

– عبر النظر في موضوع الدين والعلمانية بطريقة تاريخية تحليلية دقيقة، يجري التوصّل إلى إظهار الترابط الإشكالي بين هذين المفهومين المعقّدين ومفاهيم محورية أخرى لا يمكن فهم المجتمعات المعاصرة دون استحضارها، مثل الديمقراطية والحرية والقيم والأخلاق والتقدّم والسيادة، والمعنى. فكلّها مفاهيم متواشجة تاريخيًا متعالقة فلسفيًا يغني بعضها بعضًا ويسهم في تشكيله وإنضاجه.

إنّ هذا العمل التحليلي والبنائي الرائد الذي أنجزه عزمي بشارة مهمّ بالنسبة إلينا من جهة كونه يقدّم أساسًا نظريا ومقارنيًا لفهم إشكالية الدين والعلمنة في السياق الإسلامي، وإحراز تقدّم جديد في معالجتها. وهو يفتح على مشروع بحث مستقبلي أوسع يُعنَى بدراسة مسار المجتمعات العربية والإسلاميّة نحو الحداثة والديمقراطية ونضج العقل والتموقع الإيجابي في العالم. ولعلّ طرح مسألة العلمانية في العالم الإسلامي خارج هذه السياقات لا ينير الرؤية بقدر ما يقود إلى تشوّهات سياسية وثقافية واجتماعية.

جدلية الدين والدولة في السياق الإسلامي

تواجه الباحثَ الساعي إلى مدّ نطاق النظر في ما ابتدأه عزمي بشارة في ثلاثيّته ليشمل المجال الإسلامي، جملةٌ من الأسئلة الشائكة، لعلّ أهمّها:

هل عرف التاريخ الإسلامي ضربًا من ضروب العلمانية في الفكر والثقافة والمعرفة وفي أنظمة الدولة والمجتمع؟ وهل يجوز أن نسم بعض تيارات الفكر الإسلامي ومدارسه بالعلمانية؟ وهل كانت منظومات الفقه والأحكام في أقسامها الدنيوية ذات طابع علماني على الرغم من مزاعمها الدينية؟ أم كانت منظومات دينية لاهوتية؟ وهل نعدّ الدولة الأموية والدولة العباسية والسلطنات العسكرية بما في ذلك السلطنة العثمانية دولًا دينية؟ أم دنيوية علمانية؟ وهل هناك من شكّ في أنّ الدولة العربيّة الحديثة بدساتيرها وقوانينها ومؤسساتها دولة علمانية؟ وفي هذه الحالة ماذا يعني ظهور تنظيمات تهدف إلى إقامة "دولة الخلافة الإسلاميّة"، وتَمَكُّن بعضها من ذلك في حدودٍ مكانية وزمانية معيّنة؟ هل للدين معنى موضوعي قابل للضبط النهائي بقطع النظر عمّا يذهب إليه المؤمنون في فهمه؟ وهل معناه واحد ثابت؟ أم له معنى متحرّك يتمدّد ويتقلّص بحسب اعتبارات الثقافة والمجتمع؟

لم نطرح هذه الأسئلة لنجيب عنها في هذا الحيّز الزماني الضيّق، بل طرحناها لننبّه إلى ضخامة ما ينتظر الباحثين إنجازه إن راموا مواصلة جهد بشارة في السياق الإسلامي. وكلّ ما يسعنا القيام به هنا هو أن نعرّف بالسبل النظرية المتاحة في معالجة هذا الموضوع الشائك، ونرى أنّ طبيعة المجال الإسلامي تقتضي في هذا الشأن التمييز بين سياقين مختلفين: السياق القديم، والسياق الحديث.

1. جدليّة الدين والدولة في السياق الإسلامي القديم

من المعلوم أنّ العلمانية نظريةً ومصطلحًا لم تظهر ابتداء في السياق العربي الإسلامي، بل كان ظهورها أوّلًا في السياق الأوروبي المسيحي، ومنه انتقل إلى السياق العربي الإسلامي (ج 2، مج 1، ص 40 –41، 49). فلا نملك في التاريخ الإسلامي أسماء ومحطّات ونظريات واضحة تحيل على انبثاق العلمانية وتطوّرها. ويطرح هذا سؤالًا بديهيًا: هل وجدت علمانية في التاريخ الإسلامي القديم من جهة الفكرة والمحتوى؟

توجد ثلاث مقاربات مختلفة لهذا السؤال:

أ. المقاربة الأولى

يقول بها علي عبد الرازق وعزيز العظمة[1]، وترى هذه المقاربة أنّ التاريخ الإسلامي إلى حدود العصر الحديث هو تاريخ هيمنة للدين والمؤسسة الدينية على الدولة والمجتمع، وأنّ النموذج السياسي الوحيد أو الغالب هو نموذج الدولة الدينية، بقطع النظر عن صدق إخلاص القائمين عليها للدين أو استخدامهم له ذريعة وأداة.

