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

العلمانية والشعبوية: جدلية الدين والسياسة بين الخطاب العلماني والاستغلال الشعبوي

الحسن أقديم
باحث مغربي

2025

- **بحث محكم**
- **قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة**
- 2025-01-06

جميع الحقوق محفوظة © 2025

العلمانية والشعبوية: جدلية الدين والسياسة
بين الخطاب العلماني والاستغلال الشعبوي

الملخص

إن المتتبع للشأن السياسي في المغرب وأغلب بلدان شمال إفريقيا والشرق الأوسط، ينتبه إلى ظاهرة تلازم الخطاب العلماني بالخطاب الشعبوي الإسلامي؛ فهذا الأخير ينشط وينتعش كلما وجد نفسه في مواجهة الخطاب العلماني المدني أو السياسي، والمثال على ذلك تفاعل الإسلاميين في المغرب مع عبارة «نحن المغاربة علمانيون» التي أطلقها وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية أحمد التوفيق في البرلمان المغربي، وما تلاها من جدل وتراسل بينه وبين أمين عام حزب العدالة والتنمية عبد الإله بنكيران، وقد أثارت هذه المسألة نقاشا عموميا أسال كثيرا من المداد وملأ الفضاء الإعلامي الإلكتروني.

القاعدة المتواترة في تداول مثل هذه الإشكالية، هي أنه كلما برزت في الساحة العمومية والسياسية قضايا فكرية وحقوقية وسياسية متراوحة بين الدين والسياسة، تتنازعها المرجعيات الدينية والحداثية، التراثية والتقديمية، ينتصب الفاعل الإسلامي السياسي مشمّرًا عن سواعده، مستجمعا كامل قواه التنظيمية والخطابية، لا لمناقشة هذه القضايا الخلافية وتقليبها في مختلف أوجهها، وإعمال آلية الاجتهاد، ومراعاة المقاصد وترجيحها لجلب المصالح ودرء المفاسد، بل تجده في الغالب يمتطي صَهْوَةَ الشعبوية، فيطلق العنان للخطاب العاطفي، للظهور بمظهر الفارس الحارس للمقدسات والحرمات الدينية، والذود عن بيضة الإسلام، وتحصينها من أعداء الدين، العلمانيون والليبراليون واليساريون.

يتماهى الإسلاميون مع نظرة عَامَّة المجتمع تجاه العلمانية والعلمانيين، بِعَدِّهم ملحدين وأعداء الدين والوطن والمجتمع، ودعاة الفساد والانحلال الخُلُقي، والإسلاميون على دراية بتنوع التصورات العلمانية وتعدد أنماطها واختلافها اعتدالا وحِدَّة، وتعالقها المتين بالديمقراطية والعقلانية، وتواؤمها مع الدين في صيغتها المعتدلة والجزئية كما الحالتين التركية والبريطانية...، علما أن الإسلام السياسي المغربي المندمج قام بمراجعات فكرية وسياسية، نَبَذَ فيها فكرة الحاكمية والدولة الإسلامية ومقولة الإسلام هو الحل، وراجع مقولة «خذوا الإسلام كله أو اتركوه كله»، وقَبل الإسلاميون الديمقراطية، وأوجدوا لها السند التأصيلي والمقاصدي، فأبانوا عن مرونة وانفتاح على المفاهيم السياسية الغربية، وقابليتهم لممارسة النقد الذاتي والمراجعات الفكرية والسياسية تبعا للسياق والمصلحة والمقاصد. لذلك، فالعقل الاجتهادي الذي سوغ الديمقراطية فكرا وممارسة، ووجد لها تأصيلا في مبدأ الشورى الإسلامي، لا يعدم القدرة على التفكير المتقدم في ترتيب العلاقة بين الدين والسياسة في إطار النظرية العلمانية.

إن تماهي خطاب الإسلام السياسي مع النظرة النمطية العدائية للعلمانية والعلمانيين، تكشف عن نزوع شعبوي براغماتي ضيق، فمادامت الفكرة العلمانية تثير حفيظة القاعدة الشعبية وتستنفرها، فإن هذا الفاعل السياسي، بهدف توسيع قاعدة التعبئة السياسية لصالحه، يختار دوما مسلك الظهور بمظهر المفوَّض للدفاع عن معتقدات «الشعب» وإرادته. لذلك لا يضيع الفرصة، في الوقوف في وجه الأصوات العلمانية، بخطاب يدغدغ العاطفة الدينية، ويَسيح مع المخيال الاجتماعي السياسي الموشوم بالطوباويات التراثية السياسية المحاطة بهالة

من البداهة والتقديس. النتيجة هي تَعَرُّض الخطاب العلماني المعتدل للكثير من التضليل والتشويه والتحريض والشيطنة، بإيعاز من التنظيمات الإسلامية السياسية. لذلك، فهذه الأخيرة هي المعنية بتصحيح المغالطات والمبادئ الديمقراطية تجاه الأفكار العلمانية، والتصالح مع الواقع العلماني على صعيد المؤسسات والقوانين والتنظيم السياسي والإداري والاقتصادي والثقافي، من أجل صياغة مجال سياسي يسوده التدافع على أساس الأفعال والمنجزات والبرامج، في جو تسوده الأخلاق وقيم العقلانية والمواطنة.

مقدمـــة

تعيد رسالة أحمد التوفيق «شكوى إلى الله» إنعاش حزب العدالة والتنمية المغربي، وتُرجع «الزعيم» عبد الإله بنكيران إلى واجهة النقاش العمومي، والرجل متمكن من استمالة العامة والخاصة، بفعل تملكه لآليات الخطابة الشعبوية. وعندما يتعلق الأمر بإشكالات يتاخم فيها الدين والسياسة، يتأهب الرجل ويصدح مطلقا العنان والجماح لخطاب شعبوي، ذائدا عن الإسلام، حارسا للمرجعية الدينية للحزب والدولة، وهنا مكمن النصيحة، المبطنة بكثير من الحقائق، التي وجهها أحمد التوفيق لبنكيران في الرسالة، وفي سياقات أخرى زمن رئاسة بنكيران للحكومة «عقب أزمة وفاة عبد الله باها»، ومنطوق النصيحة هو تجنب الخلط بين الدين والسياسة بغاية الاستقطاب والغواية. ولكن هل يمكن تصور خطاب إسلامي سياسي بعيد عن استثمار المرجعية الدينية في التعبئة السياسية؟ وهل تصح مطالبة حزب بمرجعية دينية بالابتعاد عن إنتاج خطاب سياسي بلبوس ديني؟ وهل يمكن ذلك مع الاشتراكي والليبرالي والعلماني في علاقتهم بخلفياتهم الفكرية؟ وإذا كان استثمار الدين يطرح مشكلة تنازع الشرعيات السياسية بين الدولة والحزب، ويقوي الفاعل الحزبي الإسلامي باستثمار الرأسمال الروحي للمغاربة. فماذا نقول إزاء عودة الدين في التنافس السياسي في أمريكا وأوروبا، مع مراعاة الفوارق السياقية والتاريخية؟

إن الخطاب الشعبوي الذي ارتبط ببنكيران في فترة سابقة، ويتحرك الآن في مساحات تواصلية ضيقة، لا يمكن تصوره دون توظيف المقولات الدينية المُشَيْطِنة للخصم السياسي، في ثنائية ضدية تزكي الذات وتَمْسخ الآخر: الطهارة في مواجهة الفساد، الشرفاء في مقابل المدنسين، الحق ضد الباطل، الصدق في مواجهة البهتان... ولعل دعاة العلمانية هم أكثر الأهداف الاستراتيجية التي تصَوَّب تجاهها هجمات خطاب الإسلام السياسي، وقد أثبتت الكثير من الوقائع أنها آلية ناجعة للتعبئة السياسية، تتأسس على استثمار ما ترسخ في المخيال الاجتماعي من تمثيلات وأفكار نمطية وأحكام جاهزة تعدّ العلمانيين دعاة كفر وفساد، وترى في العَلمانية حركة موجهة لمحاربة الدين. ولما يتعلق الأمر بالرساميل الرمزية المترسخة في الذهنية الجماعية وفي المخيال الاجتماعي، كالطوبويات والرموز التاريخية السياسية الدينية، تكون عملية التعبئة السياسية كالغزوات التي يكون فيها النصر محسوما مسبقا. يصل الخطاب السياسي الإسلامي بين السياسة والسياسة وصلا شبيها بما حدث في تاريخ الإسلام في الكلام السياسي، عند الفرق الكلامية، فهو خطاب في السياسة، وليس في الشريعة أو العقيدة، لكن يوظف مقولاتهما، ويتماهى مع الذهنية العامة والضمير الجمعي الذي تهيمن عليه هذه المرجعية الدينية، على الأقل على مستوى التسليم والاعتقاد، وبذلك فهو خطاب يجد بذوره في النفوس أكثر من النصوص، ويسهل عليه خلق التعبئة السياسية لصالحه.

كلما طفت في الساحة الاجتماعية والسياسية والإعلامية مواضيع خلافية منشطرة بين النظرة الدينية والمعالجة العقلانية الحداثية، تجد الفاعل الإسلامي السياسي متجنّد، لا لمعالجة المسألة على أساس عقلاني مقاصدي يمكن أن يؤصل لها في الشرع، بل يختار دوما مسلك تنشيط المتخيل الاجتماعي، المسيطر على العقل

السياسي الجمعي الموشوم بالتراث، بما يتضمنه من تصورات ومعايير ورموز وقيم وتمثيلات، قابعة في البنية الذهنية والنفسية العميقة للفرد والجماعة، محاطة بهالة من البداهة والتقديس. وبذلك، يكون تنشيط هذه التمثيلات التراثية العاطفية المَعْبَر السَّالك للتعبئة السياسية للجماهير. فهل تكون رسالة التوفيق طوق نجاة لإخراج الشعبوية الإسلامية السياسية من دهاليز النسيان، وتنشيط خطابها من جديد؟ أم إن الحادثة ستكون غيمة شتاء في مغرب متقلب الأحوال الجوية والسياسية. لقد صيغت رسالة التوفيق بعناية فائقة على صعيد اختيار المفردات وسبك الجمل وحبك الدلالات. وأما رسالة بنكيران، على وجازتها وإعراضها عن الدخول في صلب الموضوع، هي حمَّالة لمعان عديدة. سنلقي في هذا البحث الضوء على المسكوت عنه في الرسالتين، ومختلف الخلفيات الإيديولوجية والسياسية الكامنة خلف الخطابين.

