ملف من إعداد: سماح إدريس (بيروت)، وياسين الحاج صالح (دمشق)

المشاركون

(ألفبائياً)

برهان غليون

جورج قرم

زياد حافظ

غريغوار حدّاد

نصري الصايغ

نستكمل في هذا العدد ما كنّا قد بدأناه في العدد الماضي، وذلك مع أربعة كتّاب من لبنان وسوريا، إضافةً إلى حوارٍ أجرتْه الآداب مع الأب/الناشط غريغوار حدّاد. على أن نتناول في العدد القادم أبحاثًا أخرى من مصر وسوريا ولبنان والمغرب (يشارك في تحرير الملفّ القادم أحمد الخميسي وعبد الحق لبيض)، وربّما نقدًا لجميع المقالات الواردة في الملفّات الثلاثة. هذا، ونعتذر للقرّاء عن بحثين كنّا قد وعدناهم بهما ولكنّهما سيغيبان عن هذه الملفّات لأسبابٍ مختلفة.

الآداب

في العدد القادم:

العلمانية في السياق العربي ـ الإسلامي (٣) : أسامة المقدسي ـ سامي سويدان ـ عاصم الدسوقي ـ باكنام الشرقاوي ـ ياسين الحاج صالح ـ حوار مع عبد الوهّاب المسيري ـ...

ملاحظات منهجية للتعامل مع مفهوم العلمانية في الإطار العربي

جورج قرم

أضاءت المقالاتُ القيّمةُ التي نُشرت في العدد السابق من الآداب نواحيَ عديدةً من قضية العلمانية وما تصطدم بها من أفكار جامدة وتبسيطية في محيطنا العربي والإسلامي. لذا سنسعى إلى التركيز هنا على ملاحظاتٍ منهجية ومقاربةٍ أولية للعلمانية تُكْمل ما سَبَقَ أن نُشر، وتُسهم في وضع إشكالية العلمانية في العالم العربي في سياقها التاريخي. وإنّني على قناعة بأن نَسَقَ المجادلات الرتيبة والتكرارية الطابع التي تلّف قضيةَ العلمانية في عالمنا العربي والإسلامي، مصدرُه الأساسُ هو عدمُ توضيح هذا المفهوم من جهة، والتعاملُ معه بسياقه الغربي من جهة أخرى، وتجنُّبُ القيام بالجهد الفكري الذاتي لاستكشاف إشكالية تأسيس العلمانية في محيطنا العربي بتكيُّفها مع خصوصية تاريخنا الديني والسياسي من جهة ثالثة.

ولا بدّ هنا من الإشارة إلى أنّ مفهومَ العلمانية عند العرب والمسلمين بشكلٍ عامّ ذو معانٍ عديدة متباعدة جداً: بين اعتبارِ العلمانية وجهًا من أوجه الإلحاد والكفرِ والتهجُّم على رجال الدين والمقدَّسات الدينية، أو اعتبارِها وسيلةً هدّامةً لنزع الصفة الإسلامية عن الشخصية العربية ومجردَ سلاحٍ إضافي بأيدي الدول الغربية لقمع العرب والمسلمين وطمسِ شخصيتهم التاريخية. ومن هذا المنطلق أصبح الكثيرُ من السياسيين والمفكّرين الإصلاحيين يتجنّبون استعمالَ هذا المفهوم ويفضّلون التحدّثَ عن «الدولة المدنية» بدلاً من الدولة العلمانية، لما أصبح للكلمة الأخيرة من مدلولٍ سلبيّ في أعين العديد من العرب والمسلمين والمفكّرين ذوي النزعة الإسلامية. هذا مع الإشارة إلى ما لكلمة «المدنية» من التباس في معناها؛ فهذه الكلمة قريبةٌ من مفهوم «الحضارة،» ولا تدلّ بدقة على المرتجى، أيْ ضرورةِ عدم زجّ الدين في شؤون الحكم، لكونِ مثل هذا الخلط بين الدين والسياسة يؤدّي إلى انحرافاتٍ خطيرة، خاصةً في المجتمعات المتعددةِ الأديانِ أو المذاهبِ الدينيةِ ضمن الدين الواحد.

والحقيقة، كما سنرى، أنّ القضايا المتفرّعة من إقامة نظام علماني ليست محصورةً فقط في فصل الدين عن الدولة، والروحي عن الزمني (وهو فصلٌ غايةٌ في الصعوبة لدى مَنْ لهم إيمانٌ دينيٌّ راسخ، فينظرون بطبيعة الحال إلى أمور الدنيا من منظور رؤيتهم إلى الدين وما يُمْليه عليهم وعيُهم الروحي)، وإنما يتعلّق بقضايا أخرى مختلفة. ومن أبرز هذه القضايا: حريةُ التعامل مع النصوص الدينية وتراثِ التشريعات والعاداتِ المتفرّعة عنها على مرّ العصور؛ وتأكيدُ قيمة الفرد مقابلَ قيمةِ الجماعة؛ بالإضافة إلى قضايا تركيب الهوية المجتمعية بأنماطها المختلفة (الدينية، العرقية، اللغوية، المناطقية، القبلية، إلخ...) وطُرقِ ترتيب وتنسيقِ مكوّناتها العديدة لتأمين الانسجامِ واللُّحْمةِ المجتمعية والقدرةِ على الإبداع والتطورِ والدفاعِ عن النفس ومجابهةِ التحدّيات الخارجية.

إنّ التأمّلات والملاحظات المنهجيةَ الطابعِ المعروضةَ في هذا المقال لا تعني بتاتًا أنّني متراجعٌ عمّا كَتبتُه سابقًا حول قضايا العلمانية، وبشكلٍ خاصّ في مؤلّفي القديم، **تعدُّد الأديان وأنظمة الحكم**. ولكنّي، على مرّ العقود والتعمّق في الظاهرة الدينية، سواء في منطقتنا العربية أو في مناطق أخرى من العالم، قد أصبحتُ على قناعةٍ تامةٍ بأنّ لبّ المشكلة عندنا ومفتاحَ حلّ العُقَدِ النفسانية الحادة حول هذا الموضوع يَكْمنان في بذلِ جهدٍ فكريّ إضافيّ لطرح إشكالية العلمنة في البيئة العربية، وبشكلٍ أشمل في الديانة الإسلامية، ضمن سياقٍ مستقلّ عن السياق الذي تميّزتْ به في المجتمعات الغربية، لكون الديانة الإسلامية مختلفةً عن الديانة المسيحية من جهة، ولكون التجربة التاريخية السياسية والدينية في كلّ من البيئة العربية والبيئة الغربية مختلفةً هي أيضًا تمامًا، ولو أنّ للديانات التوحيدية سماتٍ مشتركةً. وما لم نقمْ بمثل هذا الجهد، فإنّ العلمانية سيُنْظر إليها دائمًا كجسمٍ غريبٍ عن مجتمعاتنا (بمكوّنها الشرقي أو مكوّنها الإسلامي)، أيْ كما قال العلاّمةُ المغفورُ له إدمون

ربّاط كـ « **اللَّزْقة**.» وقد استَعْمل ربّاط هذه الكلمةَ في كتابته التمهيدَ الذي شَرّفني به لمؤلَّفي حول **تعدّد الأديان**، حيث يتساءل في نهاية كلامه عن مدى واقعية إمكانية تطبيق العلمنة في مجتمعاتنا الشرقية.[1] ومايزال هذا السؤالُ مطروحًا إلى اليوم، وبالإلحاح نفسِه، بل بإلحاحٍ أكبر مما كان عليه الحالُ منذ خمسين سنة؛ ذلك أنّ الوضعَ العلماني في المنطقة العربية وفي الدول الإسلامية إجمالاً قد تدهور تدهورًا كبيرًا بفعل عوامل عديدة، منها ـ بشكل خاصّ ـ تقوقُعُ الهوية العربية على مكوِّنٍ دينيّ أحاديّ الجانب اتّخَذَ طابعًا معياريّاً في العقود الأخيرة، وهذا ما يضيف عقبةً رئيسةً جديدةً على طريق تحقيق العلمانية.

إنّ التأمُّلات التي أقوم بها هنا يُمْكن تقسيمُها إلى محورين أساسيين، يتعلّق **الأولُ** بنقد الإشكاليات التي نتعامل من خلالها، في معظم الكتابات العربية، مع موضوع العلمانية وإمكانية تطبيقها في المجتمعات العربية؛ أما **الثاني** فهو يشتمل على وضع شبكةٍ تفسيريةٍ لظواهر الرفض المطْلق للعلمانية لدى أوساط واسعة من الجمهور العربي والمثقفين، وهي تدور حول أمراض الهوية التي نعانيها إلى أبعد الحدود، والتي تجعلنا في حالةِ ضياعٍ ثقافيّ وحضاريّ قلّ نظيرُها لدى الشعوب الأخرى.

أولا: عن ضرورة حسن اختيار إشكالية العلمانية في العالم العربي

يبدو لنا في معظم الأحيان أنّ أحد الإشكالات الرئيسة في تعاملنا مع مفهوم العلمانية، أمحبِّذين لها أمْ رافضين، يَنبع من خطإٍ منهجيّ كبير يكمن في استيراد إشكالية العلمنة كما تطوّرتْ في خصوصية سياقِ تاريخ الدول الأوروبية المسيحية. وحينئذ تُختصر الإشكاليةُ بشكلٍ مبسَّط وغيرِ متطابق مع الظروف الخاصة للعالم العربي وتاريخِه؛ إذ إنّنا نردِّد دائمًا، وبشكلٍ رتيب، ضرورةَ «فصلِ الدين عن الدولة» أو «فصلِ الروحي عن الزمني» من دون الانتباه إلى أنّ الشعارَيْن هما نتاجُ الصراع المزمن الذي تَميَّز به تاريخُ أوروبا خلال قرون عديدة بين سلطةِ الكنيسة وسلطة الدولة، ونتاجُ ادّعاء الكنيسة حقَّ ممارسةِ مراقبةٍ شاملةٍ ومتواصلةٍ على أفعال القيادات المدنية في المجتمعات المسيحية وأفكارها.

فلقد تطوّرتْ فكرةُ «فصل الدين عن الدولة» نتيجةً لعواملَ عديدةٍ خاصةٍ بالتاريخ الأوروبي، ولا سيّما ما مارستْه الكنيسةُ الكاثوليكيةُ من اضطهادٍ عبر محاكم التفتيش التي راحت تُرْسل إلى الموت كلَّ مَن لم يسلِّم بتفاصيلِ عقيدةِ الكنيسة الكاثوليكية بعد تعريضه لأبشع أنواع التعذيب الجسدي. وقد أدّت هذه الممارسةُ إلى انفجارِ الصراع من داخل الكنيسة، وإلى تكوين

١ ـ أنظرْ نصَّ هذا التمهيد في مؤلَّفي **تعدُّد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة** (بيروت: دار النهار للنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨)، ص ٥ ـ ١٦. ومن الطريف أن أذكّر هنا بأنّ علامةً كبيرًا آخرَ وهو المستشرق مكسيم رودنسون كان أيضًا قد وَضَعَ مقالاً طويلاً عن مؤلَّفي هذا وانتقد بعضَ ما طرحتُه فيه على أساس أنّ الطوائف في لبنان ليست مجردَ مذاهب دينية، بل هي تكوّنُ **أشباهَ قوميات** (أنظر النص في **Année Sociologique**، ١٩٧٣، ص ٣٣٨). وهذه وجهةُ نظر مستغربةٌ جداً، وقد انتقدتُها بدوري في مؤلَّفي الأخير، **لبنان المعاصر: تاريخ ومجتمع** (بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠٠٣)، حيث سعيتُ إلى تبيان أنّ معظم الطوائف الدينية في لبنان وفي سائر دول المشرق العربي ليست لها أيّةُ صفةٍ قوميةٍ نظرًا إلى وحدة اللغة والثقافة مع الطوائف الأخرى (باستثناء الأشوريين والأرمن)، وإنما هي كنائسُ مختلفة، أيْ أجسامٌ روحيةُ الطابع في الأصل بالنسبة إلى المذاهب المسيحية، وهي مذاهبُ فقهيةٌ بالنسبة إلى الطوائف الإسلامية. غير أنّ اجتياحَ الحداثة للمنطقة العربية، كما أوضحتُ، هو الذي حَوّلَ في القرن التاسع عشر الطوائفَ اللبنانيةَ إلى أجسامٍ ذاتِ دورٍ سياسي هامّ كمَعْبرٍ لنفوذ الدول الأوروبية المستعمِرة في صراعها للهيمنة على المنطقة والدول الشرقية الكبيرة.

الحكم في الحاضرة الإسلامية، خلافًا لأوروبا، كان دائمًا حكمًا مدنيًا لا يعاني ازدواجيةً في مصدر السلطات، وهو لم يعانها إلاّ حديثًا وفي بلدين مهمّين: السعودية وإيران.

كنائس بروتستنتية مختلفة انفصلتْ عن سلطة رأس الكنيسة الكاثوليكية في روما وأصبحتْ تعاديها بشكلٍ متزايد، الأمرُ الذي دَفَعَ إلى حروب دينية متعددة دامت أكثرَ من قرن ونصف قرن.[١] ويمكننا اعتبارُ هذه الحروب إبادةً جماعيةً أسّستْ لنمطِ الحروب الحديثة في القرن العشرين.

هذه الحروب الدينية، إذن، فَتَحت المجالَ لبروز أفكارٍ علمانيةٍ متطوّرة، ولتراجُعِ سلطة الكنيسة الكاثوليكية، ولتأكيد استقلالية الحكم السياسيِ المدني عن أيّ خضوعٍ لسلطةٍ روحيةٍ ودينيةِ الطابع. ومِنْ ثم فُتِحَ البابُ أمام استقلاليةِ الفكر عن المعتقدات الدينية الرسمية المتجذّرة، سواءٌ في الكنيسة الكاثوليكية، أو في العديد من الكنائس البروتستنتية التي تَوَطَّدَ وجودُها في المقابل وكَسرت احتكارَ السلطة الدينية الكاثوليكية في مجال العقيدة ـ وهو احتكارٌ كان قد ساد الساحةَ الأوروبيةَ المسيحيةَ أكثرَ من عشرة قرون.

كان ذلك هو المحيطَ الذي نشأتْ فيه العلمانيةُ الغربية، وقد تطوّرتْ من بعده وتعمّمتْ تدريجيّاً في أوروبا نتيجةً للثورة الفرنسية ولبروز القوميات الحديثة التي أصبحتْ تصوغ هويةَ الشعوب الأوروبية انطلاقًا من معايير موضوعية، مثلِ اللغة والثقافة والتاريخ المشترك وإرادة العيش المشترك. ولذا أصبح المحدِّدُ المعياريُّ الدينيُّ لهوية الشعوب الأوروبية مهمَّشًا تمامًا في الحياة السياسية، إلاّ في حالات نادرة مثل إيطاليا وإسبانيا واليونان (وهي مجتمعاتٌ كانت مشهورةً بتديّنها العميق، لكنّ التطوّرات المجتمعية العامّة في أوروبا جعلتْها تبتعد خلال العقود الأخيرة عن ذلك التعلّق بالممارسات الدينية).

وبطبيعة الحال فإنّ المحيطَ والظروفَ العربية مختلفةٌ اختلافًا جذريّاً عن المحيط والظروف الأوروبية من جوانب عديدة، أهمُّها عدمُ وجود مؤسّسة دينية شاملة وجامعة في المجتمعات العربية والإسلامية تتحكّم بحياة الأفراد والجماعات في آنٍ واحد، كما كان الوضعُ بالنسبة إلى الكنيسة الكاثوليكية. فالحالُ أنّ الحكم في الحاضرة الإسلامية، خلافًا لأوروبا، كان دائمًا حُكْمًا مدنيّاً لا يعاني ازدواجيةً في مصدر السلطات، وإنما تَميَّزَ بسيادة الشريعة الإسلامية في كلّ تفاصيل حياة الأشخاص، وبالسعي إلى الاعتماد على السُّنّة النبوية في ممارسة أسلوب الحكم أو تبريره. ومن المهمّ هنا أن نؤكّد أنّ نظامَ الحكم في الإسلام لم يعانِ مشكلةَ الازدواجية بين الروحي والزمني إلاّ في الزمن الحديث، وفي بلدين إسلاميين مهمّين هما: المملكةُ العربيةُ السعودية، التي أُنشئتْ بناءً على ثنائية الحكم بين رجال الدين من المذهب الوهّابي وآلِ سعود المتحالفين معهم في عملية فتح الأقاليم التي وَقَعَتْ تحت هذا التحالف، بما فيها الأماكنُ المقدسة[٢]؛ والجمهوريةُ الإسلاميةُ الإيرانية في نهاية السبعينيات من القرن الماضي، حيث أقامت الثورةُ الإيرانيةُ نظامًا جديدًا مبنيّاً على تنظيمٍ منفصلٍ لكلٍّ من الحكم المدني والسلطة الدينية المشْرفة عليه. أما في سائر البلدان العربية والإسلامية، فإنّ الدولة يَحكمها مدنيون، وهم في الغالب يسيطرون على علماء الدين والفقهاء: يوجّهونهم ويؤثّرون فيهم. إذنْ، ليست عندنا كعرب، خارجَ الاستثناء السعودي، قضيةُ «فصلِ سلطةٍ دينيةٍ عن سلطةٍ مدنية،» كما كان الحال في الدول المسيحية الأوروبية. بل إنّ ما نشكو منه هو شكلٌ آخرُ من **السلطة المعنوية الشمولية**، المخفيّةِ أو المعلنةِ، التي تؤدّي إلى

---

١ ـ وأنا هنا أخالف ما أتى في المقال الرائع للصديق جورج طرابيشي في العدد السابق من الآداب من أنّ الحروب الدينية في أوروبا دامت ثلاثين سنة فقط. وقد وَصفتُ هذه الحقبةَ الطويلةَ من التاريخ الأوروبي في مؤلّفي الأخير، **المسألة الدينية في القرن الحادي والعشرين** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧).

٢ ـ مع الإشارة إلى تفوّق السلطة المدنية على السلطة الدينية في المملكة المذكورة، وتقسيمِ العمل بين السلطتين في إحكام الهيمنة المطلقة على المجتمع: فالسلطة الدينية تؤمّن المراقبةَ الصارمةَ على التصرفات المجتمعية، بينما السلطةُ السياسية تراقب الحياةَ السياسيةَ وتطغى عليها تمامًا.

ملاحظات منهجية للتعامل مع مفهوم العلمانية في الإطار العربي

جمودٍ فكري في كلّ المواضيع التي تتعلّق بالدين والظاهرة الدينية وتاريخيتها؛ وهي بذلك تؤثّر سلبًا في حركة الحرية والإبداع في كلّ المجالات الأدبية والفنية والفكرية.

وهنا نَدخل في صلبِ ما يُمْكن أن يسمّى **بإشكاليةٍ علمانيةٍ خاصةٍ بالمجتمعات العربية**، حيث انتكستْ حريةُ الاجتهاد في تأويل النصّ الديني (القرآن الكريم)، سواءٌ في القرون الغابرة أو في زمننا المعاصر. والحقيقة أنّ إعادةَ تأسيس حرية الاجتهاد ضرورةٌ ملحّةٌ لأنه من دونها لا مجالَ لتأسيس الحريات العامة المختلفة، أسياسيةً كانت أمْ فلسفيةً أمْ ثقافيةً أمْ أدبيةً أمْ فنية. إنّ أُمّ الحريات في الإطار العربي والإسلامي هي حريةُ الاجتهاد. وما كان أعظمَ هذه الحرية في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، عندما كانت منفتحةً على الحضارات الأخرى ومتفاعلةً معها!

ولذلك نرى أنّ الغوصَ في إشكالية «فصل الديني عن الزمني» مَضْيعةٌ للجهود الفكرية؛ ذلك لأنّ هذه الإشكالية لا تجد الصدى المناسبَ لها في المحيط العربي والإسلامي لكونها لا تتصدّى للمشكلة الجوهرية في مجتمعاتنا، ألا وهي **حريةُ الاجتهاد**. فهذه الحرية هي الحجرُ الأساسُ الذي عليه يُمْكِن أن نعيدَ الحركيةَ والإبداعَ والديناميكيةَ إلى مجتمعاتنا الجامدة والعاجزة عن اللّحاق بالأمم الأخرى في التقدّم والازدهار وتأمينِ كرامة الإنسان وصونِ المجتمع من التعدّيات والغزوات الخارجية. والمشكلة هنا أننا نجد في معظم أنظمة الحكم العربية، إنْ لم نقلْ جميعَها، محافَظةً شديدةً جداً في موضوع حرية التفكير والإبداع، وكذلك تواطُؤًا غيرَ معلن مع العلماء والفقهاء المحافظين. ذلك أنّ تلك الأنظمة تَعلم جيدًا أنّ إرساءَ حرية الاجتهاد الديني هو المدخلُ إلى إقامة الحريات العامة، ومن ثم إلى فتح الباب واسعًا أمام انتقاد الحكّام وتصرّفاتهم وديكتاتوريتهم وأدائهم المتدنّي في جميع المجالات. وتَجْدر الإشارةُ هنا إلى قلّة التجارب الإصلاحية العربية التي تَجَرّأ فيها الحكّامُ على تغيير الممارسات الاجتماعية المختلفة التي تنضوي تحت راية الشريعة الإسلامية. ولم تَدُمْ هذه التجاربُ، مثلُ تجربة بورقيبة في تونس، إلاّ سنواتٍ قليلةً، لتنقلبَ بعد ذلك الأوضاعُ إلى سابقِ عهدها، أو إلى مزيدٍ من الممارسة السلطويةِ الاستبداديةِ الطابع. وينتهي رجالُ الدين المصْلحون والمثقّفون والمفكّرون، المندرجون في تحرير مجتمعهم من آفة الركود والتقوقع، إلى حالة تهميش، بل قد يتعرّضون في بعض الأحيان للنفي أو التهديدِ أو الاغتيال، الأمرُ الذي يؤدّي إلى إسكاتِ أصواتهم.

إنّ المشهدَ الديني والثقافي في العالم العربي خيرُ دليل على ما يمكن أن يتعرّض له مَنْ يعمل في حقل إعادة تأسيس حرية الاجتهاد في النصوص الدينية والسنّة النبوية، وبخاصةٍ عَبْرَ النظر إلى تاريخانية الظاهرة الدينية أينما تجسّدتْ؛ ذلك أنّ تحريرَ المجتمعات من الجمود، وإعادةَ تكوين القدرة على الخلق والإبداع، لا يمكن أن يتمّا إلاّ عبر تعميم النظرة التاريخية المقارنة في الثقافة العامة. هذا بالإضافة إلى أننا، كعرب، نفتقر بشكلٍ مأساويٍّ إلى أهمّ قدرةٍ في أيّ مجتمع، وهي قدرةُ الدفاع عن النفس عسكريّاً وفكريّاً: فلقد سلّم العربُ مقاليدَ الحكم إلى العنصر غيرِ العربي خلال عهد العبّاسيين؛ وبعد سباتٍ دام قرونًا طويلة، لم نتمكّنْ منذ مئتيْ سنة من حماية أنفسنا من الهيمنة الغربية على أراضينا وخيراتنا، ولا النجاح في تأسيس نهضة جماعية متواصلة. وقد بقي فكرُنا أسيرَ موقفين متنافسين: الانبطاح المطلق للثقافة الغربية، أو العداءِ المطلقِ لها (وهذا ما سنتطرّق إليه فيما بعد). يضاف إلى ذلك اغتصابُ فلسطين واحتلالُ العراق، إذ فشلنا فشلاً ذريعًا في تجنبّ هاتين الكارثتين القوميتين.

وهكذا أصبحنا ننظر إلى أنفسنا نظراتٍ متأجّجةً: سواء حين ننتقص من إنسانيتنا بممارسةٍ عنصريةٍ ضدّ ذواتنا لكثرةِ ما نراه من عيوبٍ في مجتمعاتنا وفي الشعب العربي بشكلٍ عامّ، أو في تحميلنا العواملَ الخارجيةَ – وبشكلٍ خاصٍّ التفوقَ الغربيَّ علينا بأشكاله الاستعمارية المتجددة ـ كلَّ المسؤولية عمّا آلت إليه أوضاعُنا المأساوية، وذلك من دون أن نعي مدى مسؤولية الأوضاع **الداخلية**، وبشكلٍ خاصّ فشل النخبة

ما أزال أدّعي أنّ الديانة الإسلامية تميّزت عن الديانتيْن التوحيديتيْن الأخريين بدرجةٍ كبيرةٍ من تقبُّل التعددية التي رفضتْها المسيحية الغربية حين تأسّستْ وأصبحتْ دينَ الدولة، في حين انزوت اليهودية وتقوقعتْ.

العربية في إرساء دعائم النهضة. وقد أصبح الخارجُ يعتبرنا مصدرَ قلاقل للعالم أجمع: فنحن نَظهر منطقةً غيرَ مستقرّة منذ أكثر من مئتيْ عام بسبب طبيعة شعوبها وهويتها «المشاغبة»؛ ولذلك لا ننفكّ، بحسب هذه الرؤية، نصدِّر الإرهابَ عالميّاً، ونستجلب كلَّ التدخّلات العسكرية والدبلوماسية الخارجية، ونَرفض (كمسلمين) التعايشَ مع أتباعِ الدياناتِ الأخرى من اليهود والنصارى والهندوس.

في مثل هذا الوضع المأساوي، إذن، لن يكون طرحُ إشكالية العلمنة في مجتمعاتنا العربية بشكلٍ لا يتكيّف مع الواقع المعيش والتجربة التاريخية مضيعةً للوقت فحسب، وإنما سيوفّر أيضًا للسلطات القائمة ولتحالفِها مع المراجع الدينية المحافظة **سلاحًا للتهجّم على العلمنة والعلمانيين**. وإذ أشارك تمامًا الدكتور جورج طرابيشي رؤيتَه إلى أنّ العلمانية هي الوحيدةُ الكفيلةُ بمنع توظيف الدين والمذهبيات الدينية في المعترك السياسي، نظرًا إلى الصراعات العربية المزمنة بين المذاهب الإسلامية نفسها (كما انفجرتْ مجدّدًا بشكلٍ دمويّ في العراق)، فإنني أرى أنّ على المقاربة هنا أن تكون أيضًا مختلفةً عن إشكالية العلمنة كما طُرحتْ تاريخيّاً في البيئة المسيحية الأوروبية.[١]

ولموقفي هذا أسبابٌ عديدة. منها وجودُ تعدديةٍ دينيةٍ ومذهبيةٍ كبيرةٍ في منطقة الشرق الأوسط منذ أقدم الأزمنة؛ وقد تُرجمتْ بتعدّد الكنائس ومعتقداتها في تفسير رسالة المسيح وسنّته، ولاسيّما التعدد الكبير في تحديد هوية المسيح ذاته (بين طبيعته الإنسانية وطبيعته الإلهية). وقد نَجَمَ ذلك التعددُ عن خصوصية البيئات المختلفة التي تميّزتْ بها منطقةُ الشرق الأوسط، وبشكلٍ خاصّ المصرية ـ الإسكندرانية والسورية ـ الأنطاقية والفارسية ـ الآرامية، مع الإشارة إلى أنّ جميع المدارس اللاهوتية هذه كانت على خلافٍ مع كنيسة بيزنطيا المهيمنةِ على المنطقة في القرون الأولى من تاريخ المسيحية حتى الفتح العربي في أواخر القرن السابع.

ولا بدّ هنا من تناول تاريخ منطقتنا الديني ـ السياسي برؤيةٍ عبقريةِ الديانة الإسلامية الخاصة بوصفها تكملةً للرسالتين السماويتين السابقتين (اليهودية والمسيحية)،[٢] وتجاوزِ الخلافات والتناقضات بين الرسالتين بل والتناقضات الحادة ما بين الكنائس الشرقية ذاتها. وفي هذا الخصوص ما أزال أدّعي أنّ الديانةَ الإسلاميةَ تميّزتْ عن الديانتين التوحيديتين الأُخريين بدرجة كبيرة من تقبّل التعددية التي رفضتْها المسيحيةُ الغربيةُ عندما تأسّستْ وأصبحتْ دينَ الدولة، في حين انزوت اليهوديةُ وتقوقعتْ. والحق أنّ نظام المِلَل، الذي أمّن للكنائس الشرقية حريةَ المعتقد والاستقلالَ الذاتي في الأمور الثقافية والاجتماعية، كان متقدّمًا في حينه بالنسبة إلى ما كان يحصل في أوروبا المسيحية بشكلٍ خاصّ من اضطهادٍ عنيفٍ لأتباع الديانات الأخرى ومن حروبٍ شعواءَ داخل الكنيسة الأوروبية نفسها.

أما في ما يختصّ بالمذاهب الإسلامية المختلفة، فإنه لا يُمْكن إنكارُ ما ذكره طرابيشي في المقال المذكور سابقًا من دموية الصراع بين السنّة والشيعة، وهو صراعٌ ذو خلفيّات متعددة لا تقتصر على الخلفية الدينية وحدها، ولكنْ يبدو أنه هَدَأَ عقب فتوحات المماليك التي فَرضتْ تعميمَ المذهب السنّي في المشرق العربي بعد اضطهادٍ قوي للطوائف الشيعية. وتَجْدر الإشارةُ أيضًا في هذا الخصوص إلى أنّ الانشقاقَ داخل الديانة الواحدة يثير دائمًا ردّةَ فعلٍ عنيفةً خاصةً لدى الديانات السماوية، خلافًا لديانات الشرق الأقصى والقارة الهندية التي تَدمج بسهولةٍ معتقداتِ الديانات الأخرى وممارساتِها في

١ ـ أنظر مقال الدكتور جورج طرابيشي «العلمانية كإشكالية إسلامية ـ إسلامية،» الآداب، ٧ ـ ٨ ـ ٩، ٢٠٠٧.

٢ ـ أنظر في هذا المجال الصفحات الرائعة للمغفور له الأب يواكيم مبارك والتي جمعتُها في كتاب **Youakim Moubarac: Un homme d'exception** (بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠٠٤).

منظوماتها الدينية وطقوسِها وتَقْبل التأويلاتِ والممارساتِ المختلفةَ ضمن المنظومة الدينية الواحدة. وهذا يفسِّر ضراوةَ العلاقات بين المذاهب الإسلامية نفسِها. لكنْ لا بدّ من الاعتراف بأنّ هذه العلاقات استتبّتْ بشكلٍ عامّ كما يبدو، بالرغم من اعتماد الحكم الصفوي في إيران المذهبَ الشيعيَّ في القرن السادس عشر والحروب المتواصلة بينه وبين السلطنة العثمانية، وبالرغم من الصِّدام حديثًا بين إيران والعراق أثناء حكم صدّام حسين، وذلك إلى أن أتى الغزوُ الأمريكي للعراق ليفجِّر تلك العلاقات بين السنّة والشيعة.

أما العلمانية على الشكل الغربي فليست هي التي ستُفيد مجتمعاتِنا في ما خصّ العلاقاتِ بين المذاهب الإسلامية، نظرًا إلى ما أشرتُ إليه سابقًا. وكما ذكرتُ أيضًا، فإنّ إعادةَ تأسيس حرية الاجتهاد وفتحَها على مصراعيْها سيؤمِّنان إعادةَ تأسيس التعددية **ضمن** الديانة الإسلامية نفسِها، وسيعطيانها طابعًا اعتياديًاً لا يجافي العبقريةَ الإسلاميةَ وقبولَها بالتعددية كما أتى في غير آيةٍ من القرآن الكريم، وسيكون ذلك، من ثم، هو المدخلَ الصحيحَ إلى إعادة تطبيع العلاقات بين المذاهب الإسلامية نفسِها. علاوةً على ذلك، ينبغي العملُ على عدم زجّ الشؤون الدينية في الصراعات على السلطة السياسية، وضرورةُ الإقرار بمبدإ المساواة بين كلّ المواطنين في أيّ قطرٍ عربي، وإلى أيّ مذهب أو دينٍ انتموْا ـ وهذا هو طبعًا لبُّ العلمانية وفحواها في أيّ زمانٍ أو مكانٍ، بعيدًا عن المفهوم ضمن سياقه التاريخي الخاصّ بالمسيحية الغربية.[1]

ثانيًا: حول إشكالية العلمنة وأمراض الهوية في المجتمعات العربية

إنه لمن اللافت للنظر مدى العداء الذي أصبح منتشرًا في المنطقة العربية لفكرة العلمانية، خاصةً باعتبارها نوعًا من «سلب الشخصية العربية والإسلامية» وجزءًا أساسيّاً ممّا يسمّى «الغزوَ الثقافي» المرافِقَ للهيمنة الغربية المتجدّدة على المنطقة العربية. ومن الواضح، عندما نقرأ الكتاباتِ المتأجِّجةَ لبعض المثقفين العرب وعلماءِ الدين المعادين للعلمانية إلى أقصى الحدود، أنّ العلمانية أصبحتْ أشبهَ بكبش المحرقة عن إخفاقات المجتمعات العربية في معظم المجالات، وعلى رأسها العجزُ عن الإفلات من الهيمنة الخارجية.[2] وهذه ظاهرة يجب أن تُدرسَ وتحلَّلَ بكلِّ موضوعيةٍ ورصانةٍ، بعيدًا عن الأدبيات السطحية والسخيفة عن «الإصلاح والديمقراطية في العالم العربي» ـ وهي أدبياتٌ ازدهرتْ منذ انهيار المشروع القومي العربي، وبشكلٍ خاصّ منذ أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١ في الولايات المتحدة، وما تبعها من غزوٍ عسكري لأفغانستان والعراق، ومِنْ شنِّ الدول الغربية حربًا علنيةً متعددةَ الجوانب على ما تسمّيه «الإرهابَ الأممي» (transnational terrorism) الإسلاميَّ الطابعِ والمصدرِ في نظرها.

