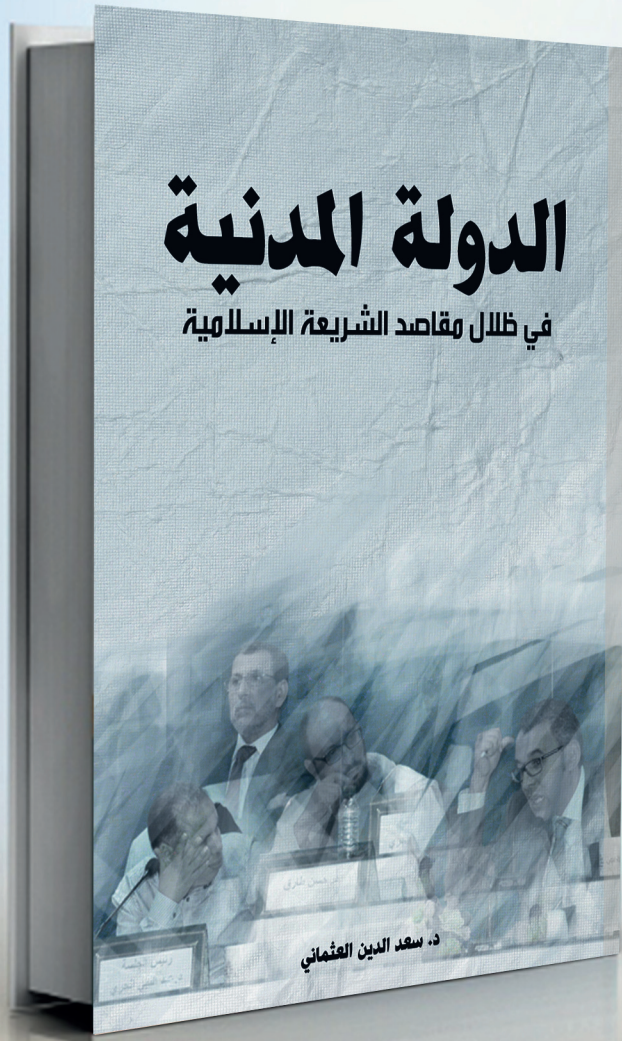


الدولة المدنية



بمشاركة:
د. المختار بن عبد اللاوي
د. حسن طارق

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

**ندوة قراءة علمية في أطروحة (الدولة المدنية في ظلال
مقاصد الشريعة الإسلامية) للدكتور سعد الدين العثماني**

صالون جدل الثقافي - الجمعة 09 أكتوبر 2015م

إعداد وتنسيق
قسم الندوات

ندوة قراءة علمية في أطروحة (الدولة المدنية في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية) للدكتور سعد الدين العثماني

في إطار التقليد العلمي، الذي دشنته مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، والمتعلق بمراجعات علمية لمجموعة من الكتب التي تزخر بها المكتبة العربية والعالمية، استأنفت المؤسسة، يوم الجمعة، الموافق للتاسع من تشرين الثاني/أكتوبر من السنة (2015م)، موسمها الثقافي بورشة حول أطروحة الدكتور سعد الدين العثماني (الدولة المدنية في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية)، وذلك بحضور الدكتور سعد، وبمساهمة عدد من الأساتذة الباحثين، من تخصصات علمية مختلفة، بأوراق تحليلية-نقدية لهذه الأطروحة.

في بداية كلمته، توجه الدكتور سعد الدين العثماني بالشكر لمؤسسة مؤمنون بلا حدود، التي أتاحت له هذه الفرصة ليناقد، مع مجموعة من الأساتذة الباحثين، أطروحته، التي هي، في الأصل، مشروع كتاب، وأكد أنّ ما سيسمعه من تحليلات وانتقادات، من طرف المتدخلين، ستساعده على تطوير أفكاره وتجويدها قبل نشرها.

بعد ذلك، انطلق من تحديد ما يقصده بالدولة المدنية، باعتبارها الدولة المجسدة للإرادة العامة للناس، وتحتمل للقوانين، وليس لأهواء الحكّام، وتستند لمفاهيم المواطنة، والتعاقد، والديمقراطية، مبيناً أنّه سيُعالج هذا المفهوم من خلال المحاور الآتية:

- مدنية المجال الديني في الإسلام.

- مدنية الممارسة السياسية في الإسلام.

- مقاصد الشريعة، ودورها في مدنية الدولة.

وفي معالجته لهذه المحاور، دافع الدكتور العثماني عن أطروحته القائلة بالتمييز بين الديني والسياسي، منطلقاً من مسلمة أساسية هي أنّها مجرد تجربة تاريخية قد مرّت وانتهت، وأن مفهوم الدولة الإسلامية، الذي شاع في العصر الحديث استعماله للتعبير عن نموذج الحكم السياسي، الذي يفترض أنّه يحقق المقصود الشرعي، مجرد مصطلح جديد لا يعبر عن «حقائق دينية، أو شرعية»، بليعبّر عن تصوّر المسلمين حول ما يتوقون إلى أن يكون عليه واقعهم، وهو مجال للاختلاف والتعدّد بين المسلمين، بحسب العصور والأقطار، ولاسيّما أن البناء السياسي قد تغيّر بشكل جذري، وأضحت سياقات الفكر السياسي التقليدي، اليوم، متجاوزة.

فمع نشوء الدولة ذات الحدود الجغرافية، أصبح، من الضروري، تجاوز «الدولة الجامعة» في مختلف مسمياتها، والمطابقة لأمة العقيدة، من أجل التأسيس لفكرة الدولة بمفهومها المعاصر.

وتبعاً لذلك، لم تعد، في نظر العثماني، «جنسية المسلم عقيدته»؛ لأنّ جنسية الفرد—مسلباً أو غيره— دولته التي ينتمي إلى ترابها، ومن غير الممكن إعادة استنابات الواقع السياسي القديم من جديد، فالوضع العالمي استقرّ على قواعد جديدة.

وهكذا، يرفض العثماني الخلط بين الطاعة الدينية والطاعة السياسية؛ فالطاعة الدينية لا تكون إلا لله ورسوله، بذلك وردت الآيات القرآنية الصريحة، ولا تكون لأحد بعدهما؛ فهما مصدر التشريع الديني دون منازع. أمّا الطاعة السياسية، فلها منطوق مغاير، فهي مبنيّة على تعاقد يكون، في المجتمع، برضى أبنائه، واختيارهم الحرّ. والهدف منه رعاية مصالح المجتمع، وحفظ استقراره، ولا تختلف، في شيء، عن مفهوم «الطاعة» للمؤسسات المنتخبة، والمسؤولين عنها في الفكر القانوني المعاصر. وحدود هذه الطاعة، وكونها لا تتعلّق بعقيدة الفرد، ولا بالتزاماته الدينية، يُعرف النقاش نفسه، تقريباً، في كتابات الفقهاء والمنظرين المسلمين، وفي فقهاء القانون المعاصرين.

إنّ هذا التمييز بين هاتين الطاعتين لا يعني فصلاً تاماً بين الديني والسياسي؛ بل هو تمييز بينهما يجد سنده الشرعي، عند العثماني، في أنّ العلماء، مثل ابن تيمية، والعز بن عبد السلام، والشاطبي، قسّموا مجالات عمل الإنسان إلى: مجال «عبادي»، أو تعبدّي، ومجال عادي، ولكلّ منطقته، ومنهج تعامل المسلم معه. وفي هذا الإطار، قدّم مجموعة من الأدلّة على أنّ النصوص الشرعية لا تتضمّن، في الأمور المرتبطة بالحكم، والدولة، وتدبير الشأن العام، إلا مبادئ عامّة، وموجّهات يطلب من المسلمين أن يجتهدوا في إطارها، وأن يبدعوا أوفق السبل لتحقيقها، وكيف أنّ التجارب التاريخية للمسلمين بعد الرسول، ليست، من ثمّ، إلا فهماً لتلك المبادئ، وتطبيقاً لها، وليست ملزمة لأجيال المسلمين بعدهم.

