الظاهرة الإسلامية: سؤال الهوية ورهان الحداثة

أ. العربي ميلود

إن التفكير في مشروع حضاري عربي مؤسس على فلسفة للتقدم، وقائم على دراسة علمية لواقعنا، يعد من المبررات الأساسية لنشوء إستجابة حضارية لتحدياته ومفارقاته، والأمر هنا لا يتعلق بمستويات السوسيولوجيا، السياسة والاقتصاد، وإنما بتشخيص القالب الذي يحتويها وهو الزمن. ومن هنا بالإمكان أن نفسر إخفاق المشاريع الحضارية الرامية إلى التغيير بعدم استيعاب البعد الوظيفي لأبعاد الزمان الثلاث الماضي- الحاضر- المستقبل، وشرخها بفروض نظرية عقيمة أو الاستغراق ضمن بعد واحد على حساب بقية الأبعاد، لأن من شأن الفروض النظرية بعد تبرير عجزها أمام واقع ما أن تلقي التبعية على عاتق الزمن غير الحاضر، كتخطيء الماضي مثلا وجعله كله مسوغا رئيسيا في انتكاسته، أو الإعراض عن واقع ما باتجاه ما لم يحدث أي باتجاه المستقبل ومحاولة القبض فيه على صورة مجهولة لا تفيد الواقع في شيء، كما أن من شأن الإقبال على بعد زمني واحد دون الأبعاد الأخرى أن يوهن الوعي بالزمن، كتحويل الماضي مثلا إلى مجرد عملة أثرية قديمة لها قيمة لكنها غير قابلة للاستعمال، ويتعلق الأمر بالمؤرخين الذين يتسلون بحوادث الأبطال، ويسردون أفعال وأخطاء الماضي دون جعل ذلك إسهاما منهم في تدعيم الحاضر فضلا عن المستقبل، لذلك بادرت فلسفات التقدم لتكريس مجاوزة كيفية في تعاملها مع الزمن بصورة لا تخلو من الحيوية، تماما كما حدث مع المشروع الحضاري الغربي، لذا نجد بعض التيارات الفكرية العربية المعاصرة لا تجد حرجا في اعتماد استراتيجيات الآخر الحضاري والبحث في إمكانية صياغتها على صعيد الذات الحضارية من أجل تحقيق وثبتها، في المقابل هناك من ينظر إلى هذا المشروع وهذه الرؤية على أنها مجرد مشروع متجدد في الاستعمار والغزو.

لذا إرتأينا من خلال هذا المدخل النظري الحامل لملامح واقعنا الفكري أن نسلط الضوء على الأسس الفكرية والإجرائية للمشروع الإسلاموي المعاصر كأحد البدائل المطروحة في واقعنا الراهن، وتوضيح بعض ملامحه، في طروحاته الفكرية وآلية تطبيقها وبعثها في الواقع الإجرائي العملي. فما هي الأرضية النظرية التي تبني عليها هذه التيارات الإسلامية مشروعها الحضاري، المدرك والواعي للتغير المتسارع لأشكال الحياة؟

بين يدي المشروع :

إن حضور الظاهرة الإسلامية في عالمنا العربي الإسلامي وقدرة تياراتها على التعبئة والحشد بصورة مميزة ترتب عنه إنشغال النخوبات الحاكمة لا في أقطارنا العربية الإسلامية فحسب بل في العالم بأسره بالظاهرة الإسلامية[1]، ضمن إطار ثقافة كونية يفرضها نظام عالمي جديد تغيب عن فاعليته المجتمعات العربية الإسلامية، فأضحت الكتابة والبحث حول الإسلام والظاهرة الإسلامية يشغل جل الثقافة السياسية العالمية المعاصرة حتى صار يصطلح عليها بالموضة باعتبار أنها أضحت تستقطب إهتمام المستشرقين والساسة والصحفيين والفلاسفة وعلماء النفس والإجتماع وغيرهم... المؤيدين منهم والمعارضين لنظم وايديولوجيات التيارات الإسلامية المعاصرة، لذا لابد من البحث أولا في الوجه المفاهيمي للعقل العربي الإسلامي بغية معرفة موقع الوهن وتداركه.

