مدارسة لكتاب "الإسلام والحداثة"

للدكتور مراد الزوين

بمشاركة:
د. عز الدين علام
د. مصطفى اليحياوي
ذ. ادريس هواري

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

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

مدارسة لكتاب «الإسلام والحداثة: مقاربات في الدين والسياسة» للدكتور مراد زوين

صالون جدل الثقافي - السبت 17 أكتوبر 2015م

إعداد وتنسيق

قسم الندوات

تقديم عام:

نظّمت مؤسسة (**مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث**) ورشة علمية حول كتاب (**الإسلام والحداثة: مقاربات في الدين والسياسة**)، بحضور مؤلّفه مراد زوين، جامعة الحسن الثاني، وذلك يوم السبت، (17) تشرين الأول/ أكتوبر، ابتداءً من الساعة الرابعة، في صالون جدل الثقافي في مقرّ المؤسسة في الرباط.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الكتاب يُعدُّ واحداً من المؤلفات العديدة التي نشرتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود، وقد كان مؤلّفه مراد زوين أوّل المداخلين في الندوة، حيث بيّن أنّه يمكن اعتبار كتاب (**الإسلام والحداثة: مقاربات في الدين والسياسة**) مسحاً لمسألة العلاقة بين الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر، على امتداد أكثر من قرن ونصف، منذ أواسط القرن التاسع عشر الميلادي إلى بداية القرن الحالي، منذ الفكر الإصلاحي النهضوي إلى فكر أزمة الدولة الوطنية.

وذكر المؤلف أنّ اهتمامه لم يكن منصبّاً على تأريخ العلاقة بين مجالين فكريين (الديني والسياسي)؛ بل كان همّه الوقوف على جوهر ومنطق التفكير في هذه العلاقة لدى مفكرين يختلفون في المرجعيات والمنطلقات النظرية، ومن ثمّ محاولة تجاوز ثنائية الفصل والوصل، بالبحث عن دور الدين، ودور الدولة، في المجتمع، وفي مخيال الأفراد والجماعات.

ولتسهيل مهمته، قسّم مراد زوين الكتاب إلى ثلاثة فصول؛ يتعلّق الأول بإشكالية علاقة الدين بالدولة لدى الإصلاحيين النهضويين، وقد عالج فيه علاقة الديني بالسياسي من خلال محطتين بارزتين؛ الأولى: تخصّ جدال محمد عبده، وفرح أنطون، والثانية: تخصّ كتاب (**الإسلام وأصول الحكم**) لـ علي عبد الرازق.

وأشار إلى أنّه اعتمد، في هذا الجزء، على النصوص، واستخراج موقف كلّ نموذج من علاقة الدين بالدولة؛ للوصول إلى استخراج جوهر ومنطق التفكير في علاقة الدين بالدولة، بمعنى: هل التفكير يقف عند حدود مسألة العلاقة بين الدين والدولة، أو يتجاوزهما نحو مسألة أعمق؟ وما آليات ومرجعيّات تفكير كلّ نموذج؟

وفي الفصل الثاني المتعلّق بإشكالية العلاقة بين الدين والدولة عند المفكرين المعاصرين، تعامل مع أطروحات نظرية تختلف في الموقف والنظرة إلى مسألة علاقة الدين بالدولة عامّة، وإلى العلمانية خاصّة، وقد صنّف هذه الأطروحات إلى ثلاث:

تتعلّق الأولى بالطرح المدافع عن الفصل بين الدين والدولة، الذي يرى أنّ العلمانية شرط لتحقيق الحداثة السياسية، وبوابة التقدُّم الاجتماعي والاقتصادي، وتناول بالدرس أحد المناصرين لهذا الطرح (محمد أركون).

وتتعلّق الثانية بالموقف المناهض للفصل بين الدين والدولة، معتبراً أنّ العلمانية، مفهوماً، دخيلة على الثقافة والتراث العربيين، كون الإسلام لا حاجة له إلى الفصل؛ لأنّه دين ودنيا. وهو أنموذج محمد عابد الجابري.

أمّا الأطروحة الثالثة، فإنّها تتعلق بالطرح التوفيقي، الذي يتبنى التوفيق بين الدين والدولة من جهة، وبين الحداثة والتقليد، والأصالة والمعاصرة من جهة ثانية، مبنيّة على أسس علمانية جديدة، تنبثق من شروط وإشكاليات الواقع العربي، واعتمد، أنموذجاً، برهان غليون.

أمّا في الفصل الثالث، فقد انصبّ اهتمام الكاتب، كما ذكر خلال عرضه، على البعد النظري لمفهوم الاختلاف في علاقته بالهوية، من خلال مفاهيم العلمانية، والغيرية، والدولة المدنية، في الفكر العربي المعاصر.

فإذا كان قد قام بعملية تحليل المواقف المختلفة لمفهوم العلمانية في الفصلين السالفين، ففي هذا الفصل حاول استخراج تعريف للعلمانية له بعد شمولي، كتصوّر للعالم والحياة الاجتماعية في ارتباط بعملية تحديث بنيات المجتمع العربي؛ أي كمفهوم إجرائي لا يقتصر على البعد السياسي فحسب؛ بل الأبعاد الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية كذلك.

تناول الكلمة، بعد ذلك، الدكتور عز الدين العلام، أستاذ العلوم السياسية في جامعة الحسن الثاني، الذي انطلق من التساؤل: كيف تصوّر المفكّرون العرب العلاقة بين الدين والسياسة؟ موضحاً أنّه سؤال لا يكتسي أهمّيته فيما أثاره سابقاً من مناقشات حادّة فحسب؛ بل، أيضاً، فيما يعيشه العالم العربي اليوم، ناهيك عن مساءلته مباشرة لطبيعة الدولة والنّظام السياسي السائد (والمُرتجى).

جواباً عن هذا السؤال، قال العلام إن مراد زوين استعرض آراء ثلاثة مفكّرين نهضويين؛ الأوّل: سعى للتّجديد والإصلاح من داخل التراث العربي-الإسلامي، دون أن يتنكّر للعقل، وهو محمد عبده. والثاني: فكّر في الموضوع من خارج الدائرة التراثية، داعياً إلى تبنّي الفكر الليبرالي، والفصل بين المجالين الديني والسياسي، وهو فرح أنطون. أمّا الثالث: وهو يشكّل، فعلاً، استثناء زمانه، فقد بيّن انتفاء العلاقة بين الدين والسياسة من داخل التراث الفكري، والوقائع التاريخية التي عرفتها التجربة العربية-الإسلامية، وهو علي عبد الرازق.

وفي محور ثانٍ، أشار العلام إلى أنّ المؤلف استعرض تصوّرات ثلاثة مفكّرين طبعوا الساحة الثقافية العربية. الأوّل: دعا إلى تصوّر جديد للعلمانية، وتحييد الدين، مستعيناً بقراءة نقدية للعقل العربي الإسلامي، وهو محمد أركون. والثاني: نفى، أصلاً، وجود مثل هذا المشكل، دون أن يتنكّر لركائز الفكر الحديث، منادياً بضرورة تبيئة المفاهيم الحديثة داخل التربة العربية-الإسلامية، وهو محمد عابد الجابري. أمّا الثالث: فقد حاول التوفيق بين اتّجاهين متقابلين، بتأكيده أنّ (الديمقراطية) هي السبيل الوحيد لحلّ هذا النّزاع، ويتعلّق الأمر ببرهان غليون.

في المحور الأخير، جمع المؤلّف، حسب العلام، بين مناقشة بعض المفاهيم المحورية ذات الصلة بسؤال العلاقة بين الدين والسياسة، مثل: (الهوية)، و(الغيرية)، و(المدنية)، مستعيناً، من حين إلى آخر، بعدد من المفكرين والسياسيين، مثل: عبد الله العروي، وعلي أومليل، وعلال الفاسي، وراشد الغنوشي.

لقد حاول المؤلّف، في نظر الدكتور عز الدين العلام، من خلال مناقشاته مختلف الآراء الواردة في الكتاب، أن يبيّن أنّ سؤال العلاقة بين الدين والسياسة أعمق من قضية وصل أو فصل على المستوى السياسي الضيّق. هو، في العمق، قضية مجتمعية متعدّدة الجوانب، حلّها الأساس يكمن في بناء الدولة الحديثة، وتبنّي الديمقراطية، والدخول إلى الحداثة. ليتساءل العلام: هل كان الباحث مبدعاً في هذه النّقطة؟ هل نجح في بلورتها؟

وفي إجابته عن هذه التساؤلات النقدية سجّل العلام الملاحظات الآتية:

يتعلّق أوّلها بتركيبة الكتاب ككل، ذلك أنّه بدل أن ينطلق المؤلّف من الإشكال الرئيس المبثوث في العنوان، ليسائل المفكّرين...انطلق من هؤلاء المفكّرين أنفسهم، ليبسط آرائهم في الموضوع واحداً بعد الآخر، حتّى إنّ الكتاب كاد، في غالبيته، أن يتحوّل إلى قراءات وتلخيصات لما كتب هؤلاء، ناهيك عن استعراضها، أحياناً، دون مناقشة.

وتتعلّق الثانية: ببعض النقاط التي كانت تستدعي من المؤلّف أخذها بالاعتبار، لاسيما أنّها تزيل بعض الغموض الذي اكتنف الكتاب، وفي مقدّمتها ضرورة التّمييز بين الإسلام عقيدةً، والإسلام وقائعَ تاريخيةً عينيةً، وهو التّمييز الذي يسمح لنا بتجاوز بعض المسلّمات الخاطئة، وعلى رأسها القول: إنّ الإسلام، على خلاف المسيحية، دين ودولة في آنٍ واحد، كما يسمح لنا بإدراك الفارق النّوعي، على خلاف ما يُعتقد، بين (الجهاد) و(الحرب)، ومن ثمّ بين (الخلافة) و(الدولة الشرعية) (أو ما نسمّيه، عادةً، الدولة الإسلامية!).

في السياق نفسه، كان من المستحسن درءاً لكلّ التباس، أن يؤكّد المؤلّف، في معرض مناقشته للتجربة العربية–الإسلامية، الفارق النّوعي بين العلمانية (Laïcité) وبين ما يُمكن ترجمته بـ الدنيوية

(Sécularisme)، ذلك أنّ (الدولة الدينية)، في واقع الأمر، لا وجود لها على أرض الواقع، وهي، بطبيعتها، وكيفما كانت، لا يمكن أن تكون إلا دنيوية، أمّا استغلالها أو توظيفها للدين، فتلك مسألة أخرى.

وأخيراً، على الرغم من كلّ الملاحظات، لا يشكّ العلام في كون الكتاب مناسبة إضافية لمناقشة سؤال لا يزال العالم العربي عاجزاً أمامه.

أمّا الورقة الثانية: فتقدّم بها الباحث المصطفى اليحياوي، الأستاذ في جامعة الحسن الثاني، فبيّن أنه يسعى، من خلالها، إلى تقديم قراءة معرفية لكتاب الأستاذ مراد زوين حول (الإسلام والحداثة)، معتمداً على مقاربة تقاطعية للكتاب مع الاتجاهات الفكرية، والتصورات النظرية، التي سبق أن تطرّقت إلى إشكاليته الكبرى؛ أي: ما علاقة الإسلام بالحداثة؟ في ارتباط مع خمس ثنائيات مركزية في الفكر العربي المعاصر؛ ثنائية الدين والدولة، وثنائية السياسة والديمقراطية، وثنائية الأنا (العرب) والآخر (الغرب)، وثنائية النص والعقل، وثنائية الفرد والمجتمع.

ولعل أهم ما يُستنتج من هذه القراءة:

أوّلاً: أن الباحث، في نظر اليحياوي، وهو يحاول سبر أغوار الكتابات العربية النهضوية والمعاصرة، التي قاربت إشكالية العلاقة بين الإسلام والحداثة، تارةً بالتلخيص والاستقراء، وتارة بالتأويل والنقد، أوجد لنفسه مساحة لتخريج فرضيات الارتكاز، لتطوير مشروع فكري جديد للدولة المدنية، يتجاوز معيقات الصراع بين المحافظين والمنفتحين حول العلمانية، والعلاقة مع الغرب، والعلم، والتقدُّم.

