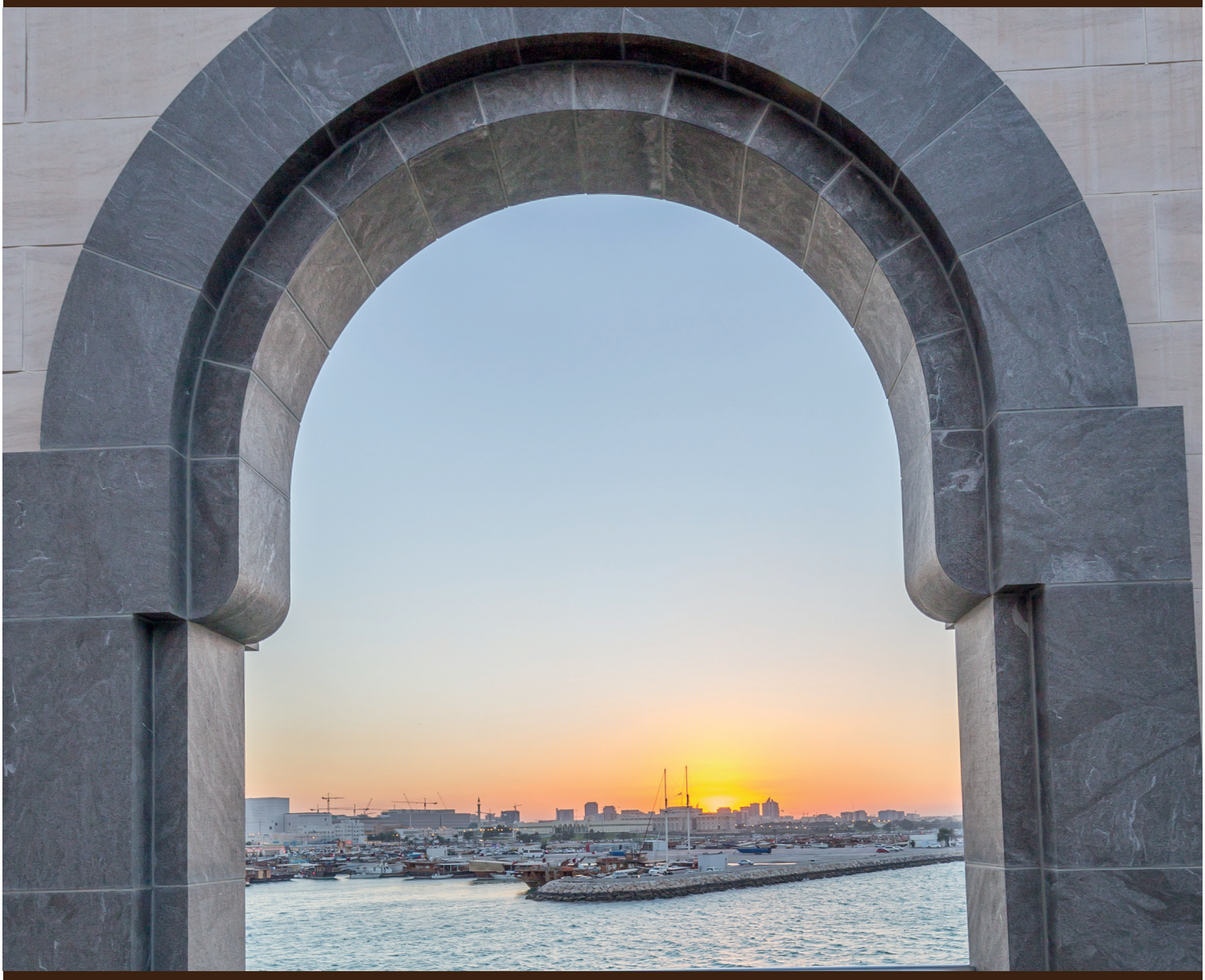
سلسلة ملفات بحثية | الفلسفة والعلوم الإنسانية | 03 سبتمبر 2016

الدولة والدين في الفكر العربي المعاصر

تقديم وتنسيق: د. الطيب بوعزة | د. يوسف بن عدي



الطيب بوعزة
يوسف بن عدي
محمد عبده أبو العلا
عمر بن بوجليدة
محمد بنحماني
محمد جبرون
خالد طحطح

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

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الفهرس

تنسيق وتقديم 3
الطيب بوعزة ويوسف بن عدي

أبحاث ومقالات:

الأصولية الإسلامية بين الدعوة الدينية والإيديولوجيا السياسية 7
محمد عبده أبو العلا

في جدل الديني والسياسي..... 31
عمر بن بوجليدة

الدين والسلطة من منظور ناصيف نصار..... 45
محمد بنحماني

حوارات:

حوار مع الأكاديمي المغربي امحمد جبرون..... 67
حاوره: يوسف بن عدي

قراءات في كتب:

الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي 71
يوسف بن عدي

محدودية الفكر السلطاني..... 79
خالد طحطح

المساهمون في الملف 87

تنسيق وتقديم

◆ الطيب بوعزة ويوسف بن عدي

انشغل بعض روّاد الفكر العربي الإسلامي بترتيب العلاقة بين الدين والدولة أو بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية؛ وذلك لما لها من آثار على الفكر والسياسة والاجتماع العربي. إذ صار الكثير من الباحثين يدرسون كيفية حضور الديني في السياسي خلال التاريخ الإسلامي، وكيف كانت المسافة بينهما على مستوى الواقع، وهل يمكن التنظير لعلاقة جديدة بفعل تطور بنية الاجتماع الحديث.

ولا نعدم أمثلة من التاريخ ومسارات الفكر الإسلامي العربي التي تؤكد الانشغال بدراسة تداخل الدين بالسياسة وتقاطع السلطة الزمنية مع السلطة الدينية، وحسبنا الإلماحُ والإلماعُ إلى الآداب السلطانية مع الماوردي وابن المقفع المؤسسة على مبادئ ومرتكزات تجعل الوحدة ودرء الفتنة والانقسام في المجتمع والأمّة من أولى الأولويات التي ينبغي الحفاظ عليها، مع استعمال الديني كلحمة جامعة ناظمة. كما أنّ بعض النقاشات السياسية كانت مغلفة بالجدل الكلامي والمذهبي في تأويلات الآيات والأحاديث لفائدة إيديولوجيا الدولة المنشودة أو القائمة.

وما زال للتراث السياسي حضور في لحظتنا المعاصرة، بل أكثر من ذلك نلحظ عودة الصراع المذهبي (السنّة والشيعة)، مع إشاعة قراءات طائفية للتاريخ الإسلامي وتكويناته العقدية والسياسية والاجتماعية. يضاف إلى هذا أنّ التحولات السياسية التي شهدها العالم العربي بعد ما سُمّي بالربيع العربي، دفعت بقضايا الفكر السياسي، ومنها مسألة العلاقة بين الدين والسياسة، إلى مقدمّة اهتمامات المثقف العربي، ممّا يرهص بتطور التفكير في الشأن السياسي.

وإذا استعدنا بداية النهضة العربية، فسنلحظ آراء جريئة في التنظير لعلاقة الدين بالدولة، ومن أبرز الإسهامات التي ناقشت تلك العلاقة بحس تجديدي جريء كتاب الشيخ الأزهري علي عبد الرازق الموسوم بـ: «**الإسلام وأصول الحكم**"، وكتاب: "**الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية**» للشيخ محمد عبده، وكتاب: «**طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**» لعبد الرحمن الكواكبي...، وغيرها من النصوص التي انخرطت في الجدل الفكري المرتبط بتحديد أدوار الدين في المجتمع السياسي.

وإذا تخطينا بداية النهضة العربية إلى أوساط القرن العشرين، فسنلاحظ بداية تبلور للرؤية النقدية مع عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري وهشام جعيط ومحمد أركون وناصف نصار...؛ تلك الرؤية التي حاولت تعميق النظر في أدوات التفكير السياسي العربي، وعلاقتها بالسياقات التاريخية والفكرية.

ولا نخال المراجعات النقدية التركيبة المنجزة مع رضوان السيد وعبد المجيد الصغير وعبد الإله بلقزيز ووائل حلاق... إلخ؛ إلا علامة قوية وملموسة على استمرار الاهتمام بالإشكالية السياسية وعلاقتها بالديني، في أفق تنظيري متقوم برؤى

فلسفية ومنهجية أكاديمية تتطلع إلى تدقيق النظر في ميلاد ونشأة وتأويل مسألة الدين والسلطة في الثقافة العربية الإسلامية.

كما لا بدّ أن نشير هنا إلى صدور مؤلفات مهمّة في الآونة الأخيرة، تعمل على رصد العلاقة بين الدولة والدين من منظورات موصولة بالإشكاليات الراهنة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: «دولة الفقهاء، بحث في الفكر السياسي الإسلامي» لنبيل فازيو، وكتاب: «مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة» لمحمد جبرون، وكتاب: «في الفكر السياسي العربي الإسلامي من الإمامة والخلافة إلى الدولة. مقاربة في نشأة وتطور النظريتين السياسيتين السنية والشيعية» لعبد العزيز العماري.

ولبيان إشكال علاقة الدين بالدولة وانعكاساته التاريخية والفقهية والأصولية والإيديولوجية على الثقافة العربية منذ «دولة» الرسول ـ صلى الله عليه سلم ـ إلى اليوم، اخترنا عنوان هذا الملف البحثي بـ«**الدولة والدين في الفكر العربي المعاصر**»، والذي يضمُّ مجموعة من الأوراق الفكرية المهمّة لباحثين من مختلف الأقطار العربية.

يحتوي **باب** «**الأبحاث والمقالات**» على ثلاثة بحوث:

أوّلها عن: «**الأصولية الإسلامية بين الدعوة الدينية والإيديولوجيا السياسية**» للباحث المصري محمد عبده أبو العلا، الذي ركز على ضرورة تعقب الأسباب السياسية والاجتماعية والفكرية وراء نشوء الحركات الأصولية لفهم ممارساتها واستراتيجياتها. وهو المنحى الذي ألحّ عليه الباحث التونسي عمر بن بو جليدة في بحثه: «**في جدل الديني والسياسي بين اقتضاء الإصلاح واستراتيجيات التحديث**»، حيث حرص على التوكيد على أنّ عملية التفكير في السياسي والديني تستلزمُ الاقتناع بدور البعد النقدي في التعاطي مع هذا المنجز، وبذلك فلا يمكن إدراك مقتضى الحياة السياسيّة في عصرنا دون التساؤل عن الحدود التي في مستواها ما يزال الدين يشكل عنصراً فاعلاً في تكوين الوعي السياسي والمدني العربي المعاصر. أمّا البحث الثالث: «**الدين والسلطة من منظور ناصيف نصار**» للباحث المغربي محمد بنحماني فيرصد رؤية المفكر اللبناني ناصيف نصار للسلطة وعلاقاتها بالدين والمجتمع والسياسة وكيفية اشتغال منطق السلطة.

وفي باب الحوارات، جاء حوار د. جبرون، مستهدفاً بيان حقيقتين:

الأولى: طبيعية حضور المرجع الديني في السياسة والاجتماع، وهي حقيقة واجهتْ جلّ الحضارات. والحقيقة الثانية التوكيد على ضرورة الانتباه إلى دور الدينامية والفواعل الاجتماعية والتاريخية في تأسيس دولة المدينة والبحث كذلك عن الشرعية والمشروعية.

أمّا في معرض **باب قراءات كتب** فقد جاءتْ قراءة يوسف بن عدي لكتاب: «**الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي**» للمفكر المغربي عبد الإله بلقزيز قصدَ الوقوف عند إشكالية الدولة والدين باعتبارها ملتبسة تاريخياً ونظرياً وسياسياً، وتتأرجحُ بين فرضية حاجة الدولة للدين وبين فرضية أنّ مجال الدين كمجال خاص بالفرد وإيمانه ينفصل عن مجال السياسة والدولة المحكومة بقواعد التنظيم والصراع الاجتماعي.

أمّا قراءة خالد طحطح لكتاب: «**مطالع السعادة في فلك سياسة الرئاسة**» لعلي السملالي، فتتجه نحو كشف الاطلاع على المؤلفات اليونانية والفارسية والتراث السياسي السلطاني وآدابه، ثمّ بيان محدودية هذا النوع من التفكير السياسي.

تلك هي أوراق هذا **الملف البحثي** الذي نتمنى أن يفتح شهية القارئ نحو مزيد من البحث والتأمل والنظر بروح النقد والمساءلة والتفاعل المثمر.

الدولة والدين في الفكر العربي المعاصر

الأصولية الإسلامية بين الدعوة الدينية والإيديولوجيا السياسية

◆ محمد عبده أبو العلا

الملخص التنفيذي

طفت الحركات الأصولية الإسلامية على سطح الأحداث بقوة لم يسبق لها مثيل بعد ثورات الربيع العربي في منطقة الشرق الأوسط، لدرجة أنّ إحدى هذه الحركات (داعش) قد تمكنت بالفعل من إعلان نفسها كدولة (الدولة الإسلامية) تتمتع بإقليم يمتدّ عبر العراق وسوريا، تزيد مساحته عن مساحة المملكة المتحدة.

إنّ ظاهرة صعود الحركات الأصولية الدينية في المجتمعات العربية والإسلامية يمثل خطراً حقيقياً على المستقبل، خطراً واقعياً وليس مجرد تهديد محتمل. من هنا كانت ضرورة البحث في العوامل الموضوعية (الاجتماعية والسياسية) لهذه الظاهرة، سواء على المستوى المحلي الداخلي للدول العربية والإسلامية أو على مستوى المجتمع الدولي الذي تقوده الولايات المتحدة.

لن تقف هذه الدراسة عند محاولة التنقيب عن هذه العوامل، بل ستتطرق إلى بنية الفكر الأصولي ذاته، ليس بغرض فهمه فحسب، بل أيضاً بغرض توقع الخطط والاستراتيجيات المستقبلية للحركات الأصولية الإسلامية، ممّا يمكّننا من التصدي لهذه الخطط وإفشال تلك الاستراتيجيات.

رغم افتراض الباحث وجود بنية محددة للعقل الأصولي، بل وسعيه لتفكيك مقومات هذه البنية، وافتراضه أيضاً أنّ جماعة الإخوان المسلمين هي الجماعة الأم لكلّ الجماعات الإسلامية الراديكالية، إلا أنّه سيكتشف خلال هذا التفكيك أنّ هناك تمايزات فقهية وفكرية بين هذه الجماعات وبعضها البعض، تلك التمايزات التي وصلت بينهم إلى حد تبادلهم الاتهامات بالكفر والردّة، حتى وصل الأمر بينهم إلى النزاع المسلح.

تمثل الإشكاليات السابقة، رغم أهميتها، مجرد إشكاليات فرعية بالنسبة إلى الإشكالية الرئيسة التي تدور حولها هذه الدراسة، ألا وهي طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي في الأصولية الإسلامية وما ترتب على هذه العلاقة من تداعيات. إذا كانت المسافة بين الديني والسياسي في الأصولية الإسلامية قد تلاشت تماماً حتى وصل الأمر إلى حدّ التماهي بينهما، فما هي، إذن، التداعيات السياسية والعسكرية التي قد تترتب على هذا التماهي، أو التي قد ترتبت بالفعل؟ وهل هذا التماهي (أو التمازج أو الانصهار) كان على حساب الديني والروحي أم على حساب السياسي الدنيوي؟ بأسلوب آخر: هل تلاشى السياسي في الديني، فتديَّنت السياسة؛ أم تلاشى الديني في السياسي فتسيَّس الدين فلم يعد ديناً، بل مجرد إيديولوجيا سياسية يتمّ توظيف الدين فيها على نحو برجماتي انتهازي؟

أولاً: المنطلقات الفكرية والفقهية للأصولية الإسلامية

تنطلق كلّ الأصوليات من اعتقاد راسخ لديها في امتلاك الحقيقة المطلقة. وبذلك، فكلّ الأصوليات، على اختلاف أنواعها، ليست في حقيقة الأمر سوى تجليات مختلفة للدوغمائية dogmatism التي تتمثل كما يذهب كانط Kant في "الميل إلى التسليم بالمبادئ التي يعتمدها العقل منذ القديم دون البحث في طبيعة هذه المبادئ أو شرعيتها وقيمتها [اعتقاداً في مطلقيتها]"[1]. وهكذا، فالسمة الرئيسة للمطلقات هي أنّها غير قابلة للنقاش أو المراجعة.

بذلك، يمكن القول إنّ الدوغمائية، أي "المطلقية" أو "النزعة الوثوقية"، هي منبع كلّ الأصوليات. وعليه، تمثل الأصولية ـ على غرار الدوغمائية ـ النقيض الصريح لكلّ من الحوار والنزعة الشكية skepticism والنزعة النقدية criticism.

وتختلف الأصوليات باختلاف المطلق الذي تتمركز حوله، فإذا كان المطلق سياسياً كنا بصدد أصولية سياسية؛ وإذا كان المطلق دينياً كنا بصدد أصولية دينية. وتتمثل الأصوليات السياسية في عدد من الإيديولوجيات ذات الطابع التوتاليتاري، كالفاشية والنازية والستالينية. كما تأخذ الأصولية الدينية أشكالاً متعددة، إذ تختلف فيما بينها باختلاف الدين الذي يمثل عندها مصدر الحقيقة (الميتافيزيقية) المطلقة.

إذا كان لُبّ الأصولية هو الاعتقاد في امتلاك الحقيقة المطلقة، وبالتالي الاعتقاد في امتلاك القدرة على تفسير أي شيء أو الإجابة عن أي سؤال، فإنّ العديد من المذاهب الفكرية يمكن وصفها بأنّها مذاهب أصولية. بهذا المعنى تمثل الفلسفة المادية (الإلحادية) شكلاً من أشكال الأصولية، وذلك لاعتقادها في المادة كمطلق يمكن من خلاله تفسير العالم (الإنسان والطبيعة).

هناك أيضاً "الأصولية العلموية" التي تجعل من العلم معتقداً متحجراً (دوغما) لا يزيد عن كونه مجرد مجموعة علاقات بين عدد من الوقائع القابلة للمشاهدة والقياس بعيداً عن أي بحث في الأسباب والغايات. وتمثل وضعية أوغست كونت نموذجاً حيّاً للأصولية العلموية. إنّها تمثل نهاية التاريخ ودين البشرية الجديد والأخير[2].

إنّ العلموية حين استندت إلى التصور الماضوي الميت للعلم، إنّما صارت شكلاً من الشعوذة، أو بالحريّ من أصولية توتاليتارية، قائمة على المصادرة القائلة إنّ "العلم" يمكنه حلّ المسائل كلها. وإنّ ما لا يمكن للعلم أن يقيسه ويختبره ويتوقعه هو شيء غير موجود. إنّ هذه الوضعية الحصرية تستبعد أرفع أبعاد الحياة: الحب، والإبداع الفني، والإيمان.[3]

ما يهمّنا خلال هذه الدراسة "الأصولية الدينية"، وتحديداً "الأصولية الإسلامية" التي طفت على سطح الأحداث بعد ثورات الربيع العربي في المنطقة العربية.

---

1 ـ جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر - تونس، بدون تاريخ، ص 191

2 ـ انظر روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها، تعريب: خليل أحمد خليل، دار عام ألفين ـ باريس، 2000، ص ص 17-18

3 ـ روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها، ص 24

تقف كلّ الأصوليات الدينية في قراءتها للنصوص الدينية عند ظاهر هذه النصوص، متقيدة بالمعنى الحرفي للنص، رافضة للتأويل، أي إعمال العقل في محاولة التوصل للمعنى الأصلي للنص.

تعود جذور الأصولية الإسلامية إلى أحمد بن حنبل وتلميذه الأبرز ابن تيمية. كان أحمد بن حنبل يُقدِّم الحديث الضعيف على الرأي، وقد دخل بسبب تمسكه بظاهر النص في معارك فكرية ضارية مع بعض الفرق الإسلامية التي استخدمت التأويل العقلي، وعلى رأسها المعتزلة. كما وصف ابن تيمية أهل التأويل والرأي بأنّهم أهل تحريف. يذهب ابن تيمية في معرض حديثه عن رفضه التام للتأويل، إلى أنّ الرسول قد "أبلغ البلاغ المبين، وبيَّن مراده، وأنّ كلّ ما في القرآن والحديث من لفظ يُقال فيه إنّه يحتاج إلى التأويل الاصطلاحي الخاص، الذي هو صَرْف اللفظ عن ظاهرة، فلا بدّ أن يكون الرسول قد بيَّن مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر، لا يجوز عليه [ص] أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل، ويسكت عن بيان المراد الحق، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليه، لإمكان معرفة ذلك بعقولهم، وأنّ هذا قدح في الرسول الذي بلَّغ البلاغ المبين الذي هدى الله به العباد وأخرجهم به من الظلمات إلى النور"[4].

من هذا المنطلق، تتعارض الأصولية الإسلامية ـ وغيرها طبعاً من الأصوليات الدينية ـ على طول الخط مع التوجهات ذات النزعة العقلانية، كالتنوير والحداثة والعلمانية، تلك التوجهات التي لا تعترف بقدرة الإنسان على اقتناص المطلقات الدينية، نظراً لاختلاف الأفهام في قدرتها على التوصل لدلالة النص الديني المقدّس الذي تحوَّل "منذ لحظة نزوله الأولى [...] من كونه (نصاً إلهياً) وصار فهماً (نصاً إنسانياً)، لأنّه تحوَّل من التنزيل إلى التأويل"[5]. إنّ القرآن [...] نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنّه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح "مفهوماً" يفقد صفة الثبات، إنّه يتحرك وتتعدد دلالته"[6].

وحتى عندما يلجأ الأصوليون الإسلاميون في بعض الأحيان إلى التأويل، فإنّهم يلجؤون للتأويل الإيديولوجي الخاص المغرِض، الذي لا يُعدّ في حقيقة الأمر تأويلاً، بل تلويناً على حد تعبير "نصر حامد أبو زيد".

ما دام التأويل فعالية ذهنية استنباطية، فمن البدهي أن يكون للذات العارفة دور لا يصح إنكاره أو تجاهله [...]، وإذا كنا نتفق مع مَنْ يذهبون إلى القول إنّه لا توجد قراءة بريئة، فإنّنا نجد من الضروري التفرقة بين القراءة "غير البريئة" وبين القراءة "المغرضة". إنّ انعدام البراءة في النشاط المعرفي عموماً، وفي قراءة النصوص خصوصاً، أمر له تأويله الإبستمولوجي، ما دام فعل المعرفة لا يبدأ من فراغ مطلق شامل مطابق لحالة البراءة الأصلية الأولى على افتراض وجودها. أمّا القراءة المغرضة فهي على عكس ذلك، لا تأويل لها إلا في الإيديولوجيا[7].

4 ـ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د. السيد محمد السيد، ود. سيد إبراهيم صادق، المجلد الأول، الجزء الأول (القاهرة: دار الحديث، 2006)، ص 119

5 ـ نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر ـ القاهرة، ط2، 1994، ص 126

6 ـ المرجع نفسه، ص 126

7 ـ المرجع نفسه، ص 142

إنّ ما يرفضه نصر حامد أبو زيد هنا ـ ونحن نتفق معه في ذلك ـ ليس إلغاء دور الذات العارفة في عملية التأويل، فعلى خلاف ذلك يؤكد أبو زيد على العلاقة الجدلية بين المؤوِّل والنص، ولكن ما يرفضه هو خضوع منهجية التأويل لإيديولوجية الباحث خضوعاً تعسفياً مبتذلاً. يقول أبو زيد في هذا الصدد: "ليس معنى ذلك أنّنا ننكر على الباحث حقه (الطبيعي والمعرفي) في أن يصوغ موقفه من الواقع والتراث من خلال منهجيته في التأويل، بصرف النظر عن تقدم هذا الموقف أو رجعيته، ولكننا ننكر بل نستنكر أن يتمّ ذلك على نحو مباشر مبتذل وتعسفي. إنّنا نستنكر التعامل مع النصوص وتأويلها من منطلق نفعي برجماتي يهدر حركتها في سياقها التاريخي من جهة، ويتنكر للحقائق والمعطيات التي لا تنكشف دلالة النص إلا من خلالها من جهة أخرى"[8].

تأسيساً على ما سبق، فإنّ الأصولية الإسلامية ليست سوى شكل من أشكال الإيديولوجيا المغلقة التي تمثل "حالة من التمحور الذاتي، أي النزعة التي تتراءى فيها لإحدى الجماعات صوابية مقتضياتها، وبالتالي، لا صوابية أيّة مقتضيات مخالفة"[9]. والأصولية الإسلامية بهذا المعنى تعتمد ـ كما سبق أن أشرنا ـ التأويل التعسفي أو القراءة المغرضة للنصوص الدينية كآلية تستخدمها في التعبير عن نفسها في شكل مطلق ديني يستوجب التصديق به، ومن ثمّ الطاعة والامتثال لمن يدّعون امتلاكه، بل فرض ذلك عليهم بالقوة. وسوف أضرب مثلاً على هذا التأويل الإيديولوجي التعسفي المغرض بمبدأ رئيس يمثل لُبّ الأصولية الإسلامية المعاصرة، ألا وهو مبدأ "الحاكمية".

ولد مفهوم الحاكمية، كمضمون، في مناخ الفتنة مع الخوارج الأوائل. وكانوا يستخدمون بدلاً منه في ذلك الحين مصطلحات أخرى، مثل "الحكم" أو "التحكيم"، الذي كانوا يقصدون به القضاء والفصل في الخصومات في ضوء التنزيل الحكيم، استناداً إلى قوله تعالى: (إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ) [يوسف: 40][10].

مصطلح "الحاكمية" مصطلح حديث العهد، ظهر في الثقافة الإسلامية إبّان احتلال بريطانيا لشبه الجزيرة الهندية، حيث الصدام بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية التي جاء بها الغزو البريطاني، وذلك على يد عدد من المفكرين المسلمين الهنود حينذاك، مثل صلاح الدين خدابخش ومحمد إقبال[11].

ولكن "لم يدخل استخدام مصطلح "الحاكمية" كمفهوم سياسي في قاموس التيار الإسلامي إلا على يد الداعية الإسلامي الهندي أبي الأعلى المودودي، الذي من خلال كتاباته انتقل المفهوم الجديد للحاكمية إلى الاستخدام السياسي في العالم العربي في فترة الستينات مع تنظيم الإخوان المسلمين [...]، تمّت من خلال كتابات المودودي إعادة رفع شعار الخوارج (إن الحكم إلا لله)، وأخذ أبعاداً إيديولوجية تحولت إلى سلطة سياسية ناشطة"[12].

8 ـ المرجع نفسه، ص 143

9 ـ رشيد مسعود، ملاحظات حول الفهم الفلسفي للإيديولوجيا، ص 63، في:

http://hekmah.org/ملاحظات-حول-الفهم-الفلسفي-للأيديولوج/ (May 23, 2016)

10 ـ انظر محمد شحرور، الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقي - بيروت، ط1، 2014، ص ص 38: 39

11 ـ انظر المرجع نفسه، ص ص 39-40

12 ـ المرجع نفسه، ص 40

تمخض مبدأ الحاكمية عند أبي الأعلى المودودي عن "إعادة صياغة [بعض] المفاهيم الدينية، [وذلك] بإعادة تأويلها، لتصب في إيديولوجية "الحاكمية"، خاصة مفاهيم "العبادة" و"الإله" و"الرب" و"الدين"، وهي المفاهيم التي أفرد لها المودودي رسالة مستقلة [...] تُعدّ بمثابة "مانيفستو" لكثير من الجماعات الإسلامية"[13]، وقد طبعت هذه الرسالة تحت عنوان "المصطلحات الأربعة في القرآن".

يطابق أبو الأعلى المودودي في مفهومه للحاكمية بين الإلوهية والسلطة قائلاً: "كلٌّ من الألوهية والسلطة تستلزم الأخرى، ولا فرق بينهما من حيث المعنى والروح. فالذي لا سلطة له لا يمكن أن يكون إلهاً ولا ينبغي أن يُتخذ إلهاً. وأمّا مَنْ يملك السلطة فهو الذي يجوز أن يكون إلهاً، وهو وحده ينبغي أن يُتَّخَذ إلهاً. ذلك بأنّ جميع حالات المرء التي تتعلق بالإله أو التي يضطر المرء لأجلها أن يتخذ أحداً إلهاً له لا يمكن قضاء شيء منها من دون وجود سلطة"[14].

والسلطة التي يشير إليها المودودي هنا هي سلطة غير قابلة للتجزئة، أي أنّ جميع السلطات وكافة الصلاحيات التي تقتضيها الألوهية تمتدّ لتشمل كلّ شيء، سواء في السموات أو في الأرض. وبذلك، فالذي يتمتع بهذه السلطة العليا وحده دون أن يشاركه فيها أحد هو وحده الذي يختصّ بالألوهية دون سواه[15].

وإذا كانت الألوهية تقتضي توحد السلطة العليا في يد حاكم واحد لهذا الكون، هو الله سبحانه وتعالى، فإنّ هذه الألوهية تقتضي أيضاً بالضرورة أن يكون الحكم والأمر والتشريع ليس بيد أحد غير الله الذي يتفرد وحده بالقوة اللانهائية والسلطة المطلقة التي تتولى أمر الخلق والتدبير في هذا الكون[16].

من هذا المنطلق، يذهب المودودي إلى أنّه من الخطأ والباطل أن يكون أحد غير الله حاكماً مستقلاً بنفسه، وآمراً مستبداً بحكمه، وشارعاً مطلق اليد في تشريعه. فالأمر والتشريع عند المودودي ـ مثلهما مثل الخلق، والرزق، والإحياء، وتسخير الشمس والقمر...إلخ ـ يمثلان وجهاً من الوجوه المختلفة للسلطة الواحدة، ومظاهر شتى للحكم الواحد. وعليه، فمن يعتقد في طاعة أحد أو الإذعان له بغير سلطان من عند الله، فإنّه يأتي من الشرك بمثل ما يأتي به الذي يدعو أو يسأل غير الله. وكذلك الذي يدّعي أنّه مالك الملك، والمسيطر القاهر، والحاكم المطلق بالمعنى السياسي، فإنّ دعواه هذه كدعوى الألوهية[17].

13 ـ نصر حامد أبوزيد، مرجع سابق، ص 104

14 ـ أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، تعريب: محمد كاظم سباق، دار القلم، ط5، 1971، ص 29

15 ـ انظر المرجع السابق، ص 30

16 ـ انظر المرجع نفسه، ص 31

17 ـ انظر المرجع نفسه، ص ص 31-32

بذلك، ينتهي المودودي في نهاية تحليله (أو تأويله) لمفهوم الألوهية إلى أنّ الله وحده له الملك وله الحكم دون سواه. فـ"الملك" و"الحكم" من المعاني التي يشتمل عليها مفهوم الألوهية عند المودودي؛ وممّا يستلزمه توحيد الإله ألا يُشرَك بالله تعالى في هذه المعاني أيضاً (أي "الملك" و"الحكم")[18].

يتعرّض أبو الأعلى المودودي بشكل مباشر لمبدأ الحاكمية في كتابه "نظرية الإسلام السياسية" قائلاً: "الحاكمية (Sovereignty) لله وحده وبيده التشريع، وليس لأحد ـ وإن كان نبياً ـ أن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطان من الله. والنبي أيضاً لا يتبع إلا ما يُوحَى إليه: (إِنْ أَتَّبِعُ إِلا مَا يُوحَى إِلَيَّ) [الأحقاف: 9]"[19]

تتعارض الحاكمية، بهذا المعنى عند المودودي، بشكل صريح مع الديمقراطية. فالديمقراطية، عند المودودي، ليست من الإسلام في شيء؛ لأنّها عبارة عن منهاج للحكم، تكون السلطة فيه للشعب جميعاً، فلا تُغيَّر فيه القوانين ولا تُبدَّل إلا برأي الجمهور. لهذا يرى المودودي أنّه لا يصح إطلاق مصطلح "الديمقراطية" على نظام الدولة الإسلامية، حيث يختار بدلاً منه مصطلحاً آخر يرى أنّه أصدق تعبيراً عن هذه الدولة، ألا وهو مصطلح "الحكومة الإلهية (أو الثيوقراطية)". ويشير المودودي إلى أنّ الثيوقراطية الأوروبية تختلف عن الثيوقراطية الإسلامية اختلافا كليّاً. على خلاف الثيوقراطية الأوروبية، فإنّ الثيوقراطية الإسلامية لا تتستر بالدين، ولا يستولي فيها على التشريع طبقة من السدنة يشرِّعون للناس قوانين من عند أنفسهم، حسب ما شاءت أهواؤهم وأغراضهم، ثم يقولون إنّها من عند الله. فالثيوقراطية الإسلامية ـ كما يذهب المودودي ـ لا تستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ، حيث يكون أمرها في أيدي المسلمين عامة، على أن يكون ذلك في ضوء ما ورد في القرآن والسنّة. وهكذا، يخوِّل المودودي للمسلمين في ظلّ نظام الحكم الذي أطلق عليه الثيوقراطية الإسلامية (أو الحكومة الإلهية الديمقراطية) حاكمية شعبية، ولكنّها حاكمية شعبية مقيدة على حد تعبيره. وفقاً للمودودي، فإنّ السلطة التنفيذية لا تتألف إلا بآراء المسلمين، ولا تُعزل إلا بأيديهم؛ وكذلك جميع الشؤون المستجدة التي لا ينطبق عليها حكم شرعي صريح، فإنّ حسمها لا يكون إلا بإجماع المسلمين[20].

في ضوء هذا المفهوم للحاكمية عند المودودي، الذي يقوم على ما أطلق عليه "الحكومة الإلهية"، تتمثل الخصائص الأوليّة للدولة الإسلامية فيما يلي[21]:

1- ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية. فإنّ الحاكم الحقيقي هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده، والذين من دونه في هذه المعمورة إنّما هم رعايا في سلطانه العظيم.

18 ـ انظر المرجع نفسه ص 32

19 ـ أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، دار الفكر، 1967، ص ص 27-28

20 ـ انظر المرجع نفسه، ص ص 29- 31

21 ـ المرجع نفسه، ص 29

2- ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع، والمسلمون جميعاً، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، لا يستطيعون أن يشرعوا قانوناً، ولا يقدرون أن يغيروا شيئاً ممّا شرع الله لهم.

3- إنّ الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرَّع الذي جاء به النبي من عند ربّه، مهما تغيرت الظروف والأحوال. والحكومات التي بيدها زمام هذه الدولة لا تستحق طاعة الناس إلا من حيث إنّها تحكم بما أنزل الله وتنفّذ أمره تعالى في خلقه.

غالباً ما يتمّ الانتقال، عند الحديث عن مفهوم الحاكمية، من أبي الأعلى المودودي إلى سيد قطب مباشرة، غير أنّ الباحث يرى أنّ هذا الانتقال يمثل قفزة على بعض كتابات حسن البنا التي نرى أنّها تمتّ بصلة وثيقة لمبدأ الحاكمية. فرغم أنّ حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، لم يستخدم مفهوم الحاكمية في كتاباته، إلا أنّه تعرض بشكل مباشر للحاكمية كمضمون، وتحديداً بالمعنى الذي استخدمه المودودي في كتاباته، التي تدور كلها حول هذا المفهوم وضرورة تطبيقه من أجل إقامة "الدولة الإسلامية" أو "الخلافة الإلهية" بدلاً من المدنية الغربية الحديثة، هذه الدولة أو تلك الخلافة التي يمثل السعي إليها عند المودودي جهاداً في سبيل الله وإعلاء لكلمته.

فها هو ذا حسن البنا يقول، وكأنّه ينشر الإسلام من جديد في مجتمع جاهلي كافر، مشبهاً نفسه بسيّدنا إبراهيم: "أيّها الإخوان...، أدعوكم إلى الجهاد العملي بعد الدعوة القولية، والجهاد بثمن، وفيه تضحيات؛ وسيكون من نتائج جهادكم هذا في سبيل الله والإسلام أن يتعرض الموظفون منكم للاضطهاد وما فوق الاضطهاد. وأن يتعرض الأحرار منكم للمعاكسة وأكثر من المعاكسة، وأن يُدْعى المترفون منكم إلى السجون وما هو أشقّ من السجون، ولتبلونّ في أموالكم وأنفسكم. فمن كان معنا في هذه الخطوة فليتجهز وليستعد لها، ومن قعدت به الظروف أو صعبت عليه تكاليف الجهاد، سواء أكان شعبة من الشعب أم فرداً من أعضاء الجماعة، فليبتعد عن الصف قليلاً، وليدعْ كتيبة الله تسير، ثم فليلقنا بعد ذلك في ميدان النصر إن شاء الله. ولينصرنّ الله مَنْ ينصره، ولا أقول لكم إلا كما قال إبراهيم من قبل: ﴿**فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ [إبراهيم: 36]»[22].

وعلى غرار المودودي الذي ذهب إلى أنّ الحاكم الحقيقي في الإسلام إنّما هو الله، ومن ثمّ فإنّ المنوطين بتنفيذ القانون الإلهي في الأرض ما هم إلا نواب عن هذا الحاكم الحقيقي[23]، فقد ذهب حسن البنا ـ في معرض حديثه عن الخطوات التي يجب اتباعها لإعادة الخلافة ـ إلى أنّ الإمام أو الخليفة في الدولة الإسلامية إنّما هو ظلّ الله في الأرض، حيث يقول حسن البنا نصاً: «الإمام [...] هو واسطة العقد، ومجتمع الشمل، ومهوى الأفئدة، وظلّ الله في الأرض»[24].

22 ـ حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، مكتبة آفاق ـ الكويت، ط1، 2012، ص ص 179-180

23 ـ انظر أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، ص 45

24 ـ حسن البنا، رسالة المؤتمر الخامس، في: محمد بديع (تقديم وتحرير)، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (القاهرة: دار التوزيع والنشر، ط1، 2011)، ص 147

رغم تطرّق حسن البنا للمضمون الرئيس لمفهوم الحاكمية في بعض كتاباته، وخاصة المتأخرة، إلا أنّ هذا المفهوم لم يُستخدَم صراحة، ولم يلقَ صدى واسعاً في الخطاب الديني في المجتمع المصري وفي باقي أنحاء العالم العربي، إلا على يد سيد قطب، الذي كانت له علاقات بأعضاء جماعة الإخوان المسلمين قبل انضمامه للجماعة رسمياً عام 1953م، بعد أن اتسعت هوّة الخلافات بينه وبين النظام الناصري. مرّ مفهوم الحاكمية عند سيد قطب بمرحلتين ارتبطتا بعلاقته بثورة يوليو، هما[25]:

المرحلة الأولى: الحاكمية التشريعية

كان سيد قطب في هذه المرحلة يرى أنّ الحاكمية للشريعة وليس لله. والحاكم في ظلّ هذه المرحلة من الحاكمية يستمدّ شرعيته من الشعب، وذلك عن طريق التطبيق العصري لمبدأ الشورى، أي الديمقراطية. والحاكمية التشريعية بهذا المعنى ليست ضدّ كلّ النظم البشرية، ولكنّها فقط ضدّ النظم البشرية التي تقوم على الظلم والقهر الاجتماعيين.

المرحلة الثانية: الحاكمية الإلهية

تظهر في هذه المرحلة رؤية سيد قطب الإيديولوجية المتشددة، تلك الرؤية التي هي ليست أكثر من مجرد شرح أو تفسير لمفهوم الحاكمية عند المودودي. في هذه المرحلة يكون الحكم لله الذي له وحده حق التشريع للعباد ووضع المناهج لحياتهم. فأيّ حكم مردّ الأمر فيه للبشر ومصدر السلطات فيه هم البشر هو تأليه للبشر. لذا، يجب الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كلّ صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها. وقد بدأت هذه المرحلة في التشكل عند سيد قطب أثناء معاناته الحبس والتعذيب في غياهب السجون.