1- في إشكاليات العقل العربي الإسلامي المعاصر :

الشخصية الإسلامية المعاصرة ذات بناء فكري متميز وخاص باعتبارها وليدة بيئات وأوضاع ثقافية واجتماعية واقتصادية معقدة. لذا فما يجب أن يفهم جيدا وينبغي أن تعيه الذاكرة الواعية أن إشكالية العقل العربي الإسلامي المعاصر لا تكمن في القيم أو في النصوص إنما في كيفية التعامل مع هذه القيم وفي أساليب فهم وتحليل هذه النصوص. فالمتمعن للإشكاليات الحضارية التي تصاحب خطابنا المعاصر تطالعه حقيقة مرة ألا وهي هشاشة التكوين الفكري

والثقافي والروحي، فصرنا مغرمين بخطاب الثنائيات "وحينما تتعبنا أو نعجز عن المخرج من مأزق الزوج نلجأ إلى التلفيقية " وهكذا صار الفكر العربي كما يقول محمد عابد الجابري "ميدانا لصراع لا يهدأ إلا ليشتد بين مرجعيتين مرجعية تراثية تنتمي إلى الماضي ومرجعية نهضوية تنتمي إلى المستقبل"[2]، وبهذا تحددت معالم وأطر هذا الفكر وفق هذه الأزواج المفهومية (تأخر – نهضة) (استمرارية - قطيعة) (تقليد – حداثة). فما هي الأطر المرجعية التي بنيت في سياقها هذه الأزواج المفاهيمية؟ وما هي حدود استمرار الاستئناس بهذه المرجعية في تأمل البعث الحضاري المنشود؟ .

إن تعاملنا مع قضايانا بصورة انفعالية دون تحكيم منطق الواقع يزيد في حدة الأزمة ويعقد الإشكاليات وينمي معاني الإحباط والعجز عن النهوض الحضاري، فالبعث الحضاري الذي ننشده لا يتم إلا من خلال فهم النص الموحى واستيعاب الواقع المعاصر بعقلية مستنيرة بروح العصر وثقافته، ولن يتأت ذلك إلا بإعادة طرح الإشكاليات والغوص في أبعادها الأكثر غموضا وتحديد الأسباب الحقيقية التي أنتجتها دون ما تعصب أو تطرف، فيتحدث رفاعة الطهطاوي عن ذلك فيقول " أنه من المعلوم أن البلدة أو المدينة تبلغ من الحضارة على قدر معرفتها وبعدها عن حالة التوحش "[3].

وفي ظل هذه التصورات السائدة ومعطيات عالمنا الراهن، فرض على العقل السياسي العربي الإسلامي المعاصر المراجعة الجدية والتحليل السياسي المعمق إزاء أطروحات ثلاث شغلت فضاء واسعا في فكر وواقع المجتمعات الإسلامية ألا وهي: نظام الحكم وشكل الدولة، وآلية هذا الحكم إضافة إلى أطروحة الإسلام السياسي والتي تحولت اليوم في مجتمعاتنا إلى ظاهرة اجتماعية معقدة .

ولعل الهاجس الرئيسي الذي يؤطر لهذه الإشكالات النظرية هي في علاقة الأنا العربية الإسلامية بالآخر الحضاري، والتي تحتم علينا ضرورة

مراجعة المشاريع الراهنة عبر نقد الذات Autocritique، لبناء مشروع مصالحة وتواصل نجدد فيه فهمنا لأسباب نكوصنا الحضاري، ساعين لأن نبلغ نتائج ونحقق أدوات، منهجية نقوم بتعديلها وفق الواقع الحضاري الإسلامي كإضاءة لفهم راهن الذات.

2- **الإسلام و الغرب: التواصل مع الغير لتأسيس المعرفة بالذات.**

لعل أهم القضايا التي باتت تشغل حاضرنا كما المستقبل وتشكل في عمقها وإمتداداتها ملامح المصير العربي مع بداية القرن الجديد قضايا المجتمع المدني، العرب والعولمة، الهوية الثقافية، تحدي التغريب، المثقف العربي والأزمة وكذا قضايا القومية والوحدة العربية، وما يؤسس لهذه الإشكاليات في واقعها الإجرائي علاقة الأمة العربية بالآخر الحضاري، فيقول راشد الغنوشي "إنه قد آن الأوان لنطرح علاقتنا بالغرب تاركين مواقع ردود الأفعال ومركبات النقص والغرور يحدونا الأمل للمساهمة في وضع مشروع حضاري إسلامي يستعيد به المسلمون موقعهم كقوة كبرى في العالم تهدي إلى الحق والعدل وتنقذ مكاسب الإنسانية من الضياع والدمار"[4].

