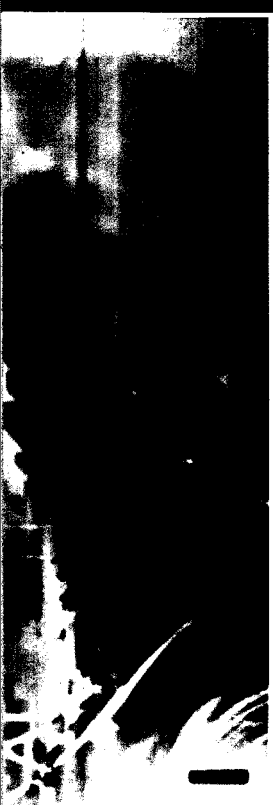


العلمانية في المشرق العربي

جورج طرابيشي . عزيز العظمة . عاطف عطية

الشيخ جودت سعيد
المطران يوحنا إبراهيم
برغن نلسون
محمد حبش
إبراهيم الموسوي
ماني كروني
محمد كامل الخطيب
جان داية
وائل السواح، وآخرون...

إعداد وتحرير: لؤي حسين

مؤتمر العلمانية في المشرق العربي دمشق ١٧-١٨ أيار ٢٠٠٧

العلمانية في المشرق العربي

جورج طرابيشي . عزيز العظمة . عاطف عطية

الشيخ جودت سعيد — إبراهيم الموسوي

المطران يوحنا إبراهيم — ماني كروني

يرغن نلسون — محمد كامل الخطيب

محمد حبش — جان داية

وائل السواح، وآخرون...

إعداد وتحرير: لؤي حسين

مؤتمر العلمانية في المشرق العربي . دمشق بتاريخ ١٧-١٨ آيار ٢٠٠٧

* اسم الكتاب: العلمانية في المشرق العربي
* تأليف: مجموعة باحثين
* إعداد وتحرير: لؤي حسين
* الطبعة الأولى: ٢٠٠٧
* موافقة وزارة الإعلام رقم: ٩٥٦٧٩
* الإشراف الفني: دار بترا
* فكرة الغلاف: Y2AD

* الناشرون:

دار بترا للنشر والتوزيع
www.darpetra.com
دمشق - سوريا
هاتف/فاكس: 6616947 11 963+
جوال: 507106 944 963+
ص. ب 10250
petra@darpetra.com

دار أطلس للنشر والتوزيع
شارع العابد
دمشق - الجمهورية العربية السورية
هاتف: ٤٤٦٨٥٢٥٠ - ٤٤٢١٠١٠ ١١ ٩٦٣+
فاكس: ٤٤٦٨٥٢٥١ ١١ ٩٦٣+
ص. ب. ٨٠٨٤
samh@scs-net.org
atlasbooks@gmail.com

Bayerische
Staatsbibliothek
München

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو استعماله بأي شكل، إلكتروني أو ميكانيكي، بما في ذلك النسخ، التسجيل، أو عبر أي أداة تخزين أخرى، من دون إذن خطي من الناشر.

المحتويات

تمهيد ٧
وائل السواح
تقديم غير محايد ٩
الجلسة الأولى ١٥
جورج طرابيشي
العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية ١٧
ماني كروني
العلمانية الدينية ٣٧
المناقشات ٤٤
الجلسة الثانية ٥٧
عاطف عطيّة
العلمانية بين سلطة الدولة وسلطة الدين ٥٩
المطران يوحنا إبراهيم
«اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» ٧١
يرغن نلسون
العلمانية والتحديات الجديدة ٧٦
مناقشات: ٧٩
الجلسة الثالثة ٩٣
عزيز العظمة
جولة أفق في العلمانية وشأن الحضارة ٩٥
محمد كامل الخطيب
الوعي الشقي ١٠٨
محمد حبش
العلمانية في بلاد الشام الشريف ١١٤
مناقشات: ١٣١
الجلسة الختامية ١٤٣
جودت سعيد
العلمانية والدين في العالم وفي التاريخ ١٤٥
جان داية
علمانيو بلاد الشام المسلمون ١٥٦
إبراهيم الموسوي
العلمانية في الخطاب الإسلامي ١٤٦
المناقشات: ١٧٢

تمهيد

يتضمن هذا الكتاب جميع المساهمات والتعقيبات وأغلب المداخلات التي تم طرحها في مؤتمر «العلمانية في المشرق العربي»، الذي انعقد في دمشق بتمويل ودعم المعهد الثقافي الدنمركي، بتنظيم وإشراف دار بترا ودار أطلس للنشر، بتاريخ ١٧-١٨ أيار-مايو ٢٠٠٧.

وتضمنت أعمال المؤتمر، الذي استمر يومين، أربع جلسات، دامت كل منها ثلاث ساعات. وقد خُصص نصف وقت كل جلسة لمناقشات الحضور. وكان لهذه المناقشات الدور المأمول منها في إغناء مواضيع البحث. لهذا عملنا على نشر أغلبها في هذا الكتاب، ولم نكتف بالمحاضرات والتعقيبات، نظرا لأهمية الأفكار التي قُدمت في المناقشات، ومحاولة لتبيان تنوع وجهات النظر التي كانت حاضرة والتي تعكس جانبا من تنوع وجهات النظر الموجودة في الساحة الثقافية السورية.

ونعتذر لعدم تمكننا من نشر جميع مداخلات الحضور، بسبب كثرتها أو بسبب تكرارها بين جلسة وأخرى. آملين أن نكون حققنا أكبر قدر من الدقة والأمانة في نقل هذه المناقشات الشفهية، وأن نكون نقلنا تلك الآراء كما أراد لها أصحابها أن تكون. ومع صعوبة تحقيق كامل الدقة في ذلك نرجو من الأعزاء المتداخلين أن يغفروا لنا أخطاءنا التي نأمل أن تكون قليلة.

ونأمل أن نتمكن من تكرار هذه التجربة بعد ما حققته من نجاح إن كان على صعيد الإقبال والحضور أم على صعيد جدية الطروحات والمناقشات، مما يجعلنا نشعر بالمسؤولية تجاه جميع المهتمين والمعنيين بالشأن الثقافي. شاكرين للجميع ثقتهم بجدية نشاطنا.

وائل السواح

تقديم غير محايد

لا بد للعلمانيين في المشرق العربي من الاعتراف بنقطتين أسايتين لا فكاك من اعتراف بهما. الأول أن العلمانية مفهوم مستورد من الغرب؛ والثانية أن العلمانية مطلب من مطالب الأقليات الدينية والطائفية في هذا المشرق.

ولكن، بالمقابل، ينبغي على مناهضي العلمانية الإقرار بأن هاتين النقطتين ليستا مثلبتين ولا نقيصتين تقللان من شأن العلمانية أو ترميان بها إلى الحضيض. فالعلمانية، بتعبير عاطف عطية، مفهوم غربي «كان لعصر الأنوار والثورة الفرنسية الفضل في صوغه واعتماده بين الشؤون الدينية والشؤون السياسية». ولكنه في ذلك مثله مثل آلاف المفاهيم والأشياء التي استوردنا من «هذا الغرب الآخر الملعون»، وفق مفارقة محمد كامل الخطيب، وعايشناها وعشنا معها وفيها، حتى غدت جزءا من حياتنا أو من تطلعاتنا سواء أكنا من النخبة المثقفة أم من مجموع المواطنين في هذا الجزء من العالم. أوليست الديمقراطية والمواطنة واستقصاء الرأي والصحافة وحرية التعبير عن الرأي والأحزاب السياسية وصناديق الاقتراع والعقلانية والفيزياء الحديثة والتحليل النفسي وعلم السيميوتيكا والكمبيوتر والإنترنت (التي يستخدمها الإرهابيون لعرض ضحاياهم وهم يجزون رؤوسهم) والسيارة والطائرة وربطة العنق والمطبعة وعلم الإحصاء، أليس ذلك كله مستورد من الغرب؟ فلماذا نقبل ذلك كله، ثم نحشد كل طاقتنا لمحاربة العلمانية ووسمها بما ليس فيها، ولماذا الإصرار على تجييش المؤمنين الأتقياء الجميلين في إيمانهم، ببث الرعب في قلوبهم، بربط العلمانية بالغرب الكافر، وتناسي أن جهاز الهاتف النقال الذي يستخدمه العشاق للغزل والأزواج لطلب أغراض البيت والإرهابيون لتفجير عبواتهم الناسفة هو أيضا نتاج ذلك الغرب الكافر نفسه؟

يفرض علينا المنطق السليم وغير المتحيز أن نعتبر المنجزات العلمية والحضارية التي أنجزها الغرب منذ عصر النهضة رزمة متكاملة، لا يمكن أن نكون انتقائيين حيالها، فإما أن نقبلها جميعا وإما أن ننسجم مع أنفسنا ونرفضها جميعا، إذا كان المأخذ عليها هو غربيتها. وأنا أزعم أن حركة طالبان كانت أكثر انسجاما مع نفسها عندما رفضت الرزمة ككل تقريبا، وألغت المدارس وألزمت النساء في البيوت وألغت التلفزيون والسينما والمسرح والرسم والنحت والموسيقى، وعادت إلى نظام الكتاتيب.

أما أن العلمانية مطلب أقلوي، تطالب به الأقليات المشرقية، وخاصة الأقلية المسيحية، فهو كلام حق أيضا. ولكن الأقليات تطالب أيضا بالمواطنة والعدالة والمساواة وتكافؤ الفرص وحقوق الإنسان والحفاظ على هويتها الثقافية. فهل هذه كلها مطالب مرفوضة لأن الأقلية تطالب بها؟ يطيب لي أن أزعم أن مطالب المواطنة والديمقراطية والحريات الأساسية وتحكيم العقل هي كلها مطالب لجموع البشر، باستثناء الذين يرون فيها تهديدا مباشرا لمصالحهم الحالية أو المستقبلية، وبالتالي فلا يعيبها أن تكون مطلبا من مطالب الأقليات أيضا.

ليست العلمانية حلا سحريا لمشاكل المواطنين في هذا الجزء من العالم. ولكنها أفضل الحلول الذي يضمن للبشر المساواة التامة في الحقوق والواجبات. إذ أن العلمانية باعتبارها نسقا فكريا ينظر إلى الإنسان. وليس الغيب. على أنه محور الوجود البشري، وينظر إلى أن هذه الدنيا. وليس الآخرة. هي موضوع العمل السياسي والتعايش المجتمعي بين المواطنين، هي أقرب الحلول الممكنة للحفاظ على المساواة التامة بين البشر. وبالتالي، ليس هدف العلمانية، كما ذكر كافة المشاركين في هذا الكتاب، نفي الدين أو استبعاده من العقول والقلوب، ولكن وضعه في مرتبة أسمى، ربما، من مرتبة التدخل في العلاقات بين البشر باعتبارهم أفرادا في متّحد مجتمعي واحد هو الدولة، أي باعتبارهم مواطنين. ويخيل إلي أن فكرة المواطنة العزيزة على قلوبنا جميعا لا يمكن أن تتحقق بدون العلمنة التي تتيح مثل هذه المساواة التامة الموما إليها.

ولكن العلمانية ليست فقط حلا للعلاقة بين أغلبية وأقلية دينيتين، بل هي قد تساهم في حل الإشكالات بين أجنحة متعددة لأغلبية دينية واحدة، كما يرى جورج طرابيشي. ولكن إذا افترضنا أن ثمة بلدا تسكنه مجموعة بشرية من دين واحد ومذهب واحد ولا توجد فيه أية أقلية من أي عرق آخر أو ديانة أخرى، وهذه حالة نظرية كما يمكن لنا أن نرى، فهل تغدو العلمانية ترفا زائدا لا ضرورة له؟ أجيب بالنفي، ذلك أن فرض عقيدة بعينها ترى أن ثمة طريقة واحدة لتحقيق الخير هو طغيان واضح وحرمان لأعضاء في المتحد الاجتماعي لا يؤمنون بهذه العقيدة، ولكنهم مستعدون للعمل مع الأعضاء الآخرين في الإنتاج والعيش وبناء الدولة الواحدة. والسؤال: هل سنقول لهؤلاء الشركاء: «آسفون فنحن مضطرون أن نسلبكم بعض حقوقكم السياسية لأن العلمانية تتعارض مع ديننا، ولأن التزامنا بديننا هو قبل التزامنا ببناء الدولة الواحدة التي تكون على قدم المساواة للجميع؟»

للعلمانية في المشرق العربي (ومغربه!) صنفان من الخصوم، تنبع عداوتهم من مصدرين متباينين، ولكنها يصبان في مصب واحد: الفئة الأولى تقود جمهور المؤمنين

وتغرر بهم وتخوفهم، وهي تقف على أرضية ذكورية، تتحجج بالدين الإسلامي، ولكن جوهرها خوف ممض من مساواة المرأة بالرجل. يقف في مقدمة هؤلاء دعاة يرون في المرأة، أيّ امرأة، عاهرة مع وقف التنفيذ، فيقول أحدهم: «عندما نلغي قانون جرائم الشرف، ستقوم المرأة بهتك عرضها والزنا علانية في الطرقات والفنادق ومعاقل الخمور، كما هو الغرب الكافر»[1]. إن العلمانية باعتبارها مسارا يؤدي على المساواة المطلقة بين الأفراد، بغض الطرف عن الجنس واللون والعرق والدين، سوف تؤدي إلى أن يفلت زمام الأمور من يد الرجال المتعصبين القابضين على مصير نسائهم وأرزاقهن وأموالهن ورواتبهن الشهرية، بسلاح الدين.

أما الفئة الثانية فهي التي تنقاد إلى الجمهور المخوَّف والممسوس، وهي الجماعات السياسية التي تراها منثورة كالحبق في بعض الفضائيات العربية المريبة. هذه الفئة تنطلق من خوف مقيم من أن تفقد مكانتها بين «الجماهير» بسبب التحولات الدينية الأصولية التي تتعرض لها مجتمعاتنا العربية، فتراها تلهث وراء الجماهير طالبة رضاها، ومعتمدة عليها في الوقت نفسه لتحصيل ثأر قديم مبني على خلفية طوائفية وعشائرية. وهي تختصر حلول كل مشكلاتنا بمسألة الديمقراطية، ثم تختزل الديمقراطية إلى صندوق الانتخاب، الذي تعوّل عليه من أجل القيام بالتغيير السياسي عبر رهانها على أكثرية عددية ستصل إلى السلطة. فأصحاب هذه الفئة يفترضون أن الناخب العربي سوف يصوت، جراء انتمائه الغريزي للطائفة والعشيرة، لعشيرته وطائفته، وليس لبرنامج سياسي بعينه. وبالتالي فهي ترى في الخطاب العلماني تعطيلا لأحلامها العريضة بالثأر الطائفي والعشائري الضيق. ولا يستطيع المرء، إلا بصعوبة بالغة، أن يدع جانبا المقارنة بين لهاث هذه الفئة من نُقّاد العلمانية وبين تحول معظم أطياف حركة التحرر الوطني من المواقع القومية والماركسية إلى المواقع الأصولية وحتى الجهادية، كما جرى بتحول قطاع واسع من المنظمات الفلسطينية الراديكالية.

عشرة كتاب ومفكرين ومثقفين متميزين ورجال دين رفيعين ساهموا في صياغة الكتاب الذي بين أيدينا. وداوروا مفهوم العلمانية من مختلف زواياه. قدموا تعريفات متكاملة للعلمانية، وناقشوا منشأها، وميزوا بين العلمانية بكسر العين والعَلمانية بالفتح، وبحثوا في رواد العلمانية المشرقية من مسلمين ومسيحيين، وناقشوا إمكانية العلمانية كحل للإشكالات الطائفية والمذهبية والدينية في المشرق العربي، ووجدوا مكانا لائقا للعلمانية بين المعرفة والعقلانية والديمقراطية.

وهم جميعا انتصروا للعلمانية، وإن لم يناصروها. انتصروا لها كمسألة ثقافية مركزية، وانتصروا لها كقضية مجتمعية إشكالية. وبالمجمل فالجميع انتصر للثقافة

١- محاضرات بعنوان ردود على أباطيل في الأحوال الشخصية للمرأة، للشيخ عبد العزيز الخطيب الحسني.

في سوريا، بعد أن ازدراها أصحابها وأقصوها إلى مساحات لا تتسع إلا للفنون والآداب فقط (على أهميتها العظمى والتي لا تدانى)، معتبرين أن أي قضية اجتماعية هي شأن سياسي لا علاقة للمثقف فيها، وبالتالي يتوجب عليه إما الانتقال للعمل في الميدان السياسي أو يتنحى للسياسي، أيّا كان هذا السياسي، ليحسم فيها.

والحق أنه لا توجد قضية، خاصة إن كانت اجتماعية، إلا وكان أساسها معرفيا أو ثقافيا. فالديمقراطية والعلمانية والنخبوية والجماهيرية والليبرالية والمساواة والعدالة والفرد... الخ، جميعها قضايا تحتاج للكثير من البحث والدراسة في إطار الثقافة السورية والعربية عموما، بعد أن تم الاكتفاء بأخذ مواقف منها من قبل الأفراد والتيارات، أي اقتصر تناولها، عموما، على الموقع السياسي.

العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية

جورج طرابيشي

مفكر وباحث سوري ألف عشرات الكتب في الفكر والفلسفة والنقد.
وله عشرات الترجمات المبكرة عن اللغة الفرنسية.

Manni Crone

مدّرسة مساعدة في قسم العلوم السياسية في جامعة كوبنهاغن.
باحثة
في الشؤون الإسلاموية والإسلام السياسي في أوروبا.

جورج طرابيشي

العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية

يتفق خصوم العلمانية في الساحة الثقافية العربية المعاصرة، سواء أكانوا من دعاة الحداثة أم من دعاة القدامة، على اعتبارها نموذجاً **لإشكالية مستوردة**. فالعلمانية في رأيهم رأت النور في الغرب، وتحديداً الغرب المسيحي. وما رأته إلا لتقدم جواباً عن إشكال هو من إفراز الغرب المسيحي حصراً: الصراع اللاهوتي والسياسي، الذي أخذ شكل حرب متوالية الحلقات دامت ثلاثين عاماً، بين الغالبية الكاثوليكية والأقلية البروتستانتية. وعن طريق الترجمة والمحاكاة الرثة، الموسومة بـ«التفرنج»، كما يقولون، جرى ازدراع تلك الإشكالية الغربية في جسم الثقافة العربية الحديثة بدون أن تكون بها إليها حاجة حقيقية، وبدون أن تلبي طلباً فعلياً - أو متوهَّما أنه كذلك - إلا للجماعة الأقلوية التي تطوعت لاستيرادها: نصارى الشرق.

هكذا كان برهان غليون في كتابه **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** قد سبق له - ولنعترف له بهذه الأسبقية - أن قال إن العلمانية «إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب». ومن بعده أعلن محمد عابد الجابري بدوره أن العلمانية هي نموذج لإشكالية عادمة اللزوم ومستغنى عن خدماتها لأن العلمانية تعني «فصل الكنيسة عن الدولة، والإسلام ليس فيه كنيسة لنفصله عن الدولة»[1]. ولئن يكن كل من برهان غليون والجابري قد ربطا استيراد إشكالية العلمانية بحاجة الأقلية المسيحية إلى إعادة ترتيب علاقاتها بالغالبية المسلمة، فإن داعياً ثالثاً من دعاة الحداثة المفترضين قد ذهب إلى أبعد من ذلك بكثير باتهامه مستوردي هذه الإشكالية العلمانية، أي نصارى الشرق، بالعمالة الحضارية للغرب قائلاً بالحرف الواحد: «قام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي شميل ويعقوب صروف وفرح انطون ونقولا حداد وسلامة موسى وولي الدين يكن ولويس عوض وغيرهم يدعون إلى العلمانية بهذا المعنى الغربي، فصل الدين عن الدولة. والملاحظ أنهم كلهم كانوا من النصارى، وغالبيتهم من نصارى الشام الذين كان ولاؤهم الحضاري للغرب، لا ينتسبون إلى الإسلام ديناً ولا حضارة»[2].

---

١ شاهدْ الجابري هذا وشاهدْ حسن حنفي من بعده مأخوذان من مناظرتهما حول العلمانية في حوار المشرق والمغرب، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠.

٢ لنلاحظ أن حسن حنفي لا يكتفي هنا بتغييب أسماء نهضويين علمانيين مسلمين بارزين من أمثال الكواكبي وقاسم أمين وأحمد لطفي السيد وعلي عبد الرازق وطه حسين وإسماعيل أدهم وإسماعيل مظهر فحسب، بل إن اندفاعه في ممارسة «ثقافة الفتنة» - على حد توصيف جورج قرم - يجعله يدرج في عداد «نصارى الشام»،

هذا عن دعاة الحداثة المفترضين. أما دعاة القدامة - وهم غير مفترضين على الإطلاق في زمن الردة هذا - فإنهم ينطقون بلا تمايز بلسان واحد يجد نموذجه في الشاهد التالي: «ليس غريباً أن يكون أول من دعا إلى العلمانية بشعارها الصريح أو تحت أسماء أخرى كالقومية والوطنية هم نصارى الشرق، فإن الحياة المطمئنة التي كفلها لهم المجتمع الإسلامي. بل المحاباة الزائدة في الكثير من الأحيان. لم تكن لتطفئ نار الحقد المتأججة في صدورهم. ولئن كانوا يدركون أن هيمنة الشريعة الإسلامية هي العائق الأكبر لشفاء غيظهم ونفث أحقادهم، فقد استماتوا في سبيل إنهاء هذه الهيمنة وإحلال الأنظمة اللادينية محلها... لكي تقضي على الإسلام»[1].

بديهي أننا لا نماري في أن العلمانية في وجه من وجوهها - في وجه من وجوهها فقط وليس على الإطلاق في كل وجوهها - يمكن أن تمثل مطلباً للأقليات بقدر ما يمكن أن تقدم لها ضمانة للمساواة التامة أمام القانون. ولكن ما نماري فيه بالمقابل هو أن تكون الأقليات المعنية في الدائرة العربية الإسلامية هي الأقليات المسيحية حصراً. ذلك أن العلمانية فلسفة وآلية لتسوية العلاقات لا بين الأديان المختلفة فحسب، بل كذلك بين الطوائف المختلفة في الدين الواحد[2]. والحال أن التعددية في الدائرة العربية الإسلامية ليست محض تعددية دينية أو إثنية، بل هي أيضاً تعددية طائفية. فالإسلام العربي، بواقعه الديموغرافي الحالي، يتألف من غالبية سنية بكل تأكيد، ولكن أيضاً من أقليات شيعية ونصيرية وزيدية وإسماعيلية ودرزية وإباضية. ومن منظور هذه التعددية الطائفية الإسلامية، فإن قضية العلمانية في العالم العربي ليست فقط **قضية مسيحية - إسلامية**، كما يطيب لخصوم العلمانية تصويرها، بل هي أيضاً، وربما أساساً، **قضية إسلامية - إسلامية**. ولعلنا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول إن تركيز خصوم العلمانية على البعد الأقلوي المسيحي لإشكالية العلمانية في العالم العربي إنما يخفي، مثله مثل كل منطوق به، **مسكوتاً عنه** هو أعظم خطورة وفداحة بعد، ونعني به بعدها الطائفي الإسلامي. وقد كان لا بد من انتظار كارثة الاحتلال الأمريكي للعراق حتى ينفجر ذلك المسكوت عنه بكل القوة التي لا مناص من أن ينفجر بها المكبوت الذي طال كبته. ومع ذلك فإن آلية الدفاع الساذجة، المتمثلة **بتعليق أمراض الذات على مشجب الغير**، سارعت إلى الاشتغال هنا أيضاً لكي تعزو انفجار «الفتنة» الطائفية في عراق اليوم إلى التدخل الأمريكي. ونحن لا نماري في دور هذا التدخل. ولكننا نحدّه

نهضوياً مسلماً طليعياً هو ولي الدين يكن.

١- د. سفر بن عبد الرحمن الحوالي: **العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، موقع الصحوة الإلكتروني.

٢- نقول إنها فلسفة وآلية معاً دون أن يغيب عنا أن هناك من يعتبر العلمانية - مثلها في ذلك مثل الديمقراطية أصلاً - مجرد آلية قانونية، ومنهم من يعتبرها أيضاً وفي الوقت نفسه فلسفة.

فقط بكشف الغطاء عن مرجل المكبوت الذي لا نتردد في القول - وكما سنثبت حالاً - بأنه لا يفتأ يغلي منذ أكثر من ألف سنة. وباستعارة لغة المتكلمين الأشاعرة فلنقل إن التدخل الأمريكي لم يفعل أكثر من أن يقدم **المناسبة** لانفجار الحرب الطائفية، ولكنه لم يكن هو عاملها على صعيد **السببية**. فعلى هذا الصعيد لا بد أن نعود إلى التاريخ، وهو تاريخ مديد لا يقاس بعشرات السنوات كما في مثال الحرب الكاثوليكية-البروتستانتية التي تمخضت عن تكريس العلمانية كآلية قانونية لتسوية العلاقات بين الطوائف، بل يقاس بمئات السنين من صراع سني-شيعي بقي إلى اليوم متجذراً في مستنقع الطائفية القروسطية بحكم غياب وتغييب المخرج العلماني.

ولأن هذا التجذر في تاريخ الذات هو ما تغيّبه نظرية العامل الأجنبي - وهنا الاحتلال الأمريكي - فإن هذه الورقة لن تفعل شيئاً آخر سوى استحضار ذلك التاريخ المغيَّب.

الطائفية كثابت دائم في التاريخ الإسلامي

معلوم أن الانشطار السني-الشيعي بدأ سياسياً خالصاً، ولكن بالغ العنف، مع حرب الخلافة التي تتالت فصولها في وقعتين رئيسيتين دارتا في عام ستة وثلاثين للهجرة بين علي بن أبي طالب، ابن عم الرسول وختنه، من جهة أولى، وبين عائشة بنت أبي بكر، زوجة الرسول، ومعاوية بن أبي سفيان من جهة ثانية. وفي هاتين الوقعتين، الجمل وصفين، خلّف الاقتتال عشرة آلاف قتيل في أولاهما، وسبعين ألف قتيل في ثانيتهما[1]. وبصرف النظر عما قد يكون في هذه الأرقام من مبالغة، فإن مثل هذا العدد الهائل من القتلى - بمن فيهم المئات من صحابة الرسول - كان لا بد أن يخلف أحقاداً وضغائنَ مؤرثة، ولاسيما في مجتمع ذي بنية قبلية ترفع الثأر إلى مرتبة القانون. وقد أعقبت هاتين الوقعتين، بعد خمس وعشرين سنة، مجزرة أقل حجماً بكثير، ولكن ذات بعد مأساوي أكبر بكثير أيضاً، تمثلت في وقعة كربلاء التي تمخضت في عام واحد وستين للهجرة عن مقتل الحسين، حفيد الرسول، واثنين وسبعين من أهل بيته وأصحابه. وقد قُتل مع الحسين اثنان من أولاده، وخمسة من إخوته، وثلاثة من أولاد أخيه الحسن، وستة من أولاد عمه عقيل، وكذلك أخوه من الرضاعة. وقد احتزت رؤوس القتلى الثلاثة والسبعين جميعاً، وحملت إلى يزيد بن معاوية في دمشق بعد أن طيف بها في الكوفة. وعدا بشاعة المقتلة بحد ذاتها، فقد أخذت مأساة كربلاء بعداً تأسيسياً لما لن يتردد بعض الدارسين في تسميته بـ«الديانة» الشيعية بالنظر إلى ما تولد عنها من شعور بالذنب وحاجة إلى التكفير لدى أهل الكوفة - وذريتهم من بعدهم - ممن كانوا دعوا الحسين إلى الخروج بهم ثم خذلوه. وقد تضافرت هذه العقدة التأثمية - التي لا تقوم للديانة

١- هذا إذا أخذنا بالأرقام التي يوردها ابن كثير في **البداية والنهاية**.

النبوية بدونها قائمة كما لاحظ فرويد في دراسته عن **موسى والتوحيد** - مع الحقد المكظوم الذي استثارته سياسة لعن علي بن أبي طالب على منابر المساجد طيلة ألف شهر من الحكم الأموي لتحدث في الإسلام انشقاقاً داخلياً أكثر استعصاء على التسوية والالتئام من ذاك الذي عرفته المسيحية الغربية مع الانشقاق اللوثري الذي قادها إلى حرب الثلاثين عاماً الضروس وكان مدخلها في الوقت نفسه إلى الحداثة من خلال الإصلاح البروتستانتي ثم الإصلاح الكاثوليكي المضاد.

والواقع أن تفعيل عقدة الشعور بالذنب تلك هو الذي لعب الدور الأكبر في استبطان الانشقاق الشيعي وتحويل نصابه من **التسييس** إلى **التديين**. فطيلة العهد الأموي والشق الأول من العهد العباسي اقتصرت الشيعة على التعبير عن نفسها من خلال حركات الخروج المتتالية التي قادها الطالبيون بشتى منازعهم والتي قمعت الواحدة تلو الأخرى بقسوة كربلائية[1]. كما أن الانتفاضات الطالبية التي قُيِّض لبعضها النجاح المؤقت لجأت هي الأخرى إلى ممارسة عنف انتقامي لا يقل بشاعة[2].

وقد تميز العهد العباسي الأول بتهدئة نسبية للصراع تمثلت بوجه خاص في الموادعة التي تمت بين المأمون والإمام الثامن علي الرضا، إذ زوَّجه بنته وكتب له بولاية العهد. بيد أن الصراع السياسي عاد يتأجج في ظل خلافة المتوكل الذي «أظهر الميل إلى السنة ونصر أهلها... وأمر بهدم قبر الحسين ومنع الناس من زيارته، فخُرِّب وبقي صحراء»[3].

١- نخص منها بالذكر هنا حركة خروج الإمام زيد بن علي بن الحسين التي عرف فيها رأسه نفس المصير الذي عرفه رأس جده الحسين. فبعد مقتله في المواجهة مع الجند الأمويين نبش قبره واستخرج جثمانه، ففُصل رأسه عن جسده، وبُعث به إلى الشام، فأمر هشام بن عبد الملك بأن يطاف به في البلدان ليكون عبرة. وقد نُصب الرأس في المدينة أمام قبر الرسول، ثم في الجامع الأعظم في مصر، قبل أن يؤخذ ويدفن سراً. أما الجسد فصُلب عارياً على جذع نخلة في كُناسة الكوفة.

٢- يذكر ابن كثير أنه في يوم «جبانة السبيع» انتصر المختار بن عبيد الثقفي، الذي خرج يدعو لمحمد بن الحنفية، الأخ غير الشقيق للحسن والحسين، على جيش الأمويين، فأسر منهم خمسمئة أسير وقال لأمراء سراياه: «انظروا من كان منهم شهد مقتل الحسين فاقتلوه، فقتل منهم مائتان وأربعون رجلاً». ثم جعل يتتبع من بقي منهم في الكوفة و«كانوا يأتون بهم حتى يوقفوا بين يديه، فيأمر بقتلهم على أنواع من القتلات مما يناسب ما فعلوا، ومنهم من حرقه بالنار، ومنهم من قطع أطرافه وتركه حتى مات، ومنهم من يُرمى بالنبال حتى يموت» (**البداية والنهاية**، ج٨، ص٣٧٠-٣٧٣).

٣- السيوطي: **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ص٣٤٧. وفي هذا السياق المتعصب نفسه أمر المتوكل في السنة الثالثة من خلافته «أهل الذمة أن يتميزوا عن المسلمين في لباسهم وعمائمهم وثيابهم، وأن يتطيلسوا بالمصبوغ بالقلى، وأن يكون على عمائمهم رقاع مخالفة للون ثيابهم من خلفهم ومن بين أيديهم، وأن يلزموا بالزنانير الخاصرة لثيابهم كزنانير الفلاحين اليوم، وأن يحملوا في رقابهم كرات خشب كبيرة، وأن لا يركبوا خيلاً، إلى غير ذلك من الأمور المذلة لهم، المهينة لنفوسهم، وأن لا يستعملوا في شيء من الدواوين التي يكون لهم فيها حكم على مسلم، وأمر بتخريب كنائسهم المحدثة، وبتضييق منازلهم المتسعة، وأن يُعمل مما كان متسعاً من منازلهم مسجد، وأمر بتسوية قبورهم بالأرض، وكتب بذلك إلى سائر

وقد أعقبت الانقلاب المتوكلي هدنة قصيرة تمثلت في الأشهر الستة التي دامتها خلافة ابنه المنتصر بالله، الذي كان على حد توصيف السيوطي «قليل الظلم، محسناً إلى العلويين، وصولاً لهم، أزال عن آل أبي طالب ما كانوا فيه من الخوف والمحنة بمنعهم من زيارة قبر الحسين، وردّ على آل الحسين فدك»[1]. ولكن اضطهاد الشيعة أخذ من بعده طابعاً منتظماً تمثل في اعتقال الإمامين العاشر والحادي عشر، علي الهادي النقي وحسن الزكي العسكري[2]، وتصفيتهما في معتقلهما بالسم على ما تفيد المصادر الشيعية على الأقل. وهذا القمع المتواصل هو عملياً ما اضطر الشيعة إلى «تغييب» الإمام الثاني عشر محمد الهادي حتى لا تطوله يد التصفية الجسدية. وبانقطاع سلسلة الإمامة على هذا النحو صارت الشيعة تُعرف باسم الاثني عشرية.

ولئن يكن خلفاء بني العباس، من المتوكل فصاعداً، قد اعتمدوا في صراعهم مع الطالبيين عنصراً إثنياً محدداً، هم الأتراك، فإن اقتحام عنصر إثني جديد لمسرح بغداد السياسي - هم الديلم - أحدث انقلاباً حقيقياً في موازين القوى. ففي المنافسة مع الأتراك الذين كانوا ذوي توجه سني كان لا بد للديلم أن يظهروا ميلاً تشيعياً عكسياً. وعلى هذا النحو، ومنذ أن دخل أحمد بن بويه الديلمي بغداد سنة ٣٣٤هـ، بدأت ترى النور تلك الظاهرة التي عمَّدها مؤرخو الحوليات الإسلامية باسم **الفتنة**، أي ظاهرة الاقتتال وحرب الأحياء ما بين السنة والشيعة: ولاسيما بين حي الكرخ الشيعي وباب البصرة السني. وطبقاً لابن الأثير فإن أول «فتنة عظيمة» وقعت في بغداد بين السنة والشيعة كانت في عام ٣٤٩، وقد «تعطلت الجمعة لاتصال الفتنة بين الجانبين سوى مسجد براثا، فإن الجمعة تمت فيه»[3]. وفي عام ٣٥١ «كتب عامة الشيعة ببغداد، بأمر معز الدولة، على المساجد ما هذه صورته: "لعن الله معاوية بن أبي سفيان، ولعن من غصب فاطمة فدكاً، ومن منع أن يدفن الحسن عند قبر جده، ومن نفى أبا ذر، ومن أخرج العباس من الشورى". فأما الخليفة فكان محكوماً عليه لا يقدر على المنع، وأما معز الدولة فبأمره كان ذلك»[4].

الأقاليم والآفاق، وإلى كل بلد ورستاق» (ابن كثير: **البداية والنهاية**، طبعة مكتبة المعارف المصورة، بيروت ١٩٧٧، ج١٠، ص٣١٣-٣١٤).

١- **تاريخ الخلفاء**، ص٣٥٦.

٢- لقب بهذا اللقب لأنه قضى السنوات الأخيرة من حياته في الإقامة الجبرية في «عسكر، سر من رأى».

٣- ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، المجلد ٧، مكتبة مشكاة الإسلامية الإلكترونية. وفي شواهدنا التالية من الكامل سنكتفي بذكر السنة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن الجوزي يتكلم في **المنتظم**، في سياق حوادث سنة ٣٤٨، عن اتصال وليس فقط عن بدء للفتنة، فيقول: «في جمادى الأولى اتصلت الفتن بين الشيعة والسنة وقتل بينهم خلق كثير ووقع حريق كبير في باب الطاق» (**المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، المجلد ١٤، مكتبة مشكاة الإسلامية الإلكترونية).

٤- استكمالاً لفهم هذا النص يجب أن نذكر أن معز الدولة هو اللقب الذي أطلقه الخليفة المستكفي بالله على

وفي عام ٣٥٢ دشن معز الدولة طقس عاشوراء الذي ستكون له أبعاد تأسيسية - بالمعنى الذي تحدث عنه فرويد في **موسى والتوحيد**، ومن قبل في **الطوطم والحرام** - في التحويل النهائي للانشقاق السياسي الشيعي إلى انشقاق ديني. فـ«في هذه السنة عاشر المحرم أمر معز الدولة أن يغلقوا دكاكينهم، ويبطلوا الأسواق والبيع والشراء، وأن يظهروا النياحة، ويلبسوا قباباً عملوها بالمسوح، وأن يخرج النساء منشرات الشعور مسودات الوجوه، قد شققن ثيابهن يَدُرْنَ في البلد بالنوائح، ويلطمن وجوههن على الحسين بن علي، ففعل الناس ذلك، ولم يكن للسنيين قدرة على المنع لكثرة الشيعة ولأن السلطان معهم».

ولكن ابن كثير، مصنِّف **البداية والنهاية**، هو من يلح على **النظامية** التي تلبسها هذا الطقس الذي بات يُحيا سنوياً، ودوماً في العاشر من محرم، أي اليوم الذي قتل فيه الحسين. هكذا نراه في **البداية والنهاية** يفتتح حوادث كل سنة تالية بالقول:

- «وفي عاشر المحرم منها (سنة ٣٥٣) عملت الرافضة عزاء الحسين كما تقدم في السنة الماضية، فاقتتل الروافض وأهل السنة في هذا اليوم قتالاً شديداً، وانتهبت الأموال» (ج١١، ص ٢٥٣).
- «وفي عاشر المحرم منها (سنة ٣٥٤) عملت الشيعة مأتمهم وبدعتهم على ما تقدم قبل، وغلقت الأسواق وعلقت المسوح، وخرجت النساء سافرات ناشرات شعورهن ينحن ويلطمن وجوههن في الأسواق والأزقة على الحسين... ثم تسلط أهل السنة على الروافض فكبسوا مسجدهم، مسجد براثا الذي هو عش الروافض، وقتلوا بعض من كان فيه من القومة»[1] (ج١١، ص ٢٥٤).
- «وفي عاشر المحرم منها (سنة ٣٥٥) عملت الروافض بدعتهم الشنعاء وضلالتهم الصلعاء على عادتهم في بغداد» (ج ١١، ص٢٦٠).
- «وفي عاشر المحرم منها (سنة ٣٥٩) عملت الروافض بدعتهم الشنعاء، فغلقت الأسواق وتعطلت المعايش ودارت النساء سافرات عن وجوههن ينحن على الحسين بن علي ويلطمن وجوههن» (ج١١، ص ٢٦٧).
- «فيها (سنة ٣٦٣) في عاشوراء عُملت البدعة الشنعاء على عادة الروافض، ووقعت فتنة

أحمد بن بويه، فصار ذلك سنَّة في تلقيب جميع الأمراء البويهيين بالإحالة إلى «الدولة» تماماً كما اعتاد الخلفاء العباسيون تلقيب أنفسهم بالإحالة إلى «الله». أما المقصودون باللعنة فهم على التوالي: أبو بكر الذي حرم فاطمة من إرثها عن أبيها لقرية فدك، وعائشة بنت أبي بكر التي منعت دفن الحسين عند قبر زوجها وجده، أي الرسول (وإن تكن الروايات السنية تذكر أن من منع ذلك هو والي المدينة مروان بن الحكم)، وعمر بن الخطاب الذي استبعد العباس (لميله إلى علي) من قائمة الشورى، وعثمان بن عفان الذي نفى أبا ذر الغفاري إلى الرُّبذة.

١- براثا: محلة شيعية في بغداد في قبلة الكرخ، ومسجدها من أشهر مساجد الشيعة، وقد أحرق مراراً، كما أن الخليفة الراضي بالله أمر بهدمه حتى سوّى به الأرض.

عظيمة ببغداد بين أهل السنة والرافضة... وذلك أن جماعة من أهل السنة أركبوا امرأة جملاً وسموها عائشة، وتسمى بعضهم بطلحة، وبعضهم بالزبير، وقالوا: نقاتل أصحاب علي، فقتل بسبب ذلك من الفريقين خلق كثير، وعاث العيارون في البلد فساداً، ونهبت الأموال»[1] (ج١١، ص ٢٧٥).

بديهي أن ابن كثير ما كان له، من موقعه الراسخ في السلفية السنية، أن يفهم «عزاء الحسين» إلا على أنه «بدعة شنعاء» بدون أن يدرك بعده كطقس تأسيسي لا يمثل تحدياً «استعراضياً» لأهل السنة بقدر ما يعبر عن حاجة ذاتية لدى أهل الشيعة لاستبطان جريمة قتل الابن والتكفير عنها[2]. وهذه الحاجة الذاتية إلى التفريج عن عقدة الشعور بالذنب هي التي لا تفتأ تُفعِّل دورياً في طقس عاشوراء من خلال ظاهرة «اللَّطميات» وما يصاحبها من أدبيات بكائية متجددة باستمرار[3]. وأيا ما يكن من أمر، وطبقاً لتلك القاعدة الذهبية التي سنّها ماركس حينما قال إن التاريخ لا يكرر نفسه عندما يكررها إلا ليحوّل المأساة إلى ملهاة، فإن أهل السنة لم يتأخروا عن محاكاة أهل الشيعة في «بدعتهم الشنعاء وضلالتهم الصلعاء». ففي سنة ٣٨٩ كما يفيدنا ابن الأثير في **الكامل** بادر أهل «باب البصرة - وهم سُنَّة - فعملوا في ثاني عشر المحرم مثل ما يعمل الشيعة في عاشوراء». وفي **البداية والنهاية** يقول ابن كثير بمزيد من التفصيل: «لما كانت الشيعة يصنعون في يوم عاشوراء مأتماً يظهرون فيه الحزن على الحسين، قابلتهم طائفة أخرى من جهة أهل السنة فادعوا أن في اليوم الثاني عشر من المحرم قتل مصعب بن الزبير، فعملوا له مأتماً كما تعمل الشيعة للحسين، وزاروا قبره كما تزور قبر الحسين. وهذا من باب مقابلة البدعة ببدعة مثلها» (ج١١، ص٣٢٦).

١- في الواقع، إن الاقتتال في تلك السنة لم يقتصر على السنة والشيعة من سكان بغداد، بل نشب أيضاً، وبالمناسبة نفسها، بين العنصرين الاثنيين المتنافسين: الأتراك المتسننين والديالمة المتشيعين. وهكذا يضيف ابن كثير القول: «وفيها (سنة ٣٦٣) وقعت الفتنة بالبصرة بين الديالم والأتراك، فقويت الديلم على الترك بسبب أن الملك فيهم، فقتلوا منهم خلقاً كثيراً وحبسوا رؤساءهم ونهبوا كثيراً من أموالهم». ولكن في بغداد نفسها انقلبت الدائرة على الديلم الذين كان على رأسهم عز الدولة لصالح الأتراك الذين كان على رأسهم سبكتكين. وهكذا يضيف ابن كثير أن «سبكتكين ركب في الأتراك وحاصر دار عز الدولة يومين، ثم أنزل أهله منها، ونهب ما فيها. وقويت شوكة الأتراك ببغداد، ونهبت الأتراك دور الديلم، وخلع سبكتكين على رؤوس العامة لأنهم كانوا معه على الديلم، وقويت شوكة السنة على الشيعة وأحرقوا الكرخ - لأنه محل الرافضة - ثانياً وظهرت السنة على يدي الأتراك» (ج١١، ص ٣٧٥).

٢- هنا تحديداً نفترق عن فرويد في تأويله لنشوء الديانات التوحيدية من منطلق مخططه المستوهم عن جريمة قتل الأب. فلئن تكن اليهودية قابلة لأن تدخل في شبكة هذا التأويل، فإن المسيحية والإسلام الشيعي يفترقان عنها، وعن الإسلام السني، بكونهما ديانتين بنيويتين أكثر مما هما أبويتان.

٣- كان الكليني قد عبّر، حتى قبل تأسيس طقس عاشوراء، عن الحاجة النفسية إلى التكفير عن التقصير في نصرة الحسين، فقال في الكافي: «إن الله قال للملائكة: الزموا قبر الحسين حتى تروه قد خرج، فانصروه وابكوا عليه وعلى ما فاتكم من نصرته، فإنكم قد خُصصتم بنصره والبكاء عليه، فبكت الملائكة تعدّياً وحزناً على ما فاتهم من نصرته».

والواقع أنه ابتداء من منتصف القرن الرابع وحتى منتصف القرن السابع - زمن سقوط بغداد في أيدي التتار - دارت بين سنتها وشيعتها لا «حرب ثلاثين عاما» كما في مثال المسيحية الكاثوليكية-البروتستانتية، بل حرب ثلاثمئة سنة. ومع أننا قد نجازف بالإطالة فلنورد على سبيل التمثيل لا الحصر بعض وقائع هذه الحرب التي تحتل مكاناً مركزياً في حوليات ابن الأثير:

- «في هذه السنة (٣٦١) وقعت ببغداد فتنة عظيمة، وأظهروا العصبية الزائدة، وتحزب الناس، وظهر العيارون، فنهبت الأموال وقتل الرجال وأحرقت الدور. وفي جملة ما احترق محلة الكرخ، وكانت معدن التجار والشيعة».

- «في هذه السنة (٣٦٢) في شهر رمضان قتل رجل من صاحب المعونة في الكرخ، فبعث أبو الفضل الشيرازي - وكان أقامه مقام الوزير - في طرح النار في النحاسين إلى السماكين، فاحترقت أموال عظيمة، وجماعة من الرجال والنساء والصبيان في الدور والحمامات، فأُحصي ما احترق فكان سبعة عشر ألف وثلاثمائة دكان وعشرين داراً، ودخل في الجملة ثلاث وثلاثون مسجداً»[1].

- «في هذه السنة (٣٦٣) ثارت العامة من أهل السنة بالشيعة، وحاربوهم، وسفكت بينهم الدماء، وأحرقت الكرخ حريقاً ثانياً».

- «في هذه السنة (٣٨٠) ثار العيارون بجانبي بغداد، ووقعت الفتن بين أهل السنة والشيعة، وكثر القتل بينهم، وأحرق عدة محالّ، ونهبت الأموال، وأخربت المساكن، ودام ذلك عدة شهور».

- «في هذه السنة (٣٨٢) تجددت الفتن بين أهل الكرخ وغيرهم، واشتد الحال، فركب أبو الفتح محمد بن الحاسب الحاجب، فقتل وصلب، فسكن البلد».

- «في هذه السنة (٤٠٧) كانت فتنة كبيرة بين أهل السنة والشيعة بواسط، فانتصر أهل السنة، وهرب وجوه الشيعة والعلويين... وفي هذه السنة احترق نهر طابق ودار القطن، وكثير من باب البصرة، واحترق جامع سُرَّ من رأى»[2].

١- ننقل هنا عن شمس الدين الذهبي في **العبر في خبر من غبر**.

٢- يضيف ابن الأثير أنه في هذه السنة أيضاً «قُتلت الشيعة بجميع بلاد إفريقية. وكان سبب ذلك أن المعز بن باديس ركب ومشى في القيروان والناس يسلمون عليه ويدعون له، فاجتاز بجماعة سأل عنهم فقيل: هؤلاء رافضة يسبون أبا بكر وعمر، فقال: رضي الله عن أبي بكر وعمر. فانصرفت العامة من فورها إلى درب المقلي من القيروان - وهو تجتمع فيه الشيعة - فقتلوا منهم، وكان ذلك شهوة العسكر وأتباعهم طمعاً في النهب... فقُتل من الشيعة خلق كثير وأُحرقوا بالنار ونُهبت ديارهم، وقُتلوا في جميع إفريقية. واجتمع جماعة منهم إلى قصر المنصور قرب القيروان فتحصنوا به، فحاصرهم العامة وضيقوا عليهم، فاشتد عليهم الجوع، فأقبلوا يخرجون والناس يقتلونهم، حتى قُتلوا عن آخرهم».