بالنظر إلى هاتين المرحلتين من تطور مفهوم الحاكمية عند سيد قطب يتضح لنا أنّ المرحلة الأولى (الحاكمية التشريعية) ترتكز على فكرة وجود تشريعات يتضمنها الإسلام تحكم الحياة وتصرِّفها. فالحاكمية في هذه المرحلة تمثل ترجمة اجتماعية واقعية للشريعة الإسلامية. فالإسلام، على خلاف المسيحية، ليس مجرد عقيدة روحية وصلاة، بل يمثل نظاماً اجتماعياً معيّناً قوامه التكافؤ في الفرص، والعدل الاجتماعي في توزيع الثروات والمداخيل. فقطب هنا لم يدعُ إلى إلغاء كلّ النظم البشرية، ولكنّه يدعو إلى إصلاحها من خلال تشريعات موجودة بالفعل في الإسلام. في هذه المرحلة يظهر، إلى حد كبير، الاتجاه المقاصدي عند سيد قطب في قراءة النص الشرعي، بهدف الكشف عن علاقة النص بالواقع المتغير، حيث يقول قطب نصّاً: «الشريعة الإسلامية قادرة على تلبية الحياة العصرية، ونموها وتجددها. مع الانتفاع بتجاربنا نحن وبتجارب الإنسانية كلها فيما يتفق مع فكرة الإسلام الكليّة ومبادئه العليا عن الحياة»[26].

25 ـ انظر كلاً من: محمد شحرور، الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية، ص 59؛ ونصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص 109 وما بعدها.

26 ـ سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق، ط13، 1993، ص 60

في هذه المرحلة، فإنّ الإمام المسلم عند سيد قطب «لا يستمدّ ولايته من «الحق الإلهي» ولا من الوساطة بين الله والناس، إنّما يستمدّ مباشرته للسلطة من الجماعة الإسلامية، كما يستمدّ السلطة ذاتها من تنفيذ الشريعة، التي يستوي الكلّ في فهمها وتطبيقها متى فقهوها، ويحتكم إليها الكلّ على السواء»[27].

إذا انتقلنا إلى المرحلة الثانية والأخيرة من مراحل تطور مفهوم الحاكمية عند قطب (الحاكمية الإلهية)، تلك المرحلة التي تمثلت بوضوح في كتابه «معالم في الطريق»، فسوف نجد تحولاً في أولويات الخطاب الديني عند قطب، ذلك التحول الذي كان تعبيراً عن عداء واضح لكلّ إنجازات يوليو. أعطى قطب لقضية العقيدة ـ التي لم تكن بالقطع غائبة ـ الأولوية على قضية العدل الاجتماعي. كما أصبح خطابه معادياً بشكل صريح لطرح أيّة اجتهادات باعتبارها من قبيل التضليل عن الهدف الأسمى الذي كان يتمثل عنده في إقرار المجتمعات البشرية بالعقيدة. وهكذا أصبح مفهوم الحاكمية عنده في هذه المرحلة يتعارض، بشكل صريح، مع التعددية الفكرية والسياسية، ومن ثمّ يعادي الديمقراطية والحوار. ويمثّل طرح مفهوم الحاكمية بهذه الصورة انعكاساً للصراع على السلطة السياسية (بين نظام ثورة يوليو وجماعة الإخوان المسلمين)، ذلك الصراع الذي نقله سيد قطب من إطار الصراع الأرضي إلى إطار الصراع الديني، مستخدماً بذلك الدين كأداة لتزييف وعي الناس وتخديرها للوصول إلى السلطة[28].

تجاوز «سيد قطب» طرح المودودي الذي قام بتكفير الدول الوضعية الغربية ووصف مجتمعاتها بالجاهلية، وتعدَّاه إلى أخطر من ذلك، بتعميمه حكم التكفير على كلّ الأمّة الإسلامية، بما فيها أنظمتها ومجتمعاتها[29]. يقول سيد قطب في هذا الصدد: «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كلّ ما حولنا جاهلية ...، تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم. حتى الكثير ممّا نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيراً إسلامياً ...، هو كذلك من صنع هذه الجاهلية»[30].

ويدعو قطب إلى التمرّد على المجتمع الجاهلي وقيمه وتصوراته قائلاً: «لا بدّ لنا من التخلص من ضغط المجتمع الجاهلي والتصورات الجاهلية والتقاليد الجاهلية والقيادة الجاهلية [...]، إنّ مهمتنا الأولى هي تغيير واقع هذا المجتمع. مهمتنا هي تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه، هذا الواقع الذي يصطدم اصطداماً أساسياً بالمنهج الإسلامي وبالتصور الإسلامي، والذي يحرمنا بالقهر والضغط أن نعيش كما يريد لنا المنهج الإلهي أن نعيش»[31].

عموماً، وتأسيساً على ما سبق، فإنّ الأصولية الإسلامية تتعارض صراحة مع كلّ ما يمتّ إلى الحداثة بصلة من أفكار وممارسات، باستثناء التقدم التكنولوجي[32]. إنّها ترى أنّ الحداثة قد ضربت بجذورها في الوعي الشعبي، وأصبح لها قوة

27 ـ سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، 1995، ص 14

28 ـ انظر لمزيد من المعلومات، نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص 109 وما بعدها.

29 ـ محمد شحرور، الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية، ص 53

30 ـ سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، ط11، 1987، ص 21

31 ـ المرجع نفسه، ص 22

32 ـ انظر بيكو باريك، الفكر السياسي غير الغربي، في: تيرنس بول وريتشارد بيللامي (تحرير)، «موسوعة كمبردج للتاريخ: الفكر السياسي في القرن العشرين»،

سياسية واقتصادية كبيرة؛ وبالتالي فإنّ الجهاد ضدها له ما يبرره. فلا بدّ من تعليم الجماهير وتعبئتهم وتحليل كلّ تصرفاتهم بدقة، والتعامل مع هفواتهم بمنتهى الحزم، كما ينبغي مراقبة الأجانب والدول الأجنبية ودحض أيّة محاولة من جانبهم لإفساد الروح الدينية لدى الشعب. كلّ ذلك يتطلب بالأساس وجود جيش قوي من المؤمنين، وقد يحتاجون إلى «العنف المقدّس» أو «الإرهاب الإسلامي»[33].

ثانياً: التداعيات السياسية والعسكرية لصعود الحركات الإسلامية

الإيديولوجيا عموماً، سواء بالمعنى الازدرائي السلبي أو بالمعنى الإيجابي البنّاء، تقوم بوظيفة التوجيهات في العمل الفردي والجماعي على حدّ تعبير ماكسيم رودنسون[34]. من هذا المنطلق كان للأصولية الإسلامية تداعياتها السياسية والعسكرية الخطيرة، سواء على المستوى الداخلي للدول العربية والإسلامية أو على المستوى الدولي العالمي، تلك التداعيات التي وضحت بقوة بعد ثورات الربيع العربي.

رغم أنّ الأصولية اليهودية في إسرائيل ذات محتوى سياسي قوي يتضمن الاستحواذ على الأراضي المرتبطة بالتاريخ اليهودي القديم، إلا أنّ الأصولية الإسلامية أثبتت في السنوات الأخيرة أنّها أقوى قوة مذهبية سياسية[35].

ورغم هذا المحتوى السياسي القوي للأصولية الإسلامية، الذي يفوق المحتوى السياسي للأصولية اليهودية، إلا أنّ الإسلام النظري (أو الإسلام كنص موحى) يخلو من أيّ تصور يتعرض لطبيعة العلاقة بين الدين والسياسة. لم يفرض الإسلام على المجتمعات الإنسانية نظاماً سياسياً أو اقتصادياً معيناً، كما لم يقدم أحكاماً جزئية أو تفصيلية فيما يتعلق بإدارة الشأن العام أو ممارسة السلطة السياسية وكيفية توزيعها إدارياً. لقد اقتصر الإسلام النظري ـ القرآن والسنّة ـ على تقديم قواعد كليّة أو مبادئ عامة (مقاصد الشريعة) تكون بمثابة إطار عام يقبل أشكالاً متعددة للحكم وصوراً مختلفة للتنظيم السياسي، وعلى رأس هذه القواعد وتلك المبادئ «العدل» و«عمارة الأرض».

ولكن بالنظر إلى تاريخ الإسلام، فسوف نجد أنّ «المسألة السياسية كانت دائماً جوهرية [...]، ولم تفتعلها الحركات الإسلامية المعاصرة، وإن كانت قد غالت كثيراً في التشديد على مركزيتها. إذ يشهد تاريخ الإسلام على وجود علاقات من التلازم بين السياسة والدين بلغت مستوياتها حدوداً عبَّر فيها الصراع السياسي عن نفسه في أشكال مختلفة من المذهبية الدينية في مراحل كثيرة من العصر الوسيط. بل نحن نادراً ما نعثر على لحظات في هذا التاريخ لم يكن الدين فيها عاملاً محورياً من عوامل السياسة [...]، وعليه لا ينبغي للمغالاة الإسلامية المعاصرة في تسييس الدين أن تحجب عنا واقع ذلك

ترجمة: مي مقلد، مراجعة وتحرير: طلعت الشايب (المركز القومي للترجمة، المجلد الثاني، ط1، 2010)، ص ص 333-335

33 ـ المرجع نفسه، ص ص 334-335

34 ـ انظر رشيد مسعود، مرجع سابق، ص 61

35 ـ بيكو باريك، الفكر السياسي غير الغربي، ص 331 (بتصرف).

التلازم الذي كان طبيعياً وتلقائياً، أو أن تفرض علينا النظر إليها بوصفها ابتداعاً غير مسبوق، فهي تنهل بدورها من حقيقة ذلك التلازم، وإن أخطأت التعبير عنه»[36].

زاد خطر الأصولية الإسلامية واتسعت رقعة نشاطها مع مطلع القرن الحادي والعشرين. وبدأ ظهورها، منذ ذلك الحين، على مسرح الأحداث بقوة أخذت تتزايد تدريجياً إلى أن وصلت إلى ذروتها بعد ثورات الربيع العربي، ويعود ذلك إلى سببين رئيسيين:

1- الغزو الأمريكي للعراق في مارس 2003 باسم الحرب على الإرهاب، وذلك إبّان إدارة الرئيس الأمريكي (ذي التوجه اليميني المتطرف)، جورج دبليو بوش، التي بدأت في يناير 2001.

2- الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي الذي تمارسه الحكومات المركزية في العالم الإسلامي.

لم تكن الحرب التي قادها بوش (الابن) ضدّ الأصولية الإسلامية (كما تمثلت في تنظيم القاعدة) في أفغانستان والعراق سوى تعبير عن شكل آخر من أشكال الأصولية، ألا وهي الأصولية المسيحية، أو ما يُعرف باليمين الديني في أمريكا. فالحزب الجمهوري الذي ينتمي إليه بوش ليس سوى واجهة سياسية للأصولية المسيحية في الولايات المتحدة. والحديث عن الأصولية المسيحية في أمريكا مثله مثل الحديث عن الأصولية الإسلامية في العالم العربي «ليس حديثاً في الدين واللاهوت، ولكنّه حديث في الثقافة السياسية، وتحول الأسطورة الدينية إلى مشروع سياسي»[37].

كان فوز بوش بفترة رئاسية ثانية في انتخابات 2004 أمام جون كيري بمثابة صدمة كبرى لليبراليين الذين أعلنوا أنّهم لم يُحبَطوا فقط، ولكنّهم شعروا أيضاً بحالة من الدُوَار[38]. لقد دعا القساوسة من الروم الكاثوليك، ومن الإنجيليين أيضاً، صراحة إلى عدم التصويت لـ «جون كيري»، بل إنّ مجموعة من الأساقفة قالوا إنّ أي كاثوليكي يصوّت لـ«كيري» ينبغي طردهم من الكنيسة[39].

ادَّعت الطائفة الإنجيلية لنفسها الفضل في فوز بوش، ودعت له بالسداد والتوفيق في جهوده. كتب القسّ المتطرف بوب جونز الثالث Bob Jones III، رئيس جامعة بوب جونز، إلى بوش قائلاً: «إنّ إعادة انتخابك لفترة ثانية تمثل هبة من الإله لأمريكا، رغم أنّها لم تكن تستحق ذلك، حيث تعدّ هذه فرصة لها للرجوع عن طريق الوثنية. لقد أعطاك الله

36 ـ عبد الإله بلقيز، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2001، ص 10

37 ـ رضا هلال، اليمين الديني واليمين المحافظ الجديد في السياسة الأمريكية، ورقة مقدّمة في اللقاء الثالث لمنتدى الدراسات الأمريكية، مركز الدراسات الأمريكية ـ جامعة القاهرة، العدد (3)، مارس 2003، ص 6، في:

http://www.kutubpdf.net/onlineread/6054.html (May 18, 2016).

38. See and for more information Ronald Dworkin, Is Democracy Possible Here?: Principles. For a new political debate, Princeton University Press, 2006, pp. 1-2.

39. Ibid, p. 53.

تفويضاً...، وما عليك إلا أن تجعل أجندتك في الصدارة وتدعها تتشكل. إنّك لا تدين لليبراليين بشيء. إنّهم يكرهونك لأنّهم يكرهون المسيح»[40].

وممّا يؤكد التأثير، بل السيطرة التي تمارسها الأصولية المسيحية في أمريكا على الحزب الجمهوري ما ذكره جون دانفورث John Danforth (السناتور الأمريكي الجمهوري السابق عن ولاية ميسوري Missouri، والسفير السابق لأمريكا بالأمم المتحدة لمدة خمسة أشهر إبّان إدارة بوش) صراحة في قوله: «لقد اتجه الحزب الجمهوري نحو تبني أجندة طائفية لدرجة أنّه أصبح امتداداً سياسياً لحركة دينية»[41].

كرّر الرئيس بوش أكثر من مرّة أنّه يحارب «الإرهابيين» في العراق حتى يمنع وصولهم إلى الولايات المتحدة، ولكنّه ينسى أنّ هؤلاء لم يعودوا بحاجة إلى قطع آلاف الأميال، والمرور عبر عدة مطارات وسط غابة من الاحتياطات الأمنية للوصول إلى نيويورك أو لوس أنجلوس، فهناك [أي في العراق إبّان احتلالها من قبل القوات الأمريكية 140 ألف جندي أمريكي في متناول يدهم [...] يشكلون صيداً سميناً لعناصر تنظيم القاعدة وفصائل المقاومة العراقية الأخرى[42].

كما يرى عبد الباري عطوان، لقد تحققت استراتيجية تنظيم القاعدة، أو الجزء الأهم منها، بجرّ الولايات المتحدة إلى حرب فاشلة في المنطقة من ناحية، ومن ناحية أخرى، إشعال فتيل الحرب الأهلية الطائفية لجرّ دول الجوار للانضمام إلى صفوف الطائفة السنيّة ضدّ الطائفة الشيعية مثلما كان يخطط أبو مصعب الزرقاوي زعيم تنظيم القاعدة في العراق قبل اغتياله على يد القوات الأمريكية في 2006. فحالة الفوضى التي شهدها العراق بعد سقوط نظام صدام حسين كانت بداية حرب غير مباشرة بين السعودية وإيران. ويشهد على ذلك مقال للسيد نواف عبيد ـ مستشار العاهل السعودي لشؤون الأمن القومي حينذاك ـ نُشر في الواشنطن بوست (2006)، قال فيه إنّ بلاده لن تسكت على ذبح السُنَّة في العراق، وستدعم البعثيين وضباط الجيش السابقين بالمال والسلاح، وستؤسس فصائل مسلحة إذا اقتضى الأمر لمواجهة المليشيات الطائفية الشيعية[43].

لم تنجح محاولات الحكومات المركزية في الدول العربية والإسلامية في كسر شوكة الحركات الإسلامية الجهادية بسبب البيئة الحاضنة للأصولية الإسلامية التي أوجدتها السياسات الخاطئة التي تتبعها هذه الحكومات. فعدد المهمّشين اقتصادياً والمضطهدين سياسياً في هذه الدول يزداد يوماً بعد يوم بسبب القمع الأمني والاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي. وفي هذا الصدد يقول محمد أركون: «عندما تتراكم المشاكل في مجتمع معيّن ولا تجد لها حلاً أو أملاً بالحل،

40. Quoted from Dworkin, op. cit., p. 53.

41. Quoted from Dworkin, op. cit., p.54.

42 ـ عبد الباري عطوان، القاعدة: التنظيم السرّي، دار الساقي، بيروت، ط1، 2007، ص ص 8-9

43 ـ انظر المرجع السابق، ص 9

وعندما تحتقن أمورهِ إلى أقصى حد ويزيد فيه الكبت السياسي، فإنّه ينفجر وعندئذٍ يستخدم اللغة الدينية كتبرير لانفجارهِ إذا لم تكن لديه غيرها»[44].

وفقاً لأركون، فإنّ سبب ازدهار الحركات الأصولية يعود إلى عوامل ديموغرافية واقتصادية وسياسية. إنّ حلّ مشكلة التزمت والتطرف الديني يتطلب النظر إلى حالة المجتمع قبل الحديث عن الدين. فحالة المجتمع هي التي تحسم كيفية التدين أو التمسك بالدين. فكلما كان المجتمع فقيراً ومكتظاً بالسكان ومليئاً بالمشاكل كان مجتمعاً متطرفاً في تديُّنه. لذا، فإنّ استخدام الحركات الأصولية للإسلام هو في الأساس استخدام إيديولوجي وليس دينيّاً أو روحيّاً. وممّا يؤكد ذلك منشوراتهم أو كتبهم التي تُعدّ منشورات سياسية بالمعنى الحرفي للكلمة، حيث تركز على القيم الروحية للإسلام[45].

إنّ الارتباط بين التطرف الديني والاستخدام الإيديولوجي للإسلام من ناحية، وتردي الأوضاع السياسية والاقتصادية في المجتمع من ناحية أخرى، لا يعود فقط إلى العصر الحديث، بل يعود إلى صدر الإسلام، وكانت البداية إبّان خلافة سيدنا عثمان بن عفان. فبالنظر إلى الأسباب التاريخية لظهور الخوارج، سنجد أنّ ظهورهم كان «نتيجة الصراعات السياسية والمشاكل الاجتماعية التي كانت سائدة آنذاك، فهي التي ساعدت بالدرجة الأولى على خروجهم على النظام الذي كان سائداً يومها، إذْ يُعتبر ما حصل في نهاية عهد عثمان أوّل ثورة اجتماعية وقعت في المجتمع الإسلامي متسلحة بمفاهيم الإسلام وقيمه العليا، فقد انطلقت من حرص الثائرين على تطبيق الديمقراطية وتحقيق العدالة بتخفيف الفوارق الاجتماعية، ومناهضتهم محتكري السلطة المتمسّحين بعباءات الحكام. فقد كان الخوارج على رأس المتجمهرين الناقمين على عثمان وسياسته ومن أشدّ الراغبين في الفتك به، فرفعوا أصواتهم بالاحتجاج في بادئ الأمر، ثم رفعوا سيوفهم بعد ذلك»[46].

يجب التنبه هنا إلى أنّ الاستخدام الإيديولوجي للدين من قِبَل الخوارج آنذاك يختلف تماماً عن الاستخدام الإيديولوجي للدين من قِبَل الحركات الأصولية المعاصرة. فالإسلام عند الخوارج كان يمثل إيديولوجيا ثورية تهدف إلى إصلاح واقع اجتماعي وسياسي مزرٍ أثار حفيظة الجماهير المحتجة التي كان الخوارج يوجدون على رأسها. لذا، فإنّنا لا نستطيع أن نصف هذه الإيديولوجيا بأنّها منعزلة أو مغلقة؛ فالإيديولوجيا المغلقة لا تكون تلبية أو وصفاً لواقع راهن، بل لواقع ماضوي أو أسطوري. فالحركات الأصولية الإسلامية المعاصرة تستخدم تصوراً ماضوياً للإسلام كان يرتبط بواقع آخر لا يمتّ بصلة للواقع الراهن الذي يعيشه رجال وقيادات هذه الحركات في العصر الحديث. فهذه الحركات أو التنظيمات الجهادية لا تستخدم الإسلام كإيديولوجيا ثورية للإصلاح السياسي والاجتماعي في ضوء معطيات الواقع الراهن، بل للوصول إلى السلطة فقط. وحتى في حالة اهتمام الحركات الأصولية المعاصرة بالمشاكل السياسية والاجتماعية، فإنّ هذا الاهتمام يعود إلى سببين رئيسين يصبّان في مصلحتها السياسية، وهما:

44 ـ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، بدون تاريخ، ص 294

45 ـ انظر المرجع السابق، ص 9 وما بعدها.

46 ـ محمد شحرور، مرجع سابق، ص ص 24-25

1- استخدام هذه المشاكل كغطاء اجتماعي وسياسي لممارساتها العنف (الجهاد) ضدّ النظم السياسية القائمة في الدول العربية والإسلامية.

2- جذب الجماهير المهمّشة اقتصادياً والمضطهدة سياسياً للانضمام إليها، أو على الأقل للتعاطف معها.

يروّج الأصوليون الدينيون لفكرة أنّهم جماعة آخر الزمان التي ستعيد مجد الإسلام ودولته الأولى. وهم لا يكتفون بالتمسك النظري بهذه الفكرة، حيث يسعون إلى التطبيق العملي لها؛ ووسيلتهم الوحيدة في ذلك هي العنف المسلح الذي يعتبرونه جهاداً في سبيل الله.

من البدهي أنّ مَنْ ينفي أنّ الإطار المرجعي للإسلام السياسي قد يغذي بعض التأويلات التي تؤيد سلوكيات فاشية أو شمولية يستند إلى حجج ضعيفة.[47] والدليل على ذلك هو ما حدث إبّان حكم جماعة الإخوان لمصر بعد ثورة الخامس والعشرين من يناير 2011، تلك الفترة التي لم تستمرّ أكثر من عام (30 يونيو 2012 - 30 يونيو 2013). فخلال هذه الفترة القصيرة التي حكم فيها محمد مرسي، مرشح حزب الحرية والعدالة (الذراع السياسي لجماعة الإخوان المسلمين آنذاك)، حاول الإخوان مصادرة المجال السياسي، واستبدال دولة مبارك العميقة بدولة أخرى عميقة موالية لهم، كما حاولوا تعطيل صلاحيات السلطة القضائية عن طريق المادة الثانية من الإعلان الدستوري الذي أصدره مرسي في 22 نوفمبر 2012، حيث كانت تلك المادة تنص على ما يلي:

«الإعلانات الدستورية والقوانين والقرارات السابقة الصادرة عن رئيس الجمهورية منذ توليه السلطة في 30 يونيو 2012 وحتى نفاذ الدستور وانتخاب مجلس شعب جديد تكون نهائية ونافذة بذاتها غير قابلة للطعن عليها بأيّ طريق وأمام أية جهة، كما لا يجوز التعرض لقراراته بوقف التنفيذ أو الإلغاء، وتنقضي جميع الدعاوى المتعلقة بها والمنظورة أمام أيّة جهة قضائية».

لم تقف جماعة الإخوان المسلمين عند مجرد محاولة مصادرة المجال السياسي واحتكار السلطة، بل سعت للتحالف مع الجماعات والحركات الجهادية التي تنتهج العنف سبيلاً للتغيير، تلك الجماعات التي خرجت من رحم جماعة الإخوان المسلمين التي وضعت البذور الأولى للعنف المسلح على يد حسن البنا كما سبق أن أشرنا، ثم التأصيل النظري والتبرير الشرعي لهذا العنف عن طريق سيد قطب.

على سبيل المثال تحالف الإخوان المسلمون مع حزب البناء والتنمية (الذراع السياسي للجماعة الإسلامية المعروفة بضلوعها في ارتكاب العديد من العمليات الإرهابية خلال فترة الثمانينات وفترات متقطعة خلال التسعينات ضدّ رموز السلطة وقوات الأمن المصري، والتي يُعدّ أكبرها على الإطلاق اغتيال الرئيس المصري محمد أنور السادات). كما تحالف الإخوان المسلمون مع أحد أبرز قيادي تنظيم الجهاد في مصر، محمد الظواهري، الذي كان حلقة الاتصال بين الإخوان وزعيم تنظيم القاعدة الحالي، أيمن الظواهري، حيث دارت مكالمات هاتفية بين محمد مرسي شخصياً وأيمن الظواهري

47 ـ انظر فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة: لورين زكري، دار العالم الثالث، ط2، 2001، ص 129

(سجلتها المخابرات المصرية)، تلك المكالمات التي ظهرت بعد عزل محمد مرسي عن طريق الجيش عقب خروج الناس بالملايين إلى الشوارع ضدّ نظام الإخوان في الثلاثين من يونيو 2013، واستُخدمت كأدلة اتهام ضده في المحاكمات التي يتعرض لها الآن رموز الإخوان أمام القضاء المصري. فضلاً عن ذلك، كان الإخوان المسلمون على اتصال بحركة المقاومة الإسلامية، المعروفة اختصاراً باسم «حماس»، في غزّة، والتي تمثل الجناح العسكري لجماعة الإخوان المسلمين.

زاد عدد الجهاديين في مصر، وتصاعد نشاطهم في سيناء إلى درجة لم يسبق لها مثيل إبّان حكم محمد مرسي، حيث كان الهدف المُخطط له هو إنشاء جيش إسلامي موازٍ للجيش الوطني كتمهيد لإقامة دولة إسلامية في مصر تبدأ من شبه جزيرة سيناء. لقد وجدت جماعة الإخوان المسلمين في الجماعات الجهادية المسلحة سنداً ودعماً قوياً لها في تثبيت أركان حكمها ضدّ أيّة محاولة للانقلاب عليها أو الثورة ضدها.

لجأ الإخوان المسلمون، إبّان حكم محمد مرسي الذي كان يأتمر بأوامر كلٍّ من: مرشد الجماعة آنذاك (محمد بديع) والنائب الأول للمرشد (خيرت الشاطر)، إلى التهديد الصريح للمعارضة باستخدام العنف، ذلك التهديد الذي مارسته الجماعة بالفعل مستعينة بأنصارها وحلفائها من التيارات الإسلامية الأخرى بدلاً من جهاز الشرطة (الذي كان الإخوان يتشككون في ولائه للرئيس). على سبيل المثال قام الآلاف من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين باستخدام القوة المفرطة في فضّ اعتصام عدد من ممثلي القوة السياسية في محيط قصر الاتحادية الرئاسي رفضاً للإعلان الدستوري الذي أصدره مرسي في 22 نوفمبر 2012. في واقعة أخرى، قام مئات من عناصر الإخوان وأنصارهم من أعضاء حركة «حازمون» السلفية، التابعة للداعية السلفي حازم صلاح أبو إسماعيل، بمحاصرة مدينة الإنتاج الإعلامي لإسكات صوت المعارضة في القنوات الفضائية المناوئه لنظام الإخوان. وتكرّر ذلك مرّتين: الأولى في ديسمبر 2012، والثانية، في مارس 2013.

رغم أنّ جماعة الإخوان المسلمين هي الجماعة الأم التي تفرعت منها كلّ الجماعات والتنظيمات الجهادية، بما في ذلك تنظيم القاعدة نفسه، إلا أنّ هذه الجماعات وتلك التنظيمات تختلف عن الجماعة الأم من ناحية، وعن بعضها البعض من ناحية أخرى في بعض الأمور، مثل: الموقف من التعامل مع منظمات المجتمع الدولي، والتمييز بين الأعمال التي تستوجب التكفير والتي لا تستوجب التكفير، وأولوية استخدام العنف على غيره من البدائل، وبالتالي التوقيت المناسب لهذا الاستخدام، وأيضاً درجة أو مستوى هذا العنف، ومَنْ الذين يتعين البدء بقتالهم: هل الغرب الكافر؟ أم الحكومات المركزية في الدول العربية والإسلامية التي لا تطبّق شرع الله؟

بسبب الخلاف حول هذه الأمور، أخذت هذه الجماعات تكفر بعضها بعضاً، حتى وصل الأمر بينها إلى نشوب نزاعات مسلحة. على سبيل المثال ينظر تنظيم الدولة الإسلامية إلى قيادات جماعة الإخوان باعتبارهم مرتدّين بسبب استسلامهم لإغراءات الديمقراطية وسعيهم للانضمام إلى لمجتمع الدولي، فضلاً عن اعترافهم بالحدود السياسية التي وضعها الاستعمار. يقول غرايم وود Graeme Wood في مقال مهم له، نُشر في مجلة ذي أتلانتيك The Atlantic الأمريكية، بعنوان «ما تريده داعش فعلاً» What ISIS Really Wants: «بالنسبة إلى الدولة الإسلامية، فإنّ الاعتراف بالحدود يمثل انتحاراً إيديولوجياً. على خلاف الدولة الإسلامية، استسلمت الجماعات الإسلامية الأخرى، مثل الإخوان المسلمين وحماس، لإغراءات الديمقراطية، وإمكانية دعوتهم للانضمام إلى المجتمع الدولي، على أمل الحصول في النهاية على مقعد في الأمم

المتحدة. حتى طالبان لجأت للتفاوض والتكيُّف في بعض الأحيان. (في ظلّ حكم طالبان تبادلت أفغانستان السفراء مع المملكة العربية السعودية وباكستان والإمارات العربية المتحدة، وهو ما جعل سلطة طالبان غير شرعية في عيون الدولة الإسلامية.) بالنسبة إلى الدولة الإسلامية فإنّ القيام بهذه الأعمال ليس أمراً اختيارياً، بل تمثل جميعها أعمال رِدَّة acts of apostasy»[48].

إنّ رؤية الدولة الإسلامية (أو داعش) للنزعة الجهادية تختلف عن رؤية تنظيم القاعدة، وبالتالي فإنّ تطبيق منطق تنظيم القاعدة على الدولة الإسلامية، التي تفوقت بشكل حاسم على تنظيم القاعدة، هو خطأ لا يُغتفر في محاولة فهم طبيعة الدولة الإسلامية. فمن خلال الدولة الإسلامية تطورت النزعة الجهادية لتأخذ بُعداً أكثر تشدداً ووحشية[49].

بذلك لم يكن تنظيم داعش مجرد فرع من تنظيم القاعدة، ولكنّه كان انشقاقاً عن تنظيم القاعدة أو تمرداً عليه. أبو مصعب الزرقاوي، الذي كان يترأس تنظيم القاعدة في العراق منذ 2004، وضع بذور تنظيم داعش، ذلك التنظيم الذي تحوَّل بعد ذلك بفترة وجيزة من قوة مقاتلة إلى كيان سياسي يُطلق عليه «الدولة الإسلامية»، وذلك بعد أن أعلن أبو بكر البغدادي عن نفسه قائداً لهذه الدولة وخليفة للمسلمين من على منبر مسجد النوري بالموصل أثناء إلقائه خطبة الجمعة في الخامس من يوليو 2014، حيث كان تنظيم داعش قد بسط سيطرته بالفعل على مساحة من الأراضي، عبر العراق وسوريا، تزيد عن مساحة المملكة المتحدة.

كان الزرقاوي يتّسم بالتعصب الشديد، لدرجة أنّه تجاوز في التعصب أستاذه «أبو محمد المقدسي»، رجل الدين الأردني والجهادي الأبرز في تنظيم القاعدة. أخذ أبو محمد المقدسي على تلميذه الزرقاوي توسيعه من نطاق التكفير، حيث كان الزرقاوي يساوي بين العصاة والمرتدّين. «إنّ إنكار قدسيّة القرآن أو نبوة محمد [ص] تمثل ارتداداً صريحاً. ولكنّ الزرقاوي والدولة الإسلامية التي أنتجها اتخذا الموقف الذي يجعل من الممكن للعديد من الأعمال الأخرى أن تُخرج المسلم من الإسلام. ومن هذه الأعمال على سبيل المثال: بيع الكحول أو المخدرات، وارتداء الملابس الغربية أو حلق اللحية، والتصويت في الانتخابات ـ حتى لو كان التصويت لمرشح مسلم، ممّا يُعدّ تساهلاً في وصف الناس بالارتداد. أن تكون شيعياً، كما هو الحال بالنسبة لمعظم عرب العراق، يعني أنّك مرتد أيضاً، لأنّ الدولة الإسلامية تعتبر التشيع ابتداعاً، والابتداع في القرآن هو إنكار لكمال القرآن الأصلي. (تذهب الدولة الإسلامية إلى أنّ الممارسات الشيعية العامة، والصلاة في قبور الأئمة، والجلد العلني لأنفسهم ليس له أيّ أساس في القرآن أو في السيرة النبوية.) وهذا يعني أنّ هناك 200 مليون شيعي عُرضة للموت. كذلك الحال بالنسبة إلى رؤساء الدول الإسلامية، الذين أعطوا للقانون الوضعي أولوية على الشريعة الإسلامية عن طريق ترشيح أنفسهم للمناصب أو تطبيق قانون لم يصدر من قِبَل الله، فإنّهم أيضاً عُرضة للموت»[50].

48. Graeme Wood, "What ISIS Really Wants," The Atlantic, March, 2015, in:
http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/03/what-isis-really-wants/384980/(May 23, 2016)

49. Ibid

50. Ibid

ممّا سبق يتضح لنا الخلاف الجوهري بين تنظيم القاعدة والدولة الإسلامية؛ فعلى خلاف تنظيم القاعدة، لا تميز الدولة الإسلامية بين العاصي والمرتد. ولعلّ هذا يفسر لنا شدة وحشية الدولة الإسلامية ودمويتها، لدرجة أنّ زعيم تنظيم القاعدة الحالي، أيمن الظواهري، وصف أنصار الدولة الإسلامية بالتطرّف والإجرام.

كان بن لادن يرى أنّ إرهابه مقدّمة للخلافة التي لم يتوقع أن يراها في حياته. كانت منظمته مرنة، تعمل كشبكة من الخلايا المستقلة المنتشرة جغرافياً. على النقيض من ذلك، فإنّ الدولة الإسلامية كانت تسعى للاستحواذ على إقليم لكي تتمتع بالشرعية [وهذا ما نجحت فيه بالفعل]، فضلاً عن هيكل تنظيمي يحكم هذا الإقليم[51].

يقول عبد الباري عطوان: «عندما قابلت بن لادن في عام 1996، شرح لي استراتيجيته الطويلة الأمد. وكان الشيخ يعلم أنّه لن ينجح أبداً في هزيمة عدوّه ـ أي القوة العظمى العسكرية العملاقة التي تمثلها أمريكا ـ على الأرض الأمريكية باستخدام أسلحة تقليدية. وإذْ ذاك، اعتمد الشيخ خطة بديلة قد تحتاج إلى سنوات عدة لتؤتي ثمارها»[52]. وتتمثل هذه الخطة، كما يذهب عطوان، في جرّ الأمريكيين للقتال على الأراضي العربية الإسلامية، وهو ما نجح فيه التنظيم بالفعل خلال الحرب في العراق ضدّ القوات الأمريكية التي اضطرت لسحب قواتها بالكامل أواخر 2011.

الدولة الإسلامية اتبعت النهج نفسه، ونجحت في إيقاع الدول الغربية بزعامة أمريكا في المصيدة العراقية نفسها، عندما تعمدت استفزاز الإدارة الأمريكية وحلفائها العرب باستعادة الموصل، والتقدم نحو أربيل، والسيطرة على المعابر بين سورية والعراق، وبين العراق والأردن، والزحف إلى الحدود السعودية ومعابرها في عرعر ورفحة. فالولايات المتحدة التي تخشى سقوط «دولة» الأكراد في أربيل وآبار النفط واحتياطاته ومصافيه في كركوك وبيجي العراقيتين، والدولة السعودية حليفها الأساسي في المنطقة العربية، شكلت تحالفاً من خمسين دولة، وأرسلت طائراتها الحربية لتدمير تجمعات الدولة الإسلامية في الرقة ودير الزور و«عين العرب» شمال سورية، وبدأت تغرق تدريجياً في المستنقع الدموي السوري العراقي[53].

أمريكا لم تؤسس تنظيم الدولة [...] مثلما يُروِّج الكثيرون في المنطقة على وسائل التواصل الاجتماعي، ولكنّها أوجدت الحاضنة لقيام التنظيم بسبب سياساتها التدميرية والعدائية للعرب والمسلمين، من خلال احتلالها العراق أولاً، ومن خلال حلفائها في بغداد ودول خليجية وعربية عديدة. فسياسات القهر والإقصاء والتهميش والإذلال التي مورست على أبناء الطائفة السنيّة في العراق أثناء فترة الاحتلال، التي امتدّت أكثر من أحد عشر عاماً، هيّأت البيئة الملائمة لنمو «بذرة» الدولة الإسلامية وترعرعها وامتدادها، وتكوين «النموذج» الذي يجذب عشرات الآلاف من الشباب الإسلامي المحبَط في مختلف أنحاء العالم[54].

---

51. Ibid

52 ـ عبد الباري عطوان، القاعدة: التنظيم السري، مرجع سابق، ص 217

53 ـ عبد الباري عطوان، الدولة الإسلامية: الجذور، التوحش، المستقبل، دار الساقي، بيروت، ط1، 2015، ص 15

54 ـ المرجع نفسه، ص 11

ظهرت الدولة الإسلامية، وغيرها من الجماعات الجهادية، بقوة على سطح الأحداث بعد حالة الفوضى التي خلّفتها ثورات الربيع العربي في عدد من الدول. لقد تحولت هذه الثورات إلى صراع على السلطة، أدّى التدخل الخليجي فيه من جهة والإيراني من جهة أخرى إلى تأجيجه واستمراره. نتيجة لهذه الظروف، تحوّلت الدول التي انطلقت فيها هذه الثورات إلى دول فاشلة تعاني الحروب الأهلية والفتن الطائفية والصراعات المناطقية والقبلية، الأمر الذي صبَّ في نهاية المطاف في مصلحة الجماعات الجهادية، وعلى رأسها الدولة الإسلامية[55].

رغم أنّ البغدادي لم يكن عضواً في جماعة الإخوان المسلمين، بل ذهب إلى تكفير أعضائها، إلا أنّ كتاب «معالم في الطريق»، للرمز الإخواني الشهير سيد قطب، يمثل الأساس النظري لاستراتيجية البغدادي. ويتأكد لنا ذلك بالنظر إلى كتاب «إدارة التوحش»، لأبي بكر ناجي، الذي يمثل تعبيراً حرفياً عن هذه الاستراتيجية. وما هذا الكتاب، في حقيقة الأمر، سوى إعادة صياغة لما أطلق عليه قطب «المنهج الحركي في الإسلام»، ولكنّها صياغة أكثر تفصيلاً وواقعية، لتكون بمثابة استراتيجية عسكرية سياسية تصلح للتطبيق العملي.

وفقاً للمنهج الحركي للإسلام عند قطب، فإنّ «قيام مملكة الله في الأرض، وإزالة مملكة البشر، وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد وردّه إلى الله وحده ...، وسيادة الشريعة الإلهية وحدها وإلغاء القوانين البشرية ...، كلّ ذلك لا يتمّ بمجرد التبليغ والبيان، لأنّ المتسلطين على رقاب العباد، والمغتصبين لسلطان الله في الأرض، لا يسلمون في سلطانهم بمجرد التبليغ والبيان، وإلا فما كان أيسر عمل الرسل في إقرار دين الله في الأرض! وهذا عكس ما عرفه تاريخ الرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ وتاريخ هذا الدين على مرّ الأجيال»[56].

فالإسلام عند قطب إعلان عام لتحرير «الإنسان» في «الأرض» من كلّ سلطان غير سلطان الله؛ وهذا الإعلان ليس إعلاناً نظرياً فلسفياً سلبياً، إنّما هو إعلان حركي واقعي إيجابي يهدف إلى إزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر وعبودية الإنسان للإنسان.

والمنهج الحركي للإسلام عند قطب يتّسم بما أطلق عليه «الواقعية الحركية»، أي أنّه «حركة ذات مراحل، كلّ مرحلة لها وسائل مكافئة لمقتضياتها وحاجاتها الواقعية، وكلّ مرحلة تسلِّم إلى المرحلة التي تليها ...، فهو لا يقابل الواقع بنظريات مجردة. كما أنّه لا يقابل هذا الواقع بوسائل متجمدة»[57].

وأهمّ هذه المراحل عند قطب، للانتقال من المجتمع الجاهلي إلى المجتمع الإسلامي، هي استخدام القوة والجهاد لإزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر. وهذا هو نفسه ما سعى إلى تبريره، من الناحية الشرعية والعقلية، أبو بكر ناجي في كتابه «إدارة التوحش». يقول أبو بكر ناجي: «الذين يتعلمون الجهاد النظري، أي يتعلمون الجهاد على الورق فقط، لن يستوعبوا هذه النقطة جيداً، للأسف الشباب في أمتنا منذ زمن قد جُرِّد من السلاح

55 ـ انظر المرجع نفسه، ص ص 11-12

56 ـ سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص 68

57 ـ المرجع نفسه، ص 64

ولم يعد يعرف طبيعة الحروب، ومن مارس الجهاد من قَبْل عَلِمَ أنّ الجهاد ما هو إلا شدّة وغلظة وإرهاب وتشريد وإثخان [...] ومَنْ أراد أن يتثبت ويفهم ما أقصد، فعليه بكتب السير والتواريخ [...] إنّنا إن لم نكن أشداء في جهادنا وتملكتنا الرخاوة، كان ذلك عاملاً رئيسياً في فقدان عنصر البأس الذي هو من أعمدة أمّة الرسالة»[58].