1ـ العلمانية بين ممارسة المفهوم ونبذ المصطلح

لقد خاطب وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية أحمد التوفيق عبد الإله بنكيران أمين عام حزب العدالة والتنمية بتواضع وتأدب كبيرين، بصيغة» السيد الرئيس، أيها الأستاذ الرئيس» لكن متن الكلام ذُبِّج بكثير من التقريع والتعريض المبطن، وقد ذكَّره الوزير بزمن رئاسة الحكومة «العلمانية» في المضمون دون التصريح، وذهب التوفيق بعيدا حين نكأ جرح «حادثة عبد الله باها»، وما دار بينهما آنئذ من كلام من باب النصيحة من وزير الشؤون الإسلامية لرئيس الحكومة السياسية آنذاك، بضرورة إبعاد الدين من ألاعيب الغواية والاستقطاب السياسي، ولا أدري توثيق هذا التذكير بأزمة الحادث الأليم؛ فموضوع «النصيحة» آنذاك هو ذاته الآن: استغلال الدين للاستقطاب والتعبئة السياسية، بدل إعمال أدوات السياسة الواقعية والعقلانية والعلمانية، المتمثلة في الإقناع بالمنجزات والتحلي بالنظافة والنزاهة والنوايا الصادقة والأخلاق الحسنة. ويُذَكر الوزير رئيسه السابق بضرورة الابتعاد عن التخبط في أوحال التعالق بين الدين والسياسة، وتجنب الأنانية المفرطة، وهي الشرك الخفي على حد تعبيره.

الرسالة في مجملها تكشف دفاع الوزير عن فكرته ضاربا الأمثلة على معالم العلمانية في مجال اشتغال بنكيران حزبا ومؤسسات وقوانينا وقواعد الديمقراطية والحزبية السياسية، وهي ركائز علمانية غربية لا لبس فيها، والتأصيل الذي اعتمده التوفيق يعتمد على قاعدة أن «الله أرشدنا إلى فتح البصائر على هذا المشترك الإنساني في سنن الصلاح والفساد»، والرجل خَبِر الدولة والدين والمجتمع والتاريخ والمعرفة النظرية بالموضوع، ودبر الشأن الديني في المغرب لعقدين من الزمن، ومحتك بمجال الاجتهاد ومقاصده من خلال الاشتغال داخل المجلس العلمي الأعلى، ويضع مسافة بينه وبين الأحزاب السياسية وتنافسها، وحديثة بإسهاب بمنطق التأصيل وفقه الواقع في موضوع العلمانية والتوظيف السياسي للدين من طرف الفاعل الحزبي الإسلامي مسألة جديدة

تستحق الدراسة والتمحيص من مختلف الزوايا. لذلك، سنلقي في البداية نظرة حول تعدد الفُهوم تُجاه العلمانية وقضية علاقة الدين بالدولة عموما[1].

يعد مصطلح «العلمانية» من أكثر المصطلحات إثارة للجدل والغموض والخلاف منذ فجر النهضة العربية إلى الآن، ويرجع ذلك بالأساس لكونه مصطلحا مَنْقولا من الحضارة الغربية؛ إذ لا يمكن إدراك دلالته الحقيقية خارج مجال تشكله، أو بالأحرى مجالات تشكله داخل الفضاء الأوروبي العام، فهناك الفضاء الفرنسي الكاثوليكي، والمجالان الإنجليزي والألماني البروتستانتيان، وكل مجال حضاري حدد مفهوما خاصا لهذا المصطلح، كما أنه تعرض لمجموعة من التحولات بحسب المراحل التاريخية التي قطعها، وتعددت أوجه العلمانية ودرجات العلمنة بحسب الأزمنة والأمكنة، فـ«العلمانية لها تاريخ، الأمر الذي يعني أن الدارسين ـ كل حسب لحظته الزمنية ـ درسوا ما هو قائم وحسب، دون أن يدرسوا الحلقات المتتالية»[2]، ونشأ التصور المتداول والخاطئ الذي يعتبر العلمانية فكرة ثابتة، لا متتالية آخذة في التحقق.

تعددت أوجه العلمانية وأنماطها بحسب اختلاف طبيعة السياقات التاريخية والاجتماعية والسياسية والدينية للمجتمعات الغربية، وصارت العلمانية علمانيات، ويميز **عبد الوهاب المسيري** بين نمطين من العلمانية، الجزئية والشاملة، وتعني العلمانية الجزئية فصل المؤسسات الدينية عن المؤسسات السياسية؛ أي «(فصل الدين عن الدولة) والعلمانية الشاملة فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة في جانبيها العام والخاص»[3]. وقد ارتبطت العلمانية الجزئية بالمراحل الأولى لنشأة وتطور العلمانية الغربية، ومع مرور الزمن تصاعدت معدلات العَلْمنة في العالم الغربي، حيث تجاوزت مجالات الاقتصاد والسياسة والأيديولوجيا، وأصبحت العلمنة «ظاهرة اجتماعية كاسحة، وتحولا بنيويا عميقا يتجاوز عملية فصل الدين عن الدولة وعملية التنظيم الاجتماعي (الرأسمالي والاشتراكي)، ويتجاوز أية تعريفات معجمية وأي تصورات فكرية قاصرة ومحدودة. فلم تعد هناك رقعة للحياة العامة مستقلة عن الحياة الخاصة»[4].

إن كل الدول العربية علمانية في قوانينها وسياساتها، حتى الدول التي تتخذ من إعلان التمسك بالإسلام شعارا سياسيا وإيديولوجيا لها، فإنها في الواقع العملي علمانية إلى حد بعيد. إن المشكلة الأساس التي تعم جميع البلدان العربية لا تكمن في الدين والدولة، بل تكمن في عدم التحقيق الكامل لمنظومة القيم والمبادئ الديمقراطية. ومن هذا المنطلق، اتجه العديد من المفكرين مثل **عبد الله العروي**[5] **ومحمد عابد الجابري** إلى نقد الخطاب العربي المعاصر، وكل المرجعيات التي تناولت مسألة علاقة الدين بالدولة. لقد عمل الجابري في

1 ـ لقد استأثرت هذه القضية باهتمام جل المفكرين العرب كمحمد عابد الجابري، وعبد الله العروي، ومحمد أركون، وبرهان غليون، وهشام جعيط، ومحمد اعمارة، وعزمي بشارة، وعبد الإله بلقزيز وغيرهم من المفكرين العرب الذين وضعوا فكرة تشكل الدولة في التاريخ الإسلامي تحت المجهر، وبحثوا في درجة وأشكال حضور الدين في المجال السياسي العربي والإسلامي، وفي تاريخ ظهور وتشكل العقل السياسي العربي عامة.

2 ـ عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، الطبعة الأولى، المجلد الأول، القاهرة، 2002، ص: 15

3 ـ عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المرجع السابق، ص: 6

4 ـ المرجع نفسه، ص: 20

5 ـ عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1995

معالجته لموضوع العلمانية إلى الإجابة عن سؤالين مركزيين هما: لماذا طرح شعار العلمانية في العالم العربي؟ وما هي الحاجات التي أريد منه تلبيتها؟. كما تناول الجابري ثنائية الدين والدولة من خلال مرجعيتين أساسيتين: المرجعية التراثية، والمرجعية النهضوية، الأولى تمتد من ظهور الإسلام إلى أوائل القرن التاسع عشر، وأثناء هذه المرحلة لم تطرح هذه الثنائية بتاتا، ولم يكن لديها أي معنى وكانت غائبة تماما، سواء تعلق الأمر بالوصل أم بالفصل، وعبارة «فصل الدين عن الدولة» أو «فصل الدولة عن الدين» ستعني بالضرورة، داخل المرجعية التراثية، أحد أمرين أو كلاهما «إما إنشاء دولة ملحدة غير إسلامية، وإما حرمان الإسلام من «السلطة» التي يجب أن تتولى تنفيذ الأحكام»[6]. وفي المرجعية النهضوية العربية يحدد الجابري ثلاثة عوامل محددة لثنائية الدين والدولة في هذه الحقبة التاريخية، وهي: استلهام التجربة الأوروبية، ومشكل الطائفية الدينية، وربط النهضة بالفصل بين الدين والدولة باستلهام تجربة النهضة الأوروبية.

يتمسك كل طرف بما تمليه عليه مرجعيته؛ فالسلفي يرى ضرورة التمسك بالدين لتحقيق النهضة، والعلماني يرى أن تحقيق النهضة لا يتم إلا بفصل الدين عن الدولة كما فعل الأوروبيون في نهضتهم، لكن هذا الأمر ليس مشكلا قوميا يعم الوطن العربي كله، وإنما يعكس وضعا اجتماعيا وسياسيا يخص أقطارا عربية معينة وبدرجات متفاوتة، هذا الوضع يعبَّر عنه بـ «الطائفية الدينية»، وهكذا يخرج الجابري بنتيجة عامة، وهي «أن مسألة العلاقة بين الدين والدولة يجب أن تعالج على ضوء معطيات كل قطر عربي على حدة، وأنه يجب أن نتجنب تعميم المشاكل القطرية تعميما يجعل منها مشاكل قومية»[7]، ويحدد الجابري الأقطار العربية التي تعيش الطائفية الدينية، والتي يطرح فيها مشكل الدين والدولة بحدة في: لبنان وسوريا والسودان ومصر، وهذه الأقطار ذاتها لا تعيش هذا المشكل بالحدة نفسها.

لقد طُرح شعار «العلمانية» في منتصف القرن التاسع عشر من قبل مسيحيي الشام، الذين كانوا آنذاك خاضعين لهيمنة الدولة التركية العثمانية، والاستقلال عن الترك كان يعني في الوقت نفسه قيام دولة عربية واحدة، فقد ارتبطت المفاهيم الثلاثة ببعضها ارتباطا عضويا: العلمانية والاستقلال والوحدة، مما خلق تعارضا بين الاتجاه الذي كان يدعو إلى «الجامعة الإسلامية»، وبين اتجاه كان يدعو إلى دولة عربية. إن شعار «العلمانية» مرتبط أساسا بمشكلة التنظير لدولة تضمن حقوق الأقليات الدينية؛ أي بناء دولة على أساس ديمقراطي، لا على أساس الهيمنة الدينية. ومن هنا تنبع ضرورة «استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيرا مطابقا عن حاجات المجتمع العربي. الديمقراطية تعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية»[8].

