
د. مصدق الجليدي

أنوار من أجل رؤى حداثية أصيلة

استراتيجيات معرفية في مواجهة الجهل المقدس والعلم المدنس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكتاب : أنوار من أجل رؤى حداثية أصيلة

الكاتب : د. مصدق الجليدي

مدير النشر : عماد الغزالي

تصميم الكتاب والغلاف : محمد عزيز المؤبد

الترقيم الدولي للكتاب : 978-9938-864-03-8



جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

2014 م - 1435 هـ

يحظر نشر أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد و صّف الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسات أو إدخاله على الحاسوب أو برمجته على إسطوانات مضغوطة إلا بموافقة خطية من الناشر.

الدار المتوسطة للنشر - تونس

5 شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة

الهاتف : 216 70 698 880 - الفاكس : 216 70 698 633

البريد الإلكتروني : medi.publishers@gnet.tn

الموقع الإلكتروني : www.mediterraneanpub.com

الإهداء

إلى آباء الحداثة الأصيلة

وإلى أبنائهم الذين ولدوا

والذين سيولدون

”ومن قواعد الفقه قول الفقهاء: ”الشارع متشوف للحرية“ واستقراء ذلك واضح من تصرفات الشريعة التي دلت على أن من أهم مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية، لكن دأب الشريعة في رعي المصالح المشتركة وحفظ النظام وقف بها عن إبطال العبودية بوجه عام وتعويضها بالحرية“.

محمد الطاهر بن عاشور : مقاصد الشريعة الإسلامية

”إذا كان ثمة شيء يحق للإنسان الحديث أن يفخر به على سائر البشر السابقين فهو إيمانه العميق بالحرية؛ بأنه كائن حرّ لا يدين بقدرته على التفكير بنفسه ومن ثمّ على إعطاء قيمة خلقية لأفعاله أو لمسيره الخاص، إلى أية جهة كانت مهما علت أو بسطت هيبتها على عقولنا. وذلك تقديراً منه بأنّ ”ما لا يصدر عن ذات نفسه وحرّيته، لن يمنحه أيّ عوض عن النقص الذي في خلقته“.

كانط: تصدير الطبعة الأولى من كتاب الدين في حدود مجرد العقل

”واعلم أنّ الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه... وإذا علمت ذلك فلعن هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا، لأن إدراكاتنا مخلوقة عنده وخلق الله أكبر من خلق الناس والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقا من ذلك، والله من ورائهم محيط...ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا على أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن للعقل حدّ يقف عنده ولا يتعدى طوره، حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه“.

ابن خلدون: المقدمة

”على العقلانية أن تعترف بأهمية الوجدان والحب والتوبة. العقلانية الحقيقية هي التي تعي حدود المنطق والنزعة الحتمية والنزعة الآلية. إنها تعلم جيدا أن العقل الإنساني لا يمكنه معرفة كل شيء وأن الواقع يحبل بالألغاز...باختصار إننا نتعرف على العقلانية الحقيقية في مدى قدرتها على الاعتراف بحدودها“.

إدغار موران: تربية المستقبل

لماذا هذا الكتاب؟

كان الأمل في الثورة كبيرا جدا، حملناه كل أحلامنا المتراكمة عبر عقود، منذ نكسة حزيران- جوان 1967، أودعنا فيها كل الغايات والأهداف القومية والوطنية، من إرساء نظام ديمقراطي اجتماعي يكفل الحرية والكرامة والمعرفة والشغل والصحة للجميع، إلى بناء أرضية قومية-إسلامية صلبة من التكامل الاقتصادي والتعاون العلمي والتربوي والتبادل الثقافي والتنسيق الأمني الاستراتيجي، يستوي عليها مشروع تحرير فلسطين وتوحيد الأمة العربية لتحقيق نهضتها الشاملة، مروراً ببناء وحدة المغرب العربي الإسلامي وتوأمة ثورات الربيع العربي... هكذا كان أملنا، وهو ما زال لا محالة قائماً وإن باندفاع أقل، لا لفتور في الهمة، ولكن لإدراكنا ضرورة الاستعداد أكثر لإنجاز هذه المهام التاريخية والحضارية الكبرى، لاصطدام هذه الأحلام الجميلة المصوّرة لطموحات مشروعة بعقبات من أنواع شتى، يفرزها تعقد أوضاعنا الداخلية وصلتها في الآن نفسه بمُعقّد من الأوضاع الخارجية. وما سنوليّه اهتمامنا في هذه الإلماعات هو جانب من تعقد أوضاعنا الأهلية، وهو الجانب المرجعي في التغيير وإعادة البناء الوطني أي الجانب الثقافي والمعرفي.

لقد اختارت النخبة السياسية والفكرية التونسية في بدايات الاستقلال التعويل بصفة شبه كاملة على النموذج التحديثي الأوروبي في بناء الدولة الوطنية، مع

مقاومة لم تصمد طويلا من قبل أنصار النموذج الأصيل¹، فمنهم من انخرط في مقاومة النظام الجديد وتعرض للقمع الشديد، ومنهم من رضي منذ البداية بالهزيمة، ومنهم من قبل بالتعاون مع التحديثين على إنجاز بعض المهام الانتقالية في مجالات التشريع والتعليم والإدارة والأمن. والآن بعد أكثر من خمسة عقود، حدثت الثورة على النظام الذي حكم البلاد طوال تلك الفترة، والذي بالرغم من تحقيقه لعدة مكاسب وطنية، خصوصا في الحقبة البورقبيية، في مجالات التعليم والصحة والمرأة والطفولة، إلا أنه وصل في النهاية إلى أفق شعبي مسدود، بعد فشله بسبب تعاضل الاستبداد وتفشي الفساد في الاستجابة لكل الطموحات المشروعة للجيل الجديد وفي تذليل الفوارق التنموية بين الجهات والفوارق الاجتماعية بين الطبقات، خصوصا مع ظهور طبقة رأسمالية طفيلية متمعشة من فضلات وهبات أسيادهم من الأسر الحاكمة، مع اضطهاده الشديد لخصومه المعارضين من كل الاتجاهات، في كل مرة ينزل العذاب المهين بطائفة منهم.

وكان شعار الثورة في البدايات الأولى شعارا تنمويا متمحورا حول الحق في الشغل: «التشغيل استحقاق يا عصابة السراق»، ثم جمع بين الحرية والحق في العيش الكريم: «خبز- حرية- كرامة وطنية». أي أنها ثورة، فيما لو كتب لها النجاح، ذات توجه ديمقراطي اجتماعي. ولكن سرعان ما وقع تحويل وجهتها إلى منحى هويي متشنج قابلته محاولات متكررة ومتوترة لتبديل القبلة غربا باتجاه الأم المرزعة العلمانية اليعقوبية الليبيرالية وأختها اليسارية، عوضا عن التوجه شرقا إلى ما يعتبره أنصار الهوية من الإسلاميين أمّا منجبة عربية إسلامية، لها نسخ متعددة في عدد من البلدان الإسلامية، وأخيرا فقط في تونس. وفي كلا الحالتين هنالك ابتعاد عن عنوان الثورة الأبرز كما خطه شباب القصبية على جدرانها وكما هتفت به حناجرهم بقوة. وهكذا عوض الانسجام بين أصل الهوية ومطلب الحرية،

1- لم يكن هذا النموذج الأصيل موحدا في منهجه ورؤاه حتى وإن كان في الظاهر مستندا إلى أصول كبرى واحدة. وما طغى عليه هو التقليد على حساب التجديد الذي نهض له شيوخ وعلماء أجلاء أمثال سالم بوحاجب ومحمد النخلي والطاهر بن عاشور من داخل مؤسسة الزيتونة. كما نهض له قادة أمثال ابن أبي الضياف وخير الدين والجنرال حسين من داخل مؤسسة الحكم.

