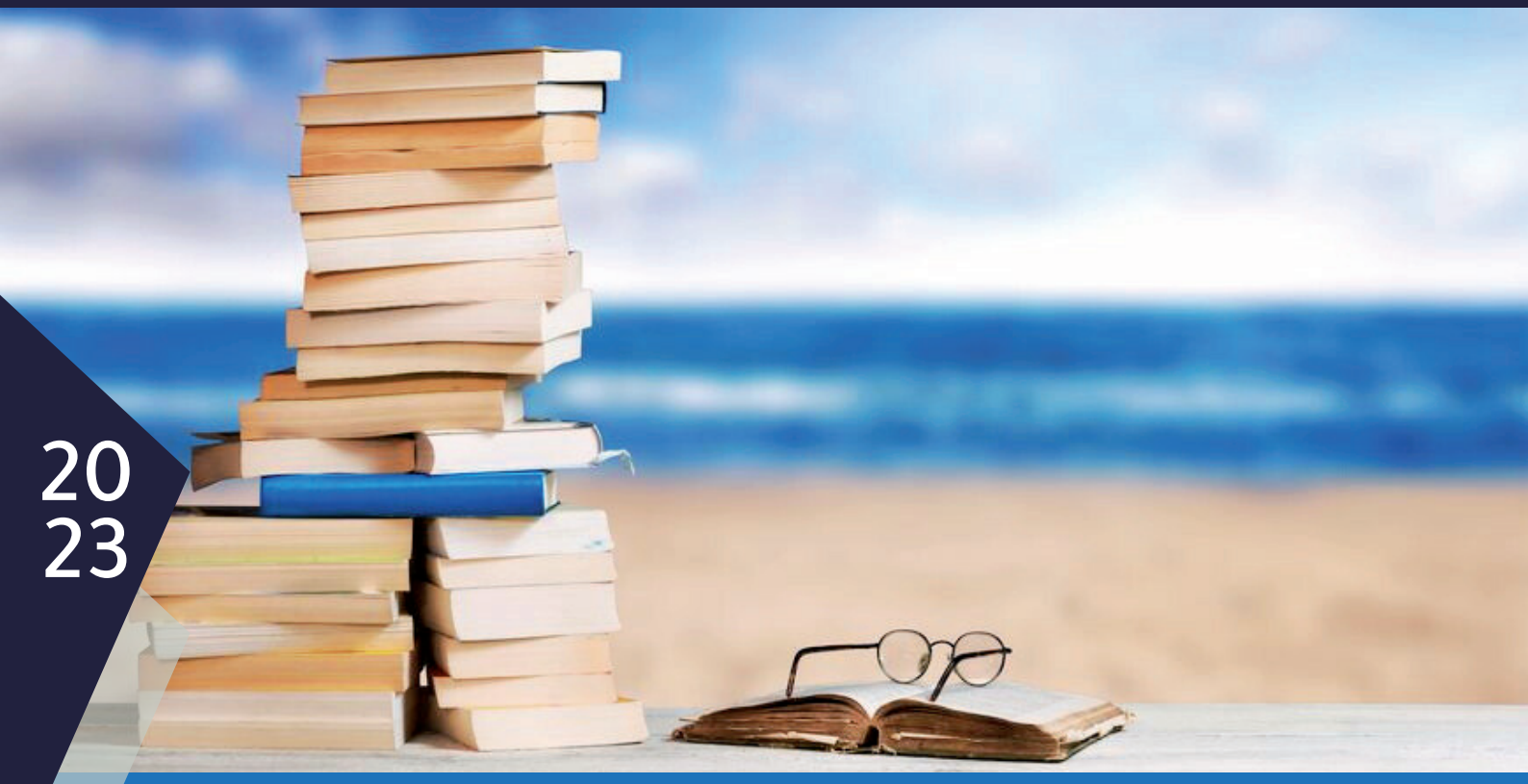
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جدلية الدين والسياسة
بين التنزيل والتأويل

الحسن أقديم
باحث مغربي



2023

www.mominoun.com

- **بحث محكم**
- **قسم الدراسات الدينية**
- 04 شتنبر 2023

جميع الحقوق محفوظة © 2023

جدلية الدين والسياسة
بين التنزيل والتأويل

الملخص:

تحكمت المصالح السياسية في تأويل النص الديني، القرآني والحديثي؛ وذلك في سياق الصراع والتنافس المحتدمين حول السلطة في التاريخ الإسلامي المبكر، في ظل صمت النص الديني عن التفصيل في شؤون السياسة والدولة، وترك المسألة السياسية للعقل ومصالح الناس، فكل ما في القرآن من أمور السياسة والحكم لا يتجاوز مستوى الغايات والمقاصد والمبادئ العامة، وقد تجاوزت المسألة تأويل نص قائم إلى وضع نصوص تدعم شرعية سلطة قائمة، ونصوص مضادة تنزع عنها تلك الشرعية.

لقد أضحى تأويل النص الديني شأنا من شؤون الدولة، وأصبحت أمور الدين كلها ممأسسة بشكل ينسجم وطبيعة السلطة السياسية، ليتحول الدين بذلك إلى أداة براغماتية وآلية للاستعمال الإيديولوجي الذي بموجبه تتحقق شرعنة السلطة السياسية. واستمر التوظيف الإيديولوجي السياسي للإسلام في مجمل الدول العربية إلى الآن، وهذه الإشكالية لا تساعد على بناء مجال سياسي حديث، تحكمه المبادئ الديمقراطية وروابط المواطنة.

مقدمة

بوفاة الرسول (ص) انتقل المسلمون من مرحلة «النبوة» إلى مرحلة «الخلافة»، من الدعوة إلى الدولة، من الدين إلى السياسة، وسيتم تشكيل المجال السياسي العربي في خضم الدين، وعلى أساس مقولات دينية وتأويلات لتسويغ الفعل السياسي، لذلك فإن أكبر المتغيرات التي استجدت بفعل هذا الانتقال، هي التحول من مرحلة «التنزيل» إلى مرحلة «التأويل»، من مرحلة النص الأصلي الخام، النص القرآني والحديثي، إلى مرحلة تأويل هذه النصوص وفق خلفيات مختلفة ومتصارعة في كثير من الأحيان؛ وذلك لما استجد في حياة المسلمين بعد الرسول (ص) من صراعات زمن الخلافة الراشدة والملك الأموي والعباسي حول إشكالات سياسية تتبَرْقع بغطاء ديني.

هذا التحول الطارئ في التاريخ الإسلامي المبكر مهم للغاية في تحديد آليات وميكانيزمات اشتغال العقل السياسي العربي في بدايات تشكل الدولة في الفضاء الإسلامي؛ فكل فرد أو جماعة تؤوِّل القرآن بحسب مصالحها وأهدافها، وهنا ينتصب التأويل، باعتباره محددا بارزا في تشكيل المجال السياسي الإسلامي، فتصرفات الصحابة والتابعين السياسية مبنية على مضمون الحديث النبوي «أنتم أدرى بشؤون دنياكم»، مع إعمال واضح للبراغماتية السياسية التي اتخذت من النص الديني أساسا متينا لإضفاء المشروعية على الممارسة السياسية، لذلك كان باب الاجتهاد والتأويل مفتوحا على مصراعيه، وكل يؤصل لرأيه السياسي في القرآن، وفي السنة، وفي سيرة السلف الصالح، فصار التأويل في خدمة التسويغ والتبرير السياسيين.

