

# سؤال الدين والأخلاق والسياسة:

المسارات الكونية وانغلاقات  
العالم العربي الإسلامي

سعدي رشيد  
باحث مغربي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

جميع الحقوق محفوظة  
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث  
All rights reserved  
Mominoun Without Borders

## ملخص:

تعتمد الفكرة العامة في هذه الدراسة على كون التداخل بين المجال السياسي والديني ينتج بالضرورة مستويات من الانزياح عن أخلاقيات السياسة والدين في الوقت نفسه؛ والدخول فيما يمكن تسميته، من جهة، "لأخلاقية" المجال السياسي الذي يرتكز على المقولات الفقهية التبريرية، ومن جهة أخرى "لأخلاقية" المجال الديني الذي يتماهى مع سلطة الدولة أو سلطة الجماعة، فيصبح أسيراً للعقل الديني المستلب، متهاقاً من حيث إنه متناقض مع أصوله التأسيسية كموقف للروح وتعالٍ عن المجال الدنيوي. ويعني تفكك الأخلاق الدينية انسلاخ العقل الديني عن أصوله "العرفانية" ودخوله مجال المأسسة الذي ينقلنا من الدين إلى التدين من خلال نظام فقهي مغلق، يتم تقديمه كجوهر للشريعة التي ليست في حقيقتها إلا صيرورة اجتهادية وبحثاً أصولياً مستمراً لتحقيق المقاصد العليا والكلية للشريعة.

تتناول الدراسة التداخل اللاأخلاقي بين الأقاليم الثلاثة الدين-الأخلاق- والدولة (السياسة) من خلال مجالٍ تطبيقي مرتبطٍ بعلاقة التجارب الإيمانية وحرية المعتقد بالمؤسسات الدينية والسياسية، إذ نعتقد أن هذا المجال يسمح بدراسة تفكك الأخلاقيات الدينية والسياسية معاً في خط التماس بين المجال الديني والسياسي، ويفسر بالخصوص تشكل العقل الديني الأرتوذوكسي كتجسيد لتشوه الوعي الديني وبداية تحوله لـ "ديانة أرضية".

وتمثل حرية الإيمان والعقيدة دينامية إشكالية كونها تشكل نمطاً متحرراً من الوعي الديني يدخل في علاقة اشتباكٍ، تكاد تكون حتمية مع نزوع العقل السياسي نحو التتميط والمركزة ونزوع العقل الديني نحو احتكار الحقيقة الدينية حول الإيمان. وقد تأخذ الاستلابات اللاأخلاقية شكل تواطؤ وتحالف بين السلطتين الدينية والسياسية، حيث تنتظم في علاقة تبادلية تحيل على نمط اشتغال الدولة الدينية بالمعنى الكلي أو الجزئي، وتكشف عن التداخل المقلق بين الديني واللايديني. لهذا السبب، فإن إشكالية حرية الإيمان والتفكير تكشف بعمق عن التباس علاقة الدين-الأخلاق- السياسة، وتطرح مسألة "أخلاق الدين" أو بالأحرى "أخلاق التدين" واستلابها في المجال السياسي والقانوني، كما تكشف عن النزعات الشمولية للعقل السياسي والديني في السياقات التاريخية لما قبل الحداثة الدينية والسياسية. وبالتالي، فإنها تطرح سؤال المسافة بين الدولة المدنية والدولة الدينية، أو الأنظمة السياسية الهجينة التي لم ترسم بعد حدود العقل الديني والعقل الأخلاقي التعاقدية.

لقد انخرطت المجتمعات الغربية، منذ القرن السادس عشر، في عملية تحول عميقة، لتجاوز الانحرافات السياسية والدينية التي أنتجها وضع التداخل بين السلطة الروحية والزمنية، وعمل فكر التنوير على التأسيس لتصور جديدٍ لمجتمع مبني على المواطنة، الدولة المدنية المبنية على العقل السياسي التعاقدية الكفيل بإرساء أخلاقيات جديدة تحدد العلاقة بين المجال السياسي والديني؛ ففي مجال حرية العقيدة والإيمان، تم تكريس الإيمان كخيار فردي موازاة مع حياد الدولة تجاه معتقدات مواطنيها.

لكن المجتمعات العربية الإسلامية، في مرحلة ما قبل "الربيع العربي"، لم تدخل في المسار المعقد للحداثة الدينية-السياسية. ونعتقد أن المأزق الحضاري للمجتمعات العربية الإسلامية هو في عمقه أزمة الأخلاق التي تشكلت في خط التداخل بين الدين والسياسة؛ فقد خضع العقل الديني داخل المجال العربي الإسلامي في مراحل مبكرة لما نسميه بـ"تفكك الروح الأخلاقية" بسبب مأسسته وارتفائه بالمرجعيات الفقهيّة الأحادية، مما سهل عملية ارتفائه للعقل السياسي المهيمن وانفصاله عن أخلاقيات الدين. ففي مجال حرية الإيمان، قامت المنظومة الفقهيّة "السنية"، في نسختها "الاجماعية"، بصياغة وتأسيس فقه الإكراه والتكفير و"الطاغوت" الديني الذي يرفض قيم الحرية والاختلاف، والذي أسهم في صناعة محنة التجربة الإيمانية وخلق متلازمة الفكر الديني

والعنف في المجال العربي الإسلامي، كما وفر المهادت الدينية التبريرية من خلال منظومة السياسة الشرعية التي تغاضت عن الاستبداد لصالح "إقامة أمور الدين".

ومنذ بداية الحركات الإصلاحية في القرن التاسع عشر، برز الوعي بدخول المجتمعات الإسلامية في تاريخ طويل من الانحطاط "الأخلاقي". لذا، أصبح سؤال النهضة مرتبطاً أساساً بتفكيك نقطة الارتكاز الأيديولوجية للاستبداد والتخلف، إما عن طريق مقولات التحديث السياسي المؤسسي أو من خلال مساءلة الحدود بين السلطة السياسية والسلطة الدينية التي تمثل كهنوتاً له بنية لا تتماهى بالضرورة مع مثلها في المسيحية، لكنها تمارس التراتبية نفسها من حيث احتكار تفسير الدين عقائدياً، أو حتى على مستوى السياسة الشرعية. وهكذا ظهرت راهنية وملحاحية تأسيس عقل أخلاقي مستقل عن المرجعيات الدينية والتقاليد السياسية، لتنظيم علاقة الفرد بالمجتمع وعلاقة التدين بالقواعد السياسية العامة.

لكن بروز برادغم "الإسلام السياسي" و"دولة الشريعة"، بصفتها أعلى درجات استلاب أخلاق السياسة والدين، وضع حدّاً لدينامية الإصلاح، فتحول الوعي الديني مرة ثانية لهوية مغلقة تحول دون الانفتاح على الممكنات الأخلاقية في المجال العربي الإسلامي.

بيد أن "الربيع العربي" شكل مرحلة حاسمة في بداية تفكيك مقولة الدولة- الشريعة، وانتقالاً تدريجياً نحو دولة الحرية والعدالة والكرامة، مما قد يعني بداية المسار نحو إعادة تنظيم علاقة الدين- الدولة- المجتمع، وبالتالي تخليق العلاقة داخل ثالوث الدين - الأخلاق - السياسة، حيث أصبحت أخلاق الدين وأخلاق السياسة من المفكر فيه، لجهة التنظيم المدني والعلماني للمجتمع.

ونعتقد أن إعادة العقل الديني لمجال الأخلاق لا يرتبط، فقط، بإعادة رسم الحدود بين المجال الديني والسياسي- وهو شأن دستوري وإجرائي- أو بصياغة "عقل إيتيقي" خالص بالمعنى الكانطي أو الهابرماسي، بل بمشروع متكامل لإصلاح الفكر الديني في الإسلام وإعادة الاعتبار للإسلام المؤنس والمفتوح على إمكاناته الأخلاقية، مشروع يفكك تهافت العقل الأرثوذكسي الإسلامي، السني كما الشيعي، وينتقد العقل السلفي، ويبرز تناقضه مع المقاصد العليا للنصوص التأسيسية.

وعلى هذا، نقترح تنظيم الأقسام الثلاثة لإشكالية البحث كالتالي: الدين- الأخلاق- السياسة، حيث تمثل الأخلاق وظيفية وسيطية تسمح بخلق علاقة تواصلٍ وتعايشٍ بين مجال المجتمع والسياسة من جهة، ومجال الروح والوعي الديني من جهة أخرى.

وفيما يخص علاقة الدين- الأخلاق- السياسة بمجال القانون وحرية الإيمان، فإننا ننتقل من فكرة أن مقولات الإيمان، القانون والحرية تحيل، على أنماط متميزة من التجربة الإنسانية، ويؤدي تداخلها لإنتاج عدة مستويات من التناقض الأخلاقي:

- بين الإيمان كقناعة شخصية وفردية والقانون (حريات وواجبات) كإكراه تمارسه المؤسسة الاجتماعية؛  
- بين الإيمان كيقين روحي والتزام ديني وأخلاقي، والحرية كصيرورة تسائل اليقين وتجعل من الإيمان تجربة مفتوحة.

- بين الإيمان الجماعي، أو الدين كنظام أرثوذكسي مغلق، والإيمان الفردي كتجربة مفتوحة للوجدان الإيماني، بين الضمير الجمعي الذي يعرف نفسه كممارسة لحرية الضمير، وفي الوقت نفسه كرفض لهذه الحرية لمن لا يتم اعتباره مؤمناً حقيقياً.

وتحيلنا هذه التناقضات على نمطين من الاستلاب الأخلاقي:

- استلاب الإيمان الفردي أمام سلطة التدين المؤسس قانونياً والأرثوذكسيا المغلقة.  
- استلاب الإيمان الذي يتأسس من داخل هذا النظام المغلق، لأنه يتحول إلى ممارسة لا أخلاقية وانفصام يكشف عن نمط من الوعي الزائف.  
- استلاب القانون الذي يفقد وظيفته الموضوعية والشمولية (حماية كل أفراد المجتمع مع حماية حقوقهم الطبيعية).

لذا، يجب على القانون، نظرياً، كي يحافظ على قيمته الأخلاقية، أن يتخذ طابعاً توافقياً (وضعياً أو مستمداً من قراءة النص الديني ذاته)، وذلك لتفادي اصطدام أشكال اليقين المختلفة والمتناقضة أحياناً، كما يجب عليه أن يرتبط بالحقوق الطبيعية: حرية الاعتقاد والضمير، ما يعني رفع سلطان البشر ورقابتهم عن التدخل في معتقدات الناس وترك ذلك لرب العباد.

فوق ما تقدم، سنتناول الموضوع من خلال أربعة محاور أساسية تربط الأقاليم الثلاثة ببؤرة حرية الإيمان والعقيدة، حيث:

- استطاعت التجربة التاريخية الغربية، عبر الإصلاح الديني والإصلاح السياسي، كمسارين متوازيين، أن تقوم بترسيم الحدود بين المجالين السياسي والديني، وفك الارتباط الملتبس بينهما لتحقيق أخلاقيات السياسة

واسترجاع التجربة الدينية لأخلاقياتها (التسامح)، بل وتحولها وسيلة لتكريس أخلاق الدولة المدنية من خلال تجاوز التناقض بين حرية الإيمان ومفهوم النظام العام.

- شكّل الانغلاق اللاهو- سياسي (اللاهوتي- السياسي) عائناً أمام إمكانية انخراط المجتمعات العربية الإسلامية في مسارات التخليق التي تمثلها الحداثة. ولم تخرج المجتمعات العربية الإسلامية لحد الآن من هذا الانغلاق، كما تدل على ذلك الأنظمة القانونية والدستورية التي تكرر مفهوم الإيمان الواحد وتؤسس لسلطة الإكراه.