لذلك، إنّ الأوفق، في نظر العثماني، الاعتراف بأنّ النظام السياسي، الذي بينيه المسلمون، هو بناء بشري اجتهادي يبدعونه وفق ظروفهم وحاجاتهم، وهو بناء محايد في أصله يمكن أن يتقاسموه مع غير المسلمين من الوطن نفسه، أو يقتسموا نموذجهم مع مجتمعات أخرى.

بعد ذلك، تناول الكلمة الدكتور المختار البعبد اللّوي، أستاذ الفلسفة في جامعة الحسن الثاني، الذي سجّل بعض الاحترازاات المنهجية المتعلقة بما تطرحه مثل هذه القراءات من صعوباتٍ منهجية ومعرفية خاصة. يجد الباحث، الذي ينجز القراءة، نفسه، أحياناً، أمام خيارين يطرح كلّ منهما عدداً من الصعوبات: إما أن يقيم العمل انطلاقاً من مرجعيته الشخصية، وهنا سوف يُمارس نقداً مرجعياً سهلاً، وغير موضوعي، وإما أن يسائل الورقة انطلاقاً من مرجعياتها، وهذا ما يجعله في حالة تعارض مع منطلقاته.

ولتقادي هذين الموقفين، اختار الأستاذ البنعيد اللاوي أن يستند إلى بعض الاحترازاات المنهجية والمعرفية التي تمكنه من تخطي بون المرجعيات، والتعاطي مع العمل في إطار احترام حقله المعرفي، مع ترك المسافة الضرورية معه، للخروج بخلاصات متوازنة وذات صدقية. من بين بعض أهم هذه الضوابط:

- حصر الموضوع ضمن حقله المعرفي الخاص (الدولة المدنية).

- النقد المفاهيمي؛ أي التمييز بين المفاهيم، التي يجري بها العمل في مجال الشريعة، وتلك المعتمدة في حقل مجال العلوم الإنسانية.

اتسع الحديث عن نموذج «الدولة المدنية» بين عدد من الباحثين، لكن هل يحمل هذا التصوّر المعاني نفسها بالنسبة إلى الجميع! إنّ هناك حاجة إلى الوضوح النظري، وإلى تحديد المعاني التي نقصدها بالنسبة إلى عدد من الموضوعات والمفاهيم.

- تاريخانية المفاهيم والتصورات: لا يدّعي الباحث أنّ دولة المدنية كانت موجودة في التاريخ العربي الوسيط، ولكنّه يقول إنّّه ليس هناك في الإسلام ما يتعارض معها، ومع ذلك، إنّ هذه الإمكانية تطرح تساؤلات كبرى حول العلاقة مع مفاهيم مجاورة، أو متقاطعة، في حقل السياسة الشرعية، مثل الخلافة والإمامة، أو المجتمع مثل الدنيوية (Secularism)، والعلمانية (Laïcité)، أو حتى النص (الكتاب، والسنة، والاجتهاد)، فيما يخصّ وضعية الرسول الدينية، والقضائية، والسياسية.

المزية الأساسية لهذه الاحترازا، حسب الباحث، أنها تحيد بنا عن التراشق الإيديولوجي غير البناء، وتوفّر إمكانية ضبط استعمال المصطلح في مجالي العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية، كما أنها تؤسّس لحوار يمكن أن يحقّق تراكماً، ومراجعة للتصورات والمواقف المسبقة.

وبعد هذه الاعتبارات المنهجية، انتقل صاحب الورقة إلى بيان أُنْد. سعد الدين العثماني قد ركّز على مسألتين في عملية نحت تصوّر إسلامي للدولة المدنية، هما:

- التمييز بين الأفعال الدينية المستلهمة من الوحي، وهي المطلقة، والتي تتسم بالعصمة، والأفعال السياسية القائمة على معايير المصلحة، والقابلة للمراجعة والتطوير في الزمان والمكان.

- استلهاهم مقاصد الشريعة، والمقصود بها حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، واعتبارها المرجع الأساسي للاجتهاد والجديد.

وإذا أخذنا - يقول الدكتور المختار - في الاعتبار أنّ المحك في أفعال الرسول هو القرآن، والحديث، والسيرة، وأنّها تمثل المرجعية الأساسية في استلهاهم مقاصد الشريعة، ندرك أننا أمام مشروع تأويلي يتطلّع

إلى قراءة النص انطلاقاً من مقرب جديد نسير فيه على الخطا نفسها التي سار عليها الغرب، والتي تتمثل في الحقيقتين الآتيتين:

- أن القوى الاجتماعية والثقافية والسياسية ذات المرجعية الدينية هي التي باشرت عملية الإصلاح في الغرب، وذلك لسببين اثنين:

أنها تتمتع بالمعرفة وبالصدقية المطلوبتين لمباشرة هذه العملية، فالدراسات العلم-إنسانية تتوافر على المعرفة الضرورية لممارسة هذا النقد، ولكنها لا تحظبالاعتراف الضروري من طرف المتدينين، ما جعل هذا الأثر ينحصر في البعد النظري، دون التأثير في السلوكات والقيم الدينية.

أنها صاحبة مصلحة فعلية في تحقيق هذا التجديد الديني لملاءمة أنماط التدبُّن مع تصوراتها وبرامجها السياسية.

- أن التأويل هو الأداة الأساسية للقيام بعملية إعادة القراءة، فهو، من جهة، يحافظ على العلاقة مع النص، لكنه يتجاوزها من جهة ثانية.

- يؤشّر هذا التوجه، في نظر المتدخل دائماً، إلى ارتفاع رصيد العقلانية لدى الفاعلين السياسيين، فهو يقتضي، من جهة، أن يعترف التيار المديون بحق أصحاب المرجعية الدينية بالمشاركة في الحياة السياسية، كما يقتضي أن يعترف أصحاب المرجعية الدينية بحق جميع المكونات السياسية في الاعتقاد، والتعبير، والممارسة، وهو ما تطلب حدّاً أدنى من الحلم (Tolerance) (وليس التسامح) الذي يسمح بنشوء عدد من القراءات الموازية للنص الديني، والتي تتمتع بقدر من القبول، أو حتى التغاضي، في ضرب من التعايش مع القراءة الرسمية المعتمدة. كما يتطلب هذا المستوى من الممارسة السياسية حصول تطوّر في فلسفة اللغة، وفي المؤسسات السياسية، حيث يستطيع الجميع ولوج المجال العمومي، وإعادة قراءة النصوص الدينية بحرية، عبر إعادة تنظيم العلاقة بين اللفظ والمعنى، وإعادة ترتيب سياق النص الديني مع السياق الحي والمتجدد.

وهكذا يلاحظ الدكتور المختار أنه تترتب على انتعاش مثل هذه القراءات آثار إيجابية على المجتمعات العربية، ولاسيما في الظروف التي نعيشها، ومن بين هذه النتائج:

- كسر الطوق الخانق الذي كرّسته القراءات التأصيلية، التي تعتمد مقاربة ظاهرية (أرثوذكسية) للنص، والخروج به من وظيفة التحريم، ومن الدخول إلى التفاصيل الدقيقة، إلى إفساح مجال أوسع للعقل وللعمل الإنساني.

- خلخلة التمرس السنّي الشيعي وراء خندقي الخلافة والإمامة وفق مقتضيات التراثية، ووضع جانب واسع من معيش الإنسان، ومن مصيره، بين يديه.