تقوم هذه الفرضيات على إعادة صياغة الإشكالية، بالتركيب بين الدين، بوصفه (ذروة السيادة العليا)، والدولة، بوصفها (ذروة السيادة السياسية)، والمجتمع، بوصفه واقعاً متحوّلاً؛ فيه العيش المشترك مرهون بجدوى تسليم الأفراد بوحدة المصير، وفيه الحرية وعاء لتداول الأفكار، وتجنب الرداءة الجماعية، وتطويع الواقع لأفق مجتمعي يسوده التسامح والتقدُّم، باختيارات ثقافية مترفعة على ساحة معركة (الميتافيزيقيات المتصارعة)، و(اللاهوتيات المتنازعة).

ثانياً: أن الباحث، حسب اليحياوي، يَعُدُّ تحديات الديمقراطية، والحرية، وأنسنة المجتمع، ما بعد الربيع العربي، ضروراتٍ قيمية (أخلاقية)، لا يجب أن تخضع لمعيارية الذهنية الفقهية، ولا لمكر الحداثة السياسية التبريرية للاستبداد والتسلط؛ لأنها، في آخر المطاف، تمثل (الطريق الآمنة) لتمثُّل ثقافي جديد للإسلام، في تقاطعه مع مستلزمات الحداثة والعلم، بعبارة أخرى، لا قوامة حضارية دون (جمالية متعالية)، تستحضر حاجات المجتمع للتغيير، والديمقراطية، والحرية، والتسامح في التأليف بين الدين والدولة، حيث هما معاً

وظيفتان في المتخيل الجماعي، يستشعر وجودهما الفرد والمجتمع، لتحصين الاختلاف كقاعدة مجتمعية، والتعدد كمبدأ وغاية، والهوية كمتغير في التاريخ.

غير أن هذا الطموح (المثالي) في تصور التعايش بين الدين والدولة، لبلوغ رفاه المواطنين الأحرار، في مجتمع يسوده التواصل، والإبداع، والحق في التنوع، والنقد، والتعبير، يصطدم، حسب اعتقاد مصطفى اليحياوي، بإمكانية التنصُّل، كليّةً، من وعي بتاريخ النشأة والوجود لمجتمع من مقدماته أن الحي لا يقوى على العيش دون تذكُّر. وهنا، تكمن صعوبة المهمة المجتمعية للمثقف، باعتباره حائزاً المسافة الكافية، لأن تجعله ذا ذهنية علمية، قادرة على التخلُّص من الحس المشترك في توضيب الممكن، لتذويب الصراع بين الأفراد حول جدوى استحضار الدين في فهم الحاجة إلى العيش بسلم وسلام في دنيا مجتمع لا تستقيم فيه السياسة إلا بتدبير عقلاني وعادل للتنافس الشرس في المصالح بين الأفراد والجماعات.

أمّا المداخلة الثالثة، والأخيرة: فتقدم بها الأستاذ إدريس هواري، وقد وقف فيها عند الأسئلة الأساسية التي دفعت الأستاذ مراد زوين إلى تأليف كتابه، مبيناً أن بواعث تأليف هذا الكتاب توجد في سؤال النهضة، الذي ما فتئ جلّ مفكري الفكر العربي المعاصر يطرحونه. واتخذ هذا السؤال، عند الأستاذ مراد زوين، شكل سؤال عن الحداثة، بعد أن كان سؤالاً يدور حول الأصالة والمعاصرة، أو حول التأخر التاريخي.

السؤال الذي شغل الأستاذ مراد زوين، في نظر إدريس هوراي، هو سؤال الشكل، الذي اتخذه حضور الدين في الفكر العربي المعاصر، الذي انشغل بالحداثة: أَيجب الجمع بينهما أم الفصل بينهما؟ وهذا السؤال يتخذ بعده الأساسي عندما نجعل منه سؤالاً يتمحور حول علاقة الدين بالسياسة. فيصبح السؤال، عند الأستاذ مراد زوين: كيف، وأين تتقاطع الذروة الدينية بالذروة السياسية؟

لمتابعة الجدّة والطرافة المميزتين لمحاولة الأستاذ مراد زوين، حسب هواري، عمد الأخير إلى بيان الإطار النظري الذي اعتمد، مستنتجاً أنّها محاولة تستند إلى شكل جديد من المثقف، وسمه بالمثقف الخرائطي (carthographe)، وهو مثقف يضع خريطة ما يقع، وما يمكن أن يقع، حوله الصراع، والجدل، والتدافع الفكري، من أجل ربح معركة الحداثة التي فرضت سؤال الدين والسياسة.

وهكذا، وقف هواري عند بعض خصائص هذا المثقف، فأشرنا إليها تحت علامات خاصّة، هي: الاهتمام بالتاريخ والراهن، والانفتاح على كل الممكنات. معتبراً أنّ هذا التأطير النظري قد سمح له بمتابعة المقاربة التي اعتمدها مراد زوينفي تناول إشكال الدين والسياسة، مخالفاً، بذلك، المقاربات التي اعتُمِدَت لتناول هذه المسألة، وهي: إمّا المقاربة التي تقول بالفصل (أنموذج: فرح أنطون، ومحمد أركون، ومحمد

عابد الجابري، وإلى حدٍّ ما برهان غليون)، وإما المقاربة التي تقول بالوصل (أنموذج: علال الفاسي، ومحمد عبدو، وأنوار الجندي، والغنوشي).

تكمن أهمية مقاربة الأستاذ مراد زوين، حسب ورقة هواري، في كونها تقدّم تحليلاً ملموساً لما يمكن أن تكون عليه العلاقة بين الدين والسياسية، وهو ما يعني الاهتمام، أساساً، بالفرد المتديّن، الذي يحمل القيم الدينية، ومن خلاله تمر الحمولات الدينية، كممارسات واعتقادات، هذا من جهة. أمّا من جهة أخرى، فالأمر يتعلّق بالمجتمع الذي يُمارس فيه الدين، وهو ما يعني الأخذ بعين الاعتبار طبيعة الممارسة السياسية، التي يُخضِع لها الأفراد ذواتهم، كذوات متديّنة ومدنية. ومن خلال الوقوف عند أشكال التقاطع بين الممارستين؛ الذاتية والمجتمعية، سيصبح سؤال الحداثة والإسلام، أو الدين والسياسة، سؤالاً تاريخياً يحيلنا إلى الواقع التاريخي. من هنا، أهمية الحديث عن الدولة المدنية، التي نعتقد أنها البؤرة التي تجمع الممارستين، وتعطيهما القوّة التي تجعل الحداثة والإسلام يسيران في طريق الانبعاث بالنسبة إلى الحضارة العربية الإسلامية.

إنّ كلّ حديث عن الدولة المدنية يحيلنا إلى التطوّر التاريخي الذي عرفه الغرب. وفي هذه الحالة، لا يمكن إلا إقرار أنّ سؤال الحداثة يرتد إلى التساؤل عن علاقة هذا التطوّر التاريخي بالإسلام حضارةً وديناً. وفي هذا الإطار، وقف إدريس هواري مع مراد زوين عند ثلاثة مفاهيم يُعتقَد أنّها تفتح باب النقاش حول علاقة الإسلام بالحداثة، وهي: مفهوم العلمانية، ومفهوم السلطة السياسية، ومفهوم التسامح.

سؤال الدين والسياسة

قراءة في كتاب (الإسلام والحداثة: مقاربات في الدين والسياسة)

د. عز الدين العلام / المغرب

تقديم:

يندرج هذا الكتاب[1] في سلسلة متوالية من الدراسات والسجالات، التي تعرفها الساحة الثقافية العربية، لاسيما مع الأحداث التي أصبح الجميع يعرفها تحت مسّمى (الربيع العربي).لقد كثر الحديث عن (الإسلام) في تفاعلاته المجتمعية، وتداعياته السياسية، ومخلفاته التاريخية، وانعكاساته التربوية والنفسية... ليس غريباً، إذاً، أن تشكّل الظاهرة (الإسلامية) موضوعاً لدراسات متعدّدة المشارب، وليس غريباً، أيضاً، أن يصبح (الدين) فضاءً يفرض نفسه على كلّ الفاعلين السياسيين والمدنيين، سواء بالصراع من أجل تملّكه واحتكاره، أم تقاسمه مع الآخرين، أو إبداء الرأي فيه، والتحذير من ولوج مسالكه.

غير أنه من اللافت للنظر أنّ السائد، اليوم، في الحديث عن الإسلام، هو التعميم والتعويم، كما لو أنّ الأمر يتعلق بمصطلح مفرد وحيد الدلالة. والواقع أنّه يكفي النظر في كتابات هشام جعيط، وعبد الله العروي، وعزيز العظمة، ومحمد أركون، وعابد الجابري، ورضوان السيد، وغيرهم، لنحسّ بعمق إشكالية الدين والسياسة، ومدى تعقّدها.

قد يعتقد البعض أنّ البحث في مسألة الدين داخل الخطاب المعرفي، كما هو الحال في الكتاب موضوع هذه القراءة، مجرّد ترف زائد أمام أهمية البحث في تفاعلاته السياسية، وفي عدد من الحركات السياسية التي تتحرّك باسمه. ومثل هذا الاعتراض مردود، أوّلاً، لأنّ البحث في الخطاب المعرفي لا يلغي البحث في السلوك والخطاب السياسي، وثانياً، لأنّ أفق أيّ مجتمع يبقى، في الأحوال جميعها، رهين أفق مثقفيه، ونخبته المفكرة. المفروض أنها تستشعر حركية التاريخ وديناميته. ومن هنا، أهمية موضوع الكتاب الذي نحن بصدده.

1 الزوين، مراد، الإسلام والحداثة: مقاربات في الدين والسياسة، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2015م، عدد الصفحات 288

موضوع الكتاب:

كيف تصوّر المفكّرون العرب العلاقة بين الدين والسياسة؟ سؤال لا يكتسي أهمّيته فيما أثاره، سابقاً، من مناقشات حادّة فحسب؛ بل، أيضاً، فيما يعيشه العالم العربي اليوم، ناهيك عن مساءلته مباشرةً لطبيعة الدولة والنّظام السياسي السائد (والمُرتجى). جواباً عن هذا السؤال، افتتح المؤلّف دراسته بتمهيد خصّه لـ «أصول فكرة العلمانية»[1]، التي تعود إلى بداية الانعتاق من العصر الوسيط، مع ظهور المدن، وقوى إنتاج جديدة، ناهيك عن ظهور الجامعات منذ القرن الثالث عشر الميلادي، الذي كان حاسماً في نشر الفكر الحرّ، وكذا دور العرب التاريخي في التعريف بالفكر الإغريقي. والنتيجة انتشار النزعات الإنسية أوّلاً، والفكر الأنواري ثانياً، دون أن ننسى نزعات التّسامح الديني، الذي كان له دور كبير في مسار الفصل بين الدين والدّولة، لاسيما بعد ما عرفته أوربا من مآسي الحروب الدينية.

في دراسته للموضوع، استعرض الكاتب آراء ثلاثة مفكّرين نهضويين. الأوّل: سعى للتّجديد والإصلاح من داخل التراث العربي-الإسلامي، دون أن يتنكّر للعقل، وهو محمد عبده. والثاني: فكّر في الموضوع من خارج الدائرة التراثية، داعياً إلى تبنّي الفكر الليبرالي، والفصل بين المجالين الديني والسياسي، وهو فرح أنطون. أمّا الثالث: فيشكّل، فعلاً، استثناء زمانه، فقد بيّن انتفاءَ العلاقة بين الدين والسياسة من داخل التراث الفكري، والوقائع التاريخية التي عرفتها التجربة العربية-الإسلامية، وهو علي عبد الرازق.

يرى محمد عبده، في جداله مع فرح أنطون، أنّ الإسلام لا يفصل بين ما هو ديني وما هو مدني، وأنّ (الإيمان) لا يتناقض مع (العقل)، وأن الإسلام دين تسامح، وأن لا سلطة دينية لأحد على أحد، وأنّ (الأمة) هي المرجع الأعلى، وأنّ التخلُّف ليس سببه الإسلام؛ بل فهم معيّن للإسلام، وأنّ العلّة الكبرى هي (السياسة)، التي لا يطيق محمد عبده سماع لفظها[2]...؛ وفي المقابل، يرى فرح أنطون أنّ هناك عدّة أسباب تدعو إلى الفصل بين الديني والمدني، وأهمّها: أنّ غرض الدين عبادة الله، وغرض الدولة أمن المجتمع، وأنّ المساواة تفترض إلغاء أي اعتبار للعقائد، وأنّ الجمع بين الدين والسياسة لم ينتج عنه غير ضعف الأمة، وأنّ الوحدة الدينية مستحيلة التحقّق مقابل إمكان الوحدة الوطنية[3]. ومن خارج دائرة هذا السجال، بلور علي عبد الرازق موقفه الجريء من (الخلافة)؛ فلا النص القرآني ينصّ عليها، ولا الحديث النبوي يشير إليها، ولا هي حقّقت الإجماع حولها، وإنّما هي، ولْنُسمِّها سلطة سياسية، شوكة وعصبية. هي إذاً، كما هي حروب الردّة، مسألة سياسية[4].