وعلى غرار سيد قطب الذي وصف كلّ النظم السياسية القائمة في المجتمعات العربية والإسلامية بأنّها جاهلية، ودعا إلى الثورة عليها كبداية ضرورية لإقامة المجتمع الإسلامي، وصف أبو بكر ناجي أيضاً النظم السياسية في المجتمعات العربية والإسلامية بأنّها مرتدة لا تحكم بما أنزل الله، ومن ثمّ يتعين قتالها من أجل إقامة الدولة الإسلامية.

خلاصة القول، إنّ الدولة الإسلامية، ككيان سياسي أصبح له الآن وجوده الواقعي الذي يفرض نفسه، ليست سوى تجسيد واقعي للتصور العام الذي قدّمه سيد قطب حول طبيعة الدين الإسلامي ومنهجه في الحركة، ذلك التصور الذي يتلخص في أنّ «العقيدة الإسلامية، ولو أنّها عقيدة، إلا أنّها تمثل منهج حياة واقعية [قابلاً] للتطبيق العملي، ولا تقبع في الزاوية الضيقة التي تقبع فيها الأبحاث اللاهوتية النظرية»[59].

وفقاً لهذا التصور القطبي للعقيدة الإسلامية، فإنّ بناء هذه العقيدة يحتاج إلى خوض معركتين حيتين واقعيتين على مستويين مختلفين، خاضهما القرآن بالفعل في بداية ظهور الإسلام: الأولى معركة مع الركام المعطِّل للفطرة الإنسانية، والثانية معركة الجماعة المسلمة ـ التي تمّ بناء العقيدة في ضمائرها في المعركة الأولى ـ مع الجاهلية التي تحيط بها.

وهكذا، فإنّ بناء العقيدة، عند قطب، يستلزم تجمعاً عضوياً حيوياً، وتكويناً تنظيمياً ممثَّلاً في الجماعة المسلمة ذاتها التي يتفق سلوكها الواقعي مع تصورها الاعتقادي المكتمل، ذلك السلوك الذي يتمثل في محاربة الجاهلية.

ممّا سبق، نجد أنّه رغم الاختلاف الإيديولوجي بين تنظيم الدولة الإسلامية وجماعة الإخوان المسلمين، إلا أنّ سيد قطب يمثل، في حقيقة الأمر، الأب الروحي والمنظر الأول لهذا التنظيم، وأيضاً لتنظيم القاعدة الذي يُعدّ أبو بكر ناجي أحد أبرز مُنظّريه.

فرغم الشقاق الذي وصل إلى حد التنازع المسلح بين تنظيم الدولة الإسلامية وتنظيم القاعدة، «لكنّ المؤكد أنّ لكل من الجماعتين أهدافاً تبدو متطابقة كليّاً، ويمكن للمرء أن يتوقع وحدة استراتيجية بينهما في المستقبل إذا ما وافق أيمن الظواهري على تجرُّع سُمّ أداء البيعة لأبي بكر البغدادي»[60].

58 ـ أبوبكر ناجي، إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمّة، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، بدون تاريخ، ص 31، في:

https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2015/02/idarat_al-tawahhush_-_abu_bakr_naji.pdf (May, 21, 2016)

59 ـ سيد قطب، مرجع سابق، ص 43

60 ـ عبد الباري عطوان، الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 165

ثالثاً: الحاكمية بين سجن الأيديولوجيا وفضاء الإبستمولوجيا (خاتمة)

يمثل مبدأ الحاكمية، كما أشرنا من قبل، لُبّ الأصولية الإسلامية. وقد جرى تأويل هذا المبدأ تأويلاً مغرضاً يصبّ في مصلحة أيديولوجيا سياسية معينة يتبناها الأصوليون الإسلاميون. والقراءة الإيديولوجية للنصوص عموماً، والنصوص الدينية بصفة خاصة لا تمثل في حقيقة الأمر تأويلاً، بل هي بالأحرى إلغاء للتأويل ذاته باعتباره نشاطاً إبستمولوجياً تلعب فيه الذات العارفة دوراً هاماً في فهم النص، وبالتالي إمكانية انفتاح النص على معانٍ متعددة تختلف باختلاف الذوات العارفة في حدود آفاقها المعرفية وقدراتها العقلية، ممّا يجعل النسبية سمة رئيسة من سمات أيّة حقيقة، بما في ذلك الحقائق الدينية، التي ما هي في حقيقة الأمر سوى تمثلات ذهنية أو تأويلات بشرية لنصوص دينية مقدّسة، تلك التمثلات أو التأويلات التي هي عُرضة للنقد والمراجعة لأنّ مصدرها أرضي وليس سماوياً.

إذن، فإنّ ما تقدّمه الأصولية الإسلامية ليس ديناً مقدّساً، ولا هو تأويل للدين، بل أدلجة للدين، تلك الأدلجة تخدم هدفاً سياسياً أوحد يسعى إليه الأصوليون الإسلاميون، ألا وهو الوصول إلى السلطة بدعوى أنّ الحاكمية لله، تلك الحاكمية التي لن تتحقق فعلياً ـ من وجهة نظرهم ـ إلا إذا وصلوا إلى الحكم باعتبارهم الجماعة الوحيدة المسلمة بحق.

إنّ مفهوم الحاكمية، سواء عند أبي الأعلى المودودي أو سيد قطب، كان في الأساس وليد صراع سياسي على السلطة، ذلك الصراع الذي استُخدم فيه هذا المفهوم كسلاح فكري من قِبَل أحد طرفي الصراع لنقل هذا الصراع من إطار الأرضي إلى إطار آخر يتمكن فيه من حسم الصراع بشكل أسرع لصالحه، ألا وهو الإطار الديني، الذي يمكن من خلاله تغييب وعي الناس بالعزف على مشاعرهم الدينية. كان استدعاء مفهوم الحاكمية في خطاب المودودي في سياق الصراع على السلطة بين المسلمين والهندوس في شبه القارة الهندية عشية الاستقلال. كذلك، فإنّ الصراع الذي وقع بين الإخوان المسلمين والنظام الناصري لم يكن صراعاً حول الدين أو تطبيق الشريعة، بل كان صراعاً على السلطة السياسية، ذلك الصراع الذي استدعى فيه أيضاً قطب مفهوم الحاكمية لمحاربة هذا النظام[61].

في ظلّ أدلجة الدين، لا تأويله، لا يوجد أيّ تجديد للفكر الإسلامي، أو أيّ اجتهاد خلّاق في أمر من أمورهم. ويتضح لنا ذلك من خلال ما يتسم به خطاب الجماعات الإسلامية من جمود، وتسطح، وشكلية، بل وسذاجة أحياناً. فالخطاب الإيديولوجي لهذه الجماعات يمثل رفضاً انفعالياً للواقع، على أنّه بغير شك يعبِّر عن رفض للتعاسة والدونية والفقر والنسق الغربي البذخي المستفز، وأيضاً سياسات التبعية والردّة والتسليم. ولكنّه رفض سلبي طوباوي يعبِّر عن نفسه بالعزلة والاعتزال عن طريق تشكيل مجاميع متآلفة ضيقة متعالية، أو بالهجرة عن المجتمع أو داخل المجتمع نفسه، أو بالعنف الفردي أو الجماعي[62].

على خلاف عملية الأدلجة التي يتمّ فيها تحميل النص الديني بدلالات سياسية لا يحتملها السياق الموضوعي للنص، فإنّ التأويل كنشاط إبستمولوجي يتمّ فيه الابتعاد تماماً عن أيّة إيديولوجيا سياسية، حيث يكون الهدف الوحيد من

61 ـ انظر نصر حامد أبوزيد، مرجع سابق، ص ص 110- 112

62 ـ محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط2، 1988، ص 648 (بتصرف).

التأويل هو تفسير النص لاستخلاص المعنى الحقيقي له بعد إزالة الحجب التي يختفي وراءها هذا المعنى. وهكذا، فإذا كانت أدلجة الدين تمثل موقفاً تبريرياً يوظَّف فيه الدين لخدمة مصالح سياسية معينة، فإنّ تأويل الدين يمثل موقفاً تفسيرياً أو معرفياً (إبستمولوجياً) من الدين، هدفه الرئيس هو استجلاء المعنى الحقيقي للنص بعيداً عن أيّة مصالح أو إيديولوجيا سياسية.

ولا يكون الانشغال في عملية تأويل النصوص الدينية بدلالات أو معاني هذه النصوص فقط، ولكن أيضاً بثبوتها، وخاصّة فيما يتعلق بالأحاديث المنسوبة إلى النبي، التي وصل التدخل فيها ـ بسبب الخلافات والصراعات السياسية ـ إلى حد الوضع والإنشاء[63].

ممّا سبق يمكن القول إنّ القراءة الإبستمولوجية للنصوص الدينية (التأويل) تحاول الوصول إلى المعنى الأصلي لهذه النصوص، بينما القراءة الإيديولوجية أو السياسية لها (الأدلجة) تحاول في المقابل، التشويش على المعنى الأصلي للنص، بل محاولة طمسه تماماً في بعض الأحيان بهدف تبرير مواقف سياسية معينة. ليس هذا فحسب، بل قد يلجأ المؤدلجون، في خضم الصراع السياسي بينهم، إلى وضع نصوص يدَّعون أنّها دينية، وهذا ما حدث بالفعل في فترة من فترات التاريخ الإسلامي، غير أنّه اقتصر فقط على السنّة النبوية. «أمّا بالنسبة إلى القرآن، فقد توقف التأثير المباشر للتاريخ السياسي بوجه عام عند التفسير والتأويل، وذلك لسبب واضح ومفهوم هو أنّ النص القرآني، الذي تكفل الله بحفظه، كان يُكتب لدى نزوله أوّلاً بأوّل، تحت إشراف النبي. ومعنى هذا أنّ القرآن كان قد اكتمل كنص نهائي مغلق ومنقول بالتواتر قبل أن يبدأ التاريخ السياسي فاعلية التدخل والتأثير. لقد اندمجت بالنسبة إلى القرآن لحظتاه النصيتان: لحظة النزول ولحظة التدوين، [وذلك] على خلاف الروايات، التي صار يُشار إليها بمصطلح السنّة، والتي يتمّ نقلها بأخبار الآحاد عبر لحظتين نصيتين اثنتين: أولاهما لحظة التلقي الأول أو الورود، والثانية لحظة الكتابة والتدوين. أمّا هذه اللحظة الأخيرة فتمتد من القرن الهجري الثاني (حيث البدايات الأولى للتدوين) حتى القرن الهجري الرابع (حيث اكتملت كتب الحديث المشهور عند أهل السنّة)، وهي بعينها فترة الاشتعال في فعالية التاريخ السياسي في الإسلام. لقد كان النص السنّي (السياسي خصوصاً) يُدوَّن تحت لهب التاريخ، بل في القلب من مجاله الإشعاعي الساخن، [وذلك] على خلاف النص القرآني الذي تمّ تقفيله كاملاً قبل أن تبدأ في التاريخ السياسي الإسلامي لحظة الاشتعال»[64].

إذن، فنحن إزاء الأصولية الدينية نكون بصدد إيديولوجيا مغلقة يدَّعي أصحابها امتلاك المطلق السياسي الذي يمثل عندهم ـ في الوقت ذاته ـ مطلقاً دينياً. فالأصولية الإسلامية تقوم على تماهي السياسي مع الديني على نحو يؤدي في نهاية المطاف إلى توحدهما في شكل دولة دينية تدّعي لنفسها شرعية إلهية، ومن ثمّ وصاية على الناس في اختيارهم لنمط حياتهم الخاصة واتفاقهم على شكل معيّن من أشكال التنظيم الاجتماعي، ممّا يعني مصادرة المجال السياسي واحتكار فئة

63 ـ انظر في هذا الصدد ولمزيد من المعلومات عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000، ص 196 وما بعدها.

64 ـ المرجع نفسه، ص ص 196-197

معينة للسلطة باسم الدين. ويتضح لنا ذلك من خلال القراءة السياسية للنصوص الدينية عند كلّ من الشيعة وأهل السنّة على نحو يتوافق مع نظرية كلّ منهما في السلطة (النظرية الشيعية في الإمامة، والنظرية السنيّة في الخلافة).

إنّ التأويل ـ كقراءة إبستمولوجية للنصوص الدينية ـ لا يتنكر للمطلق الديني، ولا حتى لمحاولة اقتناصه، ولكنّه يؤكد على نسبية هذا المطلق بمجرد اقتناصه. وهذا ما أكد عليه مراد وهبة بقوله: «الإنسان بمجرد أن يقتنص المطلق، فإنّ هذا المطلق يصبح نسبياً، ويتوقف عن أن يكون مطلقاً. ولهذا، فإنّ عبارة بروتاغوراس: «الإنسان مقياس كلّ الأشياء» ما زالت مقبولة حتى الآن. ومع تغير طفيف يمكن القول: «الإنسان هو مقياس المطلق». ويمكن اعتبار هذه العبارة شعار التنوير. ومن ثمار هذه العبارة نسبية المعرفة، وليس المذهب النسبي؛ لأنّ النسبية كمذهب تنكر الحركة الجدلية في تحول المطلق إلى نسبي. أمّا نسبية المعرفة فتشير إلى أنّ ثمّة ما وراء، أيّ اللامشروط. وهذه الحركة الجدلية بدورها تمنعنا من الوقوع في المطلقية، أي الدوجماطيقية [الدوغمائية] التي تنشد فرض حقيقة واحدة بفعل القوة التعسفية».[65]

65 مراد وهبة، ملاك الحقيقة المطلقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999، ص 124

لائحة المراجع والمصادر العربية

- ـــــ، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، 1995.
- ـــــ، المصطلحات الأربعة في القرآن، تعريب: محمد كاظم سباق، دار القلم، ط5، 1971.
- ـــــ، معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق، ط13، 1993.
- ابن تيمية، أحمد، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د. السيد محمد السيد، ود. سيد ابراهيم صادق، المجلد الأول، الجزء الأول (القاهرة: دار الحديث، 2006).
- أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة ـ بيروت، بدون تاريخ.
- بديع، محمد (تقديم وتحرير)، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (القاهرة: دار التوزيع والنشر، ط1، 2011).
- بلقيز، عبد الإله، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي ـ المغرب، ط1، 2001.
- البنا، حسن، مذكرات الدعوة والداعية، مكتبة آفاق - الكويت، ط1، 2012.
- بورجا، فرانسوا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة: لورين زكري، دار العالم الثالث، ط2، 2001.
- بول، تيرنس وبيللامي، ريتشارد (تحرير)، «موسوعة كمبردج للتاريخ: الفكر السياسي في القرن العشرين»، ترجمة: مي مقلد، مراجعة وتحرير: طلعت الشايب (المركز القومي للترجمة، المجلد الثاني، ط1، 2010).
- سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر - تونس، بدون تاريخ.
- شحرور، محمد، الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقي - بيروت، ط1، 2014.
- العالم، محمود أمين، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة - القاهرة، ط2، 1988.
- عطوان، عبد الباري، الدولة الإسلامية: الجذور... التوحش... المستقبل، دار الساقي - بيروت، ط1، 2015.
- عطوان، عبدالباري، القاعدة: التنظيم السري، دار الساقي - بيروت، ط1، 2007.
- غارودي، روجيه، الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها، تعريب: خليل أحمد خليل، دار عام ألفين ـ باريس، 2000.
- قطب، سيد، معالم في الطريق، دار الشروق، ط11، 1987.
- المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام السياسية، دار الفكر، 1967.

المواقع الإلكترونية

- مسعود، رشيد، ملاحظات حول الفهم الفلسفي للأيديولوجيا، في:
http://hekmah.org/ملاحظات-حول-الفهم-الفلسفي-للأيديولوج/ (May 23, 2016)
- ناجي، أبوبكر، إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمّة، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، بدون تاريخ، في:
https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/201502//idarat_al-tawahhush_-_abu_bakr_naji.pdf (May, 21, 2016)
- نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر ـ القاهرة، ط2، 1994.

• هلال، رضا، اليمين الديني واليمين المحافظ الجديد في السياسة الأمريكية، ورقة مقدمة في اللقاء الثالث لمنتدى الدراسات الأمريكية، مركز الدراسات الأمريكية ـ جامعة القاهرة، العدد (3)، مارس 2003، في:

http://www.kutubpdf.net/onlineread/6054.html (May 18, 2016)

• وهبة، مراد، ملاك الحقيقة المطلقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999.

• ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000.

المراجع الأجنبية

• Dworkin, Ronald, Is Democracy Possible Here?: Principles for a new political debate, Princeton University Press, 2006.
• http://www.theatlantic.com/magazine/archive/201503//what-isis-really-wants/384980/ (May 23, 2016)
• Wood, Graeme, ‘‘What ISIS Really Wants,’’ The Atlantic, March, 2015, in:

في جدل الديني والسياسي
بين اقتضاء الإصلاح واستراتيجيات التحديث

◆ عمر بن بوجليدة

الملخص التنفيذي

في ثنايا المعرفة الإنسانية، من جهة ما هي واحدة، يتبين أنّ كلّ استئناف للتساؤل عن أنفسنا إنّما يشير بأشكال متنوعة إلى التزام فذّ وعميق بالمشترك. وإنّه لمن هذا الجانب حري بنا أن نبصر أنّ موضوع السلطة في الفكر العربي، تعلق بالإرادة الإنسانية تعلقاً عظيماً وبين نصيّة دينية إيمانية حجبت تقصّي معناها البعيد، وعمدت إلى إيثار المضامين على الآليات. ولا يمكننا في هذا الموضع تدبّر إرهاصات إجابة بغير إعادة التفكير في الأصول باعتبارها هي مصادر أنفسنا، وهو ما يمكن أن يكون كفيلاً بإجلاء سلسلة تماهٍ مركّب ومزدوج . إلا أنّ استئناف التفكير في هذه المسألة يستوجب التأكيد على البعد النقدي في التعاطي مع هذا المنجز، وبذلك فلا يمكن إدراك مقتضى الحياة السياسيّة في عصرنا دون التساؤل عن الحدود التي في مستواها ما يزال الدين يشكل عنصراً فاعلاً في تكوين الوعي السياسي والمدني العربي المعاصر.

فما حقيقة تراث الإسلام وما أضمرته النصوص، وعلاقته بالسياسة ومفهوم السلطة؟ هل تبدل الواقع التاريخي يستوجب تبدل تأويلاتنا لمقاصد الدين؟

هل يوجد تمايز بين الدينيّ والسياسي؟ بين «الرسالة» و«الملك»؟ ما هي أركان الدولة؟ هل تنهض على ولاء وطني عميق وتستند إلى أخلاقية دستورية وقانونية أم هي تعبير عن فكر حالم؟

1 ـ في وطأة السلطة وآليات الطاعة والإكراه

نحن نقترح أن نركن إلى أنفسنا ومعضلات راهننا ولو قليلاً، ولكن لنا أن نشير إلى أنّ ذلك لا يكون إلا إذا ملنا ميلاً يسيراً إلى تلمّس المسالك التي سلكتها الوجهة العامة لمشكلة العلاقة بين السلطة والدين، والتي كانت تروم السمو بالخليفة إلى منزلة «سلطان الله في أرضه»، وذلك في إطار الملابسات التي عرفتها صيرورة تطور وتحول السلطة في الإسلام وانتقالها من الخلافة إلى الملك العضوض، وقد اتخذت «مماثلة الأمير بالإله» عدّة مسالك أبرزها: تسييس المتعالي والتعالي بالسياسي.[1]

1 ـ انظر، محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي ج 03، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، بيروت، المركز الثقافي العربي 1990 ص 58

وفي سياق سعيه إلى الظفر بمحددات وتجليات تلك اللحظة، يستقصي «الجابري» الأدلة الدالة على أنّ هذا الإرث المفهومي إنّما كان «ابن المقفّع» (هذا الأديب الضخم) قد انكب على صياغته، والذي وإن كان يشتط ويرى في كلّ ما عدا الشريعة الإسلامية جوراً إلا أنّه رأى «صلاح الدنيا» في الشريعة الإسلامية وفي السياسة الإصلاحية في النموذج الفارسي.

فالخيط الرقيق للشروع في الإجابة عن وجه ما من المطلوب، إنّما يستلزم الانتباه إلى أدبيات ابن المقفع[2]، فما لا يمكن أن يكون مغفولاً عنه أنّها لا يمكن أن تفهم إلا في سياق التبرير والتنظير لجوانب من الدعوة العباسية، وخاصة لما كان يدّعيه «أبو جعفر المنصور» من كونه يصدر في حكمه عن إرادة الله، حيث يترتب عن ذلك أنّ طاعته من طاعة الله.[3]

وما لا يمكن أن تخطئه عين المتأمل الحصيف، هو أنّ الآداب السلطانية فاعلة بشدة فريدة، حيث استمرّت رافداً سرياً، نعثر عليه طي المتون والهوامش كنمط من الكتابة فصلت الكلام وأفاضت القول في التبرير السياسي المواكب لتحولات الدولة السلطانية والدفاع عن استمرارها يحرسون الدين ويسوسون الدنيا. أمّا تجليات هذا النظام فنستجيز لأنفسنا إيجازها فيما استحصلناه منها، حيث يكون الملك مقدّساً، وبالتالي فالطاعة في ارتباط وثيق بما هو ديني[4].

في هذا المستوى بالذات يتراءى لنا استمرارية هذا الضرب من الخطاب في الأزمنة الحديثة، وبالتالي فاستشكال وجوه العلاقة بين السلطة والدين كما دشنها التراث تستوجب النظر إلى الدين من جهة ما هو رحمة ومودة مقابل منهج القهر السياسي، فالنبوة لا تقود المؤمنين إلى الدولة، إنّهم يعيشون الما فوق ـ تاريخ. **إنّها الأرضية الرمزية والخيالية**، إلا أنّ الدين أيضاً لا يضمن تحققه التاريخي دون الدولة.

فقد انحفرت «صحيفة المدينة» فاندرجت في مساق الحل العملي للتنازع والتغالب، ومجاوزة التوترات بين العشائر، فهي تنظم بشكل رائع العلاقات بين الجماعات وتفصح عن فكر «تشريعي» و«حقوقي» عظيم، فهي تقول من ضمن ما تقول إنّ اليهود يشكّلون أمّة بالتشارك مع المسلمين، بالتحالف معهم، وكلّ واحد منهما يحتفظ بدينه، بموجب «الصحيفة» - من جهة ما هي وثيقة تأسيس - إذن ولدت «الأمّة الإسلامية»، تحت نظر الله ونبيّه[5].

---

2 ـ انظر، كمال عبداللطيف، في الاستبداد، بحث في التراث الإسلامي، منتدى المعارف، بيروت، الطبعة الأولى 2011 ص 77

3 ـ انظر، محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي ج 03، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، بيروت، المركز الثقافي العربي 1990 ص 58

وهو ما أشار إليه أيضاً: علي عبد الرازق «أنّ الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى وقوته من قوته. ذلك رأي نجد روحه سارية بين عامة العلماء وعامة المسلمين أيضاً، وكلّ كلماتهم عن الخلافة ومباحثهم فيها تنحو ذلك النحو، وتشير إلى هذه العقيدة. وقد رأيت فيما نقلنا لك آنفاً أنّهم جعلوا الخليفة ظلّ الله تعالى، وأنّ أبا جعفر المنصور زعم أنّه إنّما هو سلطان الله في أرضه».

انظر، علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، دار الجنوب، تونس 1996 ص 21

4 ـ يقول «الجابري»: «لا أحد من الحكام في التاريخ الإسلامي استغنى أو كان في إمكانه أن يستغني عن إعلان التمسك بالدين، لأنّه لا أحد منهم كان يستطيع أن يلتمس الشرعية لحكمه غير شرعية الإعلان عن خدمة الدين والرفع من شأنه».

انظر، محمد عابد الجابري، وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1992 ص 85

5 ـ هشام جعيط، في السيرة النبوية- 3، مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 2015، ص 61

في تلك الفترة بالذات اتخذت السلطة النبوية وجهها كدولة، مرتبطة في جوهرها بالسلطة الزمنية، فليست هي سلطة دينية إلا بقدر ما يكون الديني أساس وجود «الأمّة»، وبقدر ما يكون السياسي مصبوغاً في أساسه بالديني، السلطة إذن قائمة على عنصرين، هما: عنصر الإيمان وعنصر القوة. وكان التقديس مقتضى أساسياً من مقتضيات السلطة وتمكين الدولة.

لذلك فتحويل الإسلام إلى مؤسسة يعني انتشار وتوسع ثقافة دنيوية وحضارة مادية، فالإسلام بالمعنى الذي جسّده «إبراهيم» استقبل وأخصب وعمّق وفسّر، وهو ما من شأنه أن يوضح الإخضاع الذي تعرض له العامل الديني من قبل العامل السياسي، لحظتئذ لم يعد في الإمكان أن نميز أيّهما كان أشد وطأة وأثقل تأثيراً. إلا أنّه لا بدّ من حصر الإسلام التأسيسي في النبي وفي الخليفتين الأول والثاني، كان النبي قد أسّس الدين والدولة.[6]

فـ«محمد» لم يكن، عندما ظهر، يواجه سلطة مركزية قوية، شأن «المسيح» إزاء الإمبراطورية الرومانية»، وإنّما كان عليه أن يخلق نظاماً سياسياً صارماً، ولكنّه لا يتماهى والتحجر، مرتكزاً على رمزية دينية جديدة، فبات البون بينهم وبين تصوراتهم القديمة على قدر من الاتساع، والعمل التاريخي للنبي «محمد» قد تمثّل في تأسيس نظام سياسي: رمزيّة «الميثاق».

ينبغي أن ندرك أنّ مهمة النبي إنّما كانت مزدوجة، فقد كان في الآن عينه يبلور الفضاء السياسي ويشكل النظام الديني (تحويل القبلة، دمج شعيرة الحج، يوم الجمعة، إقامة مسجد في المدينة، تعديل وترميم قواعد الإرث واستراتيجيات الزواج)، إنّه التأسيس لنظام سيميائي وليد يبطل نظاماً سيميائياً كان سائداً، وسيحظى هذا المسلك بالاستمرارية والديمومة متى ما فهم القرآن على أنّه إنّما ينهض على رمزية مجازية تولد المعنى وتنفتح على الممكن والمطلق.

فكلهم كانوا قد لبسوا التاريخية الجديدة، وبالتالي كانوا يرتقون فوق الحالة البشرية العادية. إلا أنّ «معاوية» دشّن من جهة أخرى وبوجه خاص طريقة في إضفاء «العلمنة» على مفهوم السلطة، لأنّه برهن أنّ السلطة تكون لمن يحسن أخذها، الذي يكون جديراً بها سياسياً[7]. فالسلطة تنهض ها هنا على شرعية القوة وقواعد الغلبة والقهر لا الشرعية الدينية، حيث لا يذكر التاريخ خليفة إلا اقترن في أذهاننا بتلك الرهبة المسلحة التي تحوطه والقوة القاهرة التي تظلّه[8].

إنّ قصدنا هو أن نكشف كيف أنّ الدولة تنفرد بالقدرة على خلق أسطورة الواحد فتخفي ما هو رهيب وفظيع، وعلينا أن نعلم أنّ ذلك إنّما هو مدخل استبطان السلطة الأبدية، الذي لا نفهم من أمره شيئاً، نحن غرضنا هنا أن نمتحن مرّة أخرى: كيف تعمل السلطة للسيطرة؟ إنّ هذا التساؤل لم يعد اعتباطياً ولا هو من جنس فضول الفضوليين، بل إنّما هو شرط إمكان المسكوت عنه الذي يبرر محاولة فهم أشياء لا معقولة.

---

6 ـ هشام جعيط، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص 322

7 ـ هشام جعيط، المصدر نفسه، ص 324

8 ـ انظر، عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة ـ 1من الإصلاح إلى النهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، أكتوبر 2014، 166

فمفهوم الخلافة يرتبط في الميراث الفقهي السياسي الإسلامي بسلطة دينية وسلطة سياسية، فالكثير تبوأ عرش الخلافة تحت ظلال السيوف وعلى أسنة الرماح، إلا أنّ المشكلات المطروحة لم تكن لتنازع الديني موقعه، وإنّما كانت تعترض على السلطان السياسي استبداده، فقد قارعوا الاستبداد الديني الذي رأوا فيه أساساً مكيناً لتوليد الاستبداد السياسي[9]. والمقام يستوجب أن نشير إلى أنّه لا يوجد سوى فرق لطيف طفيف بين المجتمعات المتولّدة أو المنتجة عن الكتاب الموحى، وذلك أمر يدفعنا دفعاً شديداً إلى اكتشاف مسألة أكثر أهمية، وهي أنّ الحديث عن فصل ذروتي السيادة العليا والسلطة السياسية إنّما هو ضرب من ضروب انشطار الوعي على نفسه، ذلك أنّه علينا أن نحترس من تلك الأطروحة التي تضادّ الإسلام بالمسيحية، وتقول إنّ المسيحية قد فصلت بين الذروتين الدينية والدنيوية، في حين أنّ الإسلام خلط بينهما منذ البداية، فهي أطروحة متسرعة وسطحية وغير مقبولة. وإنّه ضمن هذا الأفق يستدرك «أركون» في تساؤل طريف ولكنّه بعيد الغور: ما الذي حصل تاريخياً لذروتي الروحي والزمني؟ لماذا ينغلق العقل الإسلامي ويهزم أمام تحديات الحضارة المعاصرة[10]؟

لقد استقام لدينا حينئذ أنّه وفي هذه المواجهة تمّ الخلط بين رهانين: الرهان الأول هو الرأسمال الرمزي المنقول بواسطة الخطاب الديني والممارسة الدينية على مستوى «الميثاق»، وقد تحوّل هذا الرأسمال الرمزي وانحطّ فيما بعد إلى مستوى الممارسات الشعائرية والطقسية، ثمّ استحال إلى ضرب من القانون القضائي والسلطة الإكراهية المحتكرة من قبل «الكنيسة ـ الدولة»، وأمّا ثاني ذينك الرهانين، فهو صعود السلطة الروحية العلمانية المواكب لصعود البرجوازية في أوروبا. فقد نقلت البرجوازية وظيفة «مديونية المعنى» من الرأسمال الرمزي المرتبط بنظام الميثاق الديني إلى حق الاقتراع العام في الأنظمة الديمقراطية[11].

لقد سعى «أركون» إذن إلى فكّ كثير من مغلقات الأمر بالانتباه إلى أنّ أوروبا إنّما خرجت بعنف من النظام الرمزي الديني، وأقحمت في علمنة لم تعد تسيطر عليها. وضمن هذا الأفق يشير «أركون» إلى أنّ الحضارة الحديثة لم تكن تكترث لابتداع علاقة مع الأسطورة والرمز والعلامة والمجاز في توليد المعنى، وبالتالي في توليد كلّ أنظمة الدلالة التي «يفسّر»

9 ـ انظر، عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة ـ 1 من الإصلاح إلى النهضة، نفسه، ص 160

(انظر، عبدالرحمن الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، في، عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة للكواكبي، دراسة وتحقيق محمد جمال طحان، سلسلة التراث القومي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1995).

10 ـ انظر، محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، الطبعة الثانية 1992، ص 58

«سجّل القرآن تحولاً ثقافياً عرفه العالم القديم وعهداً جديداً افتتح بهجرة إبراهيم، استهل بها خط سردي جديد، وأشير إلى أنّ إبراهيم استقرّ منذ البداية في أرض مكة لتتحول هذه البقعة لاحقاً إلى مكان يشهد إعادة تأسيس عقيدة التوحيد». انظر، يوسف الصدّيق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، تعريب منذر ساسي، دار محمد علي للنشر ـ تونس، الطبعة الأولى 2013، ص 124

11 ـ هذا هو نص المحاضرة التي ألقاها محمد أركون أمام مركز توماس مور، الذي يعقد ندوات سنوية حول موضوعات محددة، ويدعو إليها كبار الباحثين للتداول والنقاش. وهي ثاني محاضرة عن العلمنة يلقيها محمد أركون في المركز المذكور. فالمحاضرة الأولى كانت قد ألقيت في شهر ديسمبر من عام 1978، وذلك بعنوان «الإسلام والعلمنة». وقد ترجمت إلى العربية وصدرت في كتاب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». وفي عام 1985 يدعى محمد أركون مرّة ثانية، للتحدث ليس فقط عن الإسلام والعلمنة، وإنّما أيضاً، وبشكل أوسع، عن «العلمنة والدين»، أي دين كان. ولكنه يركز تحليله كما هو متوقع على الإسلام، والمسيحية، والغرب المُعَلْمَن. محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 59

انظر ايضاً: العلمنة والدين: الإسلام المسيحية والغرب، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الساقي ـ بيروت، الطبعة 3 ـ 1996

البشر بوساطتها و«يبررون» سلوكهم. وإجلاء لما غمض وتيسيراً لما عسر ودفعاً بالإشكال إلى مداه، نوضح أنّ هذا الذي أهمل، كرّس نهاية النظام الديني التقليدي وأسس البداية الثورية لما دعاه «ريمون آرون» بالأديان العلمانية (الأحزاب السياسية) وليس في وسعنا حينئذٍ إلا الوقوف عند استنتاج مفاده أنّ الديمقراطيات إنّما حلت محل الأديان، لكن دون مديونية المعنى.

إنّ القصد من الإشارة إلى الظروف والشروط والتطورات والمتغيرات، إنّما هو التنبيه إلى أنّ الكنيسة والدولة في الغرب المعلمن، قد أخذتا تتقاربان بحثاً عن تعاقدات جديدة.[12]

ولمّا كانت الحالة السياسية والدينية في الواقع العربي تولّد باستمرار سلطات متقطعة ومتنافسة ومرتبطة بالعقائد والتقاليد والآلهة، فإنّ الحال سيختلف حتماً، وبالتالي ثمّة صدام لا ريب فيه ومواجهة لا فكاك منها.

إنّه من أجل ذلك كان لا بدّ من مواجهة نقدية للتراث السياسي السلطاني، سواء في مظهره التقليدي المنافح للاستبداد والطغيان، أو في مظاهره الجديدة التي تتزيّا بأزياء متنوعة، وتتخذ أقنعة متعددة في الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر. لكن ما هو معيار النقد والمواجهة؟ ما هو معيار تعرية اللغة السياسية السلطانية التي تحتفي بالقهر وتشرّع له بالدفاع عن سياسة الطاعة والانقياد؟ ها هنا أرى المقام يستوجب منا أن نشير إلى ما أشار به علينا «العروي» من أنّ طوبى الخلافة قد كرّست الحكم السلطاني، ويتساءل العروي بخبث لطيف: «ألم يعمل تشبث «الإصلاحيين» بطوبى الإمارة الشرعية بكيفية غير مباشرة وبدون شك غير مرغوب فيها على تكريس دولة التنظيمات كقوة قهرية عادلة»؟[13]

ولو نحن تأملنا ما أسلف «العروي» ذكره على نحو جميل ولافت لألفيناه يظهر لنا أنّ من أبرز سمات المهمة المناطة بعهدتنا، إنّما هي التفكير في شروط كسر النزعات التلفيقية في المجال السياسي النظري وإنجاز المشروع السياسي المبدع. إلا أنّ من رام النّأي عن منزلق خطير، كان عليه تشريح مختلف أنماط تمظهر السياسي القهري والمستبد في عصورنا الوسطى واستمرارها المقنّع في الحاضر بشكل حاد ومتوتر. ويمكن أن نفكر في الراهن على ضوء منجزات ومكاسب التاريخ الإنساني في مجال النظر السياسي، لندرك قرائن تفصح عن أشياء لم يمط اللثام عنها.

فهل هذا هو ما يفسّر لماذا بقي الوعي العربي يستعيد قضية الدين والسياسة بدل أن يقيم فكراً ديمقراطياً فاعلاً ويرسّخ حقوق الإنسان؟ ثم، لماذا لم تفتح «ثوراتنا» ثغرات كالتي تشهدها عادة عصور التحول السياسي؟ بل قلْ لماذا قامت «ثورات» من دون أن يقوم وعي حديث بالمواطنة؟ كيف السبيل إلى إقامة الدولة الوطنية الحديثة؟ مدينة السلطة والنظام السياسي من دون أن نصطدم بالدين؟

12 ـ انظر، محمد شحرور، الدين والسلطة، قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية 2015 ص 231

13 ـ انظر، عبدالله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء 1981 ص 132

2 ـ المصطلح والمفهوم بين الفكر السياسي الليبرالي والسياسة الشرعية

وإذا كنا قد رمنا التوقف عند طابع القداسة فلنؤكد أنّه هو إعطاء معنى للسلطة. إنّها تطرح إشكالية السلطة ومرتكزاتها[14] فإنّ مدار قولنا إنّما يتمحور حول ما يذهب إليه العديد من المفكرين من أنّ هيمنة التيولوجيا تؤمن سيطرة مؤسسة الدولة، ذلك أنّ اللاهوت رسم للدولة حينها طرائق تفرض النظام والرقابة. غير أنّه لا يسعنا إلا أن نسجّل أنّه يغلب الظنّ على أنّ الأمر إنّما يعود إلى الافتتان باسم الواحد وحده.[15] كما يرجّح أن يعود الأمر كذلك إلى ضعف البشر. ولا يخفى ما لهذا الضرب من التقدير من أهمّية. إذ يجدر بنا أن نشير إلى أنّه كان بوّابة أنعشت أسئلة ستطرح وتكشف عن مطويّاتها وتفتح آفاقاً للتحليل جديدة، ذلك هو المسار الذي يجب تتبع أطواره لنفهم المنطلقات والإشارات.

فمن الواضح أنّ المجتمع الإسلامي القائم آنذاك كان يتعارض في كلّ نقطة مع البرنامج الليبرالي، فكان يبدو للملاحظين الغربيين غير منظم، وغير معقول، وغير إنساني، يلزم إصلاحه على أساس المبادئ المذكورة. من الواضح أيضاً أنّ أغلب المفكرين العرب والمسلمين شاركوا الأوروبيين أحكامهم بل كانوا أكثر عنفاً في النقد وأكثر حماساً في المطالبة بالإصلاح، إنّهم قد تأثروا بالمنظومة الليبرالية، إنّهم جميعاً لا يضعون قضية **الحرية والسلطة والدولة والدستور والديمقراطية** في إطار فلسفي، ولا يبحثون عن أصلها ومداها وإنّما يكتفون بوصفها والمطالبة بها.

ذلك يعني أنّ ثمة تبايناً غليظاً مع الفكر التقليدي الإسلامي الذي كان يطرح قبل كلّ شيء مسألة **أصل تلك المفاهيم**، إنّهم لم يعوا تمام الوعي أصل هذه **القطيعة**، لكنّها تتسلل على وجل واستحياء في كتاباتهم، وهذه الظاهرة هي التي تلحقهم بالفكر الليبرالي الذي يتميز بحصره لمشكلة **الحرية والدستور والسلطة والدولة** في إطارها السياسي الاجتماعي. يقول «الطهطاوي» على نحو عميق ورشيق: «الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور وتنقسم إلى: حرية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية سياسية، وحرية مدنية».[16] في هذا التعريف تداخل واضح يبين أوصاف ليبرالية وتحليلات فقهية، كأنّ الكاتب يحاول جهد المستطاع أن يعبر عن أفكار ليبرالية في قالب فقهي تقليدي عندما يكتب مثلاً: «الحرية الطبيعية هي التي خلقت مع الإنسان وانطبع عليها، فلا

---

14 ـ القول بـ «لا مفرّ من السلطة» إنّما يستوجب إعادة النظر بقواعد الممارسة السياسية، والذي لا يعني تفضيل الحرب على الدولة (كما وضح بيار كلاستر)، أو تفضيل الدين على الدولة (كما بين مارسال غوشيه)، فالأنثربولوجيا السياسية أظهرت أنّ المجتمعات «البدائية» لم تعرف مؤسسات السلطة ولم تعرف العنف.

انظر محمد علي الكبسي، في النهضة والحداثة، سراس للنشر 1994 ص 09

G. Balandier «Anthropologie politique», PUF, 1967.

C.L.Strauss «Anthropologie culturelle, ed, Plan, Paris, 1974 .p 368.

