بحث عام | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 31 مايو 2017

علاقة الديني بالسياسي في المجتمعات الإسلاميّة وأثره على الفكر السياسي والعقائدي

عبد القادر عبد العالي
باحث جزائري

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

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

خلاصة:

تهدف هذه الدراسة إلى دراسة تأثير السُّلطة السياسيَّة على المجال الديني ومحاولة إخضاع الوعي الديني لها، وتحوّله إلى نص وسلطة خادمة وتابعة للمؤسَّسة السياسيَّة، وهذه ظاهرة تاريخيَّة عرفتها حضارات كثيرة. فقد عرف التاريخ البشري عدَّة أنماط مختلفة من العلاقة بين الديني والسياسي تدور حول سؤال: من ينبغي أن يكون خادماً أو تابعاً للآخر؟ هل ينبغي إخضاع السياسي للديني أو العكس؟ وهل يمكن الفصل بينهما، أو إلغاء الجانب الديني، كما حاولت بعض الأنظمة العلمانيَّة المتطرفة عبر العالم الإسلامي والعالم المعاصر لمحاولة تجاوز هذه الثنائيَّة اللَّاجدلِّية واللَّامتجاوزة؟ لكن كان ذلك على حساب استقلاليَّة المجتمع المدني برمَّته، وتبرير التسلطيَّة باسم الحداثة. ولذا فهناك تجارب تاريخيَّة لعلاقة الديني بالسياسي، تتميز بالتفاعل والتعقيد والصراع والاندماج والإخضاع ومحاولة الإصلاح. وهذا التاريخ الطويل والثري للعلاقة بين السلطة الدينيَّة والسلطة السياسيَّة، له انعكاساته على منتجات ومدركات المعرفة الدينيَّة والعلوم الكونيَّة والإنسانيَّة، وهو أحد روافد تحديد مكونات الثقافة السياسيَّة في كثير من المجتمعات الإسلاميَّة التي تبقي مجموعة من المعتقدات والتصورات الدينية حاكمة على تصور العمليَّة السياسيَّة، وهي في المقابل نتيجة مسار طويل ومعقد من العلاقة بين الدين والسياسة، حيث أثرت الصراعات التاريخيَّة على توجيه الوعي الديني من خلال الممارسات المذهبيَّة. فالمشكلة الحضاريَّة في العالم الإسلامي هي مشكلة سياسيَّة في عمقها كما يراها دارسو الفكر السياسي الإسلامي والتاريخ الإسلامي، وتلقي بظلالها على الوعي وعلى الفكر السياسي والدّيني. حيث تفترض الدراسة أنَّ الفكر السياسي الإسلامي الحديث وطيد الصلة بالسجالات العقائديَّة والكلاميَّة في العصور المتقدمة من الخبرة الإسلاميَّة، ولا يكاد يخرج منه، إلا ليقع في صراع الدين والدولة في صورته الحديثة. ولتوضيح ذلك لا بدَّ من تفكيك المقولات الدّينيَّة ذات الخلفيَّة السياسيَّة، وكيف اخترعت الدعاية السياسيَّة بعض المقولات الدينيَّة وحاولت إقحامها في النص الأصلي، بينما هي وليدة عصرها، ولا بدَّ من تجاوزها لصنع الانفتاح الدّيني والثقافي المطلوب للتغيير والنهضة الحضاريَّة.

مقدّمة:

تتسم العلاقة بين الديني والسياسي بالتنوُّع في أشكالها التاريخيَّة، فهي علاقة معقدة ومركَّبة ومتداخلة، وقد حاول الفكر السياسي المعاصر في الغرب مناقشتها على ضوء المعطيات التاريخيَّة والثقافيَّة له، وكان للفكر العلماني منذ عصر التنوير الأوروبي والمشاريع العقلانيَّة، بمختلف مشاربها ومواقعها الحضارية، دور في محاولة تسليط الضوء على مكانة الدّين في المجتمع والسلطة، وكيف يتحوَّل الدّين إلى سلطة على النفوس والعقول، وكيف تحاول السلطة السياسيَّة استغلال نفوذها الطبقي والسلطوي لتحوير المعرفة الدينيَّة، وتحويل الدّين إلى أفيون للشعوب، حيث إنَّ نقد الفكر الديني ساهم في تطوير المعرفة الدينيَّة، وهدم الكثير من المعتقدات الخرافيَّة والأسطوريَّة، وكشف الكثير من الأخطاء التاريخيَّة والعلميَّة التي تأتي بها بعض النصوص الفرعيَّة والأدبيَّة في الكتب المقدَّسة في الديانة المسيحيَّة، لكنَّ هذا التوجُّه العلماني المعاصر الذي يرى ضرورة الفصل بين الدّين والدولة، أو بالأحرى بين الدولة والكنيسة، كان له سياقه الأوروبي التاريخي المرتبط بظهور الدولة الحديثة، والتي يتأسَّس فيها الفصل بين الفضاء السياسي والفضاء الديني على أساس تسوية تاريخيَّة بينهما، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ هذه التجربة مقتصرة على النسق الأوروبي الحديث، فقد تحوَّل هذا النموذج العلماني للدولة الحديثة إلى نموذج كوني قابل للانتشار عالمياً باعتباره صيغة حداثيَّة ومحسنة لعلاقة الدولة بالدين، حيث أصبحت هي النموذج الأساسي المعترف به في العالم المعاصر لشكل الدولة ذات السيادة، بحيث لم يعد المجتمع الدولي المعاصر يعترف بالكيانات السياديَّة الدينيَّة العابرة للحدود من نمط الدول[1]. ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ العلاقة بين الدين والدولة تمَّ حسمها وفق صيغة علمانيَّة موحدة النمط، فالعقلانيَّة العلمانيَّة والأيديولوجيات الناقدة والمعادية للدين والمؤسسات الدينيَّة لم تحسم المسألة لصالح وجهات نظرها، ولم تنهِ الصراع السياسي بين الكنيسة والدولة الذي تحوَّل إلى صيغة ممأسسة، والقائم حول السياسات العامَّة ذات الطبيعة الثقافيَّة التي تمسُّ الجانب الديني للأفراد مثل التربية والتعليم والصحة. كما أنَّ الإحيائيَّة الدينيَّة التي عرفتها المجتمعات مع نهاية القرن العشرين، ودور الدين في الحركات الاستقلاليَّة والقوميَّة في العالم الثالث وفي أميركا الجنوبيَّة، أعاد النظر في مكانة الدين في المجتمعات المعاصرة، والقوَّة التي ما زال يتمتع بها في المجتمعات، ودوره في نشوء حركات اجتماعيَّة إحيائيَّة وتقليديَّة وأصوليَّة عبر العالم. بحيث لا يمثل العالم العربي والإسلامي استثناءً من ذلك، بظهور الحركات الإسلامية وتنوُّع تجاربها وتحولاتها بحسب ثقافة كلّ بلد، وعلى ضوء هذه المعطيات يمكن طرح سؤال حول: كيف أثَّرت العلاقة بين الدّين والسياسة على المعرفة الدينيَّة، وعلى إعادة إنتاجها؟ وهل يمكن من خلال تفكيك السياق السياسي لنشأة الأفكار الدينيَّة التخلص من الكثير من المسلمات الدينيَّة والعقد التاريخيَّة، لإعطائها أبعاداً جديدة تحرُّريَّة؟

1. حول انتشار نمط الدولة المعاصر، يرى بادي أنَّه تمَّ في إطار "عولمة الحياة الدوليَّة"، انظر: برتراند بادي، الدولة المستوردة: تغريب النظام السياسي، ترجمة: لطيف فرج (القاهرة: دار العالم الثالث 1996). ص ص 72-73

الدّين والسياسة وإشكاليَّة تجاوز الديني:

لا بدَّ من التأكيد على أنَّ الديني والسياسي في كلّ حضارة من حضارات العالم كان في عمليَّة تفاعل مستمرة، بحيث اعتمدت النظم السياسيَّة لأكبر فترة من تاريخ المجتمعات على الدّين، بل كان الدّين هو الأساس في قيامها أو في الحفاظ على شرعيتها، فالأنظمة الملكيَّة باعتبارها الشكل الأكثر شيوعاً في تاريخ مجتمعات العالم كانت دائماً تستند على الدّين، وتستمدُّ شرعيَّة التوريث من الدّين والتقاليد التي تتحوَّل إلى شعائر وطقوس دينيَّة. وفي المقابل كان الدّين يتعرَّض للتنقيح والتحوير والتعديل بحكم المصالح التي تنشأ بين الطبقة الحاكمة المحيطة بالحكم والمؤسَّسة الدينيَّة. ويرى شريعتي في كتابه دين ضدّ الدّين، أنَّ الدّين في البداية قد ينشأ كقوة ثوريَّة لتغيير الأوضاع، ثمَّ يتحوَّل إلى طبقة كهنوتيَّة تخضع لحكم الطبقة السياسيَّة، جراء تحالف الطبقة السياسيَّة مع الطبقة الدينيَّة. وهنا تنشأ كلُّ أشكال التبرير الديني للأعمال السياسيَّة وتبرير الأوضاع الاجتماعيَّة التي تتسم بالظلم واللَّامساواة، وكيف يتحوَّل إلى سياسة لتوجيه المحكومين وإخضاعهم من الناحية الروحَّية إلى جانب الإخضاع الزمني الذي تمارسه السلطة السياسيَّة. حيث يرى شريعتي أنَّ الدين في البداية كتوحيد هو دين ثوري، ويطرأ عليه الشرك ويتحوَّل إلى دين مبرّر للأوضاع الطبقيَّة، حيث يستعيد توظيف النقد الماركسي للدين كأفيون للشعوب، لكن هذه المرَّة يحدده في نوع من الدّين الوثني القائم على التحالف مع الطبقات الحاكمة والمبرر لكلّ مظاهر الوضع القائم statuquo، ومن مظاهره إنتاج معرفة دينيَّة مزيفة وتبريريَّة، مثل اتجاه المرجئة في العصور الإسلاميَّة الأولى التي برَّرت سلوكيات الحكام وانحرافهم عن الشريعة، ولهذا ينتقد المنظور الاجتماعي والفلسفي لدراسة الأديان، بأنَّه اختزالي أغفل الطابع الثوري للفكرة الدينيَّة حين تكون في بدايتها، وكيف تتعرَّض الفكرة الدينيَّة إلى ثورة مضادة، وتتحوَّل إلى هذا النمط من الدين السائد في التاريخ: «الدّين الذي حكم التاريخ هو دين الملأ والمترفين، وكانت حكومة هذا الدّين تتراوح بين الحكم المباشر والصريح والحكم تحت غطاء دين الله والناس»[2]، ويتحول إلى أداة في يد الملأ أو النخبة الحاكمة، وهذا بدوره يؤثر على مظاهر إنتاج المعرفة والتفكير الديني والعلمي.

