

# مواقف إسلامية من المسألة العلمانية

عبد النبي الحري  
باحث مغربي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

## المُلخَص:

تميز الربيع العربي بإطلاق قوى الإسلام السياسي لمجموعة من تصريحات النوايا ذات الطبيعة "العلمانية"، تصريحات تعززت بممارسات لائكية من طرف القوى ذاتها، حينما اعتلت إلى قمة الحكم والسلطة عبر مدارج انتخابية ديمقراطية، وهو الأمر الذي يحتاج إلى نظر ومساءلة، لا بدافع التشكيك في تلك النوايا المعلنة، واتهام أصحابها بـ "المناوره" و "النفاق" و "التقية" و "ازدواجية المواقف"، وغيرها من الاتهامات الجاهزة عند خصوم هذه الاتجاهات. ولكن من أجل الدفع بتلك المواقف المعلنة إلى حدودها القصوى، من خلال العمل على تفكيك بنيتها، واستنطاق مكنوناتها، وكشف المسكوت عنه بين طياتها.

لا شك أن مهمة مثل هذه، تتطلب - أولا وقبل كل شيء - تحرير النقاش الدائر حول المسألة من كل قوالب التتميط والأدلجة المهيمنة على السجلات السياسية والإعلامية، والتي تضع حجابا يحول دون مقاربة سليمة لهذه القضية، الأمر الذي ينذر بإسقاطنا في عطالة فكرية تضيع معها فرصة اغتنام ما تتيحه اللحظة التاريخية من إمكانات اختراق عدد من "الطابوهات" و "المقدسات"، التي لم يكن أحد يجروء على مجرد الاقتراب منها.

سيكون من العبث الفكري الوقوف عند حدود ما يقوله عدد من القادة الإسلاميين الذين يصعدون تباعا هذه الأيام إلى منابر الحكم والسلطة من مدارج شعبية انتخابية، مادام هؤلاء يعملون وفق قاعدة عزيزة على كل رجل سياسة، وهي "الكل مقام مقال"؛ كما أنه ليس مجديا البحث في أرشيفاتهم الخاصة لتسليط الأضواء على عناصر التناقض في اختياراتهم وخطاباتهم، مادامت كتب التراجم والسير تجمع على ذلك الثراء الفاحش من المتناقضات الذي يكاد يكون سمة مشتركة بين خطابات كل رجالات السياسة، لا في زمننا هذا، وفي مدننا هذه، بل في كل زمن، وفي كل مدينة.

يقتضي الأمر إذن، مقاربة الموضوع انطلاقا من "موقع محايد" لا يعادي أحدا، ولا يسعى للانتصار لهذا الطرف على حساب الآخر، بل يسعى قدر المستطاع إلى توسيع دائرة النقاش لتتفتح على مجموعة من الآثار الفكرية والاجتهادات النظرية التي بقيت منذ مدة في عداد "التراث المهمش والمقصي"، الذي لم يكن أغلب الفاعلين في ساحة الحراك الوطني، سواء المقول عنهم "علمانيين" أو المقول عنهم "أصوليين"، يجروء على اقتراف "كبيرة" تقليب النظر في تواليه.

وفي هذا الإطار، تسعى هذه الدراسة إلى مقاربة تحليلية نقدية لمجموعة من الأطروحات الإسلامية المعاصرة حول العلمانية، بغية تحديد قيمتها النظرية والعملية والوقوف عند حدودها وتناقضاتها.

إطلاق مجموعة من تصريحات النوايا، ذات الطبيعة "العلمانية"، من القوى "الإسلامية" التي تتولى، زمام السلطة في أقاليم مختلفة من العالم العربي، يحتاج إلى نظر ومساءلة، لا بدافع التشكيك في تلك النوايا المعلنة، واتهام أصحابها ب"المناوره" و"النفاق" و"التقية" و"ازدواجية المواقف"، وغيرها من الاتهامات الجاهزة عند خصوم هذه الاتجاهات. ولكن من أجل الدفع بتلك المواقف المعلنة إلى حدودها القصوى، من خلال العمل على تفكيك بنياتها، واستنطاق مكنوناتها، وكشف المسكوت عنه بين طياتها.

لا شك أن مهمة مثل هذه تتطلب -أولا وقبل كل شيء- تحرير النقاش الدائر حول المسألة من كل قوالب التتميط والأدلجة المهيمنة على السجلات السياسية والإعلامية، والتي تضع حجابا يحول دون مقاربة سليمة لهذه القضية، الأمر الذي يندر بإسقاطنا في عطالة فكرية تضع معها فرصة اغتنام ما تتيحه اللحظة التاريخية من إمكانات اختراق عدد من "الطابوهات" و"المقدسات"، التي لم يكن أحد يجروء على مجرد الاقتراب منها.

سيكون من العبث الفكري الوقوف عند حدود ما يقوله عدد من القادة الإسلاميين الذين يصعدون تباعا هذه الأيام إلى منابر الحكم والسلطة من مدارج شعبية انتخابية، مادام هؤلاء يعملون وفق قاعدة عزيزة على كل رجل سياسة، وهي "لكل مقام مقال"؛ كما أنه ليس مجديا البحث في أرشيفاتهم الخاصة لتسليط الأضواء على عناصر التناقض في اختياراتهم وخطاباتهم، مادامت كتب التراجم والسير تجمع على ذلك الثراء الفاحش من المتناقضات الذي يكاد يكون سمة مشتركة بين خطابات كل رجالات السياسة، لا في زمننا هذا، وفي مدننا هذه، بل في كل زمن، وفي كل مدينة.

يقتضي الأمر إذن، مقاربة الموضوع انطلاقا من "موقع محايد" لا يعادي أحدا ولا يسعى للانتصار لهذا الطرف على حساب الآخر، بل يسعى قدر المستطاع إلى توسيع دائرة النقاش لتتفتح على مجموعة من الآثار الفكرية والاجتهادات النظرية التي بقيت منذ مدة في عداد "التراث المهمش والمقصي"، الذي لم يكن أغلب الفاعلين في ساحة الحراك الوطني، سواء المقول عنهم "علمانيين" أو المقول عنهم "أصوليين"، يجروء على اقتراف "كبيرة" تقليب النظر في تواليه.

قد يكون من الطريف البدء من تونس التي انطلقت منها دينامية ما نتوافق اليوم على تسميته ب"الربيع العربي"، أو "الربيع الديمقراطي"؛ لنتفتح مجالا للحوار مع اثنين من أبرز وجوه التيار الإسلامي، وهما راشد الغنوشي، وتلميذه رفيق عبد السلام. فراشد الغنوشي، كما يعرف الجميع، يترأس حزب النهضة، الذي يتزعم التحالف السياسي الحاكم في تونس، والذي تلقى على عاتقه مسؤولية تنزيل مبادئ ثورة الياسمين، والمتمثلة

أساسا في وضع القواعد الأساسية لدولة الديمقراطية وحقوق الإنسان. أما رفيق عبد السلام، فشاء له القدر أن يكون أول رئيس لديبلوماسية أول حكومة من حكومات الربيع العربي.

