بحث محكم | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 08 أبريل 2016

في الدولة المحايدة:

حول طبيعة الدولة في ما بعد الدولتين العلمانية والدينية

مولاي أحمد ولد جعفر
باحث موريتاني

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

في الدولة المحايدة:

حول طبيعة الدولة في ما بعد الدولتين العلمانية والدينية[1]

[1]- نشرت هذه المادة في مجلة "ألباب"، العدد 7، خريف 2015، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

الملخص:

يتناول هذا البحث مفهوم «الدولة المحايدة» في سياق مناقشة مسألة علاقة الدولة بالدين خصوصا وعلاقة السياسي بالديني عموما؛ بهدف إبراز قيمته وجدارته بأن يكون مفهوما تأسيسيّا وبديلا اصطلاحيّا وواقعيّا عن مفاهيم وواقع الدولتين العلمانية والدينية. واعتمد تمشي البحث على عرض وتحليل بعض الآراء والمواقف المختلفة في الموضوع؛ مُتموْضعا حيالها بالنقد والتجاوز حينا، والقبول والتبنّي حينا آخر. فكان النقد والرفض موجها نحو الفكر السياسي السلطاني قديما وحديثا، وشكّل الفكر الأحادي الساعي إلى بناء الدولة إما دينيّة أو علمانيّة أو تلفيقيّة بينهما، بينما كان التبني والقبول موجها إلى الفكر التأسيسي في ينابيعه الأصليّة قديما وفي مستجداته الموفقة راهنا، لتجاوز السابق.

وفي سبيل توضيح ذلك تناول البحث الإطار الفكري الذي يتنزّل فيه تصوّر الدولة المحايدة كما بيّن خصائص هذه الدولة وغاياتها وظائفها، مميّزا بينها وبين الدولتين الدينية والعلمانية وغيرهما، ليعرض أخيرا طبيعة حضور الدين وقيامه في هذه الدولة.

وخلص البحث إلى أهميّة استحضار بُعد العلاقات الدوليّة في مشروع بناء أي دولة سمحة، وكذلك أهميّة خلق حداثة إسلامية بتحديث التمثّلات الدينيّة لتتواءم بشكل تضايفي مع الغاية من الدولة المحايدة.

تقديم

يُعد حضور الدين في ظل الدولة ومجال العلاقة بين الدين والدولة، أهم مدارات النقاش العربي الإسلامي لتأسيس الدولة الوطنية الحديثة. وفي إطار البحث عن شكل الدولة المثلى في الاجتماع السياسي العربي من حيث حضور الدين فيها، وفي ظل القصور الملاحظ في شكلي الدولة الدينية والدولة العلمانية؛ تبرز أهمية «الدولة المحايدة» باعتبار طبيعتها المتجاوزة للدولتين العلمانية والدينية معا. ويحضر مفهوم الدولة المحايدة عادة في سياق التناول النظري لعلاقة الدولة بالدين؛ بشكل ثاو في سياق معالجة مفهومي الدولة الدينية والدولة العلمانية؛ باعتباره خاصية تُلْحق أو تُنفى عن أحد المفهومين المتضادين. بينما يسعى هذا البحث إلى تناوله تناولا يجمع بين دراسته دراسة وصفية تستكشف حضوره في الفكر الفلسفي السياسي، وبين محاولة إغنائه باستشراف أفق يرفعه إلى مستوى المفهومين السابقين؛ بجعله مضمونا لبنية وخطاب دولة غير مستحيلة واقعيا ومنطقيا، مثلما هو الحال في الدولتين الدينية والعلمانية. فما هي طبيعة الدولة المحايدة وغاياتها؟ وما هو الإطار الفكري والديني الذي يؤسسها وتؤسسه؟ وما هي طبيعة تديّن الإنسان الذي من شأنه أن يعيش وفق قيمها وبها؟

I ـ الإطار الفكري لتصوّر الدولة المحايدة: نقد أزمة تصور الدولة المحايدة في الفكر السياسي السلطاني.

يمثل الفقه السلطاني والسياسة الشرعية ـ بما هي مرتكز المرجعية الفكرية للنقاش حول شكل الدولة الحديثة في الإجماع العربي ومنزلة الدين فيها ـ منطلق المأزق النظري الذي يُداخل تناول الفكر السياسي العربي المعاصر في معاينته لكيفية بناء تصور حداثي لشكل الدولة الوطنية المقبولة عربيّا، في بنيتها ووظيفتها، وخصوصا في ما يتعلق بمنزلة إقامة الدين فيها وبها.

وترجع أزمة تصوّر الدولة الحديثة في مرجعية الفقه السلطاني إلى كونه موروثا يعالج الإشكالات السياسية والشرعية لمجتمع ولشروط تاريخيّة لم تعد قائمة، ويستحيل إعادتها كذلك، كما أنّها تختلف عن الحاضر في واقعه وتمثله السياسي، وخصوصا أنّه يسعى أكثر من ذلك إلى أن تكون غايته: تقديم نظريّة شاملة في الدولة، على شكل مشروع سياسيّ مستقبليّ. ونجد ذلك الطموح باديا في الفقه السلطاني عند الماوردي مثلا، والذي «يتجاوز التنظير للخلافة من حيث هي كذلك، ليكون تنظيرا وتشريعا عمليّا للدولة التي تكون الخلافة هي العلامة عليها»[1]. وهذا في الوقت الذي اكتفت فيه اتجاهات مهمة في الفكر السياسي الحديث بصورة «دولة الخلافة كما قرّرها الماوردي وابن خلدون والإيجي، ولا تختلف عن تحديدات القدامى

1ـ سعيد بن سعيد العلوي: دولة الخلافة دراسة في التفكير السياسي عند أبي الحسن الماوردي، (القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2010)، ص 250

إلا في أمور جزئية»[2]. ولعل مثل هذه الأزمة هي التي جعلت وائل حلاق يعتبر أنّ «مفهوم الدولة الإسلامية مستحيل التحقق، وينطوي على تناقض داخلي، بحسب أي تعريف سائد لما تمثله الدولة الحديثة»[3].

وإذا كان بالإمكان القول بوجود أزمة تصوّر للدولة الحديثة (خصوصا في طبيعتها المحايدة دينيا) في الفقه السلطاني القديم وما شَاكَلَه، فإنه يمكن القول بأن الفكر السياسي العربي المعاصر لا يقلّ هو الآخر بعدا عن تلك الأزمة؛ نظرا إلى احتكامه إلى مرجعية تلك التصورات، في عدم اهتمامه بأولوية الحياد الديني للدولة، مما يطرح استحالة استحضار مفهوم «الدولة المحايدة» على تلك الأرضيات. ويدفع بالتالي إلى استحضار أطر فكرية تؤسّس لمبدإ «الحياديّة» بشكل مقبول. ولعلّه يمكن تلمس ذلك الإطار من خلال استحضار مرجعية فكر «دولة النبوة»، وتأويله انطلاقا من الفكر السياسي الراهن المرتكز على مقولة فكر «ما بعد العلمانية»، وفق توصيف الفيلسوف الألماني يورغين هابرماس (Jurgin Habermas) واستدراكات الفيلسوف الكندي تشالز تايلور(Charles Taylor). وذلك في إِطَارٍ من استحضار ما يسميه وائل حلاق بـ «التوليفية العظمى» التي يتيحها المنهج الوسطي في الإسلام في دمج العقلي بالنَقْلي[4]

وكان علي عبد الرازق قد بين أنه «لا شيء في الدين يمنع المسلمين من أن يسابقوا الأمم الأخرى، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجته العقول البشريّة، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»[5]. وإذا كان الجابري يرى بأن المرجعية الوحيدة المعتبرة في مجال النظر في العلاقة بين الدين والدولة هي عمل الصحابة[6]، فإنّه يمكن أن نضيف بأنّ ذلك يتطلب تأويلا عقلانيّا لضمان تحقيق الغاية من وجود الدولة والذي هو العدل، وذلك لأن تنظيم الدولة هو شأن إنساني وضرورة عقليّة، إذ أنّ الدولة ليست ضرورة دينيّة إلاّ لأنّها ضرورة عقليّة قبل ذلك.

إنّ العودة مجدّدا إلى طرح إشكال علاقة الدين بالدولة اليوم لابدّ أن يكون فكرا يتأسّس في أفق فكر سياسي حداثي وما بعد ـ حداثي في الوقت نفسه، ممّا يعني قطيعة كاملة مع الفكر التقليدي الذي ينطلق منه الفقه السلطاني والفكر المتولّد عنه. ولا يمكن إحداث تلك القطيعة إلا من خلال استحضار البعدين التاليين:

1 ـ طرح إشكاليّة البحث عن علاقة الدين بالدولة من خلال براديغم العلاقات الخارجية للدولة، (والذي يهمله تقليد الفكر السلطاني قديما وحديثا)، بما يضمن خروج الدولة من أفق دولة «الفتح» ذات الطابع «الإمبراطوري» التي شكلت هويتّها وغايتها الأولى، إلى وضع يُؤسس لدولة حديثة محايدة بلا برنامج لـ

2- عبد المجيد الشرفي: الاسلام والحداثة، ط 2 (تونس، الدار التونسية للنشر، 1991)، ص 207

3- وائل حلاق: الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، ط1، (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تشرين الأول / أكتوبر 2014)، ص 19

4- وائل حلاق: المرجع السابق، ص ص 291 - 292

5- علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000) ص 182

6- محمد عابد الجابري: الدولة والدين وتطبيق الشريعة، سلسلة الثقافة القومية 29، قضايا الفكر العربي، رقم 4، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ، ، فبراير 1996)، ص 9

«حرب مقدّسة»، فتحقّق مطلب السلم الدائم، وتحقّق إلى جانب ذلك المساواة الدينيّة داخليّا بين المواطنين. وهذا يعني ضرورة التفكير في أمر علاقة الدين بالدولة من خلال ظاهرة التعدد الديني واقعيا، وحرية الضمير الديني المأمول أخلاقيا.

2 ـ طرح إشكالية البحث عن علاقة الدين بالدولة من خلال مدخل يستحضر مقولة «السيادة» و«نهاية السيادة» في الوقت ذاته، ويستحضر مقولة «المواطنة الوطنية» و«المواطنة الكونية» معا، أي من خلال مقولة «تضخم الدولة» و«نهايتها»، وهذا يعني التفكير في موضع تتداخل فيه حالة الدولة الحديثة في ظل العولمة وما قبلها في الآن ذاته، وهذا يعني الأخذ بمعطيات الفكر السياسي للحداثة وما بعد الحداثة معا.

ولبسط عناصر الإطار الفكري الناظم لتصور الدولة الحديثة المحايدة دينيا، فلا بد من توضيح ذلك من خلال تتبع نقدي لمظاهر ومستويات استحالة تصور تلك الدولة في الفكر السلطاني بشقيه القديم والحديث. وفي سبيل ذلك نتوقف عند المنطلقات الأساسية التالية:

1 ـ الديمقراطية: من التغلب إلى الديمقراطية التشاركية الإنسانية.

يعد بناء الديمقراطية ومصدر الشرعية فيها أهم مظاهر أزمة تصور الدولة الحديثة في الفقه السلطاني، ذلك لأن هذا الفقه انتهى إلى تشريع «التغلب» وعدّه شكلا من أشكال شرعية الحكم، مما سمح بتجاوز «الجماعة»، وإلغاء حصرية تمثيلها للشرعية المطلقة في اختيار نظام الحكم وشكل الدولة، فانتهى الأمر إلى تشريع الدولة الكسروية في الثقافة الإسلامية بحيث أصبح الدين طاعة رجل[7]. ويرجع ذالك إلى أن الخليفة في نظر الفقهاء القدامى هو «حاكم مطلق التصرف، ولا يَحُدُّ من استبداده سوى الالتزام بأحكام الشريعة». وحتى في الفترة الحديثة فإن مفكري الاصلاحية العربية مثل «رشيد رضا وأضرابه ومن سار على خطاهم لم يستطيعوا القطيعة مع فكر سياسة اللاديمقراطية»، و«لم يدركوا الفرق بين الشورى التي لا تلزم الحاكم» و«ممارسة سلطة تشريعية حقيقية تضطر السلطة التنفيذية الى تطبيق قراراتها، كما هو الشأن في الانظمة الغربية الديمقراطية»[8].

وإذا كان الفكر العربي ـ كما عند الكثير من رواده، حتى عند أولئك الذين ينضوون تحت لواء تيار الإسلام السياسي ـ انتهى مؤخرا إلى التأكيد على ضرورة الدولة الديمقراطية؛ باعتبار أن «ليس في الإسلام ما يمنع من الترتيبات التي جاء بها النظام الديمقراطي»[9]، فإن ما ينتظر من هذا الفكر هو التركيز على شكل الديمقراطية التعددية التشاركية الإنسانية؛ التي تفتح المجال لأن تكون الديمقراطية تعبيرا عن كل ابعاد

7- راجع محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ط 2 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، آذار 2001)، ص ص 131 - 256

8- عبد المجيد الشرفي: المرجع نفسه، ص 204

9- راشد الغنوشي: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، ط 2 (بيروت، لبنان، الدوحة، قطر، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومركز الجزيرة للدراسات، 2012)، ص 63

المجتمع في تجلياته الدينية واللغوية والثقافية والإجتماعية. وهو المسعى الذي يحضر تأسيسه في فكر مدرسة العقلانية التواصلية المتعلق بمجتمع «ما بعد العلمانية» ومجتمع مواطنة «ما بعد ـ الدولة/ الأمة»، كما عند يورغين هابرماس، وفي فكر المدرسة الجماعواتية كما عند شارل تايلور ومايكل فالتزر(Micheal Walzer). وذلك لأن هذا المنطلق هو ما يضمن بناء تصورلإمكان قيام "دولة محايدة دينيا" في الفضاء العربي، ويُؤسس لمرحلة مرجوة من السلم والعيش المشترك في ظل التعددية الدينية والمذهبية.

2 ـ المواطنة: من الرعية إلى المواطنة الكونية.

تشير دلالة مفهوم الرعية الإسلامي إلى النظر إلى الإنسان باعتباره ذاتا تابعة لذات أخرى أعلى منها؛ بحيث تتكفل الذات العليا برعاية الذات الدنيا بروح أبوية تستبطن المسؤولية الكاملة، وبحيث يكون «على كل منهما أن يؤدي إلى الآخر ما يجب أداؤه»[10]. لكن هذا المفهوم أصبح فيما بعد مع الأحكام والآداب السلطانية يشير إلى نمط الفهم الذي كان العصر الوسيط الإسلامي يرى به الإنسان؛ بما هو ذات سياسية لا ينظر إليها بوصفها ذاتا حقوقية مستقلة، وإنما بوصفها «رعية» خاضعة بشكل طوعي لعلاقة الطاعة التي تربط الحاكم بالمحكوم. وفي هذا يقول ابن خلدون: «فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم، فالسلطان من له رعية والرعية من لها سلطان»[11].