- زعزعة الرؤية التقليدية الإخوانية، التي تقوم على فكرة الشمولية؛ أي أنّ الإسلام ليس عقيدة فحسب، ولكنه نظرية سياسية، واقتصادية، وأخلاقية... وأن الدولة ركن من أركان الدين.

- إفساح المجال أمام دنيوية (secularism) صاعدة يكون فيها الدين ملكاً للمجتمع، وينحصر دور الدولة في تدبير التعدد الديني، واحترام حرية العقيدة والضمير.

أخيراً، تقدّم الكلمة الدكتور حسن طارق، أستاذ العلوم السياسية والقانون والدستور في جامعة الحسن الأول، بورقته، ويمكن إيجازها في بيان أنّ الدكتور سعد الدين العثماني قد انطلق، في سلسلة مقالاته، من الحرص على التّأصيل الشرعي لقاعدة التمييز الواضح بين أمر الدنيا وأمر الدين، ثم يركّز بمنهجية المماثلة المنطقية على التمييز بين الديني والدنيوي، كرافعة مناسبة للدفاع عن التمييز بين الديني والسياسي، اعتماداً على اندراج السياسة ضمن «عاديّات» المجال الدنيوي، وانطلاقاً من تعريف علماء الإسلام أنفسهم للسياسة الشرعية، ومن التمييز بين تصرفات الرسول السياسية والتشريعية/الدينية.

وبعد التأسيس المنهجي لتمثّل المجال السياسي، كمجالٍ للممارسة المدنية وللمقاصد، يستعرض الكاتب -يقصد سعد الدين العثماني- مستندات اعتبار الدولة في الإسلام دولة مدنية، انطلاقاً من كون الدولة أعلى مستويات الاجتماع السياسي.

قراءة هذه النصوص تؤكد انخراط د. العثماني في صف الدفاع عن خيار التمييز بين الدين والسياسية كأطروحة ثالثة تقف على مسافة من أطروحة الإسلام ديناً ودولة، ومن أطروحة الفصل بين الدولة والدين، وهو اتجاه يُسهم في التأسيس له رُفقة عديدون؛ د. محمد عمارة، د. محمد سليم العوا، أ. راشد الغنوشي، د. رفيق عبد السلام...

وإذا كانت هذه المقالات، التي تنتصرُ، في نظر حسن طارق، منهجياً، للتأصيل الإسلامي لفكرة الدولة المدنية، تبدو بعيدة عن الاستعمال السياسي والتكتيكي للخطاب حول مدنية الدولة من طرف بعض القوى «الإسلامية»، الذي ساد في لحظة ما بعد انفجارات (2011م)، مُنتجاً، في حالات كثيرة، مفاهيم هجينة حول الموضوع .

فإن ما يُمكن تسجيله، هنا، أنّ هذه الأطروحة المنتصرة لمدنية الدولة تبقى جد متقدّمة مع التوجهات الفكرية السائدة، حتى داخل العائلة الإيديولوجية للكاتب، ولعلّ أبرز مثال على ذلك موقف الأستاذ أحمد الريسوني، الذي يكاد يطابق بين الدولة المدنية والدولة اللادينية.

والمؤكد، في نظر حسن طارق، أنّ مساهمة د. العثماني، على المستوى الفكري والنظري، لا تحمل كثيراً من الجِدّة، ولاسيّما عندما نستحضر ما كُتب حول «العلمانية الجزئية»، أو «الدين العلماني»، لكن القُبّة الحركية للكاتب تمنح أطروحته أفقاً واسعاً ضمن إمكانات تجديد الفكر السياسي الإسلامي من زاويتي البحث عن المُشترك الإسلامي/العلماني، والاشتباك مع أفكار الحداثة السياسية.

وهو ما يطرح كثيراً من الأسئلة، حسب اعتقاد الدكتور حسن طارق، حول الآثار التي قد يصنعها تلقّي هذه الاجتهادات المُعتبرة داخل الحركة الإسلامية، ولاسيّما في تمثّلها العلاقة المعقدة بين الديني والسياسي، كما أنّنا لا نستطيع أن نعرف ما إذا كانت هذه الرؤية المبنية على التمييز الواضح بين الديني والسياسي قد تؤثر في تصوّر قطاع واسع من الإسلاميين المغاربة لطريقة تدبير النظام السياسي نفسه للعلاقة بين الشرعية الدينية والشرعية السياسية والدستورية؟

«الدولة المدنية في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية» قراءة في أعمال د. سعد الدين العثماني

د. المختار بن عبد اللاوي

في بعض الاحترازات المنهجية:

تطرح مثل هذه القراءات صعوبات منهجية ومعرفية خاصة، ويجد الباحث، الذي ينجز القراءة، نفسه، غالباً، أمام خيارين يطرح كلّ منهما عدداً من الصعوبات؛ إمّا أن يقيم العمل انطلاقاً من مرجعيته الشخصية، وهنا، قد يكون منساقاً إلى ممارسة ضرب من النقد المرجعي السهل، وغير المنحاز، وإمّا أن يسائل العمل انطلاقاً من مرجعية الكاتب، وهو ما قد يبدو، بدوره، نوعاً من ادعاء امتلاك الحقيقة.

لتفادي هذين المطبين اخترت أن أستند إلى بعض الاحترازات المنهجية والمعرفية، التي تمكّني من تخطّي بون المرجعيات، والتعاطي مع العمل في إطار احترام تامّ لحقله المعرفي، مع أخذ المسافة الضرورية معه للخروج بخلاصات متوازنة، وذات صدقية. ولعلّ من بين أهم هذه الضوابط:

1) حصر الموضوع ضمن حقله المعرفي الخاص وهو: «الدولة المدنية»¹. يطرح موضوع الدولة المدنية صعوبات شتى بدوره؛ إنّه مصطلح جديد في استعمالاته، فيما يمكن أن نصطلح عليه بالمشروع الإسلامي. لقد كان مشروع الخلافة، إلى عهد قريب، هو الاختيار المبدئي والعقدي الذي يتشبّث به الإسلاميون، ويرون أنّه يجيب عن أسئلة الدين والسياسة في الوقت نفسه. قد يتساءل المرء إذا كان الهدف من استعارة هذا المصطلح من طرف بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين هو التمييز بين المجالين الديني والسياسي، فلماذا لا يجري استعمال المصطلح، الذي يشير إلى هذا التمايز، بصورة مباشرة؛ أي الدنيوية (Secularization)؟ وما الأسس التي يبني عليها هؤلاء معايير هذا التواصل، أو الانفصال، بين المجالين؟

مقتضى الحال أنّ مفهوم الدولة المدنية مستعار من العلوم السياسية الوضعية، وأنّه يُشير إلى الدولة بالمعنى الذي تأسست فيه، في الغرب الحديث، على أساس نظرية العقد الاجتماعي بعد أن تجاوزت الفوارق الاجتماعية والدينية السالفة، وأقرت دولة القانون في إطار المساواة بين الأفراد والجماعات تحت مظلة المواطنة.

1 - باعتبارها تقوم على مجموعة من المعايير الكونية، وأنها من ثمار الحضارة الإنسانية المعاصرة.

(2) يقتضي منا هذا التحديد الاصطلاحي ضبط المفاهيم المستعملة، وفهمها في سياقها الاجتماعي، والثقافي التاريخي. من هنا، إنَّ التأسيس لها لا يكون بالعودة إلى جذور مفترضة في النص الديني، ولكن بالعودة إلى أصولها في نظرية العقد الاجتماعي، وتقادي أشكال الخط والتلفيق التي قد تتسرّب من بعض الكتابات التي تنتمي إلى حقل العلوم الشرعية المعاصرة، والتي تمارس قدراً من التدليس الواعي عبر الخط بين مفاهيم الديمقراطية والشورى، والتعاقد والبيعة، والأغلبية الشعبية وإجماع أولي الأمر... إلخ، ما يؤدي إلى تمييع المعنى، وإلى التوظيف الإيديولوجي غير المنضبط لأيّة معايير منهجية.

