

# مداخل التفكير في فهم الدين وإصلاح الدولة

محمد الغيلاني  
باحث مغربي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

تسعى هذه الدراسة إلى تقديم بعض التصورات في مجال العلاقة بين الدين والدولة، كما تحاول أن تعيد صياغة هذه العلاقة من خلال الدعوة إلى نقدها وإصلاحها. لذلك انشغل البحث بإعادة النظر مفاهيمياً في الدين والدولة معاً، وبالمقاربة الفلسفية للدين ولوظائفه وأبعاده المعنوية والرمزية والاجتماعية والسياسية. ومن ثم انتقلنا إلى بحث مفاعيل الدين في الدولة.

## العلاقة بين الدين والدولة:

الدين كما الدولة حاجة اجتماعية، معنوية ومادية، وإن أي إصلاح للاجتماع يمر بالضرورة عبر إصلاح العلاقة بينهما، ولا إمكانية لذلك إلا عبر إصلاح كل منهما. كل الإخفاقات التي ورثناها كانت بفعل التعسف الذي مورس على الدولة والدين معاً، ومن الدولة وباسم الدين أيضاً. لعل مجتمعاتنا اليوم توجد في منعطف دقيق، فلا مصداقية لتطلعاتنا من دون إنجاز الإصلاح: "إصلاح الدولة والدين" .. وإرساء قواعد جديدة تؤسس وترسم حدود ومجالات كل منهما، وتعيد وصل ما انقطع في هذه العلاقة وفك ما اشتبك منها واختلط. مثل الدين على الدوام رهان تجاذب وتوتر، فعلى مدى تاريخ الاجتماع الإنساني كان للدين نفوذ وحضور قويين في حياة الأفراد والمجتمعات، فالدين قوة اجتماعية وعامل أساسي في حركة المجتمع. لكن الدين أيضاً موضوع وجودي، ميتافيزيقي وفلسفي بامتياز، فقد حاول الفلاسفة تناول مفهومي الاعتقاد والإيمان بالدراسة والتأمل الفلسفيين. للإيمان، برأي الفلاسفة، ثلاث أوجه: الاعتقاد، اليقين والحدس.

## أوجه الإيمان:

### - الاعتقاد:

يبدو الاعتقاد، في الوقت ذاته، كتصور عفوي وكظاهرة لإعادة التأسيس الذاتي، فالإيمان بالشيء لا يقتضي فقط تمثله والتفكير فيه ولا يعني بالضرورة تحديده وفق برهنة عقلية. ولذلك يعتقد الفلاسفة أن من الخطأ تحديد إشكالية الإيمان انطلاقاً من مقاربة الإيمان الديني بناء على مقابلة الاعتقاد بالحقيقة واليقين بالبرهنة. الإيمان الديني له مبررات عميقة مرتبطة بمبدأ التصديق والاعتراف، لكن الإيمان أيضاً تعبير عن إرادة وحماسة وبداهة: أريد أن أكون مؤمناً.. أحب أن أكون مؤمناً.. علي أن أكون مؤمناً. الإيمان استسلام للبداهة وللقبول الحدسي: "قَالُوا بَلْ نَنْبَغُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا" البقرة 170، هذا الإيمان مؤسس على اللابرهنة، أي الاستجابة للحس المشترك الذي يقبل تلقائياً بحقيقة العالم الخارجي. يقتضي الإيمان نمطاً من العلاقة بين الضمير وموضوع الإيمان أو موضوع التجربة، الموضوع بوصفه كيان ميتافيزيقي أو أخلاقي أو أكسيومي. والإيمان بالنهاية هو جملة استعدادات داخلية للقبول والاعتراف بامتلاك قوة أو قوى معينة مهيمنة على وجود

المؤمن، ثم الإقرار بتلك الهيمنة كحقيقة، والبرهنة على موضوعية بعض خصائص موضوع الإيمان لتبرير الموقف الإيماني. فالإيمان، بالتعريف الفلسفي، "هو اعتقاد في شيء يفرض نفسه على المؤمن وهو ليس بدعة، فالمؤمن لا يعتقد أن إيمانه بشيء ما هو الذي أوجد هذا الشيء، بل لأن هذا الشيء موجود فهو يؤمن به" يعترف الاعتقاد بالبعد الذاتي في تحقق الإيمان، في انخراط الذات في هذا التحقق، لكنه يعمل، مع ذلك، على إخفاء كل أثر له. لا تكتفي الفلسفة بالاهتمام بتعريف الإيمان بل هي تعتني أيضاً بمفاعيله، وهي لذلك تنشغل بعلاقة الذات بالحقيقة، الفاعلية بالانفعالية، ودور المعايير الذاتية في ترسيخ الإيمان الديني وصونه كما تتساءل عما إذا كان الاعتقاد مجرد أداة لتشويه وتزوير الحقيقة والواقع؟

### - الحدس:

يعتقد بعض الفلاسفة أن الإيمان الديني هو علاقة محايدة إزاء الأشياء ليس إلا، ولذلك يرتبط بمواضيع ذات طبيعة خاصة. يميز (هيبوليت)<sup>1</sup> بين نمطين من التفكير العفوي: من جهة، حدس المطلق الذي يرتبط بما وراء اللغة حيث لا إمكانية للاستدلال عليه، ومن جهة ثانية حدس المحسوس.