والخطيرُ في الموضوع أنّنا نتحمّس وننفعل ونجيِّش الأقلامَ والدراساتِ والمقالاتِ في معركة ضدّ العلمانية أو معها (ودائمًا على الطريقة الغربية طبعًا)، وهي معركة **لا تمتّ بصلة** إلى مشاكلنا الميدانية الموضوعية الواقعية. فالمشكلة الأساسية هنا هي المزيدُ من ضياع الهوية، أإسلاميةً كانت أمْ قوميةَ الطابع،

---

١ ـ أنظر في هذا الخصوص مقالي في جريدة **النهار** لتاريخ ١١ شباط ١٩٨٥ بعنوان «علمنة العلمانية أو حوار الإيمان والحرية».

٢ ـ أنظر، على سبيل المثال لا الحصر، علي العمير، **العلمانية والممانعة الإسلامية: محاورات في النهضة والحداثة** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٩)؛ فهمي هويدي، **المفترون: خطاب التطرف العلماني في الميزان** (القاهرة: دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦)؛ وكذلك محمد جلال كشك، **مفاهيم إسلامية: القومية والغزو الفكري** (الكويت: مكتبة الأمل، ١٩٦٧). ولا بدّ هنا من الإشارة إلى عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، **العلمانية تحت المجهر** (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠)، وهو كتاب يحتوي على مقاربتين متناقضتين للعلمانية: الأولى من منظور إسلاموي (المسيري)، والأخرى (العظمة) على عكس ذلك.

شعارات «الصحوة الإسلامية» تكوّن انقطاعاً حاداً مع مقوّمات الحضارة الإسلامية في أوج تألّقها، بل وخلال النهضة العربية أيضاً التي بدأتْ في عهد محمد علي وانتهت بانكسار الناصرية.

وذلك من جرّاء عوامل عديدة لا مجال هنا لسردها، وإنما يمكن أن تتلخّص في عنوان واحد: هو عجزُنا، كعرب، عن الخروج ممّا سميتُه في مكانٍ آخر بـ «ديناميكية الفشل»[١] ـ وهي لا تُترجَم بسهولةٍ الهيمنة الخارجية علينا فحسب، بل بالجمود الفكري والإبداعي أيضًا.

والجديرُ بالذكر أنه، عند انهيار شعبية طروحات القومية العربية، برزتْ على الساحة شعاراتُ «الصحوة الإسلامية» التي كان مصدرَها الأساسَ أنظمةُ الحكم في منطقة الخليج العربي، وبتأثيرٍ كبيرٍ من المذهب الوهّابي المطبَّق على الطريقة السعودية. والحقّ أنّ تلك الشعارات تكوّن انقطاعًا حادّاً مع ما كانت عليه مقوّماتُ الحضارة الإسلامية في أوج تألّقها، بل وخلال فترة النهضة العربية التي بدأتْ في عهد محمد علي في مصر وانتهت بانكسار الناصرية وانحرافِ الأنظمة المعتمِدةِ على العقيدة البعثية نحو قُطْريةٍ ضيقةٍ ومزيدٍ من احتكار السلطة والديكتاتورية.

ومن نافلة القول التذكيرُ بجوّ المزايدات حول الدين والشخصية الدينية والأنظمة السياسية الدينية الطابع، التي تولّدتْ أيضًا من انفجار الثورة الإسلامية في إيران ونشرِ نظرية «ولاية الفقيه» وشعار «ثورة المحرومين،» ضمن سياسةِ تنافسٍ حادٍّ مع انتشار التشدّد الديني الوهّابي السعوديِّ المصدر. وفي جوّ التنافس هذا بين عقيدتين دينيتين متنافستين، كان الجامعُ الوحيدُ الذي سيطر على ساحة الشرق الأوسط هو «مكافحةَ الإلحاد والعلمانية والشيوعية والصهيونية،» في سلّةٍ فكريةٍ وثقافيةٍ واحدة، ومن دون أيّ تمييزٍ بين هذه المفاهيم المختلفة، من قِبل أنصار العقيدتين المتنافستين (الوهّابية ـ السعودية والخمينية ـ الإيرانية). وقد تجسّدتْ عواقبُ هذه التطوّرات الخطيرة في مزيدٍ من الفتنة بين المسلمين، ومزيدٍ من الجمود والتقوقع. فـ «الصحوة الإسلامية» بأشكالها الشتّى لم تنجحْ بتاتًا في سدّ الثغرة الهويتية الكبيرة التي خَلقها انهيارُ القومية العربية بأشكالها المختلفة، بل إنها زادت الطينَ بلّةً لأنها مسؤولةٌ إلى حدّ كبير عن **ضياع الهوية العربية** ضياعًا كاملاً وعن ذوبانِها في مخيّلةٍ إسلاميةٍ مقطوعةِ الجذور ومنفصلةٍ عن واقع العرب والمسلمين. وهي، في الحقيقة، تسعى عبثًا إلى تغطية حالة الانفصام التي نعيشها في الهوية العربية الثقافية والسياسية والدينية: بين القبول بأنظمةٍ عربيةٍ تَخضع خضوعًا تامّاً لإرادة الدول الغربية المهيمنة، من جهة؛ وبين طموح تلك القوى الإسلامية فيها إلى تأسيس الدين كمقولةٍ معياريةٍ أوليةٍ ونهائيةٍ لتحديد هويةٍ عربيةٍ معاديةٍ لكلّ تقاليد الغرب وأنواع فكره، والدعوةِ إلى التنازل الكلّي عن الإسهام في حركة التفاعل الفكري والثقافي والحضاري العالمي، من جهةٍ أخرى، أملاً في إقامة «استثنائية إسلامية» في دنيا العولمة (وهذا ما أشارت إليه إحدى المقالات في العدد السابق من الآداب)[٢].

كما تجدر الإشارةُ في هذا السياق إلى ما حصل من تشتيتٍ وانفصام في الهوية العربية بسبب تأثير «الصحوة الإسلامية.» ذلك أنّ انخراطَ عدد كبير من الشبّان العرب في القتال في أماكن عدّة من العالم، بدءًا بأفغانستان وانتهاءً بالشيشان ومرورًا بالبلقان والقوقاز والفيليبين، فيما كانت إسرائيلُ تَقضم المزيدَ من الأراضي الفلسطينية وتتمادى في احتلالها لأجزاء من لبنان والتنكيلِ بشعبه يوميّاً، وفيما دَخلتْ أقوى دولتين في الشرق الأوسط (العراق وإيران) حربًا عبثيةً مدمّرةً لقدرات المنطقة... أقول إنّ ذلك الانخراطَ صَبّ لمصلحة الاستعمار الأميركي والصهيونية وما يسمّى بـ «الصليبية اليهودية المسيحية الجديدة» على ديار المسلمين.

هذا هو الوضعُ الشاذّ الخطير الذي نعانيه، ولا علاجَ سحريّاً له بشعارات «الديمقراطية والعلمانية» بالشكل الذي تُطرح فيه اليومَ إجمالاً على الساحة العربية والإسلامية. فمرضُ الهوية

١ ـ أنظر مؤلَّفنا **انفجار المشرق العربي: من تأميم قناة السويس إلى اجتياح العراق ١٩٥٦ ـ ٢٠٠٦** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٦).

٢ ـ أنظر الدكتور عزيز العظمة، «جولة أفق في العلمانية وشأن الحضارة،» الآداب ٧ ـ ٨ ـ ٩، ٢٠٠٧.

هذا الذي نتخبّط فيه يتطلّب جهدًا جبّارًا وطويلَ الأمد لإعادة تأسيس منظومة فكرية وثقافية عربية بمفاهيمها ومفرداتها ولغتها **المتكيّفة** مع أرض الواقع الحالي، كما مع واقع تاريخنا العربي بكلّ تعقيداته وألغازه التي يجب ان تُستجلى بالمزيد من الدرس والتمحيص والتحليل لكي نَخرجَ من التبسيطاتِ والأفكارِ الجامدةِ والسطحيةِ التي تدّعي الشموليةَ والكمال.[1]

إنّ ما نشكوه في الحقيقة منذ عودتنا إلى ساحة تاريخ الدول والأمم في بدايات القرن التاسع عشر، وبعد خروجنا منها تسعةَ قرون كان العنصرُ غيرُ العربي فيها هو الذي يَحكم شؤونَ العرب في المشرق والمغرب (باستثناء اليمن والمغرب)، إنّما هو عجزُنا عن بناء المنظومة الفكرية والثقافية المركّزة ذاتيّاً على أرض الواقع والمنفتحة في الوقت نفسه على الحضارات والثقافات الأخرى. وإنّ الاهتمام بدراسة الثقافات الكبرى الأخرى التي خَضَعتْ هي أيضًا لعلاقاتِ هيمنةٍ غربية (مثل الصين والهند واليابان)، وفهمَ ما سَمح لها بأن تستنهضَ المجتمعات المعنيةَ وتُفلتَ من الهيمنة الخارجية الاقتصادية والسياسية والثقافية، أمرٌ ملحّ جداً؛ وما أقلّ الدراسات العربية التي تقوم بمثل هذه المقارنات المفيدة![2]

والجدير بالملاحظة أننا نصطدم هنا بمفارقة أخرى، وهي خضوعُ النخبة العربية المثقفة خضوعًا شبهَ تامّ لما يأتينا من دراسات استشراقية من الجامعات والمعاهد الأكاديمية الأميركية والأوروبية، وتأثُّرُها بها إلى أبعد الحدود. ولا يعود ذلك إلى «الغزو الثقافي الغربي،» بل إلى ارتباط أنظمتنا الجامعية والنُّخب العربية بدوائر المعرفة في الغرب، وانقطاعِها شبهِ المطلق عن دوائر المعرفة في الصين أو اليابان أو الهند أو روسيا. ولذلك نرى أنّ كتابًا واحدًا مثلَ المؤلَّف السخيف لصامويل هنتنغتون، **صراع الحضارات**، يمكن أن يصبح مادةً ثقافيةً سياسيةً مهيمنةً تَسجن عقولَنا ووسائلَ إعلامنا. ومثلُ هذا الوضع ذو علاقةٍ مباشرةٍ وأساسيةٍ بإشكالية العلمنة: ذلك أنّ أمراضَ الهوية التي نعانيها وتجعلنا نتعلّق، بشكلٍ غير منطقي، بالرابطة الدينية والمذهبية كعنصرٍ معياريّ حصريّ لتحديد هويتنا، هي التي تسبِّب زجَّ الدين في السياسة وفي كلّ الأمور الدنيوية، وهي التي تَحُول من ثم دون الولوج إلى أرض الواقع الوضعي، أيْ إلى حالة العلمانية بمعناها الحقيقي الكوني المتخطّي لخصوصيتها في الثقافة والتاريخ الغربيين. وهذه الحالة الهويتية الشاذّة قد لا تكون جديدةً في تاريخنا الطويل، إذ سبق أن تنازلْنا عن قدرتنا على التفاعل مع حضاراتٍ كبيرةٍ مثلِ الحضارة الفارسية أو البيزنطية لبناء ثقافة عربية ناشطة وقوية؛ كما تنازلْنا عن ممارسة الحكم بشكلٍ مستقلّ لكي نتماثلَ مع حضارةٍ غيرِ حضارتنا، على ما فعلناه في ظلّ الهيمنة التركية على ديارنا. لذا، وبدلاً من أن نَدخل في مجادلاتٍ عقيمةٍ حول الدين وعلاقته بالسياسة عبر إشكالية العلمانية بمحتواها التاريخي الغربي، فإنّ علينا أن نركّز على تحديد إشكالية إعادة تأسيس الهوية وأصولِ الحكم والمنظومة الثقافية، وهي جميعُها من العناصر التي من دونها لا حياةَ للعرب كمجموعةٍ مستقرةٍ مطْمئنةٍ محترمةٍ في النظام الدولي تساهم أسوةً بالأمم الأخرى في حركة التطور والتقدم. ومادامت الثقافةُ العربيةُ أسيرةَ أمراض الهوية هذه، فإننا سنبقى أقطارًا متنافرةً بولاءاتٍ خارجيةٍ مستحكمة تُمسكها أنظمةٌ سياسيةٌ قمعية (وإنْ بدرجات مختلفة بين الواحدة والأخرى)، وسنستمرّ في الخوف من زوال هذه الأنظمة السلطوية بسبب احتمال انفجار العصبيات المختلفة – أعرقيةً كانت أمْ مناطقيةً أمْ لغويةً أمْ قبليةً أمْ مذهبيةً أمْ طائفية.

---

١ – أنظر في هذا الخصوص مقالَنا: «افتقاد التراكم المعرفي حول النهضويين،» في جريدة **النهار**، ١٧ أيار ٢٠٠٤.

٢ – لا بدّ هنا من الإشادة بالمؤلَّف المبدع للدكتور مسعود ضاهر، **النهضة اليابانية والنهضة العربية ـ تشابه المقدمات واختلافُ النتائج** (الكويت، دار عالم المعرفة، ١٩٩٩).

الوصول إلى الإشكالية الصحيحة لقضية دور الدين في المجتمع يندرج ضمن إشكالية أوسع: إنّها إشكالية الحرية البشرية، والجدلية بين حرية الفرد وحرية الجماعة.

هنا يكمن لبُّ المشكلة. فالحقيقة أنه لا يهمّ بشكلٍ مطلقٍ فصلُ الروحي عن الزمني بقدر ما تهمّ **إعادةُ اللُحمة إلى مجتمعاتنا، وتطويرُ قدرة الدفاع عن النفس** ـ وعلى رأسها القدرةُ العسكرية. ولا بدّ هنا من الاعتراف بما قدّمه نموذجُ المقاومة اللبنانية من درسٍ في اللُحمة المجتمعية والقدرةِ الدفاعية، وإنْ كانت ركيزتُها الأولى طائفةً من طوائف لبنان، وعقيدتُها محتويةً على معيارٍ ديني... مع الإشارة إلى أثر هذه المقاومة الجمّ في جزءٍ واسعٍ من مسيحيي لبنان، وفي العرب والمسلمين إجمالاً. ورغم أنّ هذا النموذج ليس مثاليّاً بكلّ جوانبه، فإنه يثير تأمُّلَ الأحزاب القومية والعلمانية، أو إعجابَها أحيانًا: ذلك أنّ المقاومة الإسلامية اللبنانية، رغم استعمالها المعيارَ الهويتي الديني والمذهبي الطابع، نابعةٌ من دوافعَ **قوميةٍ** أساسيةٍ تتجسّد في الدفاع عن تراب الوطن وسيادةِ الدولة على أراضيها ومياهها ومجالها الجوي.

❖ ❖ ❖

لا بدّ من أن نصل يومًا ما إلى كيمياء معيّنة تعيد إلى ديارنا العربية اللُحمةَ والحركيةَ والخلقَ والإبداعَ والقدرةَ على الدفاع عن النفس، وتعيد إلى نفوسنا الشعورَ بالكرامة والاطمئنان بعد قرون من التهميش تَلَتْها عودتُنا إلى الوجود في النظام الدولي بشكلٍ متفرّقٍ متبعثرٍ متنافر، الأمرُ الذي أدّى إلى الوقوع في أمراض هويتية خطيرة. وبطبيعة الحال، فليست هناك وصفةٌ سحريةٌ يقرّرها بعضُ أعضاء النخبة العربية في غرفة مقفلة. فالحال أنّ المسار طويلُ الأمد، يجري بالتجربة والخطإ، حتى انبثاقِ الممارسة المجتمعية الناجحة والمنتشرة **تلقائيّاً** ـ لا بالأعمالِ الإعلامية ذاتِ طابع البروپاغندا، ولا بأعمال المخابرات والفساد والإفساد، ولا من خلال تربية أولادنا إمّا تربيةً مفرطةً في التديّن وتأكيدِ «استثنائية» الشخصية الإسلامية في المجتمع البشري المعولم أو تربيةً مفرطةً في الخضوع للنماذج الغربية في الفكر والممارسة.

وفي هذا الإطار، فإنّ الوصول إلى الإشكالية الصحيحة لقضية دور الدين في المجتمع في القرن الحادي والعشرين هو جزءٌ من كلّ، وهو يندرج ضمن إشكالية أوسع: إنها إشكاليةُ الحرية البشرية، والجدلية بين حرية الفرد وحريةِ الجماعة. وهذا ما لم نتناولْه بعدُ في معظم أدبنا السياسي المعاصر إلاّ بشكلٍ عَرَضي. وإنها في الحقيقة جدليةٌ غايةٌ في التعقيد في كلّ المجتمعات، ومعالجتها الجدية تبدأ بإعادة تأسيس حرية قراءة النصوص الدينية وبالتخلّص من أمراض الهوية المزمنة التي نتخبّط فيها. وهذا لا يعني طبعًا أنّ معركة العلمانية ليست مهمة، إنما يجب أن تدار بمنهجية متكيّفة مع أرض الواقع ومميّزات المسار التاريخي الغربي، لا على أرضيةِ مسارها في الدول الغربية، وإنْ كانت تجربةُ المجتمعات المسيحية في الغرب مفيدةً ويمكن استخلاصُ الكثير من العِبَر فيها. كما أنّه لا بدّ من النظر إلى تجربة المجتمعات الأخرى، خاصةً في القارة الهندية وشرق آسيا، سعيًا إلى إيجاد منظومة ثقافية ـ سياسية ـ قومية جامعة من شأنها إعادةُ اللحمة والتضامن إلى المجتمعات العربية ووقفُ المسار الانحطاطي الذي نمشي عليه منذ عقود.

بيروت

د. جورج قرم

خبير اقتصادي، واختصاصي في شؤون الشرق الأوسط ودول حوض البحر المتوسط ، ومستشار لدى مؤسسات دولية وشركات ومؤسسات مالية ومصرفية خاصة وعامة. شغل منصبَ وزير المالية في لبنان بين عاميْ ١٩٩٩ و٢٠٠٠. وهو حاليّاً أستاذٌ في معهد العلوم السياسية في الجامعة اليسوعية في بيروت. من مؤلّفاته: **انفجار المشرق العربي، أوروبا والشرق، الشرق والغرب: الشرخ الأسطوري، تعدُّد الأديان وأنظمة الحكم، لبنان المعاصر، المسألة الدينية في القرن الحادي والعشرين.**

من العلمانية إلى العلمنة

برهان غليون

١ ـ العلمانية كظاهرة تاريخية

تكاد العلمانية ألاّ تحقّق أيَّ تقدّم في الحياة الاجتماعية العربية، لا على مستوى النظرية ولا على مستوى الممارسة، في الوقت الذي لا تكفّ فيه الفكرةُ الدينية ـ وبأشكالها الأشدّ أصوليةً وأحيانًا تطرّفًا وعنفًا ـ عن توسيع دائرة نفوذها واكتساح حقول جديدة من الممارسة المجتمعية. وربما تَرْجع مراوحةُ الفكرة العلمانية في مكانها، إنْ لم نقل انحسارَها، في جزءٍ كبيرٍ منها، إلى أسلوب تناولها من قِبل أنصارها. فهي، على مستوى الأدبيات الحديثة، ما تزال تُطرح من زاويةِ ما تعبِّر عنه من قيمٍ سياسية إيجابية تتعارض مع متطلّبات العديد من النصوص والممارسات الدينية السائدة؛ ونادرًا ما يتجاوز الأمرُ ذلك إلى دراسة مساراتها **العملية** في سبيل الكشفِ عن معوِّقاتها، وتعيينِ العوامل المساعدة على انتشارها. أما على المستوى السياسي، فلا يتمتّع المنادون بالعلمانية بأية رؤية مستقلة أو برنامجِ عملٍ خاصّ يتيحان لهم التأثيرَ في مسار الصراع السياسي، والخروجَ من دائرة التجاذبات التي تتعرّض لها قضيةُ العلمانيةُ ـ أجاء ذلك على يد القوى الحاكمة التي تستخدم التمسُّحَ بها ذريعةً لمنع الانفتاح السياسي، أمْ على يد المعارضات المتنازعة على تحديد موقعها في دائرة التحالفات المعقّدة التي تسعى إلى بنائها في وجه سيطرة السلطة الأمنية. وأقصى ما يَطْمح إليه العلمانيون المخْلصون لقضيتهم اليوم هو الاتحادُ في جمعية مدنية تمكّنهم من تطوير تفكير جدّي ومعمّق بمسائل نشر العلمانية وتجذيرها في تربةٍ تتعرّض، أكثرَ فأكثر، للتفتّت والانجراف في اتجاه المواقف الأصولية الدينية.

ويبدو لي صعبًا إخراجُ القضية العلمانية من الطريق المسدود الذي وصلتْ إليه من دون تغيير في منهج تناولها، والانتقالِ من المقاربة الإيديولوجية السائدة إلى المقاربة التاريخية والنقدية معًا. وتقتضي هذه المقاربة التمييزَ بين العلمانية كمفهوم سياسي يشير إلى رؤية إيديولوجية لطبيعة العلاقة التي ينبغي أن تنشأ بين المؤسسة الدينية والدولة في العصر الحديث (بمفهومها المواطني الجديد)؛ والعلمنة كمفهوم علمي يُعنى بوصف مسارات تاريخية للوصول إلى ما تهدف العلمانيةُ إلى تحقيقه في سياق تكوين الدولة الحديثة، والذي لا يشكّل موضوعُ استقلال السلطة الزمنية عن السلطة الدينية إلا إحدى أبسط مشكلاته... بل ليس هذا الاستقلالُ نفسُه إلاّ أحدَ منتجاتٍ إشكاليةٍ تتجاوز مسألةَ الفصل بين السلطات إلى **إعادة بناء النظام الاجتماعي العامّ برمّته**، ومن ضمنه العلاقةُ بين السياسة والعقيدة، بما يتطلّبه ذلك من ضرورة مراجعة مفهوم السياسة وتأسيس موقف نسبوي في المعرفة أيضًا.(١)

ولا أبالغ إذا قلتُ إنّ أكثرَ ما أساء إلى مسألة العلمانية في الدائرة العربية هو تحويلُها إلى مسألة شكلية تتعلّق بالمقابلة بين صيغتين جاهزتين لعلاقة الدين بالدولة، وجعلُ الاختيار بينهما معيارًا للأخذ بالحداثة والمدنية أو السقوط في البربرية. فالحال أنّ العلمانية ليست مسألةً رياضيةً تقف فيها نظريةُ السلطة الزمنية المثالية في مواجهة نظرية السلطة الدينية الرديئة، بل هي مسألةٌ عمليةٌ تتعلّق بتحوّلٍ تاريخيٍّ يمسّ وعيَ المجتمعات وبنياتها وأساليبَ تنظيمها. وبالرغم من أنّ هذا التحول ينطوي على عناصر أساسية مشتركة تجعل منه ميدانًا للدراسة المقارنة، إلاّ أنّه لا يُختصر فيها: فنزوعُ المجتمعات المختلفة إلى تبنّي معايير متشابهة في التنظيم المدني والسياسي، وهو ما يشكّل أساسَ الاندراج في الحضارة، يجد حدودَه وأشكالَه المتعيّنة في الشروط الخاصة لهذا الاندراج، وفي الموارد المادية والمعنوية التي يتمتّع بها كلُّ واحد من تلك المجتمعات. ولذلك لا يمكن أن يخضع التحوُّلُ في اتجاه العلمنة لنموذجٍ واحدٍ، وإنْ كان له المغزى ذاتَه.

يدعونا هذا بالضرورة إلى التمييز داخل السيرورة العلمنية بين ما يكوِّن جوهرَ التحول التاريخي الذي تشير إليه، وينطبق على المجتمعات المندرجة في السيرورة الحضارية الواحدة، وما يشكّل خصائصَ ذاتيةً نابعةً من الظروف الخاصة لذلك الاندراج. فالعلمنة،

١ ـ لياسين الحاج صالح الفضلُ في التشديد على محورية التأسيس المعرفي هذا والعملِ على ضبط المفاهيم في ميدانٍ تسيطر عليه الإيديولوجيا إلى حدٍّ كبير. انظرْ: «في نقد العلمانية والديمقراطية أو مشكلتا الدين والدولة،» موقع الحوار المتمدّن (٢٠٠٧/٦/١٥)، و«تأمُّلات في السلطة الدينية والسلطة السياسية ومعنى العلمنة في عالم الإسلام السُّنّي» (٢٠٠٧/٥/٢٦).

العلمانية لا تتقدّم على حساب تجريد الدين من صدقيّته وحرمانه من هامش مبادرته واستقلاله، وإنّما من خلال تعميق الانسجام والتفاهم داخل النظام المجتمعي العام بين سلطات تعترف كلٌّ منها بالأخرى وتحترم صلاحياتها وسلطتَها.

من حيث هي اتجاهٌ قاهرٌ وموضوعيٌّ إلى تسويد القيم الدنيوية المتعلّقة بتحسين شروط الحياة على الأرض، ومن ثم إلى تقديم الرأي على النقل في المعرفة الدينية والزمنية معًا، تشكّل اتجاهًا عامًّا موضوعيًّا لا يمكن أن يخلو منه أيُّ مجتمع حديث من دون أن يدين نفسَه بالهامشية التاريخية أو يعرِّض حداثتَه للاضطراب والتشويه. والعلمنة، من حيث هي تجاربُ محدّدةٌ لتجسيد ذلك النزوع التاريخي والموضوعي في الواقع العيني، تشكّل ميدانَ تجلّي مساراتٍ متميِّزةٍ تعكس خصائصَ المجتمعات، وشروطَ اندراجها التاريخية في الحداثة، والصراعاتِ الداخليةَ التي ثارت بموازاتها. ولهذا فإنّ المنهجَ السائد في الأدبيات العربية والغربية معًا، والقائمَ على تطبيق مفهوم العلمانية كما ظهر وتبلور في المجتمعات الغربية، لا يقود إلى أية معرفةٍ ناجعةٍ أو جديدة، وإنما يعيد «اكتشافَ» ما هو معروفٌ أصلاً من أنّ المجتمعات غير الغربية لم تنتج النموذجَ الغربي للعلمانية والحداثة، ويَطْمس المطلوبَ الأول، ألا وهو: فهمُ خصوصية التجارب غير الغربية في طَرْق باب الحداثة وتمثُّل قيمِ العلمنة التاريخية من أجل أن نساهم في بناءِ معرفةٍ أكثر تعبيرًا عن الواقع المتنوع، وبناءِ مفهوم للعلمانية أكثرَ كونيةً وعموميةً ويأخذ في الاعتبار الإبداعاتِ الخاصةَ بالتجارب التاريخية المختلفة.

وبدلَ التثبّت على التجربة التاريخية للمجتمعات الغربية ـ التي لا يميِّزها تراثُ المسيحية وفصلُها الضمنيُّ المفترضُ بين السلطة الزمنية والروحية فحسب، وإنما أيضًا، وبشكلٍ أهمّ، تراثُ الفلسفة العقلية وما يرتبط به من أنماطٍ خاصةٍ بالمعرفة التأملية والتجريبية ـ ينبغي توسيعُ دائرة النظر والمقارنة لتشملَ مجتمعاتِ الصين الكونفوشيوسية والهند البوذية واليابان والمجتمعاتِ الروسيةَ ومجتمعاتِ أمريكا الشمالية والجنوبية. فلكلٍّ من هذه المجتمعات مسارُها الخاصُّ في التقدم نحو الحداثة، وبالتالي في حلّ الإشكالات التي تَطْرحها العلمنةُ، والتي تشكّل العلمانيةُ التعبيرَ النظري والإيديولوجي عنها، كما تبلورتْ في التجربة الأوروبية.

وسنكتشف عندئذ مساراتٍ متعددةً لإعادة تشكيل القيم الاجتماعية من منطلق التحول نحو العلمانية، ولن نجد نُظُمًا اكتملتْ فيها عمليةُ التحوُّل التاريخية وأصبحتْ صيغُها مثالاً للعلمانية، وأخرى منتِجَةً أبديةً لصيغ النُّظُم الدينية؛ بل سنقع على أشكالٍ لا تنتهي من التوليفات المتباينة بين قيمٍ وممارساتٍ تتبع مرجعياتٍ مختلفةً يستدعي تطويرُها تحليلَ كلٍّ منها بدقة لكشفِ ما يعوّق تقدُّمَها.

ترتبط بهذه المقاربة المنهجية مراجعةُ المفهوم المبسَّط الذي لا يزال يسيطر على الفكر السياسي العربي، واضعًا العلمانيةَ في مواجهة الدين. فالحال أنّ العلمانية لا تتقدّم على حساب تجريد الدين من صدقيته وحرمانه من هامش مبادرته واستقلاله (كما يعبِّر عنهما وجودُ سلطةٍ دينيةٍ ذاتِ صدقيةٍ ومكانةٍ في النظام العامّ)، وإنما من خلال تعميق الانسجام والتفاهم داخل النظام المجتمعي العامّ نفسِه بين سلطات تعترف كلٌّ منها بالأخرى وتحترم صلاحيّاتِها وسلطتَها. إنّ العلمانية تشير إلى **علاقة بين سلطات**، لا بين أفكار وقيم؛ وهذا هو المقصود من عبارة «فصل الدين عن الدولة» السيئةِ الحظّ. فلكي تكون هناك سلطاتٌ متعدِّدةٌ وقادرةٌ على التفاعل والتوصّل إلى قواعد ثابتة للتعامل في ما بينها، ينبغي أن تتحدّد مجالاتُ عملٍ خاصّةٌ بكلّ منها، وأن يُسمح لها بأن تحدِّد هي نفسُها القواعدَ التي تَحْكم ممارساتِها، والنُّظُمَ التي تعيِّن سبلَ الارتقاء إلى مناصب المسؤولية، والقرارَ الذي يخصّها. ومن دون ذلك لا يكون هناك نظامٌ اجتماعي، بل فوضى عارمةٌ ومستمرة.[1]

٢ ـ مفهوم العلمنة

العلمنة، ببساطة، هي تحوُّلُ مركز التطلّعات البشرية، بموازاة صعود النزعة الإنسانية، من **القيم اللاهوتية** المتركّزة على ضمان الحياة الآخرة، إلى **القيم الدنيوية** المتمحورة حول تحسين شروط الحياة الإنسانية في الدنيا. وهذا ما يجعل الإنجازات الدنيويةَ مصدرًا للسعادة والنجاح لدى الأفراد، سواء أكانت ماديةً تتعلّق

١ ـ على سبيل المثال، كان الرئيس الأمريكي الثالث توماس جفيرسون، الذي خَطَّ عبارةَ «الفصل بين الكنيسة والدولة» الشهيرةَ في خطابه عامَ ١٨٠٢ للمعمدانيين بولاية كونيتيكت، يواظب على صلواته في الكنيسة بانتظام. وهو نفسُه أصرَّ على أن يكون الكتابُ المقدَّس جزءًا من منهج جامعة ڤيرجينيا، واعتمد ميزانيةً اتحاديةً للتعليم الديني.

من العلمانية إلى العلمنة

بتأمين رفاه الفرد، أمْ معنويةً تشير إلى تطور منظومة الحقوق والحريات التي تؤمّن احترامَ الفرد كذاتٍ مستقلّة وتُقدِّم له ضماناتٍ قانونيةً لممارسة هذا الاستقلال. ويَنْجم عن ذلك تبدّلٌ في نمطِ إنتاج البشر، وأسلوبِ تنظيمهم الجماعي، وتنظيم ميادين الجهد النظري والعملي بطريقةٍ مختلفةٍ عن تلك التي سادَت في القرون الوسطى حيث سيطرت القيمُ وموضوعاتُ الإنتاج اللاهوتية المنتِجة للتطلّعات الأخروية. فالعلمنة هي جزءٌ من الحداثة وشرطٌ مرافقٌ لنشوءِ ما يسمّيه المتديّنون أنفسُهم بـ «الحضارة المادية.» لكنّ هذه الأخيرة لا تعني، كما يعتقدون، سيطرةَ القيم المادية المتعلّقة بإرضاء الحاجات الجسدية ـ فهذا هو الشكلُ المنحطُّ للانتقال نحو الحضارة الحديثة ـ بل يفترض قبل ذلك نشوءَ قيمٍ إنسانيةٍ تركّز على احترام الإنسان الفرد لذاته بصرف الاعتبار عن اسمه ولقبه وعِلْمِه ودينِه وعشيرتِه، والنظرَ إليه بوصفه موطنَ وعيٍ قادرًا على التأمل والتفكير الحرّ، وموطنَ إرادةٍ وقرارٍ مسؤولاً عمّا يحصل له، وشريكًا في أيّ قراراتٍ تمسّ مصيرَ الحياة الجماعية.