ومع ظهور الدولة الحديثة بآليات تنظيمها القانوني والجغرافي؛ تطور مفهوم الأمة الديني والعرقي إلى مفهوم الشعب الدستوري، ومفهوم الفرد الرعية إلى مفهوم المواطن الحقوقي، نظرا لأن الاجتماع البشري في الدولة الحديثة يضم مختلف الانتماءات العرقية والدينية، وتسود بينها علائق موضوعية منظمة قانونيا. ويشكل هذا المفهوم أحد أهم أركان الحياة السياسية الديمقراطية، إذ به أصبح ينظر إلى الإنسان بوصفه مواطنا له حقوق وواجبات في دولة القانون، وليس فقط «رعية» أو «ذمي» يتم التعامل معه انطلاقا من صفته الدينية، أو انطلاقا من قواعد أخلاق الطاعة. ولذلك اتجه الفكر السياسي العربي المعاصر إلى الأخذ بهذا المفهوم الحديث للمواطنة.

وانطلاقا من هذه الخلفية فإن الدعوة أصبحت قائمة إلى ضرورة تحقيق المساواة الكاملة بين المواطنين في فضاء الدولة الحديثة، بغض النظر عن هوياتهم الدينية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية. ويحضر هذا المعنى للمواطنة في مفهوم «المواطنة الجمهورية» كما يقاربها تشارل تايلور، ثم في مفهوم المواطنة الكونية (الكوسموبولتيكية) كما يقاربها هابرماس على خلفية كانطية، والتي تتطلبها مقتضيات ما بات يعرف

10- ابن تيمية: السياسة الشرعية في صلاح الراعي والرعية، تحقيق علي بن محمد العمران، ط 1، (مكة، دار علم الفوائد للنشر والتوزيع، بدون تاريخ)، ص 5.

11- عبد الرحمان ابن خلدون: المقدمة، ج1، تحقيق وتقديم وتعليق عبد السلام الشدادي، ط 1 (الدار البيضاء، خزانة ابن خلدون بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005)، ص 323

«بآداب الضيافة الكونية»[12]. ومن المعروف أن مسألة حقوق الإنسان ترتبط ارتباطا وثيقا بفهوم المواطنة في بعديها الوطني والكوني، وتّعد شرطا من شروط تجسيدها، وهذا ما جعل منها مدخلا لبعث الشعور بالمواطنة العالمية، ولذلك فقد أصبحت سببا في وضع قيود على «الأسباب المبررة للحرب، وعلى السلوك في الحرب، كما تضع حدودا للاستقلال الذاتي الداخلي لنظم الحكم»[13].

ونشير هنا إلى أن المواطنة الكونية (العالمية) تحيل إلى «دلالة سياسية محددة: تقوم على الاعتقاد في وحدة البشرية، والحق المشترك في الانتماء إلى عالم واحد، ومن أجل ذلك يكون المواطن العالمي هو: المواطن الذي يُؤْمن بحق كل إنسان بصفته النوعية في التمتع بكل ما يوجد في العالم، لأن فكرة النوع الإنساني هي الرابطة الجوهرية التي تجعل من جميع البشر في كل مكان من المعمورة وفي كل زمان يشتركون في الانتماء إلى عالم واحد»[14].

3 ـ التسامح: من الذمة إلى المساواة

مثّل التعامل مع غير المسلمين في إطار الدولة الإسلامية مجالا من مجالات تنظيم العلاقة بين الأفراد داخل الدولة وبين الحاكم والمحكوم في الفضاء الإسلامي تصورا وواقعا. فمَنْح الحقوق الدينية والدنيوية لغير المسلمين في معاملتهم؛ أَظْهَر أن الإسلام يصدر عن روح تسامحية تجاه أتباع الديانات الأخرى، وأنه يقبل العيش المشترك بين الجماعات الدينية؛ بقبوله بقاء أصحاب الديانات الأخرى تعيش ضمنه بشكل طبيعي، كما حدث في العهد النبوي في المدينة المنورة. وإذا كان مفهوم «الذمي» قد شكل نمطا من أنماط العلاقة المغبونة مع الإنسان في الفكر السلطاني وبعض ممارساته، فإن ذلك لم يكن يستند إلى فهم صحيح للتجربة النبوية. «فمن الواضح عند التدقيق أن ما دُعِي "شروطا عُمَرية" ليست عمرية ولا نبوية، وإنما هي إضافات في عصور لاحقة أملاها منطق الإمبراطوريات"[15].

وقد عرفت بداية العصر الحديث في أوروبا ميلاد مفهوم التسامح بوصفه ممارسة أخلاقية وفكرية تؤسس للعيش المشترك بين المختلفين دينيا ومذهبيا. وقد أصبح هذا المفهوم يتجلى مع مرور الزمن بوصفه سلوكا مُلزِما من منطلق الواجب، وليس خيارا لسلوك مُتسامِح تجاه من يُتسامَح معه، ويتحقق عبر مؤسسات وليس فقط متوقفا على سلوك الأفراد. ولهذا فإن البعض يرى أن "تطبيق الديمقراطية على أساس من حقوق المواطنة المتساوية سيكون انتصارا للشريعة الخالدة، وهزيمة للفقه الموروث، ذلك الفقه المرهَق الذي وُلد

12- فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية: في تنوير الإنسان الأخير، ط 1 (، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 2005)، ص ص 220 - 222

13- جون راولز: قانون الشعوب: وعود إلى فكرة العقل العام، ترجمة محمد خليل محمد، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2007)، ص 112

14- زهير المدنيني (دراسة وتعريب): إيمانويل كانط: فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموسياسية، ط1، (صفاقس، دار نهى للطباعة والنشر، ماي / 2012)، ص 64

15- محمد بن المختار الشنقيطي: الفقه الإمبراطوري والدولة العقارية المعاصرة، مجلة التشريع الإسلامي والأخلاق، ربيع 2014، العدد1، (الدوحة، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، 2014)، ص 118

من رحم الإمبراطوريات، ولم يعُد يصلح أساسا لبناء دولة العدل في الزمن الحاضر"[16]. ومن هذا المنطلق فإنه أصبح ضروريا أن يكون الاجتماع السياسي العربي يعمل على تحقيق التسامح المنطلِق من روح المساواة بين الناس، بغض النظر عن اختلافاتهم المتعددة وخصوصا الدينية.

4 ـ العلاقات الدولية: من الفتح إلى الضيافة

جاء الإسلام لنشر الهداية والرحمة بين الناس بوصفه رسالة شاملة لكل البشر، وإنسانية الإسلام وعالميته تتطلب أن تكون علاقة المسلمين بالناس علاقة منطلقة من مبادئه وقيمه التي من أهمها: مبادئ «حسن الجوار» و«احترام المعاهدات والمواثيق» مع غير المسلمين، و«الدعوة بالتي هي أحسن» في ما يتعلق بنشر الإسلام. إلا أنه يمكن القول إن «هذه المبادئ العظيمة شابها فيما بعد الكثير من غبش الثقافة الإمبراطورية، فضَمُرَتْ واستحالت شعارات سياسية يَتمدَّح بها الناس دليلا على جلال الرسالة الإسلامية، دون أن يتخذوها هداية عملية وإجرائية في حياتهم السياسية»[17].

ونظرا لسيادة مفهوم معين للجهاد يتمثل في نشر الإسلام بالقوة، والتعامل وفق منطق الإخضاع السلطوي باسم الدين على غير المسلمين في مجالي «دار الحرب» و«دار السلم»، فقد أصبح الدين الإسلامي عند البعض (ويماثله في ذلك المسيحية الصليبية) دينا للاضطهاد والإكراه، ولزعزعة السلم العالمي في حرب «قيامية» لا نهاية لها. وفي هذا الصدد يرى عالم الاجتماع علي الوردي أن من أسماهم وعاظ السلطان يريدون «توحيد المسلمين لكي يفتحوا بهم العالم. فإذا سألناهم عن الغاية من هذا الفتح قالوا: هي «لإعلاء كلمة الله» كأن الله أصبح في نظرهم سلطانا يريد أن يسود شعبه المختار على بقية الشعوب»[18].

ويذهب الكثير من الفقهاء قديما وحديثا[19] إلى أن الراجح هو القول بأصلية السلم في العلاقات بين المسلمين وغيرهم من الأمم (الطبري، القرطبي، محمد رشيد رضا، محمود شلتوت، محمد الغزالي، عبد الله بن بيه...) وليس أصلية الحرب (الشيرازي والبهوتي، تيار السلفية الجهادية...). ويتبنى هذا الرأي الفقهي الكثير من الباحثين والمفكرين المعاصرين مثل محمد الطالبي[20]. وهذا يعني ضرورة إعادة النظر في تقسيم العالم إلى «دار إسلام» و«دار حرب» و«دار عهد»، لأن «العلاقات التي تربط الدول الآن بعضها ببعض تحتّم علينا إعادة النظر في هذا التقسيم، إذ أصبح الأصل في العلاقات الدولية أنها علاقات دار العهد، وانحسر نطاق دار الحرب إلى الدول التي يوجد بينها وبين بلاد المسلمين حالة حرب فعلية»[21].

16- محمد بن المختار الشنقيطي: المرجع نفسه، ص 122

17- محمد بن المختار الشنقيطي: المرجع نفسه، ص 111

18- علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ط2 (لندن، دار كوفان، 1994)، ص 189

19- راجع: عبد الله إبراهيم الطريقي: التعامل مع غير المسلمين: أصول معاملاتهم واستعمالهم في الفقه، ط 1 (الرياض، دار الفضيلة، 2007)،

20- محمد الطالبي: ليطمئن قلبي، الجزء الأول، قضية الإيمان، ط 1 (تونس، سراس للنشر، 2007)، ص 248

21- محمد بوبوش: العلاقات الدولية في الإسلام، ط 1 (دمشق، دار الفكر، 2009)، ص 21

وتأسيسا على هذا المعنى فإنه يمكن لمجموعة الدول الإسلامية في المجال الدولي أن تشارك في حل مشاكل العالم الحالية، بما يتفق مع الدور الرسالي للإسلام، فتؤدي دورا فعالا في دفع المجتمع الدولي نحو العدالة والسلام»[22]. ولا يأخذ هذا الدور بعده الإنساني الكامل إلا عند ما يفهم في أفق ثقافة «آداب الضيافة الكونية» وفي أفق مقتضيات مشروع «سياسة المعمورة» بشكل عام، والتي تؤسس لها الفلسفة الكانطية، وتؤسس لها تجارب فكرية تاريخية متعددة قبله؛ من أهمها الفلسفة الفارابية من خلال مفهومي «المدينة الفاضلة»، و«الجماعة العظمى» أي «المعمورة»[23]. وهذا المشروع المتعلق بـ «سياسة المعمورة» هو الذي نجد راهنيته في الإشكاليات المطروحة من خلال مفاهيم «عصر ما بعد الدولة/الأمة» عند هابرماس، وكذلك مقتضيات فكرة «قانون الشعوب» الكانطية كما يطرحها جون راولز (John Rawls).

وانطلاقا من هذا الأفق الذي يتجاوز الفكر السياسي السلطاني العربي قديما وحديثا، فإن تصور حضور الدين في الاجتماع السياسي العربي، وما يتعلق بمجال العلاقة بين الدين والدولة عموما، لا يمكن أن يطرح في هذا العصر "العولمي" إلا من خلال مفهوم "الدولة المحايدة"، نظرا لما يحمله هذا المفهوم من ضمان المساواة بين الأطراف المكونة للاجتماع السياسي، وبالتالي تحقيق الاجتماع والإجماع المرغوب فيهما.

وقد طُرِح في الفكر العربي مفهوم «الدولة الديمقراطية» من قبل الجابري و«الدولة المدنية» من قبل كثيرين من ضمنهم الغنوشي باعتبارهما مفهومين من المفاهيم التي تعبر عن تجاوز نمطي الدولة العلمانية والدينية. إلا أننا نرى أن استخدام مفهوم «الدولة المحايدة» أكثر دقة للدلالة على مضامين الدولة «الحديثة الديمقراطية» المنشودة، والتي تُحقق علاقة منسجمة بين الدولة والدين، وعلاقة الديني بالسياسي، انطلاقا من الخلفية النظرية التي تعرضنا لها، كما أنه يغني اصطلاحيا ومن منظور إبيستمولوجي عن الالتباسات الفكرية واللغوية التي تحيل إليها الاستخدامات المتعددة والمختلفة للمفاهيم التي تشير إلى مستويات مفهومي الدولة الدينية والدولة العلمانية.

فالجابري باستبداله كلمة العلمانية بـ «الديمقراطية والعقلانية»، يرى أن «الديمقراطية هي حفظ الحقوق: حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج»[24]. ومن المعروف أن الديمقراطية بهذا المعنى تحيل إلى دلالات متعددة، وتتبناها لفظيا الكثير من التيارات التي لا تقبل صفتها «الحيادية» التي تقوم عليها طبيعة «الدولة الديمقراطية الحيادية». ولهذا فإن استخدام مفهوم «الدولة المحايدة» لوصف الدولة ـ بعد التسليم بأساسها الديمقراطي ـ يعلن الصفة المرجوة لتحديد طبيعة العلاقة بين الدولة والدين في الأدبيات السياسية للتعبير عن الدولة الديمقراطية الحيادية.

22- محمد بوبوش: المرجع السابق، ص 22

23- زهير المدنيني: مرجع سبق ذكره، ص 55

24- محمد عابد الجابري: الدولة والدين وتطبيق الشريعة، مرجع سبق ذكره، ص 113

وفي ما يتعلق بمفهوم «الدولة المدنية» فيَرِدُ هو الآخر في دلالات متعددة، يتم التركيز فيها على بُعد تحقيق الدولة الديمقراطية، التي لا يكون الحكم فيها لا لرجال الدين ولا لرجال الجيش، وهي بشكل عام دلالة تتعلق بتحقيق دولة القانون[25]. وإذا كان هذا المفهوم في استخدامه العام يشير بشكل واسع على مقتضيات الدولة الديمقراطية، فإن استخدامه المخصوص (مفهوم «الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية» مثلا) يتشبث بمبدأ مرجعية دين واحد للدولة، مما يجعل المفهوم يبتعد عن «الحيادية» التي تتطلبها العلاقة الطبيعية بين الدولة والدين، لأنه «لا يمكن أن نربط الدولة بطائفة دينية معينة إلا إذا كان ذلك بمعنى لا وظيفي أو رمزي إلى حد بعيد»[26]. ولهذا فإن مفهوم «الدولة المحايدة» أدق وصفا للدولة الديمقراطية المحايدة دينيا، والتي يجب أن يسعى حضور الدين في الاجتماع السياسي العربي إلى تحقيقها. وهذا يعني في نهاية المطاف أن مفهوم «الدولة المحايدة» هو التعبير الأحسن للإشارة إلى الدولة الديمقراطية التي تحقق المساواة الكاملة بين المواطنين محليا وكونيا، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية والطائفية والمذهبية والثقافية، على اعتبار أن هناك ضرورة قصوى في «أن تكون الدولة حيادية تجاه الدين»[27].

II ـ طبيعة الدولة المحايدة والمسألة الدينية

تتميز الدولة الحديثة بأنها تعمل على تحقيق خصائص المؤسساتية وحكم القانون ورابطة المواطنة في العلاقات الاجتماعية المنتظمة في الدولة. وقد اتجه العمل في السياق الغربي الحديث إلى التأكيد على أن تحقيق إقامة الدولة الحديثة لا يمكن أن يتم بدون فصل الديني عن السياسي، وإقامة دولة علمانية تتجاوز الدولة الدينية التي طبعت الدولة الغربية الوسيطة. إلا أن العمل في السياق العربي في معظمه يتجه عكس ذلك إلى رفض الشكل العلماني للدولة وبالأخص نمطها المعادي للدين.

