الظاهرة الدينية في تمثّل الماركسيين العرب

أ.د محمد الشيخ بانـن
جامعة ابن زهر – كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية – المغرب.
banane1978@gmail.com
أ.م.د سعاد أحمد علي الزروالي
كلية الحقوق– جامعة ظفار– سلطنة عمان.
suead ahmad@gmail.com

الملخص

" شكل الدين، منذ فجر التاريخ، لازمة أساسية في حياة المجتمعات الإنسانية، باعتباره إيمان وعمل؛ إيمان بوجود قوى خارقة فوق طبيعة البشر العقلية، واعتقاد بأن لهذه القوى تأثير في مجرى حياة الإنسان، من ناحية. وعمل، في أداء فرائض وشعائر وطقوس معينة، تفرضها الأديان السماوية والأرضية كعبادة الأصنام والأوثان، من ناحية أخرى. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل أضحت أشكال التدين، التي حرَفت، في بعض الأحيان، مضامين التأسيس الأول للدين بشكل أو أخر، تتدخل في تحديد طبيعة العلاقات الاجتماعية، ومن ثمة السياسية، التي يحكمها، أساسا، التنوع والاختلاف والتصارع، إما في الاتجاه الذي يفضي إلى تنسيب المطلق تنسيبا اجتماعيا أو الارتفاع بالنسبي الاجتماعي إلى مستوى المطلق.

هكذا تصور وممارسة، قاد الماركسيين العرب، إلى نقد التجليات السياسية للدين، ليس من منطلق الدعوة إلى الإلحاد، بل فقط الاشتباك مع التوظيف السياسي للعقيدة، عندما تبرر، من خلال بعض أشكال التدين، وضع المراتب والطبقات، وتعلّم الفئات المسحوقة أخلاق العبيد، من طريق حثها على الاذعان والطاعة، القائمة أساسا على الاستغلال والاضطهاد باسم السماء.

ولتجاوز هذه المعضلة، التي خلخلت، في الراهن، البنية الاجتماعية وهددت الوحدة الوطنية في أكثر من قطر عربي، ترى أغلب التيارات الماركسية أن "العلمانية" هي الحل. باعتبارها فصلا للدين عن التدين، في لبوسه السياسية، وفصلا للتدين عن السياسة وعن سلطة الدولة، مع ضرورة احترام هوية المجتمع؛ التي تتشكل من عناصر جامعة؛ متنوعة ومنسجمة، نتيجة كونها حقيقة تاريخية حية، تُشكل محصلة تاريخ غني؛ متجدد ومتطور ومعبر عن تطلعات وآمال مشتركة، في ظل صيانة العقيدة والإيمان؛ باعتبارهما، مسألة خاصة، تعبر عن رؤية وجدانية، وروح فكرية تجاه الكون والطبيعة والمجتمع".

الكلمات المفتاحية: التدين، العلمانية، الهوية، العقيدة.

تاريخ الاستلام : ٧/ ١ /٢٠٢٤ تاريخ القبول: ٤ / ٢ /٢٠٢٤ تاريخ النشر: ١ / ٣ /٢٠٢٤

The Stereotypical Phenomenon in the Imaging of the Arab Marxists

Prof. Dr .Mohamed Cheikh Banane
Ibn Zohr University - Faculty of Legal, Legal and Social Sciences - Morocco.
banane1978@gmail.com

Souad Ahmad Ezzerouali
College of Law - Dhofar University - Sultanate of Oman.suead
ahmad@gmail.com

Abstract

Since the dawn of history, religion has been a fundamental necessity in the life of human societies, as faith and work. The belief in the existence of supernatural forces beyond the rational nature of humans, and that these forces have an impact on the course of human life, on the one hand and performing certain duties, rites, and rituals imposed by heavenly and earthly religions, such as worshiping idols and fetishes on the other hand. The matter does not stop at this point, but the forms of religiosity, which sometimes distorts the contents of the first foundation of religion in one way or another, began to interfere in determining the nature of social relations, and then political ones, which were governed, essentially, by diversity, difference, and conflict, either in the direction which leads to the social placement of the absolute or the elevation of the social relative to the level of the absolute.

This perception and practice led Arab Marxists to criticize the political manifestations of religion, not from the standpoint of calling for atheism, but rather merely clashing with the political use of belief, when it justifies, through some forms of religiosity, the status of ranks and classes, and teaches the oppressed groups the morals of slaves, through urging them to submit and obey, which is essentially based on exploitation and persecution in the name of heaven.

Keywords: Religiosity, Secularism, Identity, Belief.

المقدمة

يبدو أن الأديان ارتكزت منذ فجر التاريخ، على الأقل، في وعيي معتنقيها؛ خصوصا الإبراهيمية: اليهودية والمسيحية والإسلام، على أمران أساسيان:

أولا: الاصطفائية: التي تعني أن الله قد اصطفى الرسول الذي بلغ الرسالة الخاصة به، كما اصطفى أصحابه الذين عاونوه على تبليغها ثم واصلوا حمل دعوته من بعده واصطفى، أيضا، أمته على سائر الأمم، وتستمر هذه الاصطفائية حتى نهاية الزمان (عبد الكريم ، ٩٩) .

ثانيا: الحقيقة المطلقة: وتعني أن الدين الذي يعتنقه الرسول وأصحابه وأمته هو (= الدين) وحده من دون سائر الأديان والعقائد، الذي يعبر عن الحقيقة المطلقة في كافة الشؤون وسائر الأمور التي لا يأتيها الباطل من بين يديها أو من خلفها وإنها سوف تظل هي كلمة الرب الأخيرة حتى يرث الله الأرض ومن عليها (عبد الكريم ، ٩٩) .

لا شك أن ما تقدم ذكره، شكل/يشكل عائقا استراتيجيا أمام ضرورات المعيش المشترك بين اتباع كافة الأديان والطوائف والمذاهب، بمعنى أشكال التدين، من جهة والمختلف، عموما، في الثقافة والسياسة، من جهة أخرى. هذا العائق، قاد/يقود إلى حروب مدمرة، حازت طابعا مقدسا، أنهك الإنسانية قاطبة في الماضي وقد يقضي عليها في الراهن أو المستقبل؛ نتيجة اصرار كل طرف، من أطراف التدين، أنه مصطفى ويمتلك الحقيقة المطلقة وغيره على ضلال.

لذلك يرى بعض الباحثين أن الثورة الفرنسية قد تفطنت إلى خطورة هذا الاعتقاد وما يحبل به من خراب وشرور، في إثر تدخله في الشأن العام/السياسي، فقامت باتخاذ إجراءات عدة تجاه تجليات الدين في الواقع المعيش، وبذلك شكلت منعطفا هاما في السلوك والفكر الأوروبيين، حيث كانت الملكية والإقطاع ورجال الدين في جانب والبورجوازية والعمال والفلاحين في جانب آخر، فكان لا بد، في إطار مصارعة ومقاومة سيطرة الإقطاع والملكية، من العمل على هدم أهم أسس سلطتهم؛ ألا وهو "الدين"، الذي كان سلاحا في يد الإقطاع، يعمل على وقف تحرك الجماهير في النضال من أجل فرض نفسها. وبعبارة أخرى فقد أصبح الدين آنذاك كواقع موضوعي، لا يعبر عن الرغبة الحقيقية للطبقات المضطهَدة والمستغَلة، ذات المصلحة في التغيير. فكان والحالة هذه من الضروري خوض صراع ضده، ليس على المستوى العملي وحسب ولكن أيضا على مستوى الثقافة والوعي، من خلال تعرية التوظيف السياسي للدين ومحاربته؛ مادام يعرقل تقدم المجتمع ويعمل على ادامة السيطرة عليه (بوجداد ٢٠٠٧، ٦٨) على حد تعبير الدكتور أحمد بوجداد.