وقع صدام بين مدعي حماية الأولى ومدعي رفع راية الثانية وحصل تصدع في الوعي الثوري الجماهيري الذي بلغ ذروته في القصبتين، عندما عاد كل واحد بعض انفضاض الجمع إلى قبيلته السياسية بكل ما تحمله من تقاليد ما قبل ثورية ديمقراطية.

ما يمكن استنتاجه بعيدا عن التحيز الايديولوجي إلى هذا الطرف أو ذاك، ودون اتباع مسلك تحليلي سياسي يومي مباشر، هو أن هناك سوء فهم كبير، بين هذين الطرفين، ويشهد هذا الأمر أكثر مع من هو الأكثر تطرفا فيهما: السلفية بدرجاتها المختلفة الإخوانية والعلمية والجهادية من جهة، والأصولية العلمانية بشقيها الليبيرالي واليساري من جهة أخرى.

سوء الفهم الكبير هذا يتعلق أساسا بإقامة حد فاصل بين الهوية والحرية، بين الإسلام والعلمانية، وبين الأصالة والحدثية. أما الديمقراطية، فقد أصبحت مجرد أداة إجرائية تستخدم بصفة لا مبدئية، من أجل إحراج الطرف المقابل وإرباكه وتخوينه تمهيدا لإقصائه. وعندما تفشل هذه الطريقة، يصبح العنف والعنف المضاد هو سيد الموقف.

إذا ما حيدنا بصفة مؤقتة على الأقل، جملة العوامل الخارجية المتدخلة في تأزم الأوضاع في مرحلة الانتقال الديمقراطي، فإن لدينا فرضية عن هذا الوضع المقلق الذي وصلنا إليه في بلدان ثورات الربيع العربي، في تونس ومصر خاصة²، وهو أن هنالك عمل كبير سابق لم ينجز من أجل رفع سوء الفهم الكبير بين الإسلام والحرية، وبين الدين والديمقراطية، وبين الأصالة والحدثية، وحتى وإن وجدت محاولات في هذا الاتجاه، فإنها ربما لم تكن بالتراكم الكافي لإحداث النقلة النوعية المنتظرة، أو أنها لم تلفت الانتباه إليها بشكل كاف، أو أسئ فهمها وتلقيها³.

2- نقتصر على هذين المثالين لأن الأوضاع في ليبيا أو سوريا هي بالتأكيد أكثر تعقيدا ومعالجتها تتطلب مقاربات من نوع مختلف في المرحلة الحالية على الأقل.

3- قام تيار الإسلام التقدمي في مصر وفي تونس بعدد المحاولات من هذا النوع. مثل مشروع حسن حنفي «التراث والتجديد» في مصر ومشروع مجلة 21/15 في تونس بقيادة الأستاذ احميدة النيفر. وكتابات التيار الإسلامي العقلاني. ككتابات الفيلسوف أبي يعرب المرزوقي الغزيرة والعميقة. وقد

ما نرمي إليه إذن من العمل الراهن هو تلافي قدر من نقص الاشتغال على المنطقة الوسطى الصعبة الجامعة بين إشراقات الأصالة وأنوار الحداثة، والإسهام في تقليص حدة سوء الفهم القائم حول الإسلام وحول الحداثة معا. وهذه مهمة يكررها العقل الإسلامي المستنير في كل حقبة من حقبة التجديد لما يدين به المسلمون من عقائد وما يحملونه من تصورات عن العالم وعن الوجود وعن موقعهم فيه وعلاقاتهم ببعضهم البعض في حيزه. فعل ذلك المعتزلة من خلال مبدأ التحسين والتقيح العقلين، وقولهم «ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن»، وفعل ذلك الغزالي، عندما قرر في «الإحياء» أنه «لا غنى بالشرع عن العقل، ولا بالعقل عن الشرع» وكذلك فعل في «المستنصر» وفي «الاقتصاد في الاعتقاد»، كما اتجه ابن رشد الوجهة نفسها مع تشديد أكبر على دور العقل في «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، وكذلك الطوفي في تقديمه للمصلحة على النص عند تعارضهما في مجال المعاملات، فيما عرف عنه بمبدأ رعاية المصلحة. أما ابن خلدون فقد عالج هذه المسألة معالجة تتجاوز المقاربة الفلسفية التأملية أو الأصولية الفقهية، إلى مقاربة علمية سوسيولوجية، بربطه بين مقاصد الشريعة وطبائع العمران البشري المحكومة بتلبية مصالح الناس وحاجاتهم المؤمنة لمعاشهم الصالحة بمعادهم. وهكذا الأمر وصولا إلى رواد النهضة العربية الحديثة أمثال محمد عبده والطهطاوي وخير الدين والظاهر بن عاشور وغيرهم.

حاول الأستاذ راشد الغنوشي من خلال كتابات عديدة التوفيق بين الإسلام والديمقراطية وعديد القيم والمعاني الحديثة. وهي كتابات تسجل نوعا من التقدم بالمقارنة مع الأدبيات الإخوانية المعروفة. ولكن هذه المحاولات بقيت في تقديرنا وفيه لنهج توفيقى ذا مرمى عملي براغماتي مباشر لم يتحرر كفاية من ابستيمية الفكر ما قبل الحديث. وتعامل مع مفردات الحداثة ومفاهيمها تعاملًا وسيليا أداتيا تقنويا. لا انطلاقا من فلسفة جديدة تستوعبها ضمن الأصيل المبدع من الفكر الإسلامي الجديد. كما كتب محمد الشرفي «الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي» واجتهد أن يرفع فيه سوء التفاهم ذلك. ولكن يبدو أنه لأسباب مختلفة لم يلفت انتباه إيجابيا إليه خصوصا لدى الشباب الإسلامي. بغض النظر عن قيمته العلمية والفكرية. أما فيما يخصنا شخصا فقد استشعرنا بدورنا قبل الثورة بسنوات الحاجة إلى الاشتغال في هذه المناطق المشككة. فكانت كتاباتنا عن «ختم النبوة» بما هو رفع للوصاية عن عقل الإنسان. وعن «إصلاح العقل الديني» وعن «الإسلام والحداثة السياسية» وعن تأصيل الإصلاح التربوي. ولكننا ندرك الآن أنه لا بد من إعادة إبراز بعض الأفكار التي سبق أن بلورناها وتطوير أفكار أخرى وتعميقها

وما سنحاول القيام به هنا هو استئناف لسنة التجديد في الفكر الإسلامي ولكن ليس من منظور الفتوى الفقهية أو من قبيل المحاولات التوفيقية، بل على نحو نرجو أن يكون أكثر منهجية وعمقا، بإضافة لبنات إلى صرح البراديفم الجديد الذي بدأنا نعي تشكله الآن، وهو براديفم الحداثة الأصيلة أو الأصالة المبدعة، الجامع بين فلسفة الذات أو الحرية وبين مرجعية النحن أو الهوية. وهو رهان ندرك حجمه، وندرك أنه «ثمة صعوبة كبيرة لا تزال تمنع من أن نجمع بين الحرية والأصالة معا. إذ لا يمكننا أن نتحرر وأن نحب في آن... [حيث] إن التفلسف هو تحرر بلا حنين. تحرر من كل أبوية ولكن من دون السقوط في أي علاقة أمومية جديدة. وذلك ضرب متوعر من الرشد [...] من الاستغناء عن الخضوع والحنين معا»⁴. غير أننا سنقبل التحدي، ولو على نحو من التمرين الفكري، لأنه لا خيار لنا في أن نفكر، وأن نؤدي فريضة وواجب التفكير، وعلى نحو مرح، وإن بصفة استقرائية جزئية، فنختبر فرضية الجمع بين الهوية والحرية، بين الذات والنحن. النحن المنطوية على ذات مفكرة حرة علينا البحث عنها انطلاقا من ذاتنا الحاضرة المتفاعلة والمتواصلة مع الآخر، من خلال بعض المسائل التي فكر فيها القدامى على نحو ما والتي ما زالت حاضرة في وجداننا المعاصر، أو التي أصبحت الآن مطروحة علينا على نحو مستجد بالكامل، كقضايا الديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان وحرية الضمير، ولكن الموروث، أو بعضه الذي ساد وهيمن طوال القرون الماضية، يبدو عائقا عن تمثلها على نحو يرفع الحرج عن هذا الوجدان المسلم المعاصر.