إنَّ مقولة فصل الدين عن الدولة، أو العلمانيَّة في شكلها التقليدي الذي نادت به نظريات الفكر السياسي المعاصرة مثل الليبراليَّة والجمهورانيَّة، هي تصوُّرات معياريَّة لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الدّين والسياسة، وهي انعكاس لظروف الصراع بين الكنيسة والدولة، وصراع بين القوى الدينيَّة والقوى العلمانيَّة في الغرب، وهذا الفصل ليس موجوداً في الواقع العملي والتاريخي للمجتمعات الغربيَّة وغير الغربيَّة بهذا الشكل المثالي الذي تدعو إليه التوجهات العلمانيَّة التقليديَّة، لكنَّ فكرة الفصل لها جذورها الثقافيَّة والتاريخيَّة في الغرب، حيث شهد تطوراً لتمايز المجال السياسي عن المجال الديني بشكل تدريجي، عزَّزته الثقافة

2. علي شريعتي، دين ضدّ الدين، سلسلة الأثار الكاملة، ج 8، طبعة 2، (بيروت: دار الأمير 2007) ص 54. ويضيف أنَّ دين الشرك أو ما أسميه دين الثورة المضادة، دين يبرر ويؤيد كلّ أشكال التمييز الطبقي والعرقي، و»تبرير الوضع الموجود»، انظر: ص 63

الدينيَّة في استقلاليَّة المؤسسة الدينيَّة بوجود مرجعيَّة دينيَّة وتنظيم مؤسسي هرمي لها منذ بدايات تأسيس الديانة المسيحيَّة. فهذه العلاقة التي تشكَّلت وتطوَّرت بين الكنيسة كمؤسسة دينيَّة لها تنظيم هيراركي ديني، وبين المؤسسة الملكيَّة والإمبراطوريَّة شهدت فترات من الصراع والتعاون، وقد أدَّى ظهور القوميات في الدول الغربيَّة والحركات الإصلاحيَّة الدينيَّة البروتستانتيَّة إلى إضعاف تدريجي لسلطة الكنيسة، وتزايد نزعة العلمنة السياسيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة، ورغم تراجع أهميَّة الدّين في الكثير من المجتمعات الغربيَّة، وتحوله إلى مسألة فرديَّة، لكنَّه ظلَّ في الوقت نفسه مسألة اجتماعيَّة وسياسيَّة يدور حولها النقاش، حول ما ينبغي فعله تجاه الدين وكيف يصدر الكثير من الأفراد والمجموعات أحكامهم ومواقفهم على القضايا السياسيَّة من منطلق ثقافي وديني.

ولهذا يرى بعض علماء الاجتماع الديني أنَّ علاقة الدّين بالسياسة تتفاوت بين الاندماج والصراع، والاعتماد المتبادل، والتعارض، وذلك من خلال وجود ثماني حالات لعلاقة الدين بالسياسة، عرفها تاريخ المجتمعات عبر العالم، ونجدها في النظم والمجتمعات المعاصرة، وتتمثل أشكال هذه العلاقات في عدة نماذج: أوَّلها النموذج الاندماجي الديني، أو حين يكون الديني كسياسي، أي يتحوَّل الدين إلى شريعة وقانون يحكم على العمليَّة السياسيَّة، والنموذج الثاني هيمنة السلطة الدينيَّة على السلطة السياسيَّة، وهي حالة نادرة تاريخياً وتُسمَّى في أدبيات علم السياسة والاجتماع بالحكم التيوقراطي المحض، النموذج الثالث هو فصل الدين عن السلطة السياسيَّة، وهو النموذج الحداثي المعاصر في كثير من المجتمعات الغربيَّة والديمقراطيَّة، حيث يساعد على هذا الفصل حياد مؤسسات الدولة تجاه المجموعات الدينيَّة، والنموذج الرابع هو هيمنة السلطة السياسيَّة على السلطة الدينيَّة، وهي حالة شائعة جداً في تاريخ الأنظمة السياسيَّة، خصوصاً في النظم الملكيَّة التقليديَّة والاستبداديَّة المعاصرة، وهذا يمكن أن يؤدي إلى نموذج خامس وهو مقاومة المجموعات الدينيَّة للسلطة السياسيَّة وانسحاب الدين من الفضاء السياسي، حيث سيمارس دور المقاومة الصامتة للسلطة السياسيَّة، وهو ما تنتهجه في الغالب الأقليات والمجموعات الدينيَّة في بداية نشوئها، والنموذج السادس هو تحوُّل الدين ليكون في خدمة السلطة السياسيَّة وداعم أيديولوجي لها، ومن أبرز الحالات التي تمثل هذا النموذج الدول التي قامت على أسس قوميَّة لها أسس دينيَّة مثل إسرائيل والهند، والنموذج السابع هو اعتبار السياسي كديني أو الديانة المدنيَّة وهو النموذج الذي تتجه إليه الدول العلمانيَّة خصوصاً الشموليَّة منها، والنموذج الثامن هو وجود صراع بين الديني والسلطة السياسيَّة، ويمكن الاستدلال على ذلك بما يشهده العديد من المجتمعات الإسلاميَّة من ثورات وتمرُّدات دينيَّة، وتمثل الثورة الإسلاميَّة في إيران هذا النموذج[3].

3. Hugh B. Urban, 'Politics and Religion: An Overview', ed. Lindsay Jones, Mircea Eliade, and Charles J. Adams, Encyclopedia of Religion (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), pp 7253-57.

إنَّ النموذج الأوَّل المُسمَّى: الديني كسياسي، يمكن أن يعتبر هو النموذج الذي ساد في التاريخ الإسلامي، ويجد أنصاراً له في الفكر الإسلامي المعاصر[4]، بحيث لا يوجد تصوُّر لفصل واضح بين الديني والسياسي، بل يفترض فيه خضوع السياسي وكلّ مظاهر الحياة الأخرى للشريعة الإلهيَّة، ولهذا يرى جون اسبوزيتو أنَّ نظام الحكم في الإسلام، وفق التجربة التاريخيَّة، ليس نظاماً تيوقراطياً محضاً، بل يمكن وصفه بنوع من النوموقراطيَّة، حيث تخضع الجماعيَّة السياسيَّة كليَّة لحكم القانون الإلهي أو الشريعة[5]. كما يمكن أن يطلق المنظرون للإسلام السياسي على تجربة الحكم في الحضارة الإسلاميَّة، خصوصاً في عهد التأسيس القائم على تعيين الخليفة عن طريق الشورى، بأنَّها نوع من الثيوديمقراطيَّة، أي أنَّها نوع من الحكم الديني الديمقراطي، حين كان يتمُّ اعتماد مبدأ الشورى في اختيار الحكام[6].

كما أنَّ المنظور التحديثي العلماني يتبنَّى أطروحة الحداثة الدنيويَّة التي مفادها أنَّ الدين هو ظاهرة اجتماعيَّة وتعبير ثقافي عن المقدَّس ونمط من التفكير التقليدي غير العقلاني، ومرحلة من الوعي البشري، ويمكن استبداله بديانة مدنيَّة علمانيَّة قائمة على العقلانيَّة والعلم التجريبي والوضعي، وهو ما تجلَّى في العديد من المذاهب الفكريَّة والأيديولوجيَّة مثل السان سيمونيَّة والماركسيَّة وبعض التوجهات الليبراليَّة، ثم ظهر في تجارب بعض الأنظمة السياسيَّة المعاصرة، التي سعى بعضها إلى درجة إلغاء الأديان وإغلاق معابدها ومحاربة أتباعها وحظر النشاط الديني.

كما حدث في الاتحاد السوفياتي، وفي الثورة الثقافية للصين في عهد ماو تسي تونغ، وفي ألبانيا في عهد الحكم الشيوعي لأنور خوجة، حيث ينتج عن الفصل بين الدين والدولة أو إلغاء النشاط الديني فراغ يتمُّ ملؤه بتحوُّل الممارسات وبعض الطقوس والأساطير المؤسسيَّة للدولة إلى ما يشبه ديانة مدنيَّة، وهي ممارسات ومظاهر شائعة في الكثير من الأنظمة السياسيَّة المعاصرة، مثل حالة الاتحاد السوفياتي سابقاً، وكوريا الشماليَّة، حيث تنزع السلطة الشموليَّة إلى تقديم بديل للدين التقليدي بأيديولوجيَّة شموليَّة هي بمثابة ديانة مدنيَّة، وهذه الحالة المسمَّاة تحوُّل السياسي إلى ديني، نجدها كذلك في حالة الولايات المتحدة الأميركيَّة، حيث تتأسَّس الدولة على مجموعة من الطقوس والرموز تمثل عنصراً جوهرياً وأساسياً في النزعة القوميَّة، أو ما يُسمَّى بالقوميات الدينيَّة، وهنا نجد دولاً مثل الهند والباكستان وإسرائيل، تأسَّست على أساس ديني قومي، حيث يتمُّ تعريف القوميَّة على أساس ديني. وهناك حالات أخرى تكون فيها العلاقة بين الدّين والسلطة السياسيَّة في صراع وتناقض رئيس، قد يتفاوت هذا التعارض من مجرَّد انسحاب الدّين من

4. هناك مقولة مشهورة للعالم الشيعي السيد حسن المدرس: ديننا عين سياستنا، وسياستنا هي عين ديننا.

5. John L. Esposito, Islam and Politics, 4th ed, Contemporary Issues in the Middle East (Syracuse, N.Y: Syracuse University Press, 1998), p 324.

6. المفكر الإسلامي أبو الأعلى المودودي من بين الذين يذهبون إلى هذا التصور. المودودي أبو الأعلى، نظريَّة الإسلام السياسيَّة (دمشق، بيروت: دار الفكر 1967) ص 31

الحياة السياسيَّة، أو الفضاء السياسي، مثل حالة الدّيانة المسيحيَّة في بداية نشوئها، وحالة بعض الطوائف الدينيَّة التي تشعر بخطورة الدخول في الفضاء السياسي، نتيجة لمعارضة السلطة أو خشيتها منها، مثل حالة الكثير من الطوائف الإسلاميَّة التي تبنت خطاباً دينياً، انسحابياً أو انتظارياً، وقد تتطوَّر العلاقة بين الدّيني والسياسي إلى سيطرة السلطة السياسيَّة على الشأن الدّيني، مثل ما هو حاصل في الكثير من الدول العربيَّة والإسلاميَّة، حيث تتحوَّل المؤسسات الدينيَّة إلى مؤسسات تابعة للحكومة، وتُخصَّص للشؤون الدينيَّة وزارة خاصَّة بالشؤون الدينيَّة أو الأوقاف، يتمُّ من خلالها المراقبة والسيطرة على الشأن الدّيني، والخشية من تفلت الأوضاع، وبروز حالات تمرُّد أو ثورة دينيَّة، مثل ما وقع في إيران عام 1979، والذي أعاد النظر في حيويَّة الدّين كقوة تعبويَّة وحركة اجتماعيَّة لا يستهان بها في التغييرات الثوريَّة، وفي حالات أخرى تصل المواجهة بين توجُّهات السلطة السياسيَّة والمعارضة الدينيَّة إلى استعمال العنف والإرهاب، وهي الحالة التي يعاني منها العالم العربي والإسلامي، بانتشار الجماعات الدينيَّة التي ترتكز على الإرهاب كوسيلة لإضعاف السلطة السياسيَّة أو تدميرها.

إلا أنَّ استمرار المؤسسات الدينيَّة وتحوُّلات الظاهرة الدينيَّة، والحديث منذ سبعينيات القرن العشرين عن الصحوة الدينيَّة وعودة الأصوليات وتكيُّفها مع الواقع العلماني في العديد من المجتمعات، جعل الكثير من المنظرين يعيدون الحسابات والتفكير حول العلاقة بين الحقل الدّيني والحقل السياسي. وأنَّ الدّين ليس مجرَّد ظاهرة اجتماعيَّة متغيرة أو تيار عابر، أو ثقافة يمكن استبدالها، وليس نمطاً من التفكير البالي والتقليدي الذي سرعان ما ستأتي الحداثة والتحديث لتمحوه وتجعله أثراً من الماضي، بل هو في حدّ ذاته يمثل مجالاً من مجالات النشاط الإنساني المستمر والمتغير والديناميكي، والذي يؤثر ويتفاعل مع المجال السياسي على الخصوص والمجال الثقافي والاجتماعي على وجه العموم.

