

بحوث ودراسات

الإسلامي العلماني أو العلمانية المقنّعة



الأزهر الصقري



مركز نهوض
للدراسات والبحوث

All rights reserved © 2021

جميع الحقوق محفوظة 2021

الإسلامي العلماني أو العلمانية المقنَّعة

الأزهر الصقري

الفهرس

4.....	المقدمات والفرضيات
12.....	الإقرار العملي بالعلمانية
17.....	التأصيل النظري للعلمانية المقنَّعة
23.....	الخاتمة

المقدمات والفرضيات

نسعى في هذه المقالة إلى مساءلة المتغيرات في وعي الإسلاميين بالعلمانية عبر تجربتيْن من تجاربهم: التجربة التونسية والتجربة المغربية، ممثّلتين في القياديَيْن صالح كركر⁽¹⁾ وسعد الدين العثماني⁽²⁾. أما سبب اختيارنا لهاتين التجربتيْن القياديَتَيْن، فهو أن ليهما اتجاهاً مختلفاً في رسم حدود العلاقات بين الديني والسياسي، لم نجد مثله في عموم أدبيات الإسلام السياسي. فقد دعا صالح كركر إلى أن تتخلّى حركة النهضة عن صفتها السياسية، وأن توجّه عملها إلى الأبعاد الدينية والتربوية والعلمية على هيئة جمعيات وأنشطة يضمُّها «تيار»⁽³⁾ علنيّ مفتوح للجميع، وليس له من الأبعاد التنظيمية إلّا ما تستدعيه الأعمال الإدارية. وترافق هذا المقترح مع الدعوة إلى إنشاء حزبٍ علمانيٍّ بالكامل، يمكن لمن شاء من الإسلاميين ممارسة السياسة الانضمام إليه بصفته مواطناً⁽⁴⁾، لا بصفته إسلامياً. وتكون وظيفة هذا الحزب هي النضال من أجل دولة الحق والقانون بعيداً كل البُعد عن دولة الوحي⁽⁵⁾. وأما سعد الدين العثماني فكانت الأطروحة الأهم التي أوقف

(1) ليست السطور التالية ترجمةً لصالح كركر، وإنما هي معلوماتٌ بسيطة تعطي القارئ فكرةً أوّليّةً عن صاحب المراجعات المولود بولاية المنستير سنة 1948م، ويُعدُّ أحد المؤسسين الأوائل للجماعة الإسلامية التي صارت فيما بعد حركة الاتجاه الإسلامي ثم حركة النهضة. وقد ترأس حركته بضعة أشهر في سنة 1987م، ورأس مجلس شوراها، وناب رئيسها. وكان رجل التنظيم الأول، أسّسه وانكشف على يديه سنة 1980م. وفي مسيرته السياسية الطويلة تعرض مراراً للمحاكمة، وحُكم عليه غيابياً بالإعدام سنة 1987م. وفي منفاه حكمت عليه الدولة الفرنسية بالإقامة الجبرية سنة 1993م في قضية تفاصيلها وأسبابها الحقيقية ما زالت محوطةً بالكثير من الغموض. وقد استمرت هذه الإقامة الجبرية إلى ما بعد سقوط بن علي، وفي سنة 2012م عاد إلى تونس مريضاً من أثر تبعات جلطة دماغية أصابته سنة 2005م. وتوفي صالح كركر في أكتوبر من السنة نفسها. أما سيرته العلمية فتدور حول اختصاصه في الاقتصاد والإحصاء، حيث له درجة ثالثة من الدراسات المعمّقة في الاقتصاد، وشهادة الدكتوراه في الإحصاء بالمعهد العالي للتصرف بتونس. ولصالح كركر بعض المؤلفات بالإضافة إلى هذه المراجعات ومقالاته السياسية المتفرقة، منها: «رؤى في النظام الاقتصادي في الإسلام»، و«نظرية القيمة: العمل والعمال والعدالة الاجتماعية في الإسلام وفي المذاهب والنظم الوضعية»، و«تبعية العالم الثالث في ظل النظام العالمي الراهن».

(2) يُغني وجود سعد الدين العثماني المولود سنة 1956م في رئاسة الحكومة المغربية عن الترجمة له، ونكتفي هنا بذكر أهم آثاره المتعلقة بموضوعنا، التي اعتمدناها في بناء عملنا بدرجاتٍ متفاوتة:

في الفقه الدعوي: مساهمة في التأصيل (الدار البيضاء: منشورات حركة الإصلاح والتجديد، ط4، 1417هـ/1996م).

جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبوية (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1، 1434هـ/2013).

تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة: الدلالات المنهجية والتشريعية (الرباط: منشورات الزمن، ط1، 2003م).

الدين والسياسة: تمييز لا فصل (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط6، 2015م).

(3) صالح كركر، الحركة الإسلامية وإشكاليات النهضة (فرنسا: ط1، 1998م)، ص53.

(4) المرجع نفسه، ص82.

(5) تجدر الإشارة إلى أن فكرة صالح كركر منطلقها اعتبار الخطأ الأكبر الذي ارتكبه الحركة الإسلامية هو التحزب السياسي. وهي فكرة تشبهها -على اختلافٍ واضحٍ في السياق- فكرة الإسلامي المغربي فريد الأنصاري، ففي عام 2007م وجّه الأنصاري نقداً قوياً للحركة الإسلامية في المغرب في كتابه «الأخطاء الستة للحركة الإسلامية في المغرب»، حيث ذكر أن أكبر خطأ ارتكبه

عليها عددًا من كتبه ومقالاته هي تلك القائلة بضرورة التمييز بين الديني والسياسي، وعدّها أطروحةً ثالثةً في مواجهة الأطروحة العلمانية القائلة بالفصل، وضديدها القائلة بالوصل، أي بالدولة الدينية. والمهم فيما قاله ليس الدعوة إلى التمييز فحسب، على أهميتها، وإنما في اعتباره أن ذلك التمييز ليس بدعةً محدّثة، بل له أصول في تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم بالإمامة. ففي هذا النوع من التصرفات لم يكن النبي -في اعتقاده- يتصرّف عن وحي، بل عن رأيٍ لا يُمكن أن يدخل فيه الإلزام كما في التصرفات التشريعية العامة مثلاً.

وكان اطلعنا على ما كتبه القياديان الإسلاميان في سياقين مختلفين تمامًا حافزًا لنا على صياغة السؤال التالي: هل يشهد فضاء الأيديولوجيا العربي بدءًا من تسعينيات القرن العشرين ولادة عسيرة لما يمكن تسميته بالإسلامي العلماني؟

لا شك أن الحديث عن الإسلامي العلماني يبدو منطويًا في ظاهره على تناقضٍ فادح⁽⁶⁾. فليس من الممكن في الظاهر الجمع بين صفتي الإسلامي والعلماني. وتاريخ الإسلاميين منذ النشأة -على كثرة اختلافاتهم واتجاهاتهم وسياقاتهم- هو تاريخ العداء للعلمانية، وتاريخ اتهامها بكونها مضادة للإسلام. ومنذ نشأة الإخوان المسلمين (1928م)، حكمت الإسلاميين عامة وفي مستوى المقولات الأيديولوجية مقولتان رئيستان: مقولة شمول الإسلام ومقولة الحاكمية. وكان جوهر الأولى القول: إن الإسلام دين ودولة⁽⁷⁾، وجوهر الثانية القول: إن «الأمر والحكم والتشريع كلها مختصّ بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل ولا للنوع البشري كافة شيء من سلطة الأمر والتشريع»⁽⁸⁾.

الحركة الإسلامية هو إنشاء حزب سياسي، مما مثّل مشروع إجهاد على البُعد الدعوي. انظر تفاصيل ذلك في: فريد الأنصاري، الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب: انحراف استصنامي في الفكر والممارسة (مكناس: منشورات رسالة القرآن، ط1، 2007م).

(6) صاغ فهمي جدعان هذه الملاحظة نفسها تقريبًا في فصلٍ له بعنوان: هل يمكن قيام علمانية إسلامية؟ وأشار إلى قول من يقول: «إن مصطلح «العلمانية الإسلامية» مصطلح ينقض آخره أوله». انظر: فهمي جدعان، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2014م)، ص213.

(7) «الإسلام عبادة وقيادة، ودين ودولة، وروحانية وعمل، وصلاة وجهاد، وطاعة وحكم، ومصحف وسيف، لا ينفك واحد من هذين عن الآخر». انظر: حسن البناء، مذكرات الدعوة والداعية (الكويت: مكتبة آفاق، ط1، 2012م)، ص177. وقد مثّل النصّ على هذا المبدأ جزءًا رئيسًا من مدخل وثيقة المنهج الأصولي التي صاغتتها حركة النهضة في ثمانينيات القرن العشرين، والتي جاء فيها: «وانطلاقًا من مبدأ التعامل الصادق والمسؤول مع ديننا الحنيف، واعتمادًا على مبدأ الشمول في فهم الإسلام بشكل لا يحصره في مجال العقائد والشعائر بل يتعدّاه ليشمل إلى جانب ذلك الحيز الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، نرسم فيما يلي الأسس العقائدية والأصولية لحركتنا». انظر: الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة النهضة التونسية، طبعة ثانية منقّحة ومصحّحة، سلسلة قطوف النهضة، 2012م.

(8) أبو الأعلى المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي (القاهرة: لجنة الشباب المسلم للتأليف والترجمة والنشر، د.ت)، ص19. وقد استعاد سيد قطب المعاني نفسها في قوله: «هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية... وهي الحاكمية... إنها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أربابًا، لا في الصورة البدائية

والمقولتان مستخدمتان غالباً في أدبيات الإسلاميين في مضادة الاتجاهات العلمانية وإدانتها. وإذا كنّا لا نعدم في الدراسات المتعلقة بالعلمانية والإسلام السياسي بعض الجهود التي تحاول الانزياح خارج هذا التصوّر الذي يراهما ضدين لا يلتقيان⁽⁹⁾، فالغالب على كتابات الباحثين -بما في ذلك كتابات باحثين مرموقين- هو الاستسلام للرأي الذي لا يرى في الإسلام السياسي إلّا عائقاً أمام العلمنة⁽¹⁰⁾، ولا يرى في العلمانية إلّا مضادة بالضرورة للإسلام السياسي. فهل يعني هذا حقاً أن الحركات الإسلامية والعلمانية لا تلتقي؟ وأنه ما من سبيلٍ إلى الحديث عن الإسلامي العلماني إلّا تجاوزاً مغالياً؟

نحتاج هنا إلى التمييز بين أمرين: الأول هو علاقة الإسلام من حيث هو دين بالعلمانية. وهذا موضوع له مدوّنته الدراسية الغزيرة⁽¹¹⁾، ولا ينضوي ضمن اهتمامنا في هذا العمل، فليس جزءاً

الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع بمعزلٍ عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله...فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداءً على عباده». انظر: سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة: دار الشروق، ط6، 1399هـ/1979م)، ص8.

(9) أقدمها وأكثرها أهمية -في تقديرنا- دراسات محمد جمال باروت، انظر مثلاً: محمد جمال باروت، يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة (لندن، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ط1، 1994م). وانظر أيضاً: إبراهيم الموسوي، «العلمانية في الخطاب الإسلامي»، في: لؤي حسين (إعداد)، العلمانية في المشرق العربي (دمشق: دار بتر للنشر والتوزيع، ودار أطلس للنشر والتوزيع، ط1، 2007م)، ص173-164.

(10) مثل الباحث عزيز العظمة في عامّة مؤلفاته المتعلقة بالعلمانية، وتعامله مع حركات الإسلام السياسي كما لو كانت واحدة بلا تمايزات. وحتى حين يوجد تمايز ما، فإنه يتعامل معه بريبة شديدة. يقول في كتابه الأهم في هذا الموضوع: «من الطبيعي جداً أن تكون المواقع الإسلامية السياسية المتقدمة التي عبّر عنها -على سبيل المثال- راشد الغنوشي في رفضه التراث الإخواني، وقبوله الاندراج الكلي في الإطار الديمقراطي، ومأسّكه بالمكتسبات الاجتماعية للشعب التونسي في الحقبة البورقيبية، وخصوصاً بصدد وضع المرأة، من الطبيعي أن تكون موضع مساءلة جدية. وليس ذلك ناتجاً فقط عن مدى تعبير هذه المواقع المتقدمة عن الحركات الإسلامية عمومًا. فهي موضع شكٍّ بسبب ما عوّدنا تاريخ الحركات السياسية الإسلامية من مواقف تكتيكية. لا ترجع هذه المواقف بالضرورة إلى سوء النيات أو إلى التقية الواعية، بل إلى إطلاقية الموقف الإسلامي ونهائيتها». انظر: عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1992م)، ص337.

