



د. عز الدين العلام

أستاذ العلوم السياسية

جامعة الحسن الثاني – الدار البيضاء -

### تحرير الدين وتأسيس الدول

ما عاشه المغرب والرقعة العربية عامة في السنوات القليلة الماضية، يبرز أنّ سؤال العلاقة بين الدين والدولة، بين الدين والسياسة عموماً، لا يزال معلقاً. لا ندّعي امتلاك جواب عن سؤال تثبت المعطيات والوقائع عجز التاريخ السياسي والحركية المجتمعية نفسها عن تقديم جواب حاسم. وكلّ ما نسعى إليه بالمقابل هو تفرّيع هذا السؤال المركزي إلى مجموعة من الأسئلة علّنا نلامس من خلالها بعض عناصر الجواب:

#### 1- هل صحيح أنّ الإسلام، وعلى خلاف كلّ ديانات المعمور، دين ودولة في نفس الآن؟

شاء التاريخ أن يظلّ الإسلام، ونحن في القرن الواحد والعشرين، الدين الوحيد الذي يقحم نفسه، على خلاف أكبر الديانات العالمية في المعترك السياسي، والحجّة في ذلك أنّه دين ودولة في آن واحد. هذا ما تدّعيه بعض الدول التي تقول أنّها تهتدي بتعاليمه وتطبيق أحكامه، وهذا ما تدّعيه الحركات الإسلامية بكلّ أطيافها بشعاراتها المختلفة من "مرجعية إسلامية" و"الإسلام هو الحل"... وهذا أيضاً ما دوّنته ملايين الصفحات على امتداد التراث الإسلامي المكتوب. وهو أخيراً ما انغرس في لا وعي غالبية المؤمنين بهذا الدين.

ولكن، ماذا نعني بالإسلام حتّى نضبط علاقته من عدمها بالدولة؟ قد يبدو هذا السؤال بديهياً إن لم أقلّ تافهاً. غير أنّ قليلاً من التأمل في احتمالات الجواب، يبرز أنّنا أمام "إسلامات" متعدّدة تجعل بالضرورة من هذا الدين ت أو يلات لا متناهية حسب المكان والزمان. لنترك إذن مختلف الألوان التي اتخذها الإسلام على مرّ تاريخه ولا يزال، ولنستقصي ما تتوخّد حوله كلّ هذه الت أو يلات، بل وكافة المسلمين، وأقصد بذلك كلام الله وكلام رسوله.



لا يشكّ مسلم، قديما وحديثا، وبغضّ النظر عن انتمائه المذهبي، في اعتبار القرآن الكريم السلطة المرجعية الأعلى التي يحتكم إليها كافة المسلمين. فلنطرح إذن سؤالاً بسيطاً: هل يوجد في النصّ القرآني، على امتداد أحزابه وسوره، آية واحدة تحدّد لمن أتبعه طبيعة الدولة وآليات الحكم وما يصاحب كلّ ذلك من أجهزة سياسية وإدارية وغيرها؟ الجواب بمنطوق النصوص، وباعتراف أغلب الباحثين (ولا أقول الدّعويين) هو النّفي<sup>1</sup>. وفي جميع الأحوال، كيف يمكن لله تعالى، وهو "المطلق" في ذاته وبذاته، أن يتحوّل إلى مشرّع لـ «دستور»، قد نحتاج يوماً لتعديله! وكيف له أن يحدّد لعباده نظاماً سياسياً بعينه لن ترحمه "نسبية" التاريخ!

لقد جرت العادة أن يحتجّ البعض بنظام "الشورى". غير أنّ هذا الاحتجاج مردود، ذلك أنّ هذا التحديد لا يحدّد في واقع الأمر شيئاً. فما معنى أن يكون الأمر شورى بين المسلمين، إن لم يعني اجتماعهم أو ضمهم في شأن نظام سياسي مقبل غير محدّد مسبقاً، تحكمه قواعد سياسية يرتضونها بمحض إرادتهم بعيداً عن كلّ إكراه أو فرض؟ ما معنى أن يكون أمر السياسة "شورى" إن لم يكن يعني انسحاب ال أو امر الدينية من كل تحديد قبلي لأي نظام سياسي يكون على المعنيين أمر التدبّر في قواعده باتفاق وتعاقد بينهم. ألا يعني ذلك في نهاية المطاف أنّ أمر الدولة أمر دنيوي لا دخل للدين فيه؟ ولو استقصينا الحديث النبوي، وهو ثاني أعلى سلطة مرجعية، فإنّ الأمر يزداد تعقيداً ولُبساً لضخامة ما نُسب لنبى الإسلام من أقوال، ولإكثار "إبي هريرة" من أحاديث، أغلبها مشكوك في عنعناته. هذا دون أن نشير إلى ما عُرف عن الرسول من تحزج اتّجاه كلّ تدخّل في شؤون دنيا المؤمنين، وهو القائل: "أنتم أدرى بشؤون دنياكم.."، وبالأحرى شؤون سياساتكم.

وأما الاستشهاد بمقولة "السياسة الشرعية"، فلا معنى سياسي له، إذا ما استحضرنّا، وهذا ما يتغافل عنه الكثير، طبيعة المجالات التي تنظمها، وهي مجالات تخصّ عبادات النّاس وجزء من معاملاتهم اليومية، علماً أنّ هؤلاء النّاس أكثر حرصاً عليها من حاكميهم أنفسهم<sup>2</sup>. ولربّما لهذا السبب، ميّز بعض فقهاء الإسلام الكبار تمييزاً صريحاً بين مجال الشريعة

<sup>1</sup> أنظر على الخصوص حول هذه النقطة: علي عبد الرازق. الإسلام وأصول الحكم. دراسة وتحقيق د محمد عمارة ص 116 وما يليها. المؤسسة العربية للدراسات والنشر 2000. بيروت.

وانظر أيضاً مناقشة مهمة للموضوع في: Abdou Filali- Ansary : L'Islam est-il hostile à la laïcité . Ed Le Fennec

1999

<sup>2</sup> يكفي تصفح فهرس، كتاب ابن تيمية في "السياسة الشرعية"، أو كتاب تلميذه ابن القيم الجوزية في "الطرق الحكيمة" لنستنتج ما كان يشغل بال مؤلفي السياسات الشرعية. فإذا كان الفكر السياسي يهتم مبدئياً بموضوع الدولة وتوابعها، فإن "السياسة الشرعية" تهتم بالأساس بموضوع



والأحكام الدينية من جهة ومجال السياسة من جهة أخرى على أساس أن الولى تهمّ الفروض الدينية بينما تختصّ الثانية بعمارة الأرض. ولا يتعلّق الأمر هنا فقط بالتمييز بين المجالين السياسي والديني، بل أيضا بإضفاء نوع من الأفضلية على المجال السياسي باعتباره "شأنا عاما". فمن خرج عن قواعد الدين يلوم نفسه، ولا يتعدى الضرر الحاصل (إن كان هناك ضرر!) صاحب الفعل نفسه كتارك الصلاة مثلا، في حين أن خرق قواعد السياسة يؤدي إلى تخريب عمارة الأرض وظلم الناس وحصول الضرر للعموم. ومن هنا ذاك القول المأثور الذي ينصّ على أنّ "السلطان الكافر الحافظ لشروط السياسة الاصطلاحية أبقي وأقوى من السلطان المؤمن المضيق لهذه الشروط"<sup>3</sup>.

والحال هذه، يبدو أنّ عبارة "دولة إسلامية" لا تستقيم لتضمّنها خلطا فضيعا بين الوقائع والتصورات، بين "التاريخ" كما جرى بالفعل وبين "المثال" كما تم بناؤه في الذهن، وهو ما انتبه إليه المفكّر عبد الله العروي بتأكيديه على "أنّ عبارة دولة إسلامية مرفوضة، مادامت الدولة الإسلامية في الحقيقة هي الخلافة. عبارة دولة شرعية أصح، لكن تتسبب في التباس كبير لأن القارئ العادي لا يفرق بين الدولة الشرعية والخلافة. إذا قلنا دولة الإسلام أو دولة المسلمين، فالقول مقبول ما دمنا لا نعني نظاما إسلاميا بل فقط نظاما تقام فيه شعائر الإسلام، ويعيش فيه مسلمون مؤمنون، لكن الالتباس لا يرتفع. تبقى عبارة دولة سلطانية، وهي التي اخترناها، الأقرب إلى الواقع والأقل التباسا"<sup>4</sup>. في هذا السياق، يتضح الخلط الذي يرتكبه الكثير، سلفيون ومستشرقون عندما يؤكدون مثلا أن "النصرانية" دين فقط، وأن "الإسلام" دين ودولة. ذلك أنّهم "عندما يقولون: النصرانية دين فإنهم يعنون المعتقد وعندما يقولون: الإسلام دين ودولة فإنهم يعنون الحضارة الإسلامية. لوعنوا بالنصرانية حضارة محددة لوجب عليهم الاعتراف بأنها دين ودولة، كنيسة وإدارة، بابوية وإمبراطورية، ولوعنوا بالإسلام المعتقد لوجب القول إنه دين فوق الدولة وما سواها"<sup>5</sup>.