وهي مفارقة حقا، أن تكون مهمة تنزيل أسس الدولة الديمقراطية الحديثة في تونس، وفي مصر، والمغرب إلى حد ما، ملقاة على كاهل قوى طالما نعتها خصومها بأنها معادية لأبرز شعارات هذه الدولة الحديثة، من عقلانية وديمقراطية وعلمانية.

فهل يتعلق الأمر بمفارقة حقيقية أم أنه لا يخرج عما يسميه هيجل بمكر التاريخ الذي أبقى إلا أن يحقق الشيء بضده؟

قد لا يكون مجديا محاولة الإجابة عن هذه التساؤلات من دون إعطاء إسلامي الربيع العربي الكلمة ومحاورتهم في عين المكان؛ وفي هذا الإطار يصرح الغنوشي بأن علاقة الديني بالسياسي، تعتبر من أهم الإشكاليات التي تواجه الإسلاميين في تونس، وهم في "مرحلة بناء دستور ونظام جديدين، نطمح [يقول الغنوشي] أن يكون نظاما ديمقراطيا يحترم حقوق الإنسان"<sup>1</sup>.

يتعلق الأمر بموضوع إشكالي بلوره الغنوشي في التساؤل التالي: هل علاقة الإسلام بالعلمانية هي "علاقة تضارب وتعارض أم هي علاقة تداخل؟"<sup>2</sup>. فموضوع هذه العلاقة ليس بينا وواضحا كما يعتقد العديدون، بل هو، في نظره، حديث يكتنفه الغموض والالتباس، يؤدي إلى تعدد في الفهم والتأويل، بقدر تعدد صور فهم الإسلام والعلمانية<sup>3</sup>.

يعتقد الغنوشي أنه من الخطأ النظر إلى العلمانية كثمرة لمجهودات فلسفية مناقضة للتصورات الدينية، لأنها تبلورت كحل إجرائي لمشكل العلاقة بين الديني والسياسي في السياق التاريخي الأوربي، فقد كانت ترتيبا عقلانيا ل"استعادة الإجماع الذي مزقته الصراعات الدينية"<sup>4</sup>.

لكن إذا كانت العلمانية ترتيبا لعلاقة الدين والدولة في الغرب الأوربي، فإن صاحبنا، يتساءل: هل عرب ما بعد ثورات الربيع في حاجة إلى هذا الترتيب؟

<sup>1</sup> - راشد الغنوشي، "الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر"، المستقبل العربي، ع406، 2012/12، ص 15

<sup>2</sup> - ن م، و ص.

<sup>3</sup> - نفسه.

<sup>4</sup> - نفسه، ص 16

يمهد الغنوشي لإجابته عن هذا السؤال بتحديد مضمون هذه الإجراءات التي تمثلت في حيادية الدولة "إزاء الديانات"، وعدم تدخلها في "ضمائر الناس"، فهي، أي "الدولة مجالها" العام" بينما الدين مجاله "الخاص"<sup>5</sup>.

منتها إلى صياغة أكثر دقة ووضوحا لسؤاله السابق: هل الإسلام في حاجة إلى حيادية الدولة إزاء الديانات المختلفة؟<sup>6</sup>

ينطلق الغنوشي من المسلمة الشهيرة عند أغلب الفاعلين في المجال الحركي الإسلامي، وهي القول بأن الإسلام دين ودولة، وأن الرسول (ص) هو "مؤسس الدين ومؤسس الدولة في نفس الوقت"<sup>7</sup>. وعلى هذا الأساس بويح بيعتان، أولهما دينية، وثانيهما دنيوية، فتبوأ بذلك إمامة الدين والدولة معاً<sup>8</sup>. وقد كانت الدولة الإسلامية تقوم على مجموعة من المواثيق والعهود التي تنظم العلاقات بين مكوناتها المختلفة، وقد كانت "الصحيفة" في مقدمتها، التي تضمنت تمييزاً واضحاً بين الديني والسياسي في الإسلام، مما دفع الغنوشي إلى تبني أطروحة التمييز، كما فعل كل من محمد سليم العوا، ومحمد عمارة، وسعد الدين العثماني، وتفضيلها على أطروحة الفصل بين الدين والدولة كما تبلورت في السياق الغربي.<sup>9</sup>

يفهم الغنوشي فصل الدين عن السياسة بمعنى إقصاء للدين من كل مناحي الحياة الدنيوية<sup>10</sup>، الأمر الذي لا يتردد في رفضه وإنكاره، طالما أن فقهاء الإسلام وعلماءه الكبار، ميزوا بشكل لا لبس فيه بين الديني والسياسي، معتبرين المقصد الأسمى "لنزول الرسالات هو تحقيق العدل ومصالح الناس"<sup>11</sup>. وذلك هو الهدف من الترتيبات العلمانية في السياق الأوربي، فهي لم تكن مقصودة لذاتها، وإنما كانت انتصاراً للعدل بالدرجة الأولى.

هكذا يعتقد الغنوشي أن السياق التاريخي الإسلامي، والسني خصوصاً، ليس في حاجة إلى فصل للديني عن السياسي، طالما التمييز بينهما كان واضحاً في نظر الفقهاء والعلماء، وهم متعددون في اجتهاداتهم وأفكارهم، الأمر الذي "يفرض قدراً كبيراً من التسامح"، واللجوء إلى الآلية الديمقراطية لتجسيد "قيمة الشورى

<sup>5</sup> - نفسه.

<sup>6</sup> - نفسه، ص 17

<sup>7</sup> - نفسه، ص 17

<sup>8</sup> - نفسه.

<sup>9</sup> - نفسه.

<sup>10</sup> - نفسه، ص 18

<sup>11</sup> - نفسه، ص 19

في الإسلام بحيث لا يكون الاجتهاد حينئذ فردياً بل جماعياً من قبل ممثلي الشعب<sup>12</sup>. أما العلمانية فليست في نظر الغنوشي، شيئاً آخر غير مجموعة من الترتيبات والإجراءات لضمان حرية المعتقد والفكر، وهي حرية ما فتى ينتصر لها في كل كتاباته<sup>13</sup>. يمكننا أن نسجل قدراً من اللبس والغموض في مقاربة الغنوشي من المسألة العلمانية، فهو يحاول احتواءها تارة من خلال النظر إليها، باعتبارها آلية لضمان حرية الرأي والاعتقاد وحيادية الدولة إزاء الأديان، وهو المضمون الذي لا يعبر الغنوشي عن أي موقف رافض له، بل على العكس من ذلك تماماً يعتبر أن جوهر الإسلام هو الحرية، وفي مقدمتها حرية الاعتقاد، لكنه، في الوقت ذاته، لا يرى حاجة إلى العلمانية في السياق الإسلامي، الذي عرف تمييزاً واضحاً بين الديني والسياسي جعل المسلمين في غنى عن كل دعوة علمانية أي الفصل بين الديني والسياسي.

يعكس هذا الموقف حيرة الفاعل الإسلامي المعاصر، حينما يجد نفسه ممزقاً بين قناعاته الإيديولوجية القديمة، وما يفرضه عليه واقعه الفعلي من مواقف وحلول عملية لا تقبل التأجيل، ولا ينفع معها منطق المناورة والتسويق في شيء.