إنَّ اللجوء إلى مفهوم الدولة المدنية إنّما يعبر، في حقيقته، عن أزمة يعيشها الفكر السياسي الإسلامي. لقد بلور هذا الفكر، انطلاقاً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، نظرية في الدولة جرى تقديمها على أنها ذات مصدر إلهي (الخلافة)، في الوقت الذي لم تكن فيه إلاّ استدعاءً نظرياً من بعض مفكري وسياسيي المرحلة لتجاوز واقع أزمت الحكم المتتالية في المجال العربي، بعد وفاة النبي، والتصادم الذي نشأ بين المكونات السياسية للدعوة والعائلة، ثم مع انهيار الخلافة العباسية، وأخيراً في ظلّ الأزمة التي عاشتها الدولة العثمانية في فترات انهيار السلطنة².

هيمن مشروع الخلافة على الأدبيات الإسلامية لفترة طويلة، وجرى تطويره بصورة محكمة، من الأفغاني، إلى محمد عبده، إلى رشيد رضا، لكي يأخذ معنى حركياً مع حسن البناء. والحقيقة أنّ الفرق الأساسي بين المشروع الإخواني في الخلافة، والمشروع السلفي الحركي، هو أنّ المشروع الإخواني ربط تطبيق الشريعة بقيام دولة الخلافة، في الوقت الذي اعتبر فيه المشروع السلفي الحركي، انطلاقاً من سيد قطب، أنّ عدم تطبيق الشريعة، واعتماد قوانين وضعية، يسقط «الجماعة الإسلامية» في دائرة الكفر، بغض النظر عن قيام دولة الخلافة، أو عدمها.

لقد جاء طرح مفهوم «الدولة المدنية» ردّاً على فشل المشروع الإسلامي في الخلافة؛ فقد وجد صعوبة كبيرة في التلاؤم مع مفهوم الدولة الوطنية القائمة على أسس جغرافية، والتي أصبحت واقعاً قائماً لا يمكن القفز من فوقه، كما تعارض مع الحق في الاختلاف والتنوّع، ومع مبدأ المواطنة، الذي يقوم على المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، وأخيراً لا يتجاوب مع المنظومة، أو المؤسسات، التي أقرّها القانون الدولي.

أمام هذه الوضعية، أصبحت الجماعات الإسلامية أمام أحد خيارين؛ أن تؤسس نظاماً سياسياً خاصاً بها، على نمط الخلافة، وتجد نفسها في مواجهة النقد الذي تتعرّض له الأنظمة الشمولية، أو أن تعيد إنشاء نظام سياسي جديد يكتفي باستلهاام القيم الدينية، كما هو الحال بالنسبة إلى الأحزاب الدينية في الغرب. لقد

2- لم يكن السلاطين العثمانيون يجرؤون على تقديم أنفسهم بصفته خلفاء (ربما بسبب قضية الأصل القرشي)، ولم يجر إطلاق هذه التسمية على السلطان إلا كإجراء دفاعي عن الدولة في عهد السلطان عبد الحميد آخر سلاطين الدولة العثمانية.

برزت عملية التهجين بصفاتها المسلك الذي يمكن أن يؤدي إلى رفع تحفظات الغرب على وصولها إلى السلطة، وربما ما يجعله يرى في بعض مكوناتها حلفاء محتملين. هذه الاعتبارات هي ما جعلت عدداً من هذه الجماعات الإسلامية الكبرى تملك حظوظاً وافرة في الوصول إلى السلطة، وفي التنازل عن مشروع الخلافة، وفي تبني تصورات وبدائل مختلفة... وهو ما سرّع هذا التحول في انتشار ثقافة حقوق الإنسان، وتجذّر القيم الكونية بصورة أصبح من الصعب معها القفز من فوقها³، بالإضافة إلى استخلاص العبرة من الفشل الذريع لمشاريع فرض النسخة الأولى من النموذج الإسلامي.

اتفق عدد من المنظرين الإسلاميين، وعدد من الحركات، على حتمية المراجعة، وعلى الحاجة إلى إعادة ملائمة مشروعها السياسي مع مواصفات العالم الجديد، لكن المقاربات المقترحة تباينت، وتدرّجت، بما يمكن أن نطلق عليه نوعاً من المقاربة الاقتصادية؛ أي ما الحد الأدنى من المراجعات التي يمكن الإقدام عليها، دون المسّ بالمقومات الأساسية للعقيدة؟ كيف يمكن تسويقها؟ وما المؤسسات الجديدة التي يمكن أن تنشأ عنها؟

لا تطرح هذه المقاربة إشكالية بالنسبة إلى مستقبل الدولة فحسب، بل لماضيها كذلك؛ إذ كيف يمكن أن نفك الارتباط التاريخي الذي تكرّس بين الدين والسياسة على مدى قرون⁴؟ إنّ هناك حاجة إلى الوضوح النظري، وإلى فكّ الارتباط التاريخي بين المفاهيم، وإعادة بنائها دلاليّاً، وتحديد المعاني التي نقصدها بالنسبة إلى عدد من الموضوعات والمفاهيم.

لا يدّعي الباحث د. سعد الدين العثماني أنّ الدولة المدنية كانت موجودة في التاريخ العربي الوسيط، لكنّه يقول: إنه ليس هناك في الإسلام ما يتعارض معها. يقتضي هذا الافتراض، أولاً، أنّه يتوافر على تعريف دقيق لمفهوم الدولة المدنية، وأنّه على استعداد للانخراط في مشروع ضخم يُثبت أنّ هذه الدولة، التي قامت على حكم القبيلة، وعلى التمييز بين مواطنيها، وعلى تسخير الدين في خدمة الدولة، لا تتعارض مع الدولة المدنية.

مع ذلك، يبقى السؤال المحوريّ، بغضّ النظر عن هذا الاستدلال الرجعي (بفتح الراء)، هو: هل يؤدي تبني مفهوم الدولة المدنية، في حقل السياسة الشرعية، إلى التخلّي، بصورة نهائية، عن مشاريع الخلافة أو الإمامة؟ سوف يكون هذا المسار شاقّاً ومضنياً، بسبب مقاومة «حراس المعبد» من جهة، وكذلك، بسبب عدم التوافق حول معنى محدد للدولة المدنية من جهة أخرى، لكنّ المكاسب، التي سوف تترتّب على هذا الجهد سوف تكون هائلة في النهاية، ليس على مستوى إدماج المؤسسات الإسلامية ضمن المعايير التي

3- المساواة بين المواطنين بغضّ النظر عن أديانهم، المساواة بين النساء والرجال...

4- من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية.

تضعها نظرية العلاقات الدولية وحقوق الإنسان، وإنما على مستوى تفكيك الأزمات والتوترات المزمنة بين المسارين السنّي والشيوعي في الدولة والمجتمع.

آفاق واعدة:

يركّز د. سعد الدين العثماني على مسألتين في عملية نحت تصوّره للدولة المدنية، وتأصيله لها بصفقتها متلائمة مع منطلقات السياسة الشرعية:

(1) التمييز بين الأفعال الدينية المستلزمة من الوحي، وهي المطلقة، والتي تنسم بالعصمة، والأفعال السياسية القائمة على معايير المصلحة، والقابلة للمراجعة والتطوير في الزمان والمكان.

(2) استلزام مقاصد الشريعة، والمقصود بها حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، واعتبارها المرجع الأساسي للاجتهاد والجديد.