- نقترح مجموعة استراتيجيات تسمح بدخول العقل الديني، كما السياسي، لمجال العقل الأخلاقي المنفتح. ونجادل بأن الحداثة الدينية، من حيث هي فعلٌ تخليقي، شرط الدخول للحداثة السياسية وأخلاق الدولة المدنية.

- سنقترح قراءة للربيع العربي كتحول حضاري، دشّن المسار الطويل نحو هندسة جديدة وأخلاقية لعلاقة الدين - السياسة - المجتمع، وسنحاول ربط هذا التحول بسؤال الأخلاق، السياسة والدين في سياق دولة ما بعد العلمانية.

## 1- الحداثة السياسية الغربية: سياقات التنوير أو بناء أخلاق العقل الديني

- الوعي بالعنف كـ"ممكن تاريخي" للأديان، أو كيف يصبح اليقين ضد الأخلاق:

في خط التداخل بين الديني والسياسي، يتربص بالعقل الديني خطر التحول للأخلاقي بسبب ما يسمى "إغراء الشمولية"، وهو انحراف يمكن أن يتحقق في كل المرجعيات الدينية. ويمكن أن ننطلق من فكرة التناقض الجوهرية بين التجربة الإيمانية في بعدها الفردي والاختياري وسلطة العقل الجمعي الذي يتحدد من خلال تجربة إيمانية مهيمنة تتحول لسلطة قانونية. ويعبر اللاتسامح والتعصب الديني في تمثالاته السياسية عن تناقض لا أخلاقي بين التجربة الإيمانية نفسها- كالنظام حر بموقف من العالم والروح- وصيرورة تحولها لقناعة مطلقة قد تستبعد تجارب إيمانية أخرى، مستندة في ذلك على بناء تشريعي وسياسي يحدد مجال الإيمان الصحيح والخاطئ.

وتمكننا مقولة "الانغلاق اللاهوتي" أو "الهويات القاتلة" من الربط بين التجربة الإيمانية والعنف من خلال مقولة المطلق أو اليقين بصفته استلاباً لجوهر الإيمان نفسه، عندما يتمثل نفسه كقانون مطلق وكوني وكتجسيد للإيمان الحق أو الصحيح orthodoxie الذي يجب أن تخضع له كل التجارب الإيمانية الأخرى. وتتأسس كل تجربة إيمانية كنفى لتجربة إيمانية أخرى، تعتبرها هرطقة أو انحرافاً عن الطريق الصحيح للإيمان. لذا،

فالمؤمنون التوحيديون "يدعون معرفتهم بما يريد الله، وكيف يجب عليهم أن يتصرفوا كي ينالوا إعجابه ورضاه".<sup>1</sup>

ليس من الصعب إذن، أن نفهم كون العنف يلزم الأديان التي تعتمد على فكرة الاصطفائية أو النزعة التبشيرية. ومن هنا، يؤكد ميشيل دوس أن كل "عملية تملك مغلقة وحصرية للحقيقة، تصبح نفسها مصدراً للعنف".<sup>2</sup> وقد تناول جون ستيوارت مل في كتابه "عن الحرية" فكرة التناقض المبدئي واللا أخلاقي بين سلوك التسامح، أو الحرية الدينية، كتجليات للأخلاق العملية من جهة، وفكرة الإيمان بحقيقة دينية مطلقة تشكل سلطة أرثوذكسية تتعالى عن النقد، وتضع المؤمن خارج فعالية العقل، ثم تصبح مبرراً لإقصاء المخالفين، حيث اضطهادهم وتكفيرهم من جهة أخرى. في كتابه "الموت الثالث للإله"، ويعمل أندريه كلوكسمان على نقد تاريخ الأديان في علاقتها ببعضها من جهة، وعلاقتها بالإنسان نفسه من جهة أخرى، حيث يصبح تاريخ الأديان في الكثير من أوجهه تاريخ البربرية واللا أخلاق، وي طرح علينا الفيلسوف السؤال التالي: "ما الفائدة في أن نؤمن بوجود إله واحد عندما يقتل المؤمنون بعضهم بعضاً باسم هذا الإله... هناك يذوب المقدس والتعالى، ويتلاشى في ما هو زمني وإنساني؟".<sup>3</sup>

ففي التجربة التاريخية للغرب، خلق وجود سلطة دنيوية وسلطة روحية كهنوتية تعارضاً بين المجال المدني والمجال الديني المرتبطين باستراتيجيات الاحتواء والصراع على السلطة. وبسبب تمثله لنفسه كنظام مطلق، سعى المجال اللاهوتي لاحتواء المجال السياسي والفضاء العام. لذا "كان واجب كل ملك مسيحي أن يشجع الإيمان الحقيقي، وبالمقابل، لم يكن أحد بادر على الإبقاء على طاعة حاكم هرطوقي في أمور تمس الإيمان".<sup>4</sup> لقد تفككت أخلاقيات المحبة في المؤسسة الدينية المسيحية بسبب تحولها لسلطة شمولية، وتأسس اللاهوت الوسيط في أوروبا على فكرة مركزية هي وحدة الإيمان كشرط للإيمان الصحيح؛ فالكنيسة ضامنة للحقيقة ولوحدة العقائد. وشكلت الكنيسة الكاثوليكية سلطة قامت بترسيم حرية التعبير الديني وحدود التجارب الإيمانية المقبولة<sup>5</sup>، ومن هنا جاءت فكرة مشروعية المعاقبة الدنيوية للهرطقة من خلال محاكم التفتيش، حيث قامت الكنيسة باضطهاد المفكرين والعلماء، مثل غاليليو وجوردانو برونو وغيرهم، ونشرت قوائم بالكتب

<sup>1</sup>- Barnavi Elie, Anthony Rowley, *Les guerres de religion à travers l'histoire*, Essai, 2006, p 10

<sup>2</sup>- Michel Dousse, *Dieu en guerre, la violence au cœur des trois monothéismes*, Albin Michel, 2002, p 21

<sup>3</sup>- André Glucksmann, *La troisième mort de Dieu*, Nil éditions, Paris, 2000, p 41

<sup>4</sup>- أوروين كليفورد، المواطنة والسلوك الحضاري كمكونين للديمقراطية الليبرالية، في إدوارد سي بانفيلد، السلوك الحضاري والمواطنة، 1995، (سمير عزت نصار، مترجم)، عمان، دار النسر للنشر والتوزيع، ص 108

<sup>5</sup>- Julie Saada, *La Tolérance*, Flammarion, Paris, 1999

المحرمة، ومنذ القرن السادس عشر تجسد اللاتسامح والتعصب الكنسي ضد "هرطقة" جدد هم أتباع كنيسة الإصلاح البروتستانتية.

واحتاجت الكنيسة إلى الذراع الدنيوية التي تتكلف بالتشريع القانوني للاضطهاد، لذا نعتقد أن علمنة المجتمعات الغربية كانت ردة فعل على فقدان المؤسسة الدينية الكاثوليكية لرأسمالها الأخلاقي وقطعها مع قيمها المؤسسة كالحب والتسامح، وليس بسبب خصوصية الديانة المسيحية نفسها.

ولم تسمح فكرة الإيمان الجامع بانبثاق حقيقي للتسامح كتجسد للعقل الأخلاقي داخل الأديان، حيث أصبح التسامح ممارسة سياسية مؤقتة في انتظار استرجاع الكنيسة لوحدها الإيمانية، ويتم فهمه كتنازل للآخر، ورغم أنه معاناة بالنسبة لمن يمتلك حقيقة الإيمان، إلا أنه أخف الأضرار.

عموماً، خلق التداخل بين السلطة الروحية والزمنية صيرورة انتهت بنزع الأخلاق عن المؤسسة الدينية التي تحولت لسلطة دينية-سياسية، وتحول الإيمان إلى سلطة لاهوتية انقلبت على أصولها الإيمانية بتحالف مع المؤسسة السياسية. لهذا كان من الضروري تأسيس فهم جديد للتسامح يسمح للتجربة التاريخية الغربية بتجاوز التناقض للأخلاقي بين حرية الإيمان وسلطة المؤسسة الدينية، بين الحرية الفردية ومفهوم النظام العام، مما سمح للتجربة الدينية الغربية بإعادة اكتشاف أصولها الأخلاقية. وبالتالي، بدأت الحداثة بمساءلة المقول الديني، وتفكيك انغلاقه اللاهوتي، من أجل علمنة مبادئ الدين المسيحي لجعلها موافقة للعقل والأخلاق، كي تكون الأخلاق معياراً للدين وليس الدين معياراً للأخلاق.

### - البروتستانتية وتخليق الوعي الديني:

مثل الإصلاح البروتستانتية حركة احتجاجية عملت على إعادة تأسيس التجربة الإيمانية من خلال مساءلة سلطة التقليد، ورفض الوساطة الدينية والكهنوت في العلاقة بين الإنسان والله من خلال رفض فكرة صكوك الغفران، والتركيز على فردية الإيمان وحميميته؛ ما يعني الإغلاء من قيمة الفرد وقدرته على منح معنى لتجربته الدينية عن طريق الإيمان، فأصبحت فكرة استقلالية التجربة الإيمانية عن المؤسسات الدينية جزءاً من المفكر فيه. وشكلت البروتستانتية بداية حقيقية لتخليق مفهوم الإيمان عبر التأصيل الديني والقانوني لحرية الإيمان والتسامح الديني، حيث دان مارتن لوثر اضطهاد الهرطقة أو المارقين بسلطة رجال الدين، وكشف تناقض محاكم التفتيش مع مبادئ وقيم المحبة في المسيحية، ورغم رفضه لمعتقد الملحدين وتأكيد خطورته السياسية، إلا أنه عارض محاكمتهم، وشكلت عملية العودة هذه إلى الأصول الأخلاقية للمسيحية في الوقت نفسه قاعدة لتحليل دور الدين في تقدم وتأخر المجتمعات، كما أسهمت عملية التفكيك هذه في إرساء البدايات الأولى



لعصر المواطنة، ودشنت دخول التجربة الغربية في عصر الأخلاق المدنية (مثلاً معاهدة وستفاليا التي وضعت حدًا للحروب الدينية، وأقرت حرية العقيدة لكل المذاهب والأديان). في الوقت نفسه، بدأت تتجسد الأخلاق المدنية كانتقال من تصور لاهوتي إلى تصور إنساني للإيمان ومن رؤية مفارقة للعالم إلى رؤية مزامنة ومحايثة، حيث أصبح تدبير الفضاء العام والمشارك بين الأديان يتأسس على نمط من العقلانية الفلسفية والأخلاقية، وليس انطلاقاً من المرجعيات اللاهوتية.