(11) تتفاوت الأطروحات في هذا الموضوع بين اتجاهين مختلفين: أحدهما يقول إن الإسلام -مثل أي دين- يمكن أن يتعايش مع العلمانية، بل يبلغ الاشتطاط أحياناً إلى حدّ اعتبار الإسلام نفسه ديناً علمانياً بطبعه (حسن حنفي)، والثاني يقول إن الإسلام والعلمانية لا يمكنهما التعايش.

انظر مثلاً فيما يخص الاتجاه الأول مقارباته المختلفة الممتدة من الأيديولوجي إلى الدراسات الفكرية والتاريخية الرصينة: علال الفاسي، فيما نقله عنه فهمي جدعان في: أسس التقدّم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، ط3، 1988م)، ص363.

حسن حنفي في الكتاب المشترك مع محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1990م)، ص38.

وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية-القاجارية (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط4، 2015م)، ص22-23.

فهمي جدعان، تحرير الإسلام ووسائل زمن التحولات، مرجع سابق، ص224-213.

أما الاتجاه الثاني فأدبيات الإسلام السياسي في معظمها تدور على معنى كون الإسلام والعلمانية لا يلتقيان.

من انشغالنا هنا النظر في العلاقة النظرية أو التاريخية بين الديني والسياسي في تاريخ الإسلام. أما الأمر الثاني فهو علاقة الإسلام السياسي من حيث هو أيديولوجيا حديثة بالعلمانية بوصفها مساراً تاريخياً ظهر الإسلاميون في سياقه وحدثت مراجعاتهم، وهي موضوع حديثنا في هذه الدراسة. ولنلاحظ عرضاً أن علاقة الاستعصاء بين الإسلام السياسي والإسلام العلماني قريبة من علاقة الاستعصاء التي تربط تقليدياً بين الإسلام والعلمانية. وكما يشير وجيه كوثراني إلى أن العلاقة الثانية يشترك في إثباتها الاستشراق وخصومه⁽¹²⁾، يمكننا القول: إن العلاقة الأولى هي محلُّ اشتراكٍ بين عددٍ كبيرٍ من الإسلاميين وخصومهم.

ولنبداً أولاً بتحديد مقصودنا من العلمانية. فعلى الرغم من أن مقام هذه الدراسة لا يتسع للإحاطة بتعقّد المفهوم في الدراسات المتخصصة، ولا لاستعادة تاريخ استعماله عربياً وغربياً، فإننا سنحدّد فقط ما استفدناه من هذه الدراسات في بناء فرضيات البحث. وهنا طبقتان في الأرضية المفهومية نُشير إليهما: الأولى هي المفهوم الشائع عن العلمانية في واحدة من صيغته النقدية المُخصّصة، وفيها أنها «ترتكز على مبدئين كبيرين هما: معاملة المواطنين بنفس القدر من الاحترام، ومنحهم الحقّ في حرية الضمير؛ وعلى طريقتين إجرائيتين تُتيحان تحقيق المبدئين المذكورين هما: الفصل بين الدين والدولة، وحياد الدولة تجاه الأديان»⁽¹³⁾. والثانية هي معنى أوسع عبّرت عنه -على شيء من التباين بينها- أطروحات مارسيل غوشي⁽¹⁴⁾ وشارلز تايلور⁽¹⁵⁾ في كون العلمانية مساراً غربياً⁽¹⁶⁾، جوهره أن الخروج من الدين La sortie de la religion لا ينبغي أن يلتبس معناه

وأما فيما يخص شارلز تايلور، فلم تكن علاقة الإسلام بالعلمانية موضوعاً من مواضيع اهتمامه في كتابه الأم «عصر علماني». لكنه في فصلٍ بعنوان Western Secularity من كتابٍ جماعيٍّ ينصُّ على تباين العلمانية بتباين حواضنها الثقافية، وأنه لو اعتمدنا المعايير السائدة عن العلمانية -وهي في نظره: تمييز الدولة عن الكنيسة، ثم فصلها عنها، ثم إفراغ الدولة والفضاء العام من الحضور الديني- سيغدو من المحال بالنسبة إلى المجتمعات المسلمة أن تصنع علمانيته.

Charles Taylor, Western Secularity in Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan VanAntwerpen (ed), Rethinking Secularism, Oxford University Press, 2011, p36.

(12) وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، مرجع سابق، ص 19-15.

(13) جوسلين ماكلور وشارلز تايلور، العلمانية وحرية الضمير، ترجمة: محمد الرحموني (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 1، 2019م)، ص 33.

(14) Gauchet, Marcel. Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.

(15) Taylor, Charles, A Secular Age, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2007

(16) يوجد الكثير مما يمكن قوله عن خصوصية العلمانية الغربية، ولكن ليس هذا موضعه. ونقتصر على التذكير بحديث تايلور -في أعمال لاحقة على كتابه «عصر علماني»- عن العلمانيات خارج الغرب وخصوصياتها وممكّنات إضافاتها. انظر -على سبيل المثال- فصلاً مهماً له بعنوان Western Secularity (مذكور أعلاه)، حيث ينقد فكرة الاستعصاء الإسلامي على

بالإلحاد، بمعنى أن «الخروج من عالم كان فيه الدين هو واهب المعنى لكل شيء، ومُحدّد كل أمر، والمتحكّم في كل شأن، وهو الذي يهيكل ويوجّه ويُنين... إلى مجتمع، لأن بقيت الأديان موجودة فيه مستمرة موصولة، فإنها تستمرّ في كينونتها في نظامٍ سياسيٍّ واجتماعيٍّ ما عادت هي التي تحدّده أو توجّهه»⁽¹⁷⁾. ويضيف تيلور -الذي قدّم الطبعة الإنجليزية لكتاب غوشيه⁽¹⁸⁾- أن أكثر ما يميز ما يسميه بـ «عصر علماني» secular age هو تغيّر شروط الإيمان، يقول: «ويتكوّن التحوّل إلى العلمانية بهذا المعنى -من بين أشياء أخرى- من حركة تقودنا من مجتمع يكون فيه الإيمان بالله أمراً من دون منازع وفي الواقع غير مشكل في شيء إلى مجتمع يتم فهمه فيه على نحو بحيث يكون اختياراً من بين اختياراتٍ أخرى»⁽¹⁹⁾. ونستخدم هاتين الطبقتين من التعريف⁽²⁰⁾ لنفي جانبيين من النظر: الأول هو التفكير في المسار التاريخي من التعلمن الذي تشهده المجتمعات الإنسانية بدرجات متفاوتة، والمجتمعات العربية جزء منها. وليست حركات الإسلام السياسي هنا -في تصوّرنا- إلّا منتجاً من منتجات العصر العلماني في نسخته العربية والإسلامية. والثاني هو التفكير في تاريخ متغيرات وعي الحركات الإسلامية بمبدأ رئيس من مبادئ العلمانية، هو فصل مؤسسة الدولة عن المؤسسات الدينية. وهو المبدأ الذي يمكن القول دون مبالغة: إنه العامل الأهم في استنهاض أدبيات الإسلاميين الراضة إياه، وهو ما يستنهض بالتدريج حركاتهم نحو التسليم به، وإن بصيغٍ مُقتنعة.

ولنشر ثانياً إلى المقصود بالإسلامي العلماني، وهي عبارة كثيرة الالتباس، وتبدو عبارة متناقضة جداً للوهلة الأولى. ونعني باستخدامها نوعاً من الإسلاميين آل في منعطفٍ من منعطفات تجربته

العلمنة والديمقراطية، ص36

(17) محمد الشيخ، «الدين في الديمقراطية: مسار العلمانية (قراءة في كتاب مارسيل غوشيه)»، مجلة التفاهم، ع41، صيف 2013م/1434هـ، ص129.

(18) Gauchet Marcel, The Disenchantment of the World: A Political History of Religion, translated by Oscar Burge with a foreword by Charles Taylor, Princeton University Press, New Jersey, 1997.

(19) Taylor, Charles, A Secular Age, p3

واستخدمنا تعريب فتحي المسكيني في مقالته عن الكتاب، «الزمن العلماني» وعودة الدين: نموذج تشارلز تيلور، مجلة التفاهم، ع41، صيف 2013م/1434هـ، ص94.

(20) وقف عبد الوهاب المسيري في مواضع كثيرة من أعماله عند ما سمّاها العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، وهما مصطلحان عبّر بهما عن طبعتي المفهوم المذكورين أعلاه. انظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (القاهرة: دار الشروق، ط1، 1423هـ/2002م). أما اعتبار حركات الإسلام السياسي منتجاً من منتجات الاختراق العلماني للبلاد العربية والإسلامية، فالمقصود به إثبات أمرٍ دارت عليه دراسات كثيرة، ملخصها أن هذه الحركات ليست سلبية المؤسسات الدينية التقليدية، وأن روادها ومعظم أتباعها من خريجي المدارس الحديثة المعلمنة، وأن المضامين التي تعرضها منفصلة عن العلوم الدينية القديمة، وأن الشعارات التي عُرفت بها -كحتمية الحل الإسلامي، أو الإسلام هو الحل، أو الإسلام دين ودولة- شعارات جديدة لا جذور لها في التراث الإسلامي.

السياسية والأيدولوجية إلى الإقرار بالثقافة السياسية الحديثة، التي من عناصرها الدولة المستقلة عن المؤسسة الدينية، والدستور بوصفه مرجعيةً عليا مستمدة من إرادة الشعب، والقبول باللعبة الديمقراطية التي تجعل ممارسة الإسلام السياسي للسياسة محكومةً بحضور من يخالفونه في عموم قناعاته الأيدولوجية. وإذ نتحدث عن الإسلامي العلماني، فإننا لا نفعل ذلك انطلاقاً مما يصف به نفسه، بل مما يُمثله فعلياً. ونرى أن صفاتٍ من قبيل «الإسلام الديمقراطي» أو الدعوات إلى «مدينة الدولة»، و«فصل السياسي عن الدعوي»، بالإضافة إلى نقد مقالات «تطبيق الشريعة» و«الحاكمية»، كلها مؤشرات على هذا النوع من الإسلاميين، الذي وإن ظلَّ في المقالة محترزاً من صفة العلمانية لارتباط تاريخ أيدولوجيته بالعداء لها، فإنه في العمل علمانيٌّ في معظم سلوكه السياسي، ويسعى من باب التأقلم الخاص مع العلمانية إلى تقنياتها بأسماء مختلفة من جنس المذكور أعلاه. وهي مرحلة متقدمة من مراحل الإسلام السياسي يصل فيها الإسلامي إلى الإقرار بالعلمانية، إمّا باعتبارها أمراً واقعاً لا مناص منه دون أن يصحب ذلك تأصيلها عقدياً، وإمّا قبولها نظراً وعملاً والتأصيل لها تحت مسمياتٍ مختلفة. وتبدو هذه المرحلة تفعيلاً لأحد الممكّنات الكامنة في الإسلام السياسي⁽²¹⁾ التي دفعت حقبة التسعينيات إليها⁽²²⁾. ولكن تشدّد سيد قطب وظهور الجماعات القتالية -التي تُسمّى «سلفية» تجوزاً- غطّياً هذه الممكّنات، وهمّشاً خطوطاً أخرى في الإسلام السياسي، من أهمها ما نحن بصدد دراسته. وهي خطوط تولّدت من مراجعاتٍ استأنفت تلك الصلة الكامنة بين الإسلام السياسي الأول وبين الخط الإصلاحية. وتذهب هذه المراجعات إلى أن الإسلام نفسه -في تجربته التاريخية ونصوصه المؤسّسة- لا يرفض العلمانية بلفظها أو بمعناها، بل يقرّها عملاً أو نظراً، أو عملاً ونظراً معاً.

إن الفرضية الرئيسة لهذه المقالة هي أن الإسلام السياسي -الذي وُلد كردّة فعل على مسار العلمنة الذي بدأ في البلاد الإسلامية بدرجاتٍ متفاوتةٍ منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر⁽²³⁾- يؤوّل

(21) هناك ما يشبه الاتفاق في الدراسات المُخصّصة لتاريخ الإخوان المسلمين على وجود منعرجٍ رئيس مع سيد قطب في مفهوم الحاكمية. وإذا كان هناك اتجاه دراسي يذهب بالحكمية إلى حسن البنا نفسه، فالأقرب إلى الموضوعية أن مؤسس الإخوان لم يكن لديه اعتراض جوهري على التجربة الدستورية، وكان يرى أن «نظام الحكم الدستوري هو أقرب نُظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام». وهذا الموقف وأمثاله هو ما دعانا إلى اعتبار الإقرار بالعلمانية والاتجاه نحوها ممكناً كامناً في الإسلام السياسي. لمزيد من التفصيل في هذه النقطة، انظر: علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1985م)، ص167-157.