- «في هذه السنة (٤٠٨) وقعت فتنة عظيمة بين أهل السنة والروافض قتل فيها خلق كثير من الفريقين»[1].

- «في هذه السنة (٤٢٢) تجددت الفتنة ببغداد بين السنية والشيعة، وكان سبب ذلك أن الملقب بالمذكور أظهر العزم على الغزو، فاجتمع له لفيف كثير، فسار واجتاز بباب الشعير والحراني وبين يديه الرجال بالسلاح، فصاحوا بذكر أبي بكر وعمر، وقالوا: هذا يوم معاوية، فنافرهم أهل الكرخ ورموهم وثارت الفتنة ونهبت دور اليهود لأنهم قيل عنهم إنهم أعانوا أهل الكرخ[2]... وقصدوا الكرخ فأحرقوا وهدموا الأسواق... وأحرق وخُرِّب في هذه الفتنة سوق العروس وسوق الصفارين وسوق الأنماط وسوق الدقاقين وغيرها».

- «في هذه السنة (٤٢٥) وقعت الفتنة ببغداد بين السنة والروافض، حتى بين العيّارين... فمقدّما عياري أهل السنة منعا أهل الكرخ من ورود ماء دجلة فضاق عليهم الحال»[3].

- «في هذه السنة (٤٣٢) وقع ببغداد فتنة عظيمة بين الروافض والسنة من أهل الكرخ وأهل باب البصرة، فقتل خلق كثير من الفريقين».

- «في هذه السنة (٤٤١) مُنع أهل الكرخ من النوح وفعل ما جرت عادتهم بفعله يوم عاشوراء، فلم يقبلوا، وفعلوا ذلك، فجرى بينهم وبين السنية فتنة عظيمة، قتل فيها وجرح كثير من الناس... وبطلت الأسواق وزاد فيها الشر حتى انتقل كثير من الجانب الغربي إلى الجانب الشرقي فأقاموا فيه»[4].

- «في هذه السنة[5] (٤٤٢) اصطلح الروافض والسنة ببغداد، وذهبوا كلهم لزيارة مشهد علي ومشهد الحسين، وترضّوا في الكرخ على الصحابة كلهم، وترحموا عليهم، وهذا عجيب جداً إلا أن يكون من باب التقية».

١- يضيف ابن الجوزي في المنتظم أنه في تلك السنة أيضاً ظهرت ظاهرة «الأبواب»، أي بلغة الحرب الأهلية اللبنانية «حواجز القتل على الهوية». وفي ذلك يقول: «إن الفتنة بين الشيعة والسنة تفاقمت وعمل أهل نهر القلائين باباً على موضعهم وعمل أهل الكرخ باباً على الدقاقين مما يليهم، وقتل الناس على هذين البابين».

٢- ليست هذه هي المرة الوحيدة التي تمتد فيها الفتنة بين السنة والشيعة إلى اليهود والنصارى. ففي فتنة سنة ٤٣٧ «بين الروافض والسنة اتفق الفريقان على نهب دور اليهود وإحراق الكنيسة العتيقة التي لهم، واتفق موت رجل من أكابر النصارى بواسط فجلس أهله لعزائه على باب مسجد هناك وأخرجوا جنازته جَهراً ومعها طائفة من الأتراك يحرسونها، فحملت عليهم العامة فهزموهم وأخذوا الميت منهم وأخرجوه من أكفانه فأحرقوه ورموا رماده في دجلة و مضوا إلى الدير فنهبوه،... (**البداية والنهاية**، ج١٢، ص٥٤).

٣- تواقتت حرب الماء هذه، التي ستتكرر في عدة فتن لاحقة، مع وباء داء الخانوق الذي فتك تلك السنة بسكان بغداد فتكاً ذريعاً حتى قدّر عدد الموتى منهم يومئذ بسبعين ألفاً.

٤ - تلك هي ظاهرة النزوح التي يعرفها عراق اليوم على نطاق موسع، علماً بأن الجانب الشرقي من بغداد سني، والجانب الغربي ذو غالبية شيعية.

٥ - وهي سنة استثنائية كما سنرى للحال.

- «في هذه السنة[1] (٤٤٣) في صفر منها وقع الحرب بين الروافض والسنة، فقتل من الفريقين خلق كثير، وذلك أن الروافض نصبوا أبراجاً وكتبوا عليها بالذهب: "محمد وعلي خير البشر، فمن رضي فقد شكر ومن أبى فقد كفر"، فأنكرت السنة إقران علي مع محمد (ص) في هذا، فنشبت الحرب بينهم واستمر القتال بينهم إلى ربيع الأول، فقتل رجل هاشمي فدفن عند الإمام[= أحمد ابن حنبل] ورجع السنة من دفنه فنهبوا مشهد موسى بن جعفر وأحرقوا ضريح موسى [= الكاظم] ومحمد الجواد[2] وقبور بني بويه، وأُحرق قبر جعفر بن المنصور ومحمد الأمين وأم زبيدة وقبور كثيرة جداً، وانتشرت الفتنة وتجاوزوا. وقد قابلهم أولئك الرافضة أيضاً بمفاسد كثيرة وبعثروا قبوراً قديمة وأحرقوا من فيها من الصالحين حتى هموا بقبر الإمام أحمد... وتسلط على الرافضة عيّار يقال له القطيعي وكان يتبع رؤساءهم وكبارهم فيقتلهم جهاراً وغيلة، ولم يقدر عليه أحد»[3].
- «في هذه السنة (٤٤٤) هاجت الفتنة في بغداد واستعرت نيرانها وأُحرقت عدة حوانيت... فاجتمع غوغاء السنة وحملوا حملة حربية على الرافضة، فهرب النظّارة والتحموا في درب ضيق، فهلك ست وثلاثون امرأة وستة رجال وصبيان، وطُرحت النيران في الكرخ»[4].
- «في هذه السنة (٤٤٥) زادت الفتنة بين أهل الكرخ وغيرهم من السنية، وكان ابتداؤها في أواخر سنة أربع وأربعين، فلما كان الآن عظُم الشر واختلط بالفريقين طوائف من الأتراك. فلما اشتد الأمر اجتمع القواد واتفقوا على الركوب إلى المحال وإقامة السياسة بأهل الشر والفساد، وأخذوا من الكرخ إنساناً علوياً وقتلوه، فثار نساؤه ونشرن شعورهن واستغثن، فتبعهن العامة من أهل الكرخ وجرى بينهم وبين القواد ومن معهم من العامة قتال شديد، وطرح الأتراك النار في أسواق الكرخ، فاحترق كثير منها وألحقتها بالأرض، وانتقل كثير [= من الناس] من الكرخ إلى غيرها من المحال».
- «في هذه السنة (٤٧٩) في شوال وقعت الفتنة بين السنة والشيعة، وتفاقم الأمر إلى أن

١ - نحن ننقل هنا، لا عن ابن الأثير في **الكامل**، بل عن ابن كثير في **البداية والنهاية** (ج١٢، ص٦٢).

٢- هما الإمامان السابع والتاسع عند الشيعة الاثني عشرية.

٣- يقدم الذهبي في **العبر في خبر من غبر** رواية أخرى عما حدث في سنة ٤٤٣ فيقول: «فيها زال الأنس بين الشيعة والسنة وعادوا إلى أشد ما كانوا عليه، وأحكم الرافضة سوق الكرخ وكتبوا على الأبراج: "محمد وعلي خير البشر، فمن رضي فقد شكر ومن أبى فقد كفر"، فاضطرمت نار الفتنة وأُخذت ثياب الناس في الطرق وغُلّقت الأسواق واجتمع للسنة جمع لم يُرَ مثله، وهجموا على دار الخلافة فوُعدوا بالخير، فثار أهل الكرخ، والتقى الجمعان، وقُتل جماعة ونُهب باب التين، ونُبشت عدة قبور للشيعة، وأحرقوا وطرحوا النيران في التُّرَب، وتم على الرافضة خزي عظيم، فعمدوا إلى خان الحنفية فأحرقوه وقتلوا مُدرّسهم أبا سعد السرخسي رحمه الله».

٤- ننقل هنا عن الذهبي في **العبر في خبر من غبر**.

نهبت قطعة من نهر الدجاج وطُرحت النار، وكان يُنادى على نهوب الشيعة إذا بيعت في الجانب الشرقي: هذا مال الروافض!»[1].
- «في هذه السنة (٤٨٢) في صفر كبس أهل باب البصرة الكرخ فقتلوا رجلاً وجرحوا آخر، فأغلق أهل الكرخ الأسواق ورفعوا المصاحف وحملوا ثياب الرجلين بالدم... وفي جمادى الأولى كثُرت الفتن بين أهل الكرخ وغيرها من المحال وقُتل بينهم عدد كثير، واستولى أهل المحالّ على قطعة كبيرة من نهر الدجاج فنهبوها وأحرقوها... وفي بعض الأيام وصل أهل باب البصرة إلى سُويقة غالب، فخرج من أهل الكرخ من لم تجر عادته بالقتال، فقاتلوهم حتى كشفوهم... وجرى من النهب والقتل والفساد أمور عظيمة»[2].
- «في هذه السنة (٤٨٣) كانت فتنة هائلة لم يُسمع بمثلها بين السنة والرافضة، وقُتل بينهم عدد كثير، واستظهرت السنة بكثرة من معهم من أعوان الخليفة، واستكانت الشيعة وذلّوا ولزموا التقية إلى أن كتبوا على مساجد الكرخ: "خير الناس بعد رسول الله (ص) أبو بكر"، فاشتد البلاء على غوغائهم وخرجوا عن عقولهم، واشتدوا ونهبوا شارع أبي عوف»[3].
- «في هذه السنة (٤٨٦) وقعت الفتنة بين الروافض والسنة، وانتشرت بينهم شرور كثيرة».
- «في هذه السنة (٤٨٧) وقعت فتنة بين السنة والروافض، فأحرقت محال كثيرة وقُتل ناس كثير».
- «في هذه السنة (٥٠٢) في شعبان اصطلح عامة بغداد السنة والشيعة. وكان الشر بينهم على طول الزمان، وقد اجتهد الخلفاء والسلاطين والشُّحَن في إصلاح الحال فتعذر عليهم ذلك إلى أن أذن الله تعالى فيه، وكان **بغير واسطة**»[4].

والواقع أنه منذ منتصف القرن الخامس الهجري كان إيقاع الفتن بين السنة والشيعة في بغداد قد تباطأ، ولكن لم يكن ذلك «بغير واسطة» كما يصادر ابن الأثير على ذلك في **الكامل**. فابن كثير يُفرد على العكس مقطعاً مطولاً من **البداية والنهاية** لتشخيص تلك «الواسطة» بردّها إلى الانقلاب السياسي والإثني والإيديولوجي الكبير

١- ننقل هنا من ابن الجوزي في **المنتظم**. ونهر الدجاج محلة شيعية قريبة من الكرخ.

٢- دوماً في سياق حوادث سنة ٤٨٢ سيضيف ابن كثير في **البداية والنهاية** (ج١٢، ص١٣٥): «وفيها كانت فتن عظيمة بين الروافض والسنة، ورفعوا المصاحف، وجرت حروب طويلة، وقُتل فيها خلق كثير... قريب من مائتي رجل... وسب أهل الكرخ الصحابة وأزواج النبي (ص)، فلعنة الله على من فعل ذلك من أهل الكرخ، وأنا حكيت هذا ليُعلم ما في طوايا الروافض من الخبث والبغض لدين الإسلام وأهله، ومن العداوة الباطنة الكامنة في قلوبهم لله ولرسوله ولشريعته».

٣- ننقل هنا عن الذهبي في **العبر في خبر من غبر**.

٤- التسويد منا.

الذي شهدته بغداد في منتصف القرن الخامس مع انتقال السلطة فيها من أيدي آل بويه المتشيعين إلى آل سلجوق المتسننين. في ذلك يقول وهو يعلق على ما أورده من حوادث سنة ٤٤٨: «وفيها أُلزم الروافض بترك الأذان بحي على خير العمل، وأمروا أن ينادي مؤذنهم في أذان الصبح بعد حي على الفلاح: الصلاة خير من النوم مرتين[١]. وأزيلَ ما كان على المساجد ومساجدهم من كتابة: محمد وعلي خير البشر، ودخل المنشدون من باب البصرة إلى باب الكرخ ينشدون بالقصائد التي فيها مدح الصحابة، وذلك أن نوء الرافضة اضمحل، لأن بني بويه كانوا حكاماً، وكانوا يقوونهم وينصرونهم، فزالوا وبادوا وذهبت دولتهم، وجاء بعدهم قوم آخرون من الأتراك السلجوقية الذين يحبون أهل السنة ويوالونهم ويرفعون قدرهم المحمود أبداً على طول المدى»[٢].

والواقع أيضاً أنه لئن تباطأ إيقاع الفتن في مركز الدولة السلجوقية في بغداد[٣]، فقد بقي على وتيرته في الأطراف التي بقي يتعاورها ولاة ومتسلطون من عناصر إثنية وطائفية شتى.

وهكذا يروي ابن الأثير في **الكامل**: «في هذه السنة (٥١٠) في عاشوراء كانت فتنة عظيمة بطوس في مشهد علي بن موسى الرضا، وسببها أن علويا خاصم في المشهد يوم عاشوراء بعض فقهاء طوس، فأدى ذلك إلى مضاربة، واستعان كل منهما بحزبه فثارت فتنة عظيمة حضرها جميع أهل طوس، وأحاطوا بالمشهد وضربوا وقتلوا من وجدوا، فقتل بينهم جماعة ونهبت أموال جمة».

وما جرى في طوس سيتكرر في نيسابور سنة ٥٥٤ ليأخذ شكل صدام واقتتال بين الشافعية من السنة وبين العلويين من الشيعة. وفي ذلك يقول ابن الأثير في **الكامل**: «قامت الحرب على ساق، وأحرقت المدارس والأسواق والمساجد، وكثر القتل في الشافعية... وقصر باعهم عن القتال... وبطلت دروس الشافعية بنيسابور، وخرب البلد وكثر القتل فيه». ولكن تدخل العساكر السلجوقية قلب ميزان القوى، فاشتد الخطب، وطالت الحرب، وسفكت الدماء، وهُتكت الأستار، وخربوا ما بقي من نيسابور من الدور وغيرها، وبالغ الشافعية ومن معهم في الانتقام، فخربوا المدرسة الصندلية لأصحاب أبي حنيفة،

١ - هذا الخلاف بين صيغتي الأذان السني والأذان الشيعي لا يزال قائماً إلى اليوم: فالسنة يختمون آذانهم بـ«الصلاة خير من النوم»، والشيعة بـ«حي على خير العمل».

٢ - **البداية والنهاية** (ج١٢، ص ٦٨-٦٩). ويضيف ابن كثير أنه في تلك السنة عينها «أمر رئيس الرؤساء الوالي بقتل أبي عبد الله بن الجلاب شيخ الروافض، لما كان تظاهر به من الرفض والغلو فيه، فقُتل على باب دكانه».

٣ - كانت آخر فتنة كبيرة شهدتها بغداد وقعت سنة ٥٧٤، إذ فيها كما يروي الذهبي في العبر «أخذ ابن قرايا الرافضي الذي يُنشد في الأسواق ببغداد، فوجدوا في بيته سب الصحابة، فقطعت يده ولسانه، ورجمته العامة، فهرب وسبح، فألحوا عليه بالآجر فغرق، فأخرجوه فأحرقوه، ثم وقع القبح على الرافضة وأُحرقت كتبهم، وانقمعوا حتى صاروا في ذلة اليهود. وهذا شيء لم يتهيأ ببغداد من نحو مائتي وخمسين سنة».

وخربوا غيرها. وهذه الفتنة استأصلت نيسابور». وقد طال أمد هذه الفتنة إلى عام ٥٥٦، «فخربت نيسابور بالكلية، وبين جملة ما خرب مسجد عقيل، وكان مجمعاً لأهل العلم، وفيه خزائن الكتب الموقوفة، وكان من أعظم منافع نيسابور، وخُرِّب أيضاً من مدارس الحنفية ثماني مدارس، ومن مدارس الشافعية سبع عشر مدرسة، وأحرق خمس خزائن للكتب، ونُهب سبع خزائن كتب، وبيعت بأبخس الأثمان، وهذا ما أمكن إحصاؤه سوى ما لم يُذكر».

وقد تطابقت فتنة نيسابور في الزمن كما في الكيف مع فتنة استراباذ: «في هذه السنة ٥٥٤ وقع في استراباذ فتنة عظيمة بين العلويين ومن يتبعهم من الشيعة، وبين الشافعية ومن معهم. وكان سببها أن الإمام محمد البزوي وصل إلى استراباذ، فعقد مجلس الوعظ، وكان قاضيها أبو نصر سعد بن محمد شافعي المذهب أيضاً، فثار العلويون، ومن يتبعهم من الشيعة، بالشافعية ومن يتبعهم بأستراباذ، ووقعت بين الطائفتين فتنة عظيمة انتصر فيها العلويون، فقتل من الشافعيين جماعة، وهرب القاضي ونُهبت داره ودور من معه، وجرى عليهم من الأمور الشنيعة ما لا حد له».

وفي عام ٥٧٤ «كان بمدينة الري أيضاً فتنة عظيمة بين السنية والشيعة، وتفرق أهلها، وقتل منهم، وخربت المدينة وغيرها من البلاد»[١].

وبما أن هذه الفتنة الأخيرة قد تواقتت زمنياً بفارق شهور مع وقعة حطين واسترداد بيت المقدس من أيدي الصليبيين، فلتكن لنا وقفة أخيرة عند علاقة هذه الفتن السنية-الشيعية الداخلية بالعامل الخارجي.

الطائفية والعامل الخارجي

خلافاً لأدبيات «المؤامرة الخارجية»، التي تؤلف ثابتاً بارزاً من ثوابت الإيديولوجيا العربية المعاصرة، فإن حوليات ابن الأثير تقدم لنا ثلاثة أمثلة على دليل العكس، أي على كون الفتن الطائفية الداخلية ليست من صنع الأجنبي ولا من توظيفه، بل هي التي توظف العامل الخارجي توظيفاً فئوياً على مذبح ما نسميه اليوم بالمصلحة الوطنية أو القومية. والأمثلة التي تقدمها حوليات ابن الأثير تغطي الحالات الثلاث من العلاقات التي عرفها تاريخ الإسلام العربي مع العدو الخارجي الذي تمثل على التوالي بالروم والفرنج والتتار[٢].

١ - تواقتت مع فتنة الري فتنة مماثلة في أصفهان، ولكنها دارت هذه المرة بين الشافعية والحنفية، فجرى بأصفهان من الحروب والقتل والاحراق والنهب ما يجلّ عن الوصف».

٢- هناك عدو خارجي رابع تعاطى معه الإسلام العربي تمثل بنصارى إسبانيا. ولكن رغم أن تاريخ العلاقات الإسلامية-النصرانية ما بين عدوتي البحر الأبيض المتوسط يشتمل على سجل حافل من تواطؤ طوائف الإسلام المغربي مع العدو النصراني الإسباني، فلن نتوقف عنده لأننا نحصر نطاق دراستنا هنا بالإسلام المشرقي بجناحيه السني والشيعي وبعاصمته السياسية والحضارية الكبرى بغداد.

الحالة الأولى تأتي في سياق كلام ابن الأثير عن أحداث عام ٣٥١. ورغم طول النص فإننا مضطرون إلى تثبيته تماماً، إذ على هذا النحو فحسب ينطق بتمام دلالته من المنظور الذي يعنينا هنا:

«ثم دخلت سنة إحدى وخمسين وثلثمائة، فيها كان دخول الروم إلى حلب صحبة الدمستق ملك الروم لعنه الله في مائتي ألف مقاتل بغتة، فنهض إليه سيف الدولة بن حمدان بمن حضر عنده من المقاتلة، فلم يقو به لكثرة جنوده، وقَتَل من أصحاب سيف الدولة خلقاً كثيراً[1]. وكان سيف الدولة قليل الصبر، ففرّ منهزماً في نفر يسير من أصحابه. وأول ما استفتح به الدمستق قبحه الله أن استحوذ على دار سيف الدولة وكانت في ظاهر حلب، فأخذ ما فيها من الأموال العظيمة والحواصل الكثيرة والعدد وآلات الحرب، أخذ من ذلك ما لا يحصى كثرة، وأخذ ما فيها من النساء والولدان وغيرهم، ثم حاصر سور حلب فقاتل أهل البلد دونه قتالاً عظيماً، وقتلوا خلقاً كثيراً من الروم، وثلمت الروم بسور حلب ثلمة عظيمة، فوقف فيها الروم، فحمل المسلمون عليهم فأزاحوهم عنها، فلما جن الليل جدّ المسلمون في إعادتها، فما أصبح الصباح إلا وهي كما كانت، ثم بلغ المسلمين أن الشرط والبلاحية قد عاثوا في داخل البلد ينهبون البيوت، فرجع الناس إلى منازلهم يمنعونها منهم، قبحهم الله فإنهم أهل شر وفساد، فلما فعلوا ذلك غلبت الروم على السور فَعَلَوْه، ودخلوا البلد يقتلون من لقوه، فقتلوا من المسلمين خلقاً كثيراً، وانتهبوا الأموال، وأخذوا الأولاد والنساء، وخلّصوا من كان بأيدي المسلمين من أسارى الروم، وكانوا ألفاً وأربعمائة، فأخذ الأسارى السيوف وقاتلوا المسلمين، وكانوا أضر على المسلمين من قومهم، وأسروا نحواً من بضعة عشر ألفاً ما بين صبي وصبية ومن النساء شيئاً كثيراً، ومن الرجال الشباب ألفين، وخربوا المساجد وأحرقوها، وصبوا في جباب الزيت الماء حتى فاض الزيت على وجه الأرض، وأهلكوا كل شيء قدروا عليه، وكل شيء لا يقدرون على حمله أحرقوه، وأقاموا في البلد تسعة أيام يفعلون فيها الأفاعيل الفاسدة العظيمة، كل ذلك بسبب فعل البلاحية والشُّرَط في البلد قاتلهم الله، وكذلك حاكمهم ابن حمدان كان رافضياً يحب الشيعة ويبغض أهل السنة، فاجتمع على أهل حلب عدة مصائب... وفيها (سنة ٣٥١) كتبت العامة من الروافض على أبواب المساجد (في بغداد) لعنة معاوية... وأبي بكر... وعمر... وعثمان... ولما بلغ ذلك جميعه معز الدولة لم ينكر ولم يغير... قبحه الله وقبح شيعته من الروافض، لا جرم أن هؤلاء لا يُنصرون، وكذلك سيف الدولة بن حمدان بحلب فيه تشيع وميل إلى الروافض، لا جرم أن الله لا ينصر أمثال هؤلاء، بل يديل عليهم أعداءهم... وكل ذلك من بعض عقوبات المعاصي والذنوب

١- لا ننسَ أنه في هذه السنة كما تقدم البيان كانت العاصمة المركزية، بغداد، مشغولة بالفتنة الداخلية بين السنة والشيعة على إثر كتابة هؤلاء الأخيرين على مساجدهم بلعن معاوية وعائشة وأبي بكر وعمر وعثمان.

وإظهار سب خير الخلق بعد الأنبياء»[1] (**البداية والنهاية**، ج١١، ص ٢٣٩-٢٤١).

أما الحالة الثانية من حالات التوظيف الداخلي الطائفي للعامل المعادي الخارجي فتتمثل باستعانة كل من فريقي «الفتنة» المقتتلين بالفرنجة - الذين ما كانوا يسمون في الأدبيات الإسلامية المعاصرة للحدث بالصليبيين - لتمكينه من التغلب على الفريق الآخر، يتساوى في ذلك السنة والشيعة بلا تمايز. ففي معرض الكلام عن حوادث سنة ٥٧٠ - وهي السنة التي شهدت اقتتالاً داخلياً وصراعاً شرساً على السلطة بين الأيوبيين والزنكيين في دمشق وحمص وحماة وحلب - يذكر ابن كثير أن صلاح الدين توجه إلى حلب فحاصرها وهو يدعي الولاء للملك الصالح ابن نور الدين الزنكي. ولكن هذا الأخير - وكان في الثانية عشر من العمر - كان مدركاً على ما يبدو لمطامع صلاح الدين، فخرج إلى الحلبيين، وكان كثرة منهم من الشيعة منذ أيام الحمدانيين، وجمعهم في ميدان باب العراق، و«تودد إليهم وتباكى لديهم وحرضهم على قتال صلاح الدين، فأجابه أهل البلد بوجوب طاعته على كل أحد»[2] - ولكن «الروافض» - على حد تعبير ابن كثير - من

١- الجدير بالذكر أن ابن كثير يورد في حوادث السنة التالية (٣٥٢) التي توفي فيها دمستق الروم الأرمني الأصل ترجمة مختصرة لسيرته يعيد فيها التوكيد على أن الروم ما كانوا ليحرزوا ما أحرزوه من انتصارات على المسلمين بقيادته لولا «تقصير أهل ذلك الزمان، وظهور البدع الشنيعة فيهم، وكثرة الرفض والتشيع منهم، وقهر أهل السنة بينهم». والطريف أنه يورد بعد ذلك قصيدة هي من أندر النوادر في نظائرها، يسميها بـ«القصيدة الأرمنية الملعونة»، لأنها قصيدة مطولة في سبعين بيتاً نظمها بالعربية للدمستق بعض المرتدين من كتّابه وبعث بها إلى الخليفة المطيع لله يتغنى فيها بفتوحاته ويتوعد باستملاك تمام حوزة الإسلام وبردّها إلى النصرانية. والحال أنه في هذه القصيدة عينها يعيّر الدمستق المسلمين بكونهم قد ارتضوا لأنفسهم ولاة من الديالمة «الروافض» (مما يدل على أن كاتب القصيدة المرتد كان سنياً) ممن احترفوا صناعة سب صحابة الرسول. وهكذا تقول القصيدة وهي تخاطب أهل بغداد:

رضيتم بحكم الديلمي ورفضه ... فصرتم عبيداً للعبيد الديالم
نُصرنا عليكم حينما جارت ولاتكم ... وأعلنتموا بالمنكرات العظائم
سأفتح أرض الله شرقاً ومغرباً ... وأنشر ديناً للصليب بصارمي
فعيسى علا فوق السموات عرش ... يفوز الذي والاه يوم التخاصم
وصاحبكم بالترب أودى به الثرى ... فصار رفاتاً بين تلك الرمائم
تناولتم أصحابه بعد موته ... بسبٍّ وقذف وانتهاك المحارم

والجدير بالذكر أيضاً أن ابن كثير يورد قصيدة مضادة لابن حزم الأندلسي يرد فيها على «القصيدة الأرمنية الملعونة»، ويرجع فيها هو أيضاً هزيمة المسلمين إلى سياسة خلفائهم الذين حكّموا الأتراك والديالمة في رقاب الأمة، ويعيّر فيها النصارى الروم بأنهم ما انتصروا - عندما انتصروا - إلا على «أراذل أنجاس» من حمدانيين شيعيين وكافوريين فاطميين:

ولما تنازعنا الأمور تخاذلاً ... ودانت لأهل الجهل دولةُ ظالم
وقد شعلت فينا الخلائف فتنة ... لعبدانهم مع تُركهم والدلائم
وثبتم على أطرافنا عند ذاكمُ ... وُثوبَ لصوص عند غفلة نائم
بأبنا بني حمدان وكافور صلتمُ ... أراذل أنجاس قصار المعاصم
دعيّ وحجّام سطَوْتم عليهما ... وما قَدْرُ مصاص دماء المحاجم

٢- يقدم ابن الأثير في **الكامل** مزيداً من التفاصيل عن هذه الواقعة من وقائع الاقتتال الداخلي والصراع على السلطة

أهالي حلب استغلوا السانحة ووضعوا لمعاونتهم له شرطاً: «أن يعاد الأذان بـ"حي على خير العمل"، وأن يذكر في الأسواق، وأن يكون لهم في الجامع الجانب الشرقي، وأن يذكر أسماء الأئمة الاثني عشر بين يدي الجنائز، وأن يكبروا على الجنازة خمساً، وأن تكون عقود أنكحتهم إلى الشريف الحسيني، فأجيبوا إلى ذلك كله، فأُذّن بالجامع وسائر البلد بحي على خير العمل». ومع ذلك كله وقف الحلبيون عاجزين عن مقاومة صلاح الدين الذي كان تسمى بالناصر. وبعد أن تدبروا أكثر من محاولة لقتله أو اغتياله «راسلوا عند ذلك القومس صاحب طرابلس الفرنجي[1]، ووعدوه بأموال جزيلة إن هو رحّل عنهم الناصر. وكان هذا القومس قد أسره نور الدين [= والد الملك الصالح] وهو معتقل عنده مدة عشر سنين، ثم افتدى نفسه بمائة ألف دينار وألف أسير من المسلمين، وكان لا ينساها لنور الدين». ونزل القومس عند طلب الحلبيين، و«قصد لحمص ليأخذها، فركب إليه السلطان الناصر، فلما اقترب منه نكص [= القومس] على عقبيه راجعاً إلى بلده [= طرابلس] ورأى أنه أجابهم إلى ما أرادوا منه»[2] (**البداية والنهاية**، ج١٢، ص٢٨٨-٢٧٩).

وكما لم يحجم الزنكيون[3] السنيون عن الاستنجاد بالصليبيين لوضع حد لمطامح صلاح الدين الأيوبي، كذلك لن يحجم العبيديون الشيعيون عن الاستنجاد بهم، ودوماً للسبب نفسه. ففي حوادث سنة ٥٦٩ يذكر ابن كثير أنه «اجتمع جماعة من رؤساء الدولة الفاطمية الذين كانوا فيها حكاماً، فاتفقوا فيما بينهم أن يردّوا الدولة الفاطمية (التي كان أزالها صلاح الدين)، فكتبوا إلى الفرنج يستدعونهم إليهم، وذلك في غيبة السلطان

بين المسلمين في وقت كان فيه الصليبيون قد احتلوا جملة الساحل السوري من طرابلس إلى الإسكندرية، فيقول: «لما ملك صلاح الدين حماة سار إلى حلب فحاصرها، فقاتله أهلها، وركب الملك الصالح، وهو صبي وعمره اثنتا عشرة سنة، وجمع أهل حلب وقال لهم: قد عرفتم إحسان أبي إليكم وسيرته فيكم وأنا يتيمكم، وقد جاء هذا الظالم [= صلاح الدين] الجاحد إحسان والدي إليه يأخذ بلدي، ولا يراقب الله تعالى ولا الخلق. وقال من هذا كثيراً وبكى فأبكى الناس، فبذلوا له الأموال والأنفس واتفقوا على القتال دونه والمنع عن بلده، وجدّوا في القتال، وفيهم شجاعة قد ألفوا الحرب واعتادوها حيث كان الفرنج بالقرب منهم» (**الكامل في التاريخ**، ج٧، ص ١٠).

١- هو ريمون دي تولوز، ويعرف في المصادر التاريخية العربية باسم ريمند الصنجيلي.

٢- يصدق من المنظور الذي نحن بصدده على النصارى ما يصدق على المسلمين. فكما أن المسلمين في صراعاتهم الداخلية ما كانوا يتوانون عن الاستعانة بالأجنبي النصراني، كذلك ما كان النصارى في صراعاتهم المماثلة يتوانون عن الاستعانة بالأجنبي المسلم. وهكذا يروي ابن كثير في حوادث سنة ٥٨٢: «وفيها هادن قومس طرابلس السلطان [= صلاح الدين] وصالحه وصافاه، حتى كان يقاتل ملوك الفرنج أشد القتال، وسبى منهم النساء والصبيان، وكاد أن يسلم، ولكن صده السلطان، فمات على الكفر والطغيان، وكانت مصالحته من أقوى أسباب النصر على الفرنج، ومن أشد ما دخل عليهم في دينهم» (**البداية والنهاية**، ج١٢ ص٣١٩).

٣- نسبة إلى الملك نور الدين الزنكي الذي يقول ابن كثير إنه «أظهر ببلاده السنة وأمات البدعة... ولم يكن بعد عمر بن عبد العزيز مثل الملك نور الدين، ولا أكثر تحرياً للعدل والإنصاف منه».

ببلاد الكرك» (**البداية والنهاية**، ج١٢، ص٢٧٥). وفي **الكامل في التاريخ** يوضح ابن الأثير أن من كتبوا إلى الفرنج باستدعائهم لنجدتهم لم يكونوا من العبيديين الفاطميين وحدهم، بل كان في عدادهم أيضاً، علاوة على «جماعة من الشيعة، منهم عمارة اليمني الشاعر»، جماعة من «جند المصريين ورجالاتهم السودان وحاشية القصر، **وافقهم جماعة من أمراء صلاح الدين وجنده**»[1]. وقد «اتفق رأيهم على استدعاء الفرنج من صقلية ومن ساحل الشام إلى ديار مصر على شيء بذلوه لهم من المال والبلاد. فإذا قصدوا البلاد، فإن خرج صلاح الدين بنفسه إليهم، ثاروا هم في القاهرة ومصر وأعادوا الدولة العلوية، وإن كان صلاح الدين يقيم ويرسل العساكر إليهم ثاروا به، وأخذوه أخذاً باليد لعدم الناصر له». وعلى أي حال، وبفضل جواسيس من النصارى، عرف صلاح الدين بجلية الأمر، «فقبض حينئذ على المقدمين في هذه الحادثة وصلبهم» (**الكامل**، ج٧، ص٨٥).

أما الفصل الثالث والأخير من فصول هذا التوظيف الطائفي للعامل الخارجي فهو الأكثر مأساوية بما لا يقاس إذ تمثل باستقدام التتار إلى بغداد فأحرقوها وقتلوا «ألفَ ألفٍ» من سكانها. وتفاصيل الواقعة المشؤومة كما يرويها ابن كثير في حوادث سنة ٦٥٦ أنه «كان في السنة الماضية بين أهل السنة والرافضة حرب عظيمة نهبت فيها الكرخ ومحلة الرافضة حتى نهبت دور قرابات الوزير[2]. فاشتد حنقه على ذلك فكان هذا مما أهاجه على أن دبر للإسلام وأهله ما وقع من الأمر الفظيع الذي لم يؤرخ أبشع منه منذ بنيت بغداد». فقد استبق الوزير ابن العلقمي مجيء جحافل التتار بتسريح تسعة أعشار جيش الخليفة حتى اضطر المسرحون منهم إلى الاستعطاء «في الأسواق وأبواب المساجد». ثم «كاتب التتار وأطمعهم في أخذ البلاد، وسهّل عليهم ذلك وحكى لهم حقيقة الحال وكشف لهم ضعف الرجال، وذلك كله طمعاً منه أن يزيل السنّة بالكلية وأن يظهر البدعة الرافضة وأن يقيم خليفة من الفاطميين». ثم لما قدم هولاكو وطوق بغداد بمئتي ألف من عساكره[3]، أشار ابن العلقمي على الخليفة بعدم المقاومة وبالخروج بنفسه لاستقبال هولاكو[4]. فخرج الخليفة «في سبعمائة راكب من القضاة والفقهاء والصوفية

١- التسويد منا.

٢- هو مؤيد الدين بن العلقمي الذي يدمغه ابن كثير بأنه كان «قبحه الله ولعنه شيعياً جلداً رافضياً خبيثاً». هذا ويذكر أبو الفداء في تاريخه أن أبا بكر ابن الخليفة المستعصم بالله هو من أمر العسكر بنهب محلة الشيعة «فنهبوا الكرخ وهتكوا النساء وركبوا منهن الفواحش».

٣- مدعومين على كل حال بـ«أمداد صاحب الموصل يساعدونهم على البغاددة».

٤- على كل حال أيضاً لم يكن الخليفة المستعصم بالله متهيئاً للمقاومة. فابن كثير هو من يروي أيضاً أنه يوم حاصرت جيوش التتار بغداد أحاطت «بدار الخلافة يرشقونها بالنبال من كل جانب حتى أصيبت جارية كانت تلعب بين يدي الخليفة وتضحكه، وكانت من جملة حظاياه، وكانت مولدة تسمى عرفة، جاءها سهم من الشبابيك فقتلها وهي ترقص بين يدي الخليفة، فانزعج الخليفة من ذلك».

ورؤوس الأمراء والدولة والأعيان، فلما اقتربوا من منزل السلطان هولاكو خان حُجبوا عن الخليفة إلا سبعة عشر نفساً، فخلص الخليفة بهؤلاء المذكورين، وأُنزل الباقون عن مراكبهم ونهبت وقتلوا عن آخرهم». ثم عاد الخليفة إلى بغداد «تحت الحوطة والمصادرة» بصحبة الوزير ابن العلقمي والخوجة نصير الدين الطوسي[1].

وبناء على نصيحة الاثنين أحضر المستعصم بالله «من دار الخلافة شيئاً كثيراً من الذهب والحلي والجواهر والأشياء النفيسة» يريد بها «مصانعة ملك التتار». ولكن بناء على مشورة الاثنين أيضاً أبى هولاكو المصالحة وأمر بقتل الخليفة، فقتله عساكره رفساً بالأقدام، وقيل خنقاً. ثم «مالوا على البلد فقتلوا جميع من قدروا عليه من الرجال والنساء والولدان والمشايخ والكهول والشبان... وقد اختلف الناس في كمية من قتل في بغداد من المسلمين في هذه الموقعة، فقيل ثمانمائة ألف، وقيل ألف ألف... ولم ينجُ أحد سوى أهل الذمة من اليهود والنصارى ومن التجأ إليهم وإلى دار الوزير ابن العلقمي الرافضي وطائفة من التجار أخذوا لهم أماناً بذلوا عليه أموالاً جزيلة... وعادت بغداد، بعدما كانت آنس المدن، كلها خراب ليس فيها إلا القليل من الناس وهم في خوف وجوع وذلة وقلة» (**البداية والنهاية**، ج١٣، ص١٩٨).

ورغم أن رواية ابن كثير مطعون فيها وفي تحيزها السني من قِبل المصادر الشيعية - وقد كُتب أكثر من رد في تفنيدها - فإننا نحوز نصاً يثبت أن كارثة بحجم إحراق التتار لبغداد تظل قابلة مع ذلك للتوظيف الطائفي ولاعتبارها، من منظور هذا التوظيف، نعمة لا نقمة. هكذا يقول محمد باقر الموسى في كتابه **روضات الجنات** في معرض ترجمته للوزير الطوسي: «هو المحقق المتكلم الحكيم... ومن جملة أمره المشهور المنقول حكاية استيزاره للسلطان المحتشم في محروسة إيران هولاكو خان بن تولي جنكيز خان من عظماء سلاطين التتارية وأتراك المغول، ومجيئه في موكب السلطان مؤيد مع كمال الاستعداد إلى دار السلام بغداد، لإرشاد العباد وإصلاح البلاد، وقطع دابر سلسلة البغي والفساد، وإخماد دائرة الجور والإلباس بإبداد دائرة مُلك بني العباس، وإيقاع القتل العام في أتباع أولئك الطغاة، إلى أن سال من دمائهم الأقدار كأمثال الأنهار، وانهار بها في ماء دجلة، ومنها إلى جهنم دار البوار، ومحل الأشقياء والأشرار».

والحق أنه، فيما يتعلق بدور العامل الأجنبي في الصراعات الطائفية وبطبيعة

١- هذا الفلكي والفيلسوف والشارح الكبير لابن سينا يقدم نموذجاً آخر عن مدى الانتشار للمنطق الطائفي في توظيف العامل الخارجي، ولكن هذه المرة ليس في الصراع بين السنة والشيعة، بل بين الشيعة الاثني عشرية والشيعة السبعية. فهذا المتكلم الذي كتب في علم اللاهوت الشيعي **قواعد العقائد** كان وقع في الأسر وأجبر على الإقامة والخدمة في قلعة ألموت، حصن الإسماعيليين الحصين. ورغم أن أميرهم علاء الدين، ومن بعده ابنه شمس الشموس، قد استوزراه، فإنه لما قدم التتار وحاصروا القلعة أرشدهم إلى دفاعاتها، فسقطت. فألحقه هولاكو بخدمته وجعله وزيره المشير واستصحبه معه في حملته على بغداد.

توظيفه تبعاً للتفاوت في موازين القوى بين الطوائف المتناحرة، لنا أن نميز بين مفهومين لـ«الخيانة»: مفهوم إيجابي ومفهوم سلبي. فالإيجابي هو الذي يبرر الخيانة للخلاص من الاضطهاد الطائفي من قبل الأكثرية للأقلية، والسلبي هو الذي يبرر امتناع الأكثرية عن الاستعانة بالأقلية الطائفية في مواجهة الأجنبي.

النمط الأول يجد نموذجه في الشاهد التالي الذي نقبسه من كتاب **تاريخ العلويين** لمؤلفه محمد أمين غالب الطويل (بيروت، ص. ٤٠٧): «لما كان لا بد للضعيف المظلوم من التوسل بالخيانة لكي يحافظ على حقوقه أو يستردها - وهذا أمر طبيعي يساق إليه كل إنسان - كان العلويون كلما غصب السنيون أموالهم وحقوقهم يتوسلون بغدر السنيين عند سنوح الفرصة».

والنمط الثاني، الذي لا يبيح الاستعانة بالطوائف المخالفة حتى في حال المواجهة مع عدو خارجي، يجد نموذجه في الفتوى التالية التي أصدرها ابن باز، المفتي السابق للديار السعودية، عندما طُرح عليه هذا السؤال: «هل يمكن التعامل مع الرافضة لضرب العدو الخارجي؟»، فأجاب: «لا أرى ذلك ممكناً. بل إن ابن جبرين، مفتي ديار السعودية الأسبق، ذهب في فتوى مماثلة إلى أبعد من ذلك، وأوجب على أهل السنة - «إن كان لهم دولة وقوة» - أن «يجاهدوهم [= الشيعة] بالقتال ليكفوا عن إظهار شركهم»[1].

ولعلنا نستطيع أن نستلحق بهذا النمط السالب ما قيل على لسان الإمام جعفر الصادق. فبدون أن يبيح توظيف العامل الخارجي في الصراع الطائفي الداخلي، وبدون أن يبرر لا «الخيانة» ولا «التخوين»، فإنه يقدم مع ذلك الجهاد الداخلي على الجهاد الخارجي ويعطي الأولوية للدفاع عن ثغور العقيدة في مواجهة الخصم الطائفي على الدفاع عن ثغور الأمة في مواجهة العدو الديني. فقد أورد المرتضى الأبطحي في كتابه **الشيعة في أحاديث الفريقين** «عن الإمام العسكري قال: قال جعفر بن محمد: علماء شيعتنا مرابطون في الثغر الذي يلي إبليس وعفاريته، يمنعونهم من الخروج على ضعفاء شيعتنا، ومن أن يتسلط عليهم إبليس وشيعته النواصب. ألا من انتصب لذلك من شيعتنا كان أفضل ممن جاهد الروم والترك والخزر ألف ألف مرة لأنه يدفع عن أديان محبينا، وذاك يدفع عن أبدانهم».

١- الشاهدان من كتاب: **الفتاوى المعاصرة في الرافضة**، ص ٣٢ و٤٢.

خاتمة مؤقتة

ماذا يمكن أن نستنتج من هذا العرض المطول؟ إن الأمر لا يحتاج إلى كبير اجتهاد: فما يجري اليوم في العراق، وإلى حد ما في باكستان، وما يمكن أن يجري في السعودية أو في دويلات الخليج أو في إيران فيما لو ارتفعت يد الدولة القامعة أو الضابطة، لا يدع مجالاً للشك في أن الطائفية في الإسلام ليست حدثاً طارئاً ولا مصطنعاً بعامل خارجي: فهي قديمة قدم الإسلام نفسه. وحتى لا يبدو وكأننا نحمّل المسؤولية للدين بما هو كذلك، فلنقل إنها ثابتة من ثوابت الإسلام التاريخي، بل هي الثابتة الأكثر استمرارية فيه، وإن خمدت جذورها أو اتّقدت تبعاً لتقلب موازين القوى الممسكة بمقاليد السلطة والدولة.

والسؤال، كل السؤال: كيف السبيل إلى تسوية العلاقات المتوترة دوماً، وإن الكامنة في ظاهرها تحت الرماد، بين طوائف الإسلام[1]؟

أعن طريق الديمقراطية كما ينادي محمد عابد الجابري الذي طالب ذات يوم بسحب كلمة العلمانية من قاموس الفكر العربي والاستعاضة عنها بشعاري العقلانية والديمقراطية؟

ولكن كيف السبيل إلى عقلنة ودقرطة العلاقات بين طوائف الإسلام ـ فضلاً عن العلاقات بين الملة الإسلامية والملل الدينية الأخرى، ولاسيما منها المسيحية ولكن كذلك الإحيائية كما في مثال السودان ـ هذا إذا اكتفينا بالإسلام العربي ولم نتعدّه إلى الإسلام الآسيوي حيث ينطرح السؤال نفسه بالنسبة إلى البوذية والهندوسية والكونفوشية والطاوية، الخ؟

أجل، كيف السبيل إلى عقلنة ودقرطة العلاقات بن الطوائف الإسلامية المتكارهة علناً أو سراً أو تقيةً في ظل تغييب متعمد للعلمانية التي ما جرى اكتشافها وتطويرها في مختبرات الحداثة الأوروبية إلا لتكون الدواء الشافي للداء الطائفي[2]؟

أنعالج الداء بغير دوائه كما يدعونا إلى ذلك مفكرو **الامتثالية الشعبوية**؟

١- علماً بأنه لا وجود في أي دولة في العالمين العربي والإسلامي لمجتمع «نقي» طائفياً. فحتى دول المغرب العربي التي يعزى إليها مثل هذا النقاء لا تخلو ـ فضلاً عن الأقلية الكبيرة الأمازيغية ـ من أقليات دينية وطائفية. فتونس والجزائر والمغرب تتواجد فيها أقليات يهودية ومسيحية. وليبيا وتونس تتواجد فيهما أقلية إباضية. وفي الجزائر توجد حتى أقلية درزية تتمثل في قبيلة بني عبس المتوطنة قرب تلمسان. ثم إن هذه الأقطار الأربعة لا تخلو جميعها من شيعة مكتومين ملتزمين ـ أو مُلزمين ـ بالتقية.

٢- وإن يكن هذا الدواء قد بقي غير ناجع حتى الآن ـ لنعترف بذلك ـ في الحالة الإرلندية المعقدة التي يتلبس فيها النزاع الطائفي طابعاً قومياً.

وعلى سبيل الجدل لنسلّم لهم بحلهم الديمقراطي، أو الديمقراطوي بالأحرى Démocratiste. فنحن نعلم أن عماد الديمقراطية الأول هو صندوق الاقتراع. ولكن في وضعية طائفية لن يصوّت الناخبون إلا لممثليهم الطائفيين.

ونحن نعلم أن عماد الديمقراطية الذي لا يقل أولوية هو المنافسة السياسية بين الأكثرية والأقلية. ولكن نجع هذه اللعبة ـ وهي لعبة فعلاً وليست اقتتالاً كما في المنافسة الطائفية ـ مرهون ببقائها أفقية وببقاء الطرفين اللاعبين فيها مؤقتين في نصابهما الأكثري أو الأقلوي، بحيث يمكن لأقلية اليوم أن تصير أكثرية في الغد، وهكذا دواليك. والحال أن الأكثرية والأقلية في المنافسة الطائفية ثابتتان لا تتغيران ـ اللهم إذا تغير ميزان القوى الديمغرافي. ثم إنهما أكثرية وأقلية عموديتان تخترقان جسم المجتمع ولا ينحصر تنافسهما بقاعة المجلس النيابي. وعلاوة على هذا كله فإن المنافسة الديمقراطية تقوم على مفهوم **الخصم**، والخصم المطلوب التغلب عليه متقلب وقابل باستمرار لأن تتبدل هويته، على حين أن المنافسة الطائفية تقوم على مفهوم **العدو**، والعدو ثابت ولا تتغير هويته، ولا سبيل إلى التغلب عليه إلا بقمعه أو حتى باستئصاله. وإذا استحال ذلك، رفع شعار: لا غالب ولا مغلوب كما في مثال لبنان اليوم، وهو شعار من شأنه تأبيد المنافسة الطائفية يقيناً وتعطيل اللعبة البرلمانية احتمالاً، على نحو ما نشاهد هذه الأيام في هذا البلد الذي لا تزيدنا آلامه إلا حباً له.