---

6 ـ محمد عابد الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، بيروت، 1992، ص ص: 19 - 20

7 ـ محمد عابد الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص: 105

8 ـ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربي، الطبعة الخامسة، بيروت، 1994، ص: 113

يُعلي **محمد أركون** من شأن عملية العلمنة ويعدّها إحدى «مكتسبات وفتوحات الروح البشرية (...) وهي موقف للروح، وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة»[9]، وتواجه العلمنة بهذا المعنى مسؤوليتين اثنتين أو تحديين اثنين هما: المسؤولية الأولى هي كيف نعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح؟ أي كيف يمكن أن نتوصل إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي لكل النفوس السائرة نحو التوصل إلى الحقيقة بغض النظر عن اختلافاتها؟ وهذا يفترض من الباحث أن يتجاوز كل الخصوصيات الثقافية والتاريخية وحتى الدينية. أما المسؤولية الثانية، فهي تخص ضرورة إيجاد صيغة أو وسيلة ملائمة لتوصيل تلك المعرفة المتوصَّل إليها حول الواقع إلى الآخر دون أن نشرط حريته أو نقيدها، وهنا تكمن كل مشكلة التدريس والتعليم.

هذه محددات تصور العلمنة الواقعية عند أركون، إنها «العلمنة المعيشة كتوتر مستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعي، والتي تساعد على نشر ما نعتقد أنه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي. وكل ما عدا ذلك ناتج عن كل نواقصنا في عملية البحث العلمي من أجل معرفة الواقع، وعن نواقصنا التربوية في توصيل هذه المعرفة في ما بعد إلى الآخر»[10]. إن مشكلة العلمنة تظل مفتوحة بالنسبة إلى الجميع، فبالنسبة إلى المسلمين نجدهم ـ حسب أركون ـ «مغتبطون ومزهوون أكثر مما يجب بيقينياتهم الدوغمائية. وبالنسبة للعلمانويين المتطرفين، نجد أنهم يخلطون بين العلمنة الصحيحة، وبين الصراع ضد الإكليروس، أو طبقة رجال الدين»[11].

يولي **محمد أركون** أهمية قصوى لموضوع «الإسلام والعلمنة»، وأهمية موضوع كهذا «ليست علمية أو نظرية فحسب، وإنما هي حياتية ومعاشية»[12]، وهي مسألة حاضرة وملحة في العالم العربي والإسلامي بشكل عام؛ وذلك في سياق السعي لتشكيل دولة حديثة، والتخلص من البنيات والهياكل التقليدية، والعمل على إدخال أفكار حديثة. إن مسألة العلمنة ـ عند أركون ـ تدخل في سياق التحديث والحداثة، ويرى أن: «الإسلام لم يعرف أبدا في تاريخه تفكيرا فلسفيا يطرح مسألة العلمنة كما نفهمها اليوم. هذا لا يعني بطبيعة الحال أن العلمنة لم تعش حياتيا أو لم تعرف في بيئات الإسلام»[13]. لذلك، اتجه أركون في كتابه «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» إلى تأصيل العلمانية في الإسلام[14]، بالفصل بين الديني والدنيوي في التجربة النبوية التأسيسية «تجربة مكة والمدينة» التي انطوت على معطيات من نوع ديني، ومعطيات من نوع دنيوي خاصة بالرسول صلى الله

9 ـ محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1996، ص: 10

10 ـ المرجع السابق، ص: 12

11 ـ المرجع السابق، ص: 12

12 ـ المرجع نفسه، ص: 276

13 ـ المرجع نفسه، ص: 278

14 ـ استند أركون إلى كتاب علي عبد الرزاق «**الإسلام وأصول الحكم**» الذي يعد ردًّا قويا على طرح محمد رشيد رضا في كتابه «الخلافة أو الإمامة العظمى»، فقد تناول علي عبد الرزاق القضايا والأفكار المتعلقة بالخلافة بأسلوب نقدي سجالي، ينسف كل الأسس التي تتأسس عليها نظرية الخلافة في التاريخ السياسي، وفي المدونة الفقهية السياسية التي دافع عنها رشيد رضا. ويعد علي عبد الرزاق أول من طرح إشكالية الدين والدولة بشكل تاريخي جريء؛ وذلك بالرجوع إلى زمن الخلافة النبوية وما تلاها من أحداث سياسية عميقة على المستويين السياسي والإيديولوجي، وسعى الكاتب من وراء ذلك إلى إثبات أن الإسلام دين روحي لا دخل له بأمور السياسة، ولا تشريع له في مجال تسيير أمور الدولة، فالسياسة ـ حسبه ـ شأن دنيوي يعود للناس اختيار وسائلها ومبادئها، ويخلص إلى أن نظام الخلافة الذي نُسِب للإسلام ليس من الإسلام في شيء، إنما هو من صنع المسلمين.

عليه وسلم، وهي تصرفات شخصية قيادية سوف تتخذ فيما بعد قيمة مثالية أنموذجية. وبعد وفاة الرسول ستطرح مشكلة استمرارية هذه التجربة، وإعادة إنتاج النموذج، وهذا الإشكال النظري لم يُحل أبدا في تاريخ الإسلام بالشكل المشروع ومن وجهة نظر ثيولوجية. «هذا ما يدعونا إلى التأكيد أن السلطة على مدار التاريخ الإسلامي كله كانت سلطة زمنية مضبوطة (أو موجهة) من قبل السيادة الدينية. هذه حقيقة مهمة جدا تعاكس تلك التصورات الكبرى التي رسخت في أذهان الجماعات الإسلامية كلها (...) إن هذا المنهج (تفكيك التاريخ La déconstruction de L'histoire)[15] في التحليل يخلصنا بلا ريب من تلك الأوهام الراسخة التي اشتغلت في التاريخ كقوى جبارة، قوى ذات أثر حقيقي واقعي، لكنها وهمية في نظر الروح العلمية الباحثة»[16].

هكذا يجب على المؤرخين إعادة كتابة التاريخ، وإعادة النظر إلى الذات، لمعرفة ما الذي حدث بالضبط حتى تشكلت في الوعي الجماعي الإسلامي هذه الصورة المثالية اللاتاريخية للتاريخ الإسلامي؛ وذلك بتفكيك الكثير من الوقائع والمفاهيم والتمثيلات والتصورات التي فرضت نفسها تدريجيا وكأنها حقائق مطلقة لا مجال فيها للنقاش. إن بنية الإسلام، حسب أركون، غير مغلقة في وجه العلمنة. «ولكي يصل المسلمون إلى أبواب العلمنة، فإن عليهم أن يتخلصوا من الإكراهات والقيود النفسية واللغوية والإيديولوجية التي تضغط عليهم وتثقل كاهلهم، ليس فقط بسبب رواسب تاريخهم الخاص بالذات، وإنما أيضا بسبب العوامل الخارجية والمحيط الدولي»[17]. ولذلك، دعا أركون إلى إعادة قراءة تاريخ الفكر الإسلامي في قرونه الأربعة الأولى.

ينصب جهد أركون في كتابيه «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»[18] و«العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب»، حول إثبات علمانية الإسلام باعتماد منهجية النقد التاريخي، وكل ما يمليه عليه منهج الإسلاميات التطبيقية من أدوات ووسائل بحثية. ولبيان رؤيته للأشياء داخل الإسلام، يقسم هذا الأخير إلى دالات ثلاث: دين، دنيا، دولة. وهذه الأقطاب الثلاثة هي التي تتمحور حولها المناقشات والتأملات في الساحة الفكرية الإسلامية بشكل مستمر. ومن أجل الوصول إلى ممارسة علمانية للإسلام، ينبغي القيام بمراجعة نقدية لتاريخ الإسلام وللتراث الإسلامي، وهذا الأمر يتطلب عملا ضخما على نحو ما قام به الغرب من مئات الأعمال النقدية في هذا المجال، من أمثال أعمال ماركس ونيتشه، وإذا ما تم النظر إلى التاريخ بكليته من هذا المنظور «فإنه يصبح ممكنا تعبيد الطريق وتمهيده نحو ممارسة علمانية للإسلام (...) ويمكن للعلمنة عندئذ (لكن متى؟) أن تنتشر في المجتمعات التي اتخذت الإسلام دينا»[19]. إن الخلط بين الزمني والروحي، بين الديني والدنيوي ليس راجعا إلى الإسلام كإسلام، أو إلى طبيعته الجوهرية والأزلية «ذلك أن الإسلام كالمسيحية، كلاهما يشتغل

15 ـ يتأسس عمل أركون ضمن منهج التاريخ التفكيكي أو التحليلي في مقابل التاريخ المروي التقليدي الذي يكتفي بترجمة النصوص والوقائع القديمة دون محاولة كشف أو تعرية مضامينها الإيديولوجية، الخادعة والتنكرية.

16 ـ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، بيروت، 1996، ص: 281

17 ـ محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1996، ص: 59

18 ـ عنوان هذا الكتاب الأصلي هو «نقد العقل الإسلامي» لكنه ترجم بـ «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» والعنوان الأصلي باللغة الفرنسية هو:

M. ARKOUN, critique de la raison islamique, Maisonneuve et Larose, Paris, 1984

19 ـ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المرجع السابق، ص: 295

بالطريقة نفسها. وإنما هو عائد إلى أن المجتمعات «الإسلامية» لم تعرف أن توَلِّد حتى الآن فكرا نقديا كبيرا تجاه تراثها الخاص كما فعل الغرب»[20].

استكمالا لتقديم صورة واضحة عن العلمنة في الإسلام، يتناول أركون فكرتين مهمتين؛ تتعلق الأولى بالدولة الإسلامية التي أثارها سابقا، عندما تحدث عن الخلافة، وتهمّ الفكرة الثانية الشريعة. وفيما يتعلق بالنقطة الأولى، يرى أركون أن الدولة الإسلامية كانت في البداية تبحث عن تبرير أو تسويغ ديني. إن تلك الدولة هي في الأساس علمانية، واجهت مشكلة تنظيم المجتمع كأية دولة ناشئة، وللاستدلال على هذا الحكم (علمانية الدولة الإسلامية) أعطى أركون مثالا متمثلا في الرسالة المتعلقة بإنشاء الدولة وبنياتها، والتي كتبها الكاتب ذو الأصول الفارسية ابن المقفع عام 750م عنوانها (رسالة الصحابة)، والتي حدد فيها بنيات الدولة العباسية ومؤسساتها التي ستنشأ في بغداد؛ وذلك دون أي رجوع إلى الدين، وقد استلهم فيها تنظيم الدولة الإيرانية التي وجدت في زمن الساسانيين قبل الإسلام، «وفي الواقع فالدولة العباسية المؤسسة عام 750م ليست إلا صورة منسوخة عن بنية الدولة الساسانية (...) إننا هنا بإزاء وثيقة تاريخية لا تُدحض تبين لنا كيفية انبثاق الدولة الجديدة التي واجهت مشاكل عديدة خاصة بأية دولة وليدة. حدث كل هذا ضمن منظور علماني بحت»[21].