وإذا أخذنا، في الاعتبار، أن المحك في أفعال الرسول هي: القرآن، والحديث، والسيرة، وأنها تمثل المرجعية الأساسية في استلزام مقاصد الشريعة، ندرك أننا أمام مشروع تأويلي يتطّلع إلى قراءة النص انطلاقاً من مقرب جديد، نسير فيه على الخطا نفسها التي سار عليها الغرب، والتي تتمثل في الحقيقتين الآتيتين:

- أن القوى الاجتماعية، والثقافية، والسياسية، ذات المرجعية الدينية، هي التي باشرت عملية الإصلاح، وذلك لسببين اثنين:

- أنها تتمتع بالمعرفة وبالصدقية المطلوبتين لمباشرة هذه العملية، فالدراسات العلم-إنسانية تتوافر على الأداة المعرفية اللازمة لممارسة هذا النقد، ولكنها لا تتوافر على المشروعية الضرورية من طرف المتدينين، ما يجعل أثرها ينحصر في البعد النظري دون التأثير في السلوكات والقيم الدينية.
- أنها صاحبة مصلحة فعلية في تحقيق هذا التجديد الديني لملاءمة أنماط التدين مع تصوّراتها وبرامجها السياسية.

- أن التّأويل⁵ هو الأداة الأساسية للقيام بعملية إعادة القراءة.

5- هذا التأويل مر هو نفسه، في الغرب، من عدّة مراحل؛ من التأويل الإيماني، إلى العقلي، فالرومانسي، والفلسفي.

- يُشير هذا التوجُّه إلى ارتفاع رصيد العقلانية لدى الفاعلين السياسيين، فهو يقتضي، من جهة، أن يعترف التيار المديون (Secularized) بحق أصحاب المرجعية الدينية بالمشاركة في الحياة السياسية، كما يقتضي أن يعترف أصحاب المرجعية الدينية بحق جميع المكوّنات السياسية في الاعتقاد، والتعبير، والممارسة. وهو ما يتطلّب حدّاً أدنى من الحلم (Tolerance) (وليس التسامح)، الذي يسمح بنشوء عدد من القراءات الموازية للنص الديني، التي تتمتع بقدر من القبول، أو حتى التغاضي، لإقرار ضرب من التعايش مع القراءة الرسمية المعتمدة، كما يتطلّب هذا المستوى من الممارسة السياسية حصول تطوّر في فلسفة اللغة، وفي المؤسسات السياسية، حيث يستطيع الجميع ولوج المجال العمومي، وإعادة قراءة النصوص الدينية بحرية، عبر إعادة تنظيم العلاقة بين اللفظ والمعنى، وإعادة ترتيب سياق النص الديني مع السياق الواقعي الحي والمتجدّد.

تترتب على انتعاش مثل هذه القراءات آثار إيجابية، ليس في المجال العمومي الخاص أو القطري فحسب، بل على المجتمعات العربية عموماً، في الظروف الاستثنائية التي نعيشها، ولعلّ أقلّ هذه النتائج المتوقعة:

- كسر الطوق الخانق الذي كرّسته القراءات التأسيسية (تأويليات الإيمان)، التي تعتمد مقارنة ظاهرية للنص، والخروج بها من دائرة وظيفة التحريم، ومن الدخول إلى التفاصيل الدقيقة للإيمان، وتقليص دائرة المجال العمومي، إلى إفساح مجال أوسع أمام العقل والفعل الإنساني، والحريات العامة والخاصة...

- خلخلة التمرس السنّي الشيعي وراء خندقي الخلافة، والإمامة، والشورى، أو الوصاية... والتحرّر من المقترضات التراثية الخلافية، ووضع جانب واسع من معيش الإنسان، ومن مصيره، بين يديه.

- خلخلة الرؤية الإخوانية التقليدية، التي تقوم على فكرة الشمولية؛ أي أنّ الإسلام ليس عقيدة فحسب، بل نظرية سياسية، واقتصادية، وأخلاقية... وأنّ الدولة ركن من أركان الدين.

- إفساح المجال أمام دنيوية (secularization) صاعدة يكون فيها الدين ملكاً للمجتمع، ويُنحصر فيها دور الدولة في تدبير التعدّد الديني، واحترام حرية العقيدة والضمير.

إن تحقيق هذا الانتقال لا يمكن أن يتم في ظلّ ضرب من التهريب المعجمي⁶، بل وفق عملية إعادة بناء للنصّ من الأسفل، وفق مشروع تأويلي ضخم، يحترم تصوّر «الدولة المدنية»، والحقل المعرفي الذي أنتجها، وهو ما يمكن أن يتم ضمن مسارين متوازنين:

6- «ديمقراطية الإسلام»، «اشتراكية الإسلام»، «حقوق الإنسان في الإسلام».

(1) قراءة عميقة للمرتكزات النظرية لتصور الدولة المدنية؛ الدولة المدنية ليست تصوّراً ثابتاً، أو متعالياً؛ بل هي تصوّر تطوّر في سياق التاريخ، واغتنى بالتجربة الإنسانية، وهو ما يقتضي منا تفكيك هذا المفهوم، والعودة به إلى جذوره الإغريقية، وتعبيراته الأنوارية اللاحقة.

(2) الدولة المدنية في السياسة الشرعية الجديدة، وهي، بالضرورة، سياسة شرعية قادرة على نفي نفسها⁷؛ أي بناء تصور يتأسّس على محورية الإنسان، وألوية العقل، وكونية القيم الإنسانية، والحقوق والواجبات المتفرعة عنها.

المرتكزات النظرية لمفهوم الدولة المدنية:

(أ) **المواطنة:** وهي مرجعية يتساوى أمامها المواطنون في الحقوق والواجبات على أساس الانتماء إلى الوطن، ولا تُدخل في الاعتبار انتماءهم العرقي، أو الديني، أو المذهبي، أو الجنسي.

(ب) **العقد الاجتماعي:** الدستور هو المرجعية العليا في تعريف المواطنة، وفي تحديد الروابط والالتزامات الاجتماعية، والسياسية، والثقافية، كما يحدّد الدستور أشكال العلاقات الممكنة بين المجتمع والدولة، ومجالات تدخّل وصلاحيات الأحزاب السياسية والجمعيات.

(ج) **التداول على السلطة السياسية:** تتقوم السلطة السياسية على تنازل مؤقت عن جانب من الحقوق الفردية والجماعية، مقابل توفير الأمن وضمان حقوق الملكية الخاصة والعامة، والحقوق الأساسية، وتأخذ السلطة مشروعيتها من إرادة الشعب، على صورة انتداب مؤقت، لفترة محدّدة، يستعيد فيها الشعب حقّه في اختيار مَنْ يمثله. بهذا المعنى، لا يمكن احتكار السلطة لزمان غير محدّد، أو لصالح فاعل واحد، وإلاّ فإنّه يُعدّ استبداداً يتناقض وأسس ومرتكزات الدولة المدنية.

(د) **الحياد الديني للسلطة السياسية:** السلطة السياسية المنتخبة هي سلطة دنيوية بالأساس، بغضّ النظر عن معتقداتها الدينية، ومن ثمّ، فهي مطالبة، منذ انتخابها، بأن تضع مرجعيّاتها الدينية جانبا، وأن تتعامل بحياد مع جميع المكوّنات الدينية والمذهبية.

(هـ) **حقوق الأقليات السياسية:** لا تعطي العهدة السياسية للسلطة المنتخبة الحقّ في الاستفادة من موقعها السياسي لإضعاف خصومها، على العكس؛ عليها أن تضمن حضورهم وتمثليتهم في المؤسسات السياسية؛ لذلك تنصّ الدساتير الحديثة على تمكين المعارضة من الوسائل التي تجعلها قابلة للتعبير عن مواقفها، وتصريفها، وإعادة بناء الذات بصورة تمكّنها من العودة إلى السلطة.