وأخيراً هناك إشكال نظري خطير تثيره الديمقراطية المفصولة عن توأمها: العلمانية. فنحن نعلم أن كل فلسفة الديمقراطية وآليتها معاً تقومان على اعتبار الأمة أو الشعب هو مصدر التشريع. والحال أن الإسلام، كما هو سائد اليوم على الأقل، لا يعترف بمصدر آخر للتشريع سوى القرآن والسنة، بالإضافة إلى إلهام الأئمة الاثني عشر عند الشيعة.

وفي سياق إشكالية مصدر التشريع هذه يثور إشكالان آخران من طبيعة نظرية وعملية. الأول يتعلق بمسألة المساواة في العلاقات بين الجنسين، والثاني يتصل بنصاب العلاقات الجنسية في قانون العقوبات.

ففيما يتعلق بالمساواة بين الجنسين، فنحن نعلم أن هذه المساواة باتت من بديهيات الديمقراطية. والحال أن الشرع الإسلامي لا يقر للمرأة بهذه المساواة، لا في الإرث، ولا في الشهادة، ولا في الزواج، ولا في الإمامة التي يحجبها عنها حجباً تاماً[1].

١- في سياق هذه اللامساواة المتعددة الوجوه التي ترزح تحتها المرأة في المجتمعات المحكومة ـ في أحوالها الشخصية على الأقل ـ بالشرع الإسلامي تحتل مسألة الإرث مكانة خاصة، لا من حيث أنها تنطق بلامساواة فاضحة فحسب، بل كذلك من حيث بعض الدور الذي تلعبه فيما قد يجوز لنا أن نسميه بـ«الحراك الطائفي». فمعلوم أن الفقه الشيعي، على خلاف الفقه السني، يثبّت حق البنت في الإرث كاملاً إذا لم يكن لها أخ أو إخوة ذكور. ولهذا لا يندر أن يتحول بعض الآباء عن مذهبهم السني الأصلي إلى المذهب الشيعي ليضمنوا حق بناتهم في

أما فيما يتعلق بالعلاقات الجنسية فإن قانون العقوبات كما طورته الأنظمة الديمقراطية يميز تمييزاً حاسماً بين مفهوم **الخطيئة** ومفهوم **الجريمة**، ولا يعتبر بالتالي العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج أو العلاقات بين أفراد الجنس الواحد جريمة يعاقب عليها القانون، على حين أن الشرع الإسلامي يعتبر الزنا أو الجنسية المثلية جرماً يستوجب الجلد أو حتى القتل رجماً[1]. وبدون علمنة لقانون العقوبات، فإن الديمقراطية الجنسية، كما قد يجوز لنا أن نقول، تظل مستحيلة، كما يظل مستحيلاً أصلاً إلغاء العقوبات الجسدية من قانون العقوبات.

وبديهي أننا، في دفاعنا الحار هذا عن العلمانية، لا نهدف إلى أن نجعل منها **إيديولوجيا خلاصية** كما كنا فعلنا مع فكرة الوحدة العربية أو الاشتراكية بالأمس، وكما يُفعل اليوم مع فكرة الديمقراطية. بل تماماً كما كنا قلنا عن هذه الأخيرة[2]، فإن العلمانية ليست ثمرة برسم القطف، بل هي بذرة برسم الزرع. والتربية العلمانية لا بد أن تبدأ، في سياق عملية تحديث شاملة، من المدرسة الابتدائية قبل ترجمتها، أو بموازاة هذه الترجمة، إلى مادة دستورية أساسية، مع كل ما يترتب على ذلك من تعديل لمواد القانون المتعارضة والمبدأ العلماني. بل أكثر من ذلك بعد: إن العلمانية لن يكتب لها النجاح والنجع في العالم العربي - وفي العالم الإسلامي بشكل أعم - ما لم تقترن بثورة في العقليات. ففي صندوق الرأس، وليس فقط في صندوق الاقتراع، يمكن أن نشق الطريق إلى الحداثة بركيزتيها الاثنتين: الديمقراطية والعلمانية. وهذا مسار مستقبلي يفرض نفسه بمزيد من الإلحاح في زمن الارتداد العربي والإسلامي هذا إلى قرون وسطى جديدة.

الوراثة إن لم يكن لهم أبناء ذكور. ومن مشاهير من فعل ذلك في لبنان رياض الصلح رئيس الوزراء الأسبق وسليم الحص رئيس الوزراء السابق. والمثال الذي يجسّده هذا الأخير غني بالدلالات. ففضلاً عن أنه قد «تشيّع» كي يورث ابنته الوحيدة، فقد كان متزوجاً بمسيحية. وهذه بقيت على دينها الأصلي إلى أن حانت ساعة وفاتها، فطلبت أن تعتنق الإسلام، وهذا ما لم يكن طالبها به قط. وقد عللت طلبها بأنها لا تريد أن تدفن إلى غير جانب قبره في مقبرة أخرى. ترى أمن حقي أن أهدي إلى ذكراها وإلى بادرة حبها الكبيرة تلك هذه الدراسة التي بين يدي القارئ والتي تريد، مهما بدت له قاسية، أن تساهم في التحول من ثقافة الكراهية الطائفية إلى ثقافة المحبة العابرة للطوائف؟

١- لهذا لا يتردد الإسلاميون المعاصرون في وصف القوانين الحديثة المعلمنة التي تبيح الحرية الجنسية بين الراشدين، ولا تجرّم الزنى أو الجنسية المثلية، بأنها قوانين «ديّوثية».

٢- في كتابينا: «هرطقات»، و«في ثقافة الديمقراطية».

ماني كروني

العلمانية الدينية

هل العلمانية هي الحل للعنف الطائفي الذي يسمم الشرق الأوسط حالياً؟ أم أنها اختراع أوروبي لا مكان له في المشرق العربي مطلقاً؟ بعبارة أخرى: هل تتطلب المشاكل التي تؤرق الشرق الأوسط حالياً حلاً أكثر واقعية، أعني حلاً إسلامياً؟

يحاجج المناهضون للعلمانية غالباً بأنها اختراع أوروبي، وبوصفها كذلك فهي غرسة غريبة في البلدان العربية. يستنكر جورج طرابيشي هذه الحجة ويطلق الفكرة المشوقة بأن العلمانية تنبعث من داخل المشرق العربي نفسه. ليس، كما يمكن أن يعتقد المرء، بسبب وجود دول علمانية في المشرق العربي دائماً (وهو أمر قائم حقاً)، ولكن لأن العلمانية هي الحل لمجموعة مشاكل خاصة تعكّر المنطقة. وبحسب طرابيشي، لم ينفجر العنف الطائفي بين الأديان في الشرق الأوسط بسبب الغزو الأمريكي للعراق، كما يُناقَش عادة، بل على العكس، لقد كان جزءاً من التاريخ الإسلامي منذ البدايات. لكن بما أن مشكلة النزاع الطائفي تنشأ من داخل التاريخ الإسلامي نفسه، فهذا يستتبع أن العلمانية ليست عقيدة سياسية تم استيرادها من الغرب، بل هي الحل المناسب «للمشكلة الإسلامية-الإسلامية».

الفكرة مثيرة للاهتمام. لقد أشار طرابيشي بحق إلى حقيقة أن النزاع الإسلامي-الإسلامي والعنف الطائفي كانا دائماً جزءاً من التاريخ الإسلامي وليسا اختراعاً حديثاً من قوى أجنبية. إن فكرة توحيد الأمة الإسلامية، العزيزة على البعض، في حقيقة الأمر فكرة إيديولوجية لا مكان لها في الواقع. من ناحية ثانية، وإن أشار طرابيشي بدقة وحلل بعمق جذور المشكلة الخاصة (النزاع الطائفي)، لم يكن لديه الكثير ليقوله عن الحل. هل العلمانية هي الحل السحري الذي سيضع حداً للصراع الطائفي في الشرق الأوسط؟ وأي نوع من العلمانية سيناسب المشرق العربي تماماً اليوم؟

إن فكرة إمكانية أن تكون العلمانية حلاً للنزاع الطائفي مقتبسة من التاريخ الأوربي. لقد وضعت معاهدة السلام في ويستفاليا ١٦٤٨ نهاية لحروب الدين الأوروبية التي دمرت أوروبا لقرون. ولكن بما أن العلمانية كانت حلاً أوروبياً للنزاعات الطائفية، ربما يحاجج البعض أنها عقيدة سياسية اقتبست من «الغرب»، وأنها حل غريب تماماً عن بلدان الشرق الأوسط. ولكن لماذا؟ لماذا لا نتبادل الأفكار ونستوحي من بعضنا بعضاً؟ لمَ لا يتوجب على الدول الأوروبية، التي تشهد في الوقت الحاضر مزيداً من تعدد الثقافات،

أن تستلهم من التجربة الهندية المديدة في العلمانية والديمقراطية والتنوع الديني؟ ليس السؤال فيما إذا كان إجراء سياسي معين أصيلاً أم غريباً، ولكن ما إذا كان ناجعاً. السؤال الحقيقي هو ما إذا كانت العلمانية هي الحل المناسب للنشوء الحالي للنزاع الطائفي. فهل تكفل بعض النسخ العلمانية السلم والتسامح اللامحدود، كما يقترح طرابيشي؟

ربما تكون بعض نسخ العلمانية نقطة بداية جيدة للتعايش السلمي بين الطوائف والمذاهب، ولكنها لن تحل وحدها المشكلة. ربما تكون العلمانية شرطاً أساسياً للسلم بين الأديان، لكنه ليس كافياً، لأنه لا يوجد رابط حتمي بين العلمانية والسلام. ليس التاريخ الأوروبي شاملاً، وحداثة أوروبا السياسية ليست الممر الذي يتوجب اتباعه بالضرورة لجلب الحداثة والسلم. ليست هناك ضمانة أنه، لمجرد أن العلمانية وضعت نهاية للحروب الطائفية في أوروبا من قرون خلت، ستكون الحالة نفسها في سياق تاريخي مختلف تماماً. علاوة على ذلك، ليست العلمانية مجرد تدبير مؤسساتي يمكن تنفيذه من الأعلى؛ إنها إلى حد كبير روح شعبية وثقافية عن كيف يجب على الطوائف والمذاهب المختلفة أن تتصرف في الفضاء الشعبي. يمكن للمؤسسات أن تؤثر على هذا الفضاء الشعبي وتعزز التعامل المحترم للطوائف والمذاهب الأخرى، ولكن هذا التأثير عملية معقدة ومركبة كما بينت بوضوح المحاولة الحالية لتأسيس نوع جديد من العلمانية في العراق. إذا كان نظام صدام حسين العلماني قادراً على ضبط العنف الطائفي، فلم يكن ذلك بسبب العلمانية بل بفعل القوة، ولم تأت المساعي الحالية لتأسيس نظام علماني بالسلم بين الطوائف بل بانفجار العنف الطائفي.

علاوة على ذلك، على افتراض أن العلمانية هي العلاج المناسب للمشكلة «الإسلامية- الإسلامية»، لا يمكن للمرء أن يقول الكثير، نظراً لأن العلمانية مفهوم مبهم وزئبقي. هل هي فصل الكنيسة عن الدولة؟ أم فصل الدين عن السياسة؟ هل هي خصخصة الدين والغياب اللاحق له من الفضاء الشعبي؟ هل العلمانية وسيلة سياسية لتعزيز العلمنة (الانقراض المتدرج للدين من المجتمع ومن حياة الناس عموماً)؟ هل هي محض نظام مؤسساتي لضمان التسامح المشترك والممارسة الحرة للدين؟ أم أنها، كما ذكرنا، روحية السلوك الشعبي؟ الاحتمالات متعددة. على الأقل، ليست العلمانية نموذجاً فريداً يمكن فكه من صندوق العدة وتطبيقه كحل سحري على أي حالة وسياق. لا يوجد نموذج رسمي فريد للعلمانية، بل عدة طرق مختلفة لممارسة العلمانية وفهمها، وينبثق كل نموذج خاص من العلمانية من سياق سياسي وثقافي خاص.

ساد مفهوم خاص للعلمانية في القرن العشرين، مستوحى من العلمنة الفرنسية إلى حد كبير، واستُخدم كنموذج لعدة بلدان في الشرق الأوسط. اعتبرت النخبة السياسية

في بلدان مثل تركيا وإيران وأفغانستان، العلمانية أداة ضرورية لتحديث المجتمع وتأسيس دولة قومية حديثة. ومع ذلك، هناك العديد من الإشارات على أننا نشهد حالياً نهاية هذا النموذج وظهور أشكال جديدة من العلمانية يمكننا تسميتها «العلمانية الدينية». في الأصل، نما المفهوم الفرنسي للعلمانية من فلسفة عصر التنوير الفرنسية والمعارضة الثنائية الحادة، التي وضعت بين الدين واللاعقلانية والظلامية والتقاليد والتخلف من جهة، والعلمانية والمنطق والتقدم والحداثة من جهة أخرى. وضمن هذا المنظور، تم نفي الدين إلى مملكة الظلام واعتُبر متعارضاً مع العلمانية والحداثة. ارتبط الفصل المؤسساتي بين الدين والدولة، الذي هو جوهر العلمانية الفرنسية، بشكل كبير بفرضية نشر العلمنة، بمعنى التداول الفعال لفكرة حديثة تتعلق بالتداعي الحتمي للدين. إذن، ضمن هذا المفهوم الفرنسي، مشت العلمانية يداً بيد مع نشر العلمنة، أي التلاشي المستمر للدين الذي، حتى انقراضه الكامل، يجب أن يبقى خارج الفضاء العام على الأقل.

لأن الدين والطقوس الدينية لا تتلاشى تلقائياً فقط، فقد اعتُبرت الدولة العلمانية أداة فعالة لتعزيز هذا التلاشي والسير به. وغالباً ما يروّج مؤيدو العلمانية الليبرالية، مثل طرابيشي، العلمانية على أنها ضمانة للتسامح والتعايش السلمي بين مختلف الطوائف. ولكن كما حاجج الأنثروبولوجي البريطاني طلال أسد، هناك جانب آخر للعلمانية؛ فهي ليست فقط قضية فصل الدين عن السياسة من أجل تعزيز التسامح والسلم الاجتماعي، بل أيضاً قضية بناء أشكال خاصة من الدين والرؤى الذاتية الدينية. فإذا كانت العلمانية مبدءاً سياسياً يتطلب فصل الدين عن السياسة، لا بد لها من أن تبني «الدين» وتعززه، بوصفه إما محجوباً أو على الأقل لا يتداخل مع المجال الشعبي والسياسي. إذاً، فالعلمانية لا تعنى فقط بالتسامح والتعايش السلمي، بل أيضاً بضبط وتنظيم ومراقبة الدين. فعندما انخرطت بعض الدول غير الأوروبية مثل تركيا وإيران بعمليات التحديث، غالباً ما استلهمت هذا المفهوم الفرنسي عن العلمانية. ومن أجل بناء دولة حديثة، كان من الضروري أولاً: تبّني العلمانية، وثانياً: التخلص من مظاهر المجتمع القديمة كالدين. إن العلمانية التركية، كما يوحي الاسم، مستوحاة إلى حد كبير من العلمانية الفرنسية. فعندما أراد أتاتورك إصلاح وتحديث الدولة والمجتمع التركي، استورد النسخة الفرنسية للعلمانية تقريباً، ولم يكن هذا الاستيراد فقط نظام فصل مؤسساتي بين الدولة والدين، بل أيضاً محاولة لبناء مجتمع علماني. ومن أجل أن يكون مجتمع حديث وعلماني، كان على النساء نزع الحجاب وعلى الرجال التخلي عن الطربوش. وإضافة لذلك، كان موظفو الدولة ملزمين بحضور حفلات السبت الراقصة مع زوجاتهن المرتديات أثواب بلا أردان. وتبين هذه المقاييس أن العلمانية ليست فقط

نظاماً مؤسساتياً، بل ظاهرة معقدة تعمل على مستويات متنوعة (الدولة والقانون والمجتمع والثقافة). يجب أن تتحرر الدولة طبعاً من السلطة الجائرة للدين، من جهة، ولكن في الوقت نفسه يجب أن تحرر الفرد من الدين أيضاً.

ليس «الاستيحاء» أو «الاستيراد» اقتباساً كاملاً بالطبع، فكل طريقة لممارسة العلمانية متمايزة وتنمو في سياق وتاريخ وثقافة خاصة. نظراً لأن المقوّم الأساسي للعلمنة الفرنسية كان فكرة الفصل التام بين الدولة والكنيسة، وبما أنه لا توجد كنيسة في تركيا، كان على أتاتورك اختراع هذه الكنيسة ليكون قادراً بالتالي على فصلها عن الدولة. كان هذا اختراع الديانة. أخيراً، لم يتبن أتاتورك الفصل الكامل بين الدولة والدين؛ فما كان يهمه ليس مبدأ الفصل بحد ذاته، ولكن حقيقة أنّه يجب أن تسيطر الدولة الحديثة على «الكنيسة» وليس العكس. ليست الديانة إذاً كنيسة «مستقلة»، لكنها مؤسسة دينية مضبوطة ومراقَبة بشكل كبير من الدولة. إذاً في هذه الحالة لم تكن السلطة الدينية مسيطرة على الدولة، بل على العكس سيطرت الدولة على السلطات الدينية.

إن جوهر مفهوم العلمانية الذي راج في القرن العشرين قام على فكرة وجود تعارض حتمي بين الدين والعلمانية، وكان مبدأ العلمانية هذا مرتبطاً إلى حد بعيد بفرضية نشر العلمانية، وفكرة أن الدين سلطة متلاشية. مع ذلك، وخلال الأربعين سنة الماضية، تكشّفت هذه الفرضية عن أنها متصدعة وجوفاء. ففي العقود المنصرمة من القرن العشرين، لم نشهد خموداً حاسماً ونهائياً للدين، بل على العكس انتعاشاً دينياً وظهوراً متزايداً للدين في المجتمع. وإذا كانت العلمانية اليوم القضية التي لم يتم نقاشها في المشرق العربي فقط بل في أنحاء العالم كله، فذلك ليس بسبب العنف الطائفي فقط، وإنما ما ظهر مؤخراً من حركات إسلامية ودينية أخرى في الفضاء العام. ويعتبر العديد من الناس هذا التنامي تهديداً للعلمانية. والسؤال يتعلق بمدى صحة هذا الإدراك صحيحاً. فهل يشكل الظهور الحالي للحركات الدينية السياسية في المجتمع تهديداً للعلمانية، أم أنه، على الأصح، تحدٍ يؤدي في نهاية المطاف إلى ظهور أشكال جديدة من العلمانية؟

يتمسك العديد من العلمانيين اليوم بمفهوم العلمانية الذي هيمن في القرن العشرين، وبذلك يعتبرون أن العلمانية والدين متعارضان، وبالتالي يرون في النشوء الحالي للحركات الدينية تهديداً سيؤدي في النهاية - إن لم يتم التصدي له كما ينبغي - إلى تلاشي العلمانية وفنائها. عندما ينزل ملايين الأتراك إلى الشارع ليدافعوا عن العلمانية التركية ويعبرون عن معارضتهم لفكرة أن يولّى عليهم رئيس من حزب العدالة

والتنمية وسيدة أولى محجبة، ذلك بالضبط لأنهم يرون أن صعود حزب ديني إلى سدة رئاسة الدولة احتمال لانحلال العلمانية. من وجهة نظرهم، تزايد الحضور الديني في المجال السياسي يعني علمانية أقل. وهذا الإدراك بأن العلمانية مهددة ليس خاطئاً تماماً. لم نشهد خلال الأربعين سنة الماضية انبعاثاً دينياً فقط، بل نشوء مجموعات إسلامية ببرامج مناهضة للعلمانية بوضوح. وغالباً ما تعبر المجموعات الإسلامية عن رغبتها بوضع نهاية للعلمانية وتأسيس نظام إسلامي أو دولة إسلامية بصراحة. مع ذلك، تبين التجربة التركية أن الدين الإسلامي يتغير حالياً بالطريقة التي يتمكن بها من الانسجام مع العلمانية. ولم يعنِ صعود حزب العدالة والتنمية إلى السلطة انحلالاً للعلمانية في تركيا، بل على العكس، أثبت أنه يمكن لحزب سياسي ببرنامج ديني العمل، وحتى تولي الحكم، ضمن إطار جمهورية علمانية. من المهم ملاحظة أن النخبة العلمانية القديمة هي من يدعو الجيش حالياً للذود عن العلمانية، في حين التمس رئيس وزراء حزب العدالة والتنمية المنطق الديمقراطي عندما اقترح وجوب انتخاب الرئيس من الشعب مباشرة من الآن فصاعداً.

هل كان العلمانيون الأتراك على حق، عندما تنبهوا إلى أن صعود حزب العدالة والتنمية يشكل تهديداً للعلمانية؟ يمكن للمرء أن يحاجج في أن الشكل الأصلي من العلمانية، حين لم تكن الدولة مظلة محايدة بل أداة لمواجهة الدين بضراوة، آيل إلى الزوال اليوم. مع ذلك لا ينطوي هذا التهديد على إبطال كامل للعلمانية في تركيا، بل لعله تحول للعلمانية التركية بما شهدته من ممارسة حتى اليوم. إذاً ليس التحدي الحقيقي للعلمانية اليوم هو تحدي الحركات الدينية فقط، بقدر ما هو ابتكار أشكال جديدة من العلمانية تستطيع أن تأخذ بحسبانها النشوء الحالي للحركات الدينية. لقد أصبح من الصعوبة بمكان إخماد الدين بالسلطة المحضة، ولا يستطيع المرء في المجتمعات الديمقراطية منع الناس من أن يكونوا متدينين ومن إحضار قيمهم الدينية إلى المجال الشعبي والسياسي.

إذا أخذنا بعين الاعتبار النهضة الدينية الحالية، ربما يكون من المفيد إلقاء نظرة على النقاشات العلمانية الحالية في إيران. إن السياق السياسي في إيران مختلف بالطبع عن السياق السياسي في المشرق العربي، نظراً لأن إيران واحدة من الدول النادرة التي وضعت فيها المؤسسة الدينية بالفعل حداً للسلطة وحاولت بناء دولة إسلامية. مع ذلك يمكن أن يكون للنقاش العلماني في إيران صلة بالمشرق العربي (ومناطق أخرى من العالم)، لأن العلمانيين الإيرانيين يواجهون اليوم التحدي الذي يواجهه الآخرون في الشرق الأوسط، وهو التصدي للسؤال المطروح: كيف يمكن أن تكون العلمانية التي تأخذ

باعتبارها وجود «مجتمع مدني ديني». فالعلمانيون الإيرانيون يحاولون خلق أشكال جديدة من العلمانية لا يتم بناؤها على التمايز الثنائي الحاسم بين الدين والعلمانية، الأمر الذي ما يزال يهيمن على النقاشات الحالية للعلمانية. وبعبارة أخرى، يحاولون صوغ «علمانية دينية» لا ترتبط بالنظرية القديمة لنشر العلمانية، بل على العكس تأخذ في حسابها استمرارية الدين كحقيقة سياسية واجتماعية.

من أهم المؤيدين الصريحين للعلمانية الدينية هذه الفيلسوف الإيراني عبد الكريم سوروش. وحسبما يرى، فإن العلمانية هي فصل الدين عن **الدولة**، وليس بالضرورة فصل الدين عن **السياسة**. ولأن الدولة تحتكر العنف الشرعي، من الصعب أن تبقى حيادية بالنسبة للطوائف والمذاهب المختلفة؛ لذا يمكن أن يُعامل مختلف المواطنين بالتساوي بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية. ولكن في «مجتمع ديني»، أي في مجتمع تشكّل فيه شؤون الدين قيم الشعب وتلعب دوراً في الحياة العامة، يكون من المستحيل الفصل الكامل بين الدين والسياسة. فإذا كان وجود مزيج ما من الدين والسياسة يُعتَبر مشكلة أم لا، فهذا يتوقف بالضبط على كيفية تدخُّل الدين بالسياسة. أما إذا احتكرت السلطات الدينية سلطة الدولة، وسعت إلى فرض القوانين الدينية على المجتمع من الأعلى، فهنا ثمة مشكلة حقاً. ولكن إذا تخلل الدين المجال السياسي من الأدنى، على شكل قيم دينية وتأويلات تصاغ ضمن المجتمع المدني، فلن تكون مشكلة بالضرورة وفقاً لسوروش. إن العلمانية المقترحة من سوروش مرتبطة بشكل كبير بفكرة «الديمقراطية الدينية»، المختلفة تماماً عن الدولة الإسلامية. فالدولة الإسلامية تُبنى على أساس أن تحكم الدولة وفقاً للمبادئ الإسلامية (القرآن، والسنة، والشريعة الخ)، في حين تفترض الديمقراطية الدينية ضمناً السماح لقيم المواطنين الدينية المشاركة بالحوار السياسي المفتوح.

إن نقد سوروش للدولة الدينية، ودفاعه اللاحق عن «الديمقراطية الدينية» العلمانية، مبني إذاً على التمييز بين الدين والتفاسير الدينية (معرفة الدين). وبحسب سوروش، يعتبر الدين خارج نطاق المعرفة البشرية بشكل مطلق، وهذا يفترض أن العقل المحدود للإنسان لا يمكنه البتة سبر غور الدين السامي. ونظراً لأنه لا يمكن للعقل البشري الحصول على معرفة شافية عن الدين (والشريعة الدينية)، فإن كل ما يستطيع الإنسان فعله هو صوغ تفاسير دينية محدودة، وربما مبتورة أيضاً. إذا ما نقلت هذه النظرية المعرفية الدينية إلى الحقل السياسي، سيكون لها تضمينات واضحة للعلاقات المحتملة بين الدين والسياسة. ولأنه، بحسب هذه المعرفة الدينية، لا يمكن لأي سلطة أو رمز ديني ادعاء امتلاك الحقيقة الدينية الموثوقة التي لا جدال فيها، فإنه لم يعد

بالإمكان الزعم بأن قوة الدولة يجب أن تكون حكراً على مجموعة قليلة من السلطات الدينية أو العلماء الإسلاميين. وبهذا يفتح فهم سوروش للعلمانية لعبة سياسية أكثر انفتاحاً، حيث يجب أن تتنافس تفسيرات الدين المختلفة على أسس متساوية في مناظرة سياسية مفتوحة.

من الهام بالنسبة لسوروش أن تكون «الديمقراطية الدينية» مفتوحة على النقاشات الدينية واللادينية على السواء. لقد دار الحوار في أوروبا والولايات المتحدة عن إمكانية أخذ النقاشات الدينية بعين الاعتبار في المناظرات السياسية. أما في إيران فالسؤال معكوس إلى حد ما، وهو إمكانية أخذ النقاشات العلمانية بعين الاعتبار. يدافع سوروش عن «التعددية المعرفية»، أي فكرة أنه يجب أن يكون الفضاء والجدل السياسي مفتوحاً لكل من النقاشات الدينية واللادينية. ومن الهام جداً خلق مساحة للمعرفة والنقاش العلماني في المجال السياسي، لأنه لا يمكن لأي دين أن يدّعي امتلاك الأجوبة الجاهزة لأي وضع أو مشكلة سياسية. وليس القرآن والسنة والشريعة تعليمات مفصلة عن كيفية حكم الدولة الحديثة. على العكس تماماً، فإدارة دولة حديثة تتطلب معرفة علمانية بميادين كالاقتصاد وعلم الاجتماع والعلوم السياسية (برهنت ذلك تجربة الدولة الإسلامية في إيران).

نختتم، بأن المفهوم القديم للعلمانية في القرن العشرين، الذي اعتبر العلمانية متعارضة مع الوجود المستمر للدين، متحفز للدفاع. لماذا؟ حسناً، ببساطة لأنه لا ينسجم مع الحقيقة الاجتماعية اليوم. فقد نوقشت بجدية نظرية نشر العلمانية التي كانت حجر الأساس لهذا المفهوم، وشهدنا مؤخراً ظهور الحركات الدينية السياسية في الفضاء الشعبي. إن التحدي اليوم هو أن ندرك أننا لا نواجَه بخيار بين علمانية مطلقة متشددة ودولة إسلامية: أي العلمانية التي تهاجم الدين بعنف، أو تأسيس سياسات إسلامية ستشكل الدولة والمجتمع وفقاً لمنطق ديني. لقد بيَّنتُ بأن العلمانية نظام طيع إلى حد يمكن معه أن يستوعب الدين في الفضاء العام والسياسي، دون أن يحل نفسه بالضرورة ويكف عن كونه علمانياً. ربما لن يكمن حل المشكلة الإسلامية-الإسلامية في علمانية صريحة تكون معادية للدين، بل في علمانية نسبية تحافظ على تعددية العلمانية ومرونتها. وضمن هذا الفهم التعددي المحتمل للعلمانية، ربما تكف عن أن تبقى نموذجا فاشستيا مفروضا من «الغرب».

المناقشات

سحر أبو حرب:

أتحدث عن العلمانية أو العَلمانية، وأظن أنهما مصطلحان اشتقا من أصل واحد هو العلم. العلم الذي هو أصل العقل، العلم الذي هو تمام المعنى. وبالتالي فإن العلمانية ما هي إلا الاحتكام للعلم، الاحتكاك للعلم الذي يرفده المنطق ويتوّجه العقل. لكننا نخاف من العلمانية، نخاف من العلم، لأن العلم يفضح جهلنا ويكشف سوءاتنا ويعري ما ألفناه: خرافاتنا، سحرنا، تخلفنا، كل ذلك يدحضه العلم. من منا إذن سيؤمن بهذا القاتل المريع: العلمانية، الاحتكام للعلم، الرجوع للمنطق والتحلي بالحكمة؟ من منا يقبل أن تكون مراكز الأبحاث هي المرجع الأخير في اتخاذ قراراتنا اليومية؟ من منا يود أن تكون الإحصاءات والبيانات هي المؤشر الحقيقي على ما نحن فيه من واقع ومن جهل، وليس تراثنا هو المرجع الأول والأخير؟ لكننا ورغم هذا ورغم رفضنا لهذا المصطلح، فنحن نعيش فيه، ونحيا ضمنه، ونمارس قوانينه، ونسعى بين ثناياه، ونحتكم لخياراته، ضاربين بعرض الحائط نصوصاً أخافتنا وأبعَدَنا مفسروها عن الواقع، رابطين أقدامنا حيث أرادوا.

لكن العلمانية قبول، قبول تطور الزمن واحترام الاكتشافات والسعي نحو الأفضل. العلمانية تراكم الخبرات واستخراج القوانين وتسخير الكون لمصلحة هذا الإنسان. وما ذلك كله ببعيد عن نهج القرآن وتوصياته، وعن سعي القرآن لدفع هذا الإنسان للمستقبل الأفضل. التدبُّر وإعمال العقل والتفكير وإعمال الذاكرة كل ذلك هدفٌ لرقي الإنسان. والقرآن بتوجيهاته مولدٌ قوي يدفعنا للأمام، ومحرك ينقلنا من التاريخ إلى الحاضر إلى المستقبل. ليس هناك سقفٌ يحيل بيننا وبين اتساع أفق المعرفة. التفكير في القرآن حر، والإيمان لا إكراه فيه، والتاريخ موضوع للاختبار: فمن شاء صدّق ومن لم يشأ فلا يصدق. لكن حراس الأسقف الوهمية للتفكير والاجتهاد، والواقفين على التفاسير والتأويل والتراث الجميل، يشادّون المرء في التراجع والتمسك بما مضى ودون جدال. التمسك بما مضى ليس كتاريخ من الممكن الاستفادة منه، بل كتاريخ يجب أن يعيد نفسه. النصوص القرآنية واضحة المعاني سهلة التأويل، لا تحتاج للرجوع لأمهات الكتب لفهمها أو للخروج منها بموعظة. أنا أفهم القرآن الكريم الآن وأنا أراه أحرفا الكترونية على شاشة الموبايل، الآيات بات من الممكن أن ترسلها «ماسج» إلى صديق ما. هذا النقل الحي للآيات يعطيها معنىً مختلفا، يعطيها جناحين لتطير بقارئها، ويعطيها فهماً حراً أيضا. نحن إن هربنا من العلمانية فسنهرب إليها. فأنا أحدثكم الآن بهذه الآلات التي أنتجها العلم، وكذلك السيارة والطيارة والسفن والغواصات، كل هذه أدوات علمانية، والأقمار الصناعية العلمانية التي ترسل لنا أخبار العالم بعلمانيته وخرافاته.

أمّا ما يجعل الأمر أكثر مفارقة وهزلاً أن رافضي العلمانية يرفضونها بأسلوب علماني، مستخدمين وسائل علمانية لذلك. فهم يتراسلون عبر الانترنت ويتحادثون بلغة العلم... الخ. إن كل ما يساعد الحياة على الاستمرار هي نتاج العلم والعلمانية. لا أريد أن يُفهم من كلامي أني أقصد أن العلمانية هي فقط نتاج العلم، لا العلمانية إعمال العقل، كما بدأنا رغم وجود النصوص الثابتة التقديس.

ولإيضاح بعض ما أقصد أورد مثالا يبين كيف تتوقعَن العلمانية في حياتنا: فنحن في دمشق نشرب من مياه عين الفيجة، وتقوم سيدات بفحص هذه المياه ثلاث مرات في اليوم. والجميع يقبل بأن تمهر سيدة توقيعها أن هذه المياه صالحة للشرب، ولا أحد يقول لها أريد شاهداً آخر يقر بصلاحية هذه المياه. كذلك فإن أي منا يقبل بأن تقوم امرأة تعمل في المخبر بإجراء الاختبارات الطبية له، ولا أحد يشكك بمسؤولية نتائجها لكونها امرأة.

وسنجد أمثلة كثيرة بحياتنا نقبل بشهادة النساء فيها دون التشكيك بصحة هذه الشهادة. بل إن موضوعا كتعدد الزوجات، الذي كان مرهونا بأموال اليتامى، سقط عمليا بوجود القضاء الشرعي الذي يحفظ هذه الأموال. فحياتنا الآن تعدت النصوص، وهذا لا يعني إلغاءها أو التشكيك بصحتها بل تبيان تاريخيتها. فالنصوص مولّدة للتقدم وهي ثابتة في مقابل حياة علمانية.

عاطف عطية:

نعم العَلمانية ليست مسألة تُوَرَّثْ، وليست مسألة نأخذها مع الحليب، العَلمانية هي نظرة إلى الحياة، العَلمانية هي تنشئة، العلمانية هي صناعة، العلمانية هي تربية وطنية، هي انتماء، هي لحظ الآخر بموضوعية، بصرف النظر عن أي انتماء آخر، والأولويات في الانتماء تعطى للعلمانية أو للديمقراطية أو للحرية. فأنا أعتبرها جميعها مترادفات لفهم المواطن لحقوقه ولواجباته ولعلاقته المجتمعية مع غيره من الناس، المقتربون منه والمبتعدون، باعتبار أن هذه المسألة هي مسألة دنيوية. لهذا السبب اعتبرتُ منذ زمن أن العلمانية هي الدنيوية. ولكن الدنيوية بالمعنى المربّى عليه صناعياً، تنشئة اجتماعية وتربية وطنية، وهذا كله يتطلب العلم. ولكن قبل العلم هناك العلاقة الدنيوية، العلاقة العَلمانية، من العَالم، أي هناك علاقات اجتماعية في هذا العالم. فأنا مُجبَر أن أتعايش مع جاري بإيجابية، وأنا مجبر على أن أتعامل معه مهما كان دينه أو لونه أو جنسه أو عنصره. أما المسألة الدينية فهي مسألة فردية عند جميع الأديان. الدين هو علاقة فردية بين الإنسان وبين خالقه. فعندما يذهب إنسان، حسب الاعتقاد الديني، إلى الجنة أو إلى النار، لا يستطيع لا المفتي ولا البطريرك أن يتوسط له بالدخول إلى الجنة.

نحن معنيون في هذا العالم أن نعيش معاً، ولكن لا نستطيع ذلك إلا إذا كنا نعيش

بموضوعية. أما الذاتية فهي منشأ أهلي، منشأ تعصبي، منشأ ينشأ بالوراثة. أما الموضوعية فهي عندما أنظر إلى غيري من الناس، مهما كان شأنه، نظرةً موضوعية تبيّن وزنه، كفاءته، حصانته، في كل ما يتعلق بهذه الدنيا. أما فيما يتعلق بمسألة الآخرة فيجب علينا لذلك أن نتركها ونرجئها، وهذه كلمة تراثية، فلنرجئها إلى الله ليفعل بنا ما يشاء.

عبد الوهاب المصري:

لا يمكن أن تكون العلمانية حلا للمسألة الطائفية. بل لا يمكن الربط بين الطائفية والعلمانية، لأن كلاً منهما ينتمي إلى منظومة مختلفة.

لقد تركزت معظم المحاضرة عن النزاعات الدموية بين السنة والشيعة، ومعروف أن الخلاف الأساسي والرئيسي بين السنة والشيعة يتعلق بالولاية التي تعتبرها الشيعة من أركان الإسلام، إضافة للأركان الخمسة التي تؤمن بها السنة: الشهادتان والصلاة والصوم والزكاة والحج. فالشيعة يجدون بهذا الركن هو الإقرار بأحقية سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه وأولاد بالإمامة، ومن لا يؤمن بهذه الولاية لا يُعتبر مؤمناً عندهم. إذن موضوع هذا الصراع الطائفي يتعلق بالخلاف على أركان الإسلام. بينما العلمانية تتحدث عن منظومة أخرى متعلقة بمقومات الإسلام. فجوهر العلمانية هو خصخصة الدين وسياسة الدنيا بقوانين وضعية، بغض النظر عن ما هو موجود في الوحي من كتاب أو سنة. ومن المعروف أن للإسلام ثلاثة مقومات: العقائد، والعبادات، والمعاملات، إلا أن العلمانية تعنى أو تهتم بشطب أو تجميد أو إلغاء بند المعاملات من الإسلام. إذن فإن البحث عن حل للنزاع الطائفي لا يمكن أن يكون ضمن منظومة أخرى.

عادل الهادي:

قال المحاضر أن المحاضرة قد تكون قاسية، وأنا أقول أن الواقع أشد قساوة. وقد لا نحتاج إلى كبير عناء في البحث في كتب التاريخ لنعلم أي تاريخ أوصلنا إلى هنا، نظراً للوضوح الشديد للنتائج. فالوضع الراهن الذي نعيشه يشي بسيرورة هذا التاريخ، الذي يقدمه الاستبداد السلطوي والاستبداد الديني بأجمل حلّة لأطفالنا في المدارس، بعد اختصاره لعدد محدود من الوقائع الجميلة الطاهرة النقيةً التقية. فيغطس الجيل في وهم السلف الصالح، والأصولية الظلامية العمياء، ويأتي احتلال الفضاء ليكمل المهمة فيحاصر العلمانية ويحاربها ويُسوّق ويُلمّع، بذات الوقت، التيارات الدينية وصولاً إلى قرنٍ قادم من الصراع الطائفي، بإدارة أجنبية ولكن بإرادتنا نحن.

أستطيع أن أستنتج أن العلمانية هي ضرورة لا يستغنى عنها في بلاد التنوع الديني

والطائفي، ولكنها في الحقيقة ليست مطلباً أقلويا، ولا يجوز اختصارها كذلك، لأنها الركن الأساسي واللازم لنجاعة النظام (system)، ونجاح هذا النظام بأداء دوره في نقل البلاد إلى التطور والرقي. وهذا يفترض أنه من مَطالب الأكثريات، وليس الأقليات فقط. وأعني هنا الأكثريات الدينية والطائفية، إذا كانت مدركة وذات وعي ملائم. كذلك، من العبث القول بنظام ديمقراطي لا علماني، فالعلمانية هي شرط لازم للديمقراطية، في دولة متعددة القوميات والأديان والطوائف. علمانية الدولة والمجتمع شرط لتحقيق المواطنةً التي هي بدورها من أهم أركان الديمقراطية.

مؤسسة الخلافة لا تختلف في شيء عن الكنيسة، من حيث الوظيفة. فالطوائف تحولت إلى أديان وإلى اثنيات متنافية ومتعادمة، وهي في عدائها لبعضها البعض أشد قساوة وحزماً من عدائها للآخر الأجنبي، وقد تقبل الأجنبي أكثر من قبولها لبعضها البعض.

أما بالنسبة للدكتورة ماني كروني. فإذا كنت فهمت الترجمة وتساؤلها إن كانت المحاولة الأميركية في العراق محاولة فيها حل؟ نحن نقول لا ليست المحاولة الأمريكية في العراق فيها حل، بل هي عين المشكلة. هي استثمار لعوراتنا ومشاكلنا ولصراعاتنا التي امتدت عبر التاريخ، كما سبق وأشار الأستاذ طرابيشي. وأرجو منه بالمناسبة أن يعيد الربط ما بين العرض التاريخي الذي قدمه والسبب في هذا العرض، هو واضح ولكن قد يكون التبس على البعض. الأمريكيون عندما احتلوا العراق دمروا مؤسسات الدولة، الدولة هي الحامل السياسي للديمقراطية. وبالتالي لا يمكن الزعم بنيّة نقل العراق إلى دولة ديمقراطية بعد القضاء على الحامل السياسي للديمقراطية. ومع ذلك يمكن الوصول إلى الديمقراطية ولكن بطرق أخرى غير التي يعتمدها الأمريكيون في العراق، أو في غير العراق.

رضوان زيادة:

أرى أن الأستاذ جورج أعاد مشكلة الطائفية إلى النزاع الديني، في حين أهمل العامل المؤثر والرئيسي وهو النزاع السياسي الاجتماعي. فصلب تطور المسألة الطائفية هو صراع على السلطة، وبالتالي هي في عمقها نزاع سياسي اجتماعي وليست نزاعا طائفيا دينيا.

ونقطة ثانية، إن نضال العلمانيين العرب كان نضالا من أجل فكرة خلاصية، هي فكرة العلمانية، وبنفس الوقت لم يستطيعوا أن يطوروا نموذجاً للعلمانية قابلاً للتطبيق في البلاد العربية. فكما قالت الدكتورة ماني فإن للعلمانية أشكالا مختلفة، إذ ليس هناك غير فرنسا طبقت العلمانية بتطبيقها الحرفي وهو ما أصبح يطلق عليها العلمانية اليعقوبية بعد ١٩٠٥. وماعدا ذلك، فكل نماذج العلمانية الموجودة هي عبارة

عن تنويعات تعبّر عن فهم للعلمانية السياسية مختلف تماماً عن العلمانية الدينية أو العلمانية الاجتماعية، وأكبر دليل على ذلك حل الأزمة مؤخراً في ايرلندا الشمالية بين الكاثوليك والبروتستانت، والذي كان حلاً سياسياً ولم يكن حلاً دينياً أو طائفياً. وبالتالي، يجب العمل على تطوير مفهوم وأشكال وتنويعات للعلمانية، وهذا يعود بشكل رئيسي إلى اختلاف الخبرة السياسية الاجتماعية للمجتمعات. كما أنه لا يمكننا القول أن الولايات المتحدة بلد علماني في المطلق، لأن الولايات المتحدة كبلد نشأت من تجمّع مهاجرين، مهاجر يبحث عن السعادة الدينية، وآخر عن السعادة الاقتصادية، وبالتالي كلهم راح يبحث عن السعادة بمفهومه الخاص، وبالتالي لم يكن للعلمانية في الولايات المتحدة أن تتطور بوصفها عدوة للدين، كما تطورت كنزاع بين الدولة والدين متمثلا في الكنيسة وخاصة في فرنسا.

فوفق الاختلافات التاريخية، علينا أن نفكر في مفهوم العلمانية في الدول العربية بشكل مختلف تماماً. فالعلمانية ربما تعني فصل الدين عن الدولة، لكن ليس بالضرورة أن يؤدي ذلك إلى فصل الدين عن السياسة. لأن الدين كما نعرف يشكّل رأس مال ثقافي ورمزي لكل النخب السياسية والثقافية. فكيف تستطيع أن تعزل موروث وإرث كبير من النقاش في المجال العام السياسي، وبالتالي من الممكن الحديث عن فصل الدين عن الدولة كمحدد رئيسي للأحزاب السياسية، لكن لا نستطيع الحديث عن فصل الدين عن السياسة لاسيما في منطقة يشكل الدين بتنوعاته المختلفة الإسلامية واليهودية والمسيحية منبعها ومواردها.

سوسن زكزك:

أعتقد أنه ربما من الأفضل أن تتم مقاربة موضوعة العلمانية في المشرق على اعتبارها مكونا أساسيا من مكونات الديمقراطية. وبخاصة أن موضوع العلمانية عندنا يرتبط ليس فقط بموضوع الأصولية الدينية، وإنما أيضاً بالأصولية الأيدلوجية. لهذا فإن المسألة تأخذ أكثر من بعد.

لا أرى تزاوجا بين غير العلمانيين والسلطات الحاكمة، أو أنظمة الحكم. بل ربما أراها عبارة عن استخدام متبادل. فالأنظمة الحاكمة تستخدم غير العلمانيين، أو الأصوليين لتبرير ما تقوم به، أو لسد الذرائع. كذلك في المقابل فإن غير العلمانيين، أو الأصوليين، يستخدمون السلطات لذلك. وهذه المصالح المشتركة أحيانا تكون متوافقة وأحيانا قد تكون مختلفة. في النتيجة فنحن في الغالب نكون ضحايا هذا الاستخدام المتبادل من الجهتين.

الشيخ جودت سعيد:

الإنسان يولد مرتين، مرة بيولوجيا حين يخرج من بطن أمه، وينبغي أن يكون هناك انفصال كامل عنها وإن بقيت العلاقة بينهما عن طريق الرضاعة؛ ولكن هناك ولادة أخرى، هي الخروج من رحم الآباء. فالإنسان الذي يعيش في رحم آباءه يمكن أن يعيش طول عمره، أو طول الأبد، بل يمكن أن يستمر ذلك لأجيال متتالية ومتراكمة. والعلاقة بالمشكلة الآبائية مشكلة كبيرة جدا. هي السبب في مشاكلنا الطائفية ومشاكلنا العنصرية والقومية ومشاكل لغاتنا المختلفة. وهذه الولادة الثانية هي الولادة الفكرية، التي تتطلب معرفة كيف بدأ الخلق. فالذي لا يعرف التاريخ لا يمكنه أن يعرف الدين ولا أن يعرف القانون ولا العلم. لهذا ينبغي أن نعرف التاريخ، تاريخ الإنسان.

معارفنا مختلفة عن سابقينا وصرنا نعلم ما لم يكونوا على علم به، وصار لدينا تصورات كيف بدأ الخلق وبداية الانفجار الأعظم حين نشأ الإنسان.

والآن حصل الإنسان المعاصر على شيء جديد لم يكن يعرفه سابقه هو الديمقراطية، التي ابتكرها الناس بواسطة العلم. ومعنى الديمقراطية بحسب ما أفهم هو أن لا نلجأ إلى العنف وأن نلجأ إلى العقل، بحيث يختار الناس من يتمكن من إقناعهم أكثر. هذا خلق جديد في تاريخ البشرية، وإذا وصلت هذه الفكرة إلى الأمم المتحدة ستكون أمنية الأنبياء جميعا قد تحققت.

أصلان عبد الكريم:

أنا أزعم أننا بحاجة للكثير من أمثال الأستاذ جورج طرابيشي، أحييه على هذه الجرأة والصراحة والوضوح، أحييه على أنه لمس، على الأقل في الحقل الثقافي، ما قاله ماركس أن تكون جذرياً يعني أن تذهب إلى جذر الأشياء. سيحتج رضوان زيادة فوراً ليقول أن جذر الأشياء هو في الحقل الاقتصادي الاجتماعي، وهذا صحيح. ومع ذلك حان الوقت أن نفرز الحقول، وأن نعطي لكل حقل ما يستحقه، وأن نحاول الذهاب إلى جذر الأشياء في الحقل نفسه.