الحدود والحقوق المفروضة على المسلم لتنظيم البيوعات والإجازات والأنكحة والطلاق أو عقوبات السارق والزاني وشارب الخمر... إلخ وقد يحتج البعض بكون الأدبيات الشرعية خصصت فصولا بل وأنها غالبا ما تبدأ بموضوع "الولايات" وهو موضوع "سياسي" ولكن، لنأخذ كتاب "ابن تيمية" في السياسة الشرعية، وهو الأكثر تدّ أو لا، ولنقارن بين اللغة العامة والأخلاقية التي تطبع حديثه الموجز عن "الولايات" واللغة المدققة والمفصلة التي تطبع باقي الفصول لتتأكد مما يشغل فعلا بال مؤلفي السياسات الشرعية.

<sup>3</sup> يمكن الرجوع لمزيد من التفصيل حول هذا التمييز إلى :

- أبو الحسن الم أو ردي : أدب الدنيا والدين ص 114 دار إحياء التراث العربي. 1979  
- ابن الحداد : الجوهر النفيس في سياسة الرئيس ص 61 - 62 . تحقيق ودراسة د رضوان السيد. دار الطليعة بيروت 1983  
- أبو بكر الطرطوشي . سراج الملوك ص 50 - 51 . تحقيق د جعفر البياتي. رياض الرايس لندن 1990.

<sup>4</sup> عبد الله العروي . مفهوم الدولة ص 120 المركز الثقافي العربي . 1981

<sup>5</sup> عبد الله العروي . م - س ص 122 - 123



## 2- كيف نفسّر معطيات التاريخ التي تثبت أنّه ما اجتمع الدين والدولة في كيان واحد إلّا وكان الاستبداد السياسي

ثالثهما؟

لم ينتج عن الجمع بين الدين والدولة غير الاستبداد في مختلف أو جهه. ولا يتعلّق الأمر هنا بحكم قيمة، ولا بموقف إيديولوجي. يكفي أن نقرأ وقائع التاريخ الحضاري العالمي لتتأكد من صدقية هذا المعطى.

تثبت هذه الوقائع، قديما وحديثا، أنّه ما اجتمع الدين بالدولة إلّا وكان الاستبداد ثالثهما. يتّضح ذلك في حضارات الشرق القديم التي عمّرت آلاف السنين. ويتّضح ذلك في مختلف محطات العصر الوسيط، بشقيه الغربي-المسيحي والغربي-الإسلامي. كما تبدو حاضرة كلّ علامات الاستبداد السياسي في بعض الأنظمة التي تحكم اليوم باسم الإسلام، وتدّعي تطبيق تعاليمه.

لم يكن "فراعنة" مصر القديمة ليكتفوا بالحكم باسم دين أو إله ما، بل كانوا يعتبرون أنفسهم آلهة تسير على وجه الأرض. وبعدهم، خفّف "أباطرة بابل" من هذا الادّعاء الفجّ باللوهية، قانعين بكونهم أبناء الآلهة<sup>6</sup>. وفي مرحلة لاحقة، اكتفى ملوك فارس بالقول إنّهم يحكمون بمشيئة الله وبعون منه. وهي الفكرة التي ستجد امتدادا طبيعيا لها عند خلفاء-ملوك الدولة الإسلامية<sup>7</sup>.

العامل المشترك بين مختلف أنظمة الشرق القديم، سواء تعلّق الأمر بفراعنة مصر أو أباطرة بابل أو ملوك فارس، هو الجمع بين السلطة السياسية والأمر الديني. ولا نتيجة لمثل هذا الجمع غير تبرير الاستبداد السياسي الشامل، إذ كيف يُعقل أن تُعصى أو امر من يقدّم نفسه إليها وقد تجلّى؟ وكيف لا يُطاع من يتولّى أمر النّاس بصفته ابنا للإله؟ وكيف لا ينحني المحكومون أمام من يكون حكمه السياسي بإرادة من الله ومشية منه؟ عصيان الحاكم في كلّ هذه الحالات لا يعني شيئا غير عصيان الله!

<sup>6</sup> حول هذه النقطة، يمكن الرجوع إلى العديد من المراجع المتخصصة في تاريخ المؤسسات والوقائع الاجتماعية، وعلى رأسها كتابي J Ellul، وأيضا Raymond Monier والذان يحملان نفس العنوان : Histoire des institutions et des faits sociaux. <sup>7</sup> يقول "أردشير" أحد ملوك فارس : "و اعلموا أنّ الملك والدين أخوان توأمان، لا قوام لأحدهما إلّا بصاحبه، لأنّ الدين أسّ الملك وعماده، ثمّ صار الملك بعد ذلك حارس الدين، فلا بدّ للملك من أسّه، ولا بدّ للدين من حارسه..." أنظر "عهد أردشير" ص 53 تحقيق د. إحسان عباس. دار صادر بيروت 1967. وتجب الإشارة هنا إلى أنّه قلّما يخلو كتاب سياسي إسلامي من الاستشهاد بالعديد من فقرات كتاب أو وصية "أردشير" السياسية ممّا يبيّن مدى تأثير النظرة الفارسية للعلاقة بين الدين والدولة في الفكر السياسي الإسلامي وخاصة منه ما عُرف تحت مصطلح "الأدب السلطانية".



لقد أكد كثير من الباحثين المهتمين بالتاريخ السياسي الإسلامي، مبدأ المماثلة بين الله الواحد الأحد والحاكم الذي لا شريك له. ولاحظوا كيف أنّ الحاكم "الإسلامي" كان ينتقل بسهولة من قوله تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" إلى القول بأنّ الحكم لا يستقيم أبدا بالشركاء.<sup>8</sup>

وفي البدء قال عثمان بن عفّان، وهو يتحدث عن الخلافة أنّها قميص ألبسه إياه الله. فكيف يكون إذن من حقّ العبد أن ينزع عن "ثالث" الخلفاء الراشدين قميصا شرفه الله بارتدائه. وكيف يكون من حقّ الرعية المؤمنة أن تنازع في حكم خلفاء تنتهي ألقابهم بذكر الله كما كان عليه حال خلفاء بني العباس من "معتصم" بالله، و"متوكل" على الله و"مهتدي" بالله ...

ولاحقا، انتبه بعض مفكّري النهضة العربية، وعلى رأسهم الكواكبي وعلي عبد الرزاق، إلى أنّ الاستبداد السياسي واستغلال الدين صنوان لا يفترقان. واليوم، ما تغيّر في الأمر شيئا، فما اجتمع الاثنان في دولة ما، إلّا وساد الاستبداد. فباسم الدين هدمت دولة "طالبان" آثارا إنسانية تعود لآلاف السنين. وباسم الإسلام تمّ أسر النساء في لباس من حديد. وباسم "ولاية الفقيه" تتخذ الدولة قراراتها في غيبة عن مواطنيها. وباسم إقامة "الحدود" يُجلد الناس وتُقطع الأيدي والرؤوس. وباسم الأخلاق الإسلامية تُحرم النساء من ممارسة حقوق، أدناها سياقة سياراتهنّ...

### 3- هل يمكن حقاً للفعل السياسي أن يسترشد بالأمر الديني؟

تدّعي بعض الدول أنّها تطبّق تعاليم الإسلام، كما تدّعي الحركات الإسلامية أنّها تسعى لجعل هذه التعاليم حقيقة واقعة. ولكن ما هي تحديدًا هذه التعاليم الدينية التي يسعون إلى ترجمتها فعليا على أرض الواقع؟

لاحظ محمد أركون أنّ عدد الآيات التشريعية لا يتجّ أو ز أصابع اليد، وهي آيات تهمّ الإرث والزواج وبعض الحدود. أمّا الباقي، ويكاد يكون مجمل القرآن، فهو منظومة قيم، وعد ووعيد، وحثّ على مكارم الأخلاق، وعبر لمن اعتبر<sup>9</sup>. من هذا

<sup>8</sup> أذكر منهم على الخصوص محمد عابد الجابري في كتابه: العقل السياسي العربي ص 382. المركز الثقافي العربي 1990.  
<sup>9</sup> لمزيد من التفصيل يمكن مراجعة كتاب محمد أركون: "الإسلام، الأخلاق والسياسة"، وخاصة الفصل المتعلّق بـ "نظرية القيم القرآنية". مركز الإنماء العربي بيروت 1990.



