محكم

الدين والسياسة بين الرؤية الإسلامية والرؤية العلمانية للعالم

محمد الخراط

باحث تونسي

قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

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

تمهيد:

تهدف هذه الورقة إلى الكشف عن حقيقة العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي والإسلامي من خلال واحد من المفاهيم الفلسفية التي عرفها الفكر الفلسفي الألماني على وجه الخصوص، وهو مفهوم "رؤية العالم"، وهو مفهوم أنثروبولوجي بالأصالة، لأن كنهه الحقيقي هو الإنسان في جانبه الحميمي والواقعي قبل جانبه العلمي والمعرفي، فضلاً عن تحليل الرؤية الفلسفية للعالم للفكر العلماني في محاولة للبحث عن سبل التواصل بين الرؤيتين، لا سيما ونحن نعيش في عالمنا العربي الإسلامي حقيقة المواجهة بين نمطين من التفكير وطريقتين في تصور الوجود والحضور الإنسانيين. ولا مناص من محاولة مد جسور التواصل بين فلسفتين متباينتين للإنسان ومنزلته في الكون وطريقة تأويله لحضوره في العالم ولعلاقته بالله والناس والأشياء، زاعمين بأن هاتين الرؤيتين ليستا على طرفي نقيض بقدر ما تشكلان وجهين من وجوه تطور الفكر الإنساني. فماذا نعني برؤية العالم؟

يعود هذا المصطلح إلى كانط (تـ 1804م) ولكنه عرف تغيرات في المعنى والدلالة من هيغل إلى كيركجارد ومن ديلتي إلى هوسرل ومن جاسبرز إلى هايدغير[1]... فهو قد يعني فلسفة ما أو وجهة نظر ما أو فهما معينا للحياة... ولعله أميل إلى أن يعني منظومة متجانسة من المفاهيم التي تسمح بصياغة تصور عام للكون ومنظور شامل للعالم، وتمكن من فهم أكبر عدد ممكن من عناصر تجاربنا وخبراتنا. وربما كان ديلتي من أكثر من حاول معالجة الموضوع حين أكد أهمية الملاحظة اليومية لسلوك الأفراد وتفسير التجارب المباشرة للبشر فضلاً عن تحليل المبادئ السامية والنشاط الفني والأفكار الدينية والسلوك السياسي. فالوقوف عند الجانب النفسي المعرفي والجانب التحليلي الإبستمولوجي يسمح بتحديد رؤيتنا للعالم، لأن تصوراتنا ما هي إلا نتائج "لتنوع الحياة وتعاقب الحقب وتغير المعارف العلمية وعبقريات الأمم والأفراد"؛[2] أي إنها نتائج العلاقة بالتاريخ العام فلا تعدو تجارب الإنسان الأولية أن تكون فهماً للغز الحياة والموت ثم تتبعا للعالم وألفة بمختلف مكوناته إلى أن يتضح لنا منظور مخصوص للحياة نسميه رؤية للعالم. وبتعبير ديلتي، فإن الدين والشعر والميتافيزيقا هي أكثر صور العالم قدرة على تمثيل رؤيتنا للذات والكون والتعبير عنها تعبيراً شاملا كلياً.

[1]- تعرض مفهوم "رؤية العالم" لنقد كبير داخل المقاربة الهايدغيرية من حيث إن هايدغير يعتبر أن هذا المفهوم يندرج ضمن الاستعمالات غير الفلسفية أو بلغة هايدغير الما قبل أنطولوجية. وهو سواء استعمل داخل منظور فلسفي أو إبستيمولوجي أو عامي، فإنه يشير إلى تمثلات أو تصورات متداولة وشائعة ومتحكمة في الفهم العامي البسيط المتشبع بالابتذال والسطحية وليس مجال الابداع الفكري والفلسفي؛ فرؤية العالم عند هايدغير معنى مبتذل، لأنه غير مؤسس فلسفيا.

[2]- W.Dilthey, Théories des conceptions du monde: essai d'une philosophie de la philosophie, traduction L.Sanzin, Paris, 1946, P 108

من هنا ندرك أن هذا المصطلح جاء نتيجة التفكير المعمق في العلوم الإنسانية؛ فهو لا يدعي وثوقية العلم الطبيعي، بل هو مفهوم يندرج في إطار منهج عام لفهم الإنسان وصلته بالحياة، وهو مفهوم يستغرق مباحث فلسفية كبرى أهمها المبحث الأنطولوجي والمبحث الأكسيولوجي والمبحث الإبستمولوجي. فالمبحث الانطولوجي، وهو مبحث الوجود يثير أسئلة تتعلق بطبيعة هذا العالم وكيفية نشأته ومادة عناصره ومصير الحياة في الكون... والمبحث الأكسيولوجي، وهو مبحث القيم ينشغل بالبحث في معنى الحقيقة ومقاييس الخير والشر وبالنظر في المبادئ والأخلاقيات التي لابد أن تنتظم سلوكنا وقيمنا... أما مبحث الإبستيمولوجيا، فيتصل بالمعرفة كيف نكتسبها، وماهي مصادرها...

إن قدرتنا على بلورة صورة واضحة للرؤية الإسلامية للعالم أو للرؤية العلمانية للعالم، وما يتصل بذلك من علاقة الدين بالسياسة مرهون لا بفهم مجموع التطورات التاريخية التي حفت بالعلاقة الجامعة بين طرفي الموضوع فحسب، وإنما أيضا بتأثيرات هذه التطورات على المنظومة الفكرية الرسمية (الثقافة العالمة) وعلى الاعتقاد الشعبي والمخيال الجماعي (الثقافة الشعبية) في عموم التاريخ الإسلامي من جهة ثم الوقوف عند اللحظات الحاسمة التي تبلور فيها التفكير العلماني والعوامل المباشرة في نجوم هذا الضرب من التفكير ومن الممارسة والانتظام الذي شكل رؤية مخصوصة للعالم من جهة أخرى، وسيسمح كل ذلك بعد ذلك بعقد مقارنات قد تلبي حاجتنا اليوم للمواءمة بين الرؤيتين؛ فنحن في زمن ليس أمامه غير باب التعايش وقبول الاختلاف، لأنه أحوج ما يكون إلى الدخول في السلم كافة.

سننطلق إذن من المستوى التاريخي للحفر في الطبقات التي تراكمت عبر الزمن، لتشكيل التمثل الإسلامي للدين والسياسة ومساهمته في بلورة الرؤية الإسلامية للعالم.