### - إرساء مفهوم التسامح أو التأصيل الأخلاقي لحرية الإيمان:

يعتبر لوك أن كل ديانة تعتبر نفسها الطريق الصحيح للإيمان orthodoxe لكنها ضالة بالنسبة للأديان الأخرى، مما يفسر تبادل اللعنات اللاهوتية والالتهام بالهرطقة والمروق. علينا فعلاً، أن نقبل بفكرة وجود ديانة واحدة صحيحة، لكن لا يمكن تحديدها يقيناً. من هنا، يصبح "الخطأ حقاً ولا يمكن اعتباره جريمة، ما دام أن الضمير يخطأ عن حسن نية، كما أن المسافة تكاد تكون منعدمة بين الهرطقة والصرط المستقيم أو العقيدة الصحيحة، بل إن مفهوم الدين الصحيح نفسه أصبح مفهوماً مزعزاعاً".<sup>6</sup>

وإذا كان التسامح يتأسس على الوعي بجهلنا، فإن هذا التسامح يجب أن يؤسس بدوره مشروعية وحتمية التعدد في مجال المعتقد، ويكرس أسبقية قيمة الحرية بصفاتها أكثر أهمية من ادعاء امتلاك الحقيقة. لذا، فإنه بإمكان العقل الأخلاقي أن يشكل معياراً كونياً ينبع من الطابع المتبادل لحقوق كل ضمير. وسعى فكر الأنوار إلى تفكيك بنية الفكر الأحادي المغلق التي تؤسس للتعصب من خلال تأكيد أن مسألة الخلاص شأن إلهي محض، وخيار فردي يسمو فوق كل مؤسسة مدنية أو دينية، ما دام أن كل البشر معرضون للخطأ، ولأن حرية الضمير حق طبيعي لكل إنسان، فإن "الإنسان سلطة نفسه ولكل أن يختار طريقه إلى السماء بحرية".<sup>7</sup> يقول لوك في هذا الشأن في كتابه المفصلي "رسالة في التسامح" إن: "رعاية النفوس لا يمكن أن تكون من اختصاص الحاكم المدني، لأن كل سلطة تقوم على الإكراه. أما الدين الحق المنجي، فيقوم على الإيمان الباطن في النفس".<sup>8</sup> ويؤكد سبينوزا أنه قد يكون ضرورياً أن يتنازل المواطنون عن جزء من حريتهم من أجل الحفاظ على المصلحة العامة لكن لا يعقل أن يتنازل الإنسان عن الحق في حرية التفكير والتعبير، لأن ذلك يعني تكريس ممارسات النفاق والغش.<sup>9</sup> ويصف سبينوزا الإيمان بأنه طاعة الله بروح صافية نقية مأخوذة بالعدل

<sup>6</sup> - Ibid, p 29

<sup>7</sup> - John Locke, *Lettre sur la tolérance* (1686), Traduction française de Jean Le Clerc, 1710, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, p 10

<sup>8</sup> - Ibid, p 29

<sup>9</sup> - باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ص 437

والإحسان. لذا، فهو جوهر التجربة الدينية، إذ لا تكمن حقيقة الإيمان في محتوى عقدي، بل في الإخلاص والتقوى. لذلك، فهو يرى أن الجهاد الحقيقي هو مجاهدة المرء لخطاياها. أما العلاقة بالآخر، فيجب أن تتأسس على أخلاق المحبة المتبادلة، وهنا يكمن الفرق بين التعصب والإيمان.<sup>10</sup>

### - تخليق الإيمان عبر الحداثة السياسية:

نجح الغرب في تجاوز التناقض بين الإيمان كحرية فردية والنظام العام، وذلك من خلال الاعتراف القانوني بتعدد التجارب الإيمانية، ومن خلال إقرار حرية الإيمان والمعتقد الديني كحق طبيعي. وأصبح مفهوم الإنسان الحر مركز النقاش السياسي والديني بفعل الثورات اللاهوتية - سياسية التي قامت بتفكيك بنية المجتمعات التقليدية في أوروبا، حيث أصدرت الثورة الفرنسية "وثيقة إعلان حقوق الإنسان والمواطن"، والتي أكدت أن الحرية حق أول للإنسان سابق على غيره من الحقوق، كما أعلنت لأول مرة في أوروبا الحرية التامة للاعتقاد، حيث تنص المادة العاشرة أنه "لا يجوز التعرض لأحد لما يبيده من الأفكار حتى في المسائل الدينية على شرط أن تكون هذه الأفكار غير مخلة بالأمن العام".<sup>11</sup> ولا شك أن تعدد التجارب الإيمانية وتعدد طرائق الخلاص يخلق انفصلاً بين المعتقدات والمصالح المدنية للمواطنين، مما يمكن أن يشكل مصدر انزياح عن قيم العدل والإنصاف، لذا عملت الحداثة على إرساء فكرة المواطنة بصفتها الإطار القانوني للحرية الدينية، وذلك من خلال الفصل بين السلطة المدنية، مجال العقل أو السياسة المرتبط بالحقيقة والحكمة، والسلطة الدينية، مجال الإيمان، واللاهوت المرتبط بقيم التقوى والطاعة. فإذا كان مجال اشتغال رجال الدين هو مجال الإيمان والروح، فإن المجال الزماني هو من اختصاص السلطة المدنية التي يجب عليها أن تضمن حرية المعتقد الديني وحرية التأويل والنقد الديني شريطة ألا يكون ذلك مبرراً للعنف، ذلك لأنها لا تقترض أية معرفة "عن الدين الحق"، لذا يمكنها وضع حد لصراع التصورات الإيمانية. إن دولة المواطنة تمارس الحياد الإيجابي تجاه معتقدات مواطنيها وتقوم بتحييد الخصوصيات الإيمانية لضمان حرية الضمير والتعددية الإيمانية، كما أن الدولة تسمو فوق مجال الاختلافات والتأويلات الصراعية للأديان والمذاهب، لأن هذه الأخيرة "غير قابلة للبرهان والإقناع؛ بمعنى أنها لا تخاطب العقل، والذي هو المشترك للإنساني الوحيد، ويعد شرطاً أساسياً لتحقيق العدالة".<sup>12</sup> وإذا كانت المسيحية قد أظهرت، في تطبيقاتها التاريخية، ميلاً لاحتواء النسيج السياسي

<sup>10</sup> - المرجع نفسه، ص 422

<sup>11</sup> - إعلان حقوق الإنسان والمواطن، ترجمة فرح أنطون، 1901

<sup>12</sup> - سعيد ناشيد، الاختيار العلماني وأسطورة النموذج، بيروت، دار الطليعة، 2010، ص 34

والاجتماعي، وخلق علاقة "توتر بين الروحي والديني، فإن الفكر السياسي العصري قدم علاجاً أعنف، لقد رأى حل المسألة في إلغائها، وبذلك دشّن حكم السلوك الحضاري"<sup>13</sup>؛ أي الحكم الخاضع للعقل الأخلاقي.

### - الليبرالية بصفتها أسمى مراحل الأخلاق المدنية:

تعتمد الفلسفة الليبرالية على فكرة أن الحرية هي الغاية الأخلاقية من قيام الدولة. لذا، فإن حرية العقيدة جزء أساسي من بنية المجتمعات الليبرالية. وبفضل التمييز بين المجال العام والمجال الخاص، فإن الإيمان أصبح خياراً شخصياً محضاً، وفي الوقت نفسه خارج النطاق التشريعي للدولة وحقاً أساسياً يجب عليها ضمانه. ويفسر روبرت جولدوين أن حرية الإيمان تشكل جزءاً من المقدس السياسي الليبرالي الذي يضع حماية المجال الخاص وحماية الحقوق الفردية فوق أي اعتبار ديني أو أيديولوجي "فطغيان الأغلبية هو أسوأ الأخطار التي يجب أن تحمي الديمقراطيات الليبرالية نفسها منه"<sup>14</sup>. لهذا، فإن المجتمع الشمولي هو نقيض المجتمع المتمدن. وانطلاقاً من عقلانية الحداثة السياسية، يتم خلق فضاء عمومي مشترك بين التجارب الإيمانية الدينية وغير الدينية، مبني على سلطة العقل الأخلاقي المحض أو العملي، وهو ما يسميه هابرماس بالعقلانية التوافقية التي تسمح بتسوية الخلافات وتفكيك ثقافة العنف واللاعقلانية الكامنة في كل التجارب الإيمانية وأنماط الفكر الديني، وبالتالي "خلق الإجماع المتولد عن النقاش الحر (...). حيث لا ضغط إلا للعقل المحض، وكل رأي لا يخضع للمناقشة والجدل، فهو رأي غير عقلاني (...). والدين متى كان منزهاً عن الخرافة والأسطورة لا يلغي العقل"<sup>15</sup>.

### - الدين بصفته أخلاقاً مدنية:

إذا كان المعيار الوحيد لحقيقة الإيمان هو الصدق والتسامح، فإن بمقدور الإيمان أن يؤلف بين سلطة القوانين وسلطة الأخلاق، إذ يصبح الفرد لا يخضع للعقد الاجتماعي امتثالاً للقوانين فقط، وإنما أيضاً للضمير الأخلاقي؛ فالقانون تجسيداً للفضيلة بمعناها العقلي. والعدل بمعناه العميق يعني الخضوع للقوانين التي تجعل من الدولة مجالاً للحق الذي يضمن حرية الجميع. وبفضل أخلاقية الإيمان، يصبح استمرار مؤسسات الديمقراطية والمواطنة أمراً ممكناً، ويصبح السلوك المدني امتداداً للتجربة الإيمانية وتجسيداً للجوهر العقلي والأخلاقي

<sup>13</sup>- أروين كليفورد، المرجع نفسه، ص 107

<sup>14</sup>- روبرت جولدوين، الحقوق والمواطنة والسلوك الحضاري، في إدوارد سي. بانفيلد، السلوك الحضاري والمواطنة، (سمير عزت نصار، مترجم)، دار النشر للنشر والتوزيع، 1995، عمان، ص 59

<sup>15</sup>- قاسم شعيب، تحرير العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007، ص 19

للإيمان، إذ يرى جان جاك روسو، بهذا المعنى أيضاً، في كتابه الشهير "العقد الاجتماعي"، أن المعتقدات لا تهم الدولة ولا أعضائها إلا بقدر ما تحيل هذه المعتقدات إلى الأخلاق والواجبات تجاه الآخرين.

ويوضح مارسيل غوشي في كتابه "نهاية اختلاب العالم"<sup>16</sup> أن العلمانية، رغم كونها تحرم الدين من السلطة المباشرة وتحصره في فضاء المعتقدات الخاصة، إلا أنها تحقق متطلبات أخلاقية كامنة في المسيحية كقيم الحرية والمساواة والتمييز بين الديني والسياسي. لذا، يمكن الربط بين الدولة المدنية وقيم الإيمان المسيحي التي دخلت في علاقة جدلية وتأثير متبادل كانت نتيجته السلوك الحضاري الذي هو التركيب الليبرالي المميز للمواطنة والمحبة المسيحية على حد سواء. ومن هذا المنظور، يبين كارل سميث أن العلمانية لا تعني في الحقيقة الفصل بين الدين والدولة، وإنما "تحويل المفاهيم اللاهوتية إلى مقولات سياسية إجرائية (...). فالمقاييس المحايثة لا تتناقض ضرورة مع القيم الدينية المتعالية، بل هي ترجمة لها في النسق السياسي المعاصر"<sup>17</sup>. كما أن كانط اعتبر دولة المواطنة القائمة على الحرية تحقق الجوهر الأخلاقي للدين في حدود العقل أو العقل الأخلاقي المحض، مؤكداً قدرة العقل العملي التشريعية في مجال الأخلاق، لأن "الأخلاق القائمة على مفهوم الإنسان بما هو كائن حر... لا تحتاج إلى فكرة كائن مختلف وأعلى منه لمعرفة واجبه، ولا إلى محرك آخر غير القانون الأخلاقي ذاته، كي يمارسه"<sup>18</sup>.