هذا الموقف البرزخي، الذي لا يرفض العلمانية على المستوى العملي لكنه لا يجرؤ على مغامرة تبنيها كواحدة من مقولاته الفكرية المعلنة والصريحة، نجده عند عدد من مفكري الإسلام الحركي المعاصر، وتحديدًا إسلاميي حكومات الربيع العربي.

وبما أن جل هذه الأفكار التي عبر عنها الغنوشي المذكور أعلاه، نجدها متضمنة في كتاب "آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية"<sup>14</sup>، فإنه يحسن بنا ألا نفوت فرصة تقليب النظر في صفحات هذا المؤلف، لعلنا نجد بين سطورها تصورا واضحا للعلاقة بين الدين والدولة، يزيل كل الالتباس والغموض الذي يكتنف تصور الإسلاميين لعلاقة الدين بالسياسي؛ وهو كتاب صدر للباحث التونسي رفيق عبد السلام، الذي قذفت به أمواج المد الديمقراطي العربي من عالم التأمل النظري والبحث العلمي المجرد، في مركز الجزيرة للدراسات والأبحاث، إلى عالم الفعل السياسي والعمل الدبلوماسي الدولي، كوزير للخارجية في الشقيقة تونس.

<sup>12</sup> - نفسه، ص 20

<sup>13</sup> - نفسه، ص 22

<sup>14</sup> - رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2011

الكتاب في أصله الإنجليزي عبارة عن أطروحة لنيل الدكتوراه من الجامعة البريطانية في موضوع "الإسلام والعلمانية والحداثة"، تقدم بها السيد رفيق، حينما كان في منفاه القسري في لندن، وقد أعاد صياغتها ونشر جزءها الأول سنة (2011) وهو يستعد لمنصبالحكم والمسؤولية.

يعتقد رفيق عبد السلام أن طرح قضية العلاقة بين الإسلام والعلمانية والديمقراطية لا "يدخل في دائرة الترف الفكري، أو إنه مجرد نزوة "تأملية" تعن لبعض المثقفين والمفكرين (...)(فعلى العكس من ذلك باتت [هذه القضية] تفرض نفسها على الجميع، حاكمين ومحكومين (...)" محافظين" وتحديثيين"<sup>15</sup>.

ينطلق الكاتب في مقارنته للإسلام والعلمانية من المسلمة التي انطلق منها شيخه راشد الغنوشي، وهي أن الإسلام ليس "حالة نمطية منغلقة على نفسها، ولا العلمانية حالة مكتملة وموحدة، ولا العلاقة بينهما على ضرب واحد وصورة واحدة"<sup>16</sup>.

هكذا، نجده قدم ترتيبا معيناً للعلاقة بين مفاهيم "الدين" و"العلمانية" و"الديمقراطية"، قوامه فصل ما جرت العادة على وصله، ووصل ما درج التقليد على فصله. ذلك أنه إذا كان الفصل بين الدين والديمقراطية في السياق العلماني من الأمور المشهورة، كما أن الوصل بين الديمقراطية والعلمانية من المسائل المعروفة عند الجميع، فإن صاحبنا لم يدخر جهداً قصد القيام بالعكس، وهو القول بالوصل بين الدين والديمقراطية، والفصل بين هذه الأخيرة والعلمانية.

فليست كل نزعة علمانية ديمقراطية؛ كما أن كل نزعة دينية ليست بالضرورة مناقضة للقواعد الديمقراطية. فالديني، هو ما يعطي للفعل السياسي روحه وقلبه، ويضفي عليه طابعه الأخلاقي والقيمي، ويحد من نزوعه إلى تحويل السياسة إلى مجرد لعبة للاستئثار بالسلطة والاستحواذ على الثروة.

ينظر الكاتب رفيق إلى السياسة باعتبارها حقلاً للقيم الروحية والأخلاقية، وتمرينا لخفض الجناح وحب الآخر والتواضع والاستقامة ونظافة اليد، وتلك هي المكارم التي ختم بها الدين رسالته السماوية، فلا عجب أن يرفض وفق هذه النظرة كل افتعال للخصام بين الإسلام والديمقراطية، مما يسر له الطريق لرفض كل ترابط ضروري بين العلمانية والديمقراطية، اعتماداً على تجارب مجتمعات متعددة.

<sup>15</sup> - نفسه، ص 8

<sup>16</sup> - نفسه، ص 13

لا يجد المرء صعوبة في مشاطرة المؤلف الشق الأول من أطروحته المنفتح على ما تقدمه المنظومة الدينية من قيم أخلاقية، يمكن أن تسهل عملية تبيئة التقاليد الديمقراطية واستنباتها في تربة المجتمعات العربية، لكن من الصعب قبول المبررات التي قدمها للفصل بين العلمانية والديمقراطية، والتي ترتبط في معظمها بتجربة مجتمعات عربية وإسلامية عرفت هيمنة أنظمة مارست سلطتها الكليانية باسم مستعار هو "العلمانية".

لا يخامرنا أدنى شك أن رفيق عبد السلام لديه من القدرات ما يكفي للتمييز بين منطوق الشعار ومضمون الممارسة، لذلك نستغرب كيف التبس عليه الأمر، فسلم ب"علمانية" أنظمة اتخذت من "العلمانية" شعاراً للهيمنة والاستبداد، وسلاحاً للنبذ والإقصاء. وهو يعرف جيداً أن العلمانية ليست إلا حلاً إنسانياً لتدبير الاختلافات المجتمعية وفي مقدمتها الاختلافات الدينية.

والغريب أن رفيقاً لا يغفل هذه الحقيقة التاريخية، بل يشير إليها بكل وضوح؛ حيث يقول: إن "العلمانية لم تكن نتاج مطارحات فكرية هادئة، أو مجرد تعبير عن رغبة مزاجية عنت لبعض الأفراد أو المجموعات الفكرية والسياسية، بقدر ما كانت عبارة عن حل عملي فرضته أجواء الحروب الدينية التي شقت عموم القارة الأوروبية في القرنين السادس والسابع عشر"<sup>17</sup>. لكنه، وهو يقر بهذه الحقيقة، فإنه لا يعمل على استثمارها الاستثمار الكافي في أطروحته، ولسنا ندري ما هي المبررات العلمية والنظرية التي جعلت الكاتب يعزف عن مثل هذا الاستثمار؟ هل هي الحاجة إلى أجواء سياسية واقعية تدفع دفعا نحو تفكير مغاير في المسألة؟ وهل ستدفع رياح التغيير التي قذفت بالسيد عبد السلام إلى مواقع السلطة والمسؤولية إلى مراجعة أطروحته الأكاديمية الفكرية الهادئة، التي قدمها لنيل شهادة الدكتوراه من الجامعة البريطانية؟ وهل ستكون العلمية التاريخية تفرضها أجواء الحاجة إلى توافق وطني واسع بين مختلف قوى وتيارات الربيع العربي؟ وهل ستكون العلمانية وليدة إصلاح ديني إسلامي كما كان عليه الشأن مع حركة الإصلاح الديني في أوروبا؟