1- الرؤية الإسلامية للعالم:

أ- الحدث / التمثل

اختلف مفهوم السياسة من زمن إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر. كان أهل اليونان يرون أن السياسة هي نظام الدولة الخاص بأثينا؛ فهو إذن نظام المدينة ورهانه هو المواطن وحريته والعدالة بمفهومها اليوناني. أما الرومان، فكانت السياسة عندهم هي شكل التنظيم الإمبراطوري وكان الرهان هو القانون. وفي المجتمع العربي قبل الإسلام كانت القبيلة هي أس التنظيم السياسي، وبالرغم من أن العرب كانوا يعرفون أشكالاً للدولة والحكم من خلال الإمبراطوريات المجاورة أو التي تعاقبت في التاريخ وطغى عليها الطابع الملوكي، فإن حياتهم

وانتظامهم كان يسري وفق الأعراف القبلية بأن يتزعم الناس ذوو المروءة والعقل والحنكة، أما العلاقات الدبلوماسية فأهم ما يميزها ما كان يعرف عندهم بالأشهر الحرم.

أهم سمات الوجود السياسي للعرب قبل الإسلام، إنما هي العصبية القبلية أي روابط الدم والقرابة، فلما جاء الإسلام استحدث مفهوما جديدا للوجود السياسي هو مفهوم الوحدة في إطار العقيدة. لكن هذا المفهوم لم يكن مجرد فكرة للانتظام داخل رقعة جغرافية محددة، لأن الوحدة التي اقترحها الإسلام كانت ذات دلالة كونية، فقد جاء الإسلام للناس كافة ومحمد جاء خاتماً للأنبياء وتجربته خاتمة للتجارب النبوية. وقد حققت الفترة النبوية وما بعدها من الخلافة القريبة هذا المطمح عن طريق التوسع في أصقاع مديدة من العالم ثم بدأ التراجع والانكفاء والانقسام، وبدأ المسلمون يخسرون بعضا من الأرض وبعضا من فرص التاريخ. لكن مفهوم الوحدة بمعناها الشامل ظل دائما هاجسا ومطمحا يعود إلى السطح مع كل يقظة من حلم أو غفوة في حلم، من الجامعة الإسلامية في عهد جمال الدين الأفغاني إلى الأمة التي يردد أصداءها الدعاة الإسلاميون اليوم.

احتاجت الدولة كي تظهر في البيئة الحجازية في القرن السابع ميلادي إلى نوع من التنظيم الاجتماعي والتشريع القانوني المهيكل الذي وفرته الرسالة الجديدة للإسلام، انطلاقا من الفترة المدينية لحياة الرسول. كانت التجربة المكية دينية خالصة، وهذا مظهر تفرد الإسلام عن المسيحية، إذ لم يجد الإسلام دولة فاستحدث النبي جهاز الدولة شيئاً فشيئاً عن طريق المعاهدات واتفاقات الصلح والحروب والعلاقات الدبلوماسية وقوانين الفيء وتنظيم الضرائب. أما المسيحية، فقد وجدت في أحضان إمبراطورية مترامية الأطراف. إذن، مسألة الفصل بين الديني والدنيوي ليست مسألة من جوهر العقيدة في الإسلام والمسيحية وإنما هي من نتاج الحراك التاريخي والاجتماعي لكل تجربة دينية. كان محمد أركون قد أصاب الغاية حين بين أن أقوال مؤسسي الأديان وأفعالهم تمارس بالضرورة "تأثيراً مستمراً وفعالا على المؤمنين وسلوكهم ولكن ليس أقل صحة أن النماذج الدينية التي تمثل القدوة تتعرض تاريخيا لبعض التعديلات والتغيرات الطويلة والعميقة".[3] من ذلك أن كلام المسيح "أعط لله ما لله ولقيصر ما لقيصر" جاء ردا على اليهود الذين كانوا أنبياء ملوكا أو ملوكا أنبياء يمارسون الدنيا باسم الدين. جاءت المسيحية فوجدت دولة تحاربها، كذا كان موقف الرومان والبيزنطيين. ومع ذلك، فإن ما قاله المسيح "لم يحل دون تشكل الممالك التي تهيمن عليها البابوية وبوسعنا أن نضيف من جهتنا أن معطى الوحي ومعطى التجربة النموذجية للنبي محمد على أهميتهما القصوى بالنسبة للمصير الإسلامي لا يكفيان للإحاطة بالصيرورة التاريخية، وهي تتحول من صعيد المثال إلى صعيد الواقع بكل ملابساته وتناقضاته ورهاناته".[4]

[3]- محمد أركون، **الإسلام والأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو ومركز الإنماء القومي، 1990، ص 74

[4]- عبد اللطيف الهرماسي، **في الموروث الديني الإسلامي: قراءة سوسيولوجية تاريخية**، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط 1، ص 96

والواقع الإسلامي يشي بأن أخلاقيات الشورى التي وسمت ملامح الحكم في عهد الرسول وما تعارفت الأدبيات الاسلامية على تسميته بفترة الحكم الراشدي لم تدم طويلاً غير أنها تحولت إلى نموذج مثالي في الوعي الاسلامي.

كان الرسول يحيط نفسه بعشرة من الصحابة المقربين الذين يسكنون جواره بالمدينة ولهم كلمتهم في قبائلهم وعشائرهم ومنهم خرج الخلفاء الراشدون من بعدهم، كان يستشيرهم في كل أمور المسلمين، ومن بقي من هؤلاء هم الذين أزعجهم حكم عثمان، فكتبوا إلى بعضهم تلك الرسالة المذكورة في كتاب ابن قتيبة.[5]

لم يتطابق التاريخ الفعلي للسلطة يوما مع ما كان يقرره الفقهاء، وهم يستحضرون النماذج المثالية لتجربة وجيزة من سيرة الرسول. لكن الواقع، أن البيعة صارت بالقوة والاضطرار والشورى كانت صورية حد الاضمحلال. لقد جعل الأمويون الحكم وراثيا وملكا عضوضا، وعرفت الإمبراطورية العباسية المثال عينه باستثناء دخول الموالي حلبة الصراع، ومنذ ذلك الحين انفتح المجال السياسي والاجتماعي على كل الشعوب الداخلة في إطار الإسلام أو إطار الدولة التي تحكم باسمه. ثم ضعفت الخلافة عبر صعود الجيش والموالي ولم يبق من أطلالها إلا الرمز الديني الذي لا يتوفر على أي معنى سياسي، وإن ظل مشحوناً بالمحمول الثقافي والترميزي للمجتمع الإسلامي. واستطاع العبيد في عهد المماليك أن يصيروا سلاطين ولكنهم مع ذلك حافظوا على المهمة الرئيسة للدولة، وهي القيام على الأمن الداخلي والجهاد ضد المناوئين في الخارج ثم هيمن العثمانيون وظلوا يقومون بالمهام الإدارية نفسها وبصد الأعداء دفاعاً عن حمى البلاد الإسلامية.

لقد تطورت الدولة في تاريخ الإسلام من التشريع الديني إلى التشريع الظرفي الدنيوي ومن النواة العربية إلى امتداد الإمبراطورية التي انصهر في داخلها الموالي من فرس وترك وغير ذلك، بالإضافة إلى المماليك التي يحكمها العبيد والمحاربون... وتطورت من دولة تنشر دعوة وتتوسع على أنقاض ممالك وإمبراطوريات قديمة إلى إمبراطورية مشتتة الأوصال، فإلى دويلات هنا وهناك تحاول لملمة ما بقي من تاريخها. وبين مد

[5]- "بسم الله الرحمان الرحيم من المهاجرين الأولين وبقية الشورى إلى من بمصر من الصحابة والتابعين.

