التصوف والعلمانية، تناقضات فكرية ومرجعية في بناء الدولة العربية

Mysticism and secularism, Thought and referential Contradictions in the Arab country building

رحالي محمد[1]

جامعة جيلالي ليابس بسيدي بلعباس، الجزائر

mohamed.rahali@univ-sba.dz

تاريخ الإرسال: 2022-07-22 **تاريخ القبول**: 2024-03-18**تاريخ النشر**: 2024-06-30

ملخص: مع دخول الألفية الثالثة عقدها الثاني، لازالت الدول العربية والإسلامية تعاني مخلفات مشاكل فكرية ومذهبية ترتبط بالدولة كمسألة وجودية، حيث لازالت أغلب الدول العربية تعيش مشاكل ترتبط بالجانب الفكري والمذهبي الذي يبدو أنه يشكل منعطفا لا يمكن تجاوزه، خصوصا فيما يتعلق بصعوبة إعادة النظر أو الاجتهاد في المسألة الدينية في شقها المرتبط بالدولة كمؤسسة وضعية، حيث تنكسر محاولات التنظير خارج الأطر التقليدية والمحافظة المعروفة في مشروع بناء الدولة، فالمرجعية الدينية ركيزة أساسية في التراث التاريخي والحضاري العربي والإسلامي، وإن كانت في نظر البعض تحتاج إلى تحيين في اجتهاداتها بما يتوافق وظروف العصر، يرى فريق أنها خطوطا حمراء لا يجب تخطيها، بينما يرى فريق ثالث يركن للتصوف بمقاربة توفيقية ضرورة ترك الدين للعبادات وإبعاده عن ساحات الصراع للخروج من أزمات المجتمعات العربية المتكررة.

الكلمات المفتاحية: الدولة، الدين، التصوف، العلمانية، التجديد ،المحافظة.

Abstract: As the third millennium enters its second decade, Arab and Islamic countries continue to suffer from the legacy of intellectual problems, pertaining to the State as an existential issue, Where most Arab countries still experience problems associated with the intellectual and theological aspect, which seems to be a untouchable turn especially in regard to the difficulty of reviewing or diligently examining the religious issue in its positivism State-related context, as all Attempts to theorize the State Building Project outside traditional frameworks and conservatism are broken, and as Religious references are fundamental pillars of Arab and Islamic historical and civilizational legacy. If for some, its jurisprudence needs to be updated in accordance with today's circumstances, others see it as a red line not to be crossed, while a third group in a compromise approach, sees that religion must be left for faith practices and

should not be implicated in the conflict of recurring underdevelopment issues .

Key words: State, Religion, Mysticism, Secularism, renewal, conservatism.

رحالي محمد، الإيميل: **mohamed.rahali@univ-sba.dz**

1. تمهيد.

يضع مشروع بناء الدولة ما بعد الاستقلال الدول العربية والإسلامية أمام معضلة اختيار المشروع الأوفر حظا لتحقيق دولة الرفاهية والعدالة، ويجد المفكرين أنفسهم في مواجهة هذه المسألة، وبطبيعة التجارب والتكوين ينقسمون إلى أصحاب التجديد، الشغوفين بما حققه الغرب، وبضرورة إتباع ذات السبل للوصول إلى مرحلة التطور، وإن كلف ذلك ترك الموروثات الحضارية والتاريخية التي تشكل حجرة عثرة أمام هذا البناء، والمتهمين غالبا بالتغريبيين، وبين فريق المحافظين الممثلين للتيار الديني بشقيه السياسي الداعي لإحياء الإسلام كنظام متكامل مع اعتراف الكثيرين بغياب مشروع سياسي واضح المعالم للدولة على هذه الأسس، وتيار يدعو إلى التصوف والانسحاب للحفاظ على الدين من مثالب نشاط السياسة الدنيوي البشري، الذي تستعمل فيه أساليب السياسية والمصلحة وغيرها مما لا يتوافق بالضرورة وأسس الدين التي نزل بها، وفي هذا السياق يتماهى أصحاب هذا الفريق مع العلمانيين المطالبين بترك الدين للعبادة والدولة للسياسيين .

بناء على ما سبق، تقوم إشكالية هذه الورقة على كيف يمكن التوفيق بين المنادين بالعلمانية، بين المحافظين، وبين أصحاب التصوف لتجاوز جدلية مسألة وموقع الدين من مشروع بناء الدولة؟

تفترض بالمقابل هذه الورقة البحثية فرضية أنه لا يمكن التوفيق بين المحافظين، والعلمانيين وأصحاب التصوف في الدول العربية لارتباط المسألة الدينية بالدولة تاريخيا ولاختلاف رؤى كل طرف.

أما الفرضية الثانية فترى بأن نجاح مشروع دولة العدل والرفاه مرتبطا بالمسألة الدينية مستحيل لغياب النموذج والبديل الواضح لحد الآن.

من الطبيعي أنه لا يمكن فهم المناظرة التاريخية بين الفرق المكونة للنخب المثقفة فيما يتعلق بمحاولة التجديد والتنظير خارج الأطر الموضوعة تاريخيا في الدول العربية، وتبقى هذه المناظرة قائمة في أفق التفكير

الاجتماعي والسياسي العربي، لا لشيء سوى لكون مفهوم الدولة كمؤسسة سياسية كانت ولا تزال في المخيال العربي، نموذجا لنجاح حقبة تاريخية ترتبط بالفتوحات وعدالة نظام الخلافة الإسلامي بصفة غالبة، خاصة وأن الحقبة الاستعمارية عمقت من الشرخ بإبعادها المكون الثقافي العربي، كما عملت على طمس معالم الهوية الحضارية العربية والإسلامية لعقود، مما أضعف الإنتاج الفكري وتركه متخلفا فيما يرتبط ببناء الدولة ومؤسساتها السياسية وسبل التمثيل وإدارة الحكم، كما أخلطت تاريخيا النماذج الموروثة مع ما استوردته، فخلقت نماذج هجينة وعبارة عن خليط من الأفكار والقيم الممزوجة بين الحاضر والماضي، أثقلت كاهل النخب السياسية المستقلة. ويبقى معها المستقبل السياسي العربي مرهونا، وعالقة معه أطروحات التحيين والتجديد مع مسائل الإدارة الحديثة للدولة وحيثياتها خصوصا وأن العالم العربي والإسلامي لا يعيش منعزلا عن العالم، فعالم اليوم يعرف تكتلات وتحالفات إستراتيجية لا تحترم بالضرورة فكر الولاء والبراء مثلا، وعليه تقف أمام الباحث العربي مناظرة صعبة التفكيك، فمن جهة تعاني المجتمعات العربية عجزا واضحا في بناء دولة العدالة والرفاه، كما هو في دول العالم المتحضر، دولا قوية تساير الدول الغربية، بإمكانها الخروج من حالات التخلف التي تعيشها والتي تخلق صعوبات متزايدة فيما يسمى بالنظام العالمي.

بين تيار التصوف الديني المعتدل وبين التيار العلماني المتنفذ داخل دواليب السلطة في دول ما بعد الاستقلال، تحاول هذه الورقة البحث في الجدلية القائمة بين هذه التيارات الفكرية المختلفة وأثرها على الوضع السياسي للدول العربية والإسلامية، ومحاولاتها إيجاد النموذج السياسي الذي يصب في بناء الدولة الوطنية ويتماشى والمعطيات الحضارية التاريخية.