ولعل من أهم المفارقات التي يقع فيها رفيق عبد السلام هو رفضه للقراءة الفيبرية التي تعتبر الحداثة والدين ضدان لا يلتقيان، وفي ذات الوقت يسلم معه أن الدين والعلمانية لا يلتقيان. فبالنسبة لرفيق "ليس من المسلم به أن الحداثة والدين ضدان لا يلتقيان، فخلافاً لما ذهب إليه فيبر، فإن واقع الخبرة التاريخية الحية يبين إلى أي حد هي مركبة ومعقدة الحداثة (...) وحسبنا أن نشير هنا مثلاً إلى التجربة الأمريكية نفسها التي ينصهر

<sup>17</sup> - نفسه، ص 29



فيها الديني والحدائي إلى الحد الذي لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، وإلى فضاء الإسلام الواسع حيث نشهد استفاقة متزايدة للمختزنات الدينية في أجواء اتساع حركة التحديث".<sup>18</sup>

هكذا نجد رفيق يميز بين صور مختلفة للحدائفة، فيقبل بعضها ويرفض بعضها الآخر، ونفس الشيء يفعلها مع العقلانية، فهي عقلانيات متنوعة، لا يرفضها كلها، وحتى إذا سلمنا بأن هنالك عقل كوني ومشترك فهو، في نظر رفيق، نتاج الفاعلية التواصلية بين الحضارات والثقافات، ولا يوجد كوني متشكل بصورة قبلية<sup>19</sup>. وإذا كانت العلمانية أيضا علمانيات، فإنه لا يفاضل بينها، كما لاحظنا ذلك في تعامله مع "الحدائفة" و"العقلانية"، بل ينبذها جميعا وراء ظهره من دون تبرير ذلك تبريرات كافية.

ولعل ما يبعث قارئ كتاب "آراء جديدة" على الحيرة والاستغراب، هو رفض كاتبه لأطروحة عدد من المفكرين الغربيين، ومن تبعهم من المفكرين العرب، والقائمة على فكرة "التأكيد الدائم على انعدام قابلية التعايش بين الإسلام والعلمانية، ومن ثم بين الإسلام والحدائفة".<sup>20</sup> كما يرفض رفيق وبقوة القراءات الغربية التي تعتبر أشكال الممانعة التي يبديها المسلمون إزاء العلمانية والحدائفة ليست إلا طفرة احتجاجية عابرة، وأن "حركات الإسلام السياسي ليست إلا جسرا موصلا للعلمنة والتحديث الخفيين، مثلما كانت الإصلاحية البروتستانتية جسرا عابرا نحو الرأسمالية و"الأزمة الحديثة"<sup>21</sup>.

يعلل رفيق رفضه لهذا الاتجاه بكونه وليد القراءة الفيبرية التي تنظر إلى دور الدين في العلمنة والتحديث، مثل دور "ذكر النحل الذي يقوم بتلقيح أنثاه ثم لا يلبث أن يموت بمجرد أداء وظيفته البيولوجية. فدور الدين لا يتجاوز القيام بالدفع الأولي لحركة العالم الحديث الذي ينفصل بعد ذلك وفق معقوليته الخاصة غير خاضع للعقائد ولا عابئ بالأديان"<sup>22</sup>.

وإذا كان الباحث الأمريكي جون ديوي يعطي الأولوية للجانب السياسي للعلمانية على بقية جوانبها الأخرى، ويعتبر أن بذورها موجودة في التجربة التاريخية العربية الإسلامية، نظرا لما عرفته إمكانية قيام أنظمة سياسية علمانية في العالم العربي المعاصر، غير متخاصمة مع الشأن الديني.

<sup>18</sup> - نفسه، ص 104

<sup>19</sup> - نفسه، ص 106

<sup>20</sup> - نفسه، ص 111

<sup>21</sup> - نفسه، ص 112

<sup>22</sup> - نفسه، ص 113

إذا كان الأمر كذلك عند جون ديوي، فإن السيد رفيق لم ينظر لقراءته هذه بعين الرضا، فهي شأنها شأن القراءات السابقة، "على اختلاف مضامينها وتنوع القائلين بها، أنها لا تقر الإسلام من خلال مفاهيمه الأساسية ومقولاته الداخلية، بل غالباً ما تخضعه لـ"نماذج" نظرية جاهزة، ومفاهيم نمطية ضاربة الجذور وممتدة العروق في الموروث المسيحي والاستشراقي".<sup>23</sup>

يبدو أن رفيقاً يبحث عن منطقة وسطى بين القول بتعارض الإسلام والعلمانية، والقول بتلاقيهما، فما هي هذه المنطقة الوسطى؟

ينطلق رفيق من نفي وجود صورة واحدة موحدة للإسلام، فلا "يوجد إسلام نمطي وموحد، اللهم إلا في مخيلة بعض الجماعات الطهورية مثل الخوارج، وبعض الأجنحة الشيعية الباطنية قديماً، وبعض جماعات التشدد الإسلامي حديثاً، ثم في رؤوس بعض المستشرقين المهوسين بتحديد صورة ثابتة وجوهرية للإسلام والمسلمين متعالية عن التاريخ وأحوال الاجتماع".<sup>24</sup>

لكنه يستدرك فيما بعد قائلاً بأن غياب صورة موحدة للإسلام، لا يعني أنه فاقد لأي مرتكز دلالي أو هوية مشتركة<sup>25</sup>، تتمثل في الارتباط بالنص القرآني باعتباره وحياً إلهياً، والالتقاء عند مجمل أصول الإسلام وأركانه كالصوم والصلاة والحج، والشعور الروحي بالانتساب إلى أمة واحدة جامعة.<sup>26</sup>

جدير بنا والحالة هذه أن نطرح السؤال التالي: هل يتبنى رفيق تأويلاً للعلمانية باعتبارها معالجة إجرائية لإدارة الشأن السياسي، ولتنظيم العلاقات العامة بعيداً عن الصراعات الدينية؟

يتميز الإسلام عن باقي الديانات بخصوصية نظريته لعلاقة الديني بالدنيوي، وصلة الروحي بالزماني.<sup>27</sup> لذلك لا ينبغي معالجة علاقة هذا الدين بالعلمانية، انطلاقاً من النماذج من تمايز بين مؤسسة الحكام ومؤسسة العلماء، الأمر الذي يشجع على تجربة النظرية التي صاغها كل من فيبر، ودوركايم وغيرهما من النماذج الغربية التي "تغذت وما زالت تتغذى من المخزون التأويلي المسيحي الروماني".<sup>28</sup>

<sup>23</sup> - نفسه، ص 114

<sup>24</sup> - نفسه، ص 117

<sup>25</sup> - نفسه، ص 123

<sup>26</sup> - نفسه، ص 123 و 124

<sup>27</sup> - نفسه، ص 129

<sup>28</sup> - ن، م و ص.