P. Claster, La Société contre l'Etat; ed; Minuit, Paris 1978, p 17/56.

15 Pierre légende, jouir du pouvoir, éd, Minuit, 1976

Etienne de la Boetie, discours de la servitude volontaire, Payot, 1978

Claude le fort, L'invention démocratique, Fayard, 1981

16 ـ الطهطاوي: الأعمال الكاملة ج2، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1973، ص 231

طاقة لقوة البشرية على دفعها بدون أن يعدّ دافعها ظالماً».[17] هذه فكرة يصادق عليها الليبرالي ولا ينفيها الفقيه. قد يكون «الطهطاوي» قد وقف بين تكوينه الفقهي وبين تأثره بالأفكار الليبرالية، وهذا هو الأرجح. بيد أنّ المهم بالنسبة إلى موضوعنا هو أنّه يأخذ الحرية كمنطلق، كحق بدهي، وهذا هو ما يميز الليبرالية على العموم.

لقد أصاب وعيهم بالتاريخ انكسار عجيب، ذلك أنّ الحكم الاستبدادي الشرقي[18] الذي عايشوه يتميز باللاعقلانية، لأنّه كان خاضعاً لأهواء السلطان ومصالح حاشيته والمناورات الخفية للمتنفذين في السراي. وكان المواطن يخضع لهذا الحكم خضوعه لقضاء مبرم وقدر محتوم لا منطق له، وقد تفطنوا إلى الخلل الكبير الذي يميز الوضع الإسلامي بالمقارنة مع «النظام» العقلاني الذي كانت تخضع له السلطة في أوروبا، فعكس السلطان الشرقي الذي كان يستمدّ شرعيته من قوة غيبية، كان الغربي يستمدّ شرعيته من الشعب عبر ميكانيزمات واضحة، تخضع لقانون موحد ومعلوم حسبما ضبطه «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الذي أقرّته الثورة الفرنسية.

إنّ إحالة الحرية والسلطة والدستور والدولة على مرجعيتين مختلفتين عندهم، ووعيهم بأصول ذلك الاختلاف وحرصهم على التوفيق والتقريب دون الإقصاء أو الإلغاء، منح تلك المفاهيم اتساعاً أكثر، ونجد في عملهم اشتغالاً كبيراً على المصطلح، فهناك سعي ملحٌّ لإيجاد ما يقابل تلك المفاهيم بأبعادها الليبرالية في الثقافة العربية الإسلامية، ثم إنّ المقاصد التي تحكمت في تفكيرهم جعلت خطابهم أبعد عن التنظير الفلسفي العميق وأقرب إلى التوظيف العملي الناجع.

لقد نقلت لنا نصوصهم مضامين ومصطلحات صادمة لجهاز التفكير، مثل مفهوم التمثيل البرلماني، السلطات الثلاث، الديمقراطية والحرية.

إنّ ما يستبين واضحاً أنّهم أبعدوا إلى خصوصية لا يمكنهم التخلص منها، فطفقوا يهاجمون ذلك المسعى بألمعية وسعة حيلة لا تضاهى. ها هنا يلوح أنّ مضمون هذه الدعوة هو مقاومة كلّ سلطة تسلب الإنسان حقه في أن يكون سيّد أفعاله، وكأنّ تحرير الفرد هو شرط تحرر المجتمع من تسلط الدولة المطلقة. فالنيابة عن الألوهة والنبوّة لا تعصم السلطان ولا تمنع من النقد والمحاسبة.

ومن أبرز هذه المفاهيم الديمقراطية، والبرلمان، والمجتمع المدني، والفصل بين السلطات، في هذه الشبكة من المفاهيم ينتظم مفهوم السلطة والدولة والحرية ويكتسب دلالاته، وهي دلالات مرتبطة بالوجود السياسي والاجتماعي.

ولنا أن نلاحظ أنّ خطابهم قائم على التردد بين قبول المعنى أو المعاني الجديدة، وبين محاولات الرجوع المطردة إلى معانٍ ودلالات ومصطلحات تنسحب من المرجعية القديمة والتقريب بينها والمصطلحات الحديثة.

17 - الطهطاوي: المصدر نفسه، ص 519 (تخليص الإبريز في تلخيص باريز، أو الديوان النفيس في إيوان باريس، تونس، الدار العربية للكتاب 1991).

18 - انظر، علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1985 ص 192

لقد تجلت محاولات الرجوع هذه بوضوح، فقد فتشوا لها عن مقابل في الحضارة العربية الإسلامية وذلك بإحياء بعض المصطلحات القديمة وإعادة استخدامها، إنّ ما يحركهم هو الرغبة في الإقناع بأنّ تلك المفاهيم ليست غريبة عن الفكر السياسي الإسلامي، لذلك يتوسع في تأويل المصطلح وإعطائه أبعاداً جديدة تماثل أو تقارب بينه وبين الممارسة السياسية الإسلامية.

نجد إذن ذينك الخطين المتوازيين: النقل عن الغرب، وتحديد المقابل الإسلامي: فعند الحديث عن «مجلس نواب العامّة» يقول إنّه يُسمّى هكذا عند الأوروباويين، «وعندنا بأهل الحل والعقد».[19]

إنّ مقاصدهم، من هذه المنهجية التوفيقية هي الأخذ بهذه القيمة الأساسية للتقدم والتمدن الغربيين، وتعميم ممارستها في المجتمع الإسلامي، ولذلك حرصوا على أن ينقلوا إلى القارئ بالأسلوب المناسب وفي الثوب المألوف قناعتهم باتفاق القانونين الشرعي والوضعي في الأصول وإن اختلفا في الفروع.

ولكن جلهم إن لم نقل كلهم كان على وعي باختلاف الأسس النظرية والفلسفية التي أفضت إلى إحلال هذه القيمة في المجتمع والفكر الغربيين (أسس عقلانية علمانية قامت على القطع مع الكنيسة) عن الأسس التي استندت إليها الممارسة السياسية الإسلامية (أسس شرعية دينية). وإنّ هذه الملاحظات تقودنا إلى التساؤل عمّا إذا كان هذا التردد بين قبول المعنى أو المعاني الجديدة والعودة إلى استرجاع المعاني التي ارتبطت بها قديماً دليلاً على أنّ الخطاب التوفيقي وبحكم أسبقيته التاريخية في اللقاء مع الحداثة الغربيّة لم يتمثل المفاهيم الجديدة والتي قامت لتعلن القطيعة التي خلخلته تخلخلاً شديداً.

ثم إنّها تقودنا إلى تساؤل أهمّ مفاده إلى أيّ حد تستطيع تلك المفاهيم ـ بلبوسها الفقهي ومضمونها الليبرالي، وبهذه المعاني المتعددة، وبهذه الازدواجية المرجعية ـ أن تؤدي الوظيفة الإصلاحية؟ والرهان الحضاري الذي يتطلع إليه رواد الإصلاح؟

من موقعه كرجل سياسة ودولة لم يكن «خير الدين» مثلاً معنياً بالمعنى الفقهي القديم، بل هو معني بما يحفّ بتلك المفاهيم من دلالات اجتماعية واقتصادية واسعة، ووجود هذا الأصل السياسي للمجتمع الإسلامي القديم (العدالة، المساواة، الشورى)، فنجد عنده حثاً وتحريضاً على التمسك بهذا المعنى الحديث لتلك المفاهيم وتجسيمه في هياكل الدولة الإسلامية العثمانية، إنّما يهمه أن ينقل إلى معاصريه بالأسلوب المناسب قناعته باتفاق القانون الشرعي والوضعي. «الطهطاوي» أيضاً لا يخرج عن هذا الخط، فهو يرى أنّ «الأمّة لا يمكن أن تستعيد قوتها إلا إذا عرفت مكامن القوة في أوروبا وتبنتها، ولكن ما الذي يجب أن نعرفه عن قوة أوروبا؟

19 ـ خيرالدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، عدة طبعات، بيروت، دار الطليعة 1978 / تونس 1998 / الشنوفي المنصف، خير الدين: المقدمة لتحقيق أقوم المسالك. الدار التونسية للنشر، ص 75 (ويتضمن مقدّمة نظرية وكتابة لتاريخ عشرين دولة أوربية / هذا النص لم يكن من تحرير خيرالدين، صحيح أنّه يتضمن تنظيراً وتبريراً لدعاويه وبرنامجه الإصلاحي إلا أنّ صياغته تعود إلى بعض المثقفين الذين كان يستعين بهم في بعض مهامه السياسية ـ سالم بوحاجب مثلاً).

لقد تأرجحت المصطلحات بين مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي ومفاهيم السياسة الشرعية التي تبلورت في إطار الأحكام السلطانية. فـ «الطهطاوي» رغم مقامه بباريس لم يتخلص من الشيخ الأزهري الذي يسكن رأسه: فلا يفكر في مفهوم الملك مثلاً في إطار نظرية فصل السلطة كما بلورها «مونتسكيو» بقدر ما يفكر فيه بواسطة لغة السياسة الشرعية، من مزايا الملك أنّه خليفة الله في أرضه وأنّ حسابه على ربه فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه وإنّما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه مع حسن الظن به. وكذلك الشأن مع «خير الدين» الذي كان من موقعه السياسي والفكري «ميكافيلي» النزعة، فالاستفادة من الغرب ضرورية في حدود ما يحقق المصلحة ويضمن الأمن والنظام.

لقد كانوا على وعي بالمجابهة العنيفة بين المصطلح الفقهي والمفهوم السياسي، لذلك حاولوا أن يظهروا عدم التناقض بين المرجعيتين، حيث خلقوا نسيجاً من المماثلات المستحيلة: فالشورى حكم نيابي وأهل الحل والعقد نواب،[20] فخطابهم خطاب توفيقي وتوجّهه ازدواجي، دون أن يرتقي إلى إنتاج نظرية في السلطة أو في الدولة مثل كتابات (هوبز، لوك، سبينوزا) فجاء الخطاب متوتراً، مهتزاً، هشاً.

إنّ ما تقوله خطاباتهم يقوم ضمناً وصراحة على الإحساس بالهوّة بين «دار الحرب» - أوروبا ـ و«دار الإسلام»، هذه الهوّة التي أشعرتهم بانهيار عظمتهم وبالخطر الكابوسي المحدق، فأوروبا وبما ظهر عندها من آليات القوة والسيطرة أصبح بإمكانها تهديد «دار الإسلام»، ولذلك كان شغلهم الشاغل ومطمحهم الأساس نقل ما عند أوروبا.

لقد كان خطابهم تعبيراً عن مشروع إصلاحي يطمح إلى تحديث الدولة، وجلهم يحلم بأن يفتح عيني مواطنيه على ما رأى، ودفعهم إلى إصلاح ما يمكن إصلاحه. فتلك نصوص تمتلك جذوراً واقعية، إنّه ليس مجرد تجريد فارغ، وإنّما خطاب متجاوب مع وقائع محددة اكتنفتها مرحلة تاريخية معينة.

فنصّ «خير الدين» واكب عصر «التنظيمات»، أي واكب تعديل أسلوب الحكم والجباية والجيش والتعليم، مواجهة لمتطلبات الواقع. والرجل من موقعه يفكر في حسن تدبير الإمارة التي ترزح تحت ضغوطات مختلفة (الضغوط الفرنسية ـ الإنجليزية)، كما يفكر في سبل التقدم والتمدن.

أمّا نصّ «الطهطاوي» فوصف دقيق لعالم متقدم مغاير في مفاهيمه وعلاقاته وأساليبه للعالم الإسلامي، ولكنّ مطمح الرجل أن يبلغ مجتمعه تلك الدرجة من الرقي والتقدم، فكانت دعوته إلى اقتباس بعض المؤسسات التي أثمرت في أوروبا.

إنّ تركيزهم على أوروبا الأنوار غيّب عنهم أوروبا المتوثبة للاستعمار، وقد وسم حسن ظنهم بالتمدن الأوروبي ومشاريعهم بالسذاجة السياسية وجعل محاولة الإصلاح عملية فوقية سطحية. رغم أنّهم يدركون في العمق أنّ ما وصلت

20 ـ كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ البيضاء، الطبعة الأولى 1987 ص 18

إليه أوروبا كان نتيجة تطور حصل عبر القرون، فالدولة الحديثة تتويج لعمل طويل النفس، وتنازل الملك المطلق عن امتيازاته كانت استجابة لواقع جديد.

ولكن أنّى لهم الجرأة على إدخال تغيير على البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؟ ذلك أنّه من المفارقات الهامّة التي يجب الانتباه إليها ونحن بصدد الحديث عن رواد النهضة العربية أنّ هؤلاء الرواد الذين تبنوا فكر الثورة البرجوازية وبشروا بها كانوا ينتمون في جملتهم إلى «الإقطاعية» بكلّ خصوصياتها الشرقية، أي إلى تلك الطبقة التي جاءت هذه الثورة للإطاحة بها.

فهل كان يمكن إصلاح دون مسّ البنية الاقتصادية والاجتماعية والهيكل السياسي القائم؟ هل قدروا الطموح المتزايد لأوروبا الصناعية؟ كيف أمكن لهم تصور بناء هيكل سياسي حديث على أسس اقتصاد سياسي قديم مغاير ومتخلف؟

إنّ الإجابة عن مثل هذا السؤال تفسّر سبب التعثر في بناء الدولة الحديثة[21].

حين استأنف «علي عبد الرازق القول في مسألة الدولة الوطنية من مدخل التمييز بين الدينيّ والسياسي في الإسلام[22]، وعندما انشغل بمسألة الصلة بين السياسيّ والدينيّ، اضطر أن يضع نظام «الخلافة» موضع مساءلة، لأنّ مفهوم الخلافة في الميراث الفقهي السياسي الإسلامي يرتبط بسلطتين متضافرتين: دينية وسياسية، فـ«الخليفة» صاحب سلطان ديني بوصفه نائباً عن الرسول وخلفائه، وهو أيضاً صاحب سلطان سياسي يسوسهم ويدبّر أمور دنياهم كما كان يفعل الرسول في المدينة[23]، لقد كان «الإسلام وأصول الحكم» أجرأ محاولة في نزع الصبغة الدينية عن الخلافة بعد حرص مصلحي القرن التاسع عشر من أمثال «الطهطاوي و«خيرالدين» على التوفيق بين مقتضيات السياسة الشرعية التقليدية وأنظمة الحكم النيابي المقيّد بقانون وضعي، [24] فـ«لا شيء في الدين يمنع المسلمين من أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجته العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنّه خير أصول الحكم».[25]

إنّها محاولة للتفكير بالنفس من جهة ما هي عين الوجود، إنّ نحت مصادر الذات من الذات والتفاعل مع المستجدات والنوازل والتعاطي مع ممكنات التغيير الجذري لهكذا مفاهيم وقيمتها عند العرب المسلمين، وحرص المفكرين على تفعيلها والاستفادة من ثمارها تسريعاً لدخول الحداثة (كواقعة كونية لا مجال للشك فيها)، دفعهم إلى الوصل مع النموذج الحديث للدولة الليبرالية.

---

21 ـ انظر مصطفى النيفر: خير الدين: حسن الإمارة أم دولة حديثة؟ ص 11/61، مجلة الاجتهاد، العدد 15/16 السنة الرابعة ربيع/ صيف 1992

22 ـ انظر، عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة -1 من الإصلاح إلى النهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 2014، ص 162

23 ـ المرجع نفسه، ص 162

24 ـ انظر، علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دار الجنوب للنشر ـ تونس 1996 (را، تقديم عبدالمجيد الشرفي) ص 7

25 ـ المصدر نفسه، ص 113

لقد شكّل هذا الخطاب لحظة «خيانة» مزدوجة للمنطق التقليدي وللمنطق الليبرالي معاً، لكنّه نجح في تأسيس حساسية جديدة في الفكر العربي المعاصر على حد عبارة أنور عبد الملك، [26] كما أنّهم ساهموا في كسر نظام الكلمات وتحوير المصطلحات وفتح المفاهيم على أبعاد مختلفة تساهم في تحريك المجتمع دون الانفصال عن البعد الواقعي، ذلك أنّ واقعة الحداثة قد وقعت[27] وشكلت صدمة روحية جذرية لجهاز التفكير التقليدي اهتزت بمقتضاها كلّ مفاهيمه وأساليبه ورؤاه وتصوراته.

الدولة لم تكن إذن سوى الدين نفسه، وهذا هو مصدر الشرعية التاريخية للنبوّة وتفوقها على السياسة أو الدولة القهرية.[28]

وما لا يبعث على الاطمئنان والرضا بل يؤكد الشك والقلق والاضطراب أنّه ما دامت أنظمة الحكم تستمدّ شرعيتها من قوة القهر فإنّها تلجأ بالضرورة إلى سقف الدين تحتمي به ويكون لها ملاذاً. إلا أنّ العالم الإسلامي لم يكن بإمكانه أن يتجنب واقعة الحداثة. فكيف احتمل العرب المعاصرون علاقتهم بواقعة الحداثة بوصفها ضرباً جذرياً من الدهشة الهوويّة؟[29]

ثمّة مسافة مزعجة ولكن عميقة استبان في مستواها أنّ الحداثة موقف موجب، إنّها ثورات قامت بها الإنسانية الأوروبية، لكنّ «العرب» كان محكوماً عليهم بمعاصرة بلا حداثة: أن يكون ملقى بهم في هذا العصر من دون انتماء داخلي وعضوي إليه، وذلك أنّهم كانوا عندئذ يحملون وعياً آخر بالزمن، ربما كانوا المجتمع الوحيد الذي ظلّ محتفظاً بقرونه الوسطى.[30]

لقد اتخذت الدولة السلطانية، لحظة انفرض عليها «الحوار» القسري مع «الغرب»، بعض مظاهر الدولة الحديثة (لم يتعرّفوا في بادئ الأمر على الدولة كجهاز متكامل بل كعناصر مبتورة)، ولم يكن شأنهم هنا سوى ردّ فعل لما كان قد وقع فعلياً.

فما حصل في العالم الإسلامي من نقل فوقي لم يثمر سوى عصف بالأصل وتطوير لآليات التسلط السلطاني لم تترك له فيه المجال ليتوحّد مع الصورة التي له عن نفسه، إلى حدّ ينسى معه الاندهاش. فعندما واجه «خيرالدين» مثلاً من

---

26 ـ أنور عبد الملك: (الفكر العربي في معركة النهضة: أورده كمال عبد اللطيف).

27 ـ فتحي المسكيني: الهويّة والزمان: دار الطبيعة للطباعة والنشر ـ بيروت 2001 ص 56

28 ـ برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة السادسة 2013، ص ص 57/56 «، وهذا هو ميدان المقارنة بين حكم الله أي حكم الأخلاق والدين كإطار للتنظيم الاجتماعي، وحكم الطاغوت أو الدولة كمبدأ قسري للتنظيم، وقد أبرز ذلك القرآن في نقده الشديد والعنيف لكلّ ما له علاقة بالدول السابقة ومساواته بين السلطان والقهر والجبروت ...».

29 ـ فتحي المسكيني، الهويّة والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة «النحن»، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 2001، ص 55

30 ـ الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا، (تصدير، فتحي المسكيني، تقدم، تراث، هويّة، أو كيف نؤرخ لذواتنا المعاصرة؟) منشورات ضفاف/ الاختلاف، الطبعة الأولى، 2014، ص 16

يريدون إعادة إنتاج الماضي، تفطن أنّه لا بدّ له إذا ما أراد تدبّر أمر الإصلاح أن يلجأ إلى لغة السياسة التراثية، وطفق طيلة نصه يدافع عن هذه «التنظيمات»، إلا أنّه لم يتمكن من إدراك النواظم الفكرية المؤسسة للدولة العصرية.

خاتمة

لقد استبان أننا ننبّه إلى أنّ السلطة ليس لها من مصدر ولا معنى إلا من خلال فكرة الإلزام الناتج عن الانتماء إلى الجماعة الروحية الكبرى التي تزودنا بمصادر أنفسنا، لأنّه لا أحد كان يستطيع أن يلتمس الشرعية لحكمه خارج وطأة سلاسل الماضي وشرعية الدين، وهو إلزام بطاعة قواعد مشتركة تحدد تحديداً صارماً، والأمر الحاسم في ظهورها هو أنّها شرط تطور قدرات وإمكانيات الأفراد التي بها يكون الحاكم حاكماً. كما وضحنا فيما سلف أنّ طغيان المركزية التراثية العربية ـ الإسلامية، والمركزية الغربية، (وهما معاً تردّدان الوهم الإيديولوجي نفسه: النموذج المرجعي المعياري الذي تقاس به الأفكار والتجارب)، إنّما تتشاركان في إسقاط التاريخ باسم لحظة من التاريخ[31]. فمن يفكر يستعمل كلّ العقول التي عرفها كأنّها قطعة من نفسه[32] لمجاوزة سلطان السلطة وما تلاه من روح قبلية عشائرية وطائفية وبقايا الدولة السلطانية التي تؤكد غياب الديمقراطية، والتي لا تواجه بغير مشروع الديمقراطية من جهة ما هو نظام مؤسسي لإدارة تعددية المجتمع المدني، ولئلا تؤول التعددية إلى تشتيت، ينبغي أن تقوم على رباط المواطنة.[33]

31 ـ انظر، عبد لإله بلقزيز، العرب والحداثة -2 من النهضة إلى الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، 2011 ص 15

32 ـ انظر، فتحي المسكيني، الكوجيطو المجروح، أسئلة الهويّة في الفلسفة المعاصرة، منشورات ضفاف، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص 17

33 ـ انظر علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المجلس القومي للثقافة العربية ـ الرباط، الطبعة الأولى 1991، ص 90

لائحة المراجع والمصادر

باللغة العربية:

- أنور عبد الملك: (الفكر العربي في معركة النهضة: أورده كمال عبد اللطيف).
- برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدارالبيضاء، الطبعة السادسة 2013، فتحي المسكيني، الهويّة والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة «النحن»، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 2001.
- خيرالدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، عدة طبعات، بيروت، دار الطليعة 1978 / تونس 1998 / الشنوفي المنصف، خير الدين: المقدمة لتحقيق أقوم المسالك. الدار التونسية للنشر.
- الطهطاوي: الأعمال الكاملة ج2، دراسة وتحقيق، محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1973.
- الطهطاوي: المصدر نفسه، ص 519 (تخليص الإبريز في تلخيص باريز، أو الديوان النفيس في إيوان باريس، تونس، الدار العربية للكتاب 1991).
- عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة - 1 من الإصلاح إلى النهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، أكتوبر 2014.
- عبد الرحمن الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة للكواكبي، دراسة وتحقيق محمد جمال طحان، سلسلة التراث القومي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1995.
- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء 1981.
- عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 1996.
- العلمنة والدين: الإسلام المسيحية والغرب، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الساقي - بيروت، الطبعة 3 - 1996.
- علي أمليل، في شرعية الاختلاف، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، الطبعة الأولى 1991.
- علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1985.
- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، دار الجنوب، تونس 1996.
- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دار الجنوب للنشر - تونس 1996 (را، تقديم عبدالمجيد الشرفي).
- فتحي المسكيني: الهويّة والزمان: دار الطبيعة للطباعة والنشر - بيروت 2001.
- الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا، تصدير، فتحي المسكيني، تقدم، تراث، هويّة، أو كيف نؤرخ لذواتنا المعاصرة؟ منشورات ضفاف/ الاختلاف، الطبعة الأولى، 2014.
- كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة، المركز الثقافي العربي، بيروت - البيضاء، الطبعة الأولى 1987.
- كمال عبداللطيف، في الاستبداد، بحث في التراث الإسلامي، منتدى المعارف، بيروت، الطبعة الأولى 2011.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، الطبعة الثانية 1992.
- محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية 2015.
- محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي ج 3، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، بيروت، المركز الثقافي العربي1990.
- محمد عابد الجابري، وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1992.
- محمد علي الكبسي، في النهضة والحداثة، سراس للنشر 1994.

ـ مصطفى النيفر: خير الدين: حسن الإمارة أم دولة حديثة؟ ص 11/61، مجلة الاجتهاد، العدد 15/16 السنة الرابعة ربيع/ صيف 1992.

ـ هشام جعيط، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، الطبعة 1992.

ـ هشام جعيط، في السيرة النبوية، 3، مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 2015.

ـ يوسف الصدّيق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟ تعريب منذر ساسي، دار محمد علي للنشر ـ تونس، الطبعة الأولى 2013.

باللغة الأجنبية:

- C.L.Strauss « Anthropologie culturelle, ed, Plan, Paris, 1974
- Claude le fort, L'invention démocratique, Fayard, 1981
- Etienne de la Boetie, discours de la servitude volontaire, Payot, 1978
- G. Balandier « Anthropologie politique », PUF, 1967
- P. Claster, La Société contre l'Etat ; ed ; Minuit, Paris 1978
- Pierre légende, jouir du pouvoir, éd, Minuit, 1976

الدين والسلطة من منظور ناصيف نصار

◆ محمد بنحماني

الملخص التنفيذي

من الأسماء الحركيّة التي أطلقها الفيلسوف ناصيف نصار على فلسفته أنّها فلسفة للسلطة. وهي تسمية تستمدّ مشروعيتها المباشرة من تخصيص هذا الفيلسوف لمؤلف بكامله حول موضوع يعتبره رئيسياً في فلسفته، وهو موضوع السلطة، والذي يحمل عنواناً له "منطق السلطة". كما أنّ هذه التسمية تستمدّ مشروعيتها من تلك الروح العملية السارية في فلسفة هذا الفيلسوف، كفلسفة سياسية عقلانية قوامها ردّ الاعتبار للعقل العملي السياسي. فلسفة مرتكزها الأساسي، كما يقول صاحبها: "البحث عن استراتيجية العمل الميداني لدعم حركة العلمنة ودفعها إلى التحقق بكامل أبعادها"[1] في العالم العربي، وذلك في إطار ما يسميه بالنهضة العربية الثانية[2]. كما أنّه ردّ اعتبار يروم من خلاله ناصيف نصار أيضاً الانخراط، من خلال فلسفة جديدة للسلطة، في ذلك الجدال الفلسفي السياسي المحتدم اليوم حول دور الدين في السياسة، بعد تصاعد نفوذ الحركات الأصولية الدينية في مختلف مناطق العالم.

من هنا، ومن منطلق هذين الدورين: العملي والنظري اللذين يوكلهما ناصيف نصار للفلسفة، فإنّنا نفترض في هذه الدراسة أنّ التنظير الفلسفي النصاري للدين والسلطة، تحكمه رؤية محددة للسلطة الدينية. رؤية تعتبر الدين نموذجاً يحتذى بالنسبة إلى كلّ سلطة تريد لنفسها أن تكون رديفة للاستبداد والهيمنة، مادامت "كلّ هيمنة أخرى، للعقل وللدولة أو لسواهما، تستلهم نموذج الهيمنة الدينية، وتضفي على نفسها صفات دينية كالإطلاقية والقدسيّة."[3] وواقع السلطة السياسية في العالم العربي أحسن شاهد على هذا. كما أنّها رؤية تعتبر أنّ كلّ إعادة بناء للسلطة، لتصبح حقاً في الأمر وواجباً في الطاعة، أي فضاء لممارسة عقلانية قوامها العدل والحرية، تمرّ حتماً عبر تخليص السلطة الدينية من هذه الهيمنة. وهذا التخليص إنّما يجد تحققه في المجتمع العلماني، كمجتمع يأمل هذا الفيلسوف تحققه في العالم العربي. وهذا

1 - ناصيف نصار، الإشارات والمسالك. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 264

2 - يميز ناصيف نصار بين أربع مراحل في التاريخ العربي الحديث والمعاصر: المرحلة الأولى هي مرحلة النهضة العربية الأولى ومن الأسئلة الأساسية التي طرحتها هذه النهضة، سؤال الحرية، وذلك نظراً لأهميّة الحرية في المبادرة والإبداع. ومواجهة أسباب الاستبداد والفساد في العالم العربي. وهي نهضة فشلت في ترسيخ قيمة الحرية في المؤسسات والعقليات، وهذا ما عجل بانتقال العالم العربي إلى مرحلة الثورة وقد تميزت بتوظيف مفاهيم أقوى من الناحية الأيديولوجية كمفاهيم الوحدة والاتحاد والأمن والتصدي للعدو والمؤامرة. وهذا ما انتهى إلى تحويل الثورة إلى أيديولوجية تمجد الاستبداد، وبعد هذه المرحلة جاءت مرحلة الهزيمة وذلك إثر الحرب العربية الإسرائيلية لسنة 1967.أمّا النهضة العربية الثانية فهي عنوان لتجاوز مرحلة الهزيمة وذلك عبر إعادة النظر في ما طرحته النهضة الأولى والثورة، وتقييمه والتمييز فيه بين ما هو صالح وما هو غير كذلك، وكذا وضع تصور واضح للقيم الرئيسية التي لا يمكن لأيّة عملية تغيير أن تتحقق بدونها، وأخيراً تنفيذ خطط عملية لتحقيق ما هو ضروري وصالح في المستقبل القريب، والبعيد. لمزيد من التفصيل حول هذه المراحل انظر كتاب، **باب الحريّة**، وكتاب التفكير والهجرة.

3 - الإشارات والمسالك، م س، ص 267

التخليص للسلطة الدينية من هيمنتها يبقى في المنظور النصاري من مهام السلطة السياسية كسلطة رئيسية في المجتمع،[4] يفترض أن يعاد بناؤها لتكون عنواناً لتحقيق العدل في ممارستها من جهة، وفي علاقتها بباقي السلط، وعلى رأسها السلطة الدينية، من جهة أخرى. وهكذا وبموجب هذه الفرضية فإنّنا سنقف في هذا البحث مع الفيلسوف ناصيف نصار عند مفهومه للسلطة، ولماهية كلّ من السلطتين السياسية والدينية. غايتنا في ذلك رصد تصوره للعلاقات الممكنة بين هاتين السلطتين، ولكيفية تحقيق ممارسة عادلة للسلطة في ظلّ المجتمع العلماني، ولآفاق هذه الممارسة في المجتمع العربي.

ـ مفهوم السلطة عند ناصيف نصار

من خلال تنظيراته الفلسفية للسلطة انشغل الفيلسوف ناصيف نصار أولاً: بفك الاشتباك بين مفهوم السلطة وبين غيره من المفاهيم المتماسّة معه، من قبيل: السيطرة والسلطان والتسلطن. كما انشغل ثانياً: برصد هذه السلطة كمفهوم مركّب، أي كمفهوم يحيلنا على مفاهيم متمفصلة معه من قبيل مفاهيم: العقل والحق والعدل والحرية. وهكذا وفي إطار هذا الانشغال المزدوج سيعرف ناصيف نصار السلطة بأنّها: «نوع من العلاقة الأمرية، يتميز عن غيره بأنّه حق لمن يأمر في مجال معين؛ فلا يجوز إطلاقها بالتالي على كلّ من يأمر ويطاع. الأمر ظاهرة ملازمة للوجود الاجتماعي البشري وله أنواع كثيرة. ولكن، على العموم، إذا ارتكز على حق كان سلطة، وإذا ارتكز على القوة الجبرية القاهرة كان سيطرة.»[5] بقراءتنا لهذا التعريف على ضوء كتاب «منطق السلطة» يتضح لنا أولاً: أنّ السلطة هي علاقة أمر. وبذلك فهي تحيل ضرورة على وجود أمر، وآمر، ومأمور. وفيما يخصّ الأمر فالسلطة لا تشكل سوى نوع من الأمر وليس كلّ أمر، وذلك نظراً لوجود نوعين من الأمر: الأمر الحق أو المشروع، والأمر المرفوض وغير المشروع. وبموجب هذا التمييز في مفهوم الأمر يضعنا ناصيف نصار بين نوعين من السلطة: السلطة المشروعة وترادف الحق في الأمر. ومن حيث هي كذلك فإنّها تستلزم أن يكون الآمر له الحق في إصدار أمر إلى المأمور، كما تستلزم وجود مأمور، عليه واجب الطاعة للآمر وتنفيذ الأمر الموجه له. فالسلطة وفق هذا المعنى هي علاقة بين طرفين متراضيين مقومها الحق ـ الواجب. فإذا كان هذا الاعتراف تاماً ومتبادلاً بين الطرفين استقرت السلطة كعلاقة أمر مشروعة وعادلة[6]. وبحصول أي خلل من جهة الآمر أو الأمر أو المأمور، فإنّ هذه العلاقة تتعرض للانهيار، بحيث تتحول السلطة إلى تسلط أو سيطرة وقهر. وهكذا يميز ناصيف نصار بين السلطة والتسلط والسلطان والتسلطن والسيطرة. فالتسلط هو انتحال الحق في الأمر من غير تبرير أو من دون تبرير كافٍ ومقبول، وبالتالي فهو في نظره تجاوز لحدود الحق في الأمر. فالتسلط «يرتكز على تفوق حقيقي أو مزعوم، مع نزعة إلى التوسع والتفرد على تفنن في اختيار الوسائل المناسبة»[7]. أمّا فيما يخص السلطان فهو القدرة الفعلية على التأثير في النفوس من دون التزام معين بحيث تصبح هذه النفوس مطيعة لما يأتيها في الفعل أو في الوجدان أو في العاطفة. وهكذا فإنّ السلطان لا يقوم على الأمر/ الطاعة القائمة على الحق/ الواجب، بل على علاقة الأمر القائمة على التأثير الفعلي النابع من قوة الشخصية

4 ـ ناصيف نصار، باب الحريّة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 37

5 ـ الإشارات والمسالك، م س، ص 174

6 ـ يرى ناصيف نصار أنّه إذا كانت السلطة حقاً فإنّ «الحق مع الواجب هو قوام العدل». الإشارات والمسالك، م س، ص 190

7 ـ نفسه، ص 260

وسحرها أو من حدة الذكاء أو علو الجاه. وفيما يخصّ التسلطن فهو كالتسلط، أي إنّه فعل تجاوز واستغلال مقصود. فالمتسلطن هو من يحاول استخدام سلطاته لترسيخ دونية من له سلطان عليه واستغلاله في سبيل مصلحته. ومن هنا الترادف بين التسلطن والسيطرة. وهذه الأخيرة تعني الإخضاع المفروض بالقوة وتسخير الأضعف لأغراض الأقوى. إنّها علاقة أمر وطاعة بين طرفين متغالبين يسعى أحدهما إلى فرض إرادته على الآخر فرضاً وحمله على تنفيذ أمره بالقوة الجبرية. وهكذا فإنّ ما تفتقده السيطرة في مختلف أشكالها هو الحق في الأمر بما هو عدل، وذلك لأنّ «السيطرة لا تنبني على العدل، ولا تعمل بحسب مقتضى العدل، وإذا ما حدث في عملها نوع من العدل أو شيء يشبهه، فإنّه يقع بالعرض، وليس حدوثاً مقصوداً بذاته».[8]

كما يمكن أن نستنتج من قراءتنا لهذا التعريف النصاري للسلطة أنّ هذه الأخيرة هي ظاهرة مرادفة للوجود الاجتماعي للإنسان وليست متعالية عليه. فهي مبدأ أنتربولوجي كوني له علاقة بطبيعة الإنسان كإنسان، وليس بمجتمع محدد وخاص. وبحكم هذا الارتباط فإنّ السلطة سلطات، أي هي سلطة متعددة: سياسية، دينية، اقتصادية، علمية...، وبحكم كونها كذلك فهي تحتاج منطقياً إلى تنظيم يحول دون تطاول وهيمنة إحداها على باقي السلط الأخرى. تنظيم يفترض أن يقوم على مبدأ العدل[9]. وهذا ما يفسّر كيف أنّ كل صراع على السلطة هو صراع على العدل. فكلّ سلطة، حسب ناصيف نصار، «تواجه منذ لحظة قيامها سؤال العدل لأنّها حق، والعدل وضع حقوقي، فلا بدّ لها من تنظيم نسبتها إلى العدل ونسبة العدل إليها.»[10] لكن كيف أنّ الحق يفترض العدل في السلطة؟ وأيّ حق يفترض هذا العدل؟ هذا ما سيعمل ناصيف نصار على توضيحه من خلال تحديده لماهية السلطة السياسية.

- ماهية السلطة السياسية[11]

في إطار إعادة بنائه لمفهوم السلطة السياسية فلسفياً، يولي الفيلسوف ناصيف نصار هذه الأخيرة مهمة تحقيق مبادئ السلطة بالمعنى الذي حددناه فوق. لكنّه بهذا لا يغالي في تحديده لدور هذه السلطة السياسية في المجتمع، لأنّه لا يعتبرها أداة هيمنة على باقي السلطات المنتشرة في المجتمع، كالسلطة الدينية والاقتصادية والثقافية. فهو ينظر إليها باعتبارها لها حدود ووظائف تقف عندها في المجتمع. فهي «سلطة رئيسية، ولكنّها سلطة بين السلطات، وليست أم السلطات.»[12] وكون هذه السلطة رئيسية لا يعني أنّها هي المجتمع. فرغم كونها تستمد سلطتها من هذا المجتمع فهي متميزة عنه لأنّه أكثر رحابة منها، وهي مجرد سلطة من السلطات المنتشرة فيه. فهي سلطة رئيسية لأنّها «أكثر

8 ـ منطق السلطة، م س، ص 232

9 ـ الإشارات والمسالك، م س، ص 266

10 ـ منطق السلطة، م س، ص 231

11 ـ تجدر الإشارة هنا إلى أنّ تحديد ناصيف نصار لماهية السلطة السياسية ينطلق من إعادة بنائه لمبادئ السلطة السياسية الليبرالية وذلك في أفق تنظيره لما يسميه العلمانية الليبرالية الديموقراطية والتكافلية. انظر الفصل السادس من كتاب باب الحريّة.

12 ـ باب الحرية، م س، ص 37

السلطات الفاعلة في المجتمع قدرة ومسؤولية عن وضع الترتيب وإقامته في المجتمع.»[13] وهذا الترتيب تطبيق من هذه السلطة للمبدأ الأساسي، الذي تحتكم إليه كلّ سلطة وتكتسب منه مشروعيتها، وهو مبدأ العدل. وبموجب تشبث السلطة السياسية بهذا المبدأ فهي لا تنزع نحو الهيمنة على باقي السلطات المنتشرة في المجتمع. فالمطلوب مبدئياً منها هو أن تمارس «وظيفتها وفقاً لطبيعتها الدنيوية الاجتماعية المحدودة»[14]. فأهمية هذا العدل بالنسبة إلى السلطة السياسية، كما يتصورها ناصيف نصار، تتجلى كما يقول الأستاذ نبيل فازيو في «وظيفته الاجتماعية والسياسية التي تكمن في بلورة رؤية قادرة على تحقيق التوافق الاجتماعي والتقعيد لثقافة الحوار والتلاقي.»[15] وهكذا يمكن القول مع الأستاذ نبيل فازيو إنّ ناصيف نصار يقدم لنا بصدد تنظيره للسلطة عموماً، وللسلطة السياسية خصوصاً، نظرية حول العدالة تقدّم نفسها كبديل لنظرية العقد الاجتماعي[16]. فهذه النظرية تقوم في المنظور النصاري على تصور افتراضي ذي طابع أسطوري لأصول البشرية، بموجبه تتحدث عن «مرحلة حالة الطبيعة» كأول شكل من أشكال الاجتماع البشري، حالة كان الإنسان فيها مستمتعاً بحقوقه الطبيعية كحقوق قوة، ومن بينها الحق في الحرية والحياة. وبهذا فإنّها لا تمكننا من فهم حقيقة الوجود الاجتماعي كوجود قوامه الحوار والتلاقي مع الآخر. وبالتالي فهي نظرية لا ترشدنا «إلى كيفية التخلص من الفردانية التذررية ومساوئها»[17] بالنسبة إلى اجتماعية الإنسان الطبيعية والجدلية، وكذلك على الترابط بين الحرية والعقل، والحرية والعدل. فهي نظرية تقوم على تفسير السلطة السياسية من منطلق طبيعتها التعاقدية. لكنّ هذا التعاقد الذي تقوم عليه هذه السلطة هو مجرد تفاعل خارجي بين طرفين: هما الفرد في تعلقه بحقوقه الطبيعية المبنية على القوة، والجماعة كعنوان لقوة الحق. فكلّ طرف منهما موجود خارج الطرف الآخر وليس داخله. وهذا ما كان يعني ضمنياً عجز هذه النظرية عن تخليص السياسة والاجتماع من مخاطر الفردانية وما تحيل عليه من حرية مطلقة ومتوحشة للفرد. وبذلك فهي نظرية في السلطة السياسية تشرع للانقلاب على العقل وعلى الحرية والعدالة باسم الحقوق الطبيعية، بل حتى على اجتماعية الإنسان[18]. يقول ناصيف نصار: فـ»حقيقة الوجود الاجتماعي تقتضي طبيعياً ممارسة الحرية بأنواعها المتعددة، ولكن في ضوء العقل الاجتماعي وفي إطار العدل الاجتماعي، بتوسط السلطة السياسية التي لا بدّ منها لتنظيم العلاقات بين الأفراد والاهتمام بشؤونهم العامة.»[19] وهكذا فبموجب وظيفة السلطة السياسية هاته، فإنّ ممارستها للعدل تقوم على اعترافها بما يستحقه كلّ فرد وكلّ جماعة من حقوق، وشروط الاستمتاع بهذه الحقوق. فـ»لا حرية للفرد الاجتماعي من دون مسؤولية أمام نفسه وأمام الآخرين ...، فهو إذن مسؤول في ممارسة الحرية أمام العدل، ... (فـ) الحرية الاجتماعية الصحيحة هي الحرية التي تستنير بالعقل في استخدامه الاجتماعي وتهتدي بالعدل في أحكامه

13 ـ منطق السلطة، م س، ص 238

14 ـ الإشارات والمسالك، م س، ص: 269

15 ـ نبيل فازيو: الفلسفة في معركة العدل، دراسة شارك بها في الندوة التي عقدت بجامعة الحسن الثاني، كليّة الآداب، الدار البيضاء حول أعمال ناصيف نصار يومي 19/18فبراير 2014

16 ـ نفسه.