المنظور لا تتج أو ز الترجمة الفعلية للآيات القرآنية الالتزام بتلك الحدود والحقوق. أما ما تبقى، وهو مجمل القرآن، فيستعصى عن كلّ تفعيل باعتباره كلاماً أخلاقياً- دينياً، لا تحديد مادي له.

ما تقوله الحركات الإسلامية في أدبياتها وبرامجها، وما تفوه به في خطاباتها وتظاهراتها، لا يعدو أن يكون استشهاداً بآيات دينية، أخلاقية في جوهرها (الصدق، الإيثار، المس أو اة، الأخوة، العدل..) لنشر دعوة سياسية، دنيوية المآرب في جوهرها. أما ما تعلق بالآيات التشريعية المتعلقة بأحكام الأنكحة والطلاق والإرث (باستثناء الحدود المرسومة للسرقه والزنا التي أصبحت في حكم الماضي بابتلاعها من طرف القوانين الجنائية لأغلب الدول العربية والإسلامية)، فنجدتها في الغالب الأعمّ مطبقة، ليس بأمر الدولة أو حرصاً منها على تعاليم الإسلام، ولا بمجهود بذلته الحركات الإسلامية، وإنما لأنّ المجتمع نفسه استبطنها كحياة وعادات وثقافة.

ومع ذلك يظلّ السؤال مطروحاً: إذا كان العمل السياسي بمفهومه الحديث، سواء كمعارضة أو كحكومة، بطبيعته دنيوي، فكيف يكون الأمر بالنسبة لحزب يقول عن نفسه أنّه ذو مرجعية إسلامية؟

لنسق هنا مثلاً بهمّ "حزب العدالة والتنمية" المغربي: أين تجلّى الدين أثناء ممارسة الحزب للمعارضة السياسية، وكيف نتصوّر حضوره والحزب يمارس اليوم العمل الحكومي؟

لوعدنا إلى العمل البرلماني لفريق "العدالة والتنمية" داخل البرلمان لاستنتجنا ببساطة أنّنا أمام فريق سياسي يناقش السياسات العامة من منطلق براغماتي مثل سائر الأحزاب. ومع ذلك كان يحضر الدين ويغيب في عمل هذا الفريق. إنّهُ يحضر ببساطة حينما يتعلّق الأمر بمناقشة قضايا تخصّ بعض الجوانب الاجتماعية والتربوية والأخلاقية، وعلى رأسها محاربة انتشار الخمر، والفساد الأخلاقي، والبرامج التعليمية، والسياسة الإعلامية، والمهرجانات الفنيّة...<sup>10</sup>

قد يكون للمعارضة البرلمانية ما يكفي من المبرّرات لاستغلال أدنى قضية لتظهر بمظهر المراقب الشديد للعمل الحكومي. غير أنّ الفارق بين الخطيب المنبري المعارض والوزير المدبّر للشأن العام فارق نوعي. وهنا جوهر السؤال: كيف

<sup>10</sup> لمزيد من التفصيل، يمكن الرجوع على سبيل المثال : "فريق العدالة والتنمية بمجلس النواب. حصيلة السنوات الخمس. التزام وعطاء ، الولاية التشريعية 1997 – 2002 ص 26 وما يليها ( سلسلة العدالة والتنمية رقم 5. السنة 2002

سيكون تعامل هذا الحزب مع القضايا السالفة الذكر؟ هل سيتغير وجه الإعلام بالمغرب؟ هل ستغلق المدرسة على ذاتها؟ هل سيشهد المغرب مهرجانات محتجبة؟ أيجد المبدعون والكتّاب أنفسهم أمام رقابة من نوع آخر؟

الواقع أنّه لو بقينا في حدود منطوق تصريحات قادة الحزب، لتعذر علينا العثور على أي فارق مع باقي الأحزاب التي تتقاسم المشهد السياسي المغربي. بل وقد يبدو لنا أنّ عنوان "المرجعية الإسلامية" غالبا ما يكون مقحما في كلام سياسي. لو أزلنا عن الحزب قشرته الدينية، لو حذفنا من بياناته وبلاغاته وتقاريره وبرامجه إحالته الدينية والأخلاقية التي تطفو على السطح من حين لآخر، لما تبقى لنا غير خطاب سياسي درجت عليه كلّ الأحزاب. ولكن، إذا كان الأمر كذلك، فما السر في لازمة "الإسلام" التي تطفو على السطح بين حين وآخر؟ كيف نفسّر حضور الهاجس الديني في العمل البرلماني؟ بم نفسّر المكتوب الصحفي المُشبع بالروح الدينية؟ كيف يكون الحزب "رجل سياسة" عندما يتعلّق الأمر بعقد تحالفات سياسية، أو مناقشة "ميزانية" ما، وكيف يغدو "رجل وعظ وإرشاد" حينما يتعلّق الأمر بمخاطبة الجمهور العريض أو مناقشة قضايا تقترب من الأخلاق وسلوك الناس اليومي؟ يجد هذا "الجسد المزدوج" مبرّره في كون الجمع بين العمل السياسي والإحالات الدينية يحظى بمزية "براجماتية" يستنفع منها الحزب، ولو إلى حين. فبواسطتها يخلق لنفسه صورة الرجل المؤمن الطاهر، وعبرها يحصد تعاطفا لدى العديد من الفئات الاجتماعية المتوسطة والفقيرة، ممّا يبرز فعالية الخطابات المشحونة بجبرعات دينية في بلد تعاني قطاعات مهمة منه من الفقر والعوز.

#### 4- ما العلاقة التي يمكن أن تجمع بين القواعد القانونية والأحكام الدينية؟

الحياة السياسية اليوم هي قوانين عامة، وعلى رأسها القانون الدستوري الذي يحتكم له مختلف الفاعلين في المعترك السياسي. والحياة المدنية اليوم تحكمها قوانين وضعية تطل الفرد منذ ولادته إلى حين وفاته. كيف يمكن إذن والحال هذه أن يتعايش الأمر الديني بإطلاقته مع القاعدة القانونية في نسبيتها؟

تطرح العلاقة بين الدين والقانون أكثر من سؤال، ويتبيّن معها الفارق بينهما من حيث طبيعتهما، وخاصة من حيث "الجزء" المترتب عن خرق مبدأ من مبادئهما. ف"حقوق الله" شيء و"حقوق الإنسان" شيء آخر، والجزء الأخروي شيء والجزء الدنيوي شيء آخر. نعم، قد تستوحي القواعد القانونية، عامة كانت أم خاصة، مبدأ من مبادئ الأديان في صياغتها

لبعض موادها، ولكن الفارق يظل قائما بين الاستثناس ببعض المبادئ الإنسانية الخالدة وبين تحويل القول الديني الإلهي إلى قانون دنيوي بشري.

إذا كان الإنسان يعمل على تحسين أو ضاعه وتسهيل سبل معاشه، وهو أمر لا يمكن بأي حال من الأحوال أن ينافي الحكمة الثأوية من وراء الأديان (أو هذا هو المفروض)، فإن الاختيار في حال التعارض بين طرفي هذه المعادلة، يقود حتما نحو التمييز بين النزعة الإنسانية المنفتحة والجمود العقدي القاتل. فهل يمكن الآن قطع يد السارق أو جلد الزاني في ظل وجود "قوانين" تنظم هذه المجالات حسب مستجدات الحياة؟ هل يكون من حق أحد اليوم أن يحلل لنا باسم الدين ما يمنعه القانون، أو يحرم علينا باسم الدين ما يسمح به القانون؟<sup>11</sup>

ما العمل إذن حين ينعدم التعايش، أو يقع تناقض، وهو واقع فعلا، بين مبادئ الدين الإسلامي، وركيزة من ركائز القاعدة القانونية التي يقوم عليها المجتمع الحديث؟ هل ننحاز لقواعد المجتمع الحديث رافضين خرق حقوق الإنسان، أو الاستبداد بحياته باسم التشبث بهوية مفترضة، أو الحفاظ على أصالة مزعومة. أليس الأصل هو الإنسان وحقوقه كإنسان وكفرد، وماعدا ذلك مجرد تفاصيل؟

يحتفي البعض وراء مبدأ "الاجتهاد" لإيجاد حل لكلّ مشكل مرتقب. ولكن، إلى أي حدّ يمكن لألية الاجتهاد هذه، أن تتسع لخلق مساحات التعايش الممكنة بين مبادئ الدين الإسلامي، وقواعد القانون الحديث؟

لست فقيها ولا عالما شرعيا لأخوض في تقنيات "الاجتهاد" وآلياته التي يشتغل بها. وأنا هنا أتساءل كباحث: ما هو المعنى العملي للاجتهاد؟ الكثير ممّن يدّعي "الاجتهاد" في موضوع من المواضيع المطروحة للنقاش، لا يفعل أكثر من ليّ عنق النصوص، واستعمال "الحيل الفقهية"، التي دأب عليها بعض فقهاءنا، ليجد تبريرا لسلوك طارئ فرضه الوقت، أو ليقيس ما يقع الآن بما وقع الأمس، علّه يجد مسوّغا شرعيا يعزّز به موقفه ...

