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 سياسيّيْن فعّاليْن 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 «علماني» 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 والتقدّم 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.