وقد ذهب الكثير من مفكري الدولة الحديثة في الوقت الراهن في العالمين العربي والغربي إلى ضرورة مقاربة مسألة حضور الدين في الدولة الحديثة بشكل أكثر أصالة بحيث يؤدي إلى تجاوز نمطي الدولة الدينية والعلمانية، نحو نمط دولة يتمتع فيها الدين والجماعات الدينية بوضع طبيعي ومقبول[28]. فما هي طبيعة الدولة المحايدة وغايتها، وأهميتها في تجاوز نمطي الدولة الدينية والعلمانية؟

25- فريد لمريني: الدولة المدنية: تدقيقات مفاهيمية، (الرباط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الموقع الإلكتروني، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، بتاريخ 04/ أغسطس/ 2014)، ص 10

http://mominoun.com/articles/2001

26- تشارلز تايلور: لماذا نحتاج إلى تعريف جذري للعلمانية، ضمن: هابرماس وآخرون: قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، (بيروت، دار التنوير، 2013) ص 65

27- مارسيل غوشيه: الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة، ترجمة وتقديم شفيق محسن، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007) ص 32

28- راجع: يورغين هابرماس وآخرون: قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، (بيروت، دار التنوير، 2013).

1 ـ الدولة الدينية:

يرجع ظهور الدولة الدينية إلى القرون الوسطى في أوروبا، وتمثلت في اتساع سلطان الكنيسة التي تحولت من سلطة روحية إلى سلطة سياسية، وأصبح رجال الدين أو طبقة الإكليروس هي من يتولى أمور الشأن العام، من حيث أنهم إما حكام فعليون أو هم من ينصبون الملوك ويعزلونهم، هذا فضلا عن كونهم من يملك سلطة الحرمان والغفران والحقيقة في الدنيا والدين. وتقوم شرعية الدولة الدينية (التيوقراطية) على إدعاء الحكم باسم الحق الإلهي (droit divin)، وتمثيله بإقامة مملكته على الأرض، وخوض الحروب المقدسة لحمايتها؛ بحيث يُعد الخروج على سلطانها خروجا عن الدين وكفرا بالله. ويذهب البعض إلى "أن الرأي القائل إن الدولة ينبغي أن تطيع الكنيسة لكي تصل إلى الخلاص مبني على نموذج الدولة اليهودية في العهد القديم"[29].

وإذا كانت الدولة الدينية بهذا المعنى هي دولة حاضرة في الإرث اليهودي والمسيحي الغربي، فإن حضورها في الثقافة الإسلامية ظل محل خلاف بين الباحثين والمفكرين. فقد ذهب فريق منهم إلى نفي وجود الدولة الدينية في الإسلام، واعتبر أن ذلك خصوصية للدين المسيحي وكنيسته، بينما ذهب فريق ثان إلى ملاحظة ظهور خصائص الدولة الدينية في الثقافة الإسلامية فكرا وممارسة. ولعل هذا التضارب يرجع ـ حسب رأينا ـ إلى اختلاف تفسير الفريقين لخصوصية ظاهرة الخلافة نظرا لكونها «النظام الذي يتداخل فيه الديني بالسياسي تدخلا ماهويا»[30].

فالفريق الأول يرى أن الدولة أمر ضروري في الإسلام، وأن لها وظيفة اجتماعية، ولها هدف حراسة الدين والدنيا، كما تَجسّد وتَحقَّق في «دولة النبوة» والعهد الراشدي، إلا أنها لم تكن أبدا وفي أي وقت دولة دينية على شاكلة الدولة التيوقراطية الأوروبية، لأن «القائمين عليها ليسوا إلا موظفين وخُداما عند الأمة»، فالخلفاء لم يكونوا في حقيقة الأمر سوى رؤساء جمهور المسلمين، لأن ولايتهم سياسية إدارية وليست روحية. أي أن السلطة «سلطة مدنية من كل الأوجه، لا تختلف عن الديمقراطية المعاصرة إلا من حيث علوية سيادة الشريعة أو التقنين الإلهي»[31].

أما الفريق الثاني فيذهب إلى أن الإسلام عرف أيضا نوعا «من تقديس السلطة السياسية بواسطة ذروة السيادة العليا المتمثلة في علماء الدين، وأصبح الخليفة بذلك يُمثل حضورا مقدسا»[32]. وذلك لأن السلطة تعني حرفيا السلطة، في حين أن لقب الخليفة يعني الوكيل أو النائب (vicaire)، والمقصود نائب النبي في اللغة

29ـ برتراند رسل: حكمة الغرب، الجزء الأول، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة رقم 364، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يونيو 2009)، ص 231

30ـ عبد الاله بلقزيز: العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، فبراير، 2007)، ص 129

31ـ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص 93

32ـ محمد أركون: العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح، ط 3 (بيروت، دار الساقي، 1996)، ص 66

اللاهوتية المسيحية، وبالتالي فإن الأمر يتعلق بسلطتين متمايزتين ومختلفتين تماما[33]. ومن المعروف أن الأحكام السلطانية عند المسلمين تذهب إلى أن "الشكل الوحيد الممكن للدولة إسلاميا هو دولة الخلافة، أي الدولة التي تكون فيها الخلافة هي المصدر النظري التشريعي لجميع الحقوق والواجبات، وإلى الخليفة يَرجع أمر السلطات المختلفة في حظيرة الدولة، بل إن الولايات في صورها المختلفة ـ حتى عند ما تكون الولاية قهرا واستيلاء ـ ليست سوى نيابات عن الخلافة بأشكال مختلفة"[34].

وإذا كان التيار الديني يذهب إلى المطالبة بتأسيس الدولة الحديثة؛ وفق القيم والتشريعات الدينية؛ بحيث يتم استدعاء شكل من أشكال الدولة الدينية، فإن تيارات أخرى من تيارات الفكر العربي الحديث ترى عكس ذلك، إذ تذهب إلى المطالبة بتأسيس الدولة الحديثة؛ بشكل يستدعي شكلا من أشكال الدولة العلمانية تماشيا مع شروط وتعقيدات العصر.

2 ـ الدولة العلمانية:

تتمايز الدولة الدينية عن الدولة العلمانية بمدى علاقتهما بالدين ومؤسساته، فكلما اندمجت العلاقة بين الدولة والمؤسسات الدينية كلما أضحت دولة دينية، وكلما انفصلت العلاقة بينهما كلما أضحت دولة علمانية، وهذا ما يتضمنه التعريف الشهير للعلمانية بكونها «فصل الدين عن الدولة». ويعني هذا التعريف بشكل عام الفصل بين الدين والشأن العام، بحيث تكون الدولة العلمانية تشتق مصدر السلطة فيها من الشعب وليس من الحق الإلهي كما في الدولة الدينية، وتعمل على تبرير نفسها فقط من خلال الوظائف المدنية والمصالح العمومية.

وقد عرف التاريخ نموذجين من الدولة العلمانية هما: «نموذج الدولة العلمانية الغير معادية للدين، ولا المتدخلة في المجال الديني بالتضييق والتشريع. ونموذج الدولة العلمانية المتطرفة السالكة مسلكا عنيفا في مواجهة الدين؛ تحت عنوان احترام طابعها اللائكي»[35]. ويضرب المثل بالنموذج الأول دول غرب أوروبا وشمال آمريكا، وبالثاني حالة العلمانية الإلحادية في الاتحاد السوفياتي وحالة العلمانية المتطرفة في فرنسا. كما نجد أيضا التمييز بين تصورين لمفهوم العلمانية يحضر في مصطلحين مختلفين هما العلمنة (laïcisation) والدَنْيَوَة (sécularisation)؛ بحسب انقسام الدول الأوروبية بين الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة البروتستانتية. ففي أوروبا العلمنة بالبلدان الكاثوليكية ولسبب الكنيسة في روما «يقوم التأكيد على فصل الكنيسة عن الدولة والحقل السياسي عن الحقل الاجتماعي والعام عن الخاص» وفي أوروبا الدَنْيَوَة

33ـ محمد أركون: المرجع نفسه، ص 89

34ـ سعيد بن سعيد العلوي: المرجع نفسه، ص 254

35ـ عبد الإله بلقزيز: الدين والدولة في الاجتماع العربي المعاصر نظريا وتاريخيا واستشرافا، ضمن: سعد الدين إبراهيم: الدين والدولة في الوطن العربي، ط1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، فبراير 2013)، ص 43

بالبلدان البروتستانتية يُرجح «إدراج الكنائس الوطنية بصورة مستمرة في الحقل العام وذلك بفضل القطيعة مع روما»[36]

وفي بعد أخر يُميَّز بين مستوين من العلمانية، أحدها يتعلق بالمستوى الاجتماعي والثقافي، ومستوى ثان يتعلق بالجانب السياسي والقانوني تحديدا. وقد تعددت الاصطلاحات المحددة لهما، ومن ضمن ذلك تمييز عبد الوهاب المسيري بين علمانية شمولية وعلمانية جزئية. إذ يعتبر أن مستوى الفصل بين الدين والدولة هي الدائرة الصغيرة الجزئية الإجرائية في العلمانية، بينما العلمانية الشاملة هي الدائرة التي تشمل المنظومات المعرفية والأخلاقية الكلية التي تتم عملية الفصل في إطارها»[37]. وانطلاقا من هذا فإنه يرى أن حصر العلمانية في دائرة فصل الدين عن الدولة فقط (أي العلمانية الجزئية) يتجاهل قضية المرجعية والنموذج الكامن وراء المصطلح (أي العلمانية الشمولية)، لأن العلمانية تحيل إلى مرجعية نهائية لإطار معرفي كلي ونهائي، وليست مجموعة من الإجراءات العملية، إذ أن هذه الإجراءات يختلف مدلولها باختلاف مرجعيتها، ولا يتحدد معنى المصطلح إلا بالعودة لها[38]. وتشير العلمانية عموما إلى ثلاثة مضامين مختلفة هي: «العلمنة بوصفها أفولا دينيا، والعلمنة بوصفها تمايزا والعلمنة بوصفها خصخصة»[39].

وقد ذهب التيار الديني في العالم العربي إلى رفض مطلق وكلي للعلمنة ولنموذج دولتها نظرا لخطرها على الدين، وفي هذا المعنى كان رشيد رضا قد أكد على أن الخلافة ـ بما هي الحكومة الدينية النائبة عن حكومة الرسول (ص) ـ هي ما يجب استعادته في إطار بناء الدولة الجديدة، لأنه لن «يفيد العالم الإسلامي إلا إقامة خلافة النبوة، وأن إقامة الحكومة اللادينية ليست إلا من فعل المقلدين لأوروبا، الذين يسعون لإماتة الدين[40]، بل إنه يُلاحَظ توجس الكثير من العرب من الدولة العلمانية، حتى في أوساط بعض المثقفين التنويريين مثل هشام جعيط، الذي يرى أنه ليس من حق الدولة أن تكون علمانية كما يطمح إلى ذلك بعض المثقفين العرب العلمانيين. ولهذا فهو يؤكد على أنه «يجب على الإسلام البقاء كدين للدولة، بمعنى أن الدولة تعترف به تاريخيا وتهبه حمايتها وضمانها». ويضيف أنه «ليس للدولة أن تكون علمانية بمعنى: أنها لا تهتم بمصير الدين معتبرة إياه مسألة خاصة»[41].

36- مارسيل غوشيه: نفس المرجع السابق، ص 32

37- عبد الوهاب المسيري: مصطلح العلمانية ضمن العلمانية تحت المجهر، سلسلة حوارات القرن، رقم 3045، ط 1 (دمشق، دار الفكر، سبتمبر 2000)، ص 15

38- عبد الوهاب المسيري: المرجع نفسه، ص 18

39- خوسيه كازونوفا: الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة بجامعة البلمند، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 18

40- مصطفى حلمي: نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، ط 1 (بيروت، دار الكتب العلمية، 2004)، ص 453

41- هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ترجمة المنجي الصيادي، (بيروت، دار الطليعة، 1984) ص 118، ذكره: تركي علي الربيعو: الحركات الإسلامية في المنظور الخطاب العربي المعاصر، ط1 (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 179

ومن منطلق رفض نمطي الدولة العلمانية والدينية فكريا، وعدم التمَكُّن من إقامة إحداهما واقعيا بشكلها الصرف، ظهر شكل هجين للنمطين كتجاوز لهما في إطار الدولة الوطنية العربية المعاصرة ما بعد الاستعمار، وهو ما أطلق عليه البعض اسم الدولة «المُتَأَدْيِنَة» والدولة «العَلْمَادِينِيَة».

3 ـ الدولة العلمادينية:

الدولة العلمانية الدينية أو الدولة العلمادينية (آصف بيات Asef Bayat) أو الدولة المتأدينة (عبد الإله بلقزيز) هي مصطلحات تشير إلى ظاهرة تتشابك فيها وظائف الدولة التيوقراطية وخطابها ببنية وخطاب الدولة العلمانية، بحيث تعكس هذه الظاهرة مستوى من تديُّن الدولة ودوْلَنة الدين.

والدولة العلمادينية عند آصف بيات تشير إلى تحول في خطاب الدولة العربية الوطنية الحديثة، بعدما "أُجْبِرتْ النخب على تَبني خطاب ديني؛ من أجل استعادة السيادة المعنوية على المجتمع، وتأمين الشرعية السياسية"، فامتلكت الدولة بالتالي نزعة تَدَيّن فكرا وعملا. إلا أن هذه النزعة "العلمادينية" في نظره هي نزعة فصامية، لأنها "تتبنى قوانين لها جذور في كل من القيم الدينية والعلمانية، وتقيم سلطتها على الخطابين كليهما، وترهن نفسها بالالتزام بكل من المعايير والتوقعات الدينية والعلمانية العالمية"[42].

وإذا كان آصف بيات يتناول عودة الدولة الوطنية إلى الدين راهنا، فإن بلقزيز أيضا وزيادة على ذلك يرصد ذلك بصورة عكسية في انفتاح الدولة التقليدية على التحديث في نهاية القرن التاسع عشر، والذي أدى إلى انتظام الدولة العربية الحديثة في قِيامها واشتغالها على المبادئ المدنية، مما وَلَّد "دولة هجينة" هي: تركيب غرائبي بين الدولة السلطانية والدولة المدنية الحديثة، رغم أن الطابع الدهري للدولة العربية الحديثة لم يُحولها إلى دولة علمانية صافية. وذهب إلى اعتبا ر أن العلمانية وَجَدت بعض أشكال التعبير عنها في فكر الإسلام الإصلاحي نفسه؛ والذي انفتح على بعض معطيات الفكر الأوروبي الحديث، على نحو ما نجد في كتابات رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي ومحمد عبده"[43]. وهذه الفصامية أو الغرائبية هي مِصداق رأي وائل حلاق القائل بـ "فشل كل من الحكم الإسلامي والدولة الحديثة كمشروعين سياسين"[44]؛ في دول العالم الإسلامي ما بعد الاستعمار.