وبالعودة إلى التاريخ الإنساني، يمكن القول إنه خبْر ثلاثة أشكال من الممارسات الدينية، تفرعت عن التأسيس الأول: أولها ذاك الذي تدعم فيه الممارسات الدينية السلطة السياسية القائمة، بإعطائها المصداقية والمشروعية الروحية والأخلاقية وتبرير ممارساتها، وإعادة إنتاج أيدولوجيتها، مستندة في ذلك إلى تأويل خاص للنصوص الدينية تارة، أو التمسك الحرفي بها تارة أخرى (العالم ، ٤) أما الشكل الثاني فهو المعبر عن الشعور بالعزاء عن الشقاء الأرضي الدنيوي، تطلعا وأملا في السعادة الأخروية، مع ما يتضمنه هذا الموقف من رضوخ للأوضاع السائدة: مهما كانت ظالمة ومستبدة. وهذا الشكل هو امتداد موضوعي للشكل الأول رغم ما قد يتضمنه من رفض معنوي سلبي للأوضاع المعيشة. أما الشكل الثالث للممارسة الدينية فهو

الشكل الثوري الذي يتمرد على الأوضاع الظالمة المستبدة القائمة ويسعى إلى تغييرها في ضوء تأويل خاص، كذلك، للنصوص الدينية وفهم "موضوعي" للأوضاع السائدة (العالم)

بناء على ما تقدم، يمكن القول إن النص الديني، قابل للتأويل في سياقات تاريخية مختلفة، لكونه أوسع من الايديولوجيا، فهو قادر على تجييش فئات شعبية واسعة ومختلفة ومتباينة المستويات التعبيرية والمواقع الاجتماعية، الأمر الذي يجعل منه سلاحا في يد الحاكم والمحكوم في نفس الوقت (شعبان ٢٠١٣ ، ٢٢٢) .

لذلك، ستحاول هذه الورقة معالجة الكيفية التي تناول بها الماركسيون العرب، تيارات ونخب، الظاهرة الدينية؟. وطبيعة المضامين التي حددوا بها: مفاهيم التدين والعلمانية والهوية والعقيدة ؟.

على افتراض أن الماركسيين العرب؛ نخب وتيارات سياسية لا يعارضون التجليات الإيمانية والاعتقادية للدين؛ مادامت تمارس في نطاقها الشخصي، بل بحثوا/يبحثون، في بعض الأحيان، عن مسوغات من الدين، لدعم مطالب العدالة الاجتماعية والمساواة والمقاومة والديموقراطية. لكنهم، في المقابل، عارضوا/يعارضون بشدة أشكال التدين التي تناهض المختلف وتسعى إلى حكم الناس من خلال الاستناد إلى السماء، التي توقفت، منذ محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، عن تسمية من يمثّلها في الأرض !!.

الفصل الأول: الدين والعلمانية: جدل خارج السياق!

لقد تحولت الظاهرة الدينية، في سجالات الماركسيين والجماعات الدينية إلى إمامة العصر، التي قال عنها الشهرستاني:"وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان" (الشهرستاني ٢٠٠٢ ، ١٧) هذا الجدل، الذي عمر، ولا يزال، لعقود من الزمان، يمكن اعتباره خارج السياق التاريخي المعاصر؛ مادام لم يتوجه إلى البحث عن مسوغات لمأسسة السلطة: سلطة الدولة والفاعل السياسي، أولا وتأسيس التداول الديموقراطي، ثانيا. رغم اننا لا ننفي أهمية وغنى ذاك النقاش وما يحبل به من امكانات إن تم تطوير بعض مضامينها وتوظيفها، في الراهن، فقد تسهم، في مجابهة التحديات الناشئة اليوم– ذات الصلة بالصراعات القائمة حول احتكار الدين واختزاله في أشكال تدينية محددة هدفها الأساس ابتلاع السياسة– ومن ثم الاسهام في تجاوز جزء أساسي من التأخر الحاصل على مستوى الاجتماع والسياسة في الوطن العربي، إذا ما تم تفعيل مخرجات الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية.

فالدين، الذي من مشتقاته الديني؛ يعتبر إيمان وعمل، إيمان بوجود قوى خارقة فوق طبيعة البشر العقلية، ولهذه القوى تأثير في مجرى حياة الإنسان. وعمل، في أداء فرائض

وشعائر وطقوس معينة، تفرضها الأديان السماوية، والأرضية كعبادة الأصنام والأوثان (علي ١٩٩٢ ، ٢٦) لاسترضاء الآلهة.(أولا). أما العلمانية، فقد ثار حولها جدال واسع، في الحياة الثقافية المعاصرة؛ هل أصلها منسوب إلى "العلم" أم إلى "العالم"؟. فإن كان مشتقا من " العلم"، وجب أن تكون عين "العلمانية" مكسورة، وإن كان مشتقا من "العالم"، وجب أن تكون مفتوحة. ومن الطريف، حسب فؤاد زكرايا، أن مفكرين منسوبين إلى المعسكر العلماني، مثل زكي نجيب محمود، وآخرين من المعسكر المضاد للعلمانية، مثل أنور الجندي ومعظم منظري الجماعات الإسلامية، قد اتفقوا على الرفض القاطع لنسبة العلمانية إلى "العلم"، وأكدوا أن اللفظ منسوب إلى "العالم" (زكريا ،٢٧٠) (ثانيا).

أولا: النقد الماركسي للتجليات السياسية للتدين

ورد في لسان العرب، مادة دين، أن الدين هو الطاعة. ومن الدين جاءت لفظة ديان. وهي من أسماء الله، ومعناها الحكم والقاضي والقهار (بن مكرم ، ٤٣٤) ومعنى الدين يختلف بطبيعة الحال عن معنى التدين. "فالدين أصل إلهي والتدين تنوع إنساني، الدين جوهر الاعتقاد والتدين هو نتاج الاجتهاد" (زيدان ٢٠١٣،٧) لذلك "يمكن اخضاع التدين لمنهج التجريبية الاجتماعية التي قد تقرأ الظاهرة من تاريخها، فيما لا يجوز الاكتفاء بذلك في خصوص الدين(الله–الاخلاق)، بسبب الطبيعة الجّوانية المركبة لفكرة الايمان في ذاتها من جهة، وبسبب مضمونها الخارجي المفارق العصي على التجريب من جهة أخرى" (عبد الجواد ٢٠١٤ ،١١)

وعليه، يمكن القول إن الدين يتجلى، بشكل نسبي، في أشكال التدين الاجتهادية المختلفة، والتي قد تصل إلى محاسبة الناس على ممارساتهم، وهنا خطورتها، باعتبارها، في المحصلة، تمثّل فردي/شخصي للقدسي. لذلك لا يبدو أن الدين، يشكل مشكلا للإنسان، في طابعه الروحي الخاص؛ على مستوى العقيدة أو الإيمان أو الأخلاق؛ أي علاقة الإنسان الوجدانية والروحية الحميمة بما يعتبره مقدسا ومطلقا. هذه العلاقة التي تشكل خصوصية وعيه بالكون والطبيعة والمجتمع. لكن المشكلة تنشأ مع التجلي العملي النسبي، "التديني"، لهذه العلاقة في صور مختلفة من الوعي والممارسات الاجتماعية، وخاصة في مجالي السلطة والنظام الاجتماعي (العالم ، ٣) ومن ذلك استدعاء التدين في حلته الغرائبية المفارقة للوجود، ليحكم الدنيوي، بواسطة "حراس المعبد"، بصفتهم نواب عن السماء !!. وهذا ما عبر عنه كارل ماركس واضعا نصب عينه الديانة المسيحية، قائلا:" إن المعاناة الدينية هي التعبير عن المعاناة الحقيقية، وهي الاحتجاج على المعاناة الحقيقية، في الوقت نفسه. إن الدين هو زفرة المقهور، روح عالم بلا قلب، كما إنه روح أوضاع بلا روح. إنه أفيون الشعب. إن إبطال الدين في وصفه سعادة وهمية للناس يتطلب سعادتهم الحقيقية. وإنّ تطلُّبَ تخلّيهم عن أوهامهم إزاء وضعهم هو