---

1 المصدر نفسه، ص ص 11- 25

2 المصدر نفسه، ص ص 37- 58

3 المصدر نفسه، ص ص 33- 37

4 المصدر نفسه، ص ص 68- 76

وفي محور ثانٍ، استعرض المؤلّف تصوّرات ثلاثة مفكّرين طبعوا الساحة الثقافية العربية؛ الأوّل دعا إلى تصوّر جديد للعلمانية، وتحييد الدين، مستعيناً بقراءة نقدية للعقل العربي الإسلامي، وهو محمد أركون. والثاني نفى، أصلاً، وجود مثل هذا المشكل دون أن يتنكّر لركائز الفكر الحديث، وهو محمد عابد الجابري. أمّا الثالث، فقد حاول التوفيق بين اتّجاهين متقابلين بتأكيده أنّ (الديمقراطية) هي السبيل الوحيد لحلّ هذا النّزاع، ويتعلّق الأمر ببرهان غليون.

يؤاخذ محمد أركون المستشرقين، أو ما أسماه الإسلاميات (الكلاسيكية)، على إهمال التراث الثقافي والشفهي للشعوب الإسلامية، مقابل اعتبارهم الإسلام (نموذجاً تمثيلياً)، ويقترح ما أسماه (الإسلاميات التّطبيقية) بروحها المنفتحة على مختلف المناهج العلمية. من هذا المنظور، طوّر أركون تصوّره النقدي للتراث الإسلامي، معتبراً أنّ كلّ السلطات المتعاقبة لا تعدو أن تكون (زمنية)، وأنّ الإسلام، في عمقه، لا يخلط بين (الروحي) و(الزمني)، وأنّ الشريعة، في أساسها، (وضعية)، وأنّ سلطاتها المرجعية تبقى هشّة. ويخلص هذا الباحث إلى أنّ العلمانية تتلخّص في المعرفة النّقدية للواقع، منتقداً الخلط الذي يقع فيه بعض العلمانيين المتطرفين بين العلمانية وبين الصراع ضدّ الإكليروس، الذي عرفته أوربا المسيحية[1].

وفي طرح مغاير، ينطلق الجابري من التقسيم الشائع بين سلفيين وليبراليين. ظلّ الأوّلون أسرى للماضي، أفقهم السياسي جامعة إسلامية، مرجعيّاتهم لا تتجاوز السّلف، إلى حدّ القول: إنّ كلّما فعله الغرب الأوربي، ونظّر له، موجود أصلاً في الإسلام. وعلى النّقيض من ذلك، نحا الليبراليون نحو الفصل بين المجالين الديني والسياسي، والمناداة بمجلس نيابي يمثّل إرادة الأمّة، رافعين مبدأ (القومية العربية) فوق كلّ اعتبار ديني. غير أنّ ما يثير الانتباه، عند الجابري، تأكيده أنّ سؤال (العلمانية) في الواقع العربي مزيّف، ولا محل له من الإعراب، وأنّ الحلّ الجوهري يكمن في تبنّي الديمقراطية والعقلانية. وبما أنّ هذين المفهومين غربيّا النّشأة والمسار، فإنّ الجابري يؤكّد ما أسماه ضرورة (تبيئة المفاهيم). فلا التراثيون على حقّ حين يجعلون من الديمقراطية مرادفة (للشورى)، ولا الليبراليون نجحوا في استنبات محلي لهذا المفهوم الغربي[2].

من جهته، يؤكّد برهان غليون أنّ الصراع بين الدين والدولة جاء محايثاً لظهور الأديان السماوية، وأنّ اغتيال الخليفة الثالث عثمان بن عفان هو الحدث الذي يؤرّخ، في آن واحد، لظهور الدولة في التجربة الإسلامية، وبدء الصراع بين الدين والسياسة، الذي سيُتوّج بإخضاع الأوّل للثاني، وانقلاب الدين من الحث على (مكارم الأخلاق) إلى مجرّد (شرع) أو قانون يتعايش مع السلطة، ويتساكن معها. وإذا كانت (العلمانية) هي الحلّ الأوربي لمواجهة الخلط بين الدين والسياسة، فإنّ العرب لم يكونوا ليحسّوا بهذه الحاجة، لعدم وجود كنيسة من جهة؛ ولأنّ الدين نفسه كان في يد الدولة. ومن هنا، يخلص برهان غليون إلى أنّ العلمانية التي

1 المصدر نفسه، ص ص 109- 144

2 المصدر نفسه، ص ص 149- 173

حلّت هذا المشكل في الغرب المسيحي، لم تعمل سوى على تأجيج الصراع في الحالة العربية. أمّا الحل، فلا يمكن أن يكون إلا توفيقياً، ويتمثّل في التعامل مع هذا المفهوم، بوصفه (إجراءً) دون تحويله إلى (عقيدة)[1].

في المحور الأخير، جمع المؤلّف بين مناقشة بعض المفاهيم المحورية ذات الصلة بسؤال العلاقة بين الدين والسياسة، كـ (الهوية)، و(الاختلاف)، و(المدنية)، مستعيناً، من حين إلى آخر، بعدد من المفكرين والسياسيين، مثل: عبد الله العروي، وعلي أومليل، وعلال الفاسي، وراشد الغنوشي.

لا تنحصر العلمانية في كونها مجرّد فصل بين الدين والدولة؛ إذ إنّها طريقة حياة. كما أنّ تجلياتها في الغرب المسيحي اختلفت من مكان إلى آخر، ناهيك عن أنّ تحقّق (المدنية) في الغرب كان نتيجة مسار طويل بدأ منذ القرن الثاني عشر ليجد خلاصاته لاحقاً مع الأنواريين و(مونتسكيو)...[2].

ويتلخّص تصوّر الباحث للموضوع بالنسبة إلى المغرب، على الرغم من إيجازه في الموضوع، في كون الدولة «علمانية» على مستوى الممارسة، أمّا الأحزاب فتفتقد موقفاً واضحاً، في حين أنّ الحركات الإسلامية لا تخلط بين الدين والسياسة فحسب، بل إنّها تستغلّ الأوّل في سبيل الثاني[3].

وفي النهاية، يختم الباحث بخلاصة مفادها أنّ العلمانية كانت في الغرب مفتاحاً تاريخياً، وفي المقابل ارتبطت في التجربة العربية بمواجهة التّقليد. والواقع أنّ المشكل الكبير هو الدولة، ومشكل الدولة هو عجزها التاريخي. أمّا الحل، فلا شيء غير الديمقراطية.

لقد حاول المؤلّف، من خلال مناقشاته لمختلف الآراء الواردة في الكتاب، أن يبيّن أنّ سؤال العلاقة بين الدين والسياسة أعمق من قضية وصل أو فصل على المستوى السياسي الضيّق. هو في العمق قضية مجتمعية متعدّدة الجوانب، حلّها الأساس يكمن في بناء الدولة الحديثة، وتبنّي الديمقراطية، والدخول إلى الحداثة.

هل كان الباحث مبدعاً في هذه النّقطة؟ هل نجح في بلورتها؟ يصعب تفصيل ما سجّلناه من ملاحظات، ونكتفي، هنا، بالإشارة إلى بعضها.

ملاحظات وتساؤلات:

1- تتعلّق الملاحظة الأولى ببناء الكتاب ككل، ذلك أنّه بدل أن ينطلق المؤلّف من الإشكال الرئيس المبثوث في العنوان ليسائل، في ضوئه، مختلف المفكّرين...، انطلق من هؤلاء المفكّرين أنفسهم، ليبسط

1 المصدر نفسه، ص ص 175- 223

2 انظر: المصدر نفسه، ص ص 227- 230

3 انظر: المصدر نفسه، ص ص 235- 238

آراءهم في الموضوع، واحداً بعد الآخر، حتّى إنّ الكتاب كاد، في غالبيته، يتحوّل إلى قراءات وتلخيصات لما كتب هؤلاء. والمسألة، في عمقها، منهجية، فحينما ننطلق من مفكّر بعينه، نكون شبه ملزمين، ربّما للأمانة، أن نبسط آراءه كما هي بأقلّ تدخّل ممكن، في حين أنّ الانطلاق من (مفهوم) يُعطي حرية أكبر لمساءلة هذا المفكّر أو ذاك، دون أن نكون ملزمين بتتبّع منطقه الخاص.

2- يحدث نتيجة هذه المنهجية، التي اتّبعها الباحث، أن يستعرض أفكار كاتب ما دون مناقشته. وأورد هنا مثالين؛ أوّلهما يخصّ علي عبد الرازق، والثاني محمد عابد الجابري. يقول الباحث: «ويماثل علي عبد الرازق بين اختلاف المسلمين حول مصدر الخلافة، واختلاف بعض فلاسفة الأنوار، كـ هوبز ولوك، حول مصدر سلطان الملوك في أوربا؛ مثل هذا الخلاف بين المسلمين، في مصدر سلطان الخليفة، قد ظهر بين الأوربيين (...) ويكاد المذهب الأوّل يكون موافقاً لما اشتهر به الفيلسوف هوبز، من أنّ سلطان الملوك مقدّس، وحقّهم سماوي، أمّا المذهب الثاني، فهو يشبه أن يكون المذهب نفسه الذي اشتهر به الفيلسوف لوك»[1]. والواقع أنّه لا هذا ولا ذاك. والفرق شاسع بين أوتوقراطية هوبز (T. Hobbes) والاستبداد الإسلامي. فالفرق كبير بين رغبة هوبز؛ بل وماكيافللي، وجون بودان (J. Bodin)، الذين دافعوا عن سلطة الدولة ومركزتها، بهدف القضاء على التشتت الفيودالي، وبناء دولة جديدة، وبين تفكير سياسي إسلامي يرفع السلطان إلى مقام الآلهة، ولا يهدف إلى أكثر من الحفاظ على دولة قائمة.

يختصّ المثال الثاني بمناقشة تصوّرات عابد الجابري. والواقع أنّ هذا الفيلسوف قد يُفاجئ قارئه حين يؤكّد، مثلاً، أنّ الفصل بين الدين والدولة ليس مشكلتنا، وأنّ (العلمانية) لا تعنينا كمسلمين، والواقع يؤكّد عكس ذلك. أو حين يؤكّد، أيضاً، أنّ (حقوق الإنسان)، وإعلاناتها المختلفة متجذّرة في الخطاب القرآني، علماً بأنّ هناك عشرات الآيات التي يستحيل التوفيق بينها وبين الحقوق والحريات، اللهم إلا بليٍّ عنق النصوص. أو حين يذهب، أيضاً، إلى أنّ مسألة (الردّة)، والحكم على (المرتد)، تظلّ معلّقة بين الحياة والموت إلى حين انتهاء الفقهاء من صياغة (اجتهاداتهم)!![2].

من الأكيد أنّ الأستاذ الجابري سار على النّهج الصّعب، وهو البحث فيما لدينا كثقافة وحضارة في مقابل المفاهيم السياسية الحديثة، وبعبارة موجزة، ما يسميه الجابري (تبيئة المفاهيم)، أو (التّأصيل الثقافي). إنّها، فعلاً، مهمّة صعبة؛ بل، أحياناً، مستحيلة، أن نجد في بيئتنا ما به يُبرّر أسس الديمقراطية الحديثة، ومبادئ حقوق الإنسان. لا شيء، حقاً، يضمن نجاح مثل هذه المهمة. لا أؤاخذ الجابري على مهمته العلمية النبيلة، ولكن (وهذا ربّما لسوء حظه) يسهل توظيفها من طرف (الإسلام السياسي) لصدّ كل تقدم تاريخي محتمل،

1 المصدر نفسه، ص 71

2 انظر: كتابه حول (الديمقراطية وحقوق الإنسان).

ناهيك عن هذا القيد التراثي الذي يلزمنا به الأستاذ الجابري أبد الآبدين، والمتمثّل في تبيئة كلّ المفاهيم الحديثة، جملةً وتفصيلاً.