من المشروع اليوم طرح التساؤل عن جدوى كل هذا العناء التّأويّ؟ لماذا نكون ملزمين بأن نبّرر أنّ "الديمقراطية" مثلا، لا تتعارض مع "الإسلام" بدليل مبدأ "الشورى" ... وهذا في الوقت الذي نعرف فيه جيدا أن "الديمقراطية" مفهوم

<sup>11</sup> من أغرب ما يمكن ذكره في هذا المجال تلك الفتاوى الصادرة عن فقيهين مغربيين هما أحمد المغر أو ي الذي أحل باسم الدين نكاح القاصر ذات التسع سنوات، وعبد الباري الزمزمي الذي لا يرى مانعا في مجامعة الزوج زوجته وهي جنة هامة! !





سياسي حديث لا علاقة له بالإسلام كدين؟ لماذا نقبل القول باسم "الاجتهاد"، أنّ الإسلام لا يتعارض مع أي حق من "حقوق الإنسان" المتدولة اليوم، ونحن ندرك جيدا أن هناك عشرات الحقوق المهدومة باسمه؟ ثمّ علينا أن لا ننسى القول الشهير: "لا اجتهد مع وجود نص". ما العمل إذن حين يكون هذا النص بسيطا وواضحا في تعارضه مع ألقباء القانون والديمقراطية؟ هل نلوي عنقه إلى حدّ تبديد شمل حروفه، متوهّمين فيه أشياء بعيدة عنه بعد السماء عن الأرض؟ ولماذا يكون علينا في كل مرة أن نجاهد ونجتهد، لنبرّر سلوكنا وحاجتنا ومقتضيات عصرنا؟

المبدأ والمنطلق هو مجموع القيم الكونية من حقّ وحرية وكرامة... خاصّة وأنّ مجمل الدساتير، ومن ضمنها الدستور المغربي، تعترف بـ "حقوق الإنسان" كما هو متعارف عليها عالميا.

#### 5- ما وضع الدين في الدستور المغربي الجديد؟

لو تصقّحنا نص الدستور المغربي الجديد<sup>12</sup> بحثا عما يحيل بشكل مباشر إلى الدين، لتّمكّنا من إحصاء ما لا يقلّ عن عشر إحالات تهمّ إسلامية المملكة المغربية، وتبوّء الإسلام مكانة الصدارة في هوية المغاربة، واستناد الأمة المغربية في حياتها العامة على الإسلام، وتدين الدولة المغربية بالإسلام، ومنع تأسيس أي حزب على أساس ديني، وارتكاز الأسرة المغربية على الزواج الشرعي، واعتبار الملك أميرا للمؤمنين، وتأسيس مجلس علمي أعلى يتحدّث باسم الدين، ومنع أي برلماني من المجادلة في حكم من أحكام الدين، ومنع أي تعديل دستوري يمسّ بالدين الإسلامي.

هي إذن عشر إحالات إلى الدين يمكن تصنيفها في ثلاث مستويات تهمّ أو لا السلطة الملكية كنظام سياسي، وثانيا أجهزة الدولة أو ما يمكن تسميته بسياسات الدين العمومية، أما المستوى الثالث، فيخصّ المغاربة في انتظامهم المجتمعي. والحال هذه، ربّما يكون علينا أن نكون حذرين من مطبّة التفكير في سؤال الدين بنفس المنطق في مجموع المستويات الثلاث المذكورة.

<sup>12</sup> أنظر النص الكامل للدستور في سلسلة "الوثائق القانونية المغربية" نشر الأمانة العامة للحكومة. 2011



يشير الدستور إلى العلاقة التي تربط المغاربة بالدين الإسلامي. فهو جزء من هويتهم (ديباجة الدستور). وهم يستندون عليه باعتباره ثابتا من ثوابتهم الجامعة (الفصل ال أول). كما أنّ الأسرة، وهي الخلية الأساس تقوم على الزواج الشرعي (الفصل 32).

نحن هنا أمام إقرار واقع وتحصيل حاصل. فالمغاربة، أرادوا أم كرهوا، هم مسلمون بتاريخهم وثقافتهم وعاداتهم وحياتهم اليومية.. والمقصود هنا ذلك الإسلام الذي يلزم الفرد أو "المواطن" في حياته اليومية ويعيشه بشكل يكاد يكون في مجمله "لا شعوريا"، والحال هذه، هل يوجد أصلا معنى ما لإقحام الهوية "الإسلامية" في مجال سياسي دستوري؟ ليس الإسلام ميزة المغاربة، ولا هو يخصهم وحدهم دون سائر المسلمين. إنّه انتماء لدين يقول عن نفسه أنّه دين العالمين، ومن ثمّ ليس له أن يصبح خصوصية تميّز شعبا عن آخر.

والواقع أنّ علاقة الإسلام بالمغاربة لا تطرح أيّ مشكل، إن لم نقل أنّ الدولة كدولة لا دخل لها فيه. فالإسلام سابق على الدولة، والناس أحرص عليه من الدولة نفسها. فهل يتزوّج المغاربة إلا بعقد نكاح، وهل يرثون إلا بحصة للذكر تعادل حصّة الأنثيين؟ فماذا لو صمّت الدستور عن هذا الجانب؟ هل سيتغيّر شيء من واقع إسلام المغاربة؟ في هذا السياق، ليس غريبا أن نجد من طالب أثناء مناقشات الدستور الجديد باستبدال عبارة "الدولة الإسلامية" بـ "البلد المسلم"، والفارق كبير بين العبارتين.

أما المستوى الثاني، فيلخص السياسة الدينية للدولة المغربية. فهي تعمل على تعزيز انتمائها الإسلامي، ولا تقبل التمييز بسبب المعتقد الديني (ديباجة الدستور)، وتضمن حرية ممارسة الشؤون الدينية (الفصل الثالث). كما تنصّ على مجلس علمي أعلى يتحدّث باسم الإسلام في كلّ القضايا ذات الموضوع الديني (الفصل 41). كما أنّها لا تقبل بتأسيس أي حزب على أساس ديني (الفصل السابع)، ولا تسمح لأي برلماني بالمجادلة في أمور الدين (الفصل 64)، ولا تقبل أي مراجعة أو تعديل دستوري يمسّ أحكام الدين الإسلامي (الفصل 175).

إذا كان المستوى ال أول لا يطرح الكثير من الأسئلة باعتباره يصف حالة بلد مسلم ويقرّر أمرا واقعا، وإذا كان بإمكاننا أن نفرّ بأنّ الدولة المغربية تبدي أحيانا مواقف أكثر تقدّما ممّا قد يبديه المجتمع المغربي المحافظ في طبعه وثقافته، فلا مجال أيضا للقول إنّها حسمت في علاقتها ب أو امر الدين وأحكامه بما أنّها تبدي الكثير من التردّد في هذا المجال.

تثير مجموع الفصول المتعلقة بسياسات الدين ملاحظتين اثنتين. أو لهما أنّهما تروم الحفاظ على الأمن السياسي بمنعها ظهور أي حزب ديني، وبضمنها حرية ممارسة الشؤون الدينية، وبتأسيسها مجلسا علميا أعلى يتولّى أمور الدين. أما الملاحظة الثانية فتبرز حدود الحريات الفردية والعامة عندما تمنع على البرلمان (وبالأحرى المواطن العادي!) إبداء رأيه في قضايا الدين، أو عندما تحول دون أي مراجعة أو تعديل دستوري يمسّ حكما من أحكام الدين الإسلامي.

