السرديات الشمولية لعلاقة الدين بالدولة وتاريخانيّتها

طارق الكحلاوي

ليس هناك بالضرورة ارتباطٌ بين مسألة علاقة الدين بالدولة عبر التجربة التاريخية للمسلمين من جهة، ومسألة التحكيم الفقهي في طبيعة هذه العلاقة من جهة أخرى. ولكنّ مقاربة المسألة الأولى لا يمكن أن تركّز على القراءات الممكنة للنصوص الدينية المؤسِّسة، كما هو حالُ النقاش السائد، بل ثمة حاجةٌ متزايدةٌ إلى فهم العلاقة بين إمكانات تلك النصوص وإمكانات **الواقع** كما تبدو من خلال التجربة التاريخية للمسلمين في إدارة الدولة. بمعنًى آخر، ما زالت هناك حاجةٌ إلى رؤيةٍ تاريخانيةٍ (historicity) أكثرَ استفاضةً ودقةً تبحث في المقاربات التجريبية لا في التأسيسات النظرية. ويعني ذلك تحديدًا محاولةَ النظر في كيفية اتصال الوظيفتيْن أو انفصالهما على مستوى الممارسة التاريخية للمسلمين ـ ـ وهي قراءةٌ غيرُ ممكنة في حال التشبّث بأنظمة فكرية شمولية. فرغم أنّ الكثيرين يشيرون إلى بعض المعطيات التاريخية الدالّة على وجود تلك العلاقة أو ضمورها في الإسلام، فإنّهم يفعلون ذلك بكثير من الانتقائية والتعميم المتسرِّع الذي لا يهتمّ بالمعاني التاريخانية لتلك العلاقة بقدْرِ ما يَهْدف إلى تبرير رؤًى سياسيةٍ معاصرة. ينطبق ذلك بشكلٍ خاصّ على الرؤيتين الأكثر تعارضًا، واللتين تشتركان في خلفياتهما الفكرية الشمولية بطرحهما لتاريخ «مهذَّب» وذي بعدٍ واحدٍ لا يعرف تعرُّجاتٍ تستحقّ الانتباه. وباستثناء الرؤية «الراديكالية الإسلامية،» فإنّ بقية الأنظمة الفكرية الشمولية المساهمة في الجدال الراهن منخرطة في سرد تطوري يَفْصل بشكلٍ إطلاقي بين «المقدّس» و«العلماني،» مستندةً في ذلك إلى «نظرية العلمنة» كما صاغها ماكس ڤيبرْ والتي أضحت، بعد الحرب العالمية الثانية وإلى فترة قريبة، ذاتَ سلطةٍ مرجعيةٍ نافذة.

السرديات الشمولية

توجد في الأساس رؤيتان شموليتان متناقضتان: الأولى تقترح سردًا تغيب فيه «الدولةُ الدينية،» في حين تصوغ الثانية سردًا يقرِّر وجودَ مثل هذه الدولة.

أ ـ يحاجج تيارٌ من أنصار «الدولة العلمانية» على غياب «الدولة الدينية» عبر التاريخ الإسلامي، مستخدمين منهجًا مقارنًا يرغب في أن يصوغ صورةً كونيةً متجانسة، ولاسيما في علاقة التجربة الإسلامية بالتجربة الغربية الأوروبية «اللادينية» على مستوى ممارسة الحكم. ويتم إعلانُ هذه النتائج بكثيرٍ من الثقة وقليلٍ من التقصّي الجدّي للمعطيات التاريخية ـ ـ وهو ما يمكن إرجاعُه إلى خلفية كثير من أصحاب هذه الرؤية الوافدين على المنابر «الإصلاحية» من صفوفٍ «يسارية» لم يبقَ لها من الخيارات سوى التشبُّث برؤًى فوقية حتى في قراءاتها التراثية الطارئة والمتعجّلة. وهذا ما يفسِّر عدمَ تجاوز أصحاب هذه الرؤية لقراءاتٍ غيرِ ناضجة، وشديدةِ الاختصار، مَرَّ عليها زمنٌ طويلٌ نسبيّاً، مثل مؤلَّف علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** (١٩٢٥): فقد شدَّد عبد الرازق على مقولات عمومية، وأضاف إليها سردًا تاريخيّاً مختصرًا وساذجًا لا يمكن أن يَقْبله معظمُ المؤرِّخين المعاصرين، بما في ذلك دفاعُه عن أطروحة إنكار أيّة ممارسة للحكم في عصر النبوّة.[١] والمثير للانتباه أنّ المحاولات المعاصرة التي تقتفي أثرَ عبد الرازق لكونه «مفكِّرًا كبيرًا،» وفي إطار رغبتها في تحقق تاريخٍ نقيّ في كونيته، تفترض مرورَ المسار المستقيم لانفصال الدولة عن الدين بمرحلةٍ يُشْرف فيها جهازُ الحكم على الممارسة الدينية، وذلك بإحداث «سلطةٍ» إسلامية مشابهةٍ للمؤسسة الكنسية تنمِّط الخطابَ الديني وتَسْمح بإيجاد سلطة حداثوية عليه من خلال قوة الدولة.[١]

١ ـ من بين المقولات الإطلاقية والتعميمية لدى عبد الرازق أنّ «كلّ ما جاء به الإسلامُ من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات فإنما هو شرعٌ ديني خالصٌ لله تعالى ولمصلحة البشر الدينية لا غير،» وأنّ «الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما... وإنما تلك كلُّها خططٌ سياسيةٌ صرفة لا شأن للدين بها.» علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: ١٩٦٦)، ص ١٧١، و٩٥ ـ ١٠٥، و ٢٠١.

ب ـ في الجهة المقابلة، ثمة موقف لا يؤكّد الوجودَ التاريخي لـ «دولة دينية ـ إسلامية» فحسب، بل ويشدّد أيضًا على انبناء تلك الدولة على أساسيات العقيدة، وعلى دور الروح الإسلامية في صياغة واقع الفعل السياسي. ويتفق أصحابُ هذا الموقف مع أصحاب الموقف السابق في أنّ الرؤية «المسيحية» لمسألة الحكم مغايرةٌ للرؤية الإسلامية، وهو ما يفسِّر عندهم «خصوصيةَ» التجربة الغربية ومن ثمة ظهورَ العلمانية في خضمّها. اللافت للانتباه أنّ أصحاب هذا الاتجاه ينتمون إلى رؤًى فكرية شديدة التناقض، راديكالية إسلامية وعلمانية. فالرؤية «**الراديكالية الإسلامية**،» بوصفها تمثّل التيارَ المتطرّفَ في ظاهرة إسلامية أضحتْ شديدة التنوّع، تكفّر خيارَ الدولة المدنية واستتباعاتِها الدستوريةَ الشعبيةَ لمصلحة خيار «حاكمية الشريعة،» محتجّةً لذلك، ومن منطلقات فقهية نصية ومنطلقات تاريخية، على الوجود التاريخي لما يقارب معنى «دولة الفقيه،» وذلك من خلال قيام أصحاب هذه الرؤية بتضخيم الدور السياسي لعلماء الدين عبر التاريخ الإسلامي.