17 ـ باب الحرية، م س، ص 53

18 ـ نفسه، ص ص 54/53

19 ـ نفسه، ص 60

الاجتماعية»[20]. وهذا معناه أنّ السلطة السياسية لا تستمدّ مصدرها من التعاقد بل من الطبيعة بما هي عنوان لمجموعة من الحقوق الطبيعية المؤسسة اجتماعياً وقانونياً لحمايتها من كلّ أشكال التجاوز الواقعة أو الممكنة، وذلك لتحقيق التوافق بين الحرية كحق طبيعي للفرد مع العقل والعدل. فالسلطة السياسية لكي تكون عادلة عليها أن تتصرف كـ«سلطة عامة، وليست سيطرة، وأنّ واجبها احترام الكرامة المطلق لكلّ شخص إنساني، وأنّ الإصغاء لصوت العقل ضمانة للعدل.»[21] فهذا ما يضمن لهذه السلطة أن يتصالح في فضائها العقل مع الحرية، والحرية مع العدل، والحرية مع السلطة.

وهذا العدل الذي يؤسس ماهيّة السلطة السياسية لا يمكن لسلطة الدين أن تسعفها فيه كما سوف نرى. فالعدل في هذه السلطة الأخيرة «قائم على التمييز التفاضلي بين المؤمن وغير المؤمن وبين المؤمن والمؤمنة.»[22] لكن هل هذا الاختلاف في الموقف من العدل بين هاتين السلطتين يعني أنّ السلطة الدينية محكوم عليها أن تظلّ عنواناً للسيطرة والهيمنة؟

ـ ماهية السلطة الدينية

من منطلق أنتروبولوجي وفلسفي سيعمل ناصيف نصار على إعادة بناء مفهوم الدين، وذلك بتعرية المبادئ التي يقوم عليها هذا الدين، سواء باعتباره كإيمان أو كخطاب أو كمؤسسات. فالدين لم يعد مع هذا الفيلسوف يرادف سلطة الهيمنة، كسلطة تجد مسوغها في اعتبار الدين ظاهرة خارقة للعادة، أي منتوجاً غيبياً قوامه الثبات والإطلاقية والتعالي عن الشرط البشري. بل بالعكس فالدين في ماهيته هو بمثابة شكل من أشكال الوعي البشري يتحدد في أصله كإيمان شخصي وإرادي بوجود الله، لا مجال فيه لممارسة سلطة الهيمنة. فهو «تجربة روحية أو فكرية ذاتية، تتخذ أشكالاً موضوعية عندما تتحول إلى عقيدة وسلوك ونظام، وبما أنّه تجربة شخصية ذاتية فهو من الأمور التي لا تفرض مضمونها على أفهام الناس وأفئدتهم فرضاً.»[23] فالإيمان في ذاته إذن لا يتضمن أيّة سلطة، إذ السلطة التي يحيل عليها توجد خارجه، وتتمثل في طاعة الله. لكنّ وجه المفارقة هنا هو أنّ تاريخ الدين يكشف لنا أنّ الدين ظلّ باستمرار ينزع إلى رفض أن يبقى عند مستوى الإيمان الشخصي بوجود سلطة الله. فقد أضيفت إلى هذه السلطة سلطات أخرى أضفي عليها طابع الإطلاقية، ممثلة في سلطة الوحي، وسلطة الرسول، وسلطة النصوص المؤسسة، ممثلة مثلاً في كتب الحديث في الإسلام المسمّاة بـ«الصحاح» كصحيح البخاري ومسلم. فهي نصوص تحولت عبر التاريخ الإسلامي إلى سلطة مرجعية في فهم وتفسير سلطة الله. هذه السلطة المرجعية التي سيتعاظم دورها أكثر بفعل الصراعات التاريخية، والتي ستتخذ طابعاً إيديولوجياً، (كالصراع بين الشيعة والسنّة). فهذه النصوص ستقدم نفسها كأنّها هي السلطة الأصلية في الدين وما تتسم به من إطلاقية وهيمنة. وما يؤكد ذلك هو ارتباط هذه السلطة بشريعة تقاوم «تاريخية التشريع المنوط بالسلطة السياسية

20 ـ نفسه، ص 58

21 ـ منطق السلطة، م س، ص 288

22 ـ نفسه، 270

23 ـ ناصيف نصار، في التربية والسياسة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2005، ص 20

وتنامي الوعي بالحقوق والواجبات.»[24] وهكذا ستتوزع السلطة الدينية على مستويات عدة عن طريق الانزلاق والتحول من الإيمان، الذي لا يتضمن في ذاته عنصر السلطة، إلى منظومة من المرجعيات التي تطالب لنفسها بحق الهيمنة، أي بحق التقرير والأمر والتعليم والتوجيه والمراقبة والمحاسبة[25]. لكنّ هذه الهيمنة ستتعرض للتآكل عبر التاريخ، وذلك بفعل تنامي التفكير في الدين من داخله وخارجه، بشكل سيؤدي بالمجتمعات البشرية إلى التطور التدريجي نحو العلمانية كفضاء يتمّ فيه الانتصار للعدل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، بل وبين مختلف السلطات الأصلية التي يحيل عليها عالم الإنسان[26].

من هنا إذن ينتهي بنا الفيلسوف ناصيف نصار، من خلال تحديده لماهية السلطة الدينية، إلى أنّ هذه السلطة، بحكم طابعها الإيماني والأخروي، فهي تختلف عن السلطة السياسية كسلطة دنيوية. ومن هنا فمن غير العدل الدمج بينهما، إذ كلّ دمج ينتهي إلى ممارسة الظلم على الدولة كما على الدين. فالحقائق التي يتوصل إليها الدين لا صلة لها بالممارسة السياسية كممارسة تحتكم إلى العقل. وإذا كانت الغاية الأخيرة للدين هي سعادة الإنسان في الآخرة فإنّه ليس منتظراً منه أن يقدّم لنا نظرية عن الدولة، لأنّ جوهره «هو تحديد معنى حياة الإنسان في علاقته مع المطلق والله. إنّ أقصى ما يستطيعه الفكر الديني في المجال السياسي (...) لا يتعدى مسألة العلاقة بين الواقع السياسي والعمل السياسي، وبين الأخلاق».[27] وهذا ما يعني إمكانية الحديث عن انفتاح السلطة الدينية على السلطة السياسية، بما يضمن انخراط السلطة الدينية في ترسيخ العدل بين السلطات الذي يفترض أن تبشر به السلطة السياسية، وبالتالي بما يضمن مساهمة إضافية في التطور نحو العلمانية، كما سوف نرى. وهذا ما يفيد حسب ناصيف نصار كون السلطة الدينية تكتسي نوعاً من الضرورة بالنسبة إلى السلطة السياسية. فكيف ذلك؟

- في حدود ضرورة السلطة الدينية للسلطة السياسية

يعتبر ناصيف نصار أنّ اختلاف ماهية السلطة الدينية عن ماهية السلطة السياسية، إن كان يفضي لاستحالة اشتقاق إحداهما من الأخرى أو ردّها إليها وبالتالي لاستقلالهما، فإنّه لا يلغي مع ذلك أن تكون السلطة الدينية ضرورية إلى حد ما بالنسبة إلى السلطة السياسية. ودفاعاً منه عن هذه الضرورة فإنّه سينتقد الأطروحة الماركسية حول دور الدين في المجتمع والدولة. فالماركسية قد تبنت تصوراً ثورياً وانقلابياً لماهية الدين، بموجبه أنزلت الدين من السماء إلى الأرض، وذلك من خلال ربطه بمجموع الشروط الموضوعية المحيطة بالإنسان. إلا أنّ آفة هذه الفلسفة تتجلى، حسب ناصيف نصار، في كونها تبنّت تصوراً غير جدلي عن السلطة الدينية. إنّه تصور يقوم على افتراض أنّ الماهية الإنسانية الحقيقية لا تحتاج إلى الدين. ويظهر هذا الافتراض من خلال قول ماركس إنّ «الدين موجود لدى الإنسان الذي لم يكتشف نفسه، أو

24 ـ الإشارات، ص 270

25 ـ نفسه، ص ص 267/266

26 ـ نفسه، ص 247

27 ـ نفسه، ص ص 175/ 176

الذي أضاع نفسه من جديد»[28]. وهذا ما يعني في المنظور الماركسي ضرورة نقد الدين من خلال نقد الشروط السياسية والاجتماعية والفكرية التي تولده، وذلك بهدف إزالته من حياة الإنسان، لأنّه يشكل مظهراً من مظاهر اغترابه إزاء ذاته، وتجلياً من تجليات اللاعقل، وعدم الشفافية في حياته. هذا مع العلم أنّه من المستحيل في نظر ناصيف نصار محو الدين من حياة الإنسان، وبالتالي «نفي اللاعقل عن عالم الإنسان».[29]

فالسلطة الدينية ليست سلطة طارئة على وجود الإنسان في المنظور النصاري. فمسار التطور التاريخي لا يتجه نحو إقصاء هذه السلطة، فهي ليست شكلاً من أشكال الاستلاب التي يعاني منها الإنسان، كما يعتقد ماركس، لذلك فالسلطة الدينية تبقى لها ضرورتها بالنسبة إلى سلطة الدولة.

لكنّ هذه **الضرورة** يلفها الالتباس، بحيث قد ينظر إليها باعتبارها ترادف مصطلح **الأساس** أو مصطلح **الأداة**. لذلك فإنّ ناصيف نصار، في إطار توضيحه لحدود ضرورة الدين للدولة، سيخضع هذين المصطلحين للنقد الفلسفي[30]، وذلك عبر محاورته لنظرية الدين المدني عند الفيلسوف روسو، التي خصّص لها الفصل الأخير من كتابه «في العقد الاجتماعي». ففي هذا الفصل ينظر روسو إلى ضرورة الدين للدولة من زاوية كونه يشكل **أساساً** لهذه الدولة، باعتباره هو ضامن وحدتها ككيان سياسي. لكن ما يغفله روسو، في المنظور النصاري، هو أنّ هذه الضرورة كأساس لا تنطبق على جميع الدول. فهي لا تصدق إلا في حالة واحدة، أي «عندما يكون الانتماء إلى الجسم الاجتماعي السياسي محدداً بالانتماء إلى الدين ومتطابقاً معه»[31]، كما هو الحال في الدولة الدينية. هذا مع وجود عوامل تنافس الدين في وظيفته الوحدوية التأسيسية هاته، كالانتماء القومي مثلاً. أضف إلى هذا، أنّ **الأساس** الأصلي للدولة **أساس** دنيوي واجتماعي وليس دينياً. فالدولة لا تحتاج إلى الدين في وجودها، فـ«حاجة الدولة إلى الدين ليست حاجة كيانية»[32] بل حاجة **أداتيه**، أي أنّه من ضمن أدوات أخرى تمكن الدولة من تحقيق حاجتها لتنظيم المجتمع. فما الدين حسب ناصيف نصار «سوى عامل وقوة، من العوامل والقوى الثقافية المتفاعلة في تشكيل المجتمع والدولة»[33]، لذلك فإنّ الدولة لا تتخذ الدين **كأساس** لها إلا إذا كان مسيطراً ومهيمناً بشكل تصادر فيه الحرية والعدل في المجتمع، كما هو الحال في الدولة الدينية، التي تتخذ الدين **أساساً** لها. فهي دولة يكون فيها «الانتماء إلى الجسم الاجتماعي السياسي محدداً بالانتماء إلى الدين ومتطابقاً معه.»[34]

---

28 ـ ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1986، ص 169

29 ـ نفسه، ص 174

30 ـ نفسه، ص 154

31 ـ المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

32 ـ نفسه، ص 158

33 ـ نفسه، ص 155

34 ـ نفسه، ص 154

لكنّ اعتبار الدين **كأداة** سياسية في يد الدولة لا يخلو هو بدوره من إشكال. فالدين في هذه الحالة سيصبح سيفاً ذا حدّين؛ فهو **كأداة** سياسية قد لا يوظف لخدمة سلطة الدولة بقدر ما يوظف لخدمة سلطة الحكام، [35] وبذلك يغدو الدين أداة لتبرير استبداد الدولة، كما أنّ تبريرات توظيفه «إذا صحّت في ظروف تاريخية معينة، فإنّها لا تخلو من البطلان والفساد بالنسبة إلى العلاقة السليمة بين الدولة والدين»[36]. وهكذا يخلص بنا ناصيف نصار إلى أنّ العلاقة السليمة بين السلطتين الدينية والسياسية هي تلك العلاقة التي بموجبها تغدو ضرورة الدين كأداة للدولة، عنواناً لعلاقة تتنافى مع «منطق الخضوع والإخضاع»، [37] وتنتصر للحق والحرية والديموقراطية، وبالتالي للعدالة. وهذا ما لا يتحقق في نظر ناصيف نصار إلا في ظلّ تطور راقٍ في الثقافة السياسية والثقافة الدينية، تطور يؤدي إلى ترسيخ التفاعل بين الدين والسياسة بما هو من جهة: دفاع عن تحالفهما وتقاربهما واتحادهما ومن جهة أخرى: بما هو تباعد وتحارب قوامه نقد الدولة الدينية والدولة الإلحادية باعتبارهما عنواناً لممارسة السلطة كسيطرة وهيمنة. وهذا التطور في الثقافتين السياسية والدينية هو ما يمكنه أن يتحقق في ظلّ العلمانية.

ـ العلمانية كفضاء لترسيخ العدل في علاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية

عندما يعتبر ناصيف نصار العلمانية عنواناً لرقي الثقافة السياسية والدينية، فهذا لا يعني أنّ هذا الرقي قابل للتحقق دفعة واحدة، بل إنّه رقي متدرج بتدرج العلمانية نفسها، باعتبارها علمانيات مختلفة في درجة تطورها، وليست علمانية واحدة، ويسّوغ هذا الاختلاف وهذا التطور في العلمانية كما يلي: إنّ كلّ تفكير في العلمانية، بما هو تحديد لمعناها واتخاذ موقف منها، يقتضي النظر إليها من حيث هي موقف من الدين ومن علاقته بالسلطة، كعلاقة من خلالها يمكن تحديد وضعه في المجتمع البشري. وبموجب هذه الحقيقة الموضوعية فإنّ العلمانية تندرج ضمن سيرورة تطور الموقف من الدين بما هو تفكير في هذا الدين داخلياً وخارجياً، كما أسلفنا، وانعكاس هذا التطور الفكري على سلطة الدين وعلى وضعه في الحياة الاجتماعية. إنّه تطور واقعي ومتعاظم عبر التاريخ ولا يمكن لأيّ مجتمع تجاهله، وإلا فهل يمكن تجاهل ما حققه الإنسان من تقدم باهر في معرفة الطبيعة والإنسان والقيم وكذلك في تنظيم الحياة الاجتماعية لحد الآن؟ وإذا كان الأمر كذلك فإنّ «العلمانية قضية تطور لا يمكن تجنّبه»[38] من طرف أيّ مجتمع من المجتمعات البشرية، بما في ذلك المجتمع العربي الإسلامي. إنّه تطور بموجبه ينظر ناصيف نصار إلى العلمانية باعتبارها لها تاريخ يمكن التمييز فيه بين

35 ـ يميز ناصيف نصار بين سلطة الدولة وسلطة الحاكم. فسلطة الدولة هي سلطة الشعب، فهي تستمد سلطتها من هذا الشعب ولاعتبارات عملية ضرورية، تنشأ سلطة الحاكم بتفويض من الدولة. وثمة شروط وآليات لصحة هذا التفويض، منها مثلاً أن يكون لمدة معلومة، ومنها أن يبقى ضمن حدود صلاحيات الدولة، ومنها أن يكون قابلاً للقطع عند عجز أكيد عن القيام به، ومنها منع الحاكم من الاعتقاد أنّه هو الدولة. وهكذا فإذا كان الحاكم يستمد سلطته من سلطة الدولة، فإنّه ملزم مبدئياً ووفق هذه الشروط باحترام مضمون هذه السلطة والعمل في ميدانها فقط وذلك احتراماً لمنطق السلطة الذي يقتضي الحفاظ على ثنائية الدولة/ الحاكم. لمزيد من التفصيل حول هذه الثنائية، انظر الفصل المتعلق بـ «سلطة الدولة بين المبدأ والواقع». من كتاب المسالك والإشارات، م س.

36 ـ نفسه، ص 156

37 ـ نفسه، ص 158

38 ـ الإشارات والمسالك، م س، ص 248

مرحلتين رئيستين هما: مرحلة «التطور نحو العلمانية» ومرحلة «التطور في العلمانية»، ويمكن التمييز فيها بين مرحلتين هما مرحلة «العلمانية الضيقة» ومرحلة «العلمانية الموسعة».[39]

- التفكير في الدين والتطور نحو العلمانية

يعتبر الفيلسوف ناصيف نصار أنّ خضوع الدين بشكل مستمر طوال تاريخ الإنسان لنشاط الفكر بمختلف وظائفه قد أدّى بالمجتمعات البشرية إلى التطور نحو العلمانية. تطور في إطاره ستتم المواجهة التدريجية لهيمنة السلطة الدينية. فهذا النشاط الفكري الذي خضع له الدين داخلياً وخارجياً قد كشف أنّ هذا الأخير «ليس ظاهرة كاملة وجامدة ومستمرة على حالها عبر العصور وإنّما هو ظاهرة حيّة، خاضعة لعوامل النمو والتغير، ومنفتحة على نشاط الفكر بجميع وظائفه».[40] فعلى مستوى التفكير في الدين من داخله فهو قد اهتمّ بـ«موضوعات يطرحها الدين أو يلقاها في طريق تطوره، ولكنّها محددة من داخل الدين»[41]، وهذا تجسّده ما تُسمّى بـ«علوم الدين»[42]، أو «علوم النقل» في تاريخ الإسلام، كعلم الفقه، وعلم أصول الدين، وعلم الكلام ...، فهذه العلوم كعلوم تفكر في الدين انطلاقاً من الدين، تعالج المشكلات التي يصطدم بها دين ما في ممارسته وانتشاره بمختلف البيئات الاجتماعية والمراحل التاريخية، مثل مشاكل علاقته بديانات أخرى، وكذا مشاكل الانشقاقات التي تحدث بداخله (الشيعة، الخوارج، المرجئة، المعتزلة ...، بالنسبة إلى الدين الإسلامي مثلاً). إنّها علوم ستقود هذا الدين إلى عدم الانغلاق على ذاته، أي الانفتاح مثلاً على النقاشات الدائرة في المجتمع، حول الأدوار التي يمكن أن يقوم بها الدين في الحياة الاجتماعية والسياسية. لكن دون أن يعني هذا المراهنة الكليّة على هذه العلوم لتحقيق عدم الانغلاق هذا بما هو مؤشر على تخلي الدين عن سلطته الهيمنية[43]. ومن هنا تأتي أهمية التفكير في الدين من خارجه، «فإنّه نظر في ظاهرة الدين، عموماً أو خصوصاً، كواحدة من ظاهرات التاريخ البشري لأهداف غير مستمدة من مقتضيات الإيمان الذي تقوم عليه أصلاً».[44] وهذا ما تجسّده الدراسات العلمية والفلسفية للظاهرة الدينية. فعلى مستوى الدراسات الأولى فستتم معالجة الظاهرة الدينية في مختلف أبعادها وأشكالها عبر العصور والمجتمعات، من حيث هي وقائع متعينة في الزمان والمكان، اعتماداً على مناهج علمية. فغاية هذه العلوم، في هذه الحالة، هي خدمة الحقيقة العلمية، كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى الدراسة السوسيولوجية لظاهرة التقديس في الدين التي أنجزها إيميل

---

39 ـ نفسه، ص 249

40 ـ نفسه، ص 250

41 ـ المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

42 ـ يميز ناصيف نصار بين معنيين لعلوم الدين، فهناك علوم الدين أو علوم النقل، تمييزاً لها عن العلوم العقلية كالفلسفة والتاريخ، وهي علوم نشأت من أجل فهم الدين وتطبيقه والدفاع عنه، كما هو الحال مع علم التفسير والفقه والكلام بالنسبة إلى الدين الإسلامي. وهناك أيضاً علوم الدين التي عرفتها الثقافة الأوروبية، وقد صنفت ضمن العلوم الإنسانية إلى جانب علم النفس والتاريخ والاجتماع، وذلك تمييزاً لها عمّا يطلق عليه في هذه الثقافة اسم «اللاهوت»، الإشارات والمسالك، م س، ص 251

43 ـ عندما يربط ناصيف نصار العلمانية بالتفكير في الدين من خارجه فذلك لأنّ هذا التفكير هو المعول عليه في الحد من هيمنة الدين وانغلاقه على نفسه كسلطة مطلقة. بخلاف ذلك التفكير في الدين من داخل الدين فما يعول عليه «في حال الأزمات، إصلاح جذري أو ثورة في ميدان العقيدة أو في ميدان العبادات أو في ميدان الأخلاق أو في ميدان المعاملات، إلا أنّ ذاك لا يأتي طوعياً بهدف الاعتراف بمحدودية الدين وقصوره عن أن يكون المرجعية الوحيدة للإجابة عن جميع أسئلة الوجود والمعرفة والعمل، بل بهدف تجاوز الأزمة الناشئة ومحاولة استعادة الأرض المفقودة أو السيادة المزعومة»، الإشارات والمسالك، ص 253

44 ـ نفسه، ص 250

دوركهايم. أمّا على مستوى الدراسات الفلسفية فهي عندما تدرس الدين فإنّ غايتها هي خدمة الحقيقة الفلسفية، بحيث يمكنها مثلاً أن تعالج الخطاب الديني من زاوية منطقية للكشف عن مدى خضوعه لمعايير الضرورة والجواز والتماسك المنطقي، كما هو الحال بالنسبة للدراسات التي أنجزها الدكتور عادل ضاهر حول الدين.[45]

وهكذا ففي الحالتين معاً انتهى التفكير في الدين إلى تقليص هيمنة السلطة الدينية على غيرها من السلط، كما أدى إلى الحد من انغلاق هذه السلطة الدينية على نفسها ودفعها للانفتاح على غيرها من السلط، الشيء الذي مهّد لظهور وتحقق العلمانية في بعض المجتمعات ممثلة في المجتمعات الغربية.

ـ المجتمع الغربي والتطور في العلمانية

بحكم التطور الذي عرفه المجتمع الغربي على المستوى الفكري والاقتصادي والسياسي والاجتماعي بدءاً من عصر النهضة، فإنّه انتقل، حسب ناصيف نصار، من مرحلة «التطور نحو العلمانية» إلى مرحلة «التطور في العلمانية». وهو تطور بموجبه عبّرت العلمانية عن نفسها باعتبارها تفكيراً في الدين من خارجه، في ثلاثة أشكال من مواجهة هيمنة السلطة الدينية، هي: العلمانية السياسية، والعلمانية التنويرية، والعلمانية الليبرالية الديموقراطية.

ـ العلمانية السياسية

يصنف ناصيف نصار العلمانية السياسية ضمن المعنى الضيق للعلمانية، وتعني فصل الدين عن الدولة، أي تحررها من هيمنته. فهي علمانية ضيقة لأنّها عالجت علاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية من منظور سياسي فقط، أي من منظور ينحصر في البحث ضمن ثنائية الدين والدولة، دون تجاوزها نحو البحث عن علاقة الدين بالحقيقة. فهي علمانية اقتصرت على نزع الطابع الديني عن الدولة، أي فصلها عن سلطة الدين وسيطرته، بحيث تريد من هذه الدولة أن «تكون سيدة نفسها داخل الحدود التي تلازم طبيعتها من وصاية الدين عليها، وبالتالي فهي تريد أن تكون محايدة حيال الإيمان الديني في سنّها لقوانينها ودساتيرها[46]. وهكذا ظلت هذه العلمانية ذات مضمون سياسي. وهذا الاستقلال هو ما عبّرت الكنيسة عن تقبله استناداً إلى القولة الإنجيلية المشهورة القائمة على دعوة المسيح للتمييز بين ما لقيصر، وبين ما لله. كما أنّ هذا الاستقلال بين الدين والدولة هو ما التزمت به الثورة الفرنسية عندما أقامت دستور الدولة على أساس حقوق المواطن. أمّا على مستوى الفلسفة السياسية فقد دافعت هذه الفلسفة بدءاً من ماكيافيلي، عن نزع الشرعية الدينية عن الدولة.[47] ويعتبر ناصيف نصار أنّ تنامي هذه الفلسفة في الدفاع عن تحرر الدولة من هيمنة السلطة الدينية كان جزءاً من حركة واسعة حملتها البورجوازية الأوروبية، هي الحركة العقلانية التنويرية التي عبّرت عن نفسها في الإنجازات الباهرة التي سيحققها العقل البشري في شتى المجالات، وعلى رأسها المجال العلمي بشتى تخصصاته الطبيعية والإنسانية

45 ـ انظر بهذا الصدد مؤلفات د. عادل ضاهر، من قبيل: الأسس الفلسفية للعلمانية، أولية العقل، اللامعقول في الحركات الإسلامية.

46 ـ الإشارات والمسالك، م س، ص 256

47 ـ المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

وكذلك المجال الفلسفي. إنّها إنجازات بموجبها سيعبّر العقل عن قدرته على التحرك خارج سلطة الدين واستقلاله عنها في بحثه عن الحقيقة وبنائها. ومن هنا سيمتدّ الصراع بين الدين والدولة إلى صراع أكثر تعقداً واتساعاً، هو الصراع بين سلطة الدين وسلطة العقل في مختلف تجلياته، حول إنتاج الحقيقة. وهذا ما كانت نتيجته تطور أوروبا الحديثة نحو علمانية أكثر اتساعاً، هي العلمانية التنويرية[48].

ـ العلمانية التنويرية

إنّ النقاش حول فصل الدين عن الدولة في العلمانية السياسية، بما هو دعوة للحد من هيمنة السلطة الدينية، قد كشف أنّ هذه العلمانية نهج حياتي يتجاوز مسألة السلطة السياسية نحو المجتمع والوجود في مختلف أبعادهما. وهذا ما سيؤدي تاريخياً إلى تطور في الوعي الإنساني الغربي في الدين نحو ما يسميه ناصيف نصار بـ«العلمانية التنويرية» التي يصفها بالموسعة، لأنّها لم تحصر اهتمامها بالعلاقة بين الدين والسياسة، بل تعدته إلى التفكير في علاقة الدين بالحقيقة. ومعنى ذلك أنّها علمانية ستتجاوز البحث السياسي في هذه العلاقة نحو البحث الفلسفي، الذي سيتخذ كبؤرة له نظرية «العقد الاجتماعي». فهذه النظرية بموجبها سيدافع فلاسفة النهضة والأنوار أمثال هوبز وسبينوزا ومونتسكيو ولوك وروسو... عن استقلالية العقل البشري وحريته في التشريع للقوانين والدساتير وأنظمة الحكم، دون الرجوع إلى الدين أو الخضوع لسلطته. إنّها استقلالية قوامها «الاعتراف للعقل بحقه الطبيعي في إنتاج المعارف النظرية والعملية المتعلقة بالكون والإنسان خارجاً عن اعتبارات الإيمان الديني والوحي».[49] وبهذا فإنّ ما يميز هذه العلمانية التنويرية هو أنّها ستثير الانتباه إلى أنّ العلاقة بين سلطة العقل وسلطة الدين هي أعقد بكثير وأكثر إثارة للنزاع من علاقة سلطة الدين بسلطة الدولة. وذلك، كما يقول ناصيف نصار، لأنّه «ليس من المعلوم مسبقاً ما سيقرره العقل عن الكون والإنسان وأيّ حد يستطيع أن يبلغه»[50]. هذا وسيمتد الدفاع عن استقلالية العقل هاته إلى القرنين التاسع عشر والعشرين مع الفلسفة الوضعية التي دافعت بحماسة مبالغ فيها تجاوزت حماسة فلاسفة الأنوار عن سيادة العلم والعقلية العلمية على أسئلة الحقيقة كلها.[51]

وبهذا ينعت ناصيف نصار الفلسفتين الأنوارية والوضعية بأنّهما أحاديتا الجانب في تسويغهما لاستقلال الحقيقة العقلية عن السلطة الدينية، وذلك لأنّهما ركزتا على ذلك التكيف المفروض على الدين بقوة تنامي قدرة الإنسان وشعوره بدوره الراديكالي في العالم. فهما قد خلطتا بين السلطة والسيطرة، فقد حولتا الدولة ومعها العقل إلى أداة للسيطرة على الدين، لأنّهما مارستا نقداً غير متوازن على هذا الدين، وهو نقد ظلّ متأثراً بما كان يجري في أوروبا من صراع محتدم بين الكنيسة والقوى التقدمية، قوامه إقصاء كلّ طرف للطرف الآخر. كما ظلّ هذا النقد مشبعاً بروح استعلائية قوامها

48 ـ نفسه، ص 259

49 ـ الإشارات والمسالك، م. س، ص 259

50 ـ نفسه، ص 259

51 ـ نفسه، ص 264

اعتبار أوروبا مركز الحضارة والتقدم العقلي والعلمي، هذه الروح التي ستعتبر وقوداً لنزوع الشعوب الأوروبية لاستعمار الشعوب المستضعفة وعلى رأسها الشعوب العربية.[52]

من هنا فرغم القيمة الفلسفية العلمانية لهؤلاء الفلاسفة في مواجهتهم لهيمنة السلطة الدينية، فإنّهم مع ذلك بحكم دفاعهم عن السيادة المطلقة للدولة والعقل والعلم، فإنّهم سينتهون، حسب ناصيف نصار، إلى ممارسة للنقد القاسي وغير المتوازن للسلطة الدينية، بموجبه سيخلطون بين السلطة والسيطرة، بحيث سيوحون بأنّ العلمانية انتصار للظلم وليس للعدل.[53] وهذا ما سيستدعي حسب ناصيف نصار إعادة بناء العلمانية من خارج مسوغات الفلسفة الأنوارية والوضعية، أي انطلاقاً من فلسفة جديدة للسلطة. إنّها إعادة بناء بموجبها سيضفي على العلمانية طابع الاتساع والرحابة، لتتخذ كاسم لها العلمانية الليبرالية الديموقراطية.

ـ العلمانية الليبرالية الديموقراطية بما هي انتصار للعدل

يرى ناصيف نصار أنّ العلمانية السياسية قد اقتصرت على تحرير الدولة من هيمنة السلطة الدينية، أمّا العلمانية الثانية، أي التنويرية، فقد اقتصرت على تحرير العقل في مقاربته للحقيقة، من الرؤية الدينية للعالم والإنسان والحقيقة. وبهذا انتهت هاتان العلمانيتان إلى الدعوة إلى تحرر الإنسان بالكامل من توجيهات الدين، وتحرر عقله من التقيد بالنظرة الدينية إلى الكون والإنسان، [54] لكنّ العلمانية كما يتصورها ناصيف نصار إن كانت خروجاً من هيمنة الدين فهي ليست خروجا كاملاً عن الدين، كما توحي بذلك التسويغات السياسية والفلسفية الأنوارية والوضعية للعلمانية. وهكذا ومن أجل تجاوز سلبيات هذه التسويغات التي تتجلى، كما قلنا، في الخلط بين السلطة والسيطرة، فإنّه يفترض، حسب هذا الفيلسوف، الاستجابة لتطور الوعي البشري المعاصر، الذي بموجبه تبلورت فلسفة جديدة للسلطة تشكل الوجه الآخر للحرية، قوامها كما رأينا الاعتراف بتعددية السلط في عالم الإنسان. هذه التعددية التي تقتضي الاحتكام إلى العدل في تدبير العلاقات فيما بينها، على أساسها يمكن التسويغ فلسفياً للعلمانية في صورتها الليبرالية والديموقراطية باعتبارها تشكل الآن درجة كبيرة من التطور في العلمانية [55]. فهي تشكل الفضاء الأمثل لصيانة تعددية السلط في المجتمع ضدّ كلّ أشكال اختزال هذه التعددية في سلطة واحدة وكليانية، سواء أكانت سلطة الدين أم الدولة أم العقل. كما أنّها تقوم على تدبير العلاقات بين هذه السلط عقلانياً وعلى أساس العدل والحرية. فهي علمانية تجسّد تلك الإدارة السليمة والمستقيمة والعادلة لعلاقة السلطة الدينية بباقي السلط الأصلية في عالم الإنسان، وعلى رأسها سلطة العقل. فبموجب هذه الإدارة السليمة ستتجاوز الخلط بين الدفاع عن سلطة العقل والدفاع عن سيطرته. فهي علمانية بحكم تماهيها مع تصور جديد للسلطة يجعلها رديفة للعدل والحرية، فإنّها بذلك تتبنى تصوراً للعقل غير العقل الأنواري والوضعي الذي كان يسم

52 ـ نفسه، ص 265

53 ـ المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

54 ـ نفسه، ص 259

55 ـ يسوغ ناصيف نصار مطلب إعادة بناء الليبرالية بالقول: «الاستقراء المقارن لأوضاع الأنظمة الاجتماعية القائمة في العالم اليوم يؤدي إلى الاستنتاج القائل إنّ تطور البشرية في الأزمنة الآتية، نحو السلام والعدل والازدهار المتوازن، يتطلب إعادة بناء الليبرالية»، باب الحرية، ص 51

حقائقه بالإطلاقية. إنّه تصور يحضر فيه العقل كقوة تدل «على درجة معينة من النشاط والصفاء في الذات العاقلة، درجة تجعلها متمكنة ليس فقط من التفكير في القوة، بل من إنتاجها واستخدامها أيضاً، تحت إمرة قدرة أخرى هي الإرادة الحرة.»[56] وأن يكون العقل تحت هذه الإرادة الحرة فمعناه أنّه عقل يعترف بنسبية حقائقه، بفعل انفتاحه على الواقع الذي يفكر فيه. وهذا ما جعل منه عقلاً متفتحاً وتطبيقياً بالمعنى الباشلاري.