لكن نجد أن رحلة البحث عن الذات العربية وتحديد علاقتها بالآخر الحضاري، لم تتجاوز ثالوثا فكريا، لم يعد يرى الفكر العربي طريقا للخلاص من التخلف وتحقيق النهضة إلا عبر أحد أقطابه الثلاث، أولها، يجد النهضة عبر مماثلة التاريخ العربي بالتاريخ الغربي أو كما يعبر عن ذلك سلامة موسى أنه إذا كانت الشمس تشرق من الشرق فإن النور يأتي إلينا من الغرب، وثانيهما يجد النهضة عبر محاكاة التراث الإسلامي حيث يلتمس من مرجعية السلف ما يمكنه من تجاوز الوعي المتخلف، ويقول جمال الدين الأفغاني في هذا الصدد "إذ زال ما كان سببا في الصعود، حصل الهبوط وكلما زال ما كان سببا في السقوط حصل الصعود، إضافة إلى تيار ثالث داع إلى توفيقية بين النموذجين ومزاوجة بينهما حتى لا نبقى في منأى عن التحولات التي يواكبها

الآخر الحضاري، وعند حدود هذه الاتصالات يتموضع أنصار المدرسة الإصلاحية الأولى رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي فكتاباتهم المتقاربة تكشف عن إرادة في التحليل والتركيب والبحث عن التوفيق الممكن بين مواد غربية وإيمان إسلامي بين تأكيد وفائهم للشريعة ونوع حياة اجتماعية عاينها هؤلاء خلال إقامتهم بأوربا "[5]

وقد ساهم في تبلور هذا الوعي العربي، البحث عن ميكانزمات ضرورية لإيجاد البديل المستقبلي، إضافة إلى مجموعة من الإشكالات التي حددت آليات التفكير للعقل العربي، أبرزها وأهمها سؤالي النهضة لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ وكيف يمكن تجاوز التأخر السائد في المجتمعات العربية؟

ويتفرع عنهما أسئلة أساسية تتعلق بكيفية مواجهة القيم الغربية التي حملتها رياح التغريب ألا وهي – كما طرحها راشد الغنوشي الغرب ما حقيقتة ؟ وما سر تفوقه؟ كيف نتعامل معه؟ ماذا يجب أن نأخذ من أفكاره لإحياء مدنيتنا، واكتساب القوة اللازمة، وللدخول في العالم الحديث دون خشية الذوبان؟ إلى أي مدى يمكن أن نتفتح على الغرب مع بقائنا مسلمين؟"[6] ويؤكد الغنوشي على وجوب طرح هذا المشكل في اتجاه الحوار الواعي مع الغرب. ويدعو من جانب آخر سمير أمين إلى ضرورة طرح نقاش الوضع الراهن في الوطن العربي، من جميع نواحيه الإيديولوجية والسياسية وغيرها، على أساس تقدير آليات التوسع الرأسمالي العالمي، تقديرا شاملا وصحيحا "[7]

ثمة حقيقة واحدة ألا وهي ضرورة بلورة خطاب نقدي عربي، بنقد أبنية العقل – كما يصطلح على ذلك في فكرنا المعاصر- وإدراك الحقائق المطلقة للإيديولوجيا الغربية، فالغرب يبحث إلى أن يلقي الفكر العربي بنفسه إلقاء كاملا في أحضان العلمانية "[8]

وهذا ما يدعونا للتساؤل: هل مواكبة الآخر الحضاري تقتضي منا انتهاج أساليبه أم تبني فلسفاته بشكل مطلق؟

أما فيما يتعلق بالإسلاميين، واعتقادا منهم بأن ثقافة الإسلام كونية ليست قصرا على أمة دون غيرها، وأن الإسلام دين حيّ يحاول إدماج الحياة في الدين والدين في الحياة، وأنه ثقافة وسياسة واجتماع وتلك بالفعل قوته التي تجعل منه إيديولوجية عالمية لا تقتصر على أرض أو بلد، وانطلاقا من هذا المعطى كان الاحتجاج على الغرب هو أحد الموضوعات الرئيسية الملهمة للحركة الإسلامية، وربما كان الصراع ضد الغرب كشرط لتحقيق الحد الأدنى من الاستقلال الذاتي، وكان المحرك الأول للخطاب الإسلامي ذاته ولعل الخصائص التي طبعت العلاقات الغربية الإيرانية بعد الثورة قد عبرت عن ذلك على المستوى السياسي "[9]

لكن هذا الإقصاء للآخر هو تغييب للذات وطمس لهويتها، إذ يقول محمد إقبال أن: "فهم الآخر يساعد على فهم الذات".