لكنَّ علماء السياسة يرون أنَّ الدّين يلعب دوراً أبعد من مجرَّد عودته الظرفيَّة، نتيجة تنامي الحركات الدينيَّة الإحيائيَّة بمختلف أشكالها الأصوليَّة والمحافظة، وعلى مستوى كلّ المجتمعات تقريباً، خصوصاً المجتمعات الإسلاميَّة والمسيحيَّة والهندوسيَّة، لأنَّ الدين يمتلك قوة تعبويَّة اجتماعيَّة وعنصراً مهماً من تكوُّن الهويَّات الاجتماعيَّة، كما أنَّ له حضوراً قوياً في الدول الليبراليَّة الديمقراطيَّة، وذلك من خلال الدور الذي تلعبه المؤسسات الدينيَّة، وأنماط التدين في ظهور التصدُّعات الاجتماعيَّة القائمة على الانتماء الديني أو السلوك الديني، وكذلك تأثير الدّين على السلوك التصويتي والموقف من السياسات العامَّة[7]. إضافة إلى

7. حول تأثير العامل الديني في العمليَّة السياسيَّة هناك دراسات كثيرة، منها على سبيل المثال دراسات: ليبهارت حول أثر التصدعات الاجتماعيَّة ومنها العامل الديني، وكذلك الدراسات الكثيرة حول دور الدين في السياسة.

ArendLijphart, ‘Religious vs. Linguistic vs. Class Voting: The Crucial Experiment” of Comparing Belgium, Canada, South Africa, and Switzerland’, The American Political Science Review 73, no. 2 (1979): 442–58; Mattei Dogan, ‘Class, Religion, Party Tiiple Decline of Electoral Cleavages in Western Europe’, in Party Systems and Voter Alignments Revisited, ed. Lauri Karvonen and Stein Kuhnle (London; New York: Routledge, 2001).

أنَّ التداخل بين الدّيني والسياسي في كلّ المجتمعات يتمُّ عبر آليَّة سياسيَّة تُسمَّى التسييس politization، وحسب هربرتسبايرو، فإنَّ الفضاء السياسي والعمليَّة السياسيَّة عمليَّة ديناميكيَّة، لا تعرف حدوداً مستقرَّة في المجتمع، حيث يتمُّ دخول القضيَّة المجتمعيَّة ومنها الدينيَّة إلى الفضاء السياسي وتصبح قضيَّة سياسيَّة، إذا تمَّ حولها نقاش وخلاف عام يحتاج الى إيجاد قرارات سياسيَّة لحسمها[8]. ويرى فوكو أنَّ الدين بحدّ ذاته يمثل نوعاً من النشاط السياسي.

الصراع السياسي وتأثيره على المجال الدّيني:

إنَّ تأثير الصراع السياسي والسلطة المتغلبة على المؤسسة الدينيَّة، يمكن في بعض الأحيان والحالات التاريخيَّة أن يمتدَّ إلى إنتاج النصوص الدينيَّة سواء المؤسسة والأصليَّة أو الشارحة والفرعيَّة، وهذه الظاهرة ليست مسألة مقتصرة على التاريخ الإسلامي، بل هي ظاهرة معروفة لدى الديانات الأخرى، فمن المعروف تاريخياً الدور الحاسم الذي لعبته السلطة الإمبراطوريَّة في العهد الروماني في القرنين الرابع والخامس في التأثير على المجامع المسكونيَّة المسيحيَّة، وتحديدها للأناجيل الصحيحة والمنحولة، والانتصار لعقيدة التثليث وجعلها هي الديانة الرسميَّة واضطهاد باقي الطوائف المسيحيَّة الأخرى المخالفة لها، مثل الدوناتيَّة والأريوسيَّة، والكنائس الشرقيَّة مثل النسطوريَّة والقبطيَّة[9]. لكنَّ هذا ليس هو العامل الوحيد في تشكيل الوعي الديني، وهذا لا يعني فقدان الأصالة الدينيَّة للنصوص، ولا يعني وقوع التحريف الكلي، وذلك نظراً للمقاومة الاجتماعيَّة التي يمكن أن تواجهها السلطة من قبل المؤسَّسة الدينيَّة المستقلة أو العلماء المستقلين أو جماعة المؤمنين المتمسّكة بالخط الأصيل للفكرة الدينيَّة، حيث يحفل التاريخ الإسلامي بشواهد عدَّة لاعتراض العلماء على السلطة السياسيَّة القائمة وتصديهم لانحرافاتها، وتفاوت هذه العلاقة بين الصراع والإخضاع والمقاومة. ويبرز هذا أيضاً في وجود مجموعة كبيرة من النصوص المجمع عليها، مثل النص القرآني، والكثير من نصوص السنَّة، ولكنَّ التأويل يلعب دوراً في توظيف النصوص لصالح طرف ضدَّ آخر. ونظراً لتطوُّر الظروف التاريخيَّة، والحاجة إلى مزيد من الدعم والشرعيَّة الدينيَّة القائمة على النصوص، ولو عن طريق الاختلاق، أو ادعاء وجود نصوص دينية قديمة تؤيد غرضهم.

فمشكلة الأحاديث الموضوعة وخلفياتها السياسيَّة تمثل شاهداً على هذه الحاجة إلى تبرير المقولات الفرقيَّة والحزبيَّة والسلطويَّة باختراع نصوص ونسبتها إلى الدّين أو أشخاص يمثلون مرجعيَّة دينيَّة تاريخيَّة،

8. Herbert J. Spiro, 'Comparative Politics: A Comprehensive Approach.', American Political Science Review 56, no. 3 (September 1962): 577–95, doi: 10.2307/1952491.

9. حول تطوُّر الديانة المسيحيَّة ودور العامل الروماني في ذلك، انظر:

Karen Armstrong, Fields of Blood: Religion and the History of Violence, First edition (New York: Alfred A. Knopf, 2014), pp 153-156.

فقد تحوَّل النص الدّيني إلى وسيلة لإعطاء الشرعيَّة الدّينيَّة للسُّلطة، والأصالة التاريخيَّة للفرقة، ونزعها في المقابل من الطرف الخصم. وتحفل الأحداث التاريخيَّة في الفترة المبكرة باستعمال الأحاديث الموضوعة في السجال التاريخي بين الفرق، حيث كثر الوضع في عدَّة مواضيع: منها مناقب الصحابة[10]، والمقولات الكلاميَّة، وذمّ التفرق والفرقة. ويكشف محققو الأحاديث عن زيف الكثير من الموضوعات الحديثيَّة، وكيف تمَّت صناعتها في إطار الصراع التاريخي بين الأمويين والعباسيين، وبين العباسيين والعلويين، وبين الخوارج ومناوئيهم، كما كان يتمُّ اختراع الأحاديث الموضوعة من قبل جماعات مناوئة للإسلام في حدّ ذاته، والمتهمة بالزندقة[11].

كان أحد أهداف وضع الأحاديث هو إغلاق النقاش أمام تبلور المدارس الكلاميَّة، والمذاهب، ومحاولة تسوير النص أثبتت فشلها، وإقصاء المعارض ورميه بشتى النعوت، تمهيداً لتصفيته الجسديَّة والدينيَّة، وهذه الآليَّة ساهمت في تقسيم الأرثوذوكسيَّات التاريخيَّة، حيث يرى أركون أنَّه بدل أرثوذوكسيَّة واحدة، انقسم المشهد الفرقي في صياغة مدونات حديثيَّة إلى ثلاث أرثوذوكسيَّات لكلٍّ منها مفهومها الخاص للسنَّة، ولكلٍّ منها مدونتها الخاصة بالسنَّة[12]. ولم يتمّ التوصل إلى آليَّة منهجيَّة لتصحيح التراث وتوحيد النصوص، رغم وجود نص موحّد بين الفرق، وهو القرآن، ووجود نصوص حديثيَّة مشتركة بين كلّ الفرق، حيث أنتجت كلُّ فرقة مدونتها الخاصة بالأحاديث أو الآثار التي تفسّر القرآن وتدعم ما تراه من مقولات فرقيَّة، رغم محاولات التنقيح والنقد الروائي للأحاديث عند أهل السنَّة، القائم على علوم الدراية والرواية، ومعرفة أحوال الرواة، ومدى اتصال السند، والأمر نفسه انتهجته المدرسة الشيعيَّة الاثنا عشريَّة، كردّ فعل على النقد السندي والروائي عند السنَّة[13]، إلا أنَّ هذه المحاولات تبقى في إطار الأرثوذوكسيَّات القائمة.

تحوَّلت المذاهب الكلاميَّة والفقهيَّة إلى إيديولوجيات تقوم عليها دول، وهذه الدول حوَّلت هذه المذاهب إلى دعوات سياسيَّة وإيديولوجيَّة، فنظرة استقرائيَّة في تاريخ العالم الإسلامي توضح أنَّ الكثير من الممالك حاولت أن تتبنَّى مذهباً معيناً وتفرضه على بقية الرعايا، نظراً للحاجة إلى الاستقرار المؤسسي وتسيير

10. يقول ابن أبي الحديد في كتابه شرح نهج البلاغة كاشفاً عن بعض أسباب الوضع في الحديث لأسباب سياسيَّة: "اعلم أنَّ أصل الأكاذيب في أحاديث الفضائل كان من جهة الشيعة، فإنَّهم وضعوا في مبدأ الأمر أحاديث مختلفة في صاحبهم، حملهم على وضعها عداوة خصومهم. فلما رأت البكريَّة [يقصد بهم أهل السنَّة] ما صنعت الشيعة، وضعت لصاحبها أحاديث في مقابلة أحاديث". انظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج: 11، (بغداد: دار الكتاب العربي 2007) ص 33

11. يرى علماء الحديث والمحققون أنَّ أسباب الوضع في الحديث عديدة منها: طلب الشهرة، سوء الحفظ، تبرير مقولات ومعتقدات خاصة، إضافة الأغراض السياسيَّة والدينيَّة، وقد ناقش العديد من الباحثين المعاصرين، وبعضهم بالغ في ردّ الكثير من الأحاديث، دون الاستناد على معيار محدد، ولكن حاولوا أن يبرزوا كيف يؤثر العامل السياسي في اختلاق النصوص الحديثيَّة ويبرر للسلطة القائمة، انظر: ابن قرناس، سنة الأولين، وذلك في نزعة قرآنيَّة، ترى تنكر أي شرعيَّة للنص الحديثي، وهي نزعة لا تاريخيَّة وغير علميَّة بدورها، وهي نزعة أيضاً موجودة في الديانة اليهوديَّة، حيث ينكر القراء شرعيَّة نصوص التلمود التشريعيَّة.

12. أركون محمد، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنيَّة للكتاب 1993) 97 - 100

13. حول النقد السندي والروائي لمتون الأحاديث عند الشيعة، انظر: حيدر حب الله، نظريَّة السنَّة في الفكر الإمامي الشيعي: التكوين والصيرورة (بيروت: الإنتشار العربي 2006).