المفارقة أنّ هذه الرؤية تلتقي مع رؤية مجموعة أخرى من أنصار «**الدولة العلمانية**» فتتبنّى علاقةً ميكانيكيةً بين الإسلام و«الدولة الدينية،» وتباينًا مبدئيّاً بين الإسلام (كفقه وتجربة تاريخية) والديموقراطية والعلمانية على السواء. وهذا ما ينطبق على برنارد لويس بشكلٍ خاصّ: ففي إحدى قراءاته الأقل تميُّزًا في مسيرته الأكاديمية يحاجج بوجود تناقض بين الرؤية/التجربة الأوروبية ـ المسيحية التي «تَفْصل دائمًا بين الدين والمُلْك» والرؤية/التجربة الإسلامية المقترنة بـ «سلطة واحدة دينية ـ سياسية.» ويحاول لويس البرهنةَ على ذلك من خلال مؤشّراتٍ رمزيةٍ من نوع ما يعتبره غيابًا لدوالّ معينة (مثل «التاج» وعلوية «سرير العرش») من المخيال السياسي الإسلامي، بعكس مثيله الأوروبي.[٢] غير أنّه يَغْلب على المدافعين عن هذه الرؤية، شأنَ الموقف المناقض أعلاه، دارسون يتجنّبون التركيزَ على المعطيات التاريخية مقابل الرغبة في صياغة صورة شمولية. ومن بين كتاباتهم نجد المساهمةَ الأكثرَ راديكاليةً والتي تعلن، على غرار النظرة «الأصولية،» ما تسمّيه «استثناءً إسلاميّاً» (Islamic Exceptionalism).[٣] وفي هذا

١ ـ من بين المحاولات الأحدث في تبنّي موقف عبد الرازق، واتّباعِ منهجيته المغرقة في العموميات وشبه المتجرّدة من الإسهامات التاريخية، رؤيةُ التونسي محمد الشرفي، وهو رجلُ قانون مثل عبد الرازق. يحاول الشرفي أن يستبق الردودَ المتوقَّعةَ على اقتراحه إحداثَ «سلطةٍ رابعة» أوَ «مجلسٍ إسلامي أعلى» بالقول إنّ ذلك **لا** يمكن أن يكون مشابهًا للتجربة الكنسية بدعوى أنّ الإسلام يقتضي «علاقة مباشرة بين الله والمؤمن» ـ ـ وذلك صحيحٌ تمامًا، ولهذا **لا** يمكن إقامةُ «سلطة» دينية تحتكر حقّ القول الديني في الإسلام. أنظر: محمد الشرفي، **الإسلام والحرية، الالتباس التاريخي** (الدار البيضاء: دار الفنك، ٢٠٠٠)، ص ١٥٧ ـ ١٦٥ وص ١٨٦ ـ ١٩٣.

٢ ـ أنظرْ أسفلَه في نقاش هذه الرؤية. والحال أنّ أعمال لويس تعاني انفصامًا: فهو يتميّز من جهة بأعمال تنحو منحًى شعبويّاً يستهدف جمهورًا ذا خلفية سياسية محدَّدة، لكنّ له من جهة أخرى إسهاماتٍ أكاديميةً تخلو من تلك الشعبوية ولاسيّما في دراسة تاريخ الإمبراطورية العثمانية. من المثير للانتباه خلوُّ أيّ تقصّ جدّي للبيبلوغرافيا في الصنف الأول من أعماله، حيث تسود النزعةُ الانطباعية. أنظر:

Bernard Lewis, **The Political Language of Islam** (Chicago: University of Chicago Press, 1988), pp. 2-3 and pp. 18-19.

٣ ـ يدافع عن موقف «الاستثناء الإسلامي» مفكّرون من تيارات مختلفة، وفي ظرفيات سياسية محددة (نهاية الحرب الباردة، بعيْد احتلال العراق سنة ٢٠٠٣). غير أنّ ذلك يتم عادةً بالارتباط مع إشكالية علاقة الإسلام بالديموقراطية، وليس ضرورةً بمفاهيم «العلمنة.» أنظرْ مثلاً:

Sanford Lakoff, "The Reality of Muslim Exceptionalism," **Journal of Democracy**, 15, 4, 2004, pp. 133-139.

ومن بين الأمثلة الأخيرة التي تم فيها تجريبُ نظرية «الاستثناء الإسلامي» على علاقة الدين بالدولة في الإسلام بشكل شامل ويدّعي فيها الكاتبُ أنّه يلامس المعطيات التاريخية، أنظر: Hamadi Redissi, **L'Exception Islamique** (Paris: éd. Seuil, 2004).

الرؤى الفكرية الشمولية تشترك في طرحها لتاريخ «مهذّب» وذي بعدٍ واحدٍ لا يعرف تعرّجات تستحقّ الانتباه.

الإطار تتم إعادةُ تركيب شذرات الملاحظات القيبيرية حول الإسلام للاستدلال على أنّ بنيته الفقهية تضعه في منزلة بين الديانات الآسيوية والمسيحية: فالإسلام، بحسب ذلك، يحثّ على الكسب المالي والحياة المرفّهة، ومن ثمة يمكن أن يتقبّل المنظومةَ الرأسمالية أو «العقلانيةَ الاقتصادية،» ولكنّ بنيته الفقهية غير قادرة بعد على تقبُّل الديموقراطية وحقوق الإنسان أو «العقلانيةِ السياسية.» في النهاية يبدو الاستنتاجُ ميكانيكيّاً في هذه الحالة، إذ إنّ الهدف الوحيد الذي يمكن أن يتحقّق هو إقامةُ «دولٍ مستقرّة،» وهذا بدوره غيرُ ممكن من دون إقامة ميثاق اجتماعي يستبعد تحديدًا تدخُّلَ الدين.(١)

تاريخانية العلمانية

على أنّ أطراف الجدال الراهن، أيّاً كانت اختلافاتُها، تبدو متموقعةً ضمن نسق عقائدي «مقدّس» عند تقييم التجربة المسيحية الأوروبية بناءً على «نظرية العلمنة.»(٢) ومن الواضح أنّ النظام الفكري القيبيري هو من أكثر الرؤى الشمولية التي تحتضن المقارباتِ الراهنةَ في هذا السياق، ولكنْ لم يعد مفهومًا استمرارُ البعض في التعامل معه ككتلة منهجية لا تحتاج مصادراتُها التاريخيةُ إلى المراجعة النقدية؛ فقد تعرّضت الروايةُ القيبيرية لتاريخ البروتستانتية إلى محاكمات صارمة من قِبل المؤرِّخين، وهو ما يدفع إلى التساؤل عن جدواها عند استقراء التجربة الإسلامية التي كانت أصلاً على هامش اهتمامات قيبير.(٣)

وبمعزل عن المراجعات النقدية للرؤية القيبيرية نفسها، فإنّه لم يعد ممكنًا الاستسلامُ للتصوّر القائل بصفاء مفهوم «فصل الدين عن الدولة» في التجربة المسيحية الأوروبية. بل وتزداد إمكانيةُ التساؤل حول مصادرات أساسية في «نظرية العلمنة» منذ أواسط الثمانينات من القرن الماضي. وأدّت العودةُ القويةُ للمشاعر الدينية في العالم إلى مراجعة الاعتقاد القائل بتاريخٍ

١ ـ Jan-Erik Lane and Hamadi Redissi, **Religion and Politics, Islam and Muslim Civilisation** (Aldershot and Burlington: Ashgate, 2004), pp. 35-50, and pp. 145-155.