ويتضح حضور هذا التصور الجديد للعقل في هذه العلمانية الليبرالية في كونها عندما «ترفع راية العقل إلى أعلى ما يمكن في مجالات اكتشاف الحقيقة وتدبير شؤون الحياة، تحرص في الوقت نفسه على رفض التعامل بالتسلط والقمع مع غير العقل من قوة الفكر، ومع الحرية والرغبة»[57]، وبهذا فإنّ العلمانية الليبرالية الديموقراطية عندما تقرّ أنّه «لا سلطة للدين على العقل، ولا سلطة للعقل على الدين»، [58] فهي بذلك لا تنفي وجود منطقة اشتباك تمتد هاتان السلطتان عليها، وتشكل مناسبة للنزاع الإبستيمولوجي بينهما، وما يؤثث منطقة الاشتباك هاته: المعتقدات الأخلاقية. فهذه المعتقدات لا يتمّ نقلها في هذه العلمانية من مجال الدين إلى مجال العقل، بحيث يتمّ الحديث عن أخلاق علمانية تقابل الأخلاق الدينية وتحلّ محلها. فحسب ناصيف نصار لا وجود لأخلاق علمانية بالمعنى المذهبي، بل بالمعنى الذي تكون فيه المعتقدات الأخلاقية مطروحة في فضاء علماني لا مجال فيه لهيمنة أخلاق الدين أو أخلاق العقل. «ففي الوضع العلماني يمارس العقل حقه في النظر إلى الحياة الخلقية، ويبين أنّ الإنسان كائن أخلاقي بطبيعته، فلم يصبح أخلاقياً لأنّه أقام الدين، وإنّما جاء الدين تجاوباً مع كونه كائناً أخلاقياً، وبالتالي فإنّ بحثه عن الخير ومعرفته لما هو خير وشر أمر متاح له من خارج الرؤية الدينية إلى الحياة ومن داخلها، حتى إنّه ليمكن القول إنّ المعرفة العقلية لما هو خير وشر شرط لفهم ما يعنيه الدين عندما يؤكد أنّ الله كلي الخير ووصاياه هي التعليم الأصح حول الخير. في الوضع العلماني لا تتلاشى الأخلاق الدينية، بل تتغير مكانتها المرجعية بحيث تعود، مع غيرها من المذاهب الأخلاقية الفلسفية والاختيارات الأخلاقية الخارقة، خادمة للإنسان باعتباره كائناً أخلاقيا قادراً على تحسين معرفته الأخلاقية في إطار تنامي وعيه لذاته وللعالم حوله»[59]، وهذا ما يفسّر كيف أنّ العلمانية الليبرالية الديموقراطية لا تقصي الأخلاق الدينية، بل تعدل مكانتها بحيث تصبح كغيرها من المذاهب الأخلاقية الفلسفية وغير الفلسفية خادمة للإنسان ككائن أخلاقي قادر على تنمية وعيه الأخلاقي. وهذا التفاعل بين أخلاق العقل وأخلاق الدين، وبالتالي بين العقل واللاعقل لا يتمّ في إطار سلطة الدولة، بل في إطار المجتمع، لأنّ هذا الأخير أشمل وأعظم من الدولة. فالدولة مهما كانت عظمتها وقيمتها بالنسبة إلى المجتمع؛ فإنها تبقى في آخر المطاف مجرد سلطة من السلطات التي يحتضنها هذا المجتمع، ويسعى لترسيخ العدل فيما بينها حتى لا تتغالب. فحياد هذه الدولة تجاه الدين يبقى خاصاً بها كسلطة من سلطات المجتمع، ولا يمكن تعميم هذا الحياد على المجتمع، لأنّه في هذه الحالة سينظر إليه كمؤشر على تهميش الدين وإقصائه. كما سينظر إلى هذا المجتمع وكأنّه مجتمع لا ديني وملحد. وهذا التمييز الذي يضعه ناصيف نصار بين الدولة العلمانية والمجتمع الليبرالي العلماني الديموقراطي من شأنه أنْ يوضح

56 - باب الحرية، ص ص 142/341

57 - نفسه، ص 116

58 - الإشارات والمسالك، م س، ص 267

59 - نفسه، ص 269

لنا كيف أنّ «الوضع العلماني ليس نهاية المطاف في البحث عن العدل المنوط بالسلطة السياسية، وإنّما هو شرط ضروري للانتقال إلى الديموقراطية وتطويرها والتطور في فضائها.»[60] يقول ناصيف نصار فالحقيقة أنّ المجتمع العلماني «يضع الأساس للديموقراطية حتى تضمن للدين، كدين للخلاص، حقه في الوجود وحريته في الحياة، ولأعضائه كمؤمنين حريتهم الدينية التامة.»[61] وهذا ما يفيد أنّ للإيمان وضعه الاعتباري في المجتمع العلماني الليبرالي الديموقراطي. فكيف ذلك؟

ـ وضع الإيمان في المجتمع العلماني

إنّ المجتمع العلماني الليبرالي الديموقراطي من حيث هو أعظم وأرحب وأغنى من الدولة، عندما يلتزم بمبدأ العدل بين سلطة الدين وسلطة العقل فهو بذلك يرفض الدولة الدينية بقدر ما يرفض الدولة الملحدة. وهو بهذا يضمن حرية الإيمان. وينبهنا ناصيف نصار هنا إلى اللبس الذي يثيره وضع الإيمان في المجتمع العلماني. فهناك من ينعت هذا المجتمع بأنّه قد استبدل الإيمان الديني كعنوان للسيطرة والهيمنة بالإيمان العلماني. كما أنّ هناك من يشكك في هذا الإيمان الأخير بعدما رجع الدين من جديد إلى الحياة السياسية المعاصرة. من هنا تثار بصدد الإيمان التساؤلات التالية: هل هناك فعلاً الإيمان العلماني؟ وما هو مصير الإيمان الديني في المجتمع العلماني؟ وهل هناك من دور سياسي للإيمان الديني في المجتمع العلماني؟

يشكك الأستاذ ناصيف نصار في وجود ما يسمّيه البعض بالإيمان العلماني. فالإقرار بوجود هذا الإيمان معناه أولاً: اعتبار المجتمع العلماني وكأنّه يقوم على إيمان بديل عن الإيمان الديني، وأنّ الدين لا دور له في الحياة السياسية للمجتمع العلماني. وهكذا يرى ناصيف نصار ضرورة التمييز بين الإيمان بالعلمانية بما هي وجه من وجوه العدل، وبين الإيمان في العلمانية، أو في ظلها أو في فضائها. ففي الحالتين معاً لهذا الإيمان، فإنّ العلمانية لا يقتصر فيها الإيمان على الإيمان الديني، بل هو مجموع من الإيمانات والمنظومات الإيمانية المختلفة المتداخلة حيناً والمتباعدة حيناً آخر، كالإيمان بالديموقراطية والعلم وبعظمة الوطن والأمّة، فالمجتمع العلماني إذن يحرّر الإيمان من كلّ أشكال الاحتكار والسيطرة. إنّ الإيمان كما تتصوره العلمانية يعطي للحياة البشرية معناها، ولكنّه لا يعطيها تعسفاً أو ظلماً. «فلا ينوب إيمان عن إيمان، والإيمان الحي الجدير بالبقاء هو الإيمان المدرك لمحدوديته ولو كان موضوعه مطلقاً، (كما هو الحال مع الإيمان الديني) لأنّه اختبار لكائن متناهٍ، وشرط حيويته أن يبقى منفتحاً».[62]

إنّ العلمانية إذن لا تقتل الإيمان، كما يعتقد عادة، بل تعمل فقط على تحريره من الإكراه والهيمنة، بحيث تضعه في كفة واحدة مع سائر أشكال الإيمان، لكي تتنافس فيما بينها بشكل ديموقراطي، منعاً لكلّ تسلط، ودفاعاً عن حرية الفرد في البحث والنقد واعتناق الإيمان الذي يريد، وإفساح المجال لكلّ منظومة إيمانية للكشف عن قدراتها على إقناع معتنقيها عبر تعاقب الأجيال. إنّه تنافس تحكمه، حسب ناصيف نصار، القواعد التالية: 1) عدم الخلط بين إيمان وآخر.2)

60 ـ نفسه، ص 270

61 ـ نفسه، ص 272

62 ـ نفسه، ص 277

احترام حرية كلّ فرد في اعتناق الإيمان الذي يريد. 3) إفساح المجال لكلّ منظومة إيمانية لكي تستمر وتتطور وفق قدرتها على المنافسة العادلة لباقي الإيمانات الأخرى.[63]

وهكذا، وبموجب هذا الوضع الذي يحتله الإيمان في المجتمع العلماني فإنّ الإيمان الديني كنمط من أنماط الإيمان يفسح له هذا المجتمع الحرية في الانخراط في المنافسة العادلة لأشكال الإيمان الأخرى، في الشأن السياسي لكن بتواضع وبدون أي استعلاء أي بدون أي نزوع نحو الهيمنة على الدولة والعقل. فقيام العلمانية إذن على فصل الدين عن السياسة، لا يعني بأيّة حال فصل الدين بصورة كليّة عن العمل السياسي. فهو فصل لا يعني مثلاً عدم إدخال الاعتبارات الدينية في الاختيارات السياسية للدولة إلى جانب الاعتبارات الأخرى. ففي إمكان الإيمان الديني «أن يتوصل إلى لاهوت سياسي يقبل الفصل بين الدين والدولة من دون أن يتخلى عن مهمة إرشاد المؤمنين في ميدان العمل السياسي؛ ولعله يسوغ الديموقراطية تأسيساً على الفكرة القائلة إنّ صوت الشعب صوت الله.»[64] ويرى ناصيف نصار أنّ الأخلاق كوسيط بين الاختيار السياسي للمواطن، وبين إيمانه المراعي لشؤون العلاقة مع الله، تحتلّ المرتبة الأولى في الالتزام السياسي للمؤمنين كمواطنين، والتي يخوضون فيها معاركهم السياسية كمعارك أخلاقية بالدرجة الأولى، وذلك ضدّ الظلم والفقر والفساد والفتنة والاستغلال والاضطهاد. هاجسهم في ذلك المساهمة إلى جانب أنصار الإيمانات الأخرى، في التأثير في نظام الحكم كنظام ديموقراطي، قوامه تحقيق العدل تجاه جميع الإيمانات، دون هيمنة إيمان على آخر. من هنا، وفق المنظور النصاري، فكلّ تشدد في توسيع المسافة الفاصلة بين الدين والدولة، وفي الخروج عن الدين من شأنهما أن يؤثرا سلباً على مصير الديموقراطية، بحيث سيؤدي إلى العزوف عن العمل السياسي وحصر الدين في المجال الروحي الشخصي، أي مجال العبادة والتطهر والتطلع إلى الخلاص بنعمة الله. من هنا فـ»تفعيل دور الدين في العمل السياسي في المجتمع العلماني لا يتطلب فقط احترام الدين لاستقلالية الدولة، بل يتطلب أيضاً الاقتناع بأنّ الدولة ليست مطلقاً، ولا تجليّاً للمطلق، ولا بديلاً منه، وبأنّ الديموقراطية ليست آلهة تحلّ محلّ الآلهة القديمة، وإنّما هي نظام اجتماعي سياسي أقرب إلى العدل من الأنظمة الأخرى التي عرفتها البشرية حتى اليوم. ولا يصونه من التراخي والانحطاط إلا تفتح الإيمان بكل أنواعه، بأرحب ما يكون التفتح، واشتغال العقل بكلّ أنواعه، بأخصب ما يكون الاشتغال».[65]

وفي ارتباط بوضع الإيمان ودوره السياسي في المجتمع العلماني، تثار مشكلة وضع الجماعات الدينية في هذا المجتمع باعتبارها تفرض نفسها بحدّة في كثير من المجتمعات وعلى رأسها المجتمع العربي. إنّها مشكلة لن تجد حلها، في نظر ناصيف نصار، إلا بتمكن المجتمع العلماني من إعادة بناء المجال العمومي على مبدأ تعدد المستويات. إنّه مبدأ بموجبه يفسح المجال للمشاركة في العمل السياسي، ويتجلى هذا المبدأ في التمييز الجذري بين الجماعة الدينية، والجماعة اللغوية، والجماعة العرقية القبلية[66]. وبما أنّ الإيمان الديني مفتوح الحدود والآفاق، أي هو إيمان قوامه الحرية، بحيث يجعل الجماعة الدينية جماعة مفتوحة وغير محددة في فئة اجتماعية، كما هو الحال بالنسبة إلى الجماعتين اللغوية والعرقية،

63 ـ نفسه، ص 276

64 ـ الإشارات والمسالك، م س، ص 280

65 ـ نفسه، ص 282

66 ـ نفسه، ص 283

ومن هنا فإنّ الجماعة الدينية، وبحكم طبيعتها هاته، لا يمكنها أن تطلب من السلطة السياسية في المجتمع العلماني سوى حرية الوجود والموقف، وليس الحقوق السياسية والاجتماعية كما هو الحال بالنسبة إلى الجماعة اللغوية والجماعة العرقية في بعض الحالات، كحالة الجماعة الأمازيغية في المغرب. لكنّ هذا لا يعني على الإطلاق تهميش الجماعة الدينية في الانخراط في العمل السياسي إلى جانب الجماعات الأخرى. ففي استطاعة المجتمع العلماني، في إطار إعادة بنائه للمجال العمومي، الالتزام بنوع من المرونة بموجبها يتيح هذا المجتمع «للممارسة الإيمانية الدينية أن تخرج من الحيز الشخصي الخالص إلى الحيز العمومي بدون شكل سياسي»[67]، وذلك عبر المساهمة في إعادة بناء المعتقدات الأخلاقية في المجتمع. لكنّ هذه المساهمة مشروطة بإدراك العلاقة بين العام والخاص كعلاقة جدلية وتدرجية بموجبها يتمّ الانتباه إلى أنّ «الخصوصي له جانب عمومي، من لحظة خروجه من الحميمية الذاتية، والعمومي له جانب خصوصي، من لحظة خروجه من التصور المجرد. وكلاهما في تجاذب وانكماش بحسب دينامية كلٍّ منهما.»[68]

ويمكن القول إنّ الفيلسوف ناصيف نصار وهو ينظر فلسفياً إلى وضع الإيمان في المجتمع العلماني كأحد مظاهر وضع الدين في هذا المجتمع، كان يمدّ عينيه لوضع هذا الإيمان أو هذا الدين في المجتمع العربي، كمجتمع في حاجة ماسّة لإعادة ترتيب علاقة الدين بالسلطة على أسس علمانية.

- العلمانية في العالم العربي: الواقع والآفاق

إذا كان ناصيف نصار قد اعتبر العلمانية بأنّها حصيلة تطور متدرج في الثقافة السياسية والدينية، فإنّه سيعمل على رصد واقع تطور هذه الثقافة في المجتمع العربي، كفيلسوف مهووس بتحقيق هذا المجتمع لنهضته الثانية، التي لا يمكنها إلا أن تكون علمانية، مادامت هذه العلمانية تشكل شرطاً أساسياً في تحقيق هذه النهضة. وهكذا وفي إطار هذا الرصد سيعتبر هذا المجتمع، كمجتمع متطور نحو العلمانية، وليس في العلمانية. لكنه تطور متعثر، ويسير بوتيرة بطيئة. وما يؤكد ذلك هو مجموع الالتباسات التي نسجها هذا المجتمع حول العلمانية، تتجلى أولاً: في سيادة الرأي القائل إنّ الإسلام يرفض مطلقاً العلمانية، وإنّ هذه الأخيرة وليدة المجتمع الغربي المسيحي، كمجتمع يمتلك استعداداً عضوياً للعلمانية. فالمسيحية، وفق هذا الرأي، تتضمن ما يشير إلى انفصال ما هو دنيوي عمّا هو ديني. وهذا ما تحيل عليه القولة المنسوبة للمسيح في الإنجيل: «اعطوا ما لله لله، وما لقيصر لقيصر». ناهيك عن تميز المسيحية عن الإسلام بوجود مؤسسة الكنيسة كوسيط بين الدين والدولة. فوجود هذا الوسيط وما ارتبط به من استغلال للدين في خدمة مصالح غير دينية، قد استدعى من الأوروبيين إزالة هذه المؤسسة كوسيط وصي على الدين في المجتمع، ممّا ترتب عنه فصل الدين عن الدولة وتحقيق العلمانية. فوجه اللبس هنا، حسب ناصيف نصار، هو أنّنا أمام تصور تبسيطي ذي أهداف سياسية تعبوية وغير مؤسس معرفياً، بحيث لا يمتلك معرفة بحقيقة العلمانية كقضية كونية لا تخصّ ديناً أو مجتمعاً دون آخر، ولا بحقيقة الإسلام والإمكانات التي يحملها التفكير فيه داخلياً وخارجياً عبر تاريخه فيما يخصّ التطور نحو العلمانية. ففيما يخصّ استثناء الإسلام من وجود وسيط شبيه بالكنيسة، فهو استثناء لا يأخذ بعين الاعتبار أنّه ما من دين إلا وله

67 ـ نفسه، ص 284

68 ـ المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

ممثلون رسميون متميزون عن غيرهم من المؤمنين يشكلون وسيطاً بين سلطة الدين وسلطة الدولة، كما هو الحال مثلاً بالنسبة لإيران. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الدولة لا تكون دينية بسيطرة الوسيط الديني عليها، بل بسيطرة التصورات والقيم والمشاعر الدينية على حياتها وعلى حياة المجتمع الذي هي دولته. ومعنى هذا أنّ الدولة لا تصبح علمانية إلا بمواجهة هذه السيطرة وليس بمواجهة هذا الوسيط.[69] وما يؤكد أيضاً تبسيطية هذا الموقف المدافع عن تعارض الإسلام مع العلمانية، هو تجاهل أصحابه كون الإسلام عندما كان عنواناً للحضارة في العصر الوسيط، خضع للتفكير العقلاني الإنساني النزعة، إمّا من داخله بهدف فهم عقائده عقلانياً، كما حصل مع علم الكلام المعتزلي مثلاً، أو التفكير من خارجه، أي من موقع فلسفي، كما حصل مع الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن طفيل وابن رشد ...، أو من موقع علمي التاريخ والعمران، كما هو الشأن مع ابن خلدون. فما يجمع هؤلاء المفكرين هو أنّهم حاولوا فهم الإسلام وتحديد موقعه كرؤية للكون والإنسان من منطلق فلسفي أو علمي تاريخي وسوسيولوجي، بموجبه حاولوا مواجهة هيمنة الرؤية الدينية للكون والإنسان والقيم وجعلها منفتحة على الرؤية العقلية لهذه الموضوعات. لكنّ هذا لا يعني بأيّة حال، حسب ناصيف نصار، أنّ العلمانية لها جذور في التراث العربي الإسلامي، بل يعني فقط أنّ هذا التراث يتضمن إشارات ومسالك للتطور نحو العلمانية قبل عصور الانحطاط الأوروبية، وقبل عصر النهضة وما طرحه من تحديات بالنسبة إلى المجتمع العربي. لكنّ تحكم الاستبداد في هذا المجتمع ومكيافيلية الغرب تجاهه، ونفوذ التيارات السلفية فيه، شكلت عقبات أمام استثمار هذه الإشارات والمسالك في تسريع تطور هذا المجتمع العربي نحو العلمانية.[70] وهذا ما جعل العرب يفشلون في تحقيق نهضتهم الأولى. ومن بين ما يؤكد هذا الفشل تجربة الشيخ علي عبد الرازق التي عبّر عنها في كتابه «الإسلام وأصول الحكم». والذي دعا فيه إلى فصل الإسلام عن السياسة. فـ«لو كانت فلسفة السياسة وعلومها متطورة ومؤثرة بقوة في مصر في المرحلة التي حدث فيها إلغاء الخلافة الإسلامية (في تركيا على يد كمال أتاتورك في الربع الأول من القرن العشرين)، لما تمكن الفكر الأزهري من محاصرة علي عبد الرازق وخنق دعوته إلى إعادة النظر جذرياً في علاقة الإسلام بالدولة في مهدها.»[71]

كما تتجلى هذه الالتباسات السائدة حول العلمانية في العالم العربي ثانياً: في اعتقاد بعض المفكرين العرب[72] بوجود علمانية صامتة مستقرة في معظم الدول العربية الإسلامية. وهذا ما يتجلى في نظرهم في عصرنة الإدارة وعقلنة تسييرها في مختلف مؤسسات هذه الدول. كما يتجلى في بروز نموذج الدولة القومية العربية في عدد من الدول الإسلامية، مع جمال عبد الناصر في مصر، وصدام حسين في العراق وحافظ الأسد في سوريا ...، هذه الدولة التي أقامت مشروعية حكمها على أسس دنيوية قومية وليس على أسس دينية. وهكذا يخلص هؤلاء المفكرون إلى أنّه لم يعد هناك ما يؤشر على وجود اختلاف بين الدولة العربية والدولة الأوروبية المعاصرة على مستوى تحقق العلمانية واستقرارها. لكنّ ناصيف نصار يفند هذا الرأي بحيث يرى «أنّ العلمانية لم تحرز حتى الآن انتصارات حاسمة وعميقة في أيّ مجتمع سياسي في العالم العربي،

69 ـ مطارحات للعقل الملتزم، م س، ص 87

70 ـ الإشارات والمسالك، م س، ص 263

71 ـ نفسه، ص 254

72 ـ من بين هؤلاء المفكرين المفكر اللبناني إدمون رباط، لمزيد من التفصيل انظر كتاب، ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، ص ص 87/86

وما أحرزته لم يأتِ لأنّ الدولة الإسلامية تحمل في طبيعة تكوينها استعداداً عضوياً للعلمانية، وإنّما أتى بسبب ضرورات الإصلاح السياسي التي لم تستطع الدولة العثمانية، والدول العربية بعدها، أن تتجنبها في مواجهة الدول الغربية المؤسسة على القومية والليبرالية.»[73] فالدولة الإسلامية، حسب ناصيف نصار، دولة دينية بالمعنى الكامل، ولا تحمل استعداداً عضوياً للعلمانية، لأنّها خاضعة لسيطرة مجموعة من التصورات والقيم والمشاعر الدينية على حياتها وحياة المجتمع الذي تحكمه. لذلك فما اعتبر كتطور نحو علمانية صامتة لم يكن نتيجة لتطور داخلي ومعاناة حقيقية، أو نتيجة اختيار استراتيجي واع في هذه الدولة. إنّ الأمر يتعلق بمجرد رغبة في مواكبة أحوال الوقت.[74]

أمّا المظهر الثالث للالتباسات المرتبطة بوضع العلمانية في العالم العربي فيتجلى، حسب ناصيف نصار، في اعتبار العلمانية إلحاداً. ويرتبط هذا اللبس أولاً: في اقتصار أغلب المفكرين العرب في تعريفهم للعلمانية، على معناها الضيق أو السياسي، الذي يعبّر عن نفسه في فصل الدين عن الحياة السياسية. ويتجلى اللبس هنا، في النظر إلى هذا الفصل من طرف رجال الدين وكأنّه يشكل عنواناً للعداء للدين.[75] هذا مع العلم أنّ هذا الفصل إنّما كان يعني فقط التزام الدولة الحياد تجاه الدين، كما أوضحنا ذلك سابقاً. ويرتبط هذا اللبس ثانياً: باعتبار العلمانية إنّما تعمل على استبدال ما تسمّيه بهيمنة سلطة الدين بهيمنة سلطة الدولة، والعقل ومنتجاته المعرفية والأخلاقية والعقائدية.[76] ومصدر هذا اللبس، في نظر ناصيف نصار، هو أنّ العرب إضافة إلى جهلهم للمسوغات الفلسفية للحداثة الأنوارية إلى حدود بداية القرن التاسع عشر، فإنّهم لم يطلعوا في أغلبيتهم على المراجعة التي تعرضت لها هذه المسوغات في المرحلة المعاصرة، والتي بموجبها سيتمّ الدفاع عن مفهوم جديد للسلطة، يتناقض مع السيطرة والهيمنة، بحيث أضحت سلطة لا يمكن فهمها بدون اعتبار للعدل والحرية، كما لا يمكن فهم العدل والحرية بدون سلطة.

هكذا وبحكم هذه الالتباسات التي تطال مفهوم العلمانية في العالم العربي، والنتائج السلبية التي ترتبت عنها، والتي تجاوزت إبطاء تطور العرب نحو العلمانية إلى محاربة هذه الأخيرة، فقد انتهى ناصيف نصار إلى تشخيص وضع العلمانية في العالم العربي بأنّه وضع متأزم. لكن ومع ذلك لا يجب، في نظره، أن يقود هذا الوضع العرب إلى اليأس من تسريع هذا التطور والدفاع عن العلمانية كأحد عناوين النهضة والحداثة. لكنّ السؤال المطروح هو: ما هي سبل وشروط تسريع وتيرة هذا التطور نحو العلمانية في العالم العربي؟ وبالتالي ما هي الآفاق المستقبلية لهذه العلمانية؟

إذا كان ناصيف نصار يربط مستقبل العلمانية في العالم العربي بتحقيق نهضته الثانية المأمولة فإنّ هذا ما سيفسح المجال للتفكير فلسفياً في كيفية تحقق هذه النهضة في المستقبل العربي، وبالتالي في كيفية تسريع وتيرة التطور نحو العلمانية. وهكذا، وانسجاماً مع منهجها الجدلي والواقعي، فإنّ الفلسفة النصارية تنظر إلى النهضة العربية الثانية، ومن خلالها إلى العلمانية، باعتبارها مشروطة بتفاعل ما هو كوني بما هو خصوصي. فهذه النهضة المأمولة ليست مجرد

73 ـ مطارحات للعقل الملتزم، م. س، ص 87

74 ـ نفسه، ص 86

75 ـ الإشارات والمسالك، م. س، ص ص 259/258

76 ـ نفسه، ص 265

بعث لحضارة القرون الوسطى، أو لمرحلتي النهضة العربية الأولى والثورة، كما أنّها في الوقت نفسه ليست مجرد امتداد للحضارة الغربية، وإنّما هي بمثابة دخول العالم العربي في مرحلة تاريخية جديدة تتميز جوهرياً بالتفاعل الجدلي المعقد بين كلّ هذه المراحل والحضارات.[77] لهذا فإنّ طرح الفلسفة لسؤال العلمانية بما هو دعوة للتفكير في كيفية تسريع التطور نحوها وتحققها في النهضة العربية الثانية، يقتضي الاسترشاد بالتجربة الأوروبية في التطور في العلمانية ونحوها. لكنّه استرشاد لا يعني تقليد هذه التجربة حرفياً. فهي تجربة مشروطة بخصوصيات المجتمع الأوروبي وبمستوى تطور وعيه بالسلطة الدينية والسلطة السياسية.

من هنا لا بدّ من الاستفادة من نقائص هذه العلمانية من أجل تجاوزها، كما لا بدّ من الاستفادة من إيجابياتها من أجل تطويرها انطلاقاً من تعميق البحث في المبادئ الكونية للعلمانية. فقد أبانت التجربة العلمانية الأوروبية السياسية والأنوارية عن نقائص من قبيل حصر العلمانية في الفصل الموسع والعميق بين الدين والدولة والعقل، وما ترتب عنه من تهميش لدور الدين في الحياة السياسية للمجتمع، رغم أنّه يشكل سلطة من ضمن سلطات أخيرة أصلية في عالم الإنسان. هذا إضافة إلى ما ترتب عن هذا التهميش من تقديس لسلطة العقل والعلم وتحويل هذه السلطة إلى أداة هيمنة وتسلط. ممّا سيرسخ فكرة وصف المجتمع العلماني بالمجتمع الظالم واللاديني أو الملحد. كما أبانت هذه التجربة في الوقت نفسه عن تشبثها بأحد المبادئ الكونية للعلمانية وهو العقلنة. وهذه العقلنة هي ما عبّرت عنها المجتمعات الأوروبية من خلال إشاعة الفكر العقلاني المنتج للعلم والفلسفة والصنائع والتنظيمات الإدارية النافعة، والتفكير في الدين خارجياً وداخلياً، انطلاقاً من الفلسفة والعلوم، وخاصة علوم الإنسان، وذلك بدءاً من الثورة الكوبرنيكية وصولاً إلى مطالع القرن العشرين عبر عصر الأنوار والثورة الصناعية.[78] لذلك فإنّ عجز المجتمع العربي عن إطلاق هذه الحركة العقلية من شأنه أن يجعل تطوره نحو العلمانية يبقى متعثراً أو ضئيلاً.[79] من هنا ضرورة استئناف هذه الحركة العقلية من خلال الاستئناس: أولاً بالحضارة العربية الإسلامية في القرون الوسطى، وثانياً بالإنجازات الفكرية والثقافية التي حققتها كلٌّ من النهضة العربية الأولى والثورة العربية التي تلتها.

ففيما يخصّ استئناف الحركة العقلية التي احتضنتها الحضارة العربية الإسلامية انطلاقاً من تراثها الفلسفي والعلمي فهو لا يتحقق، حسب ناصيف نصار، إلا باستثمار الإشارات والمسالك التي يمكنها أن تساهم في معاودة النهوض العربي في معركة الحضارة وبالتالي المساهمة في التطور نحو العلمانية.

فعلى مستوى التفكير في الإسلام من داخل الإسلام، كأحد مسالك التطور نحو العلمانية، يمكن مثلاً التواصل نقدياً مع مسلك علم الكلام المعتزلي، وذلك في أفق إعادة النظر في العلوم الدينية الإسلامية، وذلك من خلال الانتقال بها من مفهومها القديم كعلوم نقل إلى مفهومها المعاصر أي كعلوم تسترشد بآخر منجزات المناهج العلمية.[80] وهكذا فبقدر ما

77 ـ التكفير والهجرة، م س، ص 317

78 ـ الإشارات والمسالك، م س، ص ص 254/253

79 ـ نفسه، ص 254

80 ـ الإشارات، م س، ص 252

تفرض العلمانية نفسها كإشكالية على المجتمع العربي، لا يمكن تجنبها، بقدر ما تواجه المؤسسة الإسلامية واجب بعث اللاهوت الإسلامي بطريقة منفتحة على مناهج التأويل التي ابتدعها العقل الحديث وضرورة التسليم بحرية العقل واستقلالية الدولة. إذ لا يمكن الدفاع عن العقيدة الإسلامية في عالم اليوم بطريقة كافية ومتطورة، انطلاقاً من الاكتفاء بتفسير القرآن بالقرآن، أو بالانتماء لمدرسة من مدارس المعتزلة أو الأشاعرة، أو تجاهل النقد الذي أنجزه النقد الفلسفي والعلمي على امتداد الحداثة الغربية حول النصوص الدينية والنظرة الميتافيزيقية الدينية إلى الكون والإنسان. المهمة في هذا العصر أعقد وأصعب بكثير من المهمة التي كانت موكولة لعلماء الكلام.[81]

وينبهنا ناصيف نصار هنا إلى أنّ التفكير في الدين الإسلامي من داخله في المرحلة المعاصرة مهما كانت قيمته العقلية والعلمية، فإنّه يأتي في مرحلة تاريخية تطرح على الثقافة العربية ومكانة الإسلام فيها تحديات لا ينفع لرفعها أو لاستيعابها التفكير في الدين الإسلامي من داخله، بل لا بدّ من إخضاعه للتفكير من خارجه. ومن هنا تبدو أهمية استئناف القولين الرشدي والخلدوني، مثلاً، في هذا المجال. هذا إضافة إلى استئناف القول النهضوي والثوري.

فبالنسبة إلى ابن رشد فإنّ أهميته هنا تتجلى في دفاعه عن كونية الفلسفة. فـ«كلّ ثقافة قادرة على ممارستها وعلى المشاركة من خلالها مع الثقافات الأخرى في البحث عن الحقيقة»[82]، وفي هذا الدفاع تحضر قيم فلسفية لها راهنيتها بالنسبة إلى العرب الطامحين للتطور نحو العلمانية. وتتجلى هذه القيم في التأكيد على ضرورة الانفتاح على رؤية أخرى للوجود والحقيقة، غير الرؤية الدينية، والانفتاح على الآخر مهما كان مخالفاً لنا في الملة. لكنّ هذه الإفادة التي يقدمها ابن رشد للعرب الآن، لا تعني البقاء عند مستوى المجال الذي حدده ابن رشد للفلسفة، ولا على مستوى العلاقة نفسها بينها وبين الشريعة. فقد حصر ابن رشد مجال الفلسفة في ميتافيزيقا الصانع، أي الله، في علاقته بمصنوعاته، كما حصرها بقضايا العقل النظري دون قضايا العقل العملي والسياسي. لذلك لا بدّ من توسيع لمجال الفلسفة وتنميته ليشمل جميع قضايا الإنسان النظرية والعملية في هذا العالم. أمّا على مستوى علاقة الفلسفة بالشريعة كعلاقة قائمة على التمييز بينهما، عند ابن رشد، فرغم أهمية هذا التمييز بالنسبة إلى العرب المعاصرين، إلا أنّه يبقى تمييزاً كيفياً محضاً. لأنّه تمييز «يتناول نمط التفكير، وليس الميادين والأشياء المعطاة للتفكير»[83]. وهذا ما انعكس سلباً على استقلالية الفلسفة عن الدين، بحيث ظلت الفلسفة غير قادرة على الاستقلال بذاتها كرؤية للكون والحقيقة عن الدين. من هنا فالمطلوب من العرب اليوم توسيع هذه الاستقلالية الرشدية للدين عن الفلسفة، وذلك في أفق مواجهة هيمنة سلطة الدين على سلطة العقل انطلاقاً من الانتصار للعدل في العلاقة بينهما.

أمّا بالنسبة إلى ابن خلدون فإنّ راهنيته بالنسبة إلى العرب الآن تتجلى أولاً في تفسيراته الاجتماعية لقضايا كثيرة من الدين الإسلامي وما يرتبط به من مؤسسات، وفي هذا مساهمة في تطور الوعي حول هذا الدين ووضعه في المجتمع. كما تتجلى راهنية ابن خلدون ثانياً في تحليلاته السياسية العقلانية التي يعتبرها ناصيف نصار ذات قيمة حداثية. فـ«أن

81 ـ نفسه، ص 279

82 ـ نفسه، ص 39

83 ـ نفسه، ص 38

تكون السياسة مبنية على اعتبارات عقلية لجلب المصالح العامة ودفع المضار، ليس بالأمر الذي يمكن الاستهانة به،[84] فالسياسة وفق هذه الدلالة الخلدونية قد تحررت من الاعتبارات الدينية، ولكنّها سياسة تبقى مع ذلك في حاجة إلى تطوير وإعادة بناء لتصبح «تطبيقاً للحق السياسي وليس لفلسفة الملك»[85]، وبالتالي لتصبح عنوان الاستئناف كعلم سياسي عربي معاصر يقوم بمهمات نقد المقولات الأساسية المستترة وراء المظاهر والمؤسسات ذات الطابع الحديث في الدولة العربية القائمة. وفي مقدمة هذه المقولات المستترة وراء ديموقراطية الواجهة هاته، حسب تعبير عالم الاجتماع الفرنسي آلان توران، مقولة الاستبداد ومقولة القهر ومقولة الملك. فنقد هذه المقولات ضرورة ملحّة في العالم العربي، وذلك في أفق تأصيل أحد المفاهيم الرديفة للعلمانية، في الوعي العربي، ألا وهو مفهوم الديموقراطية، باعتباره مفهوماً دخيلاً على الثقافة العربية التراثية.[86]

ومن أجل هذا التأصيل للديموقراطية لا بدّ من استثمار الإنجازات الفكرية والعلمية التي قام بها مفكرو النهضة العربية الأولى أمثال سلامة موسى وبطرس البستاني والشدياق ولطفي السيد...، وكذلك مفكرو الثورة. كلّ هذا من أجل استئناف ما طرحوه من أسئلة تصبّ في سبل تحقيق الديموقراطية في العالم، كسؤال الحرية، والعدل، والحقيقة، والدولة، ونظام الحكم السياسي.

فرغم أنّ هؤلاء المفكرين قد فشلوا في تحقيق ما نظّروا له بصدد معالجتهم لهذه الأسئلة، فإنّهم مع ذلك قد أدركوا «أهمية النهضة الثقافية لتدارك تخلفهم الحضاري، وشعروا بأنّ زمام المبادرة لديهم في المجال الثقافي أوسع ممّا هو في المجالين الاقتصادي والسياسي»[87]، وهكذا يمكن القول حسب ناصيف نصار إنّ هؤلاء المفكرين قد فتحوا المسالك نحو إزالة لبس يكتنف الديموقراطية ذات الأصول النهضوية الأوروبية المعاصرة. ويتجلى هذا اللبس في اعتبار الديموقراطية وكأنّها هي التقدم بالسياسة وليس التقدم في السياسة. وبذلك ظلت «أقرب إلى الشعار الأيديولوجي في الدول العربية كافة، منها إلى الحقيقة المتجسدة في الأذهان والأفعال والأنظمة».[88] فأن تكون الديموقراطية هي التقدم بالسياسة فمعناه اعتبار السلطة السياسية المتمثلة في الدولة هي أم السلطات، وبالتالي هي «العامل الوحيد للتقدم في المجتمع»[89]، وهذا ما لا ينسجم مع روح العولمة كأكبر تحدٍ يواجه المجتمع العربي المعاصر، وكذلك مع روح الفلسفة الجديدة للسلطة. وهذا، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، ما ينسجم مع روح العلمانية، وبالتالي مع المجتمع العلماني، وكذلك مع الديموقراطية من حيث هي تطور في السياسة، وبالتالي بما «هي نظام حكم ونظام حياة اجتماعية، يقومان معاً على مبادئ الحرية والمساواة والوحدة والاختلاف، والمصلحة الخاصة والمصلحة العامة».[90]

---

84 ـ نفسه، ص 75

85 ـ المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

86 ـ مطارحات للعقل الملتزم، م. س، ص 88

87 ـ التفكير والهجرة، م س، ص 321

88 ـ المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

89 ـ نفسه، ص 325

90 ـ نفسه، ص 32

ـ خاتمة

كان هذا إذن ما تقوله الفلسفة النصارية في أحد الأسئلة الكبرى المطروحة على المجتمعات البشرية عموماً، ومن ضمنها المجتمع العربي، ألا وهو سؤال الدين والسلطة. إنّه قول أبان فيه هذا الفيلسوف عن جرأة فلسفية في معالجة قضيتين ظلتا مصنفتين ضمن ما يسمّيه المفكر أبو علي ياسين بالثالوث المحرّم في العالم العربي (أي الجنس والدين والسياسة). وتتجلى هذه الجرأة أولاً: في إعادة بنائه لمفهومي الدين والسلطة على أسس فلسفية وأنتربولوجية؛ بموجبها أزال من جهة: غشاوة التفسيرات الميتافيزيقية والغيبية عن هذين المفهومين. أمّا من جهة ثانية: فقد برهن فلسفياً ومنطقياً على استحالة دمج السلطة الدينية في السلطة السياسية والعكس. كما تتجلى هذه الجرأة ثانياً: في برهنته على أنّ استحالة هذا الدمج لا تعني بأيّة حال عدم ضرورة السلطة الدينية للسلطة السياسية كضرورة تنأى بنفسها عن منطق الخضوع والإخضاع، والانغلاق على الذات وتنتصر للعدل والانفتاح. ثالثاً: إنّها جرأة سيبرهن بموجبها على أنّ الوعي بهذه الضرورة هو حصيلة تطور حتمي للوعي السياسي والديني، عبر التاريخ، بأهمية العدل في تدبير العلاقة بين مختلف السلطات الأصلية في عالم الإنسان. هذا العدل الذي سيجد تحققه الأمثل في ما يسميه المجتمع الليبرالي الديموقراطي العلماني. رابعاً: إنّها جرأة تتجلى في اعتباره العلمانية قضية تطور لا يمكن تجنبه من طرف أيّ مجتمع، بما في ذلك المجتمع العربي كمجتمع متطور نحو العلمانية، رغم كونه مجتمعاً يحضر فيه الدين بقوة.

ولعل ما عمّق مظاهر الجرأة هاته في الفلسفة النصارية، هو اتخاذ هذه الفلسفة مسافة نقدية مع تلك المعالجات التي يزخر بها تاريخ الفلسفة لهذه العلاقة بين الدين والسلطة. فهي معالجة لا تذهب إلى ما ذهبت إليه الفلسفة الأنوارية، ومعها الفلسفة الوضعية والماركسية، إلى إقصاء الدين كسلطة من المجتمع باسم سلطة الدولة والعقل. إنّها معالجة طهّرت السلطة الدينية من الهيمنة، ولكنّه تطهير لم يذهب إلى درجة إقصاء هذه السلطة من أدوارها الممكنة في الحياة السياسية والاجتماعية. فهو تطهير طال حتى الدولة الملحدة، مادامت الغاية منه هي مواجهة السلطة كهيمنة وبالتالي كجرثومة للاستبداد، حسب تعبير الأستاذ نبيل فازيو، والتشريع لها كسلطة تملك الحق في الأمر وما يقتضيه من واجب الطاعة. وهكذا سينتهي بنا الفيلسوف ناصيف نصار من خلال معالجته هاته إلى مصالحة السلطة مع الدين من خلال مصالحة هذه السلطة مع ما ظلت تعاديه، أي العدل والحرية والديموقراطية والنهضة والتطور، وذلك من خلال بناء نظرية في العدل بديلة عن نظرية العقد الاجتماعي الأنوارية. ومن منطلق هذه النظرية سيعتبر هذا الفيلسوف أنّ تحقيق المجتمع العربي لنهضته الثانية، بما هي عنوان لعلمانيته الليبرالية الديموقراطية، من شروط ذلك مصالحة الدين مع السلطة. وهذه المصالحة ليست سوى قفاز ناعم يخفي في تضاعيفه تلك الروح الصدامية والمشاكسة للفلسفة النصارية التي تعبّر عن نفسها، كما يقول الفيلسوف محمد المصباحي، في مواجهة طرفين في الحاضر العربي: الطرف «اللاعقلاني الذي يريد إغراق العالم العربي في غيبوبة سياسية ومعرفية وعقدية منتشية بأزمتها المزمنة، والطرف اللاديموقراطي الذي يستكبرعلى الشعوب العربية أن تكون مؤهلة لأخذ زمام وجودها بنفسها، فيغرقها في ضروب من الاستبداد الذي فاق قهره الخطابي والمادي كلّ تخيل»[91].

91 ـ المصباحي، م، جدل العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة، منتدى المعارف، بيروت، الطبعة الأولى 2013، ص 64

في قضايا السلطة ومصادر الشرعية في السياق الإسلامي العربي
حوار مع الأكاديمي المغربي امحمد جبرون

◆ حاوره: يوسف بن عدي

» مرحباً بكم على منبر مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

» يوسف بن عدي: كيف يقدّم الدكتور محمد جبرون مساره العلمي والأكاديمي للقارئ؟

ـ د. محمد جبرون: بسم الله الرحمن الرحيم، الأصدقاء في مؤسسة مؤمنون بلا حدود: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وأستغل هذه المناسبة لأشكركم على هذا الدور التنويري الذي تقومون به في سبيل نهضة أمتنا وتقدّمها.

أمّا عن شخصي المتواضع، فالدكتور امحمد جبرون، أستاذ التعليم العالي مؤهل بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بمدينة طنجة، متخصص في التاريخ، وتاريخ الفكر السياسي الإسلامي تحديداً، حصل على الدكتوراه من جامعة عبد الملك السعدي بتطوان ـ شمال المغرب سنة 2005، نشر إلى حد الآن ما يفوق عشرة كتب في مجالات التاريخ والفكر السياسي الإسلامي والحركات الإسلامية...، ومن أهمّ هذه الكتب «مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة» (2014) الذي صدرت منه لحد الآن طبعتان، وآخر أعماله «نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره» (2015) الفائز بجائزة المغرب للكتاب صنف العلوم الإنسانية، وكان أول فائز بالجائزة العربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية التي يمنحها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بالدوحة، وذلك سنة 2012.

» من المشكلات العويصة في السياق السياسي العربي ـ الإسلامي هيمنة علاقة الديني بالسياسي، التي تتجلى في حقول عدة: الكلام والأصول والتصوف ...، حتى البحث في أصول السلطة العلمية في الإسلام هو بحث في بينية السلطة السياسة، فأحياناً تفسير ما هو ديني بالسياسي وما هو سياسي بالديني. كيف تنظرون وتفسرون، د. جبرون، هذه المعضلة؟

ـ نعم، هذه الحقيقة واضحة عند مراجعة المتون التراثية المختلفة، وتتجاوزها إلى الكثير من الأدبيات الفكرية المعاصرة، والذي يجب الانتباه إليه أثناء حديثنا في هذه الحقيقة أو محاولة تفسيرها، أنّ تشكل الحضارة الإسلامية وازدهارها بما في ذلك تشكل المتن السياسي تمّ خلال العصر الوسيط، حيث كانت الكلمة العليا للمرجع الديني وفي كلّ الحساسيات الحضارية شرقاً وغرباً. وكان طبيعياً في هذا السياق أن يختلط الدين بسائر أشكال التعبير الإنساني مهما اختلفت، وهو ما نلاحظه في الإسلام والمسيحية خلال العصر الوسيط، حتى أنّك لا تكاد تجد فرقاً بينهما من حيث المبدأ المنهجي والغايات، وإن اختلفت الاستدلالات وتعارضت النهايات.

وعموماً، إنّ هذه الإشكالية في أصلها ليست إشكالية إسلامية صرفة، بل هي إشكالية تاريخية وسيطية مسّت كلّ الحضارات الإنسانية في هذا العصر بأشكال متفاوتة، ومن ثمّ من الخطأ الجسيم اعتبارها خاصية حضارية عربية وإسلامية من جهة؛ ومن الخطأ الجسيم ـ أيضاً ـ اعتبارها خاصية الدين الإسلامي، يستقلّ بها دون الأديان الأخرى، ومن ثمّ فالتقدم الحضاري الذي حققته الإنسانية وخاصة في المجال الغربي سمح لنا بملاحظات هذه الخاصية، وتحديداً في المجال الإسلامي الذي ما زال وفياً لروح الثقافة الوسيطية.