في هذه النقطة، بالذات، تبدو جلية إضافة المفكر عبدالله العروي (الذي كان سيّئ الحظ في هذا الكتاب)؛ فبرفضه الصريح والعميق للانصياع للتراث والتقليد، يرفض كلّ التأويلات المتهافتة للتراث الإسلامي. وبتركيزه على الحاجة إلى (الدولة) كقيمة مستقلّة، يندرج تفكيره في العلمانية، بشكل صريح، عند الذين يفهمونه، أو بشكل مضمر، عند الذين يتضايقون من تفكيره. تقع أهمية هذا المستوى في قلب (نظرية الدولة) الحديثة. وهي (النظرية) التي أخفق فيها أسلافنا، لربطهم المستمر لـ (الدولة) بالقيم الدينية، والأوامر الأخلاقية، وهي، أيضاً، ما يستعصي تحقيقه، اليوم، نتيجة اتكاء الدولة على (الدين) في تدبير بعض شؤونها. ولكن الواضح أنّ اتّكاءها (الاضطراري) على الدين يبطّن ضعفها التاريخي، الذي يبطّن، بدوره، ضعف محيطها الاجتماعي. وهو الضعف الذي يجعلها عاجزةً على الظهور أمامنا عاريةً كـ (شيء عام)، كـ (دولة) وكفى، كـ (قيمة) مستقلّة تكفي ذاتها بذاتها دونما حاجة إلى أيّ مساحيق أخلاقية أو دينية، تبرّر بها وجودها[1].

3- لقد أصاب الباحث، فعلاً، بتخصيصه تمهيداً لـ (أصول فكرة العلمانية)، والرجوع بجذورها إلى بدايات القرن الثاني عشر. ذلك أنّ هناك خطأ شائعاً يتصوّر الدولة الحديثة، بتزامن مع الحركة الأنوارية. والواقع، أنّ هناك، اليوم، دراسات عديدة (جاك لوغوف، وجاك كرينن، وميشيل سينيلار...[2]) تثبت جذور الدولة الحديثة في قلب العصور الوسطى، مع نشأة المدن، وتأسيس الجامعات، وإحياء التراث الأرسطي، ومحاولات مركزة السلطة السياسية، بفضل الملكيات الأوتوقراطية...إلخ. ومع ذلك، لا بدّ، هنا، من الإشارة إلى تدقيق يخصّ مساهمة العرب في هذا المسار الأوربي، ولاسيّما من خلال نقل التراث اليوناني. فليس صحيحاً الدور العربي الذي يبالغ البعض في تأثيره[3]، ذلك أنّه إن كان هناك شيء ظلّ مهمّشاً داخل التراث السياسي الإسلامي، فهو، بالضبط، كما شرح عبد الرحمن بدوي، الفكر السياسي الإغريقي، ولا أدلّ على ذلك من كتاب أرسطو (في السياسة)، الذي لم يتعرّف إليه العرب، أو هم تعرّفوا عليه، وتجاهلوه، لتناقضه

---

1 يمكن الرّجوع، فيما يخصّ تصوّرات عبد الله العروي، إلى الفصل الرابع من كتابه القيّم: مفهوم الدّولة، نشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1981م.

2 انظر، بهذا الصدد:

Le Goff, Jacques: L'Europeest-elle née au MoyenÂge? Le Seuil 2003.

Senellart, Michel: Les arts de gouverner Du regimen médiéval au concept de gouvernement Editions du Seuil 1995.

Krynen, Jacques: L'empire du roi -Idées et croyances politiques en France XIII- XV siècle, Editions Gallimard 1993.

3 هذا ما سقط فيه الباحث أيضاً. انظر: المصدر نفسه، ص 15

الصارخ مع بنيات الخطاب السياسي الإسلامي[1]. وهذا مقابل التّأثير الحاسم الذي أدّاه الكتاب نفسه في الغرب المسيحي منذ (1260م)، والذي، بفضله، أصبح الفكر السياسي المسيحي يتصوّر المجال السياسي كمجال طبيعي وعقلي، وتلك أولى درجات (علمنة) الدولة.

4- هناك بعض النّقاط التي كانت تستدعي من المؤلّف أخذها بالاعتبار، لاسيما أنّها تزيل شيئاً من الغموض الذي اكتنف الكتاب، وفي مقدّمتها ضرورة التّمييز بين الإسلام عقيدةً، والإسلام وقائعَ تاريخية عينية، وهو التّمييز الذي يسمح لنا بتجاوز بعض المسلّمات الخاطئة، وعلى رأسها القول: إنّ الإسلام، على خلاف المسيحية، دين ودولة في آن واحد! والواقع أعقد من ذلك. فهما، معاً، دين بلا دولة، من حيث العقيدة، وهما، معاً، دين ودولة، من حيث الوقائع الاجتماعية والسياسية[2].

والحال هذه، يبدو أنّ عبارة (دولة إسلامية) لا تستقيم، لتضمّنها خلطاً فظيعاً بين الوقائع والتصورات، بين (التاريخ) كما جرى بالفعل وبين (المثال) كما تمّ بناؤه في الذهن، وهو ما أوضحه المفكّر عبد الله العروي، بتأكيده «أنّ عبارة دولة إسلامية مرفوضة، مادامت الدولة الإسلامية، في الحقيقة، هي الخلافة. عبارة دولة شرعية أصح، لكن تتسبّب في التباس كبير؛ لأنّ القارئ العادي لا يفرّق بين الدولة الشرعية والخلافة. إذا قلنا دولة الإسلام، أو دولة المسلمين، فالقول مقبول، ما دمنا لا نعني نظاماً إسلامياً؛ بل، نظاماً تُقام فيه شعائر الإسلام فحسب، ويعيش فيه مسلمون مؤمنون، لكنّ الالتباس لا يرتفع. تبقى عبارة دولة سلطانية، التي اخترناها، الأقرب إلى الواقع، والأقلّ التباساً»[3]. في هذا السياق، يضيف عبد الله العروي: يتّضح الخلط، الذي يرتكبه الكثيرون سلفيّون ومستشرقون، عندما يؤكّدون، مثلاً، أنّ (النصرانية) دين فحسب، وأن (الإسلام) دين ودولة، ذلك أنّهم «عندما يقولون: النصرانية دين فإنّهم يعنون المعتقد، وعندما يقولون: الإسلام دين ودولة، فإنهم يعنون الحضارة الإسلامية. لو عنوا بالنصرانية حضارة محدّدة، لوجب عليهم الاعتراف بأنّها دين ودولة، كنيسة وإدارة، بابوية وإمبراطورية، ولو عنوا بالإسلام المعتقد لوجب القول: إنّه دين فوق الدولة وما سواها»[4].

إنّ هذا التمييز يسمح لنا بمناقشة كلّ مفكّر، بدل الاكتفاء باستعراض آرائه. فحينما يقول الباحث، وهو يتحدّث عن أصول الإسلام عند محمد عبده، إنّ الإيمان أساسه العقل، ولا سلطة دينية لأحد على أحد، وإنّ الإسلام ليس دين جهاد، وإنّه بعيد عن كلّ تكفير، وإنّه متسامح مع المخالفين، وإنّه يقدّم العقل على الشرع...

1 حول هذه النقطة يمكن الرجوع إلى مقدّمة كتاب عبد الرحمن بدوي (الأصول اليونانية للنّظريات السياسية في الإسلام)، ويحتوي على كتاب (العهود اليونانية) المنسوب إلى أفلاطون، و(السياسة في تدبير الرئاسة) المنسوب إلى أرسطو. دار الكتب المصرية، القاهرة، 1954م.

2 انظر تحليلاً دقيقاً للموضوع عند: عبد الله العروي في: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1981م، ص ص 120- 123

3 المرجع نفسه، ص 120

4 المرجع نفسه، ص ص 122- 123

فمن الواضح أنّه يتحدّث عمّا ينبغي أن يكون، وليس عمّا هو كائن، يتحدّث عن العقيدة، وليس عن التاريخ الذي تؤكّد وقائعه عكس ما يدّعيه محمد عبده تماماً.

5- وفي السياق نفسه، كان من المستحسن، درءاً لكلّ التباس، أن يؤكّد المؤلّف، في معرض مناقشته للتجربة العربية-الإسلامية، الفارق النّوعي بين (العلمانية) (Laïcité) وبين ما يُمكن ترجمته بـ (الدنيوية) (Sécularisme). ومن تجلّيات هذا الخلط نعت الباحث للدولة المغربية بأنّها «علمانية على مستوى الممارسة السياسية، وتقليدية محافظة على مستوى الممارسة الدينية...»[1]. والواقع أنّ هذه الدولة ليست علمانية، بدليل القانون، والتاريخ، والمؤسّسات، والممارسات، كما أنّها أبعد ما تكون عن (دولة دينية) مستحيلة التّحقق، بما أنّ (الدولة الدينية)، في واقع الأمر، لا وجود لها على أرض الواقع، ذلك أنّ الدّولة، بكلّ بساطة، كائن (دنيوي)، وأنّها، بطبيعتها، وكيفما كانت، لا يمكن أن تكون إلّا دنيوية. أمّا استغلالها أو توظيفها للدين، فتلك مسألة أخرى.

فعلى الرغم من بعض المظاهر الدينية التي تكتنفها، سواء بالأمس زمن الدولة السلطانية، أم اليوم، وهي تعيش مخاض (الانتقال)، فالأكيد أنّ ما كان يحكمها في السابق مقتضيات (العصبية)، وليس الأوامر الدينية، وأنّ ما يحكمها، اليوم، هو مقتضيات السياسة الداخلية والدولية، وليس النصوص الدينية، أو الاعتبارات الفقهية التراثية. فقديماً كانت (الخطط الدينية)، وما يندرج فيها من وظائف تشمل القضاء والحسبة، أو الإفتاء، والتدريس، وغيرها، كانت، مبدئياً، تحت إمرة السلطان[2]. واليوم، أيضاً، كلّ أجهزة الدولة ومؤسّساتها تشتغل، أو هذا هو المفروض، بطريقة عملية ونفعية، لا دخل للدين فيها. لقد كانت الدولتان معاً(السلطانية والحالية) تجدان في الدين تربة خصبة لتحقيق نوع من التلاحم حولهما، كما كانتا تعدّانه حافظاً للنظام الاجتماعي، واستقرار علاقاته.

6- وأخيراً، هناك ملاحظة عامة (بما أنّ الباحث انطلق في بناء كتابه من الشخص بدل المفهوم) تتعلّق باختيار النماذج. فإذا كان اختياره للثلاثي (عبده، وأنطون، وعلي عبد الرازق) موفّقاً في الأحوال جميعها؛ إذ يلخّص أهمّ التيارات التي عرفتها النّهضة العربية، فيمكن القول: إنّ الأمر لم يكن كذلك عند حديثه عن بعض المفكّرين المعاصرين. من المؤكّد أنّ كلّ باحث حرّ في اختيار ما شاء من مفكّرين، غير أنّ موضوع الكتاب يدفع إلى أن يكون هذا الاختيار تمثيلياً. كيف لنا، مثلاً، أن نغضّ الطرف عن مساهمة الباحث عزيز العظمة في كتابه (**العلمانية من منظور مختلف**)، الذي يُعدُّ مساهمة علمية نادرة في تحليل الموضوع في أصوله؟ كيف لا نخصّص بعض الفقرات لباحث مثل عبد الله العروي، الذي تحدّث بعمق نادر عن

1 الزوين، مراد، مصدر سابق، ص 263

2 حول هذا الموضوع، يمكن الرجوع إلى الفصل الخامس من كتاب عزالدين العلام: الآداب السلطانية: دراسة في بنيات وثوابت الخطاب السياسي، عالم المعرفة، شباط/ فبراير، 2005م.