هذا الإخفاق المزدوج للغة يفسر بشكل نموذجي العلاقة الوطيدة بين الاعتقاد والصمت أي مشكلة المسكوت عنه: ما ليس له دلالة بتعبير (فتجنشتاين)، اللامفكر فيه، وما لا يمكن التفكير فيه. فالقضايا الميتافيزيقية لدى فتجنشتاين بلا معنى ولا يمكن التعبير عنها، لذلك علينا أن نصمت إزاءها، وهي بالتالي ليست موضوعاً فلسفياً<sup>2</sup>. يبقى استدلال فتجنشتاين على مجال للإيمان، ولكن يبقى أيضاً على أثر للعقل بقدر ما يبقى على استعمال، متحكم به، للمطلق، وهذا تقريباً ما يراه (كانط)، ولقد حاولت الفلسفة التحليلية خلال القرن العشرين إرساء مبدأ منهجي لتحليل مباني الإيمان الديني، أو بالأحرى للتجربة الألسنية للإيمان كمدخل لفهم طبيعة الإيمان ومنطقه. بصفة عامة، انشغلت الفلسفة ببحث الروابط الممكنة بين المعرفة والإيمان ومشكلة العرفان، وقد اتخذت الدراسات الفلسفية بهذا الخصوص ثلاث أشكال رئيسية<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> Hyppolite, Logique et existence, PUF, 1952

<sup>2</sup> «Ce dont on ne peut parler, il faut le taire» in Wittgenstein, Ttactatus logico-philosophique, prop. 7, Paris, Gallimard, 1961, p. 107

<sup>3</sup> الحقيقة أن هناك لائحة موسعة للدراسات التي تشمل الجانب الديني في علاقته بالعقل والعلم، الفكر والمعرفة، اللغة وما إلى ذلك. نذكر هنا بعض الحالات على سبيل المثال:

Bachelard. G, La formation de l'esprit scientifique, Vrin, 1970.

Spinoza, Éthique, trad.C.Appuhn, Granier-Flammarion, 1956

Spinoza, Traité de la réforme de l'entendement, trad.A Koyré, Vrin, 1979.

Kant, Critique de la raison pure, PUF, 1944.

1. التحليل الذي قدمه كل من: (Friedrich Ludwig Gottlob Frege) و (Bertrand Russell) في إطار المنطق الرياضي الجديد.

2. التحليل الأنطولوجي الذي يستند على نتائج علوم المعرفة والتي تم تطويرها في إطار فلسفة الروح المعاصرة.

3. تحليل لغة الإيمان الديني ومسلماته.

### - اليقين:

تتساءل الفلسفة حول إمكانية الوصول إلى المطلق بطريقة عقلانية؟ فالرابطة العفوية والضمنية والإيمانية التي يقيمها المؤمن مع المطلق يمكن النظر إليها بوصفها علامة على الإخفاق، ولكن أيضاً علامة على شيء استثنائي. ولذلك عد الإيمان تجربة فريدة. حاول (كانط) أن يجيب عن سؤال ما الدين؟ وله نص مهم يقدم فيه تعريفاً للدين حيث يقول: "الدين هو معرفة كل واجباتنا بوصفها وصايا إلهية"<sup>4</sup>... يعتقد (كانط) أنه بفضل هذا التعريف نتفادى التأويلات الخاطئة لمفهوم الدين. التعريف الذي يقدمه (كانط) ينطلق من التحديد والموقف الذاتيين لا من الدين بوصفه مجموعة من التمثلات والطقوس والعقائد: لا يتحدث هنا عن دين بعينه. الدين كإرضاء لحاجات العقل، لا بوصفه دين يفترض معرفة بوقائع أو أفكار ومثل، سواء تعلق الأمر بمعرفة النصوص، كوشي، أو بعلم ميتافيزيقي عقلاني. ليس الدين طريقاً لمعرفة القانون الأخلاقي، إنما الدين يقتضي أن هناك كائناً لا نهائياً هو مصدر هذا القانون الذي ينبغي الخضوع له في جميع الأحوال. هذا من المقتضيات الناتجة عن الخير الأسمى "وحدة الأخلاقية والسعادة" والتي تقود إلى طرح وجود الله. (كانط) يجيب هنا عن موقعية هذا الموقف.

### ينطلق (كانط) في تعريفه للدين من توجسات أساسية:

Hegel, Foi et savoir, Trad. A.Philonenko, Vrin, 1988.

Hegel, Phénoménologie de l'esprit, Trad. J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991.

Descartes, Méditations métaphysiques.

Hume, Enquête sur l'entendement humain, trad. Leroy, Paris, Aubier, 1947.

<sup>4</sup> Kant, La religion dans les limites de la simple Raison, Trad. Gibelin. Vrin, 1979, p. 201.

أولاً: توجس من المواقف الدينية التقليدية التي تقلب النظام الذي يمليه علينا العقل، بالقول أن كل سلوك هو واجب لأن الكتب المقدسة (التاريخية) تجعل من الله مصدر الأمر، بينما ينبغي اعتبار الأمر متعلقاً بأمر إلهي لأنه واجب.

ثانياً: توجس من العودة إلى الخوض في أدلة وجود الله، تفكير ميتافيزيقي أو (البرهنة الميتافيزيقية) "لا يتعلق الأمر هنا لا بالتاريخ ولا بالوحي" والذي أثبت (كانط) بطلانه في الجدل المتعالي. الإيمان الطبيعي بالله لا يسهم في تكوين معرفة، لأن هذا الإيمان مؤسس على الضرورة العملية.