إن الدولة "العلمادينية" في تحليلات آصف بيات تَظهر في وجهين: أحدهما علمانية شبه دينية كما هو حال الأسلمة الغير مؤكدة في مصر. والثانية هي الدينية الشبه علمانية كما هو حال "ما بعد الإسلامية" في

42ـ محمد مسعد العربي: الدولة العلمادينية دراسة نقدية، ضمن مفهوم الدولة "الدولة الإسلامية" "دولة الخلافة" (مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر)، ملف بحثي، (الرباط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بتاريخ 29- 01- 2015)، ص 81

http://mominoun.com/articles/2161

43ـ عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة: مرجع سبق ذكره، ص 125، (بتصرف).

44ـ وائل حلاق: المرجع السابق، ص 31

دول الإسلام السياسي. وهو يرى أن الحركة الإسلامية في مصر لم تنجح في أسلمة الدولة المصرية، كما لم تنجح النزعة "ما بعد الإسلامية" في إيران من إحداث تحول ديمقراطي في الجمهورية الإسلامية لأن الحركتين قُوبلت بمعارضة قوية من جماعات الصفوة التي تحتكر القوة[45].

ويرجع ظهور الوجه الأول للدولة "العلمادينية" بحسبه إلى عوامل من أهمها:

ـ أزمة الشرعية التي رفعتها المعارضة الإسلامية، مما دفع بظهور العلمادينية بوصفها معالجة ترقيعية لقصور الشرعية في الدولة الوطنية.

ـ ارتفاع حالة التديُّن لدى قطاعات واسعة في جهاز الدولة، سواء في الطبقة السياسية أو في الجهاز البيروقراطي لها، وبشكل خاص تَمَكُّنُ الحركات السياسية والاجتماعية الإسلامية من اختراق العديد من النقابات والمؤسسات الخيرية والاجتماعية فضلا عن مؤسسات التعليم.

ـ تفاعل هذان العاملان في مجتمع اجتاح قطاعات عريضة منه خليط من مشاعر التديُّن والقومية؛ مشكلا اتجاها أهليا يضع الذات في مواجهة الآخر[46].

بينما يُرْجِعُ ظهور وجهها الثاني إلى عوامل من أهمها:

1 ـ وعي الإسلاميين المتزايد بمظاهر الضعف والنقص في نظامهم، وذلك أثناء محاولتهم تطبيع حكمهم وإضفاء الطابع المؤسسي عليه.

2 ـ أهمية التحرر من التصلب، وعدم احتكار الحقيقة الدينية.

3 ـ الاعتراف بالضرورات العلمانية، لغاية إضفاء الطابع العلماني على الدولة مع الحفاظ على الأخلاق الدينية في المجتمع[47].

ولعل هذا التداخل التلفيقي بين الدولة العلمانية والدولة الدينية من خلال ظهور خطاب أحدهما مع بنية الأخرى؛ هو تجل لما عبره عنه مارسيل غوشيه من حالة "تواجد الخروج من الدين مع العودة إلى اكتشافه، وترافق الأمران سويا في سيرهما"[48]، والذي أرجعه إلى ما تأكد في التاريخ والفن من "أن خصومة الدين تُسْهِمُ في إعادة الدين، وإحياء العامل الديني، ومن المحتمل جدا أن نكون الآن نشاهد الأديان وهي تساعد

45ـ آصف بيات: الحياة سياسة، كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط، ترجمة وتقديم أحمد زايد، المركز القومي للترجمة، سلسلة العلوم الاجتماعية للباحثين، العدد 2420، ط1، (المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014)، ص 488

46ـ محمد مسعد العربي: المرجع نفسه، ص 80

47ـ راجع آصف بيات: الحياة سياسة، مرجع سبق ذكره، ص ص 445 ـ 484

48ـ مارسيل غوشيه: مرجع سبق ذكره، ص 36

في ولادة عالم هو نقيض العالم الديني"[49]. وهو نفس التحليل الذي يذهب إليه أيضا خوسيه كازونوفا عند ما يقول: "قد يكون من سخرية القدر أن يساعد الدِّينُ الحداثة ـ من غير قصد ربما ـ على أن تحفظ نفسها، برغم كل الضربات التي تلقاها منها"[50].

وإذا كانت الظاهرة العلمادينة هي حالة تقارب بين النموذجين المتنافرين: الدولة الدينية والدولة العلمانية، فإن طبيعة الدمج التعسفي بينهما لا تقدم الحل الجذري المطلوب، ذلك لأن دَوْلَنَة الدِّين على ذلك المنوال حافظ على إسلام أصولي؛ الهدف منه هو إحكام الرقابة على المجتمع، مما جعل هذا الدِّين ومؤسساته يبقى جزءا من الدولة بما هي دولة سلطوية. فالدولة العلمادينية بهذا المعنى والتي تحمل في طيّاتها تناقضا بنيويا نظرا لطبيعتها التلفيقية، لا يمكن أن تُؤسس لدولة طبيعية تَتَصف بالديمقراطية، ويندمج فيها الدين ومؤسساته بشكل طبيعي، سواء تعلق الأمر بحرية واندماج الجماعات الدينية، أو بحضور الأفكار الدينية في النقاش العام؛ في ظل ديمقراطية الدولة. وهذا الوضع هو ما يقود إلى البحث عن تصور آخر لدولة تكون أكثر قدرة على تنظيم المجتمع المتعدد دينيا، بشكل يجد فيه كل من المجال الخاص والعام أُفُقَيْهما المطلوب. وهذه الدولة هي الدولة "المحايدة".

4 ـ الدولة المحايدة: طبيعتها وغايتها:

تختلف الدولة المحايدة عن الدولة العلمانية والدولة الدينية من حيث طبيعة حضور الدين في اجتماعها السياسي، فهي لا تقوم على محاربة الدين، ولا تعمل على إلغاء مؤسساته، ولا تفصل بينه وبين الدولة كما هو الأمر في الدولة العلمانية، كما أنها لا تقوم من جهة أخرى على تَبنِّي دِين معين دون الأديان الأخرى أو التماهي مع مؤسساته؛ بحيث تصبح أداة تنظيمية لجماعة دينية ورُؤاها، كما تفعل الدولة الدينية، وإنما هي دولة تعترف بالأديان، وبقيمة الدِّين في الحياة العامة، وتُكرِّس واقعا يضمن الحِيادية تجاه الأديان والجماعات الدينية، بحيث يمكن لكل دين وكل مذهب أن يتمتّع بالحرية الضرورية؛ لكي يعبر عن نفسه. فـ «الغاية من حيادية الدولة هي تحديدا تجنب تفضيل أو عدم تفضيل ليس فقط المذاهب الدينية ولكن أي موقف أساسي سواء كان دينيا أم غير ديني»[51]

وفي هذا الإطار فإن الدولة المحايدة تَتَحقق بحضور الدين في مجاليْها الداخلي والخارجي (محليا وكونيا)، بحيث تكون طبيعتها الحيادية ضامنة لسمة التسامح والمساواة والاعتراف والتعاون في العلاقات المشتركة بين الجماعات الدينية والمذهبية والثقافية؛ بنفس المنظور المعرفي العقلاني والمسعى الأخلاقي والتدبير السياسي والضبط القانوني.

49ـ مارسيل غوشيه: المرجع نفسه، ص 46

50ـ خوسيه كازونوفا: مرجع سبق ذكره، ص 344

51ـ تشارلز تايلور: مرجع سبق ذكره، ص 70

أ ـ رابطة المواطنة والعلاقات الدينية:

تقوم الدولة المحايدة على منطق تصرف الدولة بحياد تجاه الأشخاص والشؤون الدينية، سواء تعلق ذلك بالحياد بين الجماعات الدينية المختلفة أو بين المؤسسات الدينية المتعددة، ومتطلبات الحياة الدينية. وإذا كانت حيادية الدولة تجاه الشؤون الدينية هي أحد هم صفات الدولة العلمانية فإن الدولة المحايدة ـ بما هي دولة «بعد علمانية» ـ لا تتوقف عند المفهوم السلبي أو الباهت للحياد الديني، وإنما تعمل على أن يكون هذا الحياد إمكانية فعالة تَسْمح للدِّين بأن يَظْهَر ويَنمو بوصفه أحد الخيارات المجتمعية الخاصة بشعب دولة معينة. ذلك لأنه من غير الممكن كما يرى رتشارد جون نيهوس (Richard John Neuhous) "وجود حياة ديمقراطية عامة ملتزمة لا تَعتمد الالتزامات الأخلاقية الأعمق للمواطنين وترتبط بها"، فالحياة العامة "لا بد أن تنطوي بالضرورة على مشاركة ذات حافز ديني وإطار ديني"[52]. فانطلاقا من مفهوم الدولة المحايدة؛ "يجب على الدولة مجارات خصوصيات مواطنيها الدينية، طالما لا تتعارض تلك الخصوصيات مع فهم الواجبات الدينية وحقوق الآخرين. ولا تتحول تلك الخصوصية إلى "نزعة دينية" ضيقة تهدد النسيج الاجتماعي والتعايش والتسامح بين المجموعات الدينية"[53].

وكان خوسيه كازونوفا (José Casanova) قد بيّن في كتاب "الأديان العامة في العالم الحديث" أن الفصل الليبرالي بين المجال العام والمجال الخاص؛ والذي يحصر الدين في المجال الخاص خارجا عن المجال العام بحيث يكون مجاله شخصيا ومنزليا؛ لم يعد أمرا مقبولا ولا ممكنا، في سياق تعميم الدين في العالم المعاصر، وذلك لأن "التقاليد الدينية عبر العالم باتت ترفض القبول بالدور الهامشي والمخصوص؛ الذي حددته لها نظريات الحداثة وكذلك نظريات العلمنة"[54]، مما يعني أن التصورات الليبرالية ظلت تصورات ضيقة، لاختزالها للعلاقة بين الديني والسياسي في الفصل القانوني بين الكنيسة والدولة.

إن الدولة المحايدة هنا تحقق ـ بمعنى ما، وفي بعد ديني ـ ما يذهب إليه الجماعتيون من أهمية إعطاء أولوية للتنظيم الجماعي وقداسة التاريخ والتقاليد الجماعية، على مقتضيات الحريات الفردية العشوائية والفوضوية. لأن الفرد لا يكتمل إلا داخل مُثُل الوحدة الاجتماعية، ومفهوم الخير المشترك، "فالمشترك هو الذي يحقق الإنسان كنوع لا كفرد"[55]، وذلك لأن التحرر المتطرف من كل الانتماءات القبلية باسم الحرية الفردية، سيجعل روابط الانتماء إلى الوطن والدولة تَضْمُرُ إلى حد يتحول فيه المواطنون إلى ذوات باهتة.

52ـ كريغ كالهون: قوى الدين المتعددة، ضمن: هابرماس وآخرون: قوة الدين في المجال العام، مرجع سبق ذكره، ص 192

53ـ مصطفى علوي: فصل الدين عن الدولة من منظوري علم الاجتماع ولائكيه الاعتراف (مشلين ميلو مثالا)، (الرباط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، بتاريخ: 03 / ديسمبر/ 2014)، ص 12

http://mominoun.com/articles/2193

54ـ خوسيه كازونوفا: مرجع سبق ذكره، ص 16

55ـ مصطفى بن تمسك: إحراج الهوية في النقاش الانغلوسكسوني المعاصر: مأزق أسس الليبرالية، مجلة الفكر العربي المعاصر، ربيع ـ صيف 2007، العدد 140 ـ 141، (باريس، مركز الإنماء القومي، 2007)، ص 33

كما سيعمل في اتجاه آخر إلى تحويل المواطنين إلى "مرتزقة وحرفاء للإدارة" بلا هوية، وهو أمر يحمل خطورة إمكانية السقوط بيُسر في العدمية والعبثية، التي سيؤدي إليها تحوُّل المجتمع والدولة إلى مجرد آليات وأدوات لإشباع الرغبات الفردية[56]. ويُقصد بالجماعة la communauté هنا عند الجماعاتويين من أمثال شارل تايلور ومايكل فالزر مظاهر تلك "الروابط العفوية العميقة التي لا يعتريها تَغَيُّر، لأنها صورة الوجود المشترك؛ التي ترسبت في المخيال الجماعي عبر الزمن"[57].

إن الدولة المحايدة دينيا بهذا المعنى هي الدولة التي لا تُعارض التديّن والمتدينين، وتعمل على جمع المواطنين من المتدينين وغير المتدينين على قاعدة التسامح الفكري والعقدي، والتعايش على قاعدة المواطنة[58]، وبذلك فإن ممارسة حرية التديّن عند الأفراد والجماعات والجمعيات الدينية داخل «الدولة المحايدة» لا بد أن يخضع لقيم ديمقراطية وقانونية ومؤسسية تعطيه البعد المطلوب. ومن أمثلة ذلك:

1 ـ ابتعاد الدولة في ما يتعلق بتَمَثُّلِ وبناء المنطلقات المعيارية للأسس الأخلاقية ما قبل السياسية للدولة عن أن تكون ذات مذهب خاص أو رؤية واحدة للعالم أخلاقيا؛ تنحاز بها لدين أو مذهب أو طريقة أو رؤية واحدة ضد الأديان والمذاهب والطرق ورؤى العالم الأخرى، لأن من واجب الدولة المحايدة أن تَبْنِي توجهاتها ورُؤاها الأخلاقية العامة على أساس من القيم الإنسانية والدينية المشتركة. ويذهب تشارلز تايلور هنا إلى ضرورة بناء المرجعية المعيارية للدولة من خلال تَبنّي القناعات الفعلية المشتركة للمواطنين، والتي قد تكون في الأساس دينية، فلا «يمكن للدولة أن تكون مسيحية أو إسلامية أو يهودية، لكنها ولنفس الأسباب لا يمكن أن تكون ماركسية أو كانطية أو نفعية. وبالطبع ستنتهي الديمقراطية إلى التصديق على القوانين التي تعكس في أحسن الأحوال القناعات الفعلية لمواطنيها والتي ستكون إما مسيحية أو إسلامية إلخ، بما يشمل كل الطيف من الآراء في المجتمع»[59]. وفي هذا الإطار فإنه إذا كان من المشروع استدعاء أي نطاق مركزي للإحياء الأخلاقي فإن استدعائه من قيم دينية مشتركة سيكون على قد كبير من المعقولية والمشروعية. وهذا يعني أن الحيادية لا تعني الوقوف ضد الدين بعامة ولا ضد دين معين يلقى القبول والإجماع.

2 ـ واجب أن لا تكون الدولة مناهضة في قوانينها لقيم الجماعة، بحيث تفرض عليهم ما هو دخيل على قيمهم، سواء في ذلك كل الجماعة أو بعضها. وفي هذا الصدد يذهب البعض إلى أن وحدة الدولة لا تعني بالضرورة وحدة التشريع، ولا يتعين خضوع جميع الأفراد لقانون واحد في الدولة العصرية، ويضربون مثلا على ذلك بمحكمة التحكيم الإسلامية (moslem arbitration tribunal) في انكلترا، والتي تعمل

56ـ مصطفى بن تمسك: نفس المرجع، نفس الصفحة.

57ـ مصطفى بن تمسك: نفس المرجع، نفس الصفحة.