أما بعد، تعالوا إلينا وتداركوا خلافة رسول الله قبل أن يُسلبها أهلها، فإن كتاب الله قد بُدِل وسنة رسوله قد غُيرَت وأحكام الخليفتين قد بُدِلَت فننشد الله من قرأ كتابنا من بقية أصحاب رسول الله والتابعين بإحسان إلا أقبل إلينا وأخذ الحق لنا وأعطاناه فأقبلوا إلينا إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وأقيموا الحق على المنهاج الواضح الذي فارقتم عليه نبيكم وفارقكم عليه الخلفاء. غُلبنا على حقنا واستُولي على فيئنا وحيل بيننا وبين أمرنا وكانت الخلافة بعد نبينا خلافة نبوة ورحمة، وهي اليوم ملك عضوض من غلب على شيء أكله ". انظر ابن قتيبة الدينوري في كتابه "الإمامة والسياسة" الجزء الأول ص 32

الجهاد وجزر الدفاع صاغ الفقهاء نظريتهم السياسية في الحكم وعمادها ضرورة الانصياع والطاعة للحاكم، مهما كان ظالماً من أجل أن يكون قادرا على الذود عن بيضة الإسلام وحمى الأوطان.[6]

يذهب بعضهم إلى أن الفقهاء لم يكونوا يدعون "إلى طاعة السلطان عادلاً كان أم جائراً، لأنهم كانوا أتباعاً له، بل إدراكا منهم لضرورات تاريخية وظروف موضوعية تفرض نفسها"؛[7] فالماوردي على سبيل المثال كان هدفه عودة الخلافة وكان "يفاوض السلطان السلجوقي الآتي إلى بغداد باسم السنة لإزاحة البويهيين الفرس. وأبو يعلى كان حنبليا يمثل العامة في مواجهة الأمراء والسلاطين، وابن جماعة كان يعزل نفسه من قضاء الشافعية في القاهرة بضع مرات احتجاجاً على تصرفات السلطان الناصر محمد بن قلاوون، وابن تيمية مات في سجن السلطان".[8]

لم يول الفقهاء أهمية كبيرة لشكل الدولة قدر اهتمامهم بوجودها والخوف من الفتنة، ومازال الحكام العرب يرهبون شعوبهم بفزاعة الفراغ السياسي والفتنة إلى اليوم بعد ثورات الربيع العربي. إن ما كان يحرك الشعور العربي الإسلامي دائماً هو مفهوم الأمة، وهو مفهوم يفترض الوحدة. لكن الوحدة لم تتحقق إلا في الضمير لذلك ظل هاجس الفتنة والفرقة حائلاً دون تفكير حقيقي في شكل الدولة. وكان الفقهاء والمنظرون السياسيون لشكل الحكم في التاريخ الإسلامي يكتبون ما يكتبون تحت قوة جذب رئيسة لها قطبان:

- نموذج التجربة النبوية في المدينة وتجربة الخلافة الراشدة (خاصة الخليفة الأول والثاني).

- مراعاة مفهوم الأمة واستقرار الجماعة واستمرار الوحدة مهما كانت طبيعة الحاكم وشكل الحكم ولذلك غلبت على كتاباتهم أساليب التبرير من جهة والحديث، بما يجب أن يكون لا بما هو كائن من جهة أخرى.

أما الجهاز الإداري والعسكري، فكان يتطور بشكل طبيعي بمرور الزمن وبتعقد الحياة وبالاحتكاك بسائر الأمم والدول التي تتوسع على حسابها أو تجاورها في بسط نفوذها على أراضيها. أما السيادة، فتلك قضية أخرى.

نفرق أولا بين السلطة السياسية والتنفيذية (Pouvoir) والسيادة (Autorité). السيادة هي مسوغ الشرعية لكل سلطة، وهي لا تحتاج عادة إلى قوة فرض؛ ففي الأنظمة السياسية الليبرالية الشعب هو مصدر السيادة وفي

---

[6]- مازلنا حتى القرن الحادي والعشرين نرى دول الاستبداد العربي تبرر سياساتها التعسفية والقهرية بضرورة محاربة الأعداء، أو ما صار يصطلح عليه بعنوان "محاربة الارهاب" وتبرر قمعها لشعوبها بمقاومة هذه الآفة الدولية.

[7]- الفضل شلق، أفكار حول الأمة والوحدة والدولة، مجلة الاجتهاد، العدد الثاني عشر، السنة الثالثة، صيف العام 1991 م – 1412 هـ، ص 14

[8]- المرجع السابق.

الأنظمة الدينية تكون السيادة العليا لله، هكذا تقدم في الخطابات التبجيلية، وإن كانت في الواقع سيادة إلهية بسند التأويل البشري.

عندما جاء الإسلام استبدل السيادة العليا للعصبية القبلية بسيادة الإله الواحد الأحد. لا تحتاج السيادة إلى إكراه، بل إلى انتساب عفوي إلى منظومة رموز أو عقائد أو إيديولوجيات، أما السلطة فتستند إلى السيادة أو إلى العنف. كان الرسول في أثناء مباشرته للرسالة والحكم يجمع السيادة العليا والسلطة معا ولذلك، فما كان يمكن أن نتصور فصلاً بين الديني والدنيوي. إن هذا الفصل وهذه الإشكالية سينجمان بموت الرسول وستتعمق الهوة بين الزمني والأخروي كلما تقدمنا حثيثا في الزمن، ولا سيما إبان الفتنة الكبرى، وهذا يشهد على أن السيادة أو المشروعية الدينية لم تلغ البتة السيادة القبلية والمشروعية العصبية وأن عودة شعارات من قبيل "الحكم لله" و"العزة لله ولرسوله" بين فترات التاريخ المتعاقبة تؤكد أن السياسة الفعلية والتاريخ البشري لم يستطيعا يوماً أن يلتزما بسيادة الله، لأن هذه السيادة كانت دائما تؤول وفق قوة السلطان واحتياجات المجتمع التاريخية. والمطالبون بتطبيق الشريعة اليوم أو بالحكومات الإسلامية، إنما يقدمون اقتراحاً متكررا لسلطة تستمد مشروعيتها من السيادة العليا للواحد الأحد وتتخذ تجربة النبي نموذجاً، ولكنها تنسى أن هذا النموذج المثالي كانت صياغته تعاد نظريا فحسب، لأن عنف التاريخ يقدم أوجها للصراع تختلف عما ينظّر له الفقهاء. تاريخياً كانت علاقة الفقيه بالسلطان أو علاقة الدين بالسياسة هي علاقة تجاذب وتنازع، يريد الفقيه سلطة دينية يضم إليها سلطة سياسية، ويحاول السلطان أن يجمع إلى نفوذه السياسي نفوذاً دينيا، يتنازعان المهمات الروحية والزمنية ولكنهما يسيران معا بشكل قسري صدامي حينا، وتعايشي سلمي حينا آخر عندنا كما في أوروبا التي لم تحسم في القضية ويكون الفصل بين الديني والدنيوي إلا في العصر الحديث.