إثبات وجود الله لا يمكن أن يكون مسألة يقينية. إذ لا بد إما من استنباط ينطلق من حدس عقلي على طريقة الدليل الأنطولوجي لوجود الله والذي أثبت (كانط) بطلانه، أو أن يتعلق الأمر بواجب يمليه القانون الأخلاقي. والحال أنه يسهل أن نرى إن كان هناك من واجب للقيام بشيء ما، فإنه من المستحيل أخلاقياً وجوب إثبات وجود شيء ما. يقول (كانط) بهذا الخصوص: "القبول بوجود فكرة أسمى مسألة مرتبطة بوعي الواجب، لأن القانون الأخلاقي يقودنا إلى اعتبار تحصيل الخير الأسمى واجب، مع أن القبول نفسه يندرج ضمن العقل النظري، أكثر من اعتباره المبدأ التفسيري الوحيد، يمكن تسميته فرضية غير أنها.. تنطلق من حاجة محض عملية، يمكن تسميتها إيماناً بل إيماناً محضاً للعقل لأن العقل هو مصدرها"<sup>5</sup> معنى ذلك أن (كانط) يعتبر أن وجود الله لا يتأسس موضوعياً بوصفه معرفة، ولكنه يتمأسس ذاتياً بوصفه حاجة للعقل. فالاعتقاد أو الإيمان اليقيني (الذي يفترض الوجود) المنشود بحرية هو الذي يتيح للشخص الأخلاقي التفكير في الله وإشباع حاجة العقل. الواجب اتجاه الله، بالنسبة لـ (كانط)، ليس شيئاً آخر سوى الواجب الأخلاقي المؤسس على القانون الأخلاقي الذي يتطلع إلى الكونية، ويحترم الإنسانية، ويمرن الذات على الرقي بخاصيتها الحسية إلى مستوى خاصيتها العقلية. منازعة العقل الإنساني في قدرته على تععيد المجرّد، وبالتالي عجزه عن إثبات وجود ولا وجود الله، يفيد أن (كانط) وضع حدوداً للمعرفة كي يفسح المجال للإيمان، ولكن أيضاً، بإرساء هذا الإيمان على حاجة العقل، أثبت أن كل دين هو بالضرورة مؤسس على الأخلاقية وليس العكس<sup>6</sup>.

## نظرة فيبر إلى الدين:

<sup>5</sup> Kant, Critique de la raison pratique, trad. François Picavet. PUF, 1943, p. 135.

<sup>6</sup> Joël, Kant, ellipses, 1999, p. 48.

لا يقبل (فيبر)<sup>7</sup>، على غرار (كانط)، النظر إلى الدين من زاوية العقلانية أو اللاعقلانية، فهو يرفض هذا التصنيف<sup>8</sup>، بحسبانه الإيمان الديني نشاطاً اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، ومن ثم اعتنى بدراسة البنية الداخلية لمفاعيله، وبما أن الإيمان الديني سلوك اجتماعي فهو يمثل نظاماً من القيم التي تتشابه مع السلوك، وذلك ما قاده إلى اعتبار الإيمان الديني شأناً دنيوياً<sup>9</sup>. يعد الإنسان كائناً دينياً "لعدم وجود علامات ولا ثمار للدين إلا في الإنسان وحده، لا سبب يدعونا للشك في أن بذرة الدين هي أيضاً موجودة في الإنسان فقط، وهي تقوم على صفة مميزة، أو على الأقل على درجة عالية من هذه الصفة، لا وجود لها في المخلوقات الحية الأخرى"<sup>10</sup>. كائن ديني لا بالمعنى الغريزي الذي يؤول الظاهرة الدينية بحسبانها مجرد حالة عجز عن تفسير ما هو قابل للتفسير أو بالمعنى البرجسوني الذي نظر إلى "الدين كرد فعل دفاعي (..) على استحالة تفادي الموت"<sup>11</sup>. يحيل الدين بصفة عامة على جملة من الأبعاد: أهمها البعد الإلهي، فالدين منظومة وحي مصدرها خارج التجربة الإنسانية، كما يحتل مفهوم الغيب موقعاً جوهرياً في الدين، فالغيب بما هو مجموعة كاملة من المعارف والعقائد والحقائق يمثل بعداً ماورائياً في بناء علاقة المؤمن بخالقه<sup>12</sup>، كما أن لكل دين رسالة تعكس في جملتها استراتيجية الدين، أي الغايات الكبرى وأهم الأهداف والأدوات العملية لتحقيق الدين.

الجزء الأكبر والأهم من هذه الرسالة كامن في الوحي، ويمثل الاعتقاد التمظهر المعنوي والعملية للدين في الحياة الفردية والجماعية، وهو قائم على الإيمان الراسخ بالثوابت الدينية. لا يتحقق الدين في الحياة الفردية والاجتماعية إلا كمظهر لا كجوهر، ولذلك يعد الالتزام الديني ترجمة للدين إلى سلوك وعلاقات وروابط اجتماعية. فالدين، لا الدين، هو ذلك التمظهر الذي يستبطنه الالتزام الديني. الدين، في بعد من أبعاده، له مصدر ميتافيزيقي، يحتل فيه الإنسان موقع المتلقي الذي يلتزم عملياً بالتعاليم المبنوثة في الوحي.

يعتبر الدين عموماً منظومة وحي تتشكل من المستويات التالية:

### (1) العقيدة:

<sup>7</sup> Weber M., L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme, 1905, trad. Chavy J., Plon, 1964.

Weber M., Sociologie des religions, textes réunis et trad. Grossein J.,P., Gallimard, 1996.

<sup>8</sup> Willaime J.-P., Sociologie des religions, PUF, «Que sais-je?», p. 26

<sup>9</sup> Boudon Raymond, " La rationalité du religieux selon Max Weber », L'Année Sociologique, 2001.

<sup>10</sup> هويز، اللفيانان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، ط 1، كلمة ودار الفارابي، 2011

Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, PUF, coll. «Quadrige», 1912.

<sup>11</sup> Bergson, Les Deux Sources de la morale et de la religion, 1932.

<sup>12</sup> Bergson, Les Deux Sources de la morale et de la religion, 1932.

وهي تتطلب الإيمان بالخالق، والإيمان بالعالم الآخر والحساب فالعقيدة بهذا المعنى تحتاج إلى خلفية إيمانية راسخة.