58ـ مصطفى علوي: مرجع سبق ذكره، ص 9

59ـ تشارلز تايلور: مرجع سبق ذكره، 90

بموجب قانون التحكيم أسوة ببيت الدين اليهودي[60]. وفي هذا الصدد يكون استدعاء القيم الدينية المشتركة كنطاق مركزي للأخلاقي أمرا ضروريا لتحقيق صفة "ما بعد العلمانية" للدولة المحايدة، والمرتبطة في الآن ذاته بصفة "ما بعد الدينية".

3 ـ ضرورة أن تصبح الجماعات الدينية وأنشطتها تسير وفق نظام دولة الحق، فيتاح لكل جماعة دينية خاصة حق تدبير الشأن الديني الخاص بها؛ بوصفها منظمات للمجتمع المدني داخل كيان الدولة والمجتمع، ومن غير أن يُؤَثِّر ذلك الحق على كيفية التنظيم المدني للدولة، فلا تكون "مؤسسات حكومية إلزامية وإنما مؤسسات دينية حرة من مؤسسات المجتمع المدني"[61]. فمن المعروف أن عمل الدولة "من خلال وحدات المجتمع المدني المتعددة تزيد استقلاليتها بفعل نجاحها في توليد أكبر قدر من الرضا الاجتماعي والثقافي"[62].

4 ـ ضرورة تحقيق الحياد الديني للدولة ومؤسساتها، بشكل دقيق وعادل وإيجابي، في كل ما يتعلق بمجالات الحياة العامة. ومن أهم ذلك أن لا تكون الدولة ومؤسساتها طرفا في الصراع بين المذاهب و"رؤى العالم"، وإنما ناظما لتلك الصراعات، وصاهرة لها في بوتقة المشترك الضامن للعيش المشترك. وذلك بما توفره لكل المواطنين من المساواة أمام القانون وفي المنافع؛ بغض النظر عن الانتماء الدينية والاجتماعية، فالدولة "بحياديتها تجاه رؤى العالم لا تقرر موقفا مؤيدا إطلاقا لهذه الفئة أو تلك"[63]. وحيادية مؤسسات الدولة هنا يأتي في سياق «أن عملية فصل الدين ومؤسساته عن الدولة عملية حتمية في جميع المجتمعات، باستثناء بعض المجتمعات الموغلة في البساطة والبدائية، حيث نجد أن رئيس القبيلة هو النبي والساحر والكاهن (وأحيانا من سليل الآلهة)، وأن طقوس الحياة اليومية طقوس دينية»[64].

5 ـ ضرورة التفريق بين القناعات الخاصة للمواطن الموظف أو الحرفي التي من حقه التعبير عنها فردا، وبين واجب الحياد المُلْقى عليه تجاه كل المواطنين بما يتماشى مع ديمقراطية الدولة. أي ضرورة «الفصل بين القناعات والسلوكيات الشخصية الدينية والطائفية للموظف ـ والتي قد تبرز في هيئته ـ وبين نشاطه الوظيفي أثناء قيامه به، وذلك من خلال التسامح معه أثناء قيامه بعمله، ومن خلال ما يُلزِمه هو على أن يكون محايدا يخدم كل المواطنين على قدم المساواة»[65]. وفي هذا الإطار فقد انتقد الفرنسي جان بوبَرو (Jean Baubérot) في كتابه عن تاريخ العلمانية الفرنسية «الجمع بين الحياد الديني في المؤسسات

60ـ ريكاردو لاغير فال: تمثلات الدين في الدولة العلمانية: الجوالي المسلمة في الغرب، ضمن: سعد الدين إبراهيم: الدين والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، فبراير 2013، ص 442

61ـ خوسيه كازانوفا: مرجع سبق ذكره، ص 392

62ـ وائل حلاق: مرجع سبق ذكره، ص 81

63ـ هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ترجمة جورج كتورة، ط 1 (بيروت، المكتبة الشرقية، 2006)، ص 127

64ـ عبد الوهاب المسيري: مرجع سبق ذكره، ص ص 15 ـ 16

65ـ مصطفى علوي: مرجع سبق ذكره، ص 12

الحكومية، وواجب ظهور المواطنين في مظهر محايد دينيا في الأماكن العامة. وأشار أيضا إلى أن مفهوم العلمانية في الثمانيات القرن الماضي قد تحول من شعار لمعسكر اليسار السياسي في مواجهة الكنيسة الكاثوليكية، إلى شعار لمعسكر اليمين السياسي يستهدف المسلمين أساسا[66]. ومن الواضح أن ممارسة كهذه تخرج عن شروط طبيعة الدولة المحايدة في "ما بعد العلمانية" التي نجدها عند هابرماس وغيره.

6 ـ أهمية أن تُعْطي الدولة العناية لما يدخل ضمن التراث الوطني الديني لكل الديانات، وثرواتها المعمارية والفنية"، دون استغلال ذلك معياريا لتوجيه قيم مواطنيها ومعتقداتهم الدينية؛ في اتجاه سيطرة طرف على طرف آخر مثلا"[67].

إن الدولة المحايدة هنا هي إذا الدولة الديمقراطية التي تُوَثِّق روابط المواطنة والعلاقات الدينية بين المنتمين إليها، والتي تُلزم الجماعات والتجمعات الدينية communautés religieuses بضرورة الاندماج في عصر اليوم، وهي بذلك تُمثل شكل الدولة المطلوبة في الاجتماعات السياسية المتعددة الأديان والمذاهب كما هو الحال في السياق العربي الإسلامي. ويتمثل شرط الاندماج في عصر اليوم هذا في حتمية تحقيق انعطافتين مهمَّتين مختلفتي الاتجاه تتمثلان في:

1 ـ ضرورة أن تتعلم الجماعات الدينية من قيم العلمانية بأن تصبح عقلانية، ومن أجل أن تصبح الطوائف الدينية عقلانية؛ فإنه يجب عليها ـ كما يرى هابرماس ـ أن تتخلى عن استخدام العنف لفرض قناعاتها، لأن الحروب التي كانت بالأمس مقبولة لأسباب عرقية أو دينية أو اقتصادية أصبحت اليوم مرفوضة باسم قيم إنسانية جديدة؛ تتصل بحقوق الإنسان والتداول السلمي على السلطة[68].

2 ـ ضرورة أن يتم بناء هذا السياق للدولة المحايدة في إطار حالة تحترم الاختيارات والقناعات الدينية للناس، بحيث تقارب ما يسميه مصدق الجليدي بـ «العلمانية المؤمنة»، وهي «العلمانية التي يتبناها المؤمنون عن طواعية، ولا تفرض عليهم بالقوة، كما فرضت الكمالية على المسلمين الأتراك مثلا»[69].

وبتحقيق مبدأي العقلانية والتسامح على هذا النحو تكون الجماعات الدينية أحد أوجه التنظيم الاجتماعي الذي تعمل «الدولة المحايدة» على أن تكون تعبيرا عنه. وهذا الوضع مأمول وممكن عربيا.

66ـ ريكاردو لاغير فال: مرجع سبق ذكره، ص 469

67ـ مصطفى علوي: المرجع نفسه، ص 12

68ـ عبد العلي معزوز: دولة الحق ونظرية المناقشة قراءة في الفكر السياسي والحقوقي عند هابرماس، محمد المصباحي (منسقا): فلسفة الحق عند هابرماس، (الدار البيضاء، مطبعة دار النجاح الجديدة، 2008)، ص 119

69ـ مصدق الجليدي: بين العلمانية المؤمنة والإيمان العلماني، مناقشة لأطروحة "الدين في الديمقراطية" لمارشيل غوشيه، المستقبل العربي، العدد 366، (آب أغسطس، 2009)، ص 32

وتُبين الاعتبارات السابقة أن الحرية الدينية تنمو أكثر في ظل الدولة المحايدة، على اعتبار أنها تُحقق ضمانا لحرية المعتقد والتفكير للمواطنين أفرادا وجماعات، بناء على أن حرية المعتقد والقيام بالشعائر الدينية يُعدُّ حقا من الحقوق الأساسية للمواطن. والحرية الدينية المقصودة هنا لا تعني الحرية في المجال الخاص فقط بل هي داخلة في المجال العام أيضا، وحتى داخل المؤسسات العمومية، بشرط عدم الإضرار بحيادية الدولة، وبحقوق الآخرين والقانون والنظام العام»[70]. وهذا يعني أن هدف «الدولة المحايدة» هو بناء نموذج للاجتماع السياسي المعاصر يضمن حضور الدين في الدولة، من غير إغماض لصفتها الديمقراطية، التي تضمن المساواة بين المواطنين ـ مهما اختلفوا دينيا ـ تكريسا لحقوق المواطنة.

ب ـ رابطة الإنسانية والعلاقات الدينية:

إن تحقيق الشكل المطلوب لما يجب أن تكون عليه «الدولة المحايدة» في «ما بعد العلمانية» لا يمكن أن يستكمل بنيانه ما لم يرتبط ببعد علاقة هذا الكيان بما يماثله من كيانات خارجة عنه، وأن يكون غايتها هو أيضا تجسيد القيم التي تحكم علاقاتها الداخلية في علاقاتها الخارجية أيضا، وهذا يعني أن الدولة المحايدة في حقيقتها ليست إلا ما يضمن إدارة الاختلاف الذي يولده التعددية الدينية والمذهبية والثقافية خارجيا كما هو الأمر داخليا. وبالتالي فإن الدولة المحايدة لا تَتَحدد بشكل ناجز إلا من خلال نوعية العلاقات الاعترافية والتسامحية التي تقيمها مع خارجها، سواء تعلق هذا الخارج بالمؤسسات كالدول والمنظمات أو تعلق بالأشخاص أفرادا وجماعات. وبالتالي فإنه على الصعيد الخارجي كما الداخلي، فإن «المعنى العالمي لحقوق الإنسان يذكرنا بالحاجة إلى تطوير إطار دستوري لمجتمع عالمي متعدد الثقافات في طور التشكل»[71].

إن ما تبلوره الدولة المحايدة بهذا المعنى في علاقاتها الخارجية؛ هو تحقيق شكل من العلاقات والتواصل بين الناس الذين يشكلون مواطنة متعددة لدول مختلفة، انطلاقا من كونهم ذوات إنسانية تستحق التعامل على قاعدة الاحترام المتبادل، على اعتبار أن احترام الإنسان يعني أنه «يوجد كهدف في ذاته لا كمجرد وسيلة»[72]. وهذا التأسيس على قيم الإنسانية يؤكد على أن أي علاقة تنمو في الفضاء الإنساني لا تكون إنسانية ما لم تُبنى على أولوية الإنسان، باعتبار أن المحافظة عليه في كل أبعاده الجسدية والروحية والثقافية يجب أن يكون الأساس الأول لمشروعية وجود الدولة، وبحيث تفرض أولوية هذه القيمة على الدولة العمل على أن يكون كل ما يضمن تحقيق تلك الأولوية هدفا أساسيا. ولعل تجسيد ذلك الهدف يجد طريقه في العمل على إعلاء قيم «حسن الجوار» و«الضيافة»، التي تؤسس لروابط إنسانية تسود فيها قيم التسامح والاحترام والكرم.

70ـ مصطفى علوي: المرجع نفسه، ص 11

71ـ هابرماس: السياسي: المعنى العقلاني لميراث اللاهوت السياسي المريب، ضمن هابرماس وآخرون: قوة الدين في المجال العام، مرجع سبق ذكره، ص 64

72ـ كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي، (كولونيا، آلمانيا، منشورات الجمل، 2002)، ص 106

والمحافظة على الإنسان في كل أبعاده الجسدية والروحية والثقافية هو أمر يتعلق بحق «النوع الإنساني»، الذي يجعل منه كانط شرطا لمواطنة كوسموبولوتيكة لتحقيق السلم الدائم. فما يجب تحقيقه في إطار علاقات خارجية تُكَرِّمُ الإنسان هو في نظر كانط التأكيد على قيم الضيافة والإكرام. فحق الغريب من حيث مقتضيات المواطنة العالمية تتمثل في الحق الذي يحظى به «كل أجنبي في ألا يعامل معاملة العدو، من البلد الذي يحل فيه، ما دام مسالما»، لأنه «بهذا يزداد اقتراب الجنس البشري من التشريع العالمي الجامع»[73]، فبحسب كانط فإن «قضية إنشاء دستور مدني شامل ترتبط بمشكل إيجاد علاقات منظمة بين الدول، ولا يمكن إيجاد حل لهذه القضية بمعزل عن هذا المشكل، فأية فائدة تحصل من العمل على إنشاء اتحاد بين الأفراد المعزولين»[74]. ولهذا فإن هناك بعض الباحثين مثل آلان رونو (Alain Renaut) يرى أن الرؤية الكانطية تؤكد على ضرورة قلب العلاقة بين الحدود السياسية الداخلية والسياسة الخارجية؛ بحيث تكون إقامة حق المواطنة الكونية شرط إمكان لِتَكُونَ الدولة الجمهورية كاملة الديمقراطية[75].

وتظهر الدولة المحايدة هنا بوصفها الشكل التنظيمي للدولة الديمقراطية الحديثة التي تعمل على أن تسود قيم التعايش والتعاون؛ لا في العلاقات بين المواطنين داخليا فحسب، وإنما أيضا بين المواطنين والغرباء بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية والثقافية، وتعمل أكثر من ذلك على أن تسود تلك القيم على مستوى العلاقات الدولية بين الدول وشعوبها على الصعيد الإنساني والعالمي، وذلك تحقيقا للغاية القصوى من وجود الدولة باعتبارها راعية التعايش السلمي بين أبناء الجنس البشري. وهذا المنطلق في عمل الدولة كراعية لضيافة الإنسان يتنزل راهنا في فضاء ما بعد الدولة ـ الأمة، التي «أصبحت الضيافة فيها للغريب مطلقا، بما هو ساكن العالم»، والنظر إلى هذه الضيافة بوصفها «حقا كونيا في التفرد والتعدد والتكثُّر والسياحة في الأرض»[76].