لقد استعاد الأستاذ جورج مولودنا وأرانا غسيلنا الناصع تحت الشمس، وحطم هذا المشجب الذي يسمى العامل الخارجي.

أما ما يتعلق فيما قالته الدكتورة كروني، إذا كنت فهمت الترجمة على الوجه الصحيح، فآمل ألا يكون ما قصدته هو أن ما نعيشه الآن نحن يندرج ضمن الخصوصية، أي أن خصوصية الصيرورة يمكن أن تنفي العام. فهنالك في العالم صيرورات كثيرة حول العلمانية، ولكن العلمانية في نهاية المطاف ليست مجرد إجراءات أبداً، هي حزمة من الإجراءات والمبادئ الأصيلة والأساسية. صحيح أن طرابيشي أراد أن لا يذهب فيها

إلى حد الأيديولوجيا، ولكنها في الحق تتاخمها، وأحياناً تتحول إلى ذلك. إذن هي حزمة عميقة من المبادئ. وهذه الصيرورة الخاصة نجدها في الدول الأربع الشهيرة التي علمانيتها خاصة: أستراليا، كندا، نيوزيلندا، الولايات المتحدة الأمريكية؛ ثم هناك صيرورة خاصة لبريطانيا، وأخرى لفرنسا، ولألمانيا، ولإيطاليا، اليابان، إسبانيا، كل هذا صحيح، وكل هذه الخصوصيات في الصيرورة لا تنفي المبادئ الأساسية للعلمانية. مثل كل الخصوصيات المتعلقة بالديمقراطية، لا يمكن أن تنفي المبادئ الأساسية للديمقراطية في زمننا الحاضر.

النقطة الأخرى التي أريد أن أوجهها للأستاذ جورج، كنت أوَد ما دام أقام هذا الوصل العميق بين الديمقراطية والعلمانية، وهو محق، اعتبريني من جماعة داحس والغبراء أو كما تشائين، أن يقول لي أين ذهبت الليبرالية في الحقلين حصرا، الفلسفي والمدني، لا أتحدث عن الليبرالية في الحقل الاقتصادي أبدا، بل في الحقلين الفلسفي والمدني. وهذا ما أرادته أيضاً كروني عندما تحدثت عن حرية المعتقد، حرية الضمير، الحرية الشخصية، حرية المأكل، الملبس، المشرب،... الخ، فالحصانة الشخصية هذه، من أين يمكننا أن نستمدها؟ نستمدها بالتأكيد من الفلسفة الليبرالية، في الميدانين الفكري والمدني.

رد جورج طرابيشي:

لقد قلت في نهاية ورقتي إنها كانت خاتمة مؤقتة لأنني بالفعل تمنيت هذا النقاش، وقبلت بهذه المحاضرة، لأنني بصميمي أريد تطوير هذه الورقة. ولئن بدا لكم أن فيها نواقص فهذا يعود إلى ضيق الوقت المتاح لي في هذه الجلسة وبالتالي اضطراري إلى الاختصار.

سأتوقف عند إشكالات رئيسية. فبالنسبة لما قالته السيدة سحر أبو حرب، هناك خلاف بيني وبين الزميل العزيز عزيز العظمة حول كلمة العَلمانية أم العلمانية. وهذا خلاف كبير منذ أن ظهرت الكلمة، ويُقال إن إلياس بقطر في قاموسه، الذي أصدره في بداية القرن التاسع عشر في مصر، هو أول من أوجد هذه الكلمة في اللغة العربية الحديثة. أريد فقط أن أقول إن الحظ أتاح لي، وأنا أطالع التراث، أن أقع على نص من القرن الرابع الهجري، أي قبل ألف سنة، لكاتب مصري مسيحيي الأصل اسمه ابن المقفع، وهو ليس ابن المقفع الذي نعرفه في القرن الثاني الهجري، وإنما اسمه ساويروس ابن المقفع، وكان من أعضاء الكنيسة القبطية. وفي هذا الكتاب الذي عنوانه مصباح العقل، يقول: هل يحق للراهب أن يصير أسقفاً إذا كان متزوجاً؟ ويجيب: إذا كان الراهبُ في عَلمانيته متزوجا جاز له أن يصير أسقفا في رهبانيته، أما إذا لم يكن متزوجاً في عَلمانيته فلا يجوز له أن يتزوج في رهبانيته. هكذا نجد أنه يضع كلمة عَلمانية في مواجهة كلمة رهبانية، وبالتالي فإنه ليس لهذه الكلمة علاقة بالعلم على الإطلاق، إنما علاقتها بالعالَم. فالراهب هو ابن العالم الآخر، في حين العَلماني هو ابن هذا العالم. كذلك فإن ورود الكلمة في كتاب يعود إلى سنة ٣٥٠ هجرية تقريبا دون أن يقدم الكاتب شرحا لها، يعني أنها كانت متداولة ومعروفة في عصره، ولكن جرى فيما بعد تجاهلها تماماً ووقع الخلط الكبير: هل هي علمانية أم عَلمانية. وأنا أرى أنه ليس لها علاقة بالعلم لسبب بسيط، لكون العلم آنذاك كان مُحتكراً من قبل الكنيسة، فلا عالم إلا من الكنيسة التي كانت تحتكر العلم. وبالتالي لو كان العلماني هو العالم لكان بالضرورة راهباً. مما ينفي إرجاع العلمانية إلى العلم وإلا لكانت تعادل الرهبانية، في حين العَلمانية هي من ينتمي إلى هذا العالم، خاصة وأن العالَم آنذاك حسب رؤية الكنيسة وفي اللاهوت المسيحي ينقسم إلى قسمين لا ثالث لهما: إما راهب وإما رجل دنيا عَلماني.

لكن رغم اختلافي مع السيدة سحر حول تسمية العلمانية، أتفق معها على رؤيتها للعلم. إضافة إلى أني وجدت فيما قالته نوع من روحية أحيّيها عليها، لأنني شخصياً من الذين كتبوا ومن الذين يصرون على أننا لا نستطيع مواجهة تسييس الإسلام إلا بروحنة الإسلام. أنا أعتقد أن الإسلام الروحي هو على نقيض الإسلام السياسي، وهو

الوحيد الذي يستطيع أن يدخل إلى العصر. والعَلمانية هي ركيزة أساسية في عملية التحول الروحي للإسلام إذ لا مدخل له إلى الحداثة أو الحضارة إلا عن طريق الروح. وأنا من ناحيتي أقدّر كل روحاني مهما كان انتماؤه، لأن الروحانية، بالنسبة لي، تعني فيما تعنيه انعتاق الدين من الروحي، وليس ثمة ما يقذر الروح والروحاني كالسياسة، فالسياسة لا أخلاق لها، ومهما تأدلجت فستبقى علم اللاأخلاق، وفي المقابل، المفروض بالدين أن يكون علم الأخلاق، وبالتالي لا لقاء بين هذين الاثنين.

ونحن نعرف كيف تروحنت المسيحية بعد أن شهدت في تاريخها الكثير من البشاعات والمذابح والاقتتالات بين الطوائف. ونعرف كيف احتمى يعاقبة سوريا، سريان سوريا، بالفاتح المسلم ضد المحتل البيزنطي بسبب الخلافات الطائفية. وأنا أرى أن الكاثوليكية بشكل خاص، ثم البروتستانتية، وأمام مأزق الحداثة والعلم الحديث، اضطرتا إلى دخول باب العَلمانية من بابها الواسع عن طريق الروحانية. وبذلك اضطرت المسيحية إلى التخلي عن كل تراثها السياسي وعن ادعاء البابا أنه خليفة الله على الأرض وغير ذلك، واتجهت نحو الروحانية. وبالتالي لا أرى مخرجا للدين ليصير حديثاً ويتعاطى مع الحداثة إلا أن يتحول إلى دين روحي.

وأضيف على الكلام الملفت الذي قالته السيدة سحر فيما يتعلق بالشهادة أن الرسول كان قد قبل شهادة امرأة في مقابل شهادة رجل في قضية من أخطر القضايا هي الزنا. وذلك ثابت بنص القرآن الذي ساوى بين الرجل والمرأة في شهادتيهما (النور: ٧-٩).

أما عن تعريف الأخ عبد الوهاب المصري للدين بأنه عقائد ومعاملات وعبادات، فأنا لا أتفق مع هذا التعريف رغم أنه هو السائد اليوم. فأنا لم أجد كلمة عقائد أو كلمة معاملات أو عبادات واردة في القرآن ولا في النصوص الأولى، فهي من اختراع الفقهاء. فما الذي يلزمني بأن أُعرّف الإسلام بهذه التعريفات الثلاثة؟ فأنا أستطيع، وأنا ابن القرن العشرين والحادي العشرين، أن أقدّم تعاريف جديدة للإسلام مُستَمَدة من النص الأول، أو معاد تأويلها حسب حاجات هذا العصر. إضافة إلى أن أية تعريفات فقهية ما هي إلا عمل بشري، وكل ما هو بشري قابل للتجاوز، وقابل للحكم عليه بالصح وبالخطأ.

فيما يتعلق بالأستاذ حلياني. أنا لم أستبعد عامل السلطوية، بل هو موجود بورقتي بعمق وبشدة، ولكن لم أتوقف عنده خشية الإطالة والتزاما بالوقت. وكنت أشرت أن المشكلة ظهرت بشكلها الحاسم عند دخول الديلم الذين سيطروا على بغداد، وقد كانوا عبارة عن مرتزقة وأشباه أميين لا يعرفون اللغة العربية، إلا أنهم أتقنوا من اللعبة الدينية. فقد كانت بغداد أيام المتوكل بأيدي الأتراك، فلما جاء الديلم دخلوا في تنافس إثني مع الأتراك الذين أحضرهم المتوكل والمعتصم من قبله. هذا الصراع جعلهم بحاجة إلى قاعدة شعبية في بغداد، بعد أن دخلوها فاتحين، فاتجهوا للتعاطف مع الشيعة.

وهذا تعاطف سياسي وليس دينياً. وكذلك فعل السلاجقة عندما قاموا بانقلابهم على الديلم، فقد لجؤوا لأهل السنة. فأنا لم أُبعد السلطوية، بل على العكس اعتبرتها في صلب المشكلة.

وهذا ينسحب على ما قاله الأستاذ رضوان زيادة. فأنا لم استبعد السياسة ولا الدنيوية، بل قلت إن المذهب الشيعي كله ظهر على أساس سياسي، وهو صراع على الإمامة والخلافة ولم يكن له أي بعد ديني. واقتضى الأمر حتى القرن الثالث أو الرابع الهجري ليجري استبطان ما جرى في كربلاء. وهنا أؤكد على دور فرويد في فهمه للدين. وعزاء كربلاء هو بعكس ما يذهب إليه ابن كثير الذي اعتبرُ عادة شنعاء وتحدياً لأهل السنّة، فابن كثير لم يفهم البعد الذاتي الاستبطاني لعاشوراء، الذي هو فعل تكفير عن ذنب. والديانة لا تقوم إلا على فعل التكفير عن الذنب بالأساس. وهنا يمكننا القول أن الطقس العاشورائي على صلة مع التموزيات وعلى ما قبلها. بل إن فرويد يعود بها في **الطوطم والحرام**، ويرى أن الديانات هي تكفير عن جريمة قتل الأب، سواء بالوهم أو بالحقيقة؛ ويعتبر أن موسى قتله اليهود ولم يكن يهودياً، ولذلك ولدت اليهودية. لكني أرى بخلاف فرويد أن الديانات تنقسم إلى قسمين: ديانات أبوية وديانات بنوية. والمسيحية، خاصة الكاثولكية، وكذلك الشيعية تعد نموذجاً لديانات قائمة على جريمة قتل الابن، لأن المسيح حسب تعريف الإنجيل وحرفيته هو ابن الله، وليس هو الله، وكذلك نجد أن الشيعة أقاموا مذهبهم على مقولة مقتل الابن الذين عجزوا عن حمايته؛ في حين أن الديانة اليهودية والديانة البروستانتية، وإلى حد ما الديانة الإسلامية السنية هي ديانات أقرب إلى أن تُفهم على أنها ديانات أبوية.

الدكتورة كروني ذكرت أن التجارب العلمانية كثيرة، لكني لم أدعُ إلى أي تجربة ولم أقل بالتجربة اليعقوبية ولا بالتجربة الكمالية ولا بالتجربة الأمريكية. لأنه كما لاحظ الأستاذ اصلان فكل هذه خصوصيات داخل العلمانية ولا تنفي المبدأ العام. وبالنسبة لي فإن العالم العربي الإسلامي والعالم الإسلامي، والذي هو غير عربي والذي يشكل الآن أكثرية ساحقة، يمكن أن يقدم مساهمة كبيرة في تطوير فكرة العلمانية من خلال تطويعها لخصوصياته. بمعنى آخر، العلمانية عندي ليست برسم التعريف، ولا أملك لها تعريفاً واضحاً قابلاً للإسقاط عليها بالترجمة، بل هي برسم الاختراع وإعادة الاختراع. وأعتقد أننا إذا استطعنا نحن في هذه البلاد كعرب، مسلمين ومسيحيين وغير مؤمنين، أن نطور تجربة علمانية خاصة فسيكون العالم العربي والإسلامي قد قدم ثروة كبيرة للإنسانية قاطبة، من خلال تجربته الخاصة التي تبقى ضمن المبدأ العام. وأرى أن كمال أتاتورك، ومع تقديري له، طبق العلمانية اليعقوبية، وها نحن نرى الآن ما يحدث في تركيا واحتمالات فشل هذه التجربة، بغض النظر عن وجود

مخططات إفشالها المدعومة بالدولارات النفطية، والتي ليست بنت ساعتها الراهنة، بل منذ عقود يتم العمل داخل المجتمع التركي على الانقلاب على العلمانية. ويمكنني القول أن أتاتورك اكتفى بعلمنة الدولة، ولكنه، لم يقدم مساهمة حقيقية بإغناء العلمانية، بل استحضر العلمانية الفرنسية وطبقها كما هي. وهنا أعيد التوكيد على أن العلمانية هي دوما برسم الاختراع وإعادة الاختراع، وبالتالي نستطيع دوماً أن نقدم إسهاما هائلا في تطويرها، خاصة وأن العالم العربي الإسلامي يشكل اليوم ما لا يقل عن خمس العالم.

بالنسبة للسيدة سوسن: أعتبر أن الاتحاد السوفييتي لم يكن دولة علمانية، لأنه جعل العلمانية ديناً، وهي ليست ديانة بديلة عن الديانات. فالشيوعية أسست نفسها مع الأسف في دين جديد، وأقامت طقوس دينية حقيقية، من إقامة الأضرحة إلى الاستقبالات والتقديس وعبادة الشخصية.

فيما قيل عن علاقة حزب البعث بالعلمانية، يمكنني أن أضيف الحزب الشيوعي وأحزاباً أخرى عديدة، فأنا أجد أن هذه الأحزاب علمانية ولكنها في لحظة تأسيسها لم تطرح فكرة العلمانية على الإطلاق، بل اكتفت بطرح فكرة التآخي المسيحي الإسلامي. وميشيل عفلق ذكر الرسول في كتابه المشهور باسم الرسول العربي، واعتبر أنه تحت اسم العروبة يمكن أن نقوم بتوحيد المسيحية والإسلام، ولم يذكر في أي نص من النصوص التأسيسية الأولى كلمة العلمانية. وكذلك كان شأن الحزب الشيوعي، وربما الحزب القومي السوري والقوميين العرب. وهنا يمكننا استشفاف انتهازية شعبوية في تأسيس هذه الأحزاب التي، اختارت كحل للمشكلة أن تقفز عنها وتتجاهلها. ذلك لأن هدفها الرئيسي كان الوصول إلى السلطة، مما جعلها تتجنب مصادمة شعور الجماهير الشعبية. لكن في داخل تنظيماتها تمكنت من إلغاء الفوارق بين أعضائها بين المسيحي والسني والدرزي والعلوي... الخ، إلا أن هذا الإلغاء لم يكن مُنظّرا له. وأعتقد بأننا نقطف اليوم ثمار هذه النزعة الشعبوية على حساب العلمانية.

استغربت ما قاله الأخ نقولا بأنني صورت العلمانية على أنها حل خلاصي، فأنا قلت بأني أرفض تصوير العلمانية كذلك، ولا أعتقد أنه سيتغير شيء في المجتمع إذا ما قام رئيس دولة غدا وأعلن أن الدولة كلها علمانية. القضية قضية مجتمع ولا تقتصر فقط على الدولة. فالدولة هي سطح سياسي، في حين أن العمق هو عمق المجتمع. لهذا فأنا اعتبر أن العلمانية تبدأ من التربية في المدرسة الابتدائية، ولا أعتقد بوجود أي حل سحري علماني، فلا بد من اشتغال هائل على الذات، وربما لمئة سنة قادمة على الأقل.

كذلك فإن الأخ نقولا ربط الفتنة الطائفية بتراجع الدولة الإسلامية، إلا أن هذه معلومة خاطئة. فالقرن الرابع الهجري، الذي كان العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، هو الذي شهد أعظم الفتن بين السنة والشيعة.

أريد أن أتوقف عند الأستاذ جودت سعيد، الذي أكنّ له من بعيد ومنذ زمن تقديراً كبيراً، لأستغل فكرة الآبائية التي حدثنا عنها، حيث يرث الأبناء الآباء ويؤسسون مؤسسة آبائية مستمرة عبر التاريخ على مدى آلاف السنين. أريد أن أسأل: كيف نولد نحن مسيحيين أو مسلمين أو بوذيين أو... الخ...؟ أليس من خلال التأثير المباشر القمعي والعادي على الأطفال منذ نعومة الأظفار؟ فماذا لو تصورنا عصرا نعتبر فيه أنه ليس من حق الأهل أن يعتدوا على الطفل بتلقينهم الإيديولوجي أو الديني له، وأن نترك له أن يكبر حراً من كل تأثير إيديولوجي، ومن كل تلقين ديني مسبق، ومن كل إكراه وعنف اعتقادي، وعندما يبلغ سن الرشد ١٨ أو ٢١ سنة يمكنه أن يختار ما يشاء، وبهذا نترك له حرية الاختيار الديني وغير والديني.

أما من قال بأني لم أتناول بورقتي مسألة التنمية والاقتصاد، فأنا أعتقد أن هذه المسائل ليست موضوع ورقتي، وإن كنت لا أنكر دورها. وسأكرر ما ذكره الأستاذ اصلان عن قول ماركس بأن الجذرية هي أخذ الأمور من جذورها، والجذر في الإنسان هو الدين، وبالتالي فإن نقد الدين هو بداية كل نقد، هذا ما قاله ماركس، هذا الاقتصادوي الكبير، ولم يقل بنقد الاقتصاد. كما أني لا أجد في التنمية وحدها ضمانة، وشاهدي على ذلك هو منطقة الخليج بثرواتها وتنميتها الاقتصادية القائمة على قدم وساق، ولكن في إطار عقلية دينية شبه قروسطية.

وتعليقا عما قاله الأستاذ اصلان عن الليبرالية، فأعتقد أن هذه الكلمة مظلومة منذ البداية، حين لم يجدوا لها مقابلا في اللغة العربية فترجموها بالليبرالية. وفيما بعد تم ترزيلها من قبل الأحزاب اليسارية التي صعدت منذ منتصف القرن الماضي، بين الأربعينات والسبعينات، لتصبح وكأنها كلمة حقيرة ومستوردة، بل رجيمة. في حين أن الليبرالية هي مذهب الحرية، وترجمتها الحرفية هي مذهب الحرية، وهي ليست ليبرالية اقتصادية فقط، بل هي أيضاً ليبرالية في الأفكار. وكلمة ليبرالية في التراث الغربي لا تعني فقط السوق وعلاقات السوق، بل قبل كل شيء كانت تعني تحرر الأفكار، وبهذا المعنى يمكن أن نرد الاعتبار إلى الليبرالية.

العلمانية بين سلطة الدولة وسلطة الدين

عاطف عطية

مدير معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، الفرع الثالث، طرابلس. عضو الجمعية العربية لعلم الاجتماع. له مؤلفات وأبحاث عديدة في سوسيولوجيا المعرفة والسياسة والدين.

المطران يوحنا إبراهيم

مطران السريان الأرثوذكس في سوريا. له عدة مقالات وكتب في الحوار بين الأديان.

Jorgen Neilsen

مدير المعهد الدنمركي في دمشق، أستاذ الدراسات الإسلامية، مركز الدراسات الإسلامية والعلاقات الإسلامية المسيحية، قسم علم الأديان في جامعة برمنغهام. المملكة المتحدة. مدير مركز الدراسات الإسلامية والعلاقات الإسلامية المسيحية، ١٩٨٨-٢٠٠١.

عاطف عطية

العلمانية بين سلطة الدولة وسلطة الدين

يثير هذا العنوان مسائل متعددة تتعلق بإشكاليات العلاقة بين العلمانية والدين، العلمانية والدولة، العلمانية والسلطة. كما يثير، في الوقت نفسه، مسائل أخرى متصلة بالسلطة والدولة، السلطة والدين، والدولة والدين. والعلاقة بين كل من هذه الثنائيات في علاقاتها الداخلية، إن كانت متصلة، مؤتلفة، أو متعارضة، تتطلب بحثاً مستقلاً، وتفرض البحث في إشكالية العلاقة بين كل منها، من جهة؛ وبين الثنائيات الأخرى، من جهة ثانية.

والبحث في إشكاليات العلاقة بين هذه الثنائيات، مجتمعة ومنفردة، يتطلب البحث في منشأ هذه المفاهيم وفي مضمونها، وفي علاقاتها بنا، كثقافة وانتماء وانتساب إلى تاريخ وإيمان وتراث، وفي علاقاتنا بها، كمفاهيم ومحددات نشأت إما في سياق اجتماعي-تاريخي مخصوص ومرهون بظروفه ومناخاته وحركته في التاريخ، أو في سياق آخر يستجيب لحاجات ومآلات مغايرة في التاريخ والجغرافيا والحضارة.

هذا الكلام يفرض نفسه عند البحث في شؤون العلمانية وفي شجونها. كما في ظروف نشأة السلطة وتحولاتها. وفي كيفية تشكل الدولة والأسس التي تقوم عليها، والعلاقة التي تربط الدين بالدولة والسلطة، ومسائل المواجهة، المهادنة أو الملاءمة، بين الدين والعلمانية.

-١-

العلمانية بمعناها الشامل، أو إذا شئت الدنيوية، هي موقف نظري واضح ومحدد من طبيعة الدين، ومن طبيعة القيم والإنسان وعلاقته بالله[1]. والعلماني (أو الدنيوي) صاحب موقف مبدئي ضد أي جماعة تؤمن أن التعاليم الدينية تشكل المرجع الأخير لكل ما له علاقة بالشؤون الدينية والزمنية بصرف النظر عن أي دين أو جماعة، وبصرف النظر عن وجود رجال دين أو عدم وجودهم.

السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: هل الفصل بين السلطتين على الصعيد الإجرائي هو ما اصطلح على تسميته عندنا بالعلمانية؟ بمعنى آخر، هل الفصل بين الدين والسياسة يعني العلمانية؟ وإذا كان ذلك كذلك، فأية علمانية نقصد؟ هل العلمانية كما عرفتها المجتمعات الغربية، المسيحية في أصولها، أم هي علمانية مغايرة؟

١ - عادل ضاهر: الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، لندن، ١٩٩٣، ص ٣٩.

وإذا كانت مغايرة، فما هي حدودها، وما هي أصولها، إذا كان لها أصول في المجتمعات العربية الإسلامية؟

لا شك أن العلمانية مفهوم غربي كان لعصر الأنوار والثورة الفرنسية الفضل في صوغه واعتماده للفصل بين شؤون الدين وشؤون السياسة. وجاء تطبيقه كنتيجة لصراع طويل بين الكنيسة والدولة، بين السلطة الكنسية الدينية والسلطة السياسية المدنية في الغرب، وفي أوروبا خصوصاً.

وعن استحضار هذا المفهوم لدى البحث في إشكالية العلاقة بين الدين والدولة عند المسلمين والعرب، يبادر المفكرون الإسلاميون إلى استبعاد مفهوم العلمانية باعتباره، أولاً، مفهوماً غربياً؛ ولا معنى له في الإسلام، ثانياً. لماذا؟ لأن لا كهنوت في الإسلام، ولا سلطة كنسية فيه. وبالتالي الإسلام منهج حياة، دين ودنيا، أي في الأخير دين وسياسة ولا يمكن الفصل بينهما.

إلا أن هذه الأفكار لا تحوز على إجماع المفكرين المسلمين. ولا تزال هذه المسألة مدار نقاش بينهم. وهو نقاش لا يعود إلى بدايات القرن العشرين مع ما طرحه علي عبد الرازق في «الإسلام وأصول الحكم»[1] فحسب، بل يعود إلى بدايات النقاش الكلامي بين المعتزلة والأشاعرة حول أولوية العقل أو النقل في الإسلام، وحول الأولوية في تدبير شؤون المسلمين في الحياة الدنيا حسب اهتمامات الناس باعتبارها مصالح متغيرة ومتبدلة بتغير وتبدل الأمكنة والأزمنة. من هنا جاء تفضيلي لمصطلح الدنيوية بدل العلمانية والدنيويين بدل العلمانيين، ربما للتخلص من حساسية مفهوم العلمانية[2].

على أي حال، إن أهم نقطة يتداولها العلمانيون (الدنيويون) في نقاشهم مع الإسلاميين هي تحديد السمات الضرورية للعلمانية، وهي السمات التي لا يستقيم معنى العلمانية بدونها. والتحديد هذا مهم جداً للعلمانيين لأنهم يعتبرون أن الإسلاميين اكتفوا بإحدى السمات الأساسية للعلمانية وهي رفض سيطرة الكنيسة ورجال الدين، باعتبارها تستنفد معنى العلمانية بكامله. بينما يعتبر العلمانيون أن السمة الضرورية للعلمانية هي رفض اعتبار التعاليم الدينية تشكل وحدها المرجع الأخير للقضايا الزمنية والروحية معاً. ويعتبرون أن المعنى الأول المعتمد من الإسلاميين يتضمن في المعنى الثاني الذي يعتمدونه هم، وناتج عنه، وليس العكس.

١- علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، (١٩٢٥)، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،١٩٩١، ص ١٠٣.

٢- انظر في هذا الخصوص، فصل هراطقة وأطهار، الدنيويون والدينيون في مجتمع متنوع، في: عاطف عطية: في الاجتماع اللبناني، جدلية الوحدة والتعدد، دار الإنشاء، طرابلس، ٢٠٠٥، ص ١٦٩-١٧٩.

-٢-

أما في مسألة تشكل مفهوم السلطة، فمما لا شك فيه أن الطبيعة البشرية والسلطة متلازمان. ولا وجود لمجتمع إنساني بدون سلطة. والسلطة في طبيعة وجودها سابقة على وجود الدولة. وهي لذلك «قوة إرادة لحكم جماعة من الناس»[1]. والقوة هذه تتيح لأصحابها فرض أنفسهم، وسلطتهم، بمساعدة مواصفات شخصية، فردية أو جماعية. ولا تصير أمراً واقعاً إلا بالقوة ذاتها التي تعمل بموجب قانون تضعه هي بنفسها، ويحوز على رضى وموافقة المحكومين[2].

هذا المفهوم للسلطة، قديماً وحديثاً، في بداية الحياة المجتمعية أو في حداثتها، لا يزال هو نفسه، وإن تغيرت آليات ممارسة السلطة، أو استحدثت مؤسسات تطبيقها أو مراقبتها. إلا أن أصلها لم يكن من منبع واحد. وتوحّد الكلام عليها باعتبارها من منابع متعددة، إن كان في الغرب، أو عندنا. فنظرية الحق الإلهي، الغربية في منشئها، أنتجت الملكية المطلقة من خلال الاندماج بين السلطة الدينية والملكية، ومن ثم التحالف المتين بينهما. والأصل الإلهي للسلطة جعل الحكم الملكي التجسيد العملي للحكم الإلهي، كما سمح للملك أن يكون ظل الله على الأرض. والأصل الإلهي نفسه هو الذي تحول، وبشكل أقرب إلى الطبيعة الدنيوية، إلى الحق السماوي باعتبار النظر إلى تدبير شؤون الدنيا ما هو إلا تعبير عن رعاية تجليات الإبداع الإلهي في العالم الدنيوي. والرعاية هذه، في الأخير، ما هي إلا الحفاظ على ما أبدعه الله من خلال تكليف البشر حكم أنفسهم بما يرونه مناسباً، أي العمل على رعاية سعادة الإنسان باعتبارها تحقيقاً للإرادة الإلهية، ولكن بأيدي البشر وإرادتهم.

رعاية الإنسان، والحفاظ على الإرادة الإلهية واحترامها، يتيحان الحكم بموجب ذلك، وإن كان بفرض الاستبداد والحكم الشمولي طالما ذلك يبقي على المجتمع في الإطار الذي يرضي الله ويؤمّن رعاية شؤون الناس بالطريقة التي تعبر عن طاعة الله من خلال تعبير الموجودات بكل عناصرها عن عظمته. وإذا كان المجتمع، بكل فئاته وتفاوتاته وعناصره، مقتنعاً بما يقوم به الحكام للحفاظ على ما أبدعه الله في موجوداته، فلا معنى، عندئذ، للاستبداد والشمولية. وفي هذه الحالة يكون الحكم سهلاً بمقدار طاعة المحكومين. ويتحول إلى حكم صعب يتوسل الشمولية والاستبداد لتسيير شؤونه بمقدار خروج المحكومين، بالأقل أو الأكثر، عن طاعة الحكام[3].

١ - أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الجزء الأول، ترجمة علي مقلد وآخرون، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٤، ص ١٠٦.

٢ - المرجع السابق، ص ١٠٧.

٣ - للتفصيل حول الأصل الشعبي للسلطة وتطورها، انظر: المرجع السابق، ص ص: ١٠٧-١٢٥.

- ٣ -

إذا كان هذا أصل السلطة وفصلها في القرون الوسطى الأوروبية، فإن عصر الأنوار، الممهد للثورة الصناعية وللعصر الحديث، أعطى للسلطة معنى جديداً مستمداً من المجتمع، من واقع العلاقات الاجتماعية. السلطة التي يستمدها الحكام من الشعب مباشرة. سلطة السيادة الشعبية. إلا أن هذه السلطة، بحكم تشكلها، لا تحوز على رضى كل الجماعة. وهي عاجزة، في كل حال، عن تأمين الإجماع. ويمكن لهذه السلطة أن تتحصل أولاً بالقوة من قبل الأقلية وخضوع الأكثرية، قبل أن تتطور من خلال ضبط ممارستها، على أية صورة كانت، لمصلحة الجماعة ولتأمين الصالح العام. ولا يكون ذلك إلا بتطور السلطة ذاتها عن طريق صوغ الدساتير والتشريعات والقوانين التي تسمح للدولة، الممارسة لهذه السلطة، بالانتقال من طور الاستبداد والفردية والطغيان، إلى طور الدولة الحديثة بمؤسساتها وبممارساتها الديموقراطية القائمة على تداول السلطة، حكم/ معارضة، وعلى ممارسة الحرية والعدالة والمساواة أمام القانون.

هذا الانتقال المتدرج والهادئ في طريقة ممارسة السلطة، وبالخبرة والتجربة، وبما هو لصالح المجتمع والحكم، يوصل إلى الخصائص التي تميز السلطة في الدولة الحديثة. وأهم هذه الخصائص: الهرمية في اتخاذ القرارات، والمركزية في الأداء السلطوي، بالإضافة إلى صفتين تعطيان للسلطة الحديثة معناها هما الصفة السياسية والصفة المدنية. الزمنية، وبالاستناد إلى موقع ثابت لا يحول ولا يزول هو موقع السيادة.

بهذه الخصائص، تكون الدولة الحديثة، تفصيلاً، صاحبة سلطة هرمية تجسدها المؤسسات ووظائفها من أعلى الهرم، رأس الدولة، إلى صاحب المرتبة الدنيا في أجهزتها ومؤسساتها. وهي مركزية باعتبار أنها تنطلق من مركز واحد في إدارة شؤون الحكم، وهو محور العمل السياسي في الدولة، وإن كانت ذات نظام لامركزي، سياسي و/أو إداري. وهي سلطة سياسية تدير كل ما يشكل عناصر المجتمع السياسي، وتعمل على إتاحة الممارسة السياسية في كل أشكالها بالحرية اللازمة. وهي مدنية تقود السلطة العسكرية، وتسمح لها بالحركة ضمن استراتيجيتها السياسية، ولا تنقاد منها في أي ظرف من الظروف، إلا في أوقات مخصوصة تحددها السلطة السياسية نفسها. وهي السلطة التي تحتكر العنف المادي وتمارسه بالشرعية التي تتيحها السلطة السياسية بقوانينها ومؤسساتها. وهي السلطة الزمنية التي ينفصل فيها العمل بين السلطة المدنية والسلطة الدينية.

- ٤ -

إن منشأ السلطة في المجتمع ضروري ضرورة المجتمع الإنساني نفسه. وإذا كان «الوازع» هو بداءة السلطة (بدايتها، بداوتها) في المجتمع الأولي للإنسان، فهي منذ لحظة تشكلها كوازع، نواة الدولة. وإذا كان الوازع ضرورة اجتماعية لا وجود للمجتمع

من دونه، فإن الدولة هي ضرورة سياسية، هي شأن ثقافي. والدولة بما أنها شأن سياسي وثقافي، فهي قبل هذا وذاك شأن اجتماعي، بمعنى أن لا وجود للسياسة بدون الاجتماع، ولا وجود للدولة إلا في المجتمع[1].

والدولة كشأن ثقافي، هي حصيلة الثقافة الاجتماعية، ومرتبطة بالتطور الاجتماعي العام. وهي، لذلك، تندغم، كشأن سياسي، بالمجتمع. ويظهر الاجتماع والسياسة كأنهما شأن واحد في حالة المجتمع البدوي (الابتدائي، البدائي). إلا أن هذا التماثل والاندغام يبدآن بالانفصال مع ارتقاء المجتمع المتناسب مع تبلور سلطة الدولة ونظامها السياسي.

أما الأساس السياسي للدولة، فقد أفرد له ابن خلدون حيزاً كبيراً في مقدمته نشأ على مبدأ العصبية، وعلى تطور مفهوم الوازع بالانتقال من السؤدد والطاعة بغير قسر وقهر إلى الغلبة والاستتباع، ومن ثم التأسيس والانفراد بالمجد، وصولاً إلى الإسراف والتبذير فالانهيار في تطور دائري لا يلبث أن يعود إلى نقطة الابتداء في تأسيس دولة جديدة تقوم على عصبية جديدة تحكم مجتمعاً منقاداً لا حول له ولا قوة... وهكذا.

هذا التصور لنشوء الدولة، والأطوار التي تمر فيها والعمر الذي يمكن أن تستمر فيه على الأرجح، نقصاً أو زيادة، مرتبط، حسب ابن خلدون بالعصبية وبمدى الالتحام بالنسب وبمدى الوعي بأهميته. هذا الارتباط لا يسمح للدولة بالتطور في خط يسير قدماً بسبب طبيعة العصبية ورفضها الانتقال إلى المقلب الآخر من السلطة، السلطة المبنية على ما يقرره الشعب أو ما يريده الناس بمعزل عن منطق القرابة والنسب. ودائرية السلطة تجعلها إما في الموقع الذي يدور حول محور العصبية، أو في حالة السائر إلى الوراء بالنسبة إلى غيره الذي يسير قدماً.

جاءنا الأساس القانوني للدولة من الغرب إبان عصر الأنوار في النصف الثاني من القرن السابع عشر بما قدمه هوبز وروسو في اللفياتان والعقد الاجتماعي. وملخص ما جاء تحت قلمهما أن الأفراد في المجتمع رأوا أن من مصلحتهم أن يتشاركوا. ولكن ناقض مفكرون آخرون ما قالاه، وكتبوا بعدهما أن المجتمع والدولة لا يتأسسان على الاتفاق أو القوة. وجاءت معهم مقولة العقد السياسي (لوك) لتصحح بعض ما جاء سابقا بالقول أن ثمة جماعات سياسية وزعماء منظمات تفاهموا واتفقوا على إقامة سلطة سياسية وإنشاء دولة[2].

وعلى أي حال، فقد جاءت الدولة بمعان متعددة حسب طريقة تداولها في التحليل والتفسير.

١ - أنطون سعادة: نشوء الأمم، (١٩٣٨)، طبعة ١٩٧٨، بيروت، ص ٩٠.

٢ - للتفصيل انظر: أندريه هوريو: القانون الدستوري... مذكور سابقاً، ص ص ٩٨-١٠٤.

فالدولة إما مجموعة منظمة ذات ركيزة اجتماعية، لأن لا دولة بدون مجتمع. أمة، ولا مجتمع بدون دولة (أو سلطة)؛ أو هي تدل على السلطات العامة في المجتمع السياسي من خلال ثنائية الحكام والمحكومين؛ أو هي سلطة مركزية داخل السلطات العامة.

إلا أنه لا يمكن الكلام على دولة، أية دولة، بمعزل عن المجتمع الذي يحملها وتحكمه وتقوده. لذلك يمكن القول أن الدولة هي مجموعة بشرية على أرض محددة ذات سلطة توجه هذه المجموعة بموجب نظام اقتصادي اجتماعي وسياسي وحقوقي تسعى السلطة إلى تحقيقه.

وإذا كانت الدولة مظهراً سياسياً من مظاهر الاجتماع البشري، فإن الأمة هي واقع اجتماعي بحت، بمعنى أنها تمثل وعي المجتمع لذاته. والمبدأ الذي يعي من خلاله المجتمع ذاته هو مبدأ القومية. وبهذا المعنى يسبق وجود الأمة، أو المجتمع الواعي لذاته، وجود الدولة. وهذا الوعي نفسه هو الذي يوجد الدولة، أو يطورها بما يخدم توجه المجتمع-الأمة. هنا يمكن أن تتماثل الدولة مع الأمة مثل فرنسا وألمانيا؛ كما يمكن للأمة أن تنقسم إلى عدة دول مثل الأمة العربية والأمة السورية والمغرب العربي. كما أن مبدأ القومية يمكن أن يعطي لكل أمة أن تشكل دولتها مثل بسمارك وألمانيا، غاريبالدي وإيطاليا. كما يمكن أن تغيب الإرادة المشتركة في الحياة ووعي الصالح العام، ومع ذلك تتشكل الدول وينفرط عقدها أو يبقى، مثل يوغوسلافيا والولايات المتحدة.

أما عوائق تشكل الدولة فهي متعددة، منها جغرافيّة (اندونيسيا والباكستان)، أو عرقية (الهند والباكستان)، أو عنصرية قبلية (الهند، الصومال والمغرب العربي)، أو طائفية (لبنان، قبرص ويوغوسلافيا). إلا أن هذه العوائق يمكن أن تضمحل لظروف تاريخية ونضالية تتوجه وجهة الاستقلال وإنشاء الدولة. ولكن بزوال هذه الظروف، تعود العوائق للظهور، من جديد، لعدم تبلور عناصر المجتمع، وقصوره عن الوعي بالذات، وبالمبدأ الذي يرسخ هذا الوعي ويقويه، مبدأ القومية.

والدولة، على شتى هذه الوجوه والاحتمالات، غير مجبرة أن تكون ضد الدين، أو ليس من الضرورة أن تضع نفسها في مواجهة الدين. وعلى الدولة في كل أشكالها، باعتبارها دولة تسيّر شؤون الناس في حياتهم العملية وفي تفاعلاتهم اليومية، أن تفرض وجودها، وأن يتم الاعتراف بها وبصيرورتها الخاصة ومنطقها، حتى على الدين نفسه. وإلا، إذا بقيت العلاقة على ضبابيتها بين الدين والدولة وعلى تداخلها فيما بينهما، سيتحول الدين، في تداخل العلاقة هذه، إلى روح الدولة، والدولة إلى جسد الدين وسلاحه وذراعه. وإذا ترسخت العلاقة بين الدين والدولة على هذه الصورة، فلا بد أن تصبح الشريعة نظام الدولة وقانونها، والدولة حامية لهذا النظام والمنفذة لهذا القانون.

هنا تكمن الإشكالية التي تشغل المفكرين العرب والمسلمين، الإسلاميين منهم والليبراليين. وهي الإشكالية التي يمكن أن تختصر هنا، وإن تعسفاً، في التساؤل التالي: كيف يمكن مراقبة الدولة، أو مساءلتها، كمنفذة قهرية للشريعة، ومحتكرة للعنف الرسمي؟ ومن الذي يستطيع أن يراقب ويسأل في ظل حكم الله[1]؟

هنا تظهر ضرورة البحث في أشكال العلاقة الممكنة بين الدين والدولة.

- ٥ -

الإسلام دين ودنيا. هذا ما آمن به المسلمون منذ بداية الإسلام حتى الآن. وهذا ما أقره الدارسون، عرباً وغير عرب، من خلال مقارباتهم للدين الإسلامي والحضارة الإسلامية.

ولكن إذا كان الإسلام ديناً ودنيا، فهل يعني ذلك أن الإسلام دين ودولة؟ وهل هذا يعني أن الإسلام لا يكتمل إلا بنظام سياسي يطبق الشريعة الإسلامية، ويحكم باسم الدولة الدينية؟

إن العلاقة بين الإسلام والسياسة هي علاقة إشكالية لا تزال تشكل محور اهتمام المفكرين العرب والمسلمين، إن كان على مستوى العلاقة بين الإسلام كدين وبين السياسة، أو كان على مستوى العلاقة بين الدين والدولة أو بين السلطة الدينية والسلطة السياسية. وكان الهم الأساسي، ولا يزال، هو كيفية بناء دولة ديموقراطية حديثة مع الحفاظ على المقاصد الأساسية للدين، أو كيفية المواءمة بين الإسلام كدين وحضارة، ومفاهيم تتبناها الدولة الحديثة من مثل: الديموقراطية والمساواة في الحقوق والواجبات وفصل الدين عن الدولة والعلمنة والعدالة وغيرها من المفاهيم[2].

ليس علينا في هذا المقام أن نتعرض لإشكالية العلاقة بين الدين والدولة، لأن هذه المسألة تعرض لها الكثيرون من المفكرين، وقدموا الأطروحات حول هذه العلاقة[3]، أولاً؛ ولأننا هنا، وفي مجال هذا المقال، نحاول البحث في إشكالية العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، وفي الحدود التي يتيحها هذا المقال، ثانياً؛ دون ادعاء الإحاطة بالموضوع من جوانبه كافة.

هذا الكلام يسمح لنا بالقول أن ثمة أكثر من الاندماج أو الفصل في العلاقة بين

١- برهان غليون: نقد السياسة، الدولة والدين. الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣، ص ٧١.

٢- إيليا حريق: الديموقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠١، ص ص ٢٤٧-٢٤٩.

٣- انظر على سبيل المثال لا الحصر: محمد عابد الجابري: العقل السياسي في الإسلام. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠، ص ٣٩٢. برهان غليون: نقد السياسة، الدولة والدين... مذكور سابقاً؛ وحديثاً: علي رحال: الدين والسلطة، دراسة في إشكالية الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع السياسي قُدمت في معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، العام الجامعي ٢٠٠١-٢٠٠٢.

السلطة السياسية والسلطة الدينية. إذ إن أشكال العلاقة بين السلطتين خمسة[1]. فإذا كان الاندماج أحد هذه الأشكال، والفصل الشكل الثاني، فإن بقية الأشكال تتراوح بين التحالف والإبعاد والإنكار. وإذا كان التحالف سائداً في الأكثرية الساحقة من البلدان العربية والإسلامية دون تحديد واضح لأسس هذا التحالف أو عناصره، فإن الفصل أو الاستقلال بين السلطتين غير موجود فعلياً. وما هو موجود يظهر شكل الإبعاد «من فوق»، كما هي الحال في تونس وتركيا بتبنيهما العلمنة الشاملة المبعدة للدين عن التدخل في شؤون السياسة، وفي شؤون الأحوال الشخصية المدنية والدنيوية. إلا أن هذا التبني بقي محصوراً في دائرة اهتمامات الدولة ومؤسساتها، وشبه معزول عن نبض الحياة اليومية والممارسة العملية للمجتمع بهمومه وهواجسه وقضاياه.

والقول في السلطة السياسية والسلطة الدينية يقتضي منا البحث في غايات ووسائل كل من السلطتين. فإذا كانت السلطة السياسية تعمل في الوجود من أجل سعادة الإنسان، فإن السلطة الدينية تعمل بالإيمان بما هو خارج الوجود، وسيلتها الطاعة للأوامر الإلهية من أجل كسب الآخرة بتوسل العمل الصالح في الدنيا. من هنا تجمع الدنيا بين السلطتين. ويحصل التفاعل الذي يقوم على مقولة الدنيوية التي تراها كل سلطة حسب مقتضى وجودها ومصلحتها.

من المهم التأكيد أن الشكل الاندماجي يجعل السلطتين الدينية والسياسية وكأنهما سلطة واحدة. ذلك أن الدولة تظهر بثوبها السياسي وسلاحها وتشريعاتها اللابسة لبوس السياسة بروح ومضمون دينيين. ولا فرق فيها بين كونها دولة دينية أو دولة سياسية تسود فيها الشريعة نصاً وروحاً؛ ولا شأن للدولة، كجهاز، إلا حراسة الشريعة الدينية ومراقبة حسن تطبيقها، باعتبارها المصدر الإلهي الوحيد، وما يرتبط به من ضروب التشريع الأخرى.

أما الشكل التحالفي، فهو بالإضافة إلى كونه السائد عملياً وتطبيقياً في الكثير من البلاد التي تدين بالإسلام، يلحظ الفرق بين السلطة الدينية والسلطة السياسية مع وجود التحالف بينهما في كل ما يخدم توجه السلطة السياسية من ناحية، وما يخدم غايات السلطة الدينية من ناحية ثانية. والعلاقة بين السلطتين في شكلها التحالفي هي دائماً في حالة رجراجة، كرقاص الساعة، لا تستقيم على حال بحكم العلاقة ذاتها، المتغيرة في الأساس، باعتبارها سلطة زمنية سياسية تضعف أو تقوى، من ناحية؛ وسلطة دينية تضعف أو تقوى بشكل معاكس للسلطة السياسية، من ناحية ثانية. وما يعنيه هذا القول، أنه إذا قويت السلطة السياسية، تطلب الدعم والفتوى من السلطة الدينية

١ - للتفصيل حول أشكال العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، انظر: ناصيف نصار: منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر. دار أمواج، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٤٣-١٨٤.

لترسيخ القرارات وتثبيتها وإضفاء الشرعية «الشرعية» عليها؛ وإذا قويت السلطة الدينية تضعف السلطة السياسية وتحصل التبعية من هذه إلى تلك، ويميل الحكم السياسي إلى الفردانية والشمولية قبل أن يتحول إلى نظام الدولة الدينية والحكم الإلهي، وقبل أن يحكمها التعصب الذي يطغى على أي شيء آخر.

أما شكلا الإبعاد والإنكار، فهما حاصلان في النظام الإيديولوجي الذي عليه أن يطبق مشروعاً حضارياً وسياسياً يؤمن به هذا النظام. وشكل العلاقة هذا إما يكون الإنكار التام باعتبار أن السلطة الدينية معطلة للمشروع الحضاري وخطرة عليه، كما كانت الحال في الاتحاد السوفياتي؛ أو الإبعاد باعتبار أن السلطة الدينية معرقلة لمشروع العلمنة الشاملة كما حصل، ولا يزال يحصل، في تركيا.