### - الحدأة الساسية والتحول الأخلاقي للوعي الإيماني:

انطلاقاً من فكرة أن الأديان تمتلك نفس القيمة الأخلاقية، يصبح لزاماً على كل التجارب الإيمانية والدينية أن تخرج من انغلاق مرجعياتها الخاصة والدخول في فضاء العقل التواصلي والدينامية الحوارية المفتوحة؛ دينامية الجدل والحجاج. ويمكن أن نستدعي هنا نظرية المجال العام لهابرماس، حيث يمكن للمواطنين مناقشة أمورهم بحرية، ليحددوا هويتهم ويحاولوا من خلالها ترشيد الفضاء السياسي. وبالتالي، لا يمكن للمواطن المتدين أن يعيش في جماعة منغلقة دينياً ومنعزلاً عن عضويته في الدولة القانونية، ولعل ما يفسر خسارة المعتقدات الدوغمائية قوتها "هو كونها تعد نفسها غير قابلة للخطأ وأنها محصنة وممتعة عن التغيير، ولذلك

<sup>16</sup>- Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985

<sup>17</sup>- السيد ولد أباه، الدين والهوية، إشكالات الصدام والحوار والسلطة، بيروت، جداول، 2010، ص 26

<sup>18</sup>- إيمانويل كانط، الدين في حدود بساطة العقل، ص 21، ذكره محمد المصباحي، كانط، من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، قراءة في كتاب الدين في حدود بساطة العقل، في فلسفة الدين، مقول المقدس بين الإيديولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية، مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير الدكتور علي عيود المحمداوي، منشورات ضفاف، 2012، ص 70



- يقول التلمود: "الشيء الذي تبغضه، لا تعامل به صحبك، هذا مجمل الناموس، وكل ما تبقى شروح"

التلمود، شباط، 31

- ونقرأ في الإنجيل: "فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم، افعلوا هذا أنتم أيضا بهم، لأن هذا هو الناموس"

إنجيل متى، 7- 12

- ويقول الرسول عليه السلام: "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ"<sup>23</sup>.

## 2- محنة الإيمان أو محنة الأخلاق في المجال السياسي - الديني الإسلامي:

يطرح التساؤل في المجال الإسلامي حول نجاح أو فشل التجربة التاريخية للمسلمين في تجسيد التدبير الأخلاقي للعلاقة بين المجال السياسي والمجال الديني من خلال تدبير العلاقة بين حرية الإيمان ومفهوم الثوابت العقدية للأمة أو تنظيم الحياة العامة. ويمكن القول، على العموم، إن هذه التجربة لم تستطع بعد ولوج فضاء الحداثة الدينية بصفقتها أسمى مراحل وتجليات الحداثة السياسية.

لقد أصبح تداخل المجال الديني والسياسي والقانوني مصدر استلاب الأخلاق بسبب التناقض بين البعد الفردي والعرفاني للتجربة الإيمانية ونزوع الدولة نحو خلق تطابق بين الهوية الدينية المهيمنة والتنظيم القانوني والسياسي، وهكذا أصبح العقل الإسلامي عاجزاً عن ترجمة شكل خطابه التأسيسي في بعده الأخلاقي؛ أي المطالبة بحرية الإيمان، إلى واقع تبادلي؛ أي الإيمان بالحرية؛ فقد صنع تاريخ الفكر الديني في الإسلام تصوراً لا أخلاقياً للإيمان، ارتبط بمفهوم السنة والجماعة ومقولة الفرقة الناجية والفرق الضالة، مما يبرر حق إقصاء المخالف من دائرة الإسلام وتكفيره، فأصبح الإكراه في مجال الإيمان جزءاً من المعلوم من الدين بالضرورة.

ويبدو أن الحاضر العربي الإسلامي قد شكل امتداداً لمحنة التجربة الإيمانية في التاريخ الديني للإسلام وفشل التجربة التاريخية للمسلمين في تخليق العلاقة بين حرية الإيمان ومفهوم الثوابت العقدية للأمة، إذ لم يحدث الفكر الديني الإسلامي عملية الانتقال إلى مجال الإيمان المفتوح أو أخلاق الإيمان، حيث لا تزال الأرثوذكسية الإسلامية تمارس الوصاية على مجال الإيمان وتخضع التجربة الإيمانية لتصوراتها المعيارية، ترفض مفهوم الفرد المؤمن وتكرس هيمنة الجماعة. وغالباً ما يتم التطابق بين المجال السياسي- القانوني والمعتقد الإيماني اعتماداً على مقولة حماية وحدة

<sup>23</sup>- محمد الطالبي، عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، دار سراس للنشر، تونس 1992، ص 187

المذهب والأمن السياسي والديني، بل لا تزال القوانين ترفض الاعتراف بالطابع الديني للتجربة الإيمانية لبعض الجماعات تحت ذريعة حماية الوحدة الدينية والسياسية، مما يطرح سؤال الانفصام الأخلاقي للعقل الإسلامي وتهافته. كما أن حرية التفكير والتعبير، بصفتها ممارسة إيمانية، لا زالت تخضع لمقولات النظام العام أو مقابله الفقهي "المعلوم من الدين بالضرورة".

### - النزعة الشمولية واستعصاء الأخلاق الدينية:

شكل الترابط بين المجال السياسي والمعتقد الإيماني ثابتاً من ثوابت الدولة الإسلامية، إذ لا زالت أغلب هذه الدول العربية الإسلامية عاجزة عن الدخول في الحداثة الدينية والسياسية من خلال عقلنة أخلاقية العلاقة بين المجال الديني والسياسي، وفصل المجال السياسي عن المعتقد الإيماني؛ فهي لم تنضج بعد إلى حد يجعلها قادرة على الاستغناء عن الدين. ويعتقد الكثير من الباحثين الغربيين أن الإسلام، عكس المسيحية، يتضمن مبدأ شمولياً لا يمكن أن يتعايش مع مبدأ العلمانية، فهو يربط بنيوياً بين ما هو لاهوتي وما هو سياسي ويهدف إلى تأسيس "الجماعة الروحية والسياسية للمسلمين"<sup>24</sup>، مما يفسر طغيان هاجس توحيد الأمة وسيطرة المنطق الهوياتي<sup>25</sup> على عمق التجربة الإيمانية. وتستدعي الدولة الإسلامية حكم الشريعة التي يتم فهمها كقواعد ثابتة وأزلية، والتي تمت ترجمتها تاريخياً، فيما يخص إشكالية الإيمان، من خلال تقسيمات المؤمن والكافر، دار الإسلام ودار الحرب، والولاء والبراء. ولا تزال أغلب هذه الدول تعتبر الإيمان قضية انتماء لا رجعة فيه للجماعة الإسلامية، وتميز بين مواطنيها على أساس نمط من الإيمان تعتبره الوحيد الذي يوافق العقيدة الإسلامية الصحيحة، أو مذهب الدولة الرسمي.

في هذا السياق، نفهم إشكالية حكم الردة والاستعمال للأخلاقى للدين، حيث كانت قضية الردة قضية سياسية، تخضع- ولا تزال- للاستعمال والاستغلال السياسيين من أجل تصفية المخالفين أو الخصوم السياسيين، كما يتبين ذلك من خلال بعض الأمثلة كأحمد بن نصر الخزاعي الذي قتله الواثق بالله بحد الردة في مسألة خلق القرآن، والأصولي والمتكلم الأمدي، ولسان الدين الخطيب، والحلاج، ومحمود طه، وغيرهم كثير. وقد قام العلماء بالمماهة بين البغي والردة، مما سيسمح بقمع

<sup>24</sup>- محمد الشريف الفرجاني، السياسي والديني في المجال الإسلامي، ترجمة: محمد الصغير جنجار، منشورات مقدمات، الدار البيضاء، 2008، ص 23

<sup>25</sup>- فوزي البدوي، من وجوه الخلاف والاختلاف في الإسلام، بين الأمس واليوم، دار المعرفة للنشر، 2006، ص 6-7

الثورات الشعبية كثورة الزنوج والقرامطة، وقد قامت الكثير من الدول الإسلامية في العصر الحديث بالاستخدام السياسي لحكم الردة.<sup>26</sup>

### - الازدواجية المرجعية حول حرية الإيمان أو الانفصام الأخلاقي للعقل الإسلامي:

تشير التقارير الدولية إلى أن الدول الإسلامية هي الأكثر انتهاكاً لحرية الإيمان والمعتقد، ولا شك أن هذا الوضع يجد تفسيره في تداخل الطبيعة اللاديمقراطية للكثير من الأنظمة، خصوصاً قبل حراك "الربيع العربي"، مع نمط من التفسير الديني (أدبيات الشريعة الإسلامية)، حيث يتناقض هذا التداخل مع مبادئ الحرية الدينية كما هي متعارف عليها كونياً. وتقر الدساتير العربية شكلياً بالحرية الدينية وبحرية الاعتقاد وبالمساواة بين المواطنين بغض النظر عن ديانتهم، لكن أغلبها ينصّ، في الوقت نفسه، على أن الإسلام هو دينها الرسمي والشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع، وأن القوانين لا يجب أن تتعارض معها. وبسبب هذه العلاقة الملتبسة بين مفهوم الأمة والدولة، يعيش مفهوم الإيمان في المجال الإسلامي تحت تصور لأخلاقي للتجارب الإيمانية، حيث يعتمد الإكراه المباشر أو غير المباشر.

وترتبط الشريعة بمرجعية الوحي، لذا يعتقد أنها تقترح حلولاً وقواعد نهائية غير قابلة للتغيير، كما أنها تفرض على المسلم خضوعاً كاملاً في كل قواعد الحياة ما دام الإسلام ديناً ودولة، وتفرض عليه قواعد نهائية وانتماء لا رجعة فيه للأمة وإلا تحول المسلم إلى مرتد، كما تصبح حرية الدخول في الإسلام مطلقة. أما حرية الخروج من الإسلام، فمحظورة تماماً وذات عواقب وخيمة، ولأنها تتأسس انطلاقاً من ثنائية المؤمن والكافر، وتفرض فكرة البراء من الكفار؛ فالحرية الدينية بالنسبة لغير المسلمين، أو من يتم اعتبارهم كذلك، لا تعني المساواة في الحقوق والواجبات، بل فقط حرية الإيمان بالمعتقد وممارسة الشعائر الدينية دون الحق في الدعوة لأديانهم، والذي هو جزء من الحرية الدينية.

### - المجال التطبيقي: التهافت الأخلاقي لقوانين الإيمان في قوانين الدول العربية الإسلامية

- لا تحتوي أغلب المساطر الجنائية للدول الإسلامية على إشارة لحكم الردة باستثناء القانون السوداني الذي يدين "الدعوة للخروج من ملة الإسلام أو من يظهر جهاراً خروجه من الإسلام بقول أو فعل بيّن. ويستتاب لمدة معينة من طرف المحكمة وفي حالة رفضه يحكم عليه بالإعدام"، والقانون الجزائري العربي الموحد الذي يوضح أن المرتد هو المسلم الراجح عن دين الإسلام ذكراً كان أم أنثى بقول صريح أو فعل قاطع الدلالة، أو سب الله أو رسله، أو الدين الإسلامي أو حرف القرآن عن قصد "يعاقب بالإعدام إذا ثبت تعمده وأصر بعد

<sup>26</sup>- Med Cherfi, Islam et liberté, le malentendu historique, Paris, Albin Michel, 1998



استتابته وإمهاله ثلاثة أيام".<sup>27</sup> ورغم أن القانون المصري لا يتحدث عن عقوبة الإعدام في حالة الردة، إلا أن الارتداد عن الدين الإسلامي يستتبع نتائج أشبه ما تكون "بموت مدني؛ فالمرتد لا يمكنه أن يتزوج، وإن كان متزوجاً فيجب عليه أن يفصل عن زوجته (حالة الدكتور نصر حامد أبو زيد وزوجته)، لا يمكنه الحصول على أوراق إثبات الهوية، مما يحرمه من كثير من حقوقه الأساسية والضرورية للحياة. لهذا، فإن من يرتدون عن الإسلام يجب عليهم مغادرة بلدانهم كي يعيشوا إيمانهم بسلام".<sup>28</sup> وقد منع القضاء المصري المسيحيين الذي اعتنقوا الإسلام من الرجوع لديانتهم الأولى، لأن هناك "فارقاً كبيراً بين حرية الاعتقاد، وهي مكفولة وبين التلاعب بالتنقل بين الديانتين"<sup>29</sup>، والذي يشكل على حد تعبيره نقضاً للدستور والنظام العام.