إن ما يميز الدولة المحايدة عن الدولة الدينية هو عدم انخراطها في أي مسعى لفرض دين أو مذهب معين داخل فضائها أو خارجه، كما تسعى إلى ذلك دولة الفتح الدينية، إلا أنها مُلزَمة بتوفير الأرضية القانونية لحرية الجمعيات الدينية في المشاركة في النقاش الديني في الفضاء العمومي داخليا وخارجيا، لتوضيح رؤاها الدينية والدفاع عنها والدعوة إليها؛ وفقا لمنظومة أخلاق العقلنة التي ترفض استخدام العنف في فرض القناعات الدينية. وهذه الطبيعة التسامحية للدولة المحايدة هي ما يُحقق مقاصد سماحة الإسلام. فليس من أهداف الإسلام أن يفرض نفسه على الناس فرضا، حتى يكون هو الديانة العالمية الواحدة، فانطلاقا

73- كانط: مشروع للسلام الدائم، ترجمة وتقديم عثمان أمين، ط1، (القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1952)، ص ص 90 - 91

74- إيمانويل كانط: فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموسياسية، دراسة وتعريب زهير المدنيني ط1، (صفاقس، دار نهى للطباعة والنشر، ماي / 2012)، ص 28

75- منوبي غباش: راهنية فلسفة السّلم من النظرية إلى فضاء الاحتجاج، (باريس، مجلة الفكر العربي المعاصر، السنة 77، شتاء 2006، العدد 134 - 135، 2006)، ص 102

76- فتحي المسكيني: مرجع سبق ذكره، ص 222

من القرآن الكريم فإن «نبي الإسلام هو أول من يعرف أن كل محاولة لفرض ديانة عالمية وحيدة هي محاولة فاشلة»، لأنها «مقاومة لسنة الوجود ومعاندة لإرادة رب الوجود»[77]

والدولة الوطنية العربية المعاصرة مسؤولة عن أن تكون تحقيقا لهذه الغايات في علاقتها بدول العالم الأخرى وبمؤسساته الدولية، وكذلك في رعايتها لمواطني العالم. فليس ممكنا أبدا أن تقوم العلاقات الدولية في هذا العصر على أهداف التبشير الديني والحروب الدينية، لأن الانخراط في هذا المسلك لا يتسبب فقط في زرع التوتر في العلاقات العامة محليا وإقليميا ودوليا، وإنما يعتبر فضلا عن ذلك مستوى من إلغاء الحقيقية القصوى لطبيعة الوجود الإنساني وغاياته العظمى، والتي هي حريته الخاصة. وارتباطا بتلك المسؤولية فإن الدولة المحايدة في الاجتماع العربي الإسلامي يجب أن تسمح للهيئات المدنية التي تقوم بالدعوة الدينية وفق أسلوب الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، لما توفره هذه الصيغة من دمج للحياة الدينية في عقلانية العصر. وذلك نظرا إلى أن «الدعوة الدينية في الإسلام لا تتم بغير الحكمة والموعظة الحسنة»، وقوامها لا يكون «إلا باللسان وتحريك القلوب بوسائل الإقناع، فأما القوة والإكراه فلا يناسبان دعوة يكون الغرض منها هداية القلوب»[78].

إن الدولة المحايدة هنا هي الإطار الذي يُمْكِنُ فيه بشكل أصيل ومقبول أن تكون العلاقات الدينية بمختلف مستوياتها علاقات تحفظ الروابط الإنسانية بين سكان المعمورة على أسس سليمة وعادلة.

III ـ الدين والحياة العامة في ظل الدولة المحايدة

إن الدولة المحايدة وبتمايزها عن الدولة العلمانية لا بد أن تكون دولة تفسح مجالا واسعا للدين بحيث يكون فاعلا في مقتضيات المجال العام توجيها ومشاركة. وبما أن هذه الدولة تمثل تجاوزا لنمطي الدولة الدينية والعلمانية فلا بد من أن يكون التعامل وفق مقتضياتها يتطلب فهْما لطبيعة الدين ورسالته، تجعله يُنَمِّي عند المتديِّنين قيم التسامح والاعتراف، وما تتطلبه مقتضيات العيش المشترك.

1 ـ التصور الحداثي للدِّين

إن إصلاح العلاقة بين الدولة والدين لا بد وأن يمر من خلال إصلاحهما معا، بشكل يسمح بقيام فهم حداثي للدين يتلاءم مع فكرة الدولة الحديثة في شكلها المحايد، وذلك بغية أن يكون حضور الدِّين نفسه داخل هذه الدولة حضورا أصيلا. ذلك لأن الدولة الحديثة ـ بما هي تنظيم لمقتضيات الاجتماع المعاصر ـ تتطلب تمثلا حداثيا للدِّين، يقصي أسباب التصادم بين بُنْيَتَيْنِ تَتَناقض مرجعياتها التاريخية. ومن هذا المنطلق فلابد

77ـ محمد الغزالي: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ط 6 (القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، ص 76

78ـ علي عبد الرازق: مرجع سبق ذكره، ص 147

من تعزيز فهم حداثوِيٍّ للدِّين، لتنمية روح التسامح الديني، من أجل أن تسود قيم العدل والمسالمة، إذ لا يمكن لفهم غير حداثيٍّ للدِّين أن يتلاءم ومقتضيات دولة تنشد الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان. وهذا يعني استعمال نقد ديني؛ لكن ليس من منطلق علماني، وإنما من أفق "بعد علماني"، على المنوال الذي أشار إليه هابرماس بقوله: "إن العمل الذي حققه الدين على الأسطورة يقوم المجتمع ما بعد العلماني على بمتابعته على الدين"[79].

لعل التوجه الصائب هو النظر إلى الدين الإسلامي بوصفه منظومة من القيم الإنسانية السامية، التي رسخها الإسلام وبنى عليها أسس حضارته، ويتطلع دوما إلى تحقيقها واقعا في حياة البشرية جمعاء. وهي ذاتها القيم التي تُشَكِّلُ محور الحداثة الإنسانية، وفي مقدمتها قيم العدالة والمساواة والحرية والتسامح...، مما يعني ضرورة إعادة تمثُّلها في ثوب يَضْمن روحها، ويطبعها بمقتضيات العصر، وبالتالي تحقيق ما اصطلح عليه باسم الحداثة الإسلامية. ويجب أن يتم ذلك بطريقة لا تكون فيه الحداثة عتبة لظاهرة الخروج من الدين؛ التي تقود إليها عمليات العلمنة البنيوية الكامنة. وقد اعتبر عبد الوهاب المسيري أن تلك الظاهرة "قد تكون من القوة بحيث إنها توجه المجتمع وجهة مغايرة تماما لا يشعر بها أعضاء المجتمع أنفسهم، وهذه العلمنة البنيوية الكامنة تقوم بها مؤسسات عديدة، من بينها الدولة المركزية (بمؤسساتها الأمنية والتربوية...) وقطاع اللذة {..} والمؤسسات الإعلامية[80]. والسبيل إلى ذلك هو إخضاع الحداثة ذاتها أيضا إلى نقد أخلاقي يُعِيد إليها مُثُلَها وقيمها؛ التي تنشدها الحداثة الإسلامية، كما يدعو إلى ذلك الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان[81].

والحداثة الإسلامية أو التحديث الإسلامي هي حركة توصف بأنها محاولة التوفيق بين الدين الإسلامي وقيم الحداثة، من خلال تبنيها للقيم الكونية الحداثية الإنسانية، مثل العقلانية والعلموية والديمقراطية وحقوق الإنسان والمساواة والعدالة وغير ذلك. أي أنها العمل على تحقيق مشروعِ تَحْديثِ وتَطْويرِ إسلامٍ يُوائِمُ قِيَمَ ومُتطلبات الحداثة في العصر الحاضر؛ بتطوير صيغة جديدة لنهج إسلامي نحو الحداثة. وقد ظهرت هذه النزعة منذ بداية النهضة، وتميزت بكونها مختلفة عن نزعة العلمانية الشمولية؛ بأنها تؤكد على أهمية الدين في الحياة العامة، وإن سعت إلى القطيعة مع الفهم السلفي الذي يقوم على فهم تقليدي للدِّين، يُكرِّس به من «سماهم خالد محمد بالكهنة {...} الجهل والإيمان بالخرافات والتخلف والفقر والتفاوت الطبقي ويعادون باسمه العدالة الاجتماعية»[82]، مما يتطلب إبعاد هؤلاء الكهنة وفهمهم التقليدي للدين، «حتى يظل اعجاب الناس بالدين»[83] مستمرا.

79- هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص 137

80- عبد الوهاب المسيري: مرجع سبق ذكره، ص 21

81- راجع طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 2000).

82- عبد المجيد الشرفي: مرجع سبق ذكره، ص 215

83- عبد المجيد الشرفي: المرجع نفسه، ص 216

ويلاحظ أن مسار العلاقة بين الثقافة الدينية الإسلامية وقيم الحداثة ليست ثابتة ونهائية، وإنما متغيرة ومتبدلة، لأنها علاقة تتأرجح بين الرفض المطلق والقبول الجزئي؛ وصولاً إلى البحث عن قواسم مشتركة أحيانا. فقد شدد البعض على الاقتصار على الأخذ بالأبعاد المادية الصناعية للحضارة الحديثة، وتجنب قيمها الاجتماعية والثقافية والأخلاقية والسياسية، لبعدها ومخالفتها لقيم الحضارة الإسلامية، بينما كان التوجه العام يتصف بالمرونة والميل نحو الاستيعاب، من خلال البحث عن قواسم مشتركة بما يفيد المسلمين، ولا يتعارض مع الدين، ويساعد على النهوض الحضاري. وأكد البعض على أنه من الممكن أن «ينهض الإسلام بحداثته من داخل منظومته الفكرية والقيمية والتاريخية»[84].

والموقف المزدوج من الحداثة وُجد أيضا وما زال يوجد في الثقافة الغربية نفسها، إذ أن هناك نموذج يؤوّل الحداثة بمعنى «تفاؤلي تجاه التقدم»، ونموذج آخر يؤوّلها بمعنى تشاؤمي اتجاه «نظرية في الانحطاط». ويذهب هابرماس إلا أن هذا الوعي المنشطر تجاه الحداثة وإذا كان يلائم المجتمع «التقليدي» والمجتمع «العلماني» كل على حدة، فإنه «لا يتلاءم مع طبيعة ما يسميه مجتمع «ما بعد العلماني» الذي «يتلمس استمرار الجماعات الدينية في محيط يستمر بعلمنة نفسه»[85]. وكانت الدعوة إلى الإيمان بالعقل والعلم قد ظهرت في الفكر الحداثي العربي منذ فترة الفكر الاصلاحي، واعتبرت أن الدين يؤمن بالعقل والعلم وبالحياة وبقانون التطور، خلافا للمتزمتين الذين يكفرون بذلك[86]. ويتمثل أهم منطلق لحداثيّة الدِّين في هذا الجانب المتعلق بمنزلة العقلنة في علاقة الدين بالخطابات والحقائق الأخرى.

ويذهب هابرماس إلى أن عقلنة الدين ضرورية، وخصوصا أن الأديان تنتمي لتاريخ العقلانية، وذلك من أجل أن يكون الدين فاعلا في الفضاء العمومي، فضلا عن أبعاد الحياة الأخرى، داخل إطار نظام سياسي ديمقراطي، يكفل أطر العقلانية في المجتمع ما بعد العلماني. ولتحقيق تلك العقلنة فإنه على المُتَدَيِّنِين أن يَتَمَثَّلوا في تفكيرهم المنطلقات الثلاثة التالية:

أ ـ ضرورة «أن يبذل الوعي الديني مجهودا ليتجاوز التفاوت المعرفي؛ الذي لا بد أن يبرز من الالتقاء بالطوائف أو الديانات الأخرى».

ب ـ ضرورة «أن يتماشى هذا الموقف مع سلطة العلوم؛ التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة على العالم».

84- زكي ميلاد: الإسلام والحداثة: من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية، ط1، (بيروت، الانتشار العربي، 2010)، ص 93

85- هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص 126

86- عبد المجيد الشرفي: مرجع سبق ذكره، ص 216 وما بعد ها.

ج ـ ضرورة «أن ينفتح هذا الموقف على أولويات دولة الحق الدستوري، هذه الأولويات التي تستند إلى أخلاق دنيوية»[87]. وهذه المنطلقات في نظره تجعل الجماعات الدينية ومن خلال التعلم من الدَنْيَوَة أو الدهرنة sécularisation قادرة على الاندماج في عصر اليوم، بوصفها جماعات «عقلانية»، لأنه لا يمكن «اعتبار الجماعات الدينية جماعات عقلانية إلا إذا امتنعت بطريقة اختيارية عن فرض حقائقها الإيمانية بالعنف»[88].

وإذا كان تحديث الدين في هذا المستوى يتعلق بأبعاد انفتاح الرؤى الدينية على العقلنة والتسامح الفكري؛ الذي يُمْكِنُ أن تنتظم خلاله رؤى العالم المتعددة، فإن التَحْديث المطلوب في الدِّين على مستوى آخر هو ذلك المتعلق بالقيم الناظمة للعلاقات الاجتماعية، بكل تجلياتها والتي تُعْتبر مقولة الحرية أساسَها. ولعل أهم أمر لا بد من النظر فيه من منطلق حداثي؛ ويُحَقِّقُ مقاصد الدِّين هو قضية الحرية، باعتبارها المدخل الذي منه يُمْكن استنبات باقي القيم الحداثية، ثم النظر إلى ما تُمْليه قيم الحرية من مقولات المساواة الاجتماعية والديمقراطية وحقوق الإنسان، واعتبار ذلك مطلبا دينيا. وحرية الإنسان هي كل لا يتجزأ وأي مساس بجانب منها يُعدّ عدوانا على شرف الإنسان، وتعطيلا لمسؤولية أمانته. وتتجلى «حرية الإنسان في أن يكون حرّا منذ مولده عن كل قسر وعبودية، ثم في حرية الاعتقاد وحرية الفكر بوصفهما لوازم إنسانيته وتكاليف رشده، ثم حرية الإرادة وهي الأساس الذي يقوم عليه حمل الإنسان أمانته وأهليته للخلافة في الأرض»[89].

وفي إطار المطلب العام للحرية يطرح مطلب حرية المعتقد وحرية الفكر والتعامل مع مسألة الارتداد الديني، باعتباره أهمَّ مُشكل يطرح أمام الدولة في علاقتها بالمواطنين من زاوية حضور الدين فيها، وطبيعة تعامل الدولة المحايدة ما بعد العلمانية تجاه هذا الأمر. فإذا كان الإسلام في جوهره وفي تاريخه قد حرر العلاقة الدينية من تبعية الإنسان للإنسان، فإن تحرير هذه العلاقة أصبح أمرا ضروريا في مستوى حرية التأويل الذاتي للدين، ومستوى تحرير مؤسسات المجتمع من هيمنة الكهنوتية الجديدة التي تحاول مؤسسة كل مجالات الدين. وقد نبه محمد الطالبي إلى أن الإسلام «غير قابل للمأسسة لأن العلاقة بين الخالق والمخلوق علاقة مباشرة بدون واسطة شخص أو مؤسسة. وليس المسلم في حاجة إلى أي مأسسة من أي نوع كانت ليكُون صادق العقيدة التي يجدها في سورة الإخلاص»[90]. وقد ذهب أكثر من ذلك إلى المطالبة بضرورة حماية حرية الاعتقاد، معتبرا أن عقوبة الردة غير شرعية، لأن «الإيمان لا يتوفر بالإكراه، وليس من حقنا ولا من مصلحتنا أيضا أن نرهب من فقد الإيمان، ونرغمه على التستر والتظاهر بالإيمان خوفا من حكم الردة. فليس حكم الردة المزعوم بشيء في الإسلام، وهو مردود مرفوض قطعا»[91].

87- هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص 126

88- هابرماس: نفس المرجع والصفحة

89- عائشة عبد الرحمن: القرآن وقضايا الإنسان، (القاهرة، دار المعارف، 1999)، ص 79

90- محمد الطالبي: مرجع سبق ذكره، ص 72

91- محمد الطالبي: المرجع نفسه، ص 36

إن التصور الحداثي للدين في فهمه انطلاقا من روح العلم والعقلانية، وفي تمثله انطلاقا من قيم الحرية والعدالة والديمقراطية وحقوق الإنسان؛ هو الذي سيهيئ الأرضية لإمكان ظهور شكل دولة الإجماع التي تضمن اتفاق جميع المواطنين ـ بغض النظر عن رؤاهم الدينية والمذهبية ـ على نظامها السياسي المقبول. ولن تولد هذه الأرضية إلا بجعل هذا التصور للدين تمثلا دينيا تؤمن به المجتمعات الدينية المختلفة أو المتصارعة أفرادا وجماعات وتحتكم إليه.