ويَنْجم عن وضع الإنسان في مركز اهتمام النظام العامّ، أيْ في مركز اهتمام الدولة، تقديمُ **الرأي**، الذي هو التعبير عن فكر الفرد وقدرته على المشاركة في الحياة العمومية، على **النقل** باعتباره وسيلةً لإعادة إنتاج النُّظُم والأنماط القديمة وضمان استمرارها.[1] ولا يقتصر ذلك التقديمُ على ميادين الإنتاج والنشاط الجديدة الناشئة في حضن الحضارة الحديثة، بل يَشْمل أيضًا ميدانَ الدين؛ وهو ما يفسِّر حركات الإصلاح التاريخية التي نشأتْ في صلب الأديان الكبرى. وتوحي سيطرةُ الرأي وانتشارُ الفلسفات العقلانية بانتقال العديد من النشاطات المجتمعية من ميدان إشراف الدين وسلطته الاتباعية المرتبطة بالوحي، إلى ميدان إشراف العقل وسلطته النظرية المرتبطة بنُظُمِ تحصيل المعرفة الإجرائية والنقدية. والواقع أنّ الأمر يتعلّق بنشوء نمطٍ جديدٍ للإنتاج المادي والمعرفي، وبالتالي للحياة، ويَفْرض على جميع الأنماط الأخرى القديمة، الدينية وغير الدينية، التوافُقَ مع الأمر الواقع الجديد. ولا يَتْبع هذا التوافقُ الإرادةَ الذاتية، وإنما هو ثمرةٌ طبيعيةٌ لنشوء نظام مجتمعي جديد ـ بما في ذلك الدولةُ والمجتمعُ المدني ـ يختلف عن السابق في طبيعة مؤسساته وقواعدِ عمله وقيمِه السائدة، هو النظام الحديث، أو هو بالنسبة إلى المجتمعات المتأخّرة ثمرةُ الاندراج الواعي وغير الواعي في تاريخ الحداثة.

وعندما نقول إنّ العلمنة جزءٌ لا يتجزّأ من الصيرورة الحضارية الحديثة، فهذا يعني أنه لا يمكن تصوّرُ دولةٍ حديثةٍ أو قيامُها من دون مبادئ أهمُّها: فصلُ السلطات، وضبطُ المسؤوليات، ونشوءُ بنية مؤسسية تَعْزل السلطةَ عن العلاقات الشخصية. ولا يمكن كذلك وجودُ اقتصاد رأسمالي اعتمادًا على المفاهيم القديمة المستمدّة من المعرفة الدينية أو الفقهية، مثل مفاهيم الربا والخراج والزكاة والصدقة. ولا يمكن تطويرُ العلم باستلهام منوال الفقه، أيْ باستنباط الأحكام من أصولها الدينية، وتأويل الآيات والأحاديث والقصص الديني؛ ذلك أنّ المعرفة العلمية تفترض بناءَ المعرفة الاختبارية على حساب المعرفة النقلية والإلهامية. ولا يمكن بناءُ مجتمع يتمتّع فيه الفردُ بالأهلية السياسية، ويشارك بروح المسؤولية في تقرير شؤونِ الجماعة، على أساس مفهوم الراعي والرعيّة والطاعة الأبوية أو الدينية.

ترتبط العلمنة، إذن، بالحداثة لأنّها تَعْكس مستوى تقدّم عملية بناء المؤسسات الحديثة وأنماطها. لذلك لا يمكن أن يكون للعلمنة **مسارٌ واحد**: فقد تتحقّق بآليّة سريعة أو بطيئة، تدرّجية أو كلّية، عبر سياسات إصلاحية هادئة أو من خلال تحوّلاتٍ ثورية عنيفة؛ وقد تحصل على مستوى نشاط واحد أو أكثر؛ وقد

---

١ ـ استخدمتُ هنا قصدًا مفهومَ «الرأي» لا «العقل» لسببين. **الأول** كي لا يختلط الأمرُ مع العقل بوصفه تجسيدًا لفلسفةٍ عقلانية، وكي لا يَظْهر استخدامُه كما لو كان بديلاً للدين. و**الثاني** لارتباط الرأي بالجهد الشخصي الخاصّ بكلّ فرد من حيث هو إنسانٌ عاقل، أيْ قادرٌ على الاجتهاد والتفكير والتأمل، ومن حيث هو مركزُ قيم إنسانية او دينية لا ينفصل رأيُه عنها. فالرأي ليس نقيضًا للدين، وإنما هو مطلوبٌ في الدين والدنيا معًا. وفي تاريخ الفكر والفقة الإسلامي استُخْدم مصطلحُ «أصحاب الرأي» لتمييز المدافعين عن إعمال العقل والاجتهاد الديني عبر التأويل، عن «أصحاب النقل» أو التقليد الذين كانوا يدافعون عن ضرورة الاقتداء بالأوائل ويَعْتبرون أيَّ خروجٍ عن سلوكهم وسنّتهم خطرًا على الدين.

لا أملَ لأيّ سلطةٍ في الاستقرار التاريخي من دون توافق بينها وبين قيمها من جهة، والمجتمع وقيمه من جهة ثانية.

يتعرّض مسارُها لانحرافات أو تشكيلات مفارقة ومخادعة؛ وقد تُنتج وعيًا بذاتها ينعكس على الممارسة الاجتماعية ويساعد على اكتمالها، أو تبقى مسارًا موضوعيّاً لاواعيًا تفتقر فيه الممارسةُ العمليةُ إلى تعبيرها النظري المنظّم.(١) كلُّ هذا يشكّل عناصرَ تشير إلى البعد الخصوصي للعلمنة، أيْ إلى خصائص تحقيقها في المجتمعات ذات الظروف والموارد المختلفة. فالبعد الكوني للظاهرة يتعلّق بتحديد اتّجاه التاريخ ومغزى الحداثة، أيْ مجموعة القيم التي تمثّلها وتتجسّد فيها؛ أما بعدُ الخصوصية فيتعلّق بتحديد الصورة التي تتحقّق فيها هذه القيمُ في الواقع العيني، ومدى التقدّم في انتشارها وشمولها نشاطاتِ الحياة الاجتماعية المختلفة... بما في ذلك الدينُ نفسُه.

ينجم عن هذا التحليل أنّ العلمنة، بعكس ما يُفهم منها عادة، لا تعني فصلَ الدولة عن الدين، كما كرّستْ ذلك التجربةُ الفرنسيةُ المتطرّفة، وإنما تحقيقَ التوافق بينهما، بعد أن أحدث نشوءُ دولةٍ حديثةٍ قائمةٍ على المبادئ السياسية الجديدة التي تعطي للفرد مكانةً أساسيةً في بناء النظام الاجتماعي قطيعةً تاريخيةً مع المفاهيم والقيم الدينية المتعلّقة بتنظيم شؤون الجماعة المدنية.(٢) وليس الأسلوبُ الناجعُ لتحقيق التوافق من جديد بين الدين والدولة، أيْ بين اعتقادات الأفراد ومؤسساتهم السياسية، تهميشَ الدين أو نفيَه أو إخراجَه من المجتمع، وإنما إعادةَ تقريب القيم القديمة التي ارتبطتْ بالدين في حقبة ماضية إلى القيم التي بثّتْها الثورةُ السياسيةُ أو السياسةُ الحديثةُ القائمةُ على استقلاليه الفرد وتنمية مبادرته وسيادته الشخصية، وهو ما لا يمكن أن يتحقّق من دون بناء نظام الحريات الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية الأساسية. ومن هذه الزاوية يصبح **التجديدُ الديني** شرطَ مصالحة المجتمع مع تاريخه وتراثه، وشرطَ مصالحة الفرد المؤمن مع حضارته، وبالتالي شرطَ بناء حياة عمومية سليمة. وأما البقاء على عزل الدين عن السياسة والدولة، فلا يعني سوى إشعالِ فتيلِ حربٍ تاريخيةٍ بين الدين والمتدينين من جهة، وبين الدولة والسياسة والسياسيين من جهة ثانية. واستمرارُ مثل هذه الحرب يَفترض قدرةَ الدولة على الانفصال عن المجتمع والعيش والبقاء رغمًا عن إرادة أغلبيته المتديّنة، أو يَفْترض قدرةَ السلطة السياسية على إجبار المجتمع على التخلّي عن اعتقاداته الدينية أو إخفائها. صحيح أنّ هذا قد يَحْدث لبعض الوقت، بفضل العلاقات الإمبريالية التي تميِّز عالَمنا وتَسْمح عبر الدعم الخارجي لفئاتٍ ضئيلةٍ لا تمثّل الأمةَ بأن تَفْرضَ حكمَها الجائرَ على المجتمع، لكنّ هذا لا يمكن أن يستمرّ إلى ما لانهاية، على ما أظهرت التجربةُ الشيوعيةُ السوفييتية التي كانت أقوى مثالٍ على العلمانية الإيديولوجية. ولا أمل لأيّ سلطة في الاستقرار التاريخي من دون توافقٍ بينها وبين قيمها من جهة، والمجتمع وقيمِه من جهة ثانية.(٣)

---

١ ـ راجعْ كتابنا: **الإسلام والسياسة، الدولة والدين** (بيروت: المركز الثقافي العربي). وكذلك:
"Islam, modernité et laicité dans les sociétés arabes contemporaines," **Confluences Méditerranées**, printemps 2000.

٢ ـ كان التوافقُ بين الدين والدولة الديمقراطية الحديثة هو أولَ ما لَفَتَ نظرَ توكفيل في كتابه، **الديموقراطية في أمريكا**. ورأى سببَ هذا التوافق، بعكس ما هو الحالُ في بلده فرنسا حيث الصراعُ على أشدّه بين الدولة والكنيسة، في الطبيعة الخاصة بالدين أو بالتديّن الأمريكي وتحوُّلِه إلى مسألة شخصية وخاصّة. لكنّ كون الدين مسألةً خاصةً وشخصيةً لا يعني بالضرورة زوالَ التديُّن ولا تراجعَه، على الأقلّ في تلك الحقبة.

٣ ـ من الواضح أننا ننسى عندما نتحدث عن «فصل الدين عن الدولة» أنّنا لا نتحدث عن دين يشكّل مركزَ تقديرٍ وتقديسٍ كبيريْن في المجتمع. وهكذا يُطرح الأمرُ كما لو كان تخييرًا لهذا المجتمع بين التمسُّكِ باعتقاداته والموتِ هرمًا وبؤسًا وهامشيةً من جهة، أو الدخولِ في الحداثة والتخلّي عن دينه واعتقاداته المقدّسة من جهة أخرى. وكان هذا في الواقع ولا يزال منطقَ العديد من المستشرقين الأوروبيين المتمثّلين للنموذج الأوروبي العلماني، والذين يعتقدون جميعًا أنّ الإسلام لا يمكن أن يتماشى مع الحداثة، وأنّ تحديثَه يعني القضاءَ عليه. غير أنّنا بهذه الطريقة نضع المجتمعاتِ الاسلاميةَ في مأزقٍ لا مخرَجَ منه، وندينها باليأس والإحباط الأبدي. يستطيع المثقفون أو بعضُهم، بما يتمتّعون به من وعي نقدي شمولي وما يتمثّلونه من مهامّ الريادة الفكرية، الانشقاقَ كلّياً عن الدين، أو تصوُّرَ العلمانية تحرُّرًا كاملاً من الفكرة الدينية؛ لكنّ ذلك لا يسري على **أغلبية** أعضاء المجتمع الذين يَشْغلهم تأمينُ حياتهم اليومية عن التفكير المعمّق بمشاكل المجتمعات والنظريات الفلسفية. والحقّ أنّ ما يمكّنهم من التصالح مع نظام الحداثة وقيمِها إنّما هو **التأويلُ الجديدُ للدين** بما يتفق مع متطلّبات الحياة العصرية.

من العلمانية إلى العلمنة

والواقع أنّ العلمنة لا تحتاج كي تَفْرض نفسَها إلى معاداةِ الدين أو إزاحتِه من الوجود، ولا إلى قوةِ السلاح حتى توجد. فهي تخترق الدينَ نفسَه، سلطةً وقيمًا وفلسفةً، كما تخترق مجالاتِ الممارسة الاجتماعية الأخرى. وهذا ما بيّنتْه تجاربُ المجتمعات الآسيوية والأفريقية والعربية الإسلامية، إذ لم يحتَجِ انتشارُ القيم العقلية الحديثة في صلب العقائد والتقاليد الدينيةَ إلى علمانيين مسبّقي الصنع يدخلونها من الخارج، بل جاء على يد دعاة الإصلاح من رجال الدين أنفسهم الذين أدركوا أنّ عدمَ التدخّل لإعادة تأويل النصوص ونقدِ الأعراف الدينية العتيقة يعني تعريضَ العقيدة الدينية للانهيار أو التهميش أمام طوفان التمدّن الجارف. وهكذا قاموا بعلمنة الدين نفسه، أيْ إعادةِ تعريفِ دوره وصلاحيّاته في النظام الجديد، وإدخالِ مبدإ الرأي والاجتهاد إلى ميدان العقيدة الدينية، مع ما يستدعيه ذلك من إدانةِ التقليد وتأكيدِ أولوية العقل على النقل في تفسير النصوص الدينية ذاتها، والاعترافِ بتعدد الآراء، ومن ثم تقرير مبدإ التسامح ورفضِ التكفير.

هذا ما قام به رجالُ الإصلاح المسلمون بجرأة واقتدار منذ أواخر القرن التاسع عشر، ونجحوا في إحداث قطيعة حقيقية مع المفهوم التقليدي للدين وتراثِ الفقه القديم، وفي إعادة تأويل القيم والمفاهيم الدينية من وجهةِ نظرٍ ليبرالية. وكان هذا أساسَ العودة إلى التوافق بين قيم الدين وقيم الدولة الحديثة كما عرفناها خلال النصف الاول من القرن العشرين في معظم بلاد العالم العربي في نموذجها الليبرالي. وهو ما جَنّب المجتمعات الإسلاميةَ معاركَ الصراع بين الدين والدولة، ووفّر لها أرضيةً فكريةً صالحةً لنشوء نُخب وطنية أصيلة وفاعلة، مستقلّة الفكر وموحّدةِ الإرادة، تَجْمع في عقيدتها وممارستها بين الانتماء العميق إلى مجتمعاتها والاعتقادِ الذي لا يقلّ قوةً بقيم الحداثة الليبرالية وفائدةِ تبنّي البلدان الإسلامية لها. وعلى هذا الأساس من الانسجام والتفاعل بين الخميرة الذاتية للمجتمعات والمكتسبات الفكرية والعلمية للحضارة، أمكن هذه النخبَ أن تنشئ قوًى وأحزابًا وتياراتٍ سياسيةً قويةً ساهمتْ في تحقيق الاستقلال وبناء نواة الدول الحديثة وأُسسِ الاقتصاد الرأسمالي الجديد.

هكذا تشير العلمنةُ إلى تحوّل المجتمعات التاريخي نحو أنماط جديدة أو حديثة للتنظيم الاجتماعي والسياسي، نَتَجَ منها دولةٌ حديثةٌ خاضعةٌ لأعضائها ومعبِّرةٌ عنهم، أيْ معنيةٌ بالدرجة الرئيسة بتحسين شروط حياتهم على **الأرض**، لا تأكيد ولائهم إلى ملك السماء وتسديد ديْنه عليهم. وهو ما يفسِّر الحاجةَ إلى تطوير آليّات التنظيم المعتمد على العقل والرأي، بما يشير إليه من قيم الفعّالية وحسن الأداء؛ وهذا هو الأصل في نشوء الفكرة الإيجابية عن الدولة الحديثة بوصفها أداةً لتقدّم المجتمع، وفي ربط السياسة بالممارسة العقلية المفتوحة على كلّ أنواع المساءلة والانتقاد. ولا ينبغي أن نَفْهم من «الممارسة العقلية» على أنّها رديفُ الصحيح والصالح دائمًا بالضرورة؛ فعكسُ ذلك هو الصحيح: إنّها تعني الاعترافَ **بنسبية المعرفة**، وإمكانيةِ الخطإ، وقابليةِ هذه المعرفة النسبية للإصلاح المستمرّ بقدْر ما يَخْضع فيها عملُ العقل لنقد العقل ويتبرّأ مسبّقًا من أيّ تقديس.

ولم يجرّ هذا التحولُ في اتجاه إعمال العقل في تنظيم الشأن العامّ من خلال نقد الدين إلى صدام مع رجال الدين دائمًا، كما كان الحال في أوروبة، وربما في فرنسا بشكلٍ رئيس. بل حصل ذلك فقط في الحالات التي وقفتْ فيها السلطةُ الدينيةُ (الكنيسة) موقفًا معاديًا للتحول الاجتماعي بأكمله. ولم يكن ذلك بسبب ضيق المفاهيم الدينية، وإنما نتيجةً لتحالف طبقة الإكليروس مع الطبقة الأرستقراطية المسيطرة، ودفاعِها عن مواقعها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وأما السلطات الدينية في معظم بقاع العالم، ومنها البلدانُ العربيةُ والإسلامية، فستلعب دورًا بارزًا في **تمهيد سبل الحداثة**، بانخراطها في معركة التحرر من الاستبداد، وخوضِها الطوعي لمعركة الإصلاح الديني داخل المؤسسة الدينية

السلطات الدينية في معظم بقاع العالم، ومنها بلادُنا، لعبتْ دوراً بارزاً في تمهيد سبيل الحداثة، بانخراطها في معركة التحرُّر من الاستبداد، وخوضها لمعركة الإصلاح الديني ومواجهة الطغيان الداخلي والخارجي.

القديمة، وتواصُلِها مع مجتمعاتها في مواجهة الطغيان الداخلي والخارجي.[١]

والواقع أنّ بروز تيّارات الإصلاح في أوساط السلطة الدينية قد حصل بموازاة بروز الإصلاح في حضن السلطة السياسية وانقسام النخب الاجتماعية. ولم يكن هناك سبب يجعل تلك التيّارات تخشى الإصلاح، بل مالت في أغلبها إليه ردّاً على التحدّيات الخارجية. وقد قدّمتْ لها قضايا مواجهة الاستعمار الغربي فرصةً كبيرةً لإعادة تثمين نفسها ورأسمالها الديني نفسِه وتجديدِ دورها وتعزيزِ مركزها الاجتماعي. وهكذا لم يعنِ التأويلُ الجديدُ للدين بالنسبة إليها تهميشَ الدين أو تهميشَها هي نفسها في النظام العامّ، وإنما إعادةَ توجيه الموارد الروحية أو الرأسمال الرمزي الاجتماعي نحو المطالب الاجتماعية الجديدة، وتوظيفِها في المجالات التي تجعل الدينَ، وتجعلها هي أيضًا [أيْ تيارات الإصلاح الديني]، تساهم بشكل أكبر في تحقيق المصالح العامة كما بَدَتْ لها في ذلك الوقت ـ سواء تمثّلتْ هذه المصالحُ في تحرير الشعوب من الاستبداد، أو تعزيزِ الدفاع ضدّ مخاطر الهيمنة الأجنبية، أو مقاومة الاستعمار. وبعكس ما يعتقد الكثيرُ من المحلّلين الإسلامويين، فإنّ الحداثة لم تعن هنا تراجُعَ الدين، وإنما ارتبطتْ بنهضة دينية فكرية وروحية كبرى تتعارض تمامًا مع روح الجَبْرية والاقتداء والانحلال الأخلاقي والروحي التي سادت لقرون عديدة سابقة.

لقد أدرك علماءُ الدين ومفكّروه، وفي مقدّمهم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، الذي وَصَفَ الإسلامَ بأنّه علمانيّ وأولُ دينٍ قضى على السلطة الدينية من جذورها، أنّ الأمر لا يتعلّق بتحييد الدين أو إزاحته من الواجهة، ولا بتغيير عقائد الناس الدينية، وإنما بإعادة بناء النظام العمومي. وهذا ما يفترض حتمًا تجديدًا في القيم والمعارف والأفكار، وإقامةَ مؤسسات عامةٍ وخاصةٍ لم تكن من قبل، وتشريعًا لممارسات حديثة اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية أو قانونية أو علمية، وبالتالي إعادةَ تكوينٍ للنخب الاجتماعية وتوزيعًا للاختصاصات عليها بصورة أكثر عقلانية؛ ذلك أنّ هذا التوزيع لا يشكّل شرطًا لتطوير الاختصاصات والتكيّف مع تقسيم العمل الجديد فحسب، بل يُسهم أيضًا في بناء التفاهم والتعاون بين النخب الاجتماعية، وضمانِ تحقيق الانسجام والاتّساق في حياة المجتمعات. والواقع أنّ فصلَ الدين عن الدولة ليس سوى خطوةٍ أخيرةٍ وتحصيل حاصل لنشوء نظام حديث تشكّل الدولةُ مركزَ تنظيم الحياة الجمعية فيه: فقبل أن يحصل هذا الفصل كانت الدولة قد تحوّلتْ راعيًا للعديد من النشاطات التي شكّل تطورُها أساسَ الحداثة في الاقتصاد والاجتماع والسياسة والمعرفة؛ ولم تَظْهر مطالبُ الفصل بين الدولة والكنيسة إلاّ لأنّ الكنيسة باتت في وقت من الأوقات عائقًا أمام استكمال شروط الحداثة الاقتصادية او السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية. باختصار، لم تأخذ الدولةُ الحديثةُ شيئًا من ممتلكات الكنيسة وسلطاتها، ولكنّها منعتْها من وضع اليد على ممتلكات الدولة الحديثة والنشاطات والمؤسسات التي انبنت مِنْ حولها، وفي مقدّمها الأمة.

٣ ـ من العلمانية إلى الأزمة الدينية

أصلُ العلمنة، من حيث هي المبدأُ الناظمُ لانتقال المجتمعات من العقلية السحرية إلى العقلية الوضعية كما قال ماكس ڤيبر، هو الحداثةُ وآليّاتُها، لا ردُّ الفعل ضدّ سيطرة الكنيسة أو رجال الدين. ردُّ الفعل هذا موجود بالتأكيد؛ لكنّ وجودَه وظهورَ الاعتراض على الصيغ والممارسات الدينية نشأا، بدورهما، في

---

١ ـ أنظرْ عن دور الأزهر:

M. Zeghal, **Gardiens de l'islam - Les oulémas d'al Azhar dans l'Égypte Contemporaine** (Paris: Presses de Sciences Politiques, 1996).

وهناك مراجع لا تُحصى اليوم عن حركات الإصلاح الديني التي شهدها الإسلامُ في العصر الحديث، والتي يُعتبر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده أشهرَ روّادها؛ وكلُّها اهتمّت بتقريب الفكر الديني ومسائله من القيم والأفكار ومتطلّبات الحياة الحديثة.

من العلمانية إلى العلمنة

سياق ولادة صيغ جديدة للتفكير والتنظيم المدني والسياسي والاقتصادي والتقني في حجْر المجتمعات الخارجة من النظام القديم الوسيطي. وعندما تنجح النخبُ الدينيةُ القيّمةُ على تراث الدين في التكيّف السريع مع منظومات القيم والممارسة الجديدة، الناشئةِ بموازاة تطور مسار الحداثة، لا يحتاج التقدّمُ على الطريق الجديدة إلى ثورات فكرية علمانية، ولا إلى صدامات سياسية كبرى بين الكنيسة والدولة، وإنما تتحقّق العلمنةُ (في مجال الدين والعقيدة نفسه) بصورةٍ سلسةٍ... وإلى حدّ كبير توافقية.

هذا هو منحى التطور الذي ساد تجاربَ المجتمعات الآسيوية التي تنتشر فيها دياناتٌ متعددةٌ ومختلفةٌ تسيطر عليها الكونفوشيةُ والبوذيةُ، وهي دياناتٌ غيرُ سماوية. وهو ما حصل أيضًا إلى حدّ كبير في التجربة العربية والإسلامية منذ القرن التاسع عشر حتى نهايات القرن العشرين، باستثناء المثال التركي الذي سَدّدتْ فيه النخبةُ السياسيةُ ضربةً قويةً إلى السلطة الدينية في إطار حربها ضدّ الأرستقراطية السلطانية التي احتمتْ بشارات الخلافة أو حاولتْ أن تقاوم القوى الحديثة من وراء متراس الدين.[1] وما تَشْهده المجتمعاتُ العربيةُ اليوم من ردّةٍ دينيةٍ وانحسارٍ متزايدٍ للفكرة العلمانية لا يَرْجع إلى مقاومة السلطة الدينية للسياسات التحديثية، أيْ للعلمنة الاقتصادية والإدارية والسياسية والعلمية والتقنية، وإنما إلى إجهاض الحداثة نفسها، وتآكُلِ شرعية نماذجها التنظيمية، وخرابِ القيم العقلانية والإنسانية والقانونية التي ارتبطتْ بها، وابتعادِ الناس عنها. وبهذا المعنى ينبغي فهمُ النظرية القائلة بأنّ الإسلامية الأصولية السائدة اليوم تمثّل ملجأً أو مَهْربًا من مواجهة الحقيقة المرّة: فالأصولية الحديثة، التي تختلف جذريّاً في برنامجها عن التديُّن والورع الإسلامي التقليدي، ما كان يمكنها أن تحظى بما تَمْلكه اليومَ من شعبيةٍ وسَعَةِ نفوذٍ لولا الفراغُ الذي أحدثه انهيارُ مشروع الحداثة وتبخُّرُ الآمال والأحلام التي ارتبطتْ بمشروعها.

والواقع أنّ الحداثة التي جاءت على أنقاض النظام المجتمعي القروسطي السلطاني المتحلّل في اسطنبول لم تحافظْ على نموذج التعايش التقليدي بين السلطة الدينية العُلَمائية وسلطة الدولة المركزية لصالح أسبقية السلطة السياسية وسيادتها. كما أنّها لم تنحُ إلى إقامة علاقة جديدة متوازنة بين الدولة والدين، على مثال العلمانية الأوروبية التي احتفظتْ للكنيسة باستقلالها الكامل في نطاق اختصاصها الديني وتعاملها مع المؤمنين، بل نَحَت عمومًا إلى احتكار السيطرة على الفضاء العامّ،[2] بما في ذلك مسائلُ الدين والتربية الدينية والروحية.

أما في البلاد العربية فقد تمّ الانتقالُ نحو نُظم ودول حديثة بسلاسة أكبر، ولم تَحْدث ـ في ما وراء معركة الحجاب التي خاض فيها رجالٌ مختلفي الاتجاهات من خرّيجي الأزهر ـ أيُّ صداماتٍ تُذْكر بين السلطة الدينية والسلطة السياسية. فقد لعبت الحركةُ الإصلاحيةُ الدينية هنا دورًا متميِّزًا في تجاوز الصدام بين قيم الحداثة الوافدة وقيم التراث الديني المتأصّلة في التربة المحلية. وممّا ساهم في تحقيق هذا التوافق، بالإضافة إلى تأثير الحركة الإصلاحية العميق في رجال الدين في مطلع القرن العشرين، وشائجُ القربى الطبقية والاجتماعية العميقة التي كانت تَجْمع بين النخب والعائلات الدينية والنخب والعائلات السياسية خلال تلك الحقبة التي تستحقّ أن تسمّى «الحقبةَ الليبراليةَ العربية.» لكنّ الامر سيختلف تمامًا منذ خمسينيات القرن الماضي، مع نشوء النُّظُم القومية أو ذاتِ الفلسفة والتوجّهات الثورية المعادية للاستعمار، والتي ستضع النخبةَ الدينيةَ والنخبةَ السياسيةَ الليبرالية معًا في صفّ الرجعية العميلة. فلن يقتصر الأمرُ هنا على تأكيد سيطرة النخبة السياسية والدولة، وإنما

١ ـ للمقارنة مع اليابان، أنظر مساهمتنا في كتاب: **Partage d'expériences: la modernisation au Japon et dans le Monde arabe**.

٢ ـ لا تزال آثار هذه الحقبة باقيةً في نظمنا السياسية، على ما تُظْهر النزاعاتُ المستمرةُ بين السلطات الحاكمة، المستندة إلى الشرعية القومية أو الوطنية، وحركاتِ الإخوان المسلمين الذين مثّلوا لفترة طويلة ما نسمّيه اليوم بـ «الإسلام السياسي المعتدل» والقابل للعمل في إطار دولة حديثة أو شبه حديثة. أما في ما يتعلّق بالجماعات الأصولية، فيُجْمع المجتمع السياسي الحديث على استبعادها من أيّ ممارسة سياسية، بل وفكرية إنْ أمكن ذلك.

كان اكتساحُ السلطة السياسية العربية للسلطة الدينية إيذانًا بولادة تسلُّطية سياسية تتجاوز ما كانت المجتمعات العربية قد عرفتْه في عهد السلطنة التقليدية.

تحوّلَ إلى مصادرة الدولة للدين بصورة نهائية، ولأهداف متعددة، أبرزُها: التعبئةُ الوطنية ضدّ المخاطر الخارجية أو الداخلية، وبناءُ الهوية القومية، وتأمينُ مصادر سهلة وبسيطة للشرعية السياسية التي تحتاجها طبقةٌ سياسيةٌ مفكّكةٌ وقليلةُ الحيلة. وبعد أن قضت الدولةُ والنخبُ السياسية على ما تبقّى للدين والسلطة الدينية من هامش استقلالية اقتصادية ومدنية، ألحقتْهما بمشروعها «الوطني.» وزاد احتواؤها لهما وإخضاعهُما لأجندتها السياسية مع تفاقم أزمتها وتراجُع شعبيتها نتيجةً لفشلها المستمرّ في الوفاء بالوعود التي قطعتْها على نفسها.

هكذا لم تعد هناك اليوم آثارٌ في مجتمعاتنا لأيّ سلطة دينية فعلية، أيْ على درجة كافية من الوحدة والاتّساق والاستمرارية، تتعدّى حاصلَ النفوذ الشخصي المحتمل لرجال الدين. فلقد اكتسحت السياسةُ المجتمعاتِ العربيةَ واستغرقتْها، وحَرفتْ أنظارَها عن العناية بميادين النشاط الأخرى، بقدْر ما جعلتْ من إعادة بناء النظام العامّ، وتأسيس الرابطة الوطنية، الأجندةَ التاريخيةَ الرئيسةَ للشعوب والمجتمعات. وفي سبيل تحقيق ذلك الإلحاق، عمدت الدولةُ إلى تأميم المرافق والأوقاف الدينية، ورَبطتْ مصيرَ رجال الدين بها بتحويلهم إلى موظّفين وتأهيلهم في المدارس والكلّيات الرسمية، فصاروا في خدمة الدولة وتحت إشرافها، أتباعًا لها، لا في ما يتعلق بمسائل الدولة والسياسة فحسب، بل في مسائل الدين نفسه. فانمحت السلطةُ الدينية، من حيث هي قوةٌ منظّمةٌ تَجْمع بين رجال الدين والقائمين عليه وتجعل لهم إرادةً مشتركةً في العمل لتحقيق أهداف واحدة (وهذا ما يميّز الإسلامَ السُّنّي في عصرنا الراهن عن الإسلام الشيعي، الذي نجح في أن يحتفظ لنفسه بسلطة دينية مستقلّة عن الدولة خلال حقبة طويلة، وإن لم تكن سلطةً بابويةً تدّعي الإشرافَ على جميع سلطات المجتمع الأخرى).

كان اكتساحُ السلطة السياسية للسلطة الدينية في المجتمعات العربية السببَ في نشوء أزمة دينية مزدوجة ومفتوحة. فقد أدّى هذا الإلحاقُ البسيط والمباشر إلى إفقاد النظام العامّ التوازنَ الطبيعيَّ الذي ميّزه خلال عقود طويلة سابقة وسمح للمجتمع الخاضع لطغيان السلطة السياسية بالاستناد إلى سلطة دينية تقوم بدور رئيس في تنظيم الحياة الاجتماعية وحلّ النزاعات وبناء أطر التعاون على مستوى الحياة اليومية بين الأفراد. وكان ذلك الإلحاقُ إيذانًا بولادةِ تسلّطيةٍ سياسيةٍ تتجاوز ما كانت المجتمعاتُ العربيةُ قد عرفتْه في عهد السلطنة التقليدية، إذ لم تعد توقِفُ عسفَ السلطة السياسية أيةُ قوةٍ موازنةٍ أخرى تَملك الحدَّ الأدنى من الشرعية وتستند إلى قاعدة شعبية شأن الهيئة الدينية في النظم التقليدية.