### (2) الشريعة:

تمنح المؤمنين الكيفيات التي يترجمون بها الإيمان إلى شعائر تعبدية، أي طرق الاتصال مع الخالق لأجل ممارسة العبادات، غير أن الشريعة لها وجه آخر بحيث تنظم حياة وعلاقات المؤمنين. تأخذ الشريعة هنا بعداً دينياً ومدنياً طالما تتدخل في صياغة المنظومة القانونية والحقوقية والأخلاقية، وقد تمتد لتشمل مجالات الاقتصاد والسياسة والأمن وما إلى ذلك. الشريعة بهذا المعنى ليست مجرد خريطة طريق للتعبد، بل أيضاً برنامج حياة لتنظيم الخصوصيات والعلاقات الاجتماعية. في هذا المستوى تبرز التجاذبات والمجادلات حول دور ووظيفة الدين في الحياة الخاصة والعامة.

### (3) الأخلاق:

يمثل الدين أيضاً مصدراً للأخلاق والقيم، أي جملة الوصايا المعنوية التي ترشد المؤمنين نحو الحياة الفاضلة وترسيخ العفة والاستقامة. يتعلق الأمر بمنظومة القيم التي تؤثر السلوك الفردي والجماعي.

. المشكلة التي تثار في هذا السياق تتعلق بعلاقة الوحي بالعقل:

. ما طبيعة العلاقة بينهما؟

. ما هي حدود تدخل الوحي في تشكيل عقل المؤمن؟

. هل العقل حر أمام الوحي؟

. هل من تعارض بين واجب العقل وواجب الوحي؟

. إذا كان الوحي يمثل المطلق في مقابل العقل الذي يعد نسبياً، فكيف يستوعب النسبي المطلق؟

هل يقدم الدين أجوبة عن هذه التساؤلات أم أنه يترك للعقل فسحة الاجتهاد؟

لعله من الضروري اتخاذ موقف معرفي إزاء هذه المشكلة، يكون منطلقاً لإعادة صياغة فهمنا للدين كوحي أولاً قبل التحول إلى التفكير في المستويات الأخرى.

## الوحي....

الوحي حقيقة دينية يقتضي الإيمان بها بحسبانها منظومة شاملة مترابطة غير قابلة للمراجعة أو النقد، حقيقة مطلقة ونهائية. لا يتدخل العقل هنا لإعادة صياغة الوحي، بل لا يجدر بالمؤمن ذلك. الوحي بهذا المعنى موضوع للفهم وللتأمل يستدعيك بوصفك قارئاً لا بوصفك مؤمناً أي بوصفك باحثاً لا مريداً، ذلك أن الإيمان محصلة تجربة خاصة مع الوحي لا تسبقها مسلمات أو قناعات، بل يوطرها السؤال والشك والمراجعة والنقد، ليس بحثاً عن الحقيقة ولكن بحثاً عن الطريق إليها. لا يعرف الدين نفسه إلا من خلال الوحي، لكن ذلك لا يعني أن الوحي هو المصدر الوحيد لفهم الدين وتأويله. فالمعرفة الدينية محصلة مصادر أخرى أبرزها العقل، الذي يمثل المدخل الأساسي لمعرفة المستوى الأول من الدين، أي العقيدة، ثم المستويين التاليين، الحقيقة الدينية حقيقة عقلانية، كما المعرفة الدينية معرفة عقلانية.

## هل يمكن أن يكون الدين مصدراً للسياسة؟

نحتج بأراء الفلاسفة على سبيل موضوعة المسألة الدينية في سياق معرفي - إشكالي لإبراز الأهمية المنهجية للتفكير في موضوع الدين تفكيراً تأملياً لا تفكيراً ارتدوكسياً. بمعنى أن كل تفكير موضوعي في الدين ينبغي له أن يتخذ المسافة اللازمة والعدة المعرفية التي تمكن من بحث روابط الدين بقضايا الحياة العملية وتحليل مظهراته وتعبيراته ومفاعيله في تشكيل الاجتماع الإنساني.

ما يفصح عنه البحث الفلسفي من تنوع وتعدد لمستويات الإيمان الديني نجد له صدى عميقاً في الحياة الاجتماعية على صعيد الثقافة والسياسة والقيم والأخلاق. يقودنا الجدل الفلسفي إلى طرح سؤال أساسي: هل يمكن أن يكون الدين مصدراً للسياسة؟

كل سياسة لها رابطة وثيقة بقيم ومزاج المجتمع الذي تظهر فيه. وهي لذلك شديدة الصلة برؤية المجتمع للحياة بوصف تلك الرؤية تعكس نمطاً وجودياً يمتد ليشمل كل مناحي الحياة وما بعد الحياة.

النظرية السياسية، بهذا المعنى، تعكس تلك الرؤى وتصرف معانيها وتدرس تطبيقاتها في الشأن العام للاجتماع المدني. ولذلك احتل الدين موقعاً جوهرياً في حياة المجتمعات، إن على المستوى السياسي أو المدني. وقد شكلت وظيفته ركناً من أركان ديمومة منظومة الأخلاق التي تمثل بعداً من أبعاد الدين.

الدين والسياسة والأخلاق، أبعاد ثلاث ضرورية لكل اجتماع إنساني. تتجاذب هذه الأبعاد جملة تساؤلات:

هل الدين مجرد وصايا لتحقيق الخلاص الأبدي؟



هل يمثل الدين، فقط، تجربة لبلوغ الكمال المعنوي والسعادة الأخروية؟

هل الدين، هو بالإضافة إلى كل ذلك، شأن دنيوي زمني يدعو إلى تحقيق الخلاص الاجتماعي والعدل

على الأرض قبل كل شيء؟

كيف يمكن الفصل بين الخلاص الأخروي والخلاص الدنيوي؟

كيف يمكن إصلاح الأخلاق التي أجمع الفلاسفة على اعتبارها سلوكاً اجتماعياً قبل أن تكون سلوكاً