2. العلمانية، اللائكية، الدين ومسائل أخرى.

يتحدث علماء الاجتماع والفلسفة والسياسة والتاريخ على أن انتقال مركز العالم من بغداد الشرق إلى بندقية الغرب تم بانتقال نموذج التجديد الفكري (Valerian, 2017, P.20)[1]، وهو نفسه عند الاقتصاديين تجديد للفكرة الاقتصادية من أنها مبدأ العقلانية الليبرالية كمحطة نهائية للصراع، ومهما يكن فإن هذا الصراع أكان طبقيا كما يراه الماركسيين أو فكريا نقديا كما يراه هيجل، فإن الثنائية تبقى المرتكز الأساسي للدراسات والإبستمولوجية، سواء أنظرنا إلى الحقيقة الإنسانية من زاوية علاقات العمل ومخلفات الملكية وصراع الطبقات، أي من الأسفل إلى الأعلى كماركسيين، أو قلبناها من الأعلى إلى الأسفل،

منطلقين من الفكرة المجردة التي حين تترجم على أرض الواقع تتولد عنها مجموعة من الأفكار الاقتصادية، الاجتماعية وخاصة السياسية كمنظومة قيم متناسقة،لتشكل في الأخير هيكلا اصطناعيا من إبداع الإنسان ألا وهو الدولة. إلا أن كل تلك المحاورات لا تجب أن تحجب من أمام أعيننا التساؤل المركزي الذي يدور حول الجدلية نفسها، بين الثنائية الفلسفية المرتبطة بالوضعية من جهة والمعيارية من جهة أخرى، والتي تعتبر لدى الكثيرين سابقة عن كل المحاورات الأخرى، ذلك أن العلاقة بين المقدس والمدنس كانت مثار جدالا واسعا ومناظرات حول الحدود الفاصلة بينهما، وترجع أهمية هذه المحاورات إلى ظهور الدولة السياسية كهيئة مسئولة على إدارة الشأن العام وعن إدارة العلاقات والروابط الاجتماعية والاقتصادية وخصوصا التوجهات الفكرية، حيث أصبحت الدولة مؤسسة المؤسسات، ومن حيث أنه ومنذ الأزل كان المعيار المقدس موجودا ويمثل على الدوام المرجعية الأساسية التي تبنى عليها الأفكار وتحدد بها الروابط الاجتماعية وغيرها، وتسير تحت إرشادها جميع البنى بما فيها السياسية المختلفة التي اعتمدت على المعيار لتثبيت سلطتها، وبذلك كانت المرجعية الدينية هي الأكثر ارتباطا بالسلطة وشكلت مركز القرار في صياغة أنماط الحكم (الدينية المباشرة كالحق الإلهي المباشر أو غير المباشر، مرورا بالولايات الدينية على اختلاف أشكالها ووصولا إلى الدولة النائية عن الدين والتي أصبحت تمثل نموذجا يحتذى به عند بعض المفكرين المسلمين).

لطالما كانت العلاقة في توتر بين المؤسسة الدينية والأفكار الفلسفية، في الوقت الذي تحدد الأولى مجالات التفكير وتقيدها بضوابط محددة، تبحث الثانية في ما وراء تلك الحدود، ونتيجة لذلك كان الفلاسفة المسلمين من أمثال ابن رشد وابن حنبل والتوحيدي وغيرهم أكثر الذين عانوا من نكبات المحاورات الفلسفية مع الدين، تماما كما حصل لفلاسفة وعلماء الأمم الأخرى في أوروبا مثلا مع بداية النهضة، وتأتي هذه النكبات جراء تدخل النسق السياسي في توجيه وإدارة المحاورة وضبط العلاقة، والسبب في ذلك يعود لحاجة السلطة السياسية بأنساقها وأنماطها المختلفة باختلاف ظروفها السياسية والاقتصادية للتعبئة السياسية وتوحيد الصفوف لمواجهة أعداء الدولة أحيانا، أو توطيد وترسيخ السلطة أمام أعداء الأمة أحيانا أخرى، وبذلك حجبت ومنعت هذه الظروف حركية المناظرة من السير في سياقها العام والطبيعي، وحالت دون وصولها إلى نهاياتها الطبيعية.

طرح هذا التدخل مسألة جوهرية عند المسلمين فيما يتعلق بطبيعة الدولة ومدى تدخل الدين في السياسة، في تساؤل جوهري يبحث في طبيعة ومدى علمانية السياسة والدولة في الإسلام، وهل تتطابق العلمانية مع الإسلام؟ أم أن الدولة والسلطة والسياسة في البيئة الإسلامية يجب أن تقوم على مبادئ الإسلام؟ وهل بالإمكان إنتاج نموذج سياسي إسلامي صالح لجميع الأمم والعصور؟

أسئلة تضع أمام الباحثين في الدول الإسلامية الكثير من العقبات وحالات من الحرج، منها ما هو مرتبط بحالات العنف المتكررة إزاء المخاطرين بنقد هذه الفكرة أو تلك، وتنبثق هذه العقبات من جملة التراكمات التاريخية والقطائع الإبستيمولوجية في نفس الوقت، حيث تندرج آليا تحت هذه الأسئلة تساؤلات أخرى منها مثلا: هل يجوز أن يكون المجتمع مسلما تحت سلطة سياسية علمانية، وهل يمكن لسلطة دينية أن تحترم الحياة العلمانية للمجتمع؟

يبدو مبدئيا أن المانع في التوصل إلى اختيار أحد النمطين دون أن يحدث ردة فعل من الطرف الآخر هو حالة الخوف والغموض الذي يكتنف مسألة التأويل بين الفريقين: أنصار تطبيق الدين في السياسة والعلمانيين، بينما ينقسم فريق أصحاب الدين بين أنصار الدين السياسي الذي يرى بأنه لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بصلاح أولها من جهة، وبين فريق التصوف الذي لا يرى بضرورة المشاركة السياسية بسبب المجازفة والمخاطر التي يمكن أن تنتج عنها من جهة أخرى، والذي يذهب للاستشهاد بدور سعد بن أبي وقاص باعتباره أحد كبار الصحابة وأعمدة الدعوة الإسلامية في مهدها، الذي عزل نفسه عن بيعة أي من الطرفين (معاوية وعلي رضي الله عنهما) في خلافهما على من هو أحق بالسلطة، والتي تؤخذ على أن الصراع لم يكن دينيا حينها وإلا لتدخل، وإنما كان النزال حول السلطة التي كانت علمانية (بشير ديان، 2018، ص. 41-58)[2]، ومع ذلك لا يمكننا مقارنة المناظرات الفلسفية حول حدود العلمانية والدين التي نجد لها آثارا واضحة في كتب البيئة الغربية الأوروبية، بالمؤلفات الفلسفية العربية كالهوامل والشوامل عند التوحيدي، أو حتى كتاب تهافت التهافت لابن رشد، وما طرحه حي بن يقضان لابن الطفيل، ومؤلفات ابن باجة كتدبير المتوحد، والفارابي، البيروني وابن عربي وغيرهم، كونها وعلى الرغم من المستوى العلمي المتميز الذي حاول تحقيق غاية علمية تكمن في تبيان عدم التعارض، إلا أنها لم تدقق في الواجبات والحقوق وفي مسألة الدولة، لسبب بسيط وهو أن الدولة (القطرية) كمؤسسة مستقلة لم تكن موجودة، والأكثر من ذلك أن نسيج الخلافة الملتحم بين الخليفة والرعية لم يكن يفرق بين المسئوليات الدينية والاجتماعية والسياسية، على الرغم من وجود شهادات تؤكد بروز حالات للصراع الطاحن حول