إنّ انهيار السلطة الدينية بالمعنى الذي ذكرتُ، لا بمعنى الانشقاق أو الصدع،[1] هو الذي يفسّر الذيليةَ الكبيرة التي تميّز سلوكَ رجالِ الدين وأصحابِ الولايات الدينية في المجتمعات العربية اليوم. فأمام ما تَشْهده هذه المجتمعاتُ من تحدّيات خارجية ومعضلات تاريخية، لا تكاد الهيئةُ الدينيةُ السنيّةُ تحرّك ساكنًا أو تعلن موقفًا أو تقترح طريقًا جديدًا. فهي غائبةٌ تمامًا عن الساحة السياسية، مستسلمةٌ لمصيرها، ومسلِّمةٌ بمصائر مجتمعاتها لأولياء أمرهم وأمرها، أيّاً كانت سياساتُهم واختياراتُهم

١ ـ لا أعتقد أنّ من الممكن وصفَ ما يعيشه الإسلامُ السُّنّي على يد المتطرفين الأصوليين انشقاقًا داخل الدين، كما يشير رضوان السيد. فالانشقاق أو الصّدع الديني يعني بروزَ سلطة دينية منافسة ونازعة إلى تأكيد نفسها وشرعيتها، في مواجهة سلطة دينية تقليدية قائمة في قلب الدين، وتنحو نحو بناء مذهب جديد ـ وهذا يستدعي وجودَ نخب دينية منظّمة بالفعل وملتفّة حول تأويلات مذهبية واضحة تمسّ جوهرَ العقائد الدينية. والحال أنّنا نعيش تحلُّلَ السلطات الدينية جميعًا، وغيابَ أيّ مناظرة محورُها قضايا الدين. حتى إنّ الجهادين الاكثر تطرُّفًا لا ينازعون رجالَ الدين العلماء او الفقهاء الممثّلين تاريخيّاً للسلطة الدينية، بل إنّ اهتمامهم هو الحكوماتُ المحليةُ والدولية. وبالمثل لا توجد هناك أيةُ حملةٍ دينيةٍ ذات مغزى للعلماء على فرق التطرُّف المتنامية، لا بل إنّ هناك تعاطفًا إلى حدّ كبير من قبل هؤلاء مع مشروع الدولة الإسلامية الذي تدور من حوله كلُّ الحركات الأصولية المعاصرة. أنظرْ مقال رضوان السيد «الانشقاق الديني والصدع الايديولوجي،» جريدة **الاتحاد** الظبيانية، ٨ يوليو ٢٠٠٧.

الإستراتيجية: إذا صالحوا صالحتْ، وإذا عادوا عادت، وإن تعلّق الأمرُ بأبسط الخلافات السياسية الداخلية. فهي لم تعد طرفًا مسؤولاً أو ذا شعورٍ بالمسؤولية عن بناء حقل المصالح العمومية، وتحوّلتْ إلى مستهلكٍ فحسب في نظامٍ يتولّى بناءه والحفاظَ عليه أقطابُ السلطة العسكرية والأمنية.(١)

أما الأثر الثاني لهذا الانهيار الذي أصاب السلطةَ الدينيةَ، فيتمثّل في دخول الفكر الإسلامي أزمةً تاريخيةً طويلةً تتجلّى في تكاثر التأويلات والمدارس والمذاهب والاجتهادات وتضاربها، من دون ضابطٍ ولا رقيب. فقد أدّى القضاءُ على أيّة سلطة دينية مستقلّة، وإخضاعُ رجالاتها لأجندة السيطرة السياسية المباشرة، إلى حرمان الإسلام والمسلمين من كلّ مرجعيةٍ شرعيةٍ ذاتِ احترام وصدقيّة، وإلى تَرْكِ علماء الدين يواجهون تحدّيات الأزمة الدينية منفردين، كلّ حسب اجتهاده ونفوذه ومقدرته الشخصية. وهذا هو أصلُ ما نَشْهده اليومَ من فوضى المواقف والمبادئ والأفكار في الدين، وتكاثُرِ أعداد المنخرطين في أعمال العنف الوحشية بين المسلمين بذريعة الذوْد عن الدين وحماية الأمة، من دون أن تكون هناك سلطةٌ معنويةٌ قادرةٌ على بلورة رؤية دينية موحّدة والتواصل مع الرأي العامّ وتشجيعه على الالتزام بقواعد إنسانية وأخلاقية. بل ما يحصل في الغالب هو عكسُ ذلك تمامًا، إذ إنّ كثيرًا من علماء الدين الكبار لا يكفّون عن صبّ الزيت على النار بإلهابهم مشاعرَ الشباب وحثّهم على الالتحاق بالمجاهدين والدفاع عن مشروعهم، من دون أن يشعروا بالحاجة إلى التنبيه إلى تشوّش عقائدهم وتأويلاتهم المغالية للدين.

إنّ ما تعيشه المجتمعاتُ الإسلامية، نتيجةً لفراغ المرجعية الدينية والسياسية وتقويض أسس شرعيتهما معًا، فتنةٌ عميقةٌ ودامية، أيْ فوضى شاملةٌ فكريةٌ وسياسيةٌ واستراتيجيةٌ معًا. ولا يعبِّر تزايدُ نفوذ الجماعات التكفيرية، واستسهالُ اللجوء إلى العنف، وتنامي الانقسامات والصدامات داخل القوى الإسلامية والأصولية نفسها، سوى عن الانفلات الديني الكامل وتقويض السلطة الدينية. ولعلّ أكثرَ ما يعبِّر عن ذلك سقوطُ جزءٍ كبيرٍ من النخبة الدينية الرسمية نفسها في فخّ المذاهب الأصولية الجهادية، ودفاعُه عن ممارسات تتنافى مع رسالة الأديان جميعًا في بناء الأخوّة والتواصل بين البشر. ومن الطبيعي أن تشجّع مثلُ هذه الفتنة المجتمعاتِ الأخرى على تغذية المخاوف من الإسلام والمسلمين، وتَدْفع إلى تعبئة الرأي العامّ العالمي ضدّهم، وتبرِّر كلَّ أشكال العدوان ومشاريع السيطرة الخارجية عليهم. وهو ما يغذّي بدوره ردودَ الأفعال المتطرّفة لدى المسلمين والفِرق المغالية فيهم، ويُدْخلنا في دوّامة العنف والاقتتال التي لا أمل في إيقافها. هكذا يعيش عالمُ الإسلام اليوم حالةَ سقوطٍ فكري وأخلاقي معًا، بموازاة إخفاقه الإستراتيجي وانهيار مشاريعه الوطنية والاجتماعية: ينتقم من نفسه ولنفسه، ويهدِّد الأصدقاءَ والأعداءَ من دون تمييز.

٤ ـ الردّة الأصولية وانحسار العلمانية

من هنا لا يعبِّر صعودُ الأصولية الإسلامية في بلداننا اليوم عن تأخّر الإصلاح الديني أو غيابه. فأنا أعتقد أنّ المهمة الأساسية في عملية التأويل الحديث والعقلاني للإسلام قدَ أُنجزتْ فعلاً على يد حركة الإصلاح الإسلامية القوية التي وُلدتْ منذ منتصف القرن التاسع عشر، واستمرّت خلال أكثر من قرن. ولم يُضِفِ المفكّرون الإسلاميون الذين جاءوا بعدها مكاسبَ حاسمةً من حيث إقرار مبادئ ذلك الإصلاح الكبرى، بقدْر ما توسّعوا في المسائل الإصلاحية وعمّقوا النظرَ فيها. إنّ ذلك الصعود يعبِّر، بالأحرى، عن تراجع الوعي الإنساني الحديث، الديني والسياسي والمدني والعلمي معًا. وفي هذا التراجع،

١ ـ أما التيارات الاسلامية النضالية فهي تفتقر إلى الحدّ الأدنى من الوعي بخطورة هذه التحدّيات والمعضلات، وتعيش في ما يُشْبه العرسَ الدائم نتيجةً لإدراكها سعةَ انتشار أفكارها أو عودةَ المجتمعات إلى الدين. كلُّ ما تعتقد أنها تحتاج إليه لإخراج المجتمعات من محنتها هو الوصولُ إلى السلطة. وأفضلُ ما يعبِّر عن ذلك شعارُها الدائم: «الإسلام هو الحل.» فالمشكلة بأكملها تَكْمن، في نظرها، في وجود نخبٍ علمانيةٍ في الحكم، خاضعةٍ للأجنبي وغيرِ مخلصةٍ لشعوبها.

إنّ ما تعيشه المجتمعاتُ الإسلامية، نتيجة لفراغ المرجعية الدينية والسياسية وتقويضِ أسس شرعيّتهما، فتنة عميقة ودامية، أيْ فوضى شاملة فكرية وسياسية واستراتيجية معًا.

تنمو الأحلامُ والأوهامُ الطامحةُ إلى إعادة بعث الصيغ القديمة المرتبطة بوعيٍ متكلّسٍ للهوية، أو النازعة إلى مطابقة الأوضاع المحلية مع الصيغ العلمانية الناجزة في المجتمعات الغربية الحديثة. وبعكس ما توحي به المظاهر، فإنّ مركز الصراع الاجتماعي حول موقع الدين في الحياة العمومية ليس الدين، بل **القيم الدنيوية**، أي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ولا يمكن الأملُ في الوصول إلى وضع يتحقّق فيه فصلُ الدين عن السياسة من دون التقدم في حلّ ذلك الصراع الرئيس الذي يَفْتح وحده إمكانيةَ التفاهم والتوافق بين الدين والدولة من **خلال إعادة تثبيت قيم الدين والسياسة معًا وتوضيحِ خصوصيات كلٍّ منهما ومهامّهما**.

هكذا لا يتعلّق حصولُ التوافق بين الدولة الحديثة والدين بمسألة نظرية فحسب، بل يرتبط أساسًا بتحوّلات مجتمعية متشابكة ومعقّدة. ويحتاج تجديدُ النظر في الدين نفسه إلى توفّر شروط تاريخية، أبرزُها وجودُ آفاق لنشوء الحداثة وتقدّم مشروعها. وكما أنّ بإمكان التجديد الديني أن يجد فرصًا أكبرَ للتحوّل إلى ممارسات عامة في حال توفّر فرص تكامل مشروع الحداثة، فمن الممكن أيضًا أن يحصل انهيارٌ في هذا التوافق الأولي.

وتقدّم التجربةُ العربيةُ المعاصرة مثالاً ساطعًا على الارتداد عن الإيديولوجية العلمانية، وإنْ بعد تقدُّمها أشواطًا طويلة. فالتأويل الحديث للدين لا يُمْكن أن يعيش في الفراغ، وإنما هو جزء من مشروع الحداثة المجتمعية. ولا قيمة للإصلاح الديني، أيْ لعلمنة الدين، الذي يشكّل استجابةً تاريخيةً لحاجات الأفراد إلى الانخراط في تلك الحداثة والتفاعل معها، إذا كان النظامُ المجتمعي الناجم عنها (أو عن بعض نماذجها المشوَّهة والمعوَّقة) يَحْرم الأفرادَ استقلالَهم الذاتيَّ ويَمْنعهم من التعبير عن رأيهم ويدمِّر حسَّهم النقديَّ ولا يسمح لهم بالمبادرة الشخصية لتحقيق مصالحهم وبناء أنفسهم ومستقبلهم. وفي هذه الحالة سيستحيل على مشروع العلمنة الدينية أن يكتمل وأن ينتجَ وضعيةً مستقرةً وثابتةً تستند إلى إدراك واضح من قِبل أطراف النخب الدينية والسياسية والاجتماعية لحدود مجالات عملها وصلاحياتها الخاصة. بل من الممكن أن يصبح التحرُّر الديني عقبةً أمام دفاع الأفراد عن الحدّ الأدنى من مصالحهم، أيْ عن أمنهم وعلاقات القربى والتضامن التي تَجْمعهم بأقربائهم المعنويين أو العائليين، في ظلّ نظامٍ يَرْهن أمنَ الأفراد وقدرتَهم على إنتاج شروط حياتهم بتبعيتهم وارتهانِهم لإرادةٍ عليا تتجاوزهم، سواءٌ تمثّلتْ في صورة إرادةِ رئيسٍ مفدّى أو في صورة إمامٍ وأميرٍ للجماعة.

هذا يعني أنّ مستقبل العلمانية، أي التعبير الصادق والصحيح عن العلمنة الموضوعية، وإيجاد النُّظُم الكفيلة بتحقيق التوافق بين السلطات الاجتماعية المختلفة وتحديد مجالات عملها واختصاصها بصورة ناجعة، لا يتوقّف على قوة الدعوة العلمانية، وإنما يرتبط بمصائر الدول والمجتمعات والفرص المتاحة لها للدخول في حركة الحداثة الكونية وديناميكيتها. والحال أنّ جميع الدول والمجتمعات لا تتساوى في حظّها من ذلك؛ وليست حداثتُها السياسية، إنْ وُجدتْ، على المستوى نفسه من النضوج حتى تنمّي الطلبَ الاجتماعيَّ على تجديد الاعتقادات الاجتماعية الزمنية من أعراف وتقاليد، وعلى تجديد الاعتقادات الدينية بدرجة أقلّ لكون هذه الأخيرة تمثّل نُظُمًا رمزيةً وتخيليةً تُعدّ الأكثرَ مقاومةً للتغيير لأنّها الأعمقُ غورًا في ترسيخ بنية المجتمعات واستقرارها. ثم إنّ كل ما هو حديث منها لا يملك الشروطَ الضرورية من السيادة والاستقلال والموارد المادية والاستراتيجية والثقافية التي تمكّنه من فتح ورشة تاريخية معنيةٍ بتحرر الأفراد واستقلالهم، وقادرةٍ من ثم على بعث روح جديدة في الفكر والاعتقاد الدينيَّيْن تتّفق وحاجاتِ الحداثة السياسية.

وبالعكس، يزداد الطلبُ في الدول التقليدية، أو التي تنكفئ على نُظم السلطنة القديمة، والتي تقوم جميعًا على مبادئ السيطرة الأبوية وحرمانِ المجتمع من المشاركة وإنكارِ حقّ الأفراد في الحرية والمساواة القانونية والأخلاقية، على قيم العصبية والذوبان في الأُسرة والعشيرة والطائفة والمذهب، وذلك بقدر ما يشكّل هذا الذوبانُ الوسيلةَ الوحيدةَ لتأمين الحدّ الادنى من الحماية الذاتية. العلمانية هي بهذا المعنى صنوُ الحرية، ولا

من العلمانية إلى العلمنة

يمكن أن تتعايش مع الاستبدادِ والطغيانِ وحرمانِ الأفراد من مبادرتهم الشخصية.

وبعكسِ ما تُشيعه النظريةُ السائدةُ في العلمانية، فإنّ الأزمة التي نعيشها في مجتمعاتنا العربية اليوم لا تَنْبع من اتّحاد الدين والدولة، وإنما من القطيعة المتنامية بين الوعي الحديث (بما يعنيه من تجديد تطلّعات الأفراد وتحديثها) من جهة، والممارسة السياسية والمجتمعية التي تزداد صدمًا لتلك التطلّعات، وما يَنْجم عنها من نزاعات بين النخب المتنافسة للسيطرة على الفضاء العمومي.[1] وليس سببَ القطيعة هنا تأخُّرُ علمنة الدين، وإنما تراجعُ النظام الحديث عن أهم شرط مؤسِّسٍ للحداثة، أعني الحريةَ، المتمثّلةَ في مجموعة من الحقوق الأساسية، كحق التعبير والتنظيم والمسؤولية الفردية. وامام ارتداد الدولة عن الحداثة، أي عن العلمنة السياسية، وانحدارها في ممارساتها إلى مستوى المقبرة الجماعية للحريات الفرديّة والحقوق الإنسانية، حَصَلَ ما نشاهده في مجتمعاتنا من ارتداد عن العلمنة الدينية، في سبيل العودة نحو صيغ سلفية متطرّفة في عدائها لقيم الحداثة ومعالمها؛ صيغ تَجْمع بين الاستسلام لسيطرة أمراء الدين، وأحيانًا أمراءِ الدِّين والحرب معًا، والتخلّي الإرادي والحماسي من قِبل الفرد عن حريته ومسؤولياته العمومية.

خلاصة

إنّ الانتقال الذي شهدتْه المجتمعاتُ العربيةُ من النظام القديم إلى النظام الحديث قد أَجْهز على التوازنات التاريخية العميقة التي أَنجبتْ خلال القرون الماضية صيغةَ التعايش التقليدية بين الدولة والدين. فلقد سبق للمجتمعات العربية الإسلامية أن بلورتْ تقاليدَ ثابتةً في بناءِ حقل الفضاء العامّ، وتحديدِ الصلاحيات الخاصة بعلماء الدين ورجال الحكم: فاختصّت الصنفَ الأولَ بالمسائل الدينية والفقهية بشكل خاصّ، واختصّت الفئةَ الثانيةَ باحتكار مجالات السلطة السياسية وقرارات الحرب والسلام وسياسات المال والاقتصاد؛ وهذا ما تشير إليه حالةُ القضاء الذي كان مسؤوليةً سياسيةً يختصّ بها رجالُ الحكم، وإنْ كان القضاةُ من الفقهاء وعلماء الدين. بيْد أنّ هذه الصيغة القديمة ما لبثتْ أن انهارت تحت تأثير انخراط المجتمعات الإسلامية التاريخي والحتمي في نظام الحداثة وتأثُّرِ نُخَبِها به. وأدّى هذا الانهيار إلى بروز الصراع من جديد بين النخب السياسية المتحكّمة بالدولة، والنخب الدينية المتحكّمة بالمجتمع إلى حدّ كبير. وفي حين لم يمكن حسمُ هذا الصراع في قلب السلطنة العثمانية إلاّ بثورة سياسية علمانية على الطريقة الفرنسية، حَيّدتِ الدينَ وقيّدتْ حريةَ العبادة ورجال الدين معًا، نجحت المجتمعاتُ العربيةُ المحيطية، عبر حركة إصلاح دينية قوية، في أن تعيد إنتاجَ صيغةٍ جديدةٍ للتعايش بين الدين والدولة ونُخَبِهما، وكانت هذه الصيغةُ في أساس تشكُّل حقبة ليبرالية استمرّت عقودًا طويلةً وجعلت المجتمعاتِ العربيةَ المشرقيةَ تبدو وكأنّها حلّت مشكلةَ الانتقال نحو الحداثة وتجاوزت النزاعاتِ المحتملةَ أو التي كانت متوقّعةً بين الدين والدولة.[2] لكنّ صيغة التوافق تلك لم تعمِّرْ طويلاً بعد ان دخلت النُّظُم التي اعتمدتْها في طريق مسدود، ولم تعد تستطيع الاستجابةَ لتنامي مطالب طَبَقاتٍ متزايدةٍ من المجتمع في الدخول في نظام استهلاكِ قيم الثورة السياسية الحديثة، مثل الاعتراف الذاتي والمساواة والسعي إلى المشاركة في السياسة واكتساب صفات المواطنية. وكان هذا هو المناخَ الذي شجّع على تفجّر ثورات انقلابية الطابع، لكنّها معبِّرةٌ بعمقٍ عن نزوع الجمهور إلى الخروج من النُّظم القديمة والدخول في عصر الحداثة وقيمها. وقد راهنت الشعوبُ بقوة على

١ ـ كنا قد ناقشنا هذا الموضوع في مقالة «الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية،» المنشور في كتاب: **الإسلاميون والمسألة السياسية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤).

٢ ـ شعار «الدين لله والوطن للجميع» الذي أطلقه سعد زغلول هو المثالُ الأوضحُ لهذه الصيغة من التعايش بين الدولة والدين كما برزتْ في الثقافة السياسية العربية الحديثة، وهو شعار لا يزال صالحًا إلى اليوم.

ستبقى العلمانية حلمًا نائيًا ما لم ننجح في التحرُّر من سلب الدولة لإرادتنا ـ وهو ما لا يمكن تحقيقه خارج الدولة ولا ضدّها وإنّما من خلال إعادة تأهيلها وإصلاحها.

الحركات الثورية القومية واليسارية، كما أظهر ذلك مثالُ الناصرية التي لا يزال لها أتباعٌ كثيرون في العالم العربي بعد عقود طويلة على وفاة زعيمها ومؤسّسها في مصر. وفي سياق هذه الثورة السياسية تغيّرت المعادلةُ بين رجال الدولة والدين، وسادت فكرةُ التحويل الإرادي السريع للمجتمعات والتحكّم بالسلطة من قِبل رجالِ سياسةٍ هم أنفسُهم من العسكريين الذين يراهنون بشكلٍ كبيرٍ على نجاعة الحلول الإكراهية.

ومما ساهم في نشوء عبادة الدولة القوية، وأكاد أقول العسكرية، ثم تصنيمِها، الانهيارُ السريعُ للسلطة الدينية، وخروجُها من المنافسة كليّاً، وتحويلُها إلى أداة في يد السلطة الحاكمة، في مصر الناصرية أولاً، ثم في بقية الدول العربية التي تعزّزتْ فيها مواقعُ الدولة تحت تأثير الفورة القومية او بسبب تنامي عوائد اقتصاد النفط الريعي. ويَعْكس الانهيارُ المذكور نفسُه تراجُعَ فعّالية الدين أو الفكر الديني كمصدرٍ لمبادئ التنظيم المجتمعي الناجع في ذهن المجتمع: فالدين لم يعد منتِجًا لقيمةٍ مضافة، وبالتالي للُحْمةٍ جمعيةٍ قوية، أيْ لجماعة حيّة متكافلة ومتضامنة، بل أصبح **هو نفسُه** بحاجة إلى الدولة كي تأخذَ بيده وتبقيَه على قيد الحياة؛ وهذا ما يعبّر عنه شعارُ «الدولة الإسلامية» بوضوح. لقد أصبح الدين طقوسًا وتقاليدَ تُماثِلُ بين الأفراد، وتَخْنق طموحاتِهم، وتلغي حريّاتِهم، أيْ تحدُّ من مبادراتهم الذاتية. أصبح تقليدًا جامدًا وصَرْحًا ساكنًا، ولم يعد فيه ما يكفي من الإيمان لإحيائه وتنويره. وهذا ما دفع المجتمعات إلى تحويل النظر عنه نحو السياسة، التي بَدَتْ منذ القرن التاسع عشر المزوِّدَ الرئيسَ بالقيم والأفكار والمبادئ اللازمة لبناء صرح الاجتماع الجديد. فالفوات التاريخي للفكر الديني، مع تراجُع جهد الإصلاح والتأويل، بل وتجاهُلِ النخب الاجتماعية نفسها للدين في الحقبة القومية، هو المسؤولُ عن نشوء عبادة الدولة ومَحْورةِ الحياة الاجتماعية بأكملها من حولها.

ونلاحظ هنا أنّ تجربة الحداثة، التي حصلتْ في سياق هيمنة الثقافة الغربية وصدّ موجات الغزو الاستعماري، قد عملتْ، وبعكس ما تتجه إليه التحليلاتُ السائدة، على **إضاعةِ** ما يمكن أن نسمّيه «تراثَ العلمانية العربي الإسلامي القديم،» من دون أن تنجح (بسبب تضاؤل قدرة نُظُمها الاقتصادية والسياسية على الردّ على مطالب الانخراط المتنامية في الحداثة ونمط استهلاكها المادي والمعنوي) في إحلال صيغة أخرى قابلةٍ للحياة والتقدم والاستقرار. وتتفاقم اليومَ أزمةُ هذه الحداثة، في موازاة عجز المجتمعات عن إزالة العقبة التي أصبحتْ تمثّلها السلطةُ الاحتكاريةُ الشاملة للدولة ـ وهي العقبة الناشئة عن المكانةِ العاليةِ التي احتلّتْها الدولةُ في عملية إعادة بناء المجتمعات بعد خروجها من الحقبة الاستعمارية، وعن القدراتِ الاستثنائية التي تمتّعت بها مقارنةً بجميع الهيئات الاجتماعية الأخرى، بما فيها الدينية؛ وهو ما مكّنها من قلب جميع التوازنات لحسابها، ووضع جميع السلطات الأخرى في أزمة تاريخية دائمة، ومن ورائها المجتمعَ المدني نفسه الذي سيزداد كُساحُه مع تقدُّم مسار التحديث وتوسّعه.

ولأنّ الدولة المشرقية وُضعتْ منذ ولادتها في شروطٍ تَحُول دون وفائها بوعودها، فقد أصبحتْ معبودًا محبطًا، لا يستجيب لدعوات عبيده: إنّه الطاغيةُ الذي يحفِّزهم على التمرد عليه، بقدر ما يخيفهم ويُرْعبهم. ومهما جدّدْنا في الدين، فستبقى العلمانية حلمًا نائيًا ما لم نَنْجَحْ في التحرر من سلب الدولة لإرادتنا، وهو ما لا يمكن تحقيقُه خارج الدولة ولا ضدَّها، وإنما من خلال إعادة تأهيلها وإصلاحها. وكلُّ ذلك مرتبط بقدرتنا على أن نؤسِّس السياسةَ ونؤنسنَها، أي نعيدَ بناءها على مبادئ إنسانية. فالعلمانية هي، أولاً وأخيرًا، جزءٌ من الثورة السياسية الحديثة التي جعلتْ من الإنسان محورَ البناء المجتمعي، بقدْر ما جعلتْ من إعداده وتربيته والارتقاءِ بشروط حياته غايتَها الرئيسة. هكذا ندرك أنّ العلمانية ليست مسألةً دينيةً، ولا ينفصل مصيرُها عن مصير الحداثة الفكرية والسياسية.

باريس

د. برهان غليون
مفكّر وأستاذ جامعي سوري مقيم في باريس.

بؤس العلمانية من بؤس العلمانيين

نصري الصايغ

مقدّمات

أولاً: الحرية بدايةً

«لا يعدو أن يكون تاريخُ الإنسانية تاريخَ الصراع من أجل المزيد من الحرية.» (جاك أتالي، **موجز تاريخ المستقبل**).

لقد كان التاريخ، في أحد وجوهه، تاريخَ صراع طبقات، أو تاريخَ التخلّص من الظلم الطبقي. وكان، في ما عدا ذلك، مشهدًا للمنازلة بين الحدود المفروضة بالقوة على السلوك والعقل والفعل والخير والشرّ والمسموح والممنوع والحلال والحرام، وبين ما استشعره الإنسانُ وهجس به وفكّر فيه سرّاً أو باطنًا: من رغبة في الخروج من الأَسْر، وتخطّي الممنوع، الموسوم دائمًا بهالة القداسة، أحدِ مشتقّات «التابو.» لا يعدو أن يكون تاريخُ الإنسان، إذنْ، تاريخَ مأساته مع حريته... أو تاريخَ خروجِه الدائم من الأَسْر.

ثانيًا: حرية الفعل

لا يمكن التطرّقُ إلى العلمانية إلاّ من خلال القبول بمبدإ الحرية: حريةِ الإيمان، وحريةِ الفكر، وحريةِ المعتقد، وحريةِ التصرف، وحريةِ السلوك، وحريةِ الحب، وحريةِ سَنّ القوانين، وحريةِ اختيار السلطة ومحاسبتها. ووفق هذا المصدر، وضمن هذا التسلسل، تُفهم العلمانيةُ على أنّها موقفٌ إنساني متحرِّر من قيود مسبَّقة موروثة من عاداتٍ وتقاليدَ اجتماعية، أو معتقداتٍ دينية أو مذهبية، أو إيديولوجياتٍ مرصوصةِ المفاهيم.

فالحال أنّ العلمانية تقوم على احترام قاعدة الفصل بين عالمِ الإيمان ومستلزماتِه الروحيةِ والطقسيةِ من جهة، وعالمِ الاجتماع والسياسة ومستلزماته العقلية والمادية من جهة ثانية. وهذا ما عُبّر عنه بالفصل بين اللاهوتي والناسوتي في التيولوجيا، وبين الدين والدولة في السياسة، وبين النقل والعقل في علم الكلام، وبين الرابطة الدينية والروابط الاجتماعية في المنظور المدني.

وعليه، فالعلمانية حيادٌ تامٌّ بين الدين والدنيا، وبين الدولة والعقائد. إنّها محصّلةُ الحياد المطلوب من الدولة، بحيث لا تَفْرض على مواطنيها أيَّ فكرٍ إلزامي أو معتقدٍ ديني/مذهبي/طائفي، وتَضْمن للجميع حريةَ البحث في الشؤون كافةً. وبهذا، يمكن الاستنتاجُ بأنّ تاريخ العلمانية لا يعدو أن يكون تاريخَ حرية الفكر والمعتقد، أو تاريخَ الحرية في ممارستها الفلسفية والاجتماعية والدينية والعلمية (لا تورساد، ١٩٨٠).

ثالثًا: لا فوقَ فوقَ العقل

يبدو لي أنّ العلمانية موقف، موقفٌ ثقافي، يعلن التزامَه بالفكر النقدي، وانتماءه إلى حرية العقل، واحترامَه للحقّ في الخطإ. فليس «الصوابُ» جادّةً إلزاميةً لكلّ محاولةٍ فكرية، وإلاّ أُدخل الفكرُ في صومعة المعتقدات الملزِمة. إنّ قيمة الفكر في العلمانية تجاوزٌ، وإجازةٌ دائمةٌ للتجاوز المستمرّ. وعليه، فالعلمانية تَرْفض أن يسلِّمَ العلمانيُّ سلطةَ التفكير إلى أيّ سلطةٍ سياسيةٍ أو دينيةٍ أو مذهبيةٍ أو تاريخية.

لا فوقَ فوقَ عقله.

إنّها فعلُ تجدّدٍ فكري، وفعلُ حريةٍ واختيار، وفعلُ اقتناع يتّصف بالمؤقّت دائمًا؛ ذلك لأنّ كلَّ قناعةٍ، مهما بدت صلبةً وراسخةً، تَخْضع لعمليةِ نقدٍ مستمرة.

مثلُ هذا المبدإ يَفْرض تربيةً خاصة: تُعلِّم ولا تقولِب، تُغْني ولا تعقْلِن، تسلِّح ولا تنظِّم. التربية في الميدان العلمي تجهِّز المتعلِّمَ بآليّةٍ خاصةٍ للتفكير، وقدراتٍ شخصيةٍ للاختيار. لا تقدِّم له حقيقةً جاهزةً، بل تحرِّضه كي يبحثَ عن حقيقته في ذاته، وعن الحقائق في ذوات الآخرين. ولأنّ هذا المبدأ يَعتبر الإيمانَ الديني أمرًا شخصيّاً وخاصّاً وحميمًا جداً، فإنّه يُلْزِم نفسَه بعدم التدخّل في حرمته، ويُلْزِم نفسَه بالتدخّل ضدّ كلّ ما يَحُول دون ممارسة المؤمن لمعتقده بكامل الحرية. وعليه، فإنّ العلمانية لا تعطي امتيازًا وأفضليةً للعلماني على حساب غيرِ العلماني، وهي تحترم العلمانيَّ بالطريقة التي تحترم فيها المعتقدَ الديني.

العلمانية لا تعطي امتيازاً وأفضليةً للعلماني على حساب غير العلماني، وهي تحترم العلماني بالطريقة التي تحترم فيها المعتقَدَ الديني.

رابعًا: تهمة العلمانية

لدى الكتّاب السلفيين تهمةٌ جاهزةٌ تُلْصَق بالعلمانية، وهي أنّها «إلحادٌ وكفر.» هذه التهمة لا علاقة لها بالحقيقة؛ إنّها تُشْبه الشتيمةَ، والسفهاءُ لا يُناقَشون. ولدى الكتّاب «التنويريين» هم أيضًا تهمةٌ جاهزةٌ تُلْصق بالعلمانية، وهي أنّها نتاجٌ غربي، ومحصّلةُ صراع بين السلطة والكنيسة، ولذلك فهي لا تنطبق في ظنّهم على المجتمعات التي يَعتقد أفرادُها بالإسلام، لأن لا كهنوتَ في الإسلام. مثلُ هذا الاتّهام لا يستحقّ ردّاً سوى القول إنّه فهمٌ مغلوط، ووضعٌ للأمور في غير نصابها: فالمعركة في الغرب لم تكن مع **الدين المسيحي** نصّاً وروحًا، بل مع **السلطة الكنسية**؛ وأما القول انْ لا كنيسة في الإسلام فذلك مردود، لأنّ في بلاد المسلمين «كنائسَ» كثيرةً تمارس فقهَها عبر المؤسّسات الدينية.

يبدو أنّ فكر التنويريين الذي يَرفض العلمانيةَ من خلال قراءة الاختلاف بين الإسلام والمسيحية مَضْيعةٌ للوقت. فالمسألة ليست في الدين، بل في توظيفه. والدليلُ على ذلك هو أنّ كاثوليك الجنوب الأوروبي كانوا ضدّ العلمانية في القرن التاسع عشر، فيما كان سكّانُ الشمال الأوروبي يؤيّدونها. أما البروتستانت فكانوا في الشمال ضدّ العلمانية، ولكنّهم في غير مكان كانوا معها. متعِبٌ تكرارُ البديهيات، وأولئك «التنويريون» لا يناقِشون موضوعًا بموضوعيةٍ بقدْرما يَدْفعون قضيةً تَمْنعهم طائفيتُهم من قبولها، فيتصدّوْن لتهشيمِها وتغريبِها.