معنوياً؟

من يسهر على الفصل والوصل بين الدنيوي والدنيوي؟

كيف، إذن، يمكن تصور دعوة دينية دون أدوات لتحقيقها؟

لا تكمن أهمية الدين فقط في ما يحققه من إجماع ولكن أيضاً في ما ينتجه من تجاذبات وانقسامات قد تهدد الاجتماع برمته. على قدر أهمية الدين، وعلى قدر أهمية الدولة في المجتمعات لا نتصور أن يكون مقبولاً من الناحية المعرفية المغامرة بأحدهما لحساب الآخر، وهو الأمر الذي أدركه فريق كبير من الفلاسفة، وحاولوا أن يلفتوا الأنظار إلى المخاطر والمضاعفات التي يمكن أن تنتج عن تقويض المعنوي والروحي. العلاقة بين الدين والاجتماع لها تجليات في السياسة: في الرأي العام، في صناعة القرار، في تشكل النخب... تمثل هذه العلاقة موضوع السوسيولوجيا، بل موضوعها المركزي. يتم التركيز عادة على ارتباط سلطة الدولة وارتهاها لطبقة سياسية متدينة، حيث التدين هنا يخرج من دائرة القناعة الفردية ليشكل توجهاً عقائدياً في ممارسة الحكم والاستئثار به، أي أن صلة المجتمع بالدولة تنسج وفقاً لمنسوب الولاء الديني بالأساس. فتمودج الدولة الدينية يندرج ضمن الأنظمة السياسية التي تمارس فيها الدولة نشاطها السياسي باسم الدين، هذا النموذج قابل للدراسة والتحليل بوصفه ظاهرة تاريخية.

## الحكم السلطوي:

يتعلق الأمر هنا بنمط سلطوي قائم على الحاكمة الدينية التي تستلهم مشروعيتها من مقولات دينية متعالية وفوق اجتماعية. هذا النمط السلطوي ينعت بالحكم التيوقراطي، حكم رجال الدين بالدين في شؤون الدين والدولة معاً. يؤسس مشروعيته على القداسة واليقين الصارم وعدم إمكانية القبول بتأويل وتفسير الدين خارج الأطر العقائدية التي ترسيها سلطة رجال الدين. تنطلق هذه الأنماط السلطوية أيضاً من فكرة جوهرية تجعل من رجل الدين وسيطاً بين الخالق والمخلوق، ما يترتب عن ذلك من معاني تستدعي النظر إلى الدولة لا فقط

كجهاز إداري يسهر على الشؤون الدينية للأفراد والجماعات بل الدولة بوصفها كياناً يضمن الرعاية الإلهية ويوفر للجماعة التطابق الداخلي والسكينة الروحية. لا ينظر للدولة التيقراطية كدولة زمنية بل كمعجزة إلهية مهمتها إنقاذ البشرية على المستوى الكوني أي يتجاوز الإثنية والقومية والثقافة المحلية. الدولة التيقراطية بهذا المعنى دولة كونية شمولية، غير أن هذا النمط من التيقراطية لا يمكن النظر إليه بوصفه الشكل الوحيد الممكن من الناحية التاريخية والواقعية إلا أنه بكل تأكيد النمط الأكثر تمظهراً والصيغة القصوى له. لكن من المفيد أيضاً الانتباه إلى أن لكل دين لمسة خاصة به في حقل الدولة. غير أن ما يعاب على الدولة الدينية هو إفراطها في استعمال السلطة عندما يتعلق الأمر بالاختيار بين مصلحتين: "مصلحة الدولة ومصلحة المجتمع"، إذ تميل إلى ترجيح مصلحة الدولة على حساب مصلحة المجتمع، ومن ثم تعتبر الدولة الدينية في اعتقاد الكثيرين، دولة عاجزة عن الاستجابة لمطالب العدالة الاجتماعية، وأنها تضحي بالحقوق الجماعية والفردية حفاظاً على سلطتها، وهم لذلك يستنتجون أنها دولة معادية للمدنية. غير أن أنصار الدولة الدينية يعتقدون أن الدولة التي يبشرون بها دولة مدنية بامتياز لأنها تقوم بالأساس على حماية المجتمع.

## الدولة والحكومة:

علينا بالضرورة أن ننتبه إلى التمييز المفاهيمي بين الدولة والحكومة، لأن الخلط بينهما انعكس على فهم الأدوار والوظائف المنوطة بكل منها، وهو الخلط ذاته الذي تسبب في موجات الاستبداد التي عرفتها الأمم عبر تاريخها السياسي.

تمثل الدولة الاجتماع الإنساني الذي استوفى شروطه الوجودية بحيث يكون بمقدوره ضمان السيادة (أو الحاكمية) لهذا الاجتماع.

أما الحكومة فهي الصيغة التي يتم اختيارها لممارسة السلطة واقتسام وظائفها وسبل تدبير العيش المشترك، وفق قواعد متفق عليها (على الخصوص ما يتعلق بتداول السلطة وتوزيع الثروة)

## المشروعية:

يحتل مبحث المشروعية موقعاً أساسياً في الفلسفة السياسية. تتعلق المشروعية بالسيادة، فهل من حق الدولة أن تمارس هذه السيادة؟ لا يخشى المجتمع من الدولة الدينية، إنما الخشية من نظامها الأخلاقي القائم على تأويل يلغي حق الآخرين في حماية حريتهم ومعتقداتهم، ومتى أمنت الدولة الدينية هذا الحق وحفظته وصانت

الحقوق التي تمس الكرامة، الإنسانية والحرية الفردية والحق في الاختيار، زادت صدقية هذه الدولة وترسخت مشروعيته<sup>13</sup>.

ولكن....