كما تم ترويجُ هذه الرؤية بشكلٍ أكثرَ شعبويةً لجمهور فرنسي يرغب في سماع كاتب عربي يعلن عناوينَ تعميميةً وإطلاقيةً من نوع «عدم تلاؤم الإسلام مع قيم الديموقراطية.» أنظرْ:

Hamadi Redissi, "Une inadéquation entre l'Islam et les valeurs de la démocratie," **L'Express**, Paris, 22 septembre 2005.

٢ ـ انتقدتْ دراساتٌ عديدة، وبخاصة على يد علماء اجتماع أنكلوسكسونيين، بنيةَ «نظرية العلمنة» في صياغتها القيبيرية من خلال تأكيد طابعها العقائدي تحديدًا واتخاذِها جوهرًا مقدّسًا ـ وهو المعنى الذي تمّ تكثيفُه في مقولة إنّ «فكرة العلمنة أصبحتْ مقدّسةً.» أنظرْ تلخيصًا لتشكّل «نظرية العلمنة» وتلك الرؤى النقدية في:

William Swatos and Kevin Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept," **Sociology of Religion**, 60, Autumn, 1999, pp. 209-228.

٣ ـ تبقى دراسةُ المؤرِّخ الاقتصادي السويدي كورت صامويلصون، التي أنجزها سنةَ ١٩٥٧، هي العمل النقدي الرئيس للسرد التاريخي المضمَّن في النظام القيبيري والذي يقترح تحديدًا ولادةَ البروتستانية للرأسمالية. هنا ينتقد صامويلصون «الانتقائيةَ» التاريخيةَ لقيبير، ويقدّم صورةً أكثرَ انضباطًا للمعطيات التاريخية بحيث تصبح البروتستانيةُ بطهريتها البالغة طاردةً للرأسمالية. كما يَعْرض ما يكفي من المعطيات المشيرة إلى أسبقية الأخيرة تاريخيّاً على الظاهرة البروتستانية الإصلاحية، مقابلَ تضمُّن استعدادات احتضان الرأسمالية في المسيحية «المعاكسة للإصلاح» خاصةً الكاثولوكية الفرنسية. أنظر:

Kurt Samuelsson, **Religion and Economic Action: The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism, and the Abuses of Scholarship** (Toronto: University of Toronto Press, 1993), pp. 32-59.

السرديات الشمولية لعلاقة الدين بالدولة وتاريخانيتها

تطوريّ يتجه نحو ممارسةٍ علمانيةٍ أكثر نقاءً بالاقتران مع ضعف التقبُّل الاجتماعي للدين.[١] وكان النقاش المتجدد بقوة حول التجربة العلمانية في **بريطانيا** هو المجالَ الأساسي الذي سَمَحَ بانقشاع أوهام شمولية مماثلة.[٢] ولم يعد ممكنًا أيضًا التعاملُ بسذاجة مع التجربة العلمانية في **الولايات المتحدة**، إذ هناك قبولٌ متزايدٌ بضرورة مراجعة «تاريخ العلمانية الأسطوري» في تلك البلاد، وهو تاريخٌ قائمٌ على تأويل غير مناسب للبند الأول من الدستور الأمريكي المنقَّح لسنة ١٧٩١ (المعروف بـ «قانون الحقوق») والمتضمِّن للجملة المأثورة حول عدم قدرة الكونغرس على إصدار «أيّ قانون خاصّ بإقامة دين من الأديان أو منع حرية ممارسته.»[٣] ولا يوجد أيٌّ وهم بين الباحثين في أنّنا الآن بصدد «فصل كامل» بين الدين والدولة في تلك البلاد، إذ يبدو واضحًا أنّ النزوع المتدرج نحو الديموقراطية يحظى بالأولوية هناك على حساب «العلمنة الكاملة.»[٤]

ويبدو المثال **الفرنسي** مثيرًا للانتباه في هذا المضمار. فقد كان تشكُّل الحداثة الفرنسية، ومن ثم تجربتُها العلمانيةُ المخصوصة، أي اللائيكية، مؤسَّسَيْن تحديدًا على علاقة متوتّرة مع الكنيسة وصلتْ في ذروة المرحلة اليعقوبية حدَّ تحريم الدين. وعند سرد تاريخ «علمنة» فرنسا، ثمة عادةً بعضُ الخَلط بين الإقرار الدستوري العمومي لمبدإ «الفصل بين الدين والدولة» من جهة، والتحقق الفعلي لذلك المبدإ من جهة ثانية ـ وهو تحقُّقٌ احتاج مسارًا تاريخيّاً طويلاً من القوانين المتعاقبة.[٥] وبالإضافة

١ ـ أنظر، حول هذه المراجعات، المقدمةَ ومجموعَ المقالات الموجودة في:

Steve Bruce (ed.), **Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis** (New York: Oxford University Press, 1992).

٢ ـ من العلامات المفارقة فيه إجماعُ ممثلي المجموعات الدينية في بريطانيا على رفض مشروعٍ حكومي أواسطَ التسعينات يقرِّر تحويرًا في «القانون العامّ» باتجاه «العلمنة الكاملة،» وهو ما أدّى إلى إفشاله بعد قبول حكومة المحافظين مقترحاتِ تلك المجموعات بعقدٍ سياسي «متعددِ العقائد» (multi-faithism). أنظرْ:

T. Modood (ed.), **Church, State, and Religious Minorities** (London: Policy Studies Institute, 1996), p. 5.

٣ ـ كان لفظُ «الأديان» في تلك اللحظة التاريخية يعني تحديدًا «الأديانَ المسيحية،» وذلك في ظرفٍ تميَّزَ بالتوجّه نحو صياغةِ توافقٍ بين المذاهب المسيحية السائدة في الولايات المتحدة آنذاك من أجل عدم تنازعها على السلطة السياسية. وكانت المحكمة العليا هي التي تقوم بعد ذلك بوظيفة الضبط القانوني للواقع على أساس تأويلٍ متجددٍ للبند الأول من «قانون الحقوق» يتفق مع التعددية الدينية في الولايات المتحدة الممتدة تدريجيّاً خارج الطوق المسيحي.