تطلُّبَ تخلّيهم عن وضع يفْرض الأوهام. إن نقد الدين، إذن، في حالته الجنينية، نقد لذلك الوادي من الدموع الذي يشكل الدين هالَتَه (المقدسة)" (الاشقر ٢٠٠٨ ، ٥٩) مادام يلعب أدورا متناقضة، سلبا أو ايجابا، فهو من جهة "زفرة المضطهدين" في التعبير عن احتجاج الجماهير على الواقع، ومن جهة أخرى يسهم في "صياغة الوهم" بتوظيفه من جانب القوى الاستغلالية لإدامة استغلالها. ولعل هذا الجانب الثاني هو المفهوم الذي شاع عن رؤية ماركس للدين، ولا سيما أن الوعي الديني كان هو السائد على أشكال الوعي الأخرى من فلسفة وعلوم وأخلاق، خصوصا وقد شكل آنذاك الشكل الخارجي للصراعات الاجتماعية (شعبان ، ٢٢٢-٢٢٣).

فالدين في السياق السالف الذكر، قد يشكل سعادة وهمية، تشرعن الاستغلال الممارس على الإنسان من طرف أخيه الإنسان، وهذا، ربما، ما قصده ماركس. لذلك اعتبر أن نقد الدين يعد " الشرط الأولي لكل نقد " (لينين ١٩٧٨، ٢٣) نقد عالم الإنسان أي نقد الدولة والمجتمع، القانون والسياسة؛ فيتحول نقد السماء إلى نقد الأرض على حد تعبير ماركس. فوراء الدين تقرأ الماركسية الصراع الطبقي معتبرة أن نضال الطبقات المسحوقة وحده قادر على تحريرها من الاستغلال والاستيلاب. أما إعلان الحرب على الدين وجعلها مهمة سياسية لتنظيم ماركسي، ليست سوى جملة فوضوية. خاصة وأنه لا يمكن إثبات أن ماركس كان له موقف عدائي مسبق تجاه الدين- حسب فراي بيطو FREI BETTO- بل كان له موقف علمي منه، باعتباره ظاهرة اجتماعية لا يمكن نفيّها. فالماركسية تصلح كأداة لتحليل وتفسير وتغيير الظواهر، لكن لا يمكن لها نفيّها. وبالتالي، فالماركسي الذي يجعل من تصور ما، انتجته تشكيلة اجتماعية محددة، عقيدة، يسقط في انحراف مثالي؛" لأنه ينظر إلى الواقع على ضوء نظرية تبلورت خارج الواقع الذي يوجد فيه، نظرية كانت فعالة طبعا في فهم وتغيير ذلك الواقع السابق"، لكنها لم تعد تتطابق مع الواقع الجديد الذي يريد تغييره (بيطو ٢٠٠٧ ، ١٤).

ذلك أن التمثّلات Representations لدى الأفراد، قد لا تكون متوافقة مع الواقع، أو وهمية أو خيالية، إلا أن هذا الخيال المتجلي في هذه التمثّلات لا يمكن اعتباره خاليا من الواقع، بل إنه يتجسد ويتموضع في نشاط الناس، وهذا ينطبق على الثورة الفرنسية التي قادت إلى المجتمع الصناعي، حيث تمت بلباس روماني ولغة رومانية، فالثوار لم يكونوا يتوفرون على إمكانية أخرى في هذا المجال، نتيجة تأخر الخيال Imaginaire بالنسبة لواقع الثورة (بوجداد ، ٦٥).

ارتباطا بما تقدم، تبقى للدين، من دون أدنى شك، قيمة علمية؛ نظرية وعملية، لأنه يشكل أساس علاقة الفرد مع الذات، خصوصا إحساس الإنسان وعاطفته وسلوكه واعتناقه عقيدة معينة، من جهة، ومن جهة أخرى فإن الأشكال الاجتماعية التي يمثلها للوعي، كأنساق

وتمثّلات، هي في جوهرها مجموعة من الأفكار والنظريات والآراء التي تعبّر عن حزمة بشرية من الكيان الاجتماعي في إطار قوانين وقواعد معيّنة (شعبان ، ٢٢٠) .

ذلك أن الوعي الديني ينقسم إلى عناصر إيمانية وأخرى اجتماعية. لذلك تميّز الماركسية بين الدين كعقيدة والدين كشريعة.

أما إعلان الحرب على الدين بصفة عامة، فقد اعتبرها رواد الاشتراكية الماركسية منذ القدم، "جملة فوضوية"، وقد عبر انجلس عن ذلك بقوله:" أن نعلن مثل هذه الحرب على الدين يعني أن نصبح بيسماركيين أكثر من بيسمارك"، الذي شن نضالا قويا ضد الحزب الكاثوليكي الألماني(حزب المركز)، ما أدى إلى ابراز الانقسامات الدينية بدلا من الانقسامات السياسية، وصرف انتباه بعض فئات الطبقة العاملة وعناصر ديموقراطية أخرى بعيدا عن المهام الجوهرية للصراع الطبقي والثوري (لينين ، ١٠٠-١٠١) وهذا، في الحقيقة، ما دفع ماركس إلى مهاجمة الشباب الهيجليين بشدة، عندما وضعوا الدين في موضع العدو، مؤكدا أن هذا الموقف ما هو إلا محاولة لإخفاء العدو الحقيقي؛ أي العدو الطبقي، الذي يجب أن يواجه هنا على الأرض بدل خلق خصوم وهميين في السماء (السعيد ،١٢-١٣) .

وبالتالي، فالحل في هكذا وضع، هو استيعاب المؤمنين، شريطة ارتباطهم بالأهداف الزمنية للحركة (رودنسون ١٩٨٧، ٤٨) على أساس أن الشعور الديني يمكن أن يتعايش مع جهود تحرير الأرض. فالدين الإسلامي مثلا لعب تاريخيا هكذا ادوار(رودنسون ،١٦٠) بفضل قابليته للتأويل، المفقود في الراهن المعيش، مع العلم أنه لا يوجد شيء متأصل في الإسلام، أو في أي دين آخر في هذا الصدد، يجعله في جوهره ديمقراطيا أو غير ديمقراطي. فالأمر يعود إلى الفاعلين الاجتماعيين في تحديد محتوى الدين المشتمل للجميع أو السلطوي (الاشقر ٢٠١٣،١١٥) ذلك أن الدين، مثله مثل السياسة والفن، يمكن أن يكون أفيونا للشعوب كما يمكنه أيضا أن يعطي دفعة حاسمة للتحرر، على غرار السياسة والفن (بيطو ،١٤) فالأيديولوجيا الدينية، لم تكن لذاتها لا رجعية ولا ثورية، وإنما تتلون باللون الذي تعطيه إياها القوى الاجتماعية الحاملة لذلك الوعي، وتكييفها لمضامينه لما يخدم مصالحها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، في مرحلة تاريخية معينة، وفي ملابسات وشروط مادية ملموسة (ابراهمة ٢٠٠٧ ، ١٠٩)

لذلك فإن مطلب العلمانية يجد راهنتيه؛ بخاصة فيما يتعلق بفصل سلطة الدولة ومؤسساتها عن الشأن الديني؛ باعتباره مسألة شخصية خاصة.

ثانيا: العلمانية: البحث عن مخرج.

شكل التوظيف السياسي للدين، سواء من طرف الأنظمة السياسية القائمة، وفيما بعد من طرف جماعات الإسلام السياسي، دافعا قويا لمطالبة الماركسيين العرب بالعلمانية، من خلال الفصل بين سلطة التدين وسلطة الدولة وسلطة السياسة، إن جاز التعبير.