» ما مبررات الانتقال، بالمعنى السوسيولوجي، من الجماعة المؤمنة إلى تأسيس دولة الرسول (صلى الله عليه وسلم) في الإسلام؟ ثمّ، هل هذا مؤشر على أنّ التدبير السياسي والتنظيمي من لواحق الدين وليس من أصوله القاعدية؟

ـ من الأمور التي ما زال فيها وعي المسلمين مضطرباً، إن لم نستعمل وصفاً آخر أكثر سوءاً، مسألة تكون دولة الرسول، فالكثير من المؤمنين ينظرون إلى ظهور دولة الرسول كاستجابة لأمر ديني أو سنّة شرعية، ولا يلتفتون في هذا السياق إلى التاريخ وعوامله الفاعلة في هذا السياق. وهذا الخلل على صعيد الوعي مسؤول اليوم عن كثير من الضلالات السياسية والانحرافات السلوكية.

إنّ الكيان السياسي البسيط الذي أسّسه الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ والذي نسمّيه مع قدر من التجوز بالدولة، كان في الأصل استجابة لتحولات سياسية وتاريخية عاشها المجتمع المدينيّ بكلّ

طوائفه بعد هجرة المسلمين والتحاقهم بالمدينة، فوثيقة الصحيفة التي دخلت في عهدها سائر المكونات القبلية للمدينة كانت وثيقة سياسية غير دينية، توخت معالجة عدد من المشاكل البينية التي كانت تقع بين فرقائها، من ذلك دفع الظلم وتسوية المشاكل الثأرية مدنياً ودون عنف أو قتال والتناصر ومواجهة كلّ من يهاجم المدينة من الخارج.

وكما هو واضح من خلال هذه الظروف أنّ تأسيس هذا الكيان الدولتي البسيط والجنيني كان تأسيساً تاريخياً ومدنياً، ولم يكن ـ أبداً ـ تأسيساً دينياً، بالرغم من إشراف الرسول عليه، وقد حاولنا تفصيل هذه المسألة وبيانها بما يكفي في كتابنا «نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره».

وإجمالاً، إنّ تدين الواقعة السياسية الأولى في الفكر السياسي الإسلامي (دولة الرسول) هو أمر متأخر، جلّى التأثيرات الوسيطية بقوة، وجلّى أيضاً التأثيرات الثقافية الخارجية بقوة، وفي مقدمتها التأثير الفارسي والساساني. ونحن اليوم بحاجة إلى تجديد الوعي واستعادة الخصائص المدنية والتاريخية لهذه الواقعة التي حجبتها «الطبقات» الثقافية للعصور الوسطى.

» من المعلوم أنّ لكلّ سلطة أو دولة ناشئة شرعية ومشروعية تبرر دواعي وجودها وأسباب قيامها. أين يمكن قياس شرعية السلطة السياسة في الاجتماع العربي الإسلامي ومن أين تستمد شرعيتها؟

ـ إزاء هذا السؤال يجب التمييز بين طورين في الخطاب الإسلامي حول الشرعية السياسية للدولة، ففي الطور الأول الممتد من عهد الرسول إلى عصر التدوين أي إلى بداية المائة الثانية كانت الشرعية في تحققاتها التاريخية المختلفة شرعية مدنية وتاريخية، فالرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ فيما هو سياسي كان إنساناً يتصرف بموجب عقلاني، يشاور ويتحاور...، وكذلك كان الأمر مع الخلفاء الراشدين والعصر الأموي، ولهذا فأنا أعتبر «الاستبداد» الأموي استبداداً مدنياً بالدرجة الأولى مقارنة مع الاستبداد العباسي الذي اتخذ طابعاً دينياً منذ بداية الدولة العباسية، أمّا الطور الثاني والممتد بعد عصر التدوين فقد شهد استناداً واعتماداً قوياً على الدين في بناء الشرعية السياسية للدولة، حيث أمست مقالات المتكلمين وأحكام الفقهاء مؤسسة لشرعية الإمام تتجاوز كلّ مصادر الشرعية الأخرى المرتبطة بعوامل تاريخية ومراجع مدنية.

إنّ هذا الوعي المختلف بتقلبات الشرعية في التاريخ يسمح لنا بإخراج جوهر الإسلام من الاستلاب التاريخي، ويسمح لنا أيضاً بتوظيف جديد ومختلف للإسلام في إطار الدولة الحديثة.

» إلى أي مدى يمكن اعتبار أنّ هذه الدولة أو السلطة مدنية ذات فواعل موضوعية ومدنية وتاريخية وليست دينية وقيمية فحسب؟

ـ بالتأكيد، فالذي يجب أن نعيه ونتشبث به في هذا السياق من القول، أنّ التواريخ تتحاور مع الدين وتأخذ منه وتعطيه بحسب الظروف والأحوال، فإذا كانت في أطوار معينة كانت تواريخ دينية أو تكاد، فإنّ التاريخ الراهن مختلف عن الماضي اختلافاً كبيراً وجوهرياً.

» وهل نفهم من هذا أنّ البحث في القيم والأحكام هو الذي أضفى على هذه السلطة الطابع الديني المتوارث إلى اليوم؟

ـ يجب أن نوضح في هذا السياق أنّنا من خلال أطروحتنا في هذا الباب لا نعيد تقييم التاريخ وقراءته بأثر رجعي، وهو خلل منهجي من شأنه أن يتسبب في كثير من الانحراف في الفهم والوعي، بل الذي نريد أن نلفت الانتباه إليه هو مفهوم «الإسلام السياسي»، هل هو الأحكام أم الشريعة أم مباحث الإمامة ومقالات المتكلمين أم السياسة الشرعية، أم ماذا؟ في تقديرنا أنّ «الإسلام السياسي» هو حزمة قيم تحيلنا إلى جوهر الإسلام والدين عموماً، هذه القيم التي تحققت في الماضي من خلال مفاهيم وأشكال وأنماط ونظم تاريخية، وهي قابلة اليوم للتحقق من خلال مفاهيم وأنماط وأشكال الحداثة وغيرها، بمعنى آخر إنّها مفتوحة على المستقبل، ومتحرّرة من كلّ أشكال الاحتكار الماضوي.

ومن ثمّ، وفي الجوهر: إنّ الأخلاقية السياسية الإسلامية تتعلق أساساً بالقيم المرجعية الكليّة والعليا التي احتفى بها المقدّس وهو القرآن، وتمثلها النموذج النبوي والراشدون من بعده، وهو ما يجب إدراكه اليوم.

وقد حاولنا في كتابنا «مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة» تتبع تحقق بعض هذه القيم على المستوى التاريخي.

» لعل المتأمل في الأحداث المشهودة في الفكر والاجتماع والسياسة في العالم العربي اليوم يقرُّ بفرضية استبداد الهاجس الديني وسطوته وتأويلاته أحياناً على مدارات المجتمع وبنياته المختلفة والمتنوعة. كيف، إذن، نفسّر رفع الطلب الإيديولوجي إلى تطبيق الشريعة وتحكيم الدين في السياسة وما له من آثار فادحة؟

ـ إنّ مشكلة ازدياد الطلب الإيديولوجي على الإسلام في المجال السياسي أمر طبيعي ومفهوم إذا أخذنا بالاعتبار الظرف الانتقالي الحرج الذي دخلته الدول العربية والإسلامية منذ النصف الثاني من

القرن 19م وبعد الاستقلالات الوطنية في منتصف القرن الماضي، وبروز سؤال موقع الدين في الدولة الوطنية الحديثة بشكل حاد.

لكنّ المؤسف في هذا السياق الطبيعي والتاريخي أنّ الفكر السياسي الإسلامي لم ينجح في مواكبة هذا الظرف الانتقالي وإنتاج الأجوبة والأطروحات المناسبة لدخول عصر الحداثة، حيث وجدنا معظم الأدبيات في هذا السياق أدبيات استعلائية تستنسخ تجارب الغرب وأجوبته، أو أجوبة تقليدية لا تعترف بسلطة التاريخ وحكمه، وهو ما أدى إلى تمزقات عنيفة وصدامات مكلفة ما زالت مستمرة إلى اليوم.

إنّ الظرف الانتقالي الذي تجتازه الأمّة العربية اقتضى وما يزال إصلاحاً جذرياً في الإطار الديني، وهو الإصلاح الذي ما زال متأخراً، فإخراج الإسلام من مجال الإيديولوجيا والصراع الطائفي أو الحزبي مرتبط ارتباط ضرورة بابتكار مقالة إسلامية حديثة على غرار ما قام به واصل بن عطاء وأبو الحسن الأشعري في يوم من الأيام، وهو ما لم ينجح فيه المسلمون بعد قرابة قرن من الزمان من المحاولات والتجارب.

» أليس بالفعل، كما يقول المغربي عبد الإله بقلزيز، إنّ «أزمة الدولة والسياسة هي من «فعل السياسة لا من فعل الدين...، وذلك لأغراض سياسية لا علاقة للدين بها، حتى وإنْ استخدموا في ذلك مفردات الدين، وادّعوا ما بينه وبين السياسة والدولة من صلة...؟» ما رأيكم في هذا الكلام؟

ـ يبدو لي أنّ هذا الفهم للإشكالية الذي يردّها لأسباب سياسوية فهم تقليدي ومتجاوز، فالقراءات والأطروحات الجديدة في هذا الباب تنطلق من حقيقة أساسية وهي **أنّ الإطار الأخلاقي سواء كان دينياً أو مدنياً لا يمكن قطعه وفصله عن الحياة المادية والتاريخية للناس** في بعدها السياسي والاقتصادي...، ومن ثمّ بدل إنكار هذه العلاقة وتركيز الجهد النقدي على خلفياتها وجب الاعتراف بها أولاً ومراجعتها في ضوء متطلبات الحداثة والتقدم، والدين بشكل عام والإسلام على وجه الخصوص مبدئياً وفي جوهره لا يمكن أن يكون معاكساً للإنساني فينا، لا يمكنه أن يكون ضد تطلعات الإنسان التحررية والتقدمية، ولم يكن في يوم من الأيام بهذه الصورة.

إنّ الإسلام بتأويل تقليدي ـ تاريخي يطرح صعوبات حقيقية أمام بناء الدولة الحديثة الديمقراطية، ولا يمكن بحال من الأحوال تجاهل هذه الحقيقة أو القفز عنها، ولا يمكن الخروج من سلطان هذا التأويل ومضاعفاته السياسية والحياتية إلا بابتكار تأويل جديد يتجاوب مع متطلبات التحديث السياسي. ومن ثمّ فالاعتراف بهذه الحقيقة يعتبر مقدمّة رئيسة لإنتاج هذا التأويل.

» عطفاً على منجزات الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة على مستوى الأفكار والإشكالات والقضايا، وما يجري اليوم من سجال عن نظرية العدل ومعايير الديمقراطية والمواطنة الكونية والدولة ما بعد العلمانية... إلخ، هل توجد شروط إمكان التفكير في السياق الإسلامي العربي الراهن عند دولة العدل والحق بالمعنى المدني؟

ـ أظنّ أنّنا في العالم العربي ما زلنا بعيدين عن هذا النقاش، فالعالم العربي ما زال يعاني من أجل بناء الدولة الوطنية، المواطنة، الديمقراطية، دولة الحق والقانون...، أمّا ما ذكرتموه فهو مظهر من مظاهر إشكالية «ما بعد الحداثة السياسية» التي دخلها الغرب في سياق العولمة والكونية.

وقناعتي في هذا السياق أنّ مفكري السياسة العرب يجب ألّا يستوردوا الإشكاليات التي من شأنها تزييف النقاش السياسي والفكري وجعله في جميع الأحوال مجرد صدى للخارج، ومساهمة غير مباشرة في إقصاء العرب من الدينامية التاريخية الحقيقية.

لا يمكن للعرب أن يقفزوا عن استحقاقاتهم الثقافية والفكرية والارتباط باستحقاقات الغرب في سعيهم للحداثة والتقدم، إنّ المثقف العربي في هذه الظرفية الحرجة بحاجة وأكبر من أي وقت مضى إلى الالتزام الفكري والثقافي الذي يجعله أداة فعالة في معركة الإصلاح والحداثة والتنوير والتقدم.

» ما هي الإضافة القوية التي نافحتم عنها في كتابي: «مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة» (2014)، و«نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوّره» (2015)؟

ـ إنّ مشروعي في تجديد الفكر السياسي الإسلامي الذي عبّرت عنه جزئياً في العملين المشار إليهما أعلاه يسعى إلى تطوير مقاربة جديدة في بناء الأخلاقية الإسلامية في المجال السياسي، وتقوم هذه المقاربة على كشف كيف تقمّص التاريخ العربي قميص الدين، حيث أمسى تديننا مخترقاً اختراقاً فاضحاً من طرف التاريخ، وخاصة في المجال السياسي، ومن ناحية أخرى نسعى من خلال عملنا هذا إلى كشف الجوهري في الإسلام الذي يوجد أمامنا وليس وراءنا، والذي يسهّل اندماج المسلم في عصره وتاريخه دون عقدة نقص.

» شكراً لكم الصديق والدكتور الباحث محمد جبرون على هذا الحوار الراقي.

الدولة والدين في الفكر العربي المعاصر

الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي
قراءة في كتاب الدكتور عبد الإله بلقزيز

◆ يوسف بن عدي

الملخص التنفيذي

يطلُّ علينا المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز بنصٍّ جدلي يستند إلى مقدمات وفرضيات الاجتماع العربي السياسي الملتهب بالمزاوجة بين تحليل الظاهرة في تمظهراتها السياسية وربط المقدّمات بالجذور الفكرية والتاريخية حتى تكون المقاربة فكرية "لا سياسوية، أعني بمفردات الفكر لا بلغة المساجلات والمقاربات الإيديولوجية، لئلا تستمر في لوْك كلام هو إلى الالتباس أقرب". (ص: 14)

اختار المؤلف عنواناً لكتابه الجديد: "**الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي**"، وهو من منشورات منتدى المعارف، بيروت، سنة الطبع 2015، عدد الصفحات: 237. وبهذا الاعتبار، لا نجافي الصواب والحقيقة، إذا قُلنا إنّ مدار تفكير الدكتور بلقزيز هو التفكير في إشكال الدولة في السياق العربي الإسلامي بلواحقه المختلفة والمتباينة من علاقة الدولة بالدين وطبيعة قوام الدولة مدنية أم دينية، ودور العوامل الخارجية والداخلية في انهيار الدولة الوطنية والارتداد إلى نظرية الخلافة والدولة السلطانية...، والشرعية والعنف وطرق تفسير الواقع العربي من منظور مذهبي مؤدلج... إلخ.

وبالجملة نقول إنَّ إشكاليات الدولة والدين والتباسها السياسي والإيديولوجي والنظري في الفكر العربي هو السبب في اهتزاز الاجتماع السياسي العربي وميلاد الخلط الرهيب بين بنيات هجينة في بناء المجال السياسي والشأن الديني.

لعل الناظر في نصوص ومؤلفات ومقالات الدكتور عبد الإله بقلزيز[1] يتحصل لديه أنّ هذا الأخير لا يراهنُ في تأويله أو تحليله لمسألة الدولة على رؤية حديّة (إمّا... و...إمّا) بقدر ما يتطلع بحماس نظري فائق ومُكنة قلّ نظيرها على تركيب المعطيات السياسية والاجتماعية والمعرفية وتحليلها تحليلاً نقديّاً يغرفُ من مجالات متعددة: سوسيولوجيا المعرفة، والتحليل النقدي للخطاب، واجتماعيات الإيديولوجيا وأدوارها، وسيكولوجيا الفرد والجماعة، والاقتصاديات العربية...، وأحسب بذلك أنّ توظيف هذه الفرضيات والمقدمات في تقريب إشكال الدولة والدين إنّما يحتاج، حتماً، إلى تحلّي المؤلف بالموضوعية الممكنة والنزاهة الإجرائية في انتقاء النصوص واستثمار الشواهد والأمثلة لنصب الأدلة والبراهين على دحض هذه الأطروحة أو إثباتها.

---

1 - راجع: الفصل الرابع: «**التأسيس النقدي في الفكر العربي المعاصر**» من كتاب: «قراءات في التجارب الفكرية العربية المعاصرة»، المؤلف: يوسف بن عدي، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت، سنة الطبع 2011

- جميع الصفحات التي نحيل عليها في متن المقال هي من كتاب: «الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي»(2015) للمؤلف: عبد الإله بلقزيز.

جاء كتاب: "**الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي**" للمؤلف عبد الإله بلقزيز، موزعاً على مقدّمة ومدخل وثمانية فصول مرتّبة على ثلاثة أقسام.

أوضحتْ مقدّمة الكتاب سياق تحريره وتأليفه الذي لا يعود إلى موجات الربيع العربي ومظاهره السياسية والاجتماعية، وإنّما يعودُ إلى أنّ "التعقيد والتأزم في العلاقة بين الدولة (السياسة) والدين، ما كانا يوماً بالحجم والخطورة اللذين أمسيا عليهما منذ اندلاع حوادث "الربيع العربي" وإلى يوم الناس هذا، إلّا أنّ العلاقة هذه ظلت متوترة وملتبسة..." (ص: 10). ويعني أنّ فشو ظاهرة استغلال الرأسمال الديني في مجريات السياسة والصراع على السلطة هو المبرر الموضوعي لإعادة النظر في مسالك علاقة الدين بالدولة عن طريق الاندماج والاستقلال والإقصاء...، يصير المآلُ بعد صعود الحركات الإسلامية الحزبية أو "الإسلام الحزبي" إلى ممارسة العنف وانتشار التطرف، وهو يفسّر التركيب المهول الذي عرفته الدولة الوطنية من مواريث النظام الكولونيالي ومواريث النظام السلطاني. (ص: 11)

والحقُّ، أنّ التداخل الماهوي بين الدين والدولة[2] قد امتدّ وتجلى بوضوح في رفع الطلب الإيديولوجي، كما يقول بشلير، تطبيق الشريعة وتحكيم الدين في السياسة من مطلب إيماني إلى مطلب سياسي، "لذلك آثاره الفادحة التي نراها اليوم، وقد باتت توشك أن تصبح خارج السيطرة" (ص: 11). كما تبدي مقدمة الكتاب رؤيتها المنهجية وتوسلها المعرفي بأنّ النظر الإشكالي في مسألة الدين والدولة، في هذا المعرض، هو "توسعة دائرة المنظور المنهجي بحيث يستفيد من أدوات تاريخ الفكر، وتاريخ الحركات الاجتماعية والسياسية (تاريخ الوقائع) وعلم اجتماع السياسة" (ص: 13)، زيادة إلى ذلك اعتبار د. بلقزيز أنّ العلاقة بين الديني والسياسي في الاجتماع العربي الحديث والمعاصر لم تحظ باهتمام علمي كبير، "... لكنّ قليلين فقط هم أولئك الذين عنوا بمقاربة المسألة في تاريخنا الحديث" (ص: 13).

كما جاء مدخل الكتاب لبيان الفرضيات السائدة والمألوفة في مقاربة قضية الدين والدولة في فكرنا العربي، والتي يجدر بنا تقويمها تقويماً نقدياً عميقاً. ومن بين هذه الفرضيات التداخل الحاصل بين الديني والسياسي كتعبير وانعكاس آلي على أزمة المجال السياسي العربي.

فهذا الأخير الذي أضحى مرتع الهشاشة والفوضى بعلّة التفاوت في التطور بين البنية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية (ص: 15)، والتباعد بين القوى المحافظة والقوى الحداثية الوطنية. وكلُّ ذلك من شأنه أن يعكس أيضاً "الوجه الحاد من أزمة السياسة والدولة في الوطن العربي يفصح عن نفسه من خلال حالتين متفاوتتين في الخطورة: العنف السياسي والحرب الأهلية" (ص: 16). فانظر كيف كانت السياسة في دلالتها الحديثة والمعاصرة تروم "تنظيم الصراع الاجتماعي وضبطه بقواعد قابلة للاحترام وللاحتكام إليها" (ص: 17). فيعني هذا على جهة السلب أنّ غياب تلكم القواعد المنظمة

2 - نسجّل وجود تقاطع في القضايا وتناص في مقاربة مشكلات الدين والدولة، مع وجود اختلاف في صقل الإشكالية وتطويرها ومراجعتها: أمثلة على ذلك:

- «الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي»(2008).

- «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»(2011).

- «الدولة والمجتمع، جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر»(2015).

للفضاء العمومي والشأن السياسي يفسح المجال لنشوء العنف والجنوح إلى القوة المادية والتكالب على السلطة والنفوذ. يقول بلقزيز في هذا الإطار: "وحين لا تمارس السياسة بهذا المعنى المدني السلمي، فيجنح من يمارسها لاستخدام أدوات غير سياسية مثل العنف المسلح" (ص: 18). وبهذا الاعتبار، يشترط في رفع هذه الآفة، آفة العنف، من خلال التفكير النظري والمعرفي في علاقة الدين بالدولة، أو ـ قلْ - بلغة منطقية كيف يكون النظر إلى علاقة الدين بالدولة، هل من جهة المقوم الذاتي أو اللازم العرضي؟

ننعطف، ونسوق جواب بلقزيز بأنّ أزمة الدولة والسياسة هي من "فعل السياسة لا من فعل الدين (...)، وذلك لأغراض سياسية لا علاقة للدين بها، حتى وإنْ استخدموا في ذلك مفردات الدين، وادّعوا ما بينه وبين السياسة والدولة من صلة.." (ص: 20). وهي دعوة إلى تسخير العقل النقدي لمعضلة تلبّس السياسي بالديني، أو ركوب الديني على أمواج السياسية نحو فكّ الارتباط بينهما بالمعنى الرشدي الدقيق. وبكلمة، نقول لقد قدّم عبد الإله بلقزيز في مقدّمة ومدخل "**الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي**" مقدّمات نظرية ومداخل للتفكير في الديني والسياسي.

أمّا القسم الأول: "**موضوعات نظرية وتاريخية في الدولة والدين**" فهو يضمُّ الفصل الأول: "**الدولة والدين في الاجتماع السياسي**"، ويرصد معطيات نظرية وتاريخية في السياق العربي الإسلامي لعلاقة الدولة بالدين وطرق التماهي أو الإقصاء. فالتماهي هو محاولة استعارة مفردات دينية لمآرب سياسية من أجل تأسيس المشروعية السياسية على الدين (ص: 39)، والإقصاء هو العمل على إخراج الدين من المجال السياسي العمومي بقوة القانون والتشريع. غير أنّ "الآثار التي تنجم عن النمطين معاً تكاد تكون متشابهة، حتى لا نقول واحدة، وأكثر تلك الآثار المتشابهة جلاء ميلاد مشكلة سياسية لنظم الحكم، في دول الاستتباع ودول الإقصاء على السواء، اسمها الحركات السياسية الإسلامية أو ما يُدعى بـ"الإسلام السياسي" (ص: 45).

من نافلة القول إنّ التراث السلطاني الفقهي قد رسّخ معالم التوسل بالدين في السياسة أو توظيف الدين في ترسيخ مشروعية الدولة، غير أنّ صعود الحركات السياسية الإسلامية اليوم قد أسهم بصورة فادحة في إقحام الدين في السياسة. وهذا يرجع، بطبيعة الحال، إلى الإخفاق السياسي لحركات اليسار الديمقراطي والاشتراكي والانسداد السياسي وسيادة الاستبداد العربي النظامي (ص: 50) فضلاً عن ذلك عامل الفراغ السياسي.

ولعل من التوصيات الأساسية التي نلتقطها من مقول د. بلقزيز، ضرورة إعادة قراءة المشروع الإسلامي السياسي قراءة فكرية ومعرفية لا عقل إيديولوجي حتى يوضع في رصيده "ميزان التقييم الموضوعي" (ص: 54) ثم بناء مجال سياسي حديث يعمل بقواعد الحقوق المدنية والتشريعية والقانونية. إذ بهذا، "تستقيم فيه العلاقة بين الدولة والدين، فلا تعود تطرح مشكلاتها على المجتمع والحياة السياسية" (ص: 60).

والفصل الثاني: "**الديني والسياسي في السياقات المعاصرة**" إنّما جاء تكملة لإشكال علاقة الديني بالسياسي في الفصل السابق. بيد أنّ بقلزيز ينخرط في بيان تفاصيل فعل السياسة وفعل الدين، وطبيعة مجاليهما. فالمجال السياسي هو مجال صراع المصالح الدنيوية وتنظيم الاجتماع الإنساني على قواعد مدنية عمومية، بالضدّ يكون مجال الدين مجالاً خاصّاً

بالأفراد المؤمنين. فلمّا كان التوسع الاستعماري والكولونيالي على البلاد العربية متنامياً، فإنّ استثمار الدين كقوة مادية ومعنوية في الصراع من الفواعل والمحركات الإيجابية الدافعة نحو التحرر الوطني. والغريب أنّ هذا الدين ذا العلاقة المحمودة مع السياسة يصير قوة تدمير وخراب العمران حينما يتحول إلى حلبة الصراع الإيديولوجي والمذهبي داخل المجتمع الواحد (ص: 63)، والذي تضاعف مع "الإسلام الحزبي".

يتأدى على ذلك أنَّ الخروج من هذا النفق المظلم لا يتحصل، في نظر بلقزيز، إلا بقبول العلمانية كقاعدة للدولة ونظام الحكم كي يتوقف الخلط غير "المشروع بين الدولة والدين" (ص: 78). وهذا للأسف يتطلب زمناً طويلاً "قبل أن تعيد الحركات الإسلامية النظر في موقفها من العلمانية فتتحول على خط سير المسيحية الديمقراطية الغربية والإسلام السياسي التركي" (ص: 81).

والقسمُ الثاني: "**الدولة والدين: علاقات تبادل**" يحتوي على ثلاثة فصول: الفصل الثالث: "**الدين والدولة والحاجات الافتراضية: هل الدولة في حاجة إلى الدين؟**" الذي أقرّ فيه د. بلقزيز فكرة في غاية الأهمية؛ وهي أنّ تصاعد نفوذ الإسلام السياسي إيديولوجياً واجتماعياً هو مبررٌ كافٍ لإعادة تفسير إشكاليات الدين والدولة في الوعي العربي المعاصر، معنى هذا النظر في بنية الدولة العربية وتركيباتها ووظائفها كما وجدتْ في "التاريخ، وخضعتْ في تكوينها وتطورها لقوانين التاريخ". (راجع تفاصيل هذه الرؤية، ص: 88 إلى 92). إذن فالدولة، بالمعنى الواقعي، هي كيان سياسي مستقل تاريخي لا يستلهم فكرة متعالية من خارجها. وينجمُ عن هذا أنّ الدولة هي جسم اصطناعي مؤسس على تعاقد اجتماعي وقواعد التنظيم الاجتماعي وتدبير الصراع عن طريق التحالف والتوافق.

ومن نوافل القول إنّ الدولة ليست في حاجة إلى الدين، وإن ظهرتْ جملة من الأمثلة التاريخية والشواهد الواقعية على ذلك...، فإنّ "ما حصل من تلازم بين الدولة والدين، في جزء آخر من التاريخ، وفي أزمنة منه متطاولة، لا يكفي ليكون قرينة على أنّ العلاقة ماهوية بين الدين والدولة، وأنّ الثانية يمتنع قيامها من دون الدين" (ص: 96). وجاء الفصل الرابع: "**الدين والدولة والحاجات الافتراضية: في أنّ الدين مستغنٍ عن الدولة**"، لنقد فرضية حاجة الدين وانتشاره في أرجاء الأرض. وقد استند المؤلف إلى مستندات تاريخية واجتماعية وسياسية، رغم تواجد شواهد معتبرة على إسهام الدولة التاريخية في نشر الدين، لبيان أنّ الدين توسع في الناس عبر بنيات المجتمع وطبقاته وفئاته وتياراته...، يقول د. بلقزيز في هذا المعرض: "هذا ردٌّ على المستدلين بوقائع التاريخ لإثبات الفرضية المشار إليها، غير أنّ الأهم من دحض الدليل بيان وجوه القصور فيه، الاستدلال بوقائع تاريخية أخرى يتأكد أنّ الدين وجد لنفسه أقنية للانتشار والفشوّ بعيداً عن سلطة لدولة حاملة، ووجد لنفسه فرص الالتقاء والتوسع على الرغم من أنّه يقع تحت سلطان دولة غير إسلامية" (ص: 108-109). ويقول كذلك: "تجربة تاريخية حديثة تتكرر بها حجة دروس التاريخ الإسلامي من أزمنة ماضية لم يكن الدين فيها، كما اليوم، في حاجة إلى الدولة، لأنّ إطاره الموضوعي الذي حمله وحماه وأشاعه، هما الجماعة والأمّة" (ص: 116). ويتحصل ممّا تقدم أنّ النمطين الإلحاقي والإقصائي لهما نتائج مهولة ورهيبة على الفرد والجماعة والمجتمع الإنساني.

يطمح الفصل الخامس: "**في المذهبية والتمذهب**" إلى بيان خطورة الانقسام المذهبي والطائفي، وسبب توظيف النص الديني وتأويلاته المغرضة والمفلسة لصالح فئة مغلقة ضيقة الأفق التاريخي والمرمى النظري.

هكذا، رصد المؤلف من خلال تاريخ الأفكار والمذاهب عوامل ميلاد التمذهب والمذهبيّة، وهي: العامل السياسي، أي الصراع على السلطة والتشريع للعقل السنّي أو الشيعي بأحكام سياسية في ثوب فقهي، والعامل الاجتماعي (اجتماعيات التمذهب) يعني دور البنية القبلية والعصبية والجغرافيا في نشوء الانقسام والدعوة إلى الفتنة. والعامل الثالث هو العامل الثقافي الذي اعتبره بلقزيز من مواريث الاعتقادات والتصورات العالقة في بنية الفرد السيكولوجية والاجتماعية والمندمجة في تكوينه دون قدرته ومستطاعه الانفلات منها. وبالتالي "لا يمكنه أن يحرره بسهولة أو يسر من تأثير عقائده وقيمه التي كان عليها قبْلاً، وخاصة حينما يكون اعتناقه للدين الجديد (الإسلام)..." (ص: 140)، هذه بعضٌ من تلك العوامل المُساهمة في ميلاد الانقسام والانشقاق داخل الأمّة والجماعة.

وبعد كلّ هذه الاعتبارات والأسباب المتقدمة، أثبت د. بلقزيز جملة من الأفكار وهي:

- المذهبية هي ظاهرة لانعدام الاندماج الديني.

- التمذهب لحظة طبيعية في تاريخ الأديان بفعل اعتقاد المؤول والمفسر امتلاكه للدين "القويم والصحيح".

- إلغاء المذهبية أمر مستحيل، لذلك المطلوب هو إرساء علاقة جديدة بين المذاهب بفعل الاعتراف المتبادل وقاعدة التسامح وإبعادها عن الفضاء العمومي (راجع التفاصيل، ص: 152 إلى156).

- إعادة بناء المجال السياسي وتحريره من عوامل الانقسام وأسباب الفتنة ومعاقل الانشقاق هو الطريق الأجود لتدبير الدولة بقواعد تشريعية ومدنية.

ولننعطف ونقول إنّ القسم الثالث: **"في الإسلام السياسي المعاصر"** بفصوله الثلاثة هو تعبير عن وتيرة متنامية في نقد أصول ومبادئ الإسلام الحزبي عن طريق تحليل منشوراته ومقالاته وبياناته وأيضاً تنظيماته. من هنا جاء الفصل السادس: **ما "الإسلام السياسي"**؟ لبيان مفارقات هائلة للخطاب السياسي العربي المرتد حيناً والمتقدّم حيناً آخر. فلمّا كان "الإسلام الحزبي" هو القول بتطبيق الشريعة وإقامة دولة دينية، فإنّ مسلكها الإيديولوجي هو تقويض شرعية الدولة الوطنية. وينتجُ عن ذلك ارتداد هذا القول السياسي على منجزات ومكتسبات خطاب الإصلاحية الإسلامية والنهضة الحديثة. والحق أنّ هذا التصور السياسي الإسلامي نابع عن قناعة راسخة بأنّ السلطة والخلافة من الأمور المركزية، واعتبار أنّ الإسلام هو نظام حياة متمثلة في النظام السياسي والاجتماعي. هكذا يتحول الإسلام، كما يقول بلقزيز، من عقيدة توحيد إلى إيديولوجيا التقسيم (ص: 165)، بل والأكثر من ذلك يوسم "الإسلام الحزبي" بأنّه طائفي ومذهبي بامتياز، إذا لم نشهد اليوم وأمس وغداً حزباً إسلامياً يضمّ طوائف ومذاهب من شتى المشارب والمنابع من سنّة وشيعة، إذن لا مِرْية من اعتبار هذا التصور ضرباً من المحال.

وراهن أيضاً الفصل السابع: **"اجتماعيات "الإسلام الحزبي" وسياساته"** على تحليل الأصول الاجتماعية والقاعدية لنشوء ظاهرة "الإسلام الحزبي". يعني الوقوف عند "الأسباب والعوامل التي وفرتْ لميلاده واستمراره البيئة المناسبة والأرض الخصيبة وجعلت منه ما يشبه الثمرات المرّة لها" (ص: 181).

وتقعُ أسباب وعوامل ميلاد "الإسلام الحزبي" ودوره في خراب وتدهور السياسة ومدارها في ستة أمور:

- أزمة الدولة الوطنية في تغييبها لمشروع وطني يعبّر عن طموحات الأفراد والمجتمع بصورة تؤسس للعدالة والمساواة والقانون، بل -قلْ- تبرير إيجابية الدولة الوطنية "نفسه أمام القسم الأعظم من المجتمع والشعب" (ص: 182).

- لقد أدّى تدهور الوضع الاجتماعي والاقتصادي للفئات المهمّشة والمكلومة إلى انخراطهم، بوعي أو بدون وعي، في حركات احتجاجية حادة، وهذا ما جعل الأرضية مهيّأة لحركة "الإسلام الحزبي" لركوب موجة المسألة الاجتماعية. يقول بلقزيز معلقاً على هذا المشهد بقوله: "وقد تكون قوى "الإسلام الحزبي" صدّقت شعاراتها وطوباها الجديدة، وصدّقت أنّ في الوسع اجتراح إمكان تحقيقها، كما قد لا يكون صدقّت أنّ يصبح ذلك في حكم الإمكان" (ص: 187).

- انهيار النظام التعليمي في الوطن العربي وتكوينه لعقول فارغة حافظة مستذكرة غير مبدعة وناقدة لمجريات الأحداث ومشاهد الواقع. وبهذا الاعتبار، لا إخال أنّ التعليم والتربية وتدهورهما إلا منفذاً مطمئناً لنشوء الإسلام السياسي الحزبي والتقاطه اليسير للمتعلمين وإقحامهم في مشروعهم السياسي (ص: 191).

- لا نتزيد في القول والحكم على حد سواء بأنّ أزمة المؤسسة العلمية التقليدية الرسمية وفّرتْ لحركات الإسلام الحزبي غطاء إيديولوجياً لتعاظم نموها ومسارها وتحويل الدين إلى لعبة تأويلية سياسوية.

- إنّ غياب الإصلاح الديني من الفكر الإسلامي العربي يشي بانتشار السلفيات والأرثوذوكسيات في بنيات المجتمع وشرائحه. فإخفاق "الإسلام المعاصر في إنتاج لحظة الإصلاح الديني وإشاعة ثقافتها وقيمها (الاجتهاد، التجديد، التسامح، إسقاط الوسائط...)، ذو أثر حاسم في توفير البيئة المناسبة لميلاد وفشو أفكارها في المجتمع واتساع نطاق المنتمين إليها..." (ص: 198).

- من نافلة القول إنّ تراجع المدّ اليساري والتيار الليبرالي وإحداث الفراغ السياسي في الواقع العربي أدى إلى هيمنة تيار الإسلام الحزبي واستحواذه على جوانب من الواقع السياسي والاجتماعي بفعل الديماغوجية والمخاطبة.

وأمّا الفصل الثامن: "**حصاد الإسلام الحزبي**" فهو تقويم حصيلة المشروع السياسي الإسلامي في الأداء والتفكير والطموح. يقول د. بلقزيز في عبارة جامعة لحصاد هذا المشروع: "إنّ هذا الحصاد السيء ثمرة لمشروع سياسي أخطأ النظر إلى مسألة الدولة والسلطة، واستعمل الدين في صراعاته. وهو خطأ يردّ إلى نوع الثقافة السياسية الذي ساد بيئات الحركات الإسلامية..." (ص: 201). والاستفاضة في هذا الكلام يعتبر المؤَلف أنّ ميلادها وثمرتها المرّة أسهمت في تحصيل الانقسام العربي ونشوء المذهبية وتشويه صورة الإسلام في الداخل والخارج وإشاعة العنف السياسي...، ممّا خلف التصدّع في الاستقرار السياسي العربي. فدخول الإسلام الحزبي هو دخول لعاملين "جديدين على السياسة: استغلال رأس المال الديني في العمل السياسي واستدخال العنف كأسلوب في السياسة" (ص: 209).

ومن الواضح أيضاً أن "الإسلام الحزبي انتخب العامل الديني كمحدد للمواطنة والانتماء المذهبي والطائفي بدلاً من العامل الوطني، ممّا أفقد مشروعية بناء المجال السياسي العربي بمنأى عن القناعات العقدية والدينية والمذهبية. كما ينبغي ألّا يغيب عن الحسبان أنّ "سياسة استدراج التدخل الأجنبي - وهي ما انتهى إليه سلوك "الإسلام الحزبي" - لا يترجم في الواقع، سوى ذلك النقص الحادّ في الوطنية لدى من سلكوا ويسلكون هذا الدرب" (ص: 222). فكلّ هذه النتائج والانعكاسات إنّما مردّها إلى أنّ مشكلة الإسلام السياسي عامة هي مشكلة فكرية قبل أن تكون سياسية.

وبيانُ ذلك أنَّ الناظر في كُرّاساتهم ومقالاتهم وما يُذيعونه من بيانات يتبيّن له مدى خروجها عن منجزات الاجتهاد النهضوي والإصلاحي العربي الحديث من تنويرية محمد عبده والأفغاني ومن عقلانية خير الدين التونسي وأبي الضياف وليبرالية الطهطاوي...، إنّه تراث تمّ تخطيه لا بالامتلاك والاستيعاب بل بالشطب الإيديولوجي. من هنا، حرّر الشيخ حسن البنا رسائله بلغة أقرب إلى مؤلفات محمد رشيد رضا المتأخرة التي لا نلمس فيها وبين طياتها إلا الدعوة إلى الإمامة العظمى (ص: 224).

الأدهى ممّا تقدم، أنّ «الإسلام الحزبي» لم يكن في مُكنتِه الخروج من نفق الهزيمة والارتداد على الحرية الليبرالية والعدالة الاجتماعية وترسيخ الاستبداد وأصوله والنظام الشمولي وتهميش المعارضة...، وما أشبه ذلك. ومعنى هذا أنّ مشروع الإسلام السياسي العربي في تضادٍّ مع ما يُقدمه الإسلام التركي من معادلة ناجحة بين الدين والحداثة، والوطنية والشريعة...، كلُّ ذلك من شأنه أنْ يشي عن أفق تعاطي المثال التركي مع تراثه العثماني الإصلاحي النهضوي منذ القرن التاسع عشر...، زيادة على ذلك ميلاده في كنف الحداثة والعلمانية. وبالضدّ من ذلك نجد تجربة «الإسلام الحزبي» العربي ترفع شعار القطيعة مع الإرث الوطني التنويري الإصلاحي، والانقلاب على منجزات الإمام عبده والأفغاني وإسهامات علي عبد الرازق وقاسم أمين وقبلهما الطهطاوي وخير الدين التونسي، ممّا يجعل المقارنة، كما يقول بلقزيز، لا تجوز.

وصفوة الكلام نقول إنّ إشكال الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي هو إشكال ملتبس تاريخياً ونظرياً وسياسياً. إنّه التباس تاريخي في ترسيخ فرضية حاجة الدولة للدين وحاجة الدين للدولة عن طريق النظر إلى أمر الدين موصولاً بالسياسة والدنيا. والالتباس النظري يتجلى في المماثلة بين مجال الدين كمجال خاص بالفرد وإيمانه وتجربته مع عالم المطلق والتعالي...، ومجال السياسة والدولة كجسم اصطناعي يحتكم إلى قواعد التنظيم الاجتماعي والمدني والتشريعات. وأمّا الالتباس السياسي فمن مظاهره وتجلياته القولُ بضرورة الدولة الدينية وإسقاط شرعية الدولة الوطنية ومناهضة تيارات العلمنة والتحديث.