يرى أن جوهر الاختلاف بين الإسلام والعلمانية، لا يعود إلى ارتباطه بالمطلقات الغيبية مقابل ارتباط العلمانية بعالم الدنيا النسبية بقدر ما يتعلق بنوعية الرؤية إلى هذه الدنيا وصلتها بالآخرة.<sup>29</sup>

وبقدر ما أبدى رفيق فهما للقراءة الفيبرية للديني وعلاقته بالديني، بقدر ما بقي أسيرا لها وإن تم ذلك بالمخالفة، فحال ذلك بينه وبين استثماره لتحليلاته السابقة القائلة بأن الإسلام متعدد والعلمانية متعددة الصور، ومن بين صورها أنها أداة إجرائية لترتيب الشؤون السياسية بعيدا عن أنماط الاستقطاب الطائفي والديني؛ وبذلك ضيع الكاتب فرصة الذهاب بعيدا في الاستفادة من هذا التأويل الأخير، مدعيا أنه وليد نظرة غربية تعتبر الدين محركا أوليا سرعان ما يلحقه الهلاك والموت، دون أن ينتبه لقيمة الملاحظة التي نبه هو نفسه إليها، وهي الحضور القوي للديني في مختلف مناحي الحياة الأمريكية المعاصرة، بالرغم من أن الديانة المسيحية في تأويلها البروتستانتية، لا تتوفر على نفس التصورات الإسلامية القوية في الربط بين المادي والروحي.

ومن هذه الجهة يمكن القول، إن رفيقا لم يقدم نظرة مغايرة لعلاقة الإسلام بالعلمانية، بل اكتفى بترديد الموقف الحركي الإسلامي التقليدي الراض بشكل مسبق للعلمانية، هذا على الرغم من أن منطق تحليلاته يقود إلى عكس ذلك تماما.

ولعل من أبرز مفارقات السيد رفيق أنه يحرص كل الحرص على ربط ما اعتبره بعدا إجرائيا في العلمانية مع بعدها القيمي والفلسفي،<sup>30</sup> لكنه يحرص بالقدر نفسه على التمييز بين هذين البعدين فيما يتعلق بمفهومي الحدائثة والديمقراطية.

هكذا نجده يقول دون شعور بأي تناقض: "أما إذا قصد بالعلمانية هنا الإشارة إلى الشؤون الدنيوية والنشاط الإنساني في هذه الحياة الدنيا دون إضافة قيمة معيارية أخرى للكلمة، فهذا ليس موضع اعتراض ولا إشكال، اللهم من ناحية استخدام المصطلح".<sup>31</sup> هل معنى ذلك أن السيد رفيق لا يجد إشكالا في العمل بالمضمون الإجرائي للعلمانية ولكنه فقط يجد حرجا في العلمانية كتسمية أو مصطلح؟

<sup>29</sup> - نفسه، ص 141

<sup>30</sup> - نفسه: انظر ص 164 وما بعدها.

<sup>31</sup> - نفسه، ص 165

إذا كان الجواب بالإجابة، فلا بد من الإشارة إلى أن رفيقا ليس هو أول من دعا إلى استبعاد العلمانية كتسمية، بل سبقه إلى ذلك المفكر المغربي محمد عابد الجابري، الذي اعتبر أن هذه الكلمة مدعاة للبس وسوء التفاهم،<sup>32</sup> وذلك لأسباب يجملها الجابري فيما يلي:

1- هذه الكلمة تحيل إلى مضمون لا يشكل جزءا من الموروث العربي الإسلامي؛ حيث يستحيل وضع مقابل عربي للفظ الذي يعبر عن ذلك المضمون في موطنه.

2- مضمون هذا المفهوم مرتبط بظاهرة دينية لا وجود لها في التجربة الحضارية الإسلامية، وهي ظاهرة الكنيسة وما تمثله من وساطة بين العباد والإله، وهي ظاهرة يرفضها الدين الإسلامي ويشجبها شجبا.

3- ارتباط رفع شعار العلمانية في العالم العربي بظروف لم تعد قائمة اليوم: وهي التحرر من السلطة العثمانية.<sup>33</sup> هذا من جهة، ومن جهة ثانية عكس تبني هذا الشعار من طرف مفكرين عرب مسيحيين خوفهم من الهيمنة الطائفية، ورغبتهم في بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلاني، وليس على أساس الهيمنة الدينية.<sup>34</sup>

انطلاقا مما سبق، يستنتج الجابري أن عبارة فصل الدين عن الدولة غير مستساغة في المجتمع الإسلامي ل"أنه لا معنى في الإسلام لإقامة التعارض بين الدين والدولة. إن هذا التعارض لا يكون له معنى إلا حيث تتولى أمور الدين هيئة منظمة تدعي لنفسها الحق في ممارسة سلطة روحية على الناس، في مقابل سلطة زمنية تمارسها الهيئة السياسية: الدولة".<sup>35</sup>

ومن أجل ذلك، دعا الجابري، منذ الثمانينيات، الممارسة السياسية والدينية عن العقل ومعايير المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج<sup>36</sup>. وهو الموقف الذي تهكم منه جورج طرابيشي، مستغربا كيف يطالب ممثل "العقلانية النقدية العربية" البارز "بسحب الكلمة الرجيمة [=العلمانية] من قاموس الفكر العربي المعاصر"،<sup>37</sup> بل إن طرابيشي ينتقد كل المفكرين العرب القائلين بأن العلمانية "إشكالية مستوردة"<sup>38</sup>، ويستنكر ربطهم للعلمانية بالأقليات المسيحية، في حين يرى أنها ليست حلا للتعددية الدينية فقط،

<sup>32</sup> - الجابري، محمد عابد، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص 83

<sup>33</sup> - نفسه، ص 84

<sup>34</sup> - نفسه، ص 85

<sup>35</sup> - نفسه، ص 86

<sup>36</sup> - ن، م وص.

<sup>37</sup> - جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحدثة والممانعة العربية، بيروت، دار الساقى، 2006، ص 19

<sup>38</sup> - جورج طرابيشي، هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية، بيروت، دار دار الساقى، 2008، ص 9 وما بعدها.

بل تصلح وربما بالدرجة الأولى في العالم العربي، للتعددية الطائفية، نظرا لما يعرفه من تنوع طائفي إسلامي ملحوظ<sup>39</sup>. "ومن منظور هذه التعددية الطائفية الإسلامية، فإن قضية العلمانية في العالم العربي ليست فقط قضية مسيحية – إسلامية، كما يطيب لخصوم العلمانية تصويرها، بل هي أيضا، وربما أساسا، قضية إسلامية – إسلامية"<sup>40</sup>.

لكن نداء الجابري، موضوع النقاش، يتعلق بالقرن الماضي والقرن الذي سبقه، وهو الأمر الذي نبه إليه هو نفسه، قائلا: أما "في هذا القرن الحادي والعشرين، فيطرح شعار "العلمانية" في سياق مختلف، السياق الذي تغلب فيه ظاهرة ما يعبر عنها ب"الإسلام السياسي" و"التطرف الديني"، وهو سياق يحتاج إلى قول مفرد".

لكن الجابري لم يخصص قولا مفردا لهذه الظاهرة الجديدة، بل إن قدره لم يمهلته حتى يرى رياح الربيع العربي تقذف بثلة من هؤلاء الإسلاميين إلى مربع الحكم والسلطة، الأمر الذي يصبح معه طرح سؤال العلاقة بين الديني والسياسي، أو سؤال العلمانية، أكثر ضرورة وإلحاحا.