٤ ـ يُعتبر أستاذُ علم الاجتماع الهولندي فايت بادر ممن يحظَوْن بسلطة مرجعية مؤثّرة في ما يخصّ مراجعةَ «التاريخ الأسطوري» للعلمانية. أنظرْ مثلاً، بصدد النقاش الراهن للتجربتين البريطانية والأمريكية، مقاله:

Veit Bader, "Religious Pluralism: Secularism or Priority for Democracy," **Political Theory**, 27, October, 1999, pp. 597-633.

٥ ـ فبعد الفوضى السياسية التي تلت الثورةَ الفرنسيةَ والإقرارَ الدستوري بفصل تشريع الدولة عن الخلفية الدينية، استقرت النظرةُ تجاه الدين في قوانين «الوفاق» (Concordat) البونابارتية على أنّه ممثَّلٌ عبر الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية. وهذا ما تمّ تضمينُه كذلك عند إقرار «القانون المدني» لسنة ١٨٠٤. ولأنّ المسألة بقيتْ غامضة، فإنّ المحور الرئيسي للجدال الفرنسي الموالي لذلك حول «العلمنة الكاملة» أصبح مركَّزًا على فصل التعليم عن تأثير الكنيسة، وهو ما لم يتحقق ولو جزئيّاً إلا بعد ثمانين سنة بإصدار سلسلة من القوانين بين سنتيْ ١٨٨٢ و١٨٨٦ أنهت إجباريةَ التعليم الديني ومنحت الدولةَ حقَّ احتكار التعليم العمومي. أنظرْ:

Jean Bauberot, "The Two Thresholds of Laïcization," in **Secularism and its Critics** (Delhi: Oxford University Press, 1998), pp. 94-136.

أطراف الجدال الراهن، أيّاً كانت اختلافاتها، تبدو متموقعة ضمن نسق عقائدي «مقدّس» عند تقييم التجربة المسيحية الأوروبية بناءً على «نظرية العلمنة.»

إلى ذلك، يتم تجاهُل التأثير المستمرّ للكنيسة في اليمين الفرنسي، ودورها في تشكيل البنى الإستعمارية الفرنسية.(١)

وهكذا فإنّ تصدُّع التاريخ ذي البعد الواحد، مثلما يَظْهر في تمثّلاته الڤيبيرية الخاصة بالمجال الأوروبي المسيحي، يَطْرح تقويضًا بدهيّاً لفكرة شمولية كفكرة «الاستثناء الإسلامي.» فعندما يصبح المفهومُ المونوليتي واللاتاريخي «للعلمانية الغربية الكاملة» ساندجًا على ذلك النحو، تصبح إمكانيةُ الاستثناء مستحيلةً. غير أنّ ذلك لا يعني بالتأكيد أنّنا نفتقد انسجامًا في العالم الإسلامي في تصوُّر علاقة الدين بالدولة؛ فمن الضروري الإشارة إلى أنّ مفهوم الدولة «غير العلمانية،» أيْ تبنّي جهاز الدولة لديانة محددة، ينطبق بالتأكيد على الدساتير الراهنة لمعظم الأقطار الإسلامية، والتي تُجْمع على أنّ «دينَ الدولة الإسلامُ» ـ ـ وهو أمرٌ مأخوذٌ بجديّة حتى في الدول التي تَحْرص على التظاهر بعكس ذلك، إذ نجد انسجامًا في رغبة الأنظمة السياسية في العالم الإسلامي في احتكار تصريف الشأن الديني. وفي الحالة التركية نفسها، فانه يجب تجنُّبُ الاعتقاد الشعبوي بوجود «دولة علمانية» وإنْ ضِمْنَ الحدود الدنيا للنماذج الغربية المختلفة: فإعادةُ التعليم الإجباري للموادّ الدينية الإسلامية في المدارس الحكومية التركية تدريجيّاً بين سنتيْ ١٩٥٠ و١٩٨٠، وإشرافُ الدولة المباشر على الانشطة الدينية الإسلامية من خلال «إدارة الشؤون الدينية،» هما من المعطيات التي تشير إلى نموذج توافقي يعكس في الواقع تمسُّكَ غالبية الأتراك بحدٍّ أدنى من التداخل بين الشأن الديني والشأن العامّ... أو ما يسمّيه البعضُ «إسلام الدولة» الأتاتوركي. وهذا يشير إلى قرب النموذج التركي من بقية الحالة الإسلامية أكثرَ من قربه من الحالة الأوروبية الغربية.(٢)

وفي المقابل، فإنّ ظاهرة التبنّي الرسمي لديانةٍ ما لاتزال تَشْمل أقطارًا غيرَ إسلامية: فبالإضافة إلى الفاتيكان، تَشْمل قائمةُ الدول التي تعتبر ديانتها الرسمية هي الكاثوليكية بعضَ أقطار أمريكا اللاتينية (الأرجنتين، السلفادور...) ودولاً أوروبيةً (مالطا، إمارة موناكو، بعضَ المقاطعات السويسرية). كما توجد دول أوروبية غربية أساسية ما زالت تتبنّى في دساتيرها دياناتٍ رسميةً أخرى: فاليونان وقبرص اليونانية تَعتبران الأورثوذوكسيةَ ديانةَ الدولة الرسمية. وفي السياق نفسه تتنزّل مكانةُ الكنيسة اللوثرية في دول مثل الدانمارك والنرويج. كما تُعتبر البوذيةُ الديانةَ الرسميةَ لدولٍ آسيوية مثل كمبوديا وتايلاند وميانمار. ثم إنّ البنود الضبابية في تعريف معنى اليهودية («شعب أمْ ديانة؟») في الحالة الإسرائيلية لا يمكن أن تُخفي الواقعَ الفاقعَ للدولة الدينية اليهودية.(٣)

ومن بين الخطابات اللافتة التي يتم فيها التلاقي بين تجارب دينية مختلفة الخطابُ المعادي للعلمانية على أسسٍ نصية، وهو

١ ـ حتى إثر قانون ١٩٠٥ البرلماني الذي أقرّ «الفصلَ بين الكنائس والدولة» بقيت الكنيسةُ الكاثوليكيةُ أحدَ تمظهرات الدولة، ولا سيما عندما يتعلق الأمرُ بالمستعمرات. وقد تجلّى ذلك على سبيل المثال في الرواية التاريخية الفرنسية «المسيحية» لمنطقة شمال إفريقيا، ومن خلال تنظيم مؤتمرات استعراضية للترويج لأساطير مماثلة ـ ـ وهذا ما حدث مثلاً خلال «المؤتمر الدولي الإفخارستي الثلاثين» سنة ١٩٣٠ المنعقد في تونس.

