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.