ومن خلال العودة إلى ترجمة لفظ العلمانية، نجده يعني الزمانية، لأن اللفظ الذي يدل عليه في اللغات الأجنبية (أي Secular في الإنجليزية) مشتق من كلمة لاتينية تعني "القرن Saeculum". وبالتالي، فهي مرتبطة، في اللغات الأجنبية، بالأمور الزمنية؛ أي بما يحدث في هذا العالم وعلى هذه الأرض، في مقابل الأمور الروحية التي تتعلق أساسا بالعالم الآخر. ومع ذلك فإن الشقة ليست بعيدة بين الاهتمام بأمور هذا العالم، وبين الاهتمام بالعلم. ذلك لأن العلم بمعناه الحديث لم يظهر إلا منذ بدء التحول نحو انتزاع أمور الحياة من المؤسسات التي تمثل السلطة الروحية وتركيزها في يد السلطة الزمنية (زكريا ، ٢٧٠) .

وعليه، فإن العلمنة أو بالأحرى اللائكية laïcisme، تعد فصلا للدين عن الدولة واستقلالا تاما للتنظيم الدنيوي وعدم الخلط بين الدين والدولة، على اعتبار أن الدين هو اجتماع الإنسان مع خالقه؛ أما الدولة فهي اجتماع البشر مع بعضهم البعض. فهم ليسوا بحاجة إلى وحي أو رؤى كي يجتمعوا فيما بينهم (غوشيه ٢٠٠٧ ، ١٥٨-١٥٩) .

لذلك تجد العلمانية جدواها، باعتبارها تقوم على الفصل بين الدين والدولة، أي الفصل بين سلطتين، وهو جزء من مبدأ الفصل بين السلطات في لغة الدساتير الحديثة (مقلد ٢٠٢٠ ،٩) ومن ثمة جعل التدين قضية شخصية تعني الفرد في علاقته بخالقه، على اعتبار أن السياسة مجال عقلي مدني وضعي مفتوح، يهم كل المواطنين بغض الطرف عن انتماءاتهم الدينية وقناعاتهم الروحية. ومن هذا المنطلق، أسهمت العلمانية في تطور المجتمعات، وفي تجنبيها المزيد من الحروب الدينية الداخلية بين المتواجدين في ذات الرقعة الترابية، وعمقت فكرة السلام الأهلي، ومنحت الأقليات الدينية كامل حقوقها في ممارسة عباداتها والدعاية لدينها وتكثير أعداد المنتسبين إليها. فالعلمانية، بهذا المضمون، لا تقوم على معاداة الدين أو محاربة التدين أو منع الناس من أداء شعائرهم أو معاقبتهم على قناعاتهم الدينية، بل إنها أكبر ضامن للحرية الدينية لأنها تحمي حق كل مواطن في الانتماء إلى الدين الذي يريد وممارسة عبادته بكل حرية، حتى ولو كان المواطن الوحيد الذي يدين بتلك الديانة في البلد (الحزب الاشتراكي الموحد ٢٠١٨)

لذلك يبدو جليا، أن مفهوم العلمانية لا يتناقض مع الدين، وليس منافساً له، فالعلمانية، ليست مذهباً أو تياراً فلسفياً وليست نظرية معرفية، ولا هي نظرية في علم من العلوم، كما إنها لا تعتبر عقيدة لا دينية ولا استبعادا للدين من الحياة العامة، ولا تقييدا للحريات الدينية. إنها، بكل بساطة، تعني حياد الدولة ومؤسساتها تجاه الأديان والعقائد، حتى تضمن المساواة الكاملة بين

مواطنيها بصرف النظر عن اعتقاداتهم (الصوراني ٢٠١٣ ، ٣٠) على أساس التمييز بين أمرين رئيسيين: فصل الدولة عن الدين، ورفع يدها عنه، وبحثها عن المشروعية في المردودية على الأرض لا في تزكية السماء (وهو المطلوب والمفهوم من اللائكية) وفصل الدين عن الدولة، بمعنى منعه من "حقه" في نقدها وتوجيهها؛ باعتباره ضميرا أخلاقيا بالنسبة للأغلبية، وهو فعل غير ممكن، بل وغير ضروري ولا هو مستحب، بل على العكس غالبا (؟!) (بلكبير ٢٠١٥)

علما أن الدين في الأصل، مسألة خاصة وشخصية وضميرية بين الإنسان وربه، وبالتالي لا بد من فصله – بالمعنى الموضوعي– عن الدولة، وفق ما أكد عليه العديد من علماء وشيوخ المسلمين أمثال عبد الرحمن الكواكبي وعلي عبد الرزاق ومحمد عبده وطه حسين وأحمد لطفي السيد وغيرهم، ممن رفعوا شعارات التنوير والديمقراطية وحرية الرأي والمعتقد في إطار رؤيتهم العلمانية الهادفة إلى اثراء الجدل للعلاقة بين الدين والدولة، بما يتجاوز الفهم السطحي لمقولات ماركس حول الدين من جهة ولمفهوم العلمانية من جهة ثانية (الصوراني ، ٣١).

ذلك أن مفهوم العلمانية المقصود، يقود إلى الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، حيث يحظر على الدولة ممارسة أية سلطة دينية، كما يحظر على المراجع الدينية ممارسة أية سلطة سياسية، بما يفضي إلى الفصل بين الزمني والروحي؛ أي بين الاختصاصات الدنيوية والاختصاصات الدينية (الصوراني ، ٣١-٣٢).

على هذا الأساس، يحتل التأكيد على العلمنة في الراهن المعيش ضرورته، نتيجة تدخل أشكال التدين الناشئة في الصراع السياسي، ومحاولة تسويقه في لبوس دينية، من أجل تحويله من كونه صراعاً طبقياً (أو قومياً) إلى كونه صراعاً دينياً. يستند على وجود إيديولوجيا سادت في عصور قديمة تتخذ من الدين عقيدة سياسية وتشريعية، و" تحاول أن تستمر في السيطرة، أو أن تعيد سيطرتها، رغم أن التطور يفترض تجاوزها كأيديولوجيا وكعقيدة سياسية وتشريعية وكنظام اقتصادي اجتماعي، وبالتالي، وجب تحويل الدين شأناً شخصياً مصوناً في القانون. إن الانتقال إلى مجتمع مدني حديث يفرض هذه النقلة، أو يفرض هذه القطيعة (القطيعة مع الدور السياسي الأيديولوجي للدين وليس مع الدين)" (كيلة ٢٠١١ ، ٢٣٧) .

ذلك أن اقحام السماء في الصراع القائم فوق الأرض، من أجل تغليب طرف على طرف آخر، قاد/وسيقود إلى تشويه جميع القضايا وعطل/سيعطل ايجاد حل لها؛ من خلال وضعها في اطار زائف، تسوده الشكليات ويختفي منه الجوهر ولا يعود العقل، والمنطق والقدرة على الإتيان بالحلول الواقعية الناجحة، هو أساس المفاضلة بين تيار وآخر. فمثلا، عندما تستعين الجماعات الإسلامية أو غيرها، بقدسية النصوص الدينية، فإن اجتهادها/فعلها يظل بشريا، تحكمه مصالح محددة؛ وخير دليل على ذلك، التباين الشاسع بين عدد كبير من هذه المكونات؛ فلو كان صوتهم

إلهيا بحق لما أمكن حدوث أي اختلاف فيه، على حد تعبير فؤاد زكريا. لذلك فإن العلمانيون، ومنهم الماركسيون، يهدفون إلى أن يتم اختبار البرامج السياسية على أساس أنها بشرية، تحتمل الصواب كما تحتمل الخطأ، وأن يدور الصراع على أساس البقاء للأصلح عقلا والأكثر اقناعا والأقدر على الحل، لا على أساس أن "السماء" تنحاز إلى طرف واحد دون الآخرين (زكريا ،٢٧٢) .