خامسًا: فَرْضُ العلمانية مرفوض

لأنّ العلمانية تؤْمن بمبدإ حرية الفكر، فإنّها تجد أنّ مِنْ حقّ مفكّرين أن يتبنّوا أنّ الإسلامَ دينٌ ودولة، وأنّ مِنْ حقّ مفكّرين آخرين أن يَرفضوا هذه المقولة. يُشترط، إذنْ، ألاّ يحصلَ إكراه، وأن تُحترمَ الآراءُ كافةً. غيرُ جائزٍ اتّهامُ أيِّ فريقٍ بالتّهم التسفيهية: فمن حقّ المؤمن أن يعتقد بما يشاء، ومن حقّ الطائفي أن يكون طائفيّاً، ومن حقّ العلماني أن يكون علمانيّاً.

المشكلة في هذا الحقّ لا تتأتّى من حرية التفكير، بل من الحدودِ الواجبِ رسمُها للعمل. فليس من حقِّ مَنْ يدّعي أنه علماني أن يَفْرض علمانيتَه فرضًا لأنّ ذلك يتنافى وحريةَ التفكير والاعتقاد. وفي المقابل، ليس من حقّ المؤمن بالتلازم بين الدين والدولة أن يَفْرض ذلك على مَنْ ليس يقول قولَه. إنّ الاحتكام في مثل هذه القضايا المصيرية لا يكون إلاّ عبر الديموقراطية، أي الاحتكام في القرارِ الواجبِ تنفيذُه إلى الرأي العامّ.

كلُّ إكراه هو ضدُّ الدين.

كلُّ إكراه هو ضدُّ العلمانية.

فالصِّدام بين الدين (عبر مؤسّساته الدنيوية) وبين العلمانية ليس مقبولاً. فلا هو من الدين ولا هو من العلمانية.

هنا لبُّ الصعوبة... ومناقشتُها واجبةٌ في قراءةٍ لاحقة.

سادسًا: التديّن والتعلمن

الأخطاء المرتكبة في حقّ العلمانية، من قِبل المتديّنين و«التنويريين» معًا، تصل إلى حدود التعصّب والجهل. فالقول بأنّ العلمانية استجابةٌ فكريةٌ لواقع عاشتْه أوروبا ليس في مجمله صحيحًا، وإنْ كان ممكنًا ومعقولاً. فالأميركيون لم يَعرفوا كلمةَ Laïcité، وإنما قاموا بعلمنة الدولة على قاعدة الحاجة إليها، وانطلاقًا من قبولهم بحرية المعتقد. ولذلك كفل الدستورُ الأميركي (١٧٩١) فصلَ الكنيسة عن الدولة الاتّحادية، وحَضنتْ هذه الأخيرةُ حريةَ الفكر والمعتقد والضمير. الولايات المتحدة هي صاحبةُ نظرية «الجدار» الفاصل بين اللاهوت والناسوت، بين الدين والسياسة، وذلك قبل احتدام معارك العلمانية والكنيسة في أوروبا. في العام ١٧٨٧، حَرّمت وثيقةُ Religious Test التمييزَ الديني في الوظائف العامة من خلال المادة السادسة: «لا يؤْخذ في عين الاعتبار الانتماءُ الديني عند اختيار الموظّفين في الإدارات الأميركية.» ولهذا، لم تفضّل الولاياتُ المتحدةُ الأميركيةُ طائفةً على طائفة، أو دينًا على دين. كما أنّها لم تحوّل الدولةَ إلى الممثِّلِ الديني للمجتمع، في تديّناته

المختلفة والمتنوّعة. وعلمانيةُ المجتمع والمؤسسات والدولة والسلطات في الولايات المتحدة لم تَمنعْ أن تكون نسبةُ المتديّنين فيها من أرفع النِّسَبِ في العالم.

سابعًا: فصلُ المقال بين العقل والنقل

الفكر اللاّعلماني، برغم ادّعاءات حداثته، إنما يدافع عن أولويّة النقل على العقل. وهذا سَبَقَ أن عالجه الفكرُ العربي والإسلامي في العصر العباسي، وتحديدًا مع الفكر المعتزلي؛ وعالجه في المغرب العربي، مع ابنِ رشد وابنِ طفيْل وابنِ باجّه الصائغ. هؤلاء قالوا بأولوية العقل على النقل، وبوجوب تأويل النصّ والنقل (الشرع) لا تعطيلِ العقل لدى اصطدام العقل مع ظاهر النقل. وعندما كتب ابنُ رشد **فصل المقال**، أَوْلى «الحكمةَ» مرتبةً متقدِّمةً على الشريعة.

الفكر البشري، فلسفيّاً، لم يكن فقهيّاً وكلاميّاً، بل مؤمنٌ بالحرية. وبسبب التزامه هذه الحريةَ، حوكم. لم يناقَشْ؛ لم يجادَلْ؛ لم يُساءَلْ؛ لم يُنقَدْ؛ بل أُدخِلَ جهنَّمَ التحريم.

عندما نؤْمن بحرية العقل وبحرية الفكر، لا نُحْرق جيوردانو برونو حيّاً (عامَ ١٦٠٠) لأنه قَدّم مقولةً فَسّر فيها لانهائيةَ العالم، ومن ثمَّ انتفاءَ وجودِ مركزٍ فيه: فاللانهائي لا مركزَ له، لا حدودَ له، من خارج أو من داخل، بل لا خارجَ خارجه، ولا داخلَ خاصّاً فيه. القبولُ بمبدإ حرية الفكر لا يقدِّم غاليليو غاليلي للمحاكمة، ولا يَطْلبُ منه أن يُنْكر ما «اقترفه» من علمٍ حول دوران الأرض، خوفًا من الإعدام.

الظلاميةُ الدينية، في المسيحية كما في الإسلام، تفرِّط كليّاً بمبدإ الحرية السابق على مبدإ العلمانية. ولهذا سنجد في لائحة الممنوعات، المُقَرَّةِ كنسيّاً، كلاً من: دانتي، ديكارت، كالڤن، ديدرو، بيكون، ايراسم، غاليلي، لافونتين، لامارتين، كانط، مونتان، مالبرنش، لامنيه، مونتسكيو، پاسكال، سپينوزا، ڤولتير، روسّو، هوغو. وسنجد على قارعة التصفية، في لائحة الممنوعات العربية: ابنَ عربي، وأبا نواس، ونصر حامد أبو زيد، وبعضَ كتب نجيب محفوظ، و**في الشعر الجاهلي** لطه حسين، و**الإسلام وأصول الحُكْم** لعلي عبد الرازق، وآلافًا مؤلَّفةً من الكتّاب والشعراء والفنّانين. ليس للظلامية دين. حتى السلطات المدنية يمكن أن تعقدِنْ الظلاميةَ، ولو كانت تدّعي العلمانيةَ.

ثامنًا: التوحّد والتعدّد

لا بدّ من التأسيس على التمييز، لا على الخلط. والسؤال التأسيسي هو التالي: هل المجتمعات العربية، بسببِ دينِ أكثريّتها الإسلامي، غيرُ قادرةٍ على تبنّي العلمانية؟

جزء من الإجابة عن هذا السؤال جاء في الدراسة التي نشرتْها الآداب للدكتور عزيز العظمة في العدد الماضي إذ يقول: «جابه التقدّم أزمنة ومواقع نكوصية كثيرة وممانعة، سلمية حينًا وعنيفة في أحايين أخرى. وليس الأمرُ بالباعث على الاستغراب، إذ إنّ مقاومةَ التحول والتجديد شأنٌ مشهودٌ وطبيعي في كل التواريخ.» ومعنى ذلك أنّ التقدم في المجتمعات العربية جُوبِهَ برفضِ فئاتٍ تخاف على ماضيها وثقافتها وتقاليدها ومصالحها، وأنّ المسألة ليست في **صلب المعتقد الديني** أو الطبيعة التقليدية للمجتمعات العربية. كلُّ ما في الأمر أنّ القديم يدافع عن نفسه، وأنّ الجديد يحاول أن ينتصر على القديم. فالقديم اتّباعٌ، والتجديدُ إبداع. الاتّباعُ سهل، والتجديدُ صعب، سواءٌ على مستوى الوعي أو في مندرجات الواقع ومنحنياته.

الماضي يتمتّع بالصلابة والرسوخ، فكيف إذا وُضِعَ جزءٌ منه في مرتبة المقدَّس، وأُضيفَ إلى هذا المقدَّس كلُّ ما يمتّ بصلة إليه؟ يمكن مقارنةُ حركة مقاومة العلمانية بحركة مقاومة الحداثة الشعرية من قِبل التراثيين. وما كتبتْه نازك الملائكة في هذا الصدد كافٍ وشافٍ. إنّ الصراع بين القديم والجديد قديمٌ جداً، والصراع بين التقليد والحديث في الأدب مزمن.

يؤكّد العظمة في موقع آخر أنْ لا نقصَ خلقيّاً فينا، كأن يقالَ عنّا ـ بسبب إيمان البعض بأنّ «الإسلامَ دينٌ ودولةٌ» وبأننا «مفطورون على النزاعات الطائفية» ـ إنّنا متخلِّفون ولا طاقةَ

الذين تبنّوا العلمانية لم يكونوا نصارى بلاد الشام وحدهم، بل مسلمون أيضًا أمثال الكواكبي وعلي عبد الرازق وقاسم أمين والعشرات وغيرهم.

لدينا على النهوض بمستلزمات الحرية. المسألة ليست في النصّ الديني، بل في قراءته وتوظيفه. ولكي يكون التأسيسُ على التمييز، فإنني أتبنّى ما يلي:

الإسلام، من حيث هو نصٌّ مكتوب، مستقلٌّ بذاته عن أيّ قراءةٍ له. ذلك لأنّه مكتمل، لا تضاف إليه آيةٌ، ولا تَنْقص منه آية. وهو، بهذا، يُشْبه الأناجيلَ الأربعة، التي وَصَلَتْ إلينا مجموعةً ومقرَّرةً من السلف، وآمن بها المسيحيون، كما هي، نصّاً مكتوبًا من قبل متّى ويوحنّا ومرقس ولوقا. إنّ النصوص الدينية ليست مسؤولةً عن تعدّد القراءات، وإنْ كان أمرًا ملزمًا ـ للتعاطي معها والإيمانِ بها ـ أن تُقرأَ وتُفْهَمَ وتُعْقل. النص الديني بريء من التعدّد: هو واحدٌ، منفصلٌ عن اجتهادات المؤمنين به. فعندما يتمّ تناولُ أيّ شأن ذي علاقة بالنص، قراءةً ونهجًا واجتهادًا، فليس من حق أيّة مرجعية دنيوية أن تطالب بالانتظام في سلْكِ الفهم الواحد، أو في سلْكِ الكهنوت الديني، أكان إسلاميّاً أمْ مسيحيّاً. الدين واحد، أما المؤمنون فمتعددون. وتاريخ الأديان هو تاريخُ تعدُّدِها وتجسُّدِها المختلف والمتنوّع والمتنازع والمتصارع والمتفاهم.

المشكلة ليست في النصّ المعصوم، بل في الاجتهاد الذي يدّعي العصمةَ، من خلال تقديسه كمرجعية. وعليه، فإنّ قراءة الدولة في الإسلام ليست واحدةً بل متعددة ومختلفة؛ وكلُّ محاولةٍ لمأسستها إنما هي محاولةٌ زمنيةٌ، أيْ خاضعةٌ للنقاش والرأي والرأي المضادّ.

إنّ ما كتبه الشيخ عبدالله العلايلي عن الدولة في زمن الخلفاء الراشدين أَظْهر أنّها لم تكن على منوال دويْلة المدينة، أو بذرةِ السلطة في المدينة. فالخلافة الأُولى أُخذتْ عنوةً، والثانية جَرَتْ بالتعيين، والثالثة بالاقتراع الأرستقراطي، والرابعة بوساطة الشعب (ديموقراطية مباشرة). ولا شَبَهَ بين خليفة وخليفة، ولا نصّ يَجْمع سلوكَهم. هذا في زمن دولة الخلافة. أما الزمن الأموي والعباسي، فهو زمنيٌّ لا دينيّ. إنه زمن السياسة التي يصنعها الناس.

إذًا، القولُ بأنّ الإسلام ليس دينًا ودولةً ليس كفرًا على الإطلاق، وإنما هو اجتهادٌ كغيره، بل قد يتفوّق على الاجتهاد الذي يُصرّ على تلازم الدين والدولة والسياسة والمجتمع. إنّ محاولةَ إنكارِ الاجتهاد والتأويل، ومنعِه عن الآخرين، وتحريمِ مرجعية العقل، استبدادٌ عانتْه أوروبا في ظلاميتها الدينية؛ وهي معاناةٌ تتكرّر في الظلامية السائدة في المجتمعات العربية، والتي تجد لها سَنَدًا في السلطات السياسية المائعة، المعتمدةِ على تزمُّتٍ داخلي وتعصُّبٍ ديني، مقابلَ انفلاتٍ خارجي وضياعٍ وطني وقومي.

أما الأطروحات القائلة بأسبقية النقل على العقل، وبأنّ الإسلام دينٌ ودولة، وبأنّه لا يمكن أن يتدبّر الإنسانُ شؤونَ دنياه من دون توجيهٍ إلهي، وبأنه لا اجتهادَ في موقع النصّ، ولا تعارُضَ بين قيام دولة إسلامية والديموقراطية... فهي أطروحاتٌ ساقطةٌ ناقَشْها الدكتور عادل ضاهر في كتابه **أولية العقل ـ نقد أطروحات الإسلام السياسي**. ولا ضرورةَ للتكرار.

تاسعًا: حروب الطوائف والمذاهب

قيل إنّ مَن استورد العلمانيةَ وبشّر بها هو من مصاف الأقليّات من سوريا ولبنان ومصر، أيْ من نصارى المشرق العربي، أمثال يعقوب صرّوف، وفرح أنطون، وشبلي الشميّل، ولويس عوض، وأنطون سعادة، وسواهم. وهذا قولٌ فاسد؛ ذلك لأنّ الذين تبنّوا العلمانيةَ لم يكونوا نصارى بلاد الشام وحدهم، بل مسلمون أيضًا، أمثال الكواكبي وعلي عبد الرازق وقاسم أمين والعشرات غيرهم.

الحاجة إلى العلمانية، بعد عصر التنوير، برّرتْ حضورَها في أوروبا. فهل للمجتمعات العربية حاجةٌ إلى هذه العلمانية؟ يبتّ جورج طرابيشي في العدد الأخير من الآداب بأنّ العرب هم مِنْ أكثر المجتمعات حاجةً إلى العلمانية: فهي حاجةٌ إسلاميةٌ تحديدًا أكثر من كونها حاجةَ أقلياتٍ مختلفةٍ، ضئيلةِ العدد، تسعى إلى الحفاظ على انتمائها الوطني والقومي من دون الالتزام الإكراهي أو شبهِ الطوعي بالمقتضيات الشرعية الإسلامية.

بؤس العلمانية من بؤس العلمانيين

مذهلٌ الثَّبتُ التاريخيُّ، الذي أورده طرابيشي، للعلاقة المأزومة بين المسلمين تاريخيّاً. فمنذ مقتل الإمام عليّ بن أبي طالب، مرورًا بالعصرَيْن الأموي والعبّاسي، وما تلاهما من عصور «الانحطاط» العربي، لم تمرّ حقبةٌ لم يتذابحْ فيها السُّنةُ والشيعة. والمذهل أنّ أيّاً من تلك المجازر لم يَخْرجْ من الذاكرة: فالإمام عليّ ما زال حيّاً، ومأساةُ كربلاء لا تزال حزنًا مقيمًا، وعملياتُ القتلِ والسَّحْلِ والتدميرِ والتهجيرِ وتقطيع الرؤوس والأوصال وكلُّ ما يُصنَّف اليومَ في باب «جرائم ضد الإنسانية» مازالت تستعاد. والأكثرُ إذهالاً أيضًا أنّ المشرق العربي ماضٍ، مرةً أخرى، إلى الفتنة المعاصرة بين السُّنة والشيعة، في ما يُشْبه حربَ مئات الأعوام السابقة.

العلمانية حاجةٌ للمسلمين، إذنْ. ومن يَمْنعها ضالعٌ في ما سيُسْفَكُ من دماء المسلمين، سنّةً وشيعةً ودروزًا وإسماعليين ومهديين وعلويين... إلى آخرِ قائمةِ المِلل الإسلاميةِ المنتشرةِ في هذه البقعة الدامية.

والعراق نموذج. ولبنان نموذج. وجنوبُ السودان نموذج. وفي كلِّ الخارطة العربية خنادقُ تُحْفر لاستعادةِ عهودِ الفتنة القديمة: من عثمان، إلى آخرِ الخلفاءِ القادمين خلال الأعوام المئة المقبلة.

عاشرًا: ليس الرجلُ رأسًا للمرأة

وللمرأة حقُّها في العلمانية. ذلك لأنّ التزامَها مبدأَ الحرية يشرِّع أمامَها عمليةَ التحرر من القيود المفروضة عليها، باسم الشرع والتقليد والاجتهادات التحريمية التي تضعها في مصاف دون الرجل. فإذا كانت الذِّمِّيّةُ قد ألغيتْ بحكم الضرورة والتطوّر، وإذا كان الرقُّ الكريهُ قد انعدم (باستثناء الرقّ الأبيض الرائجِ كثيرًا في...)، فإنّ المساواةَ التامةَ بين الرجل والمرأة ممكنة.

لقد خَضعت المرأةُ لتقليدٍ كنسي وفق مقولة «الرجل رأسُ المرأة.» كما أُخضعتْ لتقليدٍ ديني إسلامي فَسَّر «القوامةَ» بالسلطة، والتمييزَ المؤقَّتَ بالمطْلق الأبدي، في قضية الإرث على سبيل المثال. ولكنّها عندما خَرجتْ من هذا التقليد، ومارستْ حريتَها على عقلها وجسدها، تَقَدَّمَ بها المجتمعُ أشواطًا بعيدة.

أحد عشر: الدين الدنيوي مستحيل

بعد سقوط صدّام حسين في العراق، كال الكثيرون تهمًا للعلمانية، وحَمّلوا النظامَ جرائمَ السلطة العلمانية. والحقّ أنّ هذا اعتداءٌ سافرٌ على العلمانية، لأنّ العلمانية لا تعني إقصاءَ الدين لإقامة دينِ الحزب ودينِ العقيدة ودينِ الدولة. ففي العلمانية ممنوعٌ أن يكون للدولة دينُها الدنيوي.

لقد حَوّل السوفياتُ الشيوعيةَ إلى دينٍ سياسي إكراهي، وهذا ليس من العلمانية في شيء. فمبدأُ العلمانية يقوم على ما جاء «أولاً» في هذا المقال، أيْ على الحرية: حريةِ الاعتقاد، وحريةِ الممارسة، وحريةِ الضمير، وحريةِ التفكير، وحريةِ تكوين الجمعيات، وحريةِ التعبير، وحريةِ اختيار السلطة واستبدالها.

فالدولة لا تَمْلك الفكرَ الصحَّ لتبشِّر به. لا تَمْلك تصوّرًا للخير لتُلْزِم الناسَ به. ليست ديّانًا على الفكر والعقل والضمير. وإذا كانت الدولةُ تحتكر العنفَ وحدها (بحسب ڤيبر)، فإنها لا تَحتكر المعرفةَ والفضيلةَ والخيرَ والضميرَ الأخلاقي والقيم.

إنّ تلويثَ العلمانية بالديكتاتوريةِ، والتوتاليتاريةِ، والهتلريةِ، والفرنكويةِ، والفاشيةِ، و«الاشتراكيةِ» العربية، ارتكابٌ فظيع. إنّ كلَّ تسلّطٍ فكري، باسمِ أيِّ عقيدة، دينيةٍ أو سياسيةٍ أو اجتماعية، لا يمتّ إلى العلمانية بصلة.

إذًا، العلمانيةُ كمبدإ، بريئةٌ من الأنظمة التوتاليتارية.

ولكنْ ماذا عن تركيا؟ لهذا السؤال جوابٌ مطوّلٌ في دراسةٍ لاحقة.

أما بعد

هذه المقدّمات توطئةٌ للدخول في المساءلة التالية: هل فشل العلمانيون، أمْ فشلت العلمانية؟

العلمانية، في المقدّماتِ الواردةِ أعلاه، ستبقى مثارَ حوارٍ وجدلٍ و... اتّهام. ستبقى مقبولةً من طرف، ومرفوضةً من أطراف. إلاّ أنّ ذلك ليس سببًا في نكوصها أو انتصارها أو تراجعِها أو تقدّمِها. فالعلمانية ليست فكرةً فقط، بلَ هي

قام الطائفيون بواجبهم الطائفي على أكمل وجه، ووجدوا حلفاءَ لهم في «العلمانيين» الذين اصطفّوا إلى جانب تيارات سياسية محتضَنة طائفياً بالكامل.

أيضًا سياسةٌ واجتماعٌ وتربيةٌ و... إنسان. وبهذا المعنى، فإنّها جزءٌ من نضالٍ يَدْفع المجتمعَ باتجاه التقدّم، إلى جانب النضال من أجل الديموقراطية وحقوق الإنسان والتشريع المدني والمساواة بين الرجل والمرأة... وكلُّ ذلك ليس معزولاً عن النضال القومي التحرري بالطبع: فأمةٌ ابتُليتْ بالتقسيم، والاحتلال، ومُثلّثِ النفط، وإسرائيل، والموقع الإستراتيجي المطموح به، لا يُمْكن فيها تأجيلُ القضايا، واختصارُ الصراع على وجهٍ من وجوه العمل دون الأخرى. إنّ النجاح في خدمة الأولويات لا يُعْفي العلمانيَّ من أن يكون تحريريّاً يخوض الصراعَ الوجوديَّ في فلسطين ضدّ الدول العدوانية (وهي بالمناسبة علمانية ولكنّ علمانيتَها احتكارٌ لأبنائها ومواطنيها)، كما يخوض معركةَ الديموقراطية وحقوقِ الإنسان والمساواةِ بين الرجل والمرأة.

مَنْ فشل: العلمانية أم العلمانيون؟ اخترتُ، للجواب على السؤال، المدى السياسيَّ اللبناني.

❖ ❖ ❖

عَرفت العلمانيةُ في لبنان سَبقًا ملحوظًا. فقد تبنّاها مفكّرو عصر النهضة، إمّا لحاجةٍ ماسّةٍ بعد فتنة ١٨٦٠، وإمّا لتأثيرٍ مباشرٍ من فكر عصر التنوير في أوروبا. وقد عَرَفَ بطرس البستاني كيف يترجمها في **نفير سوريا**، دعوةً وتبشيرًا تحت عنوان «الوطنية،» وكيف يحقّقها على مستوى التربية من خلال إنشاء مدرسةٍ مختلطةٍ تضمّ المسيحيين والمسلمين والدروز، فتيانًا وفتيات.

ثم تطوّرتْ هذه الفكرةُ على أيدي عدد من الكتّاب والمفكّرين، بحيث يُقِرّ عددٌ من المتابعين المعاصرين بأنّ عصرَ النهضة العربية في القرن التاسع عشر قد قام بواجبه كاملاً على مستوى التنوير. لقد كان أولئك الكتّابُ والمفكّرون نهضويين حقّاً، علمانيين فعلاً، دستوريين بالتأكيد، مؤيّدين للحرية والتحرر بجدارة. وبالمناسبة، لم يكن ذلك حكرًا على أقليةٍ مسيحية.

زغل العلمانيين

تبنّتْ أحزابٌ كثيرةٌ مبدأَ فصل الدين عن الدولة. فجُلُّ الأحزاب القومية والماركسية والاشتراكية، في تكويناتها المتعددة، نصّت على العلمانية، وضرورةِ تحرير الدولة والمجتمع من الطائفية والعنصرية. ولئن كان بعضُ الأحزاب أكثرَ تشدُّدًا وأصوليةً في علمانيته، وفي قواعدِه المتشكّلةِ من علمانيين عقائديين، فإنّ الأحزاب القومية الأخرى مارستْ إيمانَها العلماني بفتورٍ مَشُوبٍ بلوثةِ القواعد المنتمية إلى طوائف محددة: فالعروبةُ سُنّية، والشتراكية درزية، إلى آخره.

الحزبان الشيوعي والقومي كانا أصيلَيْن في المعتقد العلماني. فكيف كانت ممارستُهما؟

الحزب القومي الاجتماعي، بسبب خلافه مع دمشق ما قبل الناصرية ودمشق الناصرية، ودخولِه في عمليةٍ صِدامية، وَجَدَ نفسَه في معسكرٍ واحدٍ مع الرئيس كميل شمعون، ووجد نفسَه بالتالي إلى جانب حلفِ بغداد ومشروع آيزنهاور. وحين بدأت الفتنةُ عامَ ١٩٥٨، كان الحزبُ المذكورُ بندقيةً في المعسكر الماروني ضدّ الفريق العروبي، المحتَضَنِ من قِبل شرائحَ سُنّيةٍ ودرزيةٍ كاسحة إلى جانب الحزب الشيوعي العلماني والحركات والفصائل القومية العروبية.

بين العام ١٩٧٥ والعام ١٩٩٠، اختارت القوى العلمانيةُ في الحزب الشيوعي والقومي الاجتماعي ومنظمةِ العمل الشيوعي والأحزابِ القومية والاشتراكية العلمانية الدخولَ في معسكر قواه الأساسية، محتضنة من طوائف إسلامية، ومن قوًى فلسطينيةٍ مسلّحةٍ (وهذه كانت جيشَ المسلمين في لبنان، في مقابل الجيش اللبناني الرسمي المصنَّفِ جيشًا للمسيحيين).

قاتلت القوى العلمانيةُ قتالاً شرسًا، وقدّمت الشهداءَ في خنادق الطوائفيات المتناحرة. ولما أفلست الحربُ وانتهت الفتنةُ، التمَّ الشملُ اللبنانيُّ على زغلٍ طائفي، فأنتجتْ قوى الحرب الطائفية «اتفاقَ الطائف» الذي أرسى صيغةً طائفيةً متينةً وصلبةً وحديدية... وفاشلةً ومدمِّرةً وانتحارية. وكان أن خرجت

بؤس العلمانية من بؤس العلمانيين

الأحزابُ العلمانيةُ من الحروب الطائفية بانعدامٍ سياسي، وبات الثقلُ الطائفي كاسحًا وراجحًا.

أما في زمن السِّلم الأهلي المغشوش، فقد كان همُّ الأحزاب العلمانية تسلُّقَ القطار الطائفي، بإذنٍ من زعيمٍ طائفيّ رجعيّ متخلّفٍ وفاسد، لنيْلِ مقعدٍ نيابيّ أو وزاريّ أو حصّةٍ في إدارةٍ مهترئةٍ وفاسدةٍ ومفسدة. إنّ الكلام على العلمانية، ببلاغة ونصاعة وفصاحة، لا يُجْدي؛ والتبشير وحده عاجز؛ والاعتقاد المجرَّد عن العمل كذب؛ والادّعاء العلماني مع الغَرَقِ في الطائفية فجور. لا يُلام الطائفيُّ أبدًا على طائفيته، بل يُلام العلمانيُّ على خدمته الاختيارية ـ وبكامل وعيه وحريته ـ للطائفية ونظامها؛ فليس كلُّ مَنْ يقول «يا ربّ، يا ربّ، يَدْخل ملكوتَ السماء» (الأناجيل). القوى الديموقراطية والعلمانية الأخرى كانت في شتاتٍ لبناني، مدوِّنةً مسالكَ الطائفية. فلم تَترُكْ علاماتٍ مميّزةً وبارزةً على نضالها. أما قوى المجتمع المدني، والجمعياتُ العلمانية، فقد بَدَتْ من خلال مسيراتها ضعيفةً، ركيكةً، برغم إيمانها ونضاليتها.

على أنّ القوى الطائفية في لبنان، والشخصياتِ المدنيةَ، كانت تدرك مخاطرَ استعمال الطائفية. وتُظْهر المناقشاتُ النيابيةُ في زمن الانتداب درجةَ وعي هذا الخطر، حتى ذهب بعضُ النوّاب إلى حدّ المطالبة بالعودة إلى سوريا الأمّ إذا كانت الطائفيةُ ستُقَرُّ في الدستور. وعليه، فلقد اختار المشترعون الطابعَ المؤقَّت للطائفية المخفَّفة. إلاّ أنّ الممارسة كانت متشدِّدةً في الحفاظ على المؤقّت الطائفي وعلى تأبيده.

القوةُ المنتدَبةُ نفسُها تنبّهتْ إلى خطورة التعميم الطائفي، والظلمِ الذي قد يَلْحق بغير الطائفيين: وهكذا لحظ المندوبُ السامي الفرنسي، في القرار ٦٠ ل. ر، حصّةً لغير الطائفيين، وأتْبعهم بالقانون المدني المزمع إنشاؤه. وفي حين وُزّعت الحصصُ على الطوائف التاريخية، تُركتْ لغير الطائفيين خانةٌ كي يتسجّلوا فيها. لكنْ، عند التنفيذ، حَضَرت الطوائفياتُ وأَخذتْ حصّتَها كاملةً. أما العلمانيون فتخلّفوا، وذهبتْ حصّتُهم إلى الطائفيين!

التفوق الطائفي

وفي «اتفاق الطائف،» وبعد مذابح طائفيةٍ جسيمةٍ في حقّ الطائفيات المتناحرة، جرى التنبّهُ إلى مخاطر الاستمرار في الحالة الطائفية. فأَقرّ المجتمعون في الطائف، من نوّاب الأمة، ما يلي لتجاوز الطائفية، ولإنشاء نظامٍ سياسي مدني لبناني: ١ ـ إنشاء هيئة عليا لإلغاء الطائفية السياسية. ٢ ـ إقرار قانون انتخابي خارج القيْد الطائفي بعد انتخاباتٍ تجري على أساس المناصفة بين المسيحيين والمسلمين. ٣ ـ إلغاء الطائفية في إدارات الدولة، باستثناء الفئة الأولى.

فماذا فعلت القوى العلمانيةُ بهذه الممكنات؟ بعضُها ارتكب خيانةَ نفسِه علنًا: فقد اقترح الحزبُ القومي الاجتماعي مشروعًا انتخابياً خارجَ القيد الطائفي؛ ولكنْ حين حَضَر المشروعُ إلى الجلسة النيابية، صوّت نوّابُ الحزب ضدّه! لقد قَتَلوا ابنَهم، وغَسلوا أيديَهم علانيةً، ولم يحاسبْهم أحدٌ من القواعد، أو من أهل الفكر.

قام الطائفيون بواجبهم الطائفي على أكملِ وجه. دافعوا عن حصصهم الطائفية بجدارة. أقاموا مؤسساتٍ طائفيةً ناجحة. أَخذوا ما لهم من النظام، وما ليس لهم من المجتمع. تبنَّوْا واستخدموا كلَّ نتاجات الحداثة، ووظّفوها إعلامًا كاسحًا واستشفاءً مربحًا وتربيةً مرغوبةً واختصاصًا جامعيّاً متفوّقًا. أَخذوا المجتمعَ وطيّفوه، وحَشدوا صفوفَهم واتّحدوا في وجه محاولاتٍ يتيمةٍ وخجولةٍ لإنشاء «الهيئة العليا لإلغاء الطائفية» أو لإقرار «قانون اختياري» لمن يَرغب في عَقْدِ زواجٍ مدني. قَبضوا على النظام، وأَسروا المجتمعَ في بحبوحة الخدمات، وسَلبوا الدولةَ حتى آخر فلس. وللأسف، وَجَدوا حلفاءَ لهم من العلمانيين، الذين اصطفّوا إلى جانب تيارات سياسية محتَضَنَةٍ طائفيّاً بالكامل. النتيجة المحقَّقة: التراجعُ الذي أصاب الفكرَ اليساري والقومي والعلماني. فعددٌ كبيرٌ من أهل اليسار، الذين طالبوا مرارًا بدفن «الميثاق الوطني» وإحلالِ العلمانية مكانَه، باتوا من منظّري الحقبة «الكتائبية» السالفة بالتمام والكمال.

المشكلة ليست في صلاحية العلمانية بل في صلاحية العلمانيين؛ فقامتها لا تزال في مقامها، أما قامتهم ففي مقام الأقزام!

وتحوّلتْ يساريتُهم إلى تأبيد الانعزال، واحترام اتفاق الطائف، والاعترافِ بـ «خصوصيةِ لبنان» (الطائفية طبعًا)، وإقامةِ «التوازن الوطني» (الطائفي بالتأكيد)، والتنظيرِ لـ «الديموقراطية التوافقية» (الطائفية بالتمام والكمال).