- عكس المواطنة، تفضي الشريعة إلى التمييز بين الناس بسبب المعتقد الديني والإيمان؛ فقد أجمع الفقهاء على اعتبار المتزوجات بغير المسلمين مرتدات، بينما يُسمح للمسلم بالزواج بغير المسلمة. واحتفظ أهل الكتاب بمعتقداتهم، لكن الفقه جعلهم مواطنين من الدرجة الثانية؛ فقد كانوا يخضعون لوضع تمييزي اجتماعي وقانوني، ولممارسات مهينة تذكرهم بدونيتهم، مثل إجبارهم على حمل علامات تظهر انتماءهم، منع تصدرهم المجالس، لا يبدؤون بالسلام ولا يزاحمون المسلمين في الطرقات، بل يلجؤون لضيق الطرقات.<sup>30</sup> هكذا تمت صياغة "الشريعة ضد حرية الضمير، رغم تأسيس القرآن لها، حيث أسست قواعد فقهية تمس بحرية غير المسلمين، رغم أن القرآن يرفع من شأن اليهود والنصارى".<sup>31</sup>

- عجز العقل الإسلامي عن التوفيق بين المطالبة بحرية الإيمان والإيمان بحرية الإيمان، فأصبح عقلاً انفصامياً، حيث يطالب المسلمون في بلاد الغرب بحقوقهم الدينية، منها حق الدعوة للإسلام لكنهم يرفضون هذا الحق لغير المسلمين في بلدانهم. وتمنع أغلب قوانين الدول الإسلامية التبشير في دولها بصفته تحريضاً على الفتنة وزعزعة لثوابت الأمة، في حين تسمح للدعاة بنشر الإسلام في كل بلاد الغرب، مما يشكل انتهاكاً لحرية التدين وغياباً للانسجام الفكري والأخلاقي بشأن قضية الدعوة للمعتقد التي هي جزء من حرية المعتقد والإيمان. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن الوضع القانوني لغير المؤمنين أو الملحدين، والذين لا تتضمن القوانين العربية مواد خاصة بهم، لكن يمكن متابعتهم قانونياً باسم قانون الحسبة، وينص الفقه التقليدي على قتلهم وحرمانهم من حق المعتقد.

<sup>27</sup>- المذكرة التوضيحية للقانون الجزائري العربي الموحد، الجزء الأول، جامعة الدول العربية، الإدارة العامة للشؤون القانونية، 1996

<sup>28</sup>- Awad Sami. Aldeeb Abu-Sahlieh, **Le changement de religion en Egypte**, Broché, 2013 (texte introductif)

<sup>29</sup>- حكم محكمة القضاء الإداري يوم الثلاثاء 2007/4/24 الدائرة الأولى برئاسة المستشار محمد الحسيني

<sup>30</sup>- انظر محمد يونس، التكفير بين الدين والسياسة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 1999

<sup>31</sup>- Med Charfi, **Ibid**, pp 74-75

أما بالنسبة للشريعة، فإن العديد من الدول الإسلامية ذات المذهب السني، في تشريع تمييزي ضد الأقلية، ترفض الاعتراف بحقوقهم الدينية وممارسة شعائرهم علناً أو نشر المذهب الشيعي والتعريف به. كما تعرض القرآنيون، خصوصاً قبل "الربيع العربي"، في مصر بصفة خاصة، للاعتقال وانتهاك حرية التعبير والمعتقد الديني من طرف الأجهزة الأمنية للدولة بتهمة الترويج لفكرٍ منحرفٍ، كما أصدر الشيخ محمود عاشور وكيل الأزهر السابق فتوى بكفر القرآنيين وارتدادهم، لكونهم ينكرون معلوماً من الدين بالضرورة ألا وهو السنة ودورها في التشريع.

وأجمع علماء المسلمين على تكفير مذهب البهائية، واعتباره خروجاً عن الملة لكونه ينكر ما هو معلوم من الدين، على اعتبار أن الإسلام هو خاتم الأديان. وكان الأزهر قد أصدر فتوى بردة معتنقي البهائية، وشدد علماء الأزهر أن القاديانية والبهائية طوائف شاذة وخارجة عن الإسلام. ولا تعترف مصر، على غرار باقي الدول الإسلامية، إلا بالديانات التوحيدية؛ أي اليهودية والمسيحية والإسلام. ويفسر عواد أبو سهله كيف يشكل هذا الوضع القانوني مساً بحقوق أكثر من ثلاثة آلاف بهائي الذين هم أحياء أموات يعانون من التمييز على كل المستويات.<sup>32</sup> كما صدر قرار رئيس الجمهورية المصري الأسبق جمال عبد الناصر بحل المحافل البهائية سنة 1960، وحكمت المحكمة الدستورية العليا بأن البهائية ليست ديناً سماوياً معترفاً به، ولا تعدو أن تكون زندقة وإلحاداً، وأن الدستور لا يكفل حرية إقامة شعائرهم. لذا، يجب على البهائي أن يختار بين اعتناق الإسلام، المسيحية أو اليهودية، أو يمارس عقائده بعيداً عن المجال العام دون حق في التبشير بها، ما دام أنها تشكل خطراً على النظام العام (أي كون الدين الرسمي هو الإسلام). وحتى في الدستور المصري الجديد تقتصر الحرية الدينية على الإسلام، المسيحية واليهودية.

### - محنة التفكير، سلطة الجهل المقدس أو لا أخلاقية العقل اللاهوتي المغلق:

يمكن القول، إن تاريخ الفكر الديني في الإسلام هو تاريخ صدام بين الطابع المفتوح للتجربة الإيمانية والطابع المغلق للأرثوذكسية الدينية، والتي تستند لسلطة سياسية تمدها بمشروعيتها، حيث أصبحت كل أنماط القراءات للمتون الدينية، كما الحواشي، مسجونة داخل النمطية النصية أو السياج الدوغمائي المغلق. ولعل لا أخلاقية هذا العقل تكمن في أنه يجعل كل الإمكانيات التجديدية والأخلاقية تقبع في اللامفكر؛ فهو "يرتكز على

<sup>32</sup>- Awad Sami. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Le changement de religion en Egypte*, Broché, 2013 (texte introductif)

ثنائية ضدية عادة هي نظام من الإيمان أو العقائد ونظام اللاإيمان واللاعقائد... ولذلك، فهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه، وتتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لا مفكر فيه".<sup>33</sup>

لقد عرف تاريخ الإسلام محنة العشرات من المفكرين الأحرار الذين تعرضوا للاضطهاد، لأنهم اختاروا لأنفسهم طريقاً خاصاً للإيمان أو فهم العلاقة بالله، مفكرون اتهموا بالزندقة والابتداع وإنكار المعلوم من الدين بالضرورة. فعندما تحول الاعتزال إلى عقيدة رسمية للدولة، تعرض ابن حنبل وغيره للاضطهاد لإجباره على اعتناق المذهب المعتزلي، كما تم تأسيس التفكيث كمؤسسة رسمية ضد معارضي الاعتزال، ثم بعد ذلك أصبح المعتزلة والشيعية وغيرهم من المتهمين بالبدع ضحايا للاضطهاد بعد تحول مذهب ابن حنبل لعقيدة رسمية، إلا أن محنة الإيمان تجسدت في شكلها الأكثر مأساوية من خلال محنة المتصوفة، كالحلاج الذي قتله الخليفة الواثق، إذ قطعت رجلاه ثم قطع رأسه ثم أحرق، والسهورودي الذي أمر بقتله صلاح الدين الأيوبي، كل ذلك بسبب صياغتهم لفهم جديد للإيمان ينتقل من الشريعة إلى الحقيقة ومن الظاهر إلى الباطن ومن سلطة السلف إلى لا تنتهي تجربة الحب والاتحاد الإلهيين.

وفي العصر الحديث، تم إحياء قانون الحسبة الذي يعطي الحق لأي مواطن في المتابعة القضائية ضد مواطن آخر بتهمة المسّ بثابت من ثوابت الأمة والدين وازدراء "القيم الصحيحة"، كما ازداد عدد المفكرين "ضحايا السلطات السياسية اللا ديموقراطية والعلماء المحافظين الراضين القبول بإسلام نقدي، مثل علي عبد الرزاق، طه حسين، حامد أبو زيد، محمد إقبال، وفضل الرحمان، ومحمد محمود طه الذي تم إعدامه في السودان، جميعاً تم اضطهادهم والتشهير بهم. لقد واجهوا إشكالية الحداثة، ولكن المؤسسات الدينية والسياسية ترفض المسّ بديانة السلف الصالح".<sup>34</sup> ففي مصر مثلاً، يتم اتهام القرآنيين بالخروج عن ملة الإسلام بسبب إنكارهم للسنة، وتمت إدانة بعضهم بتهمة إفساد الإسلام وازدراءه. ويحتوي القانون المصري فصلاً تحدد من حرية التفكير تحت ذريعة تجنب "إثارة البلبلة حول المسلمات والثوابت الإسلامية وزرع الشكوك فيما هو معلوم من الدين بالضرورة". وهكذا، أصبح الجانب التشريعي يهيمن على البعد الروحي، الميتافيزيقي والأخلاقي.

<sup>33</sup>- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإتحاد القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 1996، ص 5-6

<sup>34</sup>- Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Editions Albin Michel, Paris, 2004, p 16

### 3- استراتيجيات تفكير الانغلاقات اللاهو- سياسية؛ نحو عقل أخلاقي مسلم

لا شك أن إعادة الاعتراف بالتجربة الإيمانية في طابعها المفتوح قد يشكل طريقاً لخلق أخلاقيات جديدة ذات طابع تعاقدي، تعيد الاعتبار للتجربة السياسية كما الدينية، وتسمح بتحقيق مجتمع الرشد، مما يشكل جزءاً أساسياً من مشروع إصلاح الفكر الديني في الإسلام.