الموضوع، تصريحاً في كتابه حول (مفهوم الدولة)، وتلميحاً في سائر كتبه؟ كيف لا نقف عند هشام جعيط في دراسته المتكاملة، معرفياً وتاريخياً، لـ (الفتنة الكبرى)؟ ألا يكون هؤلاء المفكّرون أكثر فائدة من برهان غليون، الذي يكاد يتحوّل حديثه عن الموضوع إلى خطاب سياسي يحاول ترضية موقفين متناقضين تجاه مشكل (العلمانية)؟

خاتمة:

وأخيراً، على الرغم من كلّ الملاحظات، لا نشكّ في كون الكتاب مناسبة إضافية لمناقشة سؤال لا يزال العالم العربي عاجزاً أمامه. والواقع أنّنا نعيش مفارقة عجيبة في الجواب عن سؤال شائك ووهميّ في الآن نفسه؛ موضوع شائك نتيجة ذهنية تاريخية، وتراكم ثقافي غذّى، ولا يزال، القول: إنّ الإسلام دين ودولة على خلاف كلّ ديانات المعمورة! وموضوع وهميّ كما هي وهمية عبارة (الدولة الدينية). فالدولة كما يبرزها المسار التاريخي للحضارة العربية- الإسلامية، وكما شرح الباحث ذلك في أكثر من فقرة من كتابه، نصاب وقوّة، وشوكة، وعصبية. نعم، قد تستعمل الدولة الدين لتخلق تماسكاً حولها، كما قد تستعمل غير الدين من قيم أخلاقية، وأفكار وطنية، وأساطير اجتماعية...ولكن أن ننتقل من استعمال الدولة للدين كأداة أو وسيلة، إلى اعتباره (هوية) أو جوهر الدولة نفسها، فهذا وهم لا يستقيم، وخيال يحول دون معرفة حقيقة الدولة كما هي.

قراءة في كتاب «الإسلام والحداثة»

د. مصطفى اليحياوي/ المغرب

في هذه المداخلة، أسعى إلى تقديم قراءة معرفية لكتاب الأستاذ مراد زوين حول (الإسلام والحداثة9، الذي تمّ نشره في إطار سلسلة إصدارات مؤسّسة (**مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث**).

وسأعتمد، في هذه القراءة، على مقاربة تقاطعية للكتاب مع الاتجاهات الفكرية والتصورات الفلسفية، التي سبق أن تطرقت إلى إشكاليته الكبرى؛ أي: ما علاقة الإسلام بالحداثة؟ في ارتباط مع خمس ثنائيات مركزية في الفكر العرب المعاصر؛ ثنائية الدين والدولة، وثنائية السياسة والديمقراطية، وثنائية الأنا (العرب) والآخر (الغرب)، وثنائية النص والعقل، وثنائية الفرد والمجتمع.

وأثناء هذا التوجّه في القراءة، سأحاول أن أحاكي أجوبة النص بأسئلة أخرى، من قبيل: كيف يمكن بناء علاقة (تطبيعية) محتملة بين الإسلام والحداثة، باعتماد مقاربة سوسيولوجية قائمة على نظام الحاجات إلى السلطة، وحكم القانون في تدبير تنازع شرعياتهما ومشروعياتهما، وما يتطلّب ذلك من ابتعاد عن الأحكام المسبقة أو الجاهزة، والبحث عن التوفيق العقلاني في إعمالهما لتحقيق حاجات المجتمع (الموازنة بين الرغبات الطبيعية التلقائية للأفراد، وضرورات تحصين الإحساس بالحماية، والأمن، والسلم، والسلام)، بناءً على تصور واقعي يغلّب مصلحة التعايش بين الأفراد، وفق هيكل نظامي يُعدُّ بمثابة إبداع سيكولوجي تلقائي للمجتمع (الحتمية الاجتماعية)، مُؤسَّس على وعي اجتماعي إرادي بالحاجة إلى التغيير، وليس على تنبيه قهري من سلطة الدولة؟

ثمّ إذا سلّمنا بحتمية الاندماج في سياقات الحداثة، بما يقتضيه ذلك من تسليم بضرورة تحيين منظورنا الفكري للمقدّس، ووجوب استيعاب هذا التطويع الفكري لموروثنا الثقافي الديني لضرورات التحرّر، والتقدّم، والتوجّه إلى المستقبل، باستقلالية عن قيود المقدّمات اللاهوتية، فحينئذٍ، هل المطلوب من هذا (الرقي المتعفّف) عن التأويل الماضوي لحضور الدين في الدولة والمجتمع، مدنية الدولة، أم مدنية المجتمع؟ وإذا كان هذا الانزياح عن (السيادة العليا للدين)، بقصد تمكين الفرد بالحرية، وبلوغ الديمقراطية والمواطنة في التدبير السياسي للدولة، أفليس ذلك منحى لفهم المدنية على أنها إجازة لممارسة الأفراد حرياتهم كحق طبيعي سامٍ على قيد العقد الاجتماعي. والحال أنّ الاجتماع، في عمومه، بمثابة تنازل إرادي للأفراد عن هذا التمثل الطبيعي للحرية، والمساواة، والرضا بالوفاق الجماعي، لضمان الحد الأدنى من الحماية، والاستقرار،

والذود عن الصراع والفوضى. وإذاك، لن يكون للدين مغزى وجودي في حياة البشر إلا في ارتباطه بالحاجة إلى تكريس نظامية المجتمع، التي لم تعد حالة طبيعية تلقائية؛ بل حدث اصطناعي تقضيه الحداثة لكي تنتج غاياتها المرجوة؟

ولكي تتحقّق الفائدة من هذه القراءة، سأحاول بسط الكلام، في البداية، حول مسندات الباحث في الإجابة عن إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، أنتقل، بعدها، إلى استنتاج خلاصات القراءة حول أطروحة الباحث لحلّ إشكالية الإسلام والحداثة، «في ظل تفاعلات الواقع العربي اليوم، والمآل الذي وصلت إليه التحولات السياسية والمجتمعية، والمخاض العسير الذي يعرفه الفكر نفسه، لتجاوز أزماته، وإعادة ترتيب أولوياته، من أجل مسايرة الواقع، والتفاعل مع أحداثه، بالابتعاد عن (الفكر الحالم) (..) الذي يقفز على متطلباته إما إلى الأمام، أو النكوص إلى الخلف» (مقتبس من المؤلف، ص 5-6).

ثمّ أنهي المداخلة بمناقشة أطروحة الباحث على ضوء ما تتيح السوسيولوجيا السياسية والأخلاقية من فهم آخر لعلاقة الإسلام والحداثة، وعلاقة الدين والدولة، بالاستناد إلى فرضية أنّ النظام الاجتماعي لا يمثّل، فحسب، فضاء للاوعي المتحكم في السلوك الاجتماعي للفرد، عبر مقولات السلطة المجهولة الخفية؛ بل يمثّل، أيضاً، مجالاً لممارسة هذا الفرد لحريته، كفاعل حاسم في معادلة الاتفاق، والتعاقد، والألفة الاجتماعية، التي يُبنى عليها المجتمع المعاصر.

(1)

ينهض تحليل الباحث لإشكالية الإسلام والحداثة من قراءة استنباطية لأحكام العلاقة بين الدين والدولة في الفكر السياسي العربي الحديث، الذي تم تطويره، بدايةً، فيما يُسميه الفكر الإصلاحي النهضوي، وفي مرحلة ثانية، فيما يُسميه فكر أزمة الدولة الوطنية.

وقد حاول الباحث تحسّس هذا المسار الفكري، عبر توجيه الاهتمام والعناية للمتن، واستخراج التوجهات الفكرية، فيما يخصّ تعاطي رواد هذا المسار مع الحداثة، بوصفها جدة فكرية تقتضي التمحيص، وإبداء الرأي، بما يتفق أو يخالف الإسلام ديناً للأمة عابراً للتاريخ، وموصلاً الحاضر والمستقبل بماضٍ يلتبس فيه المقدّس (القرآن والسنّة)، مع آثار التجربة السياسية البشرية على عهد دولة الخلافة الإسلامية، ابتداءً من موت عثمان بن عفان وانتصار عائشة إلى معاوية بن أبي سفيان على علي بن أبي طالب.

إذ الهمّ الموجّه للكتابة، عند الباحث، كان تبيّن جوهر تفكير روّاد الفكر العربي الحديث، ومنطقه، وحدود تحليله للعلاقة بين الدين والدولة، في أفق استشراف الجواب عن الإشكالية الكبرى للمؤلف؛ أي علاقة

الإسلام والحداثة، وآليات ومرجعيات استوائها: أهي مقاصد الشريعة، أم مقاصد واقع المجتمع وحاجات تطويره وتقدمه، واستيعاب تحولاته التاريخية القيمية، والثقافية، والاجتماعية، والسياسية؟

ولأن الداعي للكتابة، عند الباحث، ليس تسجيل موقف جاهز من هذه العلاقة، فقد استدعى الأمر أن يفصل القول باستنطاق المتن، بغاية استخراج جوهر التفكير في مفهوم العلمانية؛ أي المسكوت عنه في التموقف مع أو ضد الفصل بين الدين والدولة.

كما استدعى الأمر أن يبحث في أقوال هؤلاء المفكرين حول مفهوم السلطة السياسية، بحسب التمايز الحاصل في التصور بين الحديث والتقليدي، لينتهي به البحث بتجميع تصوّرهم حول إشكالية التقدم كسؤال رئيس في الفكر السياسي العربي النهضوي، وحول إشكالية موقع الدين في الممارسة السياسية للدولة في الفكر السياسي العربي المعاصر.

وبالجملة، في الفصلين الأول والثاني من الكتاب الطاغي في البناء النصي، عرض الأفكار بهدف الكشف، في مرحلة أولى، عن الجوهر الجامع للتفكير في مسألتي: علّة القبول بالحداثة أو عدمه، وعلة الفصل أو الوصل بين الدين والدولة في علاقتهما مع غاية تحقيق النهضة والتقدم، والانتصار على استبداد الغرب المستعمر، في سياق انهيار الإمبراطورية العثمانية، وتوقيع اتفاقية سايكس بيكو (1916م) لتقسيم الهلال الخصيب بين فرنسا وبريطانيا.

وفي مرحلة ثانية، البحث عن جوهر التفكير في سياق فشل مشاريع التأميم، والدولة الوطنية، عبر تجلي الطريق إلى استخلاص جدوى استحضار الدين في الممارسة السياسية للدولة العصرية، حيث تمثُّل المقدّس في السلطة غير بريء، بما أنّ استعماله قد خضع، في كثير من الفترات التاريخية، إلى إرادة تمكين الفرد من الملك، والتسلّط والجور، وكأنه بحث عن التوحد، بتقمُّص جلباب التوحيد الرباني، الذي قامت عليه الديانات السماوية، لاسيما الدين الإسلامي، أو بالبحث في تزكية ذات الخليفة أو الملك بسياسة شرعية كفيلة بإخضاع الأفراد والجماعات له. وما المواكب التقليدية، والطقوس الدينية، التي واكبت البيعة والولاء إلا استدعاء للسلطة الرمزية للمقدّس في المتخيل الجماعي، لتكريس الوضع الامتيازي للفرد السامي في السلطة.

وهنا، ركز الباحث على الاستدلالات النصية، لاسيما في الفصل الثاني، ليؤكد أن علاقة الدين بالدولة، في الفكر السياسي العربي، قد خضعت، في توضيبها، لخدعة العامة، واحتوائها في وظيفة التابع الخنوع؛ ولذلك يرى أركون أنّ الدولة الإسلامية، في الأساس، دولة علمانية واجهت مشكلة تنظيم المجتمع كأنه دولة ناشئة، ليستنتج، بعد ذلك، من قراءة رسالة ابن المقفع، أنّ الإسلام يميل إلى العلمانية، وأنّ المشكل ليس في القرآن، ولا في السنّة؛ بل في الشريعة، التي يعرّفها بكونها «مجموعة من المبادئ التي تشمل كل نواحي

القانون، من مدني، ومؤسساتي، وجنائي، والمطبقة في مجتمع ما. كان المسلمون قد تلقوا هذه القوانين، وتمثلوها، وعاشوها، وكأنها أصل إلهي؛ أي ترسّخت في الوعي الإيماني، وكأنها ناتجة عن النصوص القرآنية، والأحاديث النبوية». (مقتبس من المؤلف، ص 129).

كما يرى عابد الجابري أن أزمة الخطاب السياسي العربي تكمن في «كونه يمارس السياسة لا كخطاب في الواقع؛ بل كخطاب يبحث عن (واقع) آخر (...)، هو لا يواجه الواقع السياسي القائم، ولا يدعو إلى تغييره أو إصلاحه انطلاقاً من تحليله؛ بل إنه يقفز عليه، ليطرح عنه؛ إمّا (الواقع) الماضي العربي الإسلامي الممجد، وإمّا (الواقع) الحاضر الأوروبي في ثوبه الليبرالي، أو ما بعد الليبرالي». إنه خطاب يمارس السياسة في موضوعات «غير سياسية، موضوعات لا تنتمي إلى (السياسة)، بمعنى البحث عن علاقة السلطة بالمواطن، والمواطن بالسلطة، إلا انتماء غير مباشر». (مقتبس من المؤلف، ص 146).