يبقى شكل الاستقلال، أو الفصل، بين السلطتين الدينية والسياسية. وهو الشكل الذي يختلف بشكل واضح عن شكلي الإبعاد والإنكار، ويقترب من شكل التحالف. إنه تحالف مع حفظ الحدود. لكل سلطة ميدانها مع لحظ إمكانية التعاون بينهما لما فيه المصلحة العامة للمجتمع، دينية كانت هذه المصلحة أو سياسية.

- ٦ -

تأسيساً على إشكالية العلاقة بين سلطة الدولة وسلطة الدين، يمكن القول أن الدولة في الغرب لم تكن دولة حديثة عندما لم ينوجد هذا الفصل الدقيق بين السلطات، وخصوصاً الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، أو بين السلطة السياسية والسلطة العسكرية. لذلك كان الفصل واضحاً بين الدولة التقليدية والدولة الحديثة في الغرب، وخصوصاً الأوروبي منه. وقد أسس لهذا الفصل عصر الأنوار والثورة الفرنسية ونشوء الرأسمالية؛ وهي المحطات الرئيسة التي أرست دعائم الحداثة.

إذا كانت الدولة الحديثة في الغرب قد نشأت بناء على هذه الاعتبارات التاريخية التي اختص بها الغرب، فكيف يمكن النظر إلى الدولة التي تدين بالإسلام؟

من نافل القول التأكيد أن الاعتبارات التي أدت إلى نشوء الدولة الحديثة في الغرب لم تعمل على إنشاء الدولة الحديثة في العالمين العربي والإسلامي فحسب - إذ ليس عليها أن تعمل على إنشاء مثل هذه الدولة، وليس بمقدور هذه الدولة أن تنشأ لاختلاف الظروف والوقائع الاجتماعية والتاريخية لكل من العالمين العربي والإسلامي من ناحية، والعالم الأوروبي، من ناحية ثانية؛ بل إن أنوار العالم الأوروبي ما كان لها أن تشع، وثورته الصناعية ما كان لها أن تغيّر، وحداثته ما كان لها أن تحوّل نمط الحياة في أوروبا، لولا استعمار العالمين العربي[1] والإسلامي، وعوالم أخرى متشابهة في أنماط

١ - انظر في هذا الخصوص ما يقوله هشام شرابي حول عصر النهضة العربية في: هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، دار نلسن للنشر، الطبعة السادسة، السويد، ١٩٩٩، ص ص ٨٨-٨٩.

حياتها، وفي وقائعها الاجتماعية والتاريخية، وفي حالتها التقليدية السابقة على الحداثة بالمعنى والمقياس الأوروبيين، وبمعنى السيطرة على الذات اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً وثقافياً في العالمين العربي والإسلامي. فالعلاقة غير المتكافئة بين هذه العوالم المختلفة أنتجت مجتمعات هجينة لا هي بالحديثة ولا بالتقليدية[1]، مجتمعات اكتفت بما أنتجته الحداثة في ممارساتها الاستهلاكية اليومية، وأبقت المضمون غارقاً في تقليديته الحائرة بين هذا القدر أو ذاك من التراث والتقليد ومن العصرنة والتجديد.

في هذا المناخ التاريخي نشأت الدولة المسلمة في العالم العربي، وخارج هذا العالم. والدولة المسلمة هي التي ينص دستورها على أن دينها الرسمي هو الإسلام. بهذا المعنى الدولة المسلمة هي ليست دولة إسلامية، بينما الدولة الإسلامية هي دولة مسلمة في الأساس. وبهذا المعنى أيضاً، يمكن أن يكون نظام الدولة المسلمة وضعياً، أي من صنع البشر وإن كان يستمد بعض قوانينه من الشريعة الإسلامية، أو جلها؛ والدولة الإسلامية تستند في نظام حكمها على الشريعة الإسلامية بصفته هذه، وباعتبار أن الله هو المرجع النهائي في الحكم.

هذا التحديد يسمح لنا بالتساؤل عن إمكانية نشوء الدولة المسلمة الحديثة، وبالتالي عن إمكانية نشوء الدولة الإسلامية الحديثة.

هذا التساؤل يضعنا في مواجهة مباشرة مع الدول العربية وغير العربية التي تدين بالإسلام دون أن تكون أنظمتها إسلامية بالمعنى المذكور أعلاه. والمواجهة هذه تحتم علينا البحث في إشكالية العلاقة بين الدين والدولة في هذه الأنظمة من ناحية، وبين الدين والدنيا من ناحية ثانية. وهنا، لا بد من التأكيد أن أكثر البلدان العربية والمسلمة تعلن عن دينها الرسمي في دساتيرها دون أن يعني ذلك أن نظامها السياسي هو نظام إسلامي، أو يطبق الشريعة الإسلامية في نظامه السياسي باعتبارها المصدر الوحيد. وهذه البلدان تعتمد في أكثريتها الساحقة أيضاً على أنظمة وضعية ومستمدة من التشريع البشري، وإن كانت تستلهم بعض هذه التشريعات من الشرع الديني والحكم الإلهي. هذه البلدان مهيأة مثل غيرها لأن تعتمد الحداثة، ولأن تكون الدول التي تحكمها حديثة. والتاريخ يطلعنا على أن العرب كانوا في قمة الحداثة في القرن الرابع للهجرة مع القرون التي تلت. وماليزيا وأندونيسيا وغيرهما في الشرق الأقصى يمكن اعتبارها دولاً حديثة. إلا أن اختلاط الأمور في مصادر التشريع، وفي أنظمة الحكم، المتأتية من الاختلاط بين أمور الدين وأمور الدنيا، ومن عدم وضوح الحدود بينهما في البلدان التي تدين بالإسلام؛ بالإضافة إلى أمور أخرى، أتينا على ذكر بعضها آنفاً؛ أدت إلى عرقلة نشوء

١ - حول النظام الأبوي المستحدث والمجتمع العربي الذي يجمع بين التقليد والحداثة في خليط هجين، انظر: هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، الطبعة الرابعة، دار نلسن، السويد، ٢٠٠٤.

الحداثة عندنا، ومنعت، حتى الآن، نشوء الدولة الحديثة، عربية كانت أو مسلمة. وهنا تندرج المسائل التي تتعلق بأمور التطاول على الدين، أو القول بغير ما يقول الدين، أو الاتهامات بالكفر والردة وأحكام التطليق والتجديف، ومن هم أصحاب الفصل في ذلك، وغيرها من الأمور. هذا بالإضافة إلى المسألة السياسية، واعتبارات المصلحة التي تربط بين أصحاب السلطة السياسية والسلطة الدينية، وما يمكن أن تصل إليه هذه الاعتبارات في العلاقة بين الدولة والمجتمع، أو بين الدولة وفئات محددة من المجتمع[1].

أما الدولة الإسلامية بمعنى الدولة التي تطبق الشريعة الإسلامية، كنظام حكم، على الأقل في تجليات الأنظمة التي تصرح بأنها إسلامية: نظام طالبان الذي حكم في أفغانستان، ونظام الحكم في السودان، وغيرهما... فمن السهل الحكم عليها بأنها لا تقترب من الدولة الحديثة، إن كان بمقياسها الغربي، أو بأي مقياس آخر.

-٧-

في النظر إلى إمكانية قبول الإسلام للعلمانية، أو لأمور الدنيا باستقلال عن الدين، يناقش العلمانيون الأصوليين في مسألة التناقض بين قولهم أن الإسلام دين العقل من ناحية، واستحالة أن تكون الدولة في ظل الإسلام علمانية. وفحوى هذه المناقشة هي المقارنة بين الفكرتين الآتيتين:

الإسلام يقدم المصلحة على النص، أي يقدم العقل على النقل؛ وهي فكرة دنيوية (علمانية) في الأساس؛ والإسلام بطبيعته لا يسمح لأية اعتبارات مصلحية أو عقلية أن تبطل الاعتبارات الدينية النابعة منه، ومنها: إسلام دين ودولة. ولا يستقيم الأمر هنا إلا بإلغاء إحدى الفكرتين المتناقضتين.

وبما أن إسلام دين العقل، وبما أنه يقدم المصلحة على النص، فيمكن، بسبب ذلك، أن تقوم الدولة العلمانية (الدنيوية) في إسلام إذا اقتضت المصلحة ذلك.

وهنا لا بد من التوضيح. ذلك أن قوانين الدولة المتطابقة مع الشريعة لا تكفي لتكون هذه الدولة دولة دينية غير علمانية، أو غير دنيوية. فالأساس الذي يقوم عليه التشريع هو الذي يقرر إذا كانت الدولة دينية أو علمانية. وهذا الأساس هو إما الاعتبارات الدينية، أو الاعتبارات العقلية (الدنيوية). وعليه، فكل دولة تعتبر زمنية علمانية إذا كانت أحكامها مستمدة في شتى شؤون الحياة من العقل لا من الدين، حتى وإن كانت أحكامها بأكثريتها متطابقة مع الشرع الديني[2].

انطلاقاً من هذا التحديد، يمكن العمل على بناء العلاقة بين السلطة الدينية

١ - الأمثلة على ذلك كثيرة، نصر حامد أبو زيد وقضية تكفيره وتطليقه من زوجته ورفضها ذلك وتهجيرهما من مصر، وقضية إهدار دم سلمان رشدي، واتهام الكثيرين بالكفر والردة من خلال آرائهم الفكرية والأدبية.

٢ - للتفصيل حول هذه المسائل، انظر: عادل ضاهر: الأسس الفلسفية للعلمانية، مذكور سابقاً، ص ٥٩.

والسلطة السياسية انطلاقا من موقع التحالف، كمرحلة أولى، وصولاً إلى موقع الاستقلال لكل من السلطتين تجاه الأخرى. فالتحالف بيّنَ ويبيّن، بالتجربة والممارسة، مدى كثافة ضبابية الحدود بين السلطتين. ولا يستفيد من تجربته، ولا من خبرته، لينتقل، كتحالف، من ضبابية العلاقة واختلاط المهام والغايات، إلى البدء في رسم حدود الممارسة لكل من الحقلين لتصل هذه العلاقة إلى إظهار ما هو ديني، وما هو دنيوي، ليمارس كل منهما سلطته دون طغيان أو هيمنة من الآخر عليه. فيكون الدين، والسلطة المنبثقة منه، في خدمة المجتمع بما يقوم به من نشاط روحي وأخلاقي، ومن تمتين العلاقة بين المؤمن والخالق. وتكون السياسة في خدمة المجتمع بما تقوم به على صعيد قيادة حياة الناس في مجاري حياتهم اليومية باعتبارها شؤوناً دنيوية، وإن استوحت في قيادتها ما تراه مناسباً من مبادئ الشرع الديني.

-٨-

هذا الانتقال الهادئ والمتأني من التحالف بين السلطتين الدينية والسياسية إلى استقلال الواحدة منهما عن الأخرى في شؤون الحياة اليومية، يعطي للسياسة الانفتاح الكامل لكل ما يتعلق بشؤون الدنيا دون تجاهل أو تجاوز الأمور الأخلاقية والروحية. ويعطي للدين الاهتمام بالمسائل الأخلاقية والروحية دون تجاهل أو تجاوز الأمور السياسية باعتبارها شؤوناً دنيوية يمكن ممارستها، وليس باعتبارها تكليفاً شرعياً أو دعوة للحكم الإلهي.

المطران يوحنا إبراهيم

"اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله"

الإشكالية الأولى التي واجهتني وأنا أقرأ محاضرة الدكتور عاطف عطية بعنوان: العلمانية بين سلطة الدولة وسلطة الدين، هي كلمة **العلمانية** بالذات. فحتى الآن لم أجد تعريفاً فيلولوجياً مقنعاً لهذه الكلمة التي لا أرى لها معنى بالعربية، كما تُقرأ بالإنكليزية Secularism. ولا أستغرب ذلك لأنه حتى بعض جهابذة اللغة، مثل الشيخ عبد الله العلايلي، لم يستطيعوا أن يعطوا المعنى الحقيقي للكلمة، ولا التوضيح الذي جاء على لسانه، وهو أن الكلمة وضعت بادئ ذي بدء في أواسط القرن التاسع عشر، في مقابل كلمة Laisne بالفرنسية، أو Secularism بالإنكليزية. وأن أول الواضعين لها كان اللغوي التركي شمسي واقتبسها عنه المعلم بطرس البستاني في معجمه: محيط المحيط، يكفي ويُغني. يقول العلايلي: أن الدكتور خليل سعادة في تبنيه الكلمة واستخدامه لها في معجمه الكبير الإنكليزي. العربي، شاعت الكلمة بين الناس بكسر العين أي العلماني، وهنا يتدخل العلايلي بقوله: وهذا خطأ فاحش إذ لا علاقة للأصل اللاتيني بالعلم من قرب أو من بعد، وإنما صحّتها بفتح العين نسبة إلى المَعْلَم (بفتح الأول وتسكين الثاني)، بمعنى العالم الدنيوي، وذلك بزيادة الألف والنون. ويظهر أن العلايلي لم يكن مقتنعاً بما يقول، رغم علمه الواسع في اللغة، ولهذا بعد أن يرفض الكلمة الشائعة بكسر الأول العلمانية، ويقر بالكلمة العَلمانية بفتح العين، يقترح أن يوضع مقابلاً لها كلمة «حلاّنية»، من الحلّ الذي في نظره يعني غير المتعصبين لتقاليدهم، آخذاً بعين الاعتبار استعمال اللاهوتيين عبارة «أحلّه من السلك الكهنوتي». ومما لفت نظري وأنا أقرأ في بعض المعاجم لأدرك أكثر مفهوم كلمة علماني من حيث جذورها، وجدت أن **خير الدين الأسدي** كان الأكثر فهماً للكلمة عندما كتب في موسوعته يقول: العَلماني اصطلاح حديث أطلقوه على الذي ليس رجل دين، وظني أنهم أجروها على السريانية «علم دنيا، والنسبة إلى» هي عالمي أو دنيوي. إذاً هكذا أصبحت الكلمة مفهومة، لأننا نريد بكلمة عَلماني وهي بالسريانية أن نقول: أنه ليس من طبقة رجال الدين، بل ينتمي إلى العالم بمفهومه الواسع.

إذا كانت هذه الإشكالية قد حُلت، تبقى الإشكاليات الأخرى بين العَلمانية والدين، والعَلمانية والدولة، والعَلمانية والسلطة مفهومة أكثر من ذي قبل. فمن حيث المفاهيم قد تكون غير متفق عليها. فإذا كانت الكلمة **علماني وعلمانية** فيلولوجياً حتى

الآن متفق عليها، تبقى الكلمة كمفهوم غير مفهوم حتى الآن. فالسؤال الذي يطرحه المحاضر: **هل الفصل بين الدين والسياسة يعني العلمانية؟** وإذا كان ذلك فأية علمانية نقصد؟ هل العلمانية كما عرفتها المجتمعات الغربية المسيحية في أصولها أم هي علمانية مغايرة، وهذا السؤال يكفي أن يوقع القارئ في إشكالية العلاقة بين الدين والدولة. ولا أعتقد أن المقاربة في موضوع العلمانية بين المسيحية والإسلام مُجدية.

فالمسيحية غربية كانت أم شرقية ناقشت موضوع فصل عن الدولة منذ أيام السيد المسيح، ويظهر أن اليهودية كانت أيضاً في صراع أيام السيد المسيح حول مفهوم فصل الدين عن الدولة. فالفرنسيون والهيروديسيون، الذين جاءوا إلى السيد المسيح ظاهرياً لكي يصطادوه بكلمة، ولكن في الواقع لكي يسمعوا منه عن علاقتهم كرجال دين بالسلطة، سألوه بعد أن جاملوه بقولهم: **نعلم أنك صادق ولا تبالي بأحد لأنك لا تنظر إلى وجوه الناس بل بالحق تعلم طريق الله**، وكأنهم كانوا يريدون أن يُفهموه أنه ينتمي إلى طبقتهم، أيجوز أن تعطى جزية لقيصر أم لا نعطي؟ فجاء جواب السيد المسيح: **اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله**. بهذه العبارة البسيطة والمفهومة وضع السيد المسيح بأبسط كلام القانون العالمي، الذي يحدد اختصاصات الدين بالنسبة للدولة، وحدود العلاقة بين الكنيسة والدولة. لكل منهما حق وحقوق، ولكل منهما يعطى ما له من حق وحقوق.

في الإنجيل المقدس نقرأ أن السيد المسيح بعد السؤال قال: **أأتوني بدينار لأنظره**، فأتوا به، فقال لهم: **لمن هذه الصورة والكتابة؟** فقالوا له: **لقيصر**. ولكن هذا الدينار المُشار إليه، والموجود حالياً في المتاحف مكتوب عليه: Tiberius Caesar Divi Augusti Filius Augustus. وترجمتها: **طبياريوس قيصر ابن أوغسطس الإلهي، أوغسطس**، وعلى الوجه الثاني صورة لأم قيصر وهي جالسة على العرش، وحاملة في يدها اليمنى صولجاناً، وفي اليسرى غصن الزيتون.

فالإشكالية التي كانت تواجه رجال الدين اليهودي واضحة أنهم كانوا عديمي الفهم في فصل الدين عن الدولة، فقيصر الذي يمثل السلطة الزمنية مستحق الدفع، لأنه مسؤول عن حفظ الأمن، والنظام، والسلام، والسهر على مصالح الناس، وحماية مملكته من الأعداء. إذاً هذه المقولة هي التي أوضحت معالم العلاقة بين الدين والدولة. نحن في المسيحية نبيّن بأن مقومات الدين عندنا واضحة، لأن العناصر التي يشملها الدين لا تتجاوز المعتقدات والشعائر العبادية والقواعد الأخلاقية، والشرعية، والمؤسسات التي تكون في خدمة نشر الإيمان. وعندما تداخلت شؤون السلطة في الدين، وهذا ما حصل بعد قسطنطين الملك وتحديداً سنة ٣١٣، حيث تم إعلان حرية المعتقد بما يسمى ببراءة ميلان التي جاء فيها على لسان قسطنطين أوغسطس وليكينيوس أوغسطس، أنه بعد

تبادل الرأي في ميلان تبيّن لنا أن مصلحة الدولة تقضي بتنظيم أمور التعبد، ومنح المسيحيين وجميع الرومانيين حق اتّباع الدين الذي يؤثرون، وبعد التبصر في هذا الأمر قررنا عدم التعرض لحرية المعتقد. ولكن الحقيقة تُظهر أن قسطنطين نفسه ومن خَلَفه من الأباطرة بعد أن دخلت المسيحية إلى أصولهم أرادوا أن يتدخلوا في شؤون الدين. وهذا ظاهرٌ من خلال ترأسهم للمجامع الكنسية المسكونية. فالإمبراطور كان يدعو إلى المجمع، وينظم شؤونه، ويهتم بالأمور اللوجستية، ولكن الأهم هو أنه كان يترأس هذا المجمع في بعض الأحيان بحضوره الشخصي، وفي أحيان أخرى بحضور ممثليه.

وهنا بدأ الصراع بين الدين والدولة. فالمخالفون لتحديد العقيدة في المجمع من بطاركة ومطارنة، ورؤساء كنائس وأديرة كانوا يواجهون السلطة بكل ما عندها من أعمال تعسف وإرهاب، والمؤيدون كانوا يعيشون في بحبوحة من الأمن والسلام، وكأن السلطة كانت في خدمتهم. وسارت الأمور هكذا في الشرق. أما في الغرب فالصراع كان واضحاً على السلطة بين الكنيسة والدولة. فنظرية الحق الإلهي التي يقول فيها المحاضر أنها غربية في منشأها وهي ليست كذلك، بدليل أن حكاماً كثيرين حتى في الشرق زاحموا الله على سلطته. فهذا نبوخذنصّر الملك بينما كان يتمشى على سطح قصر مملكة بابل قال: **أليست هذه بابل العظيمة التي بنيتها لبيت الملك بقوة اقتداري ولجلال مجدي** (دانيال ٤: ٣٠.٢٨). على هذا المنوال سار كثير من الحكام، وانطلاقاً من هذا المفهوم دخل الصراع بين رجال الدولة ورجال الكنيسة، على من يمثّل فعلاً ظل الله على الأرض. فالذي حصل في العصور الوسطى هو أن المفاهيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية اختلفت حول من يملك السلطة بيديه. فتوزع طبقات المجتمع على فئات اجتماعية محددة، والمحور الإلهي للحلول وتسليط الإقطاعية والنبلاء على الفلاحين وبسطاء الشعب، والتداخل بين رجالات الكنيسة والأمراء والإقطاعية والنبلاء حول السلطة أدى إلى حركة الإصلاح الديني التي تزعّمها مارتن لوثر في ألمانيا، وتبعه كالفن، منشئ مفهوم العلمانية بعد هذا التحول الكبير في التفسير حول من يملك بيده السلطة. فلولا محاكم التفتيش، وصكوك الغفران، وسوء الإدارة، بل الفساد في الكنيسة بشكل عام لما حصل تطور في رؤية الإنسان في الغرب إلى مفهوم فصل الدين عن الدولة، ولما نما مفهوم السلطة التي يستمدها الحكام من الشعب مباشرة.

عند العرب، وتحديداً قبل الإسلام، كان مفهوم الدولة مختلفاً عما حصل عليه بعد الإسلام. فالعربي مثله مثل بقية الساميين لم يفهم الدولة إلا أنها دولة القبيلة، وهي دولة صلة الرحم التي تربط الأسرة بالقبيلة، دولة العظم واللحم، دولة اللحم والدم، أي دولة النسب. ولهذا نرى أن النسب عند العرب مهم جداً، لأنه يربط بين أفراد الدولة ويجمع شملهم، وهو دين الدولة عندهم وقانونها المقرّر المعترف به. وعلى هذا

القانون يعامَل الإنسان، وبالعرف القبلي تسير الأمور. فالحكام من القبيلة، وأحكامهم أحكام تنفّذ في القبيلة، وإذا كانت ملائمة لعقلية القبيلة والبيئة، وهذا ما يحدث في الغالب، تصير سنّة للقبيلة تسمى نسبة الأولين. إذاً موضوع السلطة كانت محصورة قبل الإسلام في القبيلة. وسيد القبيلة مثل ملك مملكة، فهو الرئيس والمرجع والمسؤول عن أتباعه في السلم والحرب. وإن كنا لا نعرف أن رئاسته وراثية كانت أم اختياراً وانتخاباً وشورى، ولكن المصادر العربية تبيّن أن صفاته لم تخوّله أن يقود القبيلة في الشؤون الروحية، فكان عليه أن يكون شريفاً كريماً لا يغضب ولا يثور، يحترم الناس، مضيافاً، وأن يفتح قلبه للجميع، وأهم صفة أن يكون في مقدمة القوم في الحروب والغزو، شجاعاً لا يهاب الموت.

أسوق هذا الكلام لأرى من أين جاءت مقولة المسلمين: **إن الإسلام دين ودنيا**. هل لها أرضية في تراث ما يعرف بالجاهلية؟ أم نشأ المفهوم تدريجياً مع الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين. هذا الذي لا أراه في محاضرة د. عاطف عطية.

في المسيحية مثلاً السيد المسيح ذاته فصل بين الدين والحاكم، أي الدولة بمفهوم اليوم السياسة والسلطة. ورجال الدين تحملوا أعباء الشؤون المدنية قاموا بها دون أن يعتمدوا على نص كتابي، فعندما تشير المحاضرة إلى أن العلاقة بين الإسلام والسياسة هي علاقة إشكالية لا تزال تشكل محور اهتمام المفكرين العرب أو المسلمين، إن كان على مستوى العلاقة بين الإسلام كدين وبين السياسة، أو كان على مستوى العلاقة بين الدين والدولة أو بين السلطة الدينية والسلطة السياسية هذا كلام صحيح. لكن السؤال هنا هو عن هذا الهم الأساس الذي يشير إليه في محاضرته، أي كيفية بناء دولة ديمقراطية حديثة مع الحفاظ على المقاصد الأساسية للدين، أو كيفية المواءمة بين الإسلام كدين وحضارة ومفاهيم تتبناها الدولة الحديثة مثل: الديمقراطية والمساواة في الحقوق والواجبات، وفصل الدين عن الدولة والعلمنة والعدالة وغيرها من المفاهيم.

إن محاولة المحاضر في طرحه لموضوع العلمانية بين سلطة الدولة وسلطة الدين، هو البحث في إشكالية العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، ومن هنا يتناول في غايات ووسائل كل من السلطتين، ولا أعلم إذا كان هو مقتنعاً بما يقوله في أن السلطة السياسية تعمل في الوجود من أجل سعادة الإنسان، أما السلطة الدينية تعمل بالإيمان بما هو خارج الوجود، وسيلتها الطاعة للأوامر الإلهية من أجل كسب الآخرة بتوسل العمل الصالح في الدنيا. من هنا يقول المحاضر أن السلطة الدينية تجمع الدنيا بين السلطتين، ويحصل التفاعل الذي يقوم على مقولة الدنيوية التي تراها كل سلطة حسب مقتضى وجودها ومصلحتها.

هل مفهوم الخلاص في مجرى التاريخ الذي تتفق عليه كل الديانات يدخل ضمن

فكرة المحاضر؟ فلا أعتقد أن الخلاص الذي هو هبة من الله يعني أن تبقى السعادة فقط للآخرة، وليست في الحياة الدنيا؟ ولا أريد أن أدخل في إشكالية الشكلين الاندماجي والتحالفي، فهذا الموضوع يحتاج إلى وقت أكبر للخوض في الشكلين المذكورين. وأعود إلى مقولة أن الإسلام دين ودنيا لأختم رأيي بالقول: إن المجتمع حيثما كان يحتاج إلى إصلاح من وقت إلى آخر في ساحات الفكر، والثقافة، والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع وغيرها، ولكن طرح مفهوم الفصل بين الدين والدولة، واستخدام مصطلحات مثل العلمانية لا ينبغي أن تكون عائقاً أمام الإصلاحات المنشودة، لأن العمل الإصلاحي لا يتناقض مع القيم الدينية، ولا يتعارض مع المفاهيم الإنسانية المعاصرة. العلمانية مثلاً لم تكن العصا السحرية في الاتحاد السوفيتي، ولا في أي بلد آخر تبنى الحكم العلماني الشيوعي أو الاشتراكي، كما لم يستغنِ المجتمع الأوروبي مثلاً عن الدين عندما مارس العلمانية ونادى بالديمقراطية كطريق لتحقيق أهداف التقدم والبناء الاقتصادي والاجتماعي. فكما أن التنوع في شروحات وتفاسير وتأويلات الباحثين والمفكرين لاصطلاح العلمانية، لم يصل إلى مفهوم مرض لأبعاد الاصطلاح حتى الآن، كذلك أيضاً أصحاب مفهوم فصل الدين عن الدولة لم يقتنعوا أو يُقنعوا الآخرين بالنتائج الإيجابية فيما إذا حيّدوا الدين عن شؤون الحياة. فإذا كان الهدف هو أن نبني دولة ديمقراطية تتناغم فيه تطلعات كل الشرائح والأطياف والتيارات، يجب أن يكون هنالك احترام متبادل بين السلطتين السياسية والدينية، وتعاون كبير مميز يفوق مفهوم التحالف الذي يدعو إليه المحاضر، لأن غاية السلطتين السياسية والدينية في النتيجة هي الإنسان وكيف نستطيع أن ندخله في دائرة السعادة.

يرغن نلسون

العلمانية والتحديات الجديدة

أرى أن مشكلة كلمة ومصطلح العلمانية، التي هي موضوع نقاشاتنا وأبحاثنا في هذا المؤتمر، أنها ضبابية، لأننا نستخدمها بمعان مختلفة، خاصة عندما نتحدث عنها في العالم العربي والإسلامي، بعد أن أصبحت جزءا من النقاشات والحوارات بين الغرب والشرق. فالبعض ينظر إلى العلمانية على أنها شيء غربي وغريب، وقد يعتبرها بعض آخر على أنها أمر خطير. ونجد آخرين، أيضا، لا يستخدمون كلمة العلمانية، كما هي الحال في بلدان إسلامية كالباكستان، حيث لا نجد في اللغة الأوردية كلمة العلمانية بل يستخدمون كلمة اللاديني، أي بمعنى الإلحاد ومناهضة الدين. لكني أعتقد، استنادا إلى التجربة الأوربية، أن العلمانية ليست إلحادا. لهذا السبب أشكر الدكتور عاطف عطية لاستخدامه مصطلح الدنيوية. إذ يمكّننا هذا المصطلح من عقد مقارنة واضحة بين الديني والدنيوي.

ففي أطروحتي للدكتوراة اهتممت بعصر المماليك، وأذكر أن السلطان الظاهر بيبرس كان من بين ألقابه «ركن الدين والدنيا». ورغم أننا نجد في هذا اللقب استخدام لكلمتي الدين والدنيا ككلمتين منفصلتين فإن الإسلاميين يعتبرون أنه لا يوجد فرق بين الكلمتين، بل هما غير متمايزتين في الفهم الإسلامي. إلا أن هذا الاستخدام للكلمتين يعني الإقرار بوجود تمايز بين الدين والدنيا، وهذا التمايز كان موجودا دوماً في واقع التاريخ العربي. فإن بحثنا في عصر المماليك مثلا نجد في كتاب «صبح الأعشى في صناعة الانشا» للقلقشندي نوعين من الضرائب، كانت مقسومة بين ضرائب شرعية وضرائب غير شرعية، وكلاهما معترف بهما من قبل علماء الدين. والضرائب غير الشرعية كانوا يسمونها «مكوس». وكذلك فإننا نجد مثل هذا التمييز في الوظائف الحكومية، فهناك أرباب السيف وأرباب القلم، وفي فئة أرباب القلم كان يوجد وظائف دينية ووظائف ديوانية. إذن فهذا التمييز كان معترفا به ومعمولا به. فلم يكن قائما في ذلك الوقت مثل هذا التمييز بين الدنيا من جهة في مواجهة الدين من الجهة الثانية؛ أي إما هذا وإما ذاك. إنما كان هناك قطاعين متعايشين مع بعضهما من دون مواجهة، فقد كان يوجد قطاع ديني مع قطاع دنيوي. وذلك على الرغم من الصراع الأكيد الذي كان قائما بينهما على مستوى الحدود والصلاحيات. إلا أن هذا الصراع كان صراعا سياسيا، صراعا مؤسساتيا.

أما بالنسبة للتاريخ الأوروبي الذي نستعير منه الآن مصطلح العلمانية، وقد جرى حديث طويل عن العلمانية الأوربية. إلا أن هذه العلمانية قامت في أوروبا عبر تاريخ معين ومحدد. وقد تم هذا عبر مرحلة طويلة مارست فيها المؤسسات الدينية تداخلا صريحا وكبيرا في العمل والحقل السياسي، كذلك فقد كان في المقابل تدخلا من السلطات والمؤسسات السياسية في الدين. وقد كان المسيحيون وحدهم المتضررين من هذه العلاقة بين المؤسستين الدينية والسياسية. ففي القرنين السادس عشر والسابع عشر عندما سيطرت المؤسسة الدينية على الدولة لم تكن تعبّر في حينها عن الدين المسيحي، بل كل مؤسسة منها كانت تعبّر عن طائفة محددة. ففي جمهورية جنيف أيام كالفن، مثلا، كانت السلطة بيد الطائفة البروتستانتية الكالفينية الجديدة على حساب بقية الطوائف المسيحية الأخرى، التي كانت متضررة من وجود مثل هذه السلطة الدينية. وسنجد مثالا مطابقا أيضا في فرنسا حين أصبحت الدولة الفرنسية كاثوليكية بشكل رسمي، وكان التحالف حينها بين الملك والكنيسة، فقد تضرر من ذلك المسيحيون البروتستانت.

إن هذه التجربة السيئة في أوروبا علمتنا أنه لا بد أن نجد حلا لمثل هذه المشكلة، ووجدنا أن الحل هو الحل العلماني. وهذا الحل، كما هو معروف، اختلف تطبيقه بين بلد أوروبي وآخر، بحيث نجد نماذج علمانية مختلفة، فليست العلمانية الفرنسية كالعلمانية الألمانية أو الإنكليزية أو الدنمركية.

وإذا جربنا أن نتحدث عن الدساتير الأوروبية ونصوصها، سنجد أن الدستور في فرنسا ينص، كما هو معروف، على أن الدولة «لاييك» (علمانية)، ومع ذلك سنجد أن الفصل بين الدولة كمؤسسة سياسية في فرنسا وبين الكنائس كمؤسسات دينية ليس مطلقاً، بل ليس أكثر من ٩٥٪. وهذا الفصل بين المؤسستين في فرنسا يشبه نفس الفصل في الولايات المتحدة الأميركية، وكذلك في الجمهورية الأيرلندية. إلا أن ثقافة شعوب هذه البلدان تختلف عن بعضها. فالمجتمع الفرنسي، المجتمع العام، هو علماني، بينما نجد في الولايات المتحدة دستورا علمانيا على الطريقة الفرنسية مع ثقافة وحياة عامة ليست علمانية أبداً. حتى أنه إذا أراد أحد الأشخاص أن يترشح للرئاسة في الولايات المتحدة ولا يتحدث أو يصرح عن دينه وإيمانه فستكون حظوظه في النجاح معدومة، على العكس مما هو موجود في فرنسا فإن تحدث مرشح للرئاسة فيها عن دينه فلن يكون له أي أمل في النجاح، بل سيتسبب له ذلك في السقوط ولن يكون رئيساً لفرنسا. إذن على الرغم من التشابه بين دستوري هذين البلدين، حيث ينصان على الفصل بين الدين والدولة، إلا أن واقع المجتمعين فيهما مختلف. وكذلك سنجد اختلافات أخرى بين دول أوروبية أخرى، ففي مجتمعات علمانية بشكل جذري، مثل الدانمرك وإنكلترا،

نجد إقرار بوجود كنيسة للدولة، وخاصة عندنا في الدنمرك. فالسياسيون والصحفيون الدنمركيون في العالم الماضي، عندما كان يجري لدينا نقاش كبير حول هذا الموضوع، قالوا أن الدولة الدنمركية دولة علمانية. لكن يمكن أن نتساءل كيف هي دولة علمانية وفيها كنيسة، والكنيسة جزء من الدولة، بل هي وزارة في الدولة. فهل الدنمرك استنادا إلى ذلك يمكن اعتبارها دولة علمانية؟ وكذلك لدينا مثال آخر هو ألمانيا، فهناك نجد الكنائس كمؤسسات دينية معترفا بها، وهي تعمل بالتحالف مع الدولة. لكن الدولة الألمانية لا تعتمد كنيسة واحدة من دون الكنائس الأخرى، ومع أنه يمكننا أن نجد على الصعيد السياسي تفضيلا من قبل الدولة لكنيسة على أخرى. إلا أن المساواة منصوص عليها في الدستور.

ويمكننا الانتقال إلى خارج أوروبا والنظر إلى حالة العلمانية الهندية. وسنجد أن جميع هذه البلدان علمانية، على الأقل على الصعيد الدستوري والرسمي لا يوجد فيها تفضيلا لجهة دينية على أخرى وأن الدولة على مسافة واحدة من جميع المؤسسات الدينية، لكن قد نجد في الممارسة السياسية خلاف ذلك.

واستنادا إلى هذه التجارب المتنوعة والمتعددة والمختلفة يترتب علينا تناول الموضوع من زوايا عديدة وبطرائق مختلفة. فهل نقصد بالعلمانية أنها فصل بين المؤسسات الدينية وبين الدولة، أم أنها فصل بين الدين والسياسة؟ ففي بريطانيا لا يوجد فصل بين الدين والسياسة أبداً. وأنا أذكر أنه في انتخابات عام ١٩٨٧ أصدرت الكنيسة الكاثوليكية وثيقة مهمة جداً تتضمن مشروعاً عن العدالة الاجتماعية. وقد كان صدورها خلال الانتخابات يُعتبر تدخلاً للدين في السياسة. بل أن الرئيسة مارغريت تاتشر لم تكن مرتاحة لمثل هذا التدخل أبداً. لكن في المقابل فإن كثير من السياسيين كانوا مرتاحين لمثل هذا التدخل، رغم صدوره عن مؤسسة دينية، لأنهم كانوا يرون وجود خلل كبير في سياسة الحكومة البريطانية فيما يخص مسألة العدالة الاجتماعية.

يوجد لدينا الآن في أوروبا، كما في الشرق الأوسط، قضايا مستجدة وتحديات وتهديدات جديدة، من بينها الداخلية والخارجية. فلدينا في أوروبا مجتمعات صارت جديدة، فالدنمرك الآن ليست مجتمعاً موحداً مثلما كانت منذ خمسين سنة. كذلك فهناك مجتمعات أوروبية أخرى جرى عليها تبدل مهم على صعيد تعدد الديانات والإثنيات والجماعات القومية وتشكلات واتجاهات سياسية جديدة. وهذه تشكل لنا تحديات وتهديدات جديدة كالتي تواجهها منطقة الشرق الأوسط والدول العربية والإسلامية. مما يجعلنا مثل الآخرين لا نرى الحدود واضحة بين الدين والدولة ولا يسهل علينا التمييز بين هذين الحقلين. مما يفرض علينا أن نعيش مرة أخرى وجديدة تجربة البحث والنقاش والصراع في هذا الموضوع، وهذا يتطلب منا إنتاج واكتساب خبرات جديدة.

المناقشات

سوسن زكزك:

سررت جداً عندما اقترب الدكتور عاطف من موضوع الدساتير، وكنت أعتقد أنه سيلامس لب المشكلة لكنني فوجئت بأنه قاربها مقاربة فيها، وأعتذر إن قلت، بعض المحاباة. إذ أن الدساتير العربية كلها لا تحوي ولا أي إشارة إلى مقاصد الدين، وإنما تعتمد مرجعية لها الشريعة الإسلامية أو الفقه.

تقول إنها تعتمد إما الشريعة الإسلامية بما تعنيه الشريعة الإسلامية بالمجمل، أو الفقه الإسلامي دون أي تحديد أي فقه إسلامي. وهذا يتركنا أمام خيارات أعتقد أنها ليست بصالح بناء دولة الحداثة. وفي ظل هذه المرجعية تكون مسألة الاقتراب من الحداثة وبناء دولة المواطنة التي يتساوى فيها جميع المواطنين محكومة بإرادة السلطات الحاكمة. كمثال محدد فإن كل القوانين في معظم الدول العربية قوانين مدنية، ولكن القوانين التي تتصل بحياة النساء ليست كذلك إطلاقا. وكأن هناك حلفاً بين السلطة الدينية وبين الحكومات، أو مقايضة: تعطونا تأييدكم في القضايا السياسية ونحن نعطيكم المرأة وكل شؤونها. لهذا أعتقد، إذا ما أردنا أن نبني دولة الحداثة، أننا بحاجة لفصل كامل في الدساتير العربية بين السلطة الدينية وبين الدولة، واعتماد المبادئ المدنية بشكل كامل دون أي إشارة إلى مرجعية شرعية.

جورج طرابيشي:

لاحظت في الأوراق الثلاث، المتضامنة والمتفارقة وكل في آن معاً، كلاما عن الدولة وعن دولة الشريعة وحكم الله من دون إخضاع هذه المفاهيم لرؤية نقدية، وكأنها مسلَّمٌ بها أو أنها أمر واقع. فكلمة دولة، مثلا، لا وجود لها في القرآن ولا في الحديث، فكيف أُعرِّف الإسلام بأنه دين ودولة، وهذه الكلمة ليست من قاموس الإسلام، إنما ابتدأ ظهورها من القرآن الثاني الهجري فصاعداً؟ الشيء نفسه يصدق على الدولة الإسلامية من حيث أنها دولة الشريعة فكلمة الشريعة لم ترد في القرآن إلا مرة واحدة، وليس بمعنى الشريعة التي نعرفها اليوم، بل وردت «ثم جعلناك على شريعة من الأمر»، أي على طريقة لتسير عليها، وليس بالمعنى الفقهي الذي أعطي لها في العصور اللاحقة. إذن حتى كلمة الشريعة مثل كلمة دولة ليست من الإسلام الأول. أيضاً حكم الله التي وردت في القرآن في عدة أماكن، لكن لم ترد ولا مرة واحدة بمعنى الحكم السياسي. يوسف الصدّيق في منفاه في مصر كان يقول: «إن الحكم إلا لله»؛ وفي القرآن عندما تتكرر الآية «من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون، أولئك هم المنافقون، هذه الكلمات لم تنزل في بل نزلت في اليهود والنصارى، لأن اليهود أبت أن تطبق حكم الرجم فنزلت الآية فيهم.

كما نزلت في المسيحيين الذين لا يطبقون حكم الإنجيل. ولم يكن لهذه الكلمة على الإطلاق معنى الحكم السياسي الذي بات لها اليوم.

أحب أيضاً أن أشير إلى التمييز الذي قام به الأستاذ يورغن وأشار فيه إلى «ركن الدولة والدين» وأن هناك تمايزاً، وهنا أعقب أيضاً على كلمة سيادة المطران الذي يقول فيه أن الإنجيل وضع بذرة العلمانية عندما قال: ما لله لله وما لقيصر لقيصر. لكن يوجد في الإسلام نصوص أكثر وضوحاً بكثير من نص الإنجيل عن هذا التمييز. فمثلاً حديث تأبير النخل، وهو معروف، حين نصح الرسول، وهو لم يكن مزارعاً، بعدم تأبير النخل، أي عدم تلقيحه، لكن النخل لم يثمر، فقالوا للرسول عملنا بنصيحتك ولم نؤبّره، فقال كلمة مشهورة جداً: أنتم أدرى بشؤون دنياكم؛ وفي حديث آخر أنه قال: لكم دنياكم ولي آخرتكم. التمييز هذا أساسي لأنه على لسان الرسول نفسه، وهو أهم بكثير في دلالته من ذاك التمييز الإنجيلي.

أيضاً نلاحظ في تاريخ الدولة الإسلامية أن الانقسام بين السلطة الدينية والسلطة السياسية كان بارزاً من خلال أسماء قادة السلطة في عهد بني حمدان وفي بني بويه ثم السلاجقة، حيث سمّي الخلفاء بالمعتصم بالله، والمتوكل على الله، والمقتدر بالله، الحاكم بالله، والمستنصر بالله،... الخ، وجميعها تُنسب إلى الله لأن الخلافة دينية وليست سياسية، لكن بالمقابل كانت تسمية رؤساء الوزراء والسلاطين مثل مجد الدولة، وفخر الدولة، وعضد الدولة، وسيف الدولة، وعز الدولة... الخ وعشرات الأسماء الأخرى. ونلاحظ أن هذا التمييز قائم في قلب التجربة التاريخية الإسلامية، ومعروفة أحاديث الرسول التي تميّز بين الخلافة وبين المُلك: «الخلافة من بعدي ثلاثون عاماً ثم يكون من بعدها المُلك». ونجد ذلك عند ابن خلدون، الذي توقف عنده الأستاذ عاطف ملياً، إذ أفرد فصلا أساسياً من فصول كتابه للتمييز بين الخلافة الدينية والمُلك السياسي.

وأما هذا الخلط الذي يقوم اليوم بين الإسلام كدين والإسلام كدولة، فإنما جاءنا من باكستان، من تجربة انفصال باكستان عن الهند. وكان أبو الأعلى المودودي هو أول من رفع شعار الإسلام دين ودولة والحاكمية الإلهية، لأنه على ما أعتقد لم يكن متبحرا بما فيه الكفاية، لا باللغة العربية ولا بالتاريخ الإسلامي.

وفيما يتعلق بالتجربة العلمانية الأوروبية، أعتقد أن أوروبا تواجه اليوم وضعا جديدا. وتراثها المتفاوت في العلمانية، من أميركا إلى فرنسا إلى الدنمارك والسويد وسويسرا، بحاجة إلى إعادة نظر. فهي مدعوة إلى تجديد علمانيتها على ضوء المستجدات التي تعيشها اليوم، وعلى ضوء الجماهير الواسعة من المهاجرين الذين طرحوا عليها إشكالات جديدة لم تكن تعرفها. لكن لا نستطيع أن نتوقف لا عند التجربة السويسرية ولا عند التجربة السويدية، على أهميتها في التاريخ. فأوروبا، كما قال الدكتور نلسون،

مطالبة بإعادة اكتشاف علمانيتها، كما نحن مطالبون بأن نشق طريقنا الخاص إلى العلمانية.

ياسين الحاج صالح:

أجد أن ورقة الدكتور عاطف قدمت استدلالات مجردة وصورية، ولم تقترب أبداً من الشرط الاجتماعي العياني وظلت خارج الحقل السياسي والإيديولوجي اللبناني أو السوري أو أي حقل آخر. وبذلك فهي لا تتعدى أن تكون طرحا مبدئيا تبشيريا يهتم بتثبيت شرعية العلمانية. والحقيقة هذا هو الطابع العام للنقاش العربي حول العلمانية، فهو نقاش لا يزال عند مرحلة إثبات أن العلمانية شرعية وأن القيم الذاتية للعلمانية متفوقة على غيرها وأنها ضرورية وأنها شيء جيد لا أكثر. أنا أعتقد أن هذا الأمر يبقى عند مستوى الهوى والخيارات الإيديولوجية الذاتية، إذ أن كل شخص يمكن أن يقتنع ويتبنى مجموعة من القيم، الدينية أو العلمانية وما إلى ذلك. وهذا خيار ذاتي شرعي مثله مثل أي خيار آخر ومساو له، ولكن ليس هناك ما يدعو أحد منا إلى الانضمام إلى هذا الطرح أو ذاك. وما يمكن أن يدعونا هو دراسة كيفية اشتغال العلمانية ضمن حقل اجتماعي سياسي محدد. كأن نبحث في سوريا عن فرص العلمنة في المجتمع السوري مثلاً، أو في لبنان أو في مصر أو في السعودية أو في أي بلد آخر، وأن نحدد القوى الاجتماعية التي قد تجد في العلمانية مصلحة لها، وأن نبيّن الدور الممكن للنظم السياسية... ومن هنا يمكنني القول أن الغائب الأكبر عن النقاش الذي جرى لحد الآن هي الدول، فلم يتطرق أحد إلى الدول أو الأنظمة السياسية والقوى الاجتماعية المهيمنة على هذه النظم، إضافة إلى النظم القانونية والحريات والوضع الاقتصادي الاجتماعي. وهذا يؤكد ما قلته للتو من أن مسألة العلمانية ترتد إلى مسألة قيم ذاتية واقتناعات مشروعة مثل سواها من القيم الأخرى، لكن لم يوضح لنا أحد لماذا يجب علينا أن ننحاز إلى قيم العلمانية وليس إلى غيرها.

هذه المقاربة للعلمانية، والمهيمنة ليس على نقاشاتنا اليوم فقط بل على كل تداول مفهوم العلمانية في الثقافة العربية خلال العشرين سنة الماضية، أي خلال الموجة الأخيرة من النقاش حول العلمانية، هذه المقاربة أوصلت النقاش إلى طريق مسدود. ولا مخرج من هذا إلا بأن نتجاوز مرحلة التبشير بالعلمانية والتأكيد بأنها شيء جيد، ونتحول نحو طرحها ضمن أوضاع عيانية، أوضاع ملموسة لمجتمعات، ونكشف نوعية الرهانات، ونوعية الصراعات، والقوى الاجتماعية التي قد تشكل العلمانية وعيا ذاتيا لها، ونوعية مطالب هذه القوى التي تنضوي تحت مفهوم العلمانية. لكن للأسف نفتقر لهذا التناول، فبقيت مقارباتنا مجردة، وكأن الأوضاع العربية متماثلة تماماً، وكأن سوريا مثل لبنان والبلدان العربية الأخرى، فقط لمجرد وجود دين واحد فيها هو الإسلام.

لكن الخريطة الدينية في منطقتنا أكثر تعقيدا من مجرد اقتصارها على الإسلام، وبلا شك تتداخل الرهانات والمطالب العلمانية بهذه الخريطة وبالمحددات الدينية والثقافية للمطلب العلماني. ولا أعتقد أنه يمكننا تناول قضية العلمانية دون المرور بهذه القضايا.