لذا نرى أن علاقتنا بالآخر الحضاري ينبغي أن تتأسس على قاعدتين:

01- التأسيس لمنهجية نقدية لوضع الآخر موضوعا للدراسة من خلال إحلال كل التمايزات والمقاربات الممكنة لفهم هذا الآخر عبر كل المستويات الفلسفية والنفسية والإجتماعية والثقافية والدينية.

02- استشراف لحظة تنويرية عربية بعقلانية منفتحة تواصلية تضع الدين في حساباتها. ولبناء حوار ومصالحة داخل ذواتنا نفسها، ومع تراثها والغير.

إضافة إلى هذا الإشكال الهاجس الذي يواجه المشروع الإسلاموي المعاصر، تبرز مسألة أخرى لا تقل تعقيدا عما طرحناه، فلنفرض جدلا أن إحدى التيارات الإسلامية المعاصرة بلغت سدة الحكم في إحدى أقطارنا العربية فما هو

شكل الدولة ونظام الحكم الذي سترتكز عليه في بناء الدولة الإسلامية المعاصرة القوية العادلة؟.

3- الدولة الإسلامية بين الموروث والتجديد :

مع حضور التساؤل حول طبيعة الدولة والبحث عن ميكانيزماتها وعللها وغائياتها يحضر فكرنا العربي تساؤل أخر يتعلق بالدولة والمجتمع الإسلامي ويمكن أن يطرح على الشكل الأتيً هل عرفت المجتمعات الإسلامية نظرية عن الدولة ؟

وبمجرد طرح هذا السؤال تتعارض الأفكار وتتناقض فيقول عبد الله العروي ًإذا إصطلحنا على أن نظرية الدولة هي وحدها التي تنظر إلى الكيان السياسي كتجسيد للعقل والأخلاق يحق لنا أن نقول أن الفكر الإسلامي القديم بما فيه ابن خلدون يتضمن أخلاقيات واجتماعيات لكنه لا يتضمن نظرية الدولةً [10] ، هذا من الجانب الفكري أما من الناحية التاريخية فيقول العروي ًإن وصف الدولة الإسلامية صعب إن لم يكن مستحيلا. والصعوبة لا تأتي من قلة المصادر والمعلومات بقدر ما تأتي من عملية تكون الدولة ذاتها. نشأت بكيفية طبيعية في المجتمع القبلي العربيً[11]

لكن يظل هدف الدولة الأساسي هو تشكيل إطار العلاقات الإجتماعية والإقتصادية والحيلولة أمام العراقيل العائقة لتحريكها، وذلك عن طريق مجموعة من القوانين والتشريعات، وهذا ما يتجسد حقيقة في فكرنا الإسلامي منذ نشوء دولة المدينة إلى غاية ما جاد به الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، والذي يعتبر نقطة بداية في إعادة تجديد الأسس المعرفية للسياسة المدنية وفق ما يقتضيه العصر ويكون ذلك "بإعادة بناء القيم المرجعية وإعادة تأسيس الدولة التي تقع على عاتقها مهام قيادة الجماعة والجماعات العربية التي انفصلت عن

السلطنة وأصبح عليها أن تقرر نفسها في طريقة حكمها ومبادئها ومقوماته "[12].