هذه هي رحلة الفكر التي نقترحها عليك أيها القارئ الكريم، والتي نرجو ألا تكون مملة وإن بدت لك أحيانا شاقة بعض الشيء، حيث ستتجول معنا بسبجات فكرك من بستان معرفي إلى آخر، نقطف من هذا ثمرة، ونكتفي في ذاك بمجرد زرع بذرة، ونمهد في غيرهما أرضية العمل لآخرين يأتون من بعدنا.

4- فتحي المسكيني. الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة. جداول. بيروت. 1102، ص. 11.

القسم الأول

مداخل منهجية ونظرية

أولاً: مدخل منهجي

لقد اتبعنا في هذا الكتاب منهجاً نقدياً-بنائياً: نعزُّسُ لبنية العقل الديني الإسلامي في مختلف تجلياته العالمة والمتعالمة الكلامية منها والفقهية والإشراقية والقيمية والسياسية والتربوية ونحاول في الآن نفسه تفكيك هذه البنية وإعادة تركيبها على نحو مغاير، في أفق حدائثي جديد، محاور للحدائث الغربية باستخدام مصادر الذات الحرة المشرَّبة إلى أفقها الروحي التوحيدي والمتسلحة بإمكانات الفهم والتحليل والبناء التي أتاحتها العقل الإنساني الحديث مما يمكن أن يكون قاسماً مشتركاً بين الثقافات والكونيات. وما نروم الوصول إليه من كل هذا هو افتتاح مداخل متعددة لبناء حدائث مغايرة متحررة من قيد التعميم القسري والمتعسف لنموذج الفهم والتفكير والإيمان الذي يراد فرضه من خلال سرديات الحدائث ذات الأفق الروحي الملي المسيحي⁵ واليهو-مسيحي. هذه الحدائث التي نروم الإسهام في بنائها إلى جانب آخرين في عالمنا الإسلامي هي ما نسميه الحدائث الأصيلة. ولا نسميها شيئاً آخر لأن «الحدائث هي منذ الآن الماضي الروحي الوحيد للإنسانية الحالية»⁶.

وفي الحقيقة لسنا - نحن العرب والمسلمون - أول من فكر في بناء حدائث أصيلة في التاريخ الكوني ما بعد الوسيط، إذ إن خروج العقل الغربي من براديفم الفلسفة

5 - على نحو ما نجد مع ميثولوجيا العقل الهيجلي المستند إلى «النحن» الملية المسيحية.

6 - فتحي المسكيني. الهوية والحريّة: نحو أنوار جديدة. جداول. بيروت، 2011، ص. 22.

الفصل الثالث

في نقد العقل الديني-السياسي

الفكر الإسلامي والعلمانية من أجل علمانية مؤمنة

توطئة

يواجه الفكر الديني في الإسلام ومنذ عقود تحديات جمة في مستوى القضايا الكبرى التي تشغل الإنسان المعاصر، وذلك في مجالات حساسة كالأحوال الشخصية والسياسة والعلاقات الدولية والمرأة و حقوق الإنسان وغيرها...

وفي كل مرة تطرح فيها مثل هذه القضايا يثور السؤال القديم حول المدى الذي يمكن أن تبلغه حدود الاجتهاد في الإسلام. آخر مرحلة وصل إليها الفكر الديني في تطوير الرؤى إلى هذه القضايا من داخل المنظومة الفقهية «التقليدية» هي مرحلة «القراءة المقاصدية للشريعة». ولكن إذا ما أردنا دفع هذا السؤال إلى مداه الأقصى بحسب الأفق الإبتيمي المعاصر، فإننا سنعيد صياغته بالعبارات التالية: إلى أي مدى يمكن تجديد الفكر الديني بحيث يصل إلى مستوى أداء حدائي بالكامل؟ إنه كما ترون سؤال الإسلام والحداثة: هل يمكن أن يكون الإسلام حدائياً؟ ولماذا نطرح السؤال انطلاقاً من الحداثة؟ أي لماذا نسلم بالحداثة ثم نعبر عن رغبتنا في أن يكون الإسلام حدائياً؟ ألا يمكن مثلاً قلب العلاقة الإشكالية فنتساءل عن مدى إسلامية الحداثة؟

السؤال الأخير ذو طابع فقهي تقليدي من دون شك. إنه سؤال من يطلب فتوى للحدثة. وهذا يتنافى قطعاً مع منطق الحدثة نفسها، لأن الفرد في أفق الحدثة الذي يفكر بذاته لذاته لا يبحث عن فتاوى من أي كان.¹⁶⁸

لذا لا يمكن الإجابة عن سؤال الإسلام والحدثة إلاّ بالخروج من منطق الفتوى ومحاولة تأسيس مفهوم الفرد في الفكر الإسلامي بطريقة أساسية وعقلية محض.

علينا أولاً أن نعي بالمفارقة التي يطرحها الزوج «إسلام-حدثة». فلفظ الإسلام يشير إلى دين و إلى ثقافة، أي إلى ظاهرة قديمة، مرت عليها الآن قرون طويلة منذ ظهورها، ومصدرها متعال وقديم هو الآخر (الله الموحى إلى عبده بالقرآن الكريم). بينما الحدثة على عكس ذلك أمر حديث بداهة، وتبني على مفهومي الفرد والعقلانية، كما يذكرنا بذلك آلان توران في كتابه حول نقد الحدثة. فكيف يمكن الحديث عن إسلام حديثي؟ عن «قديم حديث»؟ هنا تبرز قضية المطلق والنسبي أو المتعالي والمحايث.

لن نسترسل في طرح هذه المسألة بطريقة فلسفية مجردة إلى النهاية، وإنما سنختار مظهراً إجرائياً للحدثة، نمتحن من خلاله مدى إمكانية حصول توافق بينها وبين الإسلام. سنتحدث تحديداً عن العلمانية التي هي مبدأ ثابت في أي تصور حديثي لمسألة الحكم السياسي. المرحلة الأولى من هذا العرض الموجز ستكون نظرية خالصة، أما المرحلة الثانية فسيكون فيها مراوحة بين التطبيقي والتنظيري. وذلك لأنّ التنظير يكون أكثر عمقا ووضوحاً عندما يستهدي بالفكر السابق وبالتجربة الناجزة معاً.