بناء على ما سبق، يبدو أن العلمانية لا تشكل أي تهديد لمختلف أشكال التدين والاعتقاد الخاصة، بقدر ما تسعى إلى حمايتها، من خلال عدم السماح بإقحامها في مجال السياسة، الذي يحكمه صراع المصالح وتناقض الأهداف، من ناحية وضمان حرية الأفراد في ممارسة عقائدهم الخاصة، التي تدخل ضمن الإطار العام للهوية الجامعة، دون إلزام أحد بها، من ناحية أخرى.

الفصل الثاني: الهوية والعقيدة: كوابح في السياق!

شكلت ثنائية الهوية والعقيدة، أرضية للجدال الفكري والسياسي والديني بين الماركسيين وخصومهم من مختلف المشارب وخصوصا الدينية. على اعتبار أن الهوية حقيقة تاريخية حية، تشكل محصلة تاريخ غني متجدد ومتطور ومعبر عن تطلعات وآمال جماعات إنسانية، وانعكاس للوجود المعيش ولتجربة تاريخية وتعبير عن مشروع مستقبلي، ذلك أن الهوية في أبعادها الإنسانية والروحية والوطنية والقومية، هي ما وفر مقومات التماسك وإمكانية الصمود في وجه الأطماع الأجنبية، (أولا). أما الماركسية، ورغم ما قيل عنها، فلم تجعل من محاربة الدين هدفا ثوريا، وما قامت به بعض التجارب السياسية، يختلف اختلافا كبيرا عن الهدف الحقيقي الذي رسمته الماركسية لنفسها، من ناحية ومن ناحية أخرى فالماركسية لم تقم بصياغة نظرية متكاملة حول الدين. وبالتالي ليست هناك سوسيولوجيا دينية (بوجداد ، ٦٧) فإذا كان ماركس لا يتحدث على نحو تعميمي وتجريدي يصلح لكل العصور والتشكيلات الاجتماعية، كما هو انجلز وفيما بعد لينين، فقد تحدث هؤلاء على فعل ملموس وايجابي، في كثير من الأحيان، فيما يتعلق بالدين كعنصر يسهم في دعم نضال الكادحين، وهو ما قصده ماركس عند حديثه عن الفلاحين في ألمانيا. ولا يهم في ذلك إن كان الإنسان مؤمن أو غير مؤمن (شعبان ،٢١٦) ذلك أن الماركسية التي تسعى إلى مواجهة معتقدات الناس؛ سواء كانوا أغلبية أو أقلية، لن تكون إلا " ضربا من الصبيانية وعدم الشعور بالمسؤولية، ناهيكم من الجهل، إلا إذا كان ناجما عن وعي وسابق إصرار، فإنه يبقى يدور في نخبوية نظرية خارج الماركسية، وليس مهمة نضالية تغييرية، كما هي الماركسية" (شعبان ، ٢٢١) (ثانيا).

أولا: الهوية الدينية: محاولات للبحث عن تسويغ جامع.

ورد مفهوم الهوية مأخوذا من "هو ...هو"، " بمعنى أنها جوهر الشيء وحقيقته، المشتملة عليه اشتمال النواة على الشجرة وثمارها. فهوية الإنسان .. أو الثقافة ..أو الحضارة، هي جوهرها وحقيقتها.. ولما كان في كل شيء من الأشياء- إنسانا أو ثقافة أو حضارة- "الثوابت والمتغيرات".. فإن هوية الشيء هي" ثوابته "، التي" تتجدد" ولا " تتغير"... تتجلى وتفصح عن ذاتها، دون أن تخلي مكانها لنقيضها، طالما بقيت الذات على قيد الحياة" (عمارة ١٩٩٩،٦) وهو ما يتضح في الراهن، مع الموجة المدمرة للرأسمالية الحديثة، التي لم تستطع الحركة العمالية مجابهتها، حيث يلجأ الناس في هذه الحقبة، إلى التشبث بجذور هويتهم؛ ملاذهم الأخير، من أجل الحفاظ على بقائهم كبشر. وفي هذه الجذور يوجد التدين مع ما يتضمنه من أشكال خصوصية (السرفاتي ١٩٨٣ ، ١٣)

فالهوية لم تكن أبدا حقيقة نهائية وجامدة، تحددت دفعة واحدة وإلى الأبد في لحظة من لحظات ماضية (سواء تعلق الأمر بالماضي العربي الإسلامي أو بفترات سابقة عليه)؛ وبالتالي يتعين التطابق معها على الدوام، وإنما هي حقيقة تاريخية حية، تشكل محصلة تاريخ غني متجدد ومتطور ومعبر عن تطلعات وآمال. كما إنها انعكاس للوجود المعيش ولتجربة تاريخية وتعبير عن مشروع مستقبلي، ذلك أن الهوية في أبعادها الإنسانية والروحية والوطنية والقومية، هي ما وفر مقومات التماسك وإمكانية الصمود في وجه الأطماع الأجنبية (النهج الديمقراطي ، ١٥)

هذه الدينامية الناشئة يجب ألا تؤدي إلى تذويب الشخصيات الوطنية في كل بلد، كالمغرب أو الجزائر أو كالمغرب الكبير بمجمله. فالأمة العربية المستقبلية لا تعني بلوغ التماثل المنشود؛ وإنما أن يحتفظ المجموع المغاربي- مثلا- بخصوصياته العربية-الأمازيغية ضمن الأمة العربية الكبرى." وحتى في تصورنا لمغرب أقصى حر، وطن عربي – أمازيغي، ثمة مكان للأحكام الذاتية الإقليمية" (جابر ١٩٩٢) يردف الراحل أبراهام السرفاتي.

بناء على ما سبق، فإنه من الخطأ – حسب حزب النهج الديموقراطي المغربي- اختزال هوية الشعب المغربي الغنية بتعددها وتنوعها في لحظة من لحظات تشكلها وتطورها أو في مظهر أو بعد وحيد من أبعادها، سواء كان هو الإسلام أو الأمازيغية أو العروبة أو الوطنية. لأن هذه الهوية هي مركب من كل ذلك إضافة إلى تطلعات المغاربة وإرادتهم في العيش المشترك؛ أي إلى مشروعهم المجتمعي الذي يمثل في واقع الأمر حقلا ورهانا لصراع المشاريع التي تحملها الفئات والطبقات الاجتماعية المتصارعة (النهج الديمقراطي ٢٠١٢).

أما فيما يخص الدين الإسلامي، فإنه، وفق هذه الرؤية، يندرج ضمن باقي مكونات الهوية السالفة الذكر، في إطار عملية تفاعلية جدلية، يتحدد من خلالها الواقع الملموس لأية مجموعة

بشرية. فالدين بصفته شكلا من أشكال الوعي الاجتماعي المشروط بالوجود الاجتماعي؛ المرتبط أساسا بتطور الإنتاج المادي خلال مسيرة طويلة ومعقدة من تاريخ الإنسانية؛ يعد انعكاسا للواقع الاجتماعي وتعبيرا عن بؤس الواقع المادي واحتجاجا عليه في نفس الوقت (النهج الديمقراطي ،٢٣) .

فالإسلام، مثلا، " كقوانين شرعية بحاجة إلى جهد وضعي يتم تكييفه أو تعقيده بحسب الجهة الممسكة بالسلطة، أي تسهيله أو تصعيبه، كما إنه جزء من مكوّنات الهوّية، بغض النظر عن الإيمان من عدمه" (شعبان ،٢٢٥). وهذا ما قد يفضي إلى تكريس العيش المشترك بين عناصر الهوية الجامعة، رغم أن الأمر يتجاوز هذا الهدف بكثير؛ على اعتبار أن الصراع حول الهوية هو تجلي للصراع الاجتماعي، من أجل مشاريع مختلفة؛ فهو ليس صراعا حول الماضي بل صراع حول الحاضر والمستقبل، إنه صراع، "يهدف إلى المساهمة في صنع هويتنا إما إيجابيا أو سلبيا (إما في اتجاه تقدمي عقلاني متفتح على منجزات الفكر البشري وديموقراطي يحترم كل مكونات شعبنا وإما في اتجاه متعصب متزمت، متراجع، منغلق على نفسه ومضطهد ومختزل لهويتنا الغنية)" (الحريف ٢٠٠٦) .