مؤسسة القضاء التي تحتاج إلى مدوّنة فقهيَّة ذات توجُّه سياسي واجتماعي يحقق الاستقرار. ولذا اندثر العديد من المذاهب والفرق الكلاميَّة التي كانت في المعارضة السياسيَّة، أو يحظى أتباعها بتمثيل في مؤسسات القضاء في السلطة، نظراً لافتقارها إلى داعم سياسي، واختفاء المؤسسات والمراكز التعليميَّة التي حاولت أن تنشر فكرها عبرها.

ومن جهة أخرى تأثرت الكتابات التاريخيَّة بالنزعة الإيديولوجيَّة، والعداء السياسي القائم بين الأحزاب والفرق، فالتاريخ الأموي كتب بأقلام خصومهم العباسيين[14]، وتاريخ الدولة الفاطميَّة كتب بيد خصومها المذهبيين، حيث يردُّ ابن خلدون على مسألة طعن المؤرخين العباسيين في نسب الخلفاء الفاطميين، لتقويض شرعيتهم الدينيَّة المبنية على العصمة والإمامة الوراثيَّة، والكتابات التاريخيَّة الأصليَّة تتأثر إلى حد كبير بالنزعة المذهبيَّة لأصحابها، وهذه النزعة الإيديولوجيَّة للعديد من الكتَّاب تشوّه الوقائع أو تختزلها أو تضخّم دور الأبطال الإيديولوجيين، أو تضيف لهم مآثر تاريخيَّة غير صحيحة. وهذا ما نجده في كتابات السيرة وكتب المناقب والمغازي وترجمة أعلام المذاهب الإسلاميَّة.

وتحوَّلت المذاهب والإيديولوجيات المذهبيَّة إلى طوائف اجتماعيَّة بتحوُّل الوقائع التاريخيَّة إلى نصوص منتجة ممجدة ومؤسطرة، وبرامج ومشاريع سياسيَّة. ثمَّ إلى طوائف اجتماعيَّة، تقوم بينها حدود اجتماعيَّة ومكانيَّة، ولها مؤسساتها الدينيَّة الخاصة بها والمستقلة عن باقي المجتمع والمجموعات الاجتماعيَّة الأخرى، فالمذهب الدرزي نشأ في البداية كحركة دعوة سياسيَّة ومحاولة تجديد ضمن المذهب الإسماعيلي في عهد الحاكم بأمر الله الفاطمي، ثمَّ تحوَّلت هذه الدعوة بانعزال أتباعها في جبال لبنان وسورية نتيجة الاضطهاد السياسي، وهذه الظاهرة انسحبت على المذاهب الأخرى التي نشأت كحركات سياسيَّة مقاومة للمركز السياسي للخلافة، مثل الإباضيَّة والزيديَّة، والشيعة الإماميَّة، والعلويَّة النصيريَّة.

تبلور الكثير من العقائد الإسلاميَّة على خلفيات سياسيَّة:

إنَّ الكثير من العقائد الكلاميَّة التي لا تعتبر عقائد جوهريَّة في النص القرآني قد نشأت نتيجة السجال الكلامي[15]، ونتيجة للصراعات السياسيَّة التي عرفها التاريخ الإسلامي في بدايته، بدءاً من الصراع بين الصحابة والصراع بين الخليفة علي بن أبي طالب ومعاوية إلى غاية القرن الرابع الهجري، وقد تولَّد عن هذه الأحداث مواقف حزبيَّة ومذهبيَّة، أصبحت مصدراً للصراع المذهبي والعقائدي، ومن تلك المعتقدات الشديدة

14. يورد عبد المتعال الصعيدي أمثلة من هذا التحيز والتشويه المتعمد لتاريخ الخلفاء الأمويين من قبل خصومهم العباسيين ويشكك في بعض الوقائع المنسوبة إلى بعض الخلفاء الأمويين، انظر: عبد المتعال الصعيدي، القضايا الكبرى في الإسلام (القاهرة: مكتبة الآداب، 2002).

15. ينسب المعتزلة بداية نشأة مذهبهم إلى الخلاف حول مرتكب المعصية والفاسق وتبنيهم القول بالمنزلة بين المنزلتين، انظر: أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، والحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزل، تحقيق: فؤاد سيد (تونس: الدار التونسيَّة للنشر، 1986) ص 115

الصلة بالصراع السياسي نجد قضية: الإمامة، المهدويَّة، القدريَّة والجبريَّة، ونقاشات سياسيَّة حاضرة داخل الجماعات الإسلاميَّة وبينها وبين القوى العلمانيَّة مثل: طبيعة الدولة الإسلاميَّة، مدنيَّة الدولة، العلمانيَّة.

الإمامة: كما يقول العديد من مؤلفي النصوص الفرقيَّة (التي تتحدث عن الفرق والمذاهب الإسلامية) مثل الشهرستاني والبغدادي والجويني من السنَّة، والنوبختي من الشيعة: إنَّ قضيَّة الإمامة التي هي طريقة قيادة الجماعة الإسلاميَّة هي أول قضيَّة ثار حولها الخلاف، كما يسلم الجويني باعتباره أحد علماء السنَّة الأشاعرة بأنَّ مسائل الإمامة ليست من العقائد، لكنَّها مثلت القضيَّة الأولى التي أثارت النقاش السياسي، وعلى أساسها تفرَّقت الفرق والعقائد[16]، وبالتالي فالصراع على السلطة أدَّى إلى خلافات فكريَّة وعقائديّة حول ما ينبغي أن تكون عليه السلطة، وما هي الصفات المطلوبة التي ينبغي أن تتوفر في الحاكم المسلم، بينما مثلت طريقة وكيفيَّة تطبيق الشريعة والأحكام مسألة فرعيَّة خاصَّة بالاجتهادات الفقهيَّة المذهبيَّة، وتحوَّل الصراع السياسي إلى صراع ديني حول من هو أهل للحكم، وتبلورت نظريات متعدّدة حول الإمامة، والتي كانت تدور حول الأحق بالإمامة؛ هل هي منحصرة في نسب معين؟ حيث مالت المذاهب السنيَّة إلى حصرها في النسب القرشي، أمَّا المذاهب الشيعيَّة فقد حصرتها في النسب العلوي، أو نسب مخصوص منه، وهو بدوره أحد العوامل المهمة في انقسام المذاهب الشيعيَّة إلى زيديةٌ وإماميَّة إسماعليَّة واثني عشريَّة. وانفردت فرق الخوارج والإباضيَّة حين قالت إنَّ الإمامة لا تشترط بالنسب، ورغم أنَّ هذا النقاش تجاوزه الزمن لكنَّه ما زال يلقي بظلاله في الخلافات والصراعات الحاليَّة[17]. وتمَّ توظيفه الآن من قبل الجماعات الإسلاميَّة التي تتبنى الإرهاب، حيث أعلن أتباع تنظيم داعش أنَّهم قاموا بإعادة بعث الخلافة من جديد بمبايعة أبي بكر البغدادي، الذي يدَّعي أنصاره بأنَّه ذو نسب قرشي[18].

المهدويَّة: تمثل فكرة المهدويَّة عقيدة قديمة في الشرق الأوسط، عرفتها حضارات سابقة على الإسلام، حيث انتقلت فكرة العصر الخلاصي والمخلص من الزرادشتيَّة اليهوديَّة، وقامت المسيحيَّة الأولى على فكرة خلاصيَّة محورها عودة المسيح إلى الأرض، واكتسبت وظيفة في المخيال الديني باعتبارها تعطي

16. يقول الجويني: "وليست الإمامة من قواعد العقائد، بل هي ولاية تامَّة عامَّة، ومعظم القول في الولاة والولايات العامَّة والخاصَّة مظنونة التآخي والتحري"، أبي المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم .ed مصطفى حلمي and فؤاد عبد المنعم (الإسكندريَّة، مصر، دار الدعوة 1979) ص ص 47-48

17. الأزمة الحاليَّة في اليمن، بين الحوثيين والنظام اليمني، ثمَّ الحكومة المعترف بها دولياً، تعكس مثل هذا الصراع القائم بين برنامج سياسي ديني يدعو إليه أنصار الله، وهو العودة إلى حكم الإمامة، كما كان سائداً في حكم الإمامة الزيديَّة في اليمن، ومن يعارضون هذا المشروع.

وكذلك هناك خلاف بين الجماعات الإسلامية حول قضيَّة السلطة، حيث ينقسم المشهد الجماعاتي إلى تيارات كل منها له تصور للحكم: تصور شيعي لولاية الفقيه قائمة، وتصور معارض له يتبنى الانتظار وولاية الحوزة، تيار إصلاحي ينادي بتقبل الديمقراطيَّة الحديثة ولكن وفق المبادئ الإسلاميَّة، وأهم تياراته تيار الإخوان المسلمين، رغم الاتهامات العديدة لهم بالعنف، تيار يرفض الديمقراطيَّة الحديثة جملة وتفصيلاً، ويرى أنَّها كفر، وتنقسم هذه التيارات بدورها بين من ينادي بالخلافة مثل حزب التحرير، ومن يرى بطاعة السلطة القائمة "الإمام صاحب الشوكة"، ومن يرى بضرورة تغيير الأوضاع القائمة ولو باستعمال العنف والجهاد. وتيارات لا تهتم بالسياسة وترى أولويَّة الدعوة مثل جماعات الدعوة والتبليغ، واتجاه المؤسسات الدينيَّة التقليديَّة التي تتبنى وجهات النظر التقليديَّة.

18. عبد الباري عطوان، الدولة الإسلاميَّة: الجذور، التوحش، المستقبل (بيروت: دار الساقي 2015).

تفاؤلاً لاتباع المذهب الديني وشرعيَّة واستمراريَّة. وانتقلت هذه الفكرة إلى الفرق الإسلاميَّة، حيث صاغت كلُّ فرقة تصوُّرات ومواصفات وروايات حول مهديها المفترض، والذي سينصر الملة الصحيحة في آخر الزمن[19]، بعد انتشار الظلم والجور. والفكرة المهدويَّة كانت فكرة موحية لبرامج سياسيَّة، حيث برز الكثيرون من أدعياء المهدويَّة في التاريخ الإسلامي، وبعضهم نجح في مشروعه السياسي، حيث قامت الدولة الفاطميَّة على أساس المهدويَّة، والمهدي بن تومرت تمكَّن أتباعه بعد وفاته من تأسيس دولة الموحّدين وتوحيد بلاد المغرب الإسلامي وعدوة الأندلس، والمهدي السوداني تمكَّن من إيقاف الغزو الإنجليزي لبلاد السودان، والفكرة المهدويَّة وفق الصيغة الإماميَّة الاثني عشريَّة لعبت دوراً كبيراً في الحفاظ على كيان المذهب وإمداده بالقدرة على التكيُّف والمقاومة، بإمداد أتباعها بحافز سيكولوجي انتظاري قوي. لكنَّها كانت لها آثار وخيمة في العديد من الحالات، حيث تؤدي إلى إزهاق العديد من الأرواح بدون جدوى[20].