168- يتحدث عياض بن عاشور بدون تمييز بين تحديث الإسلام وأسلمة الحدثة (في مقال «نحو محور فكري مشترك حول الحدثة»، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد مزدوج 70-71، نوفمبر/ديسمبر، 1989). ونحن لا نوافق على هذا الخلط. حيث أن ما أسماه «التصالح مع رموز العقيدة والإيمان» من قبل العلمانيين بمختلف أطيافهم، لا يمكن عدّه أسلمة للحدثة، بل مجرد تعايش بين منظومتين يمكن أن يقوم بينهما حوار وتأثير وتأثر.

1- الأسس الفلسفية للعلمانية:

العلمانية مفهوم حديث، أي من ثمار فلسفة الحداثة، الحداثة السياسية أساسا. ولم يتشكل هذا المفهوم دفعة واحدة، وإنما خرج إلى عالم الفكر السياسي على التدرج، حتى وإن خضع منذ مراحل الأولى لمبدأ القطع مع الفكر الديني التقليدي وهيمنة إحدى السلطتين، السياسية أو الدينية، أحدهما على الأخرى.

لفظ علمانية «سيكلاريزم/secularism» بالإنجليزية بدأت مع مصطلح secular سنة 1648 بمعنى «علمنة ممتلكات الكنيسة» أي «نقلها إلى سلطات سياسية غير دينية»، ثم أصبحت تعني «فصل الدين عن الدولة» قبل أن تأخذ معنى أكثر شمولاً مع استفحال النظرة المادية الأداة للطبيعة وللإنسان تاليا 169.

وفي الفرنسية يستخدم خاصة مصطلح لائكية، وقد انضافت إلى متن اللغة الفرنسية بداية من سنة 1871. «laïcité» بمعنى «مبدأ الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع الديني، بحيث لا تمارس الدولة أي سلطة دينية ولا تمارس الكنائس أي سلطة سياسية»، و«laïcisme» منذ 1842، بمعنى مذهب قانوني سياسي يجرّد المؤسسات منهجيا من أي طابع ديني (معجم روبر)، وكلمة «laïcité» مشتقة من اليونانية «laikos» ومن اللاتينية المتأخرة «laicus» التي تعني العامي أو ابن الشعب، أي المدني غير المتعلم، وذلك في مقابل كلمة «clerc» التي كانت تطلق على رجل الدين لأنه وحده المتعلم عمليا في القرون الوسطى. واللفظ العربي «علمانية» مستحدث كمقابل للكلمتين الفرنسيتين السالفتين، وأوّل من استحدثه بالعربية هو إلياس بقطر واضع المعجم الفرنسي-العربي عام 1828 170.

169 - يقترح المرحوم عبد الوهاب المسيري مفهوم العلمانية الشاملة-أي الأصولية الاستثنائية للدين من كل مظاهر الحياة البشرية، التي يميزها عن العلمانية الجزئية- كمرحلة قصوى للعلمنة ويعرفها كالاتي: «فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة في جانبها العام والخاص» (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج1، دار الشروق، ط1، 2002، ص6). ويمكن اعتبار العلمانية يعقوبية شكلا مبكرا للعلمانية الشاملة رغم افتقادها لبعض العناصر الموضوعية للشاملة كعدم التقدم النسبي لتقنيات السيطرة المادية على الإنسان والمجتمع.

170 - الموسوعة الفلسفية العربية، 1988، ص914.

وخلافا للاعتقاد الشائع، فإن كلمة علمانية غير مشتقة من العلم، بل من العالم، وعلى هذا فإن العلماني هو من ينتسب إلى العالم أو العالمين أي الناس، في مقابل الرباني المنسوب إلى الرب (المصدر نفسه).

هنالك من يرى أن المسيح عليه السلام هو أول منظر للعلمانية، عندما دعا على نحو لا يحتمل اللبس إلى الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية بقوله: « أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله». ولكن لو قرأنا هذا في سياق الإنجيل نفسه، لأدركنا أنه ربما يكون مجرد ردّ عن سؤال وجه له بطريقة مخابراتية، تخلص به المسيح عليه السلام من مضايقات السلطات الرومانية، حتى لا تشغله عن بناء نفوس الناس، في ما يترك لهم بناء المدن والمعابد والطرق والحمامات والمسارح... الخ.

والإفانه لا يتصور أن يقبل هذا الرسول العظيم بأن تكون لقيصر السلطة المطلقة على الشأن الديني من دون أي خلفية أخلاقية قيمية سامية، كحد أدنى وأقصى في نفس الوقت لحضور الديني في الديوي. فمشروع المسيح عليه السلام كان مشروعا روحيا أخلاقيا، لتوفير القاعدة المعنوية للإصلاح في الأرض، وليس للاستقالة الكاملة عن حياة الناس.

وعلى المستوى الفلسفي، يمكن العثور مثلا على خلفية نظرية فلسفية متينة وواضحة للعلمانية في أحد نصوص الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (1632-1704)، وهو نص سبق ظهور لفظ العلمانية ذاته، واحتوى صراحة على جوهرها:

يقول لوك في «رسالته حول التسامح»: « ليس للحاكم المدني ولا لأي إنسان آخر أن يكون وصيا على النفوس أو راعيا لها. فالله لم يكلفه بذلك، لأنه لا يتضح الله قد منح مثل هذه السلطة لأحد على آخر بحيث يرغب الآخرين على اعتناق دينه... لأن كل سلطة تقوم على الإكراه. أما الدين الحق المنجّي فيقوم على الإيمان الباطن في النفس، الذي بدونه لا قيمة لشيء عند الله، وإن من طبيعة العقل الإنساني أنه لا يمكنه إكراهه بواسطة أي قوة خارجية. صادر إن شئت أموال إنسان، واسجن بدنه أو عذّبه، فإن أمثال هذه العقوبات لن تجدي فتىلا، إذا كنت ترجو من وراء ذلك أن تحمله على أن يغير حكم عقله على الأشياء.

...إن الآراء الدينية التي يعتنقها الأمراء هي من التعدد والاختلاف بحيث إنه لا بد أن يكون الطريق والباب المؤديان إلى الجنة ضيقين، وليسا مفتوحين إلا لعدد قليل جدا من ومن سكاّن إقليم واحد، وأن تكون السعادة الأبدية أو العقاب الأبدي راجعين إلى صدفة الميلاد، وهذا أمر غير معقول مطلقا ولا يليق بالله أبدا». (ص.70-73).

2- العلمانية الكمالية والإسلام:

لماذا البحث في علاقة الإسلام بالعلمانية انطلاقا من تركيا؟ للسبب المعروف لدى الجميع وهو انطلاق أول تجربة علمانية في ديار الإسلام من تركيا بالذات. وهذا ما ضاعف الاهتمام بالمسألة التركية بصفة عامة داخليا وخارجيا، عربيا ودوليا، منذ سقوط الخلافة وقيام الجمهورية التركية سنة 1924، ولا يزال هذا الاهتمام بارزا وحاضرا إلى وقتنا الحالي.

قبل الحرب العالمية الأولى كان في تركيا تيار من المسلمين يشعر بأنه يعيش في ظل دولة إسلامية، رغم ضعف هذه الدولة، واختلاف تقييم هذا التيار لها.

ورغم أن أفرادا من هذا التيار ومعهم مجموعة من المسلمين كانوا يعتقدون أن هذه الدولة هاضمة لحقوقهم، فإنهم كانوا يتجهون بأبصارهم إلى إصلاحها، عكس التيار العلماني المغترب الذي اخترق النخبة العثمانية، مدنيها وعسكريها، منذ بداية القرن التاسع عشر الميلادي بفكره الفلسفي ومظاهره الأوروبية، والذي كان يسعى جاهدا إلى تقويض بنيان هذه الدولة التي لم تعد في نظره قادرة على الإمساك بمقائيد البلاد.