ترى هذه المقاربة أنّ الانفصال بين الدين والمجال العمومي لم يبدأ في الظهور إلا في العصر الحديث تحت تأثير المسار الغربي الذي هو مسار حتمي لا مهرب لنا منه. يقول عزيز العظمة: "إنّ مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى العلمانية، وإنّ مسيرة التاريخ الاجتماعي والثقافي العربي محكومة بهذا المسار على الرغم من الصراعات الطبيعية التي تستثيرها هذه المسيرة مع القوى المحافظة التي أضحى الدين علما عليها، وعلى الرغم من إعادة الاعتبار إلى مؤسسات دينية خالية وإلى عقل ديني بالٍ في مجال الصراعات السياسية"[2].

ب. المقاربة الثانية

يذهب إليها محمود محمد طه ومحمّد أركون وعبد المجيد الشرفي[3]، وترى أنّ التاريخ الإسلامي هو في حقيقته تاريخ دنيوي علماني، والصفة الدينية الإسلامية التي تسم ظواهره المختلفة ليست سوى تمويه ثقافي وقشر خارجي استُدعي للتبرير.

تبدو العلمانيّة بالنسبة إلى هذه المقاربة من تحصيل الحاصل، وليس يُطلب من المؤمنين إلاّ الإقرار بها وتقنينها وإعلان انتهاء تدخّل الدين خارج مجاله الأصلي وهو ضمير الفرد. ويُعدّ تضخّم مؤسسات الدين في المجتمع واضطلاعها بوظائف تتجاوز مجالها الخاصّ مظهرًا من مظاهر الانحراف التأويلي والابتعاد عن جوهر الرسالة النبوية. يقيم هذا الرأي مقابلة ضدّية بين الرسالة المعبّرة عن جوهر الدين التي ظلّت حبيسة النصّ والتجربة

---

[1] علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة،)؛ عزيز العظمة، **العلمانيّة من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992).

[2] العظمة، ص 197.

[3] محمود محمّد طه، **نحو مشروع مستقبلي للإسلام**، ط2 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2007)؛ محمّد أركون، **العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب**، ط3 (دار الساقي للطباعة والنشر، 1996)؛ عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة** (تونس: دار الجنوب، 1998)؛ عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** (بيروت: دار الطليعة، 2001).

النبوية (خصوصًا في مكّة) من جهة، والتاريخ الإسلامي بما هو انحراف عن الرسالة وتشويه لها من جهة ثانية.

ج. المقاربة الثالثة

ترى أنّ التاريخ الإسلامي عرف من النزعات والممارسات والأفكار ما يمكن فهمه باستخدام مفهوم العلمانية المأخوذ من التجربة الغربية وإدراجه في هذا الإطار على الرغم من الاختلاف الواسع في حقول عدّة بين التجربتين المسيحية والإسلامية. يقول عزمي بشارة معبّرا عن هذه الإمكانية في التأويل: "بهذا الاستخدام نكون قد أخذنا من الغرب مصطلحًا إشكاليًا حقًّا في الثقافات كلّها، ولا سيما في الثقافة العربية الحديثة، وأصبح يثير تداعيات عدّة. وإذا سعينا إلى استخدامه في فهم صيرورة تاريخية أبعد من الحداثة الغربية، فلن يكون ذلك من دون أصل في الثقافة العربيّة والتاريخ العربي، لكنّه يأتي من خارجها تطبيقًا عليها. فما المانع من ذلك؟ إنّ الدينامية التي تحكم ذلك معروفة في تاريخ الأفكار، وهي دينامية انتقال الأفكار من مجال إلى مجال آخر. وهي تتضمّن بالضرورة نوعًا من إعادة تفسيرها وتأويلها، وحتّى تغييرها"(ج 2، مج 1، ص 49).

في هذا الإطار من الفهم والتأويل يمكن أن نرى في الأفكار الداعية إلى حصر الدين بمجال أو مجالات مخصوصة في الثقافة الإسلامية نقطة انطلاق ملائمة للمقاربة الثالثة. ولعلّ من أهمّ الأفكار الملائمة لهذا التأويل بعض ما نطق به المعتزلة والظاهرية والصوفية من أفكارٍ دينية وسيكولوجية واجتماعية، وما ذهب إليه ابن رشد من آراء في صلة الفلسفة بالشريعة، وما عبّر عنه ابن الراوندي وأبو عيسى الورّاق وأبو العلاء المعرّي من نزعات ريبية، وما بناه الجاحظ والتوحيدي ومسكويه وابن خلدون من آراء ونظريات في الأدب والأخلاق والتاريخ والمجتمع. كما يمكن أن ندرج في هذا الباب حركة الزنج ومظاهر الحياة الفنية والاجتماعية المزدهرة والمتحرّرة في مدن سورية والعراق ومصر والأندلس، ونظم الحكم التي انتهجتها السلطنات والحكومات الزمنية التي حكمت مناطق متعدّدة من العالم الإسلامي بداية من القرن الرابع الهجري/ الحادي عشر الميلادي.