في كتابه «الدين والعلمانية في سياق تاريخي»، يركز **عزمي بشارة** بدوره على البعد التاريخي لمصطلح العلمانية، ويتتبع تغير مدلولات المصطلح بتغير الظروف السياسية والثقافية والاجتماعية؛ فالعلمنة عنده عبارة عن: «نموذج سوسيولوجي في فهم المراحل الحديثة وتفسيرها في عملية تمايز وتمفصل بدأت منذ وعي الدين باعتباره دينا، ويمكن اعتبارها مثل أي تمايز صيْرورةً تاريخيةً جارية منذ بدأ تطور المجتمعات البشرية، وهي لم تُسمَّ علمنة طبعا، لكنها في رأينا صيرورة تاريخية لتمايز العناصر الدينية والمجتمعية بأشكال مختلفة، ولا تقبل هذه الصيرورة أي تنميط إيديولوجي نهائي لها. والعلمنة بمعناها الضيق، باعتبارها تطورا تاريخيا متعينا منذ فجر الحداثة والثورة العلمية، تتجلى في انحسار الدين من مجال فكري واجتماعي بعد آخر، بما في ذلك تحييد الدولة في المجال الديني، وتحييد العلم دينيا»[22]، وبهذا المفهوم يميز بشارة كغيره من المفكرين بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ويرى أنها صيرورة وعملية تجري في المجتمعات كافة، مع وجود فروقات في أنماطها وظروفها التاريخية، وهي «تتويج حداثي لصيرورة تاريخية من فصل العالم عن السماء، وفصل الاهتمام بشؤونه عن الاهتمام بشؤونها، وهو فصل ينتهي إلى «فصل الدين عن الدولة» بصيغة «خصخصة القرار الديني» أو «تحييد الدولة في شؤون الدين»، أو إقصاء الدين عن عملية صنع الأحكام من مجال بعد آخر، بدءا بالعلم ونهاية بالثقافة والفن وغيرها، وأخيرا حتى في القضايا الشخصية والعائلية»[23].

---

20 ـ المرجع نفسه، ص: 295

21 ـ نفسه، ص: 295

22 ـ عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2013، ص: 439

23 ـ عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مرجع سابق، ص: 441

لا يمكن تتبع ظاهرة الدين والتدين، حسب **عزمي بشارة**، دون الوقوف عند إشكالية الدين، بضبط حدوده وفصله عن غيره من الظواهر، بل إن الإشكالية لا تكمن في الدين ذاته، بل في أنماط التدين؛ أي ما حدث ويحدث في السياقات التاريخية من حالات تمثل الدين، بوصفه ظاهرة اجتماعية متغيرة ومتحولة. وبذلك، فظواهر التدين بوصفها متحولة، لا تنفصل عن أنماط العلمنة المتداخلة معها بوصفها بنية قائمة بذاتها في مجتمع معين، حيث إن «فهمنا للدين لا يتغير بحسب العلمنة، كما أن أنماط التدين في مجتمع من المجتمعات تتأثر بأنماط العلمنة التي مر بها»[24]. إنه لا يمكن فهم العلمانية دون البحث في الظاهرة الدينية وتجلياتها في التدين الفعلي للإنسان، كما «لا يمكن فهم الدين وأنماط التدين وتعريفات الظاهرة الدينية وحدودها في العصر الحديث من دون فهم صيرورات التمايز وتطور الوعي التي مرت بها المجتمعات»[25].

الهدف في النهاية هو التوصل إلى قناعة مفادها أن العلمانية ليست عبارة عن نظرية علمية، وأن الدين ظاهرة اجتماعية قابلة للدرس، والمعارف التي يقوم عليها متغيرة، وكونه يرتبط على المستوى الفردي الحي بتجربة وجدانية تشبه كثيرا تجارب وجدانية إنسانية أخرى، وأن ما يميزها هو أنها تقود إلى الإيمان، والإيمان فعل إرادي وليس استدلالا عقليا أو استنتاجا علميا ضروريا «وأن الدين خلافا للإيمان بالمطلق يبقى مع ذلك لا ظاهرة مطلقة بل ظاهرة اجتماعية متمايزة من التجربة الفردية. إنه ظاهرة إنسانية متنوعة ولها حدود. إن القول إن الله مطلق هو قول صحيح (...) أما الدين فهو إنساني وإرادوي واجتماعي ونسبي ومتنوع. وإن تحويل النهائي إلى لا نهائي، والنسبي إلى مطلق، والمتنوع إلى واحد، لا يتم بالعلم ولا بالإيمان بل بالإيديولوجيا»[26].

يبين عزمي بشارة كغيره من المفكرين تميز علاقة الديني والسياسي في الغرب بالتنوع والتعقيد، فبين التجارب السياسية الغربية تباينات واختلافات واضحة خصوصا على صعيد التشريع، لذلك لا ينبغي التعامل معها بصيغة الجمع. فإذا نظرنا إلى العلمانية وموضوع الدين والدولة من الزاوية التشريعية وجدنا أن علاقة الديني والسياسي في الغرب لا تسير على أنموذج نمطي واحد: ففرنسا على سبيل المثال، تعد البلد الأوروبي الوحيد الذي نص صراحة على لائكية الدولة، ولم تذكر ديانتها الرسمية، وقد كان ذلك لأول مرة في دستور 1905، وقد تظافرت مجموعة من العوامل في تشكيل ملامح خصوصية الحالة الفرنسية، ومنها على وجه الخصوص اعتبار فلاسفة الثورة الفرنسية الدين والكنيسة مصدر كل الشرور السياسية والاجتماعية، ومنبع الخضوع والعبودية، ولذلك اتسمت الثورة الفرنسية بنزعة عدائية واضحة للدين عامة، والكنيسة الكاثوليكية على وجه الخصوص. وفي فترات لاحقة لن تجد فرنسا حرجا في استخدام الكنيسة والتحالف معها ضمن مشروعها التوسعي الخارجي، وعديدة هي الأحداث التي تنم عن كون فرنسا اللائكية تظل كاثوليكية الأعماق والروح.

أما الدانمارك وبريطانيا، فقد اتسمت كل منهما بنوع من الربط الوثيق بين الكنيسة والدولة، وهي الكنيسة الإنجيلية اللوثرية في الدانمارك، والكنيسة الإنجليكانية البروتستانتية في بريطانيا، فملك بريطانيا

24 - المرجع نفسه، ص ص: 14 - 15

25 - نفسه، ص: 407

26 - عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مرجع سابق، ص: 15

مازال إلى يومنا هذا يتمتع بتمثيل التاج البريطاني إلى جانب رئاسة الكنيسة الإنجليكانية، في حين نصت اليونان وإيطاليا على الدين الرسمي للدولة، وهو الأرثودوكسية في الحالة اليونانية، والكاثوليكية في الحالة الإيطالية. أما الولايات المتحدة الأمريكية، فقد انطبعت بروح دينية بروتستانتية واضحة المعالم، فرغم أن الدستور الأمريكي أقر بالفصل بين الكنيسة والدولة لضمان حرية الأديان، وظلت الروح البروتستانتية حاضرة بقوة في مختلف مفاصل المجتمع الأمريكي ومؤسساته الحيوية السياسية والتربوية والثقافية. وبالتالي، فإذا استثنينا التجربة الفرنسية والتجارب الشيوعية ذات التوجهات العلمانية الجذرية، فإن بقية التجارب الغربية أقرب إلى الاحتواء والمزاوجة بين الديني والسياسي.

إن النظر إلى وضع الدين في أي بلد من خلال نافذة الدولة، أو من جهة الزاوية القانونية والتشريعية، أمر مليء بالمغالطة؛ إذ يمكن لدولة ما أن تقر في قوانينها بالفصل بين الدين والدولة، لكن إذا نظرت إلى الأمر من زاوية المجتمع رأيته يسير على منوال مغاير تماما. وتركيا خير دليل على ذلك، فإذا نظرت إليها من زاوية القانون وجدتها بلدا علمانيا صرفا، لكن إذا نظرت إليها من زاوية المجتمع وثقافته وأعماق الشخصية التركية، فإنك ترى بلدا بالغ التدين، كما أنه يمكن لدولة ما أن تكون شديدة الصلة بالدين نظاما وتشريعا، ولكن مع ذلك يبدو المجتمع نافرا من الدين مُعْرِضا عنه. وعلى هذا الأساس، «من الخطأ اختزال الدين في تعبيره المؤسسي الكنسي، أو في صلته بالدولة، الأمر الذي يستوجب تحسس الظاهرة الدينية في مختلف تجلياتها وتعبيراتها بدل حصرها في التعبير المؤسسي المنظم»[27]. إن الاعتراض على العلمانية من جهة نزوعاتها الدهرية المادية لا يخص المسلمين وحدهم، بل تشاركهم فيه تيارات واتجاهات كثيرة في العالم تنبهت إلى مخاطر النظرة المادية النفعية للكون والعلاقات الإنسانية، ونادت بضرورة استشعار المسؤولية الأخلاقية في جميع مناحي الحياة الإنسانية.

لقد شهدت العلمانية في سيرورة تشكلها في الفكر الأوروبي أطوارا ومراحل مختلفة، حتى غدت في العصر الراهن محط اختبار ونقد، وذلك بفعل تنامي حضور الدين في الميدانين السياسي والاجتماعي، وهو الأمر الذي دفع الفكر الأوروبي المعاصر إلى الحديث عن مرحلة «ما بعد العلمانية»، والتي نجدها بالخصوص عند المفكر الألماني **يورغن هابرماس**؛ فكثيرة هي الظواهر التي تنم عن كون الدين أضحى عاملا حاضرا بقوة في المجتمعات المعاصرة في مختلف أرجاء العالم، بما في ذلك داخل الفضاء السياسي العام. هذا ما دفع هابرماس، إلى تقديم أنموذج ديمقراطي جديد، يجمع بين الدين والليبرالية، ويدمج المفاهيم الدينية في الحياة العلمانية الجديدة، شريطة إجراء عملية ترجمة المفاهيم الدينية في رحاب الأنشطة الاجتماعية والسياسية العلمانية، وتحديث التدين والوعي الديني، وتفسير التعاليم الدينية وتسويغها بشكل يتناسب مع متطلبات العصر، وذلك حتى تصبح مناسِبة للولوج إلى الحياة الاجتماعية والسياسية بطريقة سلسة. فـ«حياة ما بعد العلمانية هي التي تلبي طموح البشرية في عدم التخلي عن تقاليدها وطقوسها الدينية إلى جانب تحركها في مسالك ليبرالية (...) وضرورة التنسيق والمواءمة بين الحياتين الدينية والليبرالية سياسيا واجتماعيا، وبالتالي الحيلولة دون المساس

27 ـ رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية المفاهيم والسياقات، المرجع السابق، ص: 47

بهوية المتدينين وعدم تهميشهم، بل والعمل على التعاون معهم والاستفادة من آرائهم ونظرياتهم الدينية للسير قدما نحو مستقبل ليبرالي ديني زاهر.»[28].