وباعتبار أن الفكر الإسلامي الحديث يشكل مرجعية أساسية في فكر الجماعات

الإسلامية المعاصرة وجب علينا التطرق إلى مسألة الدولة من خلال التصور الإسلامي الحديث لها، فما هي أهم المفاهيم والمنطلقات الرئيسية التي أسست للدولة الإسلامية الحديثة ؟

يمكن القول أن معظم مفكري هذه الحقبة الزمنية لم يمدونا بمفاهيم محددةً للدولة بل كان تركيزهم على وظائفها والعناصر المكونة لها وهذا ما يتجلى في تصور رفاعة الطهطاوي (18731801) حول الدولة فنجده جد متأثر بالمدنية الغربية، فقدم لنا مفهوم الدولة العصرية التي تختلف عن الدولة الدينية وأعطى مفهوما جديدا لمعنى الوطن والوطنية ولم تتضمن نظرته هذه بعدا غربيا خالصا بل نجده على يقين بعدم وجود اختلاف كبير بين مبادئ الشرع الإسلامي والمبادئ الخاصة بالقانون الطبيعي التي أقيمت على مقتضاه دساتير أوربا الحديثة فلا يوجد هناك أي تعارض بين العلم الأوربي والإسلام.

وبهذا فقد أقام الطهطاوي الدولة على "ركيزتين أساسيتين هما القوة الحاكمة التي تضمن الاستقرار والنظام في العلاقات الاجتماعية والقوة المحكومة وهي القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوده وتحصيل سعادته في الدنيا والآخرة"[13]

إضافة إلى الطهطاوي الذي آمن بضرورة تحقيق التزاوج الفكري الغربي والعربي في ظل المعتقدات الدينية يتعامل جمال الدين الأفغاني مع الموضوع من وجهة أخرى فهو يرى أن الدولة لا تتحقق إلا بتحقيق عنصرين هما: "العصبية

والدين ويبدو أن الأفغاني يعطي أهمية لقوة الدين الذي قامت على أساسه وبه توحد العرب في قوة العصبية" [14]

وبهذا فالأفغاني يؤكد على أن سبب سقوط الحضارة الإسلامية هو إهمال ما كان سببا في الصعود ألا و هو الدين .

إذن وبمقتضى المعطيات السابقة، وبالعودة إلى الموروث الإسلامي باعتباره القاعدة الأساسية لكل البناء النظري لأي مشروع إسلامي في أي عصر، يمكن أن نعرج على شكل الحكم في ظل دولة الإسلام الأولى.

لا شك أن العرب قبل الإسلام بحكم طبيعة مجتمعهم القبلي، افتقدوا الكثير من أولويات الفكر السياسي، وذلك ما ترتب عليه سعيهم الدائم للشهرة والمال والقهر والزعامة ولنا في حوادث بداية الدعوة المحمدية أدلة على تصور زعماء قريش لأهداف المجتمع، إذ قالوا لمحمد، أتريد ملكا ؟..."[15]

وعلى إثر ظهور الدعوة المحمدية، صار المجتمع الإسلامي يحمل تصورا جديدا للحياة،بحيث صار ينتظم وفق نظام واحد ويعمل على تحقيق غايات سامية، ويحدد الاعتبارات الفردية والجماعية في ظل مجتمع يسوده الشعور العام بالتضامن والتآخي،فهل يمكن وصف هذا المجتمع بالدولة ؟

يقول عبد الغاني بسيوني" إذا إنتقلنا إلى التصور الإسلامي وجوهر الرسالة محمد عليه الصلاة والسلام- (571- 634 م).قد حملت منشأ الدولة الإسلامية و تصوراتها "[16]

فرسالة الإسلام تتضمن العقيدة والشريعة، الدين والدولة، العبادة والسياسة، وأسمى المبادئ الأخلاقية.

وفي حديثنا عن تاريخية الدولة الإسلامية، يمكن لنا تحديد بداياتها الأولى مع بيعتي العقبة الأولى والثانية بين حجاج الأوس والخزرج والرسول الكريم. غير أن التاريخ الحقيقي لقيام دولة إسلامية بدأ مع هجرة الرسول

صلى الله عليه وسلم إلى يثرب حيث توافرت أركان الدولة الناشئة والممثلة في إقليم شعب وسلطة سياسية ممثلة في شخص النبي، وقد عمل عليه الصلاة والسلام على إرساء دعائم هذه السلطة من خلال مؤاخاته بين الأنصار والمهاجرين وبناء مسجد المدينة والذي يعتبر مكانا للصلاة ومقرا للحكومة "إذن لم يعد محمد عليه الصلاة والسلام في المدينة المنورة رسولا ونبيا فحسب بل أصبح كذلك رسولا ونبيا وحاكما في آن واحد، فكان عليه أن يرعى شؤون الناس في المجتمع اليثربي وأن يبني مؤسسات الدولة فيه وأن يتابع نشر تعاليم الإسلام في شبه الجزيرة العربية و خارجها"(17)

ولتحقيق وتدعيم سياسته هذه "وضع الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره رئيس الدولة دستورا لها القرآن والسنة كمصدرين أساسيين وكانت منطلقه تلك المبادئ الإنسانية كحسن الجوار والتعاون والعدل والنصح والنصيحة إلى جانب إحترام العقيدة والعباد"(18).