من جهة أخرى، العلمانية قول في الدولة أكثر مما هي قول في الدين. وهذا يعني أنها قول في النظم القانونية وفي الحياة السياسية وفي العلاقة بين المواطنين وفي الأطر التمثيلية وفي المؤسسات التنفيذية وفي سلطات الدولة الثلاث وفي الدستور والحقوق. لكن الانطباع الذي تعطيه معظم النقاشات هنا أن هناك عدوان من قِبل الدين، دون أن يكون واضحا من المستهدف بالعدوان، أو نرى تفسيرا يبيّن سبب العدوان. إضافة إلى أنه لم يفسر لنا أحد لماذا كانت مجتمعاتنا تبدو أكثر دنيوية، إذا استخدمت التعبير الذي اقترحه بعض الإخوان، قبل ثلاثين أو أربعين سنة مما هي عليه اليوم. تُرى ألا يثير هذا تساؤلاً عن نوعية الديناميات الاجتماعية والسياسية والفكرية التي أدت إلى عملية نزع علمنة مجتمعاتنا، وتراجع عملية العلمنة الموضوعية فيها؟

لدى اقتراح حول مسألة العلمنة في بلادنا، فأنا أعتقد أنه، خلافاً للفكرة الشائعة، فإن فرص العلمنة في بلادنا مرتبطة بتقوية السلطة الدينية وليس بإضعافها. وأيضاً خلافاً للانطباع الشائع فإن السلطة الدينية في البلاد العربية هي سلطة ضعيفة جداً، هي سلطة متناثرة وقد تكون خطيرة بسبب هذا التناثر الشديد، فليس هناك مركز ديني موحد يقوم بدور مرجعية ضابطة. لهذا صحيح القول أنه ليس في الإسلام مؤسسة دينية مستقلة، وهذا لا يعني طبعا عدم وجود سلطات دينية، إلا أن هذه السلطات الدينية المتناثرة جداً غير ممأسسة وغير مُوحَّدة. فتوحيد هذه السلطة الدينية ومأسستها يمكن أن يساعد في جعل مجتمعاتنا ثنائية القطب، إذا جاز التعبير، وهذا بدوره يمكن أن يساعد على الدمقرطة من ناحية، ويُسهّل عملية الفصل بين هذه المؤسسة الدينية الواثقة من نفسها ذات الشخصية القوية وبين السلطة السياسية المتغوّلة اليوم.

جان داية:

صحيح ما قاله الدكتور نيلسون عن وجود تداخل في النصوص الدستورية الأوربية بين الكنيسة والدولة أو الدين والدولة، خصوصاً في بريطانيا، لكن من الناحية العملية يوجد فصل حاسم في الممارسة وهذا هو الأهم. والمثال الذي أورده عن مارغريت تاتشر مثال قوي وواضح، فالسيدة تاتشر تصدت لهذا البيان على الرغم من أنه لم يتدخل بتفاصيل البيان الوزاري واكتفى بتقديم خطوط عامة يلحظ فيها مصالح الطبقات الفقيرة، وقالت للأسقف: ليس عليك أن تتدخل في الشؤون السياسية، لديك كنيستك تدخل فيها قدر ما تشاء.

اصلان عبد الكريم:

في صغري كنت مسلما أرثوذكسيا، وكنت مؤمنا أنه ليس في الإسلام مؤسسة دينية، وأعتقد أنني كنت على حق على طريقة ياسين الحاج صالح، أو على الأقل كنت شرعيا، لكن على ما يبدو أن التاريخ لا يهمه هذا الهراء، فماذا نسمي دار الفتوى، وماذا نسمي الخوّان، أي الأخوان في السعودية، وماذا نسمي المطوّعة، وما الذي فعله المعتزلة في عهد المعتصم والواثق وقبلا المأمون، ثم كيف ارتد المتوكل عبر مؤسسة دينية على المعتزلة. أعتقد أن التاريخ، الذي يقول أنه لا يوجد في الإسلام مؤسسة دينية، جعل من الدين مؤسسة الإسلام. والتاريخ الذي يقول، كما قال نيافة المطران، أنه ليس هنالك أيضا في المسيحية شيئا له علاقة بالدولة استنادا إلى القول: اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فلم يهتم التاريخ بهذا القول، إذ تحولت الكنيسة إلى دولة عبر التاريخ، ولا تزال أيضا الفاتيكان دولة. وكان كل ملوك أوربا يأتون ليأخذوا الشرعية من الكنيسة. ورأينا أيضا، كما أشار المطران إلى بعض الملاحظات المتعلقة بالتاريخ، بأن التاريخ لا يهمه النص في نقائه بل كيف تجسد هذا النص على الأرض.

لكن نحن أحيانا تعجبنا بعض المقولات وبعض المفاهيم فنحولها إلى أساطير، وعلى سبيل المثال تبخيس الكمالية في تركيا وتبخيس البورقيبية في تونس، فهل من المصادفة أن يكون أفضل من يتمسك الآن بحقوق المرأة أو حقوق الإنسان أو ما سمي بالصحيفة، صحيفة الأحوال الشخصية في تونس، هم مسلمو تونس وبشكل خاص الجناح الذي اسمه حزب النهضة وعلى رأسهم الغنوشي بصفتها إنجازا تاريخيا. على الرغم من أن الغنوشي كان يرى عام ١٩٧٧ أن هذه الصحيفة كفر. كذلك حالة نشوء حزب العدالة الذي نراه أمام أعيننا في تركيا، والذي تمكن من الوصول إلى الحكم عن طريق الديمقراطية، هل هذا أيضا مصادفة؟ أتفق مع القائلين أن الكمالية والبورقيبية قبعة فوقية على المجتمع لكنني أزعم أنها تركت أثرا. لذلك آمل ألا نستمر في هذه الرواية الإيديولوجية في تبخيس التجربة الكمالية والبورقيبية.

أكرم البني:

أريد أن أبدأ من جذر الإشكالية. فنحن منذ عشر سنوات أو عشرين سنة لم تكن لدينا هذه الفكرة المتعلقة بإشكالية اسمها العلمانية. وإن سألنا أنفسنا لماذا الآن العلمانية تطرح نفسها بقوة على الأرض، فأعتقد أنه يوجد سببين: الأول هو فشل النموذج الذي حاولنا أن نبنيه لمجتمع أو لعقد اجتماعي صحي وديمقراطي، يمكن أن يكون جاذبا للناس ويبعدهم عن الملاذ الديني كخيار سياسي. والثاني هو فشل بدايات الإصلاح الديني، الذي تَسبَّب فيه تدخل الدول والسلطات في مواجهة المفكرين الدينيين الإصلاحيين، مما أدى إلى إفشالها وإغلاقها ضمن حدود معينة.

وأجد أنه في سبيل مواجهة هذه الإشكالية التي اسمها العلمانية ليست القضية هي في الدعاية الإعلامية للعلمانية أو محاولة تبيان أهميتها الآن وعلاقتها بمجتمع صحي، على الرغم من أهمية هذا الموضوع، فالمجتمع الصحي والمعافى يحتاج إلى العلمانية وإلى مستوى من فصل دور الدين عن الحياة.

وفي نقطة أخرى فأنا أجد أن الإسلام هو دين ودنيا. هو في الحقيقة كذلك حتى لو حاولنا أن نلتف عليه من أجل الخروج من هذا الموضوع بقولنا إن الإسلام هو دين فقط. هو دين ودنيا لأنه يعمل على رسم العديد من العلاقات في الحياة اليومية والاجتماعية وفي السياسية وفي العلاقة مع ولي الأمر... الخ. هو دين ودنيا، لكن القول أنه دين ودولة فهذا موضوع آخر. وطالما أنه دين ودنيا فإن معالجة العلمانية ليس كفكرة وإنما كمسار يجب أن نتجه إليها عبر نقطتين: أن نسعى إلى بناء جاذب للناس يبعدهم عن الخيار السياسي الديني كملاذ أو خيار يمكن أن يواجه أوضاع سلبية أو مأساوية، وهذا لن يكون إلا من خلال الديمقراطية. أي بإقامة مجتمع ديمقراطي يحقق تعددية ومساواة ويحترم حقوق الإنسان ويضمن أهم حاجات الناس ومصالحهم. هذا هو ما يمكن أن يشكل الحل الحقيقي في مواجهة الحالة التي تنحدر إليها مجتمعاتنا الآن باتجاه الطائفية. والنقطة الثانية هي بذل جهد كبير من أجل الإصلاح الديني، هذا الجهد يجب أن يكون معنيا في إعادة رسم علاقة الدين بالدنيا. أقول ذلك لأن السلطات، من زمن الخلافات وإلى الآن، ومن أجل تعزيز وجودها، سعت إلى مزيد من التوغل في تفاصيل الحياة، ليس لأن الدين هو كذلك، بل هي من صيّره هكذا، وبالتالي يجب تشذيب هذا الموضوع وإزالة هذه العوائق عبر إعادة الإصلاح الديني الذي يحدد علاقة الدين بالحياة. وهذا ما يمكن أن يحقق خطوات مهمة باتجاه العلمانية.

الشيخ جودت سعيد :

خلال هذه النقاشات سمعت الكثير من الكلمات مثل كلمة العَلمانية والعلمانية وكذلك الديمقراطية. لكن الكلمة ليست هي الحقيقة، وما هي إلا رمز أيا كانت. فللشمس أسماء على عدد لغات العالم، إلا أن حقيقة الشمس واحدة. وما العلمانية سوى تطور التاريخ منذ بدء الخلق، هذا التطور الذي أتاح لنا نحن بشر اليوم أن نفهم الوجود أكثر مما كان بإمكان أسلافنا الذين نزل عليهم القرآن، حتى أكاد أن أقول أن الله تنازل عن إرسال نبي جديد أو كتاب آخر لأنه صار لدينا عقول، العقول التي تمكننا من تسخير كل الأشياء والوقائع حولنا. فعصر النبوة اعتمد على الخوارق وانتهى إلى مرحلة العلم الذي يأخذ بالعواقب. والمسيح قال للتمييز بين الأنبياء: من ثمارهم تعرفونهم.

وما التوحيد إلا قبولنا بعدم وجود آلهة بشرية في الأرض فوق القانون، يقتلون ويسرقون ولا يؤاخَذون.

نذير العظمة :

إن مقولة الإسلام دين ودولة ومقولة فصل الدين عن الدولة هما، كلتاهما، استجابة للتحديات الغربية. واستجابة المقولة الأولى هو التباس للقومية مع الدين. وإذا عدنا إلى الفكر السياسي الذي تبنى هذه المقولة، نجد أنها من صنع بعض الفقهاء الإسلاميين ومنهم المودودي وليس من صنع القرآن أو السنة النبوية، وما يصنعه إنسان ينتقده الإنسان، وما يصنعه الله يفسره الإنسان. فكل التفسير الذي نراه على هامش القرآن تاريخيا يحق لنا أن نبطله من خلال «المعرفة الإسلامية».

فإذا عدنا للتاريخ الإسلامي سنجد أن الإسلام نشأ دينا وليس دولة، خاصة في المرحلة المكية. فالإسلام حينها كان يعانق النصرانية، يقول بالحبل بلا دنس، وببراءة مريم، ويصلي المسلمون إلى القدس ثمانية عشر شهرا. وهذا ما أسماه فيما بعد بعض المجتهدين بالإسلام الإبراهيمي. فالإسلام هو عودة إلى إبراهيم الخليل، الذي ذهب من أور مدينة جلجامش إلى مدينة حران واستوعب تراث الكلدانيين، ثم انتقل، ربما، إلى إيبلا لأن اسمه ورد في ألواحها، ثم انتقل إلى الحجاز مارا بفلسطين ومصر. فإبراهيم هو جذر من جذور الإيمان الإسلامي. لذلك لا يمكن أن ننظر إلى الإسلام المحمدي مجردا عن النصرانية وعن العبرانية. فالدين في الإسلام وفي العبرانية وفي المسيحية معرفة وسلطة. هذه المعرفة والسلطة تطورت عند الإنسان، فقد أتاحت في العصور الوسطى إقامة الدولة الدينية، لكن التطور الصناعي والحضاري الذي تلا تلك المرحلة أوجد ضرورات لفصل الدين عن الدولة.

وبالعودة إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، وإلى صحيفة المدينة التي وقعها مع اليهود الذين كانوا استنادا لتلك الصحيفة جزءا من الأمة، أي أن اليهود العبرانيون كانوا جزءا من الأمة في المدينة، فكيف يمكن أن يستقيم ذلك عند المودودي وغيره من مشرّعي مقولة الإسلام دين ودولة.

وإذا عدنا إلى التاريخ الإسلامي الذي تلا الفترة المحمدية سنجد أن الإسلام كان خلافة، والخلافة مؤسسة دنيوية وليست مؤسسة دينية. المُلك مؤسسة سياسية، والسلطنة مؤسسة سياسية، رغم أن بعض رجال الحكم ورجال الدين، في تلك الفترات، تبادلوا المنافع فيما بينهم كما جرى في أوروبا، فأُعطيت الخلافة صبغة دينية، كما أُعطيت السلطنة بركة دينية، وأُعطي المُلك بركة دينية عندما سمي الخليفة أمير المؤمنين.

فالدين سلطة ومعرفة في الغيبيات وعلاقة الإنسان بالله، والدولة معرفة وسلطة، لاسيما فيما يتعلق بصلة الإنسان بالمجتمع الذي يقوم على التعدد ولا يقوم على التوحد الديني. لذلك فالعلمانية ضرورة سياسية اجتماعية فكرية تنشأ في المجتمعات، لأن المجتمعات ليست طائفة واحدة وإنما إيمان يتوزع على طوائف. لهذا فإن فصل الدين

عن الدولة ناجم عن حال المجتمعات وليس مكتسبا من المؤثرات الغربية أو تحدياتها.

إنصاف حمد:

أريد أن أقوم بمقارنة سريعة للسياق التاريخي بما يتعلق بعلاقة الدين بالدولة في المسيحية وفي الإسلام. فإذا أردنا أن نستخدم مقولات الدكتور ناصيف نصار وأنشأنا سياقا زمنيا بينها، ففيما يتعلق بالمسيحية كان هناك انفصال، ثم اندماج أو تحالف، بحسب الحالة، ثم انفصال. وهذا الانفصال كان عبارة عن عودة إلى الأصل الذي كانت عليه الأمور. أما في الإسلام فالأمور سارت بشكل معاكس، إذ كان بالأصل اندماج ما بين السلطتين، في مرحلة الرسول حيث كان هو الحاكم وهو الناطق باسم الله وحامل الرسالة الدينية، ثم تلا ذلك انفصال ولو أخذ شكل تحالف، إذ أن هذا التحالف لم يكن بين متساويين بل كان علاقة استلحاق، إلحاق للأضعف بالأقوى. ومن هنا نجد أن الحديث عن العلمانية يبدو أنه يتعارض مع الأصل الإسلامي الذي كان قائما على الاندماج.

ومن ناحية أخرى فأعتقد أننا نحتاج إلى ما سماه البعض التبشير بالعلمانية. وأعتقد في المقابل أن حجتنا ضعيفة فيما يتصل بمسألة الفصل بين الدين والدولة. وضعفها هذا بنيوي بالأساس وجوهري أيضا، إذ يصعب أن نقيم تمايزا أو مقارنة أو مراتبة بين مشروع لا يمكنني أن أستخدم معه طريقة الدحض أو التكذيب، مشروع أخروي يمتلك الدين، مسحوب على الدنيا على اعتبار أن الدنيا مرحلة إلى الآخرة، وبين مشروع دنيوي محض لا علاقة له بالآخرة. كذلك من الصعب إقامة التمايز بينها خاصة في ظل فشل جميع المشاريع الدنيوية بكل تياراتها وتلاوينها في منطقتنا العربية.

عادل الهادي:

المعرفة ملك البشرية جمعاء، ولا يستطيع أحد الزعم بأنه ينفرد باختراع مفهوم ما، أو إنجاز معرفي ما. العلمانية ليست غريبة عن العالم العربي والإسلامي كما قد يتصور البعض، فالكاتب توماس غولدشتاين، في كتابه المقدمات التاريخية للعلم الحديث (إصدارات عالم المعرفة)، يقول إن عصر الأنوار في أوروبا استند إلى كتابات ابن رشد وابن خلدون وغيرهما من المفكرين، وأن اقتناء كتبهم في ذلك الوقت كان يعتبر إلحادا.

كذلك فإنه في مذهب التوحيد الدرزي يصنفون الناس إلى الزماني أي الدنيوي وإلى الروحاني أي رجل الدين، وهذا التصنيف بحد ذاته علماني. فهذا يؤكد أن العلمانية ليست غريبة عن مجتمعاتنا.

من ناحية أخرى، فقد ورد لدى الدكتور عطية عبارة «ما كان لثورة الغرب أن تشع لولا استعماره للعالم العربي»، لم أفهم هذه العبارة بشكل جيد، فإن كان المقصود أنه قد

صادر ثروات العالم العربي فالعالم العربي الآن وقبل ذلك يمتلك الكثير الكثير من الثروات، وهو مع ذلك لم يشع لغاية الآن.

أما ما يتعلق بمسألة الاتحاد السوفييتي فإني أرى أنه لم يكن هناك علمانية، لأن الإجبار على عدم الإيمان مثل الإجبار على الإيمان. فهذا موقف للدولة من الدين على عكس ما يُفترض أن تكون محايدة.

وأتساءل هل الحديث عن العلمانية الآن هو فقط من قبيل الترف الفكري، ولماذا نريد أن نجعل منها طلاسم؟ أعتقد أن العلمانية بكل بساطة هي فصل الدين عن الدولة، بمعنى أن تكون الدولة محايدة تجاه عقائد جميع مواطنيها. وبذلك ليست العلمانية إلحادا وليست ضد دين معين أو طائفة معينة، بل هي تأسيس لا بديل عنه لممارسة المواطنة في دولة تضم الكثير من الديانات والأكثر من الطوائف. لأن الدولة إذا كانت مسيحية أخرجت المسلمين من معادلة المواطنة، والعكس صحيح، وكذلك الأمر على قياسات الطوائف، مما يؤدي إلى إهدار حقوق وحريات الناس. ونحن بحاجة أن نُحكّم بغير المقدس كائنا ما كان، لكي نتمكن من الحصول على حقوقنا كمواطنين متساوي الحقوق والواجبات دون استثناء أحد. هذا إن أردنا التأسيس لمستقبل حقيقي.

رد عاطف عطية :

وجدت بمداخلات البعض تحميل هذه الورقة، إذا جاز لي التعبير، أكثر مما تحمل. لقد طرحت العلمانية في هذه الورقة باعتبارها متغيرا تابعا، أي أنها في خدمة فكرة رئيسية وليست هي بحد ذاتها الفكرة الرئيسة. بل كانت الفكرة هي العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية وموقع العلمانية في هذه العلاقة. واعتبرت أن التعريف السريع للعلمانية باعتبارها الدنيوية أو باعتبارها موقفا من الحياة ومن الإنسان ومن الله، هي كافية للدخول من هذا التعريف إلى مسألة السلطة في البداية، لأن السلطة كما يقول ابن خلدون هي مطلوبة لذاتها. فإذا وجدت السلطة الدينية متسعا لها لتمارس سلطتها فإنها ستمارسها، وكذلك الدولة إن وجدت مثل هذا المتسع فإنها ستمارس هذه السلطة إلى أن يقف شيء في وجهها، وإلا وصلت إلى الطغيان. وهذا ينطبق تماما أيضا على العلمانيين الذين لن يعفّوا عن السلطة إن أُتيحت لهم، ولن يرحموا لا السلطة الدينية ولا السلطة الزمنية. إذن الأمر هو مسألة السلطة، فالسلطة عندما تُمارس لا يمكن أن يقف في وجهها أحد إلا إذا كان هناك نوع من الديمقراطية، التي وحدها القادرة على منع طغيان السلطة والوقوف في وجهها. ولكن عندما يوجد تداخل وضبابية بين السلطة الدينية والسلطة السياسية فإن المسألة تنفتح على كل الاحتمالات، حيث نجد أن السلطة السياسية تمارس سلطتها بمؤازرة من السلطة الدينية، والسلطة الدينية أيضا تمارس سلطتها بمؤازرة من السلطة السياسية، وكل من هاتين السلطتين تحاول استغلال الأخرى من أجل الوصول إلى مكاسبها. وفي هذه النقطة بالذات فإن مسألة التحالف هنا ليست تحالفا مبنيا على حدود مبيّنة بين السلطتين. لهذا السبب هناك الكثير من السلطات في البلاد العربية وغير العربية، وفي هذا جواب على السيدة سوسن، ليست سلطة دينية ولكنها تمارس هذه السلطة الدينية بشكل مغلّف ومدمج مع السلطة الدينية مع ما يتناسب مع مصالحهما دون الالتفات أو الاهتمام بالمصالح الأساسية للمجتمع، إن كان على مستوى العلاقة مع المرأة أو على مستوى التنشئة الاجتماعية أو الوطنية أو التربية. لهذا السبب عندما حددت أنواع العلاقة بين السلطتين رأينا أن مسألة الإنكار أو التجاهل غير مفيدة، ففي تونس اليوم يوجد قانون يمنع تعدد الزوجات، لكن في الواقع فإن الرجال يتزوجون من أكثر من امرأة من دون أن يسجلوا زواجهم لدى الدولة، وينجبون أبناء لا يسجلوهم في الدوائر الرسمية، ليتحولوا أبناء غير شرعيين حسب قانون الدولة. وفي تركيا فإن العلمانية تُمارس من فوق، أما من تحت فلا وجود لهذه العلمانية.

لكن بالمقابل أنا لا أريد أن أكون كما طالبت السيدة سوسن إما كل شيء أو لا شيء،

فأنا أريد أن أبحث في هذه المسألة كباحث في علم الاجتماع، أريد أن أنظر إلى الواقع وأن أقرأه وأتفحصه من أجل أن أخرج بنتيجة. وهذه النتيجة تفيد بأنه إن كان لا بد من وجود سلطة دينية، فهي موجودة. أما كيف وجِدت، فإن التاريخ أوجدها. وهذا ما قاله أكثر من واحد من المتداخلين. يقال: أرني إنسانك قبل أن ترني إلهك.

الإسلام ليس دولة طبعا، ولكن هناك من يعتبر أن الإسلام دولة وهناك من يعتبره دنيا، بالإضافة إلى كونه دينا أيضا. فماذا علينا أن نفعل مع هؤلاء، هل نتجاهلهم كما يصير الأمر في تركيا وفي تونس، أم علينا أن ننظر إلى هؤلاء ونتعامل معهم على اعتبارهم موجودين؟ هذه المسألة في غاية الأهمية. لهذا فإن العلمانية كما وجدت في تركيا وفي تونس أضرت بالعلمانية التي نريد أن نعرفها نحن. فالعلمانية التي نريدها هي أن يكون الإنسان واعيا ومدركا لكونه إنسانا، فلا يمكن أن توجد علمانية دون ديمقراطية ودون حرية ودون لحظ الآخر. قبول الآخر هو عنصر أساسي من عناصر العلمانية، فلا يمكن للإنسان أن يكون علمانيا بالولادة، كما قلت صباحا، فالعلمانية تُعلَّم، يُنشَأ الإنسان على العلمانية، والعلمانية تُصنع من خلال التنشئة والتربية، كما أنها لا يمكن أن تأتي من ذاتها وتدخل إلى بنية الإنسان الذهنية المُرباة والمُنشأة على أن يكون تابعا لعائلته أولا ولطائفته ثانيا، ولدينه ثالثا، ومن ثم يأتي العالم الآخر. هذه المسألة لا يمكن أن نعالجها إلا بالعقلانية، فلا يمكن للإنسان أن يكون علمانيا أو مؤمنا بالحرية إذا لم يكن قابلا بالآخر ولو كان هذا الآخر ملحدا. فالإنسان الذي يعتبر نفسه مفضَّلا عن الآخرين، فهذا إنسان عنصري مهما كان شأنه ولا يمكن أن يكون علمانيا.

والإسلام في حكم الأمر الواقع هو عبارة عن مؤسسات في كل طوائفه. وعندما تعاني التيارات والمذاهب الإسلامية من مشكلة في التعامل بين بعضها عندها لا بد أن يتم طرح العلمانية كحل. وهناك الكثير من المذاهب الإسلامية وكذلك الكثير من المذاهب المسيحية. ويمكننا أن نستند بذلك إلى تجربة التقاتل بين المسيحيين في أوروبا، فتلك المذابح الكبرى وقعت بينهم باسم الدين وباسم الإيمان، ولم تنشأ باسم العلمانية. وأما العلمانيون الذين خاضوا الحروب باعتبار أنهم يمثلون الحقيقة المطلقة كانوا أكثر تطرفا من المؤمنين أنفسهم.

لهذا السبب فإن المسألة هي في غاية الأهمية، وهي مطروحة على الشكل التالي: نحن بحاجة ماسة إلى شيء من العلمانية. وأنا لست طموحا لأطرح كل العلمانية، فنحن بحاجة إلى شيء من رائحتها فقط حتى تقف مشاريع الحروب الأهلية عند حدود معينة، ولا تصل إلى تدمير المجتمع وتدمير الإنسان.

رد يوحنا إبراهيم:

إن ما أوردته لقول السيد المسيح: اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فهذا نص مكتوب وموجود في الإنجيل المقدس، وهذا لا يتعارض مع نصوص أخرى موجودة في الإسلام، ولكنه نص مبكر. وعلى هذا الأساس فهمَتْ المسيحية أنه لا يوجد تداخل بين الدين والدولة، وبين الدين والسياسة، وبين الدين والسلطة الزمنية. وفي كل الأحوال فإن المسيحية لم تولد في أحضان السلطة الزمنية، بل بقيت بعيدة عنها إلى بدايات القرن الرابع. وعندما تداخلت السلطة الزمنية مع الكنيسة فإن الكنيسة كانت تريد أن تحمي نفسها في قوانين وأنظمة، أما السلطة الزمنية فكانت دوما تريد أن تستثمر الكنيسة لمصالحها. وهذا ما حصل حتى في موضوع الخلافات حول العقيدة.

أما في الإسلام فأنا أعتقد أن الحالة تختلف كليا، فمنذ عهد الرسول محمد ومن ثم في كل العصور التالية الراشدية والأموية والعباسية، تداخَلَ عمل السلطة الزمنية مع العمل الديني، فالخليفة كان حاكم زمني وكان حاكم ديني أيضا. وهذا استمر حتى أيام العثمانيين، حيث نظر المسلمون للسلطان على أنه خليفة لهم. فإذن هناك فرق شاسع ما بين المسيحية المبكرة وبين الإسلام. أما ما حصل في القرون الوسطى بالنسبة للكنيسة في الغرب، فأنا أعتقد أن ذلك يعود لعدم وجود دولة قوية في ذلك الوقت، وقد كانت الكيانات السياسية عبارة عن دويلات وإقطاعيات وإمارات، مما أدى أن تتدخل الكنيسة في هذا المجال أيضا. ولكن عندما ظهرت الدولة القوية اختفت الكنيسة كسلطة زمنية. أما الفاتيكان اليوم فهي حالة استثنائية.

رد يورغن نيلسون:

أضيف على ما قاله الأستاذ طرابيشي حول دلائل التمايز بين الدين والدولة في التاريخ الإسلامي، فهناك مثال يدل على وعي الفصل بين الدين والدولة حيث كان في زمن الخلفاء الراشدين تمييزا بين أمير الخراج وأمير الصلاة. لكن على ما يبدو فإن الدولة العباسية قد نسيت هذا الأمر.

سأستخدم قول الشيخ جودت سعيد بأن الكلمة ليست هي الحقيقة بل هي مجرد رمز، وأعتقد أن هذه النقطة مهمة جدا. فنرى الخطاب اليوم الذي يتحدث عن العلمانية والدنيوية وغيرها، وكذلك استخدام هذه الكلمات في النقاشات، خاصة التي تجري بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، نجد أن الناس لا يسمعون ما نقصد بهذه الكلمات وما هي حقيقتها، بل يسمعون فقط ما يظنونه مسبقا أننا نقصد بها. وهذا مهم جدا لأننا نستخدم هذه المصطلحات والمفاهيم ضمن بيئة ثقافية وسياسية وتاريخية محددة. فإذا نظرنا إلى الدساتير العربية والأوربية سنجد في الدساتير العربية بند ينص على أن الشريعة الإسلامية أو المقاصد الإسلامية هي مصدر التشريع أو المصدر الوحيد للتشريع أو أحد مصادر التشريع، كما سنجد في الدستور الدنمركي بند ينص على أن دين الشعب هو الديانة الإنجيلية اللوثرية وكذلك دين الملك يجب أن يكون لوثراني. لكن هذه البنود في الدستور الدنمركي ليس لها نفس الدلالة التي للشريعة الإسلامية، وهذا التشابه في نصوص الدساتير الإسلامية والغربية لا يتعدى أن يكون سطحيا، لأن البيئة الثقافية والاجتماعية تغير معنى هذه الكلمات بشكل جذري، وبالتالي تَجسُّد هذه النصوص في أرض الواقع يكون مختلفا جدا بين مجتمع وآخر.

وبالنهاية فقد قال د. عطية أن المسألة الرئيسية هي مسألة قوة السلطة، وكيف يمكننا تحديد هذه القوة كي لا تتحول إلى قوة مطلقة وتتحول إلى طغيان. وتناول الدكتور عطية لمسألة تداخل السلطة الدينية والسلطة السياسية وبين الدين والدولة ناجم عن أن التجارب التاريخية أثبتت أن تداخل هاتين السلطتين ولّد دوما مشاكل عديدة وخطيرة، ولا بد لنا من التصدي لهذه المشاكل وتقديم الحلول لها. وقد ظننا نحن في أوربا أننا تمكنا من حل هذه المشكلة من خلال الفصل بين الدين والدولة، إلا أننا تفاجأنا بظهور أيديولوجيات أخرى مطلقة كالنازية والشيوعية، وهذه لم تكن تيارات دينية أو نظريات دينية بل هي نظريات علمانية، لكنها تسببت في ذات المشكلة حين حولت السلطة إلى طغيان. وربما إن حللنا هذه المشكلة ستواجهنا مشكلة جديدة.

جولة أفق في العلمانية وشأن الحضارة

عزيز العظمة

مفكر وباحث سوري، ألف العديد من الكتب والدراسات باللغة العربية واللغة الإنكليزية. درّس الفلسفة في عدة جامعات عربية وعالمية.

محمد حبش

عضو مجلس الشعب السوري، مدير مركز الدراسات الإسلامية في دمشق. له العديد من الكتب والمقالات.

محمد كامل الخطيب

باحث وكاتب سوري، له العديد من الكتب والدراسات والمقالات، تناول أهمها مرحلة عصر النهضة العربية.

عزيز العظمة

جولة أفق في العلمانية وشأن الحضارة

ملاحظة أولى:

لن أدخل في نقاش لا طائل منه حول رفع العين أو كسرها في عبارة العلمانية، وحول فذلكة علاقة الرفع والكسر باشتقاقين مزعومين وغير مستقيمين من العالم أم من العلم؛ ولو كان من الممكن تقديم مرافعة معجمية تاريخية حول هذا الأمر. وكل ما أود قوله في هذا المجال هو أن العبارة متحققة في اللسان العربي وفي كتابات كنسية مُبكّرة، بكسر العين، مقابلا لعبارة Laios اليونانية. المهم في الأمر هو أن أكثرنا قد قوَّم لسانه في العقدين الأخيرين بالعجمة التي دخلت علينا من أعداء العلمانية في مصر، الذين آثروا الرفع على الكسر، ولن أجاريهم في ذلك.

ملاحظة ثانية:

من غير الممكن تقديم تعريف واحد، جامع ومانع، للعبارة والمفهوم، إذ أننا، في شأن العلمانية، وكما سنرى، بصدد جملة عمليات تاريخية موضوعية لا تقبل الاختزال ولا التبسيط. وإنني ممن يفضل إذكاء ملكة التمييز على إيثار ما يُستَسهل من الصيغ والنماذج. بذلك أباشر مداخلتي، وأقول:

لو كنت متكلما أمامكم منذ عقدين من الزمن. لكنت أفضت في الكلام حول التقدم والتمدن والترقّي التاريخي للمجتمعات العربية. ولكنت أشرت بعض الإشارات إلى زوايا ومكامن التخلف والفوات التاريخيين عن مسار الاجتماع البشري. لو كنت متكلماً أمامكم منذ عقدين لخاطبتكم بنبرة متفائلة إلى حد كبير، إذ كنا - أنا والكثير من المخضرمين مثلي - على قناعة بأن العنصر الكفيل بمعالجة أمور التخلف والفوات هو الزمن، وبأنه مع مرور الزمن لا بد لمواضع التخلف والفوات هذه، المتبقية لدينا - كما لدى غيرنا وحتى في المجتمعات المتقدمة - أن تخضع لمنطق الترقي وتذعن له وتتقوّم به، ولو على مضض. ليس التقدم فردوساً موعوداً يرتجيه الناس، بل هو، وللتذكير في زمن عربي يفقد ذاكرة الحاضر ويصطنع ذاكرة وهم بعيد، وعدٌ بالتحول عن مرحلة ركود تاريخي إلى مرحلة من الفعل في التاريخ، مجارية لتطورات العصر ومتطلباته وشروطه وإيجابياته، بل وسلبياته أيضاً، من نمو عقلي وذهني وإداري وسياسي واجتماعي، ومن ازدياد في مساحات الحريات العامة والشخصية والمعرفية، وإمكانيات الإبداع العلمي والثقافي والنمو الاقتصادي والاجتماعي.

بيد أنه من الجليّ أن تجارب التقدم على الصعيد العالمي - ومنها ما شاهدناه في عالمنا العربي - لم تكن أبداً سلسة، بل إن التقدم قد جابه ممانعة على الدوام، وأزمنة ومواقع نكوصيّة كثيرة، مُمَانَعةٌ سلميةٌ حيناً وعنيفة في أحايين أخرى. وليس ذلك بالأمر الباعث على الاستغراب. إذ أن مقاومة التحول والتجديد شأن مشهود وطبيعي في كل التواريخ. أما لدينا نحن معشر العرب، فإن ممانعة التقدم قد باتت في العقدين الأخيرين مُتصدّرة المشهد العام، وهي تمعن في التجذّر بوتائر متسارعة خصوصاً بعد كارثة أيلول ٢٠٠١. وإننا على ذلك - وأعني بضمير المتكلم هنا الحداثيين والعلمانيين منا - قد ابتدأنا بالإنفاق من رأس المال الثقافي والاجتماعي الحداثي الذي روكم على امتداد قرن ونصف قرن، واتخذ الكثير منا مواقع دفاعية أو انزوائية، بل وأحياناً محابية أو منافقة، بدلاً من بذل الجهد استمراراً في مسيرة التقدم وصيرورة النهوض.

قبل أن أنصرف إلى تناول شأن النكوص هذا على صعيديه المحلي والعالمي - وإنّ في مسألة النكوص هذه، واتخاذها الدين على ما أصبح متداولاً في السنين الأخيرة بيرقاً وشعاراً، وبالتالي قضية العلمانية، إن هذا لباب ما لدي من قول اليوم - أقول: قبل الانصراف إلى تناول شأن النكوص في وجهيه المحلي والعالمي، عليَّ أن أحتكم على بعض الاستذكار، وأن ألامس بعضاً من الواقع.

وإنني أود ملامسة الواقع أو بعضاً منه على صورة يتبيّن منها أنني لست منتمياً إلى ذلك الفصيل من العرب من المثقفين وغير المثقفين، ذوي النزعة العدميّة، وهم كثر، بل الأكثرية: ممّن يرى في المشكلات التي نواجه، وفي عدم اكتمال صيرورات التقدم لدينا، دليلاً على الغياب بل على نقص خُلُقيّ لدينا، كالقول بأن الإسلام دين ودنيا، أو أننا مفطورون على النزاع الطائفي. ويقوم هذا الموقف على اعتبار أن النقص وأن الاستمرار في الفوات التاريخي، إنما يدل على عدم مقدرة نابعة من جوهر قارٍّ في الحضارة العربية وفي الواقع العربي - وهو جوهر يحلو للكثيرين أن يطلقوا عليه عبارة «الحضارة الإسلامية». لست من دعاة العدمية التاريخية، ولذا فإنني أرى أن لهذا النكوص، الذي سأتحدث عنه، بداية، وستكون له نهاية.

لقد اجتنينا الكثير من سمات التقدم على امتداد ما يزيد على قرن، باتساعات وأعماق متفاوتة بين دولة عربية ودولة عربية أخرى، بين الريف والبادية والمدينة والأجزاء المريّفة في المدينة، بين الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة، إلى سائر ذلك من عناصر التفاوت والتمايز والاختلاف الاجتماعي والثقافي الطبيعية في كل زمان وفي كل مكان. بل إنني أضيف على ذلك وأقول: إن القول بأن مجتمعاتنا العربية موحدة الوتائر في التحول أو في الفوات، وبأنها متجانسة (خصوصاً تحت عنوان «الأصالة» والعفّة الحضارية)، هو قول ليس مجانباً لطبائع الاجتماع البشري فحسب، بل هو

محاولة لقسر مجتمعاتنا على الانضواء تحت ظل فئات وتيارات تتوسل من هذه المقالة سبيلاً للسيطرة السياسية والإيديولوجية والاجتماعية.

وللتحديد والتعيين، تجب الإشارة إلى بعض سمات التقدم التي جنيناها في تاريخنا الحديث السريع التحول: جنينا فهماً مؤسساتياً ومدنياً للدولة، على تفاوت وتائر وأشكال التنفيذ؛ وأدركنا أنها (أي الدولة) كيان سياسي وإداري نابع من المجتمع وتوازناته - على اعتلالها - وأن الدولة نصاب مدني بشري وليست ظلاً لله على الأرض، وأن السياسة نشاط بشري وليس «عبادات اجتماعية»، حسب عبارة الشيخ محمد الغزالي. وقد استوعبنا أو استوعب معظمنا أن السياسة توافُقٌ وصراع على المصالح البشرية، وأن سبلها التفاوض والنزاع والقسر والتمثيل السياسي بكافة أشكاله أو الاستئثار بهذا التمثيل، وليس الاحتكام إلى النصوص المتقادمة؛ وأن رئاسة الدولة منصب سياسي وتنفيذي، وممارسة لسلطة اجتماعية وسياسية، وليس نيابة عن قوى خفية.

ثم إننا أدركنا - ولو بنسب متفاوتة تبعاً لتفاوت وتائر ودرجات الترقي المجتمعي والذهني والعقلي - أن الحرية الشخصية مكسب بالغ الأهمية. وأدرك الكثيرون منا أن المعيار الأكيد لهذه الحرية وسويتها إنما هو حرية السلوك والتصرف لدى المرأة. وتؤدي بنا الإشارة إلى المرأة إلى قضايا تتعلق بالقانون. فقد أدرك المشرّعون العرب كما أدركتْ معظم السلطات السياسية العربية أن النظم القانونية التي احتكمنا إليها على امتداد قرون طويلة قد تقادمت، ولذا أسقطنا من القوانين التي نحتكم إليها، ومنذ منتصف القرن التاسع عشر، الرقّ، والذمة، ودونية الأهلية القانونية للمرأة. بل حتى أن دولة عربية، هي السعودية، تعتبر القرآن دستوراً لها أو بديلاً لها عن دستور، كان لا بد لها وأن تلتجئ إلى تشريعات إدارية حديثة لتسيير أمور الناس ومعايشهم. ثم إن الدول العربية التي قنّنت بعض العناصر من الفقه الإسلامي تحت عنوان «تطبيق الشريعة»، ما استبقت من هذه التشريعات الفقهية في واقع الأمر إلا بعض العناصر المشهدية والدرامية كالحجاب والعقوبات. والتجأت إلى مفهوم حديث للقانون (والتقنين شأن مقترن بالعصور الحديثة ولا نظير له في الفقه الإسلامي القديم) وإلى معاملات حديثة عنونتها بالشرعية - يسري الحكم نفسه على ما يدعى بدُور المال الإسلامية. على ذلك، فقد اعتمدتْ معظم الدول العربية، على مختلف نظمها السياسية، قوانين مدنية (في سورية أولاً، ثم في مصر والعراق والكويت وغيرها) على أساس مزيج من القوانين المعتمدة في فرنسا وبلجيكا وسويسرا، وهي أسقطت بذلك ضمنا بند المعاملات في الفقه الإسلامي استنادا على إدراك تقادمه. ولئن تضمنت هذه القوانين المدنية بعضاً من الأحكام الفقهية القديمة، إلا أن هذه (على قلّتها) أتت باعتبارها في حكم العادات الاجتماعية وليس التشريع الإلهي. ولئن لم تر معظم السلطات العربية حتى

Bayerische Staatsbibliothek München

الآن ضرورة إعادة الصياغة الشاملة لقوانين الأحوال الشخصية على صورة مضارعة للتشريع المدني في المجالات الأخرى، إلا أن الكثير منها عمل على تهذيب هذه التشريعات بدرجات متفاوتة، وآل بالمراجعة والمرافعة إلى المحاكم المدنية. وقد آن الأوان للسلطات التشريعية في غير بلد عربي مساوقة التشريع مع واقع المجتمع، وأن تدرك أن تعدد الزوجات على سبيل المثال أصبح عادة اجتماعية مذمومة ومعيبة على الأغلب - وقد كانت دوماً كذلك لدى فئات اجتماعية مختلفة. وعليها أن تعي أن إطلاق اليد في الطلاق أمر لا ينم إلاّ عن التخلف وعن فهم مَرَضي للرجولة، وعن نرجسية مقترنة مع إحساس بالنقص وعدم الاقتدار جميعاً (عدا الاقتدار على امرأة مستضعَفة ولو ما كانت ضعيفة)، وأن الاستقلالية الاقتصادية المتنامية للمرأة تجعل من تشريعات المواريث الإسلامية أموراً قد تقادمت كتقادم مفهوم القوامة.

ليس متاحاً أمامي من مجال إلا للاختصار، وعلى ذلك أقول: إن حصيلة ما ذَكرتُ من أمور جنيناها وما لم أذكر، يمكن إيجازها بعبارة بسيطة هي العلمنة: فما العلمنة إن لم تكن مدنية القانون، ومدنية السلطة، ومدنية مرجعيتهما المتراكبة مع أمور تستبطنها هذه المدنية: مرجعية المصلحة والعقل في أمور المجتمع والدولة والسلوك، واعتماد العلم بالتاريخ وبالجغرافيا بدلاً من الاهتمام بجبل قاف وبمعارك الجان والملائكة وتحول النار برداً وسلاماً والمشي على الماء، واتخاذ المدارس والجامعات بدلاً عن حلقات المساجد والأديرة، إلى آخر ذلك مما يمكن أن يُذكر.

لا شك أن لدينا كما لدى غيرنا الكثير من مواضع النقص في هذه المجالات جميعاً، من تأليه للسلطة إلى الالتجاء إلى الإفتاء إلى التفكير الخرافي في هذا الأمر أو ذاك. ولكن ذلك ليس بالغريب عنا ولا هو غريب عن غيرنا: فالتفكير الخرافي منتشر في أكثر البلدان تقدماً وأكثرها علمانية، والنحو عن التفكّر التاريخي نحوَ إعمال الأسطورة في التاريخ ليس غريباً عن أي مجتمع من المجتمعات، والفرق بين المجتمعات في هذا المضمار ليس فرقاً في درجة الفضيلة التاريخية بل في مستوى الرقي والثبات والإجماع والانشداد نحو المستقبل. إذ ليست العلمانية بالفهرست الذي يحتوي على هذا العنصر أو ذاك مما يمكن أن يقال أنه اكتمل أو لم يكتمل، وليست بالضرورة برنامجاً يحتذى، بل هي حصيلة تطور، وصيرورة قائمة في الواقع المتعين لا يمكن أن تقاس بالدرجات، ولو كانت قابلة للمقارنة بما سبق أو بما فات أو مازال في طور الضياع في الفوات.

مشكلتَنا مع العلمانية، إذن، ليست كامنة في عدم قابليتنا، أو في أننا مازلنا قابعين في العصور الوسطى. بل هي تكمن في رفض الكثيرين منا الإقرار بالوعي، بل في رغبة البعض منا إضافةَ رغبةَ التراجع والنكوص على اعتماد نفي الواقع سبيلاً لنيل الهوية التاريخية. في ذلك رغبة في الخروج من التاريخ، وستكون لي عودة إلى هذا الأمر.

إن كانت العلمانية بهذا المعنى تتضمن الاعتراف بإلمام وبمعرفة تُطابقا الواقع، ما الذي يجعلنا نشاهد أفراد وجماعات عربية بالغة السعة تتنافس لمنافاة الحكمة الزاجرة لعبد الله ابن المقفع، الذي قال: «إياك والتتبّع لوحشي الكلام طمعاً في نيل البلاغة»؟ وأستخدم عبارة «البلاغة» استخداما مجازياً بالطبع هنا، للتدليل على ما هو معتبر ما تحت التاريخ والواقع وما فوقهما من أصالة وهوية، اللذَين كثيرا ما يصار إلى صياغتهما بلغة الدين، والدين الإسلامي أساساً. الأصالة والهوية المعتبرتان على أنهما ضمانة سحرية تقينا من نوائب هذا العصر، وعلى أنهما طلسمان حامين لنا. والحال أن الإحالة على الأصالة والهوية بدلاً من الإحالة على التاريخ، وإطلاق صفة «الصحوة» على النكوص المشهود والمتنامي، وعلى الرغبة في الاستزادة منه، إنما تأخذ بيدنا إلى التفنن في الإغراب والمبالغة فيه، إلى الاستسلام إلى «وحشيّ الكلام» في شأن طبائع مزعومة لمجتمعاتنا.