وفيما تراجعتْ وتيرةُ الأحزاب العلمانية عن ممارسة العمل المقاوم، لأسباب مانعة، من خارجها ومن داخلها، اختصّت المقاومة الإسلامية بمهمة التحرير. وكان من المفترض أن تتفرّغ الأحزابُ العلمانيةُ، المواكبةُ للنضال التحريري، لخوض معركة العلمانية. ولكنّ الأحزاب القومية واليسارية والديموقراطية انسحبتْ إلى ممارسةِ عجزٍ كاملٍ، ظَهَرَ من خلال ضعفها إبّان الاصطفافات الطائفية الطاغية التي حَذَفت العلمانيةَ من التداول الإعلامي والسياسي والثقافي. لقد نجح العلمانيون في التخلّي عن علمانيتهم، وتفوّقوا في خدمة الطائفية بالدم والسلاح والمال. كما نجح الطائفيون في نصرة الطائفية وتعبئةِ جماهيرها بالحقد والعنصرية ونوايا القتل ورغباتِ الثأر، و«جَيّرتْ» إلى جانبها فلولَ العلمانيين الخائبين. وهكذا وصل لبنانُ إلى مرتبة الصفاء الطائفي والخواء العلماني.

أخطاء مميتة

كانت مهمةُ تغيير النظام الطائفي برمّته تقع على عاتق القوى الديموقراطية والعلمانية والقومية. ولكنّ هذه القوى استسهلتْ عمليةَ ركوب الموجاتِ السياسية الوافدةِ من الخارج لتغيير النظام. ولم نقرأ نقدًا للمسيرة التي خاضتها القوى العلمانيةُ، ولا نقدًا واضحًا يَخْلص إلى تحديد المنزلقات التي أودت بالعلمانية.

أولى الملاحظات على هذه المسيرة المائعة هي خطأُ الاطمئنان إلى النجاح المضمون في ركوب الموجات المحتَضَنةِ طائفيّاً (أناصريةً سُنيّةً كانت، أم اشتراكيةً درزيةً، أمْ حرمانيةً شيعية)؛ أيْ خطأُ توظيف التيارات الطوائفية في خطّةِ استئصالِ الطائفية وترجيحِ كفّة المواطنية والعلمانية.

ثانيًا: في الفتن الطائفية، تنتصر الطائفية. عامَ ١٨٦٠ انتصرت الطوائفُ وباتت ممثَّلةً في مجلس الإدارة في بروتوكول ١٨٦٠. بعد اتفاق الطائف عولجت الطائفيةُ بالمزيد منها. وحين فُتحت نافذةٌ للتدرّج في إلغائها، أَقفلتْها الطوائفُ لاعتبارات طائفية.

ثالثًا: المشاركة في النظام الطائفي من الداخل لا تجدي. ذلك لأنّ النظام أقوى من كلّ شركائه فيه، فكيف يقوى عليه طرفٌ ضعيفٌ يتمثّل في وزارةٍ أو إدارةٍ محسوبةٍ على مرجعية طائفية؟

رابعًا: العزوفُ عن أيّ مسعًى جدّي لإقرار قوانين مدنية أمرٌ كارثيّ. وللمناسبة، لا بدّ من ذكر الحادثة التالية: أَقْدَمَ الرئيس إلياس الهراوي على تبنّي مشروع زواج مدني اختياري، وأدْرجه في جدول أعمال، ورَفَعه إلى مجلس الوزراء، فوافق عليه بنسبة ٢٣ وزيرًا من أصل ٣٠، واعترض الرئيس رفيق الحريري عليه، ولم يَخْرج من أدراج مجلس الوزراء حتى الآن. لكنّ الغريب أنّ وزيريْن متزوجيْن علمانيّاً صَوّتا ضدّ المشروع (!)، وأنّ الوزراء المحسوبين على العلمانيين لاذوا بالصمت عندما حَرّضت المرجعياتُ السياسيةُ رجالَ الدين على التظاهر في شوارع العاصمة ضدّ هذا المشروع. يومَها، سكتت الأحزابُ. سكتت الجمعياتُ العلمانية. وانتصرت الطائفية.

إذًا، أزمةُ العلمانية في العلمانيين، لا في الطائفيين.

خامسًا: إلغاءُ النظام الطائفي غيرُ ممكن دفعةً واحدة، بل يَلْزم الحفرُ في جدرانه بقوةٍ وصبرٍ وإيمان. المستقبل لا يُصنع بالمعجزات بل بالإرادات، ولا يمكن أن يحصل ذلك إلاّ إذا كانت السياسةُ المتّبعةُ هي في إبرام عهدٍ يُفْضي إلى احتلال مساحةٍ في **المجتمع**. إنّ احتلالَ مساحاتٍ سياسيةٍ داخل القفص السياسي الطائفي هو تحليقٌ قصيرُ المدى. أما العمل في المجتمع فيقتضي إقامةَ مؤسساتٍ علمانيةٍ ناجحة. والحال أنّ معظم المؤسّسات اللبنانية إمّا طائفيةٌ بالكامل، وإمّا محسوبةٌ على طائفة، وإمّا محميّةٌ من طائفة. والسؤال: أين مؤسساتُ العلمانيين التربويةُ والثقافيةُ والفكريةُ والاجتماعيةُ والإعلاميةُ والصحّية؟ أين نسيجُ العلاقات الصحية بين القوى العلمانية؟

بؤس العلمانية من بؤس العلمانيين

لقد نجح الطائفيون في احتلال المجتمع المدني بمؤسّسات متفوّقة، ونجحوا في إفراغ الدولة من مؤسساتها الجامعة... كما نجح العلمانيون في إخلاء المجتمع للقوى الطائفية.

المشكلة ليست في صلاحية العلمانية، بل في صلاحية العلمانيين. قامةُ العلمانية لا تزال في مقامها، وأما قامة العلمانيين ففي مقام الأقزام.

مستقبل

بدأتُ محاولتي هذه من خلال التأسيس على الحرية. وعليه:

فإنّ من حقّ الطائفي أن يكون طائفيّاً، وعليّ واجبُ احترام خياراته. ولكنْ من حقّ العلماني أن يكون علمانيّاً، ومن واجب الطائفي احترامُ هذا الحقّ.

ولبنان، في مقدّمة الدستور، كما في المادة التاسعة منه، كَفَلَ حريةَ المعتقد، واعتبر هذه الحريةَ مطلقةً، أيْ غيرَ محدودة. فلماذا يُنْفى مَنْ يعتقد بالمبدإ العلماني من النظام، ويُحْرم مِنَ الحضور؟

أما الدعاوى التي يُطْلقها رجالُ الدين ضد العلمانية فمردودة، لأنّها عدوانية، ومنْ صنف الشتائم، ولا تمتّ إلى الحقيقة بصلة. لقد قدّمت العلمانيةُ في الغرب للأمير شكيب أرسلان مشهدًا جعله يقول: «رأيتُ في الغرب إسلامًا ولم أجد مسلمين...» أيْ إنّ مبادئ العدالة والرحمة ... مطبّقةٌ فعلاً من قِبل علمانيين.

إذا كان من حقّ العلماني أن يكون موجودًا ككائن ومواطن، فإنّ من واجباته السعيَ إلى أن يتمّ الاعترافُ به ككائنٍ موجود، متحيّزٍ في المجتمع، حاضرٍ في السياسة، فاعلٍ في الإدارة. ومن واجباته، كذلك، انتزاعُ حقّه بكافة الوسائل الديموقراطية (لأنّ اعتمادَ العنف في مجتمعٍ متطيّفٍ يَخْدم الطائفيين فقط). وهذا يعني أنّ الهدفَ من خلال هذه الحركة العلمانية، المبنيّةِ على الإقرار بالحقوق العلمانية للشخص العلماني، إنما هو للمشاركة في الحياة السياسية ومندرجاتها وتفرّعاتها. وهذا يعني أيضًا قبولَ العلمانيين بممارسة التواضُعِ الجمّ، والقبولَ بإقامة نظام مختلط، طائفي/علماني، تكون فيه للطائفيين حصصُهم، وللعلمانيين حصةٌ يحدِّدها حجمُ قوتهم وتأثيرهم في المجتمع وفي النظام.

وأما العلمانيون الراغبون في **إلغاء هذا النظام**، فليقولوا لنا كيف؟ لقد أثبتت التجربةُ اللبنانيةُ أنّ الإلغاء جرى من قِبل الطائفيين للعلمانيين، وبواسطة العلمانيين المفترضين.

هل تُمْكن إقامةُ نظامٍ مختلط؟ هل يُمْكن عقدُ هذا الزواج؟

الجواب ليس من اختصاص النظري، بل هو من المهمّات العملية. إذا استطاع العلمانيون، أحزابًا وقوًى ومنابرَ وجمعياتٍ وأفرادًا، أن يحقّقوا وجودَهم وأن يَنْتزعوا اعترافًا بوجودهم القانوني، وإذا استطاعوا بعد ذلك أن يضعوا آليةً لتوظيف هذا الحضور داخل النظام ليكونوا الممثّلين العلمانيين فيه، فإنهم يكونون قد وَضعوا الأساسَ العمليَّ لصراع جديد: بين العلمانيين والطائفيين داخل النظام وخارجه. والأقوى يَرْبح، والأجدر يَكْسب.

أما الركونُ إلى دعمٍ خارجي فيجب أن يُرفض لأنّه يُجْهض التحرُّكَ العلماني. لقد وَظّفت الطوائفُ الدعمَ الخارجي فخرّبت الصيغةَ، ودمّرت النظامَ الذي عُهِدَ إليه حمايةُ الطوائف.

لقد أكّدتْ كلُّ طائفة في لبنان حضورَها السياسي من خلال دعم أوروبي (الموارنة)، عربي ـ سُنّي (السنّة)، إيراني (الشيعة). لكنْ ليست ثمة طائفةٌ أو دولةٌ تَدْعم المشروعَ العلماني، وعلى العلمانيين أن يخوضوا معركةَ الانتصار... بواسطة العلمانيين.

لن تكون العلمانيةُ هديّةً من الطائفيين.

ولن تكون الديموقراطيةُ منحةً من الديكتاتوريين.

ولن تكون التنميةُ رخْصةً من الفاسدين.

بيروت

نصري الصايغ

كاتب من لبنان. من مؤلّفاته: **الطائفية على ضوء تاريخها ونتائجها، بولينغ في بغداد، لو كنتُ يهوديّاً، حوار الحفاة والعقارب: دفاعًا عن المقاومة.**

العلمانية في الوطن العربي

زياد حافظ

تواصل الآداب إصدارَ ملفّاتٍ عن العلمانية في السياق العربي ـ الإسلامي. والدفعة الأولى من الأبحاث مؤلّفةٌ من خمس دراسات قيّمة نُشرتْ في العدد الماضي، وفيها جولةٌ في المشهد العلماني وعرضٌ لأبرز الإشكاليّات التي تواجه العلمانيةَ أو الناجمة عن العلمانية، وتتّسم جميعُها بالجدّية والمستوى العالي والعمق في معالجة شتّى نواحي الموضوع الذي ما زال يثير الجدلَ في المحافل الفكرية والسياسية العربية. ومن ثم تشكّل تلك المساهماتُ إضافاتٍ هامةً إلى الفكر القومي العربي المعاصر، بل إلى الفكر العربي ككلّ.

ما أودّ تقديمَه في هذا الموضوع مساهمةٌ متواضعةٌ تحاول الإجابةَ عن سؤالين محدّدين: هل «أخفقت» العلمانيةُ في بلورة ثقافةٍ وسلوكٍ سياسيّين فعّالَيْن في مواجهة التخلّف السياسي والاقتصادي داخل المجتمعات العربية عند أصحاب الرأي والقرار؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا؟

أعي أنّ السؤالين يفترضان أنّ العلمانية «فشلتْ» في إنتاج تلك الثقافة وذلك السلوك، وأنّ هناك مَن سيعارض ذلك الاستنتاج، معتبرًا أنّ العلمانية نظامٌ سياسيّ مبنيّ على فكر محدّد يُنتج ثقافةً سياسيةً تحدِّد مسارَ الأمور. وهنا لا بدّ من التذكير بأنّ العلمانية ليست نظامًا سياسيًا بل طريقةٌ في التعامل مع شؤون الدنيا، تكون فيها مرجعيةُ القرار للإنسانِ الفردِ لا لسلطة رجال الدين. وأُوضح أنّ **سلطةَ رجال الدين في تسيير الأمور هي أصلُ المشكلة، لا الدين**. فالقيمُ الأخلاقيةُ التي تسود المجتمعاتِ «العلمانيةَ» نفسَها (بل والوثنيةَ أيضًا) منبثقةٌ من تعاليم الدين؛ لكنّ سلطةَ رجال الدين، ومثابرتَهم على توسّل الدين خدمةً لأغراضهم، وفقًا لاجتهاداتٍ بشرية محضٍ (لا إلهية)، هي أساسُ المشكلة... على الأقلّ في المجتمعات الغربية سابقًا، وفي الوطن العربي حاضرًا حيث تَستخدم أنظمةُ الاستبداد، المدنيةُ بامتيازٍ، الدينَ لأغراضها السياسية هي أيضًا.

أعتقد أنّ العلمانية لم تنجحْ في الوطن العربي كما نجحتْ في موطنها الأصلي (الغرب)، ولكنها لم تَغِبْ عن الساحة العربية، وإنْ أَوْحت الظاهرةُ الدينيةُ المستجدّة على المشهد العربي بالعكس. ويُعزى ذلك «الإخفاقُ» إلى طبيعة المشكلة كما تُطرح في الدول العربية: ففي حين أنّ العلمانيةَ منتوجٌ غربيٌ يعود إلى تاريخٍ معقّدٍ من الصراع على السلطة بين الكنيسة والقوى المدنيةً، انعدم ذلك الانفصامُ في تاريخ دولة الخلافة حيث العاملان المدنيُّ والدينيُّ مندمجان. وكما سأشير لاحقًا، فإنّ المشكلة كانت في هيمنة السلطة المدنية على الدين. وأما الموروث الحالي لتلك الإشكالية، من تأييدٍ أو معارضةٍ لمفهوم العلمانية، فيغيِّب يقينَ الموضوع، ألا وهو **الصراعُ على السلطة**: فهناك مَن يعتقد أنّ السلطةَ للدين، بينما يعتقد آخرون أنّ السلطة للدنيا. والحقّ أنّ الوضع القائم في الدول العربية لا يَسمح بالجزم في غَلَبة العلمانية أو الطابع الديني على الدول العربية، ولكنْ يرجَّح أنّ هذه الدول في منزلةٍ بين المنزلتيْن: فهناك أدلّةٌ قاطعةٌ تشير إلى أنّ السلوكَ العامَّ والثقافةَ العامّةَ ما زالا «علمانيي» الطابع، بينما هناك أدلّةٌ أخرى تفيد بصعود المظاهر الدينية في الخطاب السياسي والقانوني وتوحي بأنّ المرجعية الفكرية السياسية أصبحت «دينيةً.» وقد توحي الخطواتُ التي اتّخذتْها بعضُ السلطات في تثبيت الإسلام دينًا للدولة، أو في تثبيتِ دينِ رئيسِ الدولة، أو في الإصرار على تسمية المسؤول السياسي بـ «محمد» قبل اسمِه المتعارَفِ عليه، بـ «تديّن» الدولة أو الشأنِ السياسي العامّ، أو تشير على الأقلّ إلى محاولة تلك السلطات استرضاءَ القوى الإسلامية من أجل استخدامها ضدّ القوى القومية والتقدمية الطامحة إلى تحرير الأرض والوطن والخلاص من التخلّف والفساد المتفشّي لدى الأنظمة الاستبدادية المتحالفة مع الغرب. لكنّ الموروثَ العلماني في المجتمعات العربية، في المقابل، ما زال قائمًا وحيّاً، وإنْ كانت هناك محاولاتٌ حثيثةٌ لإلغائه، كما حدث ويحدث في مصر على سبيل المثال. فالعلمانية لا تَبرز تصوُّرًا متكاملاً للتاريخ والمجتمع عند العلمانيين كما عند أخصامها «إلاّ عندما يتعرّض واقعُها الكاسحُ إلى معاندةٍ من قِبل فكر فئاتٍ تَرُوم الاستئثارَ بالسلطة الثقافية والاجتماعية، وتاليًا، بالسياسة، باسمِ تراثٍ مناقضٍ

العلمانية في الوطن العربي

للواقع، سابقٍ عليه.»[1] هذا ما قاله المفكّرُ العربي د. عزيز العظمة في ما أعتقدُ أنه قد يكون أهمَّ وأنضجَ ما كُتب عن العلمانية بشكلٍ عامّ، وعن العلمانية في الوطن العربي بشكلٍ خاصّ. ويَحرص العظمة على تنبيهنا إلى «أنّ العلمانية كيانٌ تاريخي متعدّدُ الأشكال، متدرّجٌ في سياقات عديدة وأشكالٍ مختلفة، متعرّضٌ لمانعاتٍ شتّى.»[2] وما جاء به العظمة منذ أكثر من خمسة عشر عامًا عاد ليؤكّده في مقال مهمّ نشرتْه الآداب في العدد الأخير. فهو يشير إلى «بعض سمات التقدّم التي جنيناها في تاريخنا الحديثِ السريع التحوّل: فقد جنيْنا فهمًا مؤسساتيّاً ومدنيّاً للدولة، على تفاوتٍ وتائرِ التنفيذ وأشكالِه؛ وأدركْنا أنّ الدولة كيانٌ سياسي وإداري نابعٌ من المجتمع وتوازناته، على اعتلالها؛ وأنها نِصابٌ مدني بشري، لا ظلُّ الله على الأرض؛ وأنّ السياسة نشاطٌ بشري، لا عباداتٌ اجتماعية... وقد استوعب معظمُنا أنّ السياسة توافقٌ وصراعٌ على المصالح البشرية، وأنّ سُبُلَها هي التفاوضُ والنزاعُ والقسرُ والتمثيلُ السياسي بكافة أشكاله أو الاستئثار بهذا التمثيل؛ وأنّ رئاسةَ الدولة منصبٌ سياسي وتنفيذي وممارسةٌ لسلطةٍ اجتماعية وسياسية، لا نيابةٌ عن قوى خفية.»[3] وبمعنًى آخر، فإنّ مظاهرَ كثيرةً للعلمانية موجودةٌ فعلاً في واقعنا العربي وفي العديد من مفاصل المجتمع والسياسة رغم الهجوم على العلمانية. وما هذا الهجوم إلاّ ذريعةٌ للصراع على السلطة من أجل إنتاج **سلطةٍ مغايرةٍ** تستند إلى تصوُّرٍ للمجتمع مبنيٍّ على قراءةٍ خاصةٍ للدين، وإنْ كانت تحتفظ فيه بـ «الإدارة المدنية» للشؤون العامة، التي هي بطبيعتها علمانية، ولكنْ من دون الإعلان عن ذلك! فالنظر إلى «نجاح» العلمانية أو «فشلها» هو كالنظر إلى كأسٍ نصفُها مليءٌ ونصفُها فارغ.

إلاّ أنّ تراجعَ الخطاب القومي العربي وما يلازمه من مفاهيم «علمانية» في مواجهة التحدّيات السياسية والاقتصادية، بل والغزواتِ الاستعماريةِ الجديدة، أدّى إلى «احتلال» الخطاب الديني مسرحَ القرار السياسي غيرِ الرسمي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وبكلامٍ آخر، فإنّ تراجُعَ الخطاب القومي العربي (لأسباب يضيق بها هذا البحث) سَمح للخطاب الديني بخطفِ كلّ ما أدّى إلى بريقِ الخطاب الأول في خمسينيات القرن الماضي وستينياته. ومن ثم فإنّي مقتنعٌ بأنّ «نجاح» بعض الحركات الإسلامية في تصدُّرِ المشهد السياسي في المنطقة العربية يعود إلى تبنّي تلك الحركات أفكارَ التيار القومي العربي وقيمَه وأهدافَه، كالتصدّي للاحتلال الصهيوني في فلسطين والاحتلالِ الأميركي في العراق، بعد أن أخفقت الأنظمةُ المحسوبةُ على التيار «العلماني،» بل والتياراتُ المقاومةُ العلمانيةُ المنبتِ أيضًا، في مقاومة تلك الاحتلالات وسياساتِ الهيمنة الغربية على المقدّرات السياسية والاقتصادية والثقافية العربية. لقد استطاعت الحركاتُ الإسلاميةُ تملُّكَ قسطٍ كبيرٍ من المفاهيم العلمانية التي كان يروِّجها الخطابُ القومي ـ وهذا أمرٌ طبيعي لما هنالك من تلاقٍ بين التيار الديني والتيار القومي في مواجهة المشكلات التي تَعصف بالأمة، ولاسيما أنّ نشأة الفكرة القومية العربية لم تكن بعيدةً في الأصل عن محاولات الإصلاح الديني.

أعتقد أنه من المفيد العودة، ولو بشكلٍ سريع، إلى تاريخ نشأة الفكر العلماني والقومي العربي في أواخر القرن التاسع عشر في المنطقة العربية. وفي هذا المضمار لا بدّ من التسليم بأنّ النهضة العربية التي ظهرتْ في ذلك القرن كانت، في المرتبة الأولى، محاولةً لمعرفة أسباب تخلُّف المسلمين عن الغربيين، وبخاصةٍ أوروبا، بعد أن كانوا في ريادة الأمم في العصور السابقة. وتعود المساءلةُ العربيةُ إلى نتائج توغّل حملة بونابرت في أواخر القرن الثامن عشر، إذ استطاع هذا القائدُ الفرنسي هزيمةَ الجيش المصري في أقلّ من ساعتين، وتمّ آنذاك ترويجُ

---

١ ـ ٢ ـ د. عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٠ ـ ١١.

٣ ـ د. عزيز العظمة، «جولة أفق في العلمانية وشأن الحضارة،» الآداب، العدد السابق، ص ٦.

مظاهر العلمانية كثيرة فعلاً في واقعنا العربي، وما الهجوم على العلمانية إلاّ ذريعة للصراع على السلطة من أجل إنتاج سلطة مغايرة تستند إلى تصورٍ للمجتمع مبنيّ على قراءةٍ خاصةٍ للدين.

موقفٍ يقول بأنّ تلك الهزيمة لم تكن عسكريةً بل حضارية،[١] وراح الخطابُ الثقافي السائدُ يعزو تراجعَ المجتمعات العربية والإسلامية إلى مشكلةٍ بنيويةٍ **في الحضارة ذاتها** ويزعم أنّ الخلاص لن يأتي إلاّ بتبنّي الحضارة الغربية. غير أنّ الردّ الأول لمجمل المفكّرين العرب آنذاك (الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده، على سبيل المثال لا الحصر) كان ضرورةَ **إصلاح الفكر الديني**، والتأكيدَ أنّ المعضلة تكمن في الفهم الخاطئ لهذا الفكر. ثم جاء بعضُ المفكّرين الجدد (أمثال نصر حامد أبو زيد، ومحمد شحرور، وخليل عبد الكريم، وسيد محمود القمني، ومحمد عابد الجابري،...) فأكّدوا بدورهم أنْ لا إمكانيةَ لإصلاح المجتمعات العربية الإسلامية إلاّ من خلال مراجعةٍ شاملةٍ للفكر الديني واتّباع قراءاتٍ معاصرةٍ للنصّ الديني. ولكنْ، في المقابل، نشأ تيارٌ فكري في أوائل القرن العشرين (سلامة موسى، طه حسين، أحمد لطفي السيد،...) اعتبر أنّ الفكر الديني هو أساسُ المشكلة، وأنّ نهضةَ الأمة لن تتحقّق إلا بتبنّي مقوّمات الفكر الغربي، وبخاصةٍ نهج العلمنة.

❖ ❖ ❖

استمرّت تلك المعاركُ الفكريةُ إلى اليوم، إذ لن تُقبل محاولاتُ عددٍ من المفكّرين تبيانَ مواضع التوافق بين الإسلام والعلمانية.[٢] فالخطاب الإسلامي الذي يتبنّاه الإسلاميون المتشدّدون، بما يتضمّنه من مفهوم «الحاكمية الإلهية،» أصبح المقياسَ الذي يُقتدى به للتعبير عن «الموقف الإسلامي،» بغضّ النظر عن أنّ كثيرين من المثقفين المسلمين المعاصرين يرفضون ذلك النوعَ من الخطاب الديني،[٣] وعلمًا أنه يَضرب عرضَ الحائط بواقع الحال: ألا وهو **كونُ الإسلام بحدّ ذاته أمرًا متحوّلاً**.[٤] هذا من جهة. ومن جهةٍ أخرى، يذهب البعضُ في الاتجاه المعاكس تمامًا، فيتبنّى الطرحَ السائدَ في المجتمعات الغربية والمعادي للإسلام.[٥] فالغرب عند هذا البعض، وبخاصةٍ عند الليبراليين العرب، هو المثالُ الذي يجب الاقتداءُ به. ولا عجبَ، والحالةُ هذه، أن يَعتبر عددٌ كبيرٌ من هؤلاء أنّ ما بلغتْه المجتمعاتُ العربيةُ من آفاقٍ مسدودةٍ يبرّر عمليةَ التغيير الآتي من الخارج؛ فهذا التغيير، على حدّ قولهم، يَحمل في طيّاته الحداثةَ والتقدّمَ لأنّه يَقْضي على الاستبداد بشكلٍ عامّ، وعلى نفوذ التيار الديني بشكلٍ خاصّ، ويكرّس أيضًا الخطابَ والثقافة العلمانيّيْن.

أسهمت الهجمةُ الأميركيةُ على المنطقة العربية في تأجيج الصراع الفكري بين «العلمانيين» وأرباب التيار الديني. فالقضاء على النظام «العلماني» البعثي في العراق أدّى إلى بروز مكوّناتٍ موضوعيةٍ لخلخلة النسيج الاجتماعي العراقي؛ وأصبح الخطابُ الديني، بل الفئويُّ المذهبيُّ التفتيتيُّ بامتياز، هو قاعدةَ التداول السياسي العراقي. وقد أعلنت الإدارةُ الأميركية أنّ هدف الاحتلال هو إعادة تكوين المنطقة على أسسٍ عرقيةٍ ومذهبية... ولكنْ تحت يافطة «الديمقراطية.» بيْد أنّه لا يمكن أن تتواجدَ الديموقراطيةُ والفئويةُ المذهبية التي تتناقض

---

١ ـ فيصل جلول، «أربعون الهزيمة،» **كلنا شركاء** (رسالة إلكترونية تصدر يومياً عن موقع .all4syria.org)، ٢٠٠٧/٨/٢٩.

٢ ـ أنظر في ذلك مؤلّفات محمد شحرور.

٣ ـ د. نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، الطبعة الثالثة (القاهرة: مكتبة المدبولي، ١٩٩٥).

٤ ـ العظمة، «جولة في أفق العلمانية،» مصدر مذكور، ص ٧.

٥ ـ الأدبيات المعادية للإسلام قديمةٌ، وتعود إلى دانت أليغيري في مؤلّفه **الكوميديا الإلهية** في القرن السادس عشر، مرورًا بأرنست رينان وخطابه الشهير دفاعًا عن الحضارة الغربية. المضحك المبكي أنّ بعضَ الفئات في لبنان تَنْظر إلى رينان بإعجاب كبير، وتشيّد له التماثيلَ (بلدية غزير، ٢٠٠٧)! والجديرُ بالذكر أنّ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده قاما بالردّ على رينان. أنظرْ أيضًا نقدَ ذلك الخطاب الشهير في مؤلّف د. جورج قرم، **انفجار شرق الأوسط: من تاميم قناة السويس إلى غزو العراق ١٩٥٦ ـ ٢٠٠٣** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٦)، الفصل الثاني.

مع مفاهيم العلمانية: فالفئوية تأتي بنظام غير ديموقراطي، يكون الولاءُ فيه للطائفة ولمرجعيتها، لا للوطن. والحق أنّ الولاء للوطن، المرتبطَ بالأرض، قد يأتي بالديموقراطية ـ والأخيرةُ، بطبيعتها، علمانيةُ المنشإ والثقافة ـ بينما لن تأتي العلمانيةُ بالضرورة بالديمقراطية وإنما يُحتملُ (بل يرجّح) أن ينشأ نظامٌ استبداديٌّ علمانيٌّ.[١] ويَعتبر التيارُ الإسلامي التقليدي، بل والمتشدّدُ، العلمانيةَ والديموقراطيةَ بدعتيْن آتيتيْن من الخارج ومتناقضتيْن مع تراثنا الإسلامي. لكنّ المفارقة اللاذعة هي ردّةُ فعلِ «الليبراليين» العرب: فهم الذين ينادون بضرورة التخلّص من استبداد التيارات الدينية والثقافة الأصولية أعطَوْا أيضًا الشرعيةَ الفكريةَ والسياسيةَ والأخلاقيةَ للغزو الأميركي الذي أنتج، وما زال يُنتج، مقوِّماتِ التفتُّتِ والتشرذم على أسس مذهبيةٍ وعرقيةٍ بحجّة الديمقرطية «العلمانيةِ» المضمون أصلاً ولكنْ بنتائج مختلفة. فالمطالبة بشيءٍ أعطت عكسَه!

❖ ❖ ❖

على صعيد آخر لا بدّ من التذكير بأنّ روّاد إصلاح الفكر الديني في عصر النهضة في القرن التاسع عشر (الكواكبي، الأفغاني،...) لم يكونوا غائبين عن الفكر القومي العربي ـ وهو بطبيعته فكرٌ علمانيٌّ. وهذا يدعونا إلى نبذ التناقض المبتذل بين الأفكار التي تتناول الإصلاحَ الديني، وتلك التي تَصْدر عن وعيٍ قومي. فمثلاً يقول محمد عمارة في تحقيقه لـ **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني** إنّ الأخير كان يعي وعيًا كاملاً أنّ التناقض بين الدين والقومية غيرُ صحيح، وأنّ الفهمَ المستنيرَ للإسلام يجعل ذلك التناقضَ في غير مكانه ـ فلكلٍّ فضاؤه الفكريُّ والثقافي. وهذا ما دعا الأفغاني إلى التمييز بين «الأصول الجوهرية،» كالروابط القومية، والعقيدة الدينية.[٢]

في مطلق الأحوال تفيد المراجعُ البحثيةُ في ذلك الموضوع بأنّ بذورَ العلمانية موجودةٌ في الإصلاح الديني الإسلامي.[٣] والتمييز المفروض يجب أن يكون بين الدين واللاهوت. فالدين «منظومةٌ من التصوّرات الماورائية حول العالم، من حيث الخلق والخير والشرّ، ويُعتبر الإلهُ المفهومَ المركزيَّ في هذه المنظومة التي تتعيّن بأشكالٍ من الطقوس والعبادات تقرِّب الإنسانَ من الخالق.»[٤] أما اللاهوت «فهو نمطٌ من المعرفة المتراكمة تاريخيّاً والمنتَجَةِ من قِبل جمهورٍ من الناس اختُصّوا بعملية الدعوةِ والتلقينِ والشرح والتفسيرِ والاجتهاد... والحق أنّ اللاهوت ليس مجردَ تطوّرٍ آليّ في قلب الدين بل هو، وقبل كل شيء، عمليةُ تلاؤمٍ مستمرةٌ تَفْرضها جملةُ الشروط التاريخية الاجتماعية والاقتصادية والفكرية المستجدّة دائمًا حيث لم يعد النصُّ الأصلي قادرًا على الإحاطة بالجديد الدائم.»[٥] ويمكن القولُ إنّ الإصلاح الديني هو اللاهوتُ الحديثُ المعاصر «الذي سعى ويسعى للتلاؤم مع مشكلات العصر المعاش.»[٦] إصلاحُ اللاهوت هذا بات ضروريّاً أمام إخفاق النظام الديني في حلّ المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية منذ بداية العصر الإسلامي. وعليه، فإنّ نظام الخلافة مثلاً ليس «إسلاميّاً،» ولا ضروريّاً للإسلام كما أوضح علي عبد الرازق،[٧] الأمرُ الذي بَرَّرَ ويبرِّر اللجوءَ إلى «أحكام علمانية.» فالتجربة الأموية، ومن

١ ـ كما يمكن أن يكون النظامُ الاستبدادي غيرَ علماني؛ ذلك لأنّ الاستبدادَ يستند إلى منطق القوة المفرطة، لا إلى أية قيمةٍ أخلاقيةٍ أو دينية.

٢ ـ جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة: الكتابات السياسية**، الجزء الثاني (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨)، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٩. كما أنّه لا بدّ من الاعتراف بأنّ جذور الفكر القومي موجودة في الإسلام دينًا وحضارة. راجع: هالة سلام مقصود، **المضمون الإسلامي في الفكر القومي العربي: ١٩٠٨ ـ ١٩٤٤**، أطروحة دكتوراه قُدّمت في جامعة جورج تاون في واشنطن في الولايات المتحدة عام ١٩٨٩.

٣ ـ د. أحمد البرقاوي، «العلمانية،» الجزء الثاني، **كلنا شركاء** (رسالة الكترونية يومية تصدر عن موقع all4syria.org)، ٢٠٠٧/٦/٢٧.

٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ المصدر السابق.

٧ ـ علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة، ١٩٢٥).

التجربة التاريخية لنظام الحكم في دار الإسلام تفيد بأنّ الدين لم يكن في جوهر السلطة، وإنْ كانت السلطة مولجة بحماية الدين وتطبيقه.