٢ ـ اجتذبت الرؤيةُ التي تقلّص بشكل كبير من معنى العلمانية في التجربة التركية كثيرًا من المختصّين، بما في ذلك الباحثون الأتراك. أنظرْ مثلاً:
Ihsan Yilmaz, "State, Law, Civil Society, and Islam in Contemporary Turkey," **The Muslim World**, 95, July, 2005, pp. 385 - 411; Andrew Davison, "Turkey a Secular State? The Challenge of Description," **The South Atlantic Quarterly**, 102, Spring/Summer, 2003, pp. 333-350.

٣ ـ هذه القائمة لا تشمل، طبعًا، دولاً تَشْهد **تمييزًا** لمصلحة ديانة محددة من حيث النفوذُ السياسي بفعل التركيبة الاجتماعية والثقافية السائدة، وهي حالُ دولٍ علمانيةٍ أساسية، مثل مكانة البروتستانية الإنجيلية في الولايات المتحدة. وفي هذا الإطار يتنزّل أيضًا النقاشُ المتصاعدُ الذي يشقّ نخبًا مؤثّرةً في المسرح الأوروبي حول «الهوية الحضارية المسيحية» للاتحاد الأوروبي في مواجهة المخاوف المسيَّسة من «أسلمة أوروبا.»

السرديات الشمولية لعلاقة الدين بالدولة وتاريخانيتها

ما تَكْشف عنه بحوثُ علم الأديان المقارن. فقد أصبح من الممكن أن نلاحظ «خطابًا أصوليًا» عابرًا للأديان يتبنّى إلى هذه اللحظة رؤيةً متشابهةً، ولكنْ ليست متطابقة، في اتجاه القطيعة الضرورية بين الدولة العلمانية والضوابط الدينية.(١) ومن جهة أخرى، وبفعل قوة التصادم الراهن بين المساريْن العلماني والديموقراطي في العالم الإسلامي، فإنّ عددًا غير قليل من الباحثين قد قطع شوطًا في إعادة تركيب هذه العلاقة بشكل يَرْفض وضعَ مسار التحديث في العالم الإسلامي ضمن خطٍ سيرٍ كونيٍ ومكرَّر.(٢)

تاريخانية علاقة الدين بالدولة في الإسلام

تَطْرح المقاربةُ التاريخانية لعلاقة الدين بالدولة في الإسلام مدخلاً منهجيّاً ضروريّاً يَكْشف عن التباس رائج بين تاريخانية تصوّر الفقهاء والعلماء المسلمين لهذه العلاقة من جهة، وتاريخ هذه العلاقة على مستوى الممارسة من جهة أخرى. إذ يبدو أنّه لا يُلتفت بالشكل الكافي إلى الفروق الهائلة بين المستويين، وسرعان ما يصبح النقاشُ حول الموضوع منحصرًا في مستوى «تاريخ المفهوم» لا في «تاريخ الممارسة.»(٣) بل يمتدّ هذا الالتباسُ ليشملَ بحوثَ مؤرِّخين بارزين يصل فيها تأثيرُ تصوُّرات الفقهاء حدَّ صناعة **الواقع** التاريخي.(٤) ومن بين الاختلافات بين المستويين أنّ الفكر السياسي في الإسلام متأخِّر نسبيّاً: فباستثناء فقرات متفرّقة في نصوص تستهدف موضوعاتٍ مختلفة، فإنّ المؤلَّفات الأولى في «أدب الحُكْم والإمارة» لا تَرْجع إلاّ إلى منتصف القرن التاسع الميلادي، وذلك بظهور كتب مثل **الملك الصالح** (لأبي الفضل بن طيفور) و**كتاب الوزراء** (لمحمد بن داود

١ ـ من بين الدراسات الأخيرة في هذا الشأن، وتحديدًا في مقارنة مقاربات «الأصوليات» المسيحية والإسلامية تجاه موضوع الدولة العلمانية، أنظرْ:
David Zeidan, **The Resurgence of Religion: A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses** (Leiden-Boston: Brill, 2003), pp. 93-128, and pp. 277-282.

٢ ـ أنظرْ مثلاً مقالات جون إيسبوزيتو، وجون كين، وبيتر بيرغر في:
John Esposito (ed.), **Islam and Secularism in the Middle East** (New York: New York University Press, 2000).
وهي طروحاتٌ، على أهميتها، مداخلُ منهجيةٌ أساسًا يمكن أن تقع بدورها ضمن نمطية «الاستثناء الإسلامي» في غياب استئناسها برؤيةٍ تاريخانيةٍ للعلاقة بين الدين والدولة في الإسلام.

٣ ـ يحصل ذلك في أعمال مرجعية ذات علاقة بموضوع «تاريخ المفهوم،» سواء من قِبل باحثين عرب أو غربيين. أنظرْ: رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، و:
Massimo Campanini, "Islam e Politica: Il Problema dello Stato Islamico," **Il Pensiero Politico**, 37, 3, 2004, pp. 456-466.

٤ ـ قام مونتغومري وات وباتريشيا كرونه، وهما من بين أبرز مؤرِّخي التاريخ الإسلامي المبكّر، بعدد من البحوث الأساسية حول تاريخ الفكر السياسي في الإسلام. غير أنه من الصعب أحيانًا إيجادُ الخيط الفاصل في تلك البحوث بين التمثُّلات الفكرية لعلاقة الدين بالدولة والمسار الواقعي لهذه العلاقة. يَبْرز ذلك خاصةً في اعتقاد كرونه مثلاً أنّ مساهمة الفقهاء في تمثُّل «فصلٍ» نظريٍّ بين «الوظائف» السياسية والدينية أدّت إلى نزعٍ فعليٍّ للاختصاصات الدينية للخليفة. أنظرْ الكتب الثلاثة التالية:
Montgomery Watt, **Islamic Political Thought** (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).
Patricia Crone, **Medieval Islamic Political Thought** (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004).
Patricia Crone and Michael Hinds, **God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam** (Cambridge: Cambridge University Press, 1986)

عندما يصبح التاريخ المونوليثي واللاتاريخي لـ «العلمنة الغربية الكاملة» ساذجاً، تصبح إمكانية «الاستثناء الإسلامي» مستحيلة.