في المجال السياسي الصرف يَشدّ انتباهَ الدارس القانون المغولي الذي طبّقه جنكيز خان على المناطق الإسلامية التي خضعت لسلطانه، والمسمّى بـ "الياسق" أو "الياسا" أو "كتاب القواعد الكبير". وهو مزيج من الأعراف والتقاليد المغوليّة والشرائع الدينية اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة وغيرها. وقد انتقده تقيّ الدين بن تيميّة بشدّة،

وأصدر فتوى تكفّر العمل به، وذكره المقريزي في خططه ونقل مقتطفات مهمّة منه، وأشار إليه ابن كثير في تفسيره.

د. نقد المقاربات الثلاث

تبدو لنا المقاربات الثلاث قابلة للنقد من الجهات التالية:

- المفهوم المبهم للدين والعلمانية في السياق الإسلامي القديم: هل إنّ ادّعاءات الجميع بأنّهم عن ربّ العالمين يوقّعون أو بإرادته يحكمون أو لشرعه يمتثلون أو من وحيه يستمدّون تجعل أقوالهم وأفعالهم دينًا أو جزءًا من الدين؟ هل كلّ ما هو بشري علماني؟ إنّ هذه المقاربات تشكو التباس مفهوم الدين، وهل له سمات ومقوّمات موضوعية لا تتأثّر بأشكال التديّن وتصوّرات المؤمنين عن الدين الصحيح، أم لا معنى للدين خارج نطاق التديّن والتصوّرات الدينية للمتديّنين.
- الطابع الأيديولوجي لهذه المقاربات، إذ يبدو أنّ رغبة البعض تتمثّل بإبراز الطابع الهيمني الثقيل للدين والتعبير عن ضيقها من حضوره القويّ حتّى صارت تراه موجودًا في كلّ شيء، بينما مال البعض الآخر إلى تجاهله وعدم رؤيته إلاّ في نطاق ضيّق، معبّرًا عن ابتهاجه بهيمنة البشري والدنيوي على حساب الروحي واللازمني.
- عدم الانتباه إلى أنّ المجتمع الإسلامي القديم لم يشهد صراعًا بين مؤسسة دينية تحتكر السلطة الزمنية أو جزءًا منها وقوى سياسية واجتماعية دنيوية تطمح إلى التحرّر من سلطة الدين في الفضاء العمومي. فلئن وُجدت معارضات سياسية لكلّ الحكومات التي عرفها المجتمع الإسلامي القديم بدءًا بما سمّي بالخلافة الراشدة فالحكم الأموي والعبّاسي والدول السلطانية وصولًا إلى الخلافة العثمانية وحكومات أمراء الطوائف والمماليك ودول المغرب المتعدّدة، لم تعترض هذه المعارضات على الطابع الديني للحكم، بل بهذا الطابع بالذات كانت تطالب، متّهمة الحكم القائم بالانحراف عن الاعتقاد الصحيح أو بالعزوف عن تطبيق الشريعة أو بكليهما.
- وفي السياق نفسه، ولكن في المستويين الفكري والاجتماعي، نلاحظ أنّ المسلمين لم يتبلور لديهم فهمٌ نظري للإسلام يقود رأسًا إلى العلمانية. كان يمكن أن يتبلور هذا الفهم لو بقي الاعتزال قائمًا، أو لو تولّد عن

الفكر الفلسفي الإسلامي كما جسّده الفارابي وابن رشد مذهبٌ ديني يفهم الدين في حدود العقل. إلّا أنّ الفارابي ظلّ فيلسوفًا ولم يلهم علماء الدين كثيرا، واعتنق ابن رشد المذهب الفقهي المالكي كما هو بانفصالٍ تامّ عن فلسفته المشّائيّة ولم يستخلص عمليًّا الدرس الذي استخلصه نظريّا في كتابه فصل المقال.

- وفي المستوى الديني الصرف كان بإمكان التصوّف بحكم انصبابه على الأمر الديني في عمقه وجوهريته، أن يحقّق الانفصال بين الروحي والدنيوي ويكون مؤسّسًا لموقف علماني من داخل الفضاء الديني وغير متضارب معه، يؤكّد إمكانية ذلك موقفه السلبي بشكل مطلق من الدنيا ومن السلطة تحديدًا، وتأقلمه من منطلق براغماتي وزهدي في متاع الدنيا مع مختلف الأوضاع السياسية والاجتماعية بما فيها سيطرة المستعمر غير المسلم على بلاد المسلمين، إلّا أنّه مع ذلك لم يتحوّل إلى بانٍ لموقف علماني متماسك لأنّه كان حالة مبثوثة في عدّة مذاهب وأوساط دينية واجتماعية، ولم يكن بانيًا لنظام اجتماعي.