هكذا برز في أواخر عهد الدولة العثمانية صراع قوي بين تيارين: تيار علماني حمل على كاهله الدعوة إلى الالتحاق بالغرب والتماس طريقه، وتيار مثله شريحة عريضة من الشعب التركي وعلى رأسها العلماء وزعماء الطرق الصوفية أطلق عليهم فيما بعد اسم «التيار الإسلامي»، و«الإسلاميون الأتراك» وعلى جزء منه اسم «الحركة الإسلامية التركية»، هذا التيار هو الذي أخذ على كاهله مهمة الدفاع عن الإسلام.

ويرى الكاتب المغربي إدريس بووانو في كتابه «إسلاميو تركيا... العثمانيون الجدد»¹⁷¹ أن «الانتصار» في الشوط الأول من الصراع الذي بدأ بين التيارين منذ تلك الفترة -ولا يزال مستمرا- كان لصالح الحركة الكمالية العلمانية عقب حرب الاستقلال، وتكون الجمهورية التركية العلمانية بمبادئها القائمة كلية وصراحة على إلغاء دور الإسلام.

ولقد كان مصطفى كمال أتاتورك صريحا في تأكيد ذلك حينما ذكر في مجلس الأمة التركي أن هذه الدولة «لم تعد تأخذ مثالها من الغيبات، ولم تعد تأخذ قوانينها مما يظن أنها كتب جاءت من السماء».

أما الشوط الثاني بين هذين التيارين فقد أخذ الصراع فيه معالم أخرى دلت في مجموعها على بداية رجحان كفة الانتصارات لصالح التيار الإسلامي.

لم يكن التيار الإسلامي في تركيا أو الإسلاميون الأتراك -حسب بووانو- نبتة دخيلة على التربة التركية ولا نتيجة ظروف طارئة أو بسبب معادلات خارجية.. حتى يستغرب البعض اليوم سر وجود هذا التيار في ظل الدولة التركية الحديثة، وسر نجاحاته وصعود نجمه السياسي في الآونة الأخيرة.

فوجه الاستغراب، بحسب الكاتب إدريس بووانو، ينبغي أن يتوجه إلى البحث عن سر وجود خصمه، وهو التيار العلماني، في بيئة ومجتمع غالبية مسلمة، ظلت تدين بالإسلام عبادة وسلوكا لعدة قرون. فقد حملت النخبة المدنية من المثقفين العثمانيين والنخبة العسكرية من الضباط العسكريين الذين استكملوا تعليمهم في المدارس العسكرية الأوروبية، على كاهلها مهمة تثبيت أركان الدولة العلمانية، فقامت بدور ولو محدود في بروز ديناميكية وحركية التيار الإسلامي بمختلف شرائحه اتجاه ما سعت «الإصلاحات» الكمالية لتحقيقه من أهداف كلها كانت تروم التضييق على النشاطات الإسلامية واجتثاث كل المظاهر الدالة عليها.

171- صدر عن مؤسسة الرسالة. بسوريا في السنة 2005

ولقد تسببت ممارسات التيار العلماني أثناء تطبيقه «للإصلاحات» الكمالية وقبلها - منذ أن أصبحت حركة الاتحاد والترقي وتركيا الفتاة متنفذتين في البلاد - في حدوث أثر شديد وبلغ على المسلمين.

فقد اتخذت هذه الممارسات في بداياتها شكل معاداة للدين، وعقب ذلك ظهر رد الفعل الإسلامي في شكل تجمعات دينية، خاصة مع سقوط الخلافة الذي ترك في نفوس المسلمين جرحا كبيرا لم يندمل رغم مرور العقود. لقد ظلت مع هذا السقوط المفاجئ لرمز إسلامي - مكث شامخا عدة قرون - مجموعة من الأسئلة تراود الكثير من المسلمين، أسئلة ولدت لدى بعضهم، بل الكثير منهم ضرورة الالتفاف حول رمز ما، فهرعت كل جماعة وفئة تلتف حول كبير لها، وتعتبره رمزا للخليفة.

وهكذا أصبحت كل جماعة يتعاضم شأنها، ويكثر أتباعها ومريدها، تحدث كيانا مستقلا، لتشكل مجتمعة ما سمي ب«التيار الإسلامي». وسيضطلع كل مكون فيه بمهمة مواجهة الممارسات العلمانية التي رافقت «الإصلاحات» الكمالية انطلاقا من رؤية كل منها إلى الواقع وسبل التصدي لانحرافاته.

لم يكن صراع التيار الإسلامي مع التيار العلماني بنخبتيه العسكرية والمدنية صراعا عاديا، بل كان صراعا عنيفا وقويا، أملت تفاعلاته قدرا كبيرا من التأثير والتأثر، وتركت هذه التفاعلات بصمات واضحة على مسيرة التيار الإسلامي الذي عرف تحولات هامة في مسيرته. حيث عرفت ميلاد توجه جديد يمثله حزب العدالة والتنمية الحالي.

وهذا التوجه أو هذه التجربة تشكل نقلة نوعية في مسار الحركة الإسلامية عموما، وفي مسار التجربة السياسية ذات المرجعية الإسلامية في تركيا خصوصا. إنها تجربة أظهرت قدرا كبيرا من المرونة والواقعية السياسية في تعاطيها مع القضايا والملفات المطروحة سواء على المستوى الداخلي أو الخارجي. وقد تجلت هذه المرونة في ما رآه الكثير واقعية واعتدال مواقف زعماء التجربة الجديدة مما أهلها إلى النجاح المعترف الذي حققته في انتخابات نوفمبر 2002، الذي مكنها من

تشكيل حكومة بأغلبية مريحة، وتبع ذلك فوزها بعدد كبير من البلديات بما نسبته 35%، وهو ما تكرر أكثر إثر نجاحها الباهر في انتخابات صائفة 2007.

وكان ثمن ذلك «تنازلات» لا بأس بها قدمها زعماء التجربة الجديدة -كما ذكر ذلك كثير من أبناء التيار الإسلامي خارج تركيا وداخلها-. نعطي مثالا عن ذلك عدم قدرته على ترشيح بعض عناصره النسوية لمهام رسمية في جهاز الدولة لارتدائهن الحجاب. أوردغان نفسه بعث بابنته لدراسة الطب في أوروبا لمنعها من دخول الجامعة التركية مرتدية للحجاب. هذه تنازلات تعتبر صغيرة مقارنة بتنازلات أخرى جوهرية في مستوى نظام الحكم والعلاقات الدولية.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هنا، هو ما هي المعادلة التي انتهى إليها حزب العدالة والتنمية في مستوى العلاقة التي يقيمها بين النهج العلماني والإسلام؟

3- الإسلام والعلمانية في أداء حكومة «حزب العدالة والتنمية»

لم يكن بالإمكان وليس بالإمكان في الواقع الأخذ بالعلمانية منهجا في الحكم إلا بإعادة بناء التصور حول الإسلام من الأساس.

إن أقل ما يمكن التنازل عنه لتجنب الاصطدام مع المنظومة العلمانية وتحقيق التعايش والتكيف معها هو التخلي عن الشريعة الإسلامية في مستواها الفقهي التقليدي، والقبول فقط بعدم التعارض العام مع مقاصدها الكبرى، وهذا ما يظهر مثلا في قبول حزب العدالة والتنمية بالعمل وفق القوانين الجاري بها العمل من قبل صعودهم إلى الحكم ثم بإعادة صياغة المنظومة القانونية التركية لتتطابق بالكامل مع المنظومة القانونية الأوروبية.