الملك (الصلابي، 2009، ص. 55)[3]، والفتور والتخاذل والابتعاد عن مبدأ الشورى والميل لتوريث الحكم وغيرها، واتجهت الاجتهادات الفقهية والفلسفية في البحث في تدقيق الحدود الرقيقة والرفيعة الفارقة بين ضفتي الدين (الروح) وضفة ما هو إنساني وضعي، فهي لا تفصل بينهما فصلا تاما مثل ما تذهب إليه الفلسفة الغربية والتي تعتبر اللائكية الفرنسية تجسيدا لها من خلال مبادئ الجمهورية الثالثة، أين انتقل مركز الثقل في الثنائية من الديني إلى المتاح المستقل بذاته (الوضعي العلماني)، وأين بلغ صراع الطرفين إلى الانتقال إلى المجال الجغرافي (الفضاء العام والفضاء الخاص)، بعدما كان محصورا في مجال الأفكار، ذلك أنه بعدما تمكن الوضعي من التحكم في السلطة، اتجه نحو إلغاء الديني من الفضاء العام الذي أصبح مجاله بامتياز، ليحصر التيار الديني/ الروحي في المجال الخاص (الضيق من حيث التأثير، إذا كانت السلطة هي التأثير)، فعلى مستوى الإعلام والاتصال خصص له بعض الساعات في برامج الإذاعات والقنوات التلفزيونية، بينما تمكن هو من الاستحواذ على ما تبقى، كما خصص له جزء ضئيلا في الصحف والجرائد ووسائل الإعلام المكتوب، الإشكال الذي يواجه الدراسات الفلسفية الكبرى حول حدود العلمانية والدين في الفكر العربي والإسلامي هو أنها لم تستمر بنفس الوتيرة التي انطلقت بها، إذ توقفت الاجتهادات في عصر الانحطاط الإسلامي وسقوط قرطبة، وبداية عصر النهضة الأوروبية مشكلة بذلك استمرارية الفكر وقطيعة الانتماء، وتغير منحى التراكم المعرفي من الفضاء الجغرافي إلى الفضاء القيمي خصوصا مع ما حدث للعلاقة التواطئية بين الملكية والكنيسة الكاثوليكية مما عزز فكرة الثورة الدينية وإعلان القطيعة بين المجالين المعياري والوضعي السياسي.

في المقابل تشير بعض الدراسات للنص في الإسلام عن وجود مبادئ واضحة تؤسس لبناء القالب الاجتماعي للفرد والجماعة والذي ينظم الحياة ويأمر بالزهد والتواضع كسبيل للابتعاد عن الآفات الإنسانية بتذكير الإنسان بمساواته مع جميع بني جنسه، ويضع في الوقت ذاته السنن الآمرة بالعمل والجد والإبداع الفني، كما يحث على المنافسة ويشجع على البناء والتعمير، وفي الظرف ذاته لا يلزم بهذه الأوامر مجموعة أو أفرادا بعينهم، ولا طبقات أو تراتبات اجتماعية دون أخرى، بل يأمر بها أفراد المجتمع حكاما ومحكومين، أغنياء وفقراء، لا يمكن أن يوضع في نفس الوعاء الزمني الذي أصاب العلاقة بين الكهنوت والملوك وبقية التشكيلات المجتمعية كتلك التي حدثت للبيئة المسيحية، فالحقبة الزمنية ومستوى النقاش

مختلفان، وبالتالي فإن اختلاف المتغيرات الزمنية والموضوعية ينتهي باستنتاجات مختلفة، أكثر من ذلك يضعها في مرتبة تراكم لتكمل ما سبقها في شكل ثنائيات جديدة، ثنائيا من الأفكار تبدو متضاربة بفعل النقد الذي يسلط عليها، وتضاربها ذلك يمدها بقوة الاستمرار وتصحيح مرتكزاتها النظرية في كل مرة، وإذا نجح الفرد كوحدة أساسية نجح النسق العام الكلي والذي تتفرع عنه الأنساق الأخرى السياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها.

عرفت أوروبا ابتداء من القرن الخامس عشر حركية انتقال الثنائية الفكرية حول العلاقة الجدلية بين الدين كمرجعية رمزية متأصلة في حياة الإنسان الوضعي، واقترنت بالزمان حيث أن ترجمة الوضعي تذهب إلى الزمني Seculiar المتأتية من مصطلح القرن أو الزمان، أي الوقت الذي يحكم على كل إنسان بالفناء، والذي لا ينطبق على الإله الذي لا يحكمه الزمن وبالتالي لا يفنى، وفي الوقت الذي يشكل المجال الديني مركزا هرميا أعلى للإنسان ويكون الإنسان خاضعا له، يطرح الإصلاحيين الدينيين Reformists من أمثال مارتن لوثر وجون لوك، سبينوزا وغيرهم، وبسبب التهديد المباشر لهما كونهما أشار إلى تعارض حرية الفكر مع السلطة القائمة في تحالف بين الديني والسياسي، وأسست أفكارهم إلى نقل الإنسان ليصبح مركز ا للكون بدلا من المقدس (Pasquini, 2014, P.15)[4]. وبسبب الثورات التي قامت في أوروبا ضد الكنيسة المسيحية مع الملكية، نتج تحولا في مركز وطبيعة العلاقة بين الإنسان والدين، مما أدى إلى استصدار قوانين وسنن جديدة غير تلك التي كان يتحكّم في وضعها الدين أو ممثل الإله، فظهرت عقود اجتماعية في شكل مجموعة نصوص قانونية تضبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم، بين المؤسسات الاجتماعية والسياسية، وبين المؤسسات السياسية ذاتها وبين مؤسسة الدين الذي تخندق في دير وأبرشيات، وتغيرت منظومة وحدود الحقوق والحريات، بل توسعت كثيرا لدرجة الخروج عن السيطرة، فالطفرة الصناعية أدت إلى ظهور تراتبات جديدة حصلت على ثراء كبير دفعها للبحث عن السبل الكفيلة بالحفاظ على هذه الثروة، وإن كانت سبل المال والجاه كثيرا ما تتقاطع كما يذكر ذلك العلامة ابن خلدون في كتابه حول هذه الظاهرة في القرن الرابع عشر(ابن خلدون، 2003، ص. 250)[5] سواء باستخدام وسائل الإعلام والدعاية، أو باستخدام سبل أخرى لتوجيه السياسات العامة في محاولة لاستثمار هذه الثروات، فارتقت العلاقات الاقتصادية والتجارية لتحدد نمط الدولة والحكم وطبيعة السياسات الاقتصادية وحتى السياسات الخارجية للدول، ومن ثم يصبح من الصعب الحكم على المقاربة

المادية لماركس أو من أتى من بعده بأنها عاجزة عن تقديم إجابات لهكذا أسئلة، إن الاختلاف الذي حدث لا يعدو عن كونه استبدل الإله بقطعة نقدية ثم في شكل ورقة مطبوعة لاحقا.