#### - إعادة الاعتبار للحرية كقيمة أخلاقية:

يجب على الفكر الإسلامي أن يسترجع جوهره، ويخرج من استلاباته التاريخية التي نتجت عن الانتقال من الديانة الروحية إلى الديانة التشريعية، وذلك من خلال ربط الحق في الدين والحرية الإيمانية بالحق في إصلاح الفكر الديني، واسترجاع الرسالة الحقيقية للإسلام، والاعتراف بحرية الإيمان كأصل ثابت في النص التأسيسي.<sup>35</sup> ويمكن أن نذكر مواقف المفكرين المحدثين من قضية الردة، والذين يرفضون إضفاء القداسة على التراث، ويؤكدون فكرة أن الحرية جزء من مقاصد الشريعة، وأنه لا يجوز استعباد العباد لغير الله ولا يجب تقديم ظواهر السنة على المقاصد العامة للآيات القرآنية. فالمفكر جابر العلواني مثلاً، يتناول قضية الردة في السنة النبوية، حيث يشير إلى أنه يستحيل عقلاً وشرعاً أن يأتي في السنة النبوية شيء يناقض مبادئ القرآن الكريم حول إطلاق حرية الاعتقاد أو ينسخه.<sup>36</sup> ويؤكد أن مركز الخطاب القرآني هو الإنسان المستخلف والحر، "وهو أعز من أن يكلف ويسلب منه الاختيار، بل إن جوهر الأمانة التي حملها، والتي استحق بها القيام بمهمة الاستخلاف، إنما يقوم على حرية الاختيار التامة الكاملة".<sup>37</sup> ويوضح هذا الخطاب كيف تتحول الأخلاق العقلية إلى دين أو إلى إيمان عقلي، حيث يصبح "مفهوم الله هو... موجود أخلاقي، وليس مجرد أمر افتراضي، إنه العقل العملي الأخلاقي بعينه".<sup>38</sup> لهذا السبب، يؤكد سرورس أنه رغم إمكانية تأسيس المبادئ العامة للأخلاق انطلاقاً من النصوص القرآنية، إلا أن المفاهيم الإجرائية يجب تأسيسها انطلاقاً من العقل العملي المحض. لذا،

<sup>35</sup> - يمكن أن نشير هنا إلى أطروحة محمود محمد طه حول الرسالة الثانية في الإسلام، والتي تعد بحق أهم مساهمة في دراسة إشكالية الدين-الأخلاق-السياسة في الفكر الإسلامي المعاصر. يرى محمود محمد طه أن المرحلة المكية تنقسم بطابع كوني، فهي دعوة للأخوة والمساواة والحرية الدينية. أما المدنية، فلها طابع تشريعي، لأنها مرتبطة ببنية الدولة. يكمن جوهر الرسالة الخالد؛ أي مركزها الأخلاقي، في المرحلة المكية التي تتوجه بالخطاب إلى البشرية كلها. أما الأحكام المدنية، فقد استنفذت وظيفتها التاريخية. لذلك، فهو يرفض تماماً مبدأ النسخ، لأن الخاص العرضي لا يمكن أن ينسخ العام الجوهري، والسياسي لا يمكن أن ينسخ الأخلاقي، ولا الإيمان المغلق أن ينسخ الإيمان المفتوح، كما أن نصاً خاصاً لا يمكن أن ينسخ نصاً عاماً. انظر محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام، 1967

<sup>36</sup> - طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، دار الشروق والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006

<sup>37</sup> - المرجع نفسه، ص ص 175-176

<sup>38</sup> - كانط، إيمانويل، من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، ذكره محمد المصباحي، المرجع نفسه، ص 71

فإن العدل مفهوم يتحدد خارج الدين ويتأسس انطلاقاً من فهم خاص لإنسانية الإنسان، ولا يمكن حصره في النصوص الدينية؛ بمعنى آخر، فـ"إننا لا نستمد مفهومنا للعدل من الدين ولكننا نقبل الدين، لأنه عادل".<sup>39</sup>

ولا شك أن الفكر الإسلامي مطالبٌ بتحقيق تحوله الأخلاقي من خلال قطيعة لاهوتية، يتحول فيها الإيمان إلى علاقة مباشرة بالله لا تحتاج لوساطة المرجعيات البشرية؛ فالإسلام ذو طبيعة بروتستانتية لأن المسلم حر في علاقته بالله، لكن الدولة صادرت هذه الحرية المميزة للإسلام والمتمثلة في الحق في تأسيس ما يسميه أركون "المجال المستقل للروح". فهذه المساواة في الحق للولوج للحرية الإيمانية هي التي تمنح المؤمن المتدين معنى لإيمانه، وهي التي تسمح، حسب فضل الرحمان، بالانتقال إلى تصور أخلاقي للإيمان، يتجاوز "تاريخ الإسلام التقليدي الذي شوه الرسالة الجوهرية للدين والمسؤولية اللامتناهية للإنسان أمام الله، والذي يؤكد الحرية كأساس للإيمان، على أخلاق الالتزام الفردي ضد منطلق الإكراه الديني"<sup>40</sup>، ويؤسس مركزية المسؤولية والالتزام الفردي، إذ «ليس لدينا تجربة دينية جماعية، فالتجربة شخصية وذاتية دائماً. فنحن نعيش العشق لوحدنا، ونموت لوحدنا، ونعيش التجربة الدينية لوحدنا أيضاً».<sup>41</sup>

### - العلمانية والدولة المدنية كممارسة أخلاقية: فصل جماعة المؤمنين والمواطنين

يحيل ثلوث الدين-الأخلاق-السياسة على سؤال موقع الدين في دولة المواطنة وحقوق الإنسان. هل لا يزال ممكناً تأسيس المجال القانوني والتشريعي المتعلق بحرية الإيمان والتفكير من داخل المقولات الفقهية؟

إن لأخلاقية الدولة الدينية، المبنية على مرجعيات وتطبيقات فقهية، تتجلى في عجزها عن تحقيق قيمة العدل كما يظهر ذلك من خلال حكم قتل المرتد والتمييز ضد غير المسلمين وتقيد حرية الضمير بصفتها أسمى مظاهر العدل. معنى ذلك ضرورة استقلال الدولة وحيادها عن التجارب الإيمانية، وهو الشرط الأساسي للولوج إلى الدولة المدنية التي تؤسس للمواطنة ومجتمع الرشد من خلال الفصل بين جماعة المواطنين وجماعات المؤمنين، وتفكك علاقة التطابق بين الأمة بالمعنى الديني والدولة، وتحمي الحق في حرية الإيمان بنظام قانوني، حيث لا يكون للاختيار الإيماني أية آثار على الحقوق السياسية أو المدنية.

ونعتقد أنه لم يعد ممكناً تأسيس علاقة الإيمان بالمجال القانوني داخل تفسير ديني أو مذهب ديني مبني على تصور لاهوتي للحقيقة الدينية، بل فقط من داخل الأخلاقيات الدينية أو أخلاقيات الاختلاف بصفتها

<sup>39</sup>- ولاء وكيلى، الحوار حول الدين والسياسة في إيران، الفكر السياسي لعبد الكريم سروش، ترجمة حسين أوريد، نشر الفنك، ص 47

<sup>40</sup>- Fazlur rahman, principes de la foi et de l'éthique islamique, cité par Filali -Ansary, L'Islam est-il hostile à la laïcité, Editions le fenec, 1999, pp 117-118

<sup>41</sup>- عبد الكريم سروش، السياسة والتدين، دقاتك نظرية ومآزق عملية، ترجمة أحمد القباجي، مؤسسة الانتشار العربي، 2009، ص 85

أخلاقيات دينية محضة.<sup>42</sup> وبفضل هذا التحول الأخلاقي، يصبح ممكناً تحقيق ما يسميه مصطفى السباعي الانتقال من الإسلام الكنسي الخاص بالمسلمين، إذ "أن الإسلام في تشريعه مدني علماني يضع القوانين للناس على أساس من مصلحتهم وكرامتهم وسعادتهم، لا فرق بين أديانهم ولغاتهم وعناصرهم".<sup>43</sup> وفي هذا السياق، يجب التنويه باجتهادات بعض المفكرين الإسلاميين الذين يتحدثون عن فقه الاختلاف أو المشاركة، مثل راشد الغنوشي الذي يذهب إلى أن الأمة بالمعنى السياسي أشمل من الأمة بالمعنى الديني؛ ف"مفهوم الأمة لا يجب أن يقوم على أساس العقيدة في دولة الإسلام، بل على طبيعة أشمل يدخل ضمنه أصحاب العقائد الأخرى، ليشكلوا مع بقية المؤمنين أمة سياسية واحدة يتمتعون بحقوق المواطنة التي تفرض عليهم واجبات مقابل تمتعهم بالحقوق".<sup>44</sup> لا يتم الأخذ بمبدأ الأقلية أو الأكثرية الدينية، انطلاقاً من مبدأ أخلاقي- فقهي مفاده أن الكثرة الدينية، وحدها لا توجب حقاً، والقلة الدينية وحدها لا تمنع من اقتضاء حق.

وتستدعي مقولة الأخلاق هنا مقولة مركزية الإنسان، حيث يصبح الإنسان قيمة في حد ذاته بغض النظر عن عقيدته أو عن رفضه الدخول في أية عقيدة. ويوضح سرروش في هذا السياق، أن "موقف الليبرالية من إنسانية الإنسان يتجلى في دائرة واسعة جداً، فلا أحد من أفراد البشر يسقط من الإنسانية بسبب العقيدة أو يكون مستحقاً للقتل وسلب الحقوق لهذا السبب"<sup>45</sup>، وتبدو دائرة الإنسانية هنا أوسع من دائرة الدين أو على الأقل الدين الدوغمائي.

هكذا، تصبح الدولة سامية فوق مجال الاختلافات والتأويلات الصراعية للأديان والمذاهب، ويتم خلق فضاء عام تعاقدى يتسامى فوق الاختلافات الدوغمائية، نوع من الأخلاق التي تتأسس من ضرورة العيش والتفكير المشترك، وهو ما يعبر عنه جون رولز بالإجماع المتداخل "كقاعدة وحيدة ذات مصداقية في المجتمعات الديمقراطية الحديثة... فالمجتمع الديمقراطي كنظام تعاون عادل بين مواطنين أحرار ومتساوين، يجب أن يعتمد على مفهوم يضمن لجميع المواطنين الحقوق والحريات الأساسية كحالة لشعورهم بالأمن وبالاعتراف المسالم والمشارك بينهم، ولما كان من غير الممكن لجميع المواطنين الاتفاق على رأي معين وشامل للعالم، ولما يصنع الحياة الطيبة، فإن هذا المفهوم يجب أن يتأسس بصورة مستقلة عن جميع العقائد الشمولية".<sup>46</sup> وإذا كان على الدين والسياسة أن يندرجا في تصور عن "الخيرية"، فإن هذا التصور يجب أن

<sup>42</sup> - ينتقد سرروش الاستعمال الأيديولوجي للإسلام، والذي يحد من حرية المعرفة الدينية ويقوض مبدأ العدل ويكرس الشمولية الدينية والسياسية، لذا يرى ضرورة خضوع المجال السياسي للبعد الإنساني من خلال جعل حقوق الإنسان نموذج الحكم الإسلامي.

<sup>43</sup> - ذكره محمد جمال باروت في "العلمانية المؤمنة: محاولة في تحرير العلمانية من العقيدة العلمانية"، مجلة شرق نام، العدد السابع، يناير 2011

<sup>44</sup> - راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1999، ص 49

<sup>45</sup> - عبد الكريم سرروش، الدين العلماني، ترجمة وتحقيق: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي 2010، ص 66

<sup>46</sup> - عبد الوهاب الأفندي، إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام، مسلم أم مواطن، الموقع الإلكتروني للجماعة العربية للديمقراطية.

يكون مقبولاً من طرف المواطنين بصفقتهم أحراراً متساوين و" ألا يفترض أي مذهب جامع جزئياً أو كلياً، حيث يعكس هذا المذهب، وذلك بما يقصي مواطنين آخرين قد لا يعتقدون فيه، وإنما يعتقدون في غيره".<sup>47</sup> ويبدو أن هذه هي الطريقة الوحيدة لحفظ البناء الأخلاقي للفكر الديني في العالم المعاصر.

وهكذا، يصبح ممكناً الانتقال من إطار الشرعية الدينية إلى ميدان الحقوق المدنية، حيث "تبدو الأخلاق أداة لإدماج العمل السياسي بالعقلانية، بواسطة وجود نوع من الاتفاق بين الإتيقي والسياسي في المجال العام، أملاً في أن يكون هذا المجال مكاناً طبيعياً لإنتاج الإجماع بين المواطنين، وبالتالي وحدة السياسي والأخلاقي، وذلك يتحقق حينما تكون السلطة السياسية تحت رقابة ومحكمة الأخلاق المتكونة من مواقف الأفراد الذين يستعملون العقل استعمالاً عمومياً لحل مشاكل الشأن العام".<sup>48</sup> وبفضل المصالحة بين الإيمان والسياسة، يمكن أن يدخل المجال الإسلامي مرحلة "ما بعد الإسلام السياسي" بصفقتها مصالحة مع الأخلاق المدنية أو "خروجاً من الإسلام السياسي لا يشكل قطيعة مع الإسلام، ويستمر فيه الإسلام مصدراً للحقيقة في حين أن تنظيم المجتمع يخضع لقواعد لا ئكيه كونية، مثل الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان".<sup>49</sup> وترتبط هذه الأخلاقيات الجديدة بالفصل بين الإيمان والمعرفة، وبين المقدس والمدني، وهو شرط أساسي لتكريس حرية المعتقد والضمير.