الجرّاح).[١] كما لا تمثّل النماذجُ المتوفّرة من هذا الجنس الأدبي تعبيرًا عن رؤية في الحكم يتقاسمها المارسون له بقدْر ما تعكس رؤيةَ الفقيه و«العالم الشرعي،» ولذلك فهي تعبِّر عن نوع من التوازن بين المناصحة الشرعية ـ الدينية من جهة ومحاولة إيجاد مخارج شرعية للواقع السياسي القائم من جهة أخرى. يتّضح ذلك في أكثر المؤلّفات رواجًا، قديمًا وحديثًا، في هذا الشأن: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** لأبي الحسن الماوردي (توفّي سنة ١٠٥٨ ميلادية) والذي كان، مثلَ بعض الذين كتبوا في هذا الجنس الأدبي على غرار الوزير السلجوقي نظام الملك (١٠١٨ ـ ١٠٩٢)، قريبًا جداً من دوائر الحكم، بخلاف الكثيرين غيره من الكتّاب في أدب الحُكْم والإمارة. فلم يكن الماوردي يفكّر بمعزلٍ عن مستجدّات الظرفية السياسية التي كَتَبَ فيها عندما أصبح نفوذُ الأمراء البويهيين يفوق نفوذَ الخليفة العباسي. وهكذا فقد كان من أسباب كتابة **الأحكام السلطانية** تشريعُ هذه العلاقة غير المتوازنة تحت سقف «وحدة الأمة» من خلال منح «الإمارة الخاصة» حقّ «سياسة الرعية» من دون التدخُّل في شأن تعيين القضاة الذي يبقى من صلاحيات الخليفة بوصفه «حارسَ الدين.»

ولكنْ إثر تراجع مؤسسة الخلافة، ولاسيما مع الغزو المغولي بدايةَ القرن الثالث عشر، بدا أنّ مواقف الفقهاء لم تعد تهتمّ بمؤسسة الخلافة في ذاتها بقدْر اهتمامها بحماية ممارسة الشريعة، وهو ما فَتَحَ البابَ لمواقف أكثر جذريةً في العلاقة بالأمراء. وبالرغم من النظرة الخاصة إلى مؤسسة الخلافة في مرحلتها الراشدية بوصفها مرجعيةَ «دولة الإسلام،» فلقد كان هناك وعي متصاعد بالصفة التاريخانية لمؤسسة الدولة بمعزلٍ عن أيّة مرجعيات دينية.[٢] ويبرز ابنُ خلدون من بين الكتّاب الكلاسيكيين المتأخّرين الذين عبّروا عن وعي عميق بذلك، وبخاصةٍ أنّ **المقدمة** التي كتبها على مدى سنوات كانت تعليقَه على السجلّ التاريخي الذي كان يدوّنه بالموازاة.[٣] ومن جهة أخرى، يتميّز غالبيةُ المؤلّفين في هذا الأدب بالرغبة في المناصحة، الأمرُ الذي يشير إلى رواج بعض الممارسات التي يتم النصحُ بالتخلّي عنها أكثرَ مما يشير إلى نجاح الفقهاء في الحدّ منها.[٤] وبهذا المعنى، فإنّ كتابات الفكر السياسي

١ ـ أنظرْ مثلاً قائمةَ المؤلّفات المبكّرة في أدب الحكم في: أبو منصور بن إسماعيل الثعالبي، **تحفة الوزراء** (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٧٧)، ص ١١ ـ ١٤.

٢ ـ يتعلق ذلك خصوصًا برؤى ابن تيمية (توفّي عام ١٣٢٨) الذي فَرَّقَ بين مفهومي «الخلافة» و«الملك» معتبرًا أنّ الأخير يتضمن ضرورة «ترك بعض الدين الواجب» ـ ـ وهي فكرةٌ تلقّفتْها كتاباتٌ لاحقة بما فيها كتاباتُ ابن خلدون (توفّي ١٤٠٦) التي تؤكّد علْويةَ «السياسة الشرعية» على حساب «السياسة العقلية.» أنظر في هذا الصدد إلى:

Erwin Rosenthal, **Islam in the Modern National State** (Cambridge University Press, 1965), pp. 12-27.

٣ ـ وفيها تبدو شروطُ «الملك،» مثل «العصبية» و«الغلبة» و«اليد القاهرة،» متكررةً بمعزلٍ عن الخلفيات الحضارية والجغرافية. كما تبدو الدورةُ التاريخية للدولة، من طور التأسيس إلى «طور الإسراف والتبذير،» دورةً ثابتةً تشمل جميعَ الشعوب ومعزولةً عن ضمانات الشريعة. أنظرْ بهذا الخصوص:

Simeon Evstatiev, "Ibn Khaldun on the Correlation 'Spiritual Authority Secular Power' in the Theory and Historical Practice of Medieval Islam," **Al-Masaq**, 11, 1999, pp. 121-136.

٤ ـ ينطبق ذلك مثلاً على كتاب نموذجي من مؤلّفات المرحلة الوسيطة المتأخرة، وهو كتاب **حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك** لمحمد بن الموصلي (توفّي سنة ١٣٧٣)، وهو فقيه وخطيب في مدينة طرابلس الشام لم تكن له علاقةٌ قويةٌ بدوائر الحكم. ومن ضمن فصول مؤلّفه فصلٌ في أنّ «مشي الناس بين يدي الولاة والحكام بدعة،» وفصلٌ في «تحريم الرشوة،» وفصلٌ في «عدم تولية اليهود والنصارى على المسلمين،» وجميعُها تعكس انفلاتَ واقع الحكم من سلطة الفقيه وتؤكّد بالتالي هامشيةَ الأخير وأحكامِه في هذا الميدان. أنظر: محمد بن الموصلي الشافعي، **حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك** (الرياض: دار الوطن، ١٩٩٥)، ص ١١٦ ـ ١٧٤.

السرديات الشمولية لعلاقة الدين بالدولة وتاريخانيتها

الإسلامي لا تحمل من معاني التجربة سوى ما تحاول دحضه. ولهذا تحتاج المقاربةُ التاريخانيةُ تعاملاً أكثرَ جديةً لواقع العلاقة التاريخية بين الدين والدولة، تعاملاً لا يفهم مصادرَ «الفكر السياسي» باعتبارها مؤشِّراتٍ على واقع التجربة السياسية بقدْر ما هي مؤشّراتٌ على **التفكير** في تلك التجربة. وضمن هذا الاتجاه توجد مؤشراتٌ تاريخية مرجعية يمكن أن تساعد على وضع أسس سرد تاريخي أكثر استفاضةً لمسألة علاقة الدين بالدولة على مستوى الممارسة، وذلك بالاستعانة ببعض المقاربات القليلة لمؤرِّخين مختصين حاولوا الإسهامَ في النقاش السياسي الراهن وإنْ ضمن ضوابطهم الأكاديمية.

ويشير مؤرِّخون مثل آيرا لابيدوس إلى انحصار نموذج الارتباط بين الدين والدولة في الإسلام في «المرحلة الذهبية الأولى» مع تجربة دولة الخلفاء الراشدين، أو في مطامح إقامة حكم «الإمام العادل» من قِبل فرقٍ دينيةٍ لاحقة مثل الشيعة والخوارج.[1] غير أنّ ذلك لا يبدو دقيقاً: فقد كانت مؤسسةُ الخلافة **دائما** تتخذ تعبيراتٍ رسميةً وتشكّل جزءًا من الفاعلية السياسية للحكم مع انبلاج المراحل «الإمبراطورية» الأموية والعباسية، بل أيضًا خلال المرحلة اللاحقة للإمارات الإقليمية التي انتشرتْ منذ منتصف القرن العاشر الميلادي. ومن أهمّ الأدلة على الوعي المستمرّ بالحاجة إلى سقف «شرعي» (ديني) لمؤسسة الدولة حرصُ «الأمراء» غير الخلفاء على الارتباط بمؤسسة «أمير المؤمنين» ـ وهي الطريقة التي سمحتْ للخلافة العباسية، الشديدةِ المحدوديةِ بعد الغزو السلجوقي لبغداد سنة ١٠٥٥، بالاستمرار عبر نفوذ سلالات عسكرية مثل الأيوبيين والسلاطين المماليك حتى استحواذ العثمانيين على اللقب مع فَتْح سليم الأول للقاهرة سنة ١٥١٧ ونزعِ خلافة آخر العباسيين، المُتوكّل الثالث.