القدريَّة والجبريَّة: هذه العقيدة أو الموقف والنقاش من القدر، كان موضوع صراع كلامي له خلفيَّة سياسيَّة بامتياز، ومن المواضيع التي تدخلت فيها السلطة السياسيَّة لمحاولة حسمه، والقضاء على الطرف الذي يقول بخلاف ما تقوله السلطة ولكن من غير جدوى، لأنَّ موضوع القدر لم يكن مسألة كلاميَّة ولاهوتيَّة بحتة، بل كان موضوعاً له جانبه السياسي، وله علاقة بتبرير تصرفات الحاكم، وإعطائها صبغة دينيَّة، فالحاكم ظلُّ الله في الأرض، وقدر الله النافذ فيه من وجهة نظر الموالاة للحكم السلطاني. وتفرّع من النقاش القدري نقاشات حول مرتكب المعصية أو الخارج عن حكم الشريعة، وأهم منتهكي حكم الشريعة في التاريخ الإسلامي كانوا هم الحكام، فنشأت توجهات فكريَّة مبرّرة لسلوك الحكام يطلق على هذا الاتجاه «المرجئة»[21]، في مقابل الفرق المناوئة والمعارضة لإرادة السلطة السياسيَّة الأمويَّة أو العباسيَّة مثل المعتزلة والخوارج، لكنَّ المعتزلة في عصر المأمون حاولوا عن طريق نفوذهم السياسي فرض آرائهم الكلاميَّة، ومنها مسألة خلق القرآن، لكنَّ تغير السلطة ضدَّهم في عصر المتوكل كان وبالاً عليهم، ومقدّمة لتراجع رواج المدرسة الاعتزاليَّة وتناثر مقولاتها الكلاميَّة والعقديَّة فيما بعد، وقد ورث المذهب الزيدي بالدرجة الأولى الكثير من هذا التراث الاعتزالي الذي يخالف خط السلطة والمذاهب السنيَّة السائدة في مسألة القدر والخروج على

19. لاحظ محمَّد عمارة أنَّ الفرق التي تتبنى الثورة والخروج على الحاكم الظالم لا يوجد عندها معتقد المهدويَّة، مثل الزيديَّة، بينما يسود هذا المعتقد عند التيارات التي لا تشجع على الخروج على الحاكم الجائر أو السلطة الجائرة، مثل الشيعة الإماميَّة الاثني عشريَّة والإسماعيليَّة، إضافة الى المذاهب السنيَّة: حيث ينقل محمَّد عمارة هذه العبارة اللافتة: "فالخوارج والزيديَّة لم يعيروا التفاتاً لهذه العقيدة، لأنَّ أئمتهم الذين شهروا سيوفهم وقاتلوا هم المهديون الحقيقيون، بينما انتظر الآخرون مخلصيهم، وما يزالون حتى الآن ينتظرون. وكذلك لم يكن لهذه العقيدة شأن يذكر في فكر المعتزلة وحركتهم. أمَّا الشيعة الاثنا عشريَّة، وأولئك الذين حرَّموا الخروج ورفضوا السبق من أهل السنة، فإنَّ قعودهم عن استخدام سبيل الثورة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جعلهم يحولون طاقات السعي إلى العدل عندهم من ميدان الواقع والتطبيق إلى ميدان الحلم والوهم والخيال...". انظر: عمارة محمَّد، الإسلام وفلسفة الحكم (بيروت: دار الشروق 1989) ص 503

20. حيث أدَّى حادث الحرم المكي عام 1980، نتيجة احتلال أتباع جهيمان العتيبي للحرم ومبايعتهم لمهديهم المنتظر، إلى سقوط المئات من القتلى، وفشل حركتهم بمقتل مهديهم، وقبض السلطات السعوديَّة على جهيمان وأتباعه، وتنفيذ حكم الإعدام بحقهم.

21. في كتابات الفرق، لا يوجد تحديد دقيق لمعالم هذه الفرقة، بل أصبحت تهمة وصفة تطلق على المناوئين الذين ينظر إليهم على أنَّهم متساهلون في أمور العقيدة، ومجمل فكرة المرجئة هي مقولة: "لا يضرُّ مع الإيمان معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة".

الحاكم الظالم، لكنَّ هناك جبرية أخطر من تلك التي كانت كلاميَّة، حين تحوَّلت إلى ثقافة مجتمعيَّة تؤطّرها الطرق الصوفيَّة، وتحوَّلت إلى مخدّر اجتماعي عام، يرى بعدم جدوى مقاومة القوى المحتلة.

هذه المسائل السياسيَّة-الدينيَّة هي نقاشات لها سياق تاريخي للصراع السياسي حول السلطة وتبلور المقولات الكلاميَّة والمذهبيَّة تدريجياً، ورغم أنَّ الكثير منها قد تجاوزه الزمن، ولم يعد مطروحاً إلا في الإطار المذهبي، فإنَّ المعطيات الحاضرة والأحداث التاريخيَّة التي مرَّ بها الكثير من المجتمعات الإسلاميَّة، بدءاً من إلغاء الخلافة العثمانيَّة عام 1924، والاستعمار الذي تعرَّضت له العديد من البلدان، وموجة الاستقلال، وتحدياته التنمويَّة والحكمانيَّة governmental، أعقبتها نقاشات سياسيَّة معاصرة بين الجماعات الدينيَّة الأصوليَّة منها والتقليديَّة، حول الموقف من النظم السياسيَّة الحاليَّة والتغيير المطلوب إزاءها، وهل يمكن الخروج على الحاكم أو تأييده أو عدم الخروج عليه.

هذه النقاشات تقع بين الجماعات الإسلاميَّة، وهي في معظمها نقاشات نظريَّة جداليَّة لا تمتُّ إلى الواقع العملي المعاصر بصلة، ومجمل الفقه السياسي المتداول أو الموروث، والمُسمَّى أيضاً الأحكام السلطانيَّة، تجاوزه الزمن، ولم يعد فقهاً عمليَّاً، لكنَّه أصبح محدداً لشرعيَّة السلطة وملهماً للكثير من الجماعات الإسلاميَّة في نشاطها وتوجهاتها وفتاويها، وبعض هذه الاتجاهات الإسلاميَّة أو الأصوليَّة تمكّن من الوصول إلى السلطة، وحاول أن يبني أسساً للدولة والسلطة وفق الرؤية الفقهيَّة والمذهبيَّة التي يتبنَّاها، حيث تمكَّن الشيعة الاثنا عشريَّة من تطبيق مبدأ ولاية الفقيه الشيعيَّة ذات المرجعيَّة المهدويَّة الإماميَّة في الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران، وفق ما طرحه الخميني في كتابه الحكومة الإسلاميَّة، وهذه الفكرة استلهمها من كتابات علماء دين سابقين له مثل النائيني[22]. واصطدم أنصار طالبان في أفغانستان بظروف ما بعد الحرب وضرورة إعادة بناء أفغانستان، وظروف المجتمع الدولي المعاديَّة للأصوليَّة الإسلاميَّة، في فشل نموذجهم المتشدد في الحكم، الذي انتهى بغزو أفغانستان وإسقاط نموذج حكمهم، والأمر نفسه حدث في الصومال مع نظام حكم المحاكم الإسلاميَّة، الذي يرى فيه بعض الباحثين السياسيين نموذجاً متميزاً من الحكم مبنياً على النموذج التاريخي لحكم القضاة، ولكنَّه لم يستمرَّ، وتمَّ إحباطه بالتدخل العسكري الأثيوبي المسنود دولياً.

لكنَّ السلطة السياسيَّة والنخب السياسيَّة العلمانيَّة تطرح مسائل تتعلق بشرعيَّة وجود ما تسمّيه جماعات الإسلام السياسي، وشرعيَّة الحركات الإسلاميَّة التي أثبتت فشلها على الأقل في معالجة وتجاوز الطائفيات، حيث يمكن ملاحظة وجود حركات إسلاميَّة سنيَّة وأخرى شيعيَّة، لكلٍّ منها منطلقاته الفكريَّة التي تبقى حبيسة الفكر التقليدي الطائفي. وهذا يعود في جزء منه إلى فقدان التواصل المفاهيمي وأحياناً اللغوي بين التيارات العلمانيَّة والتيارات الإسلاميَّة، إضافة إلى ضبابيَّة الخطابات حين يتمُّ مناقشة الأمور الحسَّاسة، مثل الموقف

22. روح الله الخميني، الحكومة الإسلاميَّة (د. م.: د. ن.)، 1968

من التراث، وأزمة الدولة المعاصرة، فالإسلاميون بدورهم يغيب لديهم فقه واضح للدولة[23]، ويلتحقون في الفشل وغياب رؤية للمجتمع والدولة مثل نظرائهم السابقين من القوميين واليساريين والبعثيين.

الإسلام والسياسة في عصر الحداثة:

حسب توجُّهات ما بعد الحداثيَّة، فإنَّ المعرفة ليست مسألة إدراكيَّة بحتة، إنَّها تقع في صميم النظام المعياري، وبالتالي فهي خاضعة للتحيز، وحسب ميشال فوكو النظام التأويلي ومن ضمنه المعرفة يترابط مع النسق العملي، والمعرفة والسلطة يعتمد بعضهما على بعض ضمن أيّ نسق اجتماعي تاريخي[24]، وتصبح المعرفة الدينيَّة نوعاً من السلطة، ويمكن أن نعدد الاستشهادات في التاريخ الإسلامي حول كيف تؤيد السلطة الدينيَّة السلطة السياسيَّة وتعتمد إحداهما على الأخرى، وسبق أن عرضنا لمفهوم دين ضدّ الدين عند شريعتي، لكن في الحالة الإسلاميَّة لطالما تعرَّضت المجموعات الدينيَّة والعلماء الذين يمثلون مذاهب دينيَّة إلى اضطهاد السلطة السياسيَّة القائمة على النمط السُّلطاني، لكنَّ الوضعيَّة لم تصل إلى حدّ محاكم التفتيش المسيحيَّة في أوروبا.

فالعديد من المؤسسات الدينيَّة التي كان لها دور في التعليم والتكوين وتخريج الكثير من شخصيات الدولة في القضاء، تمَّ السيطرة عليها والمساس باستقلاليتها الدينيَّة، فالتاريخ الإسلامي يعطينا حالات متعدّدة لتعدّي السلاطين والحكام على الأملاك الوقفيَّة[25]، وكيف تمَّ تدهور تعليم المعارف الدينيَّة والطبيعيَّة، وأصبحت المؤسَّسات الدينيَّة تابعة للمؤسَّسة الحاكمة السلطانيَّة. وهنا يمكن الاستدلال بالدراسة المعمَّقة حول فجر العلم الحديث، التي مفادها أنَّ الحاضرة الإسلاميَّة افتقدت إلى المؤسسات المستقلة بإنتاج وتراكم المعرفة واستقلاليتها، رغم وجود أعلام بارزين ساهموا في المعرفة العلميَّة، لكنَّها بقيت جهوداً فرديَّة ومعزولة لم يتمَّ توظيفها في التراكم والتقدُّم المعرفي، كما حدث في تجربة العلم الغربي الحديث.