لقد اهتم العديد من المفكرين المعاصرين بحيثيات نشأة الظاهرة القرآنية، النص/ الخطاب القرآني، باختلاف الاصطلاحات، وكل ما تعلق بهذا النص من اجتهادات وتأويلات، مركزين على جدلية الدين والسياسة في التاريخ الإسلامي المبكر، منذ عهد النبي إلى سياق الفتنة الكبرى، مرورا بمرحلة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاوية والصراع بين الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية، ومن هؤلاء المفكرين العرب نذكر: محمد عابد الجابري وعبد الله العروي ومحمد أركون وهشام جعيط، وطيب تيزيني، وعبد الإله بلقزيز، وبنسالم حميش ونصر حامد أبو زيد وبرهان غليون وغيرهم، لذلك سينصب عملنا في هذا البحث حول جدلية الديني والسياسي في العقل الإسلامي التأسيسي، وكيف تضاربت التأويلات المتعددة حول النص المنزل لمجاراة منطق المصلحة السياسية للأفراد والدول والفرق والمذاهب، مستنيرين بمختلف ما أنتجه الفكر العربي المعاصر حول هذه الإشكالية.

1 ـ تأويل النص الديني أساس تشكيل العقل السياسي العربي

لقد درس الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه «العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته» دور العقيدة / الدين في تشكل المجال السياسي العربي، إلى جانب محددي القبيلة والغنيمة؛ إذ شكلت تأويلات النصوص الدينية وسيرة السلف عنصرا مؤسسا للعقل السياسي العربي، بل إن الصراع بالمقدس تعدى تأويل النصوص الموجودة إلى وضع أحاديث كثيرة، لذلك يعتبر كثير من الفقهاء والمحدثين أن الأحاديث المتعلقة بالسياسة أحاديث ضعيفة أو موضوعة. مثل الحديث المشهور الذي روته جل المصادر السُّنية واختلف متْنُه، ومن الصيغ التي ورد بها «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا بعد ذلك»، ويستعمل أهل السنة هذا الحديث في إطار إثبات نبوة محمد، باعتبار أن الحديث يحمل أخبار غيبية، وهو تحول الخلافة إلى ملك بعد ثلاثين سنة[1]، والأكثر من ذلك يوظف الحديث لإضفاء الشرعية على حكم معاوية، المؤسس الأول لـ «المُلك» في الإسلام، ومن خلاله إضفاء الشرعية كذلك على الخلفاء الذين جاءوا من بعده، أمويين وعباسيين وغيرهم. وبذلك فـ «المُلك العضوض الذي أقامه معاوية يكتسب شرعيته الدينية، ليس فقط من «البيعة» التي كانت بـ «الإجماع» حتى سمي عام توليته وتنازل الحسن له بـ «عام الجماعة»، بل أيضا من كونه جاء تصديقا لما سبق أن أخبر به النبي (ص)»[2]، بهذه الطريقة تمت تعبئة المخيال الاجتماعي الديني للمجتمع الإسلامي المبكر لتسويغ الحكم السياسي والقبول بالأمر واقع.

إن الصراع السياسي التي عقب المرحلة النبوية دار رحاه حول تأويل النصوص الدينية، وتسويغ كل طرف لأحقيته في الحكم من داخل النصوص الموجودة أو المنتحلة، وهذا الأمر جلي في قولة عمار بن ياسر في موقعة صفين: «نحن ضربناكم على تنزيله، فاليوم نضربكم على تأويله»، وهو الذي قاد معارضة وثورة سياسية راديكالية ضد عثمان ومعاوية بعده، فـ «كان عمار يقاتل على «التأويل»، تأويل القرآن، بل تأويل الدين كله. لقد كان يصدر هو ورفاقه عن مخيال ووعي تشكلا (...) في المرحلة المكية من الدعوة المحمدية، مرحلة ما قبل الدولة (...) ومع أن عثمان قد عاش المرحلة المكية كما عاشها عمار، فإن موقعهُ كأَحَد «رجال الدولة» الممولين لها، زمن النبي وكأحد المستشارين الكبار زمن أبي بكر وعمر، جعله يمارس نوعا آخر من «التأويل». وإذا جاز لنا أن نستعمل العبارات الشائعة في عصرنا أمكن القول، إن عمارا كان يفكر بـ «منطق الثورة» ثورة الإسلام على الأصنام والملأ من قريش والمترفين... بينما كان عثمـــان يفكر بـ «منطق الدولة» هو ومعاوية ومن على شاكلتهما، وهو منطق يجد مرجعيته ومصداقيته ـ على الأقل في نظرهما ـ في الدين نفسه. في نصوصه وفي سيرة النبي وسيرة أبي بكر وعمر ...»[3]. فمهما بدا التناقض بين مواقف الأطراف المتصارعة زمن الفتنة وما تلاه من

1 ـ ثلاثون سنة من الخلافة هي مجموع زمن خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، وهناك يدخل خلافة الحسن بن علي (خمسة أشهر ونيف) وهي فترة قصيرة لم تتجاوز الكوفة وناحيتها، لتكتمل الثلاثون سنة.

2 ـ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، 2000، ص: 232

3 ـ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المرجع السابق، ص ص: 225 ـ 226

صراعات سياسية حول الخلافة صارخا؛ فكلاهما يصدر من تأويلات تجد كلها مرجعيتها، بشكل ما، في القرآن أو في السنة، أو في سيرة السلف الصالح.

لقد أولت الدولة الأموية عناية بالغة لتثبيت الصلة بين الدين والسياسة، باعتبارهما أساس الحكم والتمكين والملك. إن تأميم الدين باعتباره مؤسسة رسمية، وتوظيفه باعتباره آلية، يَمَكِّن الحاكم من رد الأطماع عن ملكه. لذلك، فالإيديولوجية الدينية التي وظفها الأمويون منذ معاوية، هي الإيديولوجية الجبرية، والتي تعتبر حكمهم في منزلة المشيئة الإلهية، والقدَر المحتوم، وقد كانت هذه الإيديولوجية محط صراع فكري سياسي وديني بين الدولة الأموية والفرق الكلامية، وفيما بعد سيتم نسف الإيديولوجيا الجبرية للأمويين، والعقيدة التكفيرية للخوارج، وطوبى الإمامة عند الشيعة، خصوصا من طرف حركة المعتزلة التنويرية، التي مهدت نظريا لقيام الثورة العباسية.