2 ـ تديُّن المجتمع وتصوُّف الفرد

إن العمل على تعزيز تَدَيُّن المجتمع والفرد هو عمل يهدف إلى جعل الحفاظ على الدِّين شأنا غير متعلق بالتدخل المباشر للدولة، وإنما الحفاظ عليه يتم بناء على إصلاح حال الجماعة، إلى أحسن حالاته. ويرى الغنوشي «أن الطبيعة الوظيفية المدنية للدولة في الإسلام» متمحورة حول إقامة العدل، وهذا يجعل شرعية وجودها مرتبط ارتباطا طرديا بمدى ما تحققه من عدل، وأن هذا الأمر يجردها «من مزاعم دينية أو حتمية لمكانتهما، فهي مجرد ضرورة لسد ثغرة تضيق أو تتسع حسب حال الجماعة صلاحا، فبقدر ما يزداد الناس صلاحا واستقامة بقدر ما تقل وتتضاءل الحاجة للدولة والعكس»[92].

ولتعزيز تديُّن الفرد والمجتمع، فإنه يجب احترام وتعزيز القيم الدينية للمجتمع في الآداب العامة، وتربية الأفراد على التزكية الدينية، ولتحقيق ذلك يجب توفير الوسائل والمتطلبات الكفيلة برعاية ربط الناس بالدين في أبعاده الفردية والجماعية، وتحقيق تلك الرعاية الدينية بواسطة هيئات المجتمع المدني، والذي من شأنه أن يُبعد خاصية الدولة المتدخلة دينيا، والتي يطالب بها تيار الدولة الدينية. ولأن ذلك يحرر «الدين من تسلط الدولة ضمانا لاستقلال مؤسساته، لتؤول إلى المجتمع بدل الدولة، أما ما سينفذ من الدين عبر أجهزة الدولة فهو ما ينضج من قاع المجتمع في قناعات عبر التدافع الحر»[93].

وعلى هذا فإن العمل على تعزيز تديُّن المجتمع والفرد سيبرز الأهمية المعطاة للدين في ظل الدولة المحايدة ومكانته فيها، باعتبارها دولة «بعد علمانية» تجعل من الاهتمام بالدين أحد مرتكزاتها. رغم أن ذلك الاهتمام بالدين يتم بطريقة لا تكون الدولة وأجهزتها الإدارية طرفا مباشرا فيه؛ كما يحدث في الدولة الدينية، وإنما يتم بطريقة غير مباشرة، يؤكد على أن الدولة لم تعد طرفا يقف ضد الأنشطة الدينية أو لا تعني لها شيئا. وكان عالم الأنتروبولوجيا الفرنسي جورج بالانديه (Georges Balandier) «قد بين لنا انه لا توجد سلطة سياسية في أي مجتمع بشري كان من دون إخراج مسرحي يؤيد نوعا من الاحتفالات والتقاليد ذات النمط الديني»[94].

92ـ راشد الغنوشي: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 10

93ـ راشد الغنوشي: المرجع نفسه، ص 55

94ـ محمد أركون: العلمنة والدين، المرجع نفسه، ص 64

ويرى هابرماس أن دمج الدين في دولة ما «بعد العلمانية» يتطلب رفض كل تهميش للدين، وبالتالي يجب أن يكون هناك تعاون من أجل تخفيف وطأة العلمانية على المُتَدَيِّنين، وإثارة انتباه اللاَّمُتَدَيِّنِين على أهمية الدين، إضافة إلى العمل على التخفيف من قداسة المعتقد عند ارتباطه بالسياسة، والتخفيف من دنس السياسية عند ارتباطها بالدين. ونبه في هذا الإطار إلى أهمية الدين بالنظر إلى الأمراض الاجتماعية، وخصوصا معالجة زلل وانحراف الحداثة والعلمانية عن أصلهما؛ بما هو إدارة الاختلاف[95]، بل إن هابرماس يشدد على أهمية الدين في الحياة الإنسانية عندما يؤكد على إنه «حين أصبحت الخطيئة خطأ، وحين أصبحت مخالفة الوصايا الإلهية مجرد نقص في القوانين الإنسانية؛ فإن ثمة شيئا قد فُقِد»[96]. وفي مثل هذا السياق يكون مطلب «ما بعد الإسلامية» نظيرا مكملا لـ «ما بعد العلمانية» في التوجه نحو الوصول إلى هدف الدولة المحايدة. وتُعتبر «ما بعد الإسلاموية» توجها يقود إلى مشروع يحاول أن يجمع ما بين الإيمان والحرية، أي دولة ديمقراطية ومجتمع ديني»[97].

إن مسعى هابرماس هنا يُمثل مستوى من مستويات نقد ما عرفه العالم الغربي من ظاهرة «الخروج من الدين» باعتناق «الإيمان العلماني»، بما هو إيمان نسبوي وفرداني كما يرى ذلك مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet) وفرداني وشخصي كما يرى بيتر بيرغر (Pitter Berger). ونجد هذا المسعى في العودة إلى الدين عند غربيين كثيرين آخرين غيره، مثل ريجس دوبريه (Régis Debray) وخوسيه كازونوفا (José Cazonova) وغير هما، عند ما شددوا على أهمية عودة الديني نظرا للحاجة الماسة إليه في السياق الاجتماع الإنساني الحالي، خاصة بعد أن أصبحت الحضارة الإنسانية غارقة في كثير من الاضطرابات والأزمات. وفي هذا الإطار تَبرز أهمية التديُّن خصوصا على المستوى الفردي، ولهذا فقد دعى ريجيس دبريه إلى ضرورة إعادة بعث شعور الأخوة، بإيجاد فسحة من المتخيل الجمعي ونظام رمزي مجمع[98].

وكان مارسيل غوشيه قد أكد على أهمية نسبية الإيمان، التي هي تغلل روح التعددية والديمقراطية داخل فكرة الإيمان نفسها، وذلك عند ما قال: "إن نسبية الإيمان الخاصة هذه هي النتاج المميّز لعصرنا الحالي، إنها ثمرة تغلغل الروح الديمقراطية في داخل فكرة الإيمان نفسها، وتحول العقائد إلى هويات دنية هو نتيجتها المباشرة"[99]. ونرى هنا أن هذه الأطروحة حتى وإن لم تقل بنهاية الدين واختفائه من الممارسات الاجتماعية الغربية بشكل عام، فإنها تقول بتحول الدين إلى مسألة رأي خاص، وليس حقيقة عمومية. وهذا ما تخالفه متطلبات فكرة ما بعد العلمانية المطالبة بضرورة إشراك التصورات الدينية في قضايا النقاش العمومي.

95- عبد الجليل أميم: الدين والعقل العمومي: في أهمية المعتقد عند هابرماس، (الرباط، مؤسسة مؤمنون بلاحدود، قسم العلوم الانسانية والفلسفة، بتاريخ: 08/ يناير/ 2014)، ص 6، على الرابط:

http://mominoun.com/articles/1947

96- هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص 134

97- آصف بيات: مرجع سبق ذكره، ص 31

98- مصدق الجليدي: المرجع نفسه، ص 44

99- مارسيل غوشيه: مرجع سبق ذكره، ص 119

وإذا كان العالم الإسلام لم يعرف ظاهرة "الخروج من الدين" و"القلق الإيماني"، فإنه يبقى مطالبا باستحضار عودته الخاصة إلى الدين في سياق الدولة الحديثة، في أفق يسعى إلى بعث المعاني الحداثية للدين؛ بما يفتح الباب أمام تَدَيُّن يدخل الإنسان عصره، لا أن يكون سببا في الخروج من العصر، والذي تعمل حركات ذات توجه ديني على تكريسه. وهذا يحتم "أن لا يتم الإصلاح على حساب الدين، بل يقع في الوقت نفسه بواسطة الدين وفي الدين ومستقلا عنه"[100].

ومن هذا المنطلق فإن رعاية الدين يجب أن تضطلع به المؤسسات الدينية للمجتمع، وذلك في ظل تنظيم وحماية القانون، باعتبار أن تلك المؤسسات هي جزء من مؤسسات المجتمع المدني، وعلى هذا فإن القيام بالأدوار الدينية في ظل هيئات المجتمع المدني؛ وليس من خلال مؤسسات الدولة، واقتصار دور الدولة على التنظيم القانوني والمساعدة المباشرة والغير مباشرة، والتي تتم بشكل متساو بين تلك الهيئات الدينية، سيعمق من طبيعة الدولة المحايدة.

وتتجلى عدم ضرورية الدولة في تحقيق إقامة الدين في تجارب تاريخية ماثلة من مجتمعات اللادولة، كانت التجربة الدينية فيها تقوم على العفوية، مما يجعل دينها دينا اقرب إلى الأصالة أكثر من الدين الذي ترعاه دولة معينة وفق رؤاها التيولوجية أو الأيديولوجية والسياسية. كما أن عدم ضرورية الدولة في إقامة الدين تتأسس على حقيقة الدين نفسه، باعتباره خيارا فرديا حرا ينتمي إلى المجال الإعتقادي الباطني، مما يعني أنه لا يقوم على التوجيه أو الإكراه الخارجي، وإنما على الإيمان والتمثل الحر والواعي. وبناء على ذلك فإن تعزيز التَدَيُّن يجد مَدَدَه الأهم في البرامج التربوية والتعليمية، التي تخلقها الموعظة الحسنة في العلاقات العفوية بين الأفراد. وفي هذا المعنى فإن "تعويل الإسلام في إصلاح الناس على الوازع الذاتي وعلى طبائعهم الخيرة، وما تتلقاه ضمائرهم من مدد رباني وتعزيز تربوي؛ يقلل الحاجة إلى الوازع الخارجي أي السلطة، وبقدر ما تنجز التربية وظيفتها بنجاح بقدر ما تقل الحاجة إلى الدولة[101]".

إن تعزيز ظاهرة تديُّن المجتمع والفرد وربطه بمسار إصلاح مزدوج الأبعاد في بنية الدولة وفهم الدين، سيكون في المُحَصِّلة تتويجا لِخَلْقِ أرضية تجعل الدولة والمواطن المُتَدَيِّن في انسجام متبادل، بحيث يكون الدين ظاهرة متحققة بشكل عادي من دون صدام ولا تنافر مع تجليات أبعاد التنظيم الاجتماعي الأخرى. وانطلاقا من هذه الصفة الحداثية المتحققة للدين والمتدينين؛ فإن منزلة الدين في المجال العام وفي النقاش العمومي ستكون أكثر أصالة، بما سيقدمه بوصفه جزءا من هذا النقاش العمومي، وموجها له، وغايته القصوى.

100- هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ترجمة المنجي الصيادي، (بيروت، دار الطبيعة، 1984)، ذكره مصدق الجليدي: مرجع سبق ذكره، ص 46

101- راشد الغنوشي: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 10

3 ـ منزلة الدين في المجال العام

ظهر تعميم الدين أو عودة الدين إلى المجال العام في أوروبا نتيجة لانتهاء الصدام التقليدي بين الحداثة والدين، بفعل اعتراف الكنيسة بالبنية العلمانية للمجتمع والدولة، ومساهمتها من جهة أخرى في تحقيق الديمقراطية في بعض بلدان أوروبا الشرقية. وتعميم الدين هو «العملية التي يتخلى بواسطتها الدين عن موقعه المحدد في النطاق الخاص إلى النطاق العام غير المتمايز للمجتمع المدني، من أجل المشاركة العملية في المسيرة المتواصلة للمعارضة والشرعية الخطابية وإعادة رسم الحدود»[102].

تطرح عودة أو حضور الدين في المجال العام مسألة منزلته في خضم مقتضيات الفضاء العمومي ونقاشاته العامة، فإذا كان الفضاء العمومي هو الإطار الذي يتم فيه التداول المشترك لتقرير ما يكون خيرا للحياة العامة، فإن ميزة التمييز والفرز التي يتسم بها الدين تجعل مشاركته في النقاش العمومي في الفضاء العام مشاركة مخصوصة، لأهميته في التوجيه الأخلاقي والضبط الاجتماعي والخلاص الإيماني. رغم أن القول بأن «الدين قوة في المجال العام لا يعني أن استيعابه أمر يسير أو مطلوب» كما يقول تشارلز تايلور[103].

وقد ظهر منذ مدة في الفكر الفلسفي المعاصر نقاشا حول منزلة الدين في النقاش العمومي، من خلال التساؤل عن دور وحدود البراهين الدينية في الدولة العلمانية، وأهمية ذلك الدور، ويلاحظ الدارسون عادة في هذا الإطار ظهور ثلاث اتجاهات رئيسية[104] وهذه الاتجاهات هي:

1 ـ موقف أول يرى أنه على القناعات الدينية أن تختفي من النقاشات العمومية السياسية، وتبقى في الحيز الشخصي، ومثَّل هذا الرأي رتشارد رورتي (Richard Rorty)، وهو رأي لاشك أنه يواصل الموقف العلماني الكلاسكي المتطرف.

2 ـ موقف ثان يرى أنه على القناعات الدينية أن تظهر في النقاشات السياسية، ويعتبر هذا الرأي أن الدولة العلمانية وانطلاقا من مبدأ ومعيار الحرية الدينية لا يمكنها أبدا أن تُشَرْعن أو تفرض على المعتقدين بدِين معين ما يتعارض مع معتقدهم، ولذلك فإن مطلب اللجوء فقط إلى المبادئ العلمانية فيه تضييق على المواطن المتدين، وغير مشجع على الاندماج في الحياة العلمانية العامة. ويمثل هذا الاتجاه فيلسوف الدين نيكولاس وولترستورف (Nicholas Wolterstorff)، والتيولوجي المنهجي استانلي هاويرواس (Stanley Hauerwas). وينسجم هذا الرأي إلى حد ما مع بعض أوجه فكر ومواقف تيار الإسلام السياسي العربي.

102- خوسيه كازونوفا: مرجع سبق ذكره، ص 99

103- تشارلز تايلور: مرجع سبق ذكره، 81

104- عبد الجليل أميم: مرجع سبق ذكره، ص، ص 1 ـ 3. (بتصرف).

3 ـ موقف ثالث يرى أن القناعات الدينية يمكن أن تظهر في الحوارات السياسية، لكن بشرط أن تتحدد وتنحصر في الدعاوى أو الأقوال التي هي غير مُتعلقة بالدين سياسيا، ويمكن فهمها بالعقل. ويمثل هذا الرأي يورغن هابرماس وجون راولز وروبرت أودي (Robert Audi). وهذا الرأي هو الذي يؤسس للدولة "ما بعد العلمانية".

4 ـ ونرى هنا إمكانية إضافة عتبة رابعة، نميز فيها موقف تشارلز تايلور الذي يؤكد على أهمية الأخذ بعين الاعتبار الطبيعة الخاصة للخطاب الديني عند عقلنته في النقاش العمومي، لضمان تحول جذري من "العلمانية" إلى "الحيادية الكاملة". فهو يرى ضرورة أن تُسمى نوع العلمانية التي يُريدها هابرماس بـ "الحيادية"[105]. وهذا الرأي يفتح وفق اشتراطات ومتطلبات سياقية أفق تأسيس "الدولة المحايدة"، الممكنة والمقبولة في اجتماع سياسي أصيل.