(22) تميّزت حقبة التسعينيات بتواتر المراجعات في صفوف الإسلاميين، وبانخراط عددٍ من الدول العربية في عملية إدماجهم المراقبة ضمن اللعبة السياسية القائمة، مما شجّع بعض الأحزاب الإسلامية على قبول الثقافة السياسية الحديثة ولوازمها.

(23) هناك خلاف في تقويم هذا المسار إيجاباً وسلباً، وخلاف آخر في رد الفعل تجاهه قبولاً أو رفضاً. لكن لا خلاف يُذكر في حدوثه جنباً إلى جنبٍ مع تغلغل الثقافة الغربية، وإرادة التحديث التي حركت نخب الإصلاح ودولها في القرن التاسع

في مرحلة متقدمة من متغيراته إلى أن يصبح المدخل إلى تبيئة العلمانية داخل فضاءه الأيديولوجي تحت مسمياتٍ مختلفة. ويتجلى مسار التعلم هذا -ضمن حدود بحثنا- في اتجاهين داخل الحركات الإسلامية: يقوم الأول على نقد تسيُّسها وإرادة البقاء عند الجانب الدعوي فحسب، ولا يجب أن يُخلط هذا بتجربة الدعوة والتبليغ. ويقوم الثاني على الفصل بين الدعوي والسياسي، واعتبار السياسي في مستوى المؤسسات وطرق إدارة القرار مستقلاً عن الديني. وفي الحالين نحن أمام تجارب تكشف استحالة التآليف بين البُعدين، فالمنادون بالعودة إلى الدعوي الخالص هروباً من تغوُّل السياسي، والمنادون باستقلال السياسي وعياً منهم باختلاف متطلباته عن الدعوي- يلتقون موضوعياً في تبني خاصية جوهرية من خصائص العلمانية، وهي استقلال الشأن السياسي عن الشأن الديني.

لا شك أن مسار التعلم هذا أبعد ما يكون عن الاشتغال على عموم تجارب الإسلام السياسي. ولذلك اقتصرنا مقالتنا على تجربتين اعتبرناهما بمثابة المقدمة الممكنة لسائر التجارب، واعتقدنا أن تأخر بقية التجارب عنهما هو مسألة وقت لا غير، وسبب هذا هو تفاوت الدول العربية في قدر الاندراج ضمن مسارات التحديث والعلمنة.

أما الأساس التاريخي للفرضية فقوامه أن الإسلام السياسي قد نشأ في مواجهة العلمنة التي بدأت في تحييد الإسلام التقليدي عن الكثير من مناشط الحياة، وأنه ظهر بعد أن صار لدعوى فصل الدين عن الدولة حضوراً داخل النُخب الحديثة، وداخل النُخب ذات التكوين التقليدي أيضاً، وكتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» مثال له دلالة الكبيرة هنا. وكان الإخوان المسلمون -وهم يرفعون شعار شمولية الإسلام أمام العلمانية الغربية التي يريد الاحتلال تعميمها- عرضاً دفاعياً من أعراض علمنة الفضاء السياسي والعقدي الإسلامي، وقد مثل ظهورهم جسماً حزبياً منادياً باستعادة الإسلام بوصفه منهجاً لصياغة حياة المسلمين بجميع مكوناتها، حتى أضحى إمكاناً من بين ممكناتٍ أخرى، وليس الإمكان الأوحده الذي لا يمكن التفكير خارجه ولا أخذ مسافة عنه.

إن ظهور الإسلام السياسي -الذي كثيراً ما يُعدُّ صحوَةً ويقظةً وإحياءً واستئنافاً- إنما كان علامةً على قدر الاختراق الغربي العلماني للفضاء الذي كان يُسمَّى دار الإسلام قديماً. وإن متغيرات هذا الإسلام السياسي المسماة بالمراجعات هي -في جزئها الأكبر- عمليات تلاؤم متجددة مع العصر العلماني. ولا شك أن الإسلاميين في تحزيب دعوتهم، وفي خروجهم من غير

عشر. لمزيد من التفاصيل المتعلقة بملامح العلمنة في منطلق مسارها العربي والإسلامي، انظر: عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مرجع سابق، ص 73-140.

وانظر رؤية ثانية في الموضوع نفسه: محمد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام (الكويت: دار الدعوة للنشر والتوزيع، ط1، 1417هـ/1996م)، ص 10-14.

مؤسسات الإسلام التقليدية، وفي صلهم بين الديني والسياسي وصلًا يجعل الأول حكمًا على الثاني- يعبرون تمامًا عن إسلامٍ حادثٍ غير الإسلام التقليدي الذي استمرَّ قائمًا إلى بدايات الاحتكاك بالغرب الحديث.

وأخيرًا، هناك ملاحظة لا بدَّ من التأكيد عليها هنا، وهي أننا نتعامل مع مسار العلمنة بعين المعايير التاريخية ضمن هذه العينة الدراسية، ونتجنَّب الحكم عليها مدحًا أو قدحًا. وهذا يعني أن ما نعتبره تعلمن الإسلام السياسي -أي إقراره بالعلمانية بعد إنكاره لها- ليس محمولًا عندنا على الإيجاب أو السلب؛ لأن ما يهْمُنَّا هو أن نرصد تغيرات أهم التشكيلات الأيديولوجية في القرن العشرين حجمًا وتأثيرًا سياسيًا وعقديًا، وأكثرها عداءً للعلمانية. وقد اخترنا مفهوم العلمنة المذكور أعلاه لا لكونه الأصوب، وإنما لكونه الأنسب في توصيف ما يشهده الاجتماع الإسلامي عامَّة من عملية خروجٍ طويلة من مُطٍ يغطي فيه الدين كلَّ شيء ويُعَدُّ مرجعيةً عُليا في كل شيء، إلى مُطٍ لم يستقر بعد، إلا أن سمةً رئيسةً من أهم سماته هي إعادة ترتيب المرجعيات، والبناء المختلف لعلاقات الدين بشتَّى مناحي الحياة، وعلى رأسها المنحى السياسي. ولا يمكننا الحكم على مآلات هذا المسار بصفة قطعية، ولكن يمكننا -انطلاقًا من هذه المتغيرات على مدى قرن تقريبًا من ظهور الإسلام السياسي- أن نتبيَّن اتجاهاته العامَّة المُقبلة في حدود ما نعيشه، وخارج الانقلابات غير القابلة للتوقُّع في مسارات دولٍ عربيَّة هشة.

في هذا السياق، ننظر في مراجعات كلِّ من صالح كركر في تونس، وسعد الدين العثماني في المغرب، بوصفها أكثر المراجعات جرأة، التي جعلتنا نتساءل: هل يمكن الحديث عن ظهور نوعٍ جديدٍ من الإسلاميين⁽²⁴⁾ يمكن تسميته بالإسلامي العلماني؟

وأما فيما يتصل بالقياديِّين، فقد اخترنا الاشتغال بهما دون غيرهما لكونهما يقدمان طريقتين في التعامل مع العلمانية: **الطريقة الأولى** هي طريقة الإقرار الواقعي والعملي بالعلمانية، أي اعتبارها واقعًا لا محيد عنه، ومكروها لا بدَّ منه، فتاريخ الممارسة السياسية في الإسلام باستثناء الخلافة الراشدة -في نظر صاحب هذه الطريقة- هو تاريخ افتراق السياسي عن الديني. أما في الحاضر، فالسياق السياسي تسيطر عليه النُخب العلمانية، وليس هناك من أفق منظور للخروج من هذه

(24) هناك حضور لفكرة إخفاق الإسلام السياسي وفكرة ما بعد الإسلاموية Post-Islamism منذ تسعينيات القرن العشرين. وكان أوليفيه روا أحد أهم المنظرين للفكرة الأولى في كتابه «تجربة الإسلام السياسي» المنشور عام 1992م. أما فكرة ما بعد الإسلاموية، فكان آصف بيات من أشهر مَنْ كتب فيها في مقالته: «قدوم المجتمع ما بعد الإسلامي» المنشورة عام 1996م، ثم في كتاب «ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي» المنشور عام 2013م. ولقراءة نقدية لهذه الفكرة، انظر: García, Luz Gómez, Post-Islamism, the Failure of an idea : Regards on Islam and Nationalism from Khomeini's Death to the Arab Revolts, Religion Compass 6/10 (2012) : 451-466.

السيطرة. أما الطريقة الثانية فهي طريقة الإقرار النظري من خلال علمانية مُقتنعة تحت مسمى المدنية، على هيئة تمييز سياسي عن الديني، وهي فكرة إسلامية تجد جذورها في الميراث النبوي نفسه ضمن تصرفاته صلى الله عليه وسلم بالإمامة. ويمثل الطريقة الأولى صالح كركر، أما الطريقة الثانية فيمثلها سعد الدين العثماني. وهاتان الطريقتان -في حدود اطلاعنا- هما أكثر الطرق التي اقتربت فيها الحركات الإسلامية من العلمانية، وأكثر الأطروحات التي بيّأت العلمانية في أوساط الإسلاميين بعد عقودٍ من الدفاع عن شمولية الإسلام والحاكمية، وعن كون العلمانية في تضادٍّ جوهريٍّ مع الإسلام نظرًا وعملاً.

الإقرار العملي بالعلمانية

لا نعرف دراسةً -في حدود علمنا- تناولت مراجعات صالح كركر⁽²⁵⁾ أو أشارت عرضاً إليها⁽²⁶⁾. وقد كتبت هذه المراجعات على مراحل وفي مواضيع مختلفة، حيث صيغت صياغة أوليّة عام 1998م ونُشرت داخل الحركة، وكانت بعنوان: «دعوة إلى مراجعة رؤيتنا السياسية»، ثم تلتها ردود كثيرة مع تعقيب صاحب المراجعات عليها. ثم جُمعت تلك المادة، وأضيفت إليها مقدمة بعنوان: «نحو ترشيد العقلية والتصورات في المجتمعات العربية والإسلامية»، وصدرت في كتابٍ بعنوان ذي دلالة مهمّة: «الحركة الإسلامية وإشكاليات النهضة».

لم يكن سؤال صالح كركر في سياق ورقته الأصلية: «ماذا يُمكننا أن نفعل كحركة إسلامية وكإسلاميين في تونس؟» سؤالاً عملياً في سياقٍ عاديٍّ، بل كان سؤالاً تالياً لقراءةٍ في «التغيرات العميقة التي حصلت طيلة هذا العقد الأخير (يعني عقد التسعينيات) على وجه الخصوص على مستوى العالم بأسره، وعلى المستويين الإقليمي والمحلي، ليفرض علينا بشكلٍ مُلحٍّ إعادة النظر في رؤانا السياسية» (ص45)، كما كان سؤالاً تالياً لنقدٍ ذاتيٍّ يقرُّ بالفشل الكامل⁽²⁷⁾.

(25) لصاحب هذا العمل دراسة في طريقها إلى النشر بعنوان: «الديني والسياسي في مراجعات صالح كركر»، تمَّ إنجازها ضمن أعمال وحدة بحث الظاهرة الدينية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمنوبة التي يشرف عليها الأستاذ محمد بالطيب.

(26) نستثني هنا إشارة سريعة إلى آن وولف في تمهيد كتابها التاريخي «الإسلام السياسي في تونس: تاريخ حركة النهضة» المنشور عام 2019م.

(27) أهم ما يلفت الانتباه في هذا النقد الذاتي: نقد الفكر الإخواني بأنه «يشكو من شيء من المحدودية والقصور» (ص87)، ونقد القدرة على الحكم، فالحركة الإسلامية «إذا قُدر لها بشكل أو بآخر مألوف أو غير مألوف أن تحكم هنا أو هناك، فإنها سوف لن (كذا) تحكم بالإسلام إلّا ظاهرياً. أما في العمق فإنها ستحكم كما لو كانت حزباً علمانياً» (ص89)؛ ونقد تجارب حكم الإسلام السياسي «مثلما هو الحال في إيران أو السودان، فقد أتى حكمها باهتاً خاوياً من كل بُعد حضاري مميز مشابهاً -إلى حدٍّ كبيرٍ- لنوعية حكم دولة ما بعد الاستقلال، بل هو دونها في أكثر من جانب. وشرح هذا يطول» (ص29).