ب- التصور وتشكل الرؤية

ما هي إذن مقومات الرؤية الإسلامية للعالم، وكيف صيغت علاقة الدين بالدنيا فيها؟

في الفكر الإسلامي وفي الفكر الديني عموماً (نتحدث هنا عن أديان الوحي على وجه الخصوص)، فإن الباث هو محور المعنى ومركزه على عكس الفكر الفلسفي الحديث الذي يرى أن المتلقي هو محور المعنى، لأن هذا المعنى لم يعد جوهراً إلهيا متعاليا، وإنما هو بالأحرى جهد بشري تاريخي نسبي متغير. والعلاقة تستقيم عمودية بين خالق متسام – وإن كان موجوداً في كل مكان – فهو في الرؤية الدينية مقامه الأعلى أو السماء (لذلك فالسماء ليست مجرد إطار مكاني أو مجرد عنصر طبيعي في التصور الديني) ومخلوق مجاله الأرض أو الأسفل (مركز الدنس والزوال). يشرف الخالق من عليائه على مخلوقاته ويحاسب ببعض الحساب في الدنيا عاجلا وببعضه الآخر في الآخرة آجلا. والمخلوق يتحدث ويأتي أفعالا ويتنفس ويتحرك، وهو مراقب ممن لا

تأخذه سنة ولا نوم وكل أعماله سائرة في سبيل البرهنة على الطاعة والإيمان نحو الخالق ولذلك فالأفعال والنوايا والحركات والسكنات ومجمل السلوك البشري مقسوم إلى خمسة أحكام دينية (فقهية)، وهي الحلال والحرام والمندوب والمكروه والمباح، وكلما كانت الثقافة والتقاليد الدينية أميل إلى الانغلاق والأصولية العقائدية ضاقت هذه الأحكام الخمسة وتقلصت حتى تستحيل محصورة في حكمين فقط، هما الحلال والحرام.

في كل المنظومات الدينية لمجتمعات الكتاب، تتشكل الرؤية العامة للوجود على حضور إلهٍ يتحدث في التاريخ ويفعل بواسطة أنبيائه ورسله ويقوم هؤلاء بالتبشير برسالة يتلقونها من قبل الله ويساعدهم في نشرها أصحاب وحواريون ثم يتوالى الصحابة والتابعون والفقهاء والمفسرون والدعاة على تعليم هذه الرسالة وتأويلها جيلاً بعد جيل، والناس تستبطن هذه الدروس والمواعظ والتعاليم، حتى تصير جزءاً من أفكارهم ومعتقداتهم وحركاتهم وسكناتهم ويمتثلون – بلا تفكير أو تساؤل – لمجموعة من الوصايا والقواعد التي يتداخل فيها الايمان بالشعائر والوحي بالتاريخ والرهان الأخلاقي بالرهان السياسي؛ فالفكرة المهيمنة على كلية الوعي الإسلامي مثلا هي أن هناك إمكانية لتفسير القرآن – المصدر الرئيس للإيمان والتشريع – بشكل شامل وصحيح ومطابق مطابقة تامة لمعانيه المقصودة من الذات الإلهية. وأكثر من ذلك هو القدرة على تطبيق المبادئ والقيم والأوامر المستخرجة من القرآن عن طريق التأويل في كل مكان وزمان، لأن القرآن هو المصدر / الأصل الذي من خلاله يتم تحديد المعايير وأنماط التفكير وحتى مشروعية الكتابات والنصوص التي تلحق به بدءاً برسائل الأخلاق ووصولاً إلى قواعد اللغة.

إنه بسبب ضمور الحس التاريخي والوعي النقدي وبسبب استشراء الفكر الأسطوري لم يعترف المسلمون عبر التاريخ بالمسافة الفاصلة بين النص التأسيسي والنصوص التي تخلقت انطلاقاً منه ولم يميزوا بين الواقعة وتمثلها ولم يفهموا أن تفسيرهم للقرآن أو اجتهادهم في الفقه، إنما تمليه حاجات عصرهم أكثر مما يتطلبها النص المؤسس.[9]

وفي خصوص العلاقة بين الدين والدولة، فإن الرؤية الدينية للعالم ترتكز على معطى الاستقطاب بين الديني والدنيوي، بين الأخروي والزمني، بين الدين والدولة. وفي جوهر الأديان أن الدينا وما يتعلق بها إن هي إلا عوارض آيلة للزوال فلا أهمية لها إلا بما هي مسافة نقطعها نحو دار البقاء وفضاء الخلود. فإذا كانت شؤون الحكم والسياسة من توابع الدنيا، فهي في الاعتبار الديني عرض لا قيمة له، وإذا كانت – كما يعتقد عدد غير

[9]- هناك تحول جذري في التعامل مع النص التدشيني في الفكر الحديث اليوم اذ تحول السؤال الفلسفي التقليدي "كيف يجب أن يكون المعنى لأفهمه" إلى سؤال مختلف هو: كيف أفهم ليكون المعنى. كما تحول المعنى من معطى محدد من قبل الله إلى معنى مقترح من قبل الذات ولعل هذا هو جوهر الفلسفة الهرمنيوطيقية.

قليل من المسلمين – من أصول الشريعة، فإن الطاعة والبيعة والشورى والخلافة وما يقترن بها من المعجم السياسي الاسلامي الكلاسيكي يصبح مجالاً لتأكيد الإيمان وترسيخ العقيدة.[10]

أما مسألة فصل الدين عن الدولة، فهي – في تقديرنا – ليست من خصائص الدين المسيحي كما أن الجمع بين الدين والدولة ليس من خصائص الدين الإسلامي.

لقد وجدت المسيحية في طريقها دولة قوية، فتعاملت مع الوضع التاريخي الموجود، واهتم عيال الله بشؤون الله وأعطي قيصر ما لقيصر. أما الإسلام، فلم يجد في طريقه دولة وتعامل مع واقعه التاريخي بشكل تدريجي حتى انشاء الإرهاصات الأولى للدولة الإسلامية.