وإذا ما حرص حزب العدالة والتنمية أن يحترم قواعد اللعبة الديمقراطية وأن يستجيب بالكامل لمنظومة قوانين السوق، فذلك ليخرج في النهاية حزبا ليبراليا محافظا على شاكلة الأحزاب المسيحية الديمقراطية في أوروبا.

منزلة الإسلام في ظل الحكومة التركية الحالية المتعايشة مع دوائر النفوذ الكمالية، هي إذن منزلة خلفية تاريخية وهوية ثقافية و منظومة قيمية فردية وعائلية، تقدر العمل والمبادرة الفردية كما هو الشأن في المسيحية البروتستانتية، وتحرص على نظافة اليد والكسب الشريف بحسب قوانين السوق.

والصورة النموذجية لعضو ناجح ومثالي في حزب التنمية والعدالة هو صورة المقاول أو رجل الأعمال الناجح الذي لا يشرب الخمر ويرفض أخذ أو إعطاء الرشوة ويكتسح كل يوم أسواقا جديدة في تركيا وخارجها.

أما إذا أردنا أن نقيم علاقة تركيا الحالية بالعالم العربي الإسلامي، فإننا سنفضل ذلك من خلال موقف الحكومة التركية من الصراع العربي-الإسرائيلي. هذا الموقف كان فاترا ولا يتعدى محاولات الوساطة بين سوريا وإسرائيل وبين المقاومة الفلسطينية وإسرائيل، وذلك إلى حدود الاجتياح الإسرائيلي الأخير لغزة، حيث صعد رئيس الوزراء التركي رجب طيب أردوغان من لهجته ضد إسرائيل وحملها مسؤوليتها بالكامل عن الجرائم التي ترتكبها في غزة، بل وصل به الأمر إلى حد مقاطعة منتدى دافوس¹⁷² احتجاجا على عدم تمكينه من الردّ بالكامل على رئيس الكيان الصهيوني شمعون بيريز، وعاد مباشرة إلى بلاده حيث وجد جماهير حاشدة في انتظاره لتعبّر له عن مساندتها وإكبارها لمواقفه الجريئة ضدّ الجرائم الإسرائيلية المرتكبة في حق الشعب الفلسطيني.

وفي الموقف التركي الحالي تصحيح جزئي لنكوصها الواضح عن برنامج نجم الدين أربكان نفسه- الذي انشق عنه أردوغان بعد أن يؤس من تفاهمه مع الكماليين- وعن تصريحاته المتحمسة حول «تحرير أمة الإسلام من أذربيجان حتى فلسطين»، وحول «عودة تركيا تدريجياً إلى الإسلام»، وتنويعاته بالعلاقة « بين تركيا وجيرانها في الجنوب، سوريا، والعراق، وإيران». وعلى كل، فإنّ العودة التدريجية للاهتمام بشؤون المسلمين وخدمة قضاياهم، التي نلاحظها الآن في تحركات الحكومة التركية، أمر إيجابي ونأمل أن يتدعم في المستقبل بأشكال أكثر فعالية ومن دون أي نزعة

172- في 29 جانفي 2009.

وصائيّة. وهذا أمر صعب بحسابات السياسة الدّولية خاصّة عندما تختلط بأحداث حلف الناتو.

ولقد كنا نأمل أن تلتزم تركيا سياسة " صفر مشاكل خارجيّة " التي أعلنتها فيالسنوات السّابقة.

بماذا نخرج من التجربة الإسلامية التركية الحالية، كما يجسدها أداء حكومة حزب العدالة والتنمية؟

أرى شخصيا أن التجربة الإسلامية التركية، على ما فيها من دروس يمكن استثمارها، لا تصلح أن تكون نموذجا شاملا لنهضة العرب والمسلمين. هذا إذا ما أردنا النظر إلى هذه القضية إلى أبعد من مجرد الرؤية القطرية الضيقة. حيث أن الوطن العربي -الذي هو قلب الأمة الإسلامية- يعيش ظروفًا تاريخية وسياسية تختلف عن ظروف تركيا الحالية، بحكم حالة الاستعمار في فلسطين وفي العراق وبحكم الحالتين اللبنانية والسورية. ولذا فإن هم الحرية عندنا لا ينفصل عن هم التحرير. وقد قدمت المقاومة الإسلامية في لبنان الدليل على إمكانية، بل وضرورة التكامل بين المستويين من الحرية: حرية الوطن وحرية المواطن، وأن أحدهما هو من الآخر ضرورة.

وبخصوص المجتمع التونسي بالذات، فإني أرى أنه قد فوّت على نفسه (بورقيبة هو من فعل به ذلك) فرصة القيام بإصلاحات كبيرة في فكره ووجدانه الديني، من خلال مؤسسة الزيتونة، التي شهدت بداية إصلاح علمي ملفت للنظر على يد العلامة الطاهر بن عاشور ونجله الفاضل بن عاشور، بعد مجهودات شيوخهما المستتيرين أمثال الشيخ سالم بوحاجب والشيخ محمد النخلي الذي مات كمدا لما رآه من تضيق على فكره الحر. وقد كان هذا الإصلاح ممكنا خاصة من خلال التحول إلى الفهم المقاصدي للإسلام، الذي ينأى بالفكر بعيدا عن التعامل الحرفي مع النص، الذي هو علة انغلاق وجمود ولا تاريخية الفكر السلفي المعاصر. وما مجلة الأحوال الشخصية التونسية إلا دليل على إمكانية التعاون والتكامل بين الفكر الإسلامي التجديدي والفكر السياسي الحديث الذي تتبناه الدولة التونسية.

وثمة قلة من المفكرين يمكن اعتبارهم الآن من ورثة مدرسة المقاصد وهم يتمسكون بالإسلام كفلسفة في الوجود ومنهج في الحياة والروحانية من جهة، ويرفضون التماذي في اعتماد الشريعة في مكوناتها الفقهي المدرسي المؤسسي الضيق من جهة ثانية، ولعل المؤرخ والمفكر محمد الطالب هو أحد أبرز هؤلاء، من خلال تبنّيه لمفهوم القراءة السهمية للإسلام، هذه القراءة التي جعلته يعلن من دون مواربة في كتابه الأخير عن تجديد الفكر الإسلامي¹⁷³ أن «الإسلام ديانة علمانية» (ص. 12)، وهو من الأمور التي نوافقه عليها (خلافا لبعض الأمور الأخرى)، إذ المشكلة ليست في رفض الإسلام للعلمانية وإنما في رفض العلمانيات المتطرفة للإسلام¹⁷⁴.

وعلى كل فنحن بحاجة إلى إصلاحات في الفكر الديني من هذا النوع تتم من داخل مسلمات العقيدة الإسلامية الوجودية الأساسية، أي من داخل وعي شهودي، كما ينوه بذلك أبو يعرب المرزوقي في كتابه «شروط نهضة العرب والمسلمين»، مجازاة لشيخه وشيخنا ابن خلدون. ومشكلة الفكر العلماني العربي عموما هو أنه صاحب وعي جحودي¹⁷⁵، أي منكر لوجود ما لا يقدر العقل على الوصول إليه، بينما قد يكون «الوجود أوسع نطاقا» كما يقول ابن خلدون. وطالما هو كذلك - أي الفكر العلماني الجحودي - فسيظل في قطيعة مع الجماهير الواسعة. وهذا أمر تفتن لخطورته بعض المفكرين العرب من غير التقليد الإسلامي، أمثال جورج قرم الذي قال متجاوزا الأطروحات العلمانية المتطرفة: «على مرّ العقود والتعمّق في الظاهرة

173- Talbi, M., L'Islam n'est pas un voile : Il est culte, Cartaginoises, 2009.