إذا كانت الفصول الدستورية التي تشير إلى إسلام المغاربة (المستوى ال أول) وإلى السياسة الدينية للدولة (المستوى الثاني) لا تنبئ، رغم ظاهر الأشياء، عن أي طابع ديني للدولة المغربية، بما أنّ ال أولى تتحدّث عن واقع إسلام "مدني"، عن دنيا الدين، إن جازت العبارة، والثانية تتحدّث عن سياسات عمومية تهّم وجهها من أوجه حياة المغاربة، فإنّ بيت القصيد كما يُقال يتمثّل في نصّ الدستور على أنّ المملكة المغربية دولة إسلامية (ديباجة الدستور)، وأنّ الإسلام هو دين الدولة (الفصل 3)، كما أنّ ملك المغرب هو أمير المؤمنين وحامي حى الملة والدين (الفصل 41).

#### 6- ما حدود التوافق بين "إسلام الدولة" الذي ينص عليه الدستور وبين إسلام المواطنين؟

هل هناك معنى ما لعبارة "الدولة الإسلامية"؟ وهل يمكن لدولة تقول عن نفسها أنّها حديثة أن يكون لها دين ما؟ وأي معنى لإمارة المؤمنين التي هي التجسيد الفعلي لإسلامية الدولة المغربية؟

بدءا تجب الإشارة إلى أنّ الدستور الجديد (مثل الدساتير القديمة) ينصّ على إسلامية الدولة المغربية وإمارة رئيسها دون تفصيل. والتفصيل الأساس الّثّ أو ي وراء كلّ هذه النّعوت الدينية ليس شيئا آخر غير ما نعرفه جميعا تحت اسم "البيعة"<sup>13</sup> التي لا يشير إليها الدستور صراحة.

ما الحكمة في نسب الإسلام إذن، وهو دين كسائر الأديان، إلى دولة ما؟ وكيف تسمح الدولة لنفسها ما تمنعه عن غيرها؟ إنّ احتياج الدولة للدين يبرز نقطة ضعفها في كونها عاجزة عن أن تتقدّم أمام مواطنيها عارية عن كلّ المساحيق

<sup>13</sup> حول موضوع البيعة، وخاصة بيعة الملك الحالي محمد السادس، يمكن الرجوع إلى

- M. Tozy. Monarchie et islam politique au Maroc. p 289 Paris 1999.

. M.Galaoui. Le Maroc politique à l'aube du troisième millenaire (1990-2006) p 22-23 Casablanca 2007.

وهنا تجب الإشارة إلى أنّ البحث في طقوس الحكم وشكلياته ليس أمرا زائدا، بل تحمل معها أكثر من دلالة. وللأطلاع على الموضوع أكثر، انظر:

Robert Ilias. La Société de cour. Flammarion. Paris 1985



الدينية والأخلاقية، أن تجعل من نفسها "قيمة" Valeur مستقلة في حد ذاتها عمّا عداها من القيم. وهو عجز لا يعود حصرا لها وحدها كدولة بل يسري أيضا، وهذا موضوع آخر، على ما نسميه بالمجتمع المدني الذي يعيش بدوره مخاض التحوّل من مجّمع الرّعايا إلى مُفرد المواطنة.

إنّ التّنصيب على إسلامية الدولة، وإمارة المؤمنين، ليس بالثّابت المطلق. ذلك أنّ الدولة الحديثة لا دين لها، أو لنقل لها كلّ الأديان دون أن يكون لها أي دين بالتحديد لأنّ إدخال دين محدّد في صلب الدستور يتناقض مع عموميتها. أمّا التّنصيب على "إمارة المؤمنين"، فتتطلّب شيئا من الاستفسار. فإن كان مجالها ينحصر في شؤون الدين فلا ضير في ذلك، بل تكون فائدتها أعم وأشمل، (تماما كما هو حال وضع الكنيسة في الكثير من دول أو روبا الغربية). أمّا وأن تعكس ظلالها على المجال السياسي، فذلك شأن آخر...<sup>14</sup>

يجد تشبّث الدولة بالدين مبرّره في كونه أداة لحمّة اجتماعية. فهو يقدّم لها خدمة كبيرة، ليس بالمعنى الإيديولوجي، ولكن بفضل تحقيقه لنوع من التلاحم الاجتماعي، وتأثيره لمجالات عدّة من حياة الناس اليومية، وتوحيده لعدد من القيم السائدة أخلاقيا وسلوكيا. ليس غريبا إذن أن يكون الدين حاضرا حسب الأحوال في عدد من الخطب والكلمات والرسائل الملكية، وليس شيئا زائدا حضوره الطقوسي في كلّ المناسبات الدينية. إنّها بكلّ بساطة الصورة التي تتجلّى واضحة في اعتبار ملك المغرب "أميرا للمؤمنين".

هناك إذن احتياج متبادل بين الدين والدولة: للدين حاجة ماسّة لسلطة تضمن للمؤمنين قيامهم بشعائهم في أمان، دونما خرق ولا تبديل، وللدولة حاجة بدين يكفها شرّ جزء لا بأس به من التنظيم الاجتماعي. هذه الخدمة المتبادلة تجعل من الدولة حارسة للدين وحريصة عليه، كما تجعل من الدين أقوى ضمان لتساكن اجتماعي، يفيد بنتائج السلطة السياسية<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> من الأمثلة الدالة في هذا المجال ردّ فعل الملك الراحل الحسن الثاني بصفته "أمير المؤمنين" على إثر انسحاب برلمانيي "الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية" من البرلمان احتجاجا على قرار تمديد ولايته لستين إضافيتين، حيث اعتُبر هذا الانسحاب بمثابة خروج عن "الجماعة" بالمعنى الديني طبعا مع ما يستتبع ذلك من الناحية السياسية.

<sup>15</sup> يبدو أن علاقة الدولة بالدين في مغرب اليوم هي امتداد لماضيه السياسي السلطاني. ولتدقيق هذه النقطة يمكن الرجوع إلى الفصل الرابع من كتاب عز الدين العلام "الأدب السلطاني - دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي" منشورات عالم المعرفة. فبراير 2006. الكويت.



والواقع أنّ الدستور الجديد أخذ الحبل من الوسط، مدشّنا بداية الصراع، وواقفا عند عتبته. فمن تشبّث بالإسلام ديناً للدولة كان له ما نوى، ومن طالب بسمو القوانين الدولية تقرّر له ذلك، ومن ظلّ يحتاط من تعارضها مع أحكام الشّرع كان له ما أراد...

#### 7- ألا يؤدّي إقحام الأحكام الدينية في القواعد القانونية إلى المسّ بالحقوق والحريات؟

كلّنا يعاين اليوم أنّ القوانين المغربية، مثلها مثل كلّ قوانين العالم، قوانين وضعية. للمغرب قوانين دستورية استُفي فيها المواطنون، تسير المجال السياسي. وله قوانين مدنية يحتكم لها عموم النّاس. ورجوعاً إلى "الشريعة" في علاقتها بالقوانين، يتّضح أنّ مجالها بدأ منذ زمان في الانحسار، وأنّ "الأحوال الشخصية" تكاد تصبح الحقل الوحيد الذي يستلهم تقنياته من الأمر الديني. وحتىّ هذا المجال لم يبق في منأى عن إخضاعه لتعديلات يفرضها التطّور الاجتماعي، وما "مدوّنة الأسرة" الأخيرة في المغرب إلّا أكبر دليل<sup>16</sup>.

في كتابه "من ديوان السياسة"، يقول عبد الله العروي: "مفهوم أنّ البرلمان، أي برلمان، لا يستطيع أن يقرّ أنّ الله موجود أو غير موجود، أنّ الكون متناه أو غير متناه، الخ. الدين، الفلسفة، العلم، الذوق، كلّ ذلك خارج اختصاص البرلمان. اختصاصه تشخيص المصلحة العامة، موكلاً مهمة تحديد طرق تحقيقها للحكومة. لكن ما يميّز الدستور الملكي هو أنّه يمنع من التّعرض لمسائل مصلحة واضحة تمّ الفصل فيها مسبقاً".<sup>17</sup>

هل يحقّ اليوم لبرلماني ما أن يقترح قانوناً يطالب فيه بالتّشريع للزواج المدني مثلاً؟ هل يكون بإمكانه أن يطالب بقانون صريح يمنع منعاً باتاً تعدّد الزوجات بدل التّحاييل على ما نصّ عليه الحكم الشّرعّي؟ هل مشروع له أن يقترح قانوناً يضمن للأنثى الواحدة حظّ الذكر الواحد في الإرث؟ هل يحقّ لفريق برلماني أن يقترح في إطار ما تنصّ عليه القوانين، تعديلاً دستورياً يفصل بالواضح بين ما هو ديني وما هو سياسي؟

<sup>16</sup> نتيجة النضال النسوي الجماعي المتواصل من أجل تعديل قوانين الأحوال الشخصية المجعفة في حقّ المرأة، تمّ أو لا وضع "الخطة الوطنية لإدماج المرأة"، ولاحقاً "مدوّنة الأسرة" الجديدة التي عملت على ت أو يل منفتح للكثير من الأحكام. هكذا تمّ التشديد في إجراءات الطلاق، وتعدّد الزوجات والرفع من سنّ الزواج... (أنظر نصّ المدونة في الجريدة الرسمية عدد 5184. بتاريخ 5 فبراير 2004.