بعدها العباسية، أقرَبُ إلى التجربة البيزنطية والفارسية في نظام الحكم الملكي الوراثي ممّا يمكن أن يُستخرَجَ من النصّ القرآني والحديث الشريف. وفي ظلّ الخلافة الأموية والعباسية، والعثمانية أيضًا، لم يكن هناك ما يوازي «مجلسَ حلٍّ وعقدٍ» ذا طابع ديني ضمن الدولة. فـ «الأمير» أو الوزير في الغالبية العظمى كان ذا «معرفةٍ فقهيةٍ ضعيفة، وكان يسيِّر الدولةَ على أساس خلفياتٍ ومواهبَ لا تتعلّق بالامتياز الديني بل بأعرافٍ اجتماعيةٍ وقَبَليةٍ وأحيانًا بفضل الوجاهة العسكرية.»[١] وهذا لا يشير بالضرورة إلى «فسوقٍ» مستحكمٍ عند أولئك الحكّام، وإنما كان هناك إجماعٌ غيرُ معلن «على خصوصية حاجات الدولة، التي كانت تقتضي سياسةً تستأنِس ولكنها لا تهتدي بالسلطة الشرعية في الشؤون المدنية.»[٢] والتجربة التاريخية لنظام الحكم في دار الإسلام تفيد بأنّ الدين لم يكن في جوهر السلطة، وإنْ كانت السلطة مولَجةً بحمايةِ الدين وتطبيقِه. بكلامٍ آخر، **فقد وُجدت نقاطُ تلاقٍ بين قسمٍ كبيرٍ من مفاهيم العلمانية والدين.** وهنا لا بدّ من لفت النظر إلى أنّ المقصود بـ «العلمانية» بمفهومها الغربي يرمي إلى تحرر السلطة المدنية من سلطة الكنيسة؛ وأما في دار الإسلام فليست هناك مؤسسةٌ دينيةٌ مشابهةٌ للكنيسة، كما أنّ المؤسسة الدينية المتمثّلة في الفقهاء لم تكن تَفرض إرادتَها وتصوّرَها على الحاكم، بل العكسُ هو الواقع. وعليه، يمكن أن تُفهم العلمانيةُ في المجتمعات العربية والإسلامية بشكلٍ معكوس، أيْ بوصفِها تحريرًا للدين من سلطة الحاكم. فالحال أنّ المؤسسة الدينية في الإسلام، المتمثّلةَ في مجمع الفقهاء والمدارس والجامعات الإسلامية، قد تحوّلتْ إلى مؤسّسة تشرعِن سلوكَ الحاكم القائم وتبرِّر مخالفاتِه الشرعية. طبعًا هناك استثناءات، لكنها لا تغيّر في واقع الحال، وهو أنّ الفقهاء هم فقهاءُ السلطة.

❖ ❖ ❖

تبقى طروحاتُ الحركات الدينية من سلفيةٍ إلى جهادية، وهي تنادي بدمج الدين بالدولة. غير أنّ ذلك ليس إلا اجتهادًا تقابله اجتهاداتٌ مضادّة حوّلتْها قوةُ الدعاية والترويجُ الإعلاميُّ إلى مرجعيةٍ دينيةٍ ـ سياسية مقابلَ الطروحات المختلفة عنها. ولكنْ، في هذا المجال نفسه، يمكن أن نلاحظ نموَّ حوارٍ وتقاربٍ بين التيار الديني والتيار القومي، تمثَّلَ في «المؤتمر القومي العربي» بشكلٍ عامّ و«المؤتمر القومي ـ الإسلامي» بشكل خاصّ. وهذا ما يزيدنا قناعةً بأنّ الفجوة بين التيارين الرئيسين في الوطن العربي ليست قدرًا لا يمكن تفاديه، بل إنّ التقاربَ، حتى الوصول إلى تفاهم إستراتيجي يَضْمن وحدةَ الأمة في مواجهة الأخطار، هو أحدُ أهداف الناشطين في المؤتمريْن المذكوريْن.

لذلك إذا قبلنا تلك الفرضيةَ، التي تَحفظ لكلٍّ من الفكر القومي والفكر الديني المستنير مجالَه الخاصّ، فستَسقط عندئذ المقولةُ الشائعةُ عند غلاة الإسلاميين الذين يَنْبذون الخطابَ القومي ويعتبرونه بدعةً. ونتيجةً لتلك الفرضية نأتي إلى **أول** مضامين العلمانية، وهو التمييز بين الدين والمجتمع «كمجاليْن مختلفيْن.»[٣] فالدنيا تتعلّق بأشكال الحياة المجتمعية والثقافية والعلمية، بينما الدينُ هو علاقةُ الفرد المؤمن بالإله.[٤]

أما العنصر **الثاني** في مضمون العلمانية، وهو جوهر العلمانية الذي يثير الجدل، فهو فصلُ الدين عن الدولة. والحال أنّ الرؤية السائدة عند الحركات الإسلامية هي أنّ الإسلامَ دينٌ ودولةٌ، ولا يجوز الفصلُ بينهما. لكن هذا الاستنتاج مبنيٌّ على اجتهاد، لا على نصٍّ دينيّ قاطع، ويقابله استنتاجٌ مختلفٌ مبنيٌّ على اجتهادٍ آخر. ومن هنا يمكن فهمُ معاداة رجال الدين للعلمانية؛ ذلك «أنّ الدولة هي التعبير السياسي والحقوقي والسيادي للأمة والمجتمع والدولة الدينية، أيْ تلك التي تجعل الحكمَ فيها خاضعًا لأوامر إلهيةٍ مقدّسة، تَفْرض على الناس خياراتِها وقوانينَها، من دون أن تعبِّر هذه القوانينُ عن حركة التاريخ وحاجات المجتمع.»[٥]

١ ـ ٢ ـ طارق الكحلاوي، «العلمانية في السياق العربي ـ الإسلامي،» الآداب، العدد السابق، ص ٢١ ـ ٢٢.

٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ د. أحمد برقاوي، «العلمانية،» الجزء الأول، **كلنا شركاء** (رسالة إلكترونية يومية تصدر عن موقع all4syria.org.)، ٢٠٠٧/٦/٢.

العلمانية في الوطن العربي

والجدير بالذكر أنّ الدولة العلمانية دنيوية: فقوانينها دنيوية، وكذلك سلطتُها التشريعية والتنفيذية والقضائية؛ وأما الدولة الدينية فقوانينُها وسلطاتُها التشريعية من مصدرٍ واحد، وهو النصُّ والسُّنّةُ واجتهادُ الفقهاء الذين يتكلّمون باسمِ الأمة إنْ لم نقل بالوكالة عنها، علمًا أنه ليس في الإسلام من وسيط بين المؤمن والله؛ وبالتالي، فإنّ المؤسسات الدينية القائمة هي من صنع الإنسان، وإنْ كانت هناك محاولات لتغطيتها بالقدسية.

أما السمة **الثالثة** للعلمانية فهي أنّ المواطَنة فيها هي انتماءُ الفرد إلى الدولة، بمعزلٍ عن معتقده الديني.[1] ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ بعض العلمانيين يَعتبرون العلمانيةَ «نمطَ حياة وليست نظامَ حكمٍ يَفْصل الدينَ عن الدولة.»[2] وهؤلاء، بحسب عزمي بشارة، ليسوا بعلمانيين فعلاً، «إذ يتبيّن أنهم يستبدلون الدينَ بالنرجسية حالَ توجيهِ أيِّ نقدٍ لهم...، ويقدّسون قيمًا دنيويةً أكثرَ ممّا يقدّس غيرُهم قيمًا سماويةً، ويُبْدون أصوليةً وعنفًا كلاميًا وجسديًا في السياسة... من القومية المتطرفة وحتى النفعية المتطرفة، ويبيعون الطبقات الوسطى والغنيةَ التي تهيمن عليها الثقافةُ الاستهلاكيةُ شعاراتٍ تصل حدَّ الفوبيا من الدين والمتديّنين.»[3]

أما حجّةُ أرباب الخطاب الديني بأنّ العلمانية لا تتلاءم والخصوصيةَ الثقافيةَ الإسلاميةَ فهي تتجاهل أنّ «الخصوصية الثقافية متعددةُ المنابع والروافد، فيها من الدين الكثيرُ، وفيها أيضًا من الفولكلور والتقاليد والأعراف السائدة.»[4] لكنّ أنصارَ الخصوصية الإسلامية استطاعوا تسييسَ الخطاب الثقافي في وجه ما يعتقدونه غزوًا فكريًا وثقافيًا آتيًا من الغرب لضربِ وحدةِ الأمة عبر خلخلة مفاهيمها الثقافية. وهم يتّهمون الحداثيين بتسهيل خطط الدول الغربية ومؤامراتها عبر «افتعال» بعض القضايا، كتصوير المرأة في مجتمعات المسلمين مظلومةً وشبهَ معطّلةٍ ومهمّلة، وأنّ الرجل قد استأثر دونها بكلّ شيء.[5] وما ذلك كلُّه في نظرِ منتقدي العلمانية «إلا ثمرةُ مؤامرةٍ مدبَّرةٍ من الغرب، أو مظهرٌ من مظاهر فساد العقل أو العقيدة، أو رجّةٌ عن جادّة الصواب، أو نمطٌ من الكفر جديد.»[6]

◆◆◆

أما بخصوص السجال الدائر حول العلمانية في الوطن العربي ومدى تلاؤمها مع الإسلام فأعتقد أنّه سجالٌ فكريٌّ نظريٌّ يتجاهل الواقعَ التاريخي والمادي الذي نشأتْ فيه العلمانية وازدهرتْ من خلاله. فالعلمانية هي نتيجةُ صراعٍ لتحرير المجتمع من معتقداتٍ كبّلتْ نموَّه الاقتصادي والاجتماعي. ذلك أنّ التحرر من سلطة الكنيسة تلاه بناءُ الدولة القومية التي اعتمدتِ التصنيعَ الداخليَّ والاستعمارَ الخارجيَّ لتحقيقِ نموّها ورفاهيتها. هناك مَنْ يفسِّر التقدمَ في الغرب، سواءٌ في أوروبا أو في أميركا الشمالية، كنتيجةٍ لقرن التنوير الفكري في القرن الثامن عشر وظهور الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر وما رافق ذلك من تحوّلاتٍ في التعاطي السياسي الذي حَدَّ من جموح الاستبداد الملكي واللجوء إلى عقدٍ اجتماعي عبر آلية التداول في الحكم في النظام المسمّى بـ «النظام الديموقراطي.» كما رافق ذلك التطوّرَ، في رأيهم، ترسيخُ ثقافة العلمانية في مفاصل المجتمع كافةً. ولكنّ ما يَغفل عنه ذلك التفسيرُ هو قيامُ الدول الغربية باستعمار القارات في إفريقيا وفي آسيا، شرقًا وغربًا ووسطًا. إنّ الاستعمار الغربي متلازمٌ مع نموّ الدولة القومية الغربية والتقدم الصناعي والثقافة العلمانية، الأمرُ الذي يُضعف في رأيي صوابيةَ النموذج الغربي وإمكانيةَ نقله إلى المجتمعات العربية. فهل باستطاعة أحدٍ أن يَجْزم بأنّ «نجاح» النموذج الغربي «العلماني» مستقلّ عن الاستعمار؟ وهل

---

١ ـ د. أحمد برقاوي، «العلمانية،» الجزء الأول، **كلنا شركاء** (رسالة إلكترونية يومية تصدر عن موقع all4syria.org.)، ٢٠٠٧/٦/٢.

٢ ـ ٣ ـ عزمي بشارة، «أسئلة على العلمانيين العرب مع انتصار الإسلام المعتدل في تركيا،» **الحياة**، ٢٠٠٧/٧/٢٦.

٤ ـ ٥ ـ عمار علي حسن، «الخصوصية الثقافية في الخطاب الفكري الإسلامي المعاصر،» **المستقبل العربي**، حزيران ٢٠٠٧، ص ٣٢ ـ ٣٧.

٦ ـ د. أحمد برقاوي، «العلمانية،» الجزء الخامس، **كلنا شركاء** (رسالة إلكترونية يومية تصدر عن موقع All4syria.org)، ٢٠٠٧/٦/٢٤.

الاستعمار الغربي متلازم مع نموّ الدولة القومية الغربية والتقدُّم الصناعي والثقافة العلمانية، الأمرُ الذي يُضعف في رأيي صوابية النموذج الغربي وإمكانية نقله إلى المجتمعات العربية.

الاستعمار حالةٌ شاذّةٌ عن التركيبة السياسية الاقتصادية الاجتماعية السائدة آنذاك، بل واليومَ أيضًا؟ وبالتالي هل العلمانية موصومةٌ، بشكلٍ أو بآخر، بإنتاج الاستعمار؟ وهل العلاقات الاقتصادية الناجمة عن النظام الرأسمالي السائد في الغرب مرتبطةٌ بشكلٍ عضويّ بالعلمانية؟ هل تمّ استغلالُ مضامين العلمانية للوصول إلى علاقات اقتصادية غير متوازنة داخل المجتمعات الغربية، وبين المجتمعات الغربية والدول النامية التي كانت في قبضة الاستعمار؟ هل الدولة القومية العربية المرتقبة معنيّةٌ بذلك، وهي المولَجةُ بتحقيق المشروع النهضوي الوحدوي بأبعاده الستة: من حريةٍ، وديموقراطيةٍ، ووحدةٍ، وتنميةٍ مستقلّة، وعدالةٍ اجتماعية، وتجديدٍ للتراث؟

ومن جهة أخرى، ألم تتّجه العلمانيةُ في سلوك العلمانيين إلى نوعٍ جديدٍ من الدين؟ أليس الدين موجودًا في العلمانية والمجتمعات العلمانية؟ يحاول د. جورج قرم الإجابةَ على ذلك في واحدٍ من آخر مؤلّفاته، **المسألة الدينية في القرن الحادي والعشرين**.[١] فالعولمة الاقتصادية أدخلتْ علاقاتٍ اقتصاديةً واجتماعيةً وثقافيةً جديدةً أدّت إلى توتّرات في المجتمع الغربي ساهمتْ في «عودة» الدين إلى المشهد السياسي الغربي. القضية، إذن، هي قضيةُ مأزق السلطة في تلك المجتمعات واللجوء إلى توسيل الدين في خدمة السلطة أو إنتاج سلطةٍ جديدة. وهذا ما يحصل أيضًا في المجتمعات العربية، حيث يعاد استعمالُ الدين لتكريس وشرعنةِ سلطةٍ لم تكن في يوم من الأيام شرعيةً حسب المفهوم الحديث للشرعية: ذلك أنّ السلطة الموجودة هي نتيجةُ عملِ العنف، ويحاول المسيطرون عليها إضفاءَ الشرعية عليها. الدين، إذن، قوةٌ أساسيةٌ لا يستهان بها، ولكنْ للأسف يتمّ توظيفُها لأغراضٍ دنيويةٍ فقط ولمصالحَ ضيقةٍ لفئات قليلة.

❖ ❖ ❖

وفي مجالٍ آخر، فإنّي أعتقد أنّ تجاهلَ **البعد الاقتصادي** في معالجة موضوع العلمانية يقلّل من فهمنا لها ويَحْصرنا في المجال الفكري النظري. فالحق أنّ العلمانية تلازمتْ مع تطوير البنية الاقتصادية في دول الغرب، والتي تتّسم أساسًا ببنًى منتجة؛ وأما البنيةُ الاقتصاديةُ للدول العربية، فتستند بشكلٍ أساسي إلى الريْع. ولقد أشرتُ في مقالٍ سابق[٢] إلى العلاقة العضوية بين نظام الاقتصاد الريْعي السائد في الوطن العربي وتفشّي الفئوية، أطائفيةً كانت أمْ مذهبيةً أمْ قبليةً أمْ عشائريةً أمْ قطاعيةً (عسكرية مثلاً)؛ كما أنّ العديدَ من الأحزاب السياسية التي هيمنتْ على المشهد السياسي العربي كانت تَشُوبها الفئويةُ بشكلٍ من الأشكال. وسببُ ذلك أنّ البنية الاقتصادية مبنية على توزيع الريْع الذي يتلقّاه رأسُ الهرم السياسي والاجتماعي ويوزّعه وفقًا للبنية الفئوية للمجتمع. وعليه، فإنّ عدم ترسيخ العلمانية في المجتمعات العربية، برغم وجود بعض مظاهر العلمانية فيها، يعود في رأيي إلى غيابِ بنيةٍ اقتصاديةٍ منتِجةٍ لا تعتمد على الريْع الاقتصادي المالي؛ فهذا الغياب يُسْهم في التمسك ببنًى وثقافاتٍ اجتماعيةٍ، كالدين أو المذهب أو القبيلة أو المنطقة، من أجل المشاركة في توزيع الحصص العائدة من الريع. فالحال أنّ الاقتصاد المنتِج يحتاج إلى أسواقٍ تَسُود فيها المنافسةُ، وعلى العميل الاقتصادي من ثم أن يتسلّحَ بالكفاءة الإنتاجية لتصريف منتوجه؛ وهذا يعني أنه لا يستطيع أن يبني مؤسستَه الاقتصاديةَ على قواعد الفئوية، بل يحتاج إلى الكفاءات. ومبدأُ المساءلة والمحاسبة يتناقض مع مبدإ الفئوية والاقتصاد الريعي. ولمّا كانت العلمانيةُ نقيضَ الفئوية الدينية، فإنّ الثقافة العلمانية لا يمكن أن تتبلور إلاّ إذا توفّرت القاعدةُ الاقتصاديةُ للقضاء على تلك الفئوية.

وقد حاولتْ كلٌّ من مصر عبد الناصر، وعراق البعث، وجزائر جبهة التحرير الوطني البومدينية، على سبيل المثال، بناءَ

١ ـ Georges Corm, **La question religieuse au xxie siècle** (Paris : La Découverte 2006).

٢ ـ راجع مقالتنا «الفئوية واقتصاد الريع والفساد،» الآداب، عدد ١/٢، ٢٠٠٧.

العلمانية في الوطن العربي

اقتصادٍ منتجٍ لا يعتمد على الريْع إلاّ لبناء تلك القاعدة المنتجة، وتلازمتْ تلك السياسةُ مع شيء من تخفيف نظام الفئوية أو الطائفية، واستبدالِه بثقافةٍ دنيويةٍ لا علاقة لها بالموروث الديني الطاغي في عصر الليبرالية المتحالفة مع الاستعمار. إلاّ أنّ الحقبة الناصرية كانت قصيرة، وكانت موضعَ هجوم تحالفِ الإمبريالية والرجعية العربية والصهيونية (وهو تحالفٌ ما زال قائمًا ضدّ أية محاولةٍ تحرُّر وإنْ كانت «دينيةَ» المنبت)؛ وكذلك الأمرُ بالنسبة إلى الجزائر والعراق. وتمّ ترويضُ تلك الدول من خلال حروب داخلية أو خارجية أدّت في آخر المطاف إلى الإتيانِ بنظامٍ سياسي يركّز على الريع على حساب القاعدة المنتِجة. وفي المقابل، كانت هناك دولٌ عربيةٌ تحمل لواءَ الإسلام وفقًا لخطابها السياسي المعلن، ولكنها تتحفّظ عن مقاومة الظلم بكافة أشكاله (على ما تدعو تعاليمُ الدين الحنيف)، بينما بنيتُها الاقتصاديةُ بنيةٌ ريعيةٌ ماليةٌ بامتياز.

إنّ ما أريد قولَه هو أنّ التحرر الوطني السياسي والاقتصادي والاجتماعي هو خطابٌ قومي بامتياز، والخطاب القومي خطابٌ ذو مضمون علماني ويُفضي إلى قاعدة اقتصادية منتجة للثروة بناءً على **المجهود** لا على تقاسم الريْع. وبالتالي عندما تتصدّر حركاتٌ دينيةٌ معركةَ التحرر الوطني والسياسي والاقتصادي والاجتماعي، فهي تمارس ثقافةً علمانيةً (أيْ دنيوية) لا ثقافة ماورائية.

❖ ❖ ❖

ذلك الأمر لن يغيِّبَ عن بالنا أنّ الصراع بين التيارات الدينية والعلمانية قائمٌ وشرس. ولكنّ أربابَ التيار الديني يروّجون لخطابٍ يصفونه بـ «الديني،» في حين أنّه خطابٌ شموليٌ إقصائي رافضٌ للغير ورافضٌ للعقل، بل ورافضٌ للتراث الإسلامي المبني أساسًا على العقل. إنّ هيمنةَ ذلك الخطاب في وسائل الإعلام أدّت إلى تراجع الخطاب العلماني، الذي اقترن ـ ويا للأسف ـ بعددٍ من «العلمانيين» المنظِّرين للاستبداد، أو المنظِّرين (بالعكس) للغزو الأميركي وسيلةً وحيدةً لإجراء التغيير في المجتمعات العربية. وعليه، تبدو العلمانيةُ في انحسار في الوطن العربي، وإنْ أشارت الدلائلُ إلى أنّ الثقافة العلمانية موجودةٌ في مفاصل المجتمعات كافةً كما ذكرْنا. وتبقى المعركةُ قائمةً في مواضيع تصدّرتِ المشهدَ الثقافي حول الأحوال الشخصية، ولاسيّما ما يتعلّق بشؤون المرأة.[1] ولكنْ، في هذه الساحة ذاتها، هناك محاولاتٌ جدّيةٌ لعدم السماح للرؤية المتحجّرة بالسيطرة: فمن داخل المجتمع الديني توجد محاولاتُ إصلاحٍ في الفقه، وبخاصةٍ في فقه المرأة، وفقًا لقراءات تعتبرها معاصرة.[2] غير أنّ المسؤولية تقع أولاً وأخيرًا على عاتق المثقفين العلمانيين الحقيقيين الذين أَخْلى كثير منهم الساحةَ الثقافيةَ والسياسية.

❖ ❖ ❖

وهنا يكمن لبُّ المشكلة في رأيي. فمسؤوليةُ تراجع الخطاب القومي ومضمونِه العلماني تقع أولاً وآخرًا على المثقف العربي نفسِه. ولا أريد التجنّي ههنا على جميع المثقفين العرب، ولا سيّما القوميون الذين مازال كثيرٌ منهم متمسّكين بمبادئهم القومية والتقدمية ولم يَخضعوا للمال وللسلطة. ولكنّ أكثرية المثقفين تقع في خانة المثقف الساقط، وبخاصةٍ أولئك التي تستضيفهم المحطّاتُ الفضائيةُ العربيةُ الموالّةُ من النفط. هذه المعضلة كانت، وما تزال، محورَ نقاشاتٍ طويلةٍ مع عدد من المفكّرين، أَذْكر منهم داوود خيرالله وجورج قرم وعبد الكريم الخليل على سبيل المثال لا الحصر. ويردِّد د. خيرالله مقولةً أعتقد أنها صحيحة، وهي أنّ المثقفَ القوميَّ العربيَّ بشكلٍ خاصّ، والمثقفَ العربيَّ بشكل عامّ، مصابٌ بثلاث مصائب، كلٌّ منها قاتلٌ في حدّ ذاتها، فكيف إذا اجتمعتْ في آن واحد؟! المصيبة **الأولى** هي أنّ هذا المثقف

١ ـ د. محمد شحرور، **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: فقه المرأة** (دمشق: الأهالي للنشر والطباعة، ٢٠٠٠).

٢ ـ د. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ١٩٩٠).

تراجُع أو انحسار الخطاب القومي ومضمونه العلماني يعودان إلى تخاذل عدد كبير من المثقفين المحسوبين على التيار القومي.

يعطي لنفسه أهميةً تفوق ما يستحقّه، ويبالغ في قدرته الذاتية، ناظرًا إلى الآخرين بشيءٍ من الاستعلاء، ومعتبرًا أنّه المحرّكُ الأساسي إنْ لم يكن الوحيدَ في المجتمعات العربية، متجاهلاً العواملَ الأخرى في حركة التغيير، في حين أنّ دوره ـ وهو أساسي بلا شكّ ـ متلازمٌ مع عوامل أخرى. أما المصيبة **الثانية** فهي افتقارُ المثقف العربي إلى ثقافة تَربط النتيجةَ المنشودةَ بالمجهود المطلوب. فهذا المثقف لا يثابر على العمل لتحقيق النتيجة، وليس معنيّاً بأيّ مجهودٍ لتسويقها وتفعيلها، وإنما يتوهّم أنه بمجرد خروج أفكاره إلى العلن «تتحقّق» النتيجة. وهكذا تغيب المساءلةُ والمحاسبةُ وتقييمُ العمل المبذول. وهنا نصل إلى المصيبة **الثالثة**، وهي دناءةُ النفس. فالمثقفون العرب، بشكلٍ عامّ، يَملكون الاستعدادَ النفسي لتسويق أنفسهم عند الحاكم أو النافذ، في حين أنّ الوصوليةَ والانتهازيةَ كفيلتان بوأد الإبداع وقتلِ الانتاج. فلقد رافق المثقفُ العربي، بشكلٍ عامّ، التحوّلاتِ السياسيةَ التي حصلتْ بعد غياب عبد الناصر، وأصبح بوقًا للطروحات السياسية التي تَطلّبها منه المالُ النفطي. وهناك مَن يفلسف تلك العلاقةَ لتبرير الانحراف، زاعمًا أنها علاقةُ المثقف النظري بـ «الواقع العملي»! ومن هنا برزتْ ثقافةُ الهزيمة التي تبشّر بضرورة تبنّي «الواقعية،» والابتعادِ عن «اللغة الخشبية» وعن الطروحاتِ القومية التي لم تكن «إلاّ ظاهرةً صوتيةً» إلخ... والخلاصة هي أنّ تراجُعَ أو انحسارَ الخطاب القومي ومضمونِه العلماني يعودان إلى تخاذلِ عددٍ كبيرٍ من المثقفين المحسوبين على التيار القومي.

❖ ❖ ❖

وختامًا، فإنّ العرب والمسلمين حريصون على تراثهم، لأنّه جزءٌ أساسيٌّ ومكوِّنٌ للهوية العربية. ومن ثم ينبغي على الخطاب التحديثي الذي يروِّجه المثقفون العرب الأخذُ في الاعتبار إمكانيةَ التواصل مع التراث بغيةَ تجديده. بعضُ مروِّجي الخطاب «العلماني» العربي يعتقدون بضرورة قطع الصلة مع «التراث» الذي يتحمل، على حدّ زعمهم، مسؤوليةَ تكبيل حركة التطور. وهذا غيرُ صحيح: ذلك أنّ المشروع النهضوي الوحدوي العربي يركّز على ضرورة تجديد التراث. ولكنّ البحث ما زال جاريًا من أجل إيجاد الآلية المطلوبة لتحقيق ذلك، وتلك هي إحدى المهامّ الأساسية الواقعة على عاتق المثقف العربي.

واشنطن ـ بيروت

د. زياد حافظ

كاتب وباحث عربي من لبنان.

لقاء خاصّ بالمطران «المزعج» غريغوار حدّاد

حاوره: سماح إدريس وجاك الأسود

ولد نخلة أمين حدّاد عام ١٩٢٤ في سوق الغرب من أب إنجيلي وأم روم كاثوليك. وتلقّى دروسه التكميلية والثانوية، ومن ثم الفلسفة واللاهوت، في الإكليريكية الشرقية (التي كانت تابعة للآباء اليسوعيين) في بيروت. بين العامين ١٩٥١ و١٩٦٥ كان النائب الأسقفي العامّ لأبرشية بيروت للروم الكاثوليك. أسّس بين ١٩٦٠ و١٩٦٧ عدة حركات: «التثقيف الذاتي،» «الحركة الاجتماعية اللبنانية،» «واحة الرجاء»... وبين ١٩٦٨ و١٩٧٥ انتخبه السينودس متروبوليت بيروت وجبيل وتوابعهما. عام ١٩٧٥ نشأتْ أزمةٌ بينه وبين البطريرك والسينودس بسبب مقالات في مجلة آفاق التي كان قد أسّسها مع لجنة رباعية عامَ ١٩٧٤. فترك السينودس سنة ١٩٧٥ وقام بنشاطات اجتماعية مختلفة مثل: «هيئة إنماء قضاء عاليه» و«تجمّع الهيئات الأهلية التطوعية.» أسّس عام ١٩٨٠ التيار العلماني. اعتكف بين ١٩٩٢ و١٩٩٧ في دير للمتوحّدين في فاريا ثم اللقلوق، وفي بطريركية الروم الكاثوليك ـ الربوة منذ العام ١٩٩٨. اعتُدي عليه بالضرب قبل بضعة أعوام من قِبل أحد الأصوليين «المسيحيين.» وهذا اللقاء أجراه في بيروت الناقدُ الفنّي واللغوي جاك الأسود، ورئيسُ تحرير الآداب.

العلمنة والدين وحوار الأديان

*** ترى انحرافًا عن النّهج العلماني الشامل في المؤتمرات التي تقدّم الحوارَ الإسلامي ـ المسيحي. هل يَظهر تناقضٌ هنا؟**

أحيانًا يَخْلط النّاسُ بين الحوار الإسلامي ـ المسيحي والعلمانية. الحوار الإسلامي ـ المسيحي نوعٌ من الاهتمام بالدين والتفاعل بين الدينين والتأكيد أنّ الإنسان، من دون دين، يَنْقصه شيء. وأما العلمانية فلا تهتمّ بهذه الأمور كلّها، ولا تحكي عن الدين. ثمّةَ نوعٌ من الاستقلالية التامّة بين ما هو للعالَم (وكلمة «العَلْمانية» مشتقّة من «العالَم») وما هو للأديان. الخلط بين الاثنين أساسٌ لمشاكل عديدة، بما فيها «الديموقراطيةُ التوافقية»: فهذه تبدو وكأنّها تطوُّرٌ في النظام اللبناني نحو العلمانية، بينما هي في الواقع تشديدٌ على الطائفية، وقد كرّسها «اتفاقُ الطائف» في الرئاسات الأولى والوظائف الكبرى.

ثمّ إنّ مثل هذا الحوار بين الدّينيْن لم يبدأ بعد. أتذكّر أنّه، سنةَ ١٩٧٦، عُقِدَ مؤتمر في ليبيا وطُلِبَ إليّ أن ألقي كلمة. فقلت إنّه يجب أن تكونَ هناك أمور مشتركة [بين الدينيْن]، سمّيتُها «الجوامعَ المشتركة». **أوّلها** الإيمانُ بأنْ لا إله إلاّ اللّه، **وثانيها** أنّ هناك أنبياء وأنّ محمّدًا منهم. وقامت القيامة عليّ في لبنان إذ كيف أقول إنّ محمّدًا نبيّ!

*** ماذا يريدون أن تقول؟**

ـ ربّما يريدونني أن أقول إنّه كان رئيسَ ميليشيا إسلاميّة!

*** ولكنْ، ألا يساعد الحوارُ الإسلامي ـ المسيحي، في رأيك، على التّوصُّل إلى العلمنة الشاملة؟**

ـ لا يساعد أبدًا.

*** هل يُضِرُّ؟**

ـ كذلك لا يُضِرّ. الموضوعان مختلفان تمامًا.

*** كيف تحدِّد الموضوعَ الثّاني؟ أهو سياسي؟ اجتماعي؟**

ـ اجتماعي ـ سياسي، إنّه السؤال عن شكل نظام المجتمع: أيحترم الأديانَ من دون أن يكون لها تأثيرٌ فيه، أمْ لا يسأل عنها؟ ثمّة نوعٌ من الحياد التّامّ والموقف اللاّمبالي. تكون علمانيّاً، أمؤمنًا كنت أمْ ملحدًا أمْ لاأدريّاً. وهذا مهمٌّ جدّاً.

*** تقول أنا مؤمن بالله ولذلك أنا علماني.**

ـ هذا أنا.

*** ولكنْ، في مكانٍ آخر، تقول ما معناه أنّ العلمانية تحتضن المؤمنَ واللاّأدريَّ والملحدَ.**

ـ أنا واحد من هؤلاء: المؤمن! مثلُ هذا القول لا يعني أنّ الموقف يجب أن يعمّم، وإنّما هو موقفٌ شخصيّ. يسألني كثيرون كيف يمكن أن أكون مطرانًا وعلمانيّاً في وقتٍ واحد. يظنّون أنّ ثمّةَ تناقضًا بين الاثنين. وأنا أقول لهم، في موقفي هذا، إنّه لا وجود

العلمانية ليست فقدانَ القيم، بل التشديدُ على إنسانيّتها بلا مرجعيةٍ دينية.

للتناقض في أيّ حالٍ من الأحوال. لا بدّ من التّمييز بين موضوعَي الإيمان والعلمانية حتى لا نخلطَ شعبانَ برمضان.

*** يُستخلص من ذلك أنّ اللاأدريّ أو الملحد يمكن أن يساهم في بناء العلمانية الشاملة.**

ـ لكنّ هذا لا يعطيه امتيازًا. فلا يكون الإنسانُ أكثرَ علمانيةً لأنّه ملحدٌ أو مؤمن.