2 ـ الشعبوية وإعادة تنشيط الجدل بين الدين والسياسة

يبدو من الرسالة التي دبَّجها أحمد توفيق برَوية أنه كان في حاجة إلى التكلم في موضوع العلمانية لطرد اللبس عن كلامه السابق في المؤسسة البرلمانية. ولننتبه إلى كون السياق الأصلي للكلام عن العلمانية كان في لقاء بين وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربي ووزير الداخلية الفرنسي، ولابد في سياق عودة العلاقات بين المغرب وفرنسا إلى التقارب في الرؤى والمقاربات في المجال الأمني والتعريف بالسياسة الدينية في النموذج المغربي ومقاربات تعامل المغرب مع فرنسا فيما يتعلق بالشؤون الدينية بخصوص الجالية المغربية بفرنسا. إن عبارة وزير الداخلية الفرنسي «العلمانية تصدمكم» تصور غربي اختزالي تجاه أوجه تلقي مصطلح «العلمانية»، الذي يصدم فعلا الأذهان الإيديولوجية والعامية، وهي التي ترادف العلمانية بالعَداء للأديان، والكفر، ولعل علمانية فرنسا الشاملة والمتطرفة، من خلال رفضها الرموز الدينية في الفضاء العام، هي التي كرست هذا التلقي التحريفي لمفهوم العلمانية، علاوة على ما تعرضت له بعض الحركات الإسلامية من تنكيل في ظل الأنظمة الليبرالية والعلمانية.

لا شك أن ما يقوله أحمد التوفيق حول علمنة الكثير من جوانب الحياة واقع مغربي «المغاربة علمانيون»، وللأمر جذور في التاريخ والاجتماع المغربيين، ولكن منظور الدولة للدين ولتدبير التعالق بين الدين والسياسة، متجاوز لأفهام الناس، ومتحرر من العاطفة الدينية الشعبية المفارقة للحقيقة الواقعية. فالناس يعيشون واقعا علمانيا بالمفهوم، ويرفضون التسمية والاصطلاح، والمسألة مرتبطة بما شحن به العقل الجمعي للشعوب من قبل الإيديولوجيات السلفية والإخوانية لكراهية المنتجات الفكرية الحداثية كالليبرالية والديمقراطية والعلمانية والحداثة ... وَمَن صنع الهاتف والذكاء الصناعي غير العقل الذي أنتج الحداثة فكرا وممارسة؟ وهل كانت النهضة ستتحقق لولا ترسيخ منظومة القيم والمبادئ الديمقراطية، التي تتضمن في جوهرها العلمانية وحرية المعتقد؟

لقد نبه **عبد الله العروي** في مؤلفه «العرب والفكر التاريخي»، إلى سيطرة الفكر التقليدي على البنيات الاجتماعية والسياسية والثقافية في الأوطان العربية؛ وذلك بالموازاة مع ما تشهده بعض البنيات المادية السطحية من أوجه التحديث، لكن البنية العميقة، الوعي واللاوعي، تشهد سيطرة مطلقة للموروث والتقليد، وهي وضعية تتوافق مع بنية الدولة العربية، فـ: «إذا سيطر الفكر التقليدي على مجتمع ما، فإن صراع الفئات الاجتماعية يركزه، لأن المصلحة تدفع إلى استعمال هذا المنهج بالذات. فالعمل السياسي في هذه

28 ـ أرمان زارعي، ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس، الدين في رحاب الحياة الليبرالية المعاصرة، ترجمة أسعد مندي الكعبي، مجلة الاستغراب، صيف 2017، الرابط:

https://istighrab.iicss.iq/files/investigations/75y862pp.pdf

الظروف لا يُعين على التقدم بل يعمق مراكز التقليد.»[29]، والمجتمع المغربي لا يخرج عن هذا المسار، إذ «إن الفكر التقليدي، المخالف في منهجه ومفترضاته للفكر الحديث، يعتبر نفسه ويعتبره المجتمع المغربي، المعبر الأمين على تجربته التاريخية، لذا يجد صداه عند جميع الفئات»[30]، وتعدّ كراهية العلمانية من طرف القاعدة الاجتماعية العامة، بوصفها إحدى منتجات الحداثة الغربية، من مظاهر هذا الوعي التقليدي في المجتمع، ومجاراة هذا التوجه من طرف الإسلاميين وتكريسه بغرض النفاذ إلى هذه القاعدة الانتخابية، يعد مسارا معاكسا لتوجهات التحديث والتطوير التدريجي لبنيات الدولة على مختلف الأصعدة.

إن من أهم سمات الخطاب الإيديولوجي الشعبوي التأليب والتحريض ضد الآخر/ الخصم، الشعب الذي يتكلم الشعبوي باسمه مقابل الأقلية / الشرذمة العلمانية الكافرة[31]، وغيرها من المقولات الشعبوية التي تنشط في التقاطب بين فكر النخبة وعقيدة الشعب، هنا مكمن الخطورة والمنزلق الجلل الذي يمكن أن ينساق إليه النقاش. ولو كان الأمر من فاعل حزبي من خصوم بنكيران السياسيين، لكانت ورقة رابحة لصالحه، والشاهد ما تعرض له دعاة العلاقات الرضائية والإجهاض ومراجعة نظام الإرث ومدونة الأسرة...من الفاعلين المدنيين والحزبيين من جلد وتقريع وتهييج وتحشيد للجماهير ضدهم[32]. إن المناطق الحدودية المشتركة بين الدين والسياسة ملاعب ينشط فيها الخطاب الشعبوي للإسلام السياسي، ويحقق فيها مكاسب سياسية وتعبوية مهمة، بفعل الركوب على صهوة الرأسمال الرمزي العاطفي الروحي لغالبية المجتمع. لكن هذا النقاش منته منذ بدئه، ورد بنكيران المقتضب، المهادن والمعتذر، الذي أراده توضيحا لا ردًّا، يكشف عدم رغبة الرجل في الدخول في متاهات لا مخرج منها؛ لأنه قُبالة رجل دولة مازال ممارسا بحنكة لتدبير الشأن الديني في المغرب، ولا ينطق عن هوى النفس ونظر الشخص، بل إنه خبر السياسة الدينية المغربية مخططا ومنفذا، تحت إشراف إمارة المؤمنين، الجامعة والمانعة للتنافس والتنازع السياسيين باسم الدين.

---

29 ـ عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، بيروت، 2006، ص: 42

30 ـ عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، المرجع السابق، ص: 42

31 ـ الشعبوية Populisme كلمة مشتقة من الشعب؛ فالشعبوي ينصب نفسه ممثلا لإرادة الشعب، ناطقا باسمه أنا/الشعب، بكامل التفويض ومطلق التوكيل، وبما أن الجماهير تنساق وراء العاطفة كما بين غوستاف لوبون في «سيكولوجية الجماهير»، فإن الشعبوي يختار الطريق السالكة السهلة للوصول إلى الجماهير، وهي الوجدان، لذلك يعتمد الديماغوجيا ودغدغة العواطف والمشاعر، وتعد المشاعر الدينية أكثر قابلية للتهييج والتوجيه والاستثمار في عملية التعبئة السياسية لدعم المشروع السياسي للشعبوي، في مقابل نسف البرنامج أو المشروع المضاد، بتصوير العلماني في صورة الملحد المعادي للدين والمجتمع وتعاليم الله والرسول. الشعبوي الإسلامي هو من يمثل الشعب والدين والأخلاق الإسلامية، وهو الذي يجسد الصواب في مقابل الخطأ، والنتيجة هي أن الموقع السياسي للإسلامي الشعبوي متميز إزاء الشعب، من خلال خطابه الذي يجسد الصواب والأخلاق والطهارة والشرف والاستقامة والعدالة، في المقابل يضع اليمين واليسار والوسط، الاشتراكيين والليبراليين والعلمانيين في الكفة المعاكسة التي تجسد الفساد والدنس والانحلال الخلقي ومختلف القيم الغربية المادية الفاسدة. إن الشعبوية ليست انتماء فكريا أو إيديولوجيا سياسية، بل هي أسلوب في الخطاب السياسي، يدعي الكلام باسم الشعب، لذلك ينطلق الشعبوي في خطاباته من رغبات الشعب، ولغته البسيطة، وثقافته، ورأسماله الروحي وتمثيلاته الذهنية والاجتماعية. والخطاب الشعبوي تحريضي لكونه يدفع المتعاطفين معه إلى العداء والحقد تجاه النخبة «الفاسدة»، وإلى إثارة الخوف من زعزعة العقيدة والمساس ببيضة الإسلام من قِبل التيارات التي تمتاح أفكارها من المرجعيات الغربية.

32 ـ تتأسس الشعبوية على تقسيم المجتمع إلى قسمين منفصلين ومتضادين، هما النخبة الطاهرة من جهة والنخبة الفاسدة من جهة أخرى. الفئة الأولى تعلن في كل مناسبة استعدادها للدفاع عن الشعب، وعن هويته، وثقافته، ومصالحه، وتُعُدُّه مصدر المشروعية السياسية، بينما تنظر هذه الفئة إلى الفئة الثانية التي تتخذ أشكالا مختلفة، إما النخبة الفاسدة داخل الدولة، أو الأجانب، أو الخونة، أو الآخر المختلف عن الجماعة بشكل عام، وذلك باعتبارها ـ أي النخبة الفاسدة ـ مجرد لوبيات تدافع عن مصالحها الخاصة، مستغلة النفوذ الذي تمنحه لها الدولة أو المال أو الخارج.