ولكنّ ذلك لا ينفي وجودَ انغماس جديّ في بعض الأحيان من قِبل الحاكم في تسيير الشأن الديني. ويعدّ نموذجُ ارتباط الخليفة العباسي السابع عبد الله المأمون بالأجندة المعتزلية ومحاولة جعلها الرؤيةَ الرسميةَ للدولة أكثرَ الأمثلةِ بروزًا. غير أنّ هذا التوغل السياسي في الشؤون الدينية تعلّق دائمًا ببنى أكثر انتظامًا، من أهمّها احتكارُ «الأمير» حقَّ تعيين الحاكم «الشرعي»، أي المنبر القضائي، على أساس حسابات سياسية أو ميول فقهية أو مذهبية. وهكذا لم توجد دولٌ «سنّيةٌ» و«شيعيةٌ» فحسب، بل وُجدتْ أيضًا دولٌ تضع سلّمًا مذهبيّاً أكثر تفصيلاً. وعليه، كان المعتزلة يحدِّدون الخطابَ الديني في دولة الخلافة في النصف الأول من القرن التاسع ويمتحنون الأهليةَ القضائيةَ لبقية الفقهاء على أسس كلامية، وذلك بقرار ودعم رسميّيْن من الخليفة. ثم مَنَحَ الخلفاءُ العباسيون منذ منتصف القرن التاسع الأئمةَ الحنابلةَ مواقعَ القضاء العليا بعد إقالة الأئمة المعتزلة. كما أصبح أئمةُ المالكية ذوي حظوة مميزة في إمارات المغرب في الفترة نفسها ضد المعتزلة، ثم في بداية القرن الحادي عشر في مواجهة النفوذ الشيعي.

ورغم عدم وجود مثال في التجربة الإسلامية يُشْبه الحَبْرَ الأعظم، فإنّ هناك وظيفةً رسميةً تطورتْ تاريخيّاً لتعكسَ وعيًا متزايدًا بضرورة تشديد اختصاص الدولة في التعبير الديني، وهو حال مؤسسة «شيخ الإسلام» بوصفه الناطق الرئيسي باسم الدولة في الشؤون الدينية، الأمر الذي شرحه ريتشارد بوليت.[2] ولم تأخذ هذه المؤسسة شكلَها النهائيَّ كما نعرفه اليوم في «الدولة ـ الأمة» الحديثة إلاّ في منتصف القرن السادس عشر ضمن البلاط العثماني، غير أنّ أصولها ترجع إلى القرن العاشر الميلادي في ولايات المشرق الإسلامي، ولاسيّما في ولاية خراسان، لتنتشر في حينها غربًا في بقية الولايات العباسية.

١ ـ Ira Lapidus, "The Golden Age: The Political Concepts of Islam," **Annals of the American Academy of Political and Social Science**, 524, Nov. 1992, pp. 13-25.

٢ ـ Richard Bulliet, "The Shaikh Al-Islam and the Evolution of Islamic Society," **Studia Islamica**, 35, 1972, pp. 53-67.

لا يجب فهم مصادر «الفكر السياسي» الإسلامي باعتبارها مؤشّرات على واقع التجربة السياسية بقدر ما هي مؤشّرات على التفكير في تلك التجربة.

لكنْ في مقابل هذه المعطيات التي تؤشّر على وجود علاقة بين الدولة والدين، يحاجج مؤرِّخون مثل ليون كارل براون، وإنْ بإطلاقيةٍ مفرطةٍ بعضَ الشيء ولكنْ على الأقلّ من زاوية العارف المدقِّق في المعطيات التاريخية، على ما يسمّيه بالعلاقة «الصامتة» بين الدين والدولة في التجربة التاريخية للمسلمين. ووفق هذه الرؤية، يغلب التشاؤمُ تجاه السياسة بين أوساط العلماء، في حين يوجد شبهُ إجماع فيما بينهم على وجوب الطاعة تجاه السلطة.(١)

والحقّ أنّ السؤال الأساسي الذي تَطْرحه تجربةُ الحكم لدى المسلمين هو التالي: لماذا لم يوجد نظام سياسي في التاريخ الإسلامي الكلاسيكي باستثناء النظام الوراثي الملكي؟ لقد كان شكلُ الحكم المعاصر للتجربة التأسيسية للمجتمع الإسلامي شكلاً ملكيّاً إمبراطوريّاً كالإمبراطورية الساسانية التي انهارت مع انطلاق الفتوحات، أو كالإمبراطورية البيزنطية المنحسرة بشكل متسارع منذ القرن السابع ضمن المجال الأناضولي ـ اليوناني. ومثلما حاجج هشام جعيط في مؤلَّفه **الفتنة الكبرى** (١٩٨٩)، فإنّه لم يكن مجردَ مصادفةٍ أو لمجرد اختلال طارئ في موازين القوى أن اتّجهتْ غالبيةُ المسلمين إثر الفتنة نحو الشكل الملكي في الحكم، بل كان ذلك منسجمًا مع الحاجات المؤسسية الناتجة عن مجتمع الفاتحين الجديد.(٢) وتتجه المعطياتُ الأثرية ضمن سياق المعطيات التاريخية نفسها: فقد تبنّى الخلفاءُ الأمويون، ثم العباسيون من بعدهم، النُّظُمَ الحضريةَ والعمرانيةَ الإمبراطورية التي سبقتهم (البيزنطية ثم الفارسيةَ الساسانية) بما في ذلك تعبيراتُها المرئية الأكثر رمزيةً في سياق تشكيل مشهد الدولة الإمبراطورية الجديدة.(٣) وذروة أخطاء برنارد لويس هي عندما ينفي إشاراتِ الحكم والسلطان عن التجربة السياسية الإسلامية؛ ذلك أنّ صور الملك المتوّج و«السرير» العلْوي كثيرةُ التواتر في المصادر المكتوبة والمرئية على السواء.(٤)

وكما هو متوقَّع في النظام الملكي الكلاسيكي لم يكن هناك في تجارب الحكم، بما في ذلك الأمويةُ والعباسيةُ والعثمانية، «مجلسُ حلٍّ وعقدٍ» ذو طابع ديني ضمن الدولة. كان «الأمير» أو الإداري النافذ في الغالبية العظمى ذا معرفة فقهية ضعيفة، وكان يسيِّر الدولةَ على أساس خلفيات ومواهب لا تتعلّق بالامتياز الديني بل بأعراف اجتماعية وقبلية وأحيانًا بفضل الوجاهة العسكرية. وإلى جانب المعطيات التاريخية توجد في

---

١ ـ Leon Carl Brown, **Religion and State: The Muslim Approach to Politics** (New York: Columbia University Press, 2000), pp. 60-67.