وكان جوابه عن هذا السؤال مكوناً من اقتراحين متكاملين: أما الاقتراح الأول فالدعوة الصريحة المباشرة إلى أن تلغي حركة النهضة⁽²⁸⁾ صفتها السياسية «لتبقى حركة دعوية تربوية ثقافية تسهر فقط على تلقين تعاليم الإسلام وآدابه للمجتمع، وتنتهي من الصفة السياسية التي تخولها من تقديم برنامج سياسي تسعى من ورائه للمساهمة في السباق القانوني لبلوغ الحكم أو لمجرد المساهمة فيه» (ص50). ثم يقرّ -في سياق شرحه لهذا الاقتراح- بوجوب «الفصل العضوي بين الصفتين»، وضرورة أن يطبّق الإسلاميون على أنفسهم «بحكم الضرورة طبعاً نوعاً من العلمانية»، سمّاه «الفصل المصطنع بين الإسلام والسياسة» (ص51)، وبرّره بكون «وضعية الشعب ستحتاج بعد موجة المسخ والتميع... إلى عملية ترميم عقائدي وتربوي طويلة المدى حتى يستعيد عافيته الإسلامية، ويجد من ذاته حاجة المطالبة بالبرنامج السياسي الإسلامي»⁽²⁹⁾. وينتهي صالح كركر من تبرير علّة القبول بالعلمانية -قبول اضطرار- إلى كون «مطلب الحكم الإسلامي أو المشروع السياسي الإسلامي ليس هو من قبيل الممكن بالنسبة إلينا» (ص51).

إلا أن الدعوة إلى إلغاء الصفة السياسية لحزب غير معترف به قانونياً، وله أتباعه، ومشاركته في الحياة السياسية بالبيانات والانتخابات، تصويّاً لغيره (الانتخابات التشريعية لسنة 1981م وفيها صوّت الإسلاميون بأعداد كبيرة لحزب الديمقراطيين الاشتراكيين)⁽³⁰⁾ أو لقاءات مستقلة تتبعه (الانتخابات التشريعية سنة 1989م)⁽³¹⁾ -تستدعي سؤالاً جوهرياً عن المنتمين للحركة: «كيف سيكون مصير قواعدها وامتعاتها من كل الأصناف الاجتماعية الذين لا يصلحون إلّا للعمل السياسي؟» (ص52).

ويرد هنا المقترح الذي رأى صالح كركر أنه ملازمٌ للتخلي عن الصفة السياسية، «ويتمثّل في الدعوة إلى تأسيس حزب سياسي علماني بالكامل، يعمل من أجل إقامة دولة العقل والقانون بعيداً كل البُعد عن دولة الوحي»⁽³²⁾ (ص53-52). ويضيف أن وجود الإسلاميين فيه -لمن يُريد ذلك- لا

(28) صارت الدعوة في الورقات التالية موجّهةً إلى عموم الحركات الإسلامية باستثناءاتٍ قليلة: حركات التحرر، والحركات في سياق ديمقراطي، والحركات المدافعة عن حقوق الأقليات (ص117).

(29) تحيط بهذا الشاهد من مراجعات صالح كركر وشواهد أخرى الكثير من نقاط الاستفهام، أهمها المضامين التربوية التي ستقدم لمجتمعٍ يعتبره تميع ويريد أن يستعيد عافية إسلامية، ليس واضحاً مطلقاً المقصود بها.

(30) انظر فيما يتعلّق بهذه الانتخابات وظروفها: أحمد المستيري، شهادة للتاريخ (تونس: دار الجنوب للنشر، 2011م)، ص264-269.

(31) انظر بخصوص هذه الانتخابات شهادة أحد قياديي حركة النهضة عبد الفتاح مورو، على الرابط:

<https://www.youtube.com/watch?v=N9fGISMjLqM>

(32) هناك غموض في دلالة عبارة «دولة الوحي». والحقيقة أن مراجعات صالح كركر في عمومها مراجعات رجل سياسة، يعوزها الضبط المفهومي والمنهجي. لكن تجدر الإشارة مع عبارة «دولة الوحي» تحديداً إلى أن مقصوده لا ينبغي أن يلتبس بمقولة الحاكمية التي وجّه لها نقدًا شديداً، معتبراً «الحكم الأرضي مهما استند إلى الوحي واحترمه يبقى حكماً بشرياً يعكس ما فهمه البشر من الوحي وقدر على تنزيله على واقع العصر، وليس حكماً إلهياً مطلقاً» (ص31).

يكون بصفتهم إسلاميين، بل بصفتهم مواطنين (ص82). ثم يقدم تصوُّره لهذا الحزب العلماني في علنيته ووسطيته وديمقراطيته، وفي عدم استناده إلى أية أيديولوجيا، وفي غاياته، وأولها إقامة دولة القانون والمؤسسات القوية، وتقوية المجتمع المدني الذي يراقب السلطة السياسية ويخفف من تغوُّل الدولة (ص53).

وهناك تفاصيل كثيرة في ورقات صالح كركر لا يسمح المقام بالوقوف عندها؛ فما يهمُّنا هنا هي هذه الأسئلة المتعلقة بإشكالية البحث: كيف تمثِّل العلمانية نظريًّا؟ وما أثر هذا التمثُّل في موقفه من تاريخ العلاقة بين السياسي والديني في الإسلام من جهة، وتاريخ الدولة الوطنية من جهة ثانية؟ وما هي دلالات ما انتهى إليه من المطالبة بإلغاء البُعد السياسي للحركة الإسلامية؟

أما فيما يتعلَّق بالسؤال الأول، فالملاحظ أن صالح كركر لم يقف عند المقصود من مصطلح العلمانية إلَّا في موضعٍ واحدٍ من مراجعاته، حيث يرى أن العلمانية لها «مفاهيم متعدّدة» تدور على ثلاثة مستويات: مستوى أول تدلُّ فيه على «معاداة الدين بالكامل، والعمل على عزله من حياة الناس كمعتقد وشعائر وكأحكام ومعاملات». ومستوى ثانٍ ينفي أن يكون للدين بُعدٌ سياسيٌّ. ومستوى ثالث تقوم العلمانية فيه على «احترام الديانات وحرية التدين شريطة ألا يتدخل الدين في الشؤون العملية للدولة، وهو ما يُعبّر عنه بفصل الدين عن الدولة» (ص92).

ولا نعرف مصدر هذا التمييز الثلاثي الذي كتبه القيادي الإسلامي التونسي، فهو لم يُحل على أيِّ مرجع. لكن المؤكَّد -بغض النظر عن قِلّة التدقيق فيما جاء به- أنه لم يقبل في مستوى النظر أيَّ مستوى من هذه المستويات الثلاثة، ورأى -في عبارة متسرعة ودون تحرُّ- أن الجانب السياسي من الدين داخلٌ في المعلوم من الدين بالضرورة. لكنه اعتبر المستوى الثالث أقلها ضررًا، ويمكن القبول به أمرًا واقعيًا لا طاقة على ردّه، خاصةً أن «الدولة التي لا تفصل الدين عن نفسها، وتعمل بأحكامه... غير ممكنة الوجود» (ص92).

وهذا يعني أن العلمانية في تصوُّر صالح كركر ظلَّت على الصورة النمطية المتوارثة عند أجيالٍ من الإسلاميين، وهي أنها منتج غربيٌّ لا يمكن للإسلام أن يقبله. لكن الجانب الأهم الذي يلفت الانتباه هو وقوفه عند إمكانات متعدّدة للعلمانية، ثم إنشاء مفاضلة تنتهي بقبول العلمانية المحايدة إزاء الدين، والكافلة لحرية التدين، والمقتصرة على منع الخلط بين الدين والدولة، باعتبار هذه العلمانية أمرًا واقعيًا من جهة، وأقل الأمور ضررًا من جهة ثانية.

لا شك أن قبول العلمانية - وإن كان على سبيل الاضطرار أو المرحلية - أمر لا يسهل ترويجه بين صفوف الإسلاميين الذين تربّوا أيديولوجيًا على مقالتي الشمولية والحاكمية⁽³³⁾. وكان صاحب المراجعات واعيًا بهذه الإشكالية في سؤاله: «كيف تقبل الحركة الإسلامية بالعلمانية نقیضة الشمولية في الإسلام وقد قامت لمحاربتها، ومحاربة القائلين بها، المحاربين للإسلام؟» (ص92). لذلك سعى -وهنا ننظر في السؤال الثاني- إلى جعل القبول بالعلمانية مؤصلًا في مستويين: الأول مستوى أصولي عام، منطلقه السؤال عن حدود التكليف، وهل يكون بالممكن أم بالأمثل، حيث يرى أن مشروع الدولة الإسلامية⁽³⁴⁾ في السياق الكوني الراهن يدخل في باب التكليف بالأمثل المعجوز عنه، وأن المسلم عند تعدّد الأمثل يكون مكلفًا بالممكن⁽³⁵⁾. والممكن هو أن نقبل بالعلمانية المفروضة، وهو قبول له هدف محدّد: هو تجنّب «مبالغة الاضطهاد باسمها ضدنا إذا طبّقها علينا غيرنا» (ص51). وقد استدلّ صالح كركر على التكليف بالممكن سياسيًا بالسيرة النبوية في حادثتي صحيفة المدينة وصلاح الحديبية (ص83). أما المستوى الثاني فهو مستوى تاريخي، استقرأ فيه تاريخ الممارسة السياسية في الإسلام، ليستنتج أن الدين والدولة لم يتصلا إلا في الفترة الأولى، أما فيما عدا ذلك فكان هناك انفصال دائم بينهما. وحتى يكون لدعوته بإلغاء الجانب السياسي والانكباب على الجانب التربوي الديني وحده مشروعية، أحال على طبقة العلماء في تاريخ الإسلام، وكيف كانت «تعتني بالسياسة والشأن العام طبقًا لشمولية الإسلام، وذلك على مستوى النظر... دون أن تطلب الولاية في ذاتها»، وعبرت -مثلها في ذلك مثل المجتمعات الغربية- عن قطاع ديني «كان دائمًا في المجتمعات الإسلامية السابقة -قديمًا وحديثًا- مستقلًا عن الدولة» (ص82-80).

دفع هذا التصوّر لتاريخ العلاقة بين السياسي والديني في تاريخ الإسلام -بغض النظر عن دقّته العلمية والتاريخية- صاحب المراجعات إلى اعتبار العلمانية -بوصفها ممارسة لا اسمًا- حقيقة قائمة

(33) نتحدّث بالطبع عن جمهور الإسلاميين ولا نعمّم، خاصّةً فيما يتصل بمقولة الحاكمية. فالاستثناءات كثيرة، وقد كتب الإسلاميون أنفسهم -الذين ولدت هذه المقالة من بينهم- مقالاتٍ ناقدة لها، أقدمها ما كتبه مرشد الإخوان حسن الهضبي في كتابه المعروف «دعاة لا قضاة». وكان لصالح كركر في مراجعاته موقف صريح في نقد الحاكمية كما فهمها سيد قطب، معتبرًا أن «مسألة الحاكمية ونسبتها لله وحده دون سواه كانت خطأ كبيرًا» (ص31).

(34) يرى كركر أن شكل الدولة في الإسلام من المسائل الاجتهادية؛ إذ «لم يرق نص قطعي الدلالة في كتاب الله تعالى أو في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم يحدّد لنا بالتدقيق الشكل الذي نقيم به الدولة» (ص24).

(35) سؤال التكليف سؤال أصولي قديم، كان يجري غالبًا بعد تعريف التكليف وشروطه والكلام على إمكان التكليف بما لا يُطاق، وفيه خلاف أصولي ليس هنا موضع التفصيل فيه. ومع ذلك، نشير إليه لبيان أن صالح كركر لم يقدّم الأمر على صورته الخلافية، وإنما قدّم ما اعتبره قاعدة قطعية، هي أن الإنسان لا يُكلف إلا بالممكن. ووضع صاحب المراجعات التكليف بالممكن إزاء التكليف بالأمثل، وهي تسمية يبدو أنه اجتريها على غير ألفاظ الأصوليين واصطلاحاتهم، وأراد بها أن يقرب التكليف بالأمثل من التكليف بما لا يُطاق فحسب.

منذ نهاية الخلافة الراشدة، وأنها «في أهون معانيها (كفصل بين الدين والدولة)...هي أمرٌ واقعٌ منذ أمدٍ بعيدٍ حتى عهد قريبٍ». لكنها «بقيت واقعةً لا يُعرف اسمُها» (ص92)⁽³⁶⁾. وانطلاقاً من هذا التصوُّر تكوَّن موقفٌ مهمٌ في طريقة تمثُّل صالح كركر للعلمانية، جوهره أن الأمر المُكمل لإلغاء الصفة السياسية عن الحركة الإسلامية هو دعوة الدولة إلى رفع يدها عن الدين، باعتبار ذلك الوجه الآخر لدعوة العلماء إلى ترك السياسة العملية لأهلها (ص81-80)⁽³⁷⁾. وعلى الرغم من قيمة هذه الدعوة في تمثُّل جوهر العلمانية من حيث مبدأ حياد الدولة إزاء الدين، فإنها لم تجعل صاحب المراجعات ينتبه لتعدُّد الجمع بين وصف الدولة بكونها علمانيةً، واعتبار هذه الدولة نفسها تسيطر على المؤسسات الدينية وتوظفها⁽³⁸⁾.