23. ترى هبة رؤوف عزت أنَّ الخطاب الإسلامي، طبعاً تقصد الإسلاميين المعتدلين من دعاة المشاركة السياسيَّة وتأييد الديمقراطيَّة، أنَّ خطابهم ليبرالي رأسمالي في جوهره ويتسربل بالديباجة الدينيَّة، وهو النقد نفسه الذي يوجهه اليسار الشيوعي لما يسميه بعودة القوى الدينيَّة اليمينيَّة الرجعيَّة. وتضيف إلى ذلك: غياب فقه الدولة، لأنَّهم يكرّرون خطاباً قديماً تجاوزه الزمن، إضافة إلى الاضطراب في مناقشة قضايا ذات صلة بالتعدديَّة الدينيَّة والقوميَّة. انظر: عزَّت هبة رؤوف، الخيال السياسي للإسلاميين. ص 10 وص 59-58

24. يقول ميشال فوكو: "والأصح الافتراض بأنَّ السلطة تنتج المعرفة، وليس فقط تشجعها، لأنَّها تخدمها أو تطبقها لأنَّها مفيدة، وأنَّ السلطة والمعرفة تقتضي إحداهما الأخرى، وأنَّه لا توجد علاقة سلطة بدون تأسيس مناسب لحقل المعرفة، وأنَّه لا توجد معرفة لا تفترض، ولا تقيم بالوقت ذاته علاقات سلطة. هذه الروابط بين "السلطة والمعرفة" ليست إذاً ممَّا يجب تحليله انطلاقاً من موضوع معرفة يكون حراً..." فوكو ميشيل، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن .trans علي مقلد (بيروت، مركز الإنماء القومي 1990) ص 65

25. يذكر ليون الإفريقي في كتابه "وصف إفريقيا" حوادث نهب السلاطين لوقف جامع القرويين بفاس، بمبرر الإقراض ثم لا يقومون بسداد هذه القروض، وكيف أثر ذلك في المدى البعيد على تدهور إمكانات المؤسسات الوقفيَّة وتدهور التعليم الديني في بلاد المغرب. انظر: الوزاني الحسن بن محمد، ليون الإفريقي، وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر ط2، ج: 1 (بيروت، دار الغرب الإسلامي 1983) ص 225

المعضلات الناتجة عن العلاقة بين السياسي والديني:

إنَّ الماضي ليس عبئاً وليس إرثاً ثقيلاً دائماً، حتى نتعامل معه بالنسيان والقطيعة، بل هو امتداد وتجديد يتيح للأجيال الجديدة أن تثري تجربتها مع الشأن السياسي الذي لا بدَّ له من قيم موجّهة ما فوق سياسيَّة وخبرة مكتسبة، ولا بدَّ للدّين من حماية مؤسسيَّة وحقوقيَّة، وحريَّة فكريَّة تتيح له تصفية التطرُّف والتشدُّد والغلو، وتجعله ضمن العناصر الثقافيَّة الفاعلة في صناعة الحضارة وبلورة الحلول لأزماتها المزمنة والمستعصية، لا سيَّما تلك التي تعاني منها المجتمعات الإسلاميَّة، إنَّها معضلات واقعيَّة، وهنا يطرح السؤال: كيف نتخلص من إرث الماضي، نحو قراءة جديدة لعلاقة الدّين بالسياسة، وتحرير الدّين من السلطة السياسيَّة والمركب السياسي-الديني التسلطي القائم؟

لا بدَّ من التسليم بأنَّ هنالك معضلات واقعيَّة ترتبط بهذا الموضوع، وتحدّد العلاقة بين الإسلام والسياسة وإنتاج المعارف في المجتمعات الإسلاميَّة، وهذه المعضلات هي المسؤولة عن التخلف الحضاري والسياسي، وشيوع النظم التسلطيَّة في العالم الإسلامي، مع ما يرتبط بها من فساد سياسي وإداري وتخلف اجتماعي، وعدم استقلاليَّة المؤسسات البحثيَّة والتعليميَّة الناشئة المعاصرة، وغياب أيّ لاهوت تحرُّري وتحريري وخطاب ديني تنموي وديمقراطي. إضافة إلى تحول الطائفيَّة إلى محاور تقسيم وتصدُّعات اجتماعيَّة وسياسيَّة قابلة لإشعال العديد من الحروب الأهليّة والصراعات، والذي أصبح ممتداً إلى العديد من المناطق: في العراق واليمن ولبنان وسورية، والتصدّي لمشكلة الإرهاب ذي العنوان الإسلامي الذي عانت منه المجتمعات الإسلاميَّة.

ويمكن إجمال هذه المعضلات في مشكلة الاستبداد وتبريره الديني، ووجود تصدُّع علماني ديني غير مستوعب من الناحية المؤسسيَّة ضمن نظام سياسي مستقر وذي شرعيَّة مبنيَّة على الإجماع، وضيق فضاء التعدديَّة الدينيَّة والثقافيَّة، ومعضلات ميدانيَّة منها غياب العدالة المؤسسيَّة المحايدة، وانفجار العنف السياسي وتحوُّل التعبير السياسي الى إرهاب، وغياب مفهوم حضاري للجهاد بالمفهوم الإسلامي.

معضلة الاستبداد ورافعته الدينيَّة والمدنيَّة: من اللافت أنَّ هناك مفارقة في المجتمعات الإسلاميَّة، حيث يستعمل الدّين في تبرير الاستبداد ومحاربته في آن واحد، ولكن دون وجود لاهوت تحرير ديني وإصلاحي غير تحريفي، ويستعمل الاستبداد كذلك للمساس بالحريَّة الدينيَّة أيضاً تحت شعارات مثل الدولة المدنيَّة ومحاربة الإرهاب.

فرغم قيام العديد من الدول في العالم العربي والإسلامي على أساس علماني، ونخب حاكمة لها توجهات علمانيَّة، حاول بعضها أن يقوم بإصلاحات سياسيَّة، كان من ضمنها التدخل في الشؤون الدينيَّة، وفرض القيم

العلمانيَّة في الثقافة والتربية والمجال العام، لكنَّها عادت إلى احتواء تبنّي المؤسسات الدينيَّة التقليديَّة، سواء باستيعابها ضمن المؤسسات الحكوميَّة أو بتشجيع المجموعات الدينيَّة التقليديَّة لمواجهة الأصوليَّة الإسلاميَّة وما يُسمَّى بالإسلام الراديكالي، أو لمواجهة التوجهات العلمانيَّة المتطرّفة خصوصاً ذات التوجُّهات اليساريَّة والشيوعيَّة، حيث تمَّ استعمال المؤسسات الدينيَّة وبعض الشخصيات الدينيَّة الموالية للنظام للدفاع عن سياساته وتبرير ممارساته التسلطيَّة. وهذه الوظيفة السياسيَّة الجديدة لبعض المؤسسات الدينيَّة، هي بدورها وظيفة متجدّدة أو أعيد إحياؤها عند الأنظمة السياسيَّة التي تتبنَّى القيم الدينيَّة، والتي تعرّف نفسها بوضوح على أنَّها إسلاميَّة وتتبنَّى الشريعة الإسلاميَّة كمرجعيَّة عليا لها، مثل المملكة العربيَّة السعوديَّة وباكستان والسودان.

فالأنظمة السياسيَّة المعاصرة في العالم الإسلامي، رغم توجهاتها العلمانيَّة وتبنيها للنموذج العلماني في الكثير من جوانبه، لكنَّها لا تجرؤ على تحدي المجتمع المسلم المتدين بتدين تقليدي في غالبيته. كما تستعمل المؤسَّسات الدينيَّة وتحتويها في المؤسَّسات الحكوميَّة، لإدراكها خطورة الشرعيَّة الدينيَّة، وعدم إمكانيَّة الاستغناء عنها، وبهدف مراقبة النشاطات الدينيَّة، والسيطرة على الحقل الديني، ومحاربة التيارات الدينيَّة السياسيَّة أو الإسلام السياسي ومواجهته، ويضيف جوناثان فوكس إلى هذه المفارقة وعدم وجود حياد مدني للدولة تجاه الدين، في عدم اعتراف الكثير من الدول، خصوصاً الإسلامية بالكثير من الأقليات الدينيَّة، بما في ذلك الدول التي تعرف نفسها بأنَّها علمانيَّة، وهذا ما يلاحظ حتى في النظم التي كانت تتبنَّى خطاً علمانياً متشدداً مثل حالة تركيا[26]، أو تتبنَّى إيديولوجيات تقدميَّة مثل دولتي سورية والعراق البعثيتين.

وفي المقابل فإنَّ التيارات الدينيَّة التي برزت منذ بداية الثمانينيات والتي حملت شعارات الإسلام هو الحل وتطبيق الشريعة، قد ذهب بعضها أبعد من ذلك فقام بمعارضة الاستبداد وشكَّك في شرعيَّة النظم السياسيَّة القائمة على أساس حجج دينيَّة، أشهرها انتشاراً مقولة الحاكميَّة التي قال بها المفكر الباكستاني أبو الأعلى المودودي، وأعطاها سيد قطب مزيداً من الأبعاد الراديكاليَّة، لكنَّها من الناحية الفعليَّة لم تتبنَّ أيَّ مشروع تجديدي جاد وفعلي للإسلام من حيث الخطاب، ومع توسُّع طموحها الجماهيري وتحوُّلها إلى الممارسة الشعبويَّة ظلت حبيسة الانقسامات الطائفيَّة الدينيَّة في المجتمعات الإسلاميَّة، ولم تنجح في جمعها في بوتقة واحدة، فلم يشهد العالم العربي والإسلامي أيَّ نوع من الحركات العابرة للطائفيات والمستوعبة لها ضمن المنظور الإسلامي لها، وحتى الحركات التغييريَّة البارزة في العالم الإسلامي مثل الإخوان المسلمين في مصر والجماعة الإسلاميَّة في باكستان لم تنجحا في تخطي هذه الحدود الطائفيَّة.

26. حسب جوناثان فوكس، لا تعترف تركيا بالأقليات الدينيَّة التي لم يتمَّ الاعتراف بها في معاهدة لوزان، وهي اليهوديَّة والمسيحيَّة الأرثوذوكسيَّة، والتي تفرض قيوداً على نشاطاتها. انظر:

Jonathan Fox, 'World Separation of Religion and State into the 21st Century', Comparative Political Studies 39, no. 5 (2006): 537–569; Jonathan Fox and Shmuel Sandler, Bringing Religion into International Relations, 1st ed, Culture and Religion in International Relations (New York: Palgrave Macmillan, 2004), p 97.

الاستقطاب العلماني الإسلامي في الخطاب والممارسة: حيث يساهم الصراع العلماني الديني في العالم الإسلامي والعربي في تعقيد معضلة الديني والسياسي، ضمن استقطابات سياسيَّة وإيديولوجيَّة نابذة لا تسمح بوجود تيارات وسطيَّة، فالتيارات العلمانيَّة المتطرّفة حاولت إقصاء الدّين والمتدينين والجماعات الدينيَّة ليس من المشهد السياسي فقط بل ومن مشهد الحياة العامة، وبعضها تحالف مع الأنظمة التسلطيَّة والعسكريَّة ضدَّ الأحزاب الإسلاميَّة، مثل ما وقع في الجزائر ومصر، وهو ما ساهم في تعزيز معضلة ديمقراطيَّة بدون ديمقراطيين، وبالتالي وجود استعصاء أو استحالة في الانتقال الديمقراطي لهيمنة القيم التسلطيَّة على كلّ الأطراف السياسيَّة وغياب الثقة بينها. وقد أدَّى هذا إلى تقوية الراديكاليَّة الإسلاميَّة، حيث ما تزال تعاني العديد من المجتمعات من هذا الصراع العلماني الإسلامي، الذي تسبَّب في بعض الحالات في حروب أهليَّة وعنف سياسي امتدَّ لعقود طويلة.