<sup>17</sup> عبد الله العروي : من ديوان السياسة، ص 123 المركز الثقافي العربي، 2009

الجواب طبعا هو "لا" بمنطوق الفصل 32 الذي يجعل من "الزواج الشرعي" الأساس الذي تقوم عليه الأسرة، وبمنطوق الفصل 64 الذي يمنع عن البرلمان "المجادلة" في الدين الإسلامي، وبمنطوق الفصل 175 الذي يمنع "مراجعة الأحكام المتعلقة بالدين الإسلامي".

ولكن، ألا يوجد الكثير من الأحكام الشرعية التي تم إهمالها في صمت ودونما أي ضجيج؟ من منا يتحدث اليوم عن حدود قطع يد السارق أو جلد الزاني التي تعج بها كتب السياسات الشرعية؟ من منا يتحدث اليوم عن أحكام الرق التي لا نزال نردّد الآيات المتعلقة به؟ لماذا إذن "لا نقول إن أحكاما شرعية أخرى يجوز إهمالها إذا لم تعد فائدتها واضحة (...)" تعليق حكم شرعي من طرف البرلمان، لا يعني الحكم ببطالانه مطلقا، لا ماضيا ولا مستقبلا، فليس فيه ما يدل على تكذيب أو تسفيه أو مروق أو عقوق.<sup>18</sup>

#### 8- هل يكون سؤال الدين مجرد مشكل سياسي مؤسّساتي، أم أنه إشكال تاريخي مزمن؟

بقدر ما كان الدين في مركز المناقشات والسجلات في لحظة بناء الدساتير العربية الجديدة، بقدر ما قد يُخيّل للبعض أن مشكلة العلاقة بين الدين والدولة لا تعدو أن تكون مشكلة دستورية-سياسية-مؤسّساتية. والواقع أنّه، ودونما أيّ انتقاص من قيمة القاعدة القانونية، إشكال يضرب بجذوره في عمق التاريخ العربي-الإسلامي، متج بكتير اختزاله في مجرد استصدار فصل دستوري أو قرار سياسي.

في خاتمة تحليله "للدولة العربية التقليدية"، يخلص عبد الله العروي إلى القول بأنّ الفكر العربي-الإسلامي يتضمّن "أخلاقيات" و"اجتماعيات"، ولكن عبثا تبحث فيه عن "نظرية الدولة" باعتبارها "قيمة" مستقلة عن كلّ القيم الأخلاقية والدينية<sup>19</sup>. كلّ الإشكال يكمن في هذه النقطة بالذات. ولنسق هنا مثالا واحدا يخصّ الفكر السياسي العربي-الإسلامي، وتحديدًا "نصائح الملوك" العربية – الإسلامية في مقابل مثيلتها، "مرايا الأمراء" الغربية المسيحية<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> عبد الله العروي. نفس المرجع ص 124

<sup>19</sup> أنظر الفصل الرابع من "مفهوم الدولة"

<sup>20</sup> أيّ مطلع على هذا النوع من الكتابة السياسية في شقيها الإسلامي والمسيحي، سوف يلاحظ، على الأقل من الناحية الشكلية، العديد من أوجه التشابه. وهي تشابهات تخصّ أو لا طبيعة مؤلفيها، وهم في الحالتين معا فقهاء و"إكليروس" Clergé. كما تشمل "عن أو بن" تأليفهم التي تفيد نفس المدلول وإن اختلفت دواله. كما تخصّ "فهارس" هذه الكتابات التي تتمحور في غالبيتها حول الحديث عن "فضائل" الأخلاق اللازم على السلطان أو الملك التحلي بها و"الردائل" التي عليه اجتنابها. كما أنّها تخصّ فصولا مستقلة للحديث عن علاقة الحاكم بالمحكوم، وعلاقته برجال دولته ومع



لا نهدف طبعاً الدخول في تفاصيل هذه المقارنة، بقدر ما يهتّمنا الإشارة إلى نقطة واحدة تهّم الموضوع الذي نحن بصددّه، وهو العلاقة بين الدين والدولة.

لو استقصينا النماذج الـ أولى لـ "مرايا الأمراء" التي تعود لما يُعرف بالفترة "الكارولنجية" Carolingienne، ونظرنا في الفصول التي يخصّصها مؤلفوها للحديث عن العلاقة بين السلطتين الدينية والدينيوية<sup>21</sup>، لما وجدنا فارقاً بنيوياً مقارنة مع ما دوّنته "نصائح الملوك" الإسلامية. فالانثنان معا يذهبان، كلّ بطريقته، إلى أنّ الملك أو الأمير هو خليفة الله في أرضه. وهما معا يزرّان طغيان الحاكم بكونه عقاباً إلهياً، وهما معا يتصوّران مسار كلّ ممالك الأرض من خلال الإرادة الإلهية. وأخيراً، وهذا ما يهتّمنا، كانا هما معا عاجزين عن تصوّر الدولة ككيان سياسي مستقل عن الـ أو امر الدينية، كـ "قيمة" في حد ذاتها، تكفي ذاتها بذاتها وبالتالي، فإنها لا تعدو أن تكون أداة حاملة للقيم المذكورة ... بيد أن الشرط الأساسي لبناء "نظرية الدولة" La théorie de l'Etat، هو بالذات اعتبارها "قيمة مستقلة" في غير ما حاجة لقيم أخرى تستقي منها مبرر كينونتها، بل إنها تصبح "مستودعاً" لكل القيم، فتتوحد هكذا "القيمة مع التاريخ والأخلاق مع الدولة"<sup>22</sup>.

ومع ذلك فإنّ السؤال المطروح هو كيف حدث أن تطوّرت "المرايا المسيحية" بدءاً من أواسط القرن الثالث عشر في اتجاه التّخلي التدريجي عن الاستشهاد بـ "الكتابات المقدّسة" والـ أو امر الأخلاقية- الدينية لتتبّني نوعاً من العقلانية السياسية<sup>23</sup> مقابل استنساخ نفس "النصائح الإسلامية" إلى خر القرن التاسع عشر؟ كيف حدث "للمرايا المسيحية" أن تطوّرت في اتجاه إصلاحي يرى في السياسة تقنيات دينوية أكثر منها سلوكاً أخلاقياً- دينياً يلتزم به الملوك مقابل "نصائح إسلامية"، ظلّ اللاحق يكرّر ما قاله السابق عنها؟

أعدائه، إضافة لكونها مُصاغة بضمير المخاطب الذي يُفيد أنّ الملك أو الأمير هو المعنى الـ أول بقراءتها، هذا دون أن ننسى أنّها عاصرت نفس الفترة التاريخية (بدءاً من القرن 9 ميلادي بالنسبة لمرايا الأمراء، وبدءاً من القرن الثالث الهجري بالنسبة لنصائح الملوك).