إن دولتي المُلك الأموي والعباسي تشكلان أنموذج الدولة السياسية الصرفة؛ إذ تحول موقع الدين في علاقته بالسلطة، من غاية سامية، إلى أداة مؤممة لإضفاء الشرعية على السلطة. وبدت الدولة الأموية أكثر دينية من الدولة الراشدة، لكن على مستوى المظهر، وليس على مستوى المضمون. إن التوجه الديني للخلافة الأموية والعباسية كان سببا في دفع المعارضين بدورهم إلى تبني المسلك الديني والعقدي في صراعهم معها، حيث نظم المعارضون أنفسهم في فرق عديدة انضمت إليها الجماعات المتذمرة واليائسة؛ فمعظم الفرق التي تشكلت بعد مقتل عثمان بن عفان، هي أقرب إلى الحزب السياسي منه إلى الفرقة الدينية؛ لأن الأهداف كانت سياسية، ولكن بغطاء ديني، وكل فرقة تدعي أنها تمثل الجماعة الناجية، وأنها تدعو إلى كتاب الله وسنة رسوله، وقد أدى الصراع السياسي والديني بين هذه الفرق إلى ظهور علم الكلام، الذي هو في العمق كلام سياسي لكن بلباس ديني.

2 ـ تأويل النصوص الدينية لبناء الشرعية السياسية

يعد هشام جعيط من أبرز المفكرين المهتمين بالتاريخ الإسلامي المبكر تحليلا ونقدا، وقد سلط الأضواء على مرحلة «الفتنة الكبرى» انطلاقا من جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر [4]، وتتبع نشأة الظاهرة القرآنية منذ عهد النبي محمد إلى سياق الفتنة الكبرى وما بعدها، على غرار العديد من المفكرين العرب كمحمد عابد الجابري ومحمد أركون وغيرهم.

لقد حلّ القرآن محل الشعر في صدر الإسلام، وقام مقام ثقافة العرب الأنثروبولوجية المتحدرة من الجاهلية، واكتسح حقل الوعي، وبدأ الناس يتجادلون حول طرائق قراءاته «وربما كان حذيفة قد أشار على عثمان بوضع نسخة واحدة من القرآن، خوفا من بذور فتنة كهذه، وأيضا لتعميق الأسلمة، واجتناب العودة إلى الشعر (...)

4 ـ هشام جعيط، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، الطبعة الرابعة، بيروت، 2000، ص: 92

إن وضع النسخة العثمانية، وضع مدونة قرآنية واحدة ووحيدة في بداية ثلاثينيات الهجرة (650 م)، ظاهرة كبرى في تاريخ الإسلام الديني، الثقافي وحتى السياسي»[5]. لقد كان القصد هو توحيد النص، والحفاظ عليه، وتقديم نسخة نهائية ورسمية، وإلغاء النسخ الأخرى الموجودة، ولكن هذه العملية واجهت مقاومات كثيرة، ومع ذلك فقد انتشرت النسخة العثمانية، وفرضت نفسها في عهد الأمويين.

يعدّ النص القرآني الرسمي مرجعا إسلاميا مركزيا، لكنه في ذات الوقت أداة إيديولوجية حاسمة في الصراعات حول السلطة، وما حادثة رفع مئات المصاحف على رؤوس الرماح في موقعة «صفين» من طرف جيش معاوية إلا أنموذج على ذلك، علاوة على استثماره من لدن القوى الثورية ضد عثمان، حين كتبوا إلى عثمان أن من واجبه الانصياع لحكم القرآن، إذ «لم يعد العلم السياسي/ الديني حكراً على شخص واحد أو عدة أشخاص، بل عليهم كلهم الانصياع لمعلم ومرشد، القرآن الذي يجسد حضور الله ويشهد على سيادته التي لا يمكن تجاوزها. وحين عمَّ القرآن وانتشر، صار ملكا عاما وبالتالي يمنحهم الحق في الكلام (...) لقد سمح لهم القرآن بتخطي الدولة، بالاستناد إلى التعالي الحقيقي الوحيد، إلى السلطة الحقيقية الوحيدة، سلطة الله. كما أتاح لهم أن يتحرروا قليلا من عبء الشرعية التاريخية لـ «أصحاب محمد» القيمين على السيادة والقيادة والقدوة. تحرروا قليلا وليس تحررا كاملا (...) التكلم باسم القرآن كان يضفي عليهم، بدورهم، طابع القيادة وشكلها. فصاروا بذلك، أصحاب الله والدين (...) إنه دخول كثيف للقرآن في التاريخ الآخذ في التكون»[6]. بهذا المنظور، سيظل القرآن بصفة خاصة والدين الإسلامي بصفة عامة على مدار التاريخ الإسلامي، أداة في يد الغالب والمغلوب، ووسيلة لإضفاء الشرعية ونزعها في الوقت ذاته.

إن القرآن الكريم قد سكت عمدا عن التفصيل في شؤون الدولة، وترك الأمر للعقل والحاجات الاجتماعية ومصالح الناس؛ فكل ما في القرآن من أمور السياسة والحكم لا يتجاوز مستوى الغايات والمقاصد والفلسفات والمبادئ العامة، لكن هذا لا يعني انتفاء العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام على نحو ما يفهم العلمانيون من منظور العديد من الباحثين مثل الدكتور محمد اعمارة، فإن لم تكن الدولة ركنا دينيا وفريضة قرآنية، فهي في نظر كثير من الإسلاميين واجب مدني وضرورة اجتماعية «ليس بالمعنى الذي يقطع صلاتها وعلاقاتها بالواجبات والفرائض الدينية، على النحو الذي يقول به العلمانيون؛ لأن قيام الكثير من الواجبات «الدينية» متوقف على تحقيق هذا الواجب «المدني» (...) وإنما بمعنى انتفاء «الكهانة» والثيوقراطية عن طبيعة الدولة والسياسة في الإسلام»[7].

ما تقوله النصوص الدينية شيء، والتاريخ الإسلامي شيء آخر؛ فكثيرا ما توحدت السلطتان الدينية والدنيوية لخدمة أهداف الحاكم وإضفاء المشروعية على حكمه وقراراته، فتوحُّد السلطتين في يد واحدة

5 ـ هشام جعيط، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ص: 104

6 ـ هشام جعيط، المرجع السابق، ص ص: 105 ـ 106

7 ـ محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1988، ص: 211

تجعل تأويل النص الديني شأنا من شؤون الدولة، ويصبح رجل الدين ـ فقيها أو مفسرا أو محدثا ـ موظفا في بلاط الدولة / الخلافة، يضع النص في خدمة الحاكم / الخليفة. فيقوم هذا الأخير بإلغاء تعددية التأويلات والنصوص، ومن هذا المنطلق «يمكن أن نفهم حرص الدولة ـ ممثلة في الخليفة الثالث عثمان بن عفان ـ على القضاء على تعددية النص التي تمثلت في السماح بقراءته وفقا للهجات العربية المختلفة ـ التي حصرت في العدد سبعة ـ وذلك بإلغاء كل القراءات لحساب القراءة بلهجة قريش.»[8]. ويتضح التوحيد بين السلطتين في رد عثمان بن عفان على الثوار حين حاصروه وخيروه بين الموت أو العزل من المنصب السياسي، فكان جوابه «لا أخلع قميصا ألبسنيه الله»، وهذا إعلان صريح عن حكم ثيوقراطي رباني، لا مجال فيه لاختيارات البشر، يتم بمقتضاه «تحويل السلطة السياسية إلى «نص» إلهي، الأمر الذي جعل امتلاك السياسة للنصوص الدينية تحصيل حاصل».[9]