7- بمعنى أنها قادرة على الانتقال من المتعالي إلى الواقعي، ومن الإلهي إلى الإنساني.

(و) الديمقراطية التشاركية: وهي الآلية الحديثة، التي تحول دون أن يتحوّل الانتداب، الذي يعطيه المواطن للسلطة المنتخبة، إلى استقالة للمواطن؛ يشارك المواطن في اتخاذ القرار، بصورة خاصة في تدبير شؤونه المحلية، عن طريق ما يُسمّى سياسة الجوار، التي تمكنه من المشاركة في القرارات التي تمسّ حياته اليومية (التعليم، والصحة، والبيئة... إلخ).

الدولة المدنية في السياسة الشرعية:

من البدهي ألا يكون هناك ما يؤسس للدولة المدنية في كتب السياسة الشرعية... وأكثر من هذا أنّ الكتابات المتأخرة سارت في الاتجاه المعاكس لمضامينها، سواء تعلّق الأمر بكتابات ووثائق الإخوان المسلمين، أم الجماعات السلفية. لم يدّع د. سعد الدين العثماني أنّه يمكن التأسيس لـ«الدولة المدنية» انطلاقاً من هذه الأعمال التراثية؛ بل اقتصر على الإشارة إلى أنّه ليس هناك ما يتعارض معها في النصوص المؤسسة.

نحن، إذاً، أمام تحوّل كليّ في فهم نظرية الدين، ووظيفته في الحياة الاجتماعية والسياسية... فليس في هذه المقاربة مكان لمشروع تطبيق الشريعة... ولا لإعادة بناء دولة الخلافة، وهو المشروع الذي خيم على الحركات الإسلامية، ووجّهها لفترة طويلة. إنّنا مدعوون، في هذه الحالة، ليس إلى تسليط الضوء على «أعمال النبي النبوية» فحسب، بل، كذلك، إلى إعادة تأويل النصوص التي تدعم التأويلات المقابلة، ولاسيّما تلك التي تحثّ على الحكم بما أنزل الله، بالطريقة التي تبناها سيّد قطب مثلاً، وتلك التي يفهم من سياقها التمييز في الحقوق والواجبات بين النساء والرجال، وبين المسلمين وغير المسلمين، وتلك التي ترفض التنوّع الديني والاختلاف، أو تناهض حرية الفكر والضمير، أو تفترض وضعيات لا تستقيم على مبدأ القاعدة القانونية، أو تعتمد عقوبات تتعارض والكرامة الإنسانية.

نحن، إذاً، أمام مجرد إعلان نية إطلاق مشروع ضخم قد يمتدّ لعقود، من أجل إعادة تشكيل الخطاب الديني الإسلامي بصورة تجعله قابلاً لمسيرة التحوّلات الجارية، وقادراً على التلاؤم معها.

في مفهوم المرجعية الكونية:

إنّ إحدى أهمّ الصعوبات التي تعوق عدداً من الفاعلين، وتحول بينهم وبين تبني المرجعية الكونية، الاعتقاد الخاطي بأنّها مرجعية غربية خالصة. إنّ هذا الاعتقاد ناتج عن الادعاء الاستشراقي بأنّ العلاقة بين حضارتي الشرق والغرب هي علاقة تقابل وتواز. إنّ القول: إنّ «المجتمع المدني» ظهر في اليونان القديمة لا يجب أن يسقطنا في التقابل المغرض، ولا التاريخي، بين «المجتمع المدني الإغريقي»، باعتباره أنموذجاً للمرجعية الغربية، في مقابل الاستبداد الشرقي. لقد كان المجتمع الإغريقي نتيجة تلاقح بين ثقافتَي الشرق والغرب، وكانت بداياته شرقية بالأساس، متحت من أساطير بلاد ما بين النهرين، ومن علوم الهندسة والفلك

والرياضيات الشرفية، كما كانت علاقاته الثقافية والتاريخية تتجه، باستمرار، صوب الشرق، حتى سقوط مجمل الحوض المتوسطي تحت الحكم الروماني.

إلى جانب ذلك، أدّت الأندلس دوراً حاسماً في التمهيد للنهضة الأوروبية، بصورة خاصّة، بسبب التقدير الخاص الذي حظي به العقل والإنسان، والتعبيرات الواضحة لفلسفة وحدة الوجود، ودور إعادة تقديم التراث الفلسفي الإغريقي في حلّة جديدة.

إن تجربة المدنية، التي يقدّمها د. سعد الدين العثماني كأنموذج، هي تجربة متميّزة بالفعل؛ فنحن أمام نصّ مكتوب يحدّد حقوق وواجبات الجماعات، ويعترف بالتنوّع الديني... ومع ذلك، إنّ هذا لا يجب أن يكون الشاهد الوحيد؛ فحضارة الإغريق هي حضارة شرقية بقدر ما هي غربية، كما أن الحضارتين العباسية والأندلسية قدّمتا الشيء الكثير لإرساء الثقافة المدنية، وفي التمهيد للقفزة التي عرفتها الإنسانية في عصر التنوير.

إن اختيار النموذج المدني يقتضي مّا الخروج من مقارنة تتبني على مركزية تجربة المدينة⁸، والتركيز، من جهة، على الطابع التاريخي للدولة، ومن جهة ثانية، على كون القيم التي تراكمها المجتمعات في عملية البناء هاته إرث إنساني مشترك.

إنّ هذا العمل باتجاه بناء الدولة المدنية، هو، في الوقت نفسه، تمدين للممارسة السياسية، بالمعنى الذي استعمله الفقيد المهدي بن بركة، عندما قال: «نحن نبني الطريق، والطريق تبيننا»، ذلك أنّ الاختيار المدني، بصفته نظرية وممارسة، يؤدّي إلى إقصاء المتطرفين من اليمين واليسار، ومن الدنيويين والإسلامويين، ويؤسس لكتلة وسطية ومعتدلة، تبتعد بالمجتمع عن الغلو والتطرّف، وكلّ أشكال الإقصاء، أو العنف، التي يمكن أن يفضي إليها، وتفتح الطريق أمام تداول تحلّ فيه البرامج السياسية محلّ التطاحن الإيديولوجي.

ضمن هذه المقاربة، تكون الإسلامية المغاربية، ولاسيما في المغرب وتونس، متقدّمة نظرياً، ومحتوية ومستوعبة للتراث الإخواني، ومتجاوزة له في الوقت نفسه... وهكذا، تكون هذه التجارب -وإن استلهمت، بصورة مؤقتة وقصيرة، تجربة الإخوان المسلمين- قد استطاعت أن تتجاوزها بسرعة، وأن تفتح الأفاق أمام لبيرالية محافظة لطالما كانت بلداننا بحاجة إليها.

في المقابل، إن خوض غمار التأويل يعني، فيما يعنيه، سقوط أوهام احتكار النص، والقبول بمبدأ تعدّد مشاريع ومشروعات التأويل، وهو ما سوف يضعنا، مع وجود تيار سلفي متزايد الحضور، أمام قوّة جاذبة في مواجهة القوّة القاطرة. لقد بيّنت التجربة المصرية، التي أخذت مداها في الزمن، أنّ المراجعات التي باشرتها جماعة الإخوان جعلت التيار السلفي يتقوّى من داخل الجماعة نفسها، وهو ما يجعل الإشكالية ليست

8- وقد تجنّب هذا بالفعل د. سعد الدين العثماني.

إشكالية تأويل فحسب؛ بل دونها مشاقّ وصعوبات تتجسّد في الانشقاقات والانجذابات الممكنة نحو اليمين الديني بمناسبة نشوء تيارات دينية إصلاحية ومعتدلة.