إن الصراعات السياسية والاجتماعية التي أدت إلى فصل الدين عن السياسة تتجلى بوضوح في المجتمع الغربي، بيد أن ذلك يجب ألا يعفينا من التمييز بين الرهان الفلسفي للموضوع والحل التاريخي البراغماتي الذي انتهت إليه الثقافة الغربية بصعود البرجوازية وانتصار الرأسمالية الصناعية على سلطة الكنيسة، وهو عكس ما حصل في المجتمع الإسلامي الذي لم تستطع فيه الطبقة البرجوازية التجارية أن تتواصل وتؤسس سلطة مستقلة، وإنما على النقيض من ذلك كانت كل الأنظمة والسلالات الحاكمة تجد لها في القوة العسكرية سند صعودها واستمرارها وكانت مهمة رجال الدين والفقهاء هي إصباغ المشروعية على الأنظمة القائمة بحال جعلت مشروعية الدين تتقوى سياسيا ونفسيا، وصار هذا الدين هو الوسيلة المثلى للتجييش والتعبئة. الحقيقة إذن أن مسألة الدمج بين الدين والدولة ليست مسألة قرآنية "فممارسة البشر التاريخية في المجتمع والطريقة التي ترجموا بها الرسالات الأولية عبر التاريخ هي التي فرضت في هذه الجهة أو تلك مفاهيم ومؤسسات متغايرة".[11]

إن الرؤية الإسلامية للدولة قد انبنت على ما لوحظ تاريخياً من أن الدولة ترعى (أو تدعي أنها ترعى أو ينظر لها المنظرون ذلك) مصالح العباد في المعاش والمعاد. إن مهامها الرئيسة هي جلب المنافع الدنياوية ودفع المكاره والسهر على تطبيق أحكام الشرع وانفاذ كلمة الله، تحمي بيضة الإسلام وتعمل على نشر دعوته. ففي الرؤية الإسلامية للعالم الدين أس والملك حارس فلا قوام لأس بلا حارس ولا قيمة لحارس بلا أس ومن ثمة استقامت الرؤية الإسلامية التي تلازم بين الدين والدنيا وبين شؤون الشرع وشؤون السياسية، وهي ملازمة كرسها التاريخ خدمة لمصالح الساسة ورجال الدين ولم يأت بها النص.

[10]- لعله بذلك نفهم سر الثورة العارمة التي قامت في وجه الشيخ الأزهري على عبد الرازق حين كتب كتابه "الإسلام وأصول الحكم".

[11]- محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مركز الإنماء القومي، بيروت 1987، ص 82

هناك رؤية اسلامية للعالم تندرج عموما ضمن الرؤية الدينية والتصور القروسطي للكون وللإنسان ومنزلته في العالم ولكن هذه الرؤية لها بعض الخصائص المميزة نلحظها في العصر الحديث نتيجة انبعاث الموقف النصاني والفهم الحرفي اللذين يستلان آيات وأحاديث من سياقاتها التاريخية، ويحاولان أن يجدا لها مسوغاً في العصر الراهن، فيصير الحديث دارجاً عن تطبيق الشريعة والجهاد وإقامة الحدود ودار الكفر ودار الإسلام والدعوة ونكاح الجهاد ونكاح المتعة والنقاب وضرب النساء وختان البنات... هي رؤية إسلامية تقليدية تستعاد في العصر الحديث لتعمق الفجوة بين المسحة السحرية الأسطورية لمرحلة الإنسانية التقليدية والمسحة العلمية والعلمانية للإنسانية الجديدة.

2- الرؤية العلمانية للعالم:

أ- الحدث / التمثل

إذا كنا نروم الحديث عن ملامح التفكير العلماني، فإننا يمكن أن نعود به بعيداً إلى الحضارة الفرعونية والفلسفة اليونانية والفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي، أما إذا كان هدفنا بيان الرؤية الفلسفية للعالم التي انتظمت تفكيراً متبلوراً في المستوى النظري ومؤصلاً في المستوى الإبستيمولوجي والأنطولوجي بالمعنى الهيدغيري، فإننا سنعود إلى عصر النهضة الأوروبية، عصر الأنوار والإصلاح الديني وتبلور المنظومات السياسية والحقوقية الجديدة، إنه عصر الحداثة. فإذا كانت الحداثة هي سمة التحول النوعي الذي عرفته أوروبا ودشنت به عهداً جديدا من عهود البشرية، فإن ما كان يسم العالم قبل الحداثة هو هيمنة المرجعية الدينية في الشرق كما في الغرب. ولأن الحداثة كفلسفة وإنجاز تحققت أول ما تحققت في أوروبا ولأننا ما نزال نشك في حقيقة امتلاكنا لنواصيها، فإننا نركز كلامنا على صور ما قبل الحداثة في أوروبا.

كانت الكنيسة هي التي تضفي المعنى على الوجود في التعليم والثقافة، في الموت والولادة، في الدين والسياسة، ومن عقود الزواج إلى تنصيب الملوك. وكان الإقطاع هو النظام الاقتصادي المهيمن خاصة وأن الكنيسة وجدت فيه باباً مشرعا للإثراء والتسلط. وهكذا تحالف رجل الدين مع الإقطاعي لينحصر العلم في لاهوت القساوسة والرهبان ويجتمع الاقتصاد في قبضة نفر يستغلون جموعاً من المعدمين. أما عموم الناس والمجتمع، ففي ظل الخرافة والسحر والشعوذة يعيشون. ثم اجتمعت عوامل مختلفة ومتظافرة لتعصف بأركان هذا العالم وتنشئ عالم الحداثة الجديد:

- الثورة الكوبرنيكية بإحلال مركزية الشمس بدل مركزية الأرض.
- توجيه ضربات قاصمة للعلم الطبيعي الأرسطي وتلاحق كشوفات العلم الجديد.

- نجوم حركات الإصلاح الديني وتأسيس لاهوت معقلن بديل عن لاهوت الكنسية وفتح أبواب التأويل على حرية الفهم للنص المقدس.

- صعود الفلسفات العقلانية والفلسفات الذاتية في المعرفة والسياسة والاقتصاد.

- نجاح البرجوازية الظافرة وترسيخ مبادئ اللبرالية.

- التأكيد على أن العقل هو مصدر المعرفة الرئيس وتبلور المنهج التجريبي مع بيكن.

- تجلي فلسفة الأنوار والإعلاء من شأن الإنسان.

- إخلاء الطبيعة من الروح وإحلال العلاقات الميكانيكية بينها وتمجيد المادة بتصويرها كقوة ومقادير قابلة للحساب.

- نزع الطابع السحري عن العالم والطبيعة ثم عن التاريخ والزمن والنظر إليه كآنات مترابطة متصلة بالمكان.

هذه هي أوروبا الظافرة التي انبعثت منها الحداثة، ولكن هذه الحداثة كانت لها لواحق وتوابع في مجتمعنا كما في المجتمع الغربي ولكي نفهمها لا بد من اتباع مسار تفهمي محدد.

إننا نعتقد – لكي نفهم ما حدث في أوروبا وأدى إلى خلق تصور جديد للعالم – أنه لابد أن نركز مهمتنا الرئيسة في تفهم طبيعة التحولات الجوهرية التي عرفتها الثقافة الغربية، والتي لم يشهدها العالم الإنساني من قبل في نطاق استجلاء العلاقة بين العقل والقوة، وأيهما تحكم في الآخر في منجزات العالم الحديث على أساس أن هذين العنصرين هما عماد الحداثة، وأن هذا المسار التفهمي هو الذي سيتيح تمثل المواقف المزدوجة من النهضة الأوروبية، سواء داخل أوروبا أو خارجها.