يمكن القول: إن مراجعات صالح كركر -على قلة ما فيها من الضبط المفهومي والمنهجي- قد مثَّلت المثال الأوضح للإسلاميين المتَّجهين نحو الإقرار بأن منوالاً من العلاقات بين السياسي والديني صار أمراً مفروضاً، وأن العلمانية -بمعنى استقلال الدولة عن المؤسسات الدينية، واستقلال الدين عن توظيف المؤسسات السياسية- صارت أفقاً يسعى إليه إسلاميو ما بعد الخيبات السياسية الكبرى. وإذا كان صالح كركر لم يصل إلى قبول العلمانية والإقرار بها إقراراً نظرياً مؤصلاً عقدياً، فإنه انتهى إلى مقترحاتٍ يمكن عدُّها -دون مبالغة- مقترحاتٍ جريئةً في سياق تاريخ الإسلام السياسي، وكانت إذعائاً بأن مطلب «الحكم الإسلامي» مطلب متعذَّر، وأن مبدأ الشمولية الذي تأسَّست عليه حركة الإخوان المسلمين وعموم الحركات القريبة منها قد تعرض إلى نقدٍ جوهريٍّ. وإذا كان هذا النوع من النقد أمراً مألوفاً خارج الإسلاميين، فإن صدوره عن قياديٍّ من قياداتهم يبدو أمراً له وزنه.

ومع ذلك، فلا شك أن جرأة ما عرضه صالح كركر في مراجعاته لا يخفي ما فيها من الاضطراب فيما يتعلَّق بالمسألة العلمانية. فمن جهة، يرى صالح كركر أن النظام العلماني يُعدُّ هو الأفق الممكن والأوحد لخوض العمل السياسي. لكنه ظلَّ -في المقابل- عاجزاً عن تأصيله نظرياً. وقد أفقد ذلك مراجعاته جانباً من المصداقية؛ لأنها وهي تتحدَّث عن إلغاء الصفة السياسية تتحدَّث عن ذلك باعتباره عملاً وقتياً حتى يستعيد المجتمع «عافيته الإسلامية»، وحين تقبل بالعلمانية تقبل

(36) تجدر الإشارة في هذا الموضع إلى أن صاحب المراجعات -في سياقٍ سجاليٍّ مع أحد الردود عليه- رأى أن العلمانية مثلما هي معروفة في الدولة الغربية الحديثة لم تُعرف قط في أرض الإسلام قبل كمال أتاتورك (انظر: ص106).

(37) يمكن الانتباه طبعاً في هذه الدعوة إلى الوعي بمشكلة جوهرية من مشكلات مسار العلمانية في البلاد العربية والإسلامية، وهي مشكلة سيطرة الدولة على الدين وتوظيفه توظيفاً فجاً في اتجاه بناء مشروعيتها.

(38) انتبه صالح كركر لهذه الإشكالية نوعاً ما في ردِّه على بعض المقالات التي ناقشت مراجعاته، فقد تساءل: «كيف يمكن للدولة أن تكون علمانية مؤكدة على علمانيتها، وراعية للدين ومسؤولة عنه في الوقت نفسه؟» (ص121).

بها لسبب واحد، هو تعذر إنشاء «دولة الوحي». وهنا يقرّ الإسلامي بالعلمانية في مستوى العمل من باب تعذر إنجاز خياره الأصلي، أي الدولة الإسلامية. إلّا أنه يستمرّ في الاعتقاد -في مستوى النظر- أن العلمانية ليست مما يقره الإسلام حتى وإن كانت تجربته التاريخية العملية هي تجربة «افتراق الإسلام عن السلطان» (ص92).

وهناك وجه آخر من وجوه الاضطراب في مراجعات صالح كركر، وهو حديثه عن الدولة الوطنية باعتبارها دولة علمانية، والحال أن هذا التوصيف عليه اعتراضات جمّة. لكن هذا الاضطراب، وإن أفقّد مراجعاته قوتها الاستدلالية ومصادقيتها العملية، فإنه يعبر عمّا نعتبره مرحلة مهمة من مراحل تغيّر الوعي الإسلامي في علاقته بالمسألة العلمانية: من وعي رافض إلى حدّ المواجهة مع الدولة الوطنية القائمة والبحث عن اقتلاعها بالجملة، إلى وعي يضع حماسة شعارات النشأة جانباً ليعتنق -عملياً على الأقل- استحالة بناء الدولة الإسلامية المطلوبة، والاكتماء بالنضال من أجل دولة العقل والقانون. وهذا ما يُفسر رفض صالح كركر رفضاً حاسماً لتكفير المجتمع والسلطة، معتبراً أن «السلطة نفسها لم تعلن أبداً عن رفضها للإسلام، وكل ما فعلته لم تفعله إلّا متأولة» (ص31).

لم تلقَ هذه المراجعات -على طرافتها وجرأة مقترحاتها- أيّ صدّى إلّا وقت نشرها على صفحات جريدة الحياة اللندنية، كما أهملتها الدراسات العلمية المُخصّصة للإسلام السياسي ولم تُحلّ إليها. وسبب ذلك -في ظني- هو أنها ظهرت في أواسط التسعينيات، التي كان نظام زين العابدين بن علي يمسك فيها بقبضته على البلاد التونسية بعد نجاحه في سحق الإسلاميين وكسر مقوماتهم التنظيمية بالكامل، فكانت مراجعات صالح كركر في فترة قوة النظام التونسي، ولم تتعدّ النقاش الإسلامي الإسلامي -إلّا نادراً- ضمن مناخات المنفى وإكراهاته. وهناك سبب آخر يفسّر سبب هذا الرفض الكامل لها داخل حركة النهضة، فالمطلع على بعض الردود يدرك في يسر أنها مراجعات وُلدت لتموت في مهدها، خاصة أن صاحبها لم يكن شخصية وفاقية داخل الحركة، وكان بينه وبين الرجل الأقوى فيها -راشد الغنوشي- علاقات متوترة منذ فترة السجن الأولى عام 1981م.

التأصيل النظري للعلمانية المقنّعة

إذا كانت مراجعات صالح كركر لم تلقَ أيّ اهتمامٍ دراسيٍّ باستثناء الردود على صاحبها بعد نشرها، فإن كتب سعد الدين العثماني التي عرض فيها أطروحته عن العلاقة بين الديني والسياسي كان لها -وما يزال- نصيبٌ من الاهتمام. والفرق في التلقي بين القياديين أمر مفهوم. فسعد الدين العثماني

القيادي المغربي لم تكن أطروحته عملاً شخصياً فحسب، وإنما عبّرت عن اتجاهٍ حزبيٍّ كامل⁽³⁹⁾، في حين كانت مراجعات صالح كركر مراجعاتٍ شخصية، ولم تلقَ قبولاً داخل حزبه، بالإضافة إلى كونها مؤطرةً بالنفي والإقامة الجبرية.

كما أن القياديين يشتركان في أن تكوينها الأصلي تكوينٌ علميٌّ حديث، ولا علاقة لهما بالمؤسسات الدينية التقليدية مثل قيادات الإسلام السياسي عبر تاريخه، مع اختلافهما في أن سعد الدين العثماني قد تلقى تكويناً أكاديمياً في أصول الفقه إلى جانب تكوينه العلمي والمهني بوصفه طبيباً، وهو ما جعله أعمق كثيراً في التعامل مع الموروث الديني من القيادي التونسي الذي لم يكن له هذا التكوين. وربما هذا ما يفسّر أنه مضى أبعد في تبيئة العلمانية ضمن فضاء حركات الإسلام السياسي، حتى وإن لم يصرّح بقبولها مثل صالح كركر، وفُضِّل أن يسمي ما يقترحه تمايزاً بين الديني والسياسي ليكون احتمالاً ثالثاً لإدارة العلاقة بينهما، ففي ما يقترحه طريقة مختلفة عن علاقة الوصل التي تعني دولة يحكمها رجال الدين أو تُحكم باسمه، وعلاقة الفصل التي تعني دولة منفصلة بالكامل عن القيم الدينية.

تقول أطروحة العثماني في خلاصتها الأساسية: إن «العلاقة الأوفق بين الدين والسياسة في الإسلام ليست هو الفصل القاطع، وليس هو الوصل والدمج التامّين، بل هو وصل مع تمييز وتمايز»⁽⁴⁰⁾. وتنتهي هذه الأطروحة التي لا يمكن اعتبارها ابتداءً⁽⁴¹⁾ إلى النتيجة الرئيسة التالية: «الدولة الإسلامية دولة مدنية، وليست دولة دينية بالمعنى المتعارف عليه في الفكر السياسي الغربي. فطبيعة التصرفات النبوية بالإمامة وسماتها توضح كيف أن الإسلام ينزع كلّ عصمة أو قداسة عن ممارسات الحكّام وقراراتهم... الدولة في الإسلام -إذن- دولة دنيوية، قراراتها بشرية»⁽⁴²⁾.

لعل مفتاح أطروحة سعد الدين العثماني هو ما يصطلح عليه بـ «التصرفات النبوية بالإمامة»، وكان استخدامه لمصطلح «التصرفات» بدلاً من مصطلح «السُّنة» من باب اعتباره أن مفهوم

(39) سعد الدين العثماني، الدين والسياسة: تمييز لا فصل (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط6، 2015م)، ص12.

(40) المرجع نفسه، ص101-100. وقد كرّر العثماني هذه الأطروحة نفسها بصيغٍ متقاربةٍ جداً في مؤلفاته قبل هذا الكتاب وبعده. انظر مثلاً: تصرفات الرسول بالإمامة: الدلالات المنهجية والتشريعية (الرباط: منشورات الزمن، ع37، 2002م)، ص95.

(41) انظر على سبيل المثال لا الحصر ما قاله محمد عمارة: «ومن هنا، فإن الصياغة التي نفّض استخدامها، والتي نراها التعبير الأدق عن موقف الإسلام من هذه القضية، هي أن نقول: إن الإسلام ينكر أن تكون طبيعة السلطة السياسية الحاكمة دينية خالصة، أي ينكر وحدة السلطتين الدينية والزمنية؛ ولكنه لا يفصل بينهما، وإنما هو يميز بينهما. فالتمييز لا الفصل بين الدين والسياسة هو موقف الإسلام». انظر: محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (القاهرة: دار الشروق، ط1، 1409هـ/1988م)، ص65-64.

(42) سعد الدين العثماني، الدين والسياسة، مرجع سابق، ص29.

«السنة» السائد مفهوم متأخر، وأنه غير كافٍ من جهة التعريف⁽⁴³⁾. وفي الإجابة عن السؤال: «هل السنة كلها وحي؟»⁽⁴⁴⁾، يجيب العثماني بالنفي من خلال الاستدلال بجملته من الأحاديث النبوية المشهورة، انتهى منها إلى أن جزءاً من السنة ليس وحيًا، ففيه ما هو اجتهاد شخصي قائم على الظن بصريح لفظ النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه في هذا الظن بشرٌ كغيره يخطئ ويصيب. ويبيّن العثماني تصوّره للتصرفات النبوية على أنها ليست كلّاً واحداً في موضوعها، ولا كلّاً واحداً في الجمهور المستهدف، ولا كلّاً واحداً في درجة الإلزام. وإذا كانت تصرفاته في التشريع العام (التبليغ والإفتاء) مما يدخل في الديني، ويتّجه إلى عموم الأمة، وله طابع الإلزام، فإن تصرفاته في التشريع الخاص (القضاء والإمامة) «مرتبطة بزمان أو مكان أو أحوال أو أفراد معينين، وليست عامّة للأمة كلها. وهي ملزمة لمن توجّهت إليهم فقط، وليس لغيرهم»⁽⁴⁵⁾. «والتصرفات النبوية بالإمامة هي تصرفاته صلى الله عليه وسلم بوصفه إماماً للمسلمين، ورئيساً للدولة يدير شؤونها بما يحقق المصالح ويدرك المفاسد، ويتخذ الإجراءات والقرارات الضرورية لتحقيق المقاصد الشرعية في المجتمع. ويسمّيها بعض العلماء تصرفات بالسياسة الشرعية أو بالإمارة»⁽⁴⁶⁾.