174- والعكس بالعكس بخصوص الأصوليات الإسلامية.

175- يمكن القول أن الجحودية في أبرز صورها تمثلها الفلسفة الوضعية الكلاسيكية. وتقع المقاربة الفنونولوجية في نهاية الطور الجحودي وبداية الطور الشهودي. لتعاطفها مع موضوعها وتفهمها لضرب المعقولية الخاص به. وبعد المؤرخ والمفكر التونسي هشام جعيط من أبرز مطبقي المقاربة الفنونولوجية في مجال العلوم الإنسانية: التاريخ العربي الإسلامي على وجه التحديد. ولو أنه في كتابه الأخير «تاريخ الدعوة المحمدية في مكة» قد عاد إلى ضرب من الوضعية الجديدة. حيث لا يبحث عن المعنى إلا من داخل حركة العقل العلمي ذاته. بينما لا يعنى العلم في الواقع إلا بشكل الحقيقة ولا بحثواها أو بوظيفتها النفسية والتأويلية. وهذه خسارة للفكر المتفهم.

الدّينية، سواء في منطقتنا العربية أو في مناطق أخرى من العالم، قد أصبحت على قناعة تامّة بأنّ لبّ المشكلة عندنا ومفتاح حلّ العقد النفسانية الحادّة حول هذا الموضوع [موضوع العلمانية] يكمنان في بذل جهد إضافيّ لطرح إشكالية العلمنة في البيئة العربية، وبشكل أشمل في الدّيانة الإسلامية، ضمن سياق مستقلّ عن السّياق الذي تميّزت به في المجتمعات الغربية، لكون الدّيانة الإسلاميّة مختلفة عن الدّيانة المسيحية من جهة، ولكون التجربة التّاريخيّة السّياسيّة والدّينيّة في كلّ من البيئة العربيّة والبيئة الغربيّة مختلفة هي أيضا تماما، ولو أنّ للدّيانات التّوحيديّة سمات مشتركة. وما لم نقم بهذا الجهد، فإنّ العلمانية سيُنظر لها دائما كجسم غريب عن مجتمعاتنا»¹⁷⁶.

بل إنّ مفكّرا تونسيا لامعا - هو هشام جعيط- قد تحفّظ على العلمانية ذات العقلانية التي سمّاها بدائية « والمعادية للدين بصورة نسقية»¹⁷⁷، ولذا فهو يقترح في نفس السّياق «العلمانية بصورة من الصور، علمانية غير معادية للإسلام بحيث لن تستمدّ دافعها من شعور لإسلامي».

وما نسعى للقيام به في ما يلي من الورقة الحالية هو بذل نوع من الجهد في الاتجاه الذي أشارت إليه أقوال كل من جورج قرم وهشام جعيط، وإن على نحو لا ندعي موافقتهما عليه ضرورة. وعلى كلّ فالصور الممكنة لهذا الاتجاه متعدّدة.

نبدأ بطرح السّؤال التّالي: ألا يمكن التفكير في علمانية مؤمنة؟! هل يوجد ما يمنع هذا في الإسلام بالذات؟

إننا نعتقد أن هذا أمر ممكن للغاية طالما أنّ الرّوحي لا يمثل في الإسلام إلا خلفية أخلاقية طوعية للزّمني. ومعنى هذا الكلام هو أنّ الديني يمثل - في الحالة الإسلاميّة- الأرضية الواقعة تحت أرضية السّياسي، تغذيها قيميا وثقافيا بأشكال مختلفة ولكن

176- جورج قرم المصدر السّابق. ص.7.

177- جعيط. الإصلاح والتجديد الديني. مجلة الاجتهاد. العددان 10 و11. 1991. ص. 222). وهم هنا يتوافق مع الطرح اللاحق لعبد الوهاب المسيري (200) عن العلمانية الشاملة التي هي علمانية متطرفة توناليتارية امبريالية.

دون أخذ صبغة رسمية، إذ المدني وحده يُمثّلُ سياسيا أما العقدي فلا. وهذا ما يفسر لنا مثلا تاريخيا وجود وزراء ومسؤولين يهود أو مسيحيين في الدولة الإسلامية بالأندلس. والمطلوب اليوم هو اعتماد هذا الخيار منهجيا، بحيث لا يستثنى أي رتبة في سلم المسؤوليات السياسية في الدولة بما فيها الرئاسة. وهذا نذكره من باب تقرير مبدأ علماني لا جدال فيه، مهما كان نوع هذه العلمانية، أما واقعا فالخيار للأغلبية، لا في اعتماد هذا المبدأ-الذي يجب أن يكون بفعل التوافق مبدأ دستوريا ثابتا- وإنما في التصويت لمن يرضونه حاكما عليهم لمدة معينة.

إن بناء نظرية واضحة الملامح حول علمانية إسلامية مؤمنة يمرّ عبر بناء مسطح محايدة استخلافي لمعنى التوحيد يزبح وهم السلطة الدينية المزعوم امتلاكها من قبل "حراس الشريعة". كما يتطلب بناء العلمانية المؤمنة الاشتغال على مفهوم ختم النبوة الذي ينهي فصلا طويلا من الوصاية على العقل الإنساني، وهو ما قمنا به في كتاب يحمل هذه التسمية (سنة 2002)، ثم استرجعنا أهم ما جاء فيه في الفصلين التاليين في هذا الكتاب (عن الديمقراطية وحقوق الإنسان).

وإذا ما أردنا أن نضبط مقومات هذه العلمانية المؤمنة¹⁷⁸ فإننا نقوم بذلك كالآتي:

178- لقد استخدمنا-من دون نسخ عن مثال سابق- هذا المفهوم في مطلع سنة 2006 في ندوة «تركيا والعرب»، التي انعقدت بمندى الجاحظ بتونس والتي شارك فيها المفكر التركي خيرى أوغلو والباحث الاستراتيجي محمد العادل والباحث السوري عبد الله التركماني ورئيس مندى الجاحظ صلاح الدين الجورشي وأنا شخصا. وقد اقتبسنا عنّا بعض الباحثين الذين حضروا ذلك اللقاء وكتبوا عنه في مجلات عربية خارج تونس(في لبنان حديدا) وفي بعض مواقع الانترنت. ثم نجد الآن بعض الأعمال الأكاديمية التي باتت تستعمل هذا المصطلح. مثال ذلك دراسة الدكتور جبرا الشوملي المنشورة سنة 2008 عن مركز دراسات الوحدة العربية. تحت عنوان «العلمانية في الفكر العربي المعاصر: دراسة حالة فلسطين». والأرجح أن الأمر يعود هنا إلى مجرد توافق في الأفكار. تمّ بحض الصدفة. ربما قياسا على «وجودية ملحدة» و«وجودية مؤمنة». وقد يوجد من استخدمه قبلنا بمدة -من دون علمنا- والمهم من كل هذا هو أن هذا المفهوم قد أصبح يحظى بإجماع بات يتسع شيئا فشيئا لدى الباحثين في مجال الفكر السياسي العربي.

1- إنها فكرة تعبر عن روح الثقافة العربية الإسلامية، التي تستلهم معاني الاجتهاد والحكمة العملية والتعددية والكرامة الإنسانية من القرآن الكريم، ولا تغلق إزاء اجتهادات الفكر الإنساني الحديث المكلفة بالصواب والنجاعة، لأن الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها التقطها.