وفي المقابل كانت دعوات التكفير والتحريض ضدَّ شخصيات معيَّنة من التيارات الليبراليَّة، تؤدي إلى حوادث عنف سياسي مبنيَّة على الفعل وردّ الفعل والتصعيد، وساهمت الممارسات الاجتماعيَّة والشعارات السياسيَّة التي رفعتها بعض الجماعات الإسلاميَّة في تخويف التيارات المدنيَّة، وجعلتها تتحالف مع النخب الحاكمة كأهون الشرَّين، كما تورَّطت النظم السياسيَّة في هذا السجال، واستعملته لدعم شرعيتها، فالنميري في السودان تحوَّل إلى الشرعيَّة الدينيَّة وتطبيق الشريعة الإسلاميَّة لدعم شرعيته الانقلابيَّة، وانحاز إلى الإسلاميين في فترات حكمه الأخيرة، حيث حوَّل القوانين المدنيَّة في السودان لتتلاءم مع الشريعة الإسلاميَّة، خصوصاً في جانبها الجنائي والعقابي، وقام بإعدام معارضين لحكمه أو للقوى الإسلاميَّة التقليديَّة، مثل المفكّر السوداني محمود محمد طه، الذي اتهمته عدَّة جماعات بالكفر.

وفي هذه الأوضاع يكاد يغيب أيُّ نوع من الاتفاق المدني بين التيارات العلمانيَّة والتيارات الإسلاميَّة على أرضيَّة مشتركة في التعايش والتوفيق بين ضرورات الواقع المتعلمن ومطالب الحفاظ على الهويَّة الدينيَّة للدولة والمجتمع. ولكنَّ الكثير من محاولات الحوار النظريَّة بين الإسلاميين والعلمانيين والترجمة العمليَّة في الواقع السياسي أدَّت إلى تعثرات كثيرة بسبب فقدان الثقة بين هذه الأطراف الإيديولوجيَّة.

معضلة الإرهاب والخلط بينه وبين مقاومة الظلم والاستبداد: رغم أنَّ الإرهاب في الواقع المعاصر وعبر التاريخ هو من أدوات الصراع السياسي، تستعمله العديد من القوى لإرباك أعدائها وإضعاف السلطات القائمة، وقد يستعمل تكتيكاً حربياً أو استراتيجيَّة لخلخلة المجتمع المؤيّد للسلطة القائمة، أو تستعمله بعض الأنظمة الشموليَّة أو المحتلة لإخضاع الشعوب، لكنَّ النقاش تحوَّل إلى أنَّ الإرهاب ظاهرة لصيقة بالمجموعات الدينيَّة المتطرفة، وظاهرة لصيقة بالإسلام في حدّ ذاته، تمارسه المجموعات الإسلاميَّة في الغالب الأعم، وتحوَّلت المزاعم فيما بعد إلى محاولة تفسير الظاهرة المزعومة بأنَّ الإسلام ديانة عنيفة تحثُّ

أتباعها على العنف، وتمَّ ربط الإسلام بالعنف المسلح، سواء من قبل الحركات الموسومة بالإرهاب، أو من قبل الخصوم والتيارات الفكريَّة التي لها مشكلة مع الإسلام حضارياً ودينياً.

وقد تدعَّم هذا الطرح بالكتابات التي نشرها صموئيل هنتغتون حول الطبيعة الصداميَّة مع الحضارات الموجودة في الإسلام، في كتابه صدام الحضارات، وحول طبيعة الإسلام اللَّاديمقراطيَّة في كتابه الموجة الثالثة، وهذا النوع من الكتابات تستعمله كلُّ الأطراف المتطرفة سواء الجهاديَّة الراديكاليَّة أو التي تطرح فكرة الإسلاموفوبيا لتبرير أطروحاتها واتخاذها برنامجاً عملياً في الميدان، يحاول أن يبرهن على صحة أطروحته عن طريق إعادة صناعة المواقف السلوكيَّة المتوقعة. لكنَّ الواقع الفعلي للعلاقات السياسيَّة بين الدول الغربيَّة ودول العالم الإسلامي، وتعدُّد مظاهر التعاون العسكري والاعتماد على الغرب في الكثير من مظاهر الحياة يجعل من أطروحات هنتنغتون انتقائيَّة ومبالغاً فيها، فالصراع أصبح داخل الثقافات الواحدة، خصوصاً في منطقة الشرق الأوسط والعالم العربي، وأثبت العديد من الدراسات أنَّ العجز الديمقراطي لا يرتبط بالإسلام كدين، بل له ملابساته وعوامله التاريخيَّة والثقافيَّة الخاصة بالمجتمعات المسلمة[27]. فالمجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة عجز بعضها عن التحوُّل الديمقراطي ليس بسبب ثقافتها الإسلاميَّة، بل بسبب جوانب ثقافيَّة واجتماعيَّة وسياسيَّة غير دينيَّة، مثل قيم التسلطيَّة المجتمعيَّة السائدة في المجتمعات التي ما تزال تعيش في المخيال القبلي والممارسة الأبويَّة المتصلبة، والممارسة السلطانيَّة في العمل السياسي وفي أسلوب الحكم، وهيمنة المؤسسة العسكريَّة على السلطات المدنيَّة.

معضلة العدالة على مستوى المؤسسات السياسيَّة: وهي مشكلة دينيَّة وسياسيَّة في الوقت نفسه قبل أن تكون دستوريَّة وقانونيَّة، فغياب العدالة يعني غياب آليَّة مهمَّة من آليات حسم النزاعات وتوطيد الاستقرار، وإرجاع الأمور إلى نصابها الطبيعي، وإعطاء كلّ ذي حق حقه. ممَّا يكرّس لوضعيَّة فقدان الشرعيَّة. ومن العوامل التي تعمّق مشكلة العدالة في المجتمعات الإسلاميَّة المعاصرة، توظيف النصّ الديني من قبل المرجعيات الدينيَّة، وحتى على مستوى المؤسسات القضائيَّة، والذي اكتسب صبغة طائفيَّة أصبح على أساسها يكيل بعدَّة مكاييل، فهو يطالب بالعدالة لطائفته فقط، ويسقطها عن المخالف[28]، وهناك عامل مرتبط بالعوامل السياسيَّة، بتحوُّل المؤسَّسة القضائيَّة إلى امتداد لذراع الدولة العميقة والتسلطيَّة في قمع وتصفية

27. يفند رونالد إينجلهارت وبابيا نوريس أطروحة هنتغتون حول طبيعة الإسلام غير الديمقراطيَّة، من خلال معطيات المشروع البحثي الضخم للمسح العالمي للقيم الذي يشمل أكثر من سبعين دولة عبر العالم، منها عدة مجتمعات إسلاميَّة، بأنَّ الفارق بين الإسلام والغرب لا يتعلق بالقيم السياسيَّة والطلب على الديمقراطيَّة، بل بالقيم الاجتماعيَّة الخاصة بالعلاقة بين المرأة والرجل، فالخلاف بين الإسلام والغرب ليس حول ما يسميانه الديموس أي القيم الديمقراطيَّة، بل حول الإيروس أي القيم الجنسانيَّة، انظر:

Ronald Inglehart and Pippa Norris, 'The True Clash of Civilizations', *Foreign Policy*, 2003, 63–70.

28. هذا يذكرنا بتنديد نمر النمر المعارض السعودي الشيعي في أحد خطاباته، أنَّ الظلم حرام، سواء ارتكبه الشيعي أو غيره على حد سواء. لكنَّ الممارسة ظلت بعيدة عن هذه المثاليات الأخلاقيَّة، فقد تنامى الاستقطاب الديني الطائفي بين الشيعة الإماميَّة الاثني عشريَّة والتوجُّه السنّي الوهابي، بسبب العداء السياسي والإيديولوجي بين الدولتين اللتين تمثلانه في العالم الإسلامي، وهما إيران الشيعيَّة والمملكة العربيَّة السعوديَّة الوهابيَّة. حيث يشهد العالم الإسلامي حرباً باردة بينهما، وحروب وكالة انتشرت في العديد من المناطق، خصوصاً بعد الربيع العربي، في سورية والعراق واليمن.

الخصوم السياسيين، تجلى هذا الأمر في الموقف من الثورات العربيَّة أو الربيع العربي، حيث يتحدَّد الموقف منها، إلى حد بعيد بالموقف السياسي والموقف الطائفي، ويتمُّ التعامل قضائياً مع العديد من الحالات بناءً على معيار الانتماء السياسي والديني الطائفي. كما تختلف التقييمات في الموقف من التدخل السُّعودي الخليجي في اليمن، والموقف من التدخل الإيراني الروسي في سورية على أساس الولاء الطائفي والتوجُّه السياسي، ولا يستطيع هذا العقل الطائفي، الذي هو في جذوره مسيَّس دينياً، تجاوز الموقف السائد إلى موقف أعمق يتعلق باحترام إرادة الشعوب.

إنتاج المعرفة الدينيَّة واستيعاب التعدديَّة الدينيَّة والحريَّة الفكريَّة: وهذه تعتبر مشكلة أو قضيَّة تاريخيَّة حضاريَّة ومتجدّدة، قضيَّة لها بعدها المعرفي والقيمي والمؤسسي[29]، فالتسامح المذهبي الذي كان محدوداً في التاريخ الإسلامي وفي الكثير من الحقب التاريخيَّة لمجتمعات المسلمين، تغلب عليه التعصُّب المذهبي حتى في إطار المذهب العقدي الواحد، وكان التكفير هو السلاح لتصفية الخصوم، ويتمُّ تبريره بأنَّه للحفاظ على العقيدة الصحيحة حسب أوصيائها من الاندثار والتشكيك[30]. وتشهد الساحة المعاصرة هذا الصراع الديني، وحول شرعيَّة بعض المعارف الدينيَّة التي لها صلة به، في إعادة إحياء تراث الفرق التاريخيَّة في جانبه الخلافي، وتزايد الانقسام في الجماعات الدينيَّة، وتنامي التديُّن الفرقي لدى الأجيال الشابة نتيجة عولمة هذه النماذج وتمكُّن دعاتها من نزعها من سياقها الثقافي الخصوصي[31]، حيث يساهم هذا النوع من التديُّن غير التقليدي والمنظم حول قيادات ومرجعيات دينيَّة عابرة للقوميات في تهديد أسس المواطنة الهشة والولاء للدولة القائمة، بدل أن يعزز التعدديَّة الثقافيَّة ويثري التجربة الدينيَّة والثقافيَّة.

كما تعاني مؤسسات التعليم والبحث من القيود السياسيَّة والدينيَّة التي تعرقل حريَّة البحث والتفكير، ويمتلئ التاريخ القديم والمعاصر بالمضايقات على الحريَّة الفكريَّة واضطهاد المفكرين من قبل السلطات السياسيَّة أو من قبل بعض المجموعات الدينيَّة المتعصّبة لموروثها. وينعكس هذا في إنتاج المعرفة العلميَّة، وتحوُّلها إلى مجرَّد استنساخ وترديد لما ينتج في الجامعات الغربيَّة، أو لما يرد في التراث، كما تظهر نزعات تلفيقيَّة أو تبسيطيَّة تخاطب أهواء الجماهير العامَّة، لتثبت عدم تعارض الدين مع العلم، أو أنَّ المعرفة العلميَّة تعزز المعتقد الديني، مثل ممارسات إثبات الإعجاز العلمي، والطب النبوي، والعلم الإسلامي، والتي لا تنتج معرفة جديدة، بقدر ما تحاول أن توظّف بعض المعارف السطحيَّة في البرهنة على صحة المعتقد الديني،

29. توبي أ. هف، فجر العلم الحديث: الإسلام، الصين، الغرب، ترجمة: محمد عصفور، عالم المعرفة 219 (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة 1997).