ومع ذلك، إنّ ما يعطي الأمل، بصورة أكبر في التجربتين المغربية والتونسية، أنهما ترسختا بصورة تدريجية في المجال العمومي، وفتحنا ورشات للعمل، وواجهتا صعوبات وتعقيدات التدبير، بما عزّز لدى نخبهما منطق البناء والمراجعة والتوافق، وربّما هذا ما كان ينقص التجربة الجزائرية، التي وفّرت لخصومها بعضاً من الذرائع التي أفضت إلى اجتنائها، والتجربة المصرية لم تستطع أن تقنع قاعدتها بالدولة المدنية، ولا أن تجعل من القرآن دستوراً، أو، في المقابل، أن تقنع الآخرين بجدوى، أو حتمية، دولة الخلافة، وهو ما جعلها تبدو لخصومها وكأنّها قد أئبعت وحان قطافها.

قراءة في سلسلة مقالات (الدولة المدنية في ظل مقاصد الشريعة الإسلامية) للدكتور سعد الدين العثماني

أ. حسن طارق

في سِلْسِلَةٍ من المقالات المنشورة مؤخراً، تحت عنوانٍ مركزي (الدولة المدنية في ظل مقاصد الشريعة الإسلامية)، يستأنف الدكتور سعد الدين العثماني، الأمين العام السابق للعدالة والتنمية المغربي، التفكير والتدبر في قضايا الدين والسياسة، مُترافِعاً من أجل الدفاع، من داخل المرجعية الإسلامية، عن «الدولة المدنية».

الطبيب النفساني، والقائد السياسي، يُواصل، في الواقع، الاشتغال على الأطروحة الرئيسة، التي تُهيمن على مُنجزه الفكري، وأسئلته البحثية، في مؤلفاته السابقة، ولاسيما (في فقه الدين والسياسة)، و(تصرفات الرسول بالإمامة)، و(الدين والسياسة تمييز لا فصل).

في هذه السلسلة، ينطلق د. العثماني من التشخيص الذي يُقرب غموض وتَشوش الرؤية بصدد موضوع طبيعة الدولة داخل الإسلام. ثم فيما يُشبه إعلاناً للتعاقد مع قراء نُصوصه، يَضَعُ لنفسه الإطار المنهجي لمساهمته كمحاولة في إعادة صياغة الفكر الإسلامي المتعلق بموضوع الدولة.

هذا الإطار إذا كان من شأنه أن يجعل سقف انتظارات المُتلقي متواضعاً، فإنه، في المقابل، يرسم حدوداً واضحةً لتناول الكاتب نفسه الإشكالات الحارقة للموضوع.

في المحور الأول، ينطلق الكاتب من الحرص على التأصيل الشرعي لقاعدة التمييز الواضح بين أمر الدنيا وأمر الدين، ليستخرج خلاصات أساسيةً أُولَاهَا: تتعلق بكون الأمر بطاعة الرسول كان مقصوراً على الدين لا الدنيا، والثانية: تتعلق بالتمييز بين مجال العبادات ومجال العادات. أما الثالثة: فترتبط بتباين طرق المعرفة في كلا المجالين الديني، حيث المعرفة تتأسس على الشرعية الدينية، والمجال الدنيوي، حيث الإبداع البشري والحكمة الإنسانية.

بعد ذلك، في محور ثانٍ، يركز د. العثماني -بمنهجية المماثلة المنطقية- على التمييز بين الديني والدنيوي، كرافعة مناسبة للدفاع عن التمييز بين الديني والسياسي، اعتماداً على مستندات تُرجح اندراج

السياسة ضمن «عاديات» المجال الدنيوي، وانطلاقاً من تعريف علماء الإسلام أنفسهم للسياسة الشرعية، ومن التمييز بين تصرفات الرسول السياسية عن التشريعية/الدينية.

في المحور الثالث، وبعد التأسيس المنهجي لتمثّل المجال السياسي، كمجالٍ للممارسة المدنية وللمقاصد، يستعرض الكاتب مستندات اعتبار الدولة في الإسلام دولة مدنية، انطلاقاً من كون الدولة أعلى مستويات الاجتماع السياسي.

أولى هذه المستندات كون الكتاب والسنة لم يحدّدا شكلاً للنظام السياسي في الإسلام، وثانيها كون سمات الدولة المدنية متوافرة في نظرة الإسلام للسلطة، وثالثها يتعلق بالتمييز بين أمة الدين، حيث تُهيمن رابطة الأخوة العقائدية وأمة السياسة، حيث تسود رابطة الانتماء الوطني.

أما المستند الرابع، ضمن الأفق التحليلي نفسه، فيتعلّق بالتمييز بين المبادئ السياسية في الإسلام، وبين أشكال تطبيقاتها عبر التاريخ.

فيما المُستند الخامس يتعلّق بكون القرآن الكريم يعدّ الأمة هي الأصل في التكليف الديني للمؤمنين، وهو ما يفسّر حسب المؤلف عدم ورود الدولة في الكتاب المُنزّل لا مصطلحاً، ولا مفهوماً.

في هذا السياق، لم يكن من الممكن للمؤلف أن يقتصد في مسألة النقاش حول الخلافة الإسلامية، التي رأى أنها ليست نظاماً سياسياً محدّداً، ولا أنموذجاً معيارياً للقياس؛ بل مجرد تجربة تاريخية وممارسة بشرية وإنسانية.

الأصل في ذلك، بالنسبة إلى الكاتب، هو «حيادية النظام السياسي» الذي يبينه المسلمون، باعتباره بناء بشرياً اجتهادياً يمكن تملكه من طرف مواطنين غير مسلمين، كما يمكن اقتسامه، كأنموذج، مع مجتمعات أخرى، وهو ما يجعل مصطلح «الدولة الإسلامية» مليئاً بالالتباس والغموض، ولاسيّما عندما يُفهم منه أنّ الله تعالى قد أمرنا بإنشاء هذه الدولة تماماً مثلما أمرنا بالصلاة والصوم.

يبدو، في هذه السلسلة، الترافع لأجل مدنية الدولة، وفضلاً عن مستنداته التاريخية والعقلية، يتوسّل، كذلك، حججاً ذات طبيعة إبستمولوجية، أو معرفية، كما هو الحال في مسألة التمييز بين المصطلحات الشرعية والمصطلحات التاريخية، من خلال مثالي الفرق بين مُصطلحي البيعة الدينية والبيعة الدنيوية، أو الفرق بين مُصطلحي الطاعة السياسية والطاعة الدينية.

كما يبدو، في سياق آخر، في أمس حاجةٍ إلى اجتهادات فقهية حديثة، كما هو الحال بالنسبة إلى ضرورة الخروج من فكرة «الدولة الجامعة» المطابقة لأمة العقيدة، والتأسيس لفكرة الدولة بمفهومها المعاصر.

في آخر السلسلة، يقف المؤلف واضعاً خلاصته المؤقتة أمام القارئ، كاشفاً أن السياسة مجالٌ مفوضٌ للإبداع البشري، وأن الشرع الإسلامي لم يحدّد فيها أشكالاً تطبيقية ونهائية.

لكن هذا لا يعني أنها متحررة من كلّ قيد؛ بل هي مندرجة في إطار تشكله المقاصد العامة للشريعة في المجال السياسي، مقاصد موجهة لجلب منافع دنيوية للناس، ودرء مضار دنيوية عنهم، باعتبارها مقاصد تهتمُّ الأمة كلّها، وقد تهتمُّ البشرية قاطبةً.

قراءة نُصوص د. العثماني تؤكد انخراطه في صف الدفاع عن خيار التمييز بين الدين والسياسية، كأطروحة ثالثةٍ تقف على مسافة من أطروحة الإسلام ديناً ودولة، ومن أطروحة الفصل بين الدولة والدين، وهو اتجاهٌ يُسهم في التأسيس له رُفقة عديدون: د. محمد عمارة، د. محمد سليم العوا، أ. راشد الغنوشي، د. رفيق عبد السلام...