3- المرحلة الاستعمارية وبروز المناظرة الإصلاحية والقومية الوطنية.

أسس التضارب الجديد واختلاف مركز المتغيرات في الثنائية (الدين والإنسان) إلى فتح موضوع النقد والحرية كمتغيرين جديدين، ودارت النقاشات حول الحدود الفاصلة بين مجال النقد والحرية وحدود الدين، ولم تكن البيئة العربية لتبقى في معزل عن هذه النقاشات، فمع ظهور بوادر التقهقر والشتات، مع أفول نجم الشرق وسقوط مناطق كثيرة تحت سياط الاقتسام ، بدأت التساؤلات حول السلطة والدولة والأمة، والأكثر من ذلك ظهرت تساؤلات حول حدود السلطة الدينية في الدولة، إلا أن التساؤل عما إذا كانت علمانية الدولة المسلمة ممكنة، ومدى قدرتها على استرداد كرامة الشعوب من تحت نير الاحتلال الغربي، ليس حديثا، إذ لم يكن علي عبد الرازق من خلال مؤلفه "الإسلام وأصول الحكم" الوحيد في البحث عن العلاقة بين الواقع المرير الذي تمر به الأمة العربية والإسلامية من احتلال وهوان وماضيها العظيم، فقامت أفكار ثلة من الباحثين في محاولة استقراء الحاضر والتاريخ لشرح أسباب التقهقر وبيان مسبباته (عبد الرازق ، 2011)[6].

على المستوى النظري يمكن النظر إليها من زاويتين متناقضتين، حيث أنها أججت سواء بطريقة عفوية أو إرادية صراع التيارات الفكرية بين رموز السلفية الإصلاحية الذين حاولوا جاهدين الأخذ بأسباب التطور الغربي ومطابقته بتعاليم الإسلام للمحافظة على الهوية العربية الإسلامية كوعاء جامع، ويمثل تيار الإصلاح الديني وإحيائه الذي باشره جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده أحسن مثال على هذا الطرح، حيث حاولا استنباط أسباب نجاح الإصلاح الديني في أوروبا وكيف أنتج هذا الإصلاح الدولة الحديثة، ومحاولة إثارة موجة إصلاح مماثلة تمكن من تجاوز مرحلة السبات العلمي والحضاري الذي تعيش تحت وطأته الأمة الإسلامية، في حين ركز تيار القوميين جهودهم في محاولة استبدال الشرعية الرمزية الدينية بأخرى تميل إلى الانتماء القومي الوطني كضرورة لهذا الانعتاق، وفي الحقيقة كلاهما استنكر أشكال التدين القائمة حينها أي الطرق الصوفية، وبدا للقوميين وببساطة أن مشروع التطابق بين مجتمع يقوم على مرجعية دينية مهترئة ودولة حديثة غير ممكن، وأن الأسلوب الصائب هو بإتباع ما فعلته الدول الأوروبية

بعد حرب الثلاثين عاما، بإعلانها الدولة القطرية قائمة على دستور وضعي لا علاقة له بالدين والتي تجلت مخرجاته في معاهدة ويستفاليا لعام 1648، والتي جسدت حقب تعاقبت على عصور التنوير ومخرجاتها الأساسية ممثلة في ثورة فكرية وصناعية وحدت الأقاليم الأوروبية تحت راية الدولة الوطنية المركزية، ولقد دفعت هذه الظروف مجتمعة إلى تراجع المرجعية الرمزية والحضارية (الدينية) في الإمساك بزمام المجتمعات وتوجيهها كما فعلت لقرون طويلة، أما في الوطن العربي، وعلى الرغم من المحاولات الجادة والأصيلة لمفكري السلفية الإصلاحية الأوائل من أمثال محمد عبده، رشيد رضا والأفغاني، إلا أن موجة التاريخ zeitgeist (Fang, 2020, P.113-125) [7]، أرخت بكل ثقلها على المجتمعات العربية التي لم تجد طريقا لتحيين مرتكزاتها الاجتماعية ومقوماتها الحضارية، وإعادة بناء نماذج فكرية تواكب العصر، لأسباب عديدة ومعقدة لعل أهمها دون منازع الوضعية الاستعمارية، وواقع الأمر أن الذي جرى هو أن كلا الفريقين (محافظ وإصلاحي: ديني وعلماني) تملكتهما حالة من الخوف، فبين تخوف أصحاب التيار الديني من ما ستتحول إليه المجتمعات إذا هي سارت على خطى القومية وأن يصيبها ما أصاب الدول الأوروبية من انحلال للبنى الاجتماعية واضمحلال الدين كمنظومة قيم، بينما تملك التيار القومي الخوف من مخاطر عودة السلطنة العثمانية، ومعها بقاء المجتمعات العربية منعزلة ومتمسكة بقيمها الدينية التي اعتراها الضعف والتخلف، ولحد اليوم لازالت مسألة التجديد الديني من المسائل الحرجة للمفكر العربي والإسلامي بصفة عامة.

بالنسبة للنموذج الإسلامي للدولة أكان يوتوبيا مثاليا، أم حقيقة واقعية، فذلك يمثل جوهر النقاشات النظرية في سياقات الدين والسياسة بين التيارين، وتتركز قرائن العلمانيين إلى غياب دلائل وشواهد واضحة حول الدولة، كما لا توجد مدلولات يمكن أن ينبني على أساسها نموذجا واضحا تليق بحياة الدول بمعيار الدولة الإسلامية في القرءان، ولا السيرة النبوية أشادت بنظام معين، لتنطلق تأويلات ما هو قطعي ممن هو ظني الثبوت والدلالة (عماد ، 2013، ص. 14-19)[8]، وبناء على ذلك يذهب التيار العلماني إلى اعتبار أن الآيات التي تتضمن أمرا صريحا بمبدأ الشورى محدودة وقليلة، إضافة إلى ذلك فإن شروط مقاربة المدينة الفاضلة لا يمكن إسقاطها إلا على الدولة التي قامت في حياة النبي (ص)، أي تلك التي ارتبطت بنبوته وبإتباع الوحي المنزل، وحتى بشخصه (ص) من خلال أخلاقه التي أبهرت من عاشوا معه والذين سمعوا عنه، ذلك أنها لم تدع إلى الانسحاب من الحياة، بسبب وجود قائد ملهم في مجتمع يقوم على القيم والخصال النبيلة، حيث دعا النبي (ص) إلى الجهاد والدفاع عن الوطن والممتلكات،