الأمر الذي جعل قراءة السلفي للشرع تمرّ من خطّ قراءته في سياق التاريخ، الذي أنتجه، إلى خط قراءته بإلزام التاريخ الخارج عنه به، بوصفه (النبع الصافي) الذي يجب أن يستلهم منه المستقبل المنشود.

وحيث إنّ تحديات المعاصرة والحداثة تلزم أخذ المسافة من هذا التأويل الغارق في المحافظة، دون السقوط في الإسقاط الفكري لعلمانية الغرب، بوصفها تتويجاً لفكر الأنوار بعد صراع (الفرد الحر) مع الكنسية الكاثوليكية. فقد اقترح برهان غليون تعريب العلمانية، بالتوفيق بين الدين والدولة؛ لأن النهضة العربية، اليوم، «لا يمكنها أن تستبعد الدين، كما لا يمكنها أن تستبعد قيم الحداثة؛ (لأنها) تفترض وحدتهما وتعاونهما لا التفريط بأيٍّ منهما، أو استمرار الصراع بينهما». (مقتبس من المؤلف، ص 204).

أمّا في الفصل الثالث من الكتاب، فقد اتّبع الباحث الأسلوب نفسه في الكتابة، عندما همّ للتنظير لمفاهيم العلمانية، والدولة المدنية، والاختلاف في علاقته بالهوية، والوحدة، والغيرية.

ولعلّ أهم ما يمكن استخلاصه في هذا الباب ثلاثة أمور:

أولها: ما أورده المؤلف عن عزمي بشارة من مفهوم (للعلمنة)، باعتبارها تحييداً للدولة في المجال الديني، فتصبح، بذلك، هذه العلمنة «عملية فصل تدريجي للديني عن الدنيوي، وللمقدّس عن العادي، ولله عن العالم، (...)، فالعلمنة صيرورة، ومن السذاجة قصرها على مفهوم أو عملية فصل الدين عن الدولة». (مقتبس من المؤلف، ص 229).

وثانيها: ضرورة التمييز بين الإسلام كعقيدة وتراث، وبين الإيديولوجيا الإسلاموية «(..) التي تتعامل مع الدين ليس كعلاقة بين الفرد وربه؛ بل كمذهب شمولي كلياني يغلب عليه الطابع السياسي الثيوقراطي». (مقتبس من المؤلف، ص 233).

وثالثها: الميل التدريجي للعمل الحزبي السياسي العربي عامة، والمغربي خاصة، ما بعد ثورات الربيع العربي، نحو القفز على استبيان الموقف المبدئي الصارم من مسألة علمانية الدولة، أو مسألة دينية ممارستها السياسية، خشية الوقوع في معركة الصراع بين (الإيدلوجيات) المحافظة والتقدمية، وتزكية للإجماع حول ثوابت (الأمة)، التي يكون اختيارها موضوع توافق سياسي موثّق في نص دستوري ذي جدوى في تثبيت اختيار الإصلاح والتعاقد الاجتماعي السياسي، الموصل للوحدة كملمح لوجاهة التصور الاستراتيجي للدولة في تدبير مبتغيات الانتقال نحو الديمقراطية، ومأسسة السلطة بالاعتراف لحق المواطنة في إنتاجها بحرية، وتقدير لقيمة مشاركتها في فرز ممثليها، ومسالك إطالة مدّة حضورها السياسي في إدارة العام المشترك.

وبما أنّ المغزى من هذا الإصلاح هو بلوغ التوافق والسلم الاجتماعي، فإن من مستلزماته «التقية» تارةً (سلوك حزب العدالة والتنمية مثلاً)، و «الاعتراف للملك بشرعية إمارة المؤمنين دون قداسة» (الاتفاق الذي وقع بين الأحزاب في مرحلة إعداد دستور 2011م) تارةً أخرى. وهو ما يؤوّله الباحث، على مستوى التعاطي السياسي مع العلمانية، إمّا باعتباره «(..) تعاملاً تغيب فيه الرؤية الواضحة، والجنوح نحو الانتقائية، أو تعاملاً حذراً ومتردّداً لإبعاد شبهة الإلحاد، أو تعاملاً رافضاً رفضاً مطلقاً لها؛ لأنّها تعيق، وتقوّض، التصور الثيوقراطي للدولة» (مقتبس من المؤلف، ص 237).

(2)

دعوني، بعد هذه التوطئة المجملة للمؤلف، أن أنتقل إلى ما يستنتج من هذه القراءة على مستوى أطروحة الباحث في فهم العلاقة بين الإسلام والحداثة.

ووجه الكلام في هذا الباب:

أولاً: أنّ الباحث، وهو يحاول سبر أغوار الكتابات العربية النهضوية والمعاصرة، التي قاربت إشكالية العلاقة بين الإسلام والحداثة، تارةً بالتلخيص والاستقراء، وتارةً بالتأويل والنقد؛ أوجد لنفسه مساحة لتخريج فرضيات الارتكاز من أجل تطوير مشروع فكري جديد للدولة المدنية، يتجاوز معيقات الصراع بين المحافظين و(التقدميين) حول العلمانية، والعلاقة مع الغرب، والعلم، والتقدُّم.

تقوم هذه الفرضيات على إعادة صياغة الإشكالية بالتركيب بين الحاجة إلى الدين، بوصفه (ذروة السيادة العليا)، والحاجة إلى الدولة، بوصفها (ذروة السيادة السياسية)، والحاجة إلى المجتمع، بوصفه واقعاً متحولاً: فيه العيش المشترك مرهون بجدوى تسليم الأفراد بوحدة المصير، وفيه الحرية وعاء لتداول الأفكار، وتجنيب للرداءة الجماعية، وتطويع للواقع، لاستشراف أفق مجتمعي يسوده التسامح والتقدم، باختيارات ثقافية مترفعة على ساحة معركة (الميتافيزيقيات المتصارعة) و(اللاهوتيات المتنازعة).

ثانياً: أنّ الباحث يَعُدّ تحديات الديمقراطية، والحرية، وأنسنة المجتمع، ما بعد الربيع العربي، ضروراتٍ قيمية (أخلاقية)، لا يجب أن تخضع لمعيارية الذهنية الفقهية، ولا لمكر الحداثة السياسية الإصلاحية المبرّرة للاستبداد والتسلّط، من منظورٍ تثميني لطاعة الإمام، درءاً لفوضى الحرية الزائغة، وتوحيداً للأمة (الرعية).

ففي آخر المطاف، في نظر الباحث، يجب أن تتجاوز قيم (الديمقراطية)، و(الحرية)، و(أنسنة المجتمع)، التناسبية الظاهرية للإصلاح، مع مستلزمات الحداثة، والعلم، والتقدم، وتنتقل بغاية التغيير إلى إبداع (الطريق الآمنة) لتمثّل ثقافي جديد للإسلام، في حِلّ من أي توجيه سياسي للدين قصير المدى، مبني على ذات القائد المنقذ من الضلالة، والفرقة، والفتنة.

وبعبارة أخرى، لا قوامة حضارية، في نظر الباحث، دون (جمالية متعالية)، تستحضر حاجات المجتمع للتغيير، والديمقراطية، والحرية، والتسامح، في التأليف بين الدين والدولة، حيث هما، معاً، وظيفتان في المتخيل الجماعي، يستشعر وجودهما الفرد والمجتمع، لتحصين الاختلاف كقاعدة مجتمعية، والتعدد كمبدأ وغاية، والهوية كمتغير في التاريخ.

(3)

غير أنّ هذا الطموح البنائي (الحالم) (البريء) من مطبّات السياسة في تصور التعايش بين الدين والدولة لبلوغ رفاه المواطنين الأحرار، في مجتمع يسوده التواصل، والإبداع، والإنصاف، والعدل، والحق في التنوع، والنقد، والتعبير، يصطدم بواقعيّة إمكانيّة التنصّل كليةً عن وعي بتاريخ النشأة والوجود لمجتمع من مقدّماته أنّ الحي لا يقوى على العيش دون تذكّر للنفس ونوازعها المسكوت عنها؛ إذ «**ليس كلّ امرئ مالكاً نفسه**»، كما يقول ابن خلدون. وهنا تكمن صعوبة المهمّة المجتمعية للمثقف، باعتباره حائزا المسافة الكافية لأن تجعله ذا ذهنية علمية قادرة على التخلّص من الحسّ المشترك في توضيب الممكن، لتذويب الصراع بين الأفراد حول جدوى استحضار الدين في فهم الحاجة إلى العيش بسلم وسلام، في دنيا مجتمع لا تستقيم فيه

السياسة المنتجة للديمقراطية والمواطنة إلا بتدبير عقلاني، وعادل، ومنصف، للتنافس الشرس في المصالح بين الأفراد والجماعات.

ولأنّ «الحرية، كما قال إسيلبيرلان، قد تُنفى من الواقع، ومن المجتمع، لكنّها لا تُنفى، أبداً، بالمرة، من التاريخ، حيث في استطاعتها، دائماً، أن تلجأ إلى الخيال بعناد، حتى يأتي الواقع على أساسه، ويطيح به، فتلج الحرية من جديد، ويصخب حيّز الواقع والمجتمع».

إنّ المسألة ليست أن نعي حاجة المجتمع إلى التغيير، وأهلية المثقف في تأطير هذا التغيير؛ بل المسألة أن نرسم المسافة بين نوازع السياسة في فهم الدين، واستثماره في تثبيت أعمى لوثاق العروة، وتخوين الآخر/ العدو المنافس الخائن المستقوي بثقافة حقوق الإنسان، وحتمية الاندماج الكرهي في الفضاء المفهومي الكوني، وبين ضرورات عقلنة السياسة لبلوغ الديمقراطية كحلّ، وغاية للتعايش، واعتراف بالإبداع، والحرية، والاستقلال، والتداول على السلطة. وهنا، لا يستوي الطرح الفلسفي لعلاقة الإسلام بالحداثة إلا بالاحتكام إلى العقل العملي في تدبير الحاجة إلى الدين في تكريم الفرد/ الإنسان في المعاش؛ أي تحصين السياسة من مكر الواقع، بتضمينها اشتراطات السماحة الدينية، كقيمة من القيم الأخلاقية التي تجري في فلك ما يسميه طه عبد الرحمن (**مبادئ النقد والرشد والشمول**) في فهم روح الحداثة، وحينئذ، الشرط لاستحضار المعطى الديني في ممارسة السلطة ليس تعليل جور الحاكم، ولا الاستقواء الإيديولوجي القائم على تكفير المخالف للرأي، والخارج على إجماع الجماعة، أو المارق المرتد على ما قامت عليه الأمة والسلف الصالح، وإنما إعمال (استكشاف) الضمير الجماعي في التهذيب الخلقي، وتقدير القدوة، والانزياح الدائم للاجتهاد والنقد في معرفة الحقيقة بمنطق العقل الشغوف بقيم الاقتدار، والحرية، والإبداع، والتلاحم، والتآخي، والتراحم، والتضامن، والحجاج على الوجود بما هو موجود، لتكريم الإنسان، وليس بما هو محمول على الغائب القاهر الأصم المستوحى من مغلق الجماعة، وقيد فقه النص.

أسئلة الإسلام والحداثة في أفق التفكير في الدولة المدنية

ذ. ادريس هواري / المغرب

1- موضوع الكتاب وأسئلته

*** موضوع الكتاب:**

الموضوع الذي شكّل بؤرة التفكير عند الأستاذ مراد زوين، في هذا المؤلّف المعنون بـ (**الإسلام والحداثة: مقاربات في الدين والسياسة**)، والصادر عن المركز الثقافي العربي، ومؤسسة (مؤمنون بلا حدود)، (الطبعة الأولى، 2015م، عدد الصفحات 288)، هو موضوع الحداثة. وهو من الموضوعات التي انشغل بها جلّ المفكرين في الفكر العربي المعاصر، على اختلاف مشاربهم، سواء بشكل صريح أم ضمني. فما يجمع جلّ المفكرين العرب المعاصرين تطرّقهم إلى مسألة واحدة، على الرغم من تعدُّد مسمياتها: النهضة، الكبوة، التأخر التاريخي، الأصالة والمعاصرة، وأخيراً الحداثة...كلّ هذه الأسماء تدور حول قضية واحدة: لماذا تأخر المسلمون، وتقدّم غيرهم؟ وفي لغة الأستاذ مراد زوين: ما علاقة الإسلام بالحداثة؟

الأسباب، التي دفعت الأستاذ مراد زوين، إلى تأليف هذا الكتاب، لبسط موقفه، والإدلاء بدلوه، نجملها في القضايا الآتية:

أ- التحديات الناتجة عن المستجدات التي عرفها، ويعرفها، الواقع العربي، بعد ما اصطلح عليه بـ (الربيع العربي).

