

الدولة العربية القوية والضعيفة

المآلات بعد الانتفاضات العربية

تحرير

طارق متري - ساري حنفي

الدولة العربية القوية والضعيفة

الدولة العربية القوية والضعيفة
Arab Scientific Publishers, Inc.

هذا الكتاب الجماعي هو نتيجة دراسات مجموعة عمل ضمن البرنامج البحثي « العنف والخروج من العنف » (بيت علوم الإنسان في باريس ومعهد عصام فارس - الجامعة الأميركية في بيروت). وقد هدفت المساهمات في إثارة الجدل بطريقة نقدية حول موضوع عنف الدولة العربية، القوية منها والضعيفة، وكيف يتم التأثير المتبادل بين العنف، من جهة، ونظام التوزيع والتبادلات التي أسسته السياسات العامة تاريخياً أو حالياً والذي ارتبط بشبكات محلية وإقليمية وطائفية، من جهة أخرى. وكذلك كيف يتم التأثير المتبادل بين عنف الدولة وسياسات الهوية والظلم والسيطرة الاقتصادية والاجتماعية.

ويناقش هذا الكتاب مسألة الدولة في تناوله لحالات وطنية خاصة في غير بلد عربي. فالدول الضعيفة أحدثت فراغاً أتاح للعصابات ما دون الوطنية أن تعاد ويأت تلك العصابات ولادة للعنف بغياب نظم للمشاركة السياسية القائمة على المواطنة والمساواة. أما الدول القوية فاعتمدت في هيمنتها على المجتمع واستبدادها، على الأجهزة الأمنية ذات اليد الطولى في ممارسة التعسف والظلم من دون وازع ولا رادع فبرقت على هذا النحو ضحاياها ومعارضيهما دفعاً نحو انتهاج أنواع متعددة من العنف السياسي.

طارق متري: مدير معهد عصام فارس للسياسات العامة والشؤون الدولية في الجامعة الأميركية في بيروت، والممثل الخاص السابق للأمين العام للأمم المتحدة في ليبيا.

ساري حنفي: أستاذ في علم الاجتماع في الجامعة الأميركية في بيروت، ورئيس الجمعية الدولية لعلم الاجتماع.



الدولة العربية القوية والضعيفة
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asipub.com

الدولة العربية القوية والضعيفة
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asipub.com



الدولة العربية في عصر ما بعد العلمانية

ساري حنفي

لأن بعض ساكني زمننا العربي الحالي مسكونون بسلفية يتراكم فيها الديني والسياسي، ولأن معانديهم يضادّونهم في ذلك، وفي كل شيء، فإن التقابل اشتدّ بين الطرفين اشتداداً تناول كل طرفٍ فيه مفهوم التنوير، وأنزله في منزلةٍ فقد معها براءته ودلالته ونبله. وقع المفهوم ضحية المتعاندین، وحوّله القصور العقلي والنفسی من سياقه المعرفي النقي إلى سياق إيديولوجي "دنس"، أي تمّت "زندقته"، مثلما تمّت زندقة مفاهيم أخرى كبرى، ضاربة في الفضاء نفسه الذي قدّم منه التنوير (جدعان، 2018).

لقد اجتاحت إيديولوجية علمانية متطرفة كثيراً من الدول، وكان لا بد من الانتظار إلى بداية التسعينيات من القرن الماضي للتحديث بصوت عالٍ عن التحول من مرحلة العلمانية إلى مرحلة ما بعد العلمانية وانبعث عصر التعددية. في حين أنّ العلمنة، بمفهومها ألها فصل السياسي عن الديني، لا تزال تمثل مساراً مهماً جداً نحو الديمقراطية والحداثة، فإنّ هذه العملية تحتاج إلى أشكّلة على أساس التنظيرات الحديثة لما هو مدرسة ما بعد علمانية من أجل تحريرها من

بعض شوائبها وأمراضها. في هذا الفصل أتساءل ما هو الشكل المناسب للعلمنة الدولة العربية، إن كانت دولة قوية أم ضعيفة؟ سوف أظهر في هذا الفصل مستوحياً من أعمال يورغن هابرماس وتشارلز تايلر ووليام كونولي وخوسيه كازانوف (Casanova, 2007) أننا في مرحلة "ما بعد العلمانية" وخاصة حول مكانة الدين في الديمقراطية وفي المجال العام. إننا أمام إمكانيات للعلمنة في العالم العربي ولكنها مرتبطة بأنماط التدين هناك. وثمة علاقة جدلية بين مفهومي نمط التدين والعلمنة الذي ركز عليه مشروع عزمي بشار (2013، 2015). لقد بينت الانتفاضات العربية أنها حملت من خلال مطالبات ناشطتها في الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، قيماً معرفية جديدة كالنقاش حول الدولة المدنية وتطوير مفهوم المواطنة.

في هذه الدراسة سأظهر تطور علم اجتماع الدين في اتجاهات مختلفة، مع تسليط الضوء على أزمة نظرية العلمنة وانبعاث عصر التعددية وما بعد العلمانية. سأسير على النحو التالي: 1- أسلط الضوء على إن المجتمع ما بعد العلماني يحتاج إلى نظرية كمجتمع يتعامل مع ثلاث تحديات: مكانة الدين في مجتمع متعدد الأعراق والثقافات يتطلب إدارة من قبل الدولة، وبروز الدين في المجال العام، وأخيراً المداولات في المجال العام في ضوء النيو ليبرالية؛ 2- سأقترح مقاربتين للتعامل مع هذه تحديات من قبل اثنين من الفلاسفة المعاصرين: تشارلز تايلور وميف كوك؛ 3- سأنتقل إلى خصائص مجتمع ما بعد العلمانية في العالم العربي مع تسليط الضوء على أربعة أنماط من التدين وكيف يتفاعلون مع ما أسميه طريق العلمانية العربي لانهي بكشف ردود الفعل المختلفة على مجتمع ما بعد العلمانية، وخاصة

كيف خلقت الانتفاضات العربية أجواء مؤاتية لنشوء حركات إسلامية جديدة تنتمي لاتجاه ما بعد الإسلامية والتي تدفع أو تتعايش مع سياقات علمنة متدرجة.

تستند هذه الدراسة على: أولاً، مراجعة الأدبيات حول تطور علم اجتماع الدين عالمياً وعربياً؛ ثانياً، تحليل مضمون استطلاعات للرأي في العالم العربي حول علاقة متغير الدين بالمواقف السياسية والاجتماعية.

1- المجتمع ما بعد العلماني

في حوار حديث العهد لي مع جيم سبيكارد Jim Spickard، الرئيس السابق للجنة البحثية لعلم اجتماع الدين (RC22) التابعة للجمعية الدولية لعلم الاجتماع، اعترف بأن علم الاجتماع قد احتضن تاريخياً نظرية العلمنة، والتي قام هو مع زميلين له، ديفيد مارتن ومانويل فاسكيز، بتتبع المعركة الفكرية التي خاضها علماء الاجتماع الأوائل أنفسهم ضد الدين الرجعي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في فرنسا. لقد صُنّف الدين على أنه "الماضي" وعلم الاجتماع بوصفه "مستقبلاً" ليؤسس ذلك لتطورية evolutionism في تفكيرنا بناءً على أطروحة العلمنة. وسرعان ما تم اعتبار انبعاث الدين العمومي في الثمانينيات والتسعينيات على أنه "أصولية" و"رد فعل ضدّ الحداثة". بالنسبة لبيتر بيرغر (Berger, 2014)، فإنّ هذه النظرية التي ظنت أن الحداثة ستؤدي حتماً إلى تراجع في الدين والذي هو نفسه قد نظر لها، قد تم دحضها بفعل الدراسات الميدانية، ودعا إلى استبدالها بنظرية أكثر تلوناً حول التعددية

(pluralism). لم تظهر هذه الجدليات في المركز فقط، وإنما حول العالم أجمع.

يرى بعض النقاد أن العلمانية خصصت الدين وعزلته في المجال الخاص، كما نقدوا مفهوم جون رولز للعقل العمومي (public reason)، داعياً المواطنين أن يتحملوا مسؤولية أخلاقية لتبرير قناعاتهم السياسية. بمعزل عن معتقداتهم الدينية. (Rawls 1993). دعى رجا بهلل مثلاً إلى إضافة سمة الليبرالية على العقل العمومي الراولزي ليصبح العقل العمومي الليبرالي (Liberal public reason)، ليؤكد على إمكانية وجود تمايزات ثقافية في مفهوم العقل العمومي (Bahlul 2003). أما هابرماس (Habermas 2008) فيقر بإمكانة الدين في المجال العام، وأنه ينبغي أن يكون الحدس الأخلاقي الإيماني جزءاً من الخطاب العام؛ وأن يسمح له بالمساهمة في تحقيق الصالح العام. ويرى هابرماس أن الدين أساسي في التطور نحو مجتمعات "ما بعد العلمانية"، ويعطي مثلاً من أوروبا كيف اتسمت مجتمعاتها بثلاث خصائص: (1) نسبية العلمانية الأوروبية، (2) التعددية الدينية، حيث تخلق الكنائس والمنظمات الدينية "مجتمعات التفسير" الخاصة بها في الساحة العامة؛ (3) الوعي باستدامة وجود المهاجر الجديد الذي ترتبط قيمه التقليدية والجماعية بالدين.