لذلك، لا بد من اعتبار ورشة الإصلاح الديني إحدى الأولويات في مشروع بناء الإنسان، من خلال " تسييد فكرة التسامح التي استخلصها الغرب كدرس أساسي من دروس حروبه الدينية، والانطلاق من التسليم بحرية المعتقد، وبقبول التعايش بين مختلف المعتقدات والقناعات الروحية في كل زمان ومكان، وإعادة تغيير صورتنا عن أنفسنا وعن الآخر، ووضع ذاتنا وتاريخنا أمام مرآة ناصعة مجلوة، والاعتراف بأخطاء ماضينا والنظر إليه كفعل إنساني يعكس عظمة الإنسان ولكنه يعكس ضعفه أيضاً" (الحزب الاشتراكي الموحد ١٩) فالحساسية اليهودية، مثلا، لدى موشي بن ميمون، الذي أسهم بشكل كبير، كعربي يهودي، في بناء تراث الأمة العربية، هي تعبير عن الوفاء لبلده وليس لعقيدته. وكذلك الشأن بالنسبة لإسهام سبينوزا في الثقافة الأوربية الكونية، الذي كان عميق الحساسية للحركة التقدمية في بلده هولندا، حيث "عرف كيف يدمج الأحسن في التدين اليهودي بأرقى ما بلغته الثقافة الأوربية آنذاك، وهو قبل كل شيء رائد التفكير المادي هذه هي الطريق الذي ينبغي اتباعها" (السرفاتي ، ١٣) حسب الراحل أبرهام السرفاتي.

ثانيا: في قدسية حرية العقيدة.

إثر الصراع الايديولوجي الذي ساد مرحلة الحرب الباردة، والذي وظفت خلاله كل الأساليب والوسائل، تكرست لدى بعض البسطاء تصورات سلبية عدة عن الماركسية وأهدافها؛ من "مثل اليساريون أعداء الدين والحرية والرفاهية والقيم العائلية، وهم دعاة إلحاد وعبودية

وإفراط، وفقر وزهد وكفاف" (الجوهري ٢٠١٦ ، ٢٤) وقد وجد هذا الاتهام الايديولوجي ضآلته، في وجود تيار في الماركسية التاريخية يضع الالحاد كشرط لتصنيف الماركسيين، خاصة في تلك النماذج التي كانت تدور في فلك المنظومة الشرقية، لكن في أمريكا اللاتينية وعن قناعة ومبادئ تم التخلي عن الدعوة الالحادية، خاصة في كوبا منذ المؤتمر الثالث للحزب الحاكم، بل هناك اعتراف بإمكانية أن يكون المسيحي ثوريا انطلاقا من عقيدته، رغم اعتبار العقيدة الدينية عاملا أيديولوجيا. وقد تجلى ذلك بشكل أكثر وضوحا مع الجبهة السندينية، التي اعتبرت الدين عامل تحرر، انطلاقا من تجربتها الكفاحية. فالعقيدة بالنسبة لها عامل سياسي- تاريخي (بيطو ، ١٨-١٩) خصوصا وأن هناك أسئلة لم يستطع الإنسان الإجابة عليها بشكل كافي، رغم أن الإنسانية لم تخلق إلا المشاكل التي تستطيع حلها، لكن الدين يتعدى الأسئلة "العادية" ليتمثل فيه الإنسان جوهره. لذلك فإن نقدنا، يقول مصطفى ابراهمة، للفكر السياسي الأصولي، لا ينصب على العقيدة كعقيدة، وكإيمان، على أن هذه المسألة ذاتها ليست ثابتة، فالعقيدة تتطور بتطور التاريخ. "إن النقد هنا لا يعني "دينية الدين" من حيث هو عقيدة وإيمان، ورؤية وجدانية، وروح فكرية للكون والطبيعة والمجتمع، وإنما ننتقد الفكر السياسي والاجتماعي الأصولي، من حيث المشروع المجتمعي الذي يريد تحقيقه" (ابراهمة ، ١٠٩)

لكن هذا لا ينفي أنه كان بين اليساريين في العالم العربي تيار محدود أو حتى غير معلن يروج للإلحاد، وذلك تقليدا لوجود مثل هذا التيار في الماركسية التاريخية، ففي الأربعينيات نشر السوفيات كتابا يقول إنّ المسيح لم يوجد، بل هو اختلاق وهمي لعبيد الإمبراطورية الرومانية. كما سعى هذا التيار " إلى تفسير التاريخ بمنظور طبقي مادي بعيدا من الدين، وهو تفسير يصلح لعهد الرأسمالية، خصوصا بعد فكّ الاشتباك بين الدولة والكنيسة، إلا أنّ مثل هذا التفسير، وحده أو بكامله، لا يصلح لمجتمعاتنا، العربية الإسلامية، التي مازال الدين فيها قويا ومؤثرا، بل ويتدخّل في الشؤون العامة والخاصة، الأمر الذي يحتاج إلى تكييف، من دون أن يعني نكران، الصراع بين السيّد والعبد، والمالك والمُعدم، ولكن ليس باستبعاد الدين" (شعبان ، ٢١٧) ذلك أن العقيدة تتواجد في المجال ما فوق العقلاني لوجود الإنسان. يقول فراي بيطو في هذا الصدد:" كيف يمكن مثلا تفسير، على ضوء العلم، حب ستالين لصديقته؟ " ليس هناك تفسير. لماذا يحب يوحنا ماريا ولا يحب لوسيا؟ ليس هناك تفسير. لكن الحب مسألة أساسية في حياة الأشخاص. من هذه الأشياء يجب الانطلاق لفهم الظاهرة الدينية" (بيطو ، ٢١)، مادام التدين، حسب أبراهام السرفاتي، هو الغريزة اللاهوتية التي لها جذور أكثر عمقا من وضع الاستيلاب، الموجود في مجتمعات استغلال الإنسان للإنسان، إن هذه الغريزة صادرة عن "ادراك حسي لدى الكائن البشري لمعنى الحياة نفسه، بمعنى يتجاوز ذاتية الكائن البشري الخاصة ويناديها بأن

تتجاوز ذاتها المعنى، الذي بقيامه على أساس مادي وتاريخي، يستخرج ذاته من صيرورة تحول الكائن إلى بشر" (السرفاتي ، ٤٦) .

وعليه، لا ينبغي أن يوجه النقد إلى العقيدة الدينية والإيمان الديني والرؤية الوجدانية والروحية، باعتبارها جزء من منظومة متكاملة وخاصة للكون والطبيعة والمجتمع. بل يجب أن ينصب النقد بشدة ضد التوجه السياسي، الفكري والاجتماعي، وضد دور بعض رجال الدين، ولا سيما أثناء استغلال المشاعر الوجدانية والإيمانية الروحانية لتخدير الناس والتأثير في وعيهم ومن ثمة توظيف معاني الدين بالوجهة التي تريدها (شعبان ، ٢٢٤) القوى المعادية لمصالح الشعوب. فماركس عندما عالج اليهودية وهاجمها؛ لم يهاجم الدين اليهودي وإنما الممارسة الخاصة لذلك الدين في ذلك العصر في أوربا (السرفاتي ، ٣٩). وذلك على أساس أنه" لا وجود لماركسية خارج الإنسان وخارج المجتمع، وبما أن الإيمان الديني موجود، فالإنسان المؤمن أو غير المؤمن له علاقة بالسماء، وكل الذين حاولوا توظيف العقلانية العلمية الخاصة وصلوا إلى مجتمعات مغلقة، بل وحتى ظلامية، ولعل تجربة الثورة الصينية عام ١٩٦٥ دليل على ذلك، تلك الثورة التي روضت الصين والثقافة والتاريخ على نحو خطير. لا يمكن لأي أحد أن يصبح شكسبير أو دوستويفسكي أو تولستوي أو المتنبي أو الجواهري أو ببتهوفن أو انشتاين أو بيكاسو، هؤلاء يملكون مواهب نادرة تفوق العقلانية بتحليل الثقافاتية. ولعلي أنظر إلى العلمانية بوصفها انجازا للعقلانية" (شعبان ،٢١٨) يضيف المفكر عبد الحسين شعبان.