2. جدلية الدين والدولة في السياق الإسلامي المعاصر

تبدو لنا جدلية الدين والدولة في السياق الإسلامي المعاصر محكومة بثلاث ديناميات توجّهها وتحدّد مآلاتها: الدينامية الفكرية، والدينامية السياسية والاجتماعية، والدينامية الدولية.

أ. الدينامية الفكرية

نعني بها الصراع الفكري والأيديولوجي القائم في المجتمع حول مسألة الدين والعلمانية. يتحرّك هذا الصراع في كلّ الدول العربية والإسلامية في خطّين متباينين؛ أحدهما خطّ التنافي والآخر خط التركيب.

خطّ التنافي: يؤكّد هذا الخطّ أنّ الإسلام والعلمانية – وباعتماد التوسعة نضيف الديمقراطية والحداثة – يقفان على طرفي نقيض. من مجسّدي هذا الخطّ من يرى أنّ الإسلام يرفض العلمانية ومعها الحداثة والديمقراطية وينفيها ولا يقبل بالتعايش معها (التيّار السلفي). ومنهم من يرى أنّ العلمانية تتخطّى الدين ولا تقبل بأيّ حضور له في المجال العامّ، والفضاء الوحيد الذي تسمح له بالوجود فيه هو الفضاء الخاصّ لأنّه الفضاء الذي قرّرت الدولة الحديثة تركه للإرادة الفردية. لا يعترف هذا الخطّ بالمساحات المشتركة بين التديّن والحياة العامّة المعلمنة، ولا يُبرز غير نقاط التباين والتناقض بينهما.

تبنّى عزيز العظمة تعريفًا للعلمانية يؤكّد هذا المعنى التنابذي: فالعلمانية عنده "جملة من التحوّلات التاريخية السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والأيديولوجية"، ولها عدّة وجوه: "وجها معرفيّا يتمثّل في نفي الأسباب الخارجة على الظواهر الطبيعية أو التاريخية وفي تأكيد تحوّل التاريخ دون كلل، ووجها مؤسّسيا يتمثّل في اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسة خاصّة كالأندية والمحافل، ووجها سياسيا يتمثّل في عزل الدين عن السياسة، ووجها أخلاقيّا وقيميا يربط الأخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير بدل الإلزام والترهيب بعقاب الآخرة"[4].

وعبّر محمّد الشرفي عن موقفٍ مماثل لما ذهب إليه العظمة حين كتب: "ونحن نتذكّر أنّ الثورة الإيرانية جلبت في البداية كلّ الإعجاب لشعب أعزل استطاع أن يطيح بدكتاتورية دموية. غير أنّ القوم قد نسوا أنّ تلك الثورة أنجِزت باسم الدين، بل كأنّهم تجاهلوا أنّ التاريخ كلّه قد أبان بما فيه الكفاية استحالة أن تكون الحكومة الدينية ديمقراطية وأنّه إذا كانت كلّ الدكتاتوريات شنيعة فإنّ أشنعها الدكتاتورية الدينية، إذ هي لا تكتفي بالتحكّم في السلوكات، بل أيضا في الضمائر وما تخفي الصدور"[5].

ويقول عزمي بشارة في ما يمكن أن نعدّه وصفًا لهذا الخطّ: "أمّا العلمانية في السياق العربي فهي أيديولوجيا قائمة منذ المرحلة الاستعمارية، ولها ممثّلون يمكن فحص منشئهم الفكري المتأثّر بتطوّر العلوم في الغرب وضرورة فهم الظواهر الطبيعية والاجتماعية علميًا، ولها أصحاب دعوات لفصل الدين عن السياسة، ولحرية الفرد في اعتناق الدين الذي يختار، أو عدم اعتناق أيّ دين، وغيرها من الدعوات. لكنّها تختلط في الوعي الشعبي بالعداء للدين. أمّا في الوعي الشعبي للعلمانيين أنفسهم فتختلط بمواقف مثل عدم ارتداء الحجاب، والتساهل مع تعبيرات معيّنة في الأدب والدراما التلفزيونية، والتعليم المختلط للبنين والبنات، والاختلاط الاجتماعي بين الجنسين، وظهور المرأة في العمل في المجال العمومي وغيرها من الظواهر المتعلّقة بنمط الحياة، التي قد تنسجم مع الثقافة الشعبية أو تتنافر معها في حالة اقتصارها على نخبة محدثة فشلت في عملية التحديث المجتمعي عموما" (ج 2، مج 1، ص 49).

---

[4] العظمة، **العلمانيّة من منظور مختلف**، ص37.