في ظل تجاوز نظريات العلمانية، لا تزال الجدليات الحالية مؤطرة لسرديات كبرى meta-narratives. لقد أطرّت إريك بوب - باير (Popp-Baier, 2010)، السجل المتطور، وفقاً لثلاثة أنماط مثالية. أولاً، سردية التراجع للانتماءات الدينية والممارسات والمعتقدات

السائدة بسبب انتشار النظرة العلمية العالمية. ثانياً، سردية التحول، حيث انتشر "الدين غير المرئي" و"الدين الضمني" و"الاعتقاد دون انتماء" و"الدين غير المباشر" و"قونة الدين" (judicialization of religion). لقد حافظت "الروحانية" spirituality في السنوات الأخيرة، وبشكل متزايد، على تحول النمط الاجتماعي للدين في سياق التغيرات الثقافية والاجتماعية الأكثر عمومية والمتعلقة بالفردنة individualization والذوتنة subjectivization. ثالثاً، سردية الصعود، رابطاً الحيوية الدينية بالتعددية الدينية وسوق المنظمات الدينية المتنافسة، وعندما يتعلق الأمر بالإسلام، يرتبط الصعود بالراديكالية وحتى بالإرهاب (Popp-Baier 2010, 35-36). هذا وتبنى بعض هذه السرديات على قصص أكثر منها أدلة إمبريقية.

ولكن في حال تجاوزنا هذه السرديات الثلاث والعلمانيات المتعددة⁽¹⁾، ما هو شكل المجتمع ما بعد العلماني؟ تبلور ذلك ضمن مساهمات العلوم الاجتماعية في اتجاه سمي "ما بعد العلمانية" وخاصة مع أعمال يورغن هابرماس وتشارلز تايلر ووليام كونولي وخوسيه كازانوف (Casanova 2007)، وقد حاول كل منهم إعطاء معنى لهذا المفهوم. ويرى جاكس بكفورد أن هناك ست معاني معطاة لمفهوم ما بعد العلمانية، يوجد بينها بعض الاختلاف والتضاد. أما بالنسبة لي فلا يزال هذا المصطلح يتمتع بأهميته لسببين: أولاً أنه إعلان عن الحاجة إلى قراءة جديدة للعلمانية تختلف تماماً عن القراءة التاريخية لرؤيته؛ وثانياً: التغير في الدين والتدين في كل الاتجاهات من العلمنة

(1) للمزيد حول مفارقات العلمانية راجع مقالة ممتازة وولرب-ساهر وبورشاردت. (Wohlrab-Sahr and Burchardt 2012)

الاجتماعية إلى عودة الدين في المجال العام، إلى تسخير التقوى/التعبد في خلق الذاتية السياسية (التي أطلقتها الثورات العربية، على سبيل المثال). كلا هذين السببين قد بررا ضرورة فهم تحديات جديدة يطرحها الدين والتدين على المجتمع. ما هي هذه التحديات؟

1-1 ثلاث تحديات

إنّ المجتمع ما بعد العلماني يحتاج إلى نظرية كمجتمع يتعامل مع ثلاث تحديات: أولاً، مكانة الدين في مجتمع متعدد الإثنيات والثقافات يتطلب إدارة من قبل الدولة، وثانياً، بروز الدين في المجال العام، وأخيراً المداولات في المجال العام في ضوء النيو ليبرالية.

أولاً، إنّ العلمانية لا تعني أن الدولة لا تستطيع إدارة الدين، إذ يجب على الدولة في مجتمع تعددي أن تعترف بالمؤسسات الدينية وتساعد في تنظيمها مع الحفاظ على الاستقلال النسبي لهذه المؤسسات. وإذا ما نظرنا إلى مجموعة واسعة من النظم السياسية - من الدول الاستبدادية الأكثر قمعاً إلى الأنظمة الديمقراطية الليبرالية - نرى أنّها كلّها تتجه نحو إدارة الدين (Barbalet, Possamai, and Turner 2011). إدارة الدولة للدين يمكن أن تكون إيجابية (سياسات شاملة، تطوير (upgrading)، دمج/استيعاب، عوالة، سياسات الاعتراف) أو سياسات سلبية (سياسات إقصائية، ازدياد المظاهر الدينية، لامبالاة ثقافية، سياسة عدم اعتراف/إساءة اعتراف) (Turner 2011) لقد لاحظ علم اجتماع الدين بعض المشكلات المتعلقة بهذه الإدارة، حيث تكون بعض الأديان مفضلة أكثر من غيرها في المجال العام وتستخدمها الدولة كشريك في تقديم

السياسات العامة لإدارة التنوع ومكافحة اللامساواة.

ثانياً، على عكس مطلب جون رولز (Rawls 1993) بأنه لا يمكن مطالبة المواطنين بتحمل مسؤولية أخلاقية لتبرير قناعاتهم السياسية بشكل مستقل عن معتقداتهم الدينية، يعترف يورغن هابرماس (Habermas 2008) بمكانة الدين في المجال العام ولكنه يحددها فقط في المداولات غير الرسمية ويستبعد منها المجال المؤسسي. ويرى بأنه يجب على المجتمعات الدينية الانخراط في التفكير الذاتي التأملي من أجل تطوير موقف معرفي تجاه ادعاءات الأديان الأخرى ووجهات النظر الأخرى، تجاه المعرفة العلمانية، وخاصة العلمية، وتجاه أولوية التبريرات العلمانية في الساحة السياسية (Walhof 2013). لكن هل من الممكن بالفعل فصل الحجج "الدينية" عن "العلمانية"؟ أشار علماء مثل دارين والهوف (2013: 240) الذين درسوا مناقشة زواج المثليين في الولايات المتحدة الأمريكية إلى أن "اللاهوت والسياسة وهوية المجتمع الديني كلها ترتبط ببعضها البعض، حيث يقوم الزعماء الدينيون والمواطنون بإعادة صياغة لاهوتهم في سياقات سياسية جديدة". مجتمع ما بعد العلمانية هو المجتمع الذي يعترف بدور الدين في المجال العام، ولكن التحدي في كيفية تنظيم هذا الدور كما سنرى أدناه.

ثالثاً، الجدال غير كافٍ للتغلب على الانقسام الحالي في المجال العام بين وجهات النظر المختلفة. ستتأثر هذه المداولات بشدة بالنمو الليبرالية المحلية والعالمية، حيث يصبح المجتمع والدين على حد سواء تحت تأثير الاستعمار المنهجي لعالم الحياة (systematic colonization of the lifeworld)، أي: "استبدال آليات التنسيق الاجتماعي بآليات

تراكم الموارد المالية والسلطة السياسية" (Possamai 2017, 824). بدلاً من فعالية العقل التواصلي الهابرماسي، لقد صدق آدم بوساماي على إظهاره تأثير العقلانية الأداتية من خلال مراقبته للتداول في المجال العام في العالم الغربي. تقبل هذه المداولات الشريعة عندما يتعلق الأمر بالتمويل الإسلامي مثلاً (وهو ما يعني اجتذاب أموال المسلمين الأثرياء وبيع الطعام الحلال) بشكل أسهل من الأمور التي تتعلق بشؤون الأسرة، كما لو أن هناك شريعة جيدة وأخرى سيئة.

كيف نتعامل مع هذه التحديات الثلاثة بعد العلمانية؟ سأركز هنا على الباحثين الذين قدموا مقاربتين ضروريتين للتعامل مع التعددية والاعتراف بالآخر (سواء الديني أو غير الديني أو اللاديني): مقارنة تايلور التأويلية ومقاربة موف كوك في التفكير العملي غير الاستبدادي.

2-1 مقاربتان للتعامل مع التحديات

تواجه التحديات المذكورة أعلاه مجتمعاتنا بجدية. كيف يمكن التغلب عليها؟ كيف يمكن للمرء أن يتجاوز منطق المواجهة بين الديني والعلماني؟ كيف يمكن تطبيع وتنظيم الدور العام للدين، وخاصة في احترام قيم التعددية والاعتراف بالآخر؟ جاءت أكثر المقاربات شمولية التي يمكن أن تساعدنا في التعامل مع هذه القضايا من اثنين من الفلاسفة المعاصرين: تشارلز تايلور وميف كوك.