ب- هذه التحديات تفرض على الباحث إعادة النظر في المنطلقات التي عولجت بها قضايا الفكر العربي، وهذه المنطلقات تستند: إمّا إلى منظور إيديولوجي صرف، وإما إلى خلفيات ذات مرجعية ماضوية، وهما، جميعاً، يشتركان في غياب كلّي لمنطق التاريخ بمتغيراته.

ت- الاهتمام بأهمّ إشكالية تهمّ أيّ مجتمع؛ أي قضية الدين، التي طرحت في الفكر العربي، منذ النهضة، في إطار التساؤل عن علاقة الدين بالدولة، أو الدين بالسياسة.

*** أسئلة الكتاب**

ما الأسئلة التي تولّدت لدى المؤلّف وهو يقرأ الوضع العربي ماضياً، وحاضراً، ومستقبلاً؟

في آخر صفحات كتابه، يعيد علينا الأستاذ مراد زوين طرح الأسئلة، التي حاول جاهداً الإجابة عنها في مؤلفه، لنشاركه خفّة طرحه لها، كما لو أنّه أراد أن يقول لقارئه: عليك أنت، كذلك، إنتاج أجوبتك عن هذه الأسئلة الراهنة. وهذه الأسئلة هي[1]:

ألا يحقّ لنا إعادة طرح إشكالية العلاقة بين الدولة والدين، والتساؤل حول أهميتها، بالرجوع إلى مقارنتها بأهمية وقيمة الاشكاليات الأخرى، التي نعيشها **اليوم** (الديمقراطية، حقوق الإنسان، التوزيع العادل للثروات...)؟

2- من أين تستمدُّ الدولة شرعيتها ومشروعيتها في العالم العربي والإسلامي؟

3- هل يعود تطويع المفاهيم الليبرالية والإسلامية إلى عجز في ابتكار مفاهيم جديدة لتفسير الواقع العربي؟

4- أين يتقاطع دور الدولة والدين داخل الأفراد أولاً، وداخل المجتمع ثانياً؟

وأعتقد أنّ السؤال الرابع هو الذي يمنح محاولة الأستاذ مراد زوين أهميتها النظرية والسياسية؛ لأنّ السؤال الرابع يجعلنا أمام سؤال الأنا والفرد المغيب، في الطروحات التي خاض فيها المفكرون العرب المعاصرون، لأسباب هي، في الغالب، سياسية، تمتح من التصورات الإيديولوجية، التي تدافع عن الهوية الجماعية.

2- الإطار النظري العام:

ما الإطار النظري الذي يعتمده الأستاذ مراد الزوين للإجابة عن هذه الأسئلة، وبشكل أخص عن السؤال الرابع؟

*** المهمّة الجديدة للمثقف:**

1 زوين، مراد، الإسلام والحداثة: مقاربات في الدين والسياسة، المركز الثقافي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى، 2015م، ص ص 270-271

يدفعنا كتاب الأستاذ مراد زوين إلى طرح سؤال المثقف من جديد. لاسيّما عندما نتبنّى تعريف الأستاذ العروي[1]، الذي يعني به فئة من المفكرين، يكون همّهم الحديث، وإنتاج خطاب عن الوضع المجتمعي الذي تعيشه أمتهم في فترة تاريخية تتسم، بشكل عام، بالتأخر التاريخي. فالأستاذ مراد زوين ينتمي إلى هذه الفئة، التي تجدّد فهمنا للمثقف، ولدوره، ولوظيفته. وأعتقد أنّ المثقف، الذي يجسّده الأستاذ مراد زوين في هذا الكتاب، هو المثقف النقدي، الذي لا يهمّه بناء تصور فكري متناسق يمكن الاعتماد عليه لبناء إيديولوجيا تعارض إيديولوجيا أخرى، فالجانب الجدالي غائب في الكتاب؛ إذ لا يدخل الأستاذ مراد زوين في مناقشات أطروحات الآخرين، بهدف تفنيدها، وبيان عيوبها. فهو يخلّصنا من الحمى التي انتابت مثقفين في القرن الماضي حول مَن المثقف الذي يمتلك الحق في قول الحقيقة. فالمثقفون، الذين يستحضرهم في كتابه، لا يجادلهم، فهو يكتفي، كما يقول في بداية كتابه، بسلك سبيلين في قراءته لخطاباتهم التي تشكّلت من قضايا الفكر العربي الإسلامي. السبيل الأول: «الاعتماد على المتن... مع إعطاء **حرية** التعبير للنصوص، للإفصاح عن **مكنوناتها**، والثاني: الاعتماد فيه على استخراج جوهر التفكير ومنطقه...»[2]. فالأمر يتعلق بإنتاج خطاب حول الخطاب يستفيد من طرحه، سواء أكان إيجابياً (كما تعامل مع أركون، والجابري، وبرهان غليون)، أم بعيداً عن ما يعتقده، كما هو الحال مع أنور الجندي مثلاً. وأعتقد أنّ هذا الجانب أساسي في الكتاب، يسمح للأستاذ مراد زوين بالتعامل مع قضايا الفكر العربي المعاصر بفكر منفتح قادر على الإمساك بما يعتمل في الخفاء، وسيشكل، في المستقبل، الرهان الأساسي لكلّ مثقف جديد يفكّر في قضايا أمته.

يظهر البعد النقدي في الكتاب في كون المثقف أصبح خرائطياً[3] (Cartographe)، يضع خريطة ما يجب التفكير فيه، وما يُعدُّ أساسياً. ذلك أنّ خوض الحرب تسبقه معرفة دقيقة بالجغرافيا، وهي هنا الجغرافيا الفكرية. والجغرافيا التي تهمّ المؤلف تمتدّ على طول العالم العربي بشقيه المشرقي والمغاربي من جهة، والغربي من جهة أخرى. فعلى المثقف الخرائطي أن يكون على علم بالتحولات الفكرية، والإشكالات الجديدة، التي جدّت على هذه الرقعة الجغرافية من العالم، هذا مع العلم بأنّ الجغرافيا الفكرية اتسعت في السنوات الأخيرة كي تشتمل على الأرض برمّتها. فالتجديد، الذي يقوم به الأستاذ مراد زوين، يخرجنا من الاختيار بين موقفين متعارضين، كلّ طرف يدّعي أنّه يمتلك الحقيقة، ويقول اليقين، ويعرف مسار التاريخ والتحولات الكبرى التي تشكّل أهدافه. يقول الأستاذ مراد زوين، وهو يتحدث عن المنظور، الذي سيعتمده لتناول إشكالية الدين والدولة، في اطار مسألة أعمّ، وهي الحداثة والإسلام:

1 Abdallah Laroui: Islam et modernité, Centre Culturel Arabe, 2éme Edition, 2001, p 84.

2 زوين، مراد، الإسلام والحداثة: مقاربات في الدين والسياسة، مصدر سابق، ص 8

3 دولوز، جيل، المعرفة والسلطة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1987م.

«ومن دون أخذ موقف **جاهز** من هذه العلاقة، تعاملنا في هذا الكتاب مع نصوص تناولت مسألة العلاقة بين الدين والدولة في الفكر السياسي العربي، منذ الفكر الإصلاحي النهضوي، إلى فكر أزمة الدولة الوطنية، وذلك من أجل الوقوف على كيفية معالجتها لهذه الإشكالية»[1].

وبشكل عام، يمكن أن نحدّد بعض السمات المحدّدة للمثقف الخرائطي في القضايا الآتية، كما يمكن أن نستشفها من كتاب الأستاذ مراد زوين:

1- إعطاء الأهمية للتاريخ: ما يهمّ المثقف ليس الأحداث التاريخية، والوقائع، والأسباب، التي أدّت إلى نشأتها، بقدر ما يهمّه نتائج الأحداث والوقائع، وهكذا، فالحاضر، أو الراهن، هو المنطلق الذي يفكّر منه المثقف. وهذا يعني أنّ التاريخ، الذي يشغل باله، هو تاريخ الحاضر؛ أي ما يقع الآن، ما يدفعنا إلى التفكير. فالأحداث، التي يقف عندها الأستاذ مراد زوين، الهدف منها البرهنة على أن ما يشغله هو وليد التاريخ، وهكذا يطلب منّا أن نوجّه نظرنا الى الحاضر، من أجل مستقبل يمثّل تجاوزاً للتأخر التاريخي. وعليه، يصبح التاريخ أداة نتعرّف، بوساطتها، ليس ماضينا؛ بل حاضرنا أولاً، ومستقبلنا ثانياً، فالذي يفسّر الآخر ليس الماضي، وإنما الحاضر.

2- الانفتاح على كلّ الممكنات والاحتمالات: إنّ منطق التاريخ ومتغيّراته لا يسمح للمثقف بالقفز على «متطلبات التاريخ، إمّا الى الأمام، وإما إلى الخلف»[2]؛ لهذا يحذّرنا الأستاذ مراد زوين من مغبّة تقديم حلّ نهائي ومتسرع لقضية الدين والدولة. فقضية الدين والدولة أمامها زمن طويل، طالما ليس من اليسير الحسم فيها في ظلّ تفاعلات الواقع العربي اليوم. وأعتقد أنّ هذا ما جعله يعنون الفصل الثالث من الكتاب بـ (الأنا كهوية وتاريخ)[3]. فالهوية لا تُعطى، وإنما تبنى في ظلّ الصراعات والتدافعات، وفي الوقت نفسه، في ظلّ التسامح، والتفاهم، والاختلاف، والإنصات إلى الذات والآخر.

3- لا وجود لوعي شقيّ لدى المثقف: ينطلق المثقف الخرائطي من الحاضر، منفتحاً على الماضي، كما هو منفتح على ما هو آتٍ، وهذا يعني أنّه، على الرغم من الطابع التراجيدي، الذي يدفع المثقف إلى التفكير، مادام الأمر يتعلّق بتأخر تاريخي، وتحديات يجب مواجهتها، فالهمّ الذي يدفعه الى التفكير مفعم بالخفة والحركة، يتجه نحو موضوعه وهو يضحك الضحكة الفلسفية المتفائلة من منطق التاريخ وتحولاته.

ممّا سبق، نرى أنّ المنظور، الذي يعتمده، يجعله لا يبحث عن ما يجعل الدين ينفصل عن الدولة، والدولة تنفصل عن الدين، لكن ما يجعل كلّ واحد يكتسي أهميته من ذاته عندما يتقاطع مع الآخر.

1 زوين، مراد، الإسلام والحداثة: مقاربات في الدين والسياسة، مصدر سابق، ص 7

2 المصدر نفسه، ص 6

3 المصدر نفسه، ص 225

3- طرح الأستاذ مراد زوين:

من هنا، تأتي أهمية الطرح الذي يقدمه الأستاذ مراد زوين. يستند هذا الطرح على ضرورة تبنّي «منظور يعطي أهمية للبحث عن وظيفة المعتقد الديني، ووظيفة المعتقد السياسي، وتقاطعهما داخل الصيرورة المجتمعية»؛ أي علاقة (ذروة السيادة العليا) بـ (ذروة السيادة السياسية). إن نقطة التقائهما هي التي تعطي السياسة أهميتها، والدين أهميته، طالما يُمارسان في إطار المجتمع، وفي علاقة مع أغراضه، وهذا دون «تغييب ربط الهوية بالاختلاف والتعدُّد، واعتبار الهوية كمتغير في التاريخ، والاختلاف كقاعدة مجتمعية، والتعدد كمبدأ وغاية»[1].

والسؤال الموجّه لمعرفة نوعية هذا التقاطع: «أين يتقاطع دور الدولة والدين في خيال الأفراد أولاً، وداخل المجتمع ثانياً؟» ص 274. نعتقد أنّ هذا السؤال مهمّ يؤسّس علاقة السياسة بالدين على الأفراد أولاً، ما داموا الوسائط التي يمرّ من خلالها المعتقد الديني، فالفرد في فردانيّته هو المعتمد لتحديد ما يمكن أن يكون عليه الدين. وهذا لا يعني أنّ الدين يصبح مسألة فردية؛ بل يتخذ بعده الأساسي عندما نتّجه إلى حامله، ونتعامل مع الكيفية التي يؤول بها ذاته استناداً إلى الدين.