وإذا كان السياق هو الذي يُحدّد المعنى، فإنّ سياق الدعوة لمدينة الدولة من داخل الاختيار الإسلامي، يرتبط، أساساً، بواحدة من ارتدادات انفجارات (2011م).

حيث تابعنا كيف أعادت الثورات العربية ودساتيرها موضوعة مفهوم «الدولة المدنية» شعاراً مرحلياً يسمح بتوافق الاتجاهات الأساسية داخل كلٍّ من الإسلاميين والعلمانيين. والواقع أن الطابع التكتيكي والسياسي لمضمون «الدولة المدنية» سببرز قابليته الكبيرة للتأويل، ولاسيما من طرف بعض تيارات الإسلام السياسي، التي دافعت، مثلاً، عن تصوّر الشيخ القرضاوي، الذي تحدّث عن «الدولة المدنية بالمرجعية الإسلامية».

وهنا، إنّ هشاشة المضمون السياسي، الذي تمّ إعطاؤه لهذا المفهوم، ترجع، في الوقت نفسه، لارتباطه بمعطيات السياق السياسي، ولاسيما مع بعض المآلات غير السعيدة لوحدة «النضال الميداني» بين الإسلاميين والعلمانيين، في لحظة «الساحات العمومية».

وهو ما يجعل الأسئلة العميقة حول علاقة الدين بالسياسة، والحادثة السياسية، والإصلاح الديني، والمواطنة، تعود لتظهر من جديد، كاشفةً الحدود التي يحملها المضمون الذي حمله مفهوم «الدولة المدنية» نفسه.

وإذا كان من المهمّ تأكيد أنّ قابلية هذا المفهوم لتشكيل أرضية توافقية سياسية/دستورية ممكنة بين الإسلاميين والعلمانيين، لا يجب أن تلغي -بعيداً عن منطق التسويات- الحاجة الفكرية لتجديد واستمرار الترافع من أجل العلمانية، كأفق تاريخي لمصالحة العرب مع الحداثة.

إن قراءة نصوص د. العثماني، التي تنتصرُ منهجياً للتأصيل الإسلامي لفكرة الدولة المدنية، تبدو بعيدة عن الاستعمال السياسي والتكتيكي للخطاب حول مدنية الدولة من طرف بعض القوى «الإسلامية»، الذي ساد في لحظة ما بعد انفجارات (2011م)، مُنتجاً، في حالات كثيرة، مفاهيم هجينة حول الموضوع.

وما يُمكن تسجيله، هنا، أنّ هذه الأطروحة المنتصرة لمدنية الدولة، تبقى جدّ متقدّمة مع التوجّهات الفكرية السائدة حتى داخل العائلة الإيديولوجية للكاتب، ولعلّ أبرز مثال على ذلك موقف الأستاذ أحمد الريسوني، الذي يكاد يطابق بين الدولة المدنية والدولة اللادينية.

على المستوى الفكري والنظري، إن مساهمة د. العثماني لا تحمل الكثير من الجِدَّة، ولا سيَّما عندما نستحضر ما كُتب حول «العلمانية الجزئية»، أو «الدين العلماني»، لكن القُبَّة الحركية للكاتب تمنح أطروحته أفقاً واسعاً ضمن إمكانات تجديد الفكر السياسي الإسلامي، من زاويتي البحث عن المُشترك الإسلامي/العلماني، والاشتباك مع أفكار الحداثة السياسية.

والمواقع أن د. العثماني راكم، منذ سنواتٍ، ريادةً واضحةً في هذا السياق، فقد صاغ، خلال الثمانينيات، كتيباً وثيقة حول (الفقه الدعوي.. مساهمة في التأسيس) أسست لبداية المراجعات الكبرى التي قادت إلى تغيير الموقف الإسلامي من قضايا الدولة والشرعية، ثم كتب، بعد ذلك، حول (المُشاركة السياسية في فقه ابن تيمية) دفاعاً عن فكرة المُشاركة، ليسهم، في بداية الألفية، في صياغة وثيقة حول (العدالة والتنمية من الهوية إلى التدبير) دفاعاً عن تمييز واضح بين السياسي والدّعوي في العمل الحركي الإسلامي، وهو، اليوم، بهذه السلسلة الجديدة من المقالات، يضع الرّجل الأولى للإسلاميين المغاربة في القارة «الرجيمة» للعلمانية!

وإذا كانت الإسهامات التّجديدية للكاتب في صياغة المراجعات الكبرى للحركة الإسلامية في العلاقة مع قضايا الدولة الشرعية، والمشاركة والتدبير؛ محكومةً، في نهاية المطاف، بذكاءٍ جماعي، للتكيف الإيديولوجي والحركي مع ثوابت وتحولات الحقل السياسي المغربي، وهو ما جعل اجتهاداته تتزامن مع اجتهادات مُجاليه، أمثال: محمد يتيم، أبو زيد المقرئ، ..، فإنّه، في هذا السّلسلة الأخيرة، وهو ينتصر لمدنية الدولة، ويذهب بعيداً في التمييز بين الديني والسياسي، يبدو متقدّماً قليلاً، أو كثيراً، عن المزاج العام الذي يؤطر التفكير في هذه القضايا داخل الحركة الإسلامية.

ومرةً أخرى، إنّ السياق قد يكون حاسماً في إنضاج هذه التحوّلات الفكرية المهمّة؛ وهنا، إن فرضية «أثر التدبير الحكومي» قد تحتفظ بجانبٍ من القدرة التفسيرية، لقد شكّل تدبير الشأن العام اختباراً قوياً لقدرة الإسلاميين على تمثّل الفرز الواضح والضروري بين مجال الدين ومجال السياسة، وبين مجال الدين ومجالات السياسات العمومية، وهو ما يسمح بتصوّر تمرين «السلطة» والمشاركة في التدبير، كمُختبر

لإعادة بناء المشروع السياسي في علاقة بالمرجعيات الإيديولوجيات والمذهبية، وفي حالة «الإسلاميين»، كفرصة للخضوع لمسارٍ من «العلمنة الصامتة».

إننا لا نستطيع التّكهن بالآثار التي قد يصنعها تلقي هذه الاجتهادات المُعتبرة داخل الحركة الإسلامية، لكن المؤكّد أنّها تطرح أسئلة عميقة على المرجعية الفكرية لهذه الحركة، ولاسيما في تمثّلها للعلاقة المعقدة بين الديني والسياسي، كما أنّنا لا نستطيع أن نعرف ما إذا كانت هذه الرؤية المبنية على التمييز بين الديني والسياسي قد تؤثر في تصوّر قطاع واسع من الإسلاميين المغاربة لطريقة تدبير النظام السياسي نفسه للعلاقة بين الشرعية الدينية والشرعية السياسية والدستورية؟

قد يبدو من المهمّ التساؤل، في الأخير، حول الإمكانيات التي قد يسمح بها، على المستوى الفكري، ارتكاز مثل هذه المقاربات التوفيقية، التي تتقدّم، بحذر، خطوة صغيرة ومهمّة في اتجاه «اللائكية»، دون أن تصل إلى حدود «الدّهرية»، على المنجز الفكري الحديث المبني على تجاوز الصدامية بين الاتجاهات العلمانية والاتجاهات الدينية، ضمن الأفق الذي تقدّمه أطروحة ما بعد العلمانية، أو أطروحة الليبرالية السياسية لراولز، كتجاوز للعلمانية الشاملة المستأصلة للدين، وللديانة الساعية لاجتثاث العلمانية؟

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com