وإذا عدنا إلى أطروحة رفيق عبد السلام، فإننا لا نجدها تشفي الغليل بهذا الصدد؛ حيث يفضل الهروب إلى الأمام حينما يقول: "وهكذا يمكن أن تشتغل كثير من الآليات السياسية التي تدعي العلمانيات تمثيلها واحتكارها ضمن أرضية أخلاقية دينية، ربما بشكل أفضل من تأسيسها على أرضية علمانية دهرية، بما في ذلك قضايا مثل التسامح من القرن الماضي، إلى ضرورة استبعاد شعار "العلمانية" من قاموس الفكر العربي، وتعويضه بشعاري "الديمقراطية" و"العقلانية"، فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي: الديمقراطية تعني حفظ الحقوق: حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الديني والديمقراطية وما شابه ذلك"<sup>41</sup>.

إنها الحيرة نفسها التي تتملك الفاعل الإسلامي، وتجعله يتكيف بشكل براغماتي مع بعض الشعارات العلمانية من دون أن يمتلك شجاعة الإعلان عنها، وهو الأمر الذي يعيه رفيق جيدا، حينما أنهى تحليله لنموذج العلمنة في العالم الإسلامي قائلا: "ولكن ما هو مؤكد هو أن تركيز الإسلاميين على الدولة والمشغل السياسي، فضلا عن الضغوط الهائلة التي يفرضها نظام دولي بالغ التعقيد والشراسة، كلها تدفع دفعا باتجاه تغليب

<sup>39</sup>- نفسه، ص 10

<sup>40</sup>- نفسه، ص 11

<sup>41</sup>- رفيق، مرجع سابق ص 168

المصالح الظرفية على الاعتبارات الاستراتيجية، وربما تدفع نحو ضرب من العلمنة الخفية وغير الواعية التي تتخلق تحت غطاء الشعارات الإسلامية<sup>42</sup>.

إن مفاهيم "الديمقراطية" و"العلمانية" و"الحداثة"، لا يمكن النظر إليها إلا من زاوية كونها من الملحقات الذاتية للعقل، فهو مصدر هذه القيم الإنسانية ومقياسها في نفس الوقت، وهو العقل الذي لم يكف لحظة عن مراجعة ذاته وملحقاتها في طريقه للبحث عن الحلول الناجعة لما يطرحه عليه الوضع البشري من إشكالات نظرية وعملية، ومن بينها إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة، التي اقترح مفهوم العلمانية للتعامل معها من خلال إعادة بناء التفكير الديني بما يؤسس للمسافة الضرورية بين الشأن الديني والشأن السياسي.

صحيح أن هذه المسافة اختلفت بين توجه "علماني" وآخر، وتراوحت ما بين الدعوة إلى الفصل المطلق، الذي يقصي الدين كلياً عن الحياة الدنيا، والدعوة إلى التمييز المعتدل الذي ينظر إلى الدين من زاوية وظائفه الاجتماعية والأخلاقية الضرورية، التي ينبغي أن تتم بعيداً عن كل توظيف سياسي أو صراع حزبي، لكن هذا لا يبرر فصل الديمقراطية عن العلمانية من أجل وصل الإسلام بالديمقراطية، وكأن الجمع بين الإسلام والعلمانية مسألة مستحيلة؛ وهي الإمكانية التي ترك رفيق نفسه بابها مفتوحاً منذ مقدمة بحثه، حينما أشار إلى أن علاقة الإسلام بالعلمانية لا يمكن معالجتها بالقول إنهما صنوان أو عدوان لدودان لا يلتقيان، لأن في "هذه العلاقة من الائتلاف بقدر ما فيها من الاختلاف، وفيها من الالتقاء بقدر ما فيها من التباعد والتجافي"<sup>43</sup>.

إن رفيق عبد السلام كما الغوشي، يتبنى أطروحة التمييز بين الديني والسياسي التي، حسب اعتقدهما، ستجعلنا في غنى عن "العلمانية"، اسماً ومسمى، وهي أطروحة يقول بها عدد من الإسلاميين المعاصرين.

قد يكون من المفيد في هذا الصدد، الانفتاح على أطروحة التمييز بين الدين والسياسة كما يفهمها الدكتور سعد الدين العثماني؛ وهي أطروحة تنظر إلى الفعل السياسي باعتباره فعلاً دنيوياً بشرياً واجتهادياً، يصعب مزجه كلياً بالفعل الديني، كما يتعذر فصله كلياً عنه، مادام الفعل الإنساني عموماً، ومن ضمنه الفعل السياسي، لا يمكن عزله بالمطلق عن مبادئ الدين وقيمه.

لا يجد صاحب كتاب "في فقه الدين والسياسة"<sup>44</sup> حرجاً في الدعوة إلى قراءة متفحصة ومتفهمة للتجربة السياسية الغربية التي تمكن الإسلاميين من إبداع نموذجهم الخاص للعلاقة بين الديني والسياسي؛ وهذا في

<sup>42</sup> - نفسه، ص 163

<sup>43</sup> - نفسه، ص 13

<sup>44</sup> - سعد الدين العثماني، في فقه الدين والسياسة، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2011

اعتقاده يتطلب "إزالة القداسة عن الجوانب المتعلقة بالسياسة من الدين"<sup>45</sup>. وفي هذا الإطار ينبغي أن نميز في الدين بين مستويين اثنين: أحدهما، يتعلق ب"المبادئ العامة" و"المقاصد الكبرى" للدين، وهي في نظر العثماني مطلقة و"مقدسة" وثانيهما، يتعلق بكل ما هو "بشري دنيوي"، وهي أمور خاضعة للاجتهاد البشري وقابلة للنظر والمراجعة.

تنتهي مسألة الحكم والسلطة للمستوى الثاني، أي أنها قضية دنيوية خالصة، ترك الدين شأنها للاجتهاد الإنساني والاختيار المجتمعي، وحجة العثماني في مذهبه هذا هي أن "الرسول(ص) نفسه توفي ولم يعين أو يوص لأحد بعده بالحكم"<sup>46</sup>.

وإذا كان عدد من رواد الفكر الحركي الإسلامي يعبر في كل مناسبة عن تطلعه إلى إحياء نموذج "الخلافة على منهاج النبوة"، كما هو حال عبد السلام ياسين في المغرب وغيره من الإسلاميين في المشرق، فإن العثماني، بالرغم من تقديره للمكانة التي يحتلها نموذج "الخلافة الراشدة" في تاريخ المسلمين وفي نفوسهم، يقول بتاريخية هذا النموذج ومحدوديته في الزمان والمكان، وعدم قابليته للتكرار في أزمنة وأمكنة لاحقة، فإذا اعتقدنا، مع العثماني، بنسبية "الممارسة السياسية النبوية نفسها، فمن باب أولى أن تكون التجربة الراشدية كذلك نسبية"<sup>47</sup>.

وبذلك يكون من الخطأ اعتبار تجربة الخلفاء الراشدين، التي هي وليدة سياقات تاريخية مغايرة لظروفنا المعاصرة، جزءا من الدين يجب على المسلمين في كل عصر اتباعه،<sup>48</sup> بل يتعين على مسلمي اليوم بناء دولتهم "المدنية" انطلاقا من الانفتاح على ما راكمته التجربة الإنسانية المعاصرة من آليات ونظم في تدبير شؤون الحكم والسلطة وترتيب للعلاقة بين الديني والسياسي. وبذلك يكون المسلمون قادرون على "تمثيل النموذج الديمقراطي في أعلى صورته، بل وإغنائه بمبادئ وقيم تعطيه السمو الإيماني والعمق الاجتماعي والبعد الإنساني الواسع"<sup>49</sup>.