في بداية النهضة الأوروبية كانت للعقل المبادرة، فرواد الفكر هم رواد التغيير الاجتماعي والسياسي، وبمقاييس العقل تأسست من جديد مفاهيم الحرية والديمقراطية والاشتراكية وكانت للعقل الإنساني في هذه الفترة المبادرة في طلب تحرر الإنسان على جميع المستويات: "التحرر مجتمعياً من جميع القيود التي تراكمت في العصور السالفة، التحرر من الأشكال العتيقة للنظم السياسية، التحرر اقتصادياً من أنماط الإنتاج العتيقة ومن وسائل الإنتاج المرتبطة بها، تحرر العقل ذاته من قيوده المتمثلة في الأنساق المنطقية أو في الأفكار الفلسفية والسياسية واللاهوتية أو في النظريات العلمية القديمة التي لم تكن قائمة على أساس ملاحظات وتجارب علمية

دقيقة".[12] كان غاليلي وكوبرنيك ونيوتن ودافنشي... في مجال العلم وديكارت وكانط وهيغل وماركس... في مجال الفلسفة من أهم رواد العقل وصياغة تصور عقلاني للكون والانسان والقيم. واستناداً إلى هذا العقل انبعثت القوة، قوة المجتمع في بناء أكثر عقلانية، وقوة السياسة في أنظمة أكثر نجاعة وقوة العلم في نظريات ومنجزات أكثر جدوى وأقدر على التحكم في الطبيعة. إلى هذا الحد كانت القوة من نتائج المد العقلاني. لكن هذه القوة "بكل مظاهرها التي ذكرناها ستكف عن أن تكون مجرد تطورات يرسم خط سيرها العقل حسب مبادئه وأهدافه، بل ستصبح واقعاً يستقل عن مبادئ العقل شيئا فشيئا لا ليصبح مجرد واقع مستقل في تطوره عن العقل فحسب، بل ليصبح الواقع الذي يفرض قوانينه على العقل".[13]

بعد حوالي نصف قرن من قيام الثورة الفرنسية واقتراحها نظاماً سياسياً متفقا مع مبادئ العقل ومقتضياته، يصبح العالم تابعا للقوة لا للعقل. كانت الاكتشافات الجغرافية في أمريكا على حساب أجناس وأعراق أخرى، وكان الاستعمار تسلطاً وتعديا سافرا على كرامة الإنسان ومقدرات الشعوب وثرواتها، بل وأعطى الدليل القطعي على القطيعة الحاسمة بين العقل والقوة، حيث لم تعد هذه القوة وسيلة للتقدم وخير البشرية، بل صارت وسيلة لتسخير الآخر وقمعه واستغلاله، وما بات العقل "قادراً على بناء القوة الإيجابية التي تعني في مضمونها التقدم والتحرر المجتمعيين للإنسان، بل صار خاضعا للقوة التي تبني ذاتها في استقلال عنه، وأصبح دوره تبريريا إزاء الواقع الناتج عن القوة".[14] هذا النوع من العقل هو الذي يتحكم في العالم المعاصر، العقل الذي أضحى متناقضاً بين أهدافه وواقعه، ولعل القضية الفلسطينية من أكثر القضايا دلالة على التناقض الذي يعيشه العالم بين العقل والواقع وعلى تحكم القوة في العقل. إن القوة هي التي أمست تحدد سمات العالم وقيمه ومبادئه وأوجه الحق والباطل فيه وصارت شرعية القوة بديلا موضوعيا عن قوة الشرعية وتحددت ملامح الرؤية الفلسفية للعالم، انطلاقاً من الاعتقاد بأن الضعيف والمتخلف لا وجود له في العالم المعاصر، إلا بما هو مادة للدرس الأنثروبولوجي.

ب- التصور وتشكل الرؤية

لقد أدت كشوفات العلم الحديث التي تلاحقت منذ أواسط القرن السادس عشر (الثورة الكوبرنيكية، تدمير الكوسموس) حتى حدود سنة 1687 م تاريخ صدور كتاب نيوتن "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية"، إلى إحداث ثورة مفصلية ومدوية في تاريخ الفكر الإنساني لعلها أعظم ثورة بعبارة A.Koyré الإبستيمولوجي

[12]- محمد وقيدي، **بناء النظرية الفلسفية: دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة**، دار الطليعة بيروت، ط 1، 1990، ص 11

[13]- المرجع السابق، ص 13

[14]- المرجع السابق، ص 15

المعاصر كان لها عميق الأثر وأعظم الوقع في خلخلة التمثل التقليدي للإنسان في العالم ونمط فهمه وتفسيره للأشياء والعالم. ليس المهم في تاريخ الثورات فكرية كانت أو اجتماعية أو سياسية إدراجها داخل الزمن الموضوعي وبيان أثرها داخل عالم الوقائع والأحداث، وإنما الكشف عن مفاعيلها وآثارها الانقلابية على الوعي الإنساني، حيث إنها تمثل اطارا من أجل فهم أعمق لموقع الإنسان ومنزلته داخل نظام العالم وشكل تفسيره له. وداخل هذا المنظور الانقلابي للثورة العلمية الحديثة يمكن إدراج موقف A.Koyré الذي اعتبر تدمير الكوسموس من أعمق الثورات وأكثرها صدى في تاريخ الفكر الإنساني، بل أكثر من ذلك أن دويها وقوتها المزلزلة لازالا يترددان إلى اليوم، وأن القليلين هم الذين استشعروا المفاعيل الكبرى لمخلفاتها على الوعي الإنساني. فإذا كانت رؤية العالم القديمة المرتبطة بالمنظومة الفلكية البطليموسية والأرسطية قد عودت الإنسان على اعتبار العالم الذي يحيا داخله هو المركز انطلاقا من تصور يرى الأرض مركزاً للكسموس وأن أرقى الكائنات الذي هو الإنسان لا يمكن أن يكون إلا محور العالم، فإن الرؤية العلمية الحديثة التي ستقلب رأسا على عقب هذا التصور بالانتقال من الكسموس القديم إلى العالم المحكوم بقوانين الميكانيكا، ستنعطف بنا من "العالم المعلق" على حد تعبير كويري إلى "الكون المفتوح واللامتناهي".

إن هذا التحول الانقلابي المثير يعبر عنه بسكال في فلسفته بشكل مأساوي حاد، ذلك أن التصور الكسمولوجي القديم والقروسطي كان قد منح الإنسان العزاء والسلوى، ومثل مصدرا من مصادر سكينته الروحية والوجودية على اعتبار أن خليفة الله في الأرض لا يمكن أن يكون خارج المركز. هذان الوجهان المرتبطان سيعتبرها سبينوزا دلالتين على "هذيان المخيلة"[15] الإنسانية الغائية والمركزية، وتفجير حدود الكسموس القديم سيقذف بالإنسان داخل الامتداد اللامتناهي والصامت للمادة والحركة، وهذا ما سيضاعف من محنة الإنسان ومن شقائه وبؤسه، حيث أصبح على حد تعبير باسكال معلقا بين لا متناهيين، اللامتناهي في الصغر واللامتناهي في الكبر.