### - استرجاع الدين لأخلاقه أو تحرير الدين من الدولة:

تبرز هنا مفارقة أن الحداثة السياسية وحدها يمكن أن تنفذ الدين من السياسة ومن انحرافات التدين نفسه؛ أي من الاستعمال اللاديني واللاأخلاقي للدين؛ فالليبرالية ترجع الدين لأصوله وجوهره الروحي، وتحفظ خصوصيته كخيار ومسؤولية فردية أمام المطلق، ويصبح الإيمان مسؤولية وجودية، وليس وضعاً اجتماعياً. بهذه الروحية اللوثرية البروتستانتية، يقول سروش: إن «الليبرالية تتجه إلى التصالح مع الدين الحقيقي غير الرسمي بمقدار ما تتقاطع وتتعارض مع الدين الرسمي الإجماعي»<sup>50</sup>، لذا "يجب على الإيمان الداخلي أن يهيمن على الممارسات الخارجية. إن التركيز على الطقوس وفرض الممارسات بالإكراه يخلق مجتمعاً دينياً منمطاً، بلا تعددية، حيث يسيطر النفاق واحتكار الحقيقة".<sup>51</sup> وفي كتابه "العقل والحرية" يبين المفكر الإيراني أن الحرية لا تتنافى مع الالتزام الديني، مؤكداً أن جوهر العمل النبوي هو تغيير واقع الإنسان وكيانه الروحي

<sup>47</sup> - محمد الشيخ، العلاقة بين قيمتي الخير والعدل عند جون رولز ونقاده، مجلة التفاهم، المجتمع الخيري وفعالية منظومة القيم، عدد 35، شتاء 2012، ص 237

<sup>48</sup> - هابرماس، ذكره علي عبود المحمداوي، المرجع نفسه، ص 342

<sup>49</sup> - Guy Sorman, *Les enfants de Riffa, musulmans et modernes*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2003, pp 237-238

<sup>50</sup> - عبد الكريم سروش، الصراط المستقيمة، قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، 2009، ص 285

<sup>51</sup> - Rachid Benzine, *Ibid*, p 78

وإحداث تحول وجودي ينقل من الإيمان المتوارث إلى الإيمان التجريبي. لهذا يمكن أن يكون للدين وظيفة "سياسية" مركزية من حيث ترشيد المجتمع المدني وإشاعة روح الانضباط القانوني والمساواة وترسيخ القيم الأخلاقية والروحية، فيتحول لقيمة حضارية ويخلق فكراً دينياً إيجابياً يعمل على خلق المصالحة بين قيم الدين وقيم العقل، ليكون الدين خادماً والحياة الدنيا مخدومة، وهذا هو معنى "الدين العلماني".

وعلى المدى البعيد، يمكن لمجمل هذه الإصلاحات أن تجعل ممكناً مراجعة أخلاقية عميقة وتأويلاً إيجابياً يصلح الإسلام مع طابعه الإنساني والمفتوح، وذلك من خلال التجديد اللاهوتي للإيمان والانفتاح على مقولة التعددية الخلاصية أو "الصرطات المستقيمة"، والانتقال من المعنى الفقهي للإسلام إلى المعنى العرفاني، وتفكيك أسطورة الفرقة أو الديانة الناجية. كما يجب التفكير أيضاً في إعادة الاعتبار لما يسميه عبد الجبار الرفاعي بـ "التجارب الإيمانية الشفيفة" التي تعزز النزعة الروحية الإنسانية من خلال التجربة الإيمانية العرفانية التي تمنح أصحابها رؤيا، ويصبح فيها العالم ممثلاً بالمعنى ومنفتحاً على الكونية، لأن الإنسان يتخلق فيها بأخلاق الله<sup>52</sup>، وتستدعي هذه الأفكار ضرورة المساواة في الحرية، انطلاقاً من كونية مفهوم الإنسان المستخلف، الإنسان في حد ذاته، والذي هو الغاية من وجود الإسلام.

### - "الربيع العربي"، هل هو بداية التحول الأخلاقي؟

في الختام، يمكن قراءة علاقة الدين - السياسة - الأخلاق في سياق التحولات العميقة التي أحدثتها ولا يزال يحدثها "الربيع العربي". بالموازاة، يمكن طرح سؤال العلاقة بين الإيمان والقوانين في سياق "الربيع العربي" الذي شكل ثورة على ثقافة الرعية في المجال العربي الإسلامي، رغم أن الدخول إلى الحداثة الدينية مسار طويل في مجتمعات عاشت لقرون في ظل الانغلاق اللاهوتي، إلا أن "الربيع العربي" قد دشّن الطريق الذي سينتهي باسترجاع الإسلام لجوهره الأخلاقي عبر إخضاع التداخل وخط التماس بين المجال الديني والسياسي لنظام العقل الأخلاقي العام، بجعل حرية المعتقد مقصد المقاصد الكبرى، والوظيفة الأساسية للدولة.

ولا شك أن صعود الإسلاميين للحكم أعاد مسألة الحرية الدينية والدولة المدنية إلى الواجهة، لكن مجموعة علامات إيجابية تشير إلى تحول في مواقف الأحزاب الإسلامية وبداية مراجعات فكرية، تدل على أن العقل الأخلاقي المفتوح أصبح من المفكر فيه، وأنه تم الشروع في مساءلة المشروعية السياسية للعقل الديني المغلق. وقد يعني هذا، على المدى المتوسط، إمكانية المصالحة بين الإيمان والدين كمؤسسة والحرية كخيار فردي وحق من حقوق الإنسان.

<sup>52</sup> - عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، 2012، ص 166



ويتعلق الأمر ببداية تحولات فكرية استراتيجية تعبر عنها أطروحة "ما بعد الإسلام السياسي" التي تقوم على فكرة أن هناك توجهاً لدى هذه الحركات لدمج الإسلام والتدين مع الحقوق والحريات الاجتماعية والسياسية، وتأكيداً على الحقوق بدلاً من الالتزامات، والتعددية بدلاً من الفكر الأحادي، والمستقبل بدلاً من الماضي.<sup>53</sup> وتؤكد هذه الأطروحة عدم تداخل الدولة مع الحياة الدينية وبقائها في وضع الحياد أو "التسامح المزدوج" الذي يجسد العلاقة الأخلاقية بين المجالين، حيث يتم إرساء نوع من التمايز والاحترام المتبادل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. فمن جهة، على المجال الديني ألا يستحوذ على المجال السياسي أو يستغله لخدمة أغراضه، ومن جهة أخرى على الدولة أن تمنح المجال الديني حرّيته وتقوم بتحييده عن السياسة بعيداً عن أية علمانية معادية للدين. ويسمح هذا التوازن بين المجالين بتفادي خطر كلّ من الثيوقراطية والعلمانية المتطرّفة<sup>54</sup>، وتتحول "السياسة الشرعية" أو "اللاهوت السياسي" إلى نوع من "فقه التمايز" أو أخلاق التسامح التي هي أساس الثقافة الديمقراطية التي تحدد، حسب هابرماس، دور الدين في المجال العام، حيث إن "التسامح مسار باتجاهين دائماً، ولهذا لا ينبغي أن يتسامح المؤمنون فقط إزاء اعتقادات الآخرين، بما فيها عقائد غير المؤمنين وقناعاتهم فحسب، بل إن من واجب العلمانيين غير المتدينين أن يثمنوا قناعات مواطنيهم الذين يحركهم دافع ديني".<sup>55</sup> إن تحولات الإسلاميين، بمختلف مشاربيهم، بفعل الإدماج السياسي، يشير لبداية تحول خط التماس بين الديني والسياسي لفضاء للفعل التواصلي المبني على النقاش العقلاني الحر.

ولعل ذلك ما يفسر تحولات النقاش في الفضاء العام من خلال تراجع مفاهيم، مثل الهوية الإسلامية، المرجعية الإسلامية، الدولة الإسلامية، الحاكمة أو دولة الخلافة الراشدة، كما تظهر إشارات عن فصل العقيدة عن ميدان العمل السياسي. لذا، نتوقع أن التحولات الفكرية والأيدولوجية الإيجابية التي تعيشها الحركات الإسلامية، بفعل انخراطها في العمل السياسي، من شأنها، على المدى المتوسط، أن تعمل على تعميق روح التواصل السياسية في المجتمعات العربية، مما سيسهم بشكل إيجابي في ترشيد التحولات السياسية، وتخليق الحضور الديني كما الفعل السياسي.

ويمكن أن نشير هنا إلى التجربة التونسية التي أسست لأول دستور مدني حقيقي في العالم العربي الإسلامي، دستور يضمن علاقة الاحترام المتبادل بين المجال الديني والسياسي وإرساء أخلاقيات التسامح

<sup>53</sup>- Asef Bayat, "The Post-islamist revolutions: what the revolts in the Arab world mean", Foreign Affairs, 26 April, 2011

<http://www.foreignaffairs.com/articles/67812/asef-bayat/the-post-islamist-revolutions>

<sup>54</sup>- Alfred Stepan, "Religion, Democracy, and the "Twin Toleration", Journal of Democracy, 11, n°4, (October 2000), pp 37-57

<sup>55</sup>- علي عبود المحمداوي، المرجع نفسه، ص 341

كمؤسسة سياسية، وذلك من خلال ضمانه حرية الضمير والمعتقد وتجريم التكفير والتحريض على الكراهية. ولعل ما يدل على عمق القطيعة الثقافية هو ردود الفعل من طرف الحركات السلفية المحافظة التي اعتبرت أن الفصل السادس من الدستور التونسي الجديد ينقض كليات الإسلام الضرورية الخمس من حيث إنه يسمح للدعاية لغير الإسلام في دار الإسلام، ويسقط حكم التكفير الذي هو من "ثوابت القرآن والسنة"، ويسمح بنشر "العقائد الفاسدة".

لكن ما يدل على التحول الأخلاقي الإستراتيجي هو موقف حركة النهضة التي اعتبرت الدستور "توافقياً" ومتوافقاً مع المقاصد العليا للشريعة، وأكدت أن المدنية جزء من روح الإسلام وشرط أساسي لقيام ديمقراطية حقيقية. لذا، فالدستور الجديد لا يشكل نقضاً لمبادئ الإسلام، ما دام أن الإسلام راسخ في أوساط الشعب التونسي. كما أن حرية الاعتقاد لا تتعارض مع روح الإسلام بل تؤكد، لذا كرّر راشد الغنوشي أنه "لا إكراه في الدين" وأن العقيدة تتغير بالحجة وليس بالإكراه.