3 ـ الصراع حول تأويل الخطاب القرآني في خضم التنافس حول السلطة

ينبه المفكر محمد أركون في دراسته حول نشأة الفكر السياسي الإسلامي المبكر إلى أهمية علم «السيكولوجيا التاريخية» التي يجهلها التاريخ الوضعي الذي لا يهتم إلا بتجميع الوقائع الثابتة؛ فالسيكولوجيا التاريخية تعلمنا أن هنالك تاريخا للوعي، وتشكلا تدريجيا له، وينبغي على المؤرخ الحديث أن يهتم به. ضمن هذا المنظور راحت الفكرة الإسلامية تنغرس في النفوس مستندة في ذلك إلى الظاهرة القرآنية، وقد وُجدت في المدينة جماعة تدافع عن مفهوم الخلافة الشرعية؛ أي الخلافة التي تتجاوز في أسسها الروابط الدموية وكل الروابط القبلية، خلافة متعالية تشير إلى الله الواحد الذي يشغل الخطاب القرآني كله، هذه الجماعة هي عائلة النبي، وهذه الشرعية تتمحور حول شخصية علي ابن عم الرسول وزوج ابنته فاطمة، وفي النصف الثاني من القرن الثاني الهجري راحت فكرة الشرعية تكتسب وجودها التنظيري وبلورتها العلمية تحت اسم النظرية الشيعية للخلافة.

ستُواجِه هذه الفكرة الاضطهاد الأموي الغاشم، وسيتحول هذا الاضطهاد إلى مجازر مرعبة كان التاريخ السني قد مررها تحت الصمت، في حين «راح التاريخ الشيعي يُضخمها مولدا وعيا عذابيا كبيرا. وراح العقل التدبيري للدولة (La raison d'Etat) بكل عنفه وقساوته يحذف بضربة واحدة تجارب وشهادات ذات قيمة روحية لا تقدر بثمن، الشيء الأسوأ من ذلك هو أن هذا العقل السياسي التدبيري راح يُركب من عنده، وحسب مصلحته، شهادات أخرى تخص تشكيل القرآن مما أدى إلى نتائج خطيرة جدا؛ ذلك أن هذه العملية راحت تشكل البنى العقلية والتصورية التي ستسيطر على وعي ملايين البشر منذ ذلك الحين وحتى يومنا هذا».[10]

---

8 ـ نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء ـ بيروت، 2008، ص: 130

9 ـ المرجع نفسه، ص ص: 130 ـ 131.

10 ـ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت، 1996، ص: 285

على غرار العديد من المفكرين العرب، اهتم محمد أركون بدراسة الظاهرة القرآنية بالعمل على الكشف عن المواقف والمعطيات والبنيات المتعلقة بالمجال الذي اخترقته ظاهرة الكتاب المقدس عبر التاريخ، «ينبغي علينا أن نحاول فهم هذه الظاهرة (ظاهرة الكتاب) بصفتها ظاهرة حضارية يمكن تحديدها على النحو التالي: هناك شيء كتب، هو الكتاب، وسوف يتعلق به المؤمنون باستمرار ويرجعون إليه (...) ولكن هذه المهمة ستكون صعبة وشاقة؛ لأن المعارف والعقائد الموروثة لدى هذه الطوائف (المنتمية لليهودية والمسيحية والإسلام) عنيدة وسوف تقف في وجه تحقيقها.»[11]. رغم ذلك يتقدم أركون ليحلل كيفية تشكل الفضاء الإسلامي أو المجال الإسلامي، حيث إن الخطاب الشفوي الذي نطق به النبي محمد قد تحول فيما بعد إلى مدونة نصية رسمية مغلقة[12]. وقد أصبح بذلك عرضة للتأويل المنفتح باستمرار من أجل قيادة التاريخ وتوجيهه. وبالتالي ضرورة تدخل اللسانيات. فـ «الخطاب القرآني مدعو «خطابا»؛ لأنه لم يكن مكتوبا في البداية، وإنما كان كلاما شفهيا أو عبارات لغوية شفهية تنبثق على هوى المناسبات والظروف المتغيرة، وقد استمر ذلك عشرين عاما»[13].

أسفرت الفتنة الكبرى عام 661م عن ولادة فروع مختلفة للإسلام، وكانت السلطة فيها محط الصراع، ويميز فيها أركون بين ثلاثة اتجاهات: الاتجاه الأساس هو الاتجاه السني الذي يجمع اليوم الغالبية العظمى من المسلمين، دعي هذا الاتجاه بهذا الاسم ـ حسب أركون ـ لأنه يدّعي احتكار «الأرثوذكسية»؛ أي السنة التي تعني التراث «الحق» للنبي. وتنطوي هذه التسمية على تغليب السنة وتفضيلهم على غيرهم، هذه التسمية خلعوها على أنفسهم من أجل إبعاد خصومهم وتسفيههم مسبقا، والشيء نفسه يقال عن الشيعة، وهم أتباع وأنصار علي الذين رفضوا الإجماع. والشيعة يعاملون السنة بالطريقة نفسها، ويعتبرون أنفسهم أهل العِصْمة والعدالة. الاتجاه الثالث يمثله الخوارج، وهم عند السنة أولئك الذين خرجوا عن الأمة وتركوا الجماعة، والمعنى الأصلي للكلمة هو فعلا الخروج، لكن ليس الخروج عن الأمة، وإنما الخروج إلى ساحة القتال للجهاد في سبيل الله من منظورهم.

لقد اتجهت كل الفرق المتصارعة على الحكم في زمن الفتنة الكبرى، إلى تأويل آيات القرآن تأويلا موافقا لنظريتها السياسية في السلطة متجاهلة بذلك لحقيقة السكوت القرآني «الحاسم فيما يتعلق بهذه القضية (...) على أن الشيعة في الحقيقة، كانوا هم الأكثر تأويلا لآيات القرآن في شأن الإمامة، كما كانوا الأسبق في استخدام

11 ـ محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1996، ص ص: 81، 82

12 ـ المدونة النصية في اللسانيات ـ حسب أركون ـ هي مجموعة من العبارات الشفهية اللغوية التي جمعت لكي تشكل وحدة ما (مصحف في حالة الإسلام). وهذه الوحدة المتجمعة ترغب في أن تشمل كل العبارات النصية التي تلفظ بها المعلم (أو النبي)، ثم إن هذه المدونة النصية «رسمية» في حالة الإسلام كما في حالة المسيحية أو اليهودية، ويقصد بكونها رسمية أنها واقعة تحت سيطرة السلطة؛ أي سلطة الخليفة في حالة الإسلام. ويحكي التاريخ الإسلامي أن الخليفة الثالث عثمان بن عفان (644 هـ ـ 656 هـ) قد أمر بجمع مجمل العبارات الشفهية (الآيات) المحفوظة في ذاكرة الصحابة من أجل تدوينها كتابة، وتشكيل مدونة نصية رسمية مغلقة (أي ناجزة ونهائية). والمقصود بـ «مغلقة» هو أنه بعد أن تنتهي عملية جمع مجمل العبارات الشفهية المعترف بأنها شاملة وكلية، فإنهم يعلنون أن المدونة النصية قد أصبحت مغلقة، بمعنى أنه لم يعد لأي شخص الحق في أن يضيف إليها شيئا أو أن يحذف منها شيئا، وقد نشأ شيء مشابه في المسيحية. أنظر: محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، المرجع السابق، ص: 85