يقدم لنا تشارلز تايلور (Taylor 2007) مجموعتين من المفاهيم. المجموعة الأولى مرتبطة بإعادة اعتبار للديني على أنه محمول بـ "المتخيل الاجتماعي" (social imaginary) أي الأفكار التي تشير

إلى الطرائق التي يتخيل بها شعب معين وجوده الاجتماعي الجمعي. فبالنسبة إليه، لقد كذبت الحداثة على نفسها بسرديتها الكبرى في قصص الحذف (subtraction) حيث حذف أثر المتعالي والديني وذلك بسبب انتصار المدرسة الإبستمولوجية ما بعد ديكرتية (ديكارت ولوك وهيوم). ويدعونا تايلر لتبني مقاربة هرمنيوطيقية (تأويلية)، وذلك بإعادة اكتشاف الحداثة محرراً إياها من الصيغة الواحدية التي فرضها عصر التنوير واختزلها بـ النزعة الفردانية والأداتية والصورية formaliste للعقل، ومن العقلانية المتحررة من الالتزام والتي اكتفت في التفسير الميكانيكي للفعل مغيبة التفسير الغائي له⁽¹⁾. فالحرية الفردية مربوطة بمصلحة المواطنين وهي تابعة للفضيلة. ومعنى الذات مرتبط إلى حد كبير بمعنى الخير. ومن المستحيل أن يفهم الإنسان هويته من دون العودة إلى القواعد الأخلاقية التي تضيف معنى عليه. والأخلاقي مربوط في الديني ولكن لا يختزل به⁽²⁾. ولكن إعادة الاعتبار للديني لا باعتباره بالضرورة إيمان وحي وإنما أيضاً إيمان الأصالة والتي استطاعت فيه الذات (النفس) الانتقال من الذات المسامية (كل ما فيها مستمد من الخارج) إلى الذات العازلة (buffered) (نقطة ذهنية حدودية قادرة

(1) ينتقد غوردون (Gordon 2008) تايلور لوصفه العقلانية المتحررة من الالتزام كما لو كانت التجربة الفعلية للذاتية الحديثة. وبرأيه فهذا توصيف ضار وغير دقيق مشترك لفئة معينة من الفلاسفة. فكثير من مؤرخي الفلسفة، من هيجل إلى هايدجر، يخلطون بين السرد الفلسفي من جهة، والاجتماعي-السياسي من جهة أخرى، كما لو أن العقائد الفلسفية هي أيضاً علامات موثوق بها في الحياة اليومية.

(2) يستحضر تايلر أمثلة كيف أدت البلشفية والفاشية إلى عنف ليس له ضوابط أخلاقية.

على اتخاذ مسافة من كل شيء يوجد خارج الذهن) (المسكيني 2015). وهذا إطار باطني (immanent frame) مفتوح الذي يسمح لعودة الرومانسية لعقلانيتها مثبتة أن الروح تعيش في خيال العقل مهما كان بأس القوى المادية للعلمنة (انظر إلى الفرق بين المقاربتين الإستمولوجية والهيرمينوطيقية (التأويلية) لرؤية الواقع عند Carkner 2013 في جدول 1).

جدول 1: مقاربتان لرؤية الواقع

الموضوع	مقاربة إستمولوجية	مقاربة هرمينوطيقية (تأويلية)
إطار باطني	مغلق	مفتوح
العلاقة مع الذات	معرفة الذات وحالتها تأتي قبل معرفة العالم (أشياء)	النفس ليست الأولوية الأولى؛ العالم والمجتمع ولعبة الحياة تأتي في المقام الأول
العلاقة مع القيم	معرفة الواقع هي حقيقة محايدة قبل أن تضع ذاتنا قيمة لها	لا توجد أولوية لفهم محايد للأشياء على قيمتها
العلاقة مع المتعالي	إن معرفة أشياء من النظام الطبيعي تأتي قبل أي استدعاءات نظرية أو متعالية	إن هويتنا الجوهرية هي بمثابة لاعب جديد يتم إدخاله في لعبة قديمة. التعالي هو سياق ممكن أكبر لهذه اللعبة

أما المجموعة الثانية فهي مربوطة بانتقاد تايلور للتجانس الليبرالي للحقوق. حيث يؤكد على أن ذلك يحد من إدراك الهويات الثقافية، كما يدافع عن النظام الذي يشجع تعدد الثقافات (بما فيها الدينية)

وتنوّع اللّغات. يمكن أن يخفّف المجتمع الليبرالي من هذا الاختلاف بشرط أن يوضع ملف العدالة في خانة الحقوق الثقافية وأن يؤمن هذا المجتمع بالعدل بين الثقافات، فذلك يمنع زوال الثقافات ويرسخ أهميتها وعلاقتها بالتاريخ الوطني (سباكر 2016). وهذا التعدد هو الذي سيسمح باحترام النخب الثقافية المختلفة لبعضها البعض. فالدياني له مخيال اجتماعي يعود إلى فهمه للدين والعلماني له مخيال آخر مربوط بفهمه لمجتمعه وللعالم. وهنا يدخل تايلر في اختزالية عندما يربط المخيال الديني بضرورة دينية طويلة الأمد (مسيحية-يهودية عندما يتحدث عن أوروبا)، فهل هناك مخيال اجتماعي آخر تشكل منذ نشوء النظام العلماني؟ برأي نعم.

المقاربة الثانية هي حول مفهوم ميف كوك (Cooke 2005) عن العقل العمومي الاستبدادي مقابل غير الاستبدادي مفيداً لتأطير النقاش حول التوترات بين العلماني والدياني. توضح كوك أن هناك العديد من الافتراضات التي تحكم هذا النقاش، وتشمل تلك الافتراضات:

"إن التاريخ تقدمي وليس دورياً، وأن السلطة السياسية ليست معطاة إلهياً، وليست حقاً طبيعياً، وليست نتيجة حتمية تاريخية، وإنما هي أولاً مسألة تعاون بين البشر لتحقيق مصالحهم المتبادلة؛ وثانياً مسألة عدم وجود معايير سلطوية مستقلة عن التاريخ والسياق الاجتماعي الثقافي يمكن أن تحكم على الادعاءات، خاصة في مجالات العلوم والقانون والسياسة والأخلاق والفن، وإن المعرفة البشرية خاضعة للأخذ والرد، ويمكن مراجعتها لأسباب وجيهة؛ وأن الكائنات البشرية متساوية في أصل الخلقة بحكم القدرات كالعقل وفي الحكم الأخلاقي، ولها الحق في الاحترام على أساس هذه القدرات." (Cooke 2005, 380)

وبعد وضع هذه الافتراضات، تؤكد كوك على أن اعتبارات "التاريخ" و"السياق" هي ما يميز بشكل أساسي الادعاءات الاستبدادية عن غير الاستبدادية. وبعد ذلك، تعرض كوك (Cooke 2007) مزيداً من المواصفات لما يمكن أن يكون منطقاً استبدادياً، مع إبراز مكونين مترابطين حول المعرفة والتبرير: أولاً، عندما تكون المعرفة مقيدة، إما لأنها محصورة الوصول إلى مجموعة متميزة من الأشخاص⁽¹⁾، أو لأنها تؤكد وجهة نظر بعيدة عن تأثيرات التاريخ والسياق التي تضمن صلاحية غير مشروطة للمطالبات بالحق والصدق؛ ثانياً، عندما تفصل صحة المقترحات المعايير عن منطق البشر الذين يعلنون صلاحيتها⁽²⁾.

إن محاولة الديانين التوفيق بين رؤيتهم (وتبريراتها) للعالم ونتائج العلوم، هي مثال على ذلك. وهذا من شأنه أن يسمح للديانين بعدم التخلي عن اليقين الذي يجدونه في الإيمان (والذي هو غالباً موضوع الاجتهاد)، والانخراط في حوار عمومي يتم فيه دمج

(1) يعتبر طه عبد الرحمن اللغة المشتركة جزء لا يتجزأ من المجال التداولي وهو يجعل المعرفة غير محصورة. (عبدالرحمن 1994)

(2) يختلف إطار كوك كثيراً عن نموذج يورغن هابرماس العلماني ما بعد الميتافيزيقي، الذي يقيد الاستخدام الرسمي للدين في المجال العام، وقد انحصر بردايم هابرماس بتراث تاريخي وثقافي معين يعتبر علمانية السلطة السياسية أمراً ضرورياً (وهذا له جذور دينية صامتة). (Cooke 2007, 234; Asad, 2003) وبما أن مفهوم المواطن عند هابرماس ينضوي على الاستقلال السياسي لكل شخص، فإن كوك (2007, 234-35) ترى بأنه يجب أن يتمتع المواطنون بالاستقلال الأخلاقي أو الإتيقي (ethical autonomy). يستند هذا الاستقلال على الحدس الذي تتكون منه حرية البشر، إلى حد كبير، حرية تشكيل ومتابعة تصوراتهم عن الخير على أساس أسباب منطقية مربوطة بمصالحهم الخاصة.