ومن أجل أن يكون حضور الدين في النقاش العمومي السياسي مشاركا في صياغة وضع مقبول، فقد نبه راولز إلى ضرورة أن يخضع المواطنون سواء كانوا متدينين أو غير متدينين وبقناعة حقيقية لنظام سياسي يُحقق الإجماع، وعدم اعتبار ذلك شرا ضروريا، ولذلك فإن "الآراء الدينية يمكن قبولها لكن بشرط أن تكون لها قرائن سياسية، أي أن لا يكون قبولها يرجع إلى كونها دينية؛ بقدر ما يستند إلى قرينة اتفاق الدين والسياسة حول قضية ما"[106].

وفي هذا الإطار يسعى هابرماس إلى تنشيط عقل تواصلي في النقاش العمومي، يتأسس على ضرورة أن يتسامح المؤمنون تجاه اعتقادات الآخرين، بما فيها عقائد غير المؤمنين، وأن يُثمِّن غير المؤمنين اعتقادات المؤمنين. وانطلاقا من ذلك حاول العمل على تحقيق إمكانية دخول العلمانيين والدينين في حوار عقلاني ضمن ضوابط التواصلية. ومن أجل ذلك وضع تساؤلات مثلت مساطر قياس واختبار لإمكانية حصول حوار سليم، لتكون شروط استفهامية تحكم الحوار وتوضح قواعده وأسسه، وهي:

1 ـ هل أن العلمانيين قادرون على التسامح، وإجراء حوار صادق مع الطرف الديني، بالرغم من أجيال عديدة مرت في ازدراء الدين.

2 ـ هل يستطيع العلمانيون أن يصدقوا ويعتقدوا أن كثيرا من ثوابت العلمانية المفاهيمية مدينة (من دَيْن) للدِّين بأصلها؟

105- راجع هابرماس وآخرون: قوة الدين في المجال العام، مرجع سبق ذكره، ص ص 65 - 112

106- عبد الجليل أميم: مرجع سبق ذكره، ص 3

3 ـ هل أن الطرفين مستعدان للاعتراف بأن التسامح هو دائما ذو اتجاهين؟[107].

وتَنْبَنِي منطلقات هذا الحوار عند هابرماس في إطار ما يسميه بالفكر ما بعد الميتافيزيقي على خلفيتين هامتين هما:

1ـ خلفية الشروط النظرية لأي حوار تواصلي كما حدَّدها في نظرية العقل التواصلي، وعمقها كارل أوتو آبل (Karl Otto Apel). وتأخذ أخلاقية الحوار عندهما بعين الاعتبار حقيقة أن ليس هناك قرارات سابقة لوضعية تداولية، ولا تقر بحقيقة مطلقة، ولا تسوّغ لوضع اختير مسبقًا، وإنما تسعى للوصول المشترك إلى قرار مقبول من لدن المتحاورين مناصفة. وهذا النقاش هو نقاش حقيقي وواقعي، ويدور حول مصالح حقيقية تمس حياة البشر؛ كما هي متجلية في واقعهم الاجتماعي والتاريخي[108].

2 ـ خلفية مسار انفتاح الدِّين على العقلنة التي حددها في الشروط الثلاثة المتعلقة بمعالجة «التنافر المعرفي بين الأديان»، و»قبول سلطة العلوم»، و»قبول سلطة دولة الحق»، باعتباره ما يحفظ منزلة الدين الاعتبارية داخل المجتمع المتعدد الديانات والأحزاب ورؤى العالم والمصالح الاقتصادية»[109]، ويُحقق دمج الدين في الدولة ما بعد العلمانية.

وقد جاء تعميم الدين مرتبطا بعودته لحقل النقاش العمومي في أوروبا بعد فترة طويلة من التغييب، ليلعب دورا موازيا في كل أبعاد الفضاء العمومي الأخرى. وإذا كان حضور الدين في العالم العربي والإسلامي ظل قائما بشكل مُهَيْمن إن لم يكن أحاديا في الفضاء العمومي، فإن حيثيات حضوره الراهن في الفضاء العمومي داخليا وخارجيا يجب أن يَبْحث عن طرق الاستفادة من آليات تنظيم هذا الحضور؛ في ظل دولة ديمقراطية تسعى إلى أن يكون حضور الدين فيها حضورا ديمقراطيا، وتريد القطع مع ما كان سائدا من طرق حضوره، والذي كان يَتُمُّ وفق مقتضيات الفهم الغير تحديثي للدِّين، ووِفْقَ تَرسُّبات فكرة شبيهة بفكرة الدولة الدينية، وذلك من أجل ضمان تحقيق حياة دينية وسياسية سمحة، تنظمها دولة محايدة عادلة.

107ـ علي عبود المحمداوي: هابرماس والمسألة الدينية: الوضع الديني في المجتمع ما بعد العلماني، ضمن علي عبود المحمداوي (تحرير): يورغن هابرماس: العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإتيقي في نقد العلموي والديني والسياسي، (الجزائر، ابن النديم للنشر والتوزيع، 2013)، ص 258

108ـ عمر مهيبل: تقديم، كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، ترجمة وتقديم عمر مهيبل (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2005)، ص 6

109ـ عبد العلي معزوز: دولة الحق ونظرية المناقشة قراءة في الفكر السياسي والحقوقي عند هابرماس، مرجع سبق ذكره، ص 119

الخاتمة

يقود النظر في مسألة حضور الدين في الاجتماع السياسي العربي المعاصر، وشكل الدولة الوطنية المُنبثقة عنه إلى: ضرورة مراجعة الكثير من الأبعاد المفهومية في الفكر السياسي العربي قديما وحديثا في طرحه لعلاقة الدين بالدولة، وعلاقة الديني بالسياسي، وذلك من أجل إحداث نقلة فكرية تُنمي رؤية حول مفهوم «الدولة المحايدة»، التي تُحَقِّقُ ـ بموقفها المُتسامح تجاه تعدد الأديان والثقافات ـ تجاوزا لنمطي الدولة الدينية والعلمانية. فقد بدا أن الدولتين العلمانية والدينية فشلتا في تحقيق الإجماع المنشود، لما احتفظتا به في بُنْيَتَيْهِما وخِطابَيْهِما من عناصر مُرْبِكَةٍ لمقتضيات الاجتماع المقبول؛ في المجتمعات العربية والإسلامية، تلك المجتمعات الغنية بتعددها الثقافي واللغوي والديني والطائفي والمذهبي والطرقي، والموجودة في محيط إنساني أكثر تعددا واختلافا ومترابط في الآن نفسه ترابطا عميقا وشديدا.

وتؤكد مقتضيات هذه المحاولة النظرية حول «الدولة المحايدة» أن: البحث عن صيغة «الدولة السمحة دينيا» بما هي الدولة المثلى المطلوبة في الاجتماع السياسي العربي يَبقى هدفا منشودا منذ مشروع «المدينة الفاضلة» عند الفارابي وحتى تصور نموذج دولة «كازانستان» الخيالية عند جون راولز[110].

110- يتكلم جون راولز في كتاب "قانون الشعوب" عن أمل قيام دولة كازانستان الممكنة واقعيا ومنطقيا، وكازانستان هي دولة خيالية لشعب هرمي سلمي مسلم، وتتسم هذه الدولة بالديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، وفيها تسامح كبير تجاه الأديان الأخرى، ولا تحمل مشروعا إمبراطوريا يحلم بغزو الآخرين، على الرغم من أن دستورها لا ينصُّ بشكل صريح على فصل الدين عن الدولة. يراجع في ذلك جون راولز: قانون الشعوب: وعود إلى فكرة العقل العام، مرجع سبق ذكره، ص ص 97 - 112

قائمة المصادر والمراجع

1 ـ الكتب:

ـ إبن تيمية: السياسة الشرعية في صلاح الراعي والرعية، تحقيق علي بن محمد العمران، مكة، دار علم الفوائد للنشر والتوزيع، بدون تاريخ.

ـ إبن خلدون: المقدمة، ج1، تحقيق وتقديم وتعليق عبد السلام الشدادي، ط 1، الدار البيضاء، خزانة ابن خلدون بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005م.

ـ آصف بيات: الحياة سياسة، كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط، ترجمة وتقديم أحمد زايد، ط1، سلسلة العلوم الاجتماعية للباحثين، العدد 2420، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2014م.

ـ أمانويل كانط: مشروع للسلام الدائم، ترجمة وتقديم عثمان أمين، ط1، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1952م

ـ أمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي، كولونيا، آلمانيا، منشورات الجمل، 2002

ـ إيمانويل كانط: فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموسياسية، دراسة وتعريب زهير المديني، ط1، صفاقس، دار نهى للطباعة والنشر، ماي / 2012م

ـ برتراند رسل: حكمة الغرب، الجزء الأول، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة رقم 364، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يونيو 2009م.

ـ تركي علي الربيعو: الحركات الإسلامية في المنظور الخطاب العربي المعاصر، ط1 بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006م.

ـ جون راولز: قانون الشعوب: وعود إلى فكرة العقل العام، ترجمة محمد خليل محمد، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2007م.

ـ خوسيه كازونوفا: الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة بجامعة البلمند، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2005م.

ـ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

ـ راشد الغنوشي: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، ط 2، بيروت/ لبنان، الدوحة/ قطر، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومركز الجزيرة للدراسات، 2012م.

ـ ريكاردو لاغير فال: تمثلات الدين في الدولة العلمانية: الجوالي المسلمة في الغرب، ضمن: سعد الدين إبراهيم (محرر): الدين والدولة في الوطن العربي، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، فبراير 2013م.

ـ زكي ميلاد: الإسلام والحداثة: من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية، ط1، بيروت، الانتشار العربي، 2010.

ـ سعيد بن سعيد العلوي: دولة الخلافة دراسة في التفكير السياسي عند أبي الحسن الماوردي، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2010م.

ـ طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 2000م.

ـ عائشة عبد الرحمن: القرآن وقضايا الإنسان، القاهرة، دار المعارف، 1999م.

ـ عبد الاله بلقزيز: العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، ط 1 بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، فبراير، 2007م.

ـ عبد الإله بلقزيز: الدين والدولة في الاجتماع العربي المعاصر نظريا وتاريخيا واستشرافا، ضمن: سعد الدين إبراهيم (محرر): الدين والدولة في الوطن العربي، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، فبراير 2013م.

ـ عبد الله إبراهيم الطريقي: التعامل مع غير المسلمين: أصول معاملاتهم واستعمالهم في الفقه، ط 1 الرياض، دار الفضيلة، 2007م.

ـ عبد العلي معزوز: دولة الحق ونظرية المناقشة: قراءة في الفكر السياسي والحقوقي عند هابرماس، محمد المصباحي (منسقا): فلسفة الحق عند هابرماس، الدار البيضاء، مطبعة دار النجاح الجديدة، 2008م.

ـ عبد المجيد الشرفي: الاسلام والحداثة، ط 2، تونس، الدار التونسية للنشر، 1991م.

ـ عبد الوهاب المسيري: مصطلح العلمانية، ضمن العلمانية تحت المجهر، سلسلة حوارات القرن، رقم 3045، ط 1، دمشق، دار الفكر، سبتمبر 2000م.

ـ علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ط2، لندن، دار كوفان، 1994م.

ـ علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000م.

ـ علي عبود المحمداوي (تحرير): يورغن هابرماس: العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإتيقي في نقد العلموي والديني والسياسي، الجزائر، ابن النديم للنشر والتوزيع، 2013م.

ـ فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية: في تنوير الإنسان الأخير، ط 1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 2005م.

ـ كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2005م.

ـ مارسيل غوشيه: الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة، ترجمة وتقديم شفيق محسن، مراجعة بسام بركة، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007م.

ـ محمد أركون: العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح، ط 3، بيروت، دار الساقي، 1996م.

ـ محمد الطالبي: ليطمئن قلبي، الجزء الأول، ط 1، تونس، سراس للنشر، 2007م.

ـ محمد الغزالي: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ط 6، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2005م.

ـ محمد بوبوش: العلاقات الدولية في الإسلام، ط 1، دمشق، دار الفكر، 2009م.

ـ محمد عابد الجابري: الدولة والدين وتطبيق الشريعة، سلسلة الثقافة القومية 29، (قضايا الفكر العربي 4)، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، فبراير 1996م.

ـ محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ط 2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، آذار 2001م.

ـ مصطفى حلمي: نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، ط 1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004م.

ـ وائل بشارة حلاق: الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، ط1، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تشرين الأول / أكتوبر 2014م.

ـ يورغين هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ترجمة جورج كتورة، ط 1، بيروت، المكتبة الشرقية، 2006م.

ـ يورغين هابرماس وآخرون: قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، ط1، بيروت، دار التنوير، 2013م.

2 ـ الدراسات والبحوث المحكمة:

أ ـ الدوريات والمجلات

ـ محمد بن المختار الشنقيطي: الفقه الإمبراطوري والدولة العقارية المعاصرة، مجلة التشريع الإسلامي والأخلاق، العدد1، الدوحة/ قطر، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، 2014م.

ـ مصدق الجليدي: بين العلمانية المؤمنة والإيمان العلماني، مناقشة لأطروحة «الدين في الديمقراطية» لمارشيل غوشيه، المستقبل العربي، العدد 366، آب / أغسطس، 2009م.

ـ مصطفى بن تمسك: إحراج الهوية في النقاش الانغلوسكسوني المعاصر: مأزق أسس الليبرالية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 140 - 141، ربيع ـ صيف 2007، باريس، مركز الإنماء القومي، 2007م.

ـ منوبي غباش: راهنية فلسفة السّلم من النظرية إلى فضاء الاحتجاج، مجلة الفكر العربي المعاصر، السنة 77، شتاء 2006، العدد 134 - 135، باريس، مركز الإنماء القومي، 2006م.

ب ـ المواقع الألكترونية:

ـ عبد الجليل أميم: الدين والعقل العمومي: في أهمية المعتقد عند هابرماس، (الرباط، مؤسسة مؤمنون بلاحدود، قسم العلوم الانسانية والفلسفة، بتاريخ: 08/ يناير/ 2014م)، http://mominoun.com/articles/1947.

ـ فريد لمريني: الدولة المدنية: تدقيقات مفاهيمية، الرباط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، بتاريخ 04/ أغسطس/ 2014م. http://mominoun.com/articles/2001

ـ محمد مسعد العربي: الدولة العلمادينية دراسة نقدية، ضمن مفهوم الدولة «الدولة الإسلامية» «دولة الخلافة» (مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر)، ملف بحثي، (الرباط، مؤسسة مؤمنون بلاحدود، بتاريخ 29- 01- 2015م). http:// mominoun.com/articles/2161.

ـ مصطفى علوي: فصل الدين عن الدولة من منظوري علم الاجتماع ولائكيه الاعتراف مشلين ميلو مثالا، (الرباط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، بتاريخ: 03 / ديسمبر/ 2014م). http://mominoun.com/ articles/2193.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016