ويمكن اعتبار البداية التأسيسية لدولة الإسلام، الوثيقة الدستورية التي صاغها عليه الصلاة والسلام والتي من خلالها نظمت أمور الجماعة الإسلامية وذلك بتحديد الحقوق والواجبات الملقاة على عاتق كل فرد وجماعة ممن يعيشون في كنف الدولة المحمدية سواء أكانوا مسلمين أم غيرهم ويمكن اختصار الإستراتيجية العامة التي وردت في الصحيفة فيما يلي:

1- تحديد مفهوم الأمة والذي يشمل المسلمين جميعا، إضافة إلى الفئات الغير مسلمة الموالية للمسلمين.

2- تحديد صفات المؤمن الحق

3- تبيان الواجب و إبراز الحقوق

إضافة إلى هذه المبادئ العامة قام نظام الحكم في الإسلام على نظام الشورى في الحكم والإدارة، وعلى مبدأ العدل والمساواة في القضاء وغير القضاء.

إذن هي أهم النقاط التي احتوتها الصحيفة وهي الصحيفة التي تعتبر بحق وثيقة سياسية هامة وصفها النبي محمد صلى الله عليه وسلم منذ ما يزيد على أربعة عشر قرنا من الزمان والتي قررت الحقوق المدنية والسياسية لسكان يثرب"[19]

وقد اتخذت الدولة الإسلامية بعد وفاة رئيسها الأول شكل الخلافة في الحكم انطلاقا وتجسيدا لمبدأ الشورى والخلافة يعرفها ابن خلدون فيقول " الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشرع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسة الدنيا به "[20]

وتولية الخلافة في نظر الفقهاء لا تتم إلا بشروط معينة حددها ابن خلدون في أربعة شروط ألا وهي العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل"[21]

وعقب هذا السرد الموجز لتاريخية الدولة أو شكل الحكم في ظل الدولة الإسلامية يمكن أن نقول أن الإسلام - كما يرى مؤسس تنظيم الإخوان المسلمين حسن البنا – أنه "نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعا فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء... وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة"[22]

4- الدولة الإسلامية المعاصرة : جدل الديني والمدني.

عقب التعريج على الموروث الإسلامي المحدد لشكل الدولة ونظام الحكم، نعود لنتساءل عن شكل الدولة الإسلامية المعاصرة، فأغلب دساتيرنا الوضعية في الدول العربية والإسلامية تحتوي على مادة تؤكد على أن الإسلام دين الدولة. فلمّا البحث عن تأسيس لنمط آخر لهذه الدولة؟ وهل هي دولة دينية أم مدنية؟

إن الإشكالية المطروحة حول " هل الإسلام دين ودولةً هي إشكالية – حسب الجابري – محدثة الطرح لا تنتمي إلى التراث الإسلامي مضمونها نهضوي يجد أصوله وفصوله في النموذج الحضاري الأوربي"[23] الذي مازال العرب يأملون لتحقيقه في مجتمعاتهم فالنص المسيحي الحاسم المتمثل في قول يسوع " أعطو ما لقيصر لقيصر وما لله لله قد حدد الرؤيا المسيحية حول العلاقة بين الدين والدولة أو بين السلطة الدينية والسلطة المدنيةً فالحياة الاجتماعية والسياسية هي جزء من الحياة الأرضية وكل قواعدها وقيمها هي أرضية وبهذا فهي لا تشترك مع الحياة الروحية بشيء"[24]، وهنا يبرز السؤال الذي يدور حوله جدل كبير: ما هي أوجه الاختلاف بين الدولة الدينية والدولة المدنية في الفكر الإسلامي؟ تحت سقف هذه الإشكالية يرى الجابري أن هذا السؤال يعني ضمنيا وجود فصل بين الدين والدولة أو للدولة عن الدين، فمن الصعب إقناع شخص يفكر من داخل المرجعية التراثية بأن هذا الفصل ليس معناه حرمان الإسلام من السلطة التي يجب أن تتولى تنفيذ الأحكام، ففي نظر هذا الأخير "أن الدين يشتمل على أحكام يجب أن تنفذ وأن الدولة هي السلطة التي يجب أن تتولى التنفيذ"[25]، لذلك يطالب الجابري بإعادة صياغة السؤال بوضع كلمةً أحكامً مكان كلمة دينً، وكلمة سلطةً مكان كلمةً دولةً، فيطرح السؤال على الشكل التالي: هل الإسلام أحكام وسلطة ؟