هل عرف التاريخ فعلاً دولة دينية؟

بأي معنى نقيم توصيفاً بعينه لدولة يصدق عليها وصف الدولة الدينية؟

ما هي المعايير الموجبة لهذا التوصيف؟

هل يحتل الدين موقفاً أساسياً في الدولة الدينية؟ أم الدولة تتستر بالدين لتتستر على هشاشة مشروعيته؟

هل يحتل المؤمنون موقفاً حساساً في تسيير الشأن العام، أم هم مجرد أدوات للتغطية على أصحاب

القرار الحقيقيين؟ وهل يسمح المؤمنون بهذا التوظيف ويقبلون به؟

ما هي رهانات الدولة الدينية؟ أم أن الدولة الدينية ليست سوى تعبير عن سلطة رجال الدين الذين يدعون

أنهم يمثلون الله على الأرض؟

كيف يقبل المؤمنون بشرعية هذه الدولة التي تدعي تمثيلها لسلطة الله، مع أن الله نفسه لا يدعي سلطة

على عباده فوق الأرض؟

كيف يتحقق النفوذ الخفي للدولة الدينية؟ وكيف يتخلى المجتمع عن حقه في الاجتماع المدني في ظل

الدولة الدينية؟

أليست الدولة الدينية مجرد صورة من صور الاستبداد الذي يمارس باسم الدين كما يمارس باسم

الديمقراطية؟

أليست الدولة الدينية في المطاف الأخير إلا شكلاً من الأشكال التي يندس عبرها الاستبداد في أوصال

الاجتماع الذي أصابته الإعاقات في صميم مدنيته؟

<sup>13</sup> يمكن العودة إلى كتاب: مسكويه، تهذيب الأخلاق. دراسة وتحقيق عماد الهلالي. منشورات الجمل، بيروت، 2011، ص ص 240-267

ألم يكن الدين نفسه ديناً موضوعياً لما امتنع عن وضع أطر وقوالب الدولة ونمط نظامها السياسي وترك المجال مفتوحاً للإبداع الإنساني بما يتوافق مع مقتضيات الحياة المدنية؟

ألا يفيد ذلك أن شأن التنظيم السياسي شأن مدني ترعاه التوافقات التي ينتجها الاجتماع الإنساني؟

سيكون من غير المنصف ألا يختار الإنسان مجتمعه ودولته في الآن معاً.. ألا يحق لمجتمع المؤمنين أن تكون له دولة مؤمنة، دولة دينية ترعى الشأن العام وفق ضوابط وتعاليم الدين وتدبر السلطة تدبيراً يوافق القيم الدينية التي ينتمي إليها المؤمنون أنفسهم؟

أليست الدولة في هذا السياق ملزمة أخلاقياً باحترام الدين ورعاية شؤونه وصون قيمه؟

لكل دين نزعة نحو الكونية، استعداد لمخاطبة الإنسانية، وهو بالضرورة حامل لرسالة لها أفق وجودي يتخطى العشيرة والقبيلة والأمة. كيف نطالب ديناً بهذا القدر من الطموح بالانشغال فقط بالاختيارات الفردية للمؤمنين؟ إذا كان الدين شأنًا خاصاً فكل مقتضيات الاجتماع شأن خاص، لكن الدولة مع ذلك مسؤولة عن حماية هذا الحيز الخاص من حياة الناس. والدولة عندما تقوم بذلك إنما تقوم به بدعوى أنه واجب أخلاقي، ولأنها تحمي الحق ننتعها بدولة الحق، بهذا المعنى لكل دولة ميثاقها خاصة بها ولا يمثل الدين في سياق ذلك إستثناء، فالدين جزء من حرية الأفراد والجماعات ومن ثم فهو شأن عام يعني الدولة كما يعنيه رعاية الحقوق وحفظ الكرامة والتوزيع العادل للثروات، والتداول السلمي والمدني للسلطة وما إلى ذلك من مستلزمات الاجتماع البشري.

## الدور العملي للدولة الدينية:

كما توصف الدولة بكونها دينية بناء على برنامجها الأخلاقي. دولة الدين العملي لا فقط الدين التصوري. إنها بمعنى آخر دولة الأخلاق الدينية العملية. حيث بمقتضى ذلك تخضع الحياة الخاصة والعامية إلى عمليات ضخ متواصلة على المستوى المعنوي، تحيل المواطن إلى كائن أخلاقي بالقدر نفسه الذي تحيل فيه الجماعة إلى ضمير معنوي صارم. تمارس الدولة تدخلها المعنوي والتشريعي في الحقلين: الخاص والعام وينتج عن ذلك التباس في الحياة الاجتماعية، يسبب سوء فهم وخصومة بين الحقلين. ولذلك يطلب من الدولة الدينية أن تعيد بناء حدود واضحة ومسافة مقبولة بين الخاص والعام، عبر تحديد منسوب الصيب الديني وحركة القيم بالنظر إلى اختصاص المجالين وتمايزهما إن من حيث الوظيفة أو من حيث الانبئات. في اللحظة التي يكون فيها من الصعب تمييز الخاص عن العام تصبح الدولة جهازاً مفراطاً في استعمال الدين. ليس لأنها دولة دينية بل لأن استثمارها فيه تعدى الأخلاق ليصبح استثماراً في الوحي من أجل إكراه الاجتماع على تبديل طبيعته الإنسانية

لمصلحة طبيعته الميتافيزيقية، ويتم ذلك عبر تعويض الرفاهية الدنيوية بالنعيم الآخروي. تستعين الدولة هنا بالوحي مقابل التضحية بالعقل. فيفقد الاجتماع مدنيته لفائدة دينية تقوم على الفصل بين حقول أربعة: الدين، الدولة، المجتمع والسياسة. لا يتعلق الأمر هنا بالتعريف التقليدي للعلمانية. نحن إزاء مستوى أعمق من ذلك أكثر جذرية. فإذا كانت العلمنة قد قادت إلى مزيد من العقلنة والتنوير فإن هذا الفصل الجذري والعنيف قد قاد إلى مزيد من الاستبداد والانحطاط. ولذلك فإن هذا النموذج من الدول الدينية يتعسف دفعة واحدة على الدين والاجتماع والدولة.