وإذا كان سعد الدين لم يبين الكيفية التي يمكن بها للمسلمين "تمثيل النموذج الديمقراطي في أعلى صورته"، بل بقي كلامه مجرد قول خطابي وإنشائي، يلهب عواطف جمهور الإسلاميين ويداعب أحلامهم

<sup>45</sup>- نفسه، ص 152

<sup>46</sup>- ن، م وص.

<sup>47</sup>- نفسه، ص 154

<sup>48</sup>- نفسه، ص 155

<sup>49</sup>- ن، م وص.

الإيديولوجية، فإنه يعمل مثل، الغنوشي، والعواء، وعمار، والمسيري، على تقديم رجل وتأخير أخرى تجاه العلمانية.

هكذا، اهتدى العثماني إلى مقولة التمييز بين الشأن الديني والشأن السياسي من دون القول بالفصل التام بينهما، وهي محاولة لبقية ومرنة لتكييف الفقه السياسي الإسلامي المعاصر مع واحدة من متطلبات الحداثة السياسية وهي العلمانية. ذلك أن النقطة التي تشكل قاسما مشتركا بين المقاربات العلمانية المختلفة للمسألة الدينية هي هذه التي يقوم العثماني باستنباتها، بطريقة سلسلة ومقبولة في التربة الفقهية الإسلامية، وهي ضرورة التمييز بين الديني والسياسي، وهو بذلك يكون قد خطا خطوة حذرة على أرض الملاءمة بين الإسلام والعلمانية، لكنها خطوة من شدة حذرها، ربما بسبب الرواسب السلفية-الإخوانية الضاغطة على العقل السياسي الإسلامي المعاصر، لا تقدم إطارا نظريا واضحا لعلاقة الديني والسياسي.

لقد تميزت المحاولات السابقة بالحذر الشديد في التعاطي مع المسألة العلمانية؛ حيث اضطر رفيق عبد السلام إلى استبعاد اسم العلمانية من قاموسه السياسي "الإسلامي والانتصار لمضمونها السياسي وهو الديمقراطية؛ وفي الوقت ذاته استلهم سعد الدين العثماني القاعدة التي تجمع عليها كل علمانيات زمننا، وهي وضع مسافة ضرورية للتمييز بين الدين والسياسة.

لكن وبالمقابل، عرفت ساحتنا الفكرية دراسات سابقة سعت إلى ترتيب العلاقة بين الإسلام والعلمانية بطريقة أكثر وضوحا وجرأة من المحاولتين سالفتي الذكر؛ حيث تجدر الإشارة هنا إلى كتاب "الإسلام وعلمانية الدولة" لعبد الله أحمد النعيم، وكتاب "لمن تقوم الدولة الإسلامية؟"<sup>50</sup> لعبد الوهاب الأفندي، وهما كاتبان سودانيان معاصران.

يرى عبد الوهاب الأفندي أن تجارب تطبيق الشريعة في المملكة العربية السعودية والجمهورية الإسلامية، بالإضافة إلى السودان وأفغانستان وبعض مناطق باكستان... كافية لإعادة طرح السؤال "لمن تقوم الدولة الإسلامية؟" ومراجعة الكثير من المسلمات التي بنى عليها الفكر الحركي الإسلامي المعاصر مقولاته المختلفة.

إن القاسم المشترك بين كل التجارب السابقة هو معاداتها للديمقراطية، وتوظيف المبادئ الدينية لاستمرارية هياكل السلطة القائمة، وفي هذه الحالة، يقول الأفندي: فإن تطبيق أحكام الشريعة يخضع لمنطق

<sup>50</sup> - عبد الوهاب الأفندي، لمن تقوم الدولة الإسلامية؟ بيروت، الأهلية، 2011



بقاء النظام وسلطة قياداته النافذة، فلا تطبق الشريعة إن خالفت مصلحة النظام أو هددت سمعته أو سلطته؛ فالسيادة في هذه الأنظمة ليست للشريعة وأحكامها، وإنما هي للعائلة أو الحزب أو الفرد أو الثلة الحاكمة.

من أجل ذلك، يقوم الأفندي بنقد فكرة الدولة الإسلامية، كما راجت في الأدبيات الإسلامية الحديثة، والمطالبة بتقديم الديمقراطية على كل المطالب الأخرى باعتبارها الأساس الذي لا قيام لنظام سياسي سليم في غيابها. ففي غياب الديمقراطية، لا بد أن تتسلط فئة بعينها على العباد والبلاد، وتحكم بأمرها لا بأمر الله، وتدخل الأمة المعنية بهذا في باب من اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله، يشرعون باسم الدين ما ترتضيه نفوسهم، ثم يقولون للناس هذا هو الدين. وفي هذا قمة ضياع الدين والدنيا معاً.

وإذا كان الأفندي قد قوض أركان الدولة الدينية، كما هي في الفكر والممارسة الإسلاميتين المعاصرتين، موظفاً الحجج ذاتها التي توسل بها دعاة الفكرة العلمانية في مواجهة السلطة الكنسية خلال عصر النهضة الأوروبية، فإن عبد الله أحمد النعيم يذهب بهذا النقد إلى حدوده القصوى من خلال دفاعه عن فرضية عدم التناقض بين الإسلام والعلمانية<sup>51</sup>، التي خلص منها إلى أطروحة تجمع بين علمانية الدولة وإسلامية المجتمع، وهي تتكون من العناصر التالية:

1- تمييز الكاتب بين مسؤولية الفرد المسلم الدينية التي يحاسب عليها أمام الله، ومسؤولية الدولة التي تقوم على أساس احترام المواطنة الكاملة بلا أدنى تمييز على أساس الدين أو الجنس أو العرق<sup>52</sup>.

2- يمكن تضمين أحكام الشريعة في التشريعات المدنية الحديثة شريطة أن يكون أساس الالتزام بها هو صدورها عن السلطة التشريعية للدولة، وليس استناداً إلى القداسة الدينية للشريعة<sup>53</sup>.

3- محاولة الكاتب التأسيس الإسلامي للعلمانية، باعتبارها تمثل حقيقة ما كان عليه حال المسلمين منذ وفاة النبي عليه الصلاة والسلام<sup>54</sup>، واعتباره أن فكرة الدولة الدينية الإسلامية هي بدعة ظهرت في مرحلة ما بعد الاستعمار منذ أواسط القرن العشرين وعلى أساس الفهم الأوربي للدولة وللقانون<sup>55</sup>.

<sup>51</sup>- عبد الله أحمد النعيم، الإسلام وعلمانية الدولة، القاهرة، دار ميريت، 2010

<sup>52</sup>- نفسه، ص 5 و 6

<sup>53</sup>- نفسه، ص 6

<sup>54</sup>- قارن بما يقوله علي عبد الرازق في كتابه الإسلام وأصول الحكم، بيروت، جداول.