إن مسألة دينية الدولة في الإسلام تثير إشكاليات منهجية عديدة منطقها التباين المطلق بين خصوصية السلطة الإسلامية والكنيسة كمؤسسة

تيوقراطية "فالدولة الإسلامية كما جاء بها الإسلام وكما عرفها التاريخ الإسلامي دولة مدنية تقوم السلطة بها على البيعة والاختيار والشورى والحاكم فيها وكيل عند الأمة أو أجير لها "[26]

أما الدولة الدينية التيوقراطية التي عرفها تاريخ أوربا في العصور الوسطى يحكمها رجال الدين فما حلوه في الأرض فهو محلول في السماء، وما ربطوه في الأرض فهو مربوط في السماء "[27] .

5- إستشراف مستقبل المشروع:

إن استقراء الواقع العربي الإسلامي يوقفنا أمام نمطيات متباينة في فهم وتصور الشكل الضروري للنظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي نحتكم إليه، فقد تمايز مفكروهم فيما طرحوه من قواعد وحلول من خلال صور استيعابهم وتداعياتهم بين مرجعتين تاريخيتين وحضاريتين، مرجعية التجربة الأوربية ومرجعية التجربة التاريخية الإسلامية.

وفي خضم هذه العملية الاستيعابية تتوالى الطروحات التي يمكن أن تشكل أرضية خصبة وأن تكون في الآن ذاته مسوغا في وجود نظام حكم متماسك، تحت سقف ما بات يصطلح عليه في الموسوعة الإسلاموية المعاصرة بالصحوة، هذا المفهوم نجد أنه يشمل كما هو مطروح مسائل تتصل بالدولة ونظام الحكم، لكن هذه الصحوة تصطدم دوما بصورة الآخر الحضاري الذي إنتهج أساليبا غير دينية في بناء حضارة رائدة وراقية. فبات مثقفونا مفتونون بهذه الحضارة ومنجزاتها. ويقول محمد قطب في هذا الصدد "حين قال المثقفون لأنفسهم، ها هي ذي أوربا كافرة جاحدة ومع ذلك فهي قوية متحضرة، ممكنة في الأرض وهي رغم عدم تدينها ذات أخلاق ! بينما نحن أصحاب دين ولكننا ضعاف متخلفون، وفضلا عن ذلك فنحن أمة بلا أخلاق ! فلنترك هذا الدين إذن، ولنفعل كما فعلت أوربا حين انسلخت عن دينها لتتقدم

وتتحضر!"[28]، في المقابل يطرح علينا أصحاب المنهج التوفيقي – أو ما باتوا يسمون بالوسطيين- ، أنه ليس المطلوب من المسلمين أن يسلكوا النهج الحضاري الغربي في شموله وعمومه وتكامله، فإذا كانت أمتنا تشكوا من التخلف الحضاري فإن طوق نجاتها من هذا التخلف هو التجديد والإحياء الحضاري من دون أن نكون مقلدين بالضرورة. لذا فالمشروع الإسلاموي المعاصر في حاجة ماسة إلى أن ينتقل أصحابه من مرحلة الأراء إلى مرحلة المواقف . لأن التجارب السابقة تاريخيا دلت على أن التجمعات الغوغائية والطموحات العشوائية المتولدة عن سبل إنتشار سريعة غير مضبوطة ربما كان ضررها أكثر من نفعها ، لذا فمن الواجب أن ينتقل العمل- المؤسس لنهضة فعلية- من مستوى الخطاب العاطفي السطحي إلى العمل الإجرائي الجاد.