<sup>21</sup> أنظر على سبيل المثال الفصول 1 و2 و7 و8 من كتاب Jonas D'Orléans : Le métier de roi Traduction, notes et index par Alain Dubreeucq Ed CERF 1995 Paris

و بالمقابل فارن ما يقوله "جوناس دورليون" مع ما كتبه أبو بكر الطرطوشي في الأبواب 4 و6 و7 في كتاب "سراج الملوك" م- س

<sup>22</sup> عبد الله العروي م. س. ص 124

<sup>23</sup> من أهم النماذج هنا يمكن ذكر Giles De Rome في كتابه Du gouvernement des princes. وحول هذا التطور يمكن الرجوع

إلى :

Jacques Krynen : L'empire du roi ...P 167- 239 Ed Gallimard 1993



لا نملك جوابا قاطعا عن الأسباب التي سمحت لـ "مرايا الأمراء" الغربية- المسيحية بتحقيق نوع من التطور التدريجي أدى بها إلى تحقيق شيء من التلاؤم مع العقلانية السياسية، والتّمهيد بالتالي لبناء الأسس الأولى للدولة الحديثة في مقابل "آداب سلطانية" ظلّت تستنسخ نفس الكتاب. هل يكون الإشكال معرفيا يتمثل في تبني "المرايا المسيحية" للمرجعية اليونانية، وخاصة أرسطو، مقابل غيابها، إن لم نقل تعارضها الكليّ مع كتابات "النصائح الإسلامية"؟ أيعود الأمر إلى بروز سلطة جديدة بين سلطة الملك والكنيسة، سلطة "العلم" المسيحي الجديد ممثلة في الجامعات<sup>24</sup> ؟ تلك أسئلة تتجّ أو ز مجال هذه الدراسة.

#### 9- ألا يكون نقد الفكر الديني هو المدخل الأول لبناء الدولة الحديثة؟

يشهد تاريخ البشرية على أن من بين الأسس التي قام عليها تقدم الأمم، نقد الفكر الديني. ويكفي لتبين ذلك أن نتصفح تاريخ أو ربا، بدءا من فرنسا "عصر الأنوار" إلى ألمانيا "اليسار الهيجلي" (نسبة إلى الفيلسوف الشهير F.W.Hegel) مروراً بحركات "الإصلاح الديني" ومقومات الفكر السياسي الحديث. وهو نقد مهما اختلفت توجهاته وتباينت مرجعياته، سعى بالأساس إلى تقويض الركائز العتيقة التي يقوم عليها النظام القديم، وإحلال مبدأ العقل وحكم التجربة وسلطة التاريخ التي لا مراد لها.

لقد صبّ فولتير Voltaire، منذ مدة لا تقل عن قرنين ونصف جمّ غضبه على التعصب الديني، ونادى بالتمييز بين رجال الدين "الكذبة" والدين "الطبيعي" الذي يرى في نظام العالم مرآة تعكس روح الله. وتحمّس معاصره هلفسيوس Helvetius لتأسيس "أخلاق جديدة" تتجّ أو ز الأسس الميتافيزيقية وترتكز على مقومات دنيوية تحقق منفعة الفرد وسعادته دون تعارض مع المنفعة العامة. وكان دولباخ D'holbach صاحب كتاب 'المسيحية المكشوفة' "Le christianisme dévoilé" أكثرهم جرأة، وهو القائل أن الجهل والخوف هما الأساس الذي يبني عليه رجال الدين قوتهم الموهومة، ويعطي للحكام حرية لا حدود لها في اضطهاد رعاياهم باسم الله والمقدس.

Voir à titre d'exemple Alain Boureau : Le prince médiéval et la science politique in Le savoir du<sup>24</sup>  
prince du moyen âge aux lumières P 25- 50 . Fayard 2002  
Voir aussi : Jacques Le Goff Les intellectuels au moyen âge . Collection Microcosme n 3 1976





غير أن نقد الدين، والفكر الديني بشكل أكثر عمقا هو ما شهدته ألمانيا في النصف الأول من القرن التاسع عشر كما تدل على ذلك كتابات فويرباخ Feuerbach وشر أو س Strauss وب أو ر Bauer وماركس Marx أو ما يعرف عمومًا بـ "اليسار الهيجلي". فلقد قام شر أو س في كتابه عن "حياة المسيح" بنقد تاريخي لنصوص الإنجيل مبرزًا تناقضاتها العديدة ومنبهاً لطابعها "الأسطوري". وكان معاصره "فويرباخ"، باعتراف أغلب مؤرخي الفكر الفلسفي، أكبر ناقد للدين والفكر الديني بوضعه اليد على مفهوم مركزي هو: "الاستلاب الديني" l'aliénation religieuse، وهو المفهوم الذي سيجد امتدادا له عند مفكرين آخرين وخاصة منهم كارل ماركس. فالدين لا يعدو أن يكون تعبيرًا عن عجز الإنسان على تحقيق إنسانيته في الحياة الدنيا، ولا خيار له أمام هذا العجز سوى القيام بعملية "تصعيد" لكل صوره الجميلة و"إسقاط" ماهيته نفسها على كائن كامل ومكتمل. ولا سبيل إلى تج أو ز هذا الاستلاب المركزي إلا باسترجاع الإنسان إنسانيته التي سلبها هو من نفسه و أو دعها لغيره، وتلك قصة سوف تجد صدى في كتابات أخرى مثل "مخطوطات 1844" أو "الإيديولوجيا الألمانية" لكتاتهما كارل ماركس<sup>25</sup>.

وفيما عدا هاتان الحركتان الثقافيتان، الفرنسية والألمانية، اللتان وضعتا أساس الإنسان الحديث، يمكن القول إن "نقد الدين" فكرا ورجالا ومؤسسات، يوجد في عمق الفكر السياسي الحديث منذ نشأته مع ماكيافلي Machiavel ومساره الصاعد مع بودان Bodin وهو يز Hobbes ولوك Locke وروسو Rousseau ومن تلاهم...

فقد تضمن "أمير" ماكيافلي نقدا لاذعا للكنيسة التي رأى فيها سبب خراب إيطاليا، كما ميّز بين مسيحية "جبانة" تعتاش على التجزئة والفُرقة الوطنية بإذكانها للنعرات، ومسيحية "حقيقية" لا تتعارض مع مقومات الدولة الحديثة التي كان ماكيافلي يناضل من أجلها، والتي جعل منها "قيمة مستقلة" في حد ذاتها، تكفي نفسها بنفسها، دونما حاجة لقيم أخلاقية أو دينية تبرر وجودها<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> لآخذ فكرة عن تصورات اليسار الهيجلي الفلسفية وموقفها من المسألة الدينية، يمكن الاستئناس بالمؤلفات التي تعرض للفكر الفلسفي الحديث.

<sup>26</sup> انظر على سبيل المثال الفصول التي يتحدث فيها ماكيافلي عن الكنيسة ودورها في الحياة السياسية الإيطالية في كتابه

الشهير "الأمير"

ومن جهته أقام المفكر السياسي ج "بودان" Bodin | تصوره للدولة على أساس مفهوم للسيادة Souveraineté يجعل منها كائنا مطلقا لا يحده لاهوت، ولا يؤثر فيه انتماء ديني، وكان بذلك يعبر عن موقف جماعة تدعى ب "السياسيين" Les Politiques ظهرت في خضم التطاحنات الدينية التي عرفتها فرنسا في العقود الأخيرة من القرن السادس عشر. وكانت هذه الجماعة ترى أن وحدة الأمة تقتضي وضع الاعتبار "السياسي" فوق كل اعتبار، وخاصة الاعتبارات الدينية، كما كانت ترى أن "وحدة الأمة" هي في نهاية المطاف أهم من "وحدة الدين"، ومن تمّ كان هؤلاء "السياسيون" ومن ضمنهم ج بودان، ينادون بضرورة الاعتراف بالاختلاف الديني، واعتباره أمرا واقعا يتطلب التسامح مع الآخر بدل التطاحن الذي لا ينتهي<sup>27</sup>.

كما شكلت نظريات "العقد الاجتماعي" Le contrat social بمختلف أشكالها عند هو بز Hobbes أو لوك Locke نقدا حاسما لكل خلط بين مجالي الدين والسياسة بسحبها البساط عن كل تنظير لاهوتي لمسألة الدولة التي أصبحت نتيجة "العقد الاجتماعي" كائنا اصطناعيا ومخلوقا بشريا..

لا داعي هنا للاسترسال في استشهادات يمكن الاطلاع على تفاصيلها بالرجوع إلى تاريخ الفكر ال أو ربي الحديث. وإذا كنا أشرنا إلى بعضها على سبيل الاستئناس، فلنبيّن بالمقابل مدى الضعف الذي لازم (ولا يزال) الفكر العربي الحديث في جوابه عن المهمات التاريخية المطلوبة منه.

#### 10- ما السرّ في ته أوّن النخبة المثقفة أمام سؤال الدين؟

قد يعتقد البعض أن البحث في سؤال "الدين" داخل "الخطاب المعرفي" مجرد ترف زائد أمام أهمية البحث في تفاعلاته السياسية. ومثل هذا الاعتقاد مغلوط لسبب بسيط يتمثل في أنّ أفق أي مجتمع يبقى، في جميع الأحوال، رهين أفق مثقفيه ونخبته المفكرة.