اللغتين العلمانية والدينية في نظرة عالمية واحدة (Aduna 2015). كان هذا أحد نتائج دراستنا الأخيرة لنقاش المساواة في الميراث في تونس وتشكيل التفكير العملي غير الاستبدادي (حنفي وطعمة، 2020). إن التحدي الخطير الذي يواجه الحداثة هو كيفية الجمع بين حكم القانون وحكم القيم، حيث تحتاج القيم إلى جدل دائم. ويأخذ الدين حيزاً دائماً في هذا النقاش كمنتج للقيم من جهة، ومرسّخ للقيم من خلال الشعائر من جهة أخرى. إن المجتمع ما بعد العلماني هو المجتمع الذي يشجع التفكير العملي غير الاستبدادي بينما تتفاعل الآراء/الأيدولوجيات المختلفة، مع الانتباه للحد الفاصل بين النقد والتحريض.

2- ما بعد العلمانية في العالم العربي

تتم ترجمة التحديات الثلاثة لمجتمع ما بعد العلمانية في العالم العربي من خلال منطلق المواجهة بين الخطاب الديني والخطاب العلماني، وخاصة من قبل النخب اليسارية ومثقفوها، ولكن الثورات العربية أدت إلى خلق ديناميات جديدة تقلل من هذه المواجهة. لفهم هذا سنظهر أنماط التدين والعلمنة المختلفة، والتي تتفاعل في المجال العام لتفسح المجال لقيم الاعتراف بالآخر والتعددية في القضايا الاجتماعية. يرتبط هذا في الواقع ارتباطاً وثيقاً بمدى استخدام الجهات الفاعلة لنهج تفسيري لفهم الواقع ومدى استخدام التفكير العملي غير الاستبدادي. سيؤدي غياب هذه الأساليب إلى نتيجة عكسية، المنطق الاستبدادي وعدم الاعتراف بالآخر. هنا سأبدأ بتناول أنماط التدين في العالم العربي، وكذلك المسار العربي للعلمانية. كل ذلك قبل تحليل

ردود الفعل المختلفة على مجتمع ما بعد العلمانية منذ بدء الثورات العربية.

2-1 أربعة أنماط من التدين

هناك أربعة أنماط من التدين يمكن ملاحظتهم ومعهم تأتي أنموذجات تفكيرية محددة: مؤسساتية/تراثية، احيائية، ما بعد الإسلامية وأخيراً شعبية. وقبل تناول الاختلافات، سأركز على وظيفتين أساسيتين تجمع بين أشكال التدين. الأولى الوظيفة الروحية: فعلى الرغم من سلعة وتوظيف الروحانية، تبقى الصلاة أهم طقس من الطقوس الدينية. وإذا كان هناك انخفاض كبير في حضور المعابد في كثير من المناطق فإن ممارسة الصلاة الشخصية ليست كذلك. تبين مثلاً ماري-جوانا باركينين بناءً على مراجعة لكثير من الدراسات وعلى المقابلات التي أجرتها في الضفة الغربية في فلسطين أهمية الصلاة عند المسيحيين هناك وكيف يمكن للصلاة أن تمكن الناس من التأقلم في مواقف الحياة الصعبة والمؤلمة (Parkkinen 2018). أما الوظيفة المشتركة الثانية فهي اجتماعية، حيث قام الكثير من المؤسسات والحركات الدينية بإنشاء جمعيات خدمية وإنسانية لخدمة الفقراء، لمحاولة تعويض انسحاب الدولة من المجالات الاقتصادية ومسؤوليتها في العدالة الاجتماعية وخاصة في إعادة توزيع الثروة.

النمط الأول من التدين هو منبثق من الإسلام المؤسساتي الرسمي أو التراثي. وهو إسلام غالباً ما يكون تقليدياً مع ندرة الاجتهاد. ومثال ذلك مؤسسة الأزهر الشريف التي لعبت تاريخياً دوراً رئيساً في مصر وخارجها عن طريق نشر فكر وفقه إسلامي وسطي رغم

ضعف التجديد اجتماعياً ومحافظة سياسية واستقلال محدود عن سلطة الزمنية. وقد طرأت تغيرات مهمة منذ عام 2011، إذ أصدر الأزهر وثائق مهمة ذات طبيعة استرشادية: وثيقة «مستقبل مصر» (حزيران/يونيو 2011)، وثيقة "الربيع العربي" (تشرين الأول/أكتوبر 2011)، وثيقة "الحريات والفن والإبداع" (كانون الثاني/يناير 2012)، فوثيقة نبد العنف (كانون الثاني/يناير 2013). هذه الوثائق هي عرض لمبادئ توجيهية وسطية بارزة في الأخلاق الإسلامية. فكان هناك وضوح رؤية حول تبني نظام الديمقراطية واحترام التعدد والحريات الشخصية، بغض النظر عن بعض التفاصيل التي يمكن أن تظهر انفتاحاً سياسياً حذراً جداً (كرفضها تبني مفهوم مدنية الدولة). وقد ظهر ذلك جلياً في رد فعل الأزهر تجاه ثورات الربيع العربي؛ مواقف فيها الكثير من التناقضات، بحيث غلب عليها المنحى الترددي إزاء الأحداث، ما انعكس سلباً في تأخر الإعلان عن دعم الانتفاضات، أو اللجوء إلى اتخاذ معايير مزدوجة في الحكم عليها (عبد الرحيم 2016)⁽¹⁾.

أما النمط الثاني فهي **التدين الإحيائي**، الذي نشأ بوصفه احتجاجاً على التغريب والاستعمار والتقليد الإسلامي الذي رعته

(1) لقد اتسمت مواقف الأزهر بالتعقيد، والتناقض في بعض الأحيان، في علاقته بالسلطة الزمنية المصرية ومقاومتها. فالأزهر قد أصدر بياناً في 8 حزيران/يونيو 2017، تبني الأزهر موقف حكومات مصر والسعودية والإمارات من حصار قطر (<https://arabic.cnn.com/middle-east/2017/06/08/ioms-azhar-qatar>)، ولكنه رفض تدخل الرئيس السيسي في الشؤون الدينية. ويحرص الأزهر على السلم الأهلي، فقد شارك شيخه، أحمد الطيب، في 7 كانون الثاني 2019 بافتتاح أكبر كاتدرائية في العاصمة الجديدة.

المؤسسات الدينية العريقة منذ بداية القرن العشرين. وقد اشتهرت نوعان من هذه النزعة الإحيائية الإسلامية: الإحيائية الإخوانية والتي ربطت الديني بالسياسي، وبنيت بنية حزبية تعتمد أسلوب بيعة المرشد، فصار التنظيم هو المحور التي تعتصم بها الشرعية الدينية، والتي رآها البعض مثل رضوان السيد (2014) أنها مشككة في شرعية المؤسسات الدينية التقليدية. كما أن هناك الإحيائية السلفية وخاصة الوهابية منها التي استكانت إلى قيام الدولة السعودية بملكها عبد العزيز آل سعود ومن جاء بعده (أبو رمان 2013).

ويختلف الإحيائيون كثيراً عن الإصلاحيين. فقد رأى رفاعه الطهطاوي، وخير الدين التونسي، ومحمد عبده، وعلي عبد الرزاق، في التنظيمات العثمانية إجراءات شرعية أجرتها سلطة شرعية، بما في ذلك مبدأ المواطنة، والبرلمان والحكومة وتقييد سلطات الحاكم بالدستور. وقد رحب هؤلاء الإصلاحيون بمجلة الأحكام العدلية العثمانية، وأدخلوا في حقبة الدولة الوطنية أصولاً وفروعاً فقهية ضمن قوانين مدنية، بينما قام الإحيائيون منذ الخمسينيات من القرن الماضي بتأسيس لفرقة قاطعة بين الشريعة (والفقه المستند إليها) وبين القوانين الوضعية ذات الأصل الإنساني. كما شككوا في بعض العلوم بكونها نقيضة للإيمان وحاولوا أسلمتها قبل التعامل معها. وينتهي الأمر بأنه بدل التبادل الثقافي مع الحداثة والاقتراس والإفادة منها، فقد نادى الإحيائيون بالمواجهة الشاملة من أجل الحفاظ على الهوية وعلى الإسلام (السيد 2014).

أما شكل التدين الثالث فهو تدين الحركات الإسلامية الجديدة أو ما يسميها آصف بيات (Bayat 2013) بـ "ما بعد الإسلامية".