٢ ـ وكما وضّح جعيط فإنه كان من المفهوم أن يَحْسم «الإسلامُ السياسي ـ الأرستقراطي،» ممثَّلاً في الأسرة الأموية، المعركةَ ضدّ قوًى لم تكن تستطيع ضمانَ حاجات الدولة الجديدة، سواء أكانت قوى «الإسلام التاريخي ـ الشرعي» ممثّلةً في التحالف الذي قاده علي بن أبي طالب (ض) أمْ قوى «الإسلام الراديكالي» ممثّلةً في مجموعات «القرّاء.» ولم يكن هذا الحسمُ في نهاية الأمر سوى حسم في اتجاه «أولوية السياسي على الديني.» أنظر:
Hichem Djait, **La Grande Discorde: religion et politique dans l'Islam des origines** (Paris: Editions Gallimard, 1989), pp. 410-411.

٣ ـ لعلّ أكثر المشاهد تعبيرًا عن النزعة الأموية المبكّرة والواعية بذاتها في إعادة تمثّل الماضي الإمبراطوري الإقليمي والرغبة في الحلول محلّه هو اللوحةُ الجداريةُ «للملوك الخمسة» في «قصير عمره» (بداية القرن الثامن الميلادي)، حيث تمّ رسمُ الملوك الذين هزمهم الفاتحون المسلمون في القارات المختلفة (مع تعريفهم بالاسم من خلال نقائش) وهم شاخصون إلى حيث يُفترض أنّه سريرُ أحد الأمراء الأمويين داخل القصر ـ الحمّام.

٤ ـ من بين أمثلة كثيرة، يوجد نص نموذجي في هذا الشأن لدى الماوردي في وصف تتويج أحد الأمراء البويهيين. راجع: عزيز العظمة، **الماوردي** (بيروت: دار رياض الريس، ٢٠٠٠)، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٥.

السرديات الشمولية لعلاقة الدين بالدولة وتاريخانيتها

بعض نصوص أدب الحكم والإمارة مؤشّراتٌ أكثرُ وضوحًا على الذهنية المهيمنة التي تعطي الأسبقيةَ للكفاءة الإدارية و«حسن التدبير» على حساب بقية العوامل. وضمن هذا الإطار قام الماوردي المقرَّب من الحكّام بالتعبير عن التنميط التراتبي السائد في ظرفيته التاريخية عبر مقولته المأثورة «اختصاص الأمير بالسياسة واختصاص القضاة بالأحكام.» ومن أكثر التعبيرات المرئية عن هذه العلاقة المركّبة هو التمييزُ الدائم، ولكن الاتصالُ الدائمُ أيضًا، في المخططات الحضرية بين دار الإمارة والجامع الأكبر.

خلاصة

إنّ المعطى الأساسي الذي تحيل عليه المؤشّراتُ التاريخيةُ أعلاه هو أننا إزاء صورة معقّدة تتجاوز الخطابَ التبسيطي السائد. فمن جهة أولى لا يمكن التغافلُ عن المؤشّرات القوية على وجود دولة «إسلامية» أو «دينية» عبر تجربة المسلمين التاريخية في الحكم. وهذا يعني تحديدًا أنّنا بصدد دولة تتبنّى وتحتكر التحكُّمَ في نفوذ مجموعات دينية ذات مرجعية إسلامية يمكن أن تتعدّد مذهبيّاً حسب الحاجة وحسب ميول الحاكم. غير أنّه من الواضح أيضًا أنّه لا يوجد توقُّعٌ بدهي من قِبل أيّ طرف كان بأنْ يتلقّى الحاكُم توجيهًا دينيّاً عند إدارة شؤون الحكم. ولهذا كان من النادر أن نعثر على أمراء يهتمون بشكل خاصّ بالمعرفة الفقهية، أو يستوزرون وزراءهم على أساس خلفيةٍ فقهيةٍ مميزة. وهذا لا يبدو مجرد مصادفةٍ أو تعبير عن نوع من «الفسوق» المستحكم في هؤلاء الحكّام، بل كان هناك على الأرجح نوع من الإجماع غير المعلن على خصوصية حاجات الدولة والتي كانت تقتضي سياسةً تستأنس ولكنها لا تهتدي بالسلطة الشرعية في الشؤون المدنية.

وهكذا، كانت الظرفية السياسية هي المحدِّدَ تاريخيّاً لتوازناتٍ شبهِ عفوية مماثلة، وهي كذلك المحدِّدة لطبيعة النقاش والجدال المرافق لذلك. ومن الطبيعي أن ينطبق ذلك على الوضع الراهن أيضًا: فالأطراف المهيمنة على النقاش في العالم الإسلامي هي بصدد التفاعل مع تجاذبات سياسية أكثرَ ممّا هي بصدد التفاعل مع بناءات تجريدية. وليس من الصعب الاستنتاج أنّ الظرفية السياسية الراهنة تجعل الأطرافَ السياسيةَ التي تتبنى المرجعية الإسلامية ذاتَ جاذبيةٍ انتخابية. وفي الواقع لا تبدو الحميّةُ العاليةُ لنخب «يسارية» سابقة، أضحت قضيتُها المركزية بشكلٍ فجائي «علمنةَ الدولة» بعد عشريات من الكفاح من أجل «دكتاتورية البروليتاريا،» مجردَ استجابةٍ لوازع الدفاع عن التحديث بالطريقة التي تراه فيها، ولكنّها أيضًا دفاعٌ عن وجودٍ سياسي بات مهدَّدًا.

وعليه، فإنّ تجنُّبَ غَالبية النقاش المعاصر لأسلوب الاستقراء التاريخاني، والتركيزَ على نقاش المصدر الشرعي بمعزل عن ظرفيته، وتبنّي أنظمةٍ فكريةٍ شمولية... كلُّها عناصرُ معطِّلة. وبالتأكيد لن تساهم في نجاح النقاش إجاباتٌ مسبّقةٌ ترى الخلاصَ في استنساخ تجربة أوروبية ـ مسيحية تحتاج بدورها إلى التأمل النقدي، أو لا ترى أيَّ إمكانٍ لتقاطع التجربتين.

فيلادلفيا (الولايات المتحدة)

طارق الكحلاوي

طالب دكتوراه تونسي من جامعة پانسيلڤانيا، الولايات المتحدة.

http://tareknightlife.blogspot.com.