يمكن أن نذكر أيضاً وثيقة الأزهر عن الحكم المدني وعن مبدأ المواطنة<sup>56</sup>، والتي أكدت مبادئ "الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية"، الالتزام بمنظومة "الحريات الأساسية في الفكر والرأي"، الاحترام التام "لآداب الاختلاف وأخلاقيات الحوار وضرورة اجتناب التكفير والتخوين واستغلال الدين واستخدامه لبعث الفرقة والتناوب والعداء بين المواطنين". وتتعلق مجمل هذه الالتزامات من فكرة "عدم خوض الإسلام التاريخي لتجربة الدولة الدينية الكهنوتية كما حدث في الثقافات الأخرى". كما أن مركزية مفهوم المواطنة في النقاش الثقافي والسياسي الذي رافق المسارات الانتقالية العربية شكل بؤرة التحول الأخلاقي، حيث يمكن أن تشكل المواطنة مدخلاً لترشيد الهويات وجعلها فوق كل الانتماءات الأخرى للحد من نفوذ الانتماءات الأولية على مستوى الدولة والمجتمع، في أفق "تحويل القبيلة لتنظيم مدني سياسي وتحويل "العقيدة" إلى رأي بدلاً من الفكر المذهبي الطائفي والمتعصب. وفي هذا السياق، يمكن القول، إن العالم العربي دخل صراعاً حضارياً وورشة ثقافية كبرى دشنت ثورته الأخلاقية. لذا، فإننا نعتقد بأنه لا مستقبل للحدثة السياسية إلا عبر الإصلاح الديني ولا مستقبل للإصلاح الديني إلا من خلال إستراتيجيات التمايز الإيجابي والأخلاقي بين المجال الديني والمجال السياسي، وهندسة جديدة للتعددية الدينية وللعلاقة بين الدين - الدولة - المجتمع.

<sup>56</sup> وثيقة الأزهر أعلن عنها الإمام الأكبر د/أحمد الطيب (شيخ الأزهر) في يونيو 2011 كاقتراح لتنظيم «مستقبل مصر في الفترة القادمة» (أي بعد ثورة 25 يناير) وخصوصاً «تحديد علاقة الدولة بالدين وبيان أسس السياسة الشرعية الصحيحة»، وهي نتاج توافق متفقين بمختلف الانتماءات الفكرية منهم كبار مفكري الأزهر. الموسوعة الحرة، ويكيبيديا.

## خاتمة:

### الدين وأئسنة الحداثة السياسية: أدوار جديدة للدين من أجل تخليق العلمانية

إن التفكير في علاقة الدين-الأخلاق-السياسة عملية مفتوحة، ما دام أن الحداثة نفسها صيرورة مفتوحة، أو كما يقول هابرماس "مشروع لم ينجز بعد"، بل إن الحداثة متجددة من حيث إنها تعني إمكانية الدائمة للانتقال أو العبور من الماضي إلى الحاضر، بل إن كل حداثة قد تتفكك بفعل الأزمات الثقافية، ما يعني الانتقال لحداثة أخرى.

ثمة تحولات ثقافية عميقة ممكنة في المجال العربي الإسلامي، كما أن تخليق المسافة بين الدين والسياسة ودخول العقل الإسلامي في مجال ما نسميه التأويلات الإيجابية، قد يدفع الدين إلى القيام بأدوار أكثر حيوية. وإذا كانت العلمانية نفسها تعني مجمل المسارات العلمانية، فإننا نجادل بأن العالم العربي الإسلامي سيدخل الإطار العام للحداثة السياسية، لكنه سيخلق مساره الخاص من حيث الحضور الأكثر بنويماً للدين مع البقاء في حدود "الأخلاقيات العامة". ويمكن تسمية هذا المسار الخاص "الخصوصية الأخلاقية للإسلام"، والتي تبدو أمراً حيوياً، خصوصاً مع بروز حدود الديمقراطية الليبرالية بسبب طغيان العقل الحسابي والتقنوي، مما يعني إمكانية خلق شكل جديد للعلاقة الأخلاقية بين الدين والسياسة من خلال حوارية تواصلية جديدة، يعيد فيها الدين كما السياسة اكتشاف إمكاناتهما الأخلاقية، حوارية إيتيقية تتأسس على الوعي بأن الدولة الحديثة لا تقر بسلطة الديني أو اللاديني" ولا تنفي تفاوت النظرات إلى العالم لكنها محصنة بأخلاق النقاش العمومي الذي يحول دون كسر الرابط الاجتماعي للجماعة السياسية"<sup>57</sup>.

إذا كانت المواطنة وحياد الدولة عن المعتقدات هما الجوهر الأخلاقي للدولة "الإسلامية" الجديدة، فإن الانفصال بين الدين والسياسة قد يكون أمراً خاضعاً لتطور إيجابي، حيث يمكن للتواصل بين "حكمة" الدين و"شريعة" الدولة أن يكون جزءاً من المفكر فيه، ويصبح حضور رجل الدين مدنياً بالمعنى العميق للكلمة، "لأنه ينبه إلى البعد الروحي الغامض، هذا البعد الذي قد يكون وراء المعنى الذي يكتنزه الإنسان، لكن دون أن يتحول رجل الدين إلى فاعل سياسي بالمعنى الاحترافي والمباشر للكلمة... وإذا كان موضوع الدين هو الله، لا كإيمان فحسب، بل وأيضاً كشريعة، فإن السياسة ستشكل حينئذ جزءاً مهماً من الدين، لأن الاهتمام بالمصير الأخروي للإنسان يبدأ بمصيره الدنيوي الذي يقتضي تدبيراً محكماً يضمن الحق والعدالة والسعادة. غير أن

<sup>57</sup>- يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية... نحو نسالة ليبرالية، ذكره علي عبود المحمداوي، ص 345

خطراً جسيماً يترصد بالدين، إذا هو حاول أن يقحم نفسه في معترك السياسة، وهو أن يتحول موضوعه من الله (اللاهوت) إلى الإنسان (السياسة)، وتتحول مبادئه من الإطلاق إلى النسبية، مما يؤذن بنهاية الدين".<sup>58</sup>

أخيراً، نتساءل: أليس التفكير في ثالث الدين - الأخلاق - السياسة في حقيقة الأمر تفكيراً في الأصول المشتركة التي تعرضت للتشويه بفعل الصراع حول السلطة، وفي كون القانون العقلي المساواتي والأخلاقي للسياسة له أيضاً أصوله الدينية؟ ألا تعني مركزية الأخلاق أن الدين بمعناه العميق فعل سياسي (السلم في المدينة والتسامح)، وأن السياسة بمعناها العميق فعل ديني (خلق الإطار القانوني لقدس الحياة البشرية من حيث أصلها المتعالي)؟ أليس من الضروري، من أجل الخروج من خطر الأصولية الدينية كما السياسية، تطوير مفهوم الحس المشترك والتشارك بمعناه الحضاري؟

<sup>58</sup> - محمد المصباحي، ليو شتراوس: التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجاً لأزمة الحداثة السياسية، في فلسفة الدين، مقول المقدس بين الأيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير الدكتور علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، 2012، ص ص 299-

## المصادر والمراجع:

### \* العربية:

- أركون، محمد، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الاتحاد القومي، المركز الثقافي العربي المغرب- لبنان، 1996
- أروين كليفورد، المواطنة والسلوك الحضاري كمكونين للديمقراطية الليبرالية، في إدوارد سي بانفيلد، السلوك الحضاري والمواطنة، (سمير عزت نصار، مترجم)، عمان، دار النسر للنشر والتوزيع، 1995
- الأندى، عبد الوهاب، إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام، مسلم أم مواطن، الموقع الإلكتروني لـ الجماعة العربية للديمقراطية <http://arabsfordemocracy.org>
- البدوي، فوزي، من وجوه الخلاف والاختلاف في الإسلام، بين الأمس واليوم، دار المعرفة للنشر، 2006
- جابر العلواني، طه، لا إكراه في الدين: إشكالية الردّة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، دار الشروق والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006
- جولدوين روبرت أ، "الحقوق والمواطنة والسلوك الحضاري"، في إدوارد سي. بانفيلد، السلوك الحضاري والمواطنة، (سمير عزت نصار، مترجم)، عمان، دار النسر للنشر والتوزيع السلوك الحضاري والمواطنة، 1995
- الخشن الشيخ، حسين، الإسلام والعنف، قراءة في ظاهرة التكفير، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2006
- الرفاعي، عبد الجبار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، 2012
- سروش، عبد الكريم، الدين العلماني، ترجمة وتحقيق: أحمد القبانجي، الناشر: مؤسسة الانتشار العربي، 2010
- سروش، عبد الكريم، السياسة والتدين، دقائق نظرية ومآزق عملية، ترجمة أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، 2009
- سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، 2009
- الشيخ، محمد، العلاقة بين قيمتي الخير والعدل عند جون رولز ونقاده، مجلة التفاهم، المجتمع الخيري وفعالية منظومة القيم، عدد 35، شتاء 2012
- صالح، هاشم، الإسلام والانغلاق اللاهوتي، بيروت، دار الطليعة، 2010
- الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999
- الفرجاني، محمد الشريف، السياسي والديني في المجال الإسلامي، (محمد الصغير جنجار، مترجم)، الدار البيضاء، منشورات مقدمات، 2008
- قاسم، شعيب، تحرير العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت 2007

- قرامي، أمال، حرية المعتقد في الإسلام، الدار البيضاء، دار الفنك، 1997
- المحمداوي، علي عبود، هابرماس والمسألة الدينية، الوضع الديني في المجتمع ما بعد العثماني، في فلسفة الدين، مقول المقدس بين الأيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير الدكتور علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، 2012
- المصباحي، محمد، ليو ستراوس: التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجاً لأزمة الحداثة السياسية"، في فلسفة الدين، مقول المقدس بين الأيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير الدكتور علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، 2012
- المصباحي، محمد، كانط، من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، قراءة في كتاب الدين في حدود بساطة العقل" في فلسفة الدين، مقول المقدس بين الأيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير الدكتور علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، 2012
- الموسوعة العربية العالمية، الجزء 9، الطبعة الأولى، 1996
- ناشيد، سعيد، الاختيار العلماني وأسطورة النموذج، بيروت، دار الطليعة، 2010
- وكيلي، ولاء، الحوار حول الدين والسياسة في إيران، الفكر السياسي لعبد الكريم سروش، ترجمة حسين أوريد نشر الفنك، الدار البيضاء
- ولد أباه، السيد، الدين والهوية، إشكالات الصدام والحوار والسلطة، بيروت، جداول، 2010

## \*الفرنسية:

- Ansary Abdou Filali, *L'Islam est-il hostile à la laïcité*, Editions le fennec, 1999
- Awad Sami. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Le changement de religion en Egypte*, Broché, 2013
- Barnavi Elie, Anthony Rowley, *Les guerres de religion à travers l'histoire*, Essai (poche), Paris, 2006
- Bayat Asef, *The Post-islamist revolutions: what the revolts in the Arab world mean*, Foreign Affairs, 26 April, 2011
- Benzine Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'islam Paris*, Editions Albin Michel, 2004
- Charfi Mohammed, *Islam et liberté, le malentendu historique*, Paris, Albin Michel, 1998
- Dousse Michel, *Dieu en guerre ,la violence au cœur des trois monothéismes*, Albin Michel, Paris, 2002
- Glucksmann André, *La troisième mort de Dieu*, Nil éditions, Paris, 2000
- Locke John, *Lettre sur la tolérance* (1686), Traduction française de Jean Le Clerc, 1710, Paris, Garnier-Flammarion, 1992

- Maalouf Amin, **Les identités meurtrières**, Paris, Grasset, 1999
- Mouftapa Jean, **Dieu et la révolution du dialogue, l'ère des échanges entre les religions**, Paris, Albin Michel, 1996
- Lionel, **Philosophie des droits de l'Homme , de kant à Lévinas**, Vrin, 1990 12- Ponton
- Saada Julie, **La Tolérance**, Paris, Flammarion, 1999
- Sorman Guy, **Les enfants de Riffa, musulmans et modernes** , Paris, Librairie Arthème Fayard, 2003
- Stepan Alfred, **Religion, Democracy, and the "Twin Tolerations**, Journal of Democracy, 11, n°4, (October 2000).
- Talbi Mohamed, **Réflexion d'un musulman contemporain**, Casablanca, Fennec, 2005



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com