كما دعا إلى دعوة الأمم الأخرى لدين الله، عكس ما ذهب إليه أهل التصوف في ذكر ووقف المعتزلة أو موقف سعد بن أبي وقاص، بعد بروز الشرخ السياسي والصراع الديني، بسبب حيرتهم حول أي الفريقين أولى بالقيادة والإمارة، وخوفهم من الانحراف عن النموذج النبوي ومن سفك دماء المؤمنين، حتى اختاروا نهج الانسحاب، وعدم الانحياز لأي من الفريقين المتخاصمين ممن دعا إلى نصرة علي أو من أشاد بنصرة معاوية، ليستمر هذا الانسحاب إلى الأيام الأخيرة للخلافة وإلى غاية مرحلة الاحتلال الغربي للدول الإسلامية، وهنا يتبين الفرق بين نمطين لدور الدين في الدولة، نمط يوجد بين ظهرانيه النبي المصلح لحال الزمان والذي لا يمكن أن يناط به بناء نموذج معين لدولة سياسية من شيمها التآكل والتنافس والمناورة والتناحر السياسي، كما كان سائدا قبل مجيء النبي (ص) وحتى بعده في أصقاع كثيرة، بنمط مدينة الرسول (ص) الذي جاء بنموذج كوني للأخلاق والقيم والإيمان، والذي أصبح أداة معيارية لقياس سلوك الأفراد والقادة السياسيين، حيث شكل هذا النمط بالمقابل انطلاقة جديدة في إرساء قواعد أخلاقية ستنطلي على المجتمع المكي والمدني في جميع مناحي الحياة من معاملات اقتصادية، كما ستتسم بها الأخلاق السياسية كنتيجة آلية لرقي مستوى الأخلاق والمعاملات الاجتماعية من مساواة وعدل وتضامن وتكافل اجتماعيين، ما دامت السياسة والسلطة أنظمة فرعية لنظام المجتمع الكلي، أي أنه برقي النظام الاجتماعي ترتقي النظم الفرعية الأخرى، وهذا ما يجري في الحقيقة في الدول الغربية حاليا مع وجود بعض حالات النقص الطبيعية.

من منظور آخر، يقدم نظام المدينة نموذجا جديدا في الجزيرة العربية ثم في العالم برمته، ذلك أنه سمح باستخلاف العلاقات القبلية بنمط جديد قائم على علاقات الولاء والانتماء لجماعة فكرية أساسها القيم والأخلاق والتآخي لوجه الله، ولعل هذا ما دفع بالفارابي وابن باجة وحتى ابن طفيل إلى اعتبار أن المدينة الفاضلة قابلة للقيام في ظل نبي موحى إليه، أو قائد فذ أو فيلسوف محب للحكمة، ومن ثم ترتقي وظيفة الانتماء من المادة إلى الروح أو الفكرة (غير الملموسة ولا المرئية)، ومدينة الرسول (ص) تتبع إرشادات الوحي في حضور نبي مرسل، أين تقوم التجارة والتبادلات وتعلن الحرب والهدنة، وعقدت الاتفاقات بينها وبين الحكومات الأخرى إلى غيرها من الظواهر الإنسانية المختلفة، أي أنها لم تكن دور عبادة محدودة، ومن ثم يصبح من الصعب الحديث عن حدود ما هو ديني ولائكي أو علماني في هذه

الفترة، إذ لم تكن هذه الفكرة مطروحة أصلا، إلى غاية ضعف ووهن المجتمعات الإسلامية وتأخرها عن ركب الحضارة، بعد حدوث الاحتلال الذي فتح النقاش عن أسباب هذا التخلف، فذهبت النقاشات تسترسل عبر ثنايا التاريخ إلى أن وصلت إلى مرحلة انتقال الحكم من حكومة النبي (ص) إلى الملك العضوض، وإلى الصراع السياسي الذي يعبر عن بشرية الحكم والدولة، ليعود من هذه اللحظة التاريخية للبحث عن حركة الاجتهاد في التراث الأدبي السياسي التي يرى كثيرون أنها توقفت مع القرن الحادي عشر[9].

2.3 الظروف التاريخية وأثرها في استمرار المحاورة.

تشير الكتابات التاريخية المتعلقة بالحقب المتأخرة من حياة الخلافة العثمانية إلى فتور في وظائف المؤسسات، وإن كان الجهاد البحري بقي متواصلا ومعه التنظيم العسكري مع أنه عرف بعض الاضطرابات داخل صفوفه، إلا أن علاقة ممثلي السلطنة في الأمصار بدأت تعرف نزوعا نحو استعمال القوة في التعامل مع المجتمعات المحلية، وكان الطابع العام للسلطة قائما على السلطة الشخصية والاستبداد وغياب الحقوق (غليون ، 2006، ص. 08)[10]، وبدأت تتخلل شرعية الدولة العثمانية كوريث لدولة الخلافة الإسلامية بعض النقائص والتراجع والاضطرابات مما أعطى إشارة إلى بداية نهاية حدود الاستمرار الزمني لصورة دولة الخلافة، حيث تزامنت هذه المرحلة ببداية استرجاع القارة الأوروبية لقوتها البحرية وحركة استرداد بعض المناطق التابعة للخلافة في حدودها البعيدة في جهتي أوروبا الشرقية والغربية.

قامت دولة لمؤسسة الدينية في المنطقة المغاربية وجنوب الصحراء على رفع راية التوحيد الإلهي وتوحيد المكونات القبلية المتناحرة في أمة تنتمي لمجموعة أفكار بدل انتمائها لدم القرابة، هو أمر استحبته ورحبت به شعوب المنطقة المختلفة والتي قبلت بالانضواء تحت راية الإسلام، متأثرة بالفاتحين لشرفهم وتفقههم في العقيدة، ولرفعهم راية الجهاد لإخراج المجتمعات المحلية سواء من الاحتلال العسكري الأجنبي (الروماني وغيره)، أو من الاحتلال الفكري والعقدي بسبب ترسبات النظم الدينية الوثنية، الاجتماعية والثقافية الاستبدادية المحلية، وبقدر ما رفع أغلال التخلف وبنى دولا قوية أبعد النخب المحلية عن المشاركة في الحكم وإدارة شؤون الدولة، إذ لم يكن ممكنا بالنسبة لهذه النخب أن تتصور الدولة تحت تنظيم ليس تقليديا يندرج ضمن أطر الخلافة أو الإمارات التي لم تعد صالحة لهذا الزمان، خصوصا بظهور براديغم

الدولة القطرية في أوروبا والتي سواء أكانت كيانا لقيطا كما يفهم عند السنة أو غصيبا عند الشيعة، إلا أنه يبقى كيانا مصطنعا ضروريا لتعيش الأمة (غليون، 2006، ص. 10-12)[11].

إن استمرار قيام الدولة على المؤسسة الدينية في المجتمعات الإسلامية خالف الظرف الديني والتاريخي الذي أنتج الشرخ العقدي بين الكنيسة الكاثوليكية والبروتسانتية، والذي نتجت عنه حروب دامية دفعت بأوروبا للنهوض على الأصعدة المختلفة بدءا بإصلاحها الديني وتوقيف الثورات المتكررة، لتنتهي بظهور الحاجة الضرروية والملحة لتأسيس عقد اجتماعيا، قانونيا هذه المرة، ليضع الحدود بين المؤسسات السياسية ويحدد العلاقة بين الحكام ومحكوميهم، أظهر أن الشرعية حجر أساس لانطلاق مشاريع الحداثة وبناء الدولة الوطنية، ولإرساء طبيعة نمط الوصول إلى السلطة وأساليب ممارستها، في المقابل يشكل الدين في المجتمعات الإسلامية منظومة للقيم الحضارية والتاريخية، حيث لعبت المنظومة الصوفية المنتشرة في المنطقة المغاربية وجنوب الصحراء، والتي لم تعرف صراعا مذهبيا يدفع إلى إعادة النظر في وجودها كما حدث في أوروبا، دورا أساسيا في توليف تحالفات قبلية لرد الاحتلال، والقيام بإدارة مصالح الساكنة المحليين (طب وتعليم وسند اجتماعي للمحتاجين) في غياب دولة قوية، وتستمد المؤسسة الدينية الصوفية خاصة القادرية والتيجانية قوتها التاريخية من أن الدولة عبر العصور اتسمت بغطاء ديني أسس لاستقرار المنظومة السياسية والدينية والثقافية والاقتصادية، ورفع راية التوحيد والدفاع عن الثغور من الهجمات الاستعمارية الأوروبية، ولقد عمل المستعمر على إضعاف المؤسسات الدينية حين بدأ بمصادرة أملاكها، كما أن تقسيم الممتلكات الجماعية للأرض على أفرادا قوض قوة العائلة والعرش اللذان كانا بمثابة الوحدة الأساسية المحلية التي تتكون منها القبيلة الملتفة حول الشيخ، مما أضعف مؤسسات الزوايا.