هل يقدم الدين أجوبة للبشر حول أنماط تدبير شؤونهم المدنية؟

عندما يعتقد المؤمن أن الدين يقدم الأجوبة الشاملة والكاملة عن أمور دينه وديناه، فهو يقوم بذلك نتيجة فهم معين يعتبر بموجبه النص الديني مصدراً وحيداً للدين، أي أن المعرفة الدينية بهذا المقتضى لا تتشكل خارج دائرة النص. المعرفة الدينية تصبح هنا مفارقة للمعرفة العقلية. ليحتل النص والنصوصية موقعاً مركزياً في التدبير الديني والمدني دونما تمييز بين المجالات. الالتباس الحاصل طبقاً لهذا التصور يكمن في تحديد وترسيم حدود ومدى النص الديني في مقابل حدود ومدى العقل.

انتقد القرآن التيوقراطية: عندما قال الحاكم: "أنا ربكم الأعلى"، تحولت السلطة الزمنية إلى سلطة مقدسة غير قابلة للمحاسبة، سلطة ترفض تحمل مسؤولية الإخفاقات متعالية عن النقد والتصويب والرقابة والتبديل. لذلك كانت هذه الدولة دولة الطاعة، سلطتها مطلقة والاستبداد جوهرها.

تحقق هذا النمط من الدولة الدينية في صيغتين وعبر مرحلتين:

- صيغة أولى تشخص الحكم الإلهي.

- صيغة ثانية تأسس الحكم الإلهي.

لا يتسع المجال هنا للتفصيل في الصيغتين فهذا الغرض لا يدخل في موضوع بحثنا.. غير أن هناك نمطاً ثالثاً تمثله الدولة الدينية:

- دولة المؤمنين على الأرض، التي تكون فيها السيادة للتشريع الإلهي ويشرف عليها الأنبياء. والتي حاولت التجارب الإنسانية نسخ نموذجها إلا أن نجاحها كان محدوداً، لكنها ظلت فكرة ملهمة للكثير من المجتمعات. في صميم الدولة الدينية نزعة للهيمنة على الدين، فباسم الدين تعطل الدولة كل مفاعيله في المجتمع. يمكن تشبيه هيمنة الدولة على الدين بهيمنتها على العنف بدعوى شرعية دورها التحكيمي بين

المتنازعين. فهي تستثمر في الدين من أجل احتكار استعماله وتأويله ثم منع الآخرين من ذلك. احتكار التأويل والتفسير لأجل احتكار الحقيقة والمشروعية.

## الدولة والدين:

تجربة الدولة مع الدين على مر التاريخ تؤكد جزء مهما من هذه الاستنتاجات، وتفيد بأن عدم ثقة الدولة في المجتمع ينتج باستمرار دولة تنزع إلى الاستبداد غير أن هذا الأخير بحاجة متواصلة لنفس معنوي للتغطية على معاداته للحياة المدنية وتضايقه منها. فالاستبداد لا يتعايش مع الحاجات الروحية للمجتمع. ولذلك كانت أغلب الدول الدينية في تاريخ البشرية دولاً استبدادية بامتياز، تحارب العقل والحرية والدين دفعة واحدة. إنها دولة توسعية على المستوى التاريخي، عنصرية على المستوى الثقافي، طائفية على المستوى العقائدي. كما تقوم الدولة الدينية على إضعاف الحس الروحي داخل المجتمع وتطويعه للخضوع إلى ممثل الإله على الأرض، ولذلك كانت هذه الدولة على الدوام دولة بدوية بالمعايير الثقافية والحضارية، أي دولة مناهضة للمدنية والمعرفة لم يشعر المؤمنون إطلاقاً بالطمأنينة في ظل سيادتها. ولم تتعاط الدولة الدينية مع الدين إلا كحاجة أنثربولوجية، ولذلك عاش المتدينون في ظل الدول الدينية كالبؤساء بدون كرامة إنسانية يأملون الخلاص الأخروي كتعويض عن الجحيم الأرضي. لا تتعاطى الدولة الدينية مع الدين بوصفه مشروعاً إنسانياً وكونياً مفتوحاً، رسالة إلهية كونية، تضع الإنسان في قلب رهاناتها. فالدين نفسه حاجة إنسانية، فطالما يقدم جواباً عن أسئلة وجودية سيبقى حاجة وجودية. غير أن الدولة تتضايق من الزخم الروحي الذي يستبطنه الدين لأنه ينافسها في العمق داخل حقل يعتقد أنه حقل التدبير المؤسساتي بامتياز.

## العلم والدين:

لقد وضعت المعرفة والعلوم، باستمرار، في مقابل الدين. ونسب إلى الدين دور غيبي في حين نسب إلى العلم دور تنويري. وقد عاش العقل تحت وطأة هذه التجاذبات المريرة التي شهدتها مختلف التجارب البشرية عبر تاريخها ومع ذلك لم تحل المشكلة، واستمر كل من الدين والعلم في شق طريق تطورهما بشكل منفصل. لذلك بقيت المعنوية، كبعد خاص بالتجربة الإنسانية، بعيدة عن مجال الاهتمام العلمي ونسب إلى الدين أو الفلسفة دراسة هذا المبحث. الانفصال بين الدين والعلم انفصال تاريخي أكثر من كونه انفصال أصيل. السعادة التي تحدث عنها الفلاسفة والأنبياء ليست موضوعاً بسيطاً لذلك لا يمكن حله بطريقة سطحية أو اختزالية تنزع عن العقل حقه في متابعة السؤال والإلحاح على الدين كما العلم. التجربة التي خاضها الإنسان مع العلم تعلمه ألا