فجميع هذه الالتباسات الهائلة تردّ إلى ميلاد ونشوء «الإسلام الحزبي» الذي لم يحصد إلا الويلات والمآزق والهزائم...، ولم يُورث للأجيال الصاعدة إلا خراب العمران وتدهور السياسة وإقامة الأسوار العالية بينه وبين الآخر، واختبار التمذهب والمذهبية كوسيلة للإمعان في فشوّ إيديولوجيا الانقسام والفتنة والانشقاق...، وبمعية هذا التمرين الأولي لتجريب موضوعات نظرية ومقدمات تاريخية لترسيخ الدولة الحديثة وإعادة بيان المجال السياسي العربي نطرق بعض الإشكالات في هذا المعرض:

ـ أليس من الصعوبة العملية تحققُ الفصل بين مجال السياسة (الدولة) ومجال الدين (اللاهوت)، متى علمنا، وفق مرجعية تحليل الخطاب، أنّ الميتوس قد يختفي ويحيا في ألوية وبنيات جديدة في جوف اللوغوس؟ ألا يشكل مدخل فلسفة الدين المدخل والمنفذ الحقيقي والأصيل لفكّ التشابك المهول بين الدين والسياسة؟ هل ينحصرُ مشكل إقحام الدين في السياسية في دائرة اللغة وعلى مفرداتها فقط، أم يمتدّ إلى البنية الذهنية والإيديولوجية؟ ثمّ ما هي رهانات تطبيق التأويليات وآلياتها على النص الديني ووظائف الدين في المجتمع في التخفيف والحدِّ من تغوّل الديني على السياسي؟

محدودية الفكر السلطاني
من خلال كتاب "مطالع السعادة في فلك سياسة الرئاسة"

◆ خالد طحطح

الملخص التنفيذي

اشتهرت في بلاد الغرب الإسلامي، وبالخصوص في الأندلس والمغرب منذ العهد المرابطي، العديد من المؤلفات السياسية التي تُعدّ من الكتب المؤسسة للفكر السلطاني، والتي جَمع بعضها في مصادره المعتمدة بين نظم حكم الفرس الساسانيين وأقوال فلاسفة الهند واليونان وتعاليم الإسلام، ومن أهمها، كتب المرادي وابن رضوان وابن خلدون وابن الأزرق، ويمكن إدراج هذه الكتابات جميعاً في صنف كتب نصائح الملوك - ما عدا المقدمة- فهي تحتوي في جزء كبير منها على السياسة العملية الواجب اتباعها من قبل السلطان لضمان دوام حكمه. وقد أثرت هذه المؤلفات في العديد من الكتابات اللاحقة التي يمكن إدراجها ضمن مؤلفات الأدب السلطاني خلال فترة القرن التاسع عشر بالمغرب، وبالخصوص الكتابات التي ألفت بعد هزيمتي إيسلي وتطوان، والتي طمحت بشكل صارخ إلى ضرورة تجاوز الضعف العسكري والسياسي الذي أصبحت عليه الدولة المغربية خلال هذه المرحلة، ونذكر منها على الخصوص كتاب الغالي اللجائي: مقمع الكفرة، وكتاب الفلاق السفياني: تاج الملك المبتكر، وكتاب أبي العباس الهاشمي: تحفة الراغب، غير أنّ أهم مؤلف كُتِبَ خلال هذه الفترة هو كتاب مطالع السعادة في فلك سياسة الرئاسة لعلي بن محمد السوسي السملالي (ت1311هـ/1893م)، فما موقع هذا الكتاب ضمن مؤلفات الآداب السلطانية؟ وما الأغراض والدوافع وراء تأليفه؟ وأيّ علاقة تجمع هذا الكتاب وواقع المغرب السياسي خلال القرن 19م؟

*****

يتناول المؤلف علي السملالي في كتابه "مطالع السعادة في فلك سياسة الرئاسة" جوانب كثيرة من السياسة الشرعية والأحكام السلطانية، وقد اعتمد فيه على مؤلفات يونانية وفارسية وإسلامية، وخصَّصه لمناقشة قضايا تتعلق بالخلافة والعدل السياسي، ومسألة الخروج على السلطان، ودور الوزراء، وتدبير الشؤون العامة وغيرها من المواضيع، كما تكلم فيه عن سياسة السلطان الحسن وسيرته، ونثر بين مجموعه موضوعات من قواعد السياسة السلطانية، ليخلل كلّ موضوع بما يوازيه من سياسة السلطان الحسن الأول.

يُعتبر هذا المخطوط المغمور والمجهول من أهمّ المساهمات المغربية في شقّ التراث السياسي، المتعلق بالأحكام والآداب السلطانية والسياسة الشرعية خلال القرن التاسع عشر، فهو يكشف الاطلاع الواسع لصاحبه على المؤلفات السابقة في بابه، بالإضافة إلى استفادته من تجربته السياسية التي راكمها باعتباره من أهمّ مستشاري السلطان الحسن وكتَّابه.

سأتوقف في قراءتي لهذا الكتاب على أسئلة مهمّة بالنظر إلى فترة التأليف التي تزامنت مع تزايد التغلغل الأوروبي في المغرب، فكيف كانت نظرة المؤلف إلى الحكم ونظام السلطة؟ وهل يتضمن كتابه "مطالع السعادة..." نظرية جديدة تختلف عمّا جاء به السابقون؟ وما هي المصادر التي اعتمدها؟ وهل استطاع فعلاً التحرر من سلطة الرؤية التقليدية التي لم تستطع استيعاب فكرة التحديث والإصلاح؟ وكيف كان موقفه من نظام الحكم الطبيعي أثناء مقارنته بالنظام الإسلامي؟ وهل استطاع استيعاب مفاهيم سياسية جديدة في إطار الاحتكاك بالأجانب؟

جمع علي السوسي السملالي في الفصل الأول من كتاب مطالع السعادة من أمور سياسة الملوك ما استطاع، وقدّم شرحاً مختصراً للقواعد الأخلاقية والنفعية التي اقتبسها من سياسة ملوك الفرس والهند واليونان والروم والعرب وغيرهم. وقد جعل من بعض ما وقع للسلطان الحسن مع القبائل، وبالضبط ما وقع له مع بني حسن وخصوصاً أولاد يحيى ما استدل بها على علو قدمه ورسوخه في مسائل السياسة.

ربط المؤلف السياسة بعلوم الفلاسفة، وقسّمها إلى خمسة أقسام: أولها السياسة النبوية، وثانيها السياسة الملوكية، وثالثها السياسة العامية، ورابعها السياسة الخاصية، وخامسها السياسة الذاتية. فأمّا السياسة النبوية: فالله تبارك وتعالى يخصّ بها من يشاء من عباده الذين اختارهم أنبياء ورسلاً، ويعتبر السلطان في نظر علي السملالي نائباً عن النبي في هذه السياسة. وأمّا السياسة الملوكية فهي: «حفظ الشريعة عن الأمّة، وإحياء السنّة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، فمن وظيفة السلطان حماية الدين وتثبيت أركانه، وترسيخ قيمه وأخلاقه، وإلزام الرعية باحترام قواعده. وأمّا السياسة العامية: فهي الرياسة على الجماعة، كرياسة الأمراء على البلدان، وقادة الجيوش، وترتيب أحوالهم على ما يجب، وكيف ينبغي، من رَمِّ الأمور، وإتقان التدبير، ورعاية الوظائف.

خصّص الكاتب السلطاني علي السملالي الفصل الثاني من كتابه مطالع السعادة لسياسة الملوك لمصالح الدنيا بالعقول والنقول، واعتبر أنّ واجب الملك أن يسعى في صلاح الدنيا، لأنّ بصلاحها يصلح أهلها وبفسادها يفسد أهلها، وما يصلح الدنيا عنده قسمان: ما ينتظم به جملتها، وما ينتظم به حال كلّ واحد من أهلها، وقد جعل السياسة في القسم الأول من هذا الفصل في ستة أسباب: الدين، والسلطان، والعدل، والأمن، والخصب، والأمل، وميز في البداية بين نهجين: أدب سياسة به تعمر الأرض، وأدب شريعة به تؤدى الفرائض، وإذا كانت سياسة الدين موكولة في الأصل إلى الأنبياء والرسل، فإنّ السياسة بالسلطان أبلغ من الدين والعقل في منع الظلم، فالله يرفع بالسلطان ما لا يرفع بالقرآن، إذ بالسلطان تجتمع القلوب المتفرقة، وبسطوته تنكف الأيدي الظالمة، وتقمع النفوس المعاندة، فهو ظلّ الله في الأرض، وحارس للدين، وزاجر لمن شذّ عنه من ذوي الأهواء والآراء، وربط علي السملالي بين استمرارية الدين ووجود السلطان بقوله: «فالدين إذا عدم سلطانه بدلت أحكامه، إذ واجب السلطان في سياسة الخلق حفظ الدين عن التحريف والتبديل والتغيير، وحراسة الأمّة بسد الثغور، وحماية بيضة الإسلام، وحفظ طرق البلدان من اللصوص والسراق، ورعي الشرع فيما يتولاه من الأموال أخذاً وعطاء، والعدل بإزالة الظلم والمظالم، وإقامة الحدود، واختيار العمال»[1]، فسياسة الملك ووظيفة السلطان، في تصوره، هي

1 - علي السوسي السملالي، **مطالع السعادة في فلك سياسة الرئاسة**، مخطوط بالخزانة الملكية رقم 11445، ص 59

سياسة الدين، وسياسة الدين هي سياسة الملك، فما يصلح أحدهما يصلح الآخر، وما يفسد أحدهما يفسد الآخر[2]. لقد طوّع علي السملالي النصوص الدينية للتدليل على الفكرة التي ترفع من مكانة الملك، وتعلي من شأن حكمه، فالسلطان مفوض من قبل الله لحراسة الدين والدولة وحفظ المراتب والخطط الإسلامية، فمن خلال الربط بين الدين والسياسة، يتجلى غرض السملالي الهادف إلى التأسيس للشرعية الملوكية القائمة على الدين، وتبرير السلطة المطلقة التي يتمتع بها شخص الحاكم، وما يستتبع ذلك من وجوب طاعة الرعية للسلطان، وتحريم الخروج عنه، لأنّ طاعته من طاعة الله.

دافع علي السملالي عن ضرورة إقامة حكم الإمام، فهي عنده مسألة متفق عليها بين العلماء، بالعقل وهو قول المعتزلة، وبالشرع وهو قول أئمة السنّة. وقد تطرّق في كتابه مطالع الحسن بتفصيل إلى موضوع الإمامة، فتحدث عن ضرورة الخلافة، وعن أهميتها وشروطها، معتبراً الإمامة ركناً من أركان الدين، لا يستقيم الحق في الدنيا إلا بإقامتها، وذكر أنّها واجبة بإجماع الصحابة، كما ذكر أنّها ثابتة بالنص أو بالاختيار، وقد عدّد شروط الإمام، ومنها أن يكون واحداً في الأرض، شجاعاً، مجاهداً، قوي النفس، وأن يكون قرشياً، وركز على الشرط الأخير أكثر من غيره لإضفاء الشرعية على حكم الملوك العلويين، وهذه الصفات جميعاً جعلها متوفرة في المولى الحسن. كما أكد أنّ إقامة إمامين في بلد واحد ممنوع بالإجماع، وكذلك إقامة إمامين في وقت واحد في أمصار متباعدة. وقد توقف عند هذه النقطة دون أن يلامس الواقع الذي تميز بتعدد السلاطين في زمانه[3]، بل إنّه سرعان ما خلط بين مفاهيم الخلافة والملك، جاعلاً من مهام الملك مهام الإمام والخليفة نفسها دون اعتبار للتغيرات التاريخية، فهو لم يهتم بضبط مفاهيمه في هذه القضية، إذ يبدأ كلامه بالإمام أو الخليفة وينهيه بالسلطان أو الملك، فالسلطان المغربي وإن لم يكن خليفة فهو يقوم مقامه، وهو بهذا المنطق من الفهم ينتمي إلى فئة كتّاب السلاطين التي روجت لمنطق الدولة السلطانية الإلهية، فالمحور الذي يدور حوله الكتاب إنّما يتركز على شخص السلطان، أمّا العامة فقد ظلت على الهامش، ومردّ ذلك استئثار الأمير بالسلطة والجاه[4]. وأمّا السياسة بالعدل، فمعلوم أنّ العدل هو الباعث على طاعة الله، وبه عمارة الأرض، مستدلاً بقول النصراني الذي أسلم لعمر بن الخطاب عدلت فأمنت، والعدل على أقسام: أن يعدل الرجل في نفسه، وأن يعدل في غيره، أمّا الأول فحمل النفس على المصالح وكفّها عن المظالم والقبائح، وحبسها في مقام بين التجاوز والتقصير، «فإن تجاوزت حدّها فقد جارت، وإن قصرتها عن حقها فقد ظلمت، والتجاوز جور والتقصير ظلم، ومن جار على نفسه فهو على غيره أحرى، ومن ظلم نفسه ظلم غيره...، وأمّا عدل الإنسان في غيره فعلى ثلاثة أقسام: عدله مع أقرانه، وعدله مع من فوقه، وعدله مع من دونه. فأمّا عدله مع من فوقه كالرعية مع المالك، فيحصل بثلاثة أشياء: إخلاص الطاعة له، وبذل النصرة، وصدق المحبة. وأمّا عدل الإنسان مع أقرانه فلا يتمّ إلا بثلاثة أمور: أن يترك الاستطالة عليهم، ويتجنب إذلالهم، وأن يكفّ الأذى عنهم. وأمّا عدل

---

2 ـ المصدر نفسه ص 20

3 ـ أسهب علي السملالي في كتابه الأول **مطالع الحسن** في الحديث عن الإمامة، فقد تحدث عن ضرورة الخلافة، وعن أهميتها، وشروطها، وكرّر الشروط السبعة التي جعلوها لمنصب الإمامة، وهي: العدالة، العلم، سلامة الحواس، سلامة الأعضاء، صحة الرأي، الشجاعة، النسب، وهو أن يكون الخليفة قرشياً، أمّا كتابه **مطالع السعادة** فقد خصّه للحديث عن السلطة الدينية والمدنية، وأوضح وظائف السلطان وصفاته الخلقية، وأبرز مدى انسجام سياسة المولى الحسن معها، وكانت أقواله ووصاياه ذات طابع أخلاقي سياسي نفعي.

4 ـ بخصوص الكتابات السلطانية التي روجت لمنطق الدولة السلطانية الإلهية يراجع: محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي**، 3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.ص 356/ كمال عبد اللطيف، **في الاستبداد، بحث في التراث الإسلامي**، منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت، 2011، ص 44

الإنسان فيمن دونه كعدل السلطان في رعيته، فإنّه يحصل بأربعة أمور: باتباع الميسور، وترك المعسور، وكفّ التسلط، واتّباع الحق. ولا يُفَوِّتُ علي السملالي الفرصة تمرّ دون أن ينبّه القارئ إلى أنّ «مرتبة السلطان عند الله عالية إذا أحبّ رعيته، وأحبته رعيته»[5].

أمّا السياسة بالأمن والأمان: فإنّ الأمان تطمئن به النفوس، وتسكن به القلوب، فالأمن أهنأ عيش، والعدل أقوى جيش. وأمّا السياسة بالأمل والرجاء: فشرط لحمل الناس على عمارة الأرض، والأثاث، والأقوات، فيما لا يدركه عمره ولا يستوعبه أجله، فلولا الأمل الحامل لبناء القصور والمدن لاحتاج كلّ عصر إلى بناء الأمصار وغرس الأشجار وغير ذلك، ولولا الأمل لما تجاوز أحد حاجة يومه، ولا تعدى ضرورة وقته.

وكلّ هذه السياسات التي ذكر إنّما هي مرتبطة في الأخير بسياسة السلطان الذي من مهمته السهر على عمارة الأرض بالغرس والزرع والبناء، ومن سعى في فساد ذلك له حق زجره وتأديبه. وأمّا السياسة بالخصب: فيكون نتيجة الأمن والعدل، ولهذه السياسة إذا قلّ الخصب في إقليم، أن يشرف الإمام على نقله، ويجتهد في ذلك. والملاحظ ممّا تقدم أنّ السملالي جعل السياسات الست لا تستقيم إلا بوجود السلطان، فعليه يدور تحقيق المصالح الدنيوية والدينية.

أمّا القسم الثاني من هذا الفصل فقد خصّصه لما يسوس به كلّ رجل نفسه حتى يصلح حالها، وذكره علي السملالي لدخول السلطان فيه، بل هو أشدّ الناس احتياجاً إليه، لأنّ من لم يعرف ما يسوس به نفسه، فأحرى ألا يعرف ما يسوس به غيره، وإنّما دخل السلطان في عموم ما يصلح به كلّ واحد نفسه ضرورة، إذ الأخصّ يستلزم الأعمّ لا العكس. فجعل صلاح كلّ رجل بأشياء منها، الألفة الجامعة، أو السياسة بالألفة، جاعلاً أسباب الألفة خمسة، وهي: اجتماع في الدين، واجتماع في النسب، واجتماع في المصاهرة، واجتماع في المؤاخاة، واجتماع في البر. وخصّص لكلّ سبب ما يعضده من سيرة النبوّة وسيرة الخلفاء الراشدين، وتأسفّ علي السملالي كثيراً لإهمال السلطان المغربي السياسة بالألفة بين قبائل المغرب، فهي في نظره سبب ما يقع من كثرة سفك الدماء وشدة التنافر وكثرة المواجهات، وهي في الوقت نفسه السبب الرئيس لضعف المغرب أمام العدو الأجنبي، بل إنّ عدم قيام الإمام بهذه الوظيفة سبب للاختلاف الساري بين الناس، حتى أنّ الانسان لا يجد اثنين متفقين حتى في المسائل العلمية، فما بالك بالأمور الدنيوية الأخرى؟ وقد نبّه السملالي إلى أنّ فوائد السياسة بالمؤاخاة هي ممّا تفعله القبائل مع الملوك العلويين، من كونهم يعقدون الأخوة ليضربوا بقوس واحدة على وتيرة واحدة، وقدّم مثالاً على ذلك بما «فعلت البرابر مع السلطان الحسن بن مولانا محمد في أوّل نصره في دخوله لمكناسة الزيتون عام واحد وتسعين ومائتين وألف»[6]. وعلى ذلك فإنّ مطلب التآخي والتأليف بين القبائل، في نظره، هو أحرى وأولى أن يعمل به السلطان، لأنّه يعزّز قوة الدولة وشوكتها.

5 ـ علي بن محمد السملالي، **مطالع السعادة في فلك سياسة الرئاسة**، م، س، ص 62

6 ـ المصدر نفسه، ص 78

وأتبع هذه السياسات بالأخلاق الواجب على الفرد الاتصاف بها، وبالأخص السلطان، وخصّص لها أكثر من نصف الكتاب، إذ تناول موضوع أخلاقيات السلطان في ثلاثة فصول[7]، وشملت مواضيع متعددة منها طلب الكفاية، والصبر، والكرم، والزهد، وغيرها من الصفات المحمودة، التي تناولها في الفصل الثاني، قبل أن يعود في الفصل الخامس إلى الحديث مجدداً عمّا تبقى منها، والتفصيل فيها، وإنّما ذكر ذلك لأنّ بهذه الأشياء يسوس المالك نفسه ورعيته؛ فيكون المحور الذي تدور عليه هذه الأخلاق والنصائح هو مصلحة السلطان أولاً وأخيراً. فالهدف من إيرادها إنّما هو المنفعة السياسية التي تتحقق له من خلال الربط بينها وبين آثارها الإيجابية على الممارسة السياسية ودوام السلطة، وذكر من هذه النصائح والقواعد السلوكية، السياسة بالصبر، والمشورة، والمروءة، باعتبارها روح الملك. وقد فصّل في كلّ ما يتعلق بهذه المبادئ، ذاكراً كلّ ما يرتبط بها من فضائل وأخلاق حميدة. وفي الفصل السابع يستمرّ في استكمال الحديث عن باقي الصفات التي وجب على السلطان التحلي بها في سياسة نفسه حتى يصلح لسياسة غيره، وحصرها في ستة أمور، وهي: التواضع، وحسْن الخلق، والحياء، والحلم، والعدل، والصدق، وترك الحسد. وهذه الأخلاق وجب أن يتصف بها المرء مع نفسه أولاً، ومن الواجب والأولى توفرها في حاشية الملك، ولمّا كانت سياسة الملك بيد الوزراء والكتّاب، احتاجوا هم أيضاً إلى الاتصاف بهذه الأشياء، لأنّهم لا يسُوسُون أمْر الملك حتى يسوسوا أنفسَهُم.

لقد اعتمد في عملية التأصيل على عدد كبير من الاستطرادات ساقها على شكل أقوال وأشعار وحكم من التاريخ الإسلامي، ومن تاريخ الفرس واليونان، وإن كان قد ركز بصورة أكبر لدعم آرائه على أقوال أرسطو وأشعار المتنبي، بالإضافة إلى النصوص الشرعية، مقدّماً نموذجاً للحكم المثالي الذي اعتقد أدباء السلاطين بإمكانية تحققه على أيدي حكامهم، غير أنّ واقع الممارسة الفعلية للحكم كان بعيداً تماماً عن جوهر هذه الأخلاق تاريخياً، فمنطق تدبير شؤون الحكم يخضع للمصالح والمنافع أكثر ممّا يخضع للأخلاق. فهل كان الفقيه السملالي واعياً بمحاولته إخضاع السياسة للأخلاق؟

في الفصل الثالث، يقدّم السملالي الأدلة على رسوخ حكم المولى الحسن، وقد تقدّم تفصيل ذلك في الفصل السابق المتعلق بكتابة أول سيرة للسلطان الحسن. وينتقل في الفصل الرابع للتذكير بعلوم الفلاسفة التي لا تقع السياسة عند الفرس واليونان إلا بها، «فملوك الفرس والروم واليونان من الحكماء لم يدبّروا شأناً من شؤون الدولة إلا بعد معرفة رأي علماء الفلسفة، وقد فصّل في أصول وفروع هذه العلوم، التي قسمها إلى أربعة أقسام: الأولى الرياضيات، والثانية المنطقيات، والثالثة الطبيعيات، والرابعة الإلهيات»[8].

أمّا الفصل السادس، فهو تتمة للفصل الرابع، تناول فيه تفسير العقل والهوى والشهوة والعلم والمتعلم والعالم، جاعلاً سياسة الملك متوقفة على وجود العقل التام، والعلم التام، وهو المعبّر عنه بالحكمة، ومتوقفة أيضاً على وجود المتعلم والعالم، فاحتيج إلى معرفة حقائق هذه الأشياء[9].

---

7 ـ يشكل موضوع أخلاقيات السلطان النقطة المركزية في كتابات أدباء السلاطين، إذ لا يخلو كتاب من ذكرها، وهي أخلاقيات تتكرر باستمرار باعتبارها ثوابت. راجع: عز الدين العلام، **الآداب السلطانية، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي**، عالم المعرفة، عدد 324، 2006، ، ص ث 53، 54، 55

8 ـ راجع الفصل الرابع: علي السوسي السملالي، **مطالع السعادة في فلك سياسة الرئاسة**، م، س، من ص 251 إلى ص 255

9 ـ راجع الفصل السادس من **مطالع السعادة**، م، س، ابتداءً من ص 305

ويختم السملالي كتابه المطالع بمسائل مختلفة، تتعلق بمعلومات طبية وغذائية ومناخية استقاها من كتب التاريخ والجغرافيا وعلم الحيوان والنبات، غير أنّ أهمّ مسألة فصّل فيها الحديث تتعلق بواقع الجيش المغربي خلال القرن التاسع عشر، فمن قواعد السياسة عنده ضرورة السعي للاستفادة من مستجدات نظام العسكر الجديد، الذي أفرز غلبة جيوش الأجناس الأوروبية في الحروب، فهذا الواقع الجديد «يوجب على الأمير أن يحدث العسكر على سنته وعلى نصه ووصفه وكيفه وكمّه، ليدفع به العدو الكافر، ويخرج المسلمون بذلك من ورطة غضب الله في الفرار من الزّحف». وفي هذا تلميح إلى ما وقع في معركة إيسلي من تفرّق الجند وتشتتهم وهروبهم، إذ الجهاد في نظره واجب، وما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب[10]. وعليه، فالسلطان المغربي مطالب بإصلاح الجيش، وملزم بإزالة ما به من نقص وعيب.

إنّ السملاليَّ لا يُحمِّل مسؤولية الأوضاع السيئة للقبائل فقط، وإنّما أيضاً للطريقة التي يتعامل بها العساكر مع الرعية. وقد شدّد في نصائحه على ضرورة تحمّل السلطان مسؤولية إصلاح أوضاع الجيش، من خلال الإشراف بنفسه على هذا الإصلاح، وتتبّع مراحله بجد وعزم.

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن الطرق التي يسوس بها الإمام عسكره، مميزاً بين سياستين: سياسة دينية، باعتبار الإمام نائباً للرسول فيها، وسياسة مالكية تعتمد السيف، وحينئذ يكون الإمام هو ميزان العدل الذي أقامه الله بين العباد، والإمام الأفضل، في نظره، هو الذي يجمع بين السياستين ليسوس بهما القبائل والأعداء، وأمّا ترك العساكر مهملة دون مراقبة فلا يأتي من ذلك شيء. ولذا شدّد على مسألة من يسوس أمر العسكر على ما ينبغي وكيف ينبغي، محبّذاً تحمّل الإمام بنفسه هذه المسؤولية بدل الاتكال على غيره.

لقد جعل علي السملالي التدبير المالي والعسكري من أهمّ أركان الدولة، ولهذا خصّص لهما، ولكلّ ما يتعلق بهما، أبواباً وفصولاً في كتاباته الأخرى، فتناول قضايا التوظيف والمكوس، والجند والحرب وقضايا السلم، معتمداً الشواهد التاريخية والواقع السائد في المجتمع، إذ لا يمكن فصل كتاب المطالع عن سياقه التاريخي، حيث ضمَّنه رؤيته بخصوص إصلاح الجيش، فالغاية المتوخاة أن يكون للمولى الحسن جيش نظامي قار، يتيح له إمكانية التصدي للقبائل الثائرة ولهجومات الأوروبيين، وعليه، فهِمَّة السلطان وشهوة إمام المسلمين يجب أن تكون في الجهاد ضدّ العدو، وفي سبيل ربّ العالمين.

قدّم السملالي في كتاباته ذات المنحى السياسي رؤية منسجمة للمواضيع التي لها علاقة مباشرة بمجال السلطة؛ فقد تميز مشروعه، بالنظر إلى مرحلة القرن 19م، بنوع من الانسجام أكثر من معاصريه، إذ استحضر في كتاباته بعض المجالات المرتبطة بإصلاح الجيش، غير أنّه لم يخرج عن سياق المنظومة التقليدية في طريقة التناول، ومع ذلك فمن حقنا أن نتساءل عن منطلقاته النظرية لمعالجة إشكاليات الفترة، هل كانت منبثقة من رغبة شخصية في الإصلاح أم أنّه مثل رؤية السلطة؟ هل طرح ضرورة التغيير من موقع صاحب فكر مستقل، أم أنّه عبّر عن وجهة نظر السلطان؟ وما الدوافع الحقيقية التي تقف وراء مقولاته؟ وما العوامل التي ساعدته على بلورة أفكاره بشكل مختلف عن علماء عصره؟ وهل

10 ـ نفسه، ص 368

شكلت اجتهاداته تجاوزاً حقيقياً لمواقف تقليدية سائدة؟ وكيف يمكن الحديث عن إصلاح الجيش في ظلّ انتفاء شروط الإصلاح السياسي والاقتصادي؟

فصّل علي السملالي في نوعية العلاقة بين الحاكم والرعية، وتطرّق إلى إصلاح الجند، وتنظيم الجباية، وتناول هذه المواضيع من زاوية تختلف بشكل كبير عن باقي الفقهاء والعلماء في زمنه، فتنوع شخصية الرجل الفكرية وغنى تجربته في المجال السياسي، سمحت له باستيعاب نظام الاجتهاد الفقهي القائم على مبدأ المصالح المرسلة، فكفاءة الفقيه النوازلي حاضرة لدى رجل الدولة، فالكاتب السلطاني استوعب بشكل جيد تقاليد وأخلاق السياسة الملوكية كما صاغتها كتابات مرايا الأمراء، ونلمس في مؤلفاته التي خلفها في ميدان السياسة تقاطعات متعددة، بل نجد تكاملاً بين المواضيع التي يتناولها، ممّا يوضح أهمية ما طرح من أفكار وقضايا تتعلق بمشاكل عصره، إذ حاول الاستفادة ممّا قدمته الكتابات السلطانية للإجابة عن إشكاليات الواقع السياسي للمغرب، ومزج بينها وبين التفكير المقاصدي القائم على فهم جديد للعلاقة بين ما هو سياسي وما هو ديني؛ فالمنزع العقلي والاتجاه المقاصدي يمكن اعتباره أحد أهمّ الملامح البارزة عند السملالي، إذ لم ينظر إلى التشريع على أنّه جملة من النصوص الجامدة فقط، وإنّما ابتغى النظر إلى الغاية والمقصد والمآل، غير أنّ خطابه السياسي لم يتمكن مع ذلك من صياغة أجوبة عن مستجدات العصر في مجالات أخرى، بالرغم من هوسه بحلم نجاح تجربة الإصلاح في العهد الحسني، إذ لم تكن له جرأة نقد السياسة المخزنية ومؤسساتها العتيقة، ولم يستطع أن يقطع مع خطابات شرعنة الاستبداد السائدة في نصوص التراث السياسي الإسلامي، حيث أعاد تركيب النصوص وترتيبها في متن جديد، وخرج بمنظومة سياسية متكاملة، غير أنّها ظلت بعيدة في مضمونها كلّ البعد عن الواقع؛ فلم يخرج كتابه عن سياق نظام نمط معين من الكتابة، يقوم على تجميع معطيات وأحداث وتواريخ وحكم من التراث بهدف ترسيخ تصور معيّن للسلطة، ورسم صورة عن الملك المطلق، يكون فيه الحاكم أداة للمحافظة على السلطة، وتكون الرعية في خدمة الدولة السلطانية. وبهذا الفهم التقليدي تعامل علي السملالي مع الواقع؛ فيبدو زمن الكتابة وكأنّه منفصل عن الزمن الذي تبلور فيه كتابه مطالع السعادة. كما لو أنّ التاريخ توقف منذ أمد بعيد، فليس هناك ما يعبّر عن تميز أو إضافة تخترق الحالة التي يوجد عليها الحاضر الفعلي، إذ الطابع التكراري الذي تميزت به هذه النصوص، جعلت أغلب الباحثين ممّن تناولوا التراث السياسي الإسلامي بالدراسة يجمعون على التشابه الكبير بين النصوص السلطانية؛ فهي نصوص لا تنمو ولا تغتني ولا تتطور. صحيح أنّها كتبت في أزمنة متباعدة، ووجهت إلى ملوك وأمراء من عصبيات ودول مختلفة، ومع ذلك ظلت هذه النصوص تتناسل مستعيدة مضموناً معيّناً، ووجهة محددة من دون توليد أي أفق في الإبداع قادر على تطوير الرؤية وتنويع الخطاب، رغم التجارب السياسية المتعددة التي عرفها العالم الإسلامي خلال حقب تطوره المتلاحقة والممتدة داخل زمن التاريخ الإسلامي في مجراه العام؛ فكُتّاب السلاطين الذين خدموا في سلك المخزن العلوي لم يقدّموا إجابات مستفيضة للمشاكل الكبرى التي وجد المخزن نفسه في مواجهتها، مثل الأزمة المالية، ومشكلة الجيش، والبيروقراطية، والرشوة، وغيرها، ففي الوقت الذي كان فيه المخزن ملزماً بإدخال إصلاحات في هذه المجالات، لم يقدّم هؤلاء مشاريع نظرية متكاملة تعالج الواقع المعيش، وإنّما لجأت الغالبية منهم إلى الإحالة على الحكايات المدوّنة في كتب الآداب السلطانية.

إنّنا نجد أنفسنا أمام النص الواحد-المتعدد بفضل آلية التناص، فالمحاور تتكرر وتُعاد بطرق جديدة، فهل نستطيع القول إنّنا أمام نصٍّ واحد؟ أي أنّ التعدد الظاهري للنصوص يخفي وحدة الرسالة الجامعة لكلّ هذه المصنفات، ويرتب قواعد كتابتها ضمن نمط واحد لا يتغير[11]. وفي نظر عز الدين العلام لا يمكن اعتبار كُتَّاب الآداب السلطانية أصحاب نظرية سياسية جديدة - باستثناء ابن خلدون-، وإنّما هم مجرّد لواحق لمن سبقهم، أي حلقة في سلسلة طويلة، تبدأ من المرادي الذي نقل ما قاله المشرق حول السياسة السلطانية، ويلخص ابن رضوان ما قاله المرادي والطرطوشي، ثم يكرّر ابن الأزرق ما قاله كلُّ هؤلاء على المنوال ذاته، ويرى أنّ هذه السلسلة سرعان ما تَكَسَّرَتْ وكَسَّرَت معها المجتمع السلطاني بمؤسساته التقليدية أمام ضربات أوروبا الحداثة؛ فالعقل السياسي السلطاني الذي كرَّس نفسه طيلة مئات السنين لم يستطع تحقيق الصمود في أوّل مواجهة بين الشرق والغرب خلال القرن 19م[12]، لأنّه خطاب لم يتطور بالشكل الذي يمكنه من الصمود في وجه المتغيرات الجديدة التي بدأ يعرفها التفكير السياسي الأوروبي منذ القرن 16م، حيث تحرّرت السياسة منذئذ وبالتدريج من تأثيرات رجال الدين، وسادت قيم المؤسسات المدنية القائمة على مبادئ القانون والمواطنة. وإنّنا لا نجد في كتاب السملالي أيّ صدى لهذه الأفكار، بل يغيب الحديث بشكل مطلق عن المواطنة، أو الحقوق أو المؤسسات الأوروبية كالبرلمان، وفصل السلط وغيرها، كما لم تبرز في كتاباته أيّة إشارة إلى أهمية المجتمع في الحياة السياسية ودوره من خلال فكرة المشاركة، ممّا يعني أنّه بقي حبيس التفكير السياسي الموروث.

إنّ الوظيفة الأساسية التي أنشئت من أجلها الكتابة السياسية السلطانية، حسب كمال عبد اللطيف، تتحدّد في الدور التبريري المتمثل في إعادة إنتاج أخلاق الطاعة المدعمة للاستبداد السلطاني السائد بالاستناد إلى قراءة معينة للنصوص الدينية، تضع الملوك في مرتبة المستأمنين على الدين ومصير العباد[13]، فالكاتب السلطاني يحاول التوفيق بين تجارب الأقدمين، وحِكَم الأوائل، وأقوال الملوك والحكماء، يضاف إليها حِكَمٌ من التاريخ المحلي، ونصوص من الشرع الإسلامي، وذلك في إطار سعيه لإنتاج سياسية ملوكية تبرر مشروعية استبدادية الدولة المخزنية، وتنتصر لتدابير واختيارات السلطة السائدة، وتحذر من مغبة الخروج عنها، كما تنشر أخلاق الطاعة والصبر بين العامة، وتحذر من مغبة الخروج والعصيان بحجة المحافظة على النظام ووحدة الجماعة، وتجنب الفتن التي تزهق فيها الأرواح، فظلت بذلك حبيسة الفهم التقليدي[14]، وحتى الإصلاحات العسكرية والمالية التي طرحها كُتَّاب السلاطين في المغرب خلال القرن التاسع عشر، لم تكن لتنجح إلا في سياق إصلاح سياسي وإداري شامل، فتجاوز التأخر والتخلف في المجال السياسي شرط لم يتنبه إليه علماء القرن التاسع عشر، ففي كتاباتهم نلمس بشكل لافت غياب الحديث عن الأنماط السياسية الجديدة كما تبلورت في الجانب الشمالي للضفة المتوسطية، فهل كانت وضعية مغرب ما قبل الاستعمار تسمح باستمرار الحديث عن الدولة السلطانية التقليدية، في الوقت الذي يفترض فيه تجاوز هذا النمط الذي لا يستجيب للتغيرات العديدة التي عرفها مجال السياسة في أوروبا الغربية؟

---

11 ـ كمال عبد اللطيف، **في الاستبداد، بحث في التراث الإسلامي**، منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت، 2011، ص ص 48، 94، 95

12 ـ عز الدين العلام «ملاحظات حول مخطوط «واسطة السلوك في سياسة الملوك» للسلطان أبي حمو موسى الزياني»، **أبحاث**، مجلة العلوم الإجتماعية، العدد19، 20، السنة الخامسة، 1989، الرباط، ص 12

13 ـ كمال عبد اللطيف، **في الاستبداد، بحث في التراث الإسلامي**، م س، ص ص 292-293

14 ـ نفسه، ص ص 12 /312

المساهمون في الملف

الطيب بوعزة

باحث وأكاديمي مغربي، حاصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من كليّة الآداب، جامعة محمد الخامس بالرباط. ويعمل حالياً أستاذاً للتعليم العالي في المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين/ طنجة. له مجموعة كثيرة من المقالات والدراسات منشورة في مجلات وصحف محلية ودولية. صدر له مجموعة من الكتب من بينها: كتاب «مشكلة الثقافة»، وكتاب «قضايا في الفكر الإسلامي المعاصر»، وكتاب «مقاربات ورؤى في الفن»، وكتاب «نقد الفكر الفلسفي» من جزأين. يشرف الطيب بوعزة على التحكيم العلمي لبحوث قسم الدراسات الفلسفية والعلوم الاجتماعية بمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث».

يوسف بن عدي

باحث مغربي في مجال الفلسفة العربية الإسلامية والفكر العربي المعاصر، أستاذ لمادة الفلسفة بالتعليم الثانوي، له مجموعة من المقالات والدراسات والمؤلفات، صدر له: كتاب: «مساءلة النص الفلسفي المغربي المعاصر» (2007)، وكتاب: «أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر» (2009)، وكتاب: «قراءات في التجارب الفكرية العربية المعاصرة: رهانات وآفاق» (2011)، وكتاب: «مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن» (2011) وكتاب: «إشكاليات المنهج في الفكر الفلسفي العربي» (2011)، و«محمد عزيز الحبابي وتأسيس الفلسفة الشخصانية الواقعية» (2016، منشورات «مؤمنون بلا حدود»).

محمد عبده أبو العلا

باحث مصري، حاصل على دكتوراه في الفلسفة السياسية من قسم الفلسفة بكليّة الآداب - جامعة طنطا في موضوع: «مفهوم العدل في الليبرالية الاجتماعية: دراسة لنظرية الفيلسوف الأمريكي رونالد دوركين في العدل». له أعمال منشورة في مجلات وصحف، منها: «مفهوم العدل الاجتماعي بين جون رولز وروبرت نوزيك».

عمر بن بو جليدة

باحث ومترجم تونسي، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس. نشر العديد من الأبحاث والدراسات في مجلات عربية. من مؤلفاته: «الحداثة واستبعاد الآخر/ دراسة أركيولوجية في جدل العقلانية والجنون» (2013).

محمد بنحماني

باحث وأكاديمي مغربي، أستاذ الفلسفة بالتعليم الثانوي، المغرب. خريج كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد بن عبد الله، فاس. عضو الجمعية المغربية للبحث في الفلسفة الإسلامية. نشر العديد من الأبحاث والمقالات في مجلات محكمة، منها: «من أجل رؤية برزخية للعالم» (2014).

خالد طحطح

باحث وأكاديمي مغربي، حاصل على دكتوراه في التاريخ من كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط. له مجموعة من المؤلفات، منها: «نظريات في فلسفة التاريخ» (2006)، و«الكتابة التاريخية» (2012)، وغيرها. كما نشر عدة دراسات في مجلات محكمة، وشارك في عدة ندوات وطنية ودولية.

امحمد جبرون

باحث وأكاديمي مغربي، حاصل على الدكتوراه في التاريخ، ويعمل حالياً أستاذاً في المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بمدينة طنجة، له مجموعة من الأبحاث والدراسات، من بينها الفكر السياسي بالمغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري؛ وفصول من تاريخ المغرب والأندلس؛ والمقاصد في الفكر الإصلاحي الإسلامي؛ وإمكان النهوض الإسلامي.

الدولة والدين في الفكر العربي المعاصر

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2016

جميع الحقوق محفوظة © 2016