إن هذه الإشكاليات التي أوردناها تأتي بمثابة إشكالات فكرية منبثقة عن الهم النهضوي، وهي تشكل هاجس كل مفكر يتوق إلى تأسيس مستقبل متقدم لأمتنا، هذا وإننا لنعترف أننا لم نتمكن من الإحاطة بكل جوانب ومرامي هذا المشروع وصياغته صياغة شاملة، وهذا نتيجة تقيدنا بنموذج نهضوي واحد فرض علينا التقوقع والقبوع ضمن نطاق التنظيرات التي صاغها أصحاب هذا المشروع. في مقابل تراكمية الإتجاهات وتشعبها في الفكر العربي المعاصر.

الهوامش والإحالات :

[1] –قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر (ندوة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996، ص 27.

[2] –محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1992، ص 11.

[3] –رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية الجزائر دط 1991 ص 151.

[4] –راشد الغنوشي، محاورات راشد الغنوشي، دار الكروان للطباعة والنشر والتوزيع ،1984، دط ص 46.

* - هذا الإمكان يصفه برتراند بادي بالوهم.

[5] –بادي برتراند، الدولتان، الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة فريفر، المركز الثقافي العربي الرباط ط1 ،1996، ص 78.

[6] –راشد الغنوشي، المرجع السابق، ص 42.

[7] –برهان غليون، سمير أمين ، حوار الدولة و الدين ، المركز الثقافي العربي الرباط ، ط 1 1996 ص 25

[8] –الجندي أنور، سقوط العلمانية، دار الكتاب اللبناني، دط دت ص 10

[9] –غليون برهان، نقد السياسة، الدولة والدين، ص 634.

[10] –العروي عبد الله ، مفهوم الدولة ، المركز الثقافي العربي الرّباط ، ط5 1993 ، ص 91.

[11] –المرجع نفسه ، ص 91.

[12] –غليون برهان، نقد السياسة الدولة و الدين ، المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر بيروت، ط2 1993 ، ص 05.

[13] –الشّرفي عبد المجيد ، مشكلة الحكم في الفكر الإسلامي الحديث ، دار الاجتهاد بيروت ، ط2 1989 ، ص 72.

[14] –جدعان فهمي ، أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث ، المؤسّسة العربية للدراسات و النّشر بيروت ، ط2 1981 ، ص 161.

[15] –العروي عبد الله ، مفهوم الدولة ، ص 91.

[16] –بسيوني عبد الغني ، نظرية الدولة في الإسلام ، الدار الجامعية بيروت 1976 ، ص 37.

[17] –معطي علي ، التاريخ السياسي و العسكري لدولة المدينة في عهد الرّسول (ص)، مؤسّسة المعارف بيروت ، ط1 1998 ، ص 141.

[18] –محمد جلال شرف ، نشأة الفكر السياسي في الإسلام ، دار النّهضة العربية للطباعة و النّشر بيروت ، د ط 1982 ، ص 15.

[19] –معطي علي ، المرجع السابق ، ص 172.

[20] –ابن خلدون ، نقلاً عن عبد الرازق علي ، الإسلام و أصول الحكم ، موفم للنّشر الجزائر ، د ط 1988 . ص 08.

[21] –بسيوني عبد الغاني ، المرجع السابق ، ص 362.

[22]–البنّا حسن ، مجموعة رسائل الإمام الشّهيد حسن البنّا ، المؤسّسة الإسلامية للطّباعة و النّشر بيروت ، ط2 1981 ، ص 273.

[23]–محمد عابد الجابري ، المرجع السابق ، ص 85 .

[24]–جان توشار ، تاريخ الفكر السياسي ، ترجمة على مقلد ، الدار العالمية للطّباعة و النّشر بيروت ، ط2 1983 ، ص 85 .

[25]–محمد عابد الجابري ، المرجع السابق ، ص 86 .

[26]–يوسف القرضاوي ، الصّحوة الإسلامية و هموم الوطن العربي الإسلامي ، مكتبة رحاب الجزائر ، ط2 1989 ، ص 188 .

[27]–المرجع نفسه ، ص 188.

[28]– محمد قطب، واقعنا المعاصر، مكتبة رحاب الجزائر، ط2، ص536.