[5] محمّد الشرفي، **الإسلام والحرية الالتباس التاريخي** (تونس: دار الجنوب للنشر، 2002)، ص 24.

يظهر من هذه الشواهد أنّ العلماني حين يتكلّم عن الدين وعلاقته بالشأن العمومي لا يعدّ المتديّن صوتًا يجب أن يُسمع له؛ فهو يريد أن يفرض رؤية جاهزة قد لا يقبلها المتديّن: تلتزم التديّن في دائرتك الفردية ولا تتعدّاها. لا يتساءل: كيف يصنع المتديّن بالقيم الدينية العابرة للدائرة الفرديّة إلى الدائرة العموميّة؟ وكيف يترك جانبًا القيم والقواعد التي يراها سارية إلى الحياة العامّة؟ إن تُركت هذه المسائل للمؤمن بوصفها من قناعاته الشخصية، فبالإمكان أن يذهب فيها مذاهب تعصف بالخيار العلماني وحتّى بالخيار الديمقراطي. وإن تكلّم فيها العلماني صار منشغلًا بالشأن الديني من الداخل وفقد حياده العلماني. وهذا مأزق لا يقدّم أنصار الموقف العلماني وخصومه حلًا له.

خطّ التركيب: الخطّ الثاني هو خطّ التركيب. ويرى أصحابه أنّ الموقف المتديّن والموقف العلماني يقبلان بالتعايش والتعاون والتشارك بما أنّ كلًا منهما يحمل قيمًا إمّا دينية أو فلسفية، وأنّ هذه القيم يمكنها أن تلتقي في مستوى الأهداف والنتائج المرجوّة سواء أكان سقفها وطنيًا أم إنسانيًا. ضمن هذا الخطّ يتّخذ الموقف الديني في الفضاء العامّ طابعًا قيميًا روحيًا لا فقهيًا تقعيديًا، وينحاز الموقف العلماني إلى النظام الديمقراطي ويضعه فوق المصالح الحزبية والأيديولوجية ويحترم الثقافة الوطنية بجميع مكوّناتها.

إنّ هذا الخطّ يقرّ بالاختلاف الفكري والسياسي، ولا يراه مانعًا من الاشتراك في حياة سياسية واحدة، ويرى القبول المتبادل بين المختلِفين هو الشرط الأوّل لقيام عقد اجتماعي واقعي وأخلاقي بينهم. من أبرز ممثّلي هذا الخطّ اليوم: القائلون بانسجام الإسلام مع الديمقراطية والقائلون بالإسلام الديمقراطي وبالديمقراطية الدينية وبالإسلام الحضاري المقابل للإسلام الفقهي، مثل عبد الكريم سروش، ومحمّد مجتهد شبستري، ومحسن كديفر، وراشد الغنّوشي.

يزداد هذان الخطّان المتقابلان وضوحًا في الساحة الفكرية العربية والإسلامية يومًا بعد يوم. في بعض البلدان تَرْجَح كفّة الخطّ الأوّل، وفي البعض الآخر ترجح كفّة الخطّ الثاني. ولا شكّ في أنّ غلبة أحدهما على الآخر بصورة نهائية أو طويلة الأمد تؤثّر جوهريًا في الاختيارات السياسية والاجتماعية والثقافية في البلد المعنيّ، وفي نوع حضور الدين في الشأن العمومي وحجمه.

هل لهذه الدينامية الفكرية تأثير فعلي في الواقع وفي التشجيع على العلمانية وترسيخها أو في الحدّ منها وربّما منعها؟ أم هي تعبير عن جدل فكري فوقي يهمّ النخب ولا يتجاوز الكتب والمطبوعات والنصوص التي تعبّر عنه؟

من غير الصواب أن نقول إنّها جدل فوقي؛ فقد أثبت جميع الحالات التي جال فيها الربيع العربي وجميع الحالات التي وصل فيها الإسلاميون إلى الحكم على وجه الاشتراك أو التفرّد وكذا جميع الحالات التي وصلت فيها الأحزاب اليسارية والقومية إلى الحكم، أنّ الصراع الأيديولوجي المحتدم الذي تشهده هذه البلدان ينعكس مباشرة على نمط الحكم وعلى علاقة السياسي بالديني وعلى وضع الدين نفسه في المجتمع؛ فحركة التاريخ والمجتمع ليست بمعزلٍ عن حركة الفكر والأيديولوجيا.

من الصعب حقًّا أن نتقدّم فكريًا ونفسيًا في موضوع الدين والعلمنة إذا لم نتفهّم الحرج الديني أو الإيماني وفي الوقت نفسه الحرج العلماني والدنيوي، ولم نحلّهما. نعم نستطيع التغلّب على أحد الحرجين بإضعاف الحاسّة الدينية أو الدنيوية، وهذا ما يفضّله البعض وهو ما يجرّهم إلى كثير من الصدامات وإلى خيار غير ديمقراطي. ونستطيع التغلّب على الحرج بالإنصات والاستماع والتفكير المشترك.