2- إنها لا تعني «فصل الدين عن الدولة»¹⁷⁹، وإنما «رفع السلطة الدينية عن رأس الدولة»، فلا يتحكم أحد بخيارات الدولة والمجتمع باسم الله، أو حتى باسم السّهر على إنفاذ أوامر الله¹⁸⁰، إذ أن هذه الأوامر يختلف فهمها من عالم إلى آخر ومن سياق إلى آخر ومن زمن إلى آخر. بل تُدار هذه الخيارات على قاعدة رعاية المصلحة الوضعية والأخذ بالأسباب الموضوعية. ولذا فنحن نوافق أحمد خلف الله في تعريفه للعلمانية على أنها «حركة فصل السلطة السياسية والتنفيذية عن السلطة الدينية، وليست فصل الدين عن الدولة»، وهذا ما يجعلنا بنفس المناسبة نفرق العلمانية المؤمنة عن العلمانية الجزئية التي تحدّث عنها المرحوم المسيري والتي يعرفها بكونها «فصل الدين عن الدولة».

فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، يقوم بداهة على التمييز المبدئي بين هذين النوعين من السلطة -الذين تقوم بينهما مع ذلك علاقات موضوعية-، وهو يندرج فيما سماه أفراد ستيبان Alfred Stepan بـ«التسامح المزدوج»¹⁸¹، ويقصد به التسامح المتبادل: تسامح الدولة مع الدين واعترافها به ظاهرة روحية واعتقادية فردية وجماعية- مجسّدة من خلال أشكال تعبيرية طقسية وثقافية معينة- وتسامح المتدينين مع الدولة بتفويض كامل السلطة السياسية لها، مع

179- لا فصل في تونس العلمانية مثلا للدين عن الدولة. بل إلحاق لشؤونها بها (وزارة الشؤون الدينية).

180- كما يذهب إلى ذلك. عن خطئ حسب رأينا. الشيخ محمّد الخضر حسين في كتاباته.

181- Stepan, A., La religion, la démocratie et la « Double tolérance », In L. Diamon, , F. M. Plattner, & J. P. Costopoulos, J. P.(Dir.), Les religions du monde et la démocratie, Traduit de l'anglais par Berry, M., Nouveaux Horizons, Paris, 2008, Pp. 25- .51.

الاحتفاظ بحق المشاركة في الحياة السياسية-بما هم مواطنون أفراداً أو منخرطون في فعاليات المجتمع المدني- والتأثير غير المباشر في السياسات المتبعة بما يتوافق مع القوانين الجاري بها العمل.

3- إنها تستهدف بناء دولة مدنية تقوم على القانون والمؤسسات، وترسي الأسس القانونية والمادية لمجتمع ديمقراطي يحترم التعددية والاختلاف، وتكفل حق المؤمنين- على مختلف أديانهم، أفراداً وجماعات- في إيمانهم وفي ممارسة مقتضيات ذلك الإيمان روحياً وثقافياً ومادياً، ما دامت لا تلحق الضرر المادي أو المعنوي بالمجتمع- وهي بهذا تختلف عن العلمانية اليعقوبية المعادية منهجياً للدين- كما تضمن لكل المواطنين مهما كانت قناعاتهم الشخصية، الدينية والسياسية والفكرية، الحصول على كل الحقوق التي أقرّها البيان العالمي لحقوق الإنسان، لأنّ تلك الحقوق جاءت معبرة عن الكرامة والحرية الإنسانية التي أشاد بهما القرآن الكريم للناس كافة ذكورا وإناثا.

المراجع

- المعجم الفرنسي-العربي لعام 1828.
- الموسوعة الفلسفية العربية، 1988.
- معجم روبرار.
- بن عاشور، عياض ، نحو محور فكري مشترك حول الحداثة، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد مزدوج 70-71، نوفمبر/ ديسمبر، 1989
- بووانو، إدريس، إسلاميو تركيا... العثمانيون الجدد، مؤسسة الرسالة، بسوريا في السنة 2005.
- الحمّار، محمّد، الإسلام والديمقراطية، العرب الأسبوعي، السنة الرابعة، العدد 200، 2009-4-18.
- جعيط، الإصلاح والتجديد الديني، مجلة الاجتهاد، العددان 10 و11، 1991.
- الجليدي، مصدق، ختم النبوة، تونس، 2002.
- توران، آلان ، نقد الحداثة، بايو، باريس، 1993 (بالفرنسية).
- لوك، جون، رسالته حول التسامح، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، 1988.
- الشوملي، جبرا ، العلمانية في الفكر العربي المعاصر: دراسة حالة فلسطين»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
- غوشيه، مارسيل، الدين في الديمقراطية، ت. شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.

• القادري، محمد صالح ، *الدولة والمجتمع المدني*، كتاب«الحرية»عدد 10، تونس، 2009.

• قرم، جورج ، “ ملاحظات منهجية للتعامل مع مفهوم العلمانية في الإطار العربي»، مجلة الآداب، العدد 10/11 تشرين الأول (أكتوبر)-تشرين الثاني (نوفمبر) 2007، ص. 7.

• المرزوقي، أبو يعرب، *شروط نهضة العرب والمسلمين*، دار الفكر، دمشق، 2001

• المسيري، عبد الوهاب، *العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة*، ج1، دار الشروق، ط.1، 2002.

• Stepan, A., La religion, la démocratie et la « Double tolérance », In L. Diamon, , F. M. Plattner,. & J. P. Costopoulos, J. P.(Dir)., **Les religions du monde et la démocratie**, Traduit de l'anglais par Berry, M., Nouveaux Horizons, Paris, 2008, Pp. 25- 51.

• Talbi, M., **L'Islam n'est pas un voile : Il est culte**, Cartaginoises, 2009.

بناء الديمقراطية في العالم الإسلامي

نظم المعهد العربي لحقوق الإنسان بالتعاون مع جمعية منتدى الجاحظ (تونس) ومركز الدراسات حول الإسلام والديمقراطية (واشنطن) في أواخر سنة 2004 ندوة فكرية حول: ”الإسلام والديمقراطية: أسئلة العلاقة وآفاقها“ ، وقد كان لي شرف تلقي دعوة من الأصدقاء المشرفين على هذه الندوة لمواكبة أشغالها.

استمعنا طوال يومين إلى مداخلات ثرية وشهادات حية مثيرة. وما خرجت به من هذه الندوة مفرح من جهة ومخيب للآمال من جهة ثانية. أما الفرح فهو لبلوغ مثقفينا ومفكرينا مستوى عال من التزام آداب الحوار الحضاري النزيه والصريح وأما المحزن فهو الفشل في تحقيق إنجاز نظري حقيقي يحل مشكل علاقة الإسلام بالديمقراطية.

فأغلب الورقات وقعت في إحدى كبوتين: فإما نفي كل علاقة ممكنة بين الإسلام والديمقراطية-وهذا موقف العلمانيين المتطرفين والسلفيين المتشددّين على حدّ سواء، كل بحسب منطلقاته- وإما ادعاء اشتمال الإسلام على المبادئ الأساسية لها كالمساواة المتعسفة بين الديمقراطية والشورى أو الاستشهاد لهما ببعض الأقوال أو الحوارات العرضية بين بعض رموز الحكم في الإسلام الأول وبين بعض رعاياهم... الخ. والأدهى من كل ذلك هو الاستشهاد ببعض حالات التكيف التي يبديها السلفيون الإسلاميون مع المنظومة الديمقراطية في هذا البلد الإسلامي