وفي نصوص العثماني الأولى نجد الأساس الذي بنى عليه بعد ذلك هذه الفروق في تصرفات النبوة، فقد تحدّث عن «منطقة الفراغ التشريعي»⁽⁴⁷⁾، وعرفها بكونها «منطقة تركها الشرع قصداً للاجتهاد الفقهي، وأذن فيها للأفراد أو الهيئات المختصة بوضع التشريعات والتنظيمات المناسبة في إطار مقاصد التشريع وأهدافه العامّة. وهذا ليس إهمالاً لها بطبيعة الحال، بل يدلّ -بالعكس- على إصرار مقصودٍ لإعطائها صورةً تواكب العصور والظروف المختلفة»⁽⁴⁸⁾. ثم يبيّن العثماني أن تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم ضمن منطقة الفراغ التشريعي إنما تقع اجتهاداً وفّق ما يتطلّبه الواقع آنذاك، وانطلاقاً من كونه «ولي الأمر»، و«ليس بوصفه نبياً يبلغ الوحي»⁽⁴⁹⁾.

(43) انظر: سعد الدين العثماني، «السنة النبوية: إعادة نظر في التعريف»، جريدة المساء المغربية، 13 سبتمبر 2009م. وهو موجود على موقعه الشخصي (الفسائل)، على الرابط:

<http://www.fassael.ma/index.php/2015-03-20-08-55-14/2015-03-20-08-55-46/>

(44) وهو عنوان مقالة له منشورة على موقع الإسلام اليوم، كان يرد فيها على مقالة الشريف حاتم العوني بالموقع نفسه. انظر الرابط السابق.

(45) الدين والسياسة، مرجع سابق، ص14.

(46) تصرفات الرسول بالإمامة، مرجع سابق، ص54.

(47) فقه الدعوة والتأصيل، مرجع سابق، ص53.

(48) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(49) المرجع نفسه، ص54.

وهكذا أمكن لسعد الدين العثماني -في إثبات ما يعتبره مدنية الدولة- أن يعيد النظر في تاريخ الممارسة السياسية في الإسلام، سواء كانت ممارسة النبي أم الصحابة⁽⁵⁰⁾ أم غيرهم، مثلما أمكن له أن يكون رؤيةً مختلفةً عن عامة المسلمين في علاقتهم بالتجربة السياسية الغربية وتجربة الدولة الوطنية، فلا نجد لديه أثرًا للتشنج والتوتر في الحديث عنهما، ولا نزوعًا إلى التوقع والانغلاق. أما العداء للغرب الذي مثل ثابتًا من ثوابت أدبيات الإسلام السياسي، فقد ترك مكانه للانفتاح على ما تنتجه الإنسانية «من آليات ونظم»⁽⁵¹⁾، فالإقرار بمدنية الدولة يجعلنا -في تصور الكاتب- «قادرين على تمثيل النموذج الديمقراطي في أعلى صورته، بل وإغناؤه بمبادئ وقيم تعطيه العمق الاجتماعي والبُعد الإنساني الواسع»⁽⁵²⁾. وأما العلاقة مع الدولة الوطنية القائمة، فإن كتابات سعد الدين العثماني وأدبيات حزبه تحرص على التأكيد على شرعية تلك الدولة، و«الحسم مع التفكير الانقلابي، والقطع مع منطق المواجهة مع النظام، والتبني النهائي للمنهج الإصلاحية في التغيير»⁽⁵³⁾.

لا شك أننا هنا أبعد ما يكون عن حاكمية المودودي وسيد قطب. وإذا كان سعد الدين العثماني في تكوينه الإسلامي الأول تربّي -من ضمن منابع كثيرة- على أدبيات الإخوان المسلمين القديمة، فإنه مع تطور التجربة السياسية والحزبية وتكوينه الأصولي الفقهي أمكنه أن يبني تصورًا مجاوزًا لشعار «الإسلام دين ودولة»، وأمكنه في الوقت نفسه أن يفكر في مقولة تطبيق الشريعة تفكيرًا نقديًا. ولم يكن ما اقترحه مجرد آراء شخصية، بل رؤية حزبية يتبنّاها حزبه (حزب العدالة والتنمية)، ولم يكن أيضًا ما ذهب إليه -من مدنية الدولة وتمييز الديني عن السياسي- مجرد اجتهادٍ سياسيٍّ عمليٍّ، بل محاولة فكرية تأصيلية تمُدُّ بجذورها إلى سُنّة النبي نفسه.

لن نناقش في هذا المقام دقّة التأصيل الأصولي لدى سعد الدين العثماني، فقد قام بهذا العمل غيرنا⁽⁵⁴⁾، بل ما نحن معنيون به هو سبب بحثه عن هذا التأصيل أولاً، وفيَم وظّفه

(50) «فما دامت الممارسة السياسية النبوية نفسها نسبية، فمن باب أولى أن تكون التجربة الراشدية كذلك نسبية. وإذا كنّا مأمورين بالاقتداء في مجال التصرفات النبوية السياسية بالمنهج العام دون الجمود على الأحكام الجزئية، فإن الاقتداء الذي أمرناه للخلفاء الراشدين لا يمكن إلا أن يكون أيضًا اقتداءً بمنهجهم في التعامل مع كل نوع من التصرفات النبوية، وأسلوب تفاعلهم مع الواقع الإسلامي المتغير، وتنزيلهم للدين فيه. أما الأشكال المؤسسية والآليات الدستورية والاجتهادات التشريعية والسياسية للفترة الراشدية، فإنها نتاج بشريٍّ محكوم بالسياق التاريخي والظروف الحضارية والمناخ الثقافي لعصرها. ويجب ألاّ تتحوّل إلى جزء من الدين يُلزم به المسلمون على اختلاف عصورهم». انظر: تصرفات الرسول بالإمامة، مرجع سابق، ص 97.

(51) الدين والسياسة، مرجع سابق، ص 37.

(52) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(53) سعد الدين العثماني، «حركة التوحيد والإصلاح بالمغرب: حصيلة التحولات والمراجعات»، على الرابط:

<http://www.fassael.ma/index.php/2015-03-20-08-55-14/2015-03-20-08-57-55/>

(54) انظر: بلال التليدي، الدولة المدنية في إسهامات الدكتور سعد الدين العثماني: محاولة للتأصيل أم إسقاط لمفاهيم

ثانيًا؟ وهل ما ذهب إليه باعتباره أطروحةً ثالثة خارج أطروحتي الدولة العلمانية والدولة الدينية هو خط ثالث حقًا؟

لا شك أن البحث عن هذا التأصيل له مطلبان: مطلب علمي هو الاجتهاد فيما يتعلّق بالسُّنة، ومطلب سياسي هو الاجتهاد في تطوير إسلام سياسي يعيش جوهريًا تجاذبًا معيّنًا بين حقيقتين: كونه جماعةً دعويةً تربيةً تنحو إلى إنتاج فردٍ متدينٍ على النحو الذي تفهمه للتدين، وكونه حزبًا سياسيًا يمارس السياسة على النحو الذي يفهمه منها. ويدرك المتابع للإسلام السياسي في المغرب أن أطروحة العثماني قد وُلدت ونضجت في سياق المناقشات حول ضرورة التخصّص⁽⁵⁵⁾، وكانت قبل أن تكون تنظيرًا في الدولة تنظيرًا في العلاقات بين السياسي والدعوي ضمن حركة التوحيد والإصلاح. لكن هذا لا ينبغي أن يوهمنا بأن هذا التأصيل مسار ذاتي، اقتضاه تطوُّر طبيعي، ولا كونه وليد مراجعاتٍ تلقائية؛ لأن المراجعات نفسها قد تدفع إلى أكثر من اتجاه⁽⁵⁶⁾. وفيما يتعلّق بالعثماني في تمييزه بين السياسي والديني، فإن الأمر يُفسَّر -إضافة إلى الأسباب الذاتية- بوطأة العصر العلماني⁽⁵⁷⁾ من حيث هو دافع إلى التأصيل وموجّه إياه في اتجاه الاقتراب من معايير الدولة الحديثة وما تقتضيه في علاقاتها بالتعدّد العرقي والديني.

ولا شك أن سعد الدين العثماني في صريح منطوقه لم يتبنّ العلمانية، بل إنه قدّم أطروحته من جهة كونها منجاة منها، ومن ضديدها: الدولة الدينية. ولكن إذا نظرنا في خصائص الدولة المدنية التي يذكرها العثماني ويدعو إليها، نرى فيها خصائص الدولة الحديثة العلمانية. كما يبدو أن ما يذكره من موقع الدين في الدولة التي يدعو إليها، ويرى أن الإسلام أيضًا يدعو إليها، هو أقرب

الدولة الحديثة خارج النسق الأصولي؟ موقع منتدى العلاقات العربية والدولية، على الرابط:

<https://www.fairforum.org/research/48/>

وانظر أيضًا: أمجد جبرون، «تصرفات الرسول بالإمامة» للعثماني هل هو تأصيل للعلمانية؟ على الرابط:

<http://almultaka.org/site.php?id=665&idC=6&idSC=19>

(55) انظر: بلال التليدي، الدولة المدنية، مرجع سابق، ص4.

(56) اقترنت مفردة المراجعات فيما يتعلّق بالحركات الإسلامية بمعنى الخروج من التشدّد إلى الاعتدال. وهو معنى كرّسه الاستعمال. ولكن لا أرضية استدلالية عقلية تسنده. وأدبيات سيد قطب المتأخرة، أو أدبيات شكري مصطفى، كلها يمكن عدها نظريًا مراجعات. وهذا ما جعلنا في هذا البحث نحاول التفكير في السبب الذي جعل سعد الدين العثماني وحركته يتجهان بالمراجعات في اتجاه ما يصفه المقال.

(57) يشير سعد الدين العثماني في مقالاته «حركة التوحيد والإصلاح بالمغرب: حصيلة التحولات والمراجعات» إلى العوامل الدافعة إلى التغيير، ومنها: «خصوصيات الواقع الفكري والثقافي المغربي المتأثر عمومًا بالتوجهات العقلانية الفرنسية وفلسفة الأنوار، وهو ما ترك أثره في مختلف التوجهات الفكرية بالبلاد، وفي مقدمتها الحركة الإسلامية». انظر الرابط:

<http://www.fassael.ma/index.php/2015-03-20-08-55-14/2015-03-20-08-57-55/>

إلى العموميات الإنشائية التي لا محصل منها عند ترجمتها مؤسسياً⁽⁵⁸⁾. وإذا كان جوهر هذه الدولة المدنية هو قيامها على التمييز بين الديني والسياسي، فالسؤال المباشر هو: هل يقع هذا التمييز خارج جوهر العلمانية من حيث إنه ليس فصلاً بين الدين والسياسة على هذا الإطلاق، وإنما هو فصل مؤسسي بين مؤسسة الدولة والمؤسسة الدينية، غايته الجوهرية هي التمييز بين عمل المؤسستين؟ فما الذي يجعل العثماني يرى أن مقالته في التمييز خارجة عن حدود العلمانية؟ وفي النهاية، ماذا يعني هذا التمييز بالضبط؟ وكيف يُترجم عملياً؟

لا يجد الباحث أجوبةً عن هذه الأسئلة، مثلما لا يجد أيّ وقوفٍ نظريٍّ عند العلمانية كما لو كان المفهوم منها واضحاً. والظاهر أن سعد الدين العثماني يتمثل المعنى الأكثر بساطةً من معانيها، والأكثر تغييباً لتعقدها، وهو معنى الفصل بين الدين والدولة. والظاهر أيضاً أن هذا المعنى الشائع الذي يغلب على المناقشات العربية للموضوع هو الذي كان موجهاً له في قراءة التصرفات النبوية وبنائها على ثنائيات: الديني/الدينيوي، والملزم/غير الملزم.

لا يشغلنا هنا نقد الأسس النظرية التي بنى عليها سعد الدين العثماني مقالته في التمييز، وإنما الانطلاق من هذا النقد إلى السؤال: ما هي وظيفة هذا التمييز إذا لم تكن له بنية مفهومية واضحة، ولا يمكن ترجمته عملياً إلى إجراء محدد؟

يمكن أن نتحدث هنا عن وظائف ثلاث: الوظيفة الأولى هي الإقرار بأن الجمع التقليدي في أدبيات الإسلام السياسي بين الدعوي والسياسي بوصفه مقدمةً إلى الدولة التي يظنون أن الدين يريد لها، هو أمر متعذر. وتخدم مقولة التمييز هنا هذا الإقرار دون أن ينقلب في الوقت نفسه إلى إقرارٍ بحتمية فصل السياسي عن الديني.