*** اللافت في هذا الموقف هو استنتاجُ العلمانية من الإيمان.**

ـ هذا موقفي الشخصي.

*** ولكنّك تقول «لذلك،» تقول أنا مؤمن بالله، ولذلك أنا علماني.**

ـ أنا مؤمن لأنّ المسيحية، في صلب مفهومها، بالنسبة إليّ أنا، هي: كلُّ النّاس متساوون مهما كان إيمانُهم. لا أَحْكم على المسلم أو الملحد انطلاقًا من كوني مسيحياً. أنا أحترم الجميع من دون أن أستثني الملحدين واللاأدريّين. وهذا موقف متطوِّرٌ على صعيد الإيمان الإنساني. كثيرون يفكّرون أنّ دينهم هو الدّين الحقّ، وأنّ الأديان الأخرى لا تساوي شيئًا. كلُّ هذا غلطٌ بغلط. وبلادنا مؤسَّسةٌ على مثل هذه الأشياء.

*** وفي مكانٍ آخر تغوص أكثر في هذا الاتّجاه: «كلّما أصبح المسيحيون مؤمنين بالإنجيل حقّاً، والمسلمون مؤمنين بالقرآن حقّاً، أصبحوا قادرين على تكوين وطنٍ علمانيٍّ حقّاً.» أَوَيُمْكن أيضًا أن نقول: «كلّما أصبح الملحدون ملحدين حقّاً واللاأدريّون لاأدريّين حقّاً...» أمْ كلامُكَ يعني المؤمنين فقط؟**

ـ أقصد المؤمنين إيمانًا حقيقيّاً، لأنّ الإيمان الحقيقي لا يلغي أيّاً من الإيمانات الأخرى. جاء في القرآن: ﴿مَنْ شاء فليؤْمِنْ ومَنْ شاء فليَكْفر﴾. يمكن أن تستمدَّ من القرآن إمكانَ أن تكون ملحدًا وتَبْني مجتمعًا مع غيرك من النّاس. هذه التمييزات مهمّة جدّاً جدّاً. الخلطُ بين المفاهيم يورِّط اللبنانيين في أمور كثيرة بلا طائل. ثمّة انتقادٌ متبادلٌ، اليومَ، بين السّنّة والشيعة، حول ما يجري عندنا في عاشوراء. كيف يُعْقَلُ أن نبنيَ وطنًا ما زالت القيمُ والمؤسّساتُ فيه تابعةً لمرجعيّاتٍ وزعماء يستعيدون أيّامَ الوليد ويزيد ومعاوية والحسن والحسين، وكأنّهم ما زالوا عائشين بيننا يخوضون معاركَ ماضٍ عمرُه أكثرُ من ألفٍ وثلاثمئة سنة؟!

*** وموضوعُ صلب المسيح؟**

ـ كذلك الأمر، أيضًا وأيضًا...

*** لماذا، بعد عقودٍ من النّضال في سبيل العلمانية الشاملة، ما زلنا لا نَعْرف العلمانية؟ لقد سبق أن شبَّهتَ معرفتَنا الجزئيةَ بها بتلمّسات العميان الذين يحاولون معرفةَ الفيل وكلٌّ منهم يحكي عن حيوانٍ مختلفٍ تبعًا للجزء الّذي تحسّسه منه! أيعود ذلك إلى ضعفٍ في تفكيرنا ومعرفتنا، أمْ إلى نوعٍ من التّجهيل المقصود؟**

ـ العلمانية بحدّ ذاتها تشمل قيَمًا مختلفةً كثيرة. ومَنْ يتوقّف عند إحدى هذه القيَم يتبيّن له تحديدٌ معيّنٌ للعلمانية، ومَنْ يتوقّف عند غيرها يتبيّن له تحديدٌ آخر. غنى المفهوم سببٌ من أسباب الاختلاف في الرّأي تجاه العلمانية. انظرْ كيف تطبَّق العلمانيةُ حاليّاً في فرنسة والمملكة المتّحدة والولايات المتّحدة... يقول الأميركيون إنّهم علمانيون مئةً في المئة بينما يؤسِّس بوش العالم كلَّه على المسيحية النيوبورن! كيف يكون بوش علمانيّاً وفي الوقت نفسه لا يَقْبل إلاّ المسيحيةَ البروتستانتيةَ النيوبورن، وكلّ مَنْ تبقّى من المسيحيين غلطٌ بغلط؟ هنا يتبيّن مزجٌ بين الدّين والمجتمع، وهو أصلُ الشّرور كلّها.

*** وكيف نخلّص العلمانيةَ من هذه الشّرور؟**

ـ حين نَقبل بالآخر كما هو، ونُؤسّس مجتمعًا يَقْبل فيه الكلُّ بمبادئَ وقيمٍ ومؤسّساتٍ لا تلغي أحدًا.

العلمانية والسلطة الدينية والزمنية

*** العلمانية المُدْخَلة فوقيّاً عبر القوانين أو الدّستور هي سببٌ تضخّم الحساسيات الطائفية في بعض البلدان (في فرنسة وتركية، مثلاً، وتحت البَعْثَين)، كتعبيرٍ عن الكبت. وأما في بلدانٍ أخرى، فيبدو تطبيقُ القيم اللاطائفية طبيعيّاً وكأنّه لا يحتاج إلى قانون.**

لقاء خاصّ بالمطران «المزعج» غريغوار حدّاد

ـ كلُّ هذا يرجع إلى الأمر نفسه. يجب أن يكون المجتمع قائمًا على مبادئ، أساسُها الاعترافُ بالإنسان قيمةً مطلقة، أيّاً كان موقفُكَ من الدّين أو الإلحاد. ولأنّه قيمةٌ مطلقة، فعلى المجتمع أن ينظِّم نفسَه على أساس أن يكون من أجل كلّ إنسان وكلّ الإنسان. أيْ لا إلغاء لأحدٍ ولا إلغاء لأيّة قيمةٍ إنسانية، أجسمانيةً كانت أمْ فكريةً أمْ روحية. العلمانية ليست فقدانَ القيم، بل التّشديدُ على إنسانيتها بلا مرجعيةٍ دينية.

*** كنتَ، في زمن الحرب، ضدّ السلطة اللبنانية، السياسية والحزبية والعسكرية. فأنتم، في «تيّار المجتمع المدنيّ،» تَعدّون زعماءَ لبنان الطائفيين، على هذه المستويات جميعًا، مستندين إلى زعامةٍ غيرِ شرعية لكون مبرِّراتها تستند، وهمًا وضلالاً، إلى تمثيل المسيحية وتمثيل الإسلام. وقد عَبّرتَ صراحةً عن لاشرعية السلطة اللبنانية بالقول إنّها تستند إلى «شريعة الغاب،» رغم ادّعائها الاستنادَ إلى الدّستور والميثاق الوطني والأعراف والقوانين. فهل تقترح دستورًا جديدًا أو ميثاقًا وطنيّاً جديدًا غيرَ قائمٍ على التمثيل الطائفي؟ وما ستكون عناوينُه العريضة؟**

ـ العنوانُ الأكبر هو الإنسان كقيمةٍ مطلقة. يجب أن نضع نصْب أعيننا دائمًا تنميةَ الإنسان الفرد بكلّ المكوّنات الّتي تجعل منه إنسانًا بالفعل. قد نكتشف في الإنسان قيمًا مختلفةً في بلدٍ مختلف، فإذًا يجوز أن تَدْخل النّسبيّةُ في القيم الّتي تجعل من الإنسان إنسانًا. وهنا يجب أن يظلّ الحوارُ مفتوحًا، فلا يلغي أحدٌ الآخرَ حتّى على صعيد العلمنة، وإلاّ صارتِ العلمنة دينًا جديدًا يلغي الآخرين، وما هذا من العلمانية في شيء. بل يمكن أن يصل بنا الأمرُ إلى نوعٍ من الدكتاتورية الفكرية النازية أو الفاشية.

*** ما هو دورُ السلطات الدينية في الدولة والمجتمع المنشودَيْن؟ وما سيكون دورُ الدين فيهما؟ لقد شدّدتَ على أنّ الدين لا سلطةَ له على أساس أنّ المسيح قال: «لا تَدْعوا لكم على الأرض سيّدًا ولا أبًا ولا معلّمًا، فكلّكم أُخوَةٌ،» وعلى أساس قول القرآن مخاطبًا محمّدًا: ﴿لستَ عليهم بمسيطِر﴾ وكذلك: ﴿إنّا أرسلناكَ شاهدًا ومبشّرًا ورسولاً﴾. وفي رسالةٍ وجّهتَها إلى ميشال عون وسمير جعجع بعد حرب الإلغاء (ولم تنشرْها أيّةُ جريدة) جَهَرْتَ بأنّ المجتمع المسيحي نقيضٌ للمسيحية، لأنّ «مملكة المسيح ليست من هذا العالَم.» فما هي مقوّمات السلطة العلمانية اللاعنفية؟ وهل يمكن أن تجتمع السلطةُ واللاعنف؟ أليسَ مفهومُ السلطة ذاته قائمًا على درجةٍ ما من العنف؟**

ـ لقد أجاب غاندي عن ذلك حين كوّن مجتمعًا يضمّ الملايين من البشر دونما مرجعية فكرية دينية. كان غاندي يرفض تقسيمَ المجتمع الهندي طبقاتٍ مغلقةً، منها طبقةُ المنبوذين. آمن بالهندوسية، واحترم الإسلامَ والمسيحيةَ في الوقت نفسه. يمكن، إذًا، أن تبنيَ مجتمعًا تكون قيمُه إنسانيةً ونابعةً من متطلّباته الخاصّة في الوقت نفسه. لكلّ بلدٍ إمكاناتُه الّتي تجعله قادرًا على إعطاء الإنسان كرامتَه وحريته.

*** ولكنْ ثمة اليومَ حركةٌ واسعةٌ لمقاومة الاستعمار والهيمنة والعولمة، مع مفاهيم استشهادية. لماذا علينا دائمًا أن نحدِّدَ كيفيةَ مقاومة الظّلم بناءً على نموذجٍ واحدٍ، مثل غاندي في الهند ومارتن لوثر كنغ في الولايات المتّحدة؟ لماذا لا نحترم تجاربَ جديدةً مثلَ الانتفاضة في فلسطين والمقاومة في الجنوب اللبناني؟ ألا يمكن أن أكون مقاتلاً وعلمانيّاً في الوقت نفسه؟**

ـ عندئذٍ لا تكون إنسانيّاً. حين يمكنك أن تقتل الآخرَ لأنّه ليس معك أو، كما في انتفاضة الفلسطينيين الأولى، حين تَضْرب إنسانًا بحجر...

*** أنت ضدّ انتفاضة الحجر أيضًا؟!**

ـ نعم، لأنّ ثمّة عدم احترام للإنسان كقيمة. فالإنسان قيمةٌ مطلقة. كلُّ ما يمسّ به، كلُّ شيءٍ ينال من قيم المساواة والعدالة والحرية والتضامن، ينال من مطلقيّة الإنسان.

حين نُجري دراسةً على مدى تأثير العُنف في تطوُّر العالَم، نكتشف أنّه قلّما حدث تطويرٌ ذو شأنٍ بوساطة العنف. يمكنُ أن تَنتُجَ منه توعيةٌ، إشارةٌ، لفتُ انتباهٍ إلى بعض الأمور المَنْسيّة. مثلاً: الكيان الفلسطيني الذي كان مهمَلاً، لا يحظى بأيِّ اهتمام، جاءتِ انتفاضةُ الحجارة وأثّرَتْ في وعي الناس له، فازداد مؤيّدو الفلسطينيين، وصار هناك مئة وأربعةُ بلدانٍ مع

الأولوية في لبنان هي لقانونٍ انتخابي يُلْغي كلَّ مَنْ يترشّح إلاّ من قِبل أحزابٍ لاطائفية.

القضية الفلسطينية. كلُّ القيم الإنسانية موجودةٌ في هذا المجتمَع الفلسطيني، وهي قيمٌ لا تلغي الإسرائيليين، وقد تساهم في إقامة بلدٍ مشتركٍ، فيه المسلمُ والمسيحي واليهودي، المؤمنُ وغيرُ المؤمن. إنّنا نسعى إلى أمورٍ يمكن أن يصل إليها العالمُ ذاتَ يوم، كلاً على طريقته.

*** ولكنْ سبق أن تكلّمتَ على تحرير فلسطين. بل إنّك تطالب بإزالة الكيان الإسرائيلي. كيف يمكن التّعايشُ بين الكيانين الإسرائيلي والفلسطيني؟**

ـ كلاّ! ليس هذا هو المقصود، بل التّعايشُ بين اليهود والمسيحيين والمؤمنين وغيرِ المؤمنين، أي العلمانية الشاملة.

العلمنة والعروبة والعولمة

*** في بحثك القيّم «العروبة والإسلام» تَخْتم بضرورة التمييز (لا الفصل) بين المفهومين، وذلك لاعتباراتٍ تعريفية وتاريخية، ولمصلحة الحاضر والمجتمع المدني. وتشدّد على أنّ العروبة والوحدة العربية هدفٌ للعرب. أعلى العروبة أن تمشيَ جنبًا إلى جنبٍ مع العلمنة من أجل وطنٍ قويٍّ وعادل؟ وإذا قصرنا الكلامَ على لبنان، ألا ترى أنّ شرط وحدة اللبنانيين وكرامتهم وقوّتهم مرتبطٌ بضرورة اعتبار كيانهم جزءًا لا يتجزّأ من الأمة العربية؟ ألا ترى أيضًا أنّ على مطلب العلمنة أن يُقرَنَ بمطلب عروبةٍ متجدّدة، أيْ بمطلب تعريفٍ جديدٍ للعروبة قائمٍ على الحرية والانفتاح والديموقراطية؟**

ـ هل العروبة ضرورةٌ لعالَم اليَوْم؟ وهل العولمة إلغاءٌ للعروبة أو لأيّة قوميةٍ بحدّ ذاتها؟ سؤالان جديدان. فلنرجعْ إلى القيمة الأساسية للإنسان. بالعولمة الإيجابية الصحيحة، من دون سلبيّاتها، نتخطّى العالَم ـ الكلّ والعالَمَ ـ اليوم.

*** هذه هي العولمة البديلة أو العولمة الإنسانية...**

ـ إنّها تعني أن يكون الإنسان مُواطِنَ العالم بأَسْره. (Citoyen du monde). أحلام... كلام... يقول لي الكثيرون: «تحكي هكذا لأنّك مطران.» وهذا ليس بصحيح. بل أقوله لأنّيَ إنسانٌ وأؤمن بالإنسان. ثمّة شغلٌ كثيرٌ على الإسلام كإسلام، لاكتشاف القيم الإنسانية في القرآن، ونقدِ الانحرافات نقدًا جذريّاً. مثلاً: الآية الآنفة الذّكر ﴿لستَ عليهم بمسيطِر﴾. تلغي كلَّ جدلٍ حول الخلافة من الراشدين إلى الأمويين والعبّاسيين وحول طلَبِ إرجاعها. كلّ هذا ضدّ القرآن!

*** ولكن هذا نصٌّ من نصوص عدّة...**

ـ لهذا السّبب يجب أن نعرف لماذا هناك نصٌّ واحدٌ مختلفٌ عن باقي النّصوص. فقد طُلِبَ، تاريخيّاً، من محمّد أن يفعل أشياء [محدّدة]... وليس صحيحًا أنّ الإسلامَ لكلّ عصرٍ ولكلّ مصر، بل هذا صحيحٌ فقط إذا أخذتَ منه الفكرَ الجذري القيمي الإنساني.

*** أنتَ ضدّ الإيديولوجيات الّتي تلغي الإنسانَ. تتكلّم على «الحياد الإيجابي تجاه الأديان والإيديولوجيات،» ولكنّ كلامك إيديولوجيٌّ جداً في عصرِ شتْم الإيديولوجيات. فأنت تحكي عن العروبة، عن تحرير فلسطين، عن العلمنة... كلّ هذا إيديولوجيّ.**

ـ ولكنْ يجب أن تكون الإيديولوجيةُ مربوطةً دائمًا بقيمة الإنسان. حين تكون عندك هذه المرجعيةُ الثّابتة فإنّك لا تحيد عن الفكر الأساسيّ. والإنسانُ غالبًا ما ينسى ذلك. يجب أن تُبقي في ذهنك المبادئَ الأوّلية الّتي تؤسّس عليها.

العلمانية في التطبيق

*** تقول إنّ الفهم الجزئيَّ للعلمانية يُضرّ كثيرًا بها. ولكنْ، في آخر كتابك عن الطائفية، تَفترض أنّنا يمكن أن نعمل على تطبيقٍ تدريجيّ، مرحليّ للعلمنة، على ألاّ يصير التّطبيقُ جزئيّاً ولأغراضٍ مخطئةٍ (من الخطإ) أو خاطئةٍ (من الخطيئة) كما تحبّ أن تميّز. أتؤمن بطرحٍ تزامنيٍّ للقضايا الشّائكة من أجل التّوصّل إلى العلمنة الشاملة، أمْ ثمّة أولويّات؟ أنبدأ، مثلاً، بالمطالبة بقانونٍ انتخابيٍّ مركّب، أمْ نبدأ قبل ذلك، أو بالتوازي معه، بقانونٍ مدنيٍّ اختياريٍّ للأحوال الشخصية؟ أمْ بتنظيم حواراتٍ شبابية؟ أمْ بطرحِ قانونٍ لإصلاح الإعلام الطّائفي الحالي؟ وقد أعلنتَ رفضَكَ**

لقاء خاصّ بالمطران «المزعج» غريغوار حدّاد

لأن يصبح العلمانيون طائفةً داخل التّركيبة الطّائفية الحالية. ولكنْ، إذا تمّ لهم أن يَنْتَخِبوا ويُنْتَخَبوا على أساس علمانيتهم، للوصول تدرُّجًا إلى العلمنة الشّاملة، فهل يُعَدُّ ذلك تكريسًا للطائفية؟

ـ حين تؤكّد أنّ مبدأك الأوّلَ والآخِرَ هو القيمُ الأساسية الّتي لا تحيد عنها أبدًا، وأنّه لا يمكن تطبيقُها الآن، وتؤكّد أيضًا أنّه يمكن التأسيسُ على مراحل من دون أن تنسى أنّها مراحلُ غيرُ نهائية، فإنّه يجوز لك استعمال المرحلية. ولكنْ إذا قلتَ، من الأساس، إنّنا لا نستطيع أن نفعل شيئًا، فلنقبلْ إذنْ بالواقع كما هو، فهذا غلطٌ كبير. يجب أن تؤكّدَ منذ البداية أنّ المرحلةَ التي أنت فيها ليست هي النهائية، وأنّك يجب أن تتدرّجَ منها إلى حلولٍ تقرِّبك من الحلّ النّهائي، من قبيل: ألاّ نكوِّنَ طائفةً جديدةً، وألاّ نقسّمَ مرشّحينا على أساس طوائفهم. يجب أن تقول من الأساس إنّ على الترشيح أن يكون لاطائفيّاً، بمعنى أن تقوم بالترشيح أحزابٌ لاطائفيةٌ، لا أن يجيء المرشّحون من قِبَلِ الطوائف والأديان. إذا توصّلنا إلى ذلك يومًا، فسنكون قد قمنا بخطوةٍ كبيرةٍ إلى الأمام. مثلاً: أن يقدِّمَ حزبُ الله مرشّحيه لأنّ عندهم مفهومًا معيَّنًا **للمجتمع اللبناني** لا لأنّه يريد استكمالَ عدد الشّيعة في البرلمان اللبناني.

*** لكنّ الحزب المذكور يرشّح مسيحيين انسجامًا مع نهج المقاومة.**

ـ نعم. ولكنْ ما زلنا بعيدين جدّاً عن الحلّ النهائي.

*** أحدُ أعضاء «تيّار المجتمع المدنيّ»، ولأنّه ترشّحَ للنّيابة، وتاليًا، عن طائفته، صار حُكْمًا خارج «التيّار»...**

ـ ... إنّه ناصر قنديل. لقد كان معنا فعلاً، ثم رأى أنّ هذا ليس محلّه. ونحن أيضًا رأيْنا أنّ هذا ليس محلّه.

*** أثمّة مانعٌ من ترشُّح أحد أفراد «التّيّار» للنّيابة؟**

ـ لا مانع ما لم يرشّحْ نَفْسَه على أساسٍ طائفي. لكنّ ذلك [الترشُّح] سيكون غباءً منه، ولو نجح! ذلك لأنّ برنامجه لاطائفيٌّ فعلاً، ولكنّه في هذه الحال لاواقعيّ أيضًا، لأنّه لن يتوصّل إلى شيءٍ وحده. فالأمر يحتاج إلى استراتيجية. المشاكل الاجتماعية المعقّدة لا تعالَج بحلولٍ جزئية.

*** هل الأولويةُ، إذًا، للقانون الانتخابي؟**

ـ بل تحديدًا لقانونٍ انتخابيٍّ يلغي كلَّ مَنْ يترشّح إلاّ من قِبَلِ أحزابٍ لاطائفية.

*** أنت إذًا ضدّ قانون الانتخاب المركّب [طائفي ـ علماني]. لا تريد أن تترك شيئًا للطّوائف. أهذا طرحٌ واقعيّ؟!**

ـ لا، هذا طوباويٌّ جدّاً، ولكنْ ليس ميؤوسًا منه نهائيّاً. نبشّر، قَدْرَ المستطاع، بالعلمانية. وكلّما قمنا بخطوةٍ سألنا نفسَنا: أما زلنا على المبادئ الأساسيّة، أيْ أما زلنا نعتبر الإنسانَ قيمةً مطلقة؟

*** هل تُعدّ خطواتٍ مثلَ إلغاء قانون الإعلام الطائفي، وإيصالِ عشرة نوّاب علمانيين، مجرّدَ مكاسب ملهية؟**

ـ ليس هذا هو الهدفَ النّهائي. الحصول على عددٍ من المقاعد في البرلمان مع **القبول بالموجود** لا يجدي نفعًا. كم نائبًا الآن في المعارضة؟

*** ولكنّ المعارضة ليست هي العلمانية.**

ـ صحيح. غير أنّ كثرةَ نوّابها لم تؤدِّ إلى نتيجة.

مستقبل العلمانية وصانعوه في لبنان

*** ماذا عن مؤتمر العلمانيين في لبنان الّذي عُقد في قصر اليونسكو، يومَي الخامس والسّادس من أيّار (مايو) ٢٠٠٦؟**

ـ وقعتْ أحداثٌ منعتْنا من متابعته. انبثقتْ منه أمانةٌ عامةٌ، لكنّها لم تتمكّن من الاجتماع بسبب الأحداث والواقع اللبناني. ومع ذلك لم نقطع الأمل.

*** ألا ترى أنّ هذا هو وقتُ العلمانية؟ ثمّة شريحةٌ كبيرةٌ من الشبّان لا تجد نفسَها في أيّ مكانٍ من التّركيبة الطائفية اللبنانية، ولذلك تتطلّع جديّاً إلى صوتٍ جديد.**

كلّ سلطة دينية هي غلطٌ كسلطة، ويجب ردُّها إلى الخدمة لأنّ المسيح قال: «لم آتِ لأُخدم بل لأَخدم»!

ـ نعم! هناك براعم... الخطأ عند اللبنانيين أنّ كلّ فردٍ يريد أن يكون هو البدايةَ والنهايةَ. لا أحد يَقْبل أن يكون جزءًا من المحاولة الطّالعة من قلب لبنان. المجّانية في «التيّار» مهمّةٌ جداً. متى أسّستَ تيّارًا جديدًا، ورأيتَ أنّ ضرورةَ وجوده هي الأهمّ، فلا بدّ من التنسيق ومن قبولك المجّانيةَ في تعاونك مع الآخرين. نَرْجِع إلى السؤال المحوري: أهو تيّارٌ من أجل الإنسان، أمْ من أجلِك أنت كشخصٍ لديه مصالحُ شخصية؟

*** ولكنْ، بعد كلّ حساب، يجب إخراجُ الطائفية من إطارها الطوباويّ أيضًا! فثمّة علمانيون أنانيون ومصلحيون، شأنَ كلّ فئات المجتمع. يمكن العلمانيةَ أن تَجْمع، على مستوى الأفراد، كلَّ الشّرور الموجودة في الطّائفية!**

ـ المطلوب حُكمٌ لاطائفيٌّ يتميّز حقّاً **بالمجّانية**؛ لا يَستعمل أحدٌ فيه الآخرين لتحقيق وصولِهِ هو. وما دام قد وُجِدَ في عصرنا عددٌ، ولو قليلٌ، من «الأنبياء» الذين يسعون إلى إيصال المجتمع بهذه الطريقة، فمن الممكن أن تؤْمنَ بأنّ لبنان قد يصل يومًا ما. جرّبنا أن نجمع الجمعيات اللاطائفية: ثمة ٤٣ جمعية، ولكلٍّ منها هدفٌ خاصّ!

*** أتقصد أنّنا يجب ألاّ نجرِّب أصلاً؟**

ـ بل يمكن أن نجرّب، إذا كانت المبادئ ثابتةً. لا اسمَ [بارزًا] لغريغوار حدّاد في «تيّار المجتمع المدنيّ.» هذه هي المجّانية الّتي نحاول تطبيقَها. أنا مستشارٌ فقط [في التيّار المذكور]. يجب أن تجد صيغةً يكون فيها الإنسانُ إنسانًا. وهذا يتطلّب قدّيسًا... بلا مرجعٍ دينيٍّ طائفيّ.

*** والآن، ما هو طرحُ «تيّار المجتمع المدني» للوصول عمليّاً إلى العلمانية؟**

ـ صار لدينا شبّانٌ في الجامعات، هم نواةُ العلمانية هناك. وعندنا مثلهم في بعض الأقضية، كالمتن وكسروان والنّبطيّة... لكنّ الأحوال لا تَسمح لنا بأن نصل إلى هدفنا بسرعة. يجب أن نتعاون، أن نعيد تجميعَ اللاطائفيين، ومَنْ عندهم الصّفات التي ذكرتُ...

*** ما موقفك من التّمويل الأجنبي للجمعيات المدنية، وضِمنها ربّما الجمعياتُ العلمانية؟**

ـ كلُّ مصدرٍ أجنبيٍّ للتّمويل مقبولٌ، ما عدا التّمويل الأميركي! نحن نسمّي المساعداتِ الأميركيّة US AIDS [الإيدز الأميركي]، ونقول إنّ على الدولار غلطةً مطبعيّة؛ فالمقصود ليس IN GOD WE TRUST [باللّهِ نؤْمن] بل IN GOLD WE TRUST [بالدولار نؤْمن]!

الدين والنصّ

*** حين يصل بنا الأمرُ إلى قانون الأحوال الشخصية، يتّضح أنّه لا حلّ إلاّ من خلال قانونٍ اختياري، ومن ثمّ يبدو التدرّجُ المرحلي معقّدًا جداً...**

ـ هذه نقطةٌ ضعيفةٌ في تفكيرنا. من الصّعب جداً أن تجد حلاً يَقْبل به الجميع.

*** لماذا؟**

ـ لأنّه إذا أردنا أن نحترمَ الدّينَ الإسلامي، فلا بدّ من احترام مبادئه. لا يمكنك أن تَمْنع رجلاً مسلمًا من أن يتزوّج أربعَ نساءٍ، لأنّ ذلك يعني أنّك تلغي جزءًا من الإيمان الإسلامي. جوازُ الاقتران بأربع نساء انتقاصٌ لحقوق المرأة، ولكنْ إذا أردتَ أن تحترم الدينَ الإسلامي فأنتَ مضطرٌّ إلى قبوله!

*** قانونُ الإعدام أيضًا مشكلة. حتّى المسيحية، وهي دين الرّحمة...**

ـ (مقاطعًا) المسيحية شيء، والمسيحيون شيءٌ آخر. المسيحية لم تَقْبل أبدًا بالإعدام، بينما المسيحيون...

*** ولكنْ هل المسيحيةُ بالنّسبة إليك نصٌّ فقط؟ أوَليست أيضًا سيرورةً تاريخيةً؟**

ـ يجب تجريدُ النّصّ من كلّ ما يَخْرج على أساسيّاته. حتّى في النصّ المسيحي، ثمّة أمورٌ تاريخية [أيْ تختصّ بظروف تاريخية

لقاء خاصّ بالمطران «المزعج» غريغوار حدّاد

مـحـدّدة]. مـار بولس يقـول: «الرّجل رأسُ المرأة.» هذا أمـر تاريخيّ [لا مطلق]، وليس فيه احترامٌ للمرأة.

*** حتّى النّصّ يجب أن «نُفَلْتِرَهُ» إذنْ؟**

ـ هناك النّصّ، وهناك النّقل، النّصّ وتفـسـيـره حـسب بعض المبادئ. وهذا يفرض علينا انتقائيّةً لا مهرب منها.

*** دينُك إذًا ليس المسيحيةَ، بل الإنسان. ثمّة أمورٌ كثيرة في المسيحية لا تعجبك!**

ـ أنا مسـيـحيٌّ لأنّي لم أجد كلمةً قالها المسيحُ وفيـها معاداةٌ للإنسان. على المرء أن يَقْبل بالانتقاد حتّى تتطوّر البشرية. يجب أن يظلّ الانتقادُ موجودًا حيال بعض المبادئ الّتي لا تتطوّر.

*** تقول إنّ الحُكْم يجب أن يـلازمه الحـوار. لكأنّ الأفكار يجب أن تُحَكّ دائمًـا بالواقع لنرى مـدى مـلاءمـتـهـا للإنسـان والمجتمع...**

ـ ... على كتبي دائمًا هذا الوصف: «عناصر حوار».

*** أثمةَ دورٌ للسلطات الدينية في المجتمع المنشود؟**

ـ أبدًا! كلُّ سلطةٍ دينية هي غلطٌ كسلطة.

*** ماذا تعمل بالسّلطات الموجودة؟ أتلغيها؟**

ـ كلاّ! بل أردّها إلى الخدمة. فقد قال المسيح: «لم آتِ لأُخْدَمَ بل لأَخْدُمَ.»

*** وماذا عن السلطات الإسلامية؟**

ـ لا سلطةَ دينيةً في الإسلام أصلاً. وليس هناك رجالُ دين!

*** أوَلا يجعلُكَ وضعُك الشّخصيُّ داخل الكنيسة جزءًا من السّلطة؟**

ـ لا! لا! حين تركتُ مطرانيةَ بيروت سنةَ ١٩٧٥، لم يعد لي أيُّ دورٍ في المؤسّسة الكنسيّة... فازددتُ تعمّقًا في المسيحية الحقيقية. هكذا كتبتُ: «تحرير المسيح والإنسان.» يجب أن نحرِّر المسيحيةَ من تاريخها المسيحي، من كلّ تفكيرٍ عن المسيح جاء بطريقةٍ اعتباطيةٍ أو نسبية. فالمسيح أفضلُ من كلّ تعبيرٍ عنه في التاريخ، بما فيه كونُه رئيسَ قبيلةٍ طويلةٍ عريضةٍ اسمُها «المسيحية.» المسيح هو من أجل البشرية كلّها بقيمه الإنسانية الكبرى.

*** ما رأيك في بعض الأطروحات عن «المجتمع المسيحي،» و«وحدة الصّفّ الإسلامي،» إلخ...؟**

ـ رأيي أنّ في مثل هذه الأطروحات تناقضًا مبدئيًا. «المجتمع» كلمة علمانية.

*** هل الوطنيةُ هي البديل؟**

ـ الوطنية صارت جزءًا من العولمة. هي أمرٌ موقّت. حين تقف إزاء الآخرين، يجب أن تقبل بنفسك كجزءٍ نسبيٍّ مع أجزاء أخرى... يجب الالتقاءُ معها بالحوار.

*** وشرطُ الحوار، عندك، أو شرطُ القبول بالآخر واحترامه، هو اعترافُكَ بأنّه قادرٌ على التّغيّر.**

ـ كذلك كان غاندي. العرف عندي أنّ الآخر ليس مجمّدًا، بل قابلٌ للتّغيُّر والتغيير.

*** أنت تدعـو إلى فـصل الـتـربـيـة الدينـيـة عن المؤسّـسـات التربوية. بينما هناك مؤسّساتٌ تربوية قائمةٌ على أساسٍ دعاويٍّ. كيف المطالبة عمليّاً بذلك، وكيف تنفيذه؟**

ـ أوّلاً، يجب أن نطلبَ أسـاتذةً علمـانيين. يجب تدريبُـهم على العلمنة، أيْ على القبول بالآخرين، وتعليم مبادئ الإنسان كقيمةٍ مطلقة. يمكن أن تعلّمهم أمثلةً روحانيةً لا دينيةً، لا تنتمي إلى المسـيـحـيـة ولا إلى الإسـلام. وهذا يتطلّب تمرينَ الأسـاتذة القادرينَ على التّعليم بهذا الشكل.

بيروت

جاك الأسود وسماح إدريس

كاتبان من لبنان.