لم يقدم لنا تاريخ العرب الحديث، وبدرجة أقل، تاريخ المغرب، حركات ثقافية تحديثية وإصلاحية دينية... نعم، كان هناك ما اصطلح على تسميته ب "عصر النهضة" ونبغ أشخاص مأثورون أمثال محمد عبده، والكواكبي ولطفي السيد وقاسم أمين وخير الدين التونسي، بل وأيضا عدد من المفكرين المسيحيين مثل شبلي شميل وفرح أنطوان ويعقوب صروف

<sup>27</sup> راجع على سبيل المثال . PUF 1971 . J Touchard : Histoire des idées politiques T. I . P 286 – 292.



وغيرهم... بيد أن ما يجري هنا والآن دليل على اجترار "سؤال النهضة" وفشل حركتها التي لم تصل، لعوامل عدة، إلى أن تصبح علامة على حركة ثقافية لها امتدادات مجتمعية وترجم حاجات تاريخية، فظلت بالتالي عبارة عن شذرات معزولة واجتهادات "فردية" كان مصيرها الارتكاس والتهيه في محيط مشبع بعوامل التخلف التاريخي. فهل ندكر هنا بمحاربة قاسم أمين المتحرر "المحتشم"، أو بمواقف أغلب فقهاء المغرب من التجديد وسبل تحقيق "المدنية" أم ندكر بمحاكمات على عبد الرازق، وطه حسين وصادق جلال العظم باسم الدين.... واللائحة تطول إن لم تكن مرشحة للتوسع.

قد يحتج البعض ويقول إننا نقارن مالا يُقارن، وأن لكل مجتمع ثقافته المحلية وعوائده الخاصة، وأن ما يجري على أروبا، بل وربما على العالم كله، لا يجري علينا لأننا لسنا هم، ولأن لنا "خصوصيتنا" وكلام آخر من هذا القبيل.

من يحتج باسم "الخصوصية" يغفل عن معطى بديهي أثبتته وقائع التاريخ التي لا ترتفع. فالإنسان أو لا هو الإنسان، كيفما كان وأينما كان... اللهم إن كان العرب أناسا ليس مثلهم أناس! ثم إن التاريخ يشهد على أن مقومات الحضارة الحديثة، على خلاف باقي الحضارات التي عرفتها البشرية، أصبحت ذات طابع كوني، وتهتم الإنسان كإنسان، وأن مفاهيم العقل والعلم والديمقراطية والحق والفرد... تعني البشرية ككل، ولا يمكن إلصاقها بأمة دون أخرى. ليس هناك "علم" أمريكي أو "ديمقراطية" فرنسية أو "عقل" عربي بقدر ما هناك مشاركة أمة متعددة في أغناء مفاهيم هي في أصلها "إنسانية" الطابع...

كلنا يحسن أن ما تعيشه المنطقة العربية حاليا، وخاصة بعدما عُرف تحت اسم "الربيع العربي" (والأصح أنه خريف إسلامي) يستلزم الدفاع عن العقل ضدّ الخرافة، والانتصار للعلم ضدّ الغيب... غير أنه يحدث، وقد حدث فعلا، أن يكون تعامل النخب مع هذه المهمات، ولأسباب عدّة، محتشما إلى أقصى الحدود، وخاصة حينما يتعلّق الأمر بسؤال الدين وقضاياه، وعلى رأسها ما يُسمّى بـ "الردة"!

قد نجد ألف تبرير لخطاب سياسي يلتزم الصمت أمام هذا الموضوع لحسابات سياسية وانتخابية وغيرها. ولكن ما عساه يكون السر وراء الصمت المطبق، والمداهنات التي لا تنتهي لمن يعتبرون أنفسهم مثقفين وحملّة فكر؟ كيف يحدث للباحث والمثقف أن يحني رأسه ويداهن في كلامه، موقفا بين ما لا يجوز فيه التوفيق، ومستشهدا بما لا محلّ له في



الاستشهاد<sup>28</sup> ألا يكفي امتلاك الخطاب المعرفي لميزات عدّة تسمح لحامله بمسافة نقدية تخلّصه من تبعية التقليد وضغط الإيديولوجيا؟... تلك أسئلة، يظل الجواب عنها مرهونا بضمير المثقف ومدى جرأته...

---

<sup>28</sup> لنسّق هنا مثالا واحدا يخصّ باحثا معروفا هو الأستاذ عابد الجابري، رجل "التراث الإسلامي" العارف به والملم بقضاياها. هذا الفيلسوف قد يفاجئ قارئه حين يؤكد مثلا أنّ الفصل بين الدين والدولة ليست مشكلتنا، وأنّ "العلمانية" لا تعنينا كمسلمين، والواقع يؤكد عكس ذلك. أو حين يؤكد أيضا أنّ "حقوق الإنسان" وإعلاناتها المختلفة متجذّرة في الخطاب القرآني علما أنّ هناك عشرات الآيات التي يستحيل التوفيق بينها وبين الحقوق والحريات اللهم إلّا بلي عنق النصوص. أو حين يذهب أيضا، وهذا ما يهّمنا، إلى أنّ مسألة "الردة" والحكم على "المرتد" تظلّ معلقة بين الحياة والموت إلى حين انتهاء الفقهاء من صياغة "اجتهاداتهم"! وفي ذلك رهن لحياة البشر لا يجوز عقلا ولا أخلاقا... (انظر كتابه عن "الديموقراطية وحقوق الإنسان").



### لائحة المراجع:

1. المراج أبو الحسن الماوردي. (1979). *أدب الدنيا والدين*. دار إحياء التراث العربي.
2. أبو بكر الطرطوشي. (1990). *سراج الملوك* (تحقيق جعفر البياتي). رياض الرئيس.
3. ابن الحداد. (1983). *الجوهر النفيس في سياسة الرئيس* (تحقيق رضوان السيد). دار الطليعة.
4. ابن القيم الجوزية. *الطرق الحكمية*. تاريخ النشر غير مذكور.
5. ابن تيمية. *السياسة الشرعية*. تاريخ النشر غير مذكور.
6. إحسان عباس (محقق). (1967). *عهد أردشير*. دار صادر.
7. العروى، عبد الله. (1981). *مفهوم الدولة*. المركز الثقافي العربي.
8. العروى، عبد الله. (2009). *من ديوان السياسة*. المركز الثقافي العربي.
9. العلام، عز الدين (2006)، .. فبراير. *(الأدب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي*. سلسلة عالم المعرفة. الكويت.
10. فريق العدالة والتنمية بمجلس النواب. (2002). *حصيلة السنوات الخمس: التزام وعطاء-1997* (2002) سلسلة العدالة والتنمية رقم 5.
11. محمد عمارة (محقق). (2000). *الإسلام وأصول الحكم* لعلي عبد الرازق. المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
12. نص مدونة الأسرة (2004)، 5 فبراير. *(الجريدة الرسمية*، عدد 5184.
13. الأمانة العامة للحكومة. (2011). *الدستور المغربي*. سلسلة الوثائق القانونية المغربية.
- I. **Boureau, A.** (2002). *Le prince médiéval et la science politique*. In *Le savoir du prince du Moyen Âge aux Lumières* Fayard.
- II. **Ellul, J.** (س ن). *Histoire des institutions et des faits sociaux*.
- III. **Filali-Ansary, A.** (1999). *L'Islam est-il hostile à la laïcité ?* Le Fennec.



ISSN :3085\_5055

العدد الثامن \_ نونبر 2025

مجلة إشكالات بحثية  
مجلة علمية محكمة تعنى بالأبحاث والدراسات  
في مختلف التخصصات

- IV. **Galaoui, M.** (2007). *Le Maroc politique à l'aube du troisième millénaire (1990–2006)*. Casablanca.
- V. **Ilias, N.** (1985). *La Société de cour*. Flammarion.
- VI. **Krynen, J.** (1993). *L'empire du roi* (pp. 167–239). Gallimard.
- VII. **Le Goff, J.** (1976). *Les intellectuels au Moyen Âge*. Collection Microcosme n°3.
- VIII. **Monier, R.** (م. ن). *Histoire des institutions et des faits sociaux*.
- IX. **Tozy, M.** (1999). *Monarchie et islam politique au Maroc* (p. 289). Paris.
- X. **D'Orléans, J.** (1995). *Le métier de roi* (Traduction, notes et index par Alain Dubreucq). CERF.
- XI. **De Rome, G.** (م. ن). *Du gouvernement des princes*.