يقول عبد الله الحريف في هذا الصدد:" وخلافا لما يمكن أن يظن المرء، فإن الإيمان لا يمنع أن يمارس المؤمن، في مختلف جوانب حياته، على أساس عقلاني (ومثال العديد من كبار العلماء المؤمنين واضح في هذا المجال) كما لا يمنع المؤمنين من تبني برنامج حزب بروليتاري وتبني الصراع الطبقي، والنضال بإخلاص من أجل تحقيق ذلك البرنامج رغم أنه قائم كليا على أساس المادية التاريخية. وتجربة العديد من المسيحيين الثوريين في أمريكا اللاتينية الذين التحقوا بالمنظمات الشيوعية وناضلوا في صفوفها وحملوا السلاح كما في نيكاركوا والسلفادور مثلا خير دليل على ذلك" (الحريف) بل هناك، أيضا، العلماني المتحمس في المجتمعات العربية الإسلامية أو المسيحية، الذي يرفض توجيه التنظيم السياسي للمجتمع توجيها يرتكز على سلطة الدين، ولكنه في الوقت ذاته يتزوج بوثيقة شرعية إسلامية، أو يعقد زواجه في الكنيسة إن كان مسيحيا، ويستشهد بالقيم والمبادئ الدينية ويطبقها في الكثير من جوانب سلوكه الاجتماعي والشخصي، دون أن يكون في ذلك خروج عن "علمانيته" (زكريا ،٢٧٦) .

ذلك أن الإيمان بالمعتقدات الدينية من عدمه مسألة شخصية، تخص اعتقاد كل فرد." ولا يمكننا أن نطلب منهُ الإفصاح عن ذلك في مكان عمومي" (اللعبي ٢٠٢٠) يضيف عبد

اللطيف اللعبي. وهذا ما قام به أبراهام السرفاتي في السجن، سنة ١٩٨٢، عندما توفيت والدته، رغم كونه ليس مؤمنا ملتزما، لكنه أقام حفلا دينيا احتراما للطقوس اليهودية، التي تقضي بألا يحلق الذقن طوال شهر ورفع الصلاة عند وفاة أحد الوالدين، رغم أن نصف رفاقه عارضوه، فيما تفهم النصف الأخر الأمر. وهو ما كرسه، سنة ١٩٨٦ عندما تزوج رفيقته في النضال كرستين، زواجا دينيا، حيث قام حاخاما بتزويجهما (كليب ٢٠٢٠) .

الخاتمة

أتاحت دراسة الظاهرة الدينية في تمثّل الماركسيين العرب، الوقوف على طبيعة مواقفهم من الدين، ومن الإيمان بشكل عام؛ كوعي روحي وجداني، ليس، ولا ينبغي أن يكون موقفا تكتيكيا برغماتيا كما تتصور بعض التيارات الماركسية المتشددة، أو موقفا استغلاليا انتهازيا كما تفعل القوى اليمينية، وإنما هو موقف إنساني استراتيجي يقوم على الاحترام والتقدير والتفهم التاريخي العميق لحقيقته دون أن يعني هذا إلغاء الحق الإنساني في أشكال مغايرة من الوعي الفلسفي الموضوعي والعلمي بالكون والطبيعة والمجتمع (العالم ، ٦) . ذلك أن المشكلة، بالنسبة للماركسيين، تنشأ أثناء التوظيف السياسي للتدين، في الاتجاه الذي يخدم الشكل الخاص للتملك وتعبيراته الايديولوجية والسياسية، والتي تتعارض مع المضامين التحررية لجل الأديان، بخاصة الإبراهيمية.

من خلال ما سبق، يتضح بشكل جلي أن حرية العقيدة الدينية والإيمان الديني والرؤية الوجدانية والروحية، باعتبارها، كلها، أمورا شخصية، مضمونة في طروحات النخب والتيارات الماركسية، شريطة ألا تمس هذه الحريات بحرية الآخرين. وما انتقاد بعض التجارب السياسية التي هاجمت الحرية الدينية إلا دليل على وعي التيارات والنخب الماركسية العربية، بالمكانة التي يحتلها الدين؛ عقيدة وطقوس، في وجدان الناس.

بناء على ما تقدم، ونتيجة لعودة النزوع الديني في لبوسه المتطرفة في الراهن المعيش، يبدو أن الظاهرة الدينية ستبقى العقبة الأولى التي قد تحول دون تقدم التنظيمات الماركسية الجماهيرية، ما لم يتم التعاطي معها بالدراسة والتحليل، وبلورة مواقف دقيقة منها، وادماجها في مشاريع وخطط هذه التنظيمات. ذلك أنه لا يمكن، في مجتمع مثل مجتمعاتنا العربية والإسلامية والعالمثالثية، إلى حدود كبيرة، لأي جماعة ثورية أن تتجاهل الظاهرة الدينية، ولا سيما أنها ظاهرة مجتمعية، وإلا فإنها، هي ذاتها، لن تكون ثورية. وإذا ما فعلت ذلك، فلن يعود بإمكانها القيام بالتغيير الاجتماعي الحقيقي للمجتمع. وحتى اليوم لا يوجد استثناء لذلك، فقد أفادت أمريكا اللاتينية وحركتها الثورية، إلى حدود كبيرة، من لاهوت التحرير المسيحي، فالتدين الشعبي هو أحد معطيات الواقع الاجتماعي الذي ينبغي أخذه في الحسبان، ولذلك فإن من يعتبر نفسه طليعة

الشعب لا بد من أن يعمل على كسب هذا السند الشعبي بما فيه من معطيات، الأمر الذي يستوجب احترام الدين واتخاذ موقف ايجابي منه، ولاسيما القيم الإنسانية المشتركة التي تمثل، في الوقت نفسه، قيما للماركسية.

خاصة وأن الدين، حسب غرامشي، هو أحد أركان البنيان الفوقي الأيديولوجي للتشكيلة الاجتماعية الملموسة، وهو متداخل مع بنيتها السوسيو – اقتصادية (شعبان ، ٢١٩). وبالتالي، لا يمكن مواجهته أو مواجهة أي تعبير من تعبيرات البنية الفوقية، باعتبارها تعبير عن علاقات الانتاج؛ القائمة على الشكل الخاص للتملك والطابع الجماعي للإنتاج. وحتى إذا ما تم حل هذا التناقض القائم بين الرأسمال والعمل، فإن البنيان الفوقي سيستمر، حتما، لملايين السينين، والدليل على ذلك، تلك القيم القديمة جدا التي لازالت سائدة في الوعي الشعبي العام.

المصادر باللغة العربية : –

١– عبد الكريم ، خليل . *جذور العنف .. لدى الجماعات الإسلامية السياسية* . الدار البيضاء : مطبعة النجاح الجديدة .

٢– بوجداد ، احمد . ٢٠٠٧ . *الماركسية والمسألة الدينية* . تقديم حسن الصعيب . الرباط : منشورات الافق الديمقراطي .

٣– العالم ، محمود امين . *الدين والسياسة* . الدار البيضاء : مطبعة النجاح الجديدة .

٤– شعبان ، عبد الحسين . "الماركسية والدين: التباسات العلاقة وأسس المصالحة" . *مجلة المستقبل العربي*. عدد : ٤٠٩.