أما الوظيفة الثانية فهي التبيئة الهادئة للعلمانية في جسمٍ سياسيٍّ نشأ أيديولوجياً على رفضها. ولكي تكون التبيئة هادئةً يتم تبسيط ظاهرة العلمانية، وإخراجها من كونها مساراً تاريخياً إلى كونها نوعاً من الخيارات، يمكن قبوله ويمكن رفضه، وقصرها على مقولة «فصل الدين عن السياسة». ثم تُقدّم مقولة التمييز كما لو كانت جزءاً من الوصل، ومختلفةً جوهرياً عن الفصل، أي بمثابة خط ثالث يغذي الارتياح إلى الخصوصية الحضارية. ثم يُقرأ الإرث الديني على ضوءها، حتى تصبح مقولة التمييز هي الأصل في الإسلام، لا مقولة ناشئة تحت ضغط الواقع.

(58) يقول واصفاً دور الدين: «إن الدين حاضر في السياسة كمبادئٍ موجّهة، وروح دافقة دافعة، وقوة للأمة جامعة». انظر: الدين والسياسة، مرجع سابق، ص 101.

وأما الوظيفة الثالثة فهي ترجمة العلمانية بغير اصطلاحها المعروف تجنباً لما في ذاكرة المصطلح من أعباء، وهي ذاكرة مُثَقَلَةٌ بالالتباس في المنابت الغربية، فما بالك في البلاد العربية.

وأيّ كان الأمر، فإن مقالة التمييز -مقارنة بمقالة الشمولية- تمثّل سمةً إضافيةً لمرحلة مختلفة من مراحل الاختراق العلماني لحركات الإسلام السياسي، حيث لم يعد قبول العلمانية مجرد اضطراب للأمر الواقع، وهو اضطراب عملي برغماتي خالص لا يغادر مسلّمات الإسلاميين النظرية في كون الإسلام والعلمانية لا يلتقيان جوهرياً، بل صار القبول يتجاوز الاضطراب إلى التنظير لعلمانية مُقنّعة. ويكشف هذا الأمر أن تفاؤلات البدايات في الإسلام السياسي الجامع بين الدعوي والسياسي يؤول إلى إدراك تعذّر الجمع بينهما، وصعوبة الانضواء ضمن المنظومة السياسية القائمة دون تبني شكلٍ من أشكال العلمنة.

وانطلاقاً من مراجعات صالح كركر ونصوص سعد الدين العثماني، فإننا نميز خصائص مرحلة التعلم التي بدأت في التسعينيات، وبدأت معها ولادة ما يمكن أن نسمّيه الإسلامي العلماني، ومن هذه الخصائص: القبول بالعلمانية بوصفها واقعاً قائماً دون التأسيس له نظرياً، وإنما التسليم به انطلاقاً من استقراء الممارسة السياسية في تاريخ الإسلام. وهذا ما قام به صالح كركر في مراجعاته⁽⁵⁹⁾. ومن هذه الخصائص أيضاً: التأصيل النظري لعلاقة التمايز بين السياسي والديني في التجربة النبوية نفسها، وفي نصوص الأصوليين المسلمين القدامى والمُحدثين. فنكون أمام تأصيلٍ للعلمانية تحت مسمّى المدنية في الممارسة السياسية الإسلامية وفي النصوص الأصولية. وفي الحالين يبدو العصر العلماني ضاغطاً على الإسلاميين في قراءتهم للتراث الإسلامي الذي ظلوا زماناً يعتقدون أنه يمدّهم بالدليل تلو الدليل على أن الإسلام لم يعرف أيّ نوعٍ من أنواع الفصل بين السياسي والديني.

الخاتمة

تقودنا في هذه الخاتمة جملةً من الأسئلة، أهمها: كيف آلت تجربتان من تجارب الإسلام السياسي لكلٍ منهما علاقة مختلفة بالدولة القائمة إلى نتائج متقاربة في العلاقة بالعلمانية؟ وهل يمكن أن نعتبر ما جاء في مراجعات صالح كركر وسعد الدين العثماني ممثلاً لاتجاه عامٍّ في الإسلام

(59) من الطريف أن حركة النهضة في مؤتمرها العاشر قد انتهت إلى الغاية نفسها التي أرادها صالح كركر (تحرير الدعوي من السياسي)، ولكن من سبيل مضاد. فقد أراد صالح كركر إلغاء السياسي للاكتفاء بالدعوي، فألغى إخوانه بعد زمنٍ طويلٍ الدعوي للاكتفاء بالسياسي. وفي شيء من الاستعراض الخالي من البناء النظري الحقيقي تمّ الإعلان في المؤتمر العاشر للحركة (2016م) عن تخليها عن الإسلام السياسي، وتحوّلها إلى تيارٍ واسعٍ من المسلمين الديمقراطيين. انظر البيان الختامي للمؤتمر

على الرابط: <https://cutt.us/kBAbK>

السياسي؟ وهل يستطيع الإسلام السياسي أن يتجاوز ما يمكن أن نسّميه وعيًا شقيًا بالعلمانية؟ ومقصود السؤال الاستفهام عن إمكان الخروج من علمانية مُقنّعة (الإسلام السياسي في تجاربه المتقدمة تعبير عنها) إلى علمانية صريحة لا ترى قلقًا في تجاوز الانتماء الديني بالقناعة العلمانية؟

للإجابة عن السؤال الأول، يمكن الوقوف في البداية عند كثيرٍ من نقاط التماثل بين تونس والمغرب، سواء كان ذلك في تاريخ نشأة الحركات الإسلامية أم في تاريخ انطلاق أولى المراجعات. فقد كانت المراجعات المغربية الأولى بعد قتل عمر بن جلون القيادي الاشتراكي في أواسط السبعينيات (1975م)⁽⁶⁰⁾، وكانت المراجعات التونسية قريبة جدًا من تلك الفترة، إلّا أنها لم ترتبط بحدثٍ محدّد بقدر ما ارتبطت بشعور بعض الإسلاميين بالضيق من الثقافة الإخوانية المحدودة⁽⁶¹⁾. ومن المشهور دراسيًا أن الإسلام السياسي في المغرب وتونس كان بينهما تأثير وتأثر على الدوام⁽⁶²⁾.

إلّا أن هذا التماثل في المسار والاتجاه قد قابله تباينٌ في العلاقة بالدولة القائمة. فإذا كانت الحركة الإسلامية في المغرب قد مرّت ببعض الاصطدام مع السلطة، فإن هذا الاصطدام كان محدودًا باستمرار، ولا يبلغ ما وقع في تونس من النزوع نحو استئصال وجود الحركة الإسلامية. وقد تجنّبت أهم الحركات الإسلامية بالمغرب مبكرًا مآزق التنظيم السري، والارتباط الحركي الدولي، والتكفير والعنف⁽⁶³⁾.

(60) كان هذا الحدث علامةً فارقةً في تاريخ الإسلام السياسي المغربي. فقد تعرضت حركة الشبيبة الإسلامية بعدها لملاحقاتٍ أمنية، وتصدّعت تنظيميًا بعد فرار قائدها عبد الكريم مطيع. وكان سعد الدين العثماني وعبد الإله بنكيران عضوين في لجنة وطنية يرأسها محمد لتييم، وانتهت مناقشاتها بتأسيس الجماعة الإسلامية سنة 1981م بهيكله جديدة منفصلة عن حركة الشبيبة.

(61) إن مراجعات صالح كركر وثيقة من الوثائق القليلة التي حوت قراءة نقدية متعلّقة بالإسلام السياسي في ملامحه الإخوانية. فالوثيقة الأولى هي تلك التي صاغها الإسلاميون التقدميون تحت عنوان: «من أجل تصحيح الوعي بالذات»، وشاركت في المناقشات التي سبقت صياغتها شخصياتٌ مختلفة من داخل «حركة الاتجاه الإسلامي» ومن خارجها. وكان صلاح الدين الجورشي قد أوجز في مقدمة الوثيقة تاريخ المراجعات داخل الإسلاميين التونسيين، الذي بدأ منذ «صائفة 1976م، ثم تطور ليتخذ منعرجًا مهمًا فيما بين 78 و79، حيث اضطرت مجموعة أن تعلن عن انسحابها» وسمّت نفسها بالإسلاميين التقدميين. انظر: عبد العزيز التميمي، وصلاح الدين الجورشي، وكمال بن يونس، من أجل تصحيح الوعي بالذات (تونس: منشورات مكتبة الجديد، ط1، 1985م)، ص3.

(62) تحدّث بلال التليدي عن دور كتابات راشد الغنوشي -وخاصةً كتابه «الحريات العامة في الدولة الإسلامية»- في الدفع باتجاه المراجعات المغربية. انظر: بلال التليدي مراجعات الإسلاميين: دراسة في تحولات النسق السياسي والمعرفي (بيروت: مركز ناء للبحوث والدراسات، ط1، 2013م)، ص184.

(63) لا يتعلّق الأمر بحركة التوحيد والإصلاح وحدها، بل بحركة العدل والإحسان أيضًا. وقد لخصت موسوعة مركز دراسات الوحدة العربية خصائص المنظومة الفكرية للشيخ عبد السلام ياسين في: قطرية التنظيم، وشجب مظاهر العنف السياسي، والامتناع عن تكفير المنافسين السياسيين، واعتماد الأسلوب الجهري في الدعوة، وقبول مبدأ الديمقراطية وفق تأويل خاص يرى فيها أقل الحلول ضررًا، فضلًا عن تسهيلها لمسلسل يؤدي إلى قيام الدولة الإسلامية. انظر: عبد الغني عماد

لقد كانت فترة التسعينيات فترة حاسمة في تجربة الإسلام السياسي في البلدين، وتميّزت بنوعين من العلاقة بالدولة القائمة: علاقة الصدام في تونس، وعلاقة الاحتواء في اللعبة السياسية القائمة في المغرب. والطريف أن كلا النوعين من العلاقات أدّى إلى نتائج متقاربة. فقد كان العنف الشديد والإقصاء الكامل الذي تعرضت له حركة النهضة في تونس عاملاً من عوامل مراجعات صالح كركر وتأثر النهضة بـ «سلطة العلمانية المعيارية»⁽⁶⁴⁾، حتى انتهت في مؤتمرها العاشر -بعد إعلان التخصّص السياسي- إلى اعتبار نفسها غير قابلة للتصنيف ضمن الإسلام السياسي⁽⁶⁵⁾. وكان الاحتواء في قواعد اللعبة السياسية القائمة كالتجربة المغربية مدخلاً إلى رؤية تأسيسية هادئة تجلّت في كتابات أحمد الريسوني وسعد الدين العثماني، وانتهت إلى القبول بما يمكن تسميته بالعلمانية المقنّعة. وأن تختلف التجربتان التونسية والمغربية في العلاقة بالدولة في التسعينيات وأوائل الألفينات كل الاختلاف لتنتهيا إلى نتائج متقاربة، فهذا يكشف دون شك أن الاتجاه إلى قبول العلمانية ليس مشروطاً بالسياق الذي تجد فيه حركات الإسلام السياسي نفسها، أو لنقل لا وجود لعلاقة ضرورية بين الخضوع للاستبداد ورفض العلمنة، أو المشاركة السياسية وقبولها. ويكشف هذا أيضاً أنه أيّما كان السياق الذي يوجد فيه الإسلاميون، فإنهم ينتهون إلى أن إدارة علاقة الوصل بين الدعوي والسياسي تمثل مشكلة حقيقية، وأن الأفق الأوحّد لمحاولة التغلّب عليها كامنٌ في الفصل بينهما، إمّا بمقولة التمييز كما في التجربة المغربية لحزب العدالة والتنمية، وإمّا بتجربة الفصل والتخصّص السياسي كما في التجربة التونسية لحركة النهضة.

(إشراف)، الحركات الإسلامية في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2013م)، ص1851-1852.

(64) هي عبارة استخدمتها الباحثة الألمانية هانا فايفر Hanna Pfeifer في دراسة لها عن حركة النهضة. وعرفت المقصود بـ «سلطة العلمانية المعيارية» باستحالة العلمانية إلى معيار للاعتراف بشرعية النشاط السياسي في المستويين الدولي والتونسي. Pfeifer, Hanna. The Normative Power of Secularism. Tunisian Ennahda's Discourse on Religion, Politics, and the State (2011–2016). Politics and Religion, 2019, p. 2.