مع ذلك، فكلام أحمد التوفيق في موضوع العلمانية الحساس والملغوم، وإفشاؤه لكلام المجالس السيادية، وإطلاق عبارة «المغاربة علمانيون» في البرلمان، بصفته وزيرا تكنوقراطيا تختاره الدولة خارج الانتماءات الحزبية أو الإيديولوجية لتدبير الشؤون الإسلامية، كلامه هذا فيه بعض الاجتراح والعفوية والاندفاع والحماسة. لذلك، تطلب الأمر بعض التوضيح المُطَمْئن لجهات، وكثير من التقريع لأطراف مازالت تريد اللعب على حبلي الدين والسياسة. لكن ربما يكون الاجتراء في مطارحة هذا الموضوع الشائك مقصودا، باقتحام العقبة الأولى للتمهيد للفكرة، وقياس طبيعة التعامل مع الموضوع كما وكيفا، مجتمعا ونخبا وأفرادا، هذا في الوقت الذي تعمل فيه الدولة على تنزيل» خطة التبليغ»، باستثمار استتباب الوضع السياسي والديني لأجرأة هذا المشروع التبليغي، عبر توحيد الخطب وتجديد أساليب الوعظ والإرشاد. وتتمثل فلسفة المشروع في استثمار التدين والأخلاق الدينية والمقاصد الشرعية في تحقيق التنمية والإصلاح وإسناد التوجهات التنموية في مختلف المجالات.

يقول أحمد التوفيق في الفقرة ما قبل الأخيرة لرسالته: «إن السياق المغربي بخلفياته التاريخية ومؤهلاته الحاضرة مبشر بإمكان بناء نموذج يحل عدداً من المشاكل الفكرية للأمة، وهي متعثرة في أوحال التخبط في العلاقة بين الدين والسياسة، ولكن الأمر يتوقف على توحيد الله بدل إطلاق العنان للأنانية، وهي الشرك الخفي. والحالة أن الله الذي أجرى ويجري أحوال الناس قد أرشدنا إلى فتح البصائر على هذا المشترك الإنساني في سنن الصلاح والفساد». إن اختلاف السياق المغربي عن الدول الإسلامية، يتطلب بناء تصور وتخطيط وطرائق اشتغال مغربية مبتكرة، بعيدا عن التخبط في الجدل العقيم بين السياسة والدين. لذلك، نرى في خطة «تسديد التبليغ» تمهيدا لمرحلة جديدة في تدبير الشأن الديني في المغرب، وبمقتضاها يمكن تحويل الدين الإسلامي في النموذج المغربي إلى قوة فاعلة في البرنامج التنموي الجديد، وفي مختلف مسارات الإصلاح الاجتماعية والتربوية والاقتصادية والسياسية.

تحيل الفقرة السابقة من كلام أحمد التوفيق إلى إمكان وضع سياسة دينية مغربية جديدة، في ظل استثمار الفرص السانحة التي تتيحها إمارة المؤمنين الحامية للملة والدين والحاسمة لسؤال الشرعية والتنافس أو التنازع باسم الدين، والاختيارات المذهبية والثوابت الدينية، ومأسسة الشأن الديني. ولعل الناظر في ظاهر «خطة تسديد التبليغ» وإجراءاتها الميدانية، يخالها دينية محضة، تسعى لتبليغ تعاليم الدين للمجتمع من أجل الخلاص الأخروي، سيرا على منوال الفهم الاجتماعي العتيق للتدين، لكن الخطة تحمل في داخلها مضمونا عَلمانيا، بالمفهوم الزمني والدنيوي، بالدعوة إلى استثمار الأخلاق والقيم الدينية في تغيير حياة الناس وواقعهم، وللمسألة تأصيل شرعي في النصوص والمقاصد، وتعد صفة الزَّمنية أو الدنيوية لصيقة بالعَلمانية (بفتح العين) المنسوبة إلى العالم. إن تنشيط الدين في الحياة الاجتماعية واستثمار طاقته الإيجابية وروحه الأخلاقية في تخليق حياة الناس ومحاربة مختلف الظواهر السلبية كالمخدرات، والجريمة، والسرقة، والفساد، والطلاق... مسائل تطرح في علاقة الدين بالدولة، لا بالسياسة؛ لأن وضع الدين تحت إشراف إمارة المؤمنين، كفيل بتحييده من التلاعب السياسي، واستثمار ممكناته على صعيد الإصلاح.

تطرح رسالة أحمد التوفيق كذلك ريبة كبيرة، ففي الوقت الذي تحاشى فيه السياسيون لكزات بنكيران في خطاباته المتعددة منذ عودته رئيسا لحزب العدالة والتنمية، يخرج وزير الدولة التكنوقراطي عن صمته المعهود، ومن دائرة واجب التحفظ المطلوب، ضاربا عرض الحائط سياسة اللامبالاة والترفع عن التدافعات الحزبية البراغماتية، وبالخصوص مع حزب مُني باندحار سياسي، وسقط في محظور التناقضات الصارخة مع مرجعيته الدينية في ملف التطبيع وتقنين استعمال القنب الهندي...، فهل الساحة الحزبية المغربية فارغة إلى هذه الدرجة لإعطاء حزب العدالة والتنمية الفرصة للعب أدوار جديدة في مرحلة لاحقة. ولا يستبعد أن نجد بنكيران وحزبه الإسلامي يدافعان مستقبلا عن نموذج محدد «للعلمانية المغربية»، مُعَدّدا مناقبها وأفضالها على الدين والدنيا، في إطار نسخة جديدة من مراجعات فكرية وسياسية وإيديولوجية على غرار المراجعات السابقة. لقد أبان الحزب عن مطواعية وبراغماتية سياسيتين قل نظيرها في المؤسسات الحزبية المغربية، الشيء الذي يضمن له دوما الدخول في اللعبة السياسية أو على الأقل التواجد في دكة الاحتياط على أهبة الاستعداد والاستنفار لأداء أدوار الحراسة والدفاع والهجوم حسب السياق والطلب والمصلحة.

لقد أجاب بنكيران عن رسالة التوفيق بصفته السياسية أمينا عاما لحزب العدالة والتنمية، في الوقت الذي كانت فيه رسالة التوفيق موقعة باسمه الشخصي، لا بصفته السياسية داخل الدولة والحكومة. فكلام التوفيق أراده أن يكون تعبيرا ذاتيا عن أفكار شخصية، وكيف يمكن الفصل بين ما هو شخصي ومؤسساتي، مادام إطلاق عبارة «نحن المغاربة علمانيون»، تم في سياق مؤسساتي داخل البرلمان وفي لقاء بين وزيري دولتين. أما توقيع بنكيران، فيدل على أن كلامه تعبير عن موقف المؤسسة الحزبية، ولو صيغ بصيغة الأنا، وهل يستقيم الفصل بين أنا/الحزب في خطاب بنكيران؟ لقد خاطب بنكيران التوفيق بصيغة «الأستاذ الكبير»، وفي العبارة اعتراف بصفة الأستاذية الكبيرة للتوفيق، في القدرة على تقليب الأمور وتقديم النصيحة والمعرفة بالتاريخ والدولة والدين. لذلك، اختار أن يكون جوابه توضيحا لبعض المعطيات لا ردًّا تفاعليًّا مع أفكار أحمد التوفيق، وهو اعتراف بوجاهتها وحجيتها.

لقد حرص بنكيران دوما في خطاباته على الظهور بمظهرين: الضحية والمظلومية، والمحارب الشرس للمفسدين أعداء الدين. وها هو يعيد إنتاج هذه الثنائية في رده المقتضب على أحمد التوفيق؛ إذ تقمص من جديد دور الضحية التي تتعرض «لهجمات لا يكادُ يُحصيها المحصون»، من قبل المغرضين. أما وجه المحارب الشرس، فيظهر، في كون كلامه في التجمع الخطابي، لم يوجه إلى التوفيق باسمه، وإن كانت للمسألة صلة بتصريحه، بل المقصود هم «المستغلون سَيِّئُو النَّوايا الذين يتربَّصون بالبلد وبمرجعيته وبثوابته الدوائر» و«جهات معادية ومغرضة أرادت أن تستغل تصريحك لتركب عليه، وتقرر في أذهان الناس ما لا تقبله أنت ولا أنا»، وفي التجمع الخطابي بـ «أولاد برحيل»، ظهر بنكيران كعادته بمظهر الفارس الحارس المحارب الذائد عن المقدسات وثوابت الأمة ومرجعيتها الدينية.

3 ـ المراجعات الفكرية للإسلام السياسي وإمكانية تأصيل العلمانية.

إن أحمد التوفيق خاض في موضوع العلمانية من زاوية خاصة، حزبية وسياسية ومؤسساتية وقانونية، ليُقبع بنكيران في حضن العلمانية، ويسكنه في المنطقة المحظورة، التي ينبري الخطاب الشعبوي دوما في مقارعتها قولا وممارستها فعلا، في حين تحاشى بنكيران الخوض في الموضوع، وأجَّل الحوار في مسألة الإسلامي والعلماني في الدولة المغربية إلى وقت آخر. وهنا تطرح فرضية إمكانية استيعاب الفاعل السياسي الإسلامي للعلمانية بصيغة مغربية مبتكرة، انطلاقا من الطابع الواقعي والبراغماتي لهذا التيار. فقد أقدم قادة حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية استعدادا للاندماج السياسي على القيام بمراجعات فكرية جذرية، استوعبوا فيها ما كانوا ينبذونه في فترات سابقة، من قبيل الديمقراطية، حيث فهموا مقاصدها وآلياتها، واتجهوا إلى مقاربتها بالشورى في الثقافة العربية الإسلامية، منتهين إلى تبني مبادئ الديمقراطية الغربية؛ وذلك بإعمال النظرية الشاطبية في فقه المقاصد، وانطلاقا مما يجسده النموذج الغربي الديمقراطي من استقرار سياسي وتطور اقتصادي واجتماعي، بفعل الديمقراطية باعتبارها فلسفة وآلية للتدبير السلمي والحضاري للشأن العام. النتيجة التوفيق بين التركيبة الثلاثية: (الإسلام والملكية والديمقراطية) الذي يعد من أهم الاجتهادات السياسية التي قام بها رواد الحزب والحركة. فهل تنضاف العلمانية إلى هذا الثالوث «الملكية، إمارة المؤمنين، والديمقراطية والعلمانية السياسية»، وهل هناك ديمقراطية مكتملة بدون علمانية.