13 ـ محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، المرجع السابق، ص: 83

التأويل. ومن بعدهم ـ وكرد فعل في الغالب ـ بدأ السنيون في تعاطي التأويل وتوظيفه في الرد على الشيعة ثم في تأسيس ما صار يعرف بنظرية الخلافة»[14]، وتجسَّد هذا الأمر في الصراع العلوي / الأموي، الذي دار بين الخليفة الرابع علي بن أبي طالب وبين معاوية بن أبي سفيان في موقعة «صفين»، حين رفع أنصار معاوية المصاحف للاحتكام إليها في حسم هذا الصراع السياسي، «وقد كان الداهية عمرو بن العاص هو صاحب هذا التكتيك، وكان واثقا من نتيجته في بلبلة عقول أتباع علي واختلافهم (...) تلك «الحيلة» موجهة بنفس القدر لجنود معاوية، تزييفا لوعيهم، بإقناعهم أن قوادهم يخوضون حربا دينية مقدسة؛ وذلك إخفاء للأطماع والمصالح الدنيوية الطبقية المباشرة. وقد أثمرت هذه الحيلة الأيديولوجية نتائجها في تحويل الوعي بالصراع من مجال الصراع الاجتماعي السياسي إلى مجال الصراع حول إدراك معنى النصوص الدينية، وحول تأويلها. ومنذ تلك اللحظة التاريخية والمسلمون يخوضون صراعاتهم الاجتماعية والسياسية باسم الدين وتحت مظلة النصوص»[15].

هذه النتيجة التي خلص إليها نصر حامد أبو زيد هي المؤطرة للسياق السياسي العربي الحديث والمعاصر بكليته، بل إنها البنية الحاكمة في العقل السياسي العربي منذ مبايعة الخليفة الأول أبي بكر الصديق في «سقيفة بني ساعدة» إلى الآن، ولعل الصراع الراهن داخل الدول الإسلامية حول المرجعية الدينية، باعتبارها إيديولوجيا الشرعية السياسية، خير دليل على أن العقل العربي ظل مشدودا إلى الصهر بين السلطتين، سلطة النص الديني، والسلطة السياسية الحاكمة، ويؤدي التوحيد بين السلطتين ـ حسب نصر حامد أبو زيد ـ «إلى نتائج خطيرة على مستوى آليات العقل العربي المسلم في إنتاج المعرفة، حيث أصبحت النصوص الدينية الإطار المرجعي الأول والأخير بالنسبة لكل القوى الاجتماعية والسياسية»[16]. وبات تأويل النصوص الدينية رهينا بالسلطة السياسية، تأييدا ومعارضة، تبريرا وتأميما للنصوص الدينية، وأدلجة للخطاب السياسي للسلطة.

4 ـ التأويل السياسي للدين وصناعة الإيديولوجيا السياسية

إن التاريخ السياسي للمسلمين لم يستطع في كثير من مراحله إبراز الوجه الحقيقي للإسلام؛ ذلك الذي يطرحه النص الخالص بعيدا عن الإيديولوجيا؛ ففي نطاق الإسلام الحقيقي الذي تتسع فيه دائرة المباح والحريات والعقلانية والقيم الإنسانية، يحضر الطابع السياسي والاجتماعي للإسلام، فالعلاقة بين الدين والمجتمع اتخذت أشكالا متعددة في التاريخ والمكان، لكنها لم تثر بشكل جدلي إلا مع تبلور التيار العلماني في المشرق مرددا المقولات الغربية، بغض النظر عن الفروق الجوهرية بين الإسلام وتاريخه من جهة، والمسيحية وتاريخها من جهة أخرى. فالتاريخ السياسي للمسيحية ـ حسب هيغل ـ يقوم على «الطلاق بين الدين من جهة

14 ـ ياسين عبد الجواد، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء ـ بيروت، 2008، ص: 201

15 ـ نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المرجع السابق، ص: 130

16 ـ نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المرجع السابق، ص: 131

والحياة من جهة أخرى، وكأن ليس ثمة صلة على الإطلاق بين المتناهي واللامتناهي أو بين الأرض والسماء.»[17]، ويَعتبر أن «الديانة التي أقامها المسيح كانت ديانة فردية صرفة، في حين أنه لا يمكن للحقيقة المقدسة أن تبقى محبوسة في أعماق الضمير، بل لا بد أن تخرج إلى عالم الوجود الخارجي لكي تستوعب كل شيء في الحياة. وأي دين لا ينجح في استيعاب المظهر الجماعي للوجود البشري لن يكون من شأنه سوى أن يولد ضربا من الانقسام في صميم الضمير الفردي»[18].

عطفا على ما سبق، فجوهر الجدلية بين الديني والسياسي تكمن في التأويل السياسي للدين، والأزمة المترتبة عن هذه العلاقة «إنما هي من فعل السياسة لا من فعل الدين»[19]،على أن التشديد على سياسية مسألة الدين والدولة، أو على جوهرها السياسي، إنما هو تشديد على ماهيتها فحسب، «أما النظر إليها والتفكير في تشابك خيوطها، فلا يمكن أن يكون بعقل سياسي وإنما بعقل نظري»[20].

إن الدين عبارة عن نصوص صامتة محصورة بين دفتين، والمؤولون هم من يُنطقون هذه النصوص، وكثيرا ما يجري المؤول حاكما كان أو معارضا، تأويله وفق أغراض سياسية لا علاقة للدين بها، حتى وإن استخدم في ذلك مفردات الدين. «إن النص الإسلامي الأول «القرآني والحديثي» والحال كذلك، لا يقف ساكنا أو محايدا حيال قارئه، المتحدر من وضعيات اجتماعية مشخصة معاصرة له أو لاحقة عليه، يتلقف ما يصدر إليه منها تلقُّف متلق أعزل، والموقف نفسه نواجهه على صعيد العلاقة بين ذلك النص وقارئه المعاصر له.»[21].