أعلن تاريخ الاحتلال الأوروبي للمنطقة عن تراجع قوة دولة الخلافة العثمانية القائمة بعد أن أصابها الوهن والضعف الذي يصيب جميع الدول بعد أن تصل إلى عمر معين في دورة زمنية كما يرى ابن خلدون[12]، يظهر المجال السياسي والاجتماعي فارغا لقلة الكوادر المحلية وغياب الخبرة السياسية لدى النخب المحلية التي كانت بعيدة، ومن ثم أصبح المستقبل مفتوحا أمام كل الاحتمالات، وتدل بداية الحركات الإصلاحية الدينية أساسا في المجتمعات العربية بعد سقوط الدول تحت الاستعمار على هذا

الفراغ، إذ لم تبد غالبية الأحزاب السياسية التي نشأت في الفترة الاستعمارية أي قدرة سياسية على المناورة والتفاوض مع المحتل وتحقيق مطالب كبيرة، كما لم تتمكن من تحقيق نتائج كبيرة.

2.3 المرحلة الاستعمارية والمرجعية الدينية.

أسست المرحلة الاستعمارية بقوانينها المجحفة شعورا بالاحتقار بين المستعمرين المحتلين والسكان المحليين، كما وضحت حقيقة أن المراحل الزمنية يمكن أن تضرب إيمان مجموعات اجتماعية بنوع من الشكوك والارتياب في معتقداتها قيمها التاريخية، وهي شكوك موضوعية إذا تمكنت من الاحتكاك بالمستوى المتقدم في نمط الحياة الغربية والثقافة والمؤهلات العلمية مقارنة بالمستوى الذي دفع المستعمر المحليين للعيش فيه بعدما صادر أراضيهم وممتلكاتهم وحقهم في البقاء على ما كانوا عليه حقهم، حيث منع الدورة الحضارية بالاستمرار من وجهات نظر عدة، فإن كان ماركس تحدث عن القطيعة التاريخية التي حالت دون وصول العائلات الإقطاعية في الدول العربية من أن تصبح طبقة البرجوازية، والتي تعتبر حجر الأساس في ظهور الرأسمالية، فإنه من وجهة نظر أخرى تعتبر المرحلة الاستعمارية حاجزا تاريخيا وضع المجتمعات العربية في قفص التخلف عن الركب، ويتهمها اليوم أصحاب نظرة التميز الغربي بمعاداة الحضارة الإنسانية.

المفارقة أنه وعلى الرغم من ذلك الانطباع الشديد والانبهار من الحضارة الغربية، تآلفت طبقات مختلفة من أصحاب التيار الديني كمحافظين يرجون إخراج المستعمر وإعادة بناء الدولة ما قبل الاستعمار من جهة، ومن جهة أخرى، يأمل أصحاب تيار المثقفين على النمط الغربي العمل على إخراج المستعمر وبناء دولة جديدة بنموذج ونمط يحاكيان النموذج الغربي، ويرى أصحاب هذا الفريق أن الوعي القومي الذي يمكن من إخراج المحتل والخروج من بؤرة التخلف لا يمكن أن تتحقق إلا بوجود بيئة الدولة القومية وعيه توجب إذكاء الوعي القومي في مقابل الوعي الديني (غليون،2007، ص.08)[13]، فنشأ إلى جانب شعار الجامعة الإسلامية شعار القومية الوطنية المرسومة بحدود خلقها المستعمر، وتغيرت في نفس هذه الظروف بنية التيار الديني الذي قلص مجال نشاطه من نطاق الإسلامية العالمية إلى نطاق إسلامي محلي، واتفق ضمنيا التياران على هدف الاستقلال، كما اتفقا على وضع الاختلاف إلى أجل آخر، اختلافات جوهرية ترتبط بالمشروع السياسي والاجتماعي، مع ما يحمله المشروعين من تناقضات مذهبية ومرجعية

بينهما ذلك أنها تشكل نموذج الدولة الذي يحاول كل فريق تبنيه لاحقا، تأجلت إذن الاختلافات إلى أجل لاحق بسبب المشروع الموحد لتحقيق الاستقلال، لكنه لم ينهي الاختلاف بطريقة نهائية.

استطاع المجتمع كنسق عريق يعتبر إلى حد ما بنية مستقلة، فإذا كان قد نجح في الحفاظ على هويته الجامعة بحفاظه على هويته الدينية أثناء الاستعمار، هويته المختلفة عن هوية المستعمر، وحيث لعب دور الحاضن، حيث اتفق التياران (تغريبيين ومحافظين) على الرغم من تناقضاتهما، ممثلين في جمعيات دينية وأحزاب سياسية والتي غلبت عليها الهوية الدينية الإسلامية في مقابل الهوية الغربية المسيحية، حيث قبلها التغريبيون كهوية جامعة ووحدة متكاملة مختلفة عن المحتل، و لعب في المقابل تيار المثقفين دورا آخر مهما، من خلال المشاركة في الحياة السياسية داخل الأطر الاستعمارية ليتيقن من عدم جدوى الخطاب السلمي والمشروع التحديثي للاستعمار.

ساعدت مرحلة ما بين الحربين ومرحلة الحرب العالمية الثانية من خلال تجنيد شباب المستعمرات العربية في تكوين الفكر الوطني وظهور الحركة الوطنية كتوليفة للقيم التراثية الإسلامية والقومية الوطنية الجديدة (غليون، 2006، ص.09)[14]، وستمثل بعد الاستقلال دولة المصالحة المؤقتة بين الدين والسياسة، وتظهر بوضوح حركية تغيير منظومة الانتماء، من الانتماء إلى مرجعية الدين الذي أصبح فرعيا إلى الانتماء إلى المرجعية الوطنية (وضعي من خلال التوليفة) والذي أصبح نظاما كليا، وتحللت في الوطنية الجديدة الاختلافات، وبدأت مرحلة العمل المسلح لتحقيق الاستقلال في كثير من البلاد الإسلامية في نفس الظرف الزمني نسبيا، وقلل هذا الظرف التاريخي كثيرا من حدة الفوارق الفكرية ومن مستوى التناحر المذهبي بين الفريقين.