لماذا سيضطر الإسلاميون إلى إعمال آلية الاجتهاد لإعادة النظر في العلمانية على غرار الديمقراطية، مادام القرآن الكريم صريح في التنصيص على المبدأ الجوهري للعلمانية، وهو حرية الاعتقاد، في قوله تعالى «لا إكراه في الدين»[33]، وهي الآية التي استند إليها الوزير أحمد التوفيق في شرح عبارته «المغاربة علمانيون» وأن كل واحد يفعل ما يشاء، وكذلك قوله تعالى «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»[34]، والآية «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»[35]، والآية «فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر»[36]، وغيرها من الآيات القرآنية التي يمكن الاجتهاد في تأويلها خارج قرائنها السياقية، بفلسفة كون الإسلام صالح لكل زمان ومكان، وقاعدة العلة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. إن الله عز وجل حثنا على استخدام العقل في كل الأمور، واعتبر الرسول عليه الصلاة والسلام الناس أدرى بشؤون دنياهم، وما العلمانية غير إعمال العقل في تدبير الشؤون الدنيوية، وهو الأمر الذي صنع الحضارة العباسية وكثير من النماذج الحضارية في التاريخ.

إن الدارس للمراجعات التي قام بها مؤسسو حزب العدالة والتنمية المغربي لمقولة «الدولة الإسلامية» بالصيغة الإخوانية، تقر بدنيوية وبشرية الدولة في الإسلام، وما الدول المتعددة في التاريخ الإسلامي سوى تناوب

33 ـ سورة البقرة، الآية: 256

34 ـ سورة الكهف، الآية: 29

35 ـ سورة يونس، الآية: 99

36 ـ سورة الغاشية، الآية: 22

لعصبيات متغلبة على سدة الحكم، ولا وجود لنموذج مثال لمفهوم الدولة في التاريخ الإسلامي. ويعبر أحمد الريسوني عن هذا التوجه بقوله: «ليس عندنا في الإسلام نظام سياسي معين، لا باسمه ولا بهياكله الدستورية، ولا بترتيباته القانونية (...) وأنا أقول: لو كان للإسلام نظام سياسي معين ومحدد وثابت، لما كان صالحا لكل زمان ومكان، فمن عظمة الإسلام وصلاحيته المتجددة أنه أتى بأحكام مفصلة ثابتة في المجالات الجوهرية المستقرة في حياة الإنسان، في حين اكتفى بجملة من القواعد والمقاصد والمبادئ العامة، فيما طبيعته التغير والتنوع والقابلية لأكثر من وجه»[37].

وعلى هذا المنوال، سار سعد الدين العثماني في استقرائه للتصرفات النبوية، مستنتجا مدنية الدولة في الإسلام؛ إذ لا يمكن أن توصف، في نظره، بكونها دولة دينية بالمعنى المتعارف عليه في الفكر السياسي الغربي: «فطبيعة التصرفات النبوية بالإمامة وسماتها توضح كيف أن الإسلام ينزع كل عصمة أو قداسة عن ممارسات الحكام وقراراتهم، كما ينزعها عن الوسائل التي تتوسل بها الدولة لإدارة شؤون الأمة. لذلك، فإن الدولة في الإسلام لا يمكن أن توصف بأنها دولة دينية؛ لأنه لا توجد دولة دينية دون العصمة أو المعرفة النابعة من عالم الغيب أو من الوحي. الدولة في الإسلام إذا دولة دنيوية، قراراتها بشرية، واجبها تبني أقصى درجات الموضوعية والواقعية في تسيير شؤون المجتمع، كما أن الحاكم في الإسلام، لا يستمد مشروعيته من قوة غيبية، بل هو فرد عادي يستمد ولايته من الأمة التي اختارته وكيلا عنها بمحض إرادتها، وهو مسؤول أمامها في الدنيا، فضلا عن مسؤوليته أمام الله يوم القيامة»[38].

إن أهمية التنصيص على انبناء التصرفات النبوية بالإمامة على مصالح الدنيا، هو إخراج لها من مسمى الدين ـ بوصفه مقابلا للدنيا ـ «وهو دليل على وجود نوع من التمييز بين الدين والدنيا في الإسلام، وإبعاد الممارسة السياسية عن الممارسة الدينية المباشرة. كذلك هو يفيد في أن من مقاصد الإسلام إزالة أي نوع من القداسة عن الممارسة السياسية، حتى لا يصير ذلك احتكارا لها باسم الدين، أو حجرا على الإبداع والانطلاق، كما أن هذا التمييز يفيد في إدراك ضرورة تغير التصرفات النبوية بالإمامة في حال تغير المصالح التي انبنت عليها، فتصرفات الرسول بالإمامة ليست ملزمة لأي جهة تشريعية، ولا يجوز الجمود عليها بحجة أنها (سنة)، وإنما يجب على كل من تولى مسؤولية سياسية أن يتبعه صلى الله عليه وسلم في المنهج الذي هو بناء التصرفات السياسية على ما يحقق المصالح المشروعة»[39].

إن التصرفات النبوية بالإمامة تفتح بابا واسعا لتجديد الفقه السياسي، وإعادة النظر في كثير من قضاياه على أساس المصالح المشروعة، وتمكن من إرساء وعي منهجي في مجال السياسة الشرعية، وتدعو من جهة أخرى إلى الانفتاح على التجارب السياسية الديمقراطية الخاصة بالأمم الأخرى، لكونها أسهمت في استقرار شعوبها وعقلنة إسهامها في تسيير شؤونها. «والقراءة المتفحصة والمتفهمة للتجربة السياسية الغربية تمكننا من إبداع

37 ـ أحمد الريسوني، «قضية نظام الحكم في الإسلام»، جريدة المساء المغربية، العدد 310، 17 شتنبر 2007، ص: 6

38 ـ سعد الدين العثماني، في فقه الدين والسياسة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2011، ص: 151

39 ـ سعد الدين العثماني، في فقه الدين والسياسة، المرجع السابق، ص: 150

نموذج يحقق الانسجام بين الشرعي والوضعي، ويستجيب لحاجياتنا الخاصة، ويمكن من إنجاز التوافقات حولها. وهذا يحتاج إلى إزالة القداسة عن الجوانب المتعلقة بالسياسة من الدين، إذا استثنينا المبادئ العامة والمقاصد الكبرى، والباقي بشري دنيوي، بشرية ودنيوية التصرفات النبوية بالإمامة»[40]. إن كثيرا من الإسلاميين والجماعات الإسلامية، حسب محمد يتيم، حينما يفكرون في «الدولة الإسلامية»، إنما يفكرون فيها من خلال نموذج الدولة الإسلامية على عهد الخلفاء الراشدين، فمقولة الدولة الإسلامية والخلافة الراشدة اللتين تشكلان النموذج في التفكير السياسي، للذين يقولون بكونها تندرج ضمن الأصول والأركان، تحتاجان إلى تحليل، كما يحتاج التمثل الإسلامي لها إلى وقفة نقدية لاعتبارات كثيرة.[41]

لقد تمت المراجعات الفكرية والسياسية زمن الجماعة الإسلامية التي كان يرأسها عبد الإله بنكيران، في إطار فهم الجماعة للسياسة الشرعية، وأفضت هذه المراجعات الشاملة التي أجراها رواد هذه الحركة على الأفكار والمفاهيم، سواء كانت تنظيمية أو تربوية أو فكرية أو سياسية، إلى الانتقال من العمل خارج الشرعية إلى المشاركة في النسق السياسي والدخول في خضم العملية السياسية الرسمية، وتَطَلَّب ذلك من الحركة الإسلامية المغربية، ومجمل الحركات الإسلامية في الوطن العربي والإسلامي، تَبْيِئَة العديد من المفاهيم السياسية التي كانت ترفضها في السابق؛ وذلك من قبيل: الديمقراطية والتعددية السياسية والسيادة، وغيرها من المفاهيم التي كان من الضروري تأصيلها في عملية التهييء للانخراط في المنظومة السياسية الرسمية، لبيان أهمية هذه الأخيرة وفائدتها، وكونها تشكل إحدى المداخل المهمة لخدمة الإسلام والمجتمع، فانخرط الدعاة والمفكرون المنتسبون إلى هذه الحركات، لبيان عدم تعارض الإسلام مع الديمقراطية، ومع التعددية السياسية، ومع كل المفاهيم السياسية الحديثة.

يقول بنكيران في هذا الصدد: «فنحن مسلمون ومواقفنا نبنيها على الترجيح (...) فالمبادئ نرجع فيها للأصول، والمواقف نبنيها على الإمكانيات (...) إن المطلوب من الحركة الإسلامية ليس أن تتنازل، ولكن فقط أن تصحح مسارها باعتبارها حركة إسلامية. فالمواقف السياسية التي تخدم الإسلام كلها مشروعة (...) نحن نريد «التغيير الإسلامي» و«التغيير الحضاري الإسلامي» (...) إن هذا الدين، هو دين قبل أن يكون نظاما سياسيا، وإنه يمكن أن يستنتج منه عدة أنظمة سياسية حسب الظروف والملابسات، وعدة مذاهب اقتصادية في حدوده، وعدة برامج حكومية»[42]. ولصياغة إيديولوجيا إصلاحية اعتمادا على الفكر المقاصدي وفقه المشاركة، ارتكزت الحركة في اتخاذها قرار المشاركة السياسية على اجتهادات العديد من الفتاوى الفقهية لتبرير شرعية هذه المشاركة، ونستحضر في هذا السياق مجموعة من القواعد المستنبطة من اجتهادات أحد مؤسسي تيار المشاركة، سعد الدين العثماني، والمستنبطة بدورها من فقه ابن تيمية للتعامل مع العمل السياسي وتتمثل في:

---

40 - المرجع نفسه، ص: 152

41 - محمد يتيم، الحركة الإسلامية بين الثقافي والسياسي، منشورات الزمن، 21، الرباط، 2000، ص: 55 - 57

42 - عبد الإله بنكيران، الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج، سلسلة اخترت لكم، العدد 2، منشورات الفرقان، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999، ص: 64 - 65 - 66 - 67

1 ـ لا دعوة بدون فقه؛ ذلك أنه من بديهيات الشرع أن يجعل العلم شرطا لكل عمل صالح.

2 ـ العمل السياسي مجال حكم ومقاصد لا مجال تَعبُّد.

3 ـ العمل السياسي مجال للاجتهاد واختلاف الآراء.