شيء يمكن الوثوق به. والنتيجة الفارقة التي تتحصل من كل ذلك أنه كلما حقق العلم انتصاراً كلما تأكدت الحاجة إلى الدين. غير أن السؤال هنا ما قدر ومنسوب هذه الحاجة وما مجالاتها ومداها؟

## حاجة الدولة إلى الدين:

تستمد الدولة الدينية مشروعيتها من فكرة جوهرية متعالية تصل سلطة الدولة بمثال ما ورائي. لا تهتم سلطة الدولة بالقيمة المعنوية والروحية للدين بل، على العكس من ذلك، تهمل مكونه الغيبي لأنها منشغلة بالدين من حيث قدرته على مداها بالقدر الكافي من المشروعية: أي امتلاك مزيد من السيطرة والهيمنة والرسوخ. ليس للدولة، بهذا المعنى، مبدأ ديني. لا يجوز بأي حال من الأحوال نقل القداسة من مجال الدين إلى مجال الدولة، حتى لو قبلنا بالمبدأ الديني للدولة. لأن مصدر الدين إلهي ومصدر السلطة بشري، مصدر الدين معنوي ومصدر السلطة زمني. فكلا المصدرين مفارقان ولا ينتجان بالضرورة القداسة نفسها. لا تستطيع دولة دينية من هذا القبيل أن تقبل استجلاب مشروعيتها من الاجتماع الذي تنتمي إليه، بل هي عاجزة تماماً عن ذلك، فهي لا تملك المقبولية ولا الأهلية لتحصيل رضا المجتمع. لا ولاية إلهية للدولة على المجتمع، إنما ولايتها الحقيقية تكمن في تطابقها مع الاجتماع الذي تمثل مدنيته مناعة ضد كل أشكال الاستبداد والشمولية، فـ "الدين وضع إلهي يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى، والملك هو حارس هذا الوضع الإلهي حافظ على الناس ما أخذوا به (..) الدين أس، والملك حارس، وكل ما لا أس له فمهوم، وكل ما لا حارس له فضائع"<sup>14</sup>. وعليه، لا قداسة للدولة لأن القداسة فكرة زمنية وليست دينية. لم يأمر الله أن نحكم باسمه وإنما أمر أن نحكم بما أنزله وهناك فرق بين المطلبين. لا إمكانية للدولة الدينية لأن الإيمان الديني خارج دائرة الإكراه. فمن غير المقبول أن نضفي على سلوك المؤمنين صفة القداسة لمجرد أنهم مؤمنين. ومن ثم كانت المقابلة بين الدولة الدينية والدولة المدنية مقابلة تعسفية، إذ يفترض، في المقابل، أن نقيم التعارض بشكل أكثر وضوحاً على المستوى المعرفي: بين الدولة المدنية والدولة الاستبدادية. الدولة المدنية في المقابل بإمكانها أن تمثل ضماناً لحماية السلطة والدين معاً، طالما تمثلت ذاتها كدولة أخلاقية. تقوم إيديولوجية الدولة الدينية على اعتبار طاعة الدولة من طاعة الخالق، إن أخلاق الطاعة منافية للثقافة المدنية وتمثل تهديداً لتداول السلطة، بحيث لا تعترف بالحق في المعارضة لأنها تتمثل نفسها كهيئة عليا تملك وحدها واجب تشخيص المصلحة، وحيثما اعتقدت الدولة المصلحة فثمة الصالح العام. وعليه لا يمكن الاعتراض على تدبير الشأن العام لأن ما يصدر عن الدولة يعد جزءاً من التعاليم المقدسة. الدين نفسه لا يرى أن قداسة الدولة تستمد من الدين بل من حرصها على إقامة العدل، ومتى وفقت في ذلك كانت السيادة الإلهية متحققة. لذلك ليست طاعة الدولة الدينية ما يحقق الولاية الإلهية، إنما الواجب الشرعي أن تتحمل

<sup>14</sup> مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 366

الدولة مسؤولياتها الحقوقية والإنسانية والاجتماعية بما يوفر الرفاهية والسلم ويبث العدل في الاجتماع. كما أن الدولة لا تقوم على التقوى إلا إذا تجسدت مفاعيل هذه الفضيلة في السياسات العمومية والقرارات والإجراءات التي تتخذها الحكومة. لا يتم الإصلاح الديني بفصل الدين عن الدولة، ولكن بإعادة نسج العلاقة بينهما عبر إصلاح منظومتيهما، وبث فضائل التفكير العقلي في القضايا المرتبطة بكليهما. وكما للدولة غاياتها للدين غاياته، لكن تدبير المجتمع يقتضي أن تكون لهذه الغايات اعتباراً لكونها متعلقة بشأن عملي فيه مصلحة متوقعة. لذلك يقتضي الإصلاح الديني نخبة جريئة تمتلك وعياً تاريخياً وانتماء عميقاً بقضايا مجتمعتها.

### الدين والعقل:

أجمع الفلاسفة والعقلاء أن الدين لا تقوم له قائمة ما لم تبعث دفائن العقل ولذلك هناك صلة بين الدين والعقل، تمكن الإنسانية من تنظيم اجتماعها طبقاً لما يمليه عليها ذلك العقل، وهذه الصلة ذاتها ينبغي تفعيلها باستمرار لمراجعة موقع الدين في حياتنا. فالإيمان نفسه يقتضي التجديد ويلح عليه بما لا يتعارض مع منطق الدين. وقد يأخذ التجديد أشكالاً متنوعة وفقاً لما تقتضيه الحاجة الحضارية، لكن ليس هناك مانع، حتى باسم الدين، من إرساء مشروع إصلاح ديني يعيد بناء علاقة جديدة بين الإنسان والدين، أي بين الإنسان ووجوديته، وأن يحضر العقل في الدين بالمنسوب ذاته لحضور الدين في العقل.





MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com