فالدين اعتراف بالمتعالي وبناء علاقة معه. وهذا حقّ لا يستطيع أحد حرمان المؤمنين منه. لكنّه ليس واجبًا مفروضا على أحد من الناس. يمكن أن ينعكس هذا الاعتراف على نظرة الإنسان إلى تفاصيل الحياة وعلى اختياراته فيها. لا نستطيع بأيّ منطق أن نمنع المؤمن مثلًا من أن يكون لديه ميلٌ شعوري إلى أشياء محدّدة في الحياة ونفور شعوري من أشياء أخرى. والسؤال هو: هل يتجسّد هذا الميل في بنية قانونية وسياسية إلزاميّة، فنحصل على ما يسمّى بالدولة الدينية؟ أم تكون البنى القانونية والسياسية مستقلّة تحدّدها الهيئة الاجتماعية وفقًا لتوازناتها التاريخية الخاصّة، وهذا طبعًا لا يمنع تلك البنى من الاستجابة لتلك الميول الدينية إن شاءت، ولكن بآليّات البنى السياسية وفي إطار مبادئها وقواعدها ولغتها.

ب. الدينامية السياسية والاجتماعية

نعيش في وضعنا العربي الراهن مشكلة تداخل المجالات واختلاطها: العائلة والدولة، الدين والمعرفة، العامّ والخاصّ، الدولة القطريّة القائمة والدولة التي نؤمن بها وهي إقليمية أو قومية أو إسلامية عابرة للحدود والقارّات...

ما لم نحدّد بدقّة مجال الدين والمجالات الأخرى لا يمكننا أن نضع حدًّا بينه وبين غيره، وأن نمكّنه من استقلاليته ومن بناء سلطته الخاصّة التي تنظّمه وتسوسه وتحدّد وجهته.

نعيش أيضًا مشكلة تعدّد الخطابات وانعدام اللغة المشتركة. فبالنسبة إلى الغرب والمجتمعات المهيكلة بصورة قويّة لا ينفي تنوّع الخطابات فيها وحدتها؛ إذ للفيلسوف الأوروبي خطابه، ولرجل الدين والكنيسة خطابه، ولرجل الدولة خطابه، دون أن يوجد تعارض ثقافي بينهم. أمّا بالنسبة إلينا فلا يزال خطاب إمام الجمعة في وادٍ، وخطاب السياسي في وادٍ ثان، وخطاب الجامعي في وادٍ ثالث وخطاب المواطن العادي في وادٍ رابع. لا نعرف فلسفة توحّدنا، ولا توجد ثقافة ولا أهداف عامّة نعيش على وقعها. قد نتوحّد في وقتٍ وجيز أمام خطرٍ داهم، لكنّ تناقضاتنا يمكنها أن تطفو على السطح بسرعة وتتحوّل إلى حرب أهلية دامية نخوضها على قاعدة الدين أو الطائفة أو الأيديولوجيا أو الارتباطات الدولية. وقد تتفاعل جملة هذه العوامل في خليط واحد، فتكون فاعليتها أكثر تدميرًا.

يبدو أنّ سكون الدولة الوطنية القائم على خلطة يلتقي فيها الحكم الفردي أو العائلي أو الحزبي برومنسية ثورة التحرير والتأسيس الوطني الجديد وباحترام مبادئ الدين ورعاية تعاليمه السمحة، قد تزعزع نهائيًا وليس قابلًا للاستمرار منذ ظهور الانتفاضات والتحرّكات والاحتجاجات التي عرفت قمّتها السياسية المدنية بمشاركة شعبية واسعة في ما صار يُعرف بالربيع العربي.

شخّص محمّد الشرفي هذا الوضع المستحيل الذي سبق الربيع العربي على النحو التالي: "كتب أوليفيي كاريه (Olivier Carré) أنّ إشكال العالم الإسلامي لا يتمثّل في إنتاج اللائكية، فهي موجودة، بل في تدبّر الواقع الذي يرفضه، وهو رأي متفائل، ذلك أنّ البلدان التي أبقت في مراسها الاجتماعي وفي تشريعاتها على مؤسسات من قبيل تعدّد الزوجات والطلاق وتزويج البنات القاصرات على أساس مجرّد رضا الأب، لا يمكن أن تعتبر بلدانا لائكيّة وتلك هي حال العالم الإسلامي برمّته باستثناء تركيا وتونس"[6].

[6] محمّد الشرفي، **الإسلام والحرّيّة الالتباس التاريخي**، ص 17.