4 ـ العمل السياسي مجال لترجيح الراجح من المصالح ودرء المفاسد.[43]

لاشك أن هذه المراجعات التي أقدمت عليها هذه الحركة الإسلامية قبل أن تتحول إلى حزب سياسي، تجعل باب الاجتهاد في العمل السياسي مفتوحا، مادام المجال للعقل والترجيح وجلب المصالح ودرء المفاسد، وإذا كان ما يقوله بنكيران في كتابه «الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج» وسعد الدين العثماني في كتابه «في فقه الدين والسياسة» الذي استطاع أن يقتحم مجال الفصل في حياة الرسول بين الديني والسياسي، ومحمد يتيم في كتابه «العمل الإسلامي الاختيـار الحضاري»، والريسوني في مختلف كتبه وغيرهم، قد استطاعوا إيجاد السند التأصيلي والمقاصدي لمجموعة من المفاهيم السياسية الغربية، مع مراعاة الفارق الزمني، فإن استمرار الركوب على قضايا دينية ـ سياسية بخلفية تعيدنا إلى العقل الحركي قبل المراجعات، يطرح فرضية كون تلك المراجعات المتقدمة هي مجرد تكتيكات سياسية براغماتية، لا قناعات فكرية؛ لأن العقل الاجتهادي الذي سوغ الديمقراطية فكرا وممارسة، لا يعدم القدرة على التفكير المتقدم في المسألة العلمانية.

إن فصل الإسلاميين بين الدعوي والسياسي، بين عمل حركة التوحيد والإصلاح في المجال الدعوي، واختصاص الحزب بالشأن السياسي، أكبر مظهر على علمنة هذا الفاعل الإسلامي من الداخل، حيث حصروا عمل الحركة في الحقل التربوي والدعوي، والتي حددوها في الوظائف الثلاث: التربية والدعوة والتكوين. أما الحزب، فيهتم بالسياسة والشأن العام. وعلى مستوى وسائل العمل تظهر معالم العلمنة بوضوح، حيث يشتغل الحزب وفق آليات السياسة وليس بآليات الدعوة، عكس الحركة التي تعد فاعلا مدنيا. وعلى مستوى استقلالية القرار يمتلك كل تنظيم مؤسساته، ولا سلطة لأحدهما على الآخر في اتخاذ القرار؛ وذلك في إطار الشراكة بين الهيئتين، وهي شراكة تتميز بانتفاء تبعية أي منهما للآخر أو الهيمنة عليه، مع الالتقاء العام في خدمة المشروع الإصلاحي للمجتمع، واعتماد الحركة على حزب العدالة والتنمية بوصفه إطارا مستقلا للعمل السياسي المحض[44]. المؤشر الثاني على علمنة الحزب هو إسهامه من داخل التدبير السياسي على إنتاج القوانين الوضعية في شتى القطاعات، مما يؤكد اشتغال الحزب بآليات السياسة في المجال السياسي، لكن توظيف الدين مازال يطبع خطابه السياسي، الشيء الذي يقتضي توقف هذا الفاعل الإسلامي المطبع مع آليات السياسة الحديثة على الاستمرار في الخلط بين الديني والسياسي على صعيد الخطاب، والخروج من هذه الازدواجية والتناقض المرفوض بين الخطاب والممارسة.

43 ـ سعد الدين العثماني، المشاركة السياسية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية، سلسلة الحوار 29، منشورات الفرقان، ص. 8-13

44 ـ سعد الدين العثماني، التمايز بين الدعوي والسياسي في التجربة المغربية، الرابط الموقع الإلكتروني لحزب العدالة والتنمية، www.pjd.ma

خاتمـــة

إن المراجعات الفكرية التي أقدمت عليها الحركة والحزب الإسلاميين متقدمة في زمانها، وتحمل في طياتها بذور الاجتهاد والتجديد والانفتاح والمراجعة الفكرية والنقد الذاتي، وبمقتضى ذلك يمكن للفاعل السياسي الإسلامي أن يعيد النظر من جديد في البنى الفكرية التي تؤطر مشروعه السياسي، من داخل مرجعيته الدينية، بإعمال آليات الاجتهاد المقاصدي، والانفتاح على الفكر الإنساني، والتفاعل مع تطور المجتمع المغربي والدولة المغربية، والإسهام في ذلك. فالحقيقة أن النموذج السياسي للدولة المغربية يَنْعَمُ بممكنات النهضة والتطور، لكنه مازال يتخبط في اختلالات تكبح عجلة التنمية، وما المجهود المبذول في بناء نماذج تنموية جديدة، وسنّ سياسات إصلاحية، سوى دليل على وجود إرادة سياسية للتغيير، ولا مفر من ضرورة تغيير البنى الذهنية العتيقة، على الصعيد الاجتماعي والسياسي والديني والاقتصادي، ووضع الإشكالات الحقيقية على طاولة النقاش العمومي. فهل يكون الخوض في «العلمانية المغربية» بداية التحول نحو نموذج مغربي لا يقصي الدين، بل يحصنه في الشرعية السياسية والدينية للملك أمير المؤمنين، ويستثمر روح الدين وأخلاقه وثماره وقيمه في تحقيق التنمية والتغيير الحضاري.

إن الإسلام السياسي مطالب بطرد خوفه من فرضية ضمور خطابه وضعف تعبئته السياسية في حالة الإقرار بالمبادئ العلمانية، والنموذج التركي يؤكد قدرة المرجعية الإسلامية على الازدهار في المجتمع والسياسة في بيئة علمانية؛ لأن الاحتكام آنذاك لا يكون بالشعارات والمنافحات والخطابات الشعبوية، بل بالسلوك والأفعال والمنجزات والأخلاق. إن الإسلاميين مطالبون كذلك بمحو أفكارهم التي نفذت إلى أذهان الناس، وكرست تحجرها، والتي قرنت العلمانية بالإلحاد والكفر ومحاربة الدين، والعمل على توعية الناس في هذا المجال؛ لأن الأصوات العلمانية المعتدلة تعرضت للكثير من التضليل والتشويه والتحريض والشيطنة، بإيعاز من التنظيمات الإسلامية. لذلك، فهذه الأخيرة هي المعنية بتقويم التضليل وتصحيح الدعاية والمغالطة تجاه الأفكار العلمانية، وإذا اقتضى الأمر صناعة اصطلاح جديد يتناسب مع النموذج العلماني المراد تأسيسه، بسبب ما تعرض له المصطلح من تحريف وتشويش وتَعْمية. إن الإسلاميين مطالبون بالوضوح السياسي والخروج من المنطقة الرمادية والتناقض الصريخ بين الممارسة والخطاب على الصعيد السياسي وغيره، من أجل أغراض سياسوية تعبوية ضيقة، تستغل الجهل والعاطفة الدينية لعامة المجتمع.

إن سؤال الهوية السياسية في المغرب، سيظل مفتوحا إلى حين بناء أنموذج سياسي يقود إلى نهضة حضارية حقيقية، فمادامت عجلة التنمية تتحرك ببطء، ونعود في كل مرة إلى مطارحة قضايا تراثية تقاطبية لا مخرج منها سوى الجرأة على الفصل القطعي والحسم في الاختيارات، بعيدا عن التلفيق بين الماضي والحاضر، في قضايا لا تقبل الألوان الرمادية، ومن هذه القضايا الشائكة، مسألة الدين والدولة، والدين والسياسة التي مازالت تراوح مكانها، وتعود لتطفو على مسرح الأحداث، كلما استجدت وقائع تحتك فيها صفيحتي الدين والسياسة، فتطفو إحداهما على الأخرى، أو تنضغطان بشدة، فتنتج عن ذلك هزات وموجات يجيد بعض الفاعلين

الركوب عليها، واستثمار طاقتها. ومن المعروف أن المجتمعات الإسلامية عندما تتأزم فيها الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، تصعد إلى الواجهة السياسية الأصوات الإسلامية الداعية إلى شعار «الإسلام هو الحل»، أو شعار «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، بقراءة سلفية جامدة، لا تُسَلّم بحركة التاريخ والمجتمعات، كما حدث في خضم أزمات ما سمي بـ«الربيع العربي» وما بعدها من عودة قوية للمكبوت السياسي والطوباويات الحالمة التي تستثير الوجدان والمخيال السياسي للطبقات الدنيا والمتوسطة من قبيل «دولة الخلافة، الدولة الإسلامية، السياسة الشرعية، الشريعة...». مقولات يهيجها ويغديها الفاعل الإسلامي. إن صناعة التباعد بين الصفيحتين، الدين والسياسة، على الصعيد السياسي، هو الحل الكفيل بتحصين الدين من التلاعب السياسي، ولعل النظام السياسي المغربي يحمل العديد من مقومات إنجاح نموذج نهضوي يحصن الدين كفاعلية اجتماعية أخلاقية وروحية، ويدفع بالشأن السياسي إلى التقدم على أساس العقلانية والمبادئ الديمقراطية.

لائحة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، بيروت، 1996
- أركون محمد، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1996
- آرمان زارعي، ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس، الدين في رحاب الحياة الليبرالية المعاصرة، ترجمة أسعد مندي الكعبي، مجلة الاستغراب، صيف 2017، الرابط: https://istighrab.iicss.iq/files/investigations/75y862pp.pdf
- بشارة عزمي، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2013
- بنكيران عبد الإله، الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج، سلسلة اخترت لكم، العدد 2، منشورات الفرقان، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999
- المسيري عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، الطبعة الأولى، المجلد الأول، القاهرة، 2002
- الجابري محمد عابد، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، بيروت، 1992
- الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربي، الطبعة الخامسة، بيروت، 1994
- الريسوني أحمد، «قضية نظام الحكم في الإسلام»، جريدة المساء المغربية، العدد 310، 17 شتنبر 2007
- عبد الرزاق على، الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، مطبعة مصر، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1925
- عبد السلام رفيق، في العلمانية والدين والديمقراطية، المفاهيم والسياقات، مركز الجزيرة للدراسات، الطبعة الأولى، لبنان، 1429هـ.
- العثماني سعد الدين، في فقه الدين والسياسة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2011.
- العثماني سعد الدين، المشاركة السياسية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية، سلسلة الحوار 29، منشورات الفرقان.
- سعد الدين العثماني، التمايز بين الدعوي والسياسي في التجربة المغربية، الرابط الموقع الإلكتروني لحزب العدالة والتنمية، www.pjd.ma
- العروي عبد الله، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1995
- العروي عبد الله، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، بيروت، 2006
- يتيم محمد، الحركة الإسلامية بين الثقافي والسياسي، منشورات الزمن، 21، الرباط، 2000

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com