فهي قد تجاوزت كثيراً بعض مواصفات الحركات الإحيائية (المناداة مثلاً بإحلال الشريعة محل الأمة أساساً للمشروعية) ونُبّهت إلى خطورة تكليف الدين بما لا يُطاق. والفرق ليس في الجانب التنظيمي الحركي، فبعض الأحزاب السياسية قد انتقلت من الإحيائية إلى ما بعد الإسلامية (مثلاً حركة النهضة أو حزب العدالة والتنمية في المغرب) ولكن في كيفية دخول الفاعلين الاجتماعيين المؤمنين بالإسلام كمنظومة أخلاقية في عراك السياسة عن طريق المشاركة لا المغالبة (براون 2012). وكذلك في كيفية إجراء المناقشات والجدل في المجال العام مستخدمين حججاً مستوحاة من القيم الإسلامية. بالنسبة لي يمكن اعتبارها هذه الحركة أنها من نوع الإسلامية الجديدة، إذا تحققت الشروط الأربعة التالية:

- الإيمان بالتعددات الثقافية والقانونية والدينية الكفليات بحماية الجماعات والفئات الاجتماعية التي تشكل الأقليات بكل أنواعها.
- تفريق الفاعل السياسي -الديني بين قدسية رسالته الدينية التي يؤمن بها ودناسة العمل السياسي الذي يتطلب بشكل أساسي الحكمة في التدبير وتقنياتها، وهذا يتم بواسطة فصل الدعوي عن السياسي. وهذه نقطة مهمة فالدعوي (والفقيه) سيقنع الناس بحرمة الخمر، ولكن السياسي والقانوني قد لا يمنع بيعها، لأنه من حق المسيحي وغير المتدين أن يتناولها.
- تبني سياسات المواطنة في الدولة الوطنية وليس فقط سياسات لصالح طائفة المؤمنين. وربما المطلوب تجاوز تلك

السياسات بما يتجاوز المواطن أي لنفع الإنسانية⁽¹⁾.

- حل إشكالات التوتر بين الفئات الاجتماعية في فهمها للمعاملات وتنزيل الدستور والفقه على الواقع، عن طريق إنضاجها حوارياً في المجال العام قبل اللجوء إلى صوت الأكثرية، تصويتاً في البرلمان أو استفتاء.

إذاً، تحولت بعض الحركات الإحيائية إلى إسلامية جديدة لأن السياسة قد روضت أيديولوجيتها الصلبة وعملت السلطة على تفكيكها على حد تعبير عبد الغني عماد (2018)، ولكن ذلك ليس أوتوماتيكياً، فقد نبه خليل العناني (2018) إلى المعوقات الفكرية والبنوية لأزمة الإخوان المسلمين في مصر وصعوبة الفصل/التمييز بين الدعوي والسياسي. وعلى ضوء كل ما سبق، فإن استخدام مصطلح "الإسلام السياسي" يفقد معناه⁽²⁾، لأن فضفاضيته لا تفرق بين الإحيائية والإسلامية الجديدة. هذا التمييط التعميمي لا يعترف بأن هناك فكراً إسلامياً - سياسياً متعددًا ومتنوعاً، منه الوسطي ومنه المتطرف، يحمله أفراد أو حركات إسلامية أو إسلام رسمي إلى حد سواء. وغالباً ما تستخدم سمة "الإسلام السياسي" باعتباره قدحاً بمجموعات حركية معينة، والإيحاء أن اتجاهها واحد يتألف من قارئ سيد قطب من الإخوان المسلمين إلى القاعدة. وغالباً ما يستخدم هذا النعت رجالات الإسلام الرسمي الذين يعتبرون إسلامهم ليس سياسياً.

(1) هنا أتفق مع طه عبد الرحمن (2018) في أنه على الرغم من أهمية مفهوم المواطنة فينبغي أن لا يتحول هذا المفهوم إلى طائفة جديدة إقصائي (لما هو تابع للأمة أو للإنسانية) كما هو الحال في أنظمة الطوائف الدينية.

(2) انظر إلى جينولوجيا عميقة لهذا المصطلح عند (العناني 2018) و(أبو هنية 2018) و(أبو رمان 2018).

ففي الخليج مثلاً يتم وصم أي معارض أنه إخواني (وهكذا تمت استباحه دم الخاشقجي، حسب بعض التصريحات السياسية والتغريدات التويتية الشعبية في السعودية). ولذا يصبح الإخواني صنواً للاحتجاجي. إذن هناك ببساطة انزلاق بالمعنى فبمناداهم بعدم شرعية "الإسلام السياسي" هو في الحقيقة دعوة لعدم شرعية الاحتجاج. وفي الوقت الذي اتفق مع رضوان السيد (2014) في توصيفه ونقده للمخيال السياسي للحركات الإسلامية فإنه ينبغي تحيين هذا التوصيف ليأخذ بعين الاعتبار صيرورة بعض الحركات السياسية من الإسلامية الجديدة وخاصة في تونس والمغرب، حيث يتماهى الإحيائي الجديد مع الإصلاح. لقد درس كريم صادق (Sadek 2012) كيف يمكن فهم السياسة التحررية لراشد الغنوشي، بصفته مفكراً وناشطاً إسلامياً ولكنه مختلف عن الإسلاميين الإحيائيين، باستخدام نظرية ألكسس هونيت (Honneth 1996) حول الاعتراف. فما يطلبه الغنوشي هو الاعتراف بالهوية الإسلامية في المجال العام والاعتراف بأهمية النص الديني ولكن المفسر من خلال الاجتهاد ومفهوم المصلحة. ومن أهم التجديدين في العالم العربي اليوم من "الحركيين": الشيخ أحمد الريسوني والدكتور سعد الدين العثماني. لقد شغل الأول منصب رئيس حركة الإصلاح والتوحيد ولكن تم الضغط عليه للاستقالة من منصبه بسبب نقده اللاذع لأهلية الملك للإفتاء حيث إن الملك لا يمتلك العلم الشرعي. كما اشتهر في نقده لدستور 2011، الذي ينص على أن لملك المغرب وظيفة دينية (أمير المؤمنين). ويشغل الريسوني حالياً منصب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وبذلك فتأثيره التجديدي يتجاوز الفضاء المغربي. لقد امتاز

الريسوني بآرائه الفقهية المتميزة، المؤسسة على نظريته في التقريب والتغليب (الريسوني 1997)⁽¹⁾. أما سعد الدين العثماني، فقد أصبح منذ بداية 2017 الوزير الأول في الحكومة المغربية. وكان العثماني أول من نظر بوضوح إلى التمييز بين السياسة والدين من دون فصل بينهما. وتالياً، بنى نظرية بأن العقل الدعوي مختلف عن العقل السياسي⁽²⁾.

أما النمط الرابع والأخير من التدين فهو التدين الشعبي. وهو يشمل التدين الفردي أو الصوفي المشكل لجماعات غالباً ما تكون صغيرة. وعلى عكس ما يظهر التمييز التعميمي الذي يعتبر أن التصوف هو تخصيص للفرد وللجماعة الصغيرة من الفعل

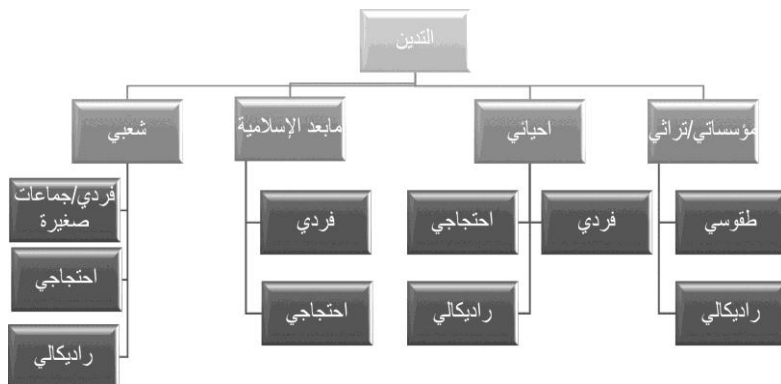
(1) فعلى سبيل المثال رأيه المناهض لحكم الردة، مستخدماً حجتين أساسيتين: الأولى، أن قتل المرتد مناهض لكلية في القرآن وهي "لا إكراه في الدين". أما الثانية، بأنه يسمح الآن في المعمورة كافة التحول من دين إلى آخر. وقدم رأياً آخر على جواز السماح للدعوات التبشيرية بممارسة عملها في الدول ذات الأغلبية الإسلامية، طالما تسمح الدول ذات الأغلبية المسيحية للمسلمين بأن يقيموا دعوتهم هناك.

(2) "الدين حاضر في السياسة كمبادئ موجّهة، وروح دافعة دافعة، وقوة للأمة جامعة، لكن الممارسة السياسية مستقلة عن أي سلطة باسم الدين أو سلطة دينية". (سعد الدين العثماني 2009، 113) وأن السياسي يتبع منطقاً له علاقة ببناء التحالفات وخلق أكتريّة وعلاقة البلدان ذات الأكتريّة المسلمة بالنظام العالمي. وبذلك يصبح السياسي ذا استقلال نوعي عن الفضاء الدعوي. وبتعبير الباحث سلمان بونعمان، قام العثماني بتدوين (أي دنيوية) العمل السياسي من خلال فك ارتباطه بالأنشطة الدعوية، واستبدال شعار "الإسلام هو الحل" بـ "الإسلام هو حركة حق وهدى"، والتركيز على إقامة الدين في مقابل تطبيق الشريعة، والانتقال من منطق الهوية إلى منطق التدبير.