ومنذ بضعة عقود، صار الوضع السياسي والاجتماعي في العالمين العربي والإسلامي يعرف أحداثًا وتحوّلات وأزمات وكوارث وانتفاضات شعبية وعنفًا لم يشهد له مثيلًا منذ قرون؛ فمن جهة أولى هناك دينامية العنف الدموي باسم الدين من أجل إقامة حكم إكراهي استبدادي لا يقبل أيّ شكل من أشكال المراجعة والاختلاف تساوقها تلازميًا دينامية الاستبداد الذي يبرّر نفسه بالتصدّي لهذا العنف الدموي الذي هو أحد أهمّ أسبابه. فهما ديناميتان متكاملتان متشارطتان تخدم إحداهما الأخرى، تقابلهما دينامية الاحتجاجات الشعبية (ما يحدث في تونس، والعراق، ومصر، ولبنان...) التي تطالب بالعدالة والكرامة والشغل والنظافة، وليس لها رأس مدبّر ولا فكر متبلور ولا برنامج عملي ناجح، وتسعى قوى سياسية ديمقراطية إلى أن تتحوّل إلى معبّر حقيقي عنها ومستجيب لمطالبها دون أن تنجح في ذلك ودون أن تبلغ النضج والاقتدار المطلوبَين. وهذا يجعل الوضع السياسي والاجتماعي مفتوحًا على التقلّبات السياسية والارتدادات وعودة الاحتجاجات.

يتدخّل الدين والأيديولوجيا العلمانية في هذا السياق قَدَمًا بقدم ليقدّما للديناميتين الأوليين قاعدة متينة للتناقض والإقصاء الأيديولوجي والمذهبي وتبرير العنف المضادّ وحتّى الاستعمار. ويعني ذلك أنّ الدولة الدينية مازالت مشروعًا مطروحا يتجسّد في نموذج دولة داعش ونموذج الدولة الإيرانية وغيرهما من الدول الدينية، ونموذج الدولة الدنيوية الدكتاتورية لا يزال قائمًا أيضًا وله أنصار أقوياء في الداخل والخارج يظهره الاصطفاف السياسي والأيديولوجي لأعداد لا يُستهان بها من النخب السياسية والثقافية لفائدة أنظمة الاستبداد في العالمين العربي والإسلامي.

في هذا السياق، لا يزال الفكر الديني الديمقراطي ضعيفًا ومحدودا في مستوى بناء الأساس النظري والقيمي للدينامية الديمقراطية والمساواتية على الرغم من وجود محاولات جادّة في هذا الاتجاه، ولذلك لا يزال صوت هذا الفكر لا تسمعه الجماهير وبخاصّة النخب بالقدر الكافي. ويصحّ الأمر نفسه على المشروع السياسي العلماني الحداثي الديمقراطي الذي تنقصه البلورة النظرية والاقتراب السياسي والاجتماعي من الفاعلين السياسيين والاقتصاديين والاجتماعيين وكسب ثقة الأوساط الشعبية.

ينتج من انخرام التوازن في الديناميات السياسية والاجتماعية ارتفاع وتيرة الصراع والعنف والإقصاء وتسارع حركة التفتّت والانقسام؛ إذ يشهد بعض البلدان حكومتين وحتّى دولتين، في بعضها انقسم البلد إلى مناطق بعضها يخضع لسيطرة السلطة وبعضها الآخر يخضع لسيطرة المعارضات، وفي بعض البلدان نشهد انتفاضة

للجهات المحرومة على الدولة، وفي بعضها ثورة للجياع... لا يخدم هذا الوضع الدين ولا العلمنة، بل يخدم التوحّش السابق للدين وقبل العلمنة.

ج. الدينامية الدولية

لا يشكّ أحد في حقيقة التأثير المباشر والأساسي للسياق الدولي في مجريات الأمور في العالمَين العربي والإسلامي، خصوصًا في المستويات السياسية والاقتصادية والثقافية. فهذه حقيقة قائمة ومعلومة منذ مرحلة الاستعمار المباشر التي عرفها بعض الدول العربية والإسلامية منذ وقت مبكّر جدًّا (حملة نابليون بونابرت على مصر كانت سنة 1798م، واحتلال فرنسا الجزائر كان سنة 1830م)، وهي واقع مستمرّ ومتفاقم في العقود الأخيرة ينبئ بتقسيم جغراسياسي جديد للمناطق العربية والإسلامية على أسس وقواعد وحدود جديدة تعوّض تلك التي اعتُمدت في اتّفاقيات سايكس بيكو.