إن النصوص ليست ناطقة بذاتها، وإنما هي محمولة على معاني يقررها المؤولون، ونظرا لاختلاف المصالح الاجتماعية والسياسية والمرجعيات الفكرية والأوضاع التاريخية والنفسية التي تؤسس لفعل القراءة والتأويل، فإن الاختلاف واقع بين الأفراد والجماعات في فهم وتلقي النص الواحد، فينتج عن ذلك مذاهب وفرق وأحزاب، وهو ما حدث في التاريخ الإنساني عامة، والتاريخ السياسي والديني والثقافي العربي الإسلامي. فـ «إذا كانت الحقيقة في كلام الله ورسالاته واحدة، فكيف يعقل أن يذهب فيها المتلقون كل مذهب وأن يتأولوها بطرق متناقضة تحمل بعضهم على تفسيق أو تكفير البعض، فيتمخض التناقض والتباين في التأويل عن صراعات عنيفة، وبالتالي عن فتن ومحن مأساوية (كمحنة القول بتخيير الإنسان، ومحنة خلق القرآن، ومحن الصوفية، ومحنة الأشاعرة، إلخ)».[22] ونتيجة ذلك أن كل فرقة أو مذهب يقدم قراءته للنص بوصفها حقيقة هذا النص وجوهره، في سعيه إلى احتكار السلطة باعتبارها الهدف والمبتغى.

---

17 ـ زكريا إبراهيم، هيغل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر للمطبوعات، سلسلة عبقريات فلسفية، الطبعة الأولى، القاهرة، 1998، ص: 39

18 ـ نفسه، ص: 40

19 ـ نفسه، ص: 20

20 ـ نفسه، ص: 23

21 ـ طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، د. ط، دمشق، 1997، ص: 40

22 ـ بنسالم حميش، التشكلات الأيديولوجية في الإسلام، الاجتهادات والتاريخ، تقديم ماكسيم رودنسون ومحمد عزيز الحبابي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص: 12

لا ترجع مسألة التأويل إلى الدوافع النابعة من ذوات المؤولين فقط، وإن كانت عاملا مهما، وإنما إلى طبيعة النص القابل للتأويل، والمفتوح على عمليات القراءة المتعددة والمتباينة، ويقر الباحث بنسالم حميش بهذا الأمر، مؤكدا على كون أصل التأويل «لا يعود إلى ذوات المؤولين فقط، وإنما كذلك إلى طبيعة المادة المؤوَّلة، من حيث قابليتها واتساع فضائها لعمليات التأويل. فإذا كان هذا يعني حتى «في الشرع، كما يعرف الجرجاني، صرف اللفظ عن معناه الظاهر، إلى معنى يحتمله ...» فذلك لأن وظيفته لا تقوم إلا في تجاوز اللغة ومدلولاتها الاشتقاقية إلى رحاب الاصطلاحات الأيديولوجية التضمينية، حيث تتكاثف أعمال تحرير وتصريف المعاني والدلالات الثانية وتتصادم.»[23].

نكون إزاء عملية التأويل أمام بنيتين؛ بنية النص، وبنية القارئ، فالنص كما قلنا يطرح إمكانيات التأويل بفعل طبيعته اللغوية وسياقاته المتغيرة، والقارئ يؤول النص بناء على مرجعياته المعرفية والإيديولوجية، وبذلك تكون بنية القارئ بمثابة «وضعية مفتوحة باتجاه ذاك (المقروء) ضمن الحدود المشخصة التي يتحرك فيها القارئ، ويستثيرها هو، ويحرِّض عليها، في الحقول السياسية والسوسيو- ثقافية والاقتصادية وغيرها».[24] وبذلك نكون أمام جدلية القارئ والمقروء، أو مواجهة بينهما بتعبير الباحث طيب تيزيني: «فهي مواجهة وإن كانت عوامل انطلاقها ونواظمها الأساسية والحاسمة، في أساس الأمر، كامنة في بنية القارئ المفتوحة، في كل الأحوال، عبر القناتين المذكورتين آنفا، فإنها تظل مشروطة، أيضا، بما يفعله المقروء (النص) من إحداثيات وإثارات وإضاءات في شخص القارئ المتحدر من وضعية اجتماعية مشخصة ما. ومن ثم، فنحن نقف أمام بنيتين اثنتين؛ كلتاهما تومئ إلى الأخرى، وتخترقها، وتسهم في عملية بنينتها ضمن حدود العلاقة بينهما»[25].

لقد تشكلت وجوه التأويل في تاريخ الإسلام الإيديولوجي حول جدلية الصراع بين الظاهر والباطن؛ فأهل الظاهر يأخذون بظاهر النص، أما الباطنية أو دعاة العقل فـ «يجمعون على أن القرائن النصية أو السمعية لا تفيد اليقين ولا يمكن للاستدلال أن يقوم مكتفيا بها. وهكذا يُقْدِم هؤلاء على تقييدها بالدلائل التي يرون أنها عقلية. ويذهب أولئك إلى تغييبها في تصاعدات التأويل الباطني ومطالبه.»[26]. إن التأويل أو الاجتهاد في علاقته بالنص المقدس «تعبير عن تسرب الإنسان في الشريعة النصية وعن انخراطه الذاتي النشيط في «المُنَزَّل». ولذا، فإن عرض أنماط الاجتهاد ودرجاته القياسية هو عرض لتاريخ ذلك التسرب نفسه وذلك الانخراط»[27].

انسجاما مع طرحنا القاضي بتحكم الخلفية السياسية في ظاهرة التأويل أو الاجتهاد، يقر بنسالم حميش أمام عتمة ونسبية العامل الاقتصادي المفسر لظاهرة الاجتهاد الذي يمكن تعويضه بـ «الحقل السياسي، حيث

23 ـ المرجع نفسه، ص: 13

24 ـ طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، المرجع السابق، ص: 41

25 ـ طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، المرجع السابق، ص: 41

26 ـ بنسالم حميش، مرجع سابق، ص: 14

27 ـ نفسه ص: 15

تجد الصراعات الاقتصادية تعبيرها ومآلها (...) لنلاحظ إذن أن ما أسميناه بالحق في التأويل لا يعني إعمال التركيب التلفيقي ولا التنظير المتهافت، بل التحليل المعمق واعتبار الكل والاستجابة لوظيفة الفكر»[28]، ولم يقتصر التأويل على طبقة الفقهاء، بل شمل كل من المتكلمين والمتصوفة، وأضحى «كل تفسير للقرآن مفارق هو في نفس الوقت عند مؤلفيه نوع من الاختيار السياسي، غالبا ما يفرز مشروعا للاستيلاء على السلطة»[29].