الاحتجاجي أو الراديكالية الدينية والسياسية، فإن التصوف يمكن أن يكون ميسساً كما أظهر تقرير الحالة الدينية في تونس (عيسى 2018).

سألخص ذلك برسم بياني أولي حول الأدوار التي تؤديها هذه الأنواع الأربعة من التدين (الرسم البياني 1) هذه الأدوار التي لا يمكن فهمها إلا بعلاقة جدلية بين التدين والعلمانية، فالتدين هو محدد للفعل الاجتماعية والسياسي بما فيه الموقف من تمايز الديني بالسياسي. والثاني يؤثر على التدين بتمكينه للتفاعل في المجالات الخاصة والعامة وتنميط التعددية الدينية داخل الدين الواحد. ويمكن أن يتحول بعض أنماط التدين إن كان فردياً أم جماعياً إلى إيديولوجيا احتجاجية وحتى راديكالية وهذا ليس حصراً على الحركات الإسلامية.

الرسم البياني 1: أنواع التدين والأدوار التي تؤديها



2-2 المسار العربي للعلمانية

إذا كان هناك اتفاق عالمي حول ضرورة تمايز أو فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية، حيث نرى ذلك بمعناه العام حتى في دول كإيران والسعودية، فإن الشيطان يمكث في التفاصيل وخاصة في وضع الدين في المجال العام. يبين الرسم البياني 2 أربعة أشكال من العلمانية. الأولى علمانية مؤمنة اعتبرت الدين كمعطى فردي محصور في المجال الخاص، لتشكل دين مدني له قدسيته ككل الأديان ولتمنع ظهور أي دين آخر (دين ضد الأديان الأخرى)، أو على الأقل فلهذه العلمانية موقف سلبي من الأديان، وتفرض على الأديان غير المسيحية أخذ شكل الديانة المسيحية. ونجد هذه "النزعة اللائكية المكافحة" (حسب المهرماني 2012) أو *laïcité de combat* حسب (Policar 2017) والإقصائية في فرنسا والكيبيك (حاليا). ثانيا في مقابل العلمانية الصلبة السابقة، تأتي علمانية رخوة، وهي شائعة أكثر من الأولى وخاصة في الدول الأنجلوسكسونية وفيها يسمح للدين بالتواجد والتداول في المجال العام مع استقلالية كبيرة للمؤسسة الدينية عن السلطة الزمنية. وتلعب هذه العلمانية دورا لتسهيل الحوار بين الأديان والسلطات العامة. ومن الجدير بالذكر أن العلمنة التي نشأت في كثير من الأنظمة الأوروبية والأمريكية قامت غالباً بدون استخدام مفردة العلمانية، إذ استغنى عنها المشرعون بسبب محمولاتها الأيديولوجية (بشارة 2015). لخص فرانسوا غوتيه النقاش الاجتماعي والسياسي في أوروبا حول القضايا المذكورة أعلاه في نقدين: النقد الجمهوري للبرالية في المملكة المتحدة والنقد الليبرالي للجمهورية في فرنسا (Gauthier 2017).

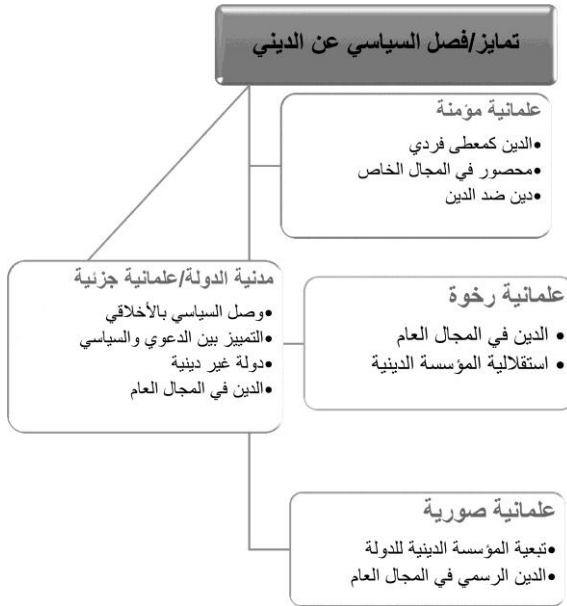
أما النوع الثالث فهو علمانية صورية، ففي حين أن بعض الدول تتظاهر بمجرد إدارة الدين، إلا أنها في الحقيقة تُخضع المؤسسة الدينية للحاكم المستبد الذي يتلاعب بها وبآرائها. يحدد الحاكم هنا القاعدة التالية: لا يُسمح للمؤسسة الدينية بمسائلة السياسي، ولكن يُسمح للسياسي بالتدخل في هذه المؤسسة لترويج خطاب أخلاقي الاجتماعي معيّن على المجتمع. ويمكن أن يأخذ هذا النمط من الفصل بعد الاحتواء أشكال مختلفة من تسييس الدين (إيران وسوريا مثلاً) أو تدين السياسي (السعودية مثلاً ولكن ليس مع ولي العهد محمد بن سلمان) (انظر في هذا السياق عبد الرحمن 2018). ويسمح في هذا النوع من العلمانية للدين الرسمي فقط في التواجد في المجال العام.

أما النوع الأخير من العلمانية فهو ما يسميه بعض الحركات الإسلامية الجديدة أي ما بعد الإسلامية (وغيرهم) بـ **مدنية الدولة**⁽¹⁾ (وخاصة بتضادها مع الدولة الدينية) أو ما سماها عبد الوهاب المسيري (2005) بـ **العلمانية الجزئية أو العلمانية الأخلاقية أو الإنسانية**. وكما يبين الهرماسي (2012) فقد سكن دائماً التاريخ الإسلامي نزعة علمنة جزئية من باب الأمر الواقع وحكم الضرورة ومتطلبات الحياة. وفي هذا النوع هناك وصل السياسي بالأخلاقي، وتميز بين الدعوي والسياسي، والسماح للدين في التواجد في المجال العام، وشروط جديدة ضمنها يمكن للإيمان وعدم الإيمان أن يتعايشا حسب تعبير تشارلز تايلور (2007).

(1) يذكر حجاج أبو جبر (2017) على حق أن مفهوم "العلمانية" قد ارتبطت في الوعي الجمعي في العالم العربي والإسلامي المحافظ بمناهضة الدين والقيم الأخلاقية.

نرى أن الكثير من الدول العربية تتحرك باتجاه هذا النوع من العلمانية. كيف؟ لقد دفعت التغيرات الهامة التي يشهدها الحقل الديني وتحول بعض الحركات الإسلامية، ليس فقط لحركة جزئياً أو كلياً نحو الإصلاح الديني والعلمنة، ولكن بشكل أساسي إلى حركات اجتماعية شعبية مطالبة بالعدالة الاجتماعية والحريات الفردية والجماعية. وهناك بعض المؤشرات ما يدل على ذلك. هناك استطلاعات للرأي في العالم العربي تبين طوق المستجوبين لأن تتجاوز مؤهلات القيادة السياسية في بلدانهم من كونهم متدينين. فإجابة على سؤال يطلب ترتيب صفات القائد السياسي، أجاب 5% فقط من التونسيين⁽¹⁾، مما يدل

الرسم البياني 2: أشكال تمايز/فصل السياسي عن الديني



(1) تقرير الباروميتر العربي الثاني 2011.

على أن الأغلبية التي صوتت للنهضة لم تفعل ذلك كون مرشحها متدينين. وترتفع هذه النسبة أكثر في الأردن وفلسطين، ولكن تبقى أقل من ربع المجيبين على الاستبيان.⁽¹⁾ إلا أن هذا الاتجاه أقل تواجداً في الخليج العربي⁽²⁾ ويظهر زوال السحر (disenchantment) في مفهوم الناس للدين. بمفصلته مع السياسي والأخلاقي من خلال استقصاءين: الأول هو الباروميتر العربي الرابع الذي يبين بوضوح أن الأغلبية الساحقة من المستجوبين لا يعتبرون أن هناك تناقضاً بين النظام الديمقراطي والإسلام. أما الثاني فالتمثل بتركيز المستجوبين العرب على المؤشر العربي (65%) على أهمية الأخلاق والقيم باعتبارها الشرط الهام لكي يكون الشخص متديناً، وأغلبية الرأي العام ترفض مقولة أن كل شخص غير متدين هو شخص سيئ (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات 2018). وقد يعبر عن الأخلاق الدينية بطرق مختلفة منها الالتزام بالمبادئ الإسلامية بشكل عام. فعلى

(1) بالنسبة للأردن، ووفقاً لتقرير الباروميتر العربي الثاني في الأردن في عام 2011، بلغت النسبة 25٪. تتفاوت النسب في فلسطين بحسب الدراسات الاستقصائية. تتراوح من 8.8 ٪، وفقاً لمركز القدس للإعلام والاتصالات (JMCC)، رقم المسح 73. 2011. (باللغة العربية)، إلى 13 ٪ وفقاً لمركز العالم العربي للتنمية والبحث في رام الله، استطلاع الرأي العام الفلسطيني: الثورات العربية والحريات والديمقراطية في الضفة الغربية وقطاع غزة، الانتخابات المحلية والانتخابات الرئاسية، المفاوضات، 2011. و 20٪ حسب استطلاع طلاب الجامعات الفلسطينية في الضفة الغربية: المشاركة في الانتخابات، وأولويات واحتياجات الطلاب، والاتجاهات السياسية العامة، ووسائل الدعاية الانتخابية، 2002.