خلقت محاولة إيجاد التوليفة والتي تعتبر أكثر من ضرورية لاستمرار الدولة مشكلة أخرى، ذلك أن الدولة القطرية بمفهومها الويستفالي تقوم على عقد اجتماعي يضم كل الفواعل والتكوينات، ومن هنا يقع الإشكال الذي يطال جل الدول العربية والإسلامية، خاصة عند وضع الدساتير، حيث يتمسك التيار الديني بضرورة اعتبار القرءان كمصدر أساسي للقوانين، في حين تفرض منظومة الدولة الأخذ بقوانين وضعية لأسباب عدة منها غياب النص الواضح والمطلق لحل كثير من الظواهر السياسية، الاقتصادية والاجتماعية، وهنا تعو مسألة موقع الإسلام من الدولة، وعلى الرغم من المحاولات الجادة لوضع توليفة بين

الإسلام والنظام الديمقراطي وعدم تناقضهما أو تعارضهما، تبين التجربة أن الديمقراطية منظومة متكاملة وتحتوي على تصور للحريات الفردية والجماعية، مع تقديسها للفردانية التي تتعارض مع التصور الإسلامي، المساواة يقابلها المسلم والذمي، المشاركة السياسية يقابلها الإذعان لولي الأمر وغيرهما من المسائل العالقة (عماد، 2013، ص.54)[15].

نجاح النخب السياسية والعسكرية في تحقيق الوحدة الداخلية لأجل طرد المستعمر حين أشعلت فتيل الثورة، وتمكنت من تحقيق الاستقلال بفضل تعبئة المجتمع الذي قدم تضحيات جسام، أدت في النهاية إلى تحقيق الاستقلال، فدفعها ذلك إلى محاولة الاستمرار في تجسيد مشروعها للدولة الوطنية، وكانت البداية من خلال استبدال وتأكيد مرجعية الهوية (الدينية) الجامعة بفكرة الوطنية متجلية في الحركة الوطنية الجامعة، وطرح تأريخ سياسي واجتماعي ينطلق من بداية العمل المسلح الموحد للصفوف عوض الرجوع إلى الهوية التاريخية التي عبث فيها المستعمر، وبعث متعمدا فيها مناظرات حول أحقية مكونات اجتماعية دون أخرى لبعث التفرقة وتشتيت الجهود، وهو أمر خلق بدوره حوارات غير منتهية حول طبيعة الدولة السياسية وهويتها الاجتماعية ومركز المرجعية الدينية فيها، لتنقلها من الانتماء إلى دولة الخلافة الإسلامية إلى كنف الدولة الوطنية الجامعة، بعدما تمكنت من احتواء الفوارق والاختلافات المذهبية في سبيل تحرير الوطن، ومن ثم إرساء علم وطني وحدود معينة، مما كرس فكر الهوية المحددة بوثيقة الحدود الجغرافية للدولة عصب فكرة الدولة الوطنية، لكن هذا الاحتواء والانضمام إلى جبهة موحدة لإخراج الغزاة كان مرحليا وما فتئ أن عادت التناقضات داخل البيت الوطني بعد الاستقلال بين فرقاء الأمس.

4. مشكلة المرجعية في مشروع بناء دولة ما بعد الاستقلال.

تمكنت النخب السياسية بعد الاستقلال من الحفاظ على نوع من التوازن ظرفيا، من خلال احتواء الفريقين إلى حين، إلا أن الاستقلال أبان في الحقيقة على أن المسألة الجوهرية والعويصة المؤجلة لحين طرد المستعمر كانت لا تزال باقية إذ قامت مرة ثانية حول وجهة الاستقلال ومشروع الدولة، ذلك أن طرد المحتل شكل إجماعا عاما لدى جميع مكونات المجتمعات العربية باختلاف انتماءاتها الفكرية، حيث تكفل الاستعمار بتوحيد صفوف المجتمع بطريقة لا إرادية لمواجهته، لكن المسائل الخلافية حول تحديد توجهات السياسات العامة المرتبطة بالشؤون الداخلية، عادت من جديد بمجرد ذهاب الخطر

الموحد، فقامت الخلافات على نمط الحكم والتداول عليه، بطبيعة السياسة الواجب إتباعها، حول قواعد الممارسة السياسية، والتي تعبر عن اختلاف الرؤى حول المسألة الدستورية، ومن ثم أصبحت مسألة فرض استبدال الشرعية الرمزية الدينية التاريخية بأخرى وضعية ملحة للغاية، أي من المرجعية الدينية إلى المرجعية القانونية وهو ما يتلخص في مشروع الدستور، مع ما تحمله مسألة كتابة الدساتير من تعقيدات كبيرة لم تكن المجتمعات العربية على دراية بها، ومن هذه الصعوبات غياب الاتفاق على طبيعة الدولة الجديدة، إذ طالب تيار التحديثيين بإتباع نهج العلمانية واحترام الدين كاعتقاد شخصي، بينما طالب بإعادة الصبغة الدينية للدولة كما كانت دائما، وإن كان قد وقع اتفاقا ظرفيا في البداية في كل من الجزائر وتونس حول المسألة الدستورية مع بعض الصراعات، لا يزال بالمقابل الصراع مستمرا نسبيا في المغرب بسبب إلحاح الملك للبقاء خارج المعادلة الدستورية في حين تطالب المعارض السياسية بالملكية الدستورية كما يحدث مع الملكيات الأوروبية، في الوقت ذاته خطت كل من السنغال ومالي نهجا علمانيا توافقيا للدولة بسبب انتشار النهج الصوفي لعهود ومراعاة المستعمر لسياسة خفضت من حدة الصراع باعترافها بالطرق الصوفية التي تراجعت عن العمل السياسي وقبلت بإمكانية حدوث الحياة الإسلامية في بيئة سياسية ليست إسلامية بالضرورة (بشير ديان، 2018، ص.41-58)[16] وابتعاد التيارات الدينية الراديكالية الجديدة.

إن الأسئلة التي أثيرت في مرحلة سقوط الدول تحت الاحتلال وتباين المواقف حول الأسباب الكامنة وراء هذا السقوط لم تحل، بل وعادت هذه الأسئلة والنقاشات الحادة في مرحلة الاستقلال مع مشروع بناء الدولة، بين المشروعين، التحديثي التغريبي والتقليدي المحافظ، علما بأن كليهما حافظ على هامش للتعامل مع الآخر، ومن ثم اعتمد التيار الديني سياسة التراجع والتموقع داخل أطر الدولة، وإن كان بقي بعيدا عن مركز القرار السياسي الذي تمكن منه القوميون.

تأسست الدولة الوطنية الجديدة مكونة من تنظيمات سياسية وثقافية وعسكرية مختلفة، ومعها تألفت دولة المصالحة المؤقتة، كما استفردت القيادات العسكرية بالسلطة بعد الاستقلال، وقام نمط إدارة الدولة على الإقصاء بسبب الخوف من الانقسام الذي يمكن أن يضعف الدولة المستقلة الفتية، أو أن يرميها تحت استعمار ثاني، مستحضرة وضعية دولة الفيتنام، وبدأت النخب الثورية الباعثة للاستقلال مشاريعها السياسية والاقتصادية ونظرتها للإصلاحات الاجتماعية منفردة، بإتباع سبيل احتكار الشرعية

التاريخية غير القابلة للتفاوض، كما لم تسمح بإعادة النظر في تصوراتها الدستورية لا على أساس ملكية دستورية ولا على منافسة سياسية على البرامج، كما تم إقصاء أطراف فاعلة في تحقيق الاستقلال وإبعادها، من أبناء التيار العسكري نفسه في عودة للتنافس السياسي البشري الذي لا يمكن لأي شرعية أن تحده سواء كانت دينية أو وضعية.