٥– الشهرستاني ، محمد عبد الكريم بن ابي بكر احمد . ٢٠٠٢. *الملل والنحل* . الطبعة الثانية . دمشق ، بيروت : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع .

٦– علي ، جواد . ١٩٩٢ . *المفصل في تاريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام* . الجزء السادس . الطبعة الثانية . بغداد : جامعة بغداد .

٧– زكريا ، فؤاد . *العلمانية ضرورة حضارية* . الدار البيضاء : مطبعة النجاح الجديدة .

٨– بن مكرم ، ابن منظور ابي الفضل جمال الدين محمد . ١٣٠٠هـ . *لسان العرب* . الطبعة الاولى . مصر : المطبعة الميرية ببولاق .

٩– زيدان، يوسف . ٢٠١٤ . *الدين والتدين: التشريع والنص والاجماع* . الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي .

١٠– الاشقر ، جلبير . ٢٠٠٨ . " الدين والسياسة اليوم من منظور ماركسي " . *مجلة الاداب* .

١١– لينين ، ١٩٧٨ . *نصوص حول الموقف من الدين* . ترجمة محمد الكبة . الطبعة الثانية . بيروت : دار الطليعة .

١٢– بيطو ، فراي . *ملاحظات منهجية لفهم العلاقة الجدلية بين الماركسية والدين* . الرباط : منشورات الافق الديمقراطي .

١٣- السعيد ، رفعت . *الاسلام السياسي من التطرف الى مزيد من التطرف* . الدار البيضاء : مطبعة النجاح الجديدة .
١٤- رودنسون ، مكسيم . ١٩٨٢ . *الماركسية والعالم الاسلامي* . ترجمة كميل داغر . الطبعة الثانية . بيروت : دار الحقيقة .
١٥- الاشقر ، جلبير . ٢٠١٣ . *الشعب يريد : بحث جذري في الانتفاضة العربية* . ترجمة عمر الشافعي . الطبعة الاولى . بيروت : دار الساقي.
١٦- ابراهمة ، المصطفى . ٢٠٠٧ . *في نقد الفكر الاصولي* . الرباط : منشورات الافق الديمقراطي .
١٧- غوشيه ، مارسيل . ٢٠٠٧ . *الدين في الديمقراطية* . ترجمة شفيق محسن . الطبعة الاولى . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية .
١٨- مقلد ، محمد علي . ٢٠٢٠ . *تقديم كتاب المسألة الدينية في خطاب اليسار الجديد في المغرب لمحمد الشيخ بانن* . الطبعة الاولى . لبنان : دار غويات.
١٩- الحزب الاشتراكي الموحد (المؤتمر الرابع) . ٢٠١٨ .
٢٠- الصوراني ، غازي . ٢٠١٣ . *الماركسية والدين والعلمانية والديمقراطية* . الطبعة الاولى .
٢١- بلكبير ، عبد الصمد . ٢٠١٥ .
٢٢- كيلة ، سلامة . ٢٠١١ . *اليسار العربي في افوله* . الطبعة الاولى . الاردن : دار فضاءات للنشر والتوزيع .
٢٣- عمارة ، محمد . ١٩٩٩ . *مخاطر العولمة على الهوية الثقافية* . الطبعة الاولى . القاهرة : دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع .
٢٤- السرفاتي ، ابراهيم . ١٩٨٣ . "ملاحظات منهجية حول الدين والهوية القومية من وجهة نظر ماركسية" . *مجلة الزمان المغربي* . عدد : خاص حول الدين والدولة ١٨ . ١٣.
٢٥- الحريف ، عبد الله . ٢٠٠٦ . *رؤية ماركسية لقضايا الدين والإسلام السياسي، محور: ابحاث يسارية واشتراكية وشيوعية* .
٢٦- الجوهري ، عايدة . ٢٠١٦ . *اليسار الماهية والدور* . الطبعة الاولى . دار الفارابي .

المصادر باللغة الانكليزية : -

1- Abdel Karim, Khalil.gthor alonf. [*The roots of violence... among political Islamic groups*]. Casablanca: Al-Najah New Press.
2- Bogdad, Ahmed. 2007.[*Marxism and the religious question*]. Presented by Hassan Al-Saib. Rabat: Democratic Horizon Publications.
3- The scientist, Mahmoud Amin.aldeen wa alsesah. [*Religion and politics*]. Casablanca: Al-Najah New Press.
4- Shaaban, Abdul Hussein. "Marxism and Religion: Ambiguities of Relationship and Foundations for Reconciliation." *Arab Future Magazine*. Number: 409.
5-Al-Shahrastani, Muhammad Abdul Karim bin Abi Bakr Ahmed. 2002. Boredom and bees. Second Edition . Damascus, Beirut: Dar Al-Fikr for printing, publishing and distribution.
6-Ali, Jawad. 1992. [*The detailed history of the Arabian Peninsula before Islam*]. Part Six. Second Edition . Baghdad: University of Baghdad.

7- Zakaria, Fouad. [*Secularism is a civilizational necessity*]. Casablanca: Al-Najah New Press.
8-Bin Makram, Ibn Manzur Abi al-Fadl Jamal al-Din Muhammad. 1300 AH. [*Arabes Tong*] . First edition. Egypt: Al-Meriya Press in Bulaq.
9- Zidane, Youssef. 2014. [*Religion and religiosity: legislation, text, and consensus*]. Casablanca: Arab Cultural Center.
10-Al-Ashqar, Gilbert. 2008. "Religion and politics today from a Marxist perspective." *Arts Magazine*.
11-Lenin, 1978. [*Texts about the position on religion*]. Translated by Muhammad Al-Kubba. Second Edition . Beirut: Dar Al-Tali'ah.
12-Beto, Fry. [*Methodological notes to understand the dialectical relationship between Marxism and religion*]. Rabat: Democratic Horizon Publications.
13-Al-Saeed, Rifaat. [*Political Islam from extremism to more extremism*]. Casablanca: Al-Najah New Press.
14-Rodinson, Maxim. 1982.almarkseah wa alalm aleslameh. [*Marxism and the Islamic world*]. Translated by Camille Dagher. Second Edition . Beirut: Dar Al-Haqiqa.
15-Al-Ashqar, Gilbert. 2013. The People Want: A Radical Research into the Arab Uprising. Translated by Omar Al-Shafi'i. First edition. Beirut: Dar Al-Saqi.
16-Ibrahimah, Al-Mustafa. 2007. [*In criticism of fundamentalist thought*]. Rabat: Democratic Horizon Publications.
17-Gauchet, Marcel. 2007.aldeen fe aldomkrteah. [*Religion in democracy*]. Translated by Shafiq Mohsen. First edition. Beirut: Center for Arab Unity Studies.
18-Muqallid, Muhammad Ali. 2020. Presentation of the book The Religious Issue in the Discourse of the New Left in Morocco by Muhammad Sheikh Banin. First edition. Lebanon: Dar Goyat.
19-Unified Socialist Party (Fourth Congress). 2018.
20-Al-Sourani, Ghazi. 2013. [*Marxism, religion*], secularism and democracy. First edition.
21- Belkabir, Abdel Samad. 2015.
22-Kayla, Salama. 2011. [*The Arab left is in decline*]. First edition. Jordan: Fadaat Publishing and Distribution House.
23-Amara, Muhammad. 1999. [*The dangers of globalization on cultural identity*]. First edition. Cairo: Dar Nahdet Misr for printing, publishing and distribution.
24- Al-Sarfati, Ibrahim. 1983. "Methodological notes on religion and national identity from a Marxist point of view." *Moroccan Zaman magazine*. Issue: Special on Religion and State 18. 13.
25-Al-Harif, Abdullah. 2006. [*A Marxist vision of issues of religion and political Islam, axis: leftist, socialist, and communist research*.]
26- Al-Jawhari, Aida. 2016. [*The left's essence and role*]. First edition. Al-Farabi House.