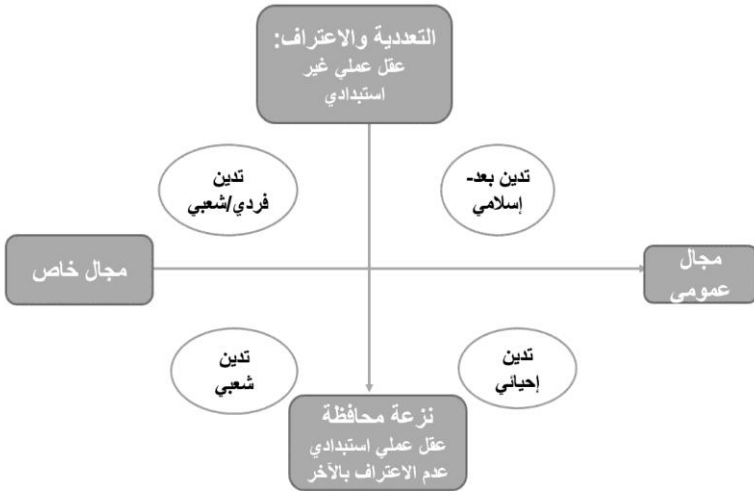
(2) ففي قطر مثلاً حيث يعتبر الأغلبية أن التدين هي الصفة الرئيسية للقائد (43.0% وافقوا بشدة و 39.0% أوافق إلى حد ما). دراسة التناغم الاجتماعي: تقرير موجز سبتمبر 2015.

سؤال حول أهمية هذا الالتزام لتقدم العالم العربي، أجاب 70.8% من الفلسطينيين المستجوبين أنها مهمة أو مهمة جداً⁽¹⁾. إنَّ العالم العربي يمر، بدرجات متفاوتة، بعملية العلمنة؛ وتطبيع الدين في المجال العام لا يعوق هذه العملية.

2-3. ردودات الفعل المختلفة على مجتمع ما بعد العلمانية

هناك ردود فعل مختلفة على مجتمع ما بعد العلمانية منذ بدء الثورات العربية. تتفاوت ردات الفعل بحسب أنماط التدين وتعاملها مع السياسي (وخاصة العلماني) في المجال العام والمجال الخاص، وعلاقتها

الرسم البياني 3: علاقة أنواع التدين بأبعاد التدين



(1) استطلاع الرأي العام الفلسطيني حول تداعيات قرار تأجيل الانتخابات المحلية وتقييم القيادات الفلسطينية 2016

بالتعددية والاعتراف بالآخر مقابل المحافظة. يسمح هذا بإظهار التعقيدات التي تتجاوز الأسئلة البسيطة مثل ما إذا كان الإسلام يستطيع التكيف مع الديمقراطية. هذا النوع من الأسئلة ما زال يشغل بال الكثير من العلمانيين المتشددين. ويمكن تلخيص العلاقة برسم بياني والذي استوحيت بعض عناصره من صبري شفتشي وآخرون (Ciftci, Wuthrich, and Shamaileh 2018). (الرسم البياني رقم 3) يظهر وضوحا الرسم البياني رقم 3 أن ما بعد الإسلامي هو الأقرب إلى ممارسته الديمقراطية حيث إن يؤمن بخطاب تعددي مسلح بعقل عملي غير استبدادي ويتواجد في المجال العام، بينما بعض أشكال التدين الفردي أو الشعبي تؤمن بالديمقراطية بدون أن تلعب دور في صناعتها. بينما يظهر الإسلام الإحيائي وخاصة في شكله السلفي بعيدا من إمكانيات قبول فلسفة الديمقراطية لو أنه يقبل بعض الأحيان في ممارستها كعملية إجرائية. أمّا التدين الشعبي، فيمكنه أن يكون محافظاً أو ليبرالياً، وهذا يعتمد على الكثير من العوامل السياسية والاجتماعية، ولكنه في غالبه ليبرالي؛ وفي المقابل، يمكن للتدين المؤسسي/التراثي أن يكون ليبرالياً أو محافظاً كذلك، ولكنه في الغالب محافظ.

3- الخاتمة

أحد القضايا الكبرى التي تهدد العصر الحديث هي كيفية سرد وانتقاد الحداثة بعلمانية غير معرفة برفض الدين: العلمانية التي لا تقوم بخصخصة الدين، بل هي فضاء إنساني يسمح لأشكال متعددة من الإيمان والتدين بالتعايش. هذه العلمانية لن تقتل الدين، ولكنها

ستحافظ على نزعاته الإنسانية من خلال تحويلها إلى قيم روحية. وقد بدأت العالم الإسلامي بالاهتمام والالتفات للمجتمع ما بعد العلماني وللمساحات الإنسانية؛ فمثلاً قدّم العالم الإيراني عبد الكريم سروش أساسين معرفيين هامين لتفكيك التعددية الدينية: أولها: مفهوم الصراطات المستقيمة (Soroush 2009) بدل الصراط الوحيد، وثانيها الفصل بين الدين بقدسيته والمعرفة الدينية التي هي بشرية (سروش 2002). كما أنّه يقارب بين مقولتي الديني والاجتماعي باستخدام العقل لمعالجة الدين من الخارج (سنونسي 2019).

في سيروورات الثورة والثورة المضادة في العالم العربي، والجدل حول تحديد طبيعة القوى الديمقراطية، نادراً ما يُعطى الاهتمام باستبدادية أو ديمقراطية الحجج التي تستخدمها النخبة واعتبار أن النخبة العلمانية هي بالتعريف ديمقراطية، على عكس الحركات الإسلامية السياسية المعتبرة بشكل أوتوماتيكي ذات حجج استبدادية. بالطبع هذا تسطيح إيديولوجي ويحتاج إلى تدقيق، حيث يمكن العثور على توجهات استبدادية لكل من هذين التكوينين النخبويين. وهنا أعود إلى أهمية الاستشهاد الذي قمت به لفهمي جدعان والذي عبر عنه بوضوح محمد هاشمي (2016) في كيفية تحوّل الطرح العلماني "إلى عقيدة شمولية أخرى، تتصرّف كما لو أنّها تلمّ بكل قضايا الإنسان - وإن على نحو سلبي من خلال اللامبالاة - وهو ما يحوّلها إلى مرجعية ملزمة بأوامر تكاد تتصف بالإطلاقية نفسها التي تتميز بها الأوامر العقائدية الديانية".

إنّ اشتباك القانون والدين والسياسة والمجتمع قد أصبح صيرورة واقعية نلمسها في مجتمعاتنا ما بعد العلمانية، ولكن ثمة توترات

وأأمراض مثل الطائفية والعنصرية تنتج عن ذلك وخاصة في سياق من الانقسام الحاد بين النخب والهوة بين مواقف النخبة والجمهور. ففي المناطق التي تعاني من نزاعات، مثل الشرق الأوسط، تعتبر الطائفية أحد ديناميكيات هذه النزاعات، وهي كذلك آلية لتشكيل الهوية المحلية من خلال ما أطلق عليه عزمي بشارة "الطوائف المتخيلة" (2016). ولكن العنصرية وكرهية الإسلام ومعاداة السامية موجودة في مناطق يتجاوز مناطق نفوذ الدين الإسلامي، منها أوروبا. لقد أشار إيمانويل تود (Todd 2016)، بأن الإسلاموفوبيا في فرنسا تخفي النزعة الاجتماعية المحافظة للكاتوليكية. بقيت أطراف فرنسا، مثل غرب فرنسا أو مدن مثل ليون، وقيّة للأساس الكاثوليكي القديم، وبالتالي ففي حين أنّ هؤلاء الأشخاص لم يعودوا يمارسون الكاثوليكية، فإنّهم ما زالوا مملوءين بروحها⁽¹⁾. وبنفس المنطق، أقرت إسرائيل مؤخراً قانوناً يعلن أن لليهود حقاً فريداً في تقرير المصير القومي لهذه الدولة، بينما تواصل سياسات الفصل العنصري داخل كيانها وفي الأراضي الفلسطينية المحتلة.

(1) طبعاً لقد بالغ تود في تركيزه فقط على الكاثوليكية الكلاسيكية. هذا يجب أن لا يخفي عنصرية بعض العلمانيين بكرههم لبعض تظاهرات التدين الإسلامي في الفضاء العام.