لقد فاقمت هذه الثورة حالة الوعي الوجودي التي غدا الإنسان يحيا داخلها وعملت على نزع الغلالة السحرية التي تلفع بها العالم القديم والقروسطي.[16] فبعد أن كان العالم مسرحا لتجلي الإلهي وانكشافه أوكونا لصنيع الآلهة لم يعد سوى محض امتداد لا متناهي محكوم بقوانين المادة والميكانيكا، بل صار الإنسان "قصبة

[15]- سبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس 1996

[16]- راجع ما تحدث عنه ماكس فيبر من بؤس العالم (Le désenchantement du monde) وهو المعنى الذي توسع فيه مارسال غوشيه في كتابه Le désenchantement du monde: une histoire de la religion, Paris Gallimard, 1985
وما راج عن مفهوم نزع المسيحية Le déchristianisation بينما نتحدث في مجتمعاتنا عن أسلمة الحداثة وأسلمة البنوك والمؤسسات...

مفكرة". هذه الثورة سيتأولها فيما بعد فرويد على أنها أول طعنة توجه إلى نرجسية الإنسان، وهي اعتقاده الوهمي في أنه مركز الكون وأنه يسكن مركز الكوسموس (Anthropocentrisme).

ولكن هل يمكن أن نعتبر هذا الحدث الانقلابي المفصلي في تاريخ الفكر الحديث محض طعنة لتجربة الإنسان أو دليلا على شقائه؟ ألا يمكن النظر إلى هذه الكشوفات على أنها انتصارات وفتوحات للفكر الإنساني ستراجع جذريا الموقع التقليدي للإنسان وشكل تفسيره للأشياء والعالم؟ أليست هذه الثورة هي التي ستدشن أفق الأزمنة الحديثة بما ستحفل به من تقدم وانتصار واسع سيمنح معنى جديداً للحضور والوجود الإنسانيين؟

المهم في تاريخ التحولات الكبرى أو الثورات، سواء كانت معرفية أو اجتماعية سياسية أن الفهم الشائع والمتداول لا يستطيع أن يستوعب آثارها العميقة على الوعي الإنساني، وأن الخطاب الفلسفي في كل لحظة من لحظات التحول المفصلي في التاريخ الإنساني يقف على معنى هذه التحولات ودلالاتها أو يتأثر بها مسجلا تقاطعا معها ومستفيداً منها في إعادة فهم ومراجعة منزلة الإنسان في العالم وشكل تمثله له، وهو ما وقع في عصر الأنوار من تقاطع معرفي بين الفيزياء النيوتونية والفلسفة الكانطية (كانط كان يتفلسف بعد تمدير الكوسموس، ذلك أن العالم لم يعد معيار الحقيقة والجمال والخير، وإنما أساس كل معنى وحقيقة هو الذاتية)، أو كذلك ما سيتحقق ضمن مباحث وتصورات الفلاسفة الأنواريين وذلك انطلاقاً من مراجعتهم لمقولة "العصر الذهبي" أو الانحطاط التدريجي للتاريخ الإنساني والاستعاضة عنه بتصور انتظاري وانتصاري يعتبر التاريخ الإنساني متجهاً إلى الأمام، وأن هناك غائية محايثة له وثاوية فيه باسم قابلية الإنسان إلى الاكتمال بعد أن كان الإنسان في التصور المسيحي ينوء تحت حمل الخطيئة الأولى، وفي التصور الإسلامي يبتعد كلما تقدم في الزمن عن اللحظة النموذجية زمن النبوة ويقترب في المقابل من علامات قيام الساعة.

تشكل الرؤية العلمانية للعالم نجم عن تطور حقيقي في المعرفة البشرية وفي وعي الإنسان بمنزلته في الكون، نجمت هذه الرؤية عن استشعار الانسان أنه أهل للاعتبار في الدنيا وأهل، لأن ينظم حياته وفق مقتضيات العقل الإنساني، وأن يستقل في إرادته عن كل الإملاءات حتى لو كانت هذه الإملاءات من سماء الوحي.

تعني العلمانية في الاصطلاح الغالب فصل مؤسسة السياسة عن مؤسسة الدين، ولكنها تعني أيضا عدم إجبار أحد على الاعتقاد في مذهب أو الإيمان بدين، وتعني إلى ذلك عدم تبني الدولة لدين رسمي. والعلمانية ليست من العلم، بل من العلم أي العامة التي تقابل في المفهوم معنى الإكليروس أو العالم؛ أي شؤون الدنيا وقضايا الناس الأرضية. لم تتشكل العلمانية فلسفة نظرية ومطلباً اجتماعياً سياسيا بالمعنى الكامل إلا مع عصر النهضة الأوروبية ومع حركات الإصلاح الديني والتنظير الحديث للدولة الديمقراطية. ففي الواقع السياسي

والعالمي هناك دول تنص في دساتيرها على علمانيتها وأخرى تنص في دساتيرها على دين معين لكن الإعلان في الدساتير ليس هو المقياس الموضوعي أو المسبار الحقيقي لمعرفة الدولة العلمانية من غيرها، ففي مالطة أن المسيحية الكاثوليكية هي الدين الرسمي للدولة، ومع ذلك فهي تحترم الحريات وتحارب كل ملمح للإجبار على دين أو مذهب. وفي الهند تنصيص في الدستور على العلمانية ولكن الدولة تقدم كل عام إعانات مادية هائلة للحجيج، وإذا فلا معنى للعلمانية أو لرفضها ان لم نكتنه الخلفية التاريخية أولا والرؤية الفلسفية التي انبثقت منها ثانيا. تلك العلمانية التي غطت مساحات كثيرة من العالم بهدف تحرير الإنسان من كل هيمنة ومن كل سلطة سواء كانت سلطة رجل السياسة أو سلطة رجل الدين، العلمانية التي تساعد على تكريس حقوق الإنسان في الحرية والكرامة والاستقلال بالرأي، وتشهد على قدرة الإنسان على أن يضطلع بدوره في الحياة بنفسه بعيداً عن الوصاية والاقصاء.

والواقع أن العلمانية لم تقض على البنية التقليدية للحضور الإنساني، وإنما ساهمت في تواريها في غلالة اللاوعي. هناك في الإنسان حنين دائم للإيمان والاعتقاد في الغيب والتعزي بالدعاء والاتكال على الله والغيبة الغنوصية في الطبيعة والأشياء والعالم المفارق. هناك إلى جانب الزمن التاريخي زمن ميتافيزيقي لا ينساه وحبل يشده إلى الزمن الإسكاتولوجي لا ينقطع.