4 ـ التأويل وإنتاج المذهبية الدينية السياسية

نتج عن تعدد تأويلات النص الديني ظاهرة ضربت بجذورها في التاريخ الإسلامي في الماضي والحاضر، وهي ظاهرة التمذهب. إنها ظاهرة تاريخية تعم تاريخ الأديان كافة، حيث إن الأديان التوحيدية قد بدأت خالية من التمذهب، وتتموقع كل ديانة في مواجهة الآخر المختلف عقديا، فلا يختلف أتباع الديانة الواحدة على نصها، ولا ينقسمون في فهمه، لكن هذا النص لا يبقى معزولا، وإنما يتعرض لتعدد التأويلات وتناقضها أحيانا مع مرور الوقت، وباختلاف المكان والزمان، واختلاف الظروف الاجتماعية والسياسية التي يتم فيها تلقيه وتأويله. وبالتالي يتم الانتقال من التوحد إلى التمذهب؛ أي «الانتقال من النص الديني إلى الجماعة، الانتقال من الجماعة الدينية إلى الجماعة السياسية، الانتقال من السلطة العليا (الإلهية) للدين إلى السلطة البشرية (الفقهية، الإكليروسية السياسية) للدين، الانتقال من النص الديني أو من الرأي إلى المُؤَسسة (= مأسسة الدين)»[30]. إن الأديان التوحيدية لم تتأسس على عقيدة توحيد الإله فحسب، بل خاطبت أتباعها برسالة رامت توحيدهم، وتوحيد فهمهم للتعاليم الدينية، ونبذ الفرقة والشقاق والاختلاف، لكن الواقع التاريخي يقول غير ذلك، فقد تفرق أتباع الدين الواحد إلى فرق وشيع يُخَطّئ بعضها بعضا، وتتصارع على مِلْكية النص وتمثيله واحتكار معناه.

على الرغم من وجود اختلافات فقهية بين السنة والشيعة، إلا أنهما يشتركان في مركزية العامل الديني في الدولة والسلطة، بما هو أساس المشروعية والشرعية فيها. فالإمامة حاجة للأمة عند الفريقين، لا تقوم شؤون الدين والدنيا إلا بها، لكنها ليست من أصول الدين عند السنة، بل من فروعه التي لا يتعلق الإيمان بها، بخلاف الشيعة الإمامية الذين يعتبرون الإمامة من العقائد لا من الفقهيات.

ليس الدين نصا صامتا فحسب، وإنما هو حصيلة ذلك التأويل الذي لا يكون فيه النص إلا عنصرا من عناصر أخرى تتدخل في تشكيل «شبكة التأويل»[31]، فهو إذا نسق يتشكل من النص والجماعة والتأويل، في سياق زماني ومكاني ومعرفي وسياسي... إلخ. إن النص الديني خاضع للتاريخ، ومن هنا تنشأ ظاهرة التمذهب

28 ـ بنسالم حميش، مرجع سابق، ص ص: 15 - 16

29 ـ نفسه، ص: 17

30 ـ عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الاسلامي، منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت، 2015، ص: 129

31 ـ انظر: عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت، الدار البيضاء، 2008

باعتبارها ظاهرة تاريخية، أسهمت في بروزها في التاريخ الإسلامي عدة عوامل منها: السياسية، والاجتماعية، والثقافية، والجغرافية، والمعرفية، والعوامل الخارجية.

يعتبر العامل السياسي الوقود المفجر لظاهرة المذهبية في الإسلام، وتحديدا عامل الصراع على السلطة منذ الثورة على الخليفة عثمان بن عفان، إلى الصراع بين علي ومعاوية على السلطة مما أدى إلى تفكك داخل وحدة الجماعة الإسلامية، فظهرت مجموعة من الفرق الكلامية والفقهية، التي حاولت أن تستدخل مسوغات دينية لتأسيس موقف سياسي وإحاطته بالحجية والشرعية الدينيتين. واستطاعت السلطة السياسية أن تنتج التمذهب وتفرض مذهبا دون غيره، مثل فرض الصفويين التشيع في إيران وغيره من النماذج. وإلى جانب العوامل السياسية التي تعد أساس التمذهب في الإسلام، نجد عوامل أخرى لا تقل أهمية مثل الشروط الاجتماعية والفكرية والثقافية ...إلخ. ومن الملاحظ أن التمذهب لا يظل في مستوى الإيمانيات والآراء العقدية، بل ينتقل إلى مستوى التأصيل العلمي والفقهي والكلامي، لينتهي إلى عملية التَّمأسُس، حيث تشرف على كل مذهب مؤسسات اجتماعية وسياسية من مدارس وكتاتيب وجامعات وجوامع... إلخ. ويتم تنظيم عمل علماء كل مذهب داخل مؤسسة مرجعية رسمية، بغاية تمتين ومأسسة الروابط بين المؤسسة الفقهية والمؤسسة السياسية.

إن حالة تدخل الدولة في الدين، أو بالأحرى إخضاع الدين لصالح المصالح السياسية بدأت عمليا مع تحول الدولة إلى ملك عضوض، يورث من الأب إلى ابنه، من معاوية لابنه اليزيد، تحت غطاء ديني في مجتمع يؤدي فيه الدين دور المكون الثقافي الرئيس. أما المعارضة الدينية، فقد اتجهت بدورها إلى الوراثة، جامعة بين الوراثة القبلية (قريش) والقدسية الدينية (آل البيت أبناء علي وأحفاده)، وبذلك فقد انتصر منطق السياسة والدولة على حماسة الخلافة الدينية، فالصراع الدائر زمن الفتنة الكبرى «لم يكن صراعا على السلطة ولا حتى مجرد حرب أهلية، بل كانت (الفتنة) صراعا أعمق بين تيارات فكرية وخيارات أخلاقية، وبين دولة وخلافة، وحتى صراعا بين ثورة ودولة، ودين ودنيا، وتقوى وورع من جهة، ووعي بالسياسة كلعبة قوة من جهة أخرى. هذا إضافة إلى كونها صراعا على السلطة بين نخب جديدة أنجبها الدين الجديد، وقيادات مجتمعية عشائرية اقتصادية/سياسية قائمة منذ ما قبل الإسلام وتبنت الدين الجديد الذي تحول إلى ثقافة مهيمنة».[32]

يتبين من خلال ما سبق، أن الصراع الدائر بين التيارات الإسلامية المذكورة ليس له مسوغ موضوعي محض، بل هو ناتج عن صراعات حول الاستيلاء على السلطة والمحافظة عليها، وخلافات سوسيولوجية وثقافية محضة، لكن كل طرف يستند إلى إيديولوجيا تبريرية متأسِّسة على الدين والوحي. لقد راحت السلطة تمارس من قبل أمراء وصلوا إليها عن طريق القوة، ولم يكن لسلطتهم أي علاقة بالإطار الإسلامي للسلطة، «وهكذا يستمر الناس يرددون كالببغاوات أن الإسلام يخلط بين الروحي والزمني، أو أنه دين ودنيا. إن هذا ليس صحيحا

32 ـ عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2013، ص ص: 426 - 427

أبدا وليس مقبولا علميا اللهم إلا إذا قبل المؤرخ الخضوع للروح التقليدية الإسلامية المهيمنة التي تطغى عليها الأدبيات والتصورات البدعوية»[33]. هذه هي الأبعاد الحقيقية التي أخذتها مسألة الخلافة منذ الخلفاء الراشدين إلى الأمويين والعباسيين، وسيكون حكم الأتراك باسم الخلافة العثمانية استمرارية لهذا المسلسل السياسي الذي لم يكن سوى بحث عن سبل إضفاء المشروعية على الحكم، انطلاقا من سيطرة السلطة السياسية على السلطة الدينية الروحية. وفي المغرب حرصت الإمارات المتعاقبة عليه منذ الأدارسة في الارتباط بالإرث النبوي والخلافة الراشدة والظهور بمظهر حراسة الدين، ولذلك فالتمييز بين الروحي والزمني لم يتحقق كليا في يوم من الأيام، وأن تداخلهما لا يزال مستمرا حتى في بلد ذي تراث علماني عريق كفرنسا.