وثانياً: المجتمع؛ لأنّه أرضية ومجال التداخل بين الديني والسياسي. هنا يصبح المُعطى العام، الذي ينصهر فيه الخاص، محدداً شكلاً من الوجود السياسي يجعل البعد الديني يصبح قوة دفع.

وما يجعل تناول هذا الأمر لا يزال صعباً، وكلّ نقاش حوله سيبقى يدور في إطار مسلّمات فكرية غير دقيقة، انعدامُ دراسات في هذا المجال تتناول المجال الديني ليس كعقيدة فحسب؛ بل كوظيفة داخل المجتمع، من خلال بيان وإبراز إسهامه في تأسيس «الروابط المجتمعية، ومكانته في المخيال الاجتماعي».

لهذا، لا يمكن فسح المجال لمثل هذه الدراسات والأبحاث ذات النَفس العلمي، في إطار التصور الفلسفي للعلوم الإنسانية، إلا ضمن تصور للدولة، وهي الدولة المدنية.

4- الدولة المدنية:

* من أجل الدفاع عن الدولة المدنية:

في إطار التأريخ للدولة، في الفكر العربي المعاصر، يرى الأستاذ مراد زوين أنّ مسار الدولة، منذ عصر النهضة، كان، ولا يزال، مآله الفشل: «فشل مشروع دولة الخلافة، مروراً بفشل مشروع الدولة

1 المصدر نفسه، ص 274

القومية، إلى فشل مشروع الدولة الوطنية، التي ظهرت معالمه الكبرى مع بداية الثمانينيات»[1]. وتنامي المد الأصولي في المجتمعات العربية، ومخلّفات ما يُسمّى الربيع العربي. يمكن إرجاع سبب هذا الفشل، حسب الأستاذ مراد زوين، إلى أنّ «الأنظمة العربية، في مجموعها، يتداخل في منطق بنيانها اللاهوتي بالعسكري والاستبدادي»[2]. يستند الأول إلى مرجعية غيبية، والثاني إلى منطق قوّة الجيش، والثالث إلى القمع وسلطة الفرد. صحيح أنّ القائمين على شؤون الدولة قاموا بإصلاحات مرغمين على ذلك، لكن هذه الإصلاحات «ارتكزت، في مجملها، على إصلاح الدولة، وجهازها العسكري، بالأساس دون مرجعية نظرية، كرافعة فكرية وثقافية هدفها الحسم مع التوافق الهجين بين التراث التقليدي والفكر الحديث»[3]. والخلاصة، التي يصل إليها المؤلف، تعرّي هذا التوافق الهجين بالقول: إنّ «عملية التحديث، من خلال الإصلاح في العالم العربي، منذ القرن التاسع عشر الميلادي، لم تكن نتائجها في خلق قوّة حداثية لمواجهة النمط التقليدي المنغرس في الدولة والمجتمع؛ بل أعطت، في كثير من الأحيان، قوة أخلاقية ومجتمعية للقوى التقليدية، للاستقراء ضدّ كلّ ما هو حديث»[4].

لا يبحث الأستاذ مراد زوين عن المسؤول عن هذا الفشل، ولا يبحث في التاريخ إلا عمّا يجعل المضيّ قدماً ممكناً، إنّه ينظر إلى ما هو قادم، وما يعطي لأسئلتنا راهنيتها.

وفي الحالة هاته، لا مناصَ من إعادة قراءة تاريخ الدولة المدنية من جديد، لاستجلاء خصائصها العامة. فيعود الأستاذ مراد زوين إلى تاريخ هذه الدولة، التي عرفها الغرب منذ القرنين الحادي عشر والثاني عشر. فما خصائص هذه الدولة في صورتها العامة؟

يُلاحظ الأستاذ مراد زوين، أولاً، أنّ الدولة المدنية مطلب إنساني قديم، فهي تمثل صيرورة «التحولات التي عرفتها المجتمعات البشرية»[5]، لكنّ الصورة التي توجد عليها اليوم؛ أي منذ القرنين الحادي عشر والثاني عشر، تشكّلت في الغرب. ودون أن نقف عند القضايا العامة، التي أسهمت في تشكّل هذه الدولة، نجيز هذه الأمور التي يعرضها علينا الأستاذ مراد زوين في ثلاث قضايا هي: مفهوم التسامح الديني، وفصل السلطات، ووضع عقد اجتماعي. هذه الأمور الثلاثة هي حصيلة تغييرات هائلة، وجذرية عرفتها الحداثة الغربية، يمكن أن نشير إليها باقتضاب كما تناولها الأستاذ مراد زوين في مؤلفه كعناوين:

- نشأة المثقف في الغرب بمعناه الحديث، وظهور الجامعات.

1 المصدر نفسه، ص 258
2 المصدر نفسه، ص 264
3 المصدر نفسه، ص 260
4 المصدر نفسه، ص 261
5 المصدر نفسه، ص 254

- تأسيس الحوليات الأدبية والموسوعات.
- الرؤية العقلانية للإنسان.
- ولادة مفهوم التسامح، وحركة الإصلاح الديني.
- الاهتمام بالدراسات التجريبية؛ أي ما سيسمى، فيما بعد، الدراسات العلمية.

هذه الأحداث التاريخية لم يعرفها العالم العربي الإسلامي، ولا يمكن أن نطالبه باستنساخها؛ لأن هذا متعذّر تاريخياً، لكنّ ما يهمّ هي القيم المؤسّسة والناتجة، في الوقت نفسه، عن هذه الأحداث الكبرى، التي غيرت مسار الغرب التاريخي، ومن ثمّ الإنساني. هذا ما جعل الأستاذ مراد زوين يأخذها كأفق وأساس للدولة المدنية.

لتدعيم دعائم هذه الدولة المدنية في الفكر العربي المعاصر من جهة، وفي الواقع من جهة أخرى، يدعونا - أعتقد - الأستاذ مراد زوين إلى التفكير من جديد في ثلاث قضايا:

1- العلمانية: يخترق هذا المفهوم الكتاب كلّه من بدايته إلى نهايته، ويمكن اعتماده لإجراء قراءة لأهم مفاصل الكتاب، كما يمكن وضع مفهوم العلمانية كعنوان أساسي للكتاب. ويكتسي مفهوم العلمانية قوته الإجرائية من كونه يسمح لنا بإعادة ترتيب العلاقة بين الدين والسياسة، في إطار الرهان على الدولة المدنية. يتعرض الأستاذ مراد زوين إلى مفهوم العلمانية، منذ الصفحات الأولى التي خصّها للجدال بين محمد عبده وفرح أنطون، مروراً بدعوة أركون إلى تبنيها، ومحمد عابد الجابري إلى استبدالها بمفهوم الديمقراطية، إلى برهان غليون الذي يدعو إلى تعريبها. ولكي يبرز الأستاذ مراد زوين أهمية مفهوم العلمانية (la laïcité)، يحذّرنا من خلطه بمفهوم العلمانوية (le laïcisme)، الذي يشير إلى «مذهب له حمولة إيديولوجية متأثرة بالنزعة الوضعية المستبعدة للدين، كمكوّن ثقافي أساسي في تاريخ البشرية»[1]. وعندما يستعمل الأستاذ مراد زوين مفهوم العلمانية (la laïcité)، ويطالب بأن تكون هي أساس ممارسة السياسة؛ لأنها:

«تعني نمط عيش، وتصوّر للعالم والوجود، ودعوة إلى الفهم والاختيار، وعدم التقوقع الدوغمائي. إنّها... دعوة لاحترام الآخر، والتعامل معه على قاعدة الاختلاف والتسامح. وبهذا، فمضمونها، اليوم، يحمل في أعماقه دلالة، ومعنى آخر أشمل وأرحب، هو مفهوم الحداثة»[2].

ولعل تبنّي هذا المفهوم سيكون من حسناته تجاوز التهديد المحدق بالبلدان العربية والإسلامية، الذي سيشكّل خطراً على تماسك بنيات المجتمع، وتحريفاً للصراع الحقيقي، حيث يتم استغلال السياسي للديني،

1 المصدر نفسه، ص 227
2 المصدر نفسه، ص 228

والديني للسياسي. وفي هذا المسار، يؤكّد الأستاذ مراد زوين أنّ مسألة العلمانية، كما تمّت الاشارة إليها سابقاً، تبدو «كتضادّ وتهديد لمصالح الإسلام السياسي؛ لأن مرجعياته، والبعد الإيديولوجي، الذي يتأسس عليه في منطلقاته وبدهياته، هي المنطق الإطلاقي، والتوظيف السياسي للدين، بينما العلمانية، والمفاهيم الحداثية الأخرى المرتبطة بها، كلّها تتأسّس على منطق النسبي، وإبعاد المقدس عن المدنس»[1].

1- مفهوم السلطة السياسية: لا تعني السلطة السياسية السلطة التي تمتلكها الدولة؛ لهذا لا يهتمّ الأستاذ مراد زوين بمسألة الدين والدولة؛ بل بعلاقة الدين بالسياسة عندما يلتقي الواحد بالآخر، فتنبثق السلطة، لكي تحدد طبيعة العلاقة بين الدين من جهة، والسياسية من جهة أخرى. لهذا يؤكد الأستاذ مراد زوين ضرورة إدخال عنصر المجتمع عند طرح مسألة علاقة الإسلام بالحداثة؛ لأنه المجال والأرضية التي تمارس عليها السياسية والدين علاقتهما. ولعل إهمال البعد المجتمعي هو الذي جعل مسألة الحداثة والإسلام لم تعرف بعد الحل المناسب لها.

2- مفهوم التسامح: انشغل الفكر النهضوي بمسألة التسامح، نظراً لكون الفضاء، الذي كان يفكر فيه، كان يشغله الآخر الذي دخل معه في صراع، وفي الوقت نفسه، في إعجاب بمنجزاته. فكان السؤال هو: «أيهما كان أكثر تسامحاً، وأقلّ تعصباً فيما يختص بالعلم والعلماء، الدين المسيحي أم الدين الإسلامي؟»[2] (ص 29). إنّ الخلفية المحدّدة لهذا السؤال هي مسألة الأنا والآخر. يقول الأستاذ مراد زوين: إذا كانت الأنا مفهوماً شبه محدّد في الذات، فإن الآخر يبقى تُطرح حوله مجموعة من الأسئلة، هل يمثل أنا/ الآخر (Moi-même /Un autre)؛ أي مثلي ومختلف عني... فبماذا يتميز الإنسان عن أخيه الإنسان، [لكي] يجعل منه آخرَ يختلف معه في الحضارة، والثقافة، والسياسة، والعقيدة...إلخ. مفهوم التسامح هذا سيتولّد عنه مفاهيم حديثة أخرى مثل: الغيرية، والاختلاف، واحترام التعدد... وهذا ما سيشغل اهتمام المفكرين المعاصرين.

فالدولة المدنية هي الأفق التاريخي الذي يقترحه الأستاذ مراد زوين؛ لأنّ هذا هو ما يقدمه منطق التاريخ ليس كحقيقة، بل كواقع تاريخي، نحن أحرار في قبوله أو رفضه، لحلّ إشكالية الإسلام والحداثة، هذا مع الاشارة إلى أنّ هذا هو ما يبدو مقنعاً بالنظر إلى تاريخ الغرب، الذي ولّد هذا النوع من الوجود السياسي، الذي جعل الثقافات والشعوب الأخرى، التي لم تعرفه، تقوم على دمجه في هياكل بنيان دولتها ومجتمعها. هناك من أفلح في ذلك، وهناك من لا يزال يقدّم خطوة ويؤخّر أخرى، والعالم العربي، للأسف، من هذا الصنف الثاني.

1 المصدر نفسه، ص ص 234- 235

2 المصدر نفسه، ص 29

المصادر والمراجع:

- زوين، مراد، الإسلام والحداثة: مقاربات في الدين والسياسة، المركز الثقافي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى، 2015م.
- دولوز، جيل، المعرفة والسلطة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1987م.
- Abdallah Laroui: Islam et modernité, Centre Culturel Arabe, 2éme Edition, 2001.

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