طالبت نخب الاستقلال وخاصة العسكرية التيارات الفكرية الوطنية المختلفة بالاستمرار في الالتفاف والاصطفاف حول الدولة القومية المركزية كأداة جامعة للتيارات الوطنية، بعدما حققت الاتحاد في الحركة الوطنية لتحقيق الاستقلال، والتي ذابت فيها تناقضات التيارات المختلفة، إلا أن هذه النخب أنذرت بعدم السماح بعودة التباين بين التيارات الفكرية، خصوصا وأن العالم أصبح تحت طائلة حركة استقطاب سياسية إيديولوجية كبيرة، قسمت العالم إلى شقين، تحولت من تناقضات مذهبية إلى تناقضات جيو–سياسية وعسكرية، ودفعت هذه التحولات بالتيارات الفكرية والسياسية العربية الداخلية للعودة والبروز إلى الساحة، ففي الوقت الذي تبدى للتيارات القومية ضرورة محو كل أشكال التناقضات الداخلية والتي من شأنها إضعاف ديناميكية التنمية المحلية التي أصبحت إدارة الدولة القومية تسيّرها كهيئة جامعة لكل التيارات والمكونات الداخلية، رأى التيار العلماني بضرورة تحديث البنى بدء بالاجتماعية والثقافية (غليون، 2006، ص. 07)[17]، وحاولت جاهدة التوفيق بين المكون التاريخي الحضاري وبين الوسائل النادية والتقنية اللازمة للانطلاق الاقتصادي في عملية إحياء التراث وبناء الدولة، وظهر أن هذا المشروع كان صعبا جدا، إذ في الوقت الذي ارتكزت الدولة القطرية على المكونات التاريخية لإثبات اختلافها وبالتالي استقلالها عن المحتل، دعت إلى التوحد ماحية بذلك مكونات الهويات المركبة للدولة العربية والتي وحدها الدين كمرجع وهوية، فجددت الانقسامات في عملية عكسية لما كانت تصبو إليه من وحدة وطنية. ولقد جاء هذا الظرف في غياب الضغط الخارجي بوجود القطبين المتناحرين، كما ظهرت الحاجة للفصل في ضرورة تحديد النموذج الاجتماعي الواجب تبنيه للتنمية في عملية التحديث، وكان واضحا بالنسبة للتيار الديني ضرورة الرجوع إلى المرجعية الدينية كهوية جامعة مستحضرة في ذلك نجاح النموذج الياباني، بينما كان يستحضر التيار القومي النموذج الروسي أو الغربي بصفة عامة الداعي إلى تطوير القدرات الاقتصادية التي تحدد بدورها تطور المجتمع، ولأجل إطلاق العنان للنجاح الاقتصادي يتوجب تحرير العقل من مشاكل النقد والحرية والحقوق الفردية والجماعية ومشاكل الهوية المتجددة وغيرها من المشاكل التي يبدو أن المجتمع العربي والإسلامي لم يصل لحل لها.

5. خلاصة.

أدى استمرار المشاكل الداخلية للمجتمعات العربية والإسلامية، بعدما تبين فشل كثير من السياسات العامة الداخلية من تحقيق الأمن المجتمعي بسبب غياب العدالة الاجتماعية في توزيع الفرص والقيم إلى التفكير بوجود معضلة ترتبط بالانقسام الفكري والمذهبي خاصة في مرحلة الانتفاضات العربية في العق الأول من الألفية الثالثة، كما يبدو أن الحروب الأخيرة والتي حدثت في دول إسلامية كأفغانستان، ونجاح الثورة الإسلامية الإيرانية، كرست إلى حد ما بروز الإسلام السياسي بشقيه السني والشيعي من جهة، ومن جهة أخرى إسلام التصوف والانسحاب من الساحة السياسية والاكتفاء بالفضاء المسلم بدل الدولة الإسلامية المختلف على صور وجودها تاريخيا، وإسلام سياسي يقوم من خلال إنشاء أحزاب سياسية على المرجعية الإسلامية، فعاد الطرح الفكري حول مسألة مكانة الدين في الدولة خاصة في الدول العربية.

لا شك أن الاختلافات المذهبية والنظرية داخل تيار المرجعية الدينية من جهة وبينها وبين التيارات القومية الداعية لتبني نظما أكثر ملاءمة لمثيلاتها في العالم الغربي للوصول إلى ما وصلت إليه هذه الأخيرة، لا يحجب الحاجة الملحة لإعادة قراءة الأحداث في العالم، ذلك أنه على الرغم من مرور موجات الديمقراطية بكثير من الدول (في أوروبا وأمريكا الجنوبية مثلا) لم تؤت نفس النتائج لتلك التي حدثت لدول غرب أوروبا وأمريكا الشمالية، ومن ثم لا يمكن التعامل مع التنازل ن المرجعيات التاريخية أمام نظما سياسية ترتبط بلحظات تاريخية خاصة بأوروبا الغربية ولا يمكن تعميمها، ومن جهة أخرى لا يمكن التعامل مع الرصيد الديني كما هو دون إحكام تصورات اجتهادية وتفسيرية مثل ما حصل لنموذج الدولة الإسلامية في عصور تفوقها الحضاري الذي يشهد له العالم.

5. قائمة المراجع:

[1] Valérian, Dominique, 2017, « Le commerce entre l'Italie et l'Orient entre Xe et XIIIe siècle : nouvelles polarités et reconfiguration des réseaux d'échanges », Cahiers d'études italiennes, N°25, 2017.

[2] ديان، سليمان بشير، 2018، الصوفي والدولة، في عقيل بلغرمي، ما وراء الغرب العلماني، تر: عبيدة عامر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، ص.41- 58.

[3] الصلابي، علي محمد محمد، السلطان سيف الدين قطز ومعركة عين جالوت، 2009، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة،، ص.55

[4] Pasquini, Pierre, 2009, « De la tolérance à la laïcité : l'obstacle du théologico-politique, Politique, religion et laïcité, Presses universitaires de Provence, https://bit.ly/3dLbyDW 05/07/2021, p. 63-80.

[5] ابن خلدون، عبد الرحمن، 2003، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب البربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، (المقدمة)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، ص.370

[6] لمزيد من التفاصيل ينظر: عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، تقديم: عمار علي حسن، 2011، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية.

[7] Morin Edgar, L'esprit du Temps, 1962, Grasset, Paris, p. 305.

[8] عماد، عبد الغني، الإسلاميون بين الثورة والدولة، إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، 2013، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، ص.14-19.

[9] الفارابي، أبو نضر، 2000، أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق (المكتبة الكاثوليكية)، بيروت.

[10] غليون، برهان، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، 2006، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة.

[11] عماد، عبد الغني، الإسلاميون والثورة، المرجع السابق، ص. 16

[12] ابن خلدون، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص. 170

[13] غليون، برهان، نقد السياسة، الدولة و الدين، 2007، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 4، ص. 08

[14] غليون، برهان، نقد السياسة، الدولة و الدين ، ص.09

[15] عماد، عبد الغني، الإسلاميون بين الثورة والدولة، المرجع السابق، ص. 47

[16] ديان، سليمان بشير، المرجع السابق، ص. 41-58.

[17] غليون، برهان، نقد السياسة، الدولة و الدين، ص. 07