لكل ذلك، فإن العلمانية التي ننشدها هي علمانية الفصل بين الدين والسياسة من أجل أن تكون للدين رسالته الإيمانية الخالصة بعيداً عن التوظيف السياسي والإكراه الدعوي، فلطالما كشفت لنا الثورات النقاب "عن وظيفة مخبوءة للتقديس لدى الأديان: نقصد بذلك الانتقال المستمر من مستوى التعالي المنزه المنفتح على لانهائية المعنى" إلى مستوى فج للتعالي "يجمد المعنى داخل أنساق عقائدية وأنظمة سياسية وقوانين تشريعية".[17]

[17]- محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، ط 2، 1992، ص 122

على سبيل الخاتمة

لابد أن نتساءل عن العمل أو المخرج أمام واقع ما بعد الثورات، وهو واقع يؤكد حقيقة الازدواج في المرجعية الفكرية والسياسية للمجتمع العربي بين التصور العلماني والتصور الديني. كان هيغل قد طرح السؤال المركزي: كيف يمكن أن نعرف ما هو موجود؟

إن تصور ما هو موجود وفهمه يختلف بحسب الأطر الاجتماعية السائدة للمعرفة. هناك دائماً أصل اجتماعي تاريخي للتصورات والتمثلات المكونة للموجود والواقع، وهناك دائماً منهجيات وطرائق لترسيخ هذه التمثلات وإعادة إنتاجها بوصفها معارف تهم كنه الأشياء، وتهم العلم الذي يسمح للإنسان بالفهم.

وجدت في التاريخ ثلاثة خطوط أو ثلاث محاولات للخلوص إلى المعنى، لم تؤد كلها إلى الطمأنينة الهادئة والواعية:

- الموقف التقليدي، وهو الموقف الديني – التاريخي الذي استعاده في العالم الإسلامي النظام الإيراني مع الثورة الخمينية.

- الموقف الليبرالي الذي رغم نجاحه، فقد ساهم في تقليص البعد الروحي للإنسان لحساب الوازع البراغماتي والنفعي.

- الموقف الاشتراكي – الشيوعي، والذي يدل التاريخ الحديث والمعاصر على فشله.

بالنسبة إلى التاريخ الإسلامي كانت هناك ثلاث محطات لخلق القيم وتشكيلها (مع العلم أن الذي يخلق القيم هو غير الذي يؤبدها وينمذجها) هناك أولاً المحطة النبوية، وهناك ثانيا المحطة الإمبراطورية وهناك ثالثا محطة الحداثة. في الأولى استعاد النبي كثيراً من قيم المجتمع العربي قبل الإسلام وأضاف إليها أخرى، فتشكلت منظومة القيم الإسلامية مع مجموعة من التشريعات والمعايير التي تكونت وفق حاجات البيئة الحجازية. وكانت للحظة الإمبراطورية هي أيضاً استحقاقاتها وتخلقت القيم والنظم وفق حاجات ذلك المجتمع، وترسخت قيم ومعايير بعضها من الإسلام وبعضها الآخر مما أضافه الوضع الإمبراطوري.

وجاءت الحداثة وأعلنت قيمها وكان فيها ما هو من معايير الأديان وروحها وما هو من إنجازات العقل البشري وفتوحاته المعرفية. وكانت العلمانية من ضمن هذه الفتوحات في مستوى التنظير والرهانات وإن كانت في مستوى المبادئ جزءاً من المنظومة الدينية. كانت الأديان وباستمرار في جوهرها نضالا من أجل خير الإنسان وحقه، حقه في الحرية والعدالة والمساواة والكرامة، فكيف تتعارض هذه القيم مع قيم الفكر العلماني

التي صاغت مبادئ حقوق الإنسان العالمية؟ سيقول التقليديون إن هذه القيم أخذها الغرب من القرآن، وبالفعل فهي من روح القرآن والتوراة والإنجيل ومن روح تعاليم بوذا ودروس كنفشيوس. إن الحرية هي أهم مبدأ من مبادئ الدين والعقيدة ومن أهم المبادئ الإنسانية، فكيف يعترض عليها دين أو قانون؟ من يدعو إلى المساواة والعدل والحرية هو نظير من يدعو إلى عقاب السارق والقاتل والخائن. ليس في مبادئ العلمانية ما يتعارض مع خصوصيات الثقافات والأديان وربما تكون العلمانية أقدر على حماية الحرية الدينية وضمان حق المتدين في ممارسة طقوسه. أليست هذه العلمانية هي التي تسمح للمسلم في أوربا بأن يبني مسجدا ويقيم شعائره بشكل حر وعلني تكفله الدولة ويكفله القانون؟

إننا لا نتحدث عن العلمانية الفجة التي تحارب الدين وترفض تدريسه، وإنما ندعو إلى علمانية سياسية تفصل المؤسسة السياسية عن الدين لتتحرر الدولة من سطوة رجل الدين ويتحرر الدين من توظيف رجل الدولة له. أما العلمانية المعرفية والثقافية، فنزوع إلى اكتساب العلم بعيداً عن الإديولوجيا وتعميق لروح التعددية وإيمان بالاختلاف وقبول للآخر مهما كان لونه وجنسه ودينه، أليست هذه هي قيم الإسلام؟

لقد حققت الحداثة مكسبا إنسانيا عظيما، عندما كانت للعقل المبادرة ولم يتسرب الندم بين ترائقنا إلا حين تحولت القوة إلى وحش يوجه كل شيء بما في ذلك العقل نفسه. وبالأمس البعيد حققت الأديان للبشرية ثقافة عظيمة واستقراراً حضارياً يشهد بجلاله التاريخ كان وراءه الوحي والرسل والحكماء ولم يتحول كل ذلك إلى حروب وتسلط واستغلال، إلا حين أخضعت الأديان لمنطق القوة. إننا بالفعل نأمل في حضارة إنسانية جديدة يتظافر فيها معطى الوحي مع معطى العقل لتوجيه القوة وتوظيفها في خير الإنسانية؛ فالفكر الديني ساهم في خلق إنسية دينية لميثاق بين الله والإنسان والفكر العلماني ساهم في خلق إنسية بشرية لميثاق بين الإنسان والإنسان. ليس مهما أن نتفق حول أصل الانسان ومصدر المعرفة بقدر ما لا بد أن نتفق حول الانسان هدفا والمعنى غاية. ومثلما كان في القديم ساسة يريدون ضم سلطان الدين إليهم ورجال دين يريدون الحكم في قبضتهم، فإن هذا الزمن الحديث يعرف هو أيضا أطرافاً تريد الجمع بين السلطتين أو خلق المواجهة بين دواعي الإيمان وشؤون الدين من جهة ودواعي العلم وشؤون الدنيا من جهة ثانية. وأهم ما يمكن لهذا العالم أن يتفاداه في هذا العصر – وخاصة دول الربيع العربي – هو هذه المواجهة بخلق آفاق الحوار والتواصل وذلك بالوقوف عند المهمة الرئيسة للدين وضبط المقاصد البعيدة للإيمان والوقوف عند المهمة الرئيسة للعلم وضبط المقاصد البعيدة للعلمانية والانتهاء بهما معا إلى تحقيق إنسية منشودة تؤمن بأن طرق الإيمان بعدد أنفاس الخلائق، وأن خير الإنسان في الدينا بيد الإنسان وخيره في الغيب بيد صاحب الغيب.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com