فإنه قد يُعْتَقَد أن التخندق في التاريخ، أو ما يُزعم أنه تاريخ، يجلب لنا شيئاً من العصمة، أو لنقل المناعة، في مواجهة ما نعاني منه أفراداً وجماعات: من تصدُّع في الهيئة الاجتماعية (وأود التشديد على الفرق بين التصدع، وهو أمر يشي بغياب التكامل عن وجهات التحول، وبين التمايز والتفارق، وهو سمة كل المجتمعات والأمم)، ومن استبداد واستئثار بالثروة الوطنية، ومن هجمة خارجية بالغة الوحشية عنواناها إسرائيل والولايات المتحدة. ولكن واقع الأمر على خلاف ذلك. وعندي أن التخندق هذا، أو على الأقل لدى النخبة المثقفة، إنما هو ينبع من الإذعان لرؤية في السياسة والاجتماع بالغة التعيين، ومن الاستسلام لهذه الرؤية واستبطانها: وليس من اسم لتلك الرؤية إلاّ الإسلام السياسي، الذي ينحو إلى أن ينجح في المزاوجة بين مقالة الديمقراطية وبين الشعبوية. وما الشعبوية إلا نظرة إلى المجتمع ترى فيه جوهر قارّ ومستمر ما وراء التاريخ وما قبله، هو الإسلام، ضاربة عرض الحائط عن الواقع: واقع التمايز الداخلي، وواقع كون الإسلام بحد ذاته أمرا متحولا، وأن ما يعزى إليه الآن إنما هو أمر مستجد، بل إنه إسلام مستجد علينا، وهّابي المنبت أو خميني المشرب الإيديولوجي. ليس الإسلام برنامجاً سياسياً واجتماعياً، ولا هو مقوّمٌ للمجتمع، إلاّ في نظر جماعات سياسية تبتغي الهيمنة، وتعمل منذ عقود - بتأييد لوجستي وإيديولوجي حاتمي - على تسوية صفحة المجتمع لصالحها وعلى صورتها. ولا سبيلَ فعلياً لهذه الجماعات في التوصل إلى ذلك إلاّ العنف اللفظي والمعنوي والجسدي، والتوكيد والزجر البياني، والصوت المرفوع، واحتلال الفضاءات العامة (ومنها الفضاءات الصوتية وإقلاق راحة الجيرة القريبة والبعيدة في سكون الفجر). وذلك بدعوى التفرّد في جوهر قار، يُعلي عبارة الإسلام على مسمياتها، ويحاول إخضاع المسميات للاسم، دون استقراء التاريخ والواقع. أليس نزوع حركات

الإسلام السياسي إلى إخراج الإسلام من مكانه الطبيعي في الصدور والمساجد، وأخذه إلى القسر والعنف في محاولة إعادة المجتمع إلى سجيته المزعومة، واللجوء إلى ماء النار والقنابل والإرهاب المعنوي، شأنا ذا دلالة يشي بغربة هذا الإسلام عن المجتمع؟

أمّا قبول الكثيرين منا لهذه المقالات الوحشية في الهوية وفي التاريخ، على أن طبيعة المجتمع إسلامية عصية على التحول، وأن تاريخنا تاريخ إسلامي في الأساس يدور على أحمد بن حنبل والشافعي وابن بابويه القمّي وابن كثير وعمر بن عبد العزيز، دون عمر بن أبي ربيعة والفارابي ومعاوية والمأمون وابن رشد، وأنه على النظام السياسي أن يتطابق مع هذا التاريخ المزعوم والمجتزأ، ومع هذا الواقع المتوهَّم متوحّداً متجانساً. أما هذا النزوع فهو أمر لا يشي بالإعراض عن الواقع فحسب، بل يشي أيضاً بالاستتباع الثقافي للإسلام السياسي من قبل فئات عريضة من المثقفين الذين يؤْثرون مشاهدة برامج «الجزيرة» على التفكُّر العياني، وعلى الاعتبار بوقائع تاريخنا وتواريخ غيرنا، والذين يعتقدون بأن الدراما المشهدية، وما تنطوي عليه من استسهال عصابي لقبول الإهانة التي قد يراها البعض في صور كاريكاتورية سخيفة، ومن مشاكسة مستمرة وعيون حمراء متوهجة وهندام غريب وتفجير أعراس وقطارات وانتحار مَزْهوَ. إن الذين يعتقدون أن هذه الدراما المشهدية تدل دلالة تامة على الواقع القارّ بدلاً من دلالتها على ما تتلفّظ به أزمة هذا الواقع، إنما يذعنون للمنطق النَسَبي للإسلام السياسي، ولوحشية هذا المنطق، ويرتبون عليه نتائج ليس أقلها أهمية استعصاء العلمانية على مجتمعاتنا التي أشرنا إشارات سريعة إلى واقع تَعَلْمُنها. ولا أود تخيل ما سيحصل إن كان للمسيحيين من صغر العقل وضيق الأفق ما يحثهم على التجمهر وإحراق السفارات العربية كلما سمعوا المسلمين يتلون الآية القرآنية القائلة بأن عيسى بن مريم لم يُقتل ولم يُصلب «بل شُبِّه لهم».

لدى هؤلاء المثقفين العرب إذن نموذج نمطي لمجتمعاتنا عنوانه الدين وأربابه، ومن يدّعي التكلم نيابة عنه ونيابة عن الله ونبيّه العربي. وفحواها أن الله كائن مُكفهرّ لا يرضى إلاّ على العبوس، وكأنه إله العهد القديم الذي يستسيغ الدم ورائحة الشواء المحترق، ويطالب شعبه على الاستزادة منهما. ويدخل هذا النموذج في علاقة متبادلة مع مقالة أخرى تذهب إلى أن العلمانية في مجتمعاتنا أمراً متوهَّماً، إذ أنها نابعة من بعض النخب التحديثية غير المتطابقة مع المجتمع. والحال أن مقالة التطابق الضروري بين المجتمع المفترض التجانس، والدولة، والنخب، لا مُطابِق فعليّ لها في علم الاجتماع السياسي ولا في علم التاريخ الاجتماعي للديمقراطية. إن وسم العلمانية بالنخبوية ليست مثلبة، بل هي توصيف سوسيولوجي ليس بعيداً عن الصحة. وإن أردنا أن نمزج بين القيمي والسوسيولوجي، فعلينا أن ننعتها بالطليعية. ليست الشعبوية نقيض النخبوية ولا هي

البلسم الشافي منها، بل إن نقيضها ونقيض الطليعية ليس إلاّ الذيلية، وتحديداً الذيلية إلى التيارات السياسية الإسلامية وخطاباتها في المجتمع والدولة والتاريخ، إضافة إلى تملق جمهور مُتخيَّل: لا يمكن إقامة تضاد (وعدم وجود التضاد لا يمنع وجود التناقض الديالكتيكي) بين ما يدعى بالشارع العربي (والعبارة مهينة) وبين النخب، لأن أمور المجتمع أكثر تعقيداً من ذلك بكثير، فليس المجتمع هلام سرمدي متجانس تنبثق عنه نظم سياسية وثقافية كما انبثقت حواء من ضلع آدم. بل هو بنية مركبة معقدة لا تسمح بهذه الصورة القائمة على تضاد بسيط. وإن واقع تاريخ العلمانية يشي بغير ذلك: ذلك أن فئات اجتماعية كثيرة أجمعت على أن وجهة المستقبل تتطلب الإلمام بالواقع، ولم تكن الكثير منها علمانية إيديولوجيا، لا في فرنسا (حيث انضوى تحت لواء العلمانية فئات كاثوليكية غاليكانية، والليبراليون البروتستانت، وجماعات وسطية من ذوي الإيمان الاجتماعي الروتيني، بينما اقتصرت العلمانية النضالية على نخب من المثقفين)، ولا في المكسيك، حيث أخرج الحزب الثوري المؤسساتي (PRI)، الذي حكمها على مدى ٧٠ عاماً، الدين إلى خارج السياسة، ولكنه لم يعمل على إيذاء المشاعر الدينية. وأخيراً دعوني أشير إلى بريطانيا، حيث خضع المجتمع لتحول علماني بالغ الأهمية على الرغم من كون ملوكها رؤساء كنيستها، وحيث تُصنع العقائد الرسمية في البرلمان وليس في المجالس الكنسية: أوليس في ذلك علمنة للدين؟ وألا تظنون أن غلبة فكرة المؤامرة على الخطاب السياسي العربي والإسلامي إنما هي صيغة مُعَلْمنة لفكرة إبليس وما تشي به - في كل المجتمعات في أوقات الأزمات - عن رُهاب فردي وجماعي؟

لا، سيداتي وسادتي: ليست العلمانية مجرد فكرة تحملها النخب، وليست بكل بساطة وسيلة وصول للمسيحيين، ولا بلسما يشفي من الطائفية. بل إنها إلمام بواقع التاريخ، وليست تقتصر على الملحدين ولا هي أمر نابع من المسيحية وتحولاتها - بإمكاني الاستشهاد بنصوص لا حصر لها من رسائل بولس الرسول، ناهيك عن الفكر السياسي المسيحي، للدلالة على عدم جواز فصل الدين عن السياسة، وعلى أن الحاكمية لله وحده وليست للبشر. لقد تصالحت المسيحية في أوروبا مع العلمنة (دون التصالح مع العلمانية بالضرورة) بعدما أجبرها المجتمع على الإلمام بالواقع، وعلى الدخول معه في مصالحة تكتيكية وخطابية إلى حد كبير، على صورة تذكرنا بالإصلاحية الإسلامية التي أضحت اليوم هامشية إلى حد كبير، بعد بذل كثير من الجهد الفكري في سبيل المداورة على القضايا وتربيع الدوائر وتبيئة حركة المجتمع في النصوص التأسيسية الإسلامية.

علينا أن نتساءل إذن عما يبعث قطاعات كبيرة من مجتمعاتنا ومثقفينا إلى الإمعان في نفي الواقع، وإلى الإذعان إلى الاتجاهات النكوصية المُتَّخِذة من العداء للعلمانية

عنواناً لخطابها طوعاً أو قهراً أو تقيّة أو ممالأة أو تملّقاً. علينا أن نتساءل عن بواعث قبول المقالة الذاهبة إلى أن ما نرى في مجتمعاتنا من نكوص وعزوف عن التمدن إنما هو «عودة» إلى فردوس مفقود وإلى جوهر سابق على التاريخ، وكأننا بصدد شيخ راجع إلى صباه. سأعرض أمامكم بعض الأمثلة على الاتجاهات النكوصية، وعلى الانصراف عن معاينة الوقائع إلى الهوس بالتوافه: وليس في عرضي لهذه الأمثلة الأخذ بصورة نمطية لمجتمعنا تراه مفطوراً على التوحش والهلوسة، بل بإمكاني أن أعرض أمثلة مباينة لذلك بالغ المباينة، ومنها الكلام المحمود لمفتي الجمهورية العربية السورية حول جرائم الشرف، وفتوى شيخ الأزهر بجواز إلزام الدولة الفرنسية المسلمات بخلع الحجاب في المدارس، وانتشار الرأي لدى قطاعات من مسلمي أوروبا بوجوب الانتقال بصلاة الجماعة من يوم الجمعة إلى يوم الأحد.

سأعرض أمامكم بعض الأمثلة على إعادة تشكيل الديانة الإسلامية على صورة عقيدة سياسية واجتماعية، ومصدر للعلم والمعرفة، وقوام للقسر، ومنشأ للقوانين والنظم السياسية. وكأننا بالحنين إلى ماضٍ متوهم راجعين إلى حالة من السوّية ما وجدت قط في مجتمع من المجتمعات. وكأن في هذا الحنين تعويضاً عن واقع أسود بالانكفاء على حميميّة الرحم وبراءة الجنين، ناهيك عن صعوبة الخروج من رحم الآباء، كما قال الشيخ جودت سعيد يوم أمس. وكأن في النكوص العَمَد والامتثالية الاجتماعية والنفاق الاجتماعي والتدروش المظهري أو الاستعراضي أو الوسواسي، وفي وسْم غير المسلم بالكافر (والعبارة فاحشة خصوصاً عندما تطلق على الجار أو المواطن العربي المسيحي)، وفي الخروج بالدين من العبادات إلى المعاملات ـ كأن في كل ذلك اقتدار أو مشروع اقتدار تاريخي.

من الأمثلة التي أود سياقتها التالي: لدينا انتشار ـ بل وقبول ـ عدم مصافحة الرجل المرأة، وكأن في قلة التهذيب علامة على التقوى، وفي حسن الأدب كفر. ولدينا فتاوى مصرية (وحاخامية إسرائيلية) تتعلق بعدم جواز التماثيل زينة في المنازل، وبوجوب قطع يدي أو قلع عيني دمى الأطفال حتى لا تُعبد. ولدينا قول الشيخ القرضاوي بأن التسونامي كان عقوبة إلهية على السياحة الجنسية في جنوب شرق آسيا، وقول الشيخ البوطي إن ضياع فلسطين عقوبة على ترك ما يدعوه بالشريعة، ولدينا في دولة مجاورة هي تركيا مرشح لرئاسة الجمهورية يود إدخال المحجبات إلى القصر الجمهوري لدولة علمانية. علمانية مناضلة تمنع الحجاب عن مرافق الدولة، على صورة لا نظير لها في دول عربية متمشيخة لا ترتدي فيها زوجات رؤساء الدول الحجاب؛ وليس في كلامي هذا تجريحا بمن يخترن الحجاب مهما كان الباعث لذلك، بل حرصا على التمايز بين الشأن الشخصي والمجال العام. ثم أننا نرى في مصر اليوم (حسب معطيات المركز

القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية) إنفاقاً سنوياً يبلغ عشرة مليارات جنيه (وهو ما يفوق عائدات قناة السويس) على قراءة الغيب وفك السحر والعلاج من الجان، وحوالي المليون مواطن يعتقدون أنهم ممسوسون، وما يقارب وجود الدجال المحترف لكل ٢٤٠ من المواطنين: هذا في وضع تفوق فيه نسبة البطالة التراكمية ٣٣٪ من قوة العمل، ويبلغ فيه عددُ من يعاني من ظهور أعراض اكتئابية الـ ١٩ مليوناً. أما في سورية، فلدينا ٢٢ معهداً عالياً لتدريس علوم الدين، ويوجد في دمشق وحدها ٨٠٠ مدرسة دينية تدور في فلكها عشرات الآلاف من الآنسات والسيدات، إضافة إلى إقامة أكثر من ٢٠٠ محاضرة دينية في المراكز الثقافية التابعة للدولة في العام الماضي، علاوة عن افتتاح حفل تأبين محمد الماغوط في العام الماضي بتلاوة من القرآن، ولا نعلم علاقة هذا الأمر بتظاهرة ثقافية ما كانت جنازة بل تأبينا وتكريما لذكرى.

ما الذي يمكن أن يستفاد من هذه الأمثلة ومن الكثير من غيرها؟ وما بإمكاننا استنتاجه من هذه العلامات على النكوص، ومن مظاهر الاستزادة من بث الثقافة الظلامية في المجتمع؟ لا يستفاد من ذلك على الإطلاق: إن العلمنة الضمنية والفعلية، وإن الثقافة العلمانية، عصيّة علينا، غريبة على مجتمعاتنا، مجافية لطبائعنا التاريخية. إن ما يستفاد من ذلك هو محاولة ـ صريحة لدى البعض، ضمنية أو مذعنة على مضض لدى البعض الآخر ـ لنفي تاريخنا الحديث وما جناه، ولإعادة تشكيل مجتمعاتنا وإعادة تنشئتها على صورة يُطلق عليها عبارة الحضارة الإسلامية التليدة، أي الخروج بنا من مسار التاريخ البشري بعامة إلى مسار آخر يحوّلنا إلى محميّة حضارية مشابهة للمحميّات الطبيعية للدببة والدلافين والهنود الحمر. ولذلك أسباب وشروط.

أول هذه الأسباب والشروط اعتماد لغة الطبيعة، التي تنحو إلى أن تطغي على لغة التاريخ، واعتبار الجماعات البشرية على غرار الفصائل الحيوانية المتفارقة خلقياً. والحال أن هذه اللغة التي تفترض أن الجماعات تتفارق حكماً ـ على الرغم من واقع التاريخ وسنن الاجتماع ـ وأن علاقتها مع بعضها بعضا لا بد وأن تتخذ شكل الصراع الداروينيّ، من لوازم نظرة إلى المجتمع والتاريخ اقترنت منذ بدايات القرن التاسع عشر بالحركات السياسية اليمينية والرجعية والشعبوية، في أوروبا أولاً، واستطراداً لدينا، لدى جماعات الإسلام السياسي وبعض فئات الفكر القومي، وفي الهند، وفي شرق أوروبا وفي روسيا، وفي غيرها من الأقطار.

ولكن العَلَم على هذه النظرية في الفترة اللاحقة لـ ١٩٨٩ كان شأن الحضارة والحضارات وصراعُها وحوارُها، وما يترافق مع هذا أو يضارعه من كلام حول الثقافات والشخصيات الحضارية أو الثقافية التي تدعو للاستغراب؛ فلست أدري ما عناصر الشخصية الحضارية التي تجمعني مع البابا شنودة أو أبو عمر البغدادي أو سوزان

مبارك، ولست واثقاً من أن ما قد يجمعني مع هؤلاء أكبر مما يجمعني مع أستاذ جامعي دانمركي أو يوناني، وما قد يجمعني مع الكثير منكم.

وليس هذا العَلَم على نظرية المجتمع والتاريخ هذه بمستقلة عن شروط أدت إلى بروزها، بل في بعض الأماكن إلى غَلَبتها، اليوم وفي أزمنة وأمكنة كثيرة في القرنين الأخيرين: في ألمانيا وإيطاليا بعد الحرب العالمية الأولى، على سبيل المثال البالغ الإفصاح. ليس لديّ المجال لرواية هذا التاريخ المقترن دوماً بصعود أو هبوط الهبّات والاتجاهات الثورية - ١٧٨٩، ١٨٤٨، ١٨٧٠ (الفترة التي تلتها الإصلاحية الإسلامية)، ١٩١٧-١٩٢٠(وهي الفترة التي تلاها إنشاء جمعية الإخوان المسلمين والحزب القومي الهندوسي في الهند والحزب القومي الاجتماعي الألماني والحزب الفاشي الإيطالي). عليّ في هذا المقام الالتفات إلى ما جلبته نهاية الحرب الباردة من شكل من العولمة الأحادية القطب التي نراها مترافقة مع تشظيّ إثني وديني على امتداد العالم: منْ ما يدعى بالتعدد الثقافي في أوروبا الغربية وأميركا، إلى استفحال النزاعات الدينيةَ والإثنية في جنوب آسيا وشرق أوروبا، إلى صعود الحركات الإثنية المحلية في جنوب ووسط أميركا. ليس لأي من الأدوار المحلية للتاريخ العالمي عصمة محلية فعلية، وإن ما هو حاصل لدينا من نكوص ليس إلا صورة محلية عن وُجهة طاغية على التاريخ العالمي الذي نراه سائراً أمام أعيننا. ثم أن ما هو مشهود لدينا من تحول عن النظر في الواقع إلى الانكباب الهوسي على الوهم، ليس مقتصراً علينا معشر العرب، بل إن أجزاء كبيرة من المجتمع الأميركي مدفوعة بهوى محاربة الشر، كما أن الكثيرين منا قائمون على مقارعة الشياطين، الكبرى منها والأصغر. ونحن نشهد اتجاهاً أوروبياً بل وعالمياً للرهاب من الإسلام، مازلنا، أو مازال الكثير منا، مصراً على إضفاء المصداقية عليه.

في نهاية المطاف، وابتغاء للتحديد، عليّ الإشارة إلى أن شأن الحضارات الذي أضحى طاغياً، إنما هو إعلاء لتوترات فعلية مناطها السياسي لدينا الشعبوية. ودعوني أذكّر بأن الشعبوية ليست انعكاساً مطابقاً لطبائع «الشعب» الذي يعزى إليه التجانس والاستمرار التاريخي. بل هو النزوع نحو إعادة تشكيل هذا الشعب أو تلك الأمة على صورة طبائع سرمدية تعزى له - في وضعنا نحن - الطائفية والعشائرية والتدين. ليست الشعبوية إلا محاولة لاختزال صوت الشعب في فرد أو في حزب أو جماعة تعزو إلى نفسها التكلم باسم المُستَمَر السرمدي، وتعيد تشكيل مادّتها الاجتماعية على ما يطابق المزاج المعزو إليه وما يُنسب إلى النبي أو إلى الرب. لا شك في واقع التعدد الإثني والثقافي والاجتماعي، ولكن الانتقال من الاعتبار العددي إلى الاعتبار السياسي أمر آخر: في هذا الانتقال تفتيت للأمم، واعتبار الجماعات العددية، أي الهويات الجهوية والدينية والإثنية واللغوية، بمثابة الوحدات الأساسية للمجتمع السياسي. وفي هذا تحويل هذه الوحدات إلى ما

يشابه الأحزاب السياسية المصاغة مجازاً على مثال الأمة. ينتج عن ذلك نموذج ائتلافي للدولة، بوصفها مجمعاً للأعيان (كما في لبنان)، ونتيجة ذلك وضع ينافي الديمقراطية على اعتبار أن الفرد فيه ليس في المصاف الأول مواطناً، بل عضواً في جماعة سابقة على السياسة. في فرنسا، على سبيل المثال، بريتونيّون وقشتاليون وغيرهم، ولكنهم في اعتبارهم السياسي مواطنين فرنسيين أولاً، وليسوا أعضاء في جماعات أقلويّة. وقياساً على ذلك لست راغباً في أن أرى في سورية مسيحيين أو أكراداً أو إسماعيليين أو نصيريين بوصفهم أقليات، بل بوصف كل فرد منهم على أنه مواطن عربي سوري وعضو كامل في الجماعة الوطنية. وليس من صوان لهذا الوضع إلاّ علمانية الدولة ووعي علمنة المجتمع. وعلّنا نتذكر أن أرضنا العربية السورية هذه هي أرض المسيحية قبل أن تكون أرضا للإسلام، وهي مازالت بعد أن كانت منبتاً للمسيحية.

أعود إلى شأن الحضارات والثقافات، وأذكّر بقولي حول وحدة الوجهة في التاريخ الذي نعيش. وإن الوجهة هذه تحتوي على محرك أساسي هو الولايات المتحدة: فقد سبقتْ الولايات المتحدة مشروعها المسمّى ديمقراطياً بتصدير نموذج متعدد الثقافات بثّته وتبثه المؤسسات العالمية، والهيئات غير الحكومية والعلوم الاجتماعية في تحولاتها المسماة ما بعد الحديثة وما بعد الكولونيالية. ليس غريباً، والحال كذلك، أن يُعلن وزير الخارجية التركي عبد الله غولّ، الإسلامي المنشأ والهوى، أنه يرغب في أن تكون العلمانية التركية علمانية على الطريقة الأميركية: إن في ذلك استبقاء للعبارة - أي عبارة العلمانية - ونفي المعاني الاجتماعية والثقافية والتاريخية التي اتخذتها. فإن ما يجذبه للعلمانية الأميركية النموذج هو النص الدستوري على علمانية الدولة دون أن يستتبع ذلك علمانية المجتمع. بل أن في هواه هذا إشارة إلى نموذج مجتمعي قائم على التديّن تنبثق عنه سلطة سياسية مطابقة (حسب المنطق الشعبوي)، وتترتب فيه الجماعات الدينية وغيرها على صورة تآلف للجماعات ما قبل السياسية تنحّي الطابع السياسي عن السياسة وتعطيها طابع التمثيل للجماعات المغلقة. وهي بذلك تعطل الدستور بتعطيل مفاعيله الاجتماعية، جاعلة من الجماعات المختلفة بالدم والولادة، بالدين وبالجهة، قائمة في استقلال عن الجامعة السياسية، أو آسرة لها.

إن ما يسري على الترتيبات الداخلية السياسية الأميركية يسري استطراداً على نموذج تصور العالم الذي استوعبه الكثيرون منا. فتجري صياغة العالم على صورة تعدد حضارات، مع الفرق بأن في هذا المجال لا وجود لجامع دستوري ولا جامع قانوني، بعد تعطيل الولايات المتحدة للشرعية الدولية. ولمّا غاب عن المجال العالمي الجامع السياسي الوحيد، يصبح العالم مجالاً للصراع أو الاختلاف، وليست العبارة الأخيرة هذه بالعبارة البريئة سياسيا: على ذلك، فإنني أرى أن الحضارة أو الثقافة بمعناها

المتداول اليوم هوى سياسي وتوجه سياسي قبل أن تكون توصيفاً لواقع قائم. وإن التوصيف الحضاري للعالم يحتمل الصراع والحرب كما يحتمل الحوار (وليس غريباً احتفاء المملكة العربية السعودية وماليزيا بالأستاذ هنتنغتون)، ولكنه قائم على الوهم: فليست حروب أميركا حروباً ضد حضارة، ولا معنى فعلياً للملايين التي تُصرف على ما يسمى بحوار الحضارات، بعد أن قررت أوروبا اتخاذ موقع المحاور وترك العمل الأكثر جدوى للأمريكيين. فمن الذي يتحاور في عالم ليست فيه إلا حضارة واحدة؟

لا تتصارع الحضارات، ولا تتحاور، فليست الحضارات قابلة للشخصنة، ولا يتحارب إلاّ الدول والجيوش والحركات الاجتماعية المتعيّنة. ثم هل من وجود فعلي للحضارة الإسلامية إلا بوصفها ذاكرة كُتُبيّة، يمكن التغنّي بها، واستلهامُها وجدانياً وجمالياً، دون أن يكون لها ممثلون ومتكلمون بعد أن انسلّت الحياة منها؟

ولمّا كان الوهم يستجلب الوهم، كان لزاماً اختلاق الحضارات حيث لا وجود لها، ولنا نحن العرب دور غير قليل في هذا المجال، إذ أنّا استنبطنا هذا الخطاب العالمي حول الحضارات والاختلاف في قنوات التلفزيون وفي الخطاب العام وفي كتابات المثقفين وخطب السياسيين، وجيّرناه لصالح البث الإيديولوجي الأصولي، عن وعي أو عن غير وعي، عندما قبلنا في خطابنا العام أن نشظّي أنفسنا إلى جماعات وطوائف على صورة تعدد الثقافات الأميركية التي قرنّاها بالدين ووسمناها بالديمقراطية، والتي تجد تجربتها الأمثل في الهندسة الاجتماعية والسياسية التي نشهدها في العراق. وإننا نجد أن الكثيرين ممن لا يقرّ بهذا التشظي داخلياً إنما يقرّ به، بل قد يحتفل به ويغذيه عالمياً، مستنبطاً بذلك فكرة التشظي الحضاري الكامنة في تضاعيف هذا الفهم الإيديولوجي على ما وصّفته الفكرة التي لا فعل اجتماعيا وسياسيا لها إلا القبول بمقالة انغلاق العالم إلى شطر مركزي متطوّر فاعل تاريخياً، وشطر مفطور على الفوات، غير مقتدر في خروجه من التاريخ إلاّ على الإمعان في معاينة سُرَّتهُ والتغني بها، وعلى اعتبار التقوقع مقاومة تاريخية.

ههنا يكمن الرابط بين العلمانية وشأن الحضارة والثقافة: يكمن هذا الرابط في مقالة الصحوة والاستعادة، في اعتبار تحولات مجتمعاتنا في القرنين الأخيرين على أنها هباء وعماء، في اعتبار أن لمجتمعاتنا هوية تسبق الفعل التاريخي وتعلو عليه. هذا هو الاعتبار الساري، بعد أن استلب الخطاب الإسلامي الخطاب القومي، أو، على الأقل، تغلغل في مسام كلامه على الهوية، وبعد أن استنكف جل المثقفين عن التفكير، وآثر الاستجابة للضغوط والمزاجات اليومية للشارع ولغير الشارع، ولوسائل الإعلام والخطاب العالمي عنّا محارباً كان أم محاوراً. بين الحرب والحوار تضيق مساحة الهوية، وتتخذ صوراً

كاريكاتورية ونمطيّة، وتضيق مساحة الفعل وإحداثياته، وتحثنا على الهرولة هرباً من التاريخ؛ ولا هرب من التاريخ إلا بالخروج منه نحو فردوس المحمية البشرية التي نراقب فيها ذواتنا وندور عليها، ويراقبنا فيها الآخرون، فرحين بالتردّي والنكوص فخورين به، متغنّين بالقول إنه ليس بالإمكان أحسن مما كان، متحولين بالهوية الدينية عن الواقع إلى الوهم، ناعين على العلمانية عدم إلمامها بأولوية الخيال، وبشبق الفوات.

محمد كامل الخطيب

الوعي الشقي

- ١ -

ربما كان من الأفضل أن يعقب على مقالة عزيز العظمة شخص آخر، فأنا أتفق معه في رؤيته العلمانية، جملة وتفصيلاً، منهجاً وهدفاً، ولهذا فإن تعقيبي لن يكون سجالياً، بل سيكون أشبه بتوسيع آفاق الرأي بعد الحديث عن مضمر مقالة عزيز العظمة:

يمكن للمرء أن يستنتج من مقالة عزيز العظمة أن الوعي الإسلامي الحاضر، لاسيما السياسي منه، هو «وعي شقي». والوعي الشقي - كما تعرفون - هو الوعي غير المطابق للواقع زماناً ومكاناً. فنحن في القرن الحادي والعشرين، وأساس الوعي الإسلامي الدارج اليوم، كما يقدمونه، هو القرن السادس، فيما نحن نعيش واقعياً وفعلياً تنظيمات العصور الحديثة وأفكارها وعلومها ومخترعاتها ومؤسساتها التربوية والإدارية والسياسية والاجتماعية. لكننا نتنكر لما نعيش، أو نتعامى عنه. نحن نتمتع بالمنجز الغربي هذا، وبعضنا يقول: سبحان من سخَّر لنا هذا، وواقع الأمر أننا لهم مسَخَّرون، بأوروبا وأمريكا والصين واليابان، لكننا نرفض الأسس الفكرية والفلسفية والمعرفية والتاريخية والاجتماعية لهذه التقنيات والمؤسسات. نحن نعيش ثمار «رؤية العالم» الغربية، وهي الرؤية العقلانية-العلمية الصناعية، لكننا نرفض - خطابياً ووعظياً - هذه الرؤية. نرفض المكان والزمان الراهنين، ونبني في الوهم مكاناً وزماناً يرجعان أو يعودان بنا إلى الماضي، وكأن الزمان لحظة سرمدية التجمد والثبات، وليس نهراً دائم الجريان.

قد يكون في ذلك شيء من التراجيديا عند الأتقياء الأنقياء حقاً، أولئك المزقين روحياً (هنا أتذكر روايات دوستويفسكي، ورواية «الأشياء تتداعى» لتشينو آتشيبي). والتراجيديا هي صراع بين ضرورتين، صراع بين حالتين تعتقد كل منهما صوابها، وقد يرى بعضهم في ذلك صراعاً بين تاريخين، بين عقليتين، بين حضارتين ونفسيتين، عند من لا يؤمنون بحضارة الإنسان الواحدة والمستمرة، وهنا لا فرق بين صموئيل هنتنغتون وسيد قطب. قد يبهظ ويجهد هذا التضاد الكثيرين ممن يعذبهم الخلاف والتضاد الدائم بين الفكر والواقع، وربما بين الوهم والحقيقة، وقد يكون هذا التمزق مصدر فكر وأدب عظيمين كما في الثقافة الروسية في القرن التاسع عشر.

وقد يكون في ذلك، أي في هذا التضاد، شيء من الافتعال، وربما شيء من الكوميديا، وربما الانتهازية، عند كثيرين من الساسة المنافقين والمثقفين الشعبويين، من صحافيي

الدرجة الثالثة الذين يظنون أن بضع مقالات خفيفة في جريدة يومية تصنع فكراً أو مفكراً، أو ممن يتطايرون هذه الأيام بخفة عجيبة عبر المؤتمرات والفضائيات والأقنية التلفزيونية ويمالئون، أو يتملقون، الأفكار الشعبوية الدارجة طمعاً في مال أو شهرة أو حظوة هنا أو هناك، وربما عن جبن معرفي وأخلاقي قديم ومقيم لدى هذا الصنف من الناس.

لكنهم، على كل حال، يتعيشون على آلام ووعي الأتقياء، أصحاب الوعي الشقي والمأساوي، كما يتعيش الذباب على الجراح النازفة. قد يكون هذا، وقد يكون ذاك، لكن جملة القول إننا نعيش - كما يقول الواقع - العلمانية واقعاً مضمَراً ومعلناً ومرفوضاً، أي أننا نمارسها عملياً ونرفضها خطابياً. وهذا هو الوعي الشقي أو المأزوم الذي أبرزته مقالة عزيز العظمة، والتقطته برهافة وحدّة ودقة تحديد وتوصيف، مستخلصة حالة هذا التناقض الظاهر والعميق بين واقع معاش العرب والمسلمين المعاصرين وبين ممارسات وأفكار فقهائهم وصحفييهم ومفكريهم ومشايخهم. فهل هو تناقض ما بين الوعي واللاوعي، وهل هو تناقض ما بين الواقع والفكر، أو المثال؟! هل هو تناقض ما بين الحاضر والماضي، وهل هو تناقض ما بين التراجيديا والكوميديا اللتين أشرنا إليهما؟!! أم هو عصاب جماعي، كما شخَّصه جورج طرابيشي، أم هو، ببساطة، تناقض الإنسان مع نفسه، تناقض الوجود... تناقض العالم؟

من أية جهة نظرنا إلى واقعنا فإننا لا نرى التمزق والوعي الشقي والوضع الشقي، ربما... وربما. لا نرى إلا التناقض وليس التناقض الخلاّق بالضرورة، وإلا ما معنى «الجينز» و«تي شيرت» تحت الحجاب والجلباب؟ ما معنى هذا الحجاب المتبرّج أو التبرُّج المحجَّب الذي نراه في شوارعنا؟! هل هذا تطبيق لصيغة «الأصالة والمعاصرة» الزائفة والعزيزة على قلوب السلفيين؟!

ما معنى أن تعمل امرأة محجبة في دائرة من دوائر العمل مع رجل غريب؟ ما معنى أن يصرَّ حتى الرجال المتأسلمون على عدم الزواج إلا من امرأة لديها راتب ووظيفة؟! ما معنى أن تصبح المرأة، امرأة الرجل المتأسلم، مهندسة وطبيبة، وأن تنخرط في سوق العمل؟! ما معنى أن تكون الدولة والمجتمع مصوغةً، ولو شكلياً، حسب التنظيمات الاجتماعية الحديثة للدولة؟ ما معنى أن يتحدث بعض العلمانيين بلغة شبه دينية، وأن يتحدث بعض الدينيين بلغة شبه علمانية؟! وربما في شكلية هذه المؤسسات واللغات يكمن أيضاً الوعي الشقي، هذا الشبح المخيف الذي يجول في ثنايات دار الإسلام والعرب، ناشراً التمزق والشقاق والمرض الاجتماعي والنفسي.

يبدو، إذن، أن لا أحد يستطيع التخلي عن منجزات «هذا الغرب الآخر الملعون»، فلنتمتع بها، وبما سخَّر لنا، ولنلعن صاحب هذه الأشياء المفيدة. إنها أخلاقية «كلبية» بامتياز على مستويي الفرد والجماعة.

لكن لنتكلم بصراحة:

إن الوقائع وضرورات الحياة والتطور والتغير والشكل الحقيقي لمؤسسات الدولة والمجتمع وممارستها اليومية أكبر وأقوى من كل فكر، حتى ولو تقنع هذا الفكر بألف حجاب وألف جلباب وألف فكرة ملفقة أو انتهازية، فوقائع الحياة في جريانها أقوى حتى من أفكارنا ومعتقداتنا. وهنا أفتح قوساً وأتذكر هذا المشهد الذي رأيته مؤخراً، والذي يكشف فكرتي عن الوعي الشقي، مثلما يكشف مقالة عزيز العظمة.

شاب ملتحٍ ببزة كابية يواعد فتاة محجبة تحت شجرة في حديقة عامة، وعندما التقيا نزعت الفتاة حجاب يدها اليمنى (القفاز) فالتقطها الشاب، ثم سارا؛ يده في يدها العارية منزوعة الحجاب واليد الأخرى ما تزال في قفازها، حجابها. ومن خلال خطواتها لمحتُ تحت الجلباب بنطال الجينز والخف الرياضي «أديداس». كان وجه الشاب مبتسماً وأحمر من الخجل، وربما من الخوف والإحساس بالإثم، أو ربما من تبكيت الضمير، ضميره الشقي من ممارسته وأفكاره التي تفصح عنها قيافته ولحيته ونوعية فتاته، وبين حاجته وحقه الاجتماعي المعاصر والحداثي، وربما البيولوجي... لا أعرف. أما الفتاة فلم أرَ وجهها، إذ بقي مختبئاً وراء حجابها السميك. إذن، ها هي ضرورات الحياة أقوى من كل فكر وتلفيق، لكن ها هو الوعي الشقي، الضمير الشقي، ها هي التراجيديا... وها هي الكوميديا... - أنا لا أعرف: هل ما رأيته كان مشهداً تراجيدياً، أم هو مشهد كوميدي - ها هو المجتمع الشقي... ها هي الممارسة الشقية للحياة الطبيعية.

لكن لننتقل الآن إلى الأسس التاريخية والفكرية للعلمانية في مجتمعنا العربي، طالما تحدث عزيز العظمة عن واقع الممارسة الاجتماعية لهذه العلمانية.

- ٢ -

العقلانية، العلمانية، الديمقراطية، المواطنة

يبدو أن هذه المفاهيم-المصطلحات الأربعة، والتي دخلت حديثاً إلى الثقافة والمجتمع العربيين، هي مفاهيم متكاملة، متواشجة ومتنافذة وتحيل على بعضها، بمعنى أنها تنفتح على بعضها بعضاً. فالعقلانية تعني تحكيم العقل في التفكير والسلوك، بدل تحكيم النص أو الهوى. وتعود العقلانية كمصطلح فلسفي إلى ديكارت وفرانسيس بيكون - القرن السابع عشر - كما هو معروف. والعلمانية تعني الانطلاق من أمور هذه الحياة، وتحكيم العقل في حلها، دون النظر إلى أية مفترضات مسبقة، ولاسيما في السلوك والانتماء الاجتماعي-الوطني. ومن هنا فالإنسان في هذه الحياة هو الذي ينشئ مؤسساته الاجتماعية. ومن هنا كذلك قول العلمانية بفصل الدين عن الدولة. تعود العلمانية إلى تفكير ومؤسسات الثورة الفرنسية. أما الديمقراطية فتعني الاحتكام

إلى البشر، أو إلى العقل البشري، في شؤون الحكم وتداول السلطة، وليس إلى «رأي أبدي واحد» سواءً أكان هذا الرأي الواحد دينياً، أم دنيوياً. وقد ترسخت الديمقراطية كممارسة سياسية حديثة منذ القرن التاسع عشر.

أما المواطنة فهي تمثيل الفرد لنفسه سياسياً واجتماعياً وكينونة في الدولة دون أية إطارات مرجعية مسبقة.

العقلانية تفكير فلسفي، والعلمانية تفكير اجتماعي، والديمقراطية تفكير سياسي، والمواطنة عقد اجتماعي سياسي بين الأفراد لتشكيل المجتمع. وقد بُدئ باستخدام مصطلح الديمقراطية في الثقافة والمجتمع العربيين منذ العشرينات، في مقالات لعزيز ميرهم وأمين البستاني وعلي عبد الرازق ومي زيادة. ثم شاع المصطلح بعد ترجمة كتاب «الديمقراطية» لدليل بيريز عام ١٩٣٨ بقلم محمد بدران، وبعدها خصصت مجلة «الهلال» عدداً خاصاً للديمقراطية أوائل الأربعينات، ثم عاد هذا المصطلح إلى الاستخدام بقوة في الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين، وقبل ذلك كان يُستخدم مصطلح «شورى» للدلالة على مضمون الديمقراطية. لكنها، هذه المصطلحات الأربعة، كلها في تنافذها على بعضها، وفي تواشجها تعلن أن الإنسان هو مالك زمام أموره، وأن عليه أن يدبر حياته على هذه الأرض، وحسب عقله، وأن إدارة المجتمع هي مهمة أعضاء المجتمع أنفسهم.

تعود «العقلانية» كمصطلح في المجمع العربي الحديث إلى بداية عودة التفكير الفلسفي إلى هذا المجتمع في القرن العشرين، حيث بدأت في التوضح أنماط من التفكير الفلسفي، تحاول أن تضع العقل في حسابها، وأن تنطلق بالتالي من الإنسان متجاوزة نمط التفكير الديني الذي ينطلق من الله والنص المقدس، أي أنه يضع الإله وليس الإنسان في المركز. وعلى هذا الأساس دخلت الفلسفة إلى السلسلة الثقافية العربية الحديثة، وأُنشئت لها كليات في الجامعات وحصص في المدارس الثانوية، واتضحت اتجاهات عقلانية في التفكير الفلسفي، بل وظهرت مدارس فلسفية على اتصال بفلسفات العصر الحديث في العالم: وضعية زكي نجيب محمود، عقلانية فؤاد زكريا، ماركسية سمير أمين وصادق العظم ومهدي عامل وعبد الله العروي، ووجودية عبد الرحمن بدوي ورينيه حبشي، وبرغسونية مفكري التيار القومي... الخ.

بالنسبة للعلمانية، جرت أول إشارة إليها في منشورات الصراع الطائفي بين الكاثوليك والبروتستانت عام ١٨٢٤[1]، حيث طالب البطريرك الماروني رعاياه بعدم قراءة الكتب

١- «مختصر منشوره الثاني (البطريرك الماروني م.خ) الصادر في ٤ كانون الثاني ١٨٢٤ بعدما يشرح به عن اجتهاد هؤلاء البيبليشين (المبشرون البروتستانت.م.خ) في بث تعاليمهم الفاسدة ويذكر الجميع بمضمون منشوره السابق فيرسم ويختم بكلمة ربنا العزيز سلطانها على الأكليريكيين والعلمانيين من أية رتبة كانت ووظيفة كانوا بأن يتجنبوا هؤلاء الأشخاص البيبلشيين التجنب التام في كافة التصرفات والمعاطاة سواء

العَلمانية، أي الدنيوية، والتي يكتبها البروتستانت، ثم تحددت هذه العَلمانية بفصل العالم عن الدين والآخرة، وعملياً بفصل الدين عن السياسة. وقد كان من دعاة هذه العلمانية شبلي شميل وفرح أنطون وعبد الرحمن الكواكبي وعبد الرحمن الشهبندر وعلي عبد الرازق، وباقي المفكرين العقلانيين والليبراليين والقوميين والماركسيين. وقد لاقت هذه الدعوة، وما تزال تلاقي، هجوماً شديداً من أنصار التيار السلفي والديني، وهي تتعرض لهجوم أشد في مرحلة نمو النشاط السلفي، منذ أواخر القرن العشرين، والدعوى ضدها أنها أولاً: أوروبية، وثانياً: تنكر الإسلام، أوتتناسى طبيعة الدين الإسلامي الذي يربط العقيدة بالحياة اليومية، بخلاف المسيحية في أوروبا، حيث نشأت العلمانية.

يتناسى رافضو العلمانية أنها شكل، أو عقد جديد للتنظيم الاجتماعي، وأن مجتمعاً متعدداً في أعراقه ودياناته وطوائفه، كالمجتمع العربي، سيظل عرضة للتجزئة والتوترات الطائفية والتدخلات الخارجية - سوريا الطبيعية في القرن التاسع عشر، ولبنان في القرن العشرين، مثلاً - ما لم يجد لنفسه فكرة موحدة، ورابطاً، أو عقداً اجتماعياً جديداً، يقبل به الجميع، أي كل عناصر ومكونات هذا المجتمع. فالعلمانية ليست مذهباً أو طائفة جديدة أو إلحاداً لكنها شكل وعقد بشري مُرض ومتفق عليه لتعايش البشر على اختلاف القوميات والمذاهب والطوائف، واعتبار اعتقادات أفرادها، اعتقادات وآراء شخصية لا تمس مبدأ المواطنة، مثلما لا تمس اعتقاد المرء في حدوده الشخصية.

أما الديمقراطية، فهي شكل للحكم فيه ينتخب المواطنون ممثليهم، حيث يتداول السلطة هؤلاء الممثلون، حسب الأغلبية في كل دورة انتخابية. بمعنى ليس هناك «أكثرية» دائمة بحكم الاعتقاد والمولد، وليس هناك «أقلية» دائمة، بحكم الاعتقاد والمولد أيضاً. مع العلم أن اعتقاد المولد غالباً ما يكون دينياً، أو طائفياً، وربما يكون قومياً. وقد جربتْ هذا الشكل الديمقراطي الأقطار العربية التي بدأت فيها النهضة أولاً - مصر، بلاد الشام، العراق - وأتى ظهور الأحزاب السياسية ليشكل اللبنات الأولى للديمقراطية. غير أن تدخل الجيش، من ناحية، إضافة إلى الإرث التقليدي غير الديمقراطي، وظهور فكرة الحزب القائد، أو الواحد، لدى القوميين والماركسيين معاً، أفسد نويات وبدايات

بأمور الديانة ومتعلقاتها أم بأمور عالمية أي أنه لا يصير مع هؤلاء الأشخاص لا بيع ولا شراء ولا يقرضونهم ولا يستقرضون منهم ولا يقبلون هباتهم ولا يتعلمون في مدارسهم ولو كانت هذه المدارس مفتوحة للقراءة البسيطة». نقلاً عن كتاب: نبذة تاريخية في تاريخ المقاطعة الكسروانية، تأليف: الخوري منصور طنوس، الخوري الماروني من عائلة بني الحتوني، عفي عنه. بيروت ١٨٨٤.

ويبدو أن هذه كانت أول مرة تستخدم فيها كلمة «علمانية» مشتقة من العالم، أو الناس الذين في هذا العالم، عكس الأكليريكيين الذين يعيشون للآخرة، أي لخارج العالم. وما تزال لفظة العلمانية مستعملة بهذا المعنى إلى اليوم في الكتابات الدينية المسيحية.م.خ.

العملية الديمقراطية في المجتمع - وإن كانت بدايات محكومة بنوع التحالف الإقطاعي البرجوازي الحاكم آنذاك - هذا إن صحت هذه التصنيفات الطبقية في المجتمعات العربية الماقبل رأسمالية، مما أدى إلى النتائج التي تحدثنا عنها، وأهمها عودة الانتماءات وأشكال التنظيمات والتضامنات السابقة للتنظيم السياسي، أي عودة الاتجاهات والمفاهيم الدينية والطائفية والقبائلية والعائلية والدعوات السلفية، والهجوم على العلمانية ومقوماتها عموماً.

أما مفهوم المواطنة فقد جرى تحديده منذ الطهطاوي، عندما حدد المواطن كما يلي: ابن الوطن المتأصل به أو المنتجع إليه الذي توطن به واتخذه وطنه ينسب إليه.

نصوص إيضاحية

١ - رسالة محمد علي باشا إلى متصرف اللاذقية:

«الإسلام والنصارى جميعهم رعايانا، وأمر المذهب ماله دخل بحكم السياسة، فيلزم أن يكون كل بحاله. المؤمن يجري إسلامه، والعيسوي كذلك، ولا أحد يتسلطِ على أحد».

ربيع الثاني ١٢٤٨هـ، ١٨٣٢م.

٢ - عبد الرحمن الكواكبي

«وههنا بحث لا بد أن أطرقه ولو كان قوم يخالفونني فيه، وهو أنه يجب على الخاصة منا أن يعلّموا العامة التمييز بين الدين والدولة، لأن هذا التمييز أصبح من أعظم مقتضيات الزمان والمكان اللذين نحن فيهما، فإذا لم يدركه عامتنا كان الخطر أبداً محيطاً بخاصتنا، ولو سألت عامتنا اليوم لوجدتهم يعتقدون أن الدين لا يقوم إلا بالدولة والدولة لا تقوم إلا بالدين وأنهما متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، وهذا خطأ مبين لأن الغرض المقصود من الدولة والغاية التي تسعى إليها في زمننا هذا هي دنيوية محضة وأعني بها تأمين الناس على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم وسن الشرائع العادلة لهم وإنفاذها فيهم. وأما الدين فالغاية المقصودة منه واحدة على اختلاف الزمان والمكان وهي صلاح الناس في هذه الدنيا حتى يدخلوا جنات النعيم في الآخرة».

٣ - عبد الرحمن الشهبندر

«وفي عقيدتي أن لا شيء يسيء إلى المبادئ الروحية ويعرضها لقلة الحرمة مثل جعلها مطية للأغراض المادية البحتة».

محمد حبش

العلمانية في بلاد الشام الشريف
دراسة في منطق التطوير التشريعي في الفقه الإسلامي

- هل تطور الخطاب العلماني بما ينسجم مع الخلفية المقاصدية للرواد؟
- السلفية الأصولية والسلفية العلمانية هما محل الصراع.
- العلمانية حين تكون مطلباً سياسياً وحين تكون خياراً شعبياً.
- الأصولية الدينية لا تعبأ بالخطاب الحكومي العربي.

يتجه الخطاب التنويري في العقل العربي اليوم اتجاهاً متفاوتاً، بحيث يقف بالأمة أمام المسائل المصيرية الكبرى التي لا زالت تفرزها عصور الانحطاط.

وتبدو الديمقراطية المغبوطة في مركز الصراع إياه على أساس أنها تقول كلمة الفصل في المسائل كلها.

إن الإقرار بالديمقراطية وما أصبح يرتبط بها لزوماً من أفكار الحرية والتعددية واحترام الآخر سبيلاً لإقامة بناء اجتماعي أكثر عدالة أصبح محل اتفاق نسبي بين دعاة الأصولية والعلمانية على السواء.

وبغض النظر عن اشتقاق الكلمة وجذورها ومنابتها فإن من الممكن القول بأن الديمقراطية خيار أممي، تنضوي تحته الإنجازات الإنسانية الكبيرة في إطار الحرية والعدالة والمساواة، ويلتقي عنده كفاح الإنسان في مقارعة الاستبداد.

ومع أن تياراً أصولياً لا يزال يرى في الديمقراطية انحرافاً عن الأصول الإسلامية أو عدواناً على النص، أو خرقاً لمبدأ الحاكمية، فإن ما يمكن تقريره هنا بثقة هو أن هذا التيار آخذ في الانحسار، على الأقل في الأفق الإيديولوجي، وأن بقاءه مرهون بهمود الوعي بحيث تكون النتائج مختلفة إذا تم التنوير.