30. يحفل التاريخ الإسلامي بشواهد لوجود مجالات وفضاءات من التسامح الديني والمذهبي، مثل العهد الوسيط من الدولة العباسيَّة أو بعض الدول الإسلاميَّة التي قامت في أطراف العالم الإسلامي مثل الدولة الرستميَّة، لكنَّ التعصُّب المذهبي واضطهاد المخالفين، كان يحدث من فترة لأخرى، ويستشهد الكثير من العلمانيين المعاصرين في نقدهم للتراث بقضيَّة ذبح الوالي الأموي خالد بن عبد الله القسري لأحد دعاة فكر القدريَّة: الجعد بن درهم، ويعتبرونه دليلاً حاسماً في إشكاليَّة الدين والسلطة في الإسلام.

31. انظر كتابات: أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة: نصير مروة، ط: 2، (بيروت: دار الساقي 1996) أوليفييه روا، الجهل المقدَّس: زمن دين بلا ثقافة، ترجمة: صالح الأشمر (بيروت: دار الساقي 2012).

ودغدغة عواطف الناس الدينيَّة، لكنَّ الخطورة لا تكمن في انحصارها على الممارسات الاجتماعيَّة المتعلقة بالتسويق الديني، أو ما يطلق عليه بإسلام السوق، بل قد تأتي انعكاسات هذه الممارسات حين يتمُّ تبنيها على مستوى العديد من المؤسسات الرسميَّة والجامعات والمعاهد العلميَّة، والتي تؤدي إلى إنتاج معرفة زائفة لا يمكن فيها التفريق بين العلم واللَّاعلم، وتطيح بأسس المناهج العلمَّية القائمة على القابليَّة للتجريب والتحقق، وتمسُّ الحريَّة الأكاديميَّة والروح العلميَّة القائمة على النقد والشك المنهجي، حيث سيصبح أيُّ اعتراض على هذه الأبحاث أو مشكك فيها معارضاً للدين والعقيدة[32]. وتظهر محدوديَّة التفكير العلماني المتشدّد من جهة أخرى في عدم القدرة على نقد سياسات السلطة في الاستقواء على الأفكار الدينيَّة أو إدعاء التجديد الديني بمحاولة طرح قضايا فكريَّة غير عمليَّة لا تسلط الضوء على القضايا المدنيَّة، وتركّز على الإثارة الإعلاميَّة للرأي العام.

خاتمة:

رغم مناداة الفكر العلماني القائم على التنوير الأوروبي بفصل الدين عن الدولة، على الأقل من الناحية المؤسسيَّة وهي ظاهرة حديثة في النظم والمجتمعات المعاصرة، ليس بسبب التوجُّه العلماني لها، بل كذلك بسبب تطوُّر الأبنية السياسيَّة وتخصُّصها الوظيفي، ولكن يبقى الدين كنشاط بشري لا يمكن فصله عن النشاط والمجال السياسي، لأنَّه أصبح يشكل قوّة تعبويَّة دافعة للكثير من الحركات الاجتماعيَّة والقوى السياسيَّة وأحد الفواعل المهمة ضمن العائلات الحزبيَّة السياسيَّة في الكثير من الدول، وأحد مقومات التشريع والقيم بالنسبة إلى كثير من الدول والقوميات والمجتمعات. وتكمن المشكلة في العالم الإسلامي في وجود مؤسسات قائمة دينيَّة وسياسيَّة لا تشجع كثيراً على الانطلاق في تحرير قدرات الأفراد وتتيح لهم قدرة على التمييز والاستقلال الإدراكي، لمواجهة المعضلات الثقافيَّة القائمة وأشكال التطرُّف الديني واللَّاديني، حيث لا تكمن المشكلة في تزايد الحركات الدينيَّة والعودة إلى الدين، وممارسات التدين، بقدر ما تعود إلى التراجع في التحوَّل الديمقراطي في العديد من المجتمعات الإسلاميَّة وفشلها التنموي، حيث يتحوَّل الرجوع إلى الدين كملاذ لكن من دون رؤية واضحة للتوجُّه نحو المستقبل ومواجهة التحديات الحاضرة والمستقبليَّة.

وهذه العلاقة المتوترة وغير المتزنة بين الدّين والسياسة في العالم الإسلامي، تعمل على استدامته وتطوُّره إلى معضلة تؤثر على إمكانيات التعرُّف على الحل والإحاطة بمدركاته المعرفيَّة في خمس معضلات لم يتم تجاوزها وتتمثل في: 1) التطرُّف العلماني في الدراسات الإنسانيَّة والممارسات الواقعيَّة، 2) غياب إطار

32. يعطي بروز بهائي بيود العديد من الأمثلة حول الانعكاسات السلبيَّة في هذا التوجُّه الأصولي الإسلامي في العلوم، والذي يحاول إثبات الحقائق الدينيَّة علمياً، ولكن وفق منطلق يؤدي الى الانغلاق والتعصُّب، بحيث يمكن الردُّ والاعتراض على مثل هذه الأبحاث. ويرى أنَّ لهذه الظاهرة جذوراً سياسيَّة تتمثل في طموح فقهاء المؤسسة الدينيَّة الرسميَّة في مدّ سلطتهم الدينيَّة إلى مجال العلم المدني، وطموح النخب السياسيَّة الحاكمة في "التلاعب بالمشاعر الدينيَّة" للجماهير. انظر: بروز أمير علي بهائي بيود، الإسلام والعلم: الأصوليَّة الدينيَّة ومعركة العقلانيَّة trans. محمود خيال، المشروع القومي للترجمة 898 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة 2005) ص 295-98

مؤسّسي لإنتاج المعرفة لفهم النص الديني واستيعاب التعدديَّة الدينيَّة، 3) معضلة الاستبداد ورافعته الدينيَّة، 4) معضلة الإرهاب ومقاومة الظلم والاستبداد، 5) معضلة العدالة الاجتماعيَّة والسياسيَّة.

وهذا يؤكد أهميَّة التفكير في تطوير منهجيات لفهم النص في سياقه السياسي، لتمييز الجوهر الديني عن الخلفيَّة السياسيَّة، وفهم النص في سياقه التاريخي، وطرح النزعة السياسيَّة والإيديولوجيَّة في توظيفات الدّين، والإضافات الدينيَّة في إطار الصراع السياسي والإيديولوجي. هذا لا يعني التقليل من أهميَّة المذاهب الفقهيَّة والكلاميَّة والطائفيَّة القائمة، ممَّا قد يؤدي إلى استبدال معضلة بمعضلات أكثر تعقيداً، بل محاولة إصلاحها من الداخل، وفق منهجيَّة قائمة على التحقيق والتدقيق والتنقيح، بدل التحريف والتهميش والقطيعة على الطريقة المتعلمنة المتطرفة، أو الرفض والمواجهة على الطريقة الراديكاليَّة. وتدعو الحاجة أيضاً إلى استعمال مناهج العلوم الحديثة كأدوات منهجيَّة وعلميَّة لتحقيق النصوص الدينيَّة، ولفهم واقع العلاقة بين الدّين والسياسة، والكثير من القضايا المعاصرة، لتوجيه السياسات العامة القائمة في المجتمعات الإسلاميَّة، وفق أهداف تحقق العدالة والاستقرار والتنمية، وتجنّب المجتمعات الصراعات الطائفيَّة غير المجدية وتوظيفها السياسي المغرض.

المراجع

بالعربيَّة:

1- أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، والحاكم الجشمي. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد. تونس: الدار التونسيَّة للنشر، 1986

2- ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. بغداد: دار الكتاب العربي، 2007

3- أركون، محمد. الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح. الجزائر: المؤسسة الوطنيَّة للكتاب، 1993

4- الإفريقي، الحسن بن محمد الوزاني، ليون. وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر. ج 1، ط 2، بيروت، دار الغرب الإسلامي 1983

5- أبي المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم (الإسكندريَّة، مصر، دار الدعوة 1979).

6- الخميني، روح الله. الحكومة الإسلامية. د. م.: د. ن. 1968

7- الصعيدي، عبد المتعال. القضايا الكبرى في الإسلام. القاهرة، مكتبة الآداب، 2002

8- بادي، برتراند. الدولة المستوردة: تغريب النظام السياسي، ترجمة: لطيف فرج. القاهرة، دار العالم الثالث 1996

9- بيود، برويز أمير علي بهائي. الإسلام والعلم: الأصوليَّة الدينيَّة ومعركة العقلانيَّة. Translated by محمود خيال. المشروع القومي للترجمة 898. القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة 2005

10- حيدر حب الله. نظريَّة السنَّة في الفكر الإمامي الشيعي: التكوين والصيرورة. بيروت، الانتشار العربي 2006

11- روا، أوليفيه. تجربة الإسلام السياسي، ترجمة: نصير مروة. ط: 2، بيروت، دار الساقي 1996

12- روا، أوليفييه. الجهل المقدَّس: زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صلاح الأشمر (بيروت، دار الساقي 2012).

13- شريعتي، علي. سلسلة الأثار الكاملة.ط: 2، بيروت، دار الأمير 2007

14- عطوان، عبد الباري. الدولة الإسلاميَّة: الجذور، التوحش، المستقبل. بيروت، دار الساقي 2015

15- عمارة، محمد. الإسلام وفلسفة الحكم. بيروت، دار الشروق 1989

16- فوكو، ميشيل. المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة: علي مقلد. بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990

17- هف، توبي أ. فجر العلم الحديث: الإسلام، الصين، الغرب. ترجمة محمد عصفور. عالم المعرفة 219. الكويت، المجلس الأعلى للثقافة 1997

باللغة الأجنبية:

1. Dogan, Mattei. 'Class, Religion, Party Tiiple Decline of Electoral Cleavages in Western Europe'. In Party Systems and Voter Alignments Revisited, edited by Lauri Karvonen and Stein Kuhnle. London; New York: Routledge, 2001.

2. Esposito, John L. Islam and Politics. 4th ed. Contemporary Issues in the Middle East. Syracuse, N.Y: Syracuse University Press, 1998.

3. Fox, Jonathan. 'World Separation of Religion and State into the 21st Century'. Comparative Political Studies 39, no. 5 (2006): 537–569.

4. Fox, Jonathan, and Shmuel Sandler. Bringing Religion into International Relations. 1st ed. Culture and Religion in International Relations. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

5. Inglehart, Ronald, and Pippa Norris. 'The True Clash of Civilizations'. Foreign Policy, 2003, 63–70.

6. Lijphart, Arend. 'Religious vs. Linguistic vs. Class Voting: The Crucial Experiment" of Comparing Belgium, Canada, South Africa, and Switzerland'. The American Political Science Review 73, no. 2 (1979): 442–58.

7. Spiro, Herbert J. 'Comparative Politics: A Comprehensive Approach.' American Political Science Review 56, no. 3 (September 1962): 577–95. doi10.2307/1952491.

8. Urban, Hugh B. 'Politics and Religion: An Overview'. Edited by Lindsay Jones, MirceaEliade, and Charles J. Adams. Encyclopedia of Religion. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005.

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 © 2017

All rights reserved © 2017