(65) خصّص كافاتورتا وميروني مقالة لرصد مسار «اعتدال» حركة النهضة في اتجاه تحولها إلى حزب محافظ، وذلك ضمن فرضية تقول: إن القمع الشديد الذي لقيه الحزب من الدولة، والصدود من قطاعات واسعة من المجتمع في فترة زمنية طويلة، جعلاه مضطراً إلى مساءلة قناعاته، وإعادة بنائها بالكامل. وجعل الباحثان من معايير قياس الاعتدال: قبول الديمقراطية، واقتصاد السوق، واعتبار القيم الدينية مجرد مرجعيّات لا مبادئ موجهة لصناعة السياسة العامة. وقد كانت الفرضية المقترحة «الإقصاء بوصفه سبيلاً إلى الاعتدال» مناقشة لفرضية قديمة في اعتبار الإسلام السياسي والحركات الراديكالية عامة «تعتدل» عبر الدمج في اللعبة السياسية. للمزيد حول الفرضية الأولى، انظر:

Cavatorta, Francesco and Merone, Fabio, Moderation through exclusion ? The journey of the Tunisian Ennahda from fundamentalist to conservative party, Democratization, 20 : 5 (2013), 857-875.

وللمزيد حول الفرضية الأخرى:

Schwedler Jillian, Faith in Moderation, Islamist Parties in Jordan and Yemen, Cambridge University Press, 2006. Can Islamists Become Moderates? Rethinking the Inclusion- Moderation Hypothesis. _____

.World Politics, 63, (2011), pp 347-376

ومع اختلاف التجربتين الإسلاميتين في المغرب وتونس، ونعني بالاختلاف أساساً طبيعة الدولة وطبيعة العلاقة بها، فإن لدينا طريقتين في تبيئة العلمانية في الأوساط الأكثر عداءً لها تاريخياً، وهما طريقتان متزامنتان تقريباً ومتكاملتان. ويمكن القول بعد رصد بعض الفروق بينهما وتحليلها: إن القياديين التونسي والمغربي كليهما قد وجدا -من منطلقات متباينة- في افتراق السياسي عن الديني في تجربة الإسلام التاريخية النموذج النظري الأمثل، أو النموذج العملي الذي لا محيص عنه.

وبالطبع، ليس من السهل الانطلاق من هاتين التجربتين إلى التعميم. والثابت انطلاقاً من اطلاعا على عددٍ من المراجعات التي خطّها أتباع أيديولوجية الإسلام السياسي في عددٍ مختلفٍ من الدول العربية أن الاتجاه العام لا يختلف جذرياً عن الاتجاه المرصود في دراستنا، ففي معظمها وعيٌ بمشكلة الوصل في مستوى الممارسة السياسية بين الدعوي الديني والعملي السياسي، وفيها قبولٌ بمقولة مدنية الدولة على درجاتٍ متفاوتةٍ من الوعي بمعنى تلك المدنية.

والسبب في صعوبة قراءة مستقبل حركات الإسلام السياسي في علاقتها بالعلمانية هو أن هذه المسألة ترتبط بمتغيرات الدولة الوطنية الحديثة التي تعيش منذ ما يُعرف بـ «الربيع العربي» أزمة تقلقل شديد. وليس سؤال العلمانية ومسارها الممكن في المستقبل سؤالاً خاصاً بحركات الإسلام السياسي، وإنما يتخطّاها إلى بنية الدولة العربية القائمة، ودرجات قدرتها على التلاؤم مع التحديث والعلمنة والديمقراطية.

لقد كانت حركات الإسلام السياسي -رغم تعلمن مؤسساتها وممارساتها السياسية- هي القوة الاحتجاجية الأعلى صوتاً في رفض العلمانية وإدانتها دينياً وأخلاقياً، وأسهمت أدبياتها في تثبيت قراءة أيديولوجية سطحية مغلوطة لتاريخ الممارسة السياسية في الإسلام، أضحت بها هذه الممارسة محكومةً بقانون الوصل بين الديني والسياسي حتى صار له أصل في الدين نفسه. وأثبتت في الوقت ذاته وصفاً مغلوطاً للدولة الوطنية الحديثة عبر اعتبارها دولةً علمانيةً. ولو أخذنا معيار التجارب الدستورية وحدها، ما وجدنا تجربةً واحدةً من تجارب الدول العربية يمكن اعتبارها علمانيةً⁽⁶⁶⁾. وبدلاً من مبدأ الحياد -وهو مبدأ رئيس من مبادئ العلمانية- نجد إشارةً صريحةً في عموم الدساتير العربية إلى أن الإسلام دين الدولة، وأنها القائمة بوظيفة حمايته. وإن اقتصرنا على الدستورين التونسي والمغربي، فإن فيهما بنوداً واضحة في هذا الاتجاه. هذا إذا لم نتجاوز المسألة الدستورية إلى المنظومة القانونية التي جعلت الشأن الديني ملحفاً إلحاقاً كاملاً بالسلطة السياسية.

(66) انظر في مقابل ذلك تلك الإطلاقيه لدى عزيز العظمة، وهو مفكر صاحب إسهاماتٍ كبيرةٍ في المسألة العلمانية: «مجتمعاتنا مجتمعات علمانية، ودولنا دول علمانية، وفكرنا السائد فكر علماني». العلمانية من منظور مختلف، مرجع سابق، ص 338.

وفد لخص وجيه كوثراني هذه المسألة في عبارة رشيقة قائلاً: «عندما يستقوي أهل الدولة بالدين، يستقوي الخارجون عليها بسلاحها»⁽⁶⁷⁾.

لذلك يبدو أن مسار قبول حركات الإسلام السياسي بالعلمانية -تحت اسمها أو غيره مما ذكرنا في أول هذا البحث- قرينٌ بدرجات تعلمن تلك الدول التي تنتمي إليها تلك الحركات ودمقرطتها. ومثلما كانت الدولة في تبنّيها للمنظومات السياسية الحديثة هي المدخل إلى انطلاق مسار علمنة المجتمعات العربية والإسلامية في القرن التاسع عشر، يبدو أن هذا المسار قد وجد قوة معارضته الأساسية في عجز الدولة نفسها عن تحرير الدين من سيطرتها عليه، وجعله مدخلاً إلى بناء هويتها العلمانية الصريحة.

إن هجنة هوية الدولة العربية الحديثة تفسّر هجنة حركات الإسلام السياسي إلى حدٍّ بعيد، تلك الحركات التي لا تخلص للدين فتكون جمعيات دينية، ولا تخلص للسياسة فتكون أحزاباً سياسية. والسؤال أعلاه عن خروج هذه الحركات من علمانية مُقنّعة إلى علمانية صريحة يقتضي نوعاً من المراجعات لم يحدث بعد. فقد دارت المراجعات التي حملت الإسلام السياسي في بعض تجاربه من مقولة الشمولية إلى مقولة التمييز، ومن الحاكمية إلى قبول الديمقراطية، دارت على نقد أسس الإسلام السياسي فكرياً وحزبياً. ويتجلى هذا النقد في نقد المقولتين الرئيسيتين اللتين احتكم إليهما جانبٌ كبيرٌ من تراث الإسلام السياسي، نعني الشمولية والحاكمية، بالإضافة إلى مراجعات عميقة متعلّقة بالأبعاد الحزبية والتنظيمية. ويصل مدى النقد -مثلما هو الحال في مراجعات صالح كركر- إلى نقد الصفة الإسلامية ذاتها، واعتبارها عند انضوائها في المسمّى الحزبي عاملَ قسمةٍ وتفريقٍ للمجتمع الإسلامي الواحد.

وعلى الرغم من جرأة هذه المراجعات النقدية، فقد ظلّت مراجعاتٍ خاصّة موقوفة على المقالات الأيديولوجية والممارسات السياسية، ولم تتجاوزها إلى الحدّ الأدنى من معرفة العلمانية ونقاشها خارج المعيارية الدينية. وهذا الفقر النظري هو ما يُفسر أن تاريخاً طويلاً من رفض العلمانية لم ينتج نصوصاً ذات قيمة في نقدها نقداً معرفياً، أو في اقتراح آفاقٍ مختلفةٍ لتنظيم علاقات السياسي بالديني.

(67) وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، مرجع سابق، ص 26.

المراجع

الكتب

- المودودي، أبو الأعلى. منهاج الانقلاب الإسلامي. مصر: لجنة الشباب المسلم للتأليف والترجمة والنشر، د.ت.
- المستيري، أحمد. شهادة للتاريخ. تونس: دار الجنوب للنشر، 2011م.
- الريسوني، أحمد. مراجعات ومدافعات. القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1، 2010م.
- وولف، آن. الإسلام السياسي في تونس: تاريخ حركة النهضة. ترجمة: سحر جبر محمود. تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2019م.
- رواء، أوليفيه. الإسلام والعلمانية. ترجمة: صالح الأشمر. بيروت: دار الساقى، ط1، 2016م.
- ———. تجربة الإسلام السياسي. ترجمة: نصير مروة. بيروت: دار الساقى، ط2، 1996م.
- التليدي، بلال. مراجعات الإسلاميين: دراسة في تحولات النسق السياسي والمعرفي. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2013م.
- ماكلور، جوسلين، وشارلز تايلور. العلمانية وحرية الضمير. ترجمة: محمد الرحموني. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2019م.
- الهضيبي، حسن. دعاة لا قضاة. مصر: دار الطباعة والنشر الإسلامية، 1977م.
- البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية. الكويت: مكتبة آفاق، ط1، 2012م.
- حنفي، حسن، ومحمد عابد الجابري. حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1990م.
- العثماني، سعد الدين. تصرفات الرسول بالإمامة: الدلالات المنهجية والتشريعية. الرباط: منشورات الزمن، ع37، 2002م.
- ———. الدين والسياسة: تمييز لا فصل. القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط6، 2015م.
- قطب، سيد. معالم في الطريق. القاهرة: دار الشروق، ط6، 1399هـ/1979م.
- كركر، صالح. الحركة الإسلامية وإشكاليات النهضة. فرنسا: ط1، 1998م.
- التميمي، عبد العزيز، وصلاح الدين الجورشي، وكمال بن يونس. من أجل تصحيح الوعي بالذات. تونس: منشورات مكتبة الجديد، ط1، 1985م.
- عماد، عبد الغني (إشراف). الحركات الإسلامية في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2013م.
- المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. القاهرة: دار الشروق، ط1، 1423هـ/2002م.

- العظمة، عزيز. العلمانية من منظور مختلف. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1992م.
- أومليل، علي. الإصلاحية العربية والدولة الوطنية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1985م.
- الأنصاري، فريد. الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب: انحراف استصنامي في الفكر والممارسة. مكناس: منشورات رسالة القرآن، ط1، 2007م.
- جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، ط3، 1988م.
- ———. تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2014م.
- حسين، لؤي (إعداد). العلمانية في الخطاب الإسلامي، في: العلمانية في المشرق العربي. دمشق: دار بترا للنشر والتوزيع، دار أطلس للنشر والتوزيع، ط1، 2007م.
- باروت، محمد جمال. يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة. لندن-بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ط1، 1994م.
- عمارة، محمد. العلمانية بين الغرب والإسلام. الكويت: دار الدعوة للنشر والتوزيع، ط1، 1417هـ/1996م.
- ———. الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية. القاهرة: دار الشروق، ط1، 1409هـ/1988م.
- كوثراني، وجيه. الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية-القاجارية. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط4، 2015م.
- Calhoun Craig, Juergensmeyer Mark and VanAntwerpen Jonathan (ed), Rethinking Secularism, Oxford University Press, 2011
- Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
- ———, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Editions Gallimard, 1998
- ———, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, translated by Oscar Burge with a foreword by Charles Taylor, Princeton University Press, New Jersey, 1997.
- Roy, Olivier, *L'échec de l'islam politique*, Le Seuil, Paris, 1992
- Schwedler Jillian, *Faith in Moderation, Islamist Parties in Jordan and Yemen*, Cam-

bridge University Press, 2006.

- Taylor, Charles, A Secular Age, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2007.
- Wolf, Anne, Political Islam in Tunisia, The History of Ennahda, Oxford University Press, 2017

المقالات

- محمد الشيخ، «الدين في الديمقراطية: مسار العلمانية.. قراءة في كتاب مارسيل قوشيه»، مجلة التفاهم، ع41، صيف 2013م/1434هـ.
- فتحي المسكيني، «الزمن العلماني وعودة الدين: نموذج تشارلز تايلور»، مجلة التفاهم، ع41، صيف 2013م/1434هـ.
- Cavatorta, Francesco and Merone, Fabio, Moderation through exclusion ? The journey of the Tunisian Ennahda from fundamentalist to conservative party, Democratization, 20 : 5 (2013), 857-875.
- Pfeifer, Hanna. The Normative Power of Secularism. Tunisian Ennahda's Discourse on Religion, Politics, and the State (2011–2016). *Politics and Religion*, 2019, p. 1-23.
- Schwedler Jillian, Can Islamists Become Moderates? Rethinking the Inclusion-Moderation Hypothesis. *World Politics*, 63, (2011), pp 347-376.