- Aduna, Danna Patricia S. 2015. "The Reconciliation of Religious and Secular Reasons as a Form of Epistemic Openness: Insights From Examples in the Philippines." *The Heythrop Journal* 56 (3): 441-53. <https://doi.org/10.1111/heyj.12255>
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.
- Bahlul, Raja. 2003. "Toward an Islamic Conception of Democracy: Islam and the Notion of Public Reason." *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 12 (1): 43-60.
- Bayat, Asef. 2013. *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Berger, Peter. 2014. *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Digital original edition. Boston: de Gruyter.
- Carkner, Gordon E. 2013. "Charles Taylor Articulates the Immanent Frame of the Secular." *Faith & Culture* (blog). 2013. <https://ubcgcu.org/2013/10/11/charles-taylor-on-secularity-immanent-frame/>
- Casanova, José. 2007. "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective," October, 101-20. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004154070.i-608.39>
- Ciftci, Sabri, F. Michael Wuthrich, and Ammar Shamaileh. 2018. "Islam, Religious Outlooks, and Support for Democracy." *Political Research Quarterly*, 1-15.
- Cooke, Maeve. 2005. "Avoiding Authoritarianism: On the Problem of Justification in Contemporary Critical Social Theory." *International Journal of Philosophical Studies* 13 (3): 379-404. <https://doi.org/10.1080/09672550500169182>
- ———. 2006. "Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical

- Proposal.” *International Journal for Philosophy of Religion* 60 (1): 187-207. <https://doi.org/10.1007/s11153-006-0006-5>
- ———. 2007. “A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion.” *Constellations* 14 (2): 224-38.
 - Gauthier, François. 2017. “Religieux, Religion, Religiosité.” *Revue MAUSS*, no. 49: 167-84.
 - Gordon, Peter E. 2008. “The Place of the Sacred in the Absence of God: Charles Taylor’s A Secular Age.” *Journal of the History of Ideas* 4 (69): 647-73.
 - Habermas, Jürgen. 2008. *Between Naturalism and Religion*. Cambridge: Polity Press.
 - Honneth, Axel. 1996. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Translated by Joel Anderson. 1st MIT Press ed., edition. Cambridge, Mass: The MIT Press.
 - Parkkinen, Mari Johanna. 2018. “Prayer Practices among Palestinian Christians in Occupied Palestinian Territory.” *Approaching Religion* 8 (2): 54-69-54-69.
 - Policar, Alain. 2017. “La Laïcité Dévoyée Ou l’identité Comme Principe d’exclusion : Un Point de Vue Cosmopolitique.” *Revue MAUSS*, no. 49: 291-306.
 - Popp-Baier, Ulrike. 2010. “From Religion to Spirituality-Megatrend in Contemporary Society or Methodological Artefact?” *Journal of Religion in Europe*, no. 3: 34-67.
 - Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
 - Sadek, Karim Sadek. 2012. “Islamic Democracy: The Struggle for and Limits of Recognition.” Thesis, Georgetown University.
 - Soroush, Abdolkarim. 2009. *The Straight Paths*. Beirut: al-Jamal Publications (in Arabic).
 - Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Unabridged edition. Harvard University Press.

- Walhof, Darren R. 2013. "Habermas, Same-Sex Marriage and the Problem of Religion in Public Life." *Philosophy and Social Criticism* 3 (39): 225-42.
- Wohlrab-Sahr, Monika, and Marian Burchardt. 2012. "Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities." *Comparative Sociology* 11 (6): 875-909.
- أبو رمان، محمد. 2013. *السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- أبو رمان، محمد. 2018. "المقدمة." *ما بعد الإسلام السياسي مرحلة جديدة أم أوهام إيديولوجية*، تحرير محمد أبو رمان، 71-88. عمان: مؤسسة فريدريش إيبيرت.
- أبو هنية، حسن. 2018. "من الإسلام السياسي إلى ما بعده: نقاش في المفاهيم والأطروحات." *ما بعد الإسلام السياسي مرحلة جديدة أم أوهام إيديولوجية*، تحرير محمد أبو رمان، 23-56. عمان: مؤسسة فريدريش إيبيرت.
- أبو جبر، حجاج. 2017. *نقد العقل العلماني: دراسة مقارنة لفكر زيغمونت باومان وعبد الوهاب المسيري*. بيروت والدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- الريسوني، أحمد. 1997. *نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية*. دار الكلمة. <http://waqfeya.com/book.php?bid=10421>
- السيد، رضوان. 2014. *أزمة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي*. أبو ظبي: دار الكتب الوطنية.
- العناني، خليل. 2018. "المابعديات: جماعة «الإخوان المسلمين» نموذجاً." *ما بعد الإسلام السياسي مرحلة جديدة أم أوهام إيديولوجية*، تحرير محمد أبو رمان، 91-106. عمان: مؤسسة فريدريش إيبيرت.
- المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. 2018. "المؤشر العربي 2017-2018 في نقاط." الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
- <https://www.dohainstitute.org/ar/Lists/ACRPS-PDFDocumentLibrary/Arab-Index-2017-2018-in-Brief.pdf>
- المسكيني، فتحي. 2015. "الزمن العلماني" وعودة الدين: نموذج تشارلز تايلور. "حكمة" (blog). 2015.

<http://hekma.org/%d8%a7%d9%84%d8%b2%d9%85%d9%86-%d8%a7%d9%84%d8%b9%d9%84%d9%85%d8%a7%d9%86%d9%8a-%d9%88%d8%b9%d9%88%d8%af%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d8%af%d9%8a%d9%86-%d9%86%d9%85%d9%88%d8%b0%d8%ac-%d8%aa%d8%b4%d8%a7/>

- المسيري، عبد الوهاب. 2005. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. القاهرة: دار الشروق.
- الهرماسي، عبد اللطيف. 2012. في الموروث الديني الإسلامي؛ قراءة سوسيولوجية تاريخية. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.
- براون، جوناثان. 2012. المشاركة لا المغالبة: الحركات الإسلامية والسياسة في العالم العربي. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- بشارة، عزمي. 2013. الدين والعلمانية: في سياق تاريخي، ج: الأول. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- ———. 2015. الدين والعلمانية: في سياق تاريخي. ج: الثاني/المجلد الثاني. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- ———. 2016. الطائفة، الطائفة، الطوائف المتخيلة. بيروت والدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- جدعان، فهمي. 2018. "ما التنوير.. عربياً؟" العربي الجديد December 31, 2018. <https://www.alaraby.co.uk/opinion/2018/12/30>
- التنوير - عربيا - 1.
- حنفي، ساري وعزام طعمة. 2020. "ما وراء الديانة والعلمانية نقاش الميراث والمساواة بين الجنسين في تونس وتشكل التفكير غير الاستبدادي". تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية. عدد 32.
- سامي، سنوسي. 2019. "المُجتمعاتُ الدِّينيةُ في العالم المُعاصر. حوارٌ أم صراعٌ؟" إضافات - المجلة العربية لعلم الاجتماع، عدد 46.
- سباكر، سيلبي. 2016. "تشارلز تايلور: حكاية الذات، والنشأة، والأطروحة الفلسفية". الاستغراب، 14: 231-42.
- سروش، عبد الكريم. 2002. القبض والبسط. بيروت: دار الجديد.
- سعد الدين العثماني. 2009. الدين والسياسة، تمييز لا فصل. الرباط: المركز الثقافي العربي. <http://dorar.net/article/1050>
- عبد الرحمن، طه. 2018. ثغور المرباطة. مقاربات اتممانية لصراعات الأمة

الحالي. الرباط: مركز مغارب.

- عبد الرحيم، أحمد. 2016. "وثائق المؤسسة الأزهرية منذ ثورة 25 يناير: دراسة تحليلية نقدية. "وثائق الأزهر المرحعية الدينية ما بعد الثورة" تحرير، أحمد عبد السلام ومحمد حلمي عبد الوهاب. القاهرة: دار سجل للنشر والتوزيع.
- عبد الرحمن، طه. 1994. تجديد المنهج في تقويم التراث. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عماد، عبد الغني. 2018. "فشل الإسلام السياسي: أوهام الإيديولوجيا ووقائع السوسيولوجيا". ما بعد الإسلام السياسي مرحلة جديدة أم أوهام إيديولوجية تحرير، محمد أبو رمان، 71-88. عمان: مؤسسة فريدريش إيرت.
- عيسى، لطفي. 2018. "تجارب الانتظام الصوفي في تونس". الحالة الدينية في تونس 2011-2015. Vol. 3. الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.
- هاشمي، محمد. 2016. "الليبرالية السياسية والعقل العمومي: بعيداً عن العلمانية والديانة". مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (blog). 2016.

<https://www.mominoun.com/articles/%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%8A%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%82%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%85%D9%88%D9%85%D9%8A-%D8%A8%D8%B9%D9%8A%D8%AF%D8%A7-%D8%B9%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9-3486>