وعلى الرغم من أنّ تأثير العالم الخارجي في العالم الإسلامي متعدّد الأطراف ومتضارب الاتجاهات (الدول العظمى والمتوسّطة، والمنظمات الأممية، والبنوك والصناديق والشركات الدولية)، فإنّه ينعكس بصورة تكاد تكون موحّدة ومنسجمة على المسألتين الدينية والسياسية؛ إذ يضغط هذا العامل في اتّجاه إخراج الدين (الإسلام) نهائيًا من دائرة التأثير السياسي والقانوني والثقافي. يُوضَع أحيانًا الإسلام نفسه بوصفه دينًا موضعَ شكّ وتساؤل: بوصفه رديف البربرية والتوحّش، ويُطرح سؤال: هل نعترف بمشروعية وجوده في العصر الحديث؟ أم لا نعترف؟ وهل يتلاءم مع القيم الديمقراطية والمدنيّة كما تلاءمت معها المسيحية؟ أم لا يتلاءم؟

يتأكّد هذا الموقف الدولي المضادّ لتدخّل الدين في الشأن العامّ تجاه التنظيمات والقوى الموسومة من جميع الأطراف تقريبًا بالتطرّف: القاعدة، وداعش، وأنصار الشريعة، وجبهة النصرة... ويتّخذ شكل مواجهة دبلوماسية وعسكرية مباشرة، ويجعل القبول بوجود طبيعي لدولة دينية شمولية مثل دولة طالبان أو داعش أمرًا متعذّرا تماما.

لكنّ هذا الرفض المبدئي والعملي في آن يقابله موقف براغماتي تجاه نماذج متعدّدة من تدخّل الدين في الشأن السياسي لم يمتنع الغرب عن التعامل معهما بصورة إيجابية: نموذج الدولة الدينية غير الديمقراطية لكن المندمجة كلّيًا في النظام الدولي وذات الثقل الاقتصادي والسياسي الكبير والمتميّزة بمجتمع عالي التديّن: السعودية وإيران؛

ونموذج الدولة المدنية المحتضنة لما يسمّى بالإسلام الديمقراطي القابل للعمل المشترك مع القوى العلمانية الديمقراطية: تونس، وتركيا.

ماذا تعني هذه السياسة الدولية الانتقائيّة تجاه حضور الديني في المجال السياسي؟ هل تعني تأرجحًا؟ أم ازدواجية؟ هل تعني قبولًا بشروط؟ هل تعني حرصًا لا شكّ فيه على الديمقراطية في العالمين العربي والإسلامي؟

لا تزال السياسة الدولية تفضّل النموذج العلماني في العالمين العربي والإسلامي وتدعمه بأشكال مختلفة على حساب النموذج الديني، وهو ما يساعد على تغذية الاستقطاب الثنائي وتكريس الصراع الأيديولوجي الراديكالي في مجتمعاتنا. ولا يظهر أنّ السياسة الدولية تقف سدًّا منيعا ضدّ استمرار الاستبداد السياسي في العالمين العربي والإسلامي؛ فالمسألة الديمقراطية ليست أولوية ولا هي مبدئية في السياسة الدولية خارج النطاق الغربي. وبإمكان هذه السياسة أن تختار دون تردّد كبير دعم الاستبداد على حساب الديمقراطية في بعض البلدان العربية والإسلامية إذا كان ذلك يحول دون تهديد المصالح الدولية الحيوية.

غير أنّ الموقف الدولي ليس موقفًا جامدا لا يقبل التغيير، بل هو دينامية تتحرّك وتتغيّر؛ فالمنزع الإنسانوي لا يزال قويًّا في أوساط النخب والشعوب، وهو إذ يقبل التغيير لا يقبله في أيّ اتّجاه كان. فهناك قواعد حقوقية وأخلاقية لا يقبل أحد بتخطّيها في المستوى المبدئي، وهذا ما يجعل النزعات الدينية المتطرّفة لا مكان لها في النظام الدولي وليس لها مستقبل سياسي على المدى البعيد.

الخاتمة

يبدو أنّه لا توجد في السياق الإسلامي المعاصر مبرّرات قويّة وكافية للحديث عن العلمانية بوصفها موضوعًا مستقلّا ومنفصلًا، ويكاد يتناولها المفكّرون والمثقّفون والسياسيون والإعلاميون والمواطنون إلّا بصورة إشكاليّة وفي تعالق مع جملة من القضايا الكبرى المترابطة: التحديث، والتنوير، والحرية، والديمقراطية، والتقدّم، والكرامة الوطنية.

وتبيّن الأحداث الأخيرة الحاصلة في عالمنا انهيار نموذج "التحديث من دون ديمقراطية" على الرغم من محاولات بعض القوى السياسية والأيديولوجية المحلية والأجنبية فرضه وإعادة الحياة إليه من جديد. ويترك هذا الانهيار مكانه إلى حدّ الآن في أكثر من بلاد لوضعٍ أسوأ، هو وضع الفوضى والحرب الأهلية. فهل تسود الفوضى؟ أم يتبلور من بين الأنقاض نموذج أكثر تقدّمًا يرفع التناقض بين التحديث والديمقراطية والدين؟ هل تشتغل الديناميات الاجتماعية المختلفة في اتّجاه إنتاج اجتماع تغلّب وقهر؟ أم تشتغل في اتّجاه إنشاء اجتماع تعاقدي تضامني؟