<sup>55</sup>- النعيم، مرجع سابق، ص 6

4- تأسيس القول بعدم قدرة الدولة الوطنية المعاصرة على تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية كقانون عام أو كأساس للسياسات الرسمية من دون أن يعني ذلك إقصاء هذه الشريعة عن الحياة العامة للمجتمع الإسلامي.<sup>56</sup>

بهذه العناصر المختلفة، بنى أحمد النعيم أطروحته القائلة بالتأصيل الإسلامي لمشروعية الجمع بين علمانية الدولة وإسلامية المجتمع، معتبرا التعميم الذي يقتضي بمعادة العلمانية للدين أمرا مضللا، مسجلا أن العلمانية صفة للدولة والدين شريعة للمجتمع.

يقول الكاتب: "وأود الإشارة إلى أن الأطروحة الأساسية في هذا الكتاب هي ضرورة الفصل المؤسسي بين الشريعة الإسلامية وأجهزة الدولة، رغم العلاقة العضوية واللازمة بين الإسلام والسياسة لدى المجتمعات الإسلامية".<sup>57</sup>

كيف يمكن الجمع بين هذه العلاقة العضوية وذلك الفصل المؤسسي؟ وما المقصود بالفصل المؤسسي؟

لا يفوت عبد الله أحمد النعيم التأكيد على أنه يستخدم مصطلح "علمانية الدولة" لتمييزه عن العلمانية كفلسفة عامة للحياة من غير اعتبار للمرجعية الدينية من ناحية، خاصة وأن الفهم الشائع لدى المسلمين عامة أن مفهوم العلمانية دائما يعني العدا للدين، أو على الأقل إقصاءه عن الحياة العامة للمجتمع، ولتفادي مضار هذا التعميم المضلل، ينبه النعيم أن صفة "العلمانية" تلحق بالدولة لا بالمجتمع؛ ويؤكد أيضا، وبنفس القوة، على استخدام عبارة "الدولة العلمانية" أو "علمانية الدولة" لتمييزها عن مفهوم الدولة المدنية عند بعض الجماعات الإسلامية المعاصرة، والتي يقصدون بها أن الدولة الإسلامية التي تكتسب صفة "المدنية" من أن القائمين عليها، ليسوا من رجال الدين (القساوسة) كما في المفهوم المسيحي.<sup>58</sup>

إذا لم تكن العلمانية عند النعيم تعني فصل الدين عن الحياة والمجتمع، وفي الوقت ذاته، لا تعني الدولة المدنية كما يتنادى لها الإسلاميون المعاصرون، فما عساها أن تكون؟

في إجابته عن هذا السؤال يقدم النعيم تعريفا تطبيقيا لمفهوم الدولة العلمانية، ويقصد به المبدأ العام لتنظيم العلاقة بين الإسلام والدولة بما يضمن مقتضيات الحكم الدستوري، والتعددية الدينية والمذهبية، والاستقرار

<sup>56</sup>- نفسه، ص 7

<sup>57</sup>- ن، م وص.

<sup>58</sup>- نفسه، ص 7

السياسي والتنمية، في الإطار المحدد للمجتمع المعين حسب تكوينه الثقافي والعرقى وظروفه الاقتصادية والسياسية الفعلية.<sup>59</sup>

وحتى يعطي لتعريفه مشروعية نظرية، لا يفوته التذكير بأنه لا وجود لمفهوم قاطع ونهائي وجامد للعلمانية: هناك علمانيات تختلف باختلاف خصوصية العلاقة بين الدين والدولة في كل مجتمع.

وهكذا، فالأطروحة التي يقدمها تتعلق ببطلان مفهوم الدولة الدينية ولزوم الدولة العلمانية من المنظور الإسلامي، وليس من منطلق العلمانية كموقف فلسفي رافض للمرجعية الدينية.<sup>60</sup>

فالقول ببطلان مفهوم الدولة الدينية يعني أن هذه الفكرة لا تستقيم عقلا ولا ديناً، لأنها تنسب التدين للدولة، وهي مؤسسة سياسية بالأساس، ولا تمتلك أن تعتقد في أي دين أو تمارس شعائره؛ وكل ما ينسب للدولة من مواقف وأفعال هو على سبيل المجاز لا الحقيقة، لأن من يقرر ويفعل ويترك دائماً هم البشر القائمون على شؤون الدولة. ويستقيم القول بأن الدولة علمانية لأن تلك صفتها كمؤسسة تعارف عليها البشر، وأوكلوا إليها مهام محددة تتعلق بحقوق وواجبات ومصالح عموم المواطنين.<sup>61</sup>

لا يعني ذلك أن النعيم ينكر أو يهمل الأبعاد والآثار الاجتماعية والاقتصادية للشريعة الإسلامية، كمنهج أخلاقي ملزم لكل مسلم؛ لذلك، فإن المرجعية الدينية دائماً عند الفرد المسلم، وليس لدى الجماعة أو المؤسسة ككيان مستقل وقادر على تحمل المسؤولية الدينية. إذ تقوم إلزامية الشريعة دائماً على المسؤولية الدينية للفرد المسلم.<sup>62</sup>

إنه يسعى، من خلال أطروحته، إلى ضبط وتنظيم علاقة الدين بالسياسة بما يضمن حياد مؤسسات الدولة تجاه عقائد الناس الدينية التي لا تصح مع الإكراه الذي يؤدي حتماً إلى النفاق؛ لذلك، فإن دعوته لحياد الدولة تجاه الدين هي لتفادي أن تصبح سلطات وقدرات الدولة، في مجالات كالقضاء وأجهزة الأمن والمالية والإدارة العامة، أداة باسم الدين في أيدي القائمين على مؤسسات الدولة. فالخطر الأكبر يكمن في قمع المعارضة السياسية لنظام الحكم على أساس ديني، واعتبار المعارضة للنظام معارضة للإسلام نفسه كما حدث على مدى

<sup>59</sup>- ن، م وص

<sup>60</sup>- نفسه، ص 19

<sup>61</sup>- نفسه، 19 و 20

<sup>62</sup>- نفسه، 10

التاريخ. وسيأتي التدليل الموجز على هذا في الفصل الثاني، تاريخياً، وفي الفصل السابع، عن تجربة السودان.<sup>63</sup>

\*\*\*\*\*

نستطيع القول من كل ما تقدم من أفكار ورؤى اجتهادية تسير كلها في اتجاه ردم الهوة المفتعلة بين الإسلام والديمقراطية من جهة أولى، وبين الإسلام العلمانية من جهة أخرى، أن المصالحة بين القوى الإسلامية الصاعدة إلى مراتب السلطة، في مختلف بلدان الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وبين الممارسات السياسية العلمانية الحديثة؛ قد بدأ على أرض الربيع العربي التي تعد بمزيد من الثورات، لا على مستوى تغيير أنظمة الحكم بالمنطقة، ولكن وربما كان هذا الأهم، على مستوى عدد من المقولات والشعارات "المقدسة" التي كان مجرد الاقتراب منها في لحظات الانحطاط كبيرة من الكبائر.

<sup>63</sup> - نفسه، ص 21



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com