بناء على ما سبق، فخطر المذهبية يتجلى في كونها لا تبقى في نطاقها العقدي والفقهي، بل إنها تخرج إلى المجال السياسي العام، فينتج عنها صراعات قاتلة كالذي يحدث في العديد من البلدان العربية؛ ذلك أن التمذهب قد يكون مقبولا في النطاق العقدي والفقهي؛ لأنه يجسد تأويلا وممارسة معينة للدين، ومع ذلك فهي داخل الدين الواحد، لكن التمذهب في المجال السياسي يصير نقيضا للمواطنة، وعاملا معاكسا للاندماج الاجتماعي والوطني الذي هو شرط لتَكَوُّن الوطن والدولة. إن المذهب «كيان مغلق ينتج ولاءاته الداخلية الخاصة، ويعيد إنتاجها بالتنشئة والتربية والفعل الدعوي، ناهيك بما يوفر للأتباع من مؤسسات اجتماعية حاضنة تشعرهم بالاستقلال عن الدولة، خاصة في فترات الأزمة»[34]. حتى التصوف لم ينحصر في نطاقه المذهبي الفكري، وإنما مال إلى توليد مؤسساته الاجتماعية ـ السياسية على غرار المذاهب الفقهية العقدية، وقد بلغت المذهبية اليوم مبلغا كبيرا صنعت دويلات داخل الدولة الواحدة، معلنة عن تمزيق الوحدة الوطنية، وتدمير النسيج التوحيدي والكيان الوطني الجمعي، والصراعات السياسية الطائفية في الشام والشرق الأوسط أنموذج على ذلك.

33 ـ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص: 287

34 ـ عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الاسلامي، مرجع سابق، ص: 155

خاتمة

إن باب التأويل السياسي للنص الديني مازال مفتوحا على مصراعيه إلى الآن؛ فالجماعات والأحزاب ذات التوجه الإسلامي وكذا الأنظمة السياسية التي تستند إلى المشروعية الدينية، مازالت تستعير الكثير من النصوص القرآنية والحديثية فتؤولها تبعا لمصالحها السياسية. لقد شكلت تأويلات النصوص الدينية وسيرة السلف عنصرا مؤسسا للعقل السياسي في الإسلام؛ فاقتران الديني بالسياسي ارتبط بالتاريخ السياسي العربي منذ صدر الإسلام إلى العصر المعاصر، وإن شهدت هذه الظاهرة بعض التراجع، إذ تعايشت مقومات الدولة التقليدية بمظهرها الديني مع مستجدات الدولة المدنية الحديثة، سليلة المرحلة الاستعمارية.

تتفاوت درجة التداخل بين الديني والسياسي في الدول العربية الإسلامية، فقد تكون درجتها عالية في البلدان التي مازال يستمد من الدين فيها قدرا كبيرا من شرعية السلطة والنخبة الحاكمة، وهي ضئيلة في الدول التي لا تستند فيها نخبها الحاكمة إلى تلك الشرعية، لكن مع ذلك نجدها تحاول السيطرة على المجال الديني، بالإشراف على الشؤون الدينية وإدماج التربية الدينية في برامج التعليم الرسمية وتوظيف التشريع الإسلامي إلى جانب القانون الوضعي، انطلاقا من وعيها بأهمية الدين في صناعة المشروعية السياسية في ظل مجتمعات يهيمن الدين فيها على وعيها وضميرها الجمعي.

لقد أسفرت دراسات العديد من المفكرين حول ظاهرة تشكل الدولة والمجال السياسي في التاريخ العربي الإسلامي إلى كون الدين في الأزمنة الأولى للإسلام لم يكن قواما للدولة، ولا مرجعا تشريعيا لها، بل إنه أداة وظيفية وبراغماتية للاستعمال الإيديولوجي الذي بموجبه تتحقق شرعنة السلطة السياسية، واستمر هذا التوظيف الإيديولوجي السياسي للإسلام في مجمل الدول العربية إلى الآن.

لقد تشكل المجال السياسي الإسلامي منذ دولة النبوة مستقلا عن المجال الديني، على أساس الاجتهاد الفقهي في غياب تشريع نصي واضح للشأن السياسي، لكن حدث دائما أن احتاجت السلطات الحاكمة في البلاد العربية الإسلامية إلى الدين لبناء شرعية لسيادتها. والدولة التي أقامها الأمويون وطورها العباسيون أنموذج على ذلك، فهي تنتمي من حيث البنية الإدارية والسياسية إلى الدولة الإمبراطورية على النمط الفارسي، لكنها من حيث الإيديولوجيا ظلت متشبثة بالخلافة، وجرى إسباغ الشرعية الدينية على الخلفاء من قبل المؤسسة الفقهية، بل بلغ الأمر إلى درجة إحاطتهم بالقداسة، باعتبارهم أوفياء للإرث النبوي.

إن حالة التداخل بين السياسة والدين في الحياة العامة لا تساعد على إنتاج مجال سياسي تحكمه روابط المواطنة والمبادئ الديمقراطية؛ فبدونها يستحيل تحقيق دولة بالمعنى الحديث للكلمة، فلا محيد من تحرير المجال السياسي من الاستغلال السياسوي للدين، وتأويل نصوصه وفق مصالح دنيوية فئوية، وتقديمه للمجتمع باعتباره الفهم الوحيد للدين الحنيف. لذلك وجب تحرير الدين من تلاعبات السياسيين به؛ لأنه يمثل رصيدا روحيا مشتركا بين الجميع، فحينما تقوم الشرعية السياسية على أساس الدين والعرق والمذهب والعشيرة، كما هو الحال في معظم بلداننا العربية، فذلك من أكبر العوائق على قيام نظام ديمقراطي ومجال سياسي حديث.

لائحة المصادر والمراجع

ـ أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت، 1996

ـ أركون محمد، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1996

ـ بشارة عزمي، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2013

ـ بلقزيز عبد الإله، الدولة والدين في الاجتماع العربي الاسلامي، منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت، 2015

ـ بلقزيز عبد الإله، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت، الدار البيضاء، 2008

ـ تيزيني طيب، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، د. ط، دمشق، 1997

ـ الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، 2000

ـ جعيط هشام، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، الطبعة الرابعة، بيروت، 2000

ـ حميش بنسالم، التشكلات الأيديولوجية في الإسلام، الاجتهادات والتاريخ، تقديم ماكسيم رودنسون ومحمد عزيز الحبابي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1993

ـ زكريا إبراهيم، هيغل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر للمطبوعات، سلسلة عبقريات فلسفية، الطبعة الأولى، القاهرة، 1998

ـ عمارة محمد، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1988

ـ عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء ـ بيروت، 2008

ـ نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء ـ بيروت، 2008

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com