وهكذا أجد نفسي في هذه الدراسة غير مضطر لمواجهة هذا التيار، وبالمقابل فإن هذا التيار سيغير موقفه من المُثل الديمقراطية حين تتجرد هذه الأخيرة من عباءتها الغربية، وتخطو خطوة أخرى باتجاه العالمية وهذا مرهون للأيام.

ولكن الوفاق الذي أتحدث عنه سرعان ما يتبدد عندما يصر العلمانيون على أن تكون العلمانية هي (دين الديمقراطية)، وأنها لازم منطقي لقيامها، بحيث لا جدوى للحديث عن ديمقراطية بدون علمانية. وفي هذا السياق تُطرح العلمانية كنقيض مباشر للدين، (مع أنها ليست بالضرورة كذلك)، ويكثُر الحديث عن استحالة تعايش الدنيوي

مع السماوي، وأن الديمقراطية لا يمكن أن تتبيأ في ظل أي شكل من أشكال الغيب، مهما كان هذا الغيب قشرة تجميلية، بل حتى لو اتفقت دلالاته اتفاقاً تاماً مع المُثل الديمقراطية. وإن كان العلمانيون قد توصلوا إلى تحفّظ تجميلي بقولهم: فصل الدين عن الدولة وليس فصل الدين عن الشعب.

وفي الواقع فإنه ليس لهذا التحفظ أي دلالة وفق المُثل الديمقراطية إذ أن ألف باء الديمقراطية السياسية إنما هو حكم الشعب. ويقتضي ذلك الإيغال في منح العلمانية صفة دين الديمقراطية أو الدين النهائي للديمقراطية، وهذا الموقف بالتالي يقتضي حُكماً حجبَ اعتبار المواطنة عن المتدينين، أو حجب حقهم في التدخل في أي من شؤون الحكم حتى يصرّحوا بالبراءة من دينهم (في الجانب التشريعي على الأقل)، وهو ما يذكرك بعقلية العصور الوسطى. ولا نبالغ في شيء إذا قلنا إن هذا الإصرار يمضي ضرورة إلى ثيوقراطيا الديمقراطية.

وهذا الموقف الصادم للعلمانيين يشكل أول مصادرة مناقضة للديمقراطية، لجهة إقرارها التعددية الفكرية ركناً لازماً من أركان قيامها. وهو يشكل في الواقع إساءة قاسية للديمقراطية، حيث نضع في سبيلها القيود الصارمة التي تجعل ثلثي أهل هذا الكوكب على أقل تقدير غير مؤهلين للعيش في نعيمها والتمتع ببركاتها. وليس في هذا الرقم أدنى مبالغة وهو لا يحكي واقع جيل واحد على هذا الكوكب، بل هو في الواقع حال البشر منذ تدوين التاريخ قبل خمسة آلاف سنة على الأقل، وهو ما يمكن أن يمتد نظرياً مثل ذلك، وهكذا فإن الإصرار على احتكار المُثل الديمقراطية على أولئك الذين يتنكرون للغيب هو تقزيم غير مبرر لهذا الإنجاز الإنساني الهائل، وهو عودة بالتالي إلى نقطة الصفر في التعاطي مع سعي الإنسان لفهم أخيه الإنسان.

وبالتأكيد فإن تدجين الديمقراطية في هذا السبيل هو شكل آخر من أشكال احتكار الخلاص الذي انحرفت إليه كثير من أدبيات الأديان، وهو ما نعتقد أنه أكبر أشكال الانحراف عن الرسالات السماوية.

فهل الديمقراطية بالضرورة فكر انقلابي بمعنى أنه لا يتسع للآخر؟ وما هو جدوى المناداة بها إذن جامعاً مشتركاً بين بني الإنسان؟

وهكذا تدور المسألة من المقدمات مباشرة إلى خيار نسف المقالة الديمقراطية نفسها قبل البدء بأي خيار آخر، فهل نقول هنا ببرود إن الديمقراطية لا تصلح نظاماً مأمولاً للعيش الإنساني المشترك؟

ثمة حرج منهجي واضح في تجاوز هذه المسألة المحورية إلى المسائل التفصيلية، فهذه المسألة لا يجوز تجاوزها بحال، إذ هي تطرح تساؤلات غاية في الأهمية حول جدوى التمسك بالديمقراطية كثابت مشترك لأبناء آدم.

وبانتظار الإجابة على هذا التساؤل الكبير فإن بالإمكان أن نتحول إلى بعض المسائل التفصيلية، في معالجة إشكال تصادم البشري والإلهي في تخيّر الأصلح للناس، وفي دفع توهّم قيام النص بمعاندة الإرادة الإنسانية الناشدة للصلاح والأصلح. وبداهة فإن المقصود هنا إنما هو الدين الإسلامي تحديداً، إذ هو المقصود عادة من الدعوة العلمانية الشهيرة: فصل الدين عن الدولة.

أول ما يستنفر العلمانيين لدى أول حوار بين العقل والنص هو الحضور «المرعب» للنص، على أساس أن النص بما هو «سلطة» يشكل نقيضاً طافحاً بالتحدي لكل خيار آخر يمنحه السلوك التجريبي.

فإلى أي مدى يصدق هذا القول؟

إن المشكلة تتمثل في أننا نعمد إلى منهج انتقائي ليس في قراءتنا للتاريخ الإسلامي فحسب بل لقراءتنا للحاضر أيضا، بحيث نعمد إلى أشد الآراء تطرفاً وظلامية، فنحمّل الأمّة بأسرها وزر ذلك، وكأن ليس في التاريخ الإسلامي غير هذا الخيار. وفي مسألة الديمقراطية، فإن ما يستحضره العلمانيون عادة من مخاوف على الحريات والديمقراطيات إنما يتبدى من شعار مثل لا حكم إلا لله. هذا الشعار الذي يتم وصف السواد الأعظم الإسلامي بأنه يتبناه، ويتم تغييب الحقيقة وهي أن الوعي الإسلامي إبان الرشد حارب هذا الشعار، وأن الإمام علي خاض حرباً ضروساً في مواجهة الخوارج دفاعاً عن حقوق الناس في الحريات والإرادة الشعبية، مع عدم الاعتراض على الشعار من جهة المبدأ، وهو ما قال عنه الإمام علي: كلمة حق أريد بها باطل.

إن ما يعرفه العلمانيون هو أن التنوير الإسلامي عاش مصاحباً لحركة الفكر في الإسلام، ومضت حركة ترجمة العلوم والمعارف الإنسانية، وهي في قماطها اليوناني والسرياني، على يد أبرز الخلفاء الأمويين والعباسيين، إلى حد زنة الكتاب المترجم بالذهب، على الرغم من أنه بداهة قد يكون سجلاً طافحاً بمعارضات حادة مع أساسيات العقائد الإسلامية. والأمر نفسه كان في مكتبات الأديرة والمعابد التي كانت طافحة بثقافات الشرق المسيحي السرياني والآرامي واللاتيني، ولم تمتد إليها يد الإساءة على الرغم من اشتمال كتب كثيرة منها على عقائد التثليث والأقانيم وقدم العالم. وذلك كله مخالف للشريعة ولمقولة الحاكمية لله، ومع ذلك لم يمسسه المسلمون بسوء. وبقاؤها إلى اليوم حاضرة شاهدة خير دليل على ذلك الانفتاح الذي عاشه المجتمع الإسلامي أيام الرشد، وهو أولى بكل تأكيد في الاعتبار من الأساطير التي راجت عن إحراق المسلمين لمكتبة الإسكندرية، وهي الأساطير التي تورط في روايتها للأسف مؤرخ محترم كـ«ديورانت»، ومضى ذلك إلى حد تقبُّل العقل الإسلامي وجود فلاسفة إسلاميين كبار كانوا لا يكتمون ميولهم المشّائية، كالكندي وابن سينا والفارابي، بل إن هذا الأخير مُنِحَ

لقباً هاماً ذا مغزى حين سمي بالمعلم الثاني، وأصبح الحديث عن المعلم الأول واضحاً في الإشارة إلى أرسطو، على الرغم من التفاوت الهائل من الجانب الفكري بين كل من الاتجاهين الإسلامي واليوناني.

لقد ظلت العلوم الكونية لعدة قرون علوماً مسيحية أو صابئية، وسُجّل لهم في هذا السبيل إبداع كبير، وبسبيلٍ من ذلك تَرِد أسماء كبيرة، مثل حنين بن إسحاق، وحنين بن ماسويه، ويوحنا بن بختيشوع، وجبرائيل بن بختيشوع، ويوحنا بن ماسويه، وإسرائيل بن زكريا الطيفوري، وغيرهم. ويرجع ذلك إلى معرفة هؤلاء باللغات السريانية واللاتينية واليونانية التي كانت تحتوي على معارف الطب القديم.

إن حالة الانفتاح و«الديمقراطية» التي قُدّمت شواهدها هنا كانت دائماً تواجه مداً ظاهرياً يشتد آناً ويَهن آناً آخر، ولكن هل ندرك في الواقع أن هذا التيار التجديدي الانفتاحي هو الذي كُتب له النصر أيام مجد الحضارة الإسلامية، وأن الاتجاه الظاهري الماضي إلى إلغاء الآخر وتطبيق ظاهر النص بدون اعتبار المصالح هو تيار منهزم عبر تاريخ المجد الإسلامي؟ ولقد تمت هزيمته على يد الفقهاء، بدءاً من الإمام علي الذي قاتله بالسيف، إلى الفقهاء الكبار الذين تمكنوا من حشر التيار الظاهري في الزاوية وتغييبه من أن يكون تيارا حاكما على رقاب العباد، وأتاحوا الأفق للفقه الحكيم. إن الصراع بين الفقه الإسلامي والفكر الظاهري هو ذاته الذي يتغيّاه اليوم العلمانيون الذين يبحثون عن خطاب عقلاني تُقاد به الأمة.

إن الحديث عن رعاية المصالح، وهو ما يمكن تسميته بلغة العصر «الإرادة العامة»، قديم في الفقه الإسلامي، وهو مؤصل بالصيغة ذاتها في فقه المالكية والحنابلة، ويُعبَّر عنه في الفقه الحنفي بصيغة أكثر مقاصدية، وإن تكن أقل تشاركية بالاستحسان، وهو عند أبي حنيفة تسعة أعشار العلم، بل مضى الحنفية إلى تأصيل العرف مصدراً من مصادر الشريعة وكذلك المالكية والحنابلة.

إن علينا الاعتراف هنا بأن ما نرمي إلى التباهي به من قدم المنهج الاجتهادي في الفقه الإسلامي لم يمضِ تاريخياً على الوجه المأمول، ويبدو أن الخيار الذي مضى إليه هؤلاء الأئمة الكبار كان أكبر بكثير من همَم أتباعهم وجرأتهم. فانحصر في تطبيقات فرعية، ثم روغمت هذه المصادر على الاعتراف بأنها مصادر تبعية لا تستقل بنفسها في تشريع الأحكام، وأنها تحتاج إلى ولاية دائمة من سلطان النص، حتى صارت إشارته ودلالته واقتضاؤه وفحوى خطابه ولحن خطابه أولى بالاحتجاج من المصلحة المحقّقة التي لا ريب في ثبوتها، والحاجة المؤكدة إليها.

وقد مضى هذا الخيار الاستلحاقي في تقزيم هذه المصادر إلى حد تعطيلها من الناحية الفعلية، وصارت في الواقع عاجزة عن الاستقلال في تحرير المسائل. وعلى سبيل

المثال فإن كتب الفقه الإسلامي المدرسية لا تكاد توردِ اليوم من الأمثلة حول الاستحسان غير مثالين مشهورين هما تضمين الصناع وأسآر الطيور الجوارح، هما مسألتان قديمتان في فقه الحنفية أشار إليهما أبو حنيفة، وكأن ليس في سماء الواقع الإسلامي ما يتطلب الاستحسان غير هاتين المسألتين! وفي مثال أكثر دلالة، فقد نوقشت في السنوات الأخيرة رسالة دكتوراه قَصد منها الباحث استقصاء المسائل التي شُرِّعت عن طريق الاستحسان استقصاء كاملاً، فإذا هي اثنتان وعشرون مسألة، لا يوجد منها واحدة تمت إلى العصر بصلة!

أليس مدهشاً أن يعمد الأئمة الكبار الذين لا مطعن في دينهم وإمامتهم في القرن الثاني إلى تَخيّر مصادر الشريعة الملهمة، فيكون لديهم أكثر من عشرة مصادر مستقلة تسير مجاورة للمصادر النصية، تلتزم مصلحة الأمة وتحقق إرادة جماهيرها، وهي تنهض وحدها بالتشريع مستقلة وليست تبعية كما أصبحنا ندرس اليوم. فيما نقعد نحن بعد اثني عشر قرناً ليس عن اكتشاف مصادر جديدة بل عن تفعيل المصادر القائمة بالفعل، ووضعها موضع الاستثمار التشريعي؟

في حمى الجدل الدائر اليوم حول مسائل الاقتصاد الإسلامي ونظام المصارف العامة، فإني لم أسمع فقيهاً يقول «أستحسن»، يغدو الاستحسان نظيراً مباشراً للابتداع المذموم والعبث في الشريعة، ولا تُطرح مسألة المصلحة العامة مصدراً تشريعياً، على الرغم من اليقين الجازم بأن هذه المسائل من باب المصالح المرسلة.

إن هذا الذي يثير الاستغراب والدهشة اليوم لم يكن كذلك إبّان أيام المجد الفقهي الأول، أو على الأقل فإن هذا الإنكار لم يكن صيغة إجماعية كما يتحدث عنه المتشددون اليوم.

الاستحسان الذي تخيّره أبو حنيفة ليس فاكهة لفظية أراد بها التمايز على أخصامه، ولا هو خيار يدور في إطار الخلاف اللفظي، إنه منهج هائل في فهم النص يعتمد أساليب جد مغايرة للتيار المحافظ. الأمر الذي دفع الإمام الشافعي إلى تصنيف كتابه (أبي حنيفة) الشهير إبطال الاستحسان، وفيه يشتد في معارضة الإمام أبي حنيفة، ويعلن فيه عبارته الشهيرة: من استحسن فقد شرّع. ومع أنه تم العثور على صيغة تلفيقية نزعم بها أن الشافعي لم يفهم أبا حنيفة ولو فهمه لما أنتقده، فإني أعتقد أن أبصر الناس بأبي حنيفة إنما هو الشافعي. وأعتقد أن هذا الدفاع الذي صرنا إليه حفاظاً على كرامة الرجلين لا يُرضي أياً منهما. فلا أبو حنيفة يريد باستحسانه مصدراً تبعياً ضعيفاً اتكائياً، ولا الشافعي ضعيف النظر بمآلات خيار أبي حنيفة، وهو الذي تتلمذ طويلاً على أخص أصحاب أبي حنيفة، ولا هو متهم عليه، وهو من قال في حقه: الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة.

الاستحسان في تعريف الكرخي: قطع المسألة عن نظائرها. أي أن المجتهد يعدل عن الحكم في مسألة بما حُكم به في نظائرها إلى الحكم بخلافه لوجه أقوى من الأول يقتضي العدول عنه[1]. ومقتضى تعريف الكرخي أن الاستحسان إنما هو التوقف عن إعمال حكم النص في المسألة إذا تبدى للفقيه سبب مقنع لهذا التوجه.

وفي تعريف آخر نقله الآمدي: الاستحسان عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه[2].

وعرّفه السرخسي بقوله: الاستحسان تَرْكُ القياس والأخذ بما هو أوفق للناس. وظاهرٌ أنه أراد بالقياس هنا الحكم وفق دلالات النص الظاهرة.

وقيل: الاستحسان طلبُ السهولة في الأحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام؛ وقيل هو الأخذ بالسّعة وابتغاء الدّعة؛ وقيل الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة. وحاصل هذه العبارات أنه تَرْك العسر لليسر، وهو أصل في الدين، قال الله تعالى: يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر[3]

وهو عند آخر: تَرْك قياس جليّ لقياس خفيّ، لعلة اقتضت ذلك العدول.

وروي عن أبي حنيفة أنه اختار تعريفاً أكثر وضوحاً حين قال: هو تَرْك حُكم النص إلى ما هو أصلح للحال.

إنني لا أتجه إلى الزعم بأن هذا الخيار من العمل بالاستحسان والمصلحة كان خيار الأمة، بل إني لا أزعم أن المالكية والحنفية مضوا على جرأة أئمتهم، بل إن الأمر مرتبط بواقع الأمة الحضاري. فحين تَسلَّط الاستبداد السياسي وتَدَافَع الأمراء إلى حالات من الشرذمة والتطاحن الفئوي والعشائري، وحين عجزوا عن استحقاق المرحلة ودخلت الأمة في استحقاقات هي غير مؤهَّلة لها من الغزو الصليبي والمغولي، ودخلت الأرصدة في جيوب المترفين بدلاً من أن تكون رصيداً للبحث العلمي، أصبح الفقه الإسلامي ضرورة في أيدي رجال لا يملكون المبادرة الفاعلة، وكنتيجة لازمة لذلك كان القعود عن الاجتهاد، والبحث عن صيغ نجتر فيها أنفسنا.

إن ما قاله الطوفي الحنبلي، في القرن الثامن، من استقلال المصلحة بالتشريع والاحتكام إليها إذا تعارضت مع النص، ليس في الواقع شيئاً جديداً في الفقه الإسلامي ولا هو أكبر مما قاله الإمام مالك من قبل، بل هو لا يعدو أن يكون توصيفاً دقيقاً لما فعله الخلفاء الراشدون في وعيهم لمقاصد الشريعة. ولكن تظهر فرادة الطوفي من وجهة نظري في أنها صيحة تنوير في عصر ظلام، وفي دقة تعبيره عن ما كان الأولون يطبقونه حدساً وفطرة في سياق تفهم مقاصد الشريعة.

١- الإبهاج للسبكي، ج ٣، ص ١٨٩.

٢- الأحكام للآمدي، ج ٤، ص ١٦٣.

٣- المبسوط للسرخسي، ج١٠ ص ١٤٥.

وكما أغضب خيار أبي حنيفة الشافعي فقد أغضب خيار مالك ابن حزم الظاهري، وقد كتب ابن حزم كتابه الشهير «الإحكام في أصول الأحكام»، وكان كتابه في الواقع رداً مباشراً على مذهب مالك في الاستصلاح، وهو هنا اختيار ما هو أصلح للأمة، وفي هذا الكتاب يورد ابن حزم قول المالكية المشهور «الحديث صحيح وليس عليه العمل» تسعاً وثلاثين مرة، يجزم في أكثرها بكفر من يختار هذا الخيار! وبعد أن عدد هذه المواضع قال يهاجم المالكية: فهذا ما تركوا فيه عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم من روايتهم في الموطئ خاصة، ولو تتبعنا ذلك من رواية غيرهم لبلغ أضعاف ما ذكرنا وما خالفوا فيه أوامره عليه السلام من روايتهم ورواية غيرهم أضعاف ذلك، ولعل ذلك يتجاوز الألوف فقد بَطل كما ترى ما ادعوه من اتباع عمل النبي صلى الله عليه وسلم، وثبت أنهم أترك خلق الله لعمل نبي الله صلى الله عليه وسلم، ثم لآخر عمله ولعمل الأئمة بعده!!

وفي حين كان ابن حزم يرى هذا المنهج افتئاتاً على الشريعة، كان جمهور العلماء آنئذ يرونه وعياً بمقاصدها، وكانوا يتركون ظاهر النص ولكن يلتزمون بمقاصده وغاياته. وأسوق هنا مثالاً آخر من كلام ابن حزم ذا دلالة، وهو موقفه من إعراض المالكية عن العمل بحديث صحيح يتصل بنضح الماء من بول الصبي، وهي كما ترى مسألة هامشية وأقل من شكلية ولكن ابن حزم يقول ما نصه: «ورووا أنه عليه السلام أتى بصبي فبال على ثوبه فدعا بماء فأتبعه إياه ونضحه ولم يغسله، فقالوا "ليس عليه العمل" وهذا لا يطهر الثوب ومن صلى بثوب هذا صفته صلى بنجس، فعلّموا نبيهم صلى الله عليه وسلم ما لم يكن في علمه، وجعلوه مُصلّيا بثوب نجس تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ورووا أنه عليه السلام صلى بالناس وهو يحمل أمامة بنت أبي العاص على عنقه فقالوا ليس عليه العمل وهذا إسقاط للخشوع. قال علي: هذا كلام من قاله منهم ناسباً لسقوط الخشوع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد كفر وارتد وحل دمه وماله ولحق باليهود والنصارى ومن نسب ذلك إلى المقتدي بالنبي صلى الله عليه وسلم ولم ينسبه إلى المقتدي به فقد توقح ما شاء وسخف وهما خطتا خسف لا بد من إحداهما»[1].

وهنا أتوجه إلى القارئ الكريم فأتساءل: أيسوّغ بعدئذ أن نتصور أن خيار ابن حزم هذا في وجوب العمل بظاهر النص ورفض الآخر هو منهج الأمة، وهل نحن مطالبون بالاعتذار عنه؟ أم أن الخيار هذا الذي يحمّلنا العلمانيون وزره هو مرفوض من وجهة نظر جمهور الفقهاء الذين عانوا منه أشد المعاناة، واستخدمه الظاهريون ضدهم في المقام الأول؟ ومتى يدرك إخواننا العلمانيون أن الظاهرية محنة في العقل الإسلامي كما في سائر حركات النشاط الاجتماعي؟ ومن غير المعقول أو المقبول أن نُحمّل الأمة كلها أوزار الاتجاه الظاهري، وأن الأمة الإسلامية كانت تتخير السبل لتطلق مقاصد

١ - ابن حزم: الإحكام، ج٢، ص٢٢٦.

النص وغاياته في أرحب فضاء من دون أن تعوق حركتها ظواهر النصوص التي قد تكون محكومة بألف معيار من ظروف الورود أو النزول.

وهذا المنهج الذي نشير إليه هو في الواقع عمل الأمة منذ فجر التشريع، وإن لم يتم تأصيله على هيئة قواعد ناظمة، ويمكن تلمسه في مواقف لا تُحصى عدداً، هي بالفعل كما قال ابن حزم تبلغ الألوف أو تزيد. وهو ما يؤكد حقيقة أن النص بذاته كمعطى أبستمولوجي لم يكن في الواقع أبداً عائقاً في وجه تَخيُّر الأمة للصلاح والأصلح، وذلك بشرط أن نتعامل مع هذه النصوص في إطار الزمان والمكان والظروف المصاحبة للتنزيل.

إن نصوصاً مثل: «فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم»، أو «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، هي نصوص صحيحة من جهة الإسناد بكل تأكيد، فالأول قرآن كريم، والثاني حديث يرويه البخاري ومسلم، ولكن هل يقبل أحد من فقهاء هذه الأمة إطلاق هذين النصين في الزمان والمكان؟ وهل فَعَلَ النبي الكريم ذلك؟ وما تفسير بقاء الألوف من أبناء الأديان الذين عاشوا في كنف دولة النبي وأصحابه؟ بل في مدينته المنورة حتى إنه صلى الله عليه وسلم مات ودرعه مرهونة عند رجل من أهل الكتاب؟ وهكذا فإن أدنى مدارسة للنص حملتهم على التزام اقتضاء ضروري هنا بحيث يصبح النص: فاقتلوا المشركين (الذين يقاتلونكم)، وأُمرت أن أقاتل الناس (الذين يقاتلونني)، وهو فهم زائد على النص بكل تأكيد، ولكنه ينطلق من روحه ومقاصده.

وحدهم الخوارج اختاروا عصمة النص بالمطلق، وحاربوا كل قيد تُلقيه عليه مقاصد الشريعة. وحين اختارت الأمة تكامل العقل مع النص صرح الخوارج بعبارتهم المشهورة «لا حكم إلا لله».

إن عبارة لا حكم إلا لله، كلمة لا تفتقر إلى المصداقية، وليس بوسع مؤمن - من أي مذهب كان - أن ينكر لها، ولا شك أنها تختصر جهاد الأنبياء وعطاءهم، فلم يكن سعي الأنبياء والرسل منذ فجر عهد النبوة إلا لتقرير هذه الحقيقة، ولكن الإمام علياً رضي الله عنه رفض هذا الشعار الساذج وقال فيه: «كلمة حق يراد بها باطل».

لقد أدرك الإمام علي رضي الله عنه أن مقاصد الخوارج تتجه إلى تعطيل العقل والتماس سائر التوجيه في الحياة من ظاهر النصوص، وهو أمر غير ممكن، شرحه بقوله: «أما إني أعلم أنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يريدون لا إمرة إلا لله، أما إنه لا بد للناس من أمير، من يجبي الخراج، من...».

إن السمة التي ميزت فكر الخوارج - إن كان لهم فكر - هي ارتكازهم على مبدأين اثنين:

الأول: تحكيم ظواهر النصوص، ولو أدى ذلك إلى نتائج متناقضة، أو معاندة لمقاصد الشريعة نفسها.

الثاني: رفض الآخر، إذ أسقطوا مقولة الاختلاف، وجزموا بتلازم الاختلاف في الرأي مع اختلاف الحق في ذاته، وقد أدى بهم ذلك إلى خيار تكفير الآخر، وهدر دمه، بل وعدم قبول توبته.

وهذا المعنى هو الذي نشاهده اليوم على الساحة الجزائرية حيث ينقض «الإرهابيون المتأسلمون» الذين تدفعهم هذه الفتاوى الخوارجية التي تسللت إلى أعمال فقهاء مسلمين كبار، فيضربون بالبلطات والفؤوس والخناجر سائر من يشاهدونه من الناس الذين لم يشاركوهم في الخروج من «المجتمع الكافر» الذي سقط في عموم الردة ولم يجاهد للالتحاق بـ«الجماعة المسلمة» في معاقلها «دار الهجرة»، التي يدعو إليها قراصنة الحرب «الجهاد».

وهكذا فإن الخوارج هم الذين تبنوا الفكر الظاهري، وطبقوه عسكرياً، قبل أن ينحسر بعدئذ إلى فتاوى ورؤى يقدمها غلاة الفكر الظاهري.

وكما جرى إيقاف العمل بالنص إياه تخفيفاً، جرى تركه تشديداً أيضاً على يد أبي بكر، فعندما اقتنع أبو بكر بأن منع الزكاة هو تمرد على النظام العام وينذر بتمزق كيان الدولة، وَهَمَّ بمقاتلة مانعي الزكاة جُوبِهَ من قِبَل بعض الصحابة بالنص الصريح: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، وهم يقولونها فينبغي أن تعصم دماؤهم وأموالهم، ولكن أبا بكر قال مباشرة: لو منعوني عناقاً كانوا يؤدونها لرسول الله لقاتلتهم عليها! وهو موقف كما ترى واضح في مواجهة النص، غير أنه لم يُنظَر إليه كذلك وإنما أُعتُبِر فهماً لمقاصد النص وغاياته.

في واقع جمع القرآن وتنقيطه وترتيبه وشكله، كانت هناك مقاومة من بعض الصحابة تستند إلى نصوص قوية تحظّر ذلك، ولم ترد أدنى إشارة لذلك من النبي الكريم، وفي النص القرآني: «إن علينا جمعه وقرآنه»، وبعد شهور طويلة انتصر الوعي بمقاصد النص على الوعي بظاهر النص.

والأمثلة في أيام الخليفة الراشدي عمر أكثر من أن تحصى من تعطيل حد القطع في السرقة، ووقف قسمة الأراضي على الفاتحين، وإلغاء المتعة المنصوص عليها في النص في النكاح والحج، وكل ذلك إنما كان عن طريق وعيه بمقاصد النصوص التي نزلت لأجلها، بحيث يسوّغ القول بأن عمر فهم النص ربما أكثر من قولنا إن عمر أبطل النص أو أوقفه أو عطله. والأمر نفسه يتكرر في العصور، ويمكن القول إنه كان يتناسب طرداً مع القرب من زمن الرسالة، فالاجتهاد يتعاظم في الواقع كلما اقتربنا من زمن الرسالة ويتناقص كلما ابتعدنا عن زمن الرسالة، بحيث يمكن القول إن أعظم المجتهدين إنما هم أولئك الذين كانوا أقرب إلى زمن الرسالة.

إن ما أرجو أن أكون مُبَيِّناً فيه إن إشكالية حضور سلطة النص الموهومة ليست شيئاً

ضد نضال الإنسان الديمقراطي وكفاحه التحرري، وإن تيار الانفتاح داخل النص كان وسيبقى أكثر حضوراً. وإذا كنا بصدد البحث عن أسباب تَعَوُّقُ الأمة عن دورها الحضاري فيجب التماس ذلك في أسباب واقعية أخرى.

إن من الطبيعي أن يكون حول النص دوماً تيار ظاهري يعيش في أتون النص وحروفه دون وعي بمقاصده وغاياته، ولكن يجب عدم المبالغة في ذلك، وعدم اعتباره صبغة لازمة للتفكير الإسلامي. وأرجو أن تكون الأدلة واضحة هنا في بيان أن حضور المصلحة العامة في بال الفقيه المسلم مؤكَّد وظاهر، وإن قصرت عن ذلك العبارات ربما بدافع من الأدب والشعور بقدسية النص.

إلى عهد قريب، كانت الفتاوى مترافدة في تحريم سائر أشكال التصوير، وهو خيار مضى إليه التاريخ الإسلامي برمته، فنحن لا نملك أي تصوير يدوي (رسم) لأي إمام عبر التاريخ الإسلامي، على الرغم من المعنى التراثي والتوثيقي لمثل هذا اللون من الفن، ولكن لمّا تأكدت المصلحة في ذلك تتابعت الفتاوى التي تجيز ذلك حتى خفَت الصوت الآخر. إني لا أزعم أنه غائب، ولكنه خافت مقتصر على التيارات المتشددة، تلك التي لا يبدو منطقياً أن تُعَمَّم من خلالها الأحكام. وهكذا تم تجاوز المشكلة من دون أن يتوجه القول إلى إلغاء النص، بل ازدادت القناعة بأن المنصوص عليه في التصاوير المحرَّمة إنما هو تلك التي تُصنع بهدف اتخاذها أوثاناً تصنع للعبادة.

والأمر نفسه في المخاض الذي نشهده اليوم في مسألة القياس على الربا المحرَّم في العلاقات الاقتصادية السائدة. وأنت تجد أنه يتبدد شيئاً فشيئاً الحديث عن العلل التي كانت تُطرح من قبْل معايير للقياس، كالطعمية والثمنية والوزن والمكيالية، وكذلك التمسك بأن الربا إنما يجري في الأصناف الستة المذكورة دون سواها، وهي الذهب والفضة والبر والتمر والملح والشعير، إذ يتخافت ذلك تدريجياً مفسحاً المجال للحديث بصورة أكثر وضوحاً عن الغايات والمقاصد في التشريع، بحيث يتأكد الحديث عن الاستغلال سبباً وعلة في التشريع والاستنباط، ويصبح إعادة تكوين نظرية كاملة عن الربا أمراً ملحّاً، لرفض أشكال الاستغلال الرهيب الذي تفرضه العولمة اليوم عبر الشركات المتعددة الجنسيات، وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية، وهو المعنى الذي نهضت تطالب به مئات المنظمات الإنسانية عبر مظاهرات صاخبة في سياتل آخر العام الماضي في رفض كلي للربا العالمي على أساس مقاصده ونتائجه المدمرة.

إننا نطالب التيار الإسلامي بالإيغال أكثر فأكثر في مقاصد النص وغاياته، ولا شك أن ما نأمله في هذا السبيل لم يبلغ حداً مُرضياً بعد، ولكن لا يجوز التنكر لما تحقق من إصلاح في هذا المنهج، على مختلف الصعد.

إن مسألة المرأة على سبيل المثال التي يشار إليها دوماً على أنها ضحية التحيز

النصي الذي يقعد بها عن بلوغ آمالها الديمقراطية، وهو الاتجاه الذي تفرزه مؤخراً الأحداث الثقافية والدستورية في الكويت، لا يجوز تصويره بالمطلق خياراً وحيداً في الفقه الإسلامي، بل ولا حتى خياراً قوياً. إننا للأسف نعمد إلى أشد الفتاوى ظلامية في الموروث الثقافي، ثم نتصور أننا نُقدِّم من خلالها رأي الإسلام. وحين تُصَدّ المرأة عن حقها الطبيعي في الانتخاب بدعوى أنه جزء من الولاية العامة الممنوعة على المرأة، فإنه يتم عن عمد تغييب آراء أخرى في الفقه الإسلامي ذات دلالة، فالقرطبي على سبيل المثال لا يتردد في تقرير حق المرأة أن تكون نبية! والرأي نفسه يتبناه فقيه آخر في غاية الأهمية هو الحافظ ابن حجر العسقلاني. وفي حين أصدرت الطالبان قراراها بمنع مشاركة المرأة في سائر جوانب الحياة، وسرحت سائر الموظفات من الخدمة بقرار واحد، فإن جارتها الجنوبية جمهورية باكستان الإسلامية، بلد المائة جامعة إسلامية، أقرت بمشايخها وجامعاتها الإسلامية تَسلُّم المرأة منصب رئيس الوزراء في ثاني أكبر بلد إسلامي في العالم، هي أرض إقبال وجناح وأرض الآمال الإسلامية الطاهرة؛ وفي جارتها بنغلاديش الإسلامية تسلمت المرأة الحكومة والمعارضة في آن واحد، من دون أن تضطر لإلغاء شيء من دساتيرها والتبرؤ من الولاء للوحي والغيب؛ والأمر نفسه يتكرر الآن في أكبر بلد إسلامي في العالم، وهو إندونيسيا، حين تصبح امرأةٌ نائب رئيس الجمهورية، وفي ظروف يتولى فيها الاتجاه الإسلامي سدة الحكم؛ وفي طهران تشغل السيدة ابتكار معصومي منصب معاون رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وهي دولة يعدُّها العلمانيون عادة من الصقور وليس من الحمائم.

وفي هذه الحالات جميعاً فإن أحداً لا يستطيع أن يزعم أن الأوراق التي أوصلت هؤلاء النسوة إلى سدة الحكم هي أوراق ملحدة، وأن أوراق الإيمان كانت في الصناديق الأخرى. ففي السنوات العشرين الأخيرة وصلت المرأة إلى الرئاسة الأولى أو الثانية في سبع عشرة دولة كبيرة في العالم منها ست دول إسلامية، في حين لم يتقبل المجتمع الأمريكي، رغم مرور أكثر من مائتي عام على قيام الكونفدرالية، وجود امرأة واحدة في سدة الرئاسة الأولى أو الثانية، وتبددت أحلام «جيرالدين فيرارو»، رغم المحاولات المستميتة التي بذلها منافس الرئيس ريغان السيد «واجرات».

فلماذا تتم مساءلتنا ومحاسبتنا عن النمط الطالباني وحده؟

ولماذا لا يتحدثون عن المرأة المسلمة التي صرنا نألفها، أستاذة جامعية ومذيعة ونائبة ووزيرة وأديبة وشاعرة وطبيبة ومهندسة، وهي نماذج صارت ملء السمع والبصر في طول المجتمع الإسلامي وعرضه؟

إن نظرة واحدة على مدرجات كلية الطب أو الهندسة أو الصيدلة في سوريا، وملاحظة تنامي حالات اللباس المحتشم فيها، تكفي لهزيمة الفكرة القائلة بأن الإسلام يَحول بين المرأة ومشاركتها الفاعلة في الحياة العامة.

في سوريا أتاحت حركة التصحيح الظروف الكاملة لمشاركة المرأة في الحياة العامة دون أي تمييز، وقامت مؤسسات عملاقة برعاية المرأة في سائر خصوصياتها الاجتماعية. والآن وبعد مضي سبعة وثلاثين عاماً على ثورة آذار فإن المرأة لا تشغل أكثر من منصب وزاري أو منصبين، ومنصباً واحداً في الجبهة الوطنية والقيادة القطرية، وهما أعلى جهازين إداريين في البلاد، وتعدان مجتمعتين أكثر من أربعين عضواً، ولا يزال جهاز الجيش والأمن (نسبياً) خالياً من النساء.

وليس ذلك بالطبع ناشئاً عن قيود موضوعة على المرأة تعوق مشاركتها، ولا هو كذلك من تدخل النص المقدس لتحييدها وإخراجها، بقدر ما هو توجه صحيح للمرأة في السبيل الذي يتناسب مع فطرتها وميولها ونشاطها الإبداعي والموروث من الأعراف والعادات التي نشأ عليها المجتمع السوري.

إن الحديث عن دور سلطة النص في إعثار الديمقراطية يبدو غير واقعي بالمرة، إلا إذا أصررنا على تحميل الاتجاه الإسلامي سائر أوزار الجمود والتقليد التي ترسف بها مجتمعات العالم الثالث على أساس أنها خيارات النص الموروث.

ربما كان أهم ما في محاضرة الدكتور عزيز العظمة هو مكاشفتها ومصارحتها، وهو ما سيساعدنا بكل تأكيد على مقاربة الحقيقة.

نحن الذين نتحدث في الشارع الإسلامي دائما ونُتَّهم بأننا نسعى إلى علمنة الإسلام، يمكننا أن نقول هنا من واقع المعرفة بالفريقين بأننا في كثير من الأحيان نتجنى على الصحوة الإسلامية، ويصر الدكتور العظمة على تسميتها النكوص، مع أن هذه الصحوة الإسلامية في كثير من جوانبها تمكنت من تحقيق نجاحات حقيقية على المستوى التقني والعلمي. ولكن دعوني أستخدم مصطلح الدكتور عزيز العظمة وهو البحث عن خيار مضارع للمنجز العلمي أو للمنجز الحضاري الحديث. إن ما اكتشفته في ورقة الدكتور عزيز أننا لا نبحث بالضرورة عن تيار مضارع للتقدم العلمي بقدر ما نبحث عن تيار مصارع للهوية التاريخية لهذا الشام الشريف. نعم أنا واحد من الذين لا يوافقون على قراءة الدين بمنطق تاريخاني هنا في الشرق. إنّ علينا أن نتذكر أن الدين هنا بالذات في الشام الشريف، أو في سوريا المقدسة هو جزء من هوية الوطن. هناك حقائق علمية في هذا العالم، فثلاثة أرباع سكان الكوكب يشربون الروح من سوريا. ليس في هذا الكلام أدنى مبالغة، فلكل أمة في العلام كنوزها، نفطها، حديدها، فوسفاتها، وهذا الجزء من العالم لديه كنز الروح. فثلاثة أرباع سكان العالم ممن يدينون بالعهد القديم أو بالعهد الجديد أو بالقرآن الكريم، يعتقدون تماما قدسية هذه الأرض وفي تاريخ هذه الأرض. كل الأنبياء الذين ذُكروا في العهد القديم والعهد الجديد والقرآن الكريم هم أبناء هذه المنطقة. فلا يستطيع الإندونيسي ولا الماليزي ولا الباكستاني أن

يتذكر ألقه الروحي، أن يستمع إلى الموسيقى التي تهذب الروح، من دون أن يعيش في ذاكرته كل الإنجاز الروحي الذي تم هنا على الأرض السورية، إنهم يسمونها أرض الشام الشريف. المسيحيون في العالم لا يستطيعون أن يصلّوا، لا في إنكلترا ولا في كندا ولا في الأرجنتين ولا في نيوزيلندة من دون أن يتذكروا طريق السيد المسيح وعذاباته وآلامه. وهذه الأحداث التي جرت تماما هنا في أرض الشام الشريف، في أرض سوريا المقدسة. كما يتحدث عن ذلك كل مسيحي في الأرض.

إن الحديث عن الأصالة والهوية في بلد مثل سوريا لا يبدو من ترف الكلام، ليست الحالة الدينية قطعة عابرة من تاريخ سوريا. سوريا هي الأرض التي تفاخر في العالم بأنها أنتجت كما يقول نزار قباني أنها الأرض التي تنبت القمح والأنبياء. لا يوجد أي سبب لاستدبار هذه القيم التاريخية التي منحتنا مكانة في العالم. فعندما أذهب إلى أي مكان في العالم أجد صورة السيدة السورية العظيمة . مريم العذراء . في صدور بيوت ثلاثة أرباع سكان الكواكب الأرض. بل إن الكوكب كله بلا استثناء يستخدم التقويم الديني السوري الذي يرتبط بميلاد السيد المسيح. من أجل ذلك وحتى في ضمير الذين صنعوا هوية سوريا وعلَم سوريا وتاريخ سوريا لم يكن هناك معنى آخر يزرعونه في صدر هذا العلَم أكبر من نجمتين خضراوتين، نجمة لمحمد ونجمة للمسيح.

هل تريدني ببساطة أن أعتبر كل هذا الرصيد الروحي الذي نذخره للشام الشريف ولسوريا المقدسة جزءاً أو قطعة من تاريخ عابر في سوريا، وأنه يقع بين الذاكرة المنسية وبين الذاكرة المنكوسة. إنني أعترض اعتراضا شديدا على هذا، وأشعر تماما بأن العلمانيين في كثير من الأحيان يبحثون عن خطاب استفزازي للآخر.

مع أن الدكتور عزيز العظمة رجل كتب طويلا في العلمانية وفي حاجة الأمة العربية إلى المنطق العلماني، ويفترض أنها نصير رئيس للديمقراطية، ولكن هاهو الآن على منصتنا يقف مع العسكر في تركيا ضد الخيار الديمقراطي. كان علينا أن نتعجب لماذا يصر العسكر على منع رجل علماني وحضاري وديمقراطي من الوصول إلى سدة الرئاسة بخيار الشعب لمجرد أن امرأته محجبة!! وليس أن نتساءل بغيظ: لماذا يصر هذا الرجل على إدخال المرأة المحجبة إلى القصر الجمهوري؟ هل هو يستوردها من المريخ؟ إنها بنت تركيا، جلدها وشعرها ووجهها ينطق بأنها بنت هذا الوطن الكبير. فلماذا تُمنع بمنطق ثيوقراطي علماني؟ إنني أتحدث عن ذلك وأتمنى أن ينتبه العلمانيون إلى أن وقوفهم في مساندة العسكر ضد الخيار الديمقراطي لا يمكن تفسيره على أنه يقع في المصالح الحقيقية للأمة.

الصحوة الإسلامية أنجزت على الأرض تقدماً حقيقياً، وساعدت الشعوب على النهضة. وبإمكاني أن أعطيك مثالا في ماليزيا التي أنجزت أكبر تقدم حضاري على

مستوى العالم الإسلامي، فقد زرت هذا البلد ودهشت لتطوره العلمي والحضاري، بحيث لا يوجد أدنى فرق بين البنية التحتية العملاقة التي أنجزها الماليزيون وبين ما أنجزه الألمان أو الطليان أو الفرنسيون، ومع ذلك ما المانع من أن تدخل إلى البرلمان الماليزي الذي تتحقق فيه أعلى المثل الديمقراطية، وأن تقرأ في سقف قبة البرلمان الماليزي سورة الرحمن؟ أنا لا أشعر أن هذا المنطق، الذي يحترم التاريخ الماليزي ويحترم المشاعر الدينية الموجودة في الضمير الماليزي، هو حالة من النكوص أو حالة من التآمر على علمانية الدولة أو على منهج الحريات والديمقراطية في الدولة. ولا يوجد أي سبب لاستنكار الاهتمام بالقيم الدينية للشعب، ولست أدري ما الذي ساء الدكتور العظمة في أن يُفتتح حفل تأبين الماغوط في السلمية بتلاوة من القرآن الكريم، ولا أرى في ذلك أن السلمية ماضية إلى موروث سلفي أصولي عائد إلى المنطق الذي يخشاه العلمانيون. فالقرآن الكريم هو جزء من هوية الأرض وتاريخها، والسلمية بالذات لها بصمة تاريخية كبرى في العالم الإسلامي. إنهم يقولون إن القاهرة هي أم الدنيا ولكن السلمية هي أم القاهرة، فقد بناها الفاطميون الأوائل وبنوا فيها الجامع الأزهر، فأي غرابة إذن أن تفتتح السلمية نشاطها الثقافي بتلاوة القرآن الكريم؟

لقد دُعيت شخصياً إلى البيت الأبيض في هذا العام لقراءة القرآن في يوم الصلاة الوطنية الذي يُقام في اليوم الأول من شباط حيث يُقرأ فيه نص من العهد القديم ونص من العهد الجديد ونص من القرآن، ويحضُره الرئيس الأميركي منذ ٥٥ عاماً. لا أشعر أن هذا يمس علمانية الحياة في الولايات المتحدة، وإنما هو تكريس للقيم التي يؤمن بها الأمريكيون.

أوافقك في العبارة التي قلت فيها أن المشكلة ليست كامنة في عدم قابليتنا للعلمانية أو للعلم، دعونا نستخدم مصطلح العلم إذا كنا نريد أن نكون أكثر وضوحاً. المشكلة ليست كامنةً في عدم قابليتنا للعلم بل عدم الاعتراف بما تحقق من الوعي، ومنه ما تحقق من الوعي على مستوى الخطاب الديني. فالخطاب الديني هنا في سوريا على سبيل المثال هو خطاب متجدد ومتقدم، وقد أنجز في صيغ كثيرة مواقف تستحق الثناء، وأنت أشرت شخصياً إلى مواقف المفتي الشيخ أحمد حسون فيما يتصل بجرائم الشرف، ومن قبل أيضاً فالمفتي السابق الشيخ أحمد كفتارو كانت له مواقف كثيرة في قضايا تجديدية لا يمكن أن نتجاوزها. ولكنني أوجه اللوم للجهاز التنفيذي في الدولة، فلقد خضنا عدداً من المعارك في البرلمان من أجل إصلاحات دستورية، وكنا نُواجَه بمخاوف حكومية من الشارع. وعندما كنا نسأل أي شارع، كان يُقال لنا الشارع الديني. ولكن عندما كنا نأتي بالفتاوي من القيادات الدينية الحقيقية في البلد على أنها موافقة على هذه المشاريع، كنا نفهم أن تلك المخاوف هي من الغوغاء وليس من الشارع الديني، بمعنى القيادات الدينية المستنيرة.

وأنا معك تماماً بأنه لا يتعين أن نستمر بالخوف من الغوغاء، إذا ما استخدمنا هذا التعبير، حتى نميز الخطاب الديني التجديدي الذي يقود التطوير التشريعي في بلادنا بشكل أو بآخر. لقد قلت للسيد وزير العدل في سوريا بأن تطوير قانون الأحوال الشخصية مسؤولية حقيقية، وعندما نفتح منجم الفقه الإسلامي بكل حجراته سنجد فيه الإجابات لكل ما نبتغي تطويره وإقراره، وليس علينا أن نعتصم بالصمت خوفاً من الغوغاء، فالقيادات الإسلامية في بلدنا مستنيرة وحكيمة، وعلينا أن نثق بها ونشرب حليب السباع ونتقدم لإصلاح القوانين وفق مقاصد الدين وليس وفق الرؤية الظاهرية لبعض أتباعه. لست راضياً بالطبع عن قانون الأحوال الشخصية ولا أعتقد فيه العصمة، ولكن لا أراه قانوناً سيئاً بالمقارنة مع القوانين في البلدان المجاورة، بل أعتقد أنه جيد وهو قابل للتطوير. ولدينا الآن حزمة من المشاريع أتمنى أن نُوَفَّق إلى إقرارها. وأنا معك تماماً في أن التعسف في إيقاع الطلاق هو واحد من المعاناة التي تتكبدها المرأة في سوريا وفي مصر ربما. وعلينا أن نناضل من أجل إصلاح ذلك، ولكن علينا أن نفهم أن نضالنا من أجل تصحيح أو من أجل محاربة التعسف في إيقاع الطلاق ليس شيئاً نمارسه ضد الدين أو ضد الفقه الإسلامي، بل هو نضال ضد خطاب التزمت وضد خطاب الشارع الجاهل، إذا أردنا أن نستخدم هذه التسمية بعد أن حيدنا خطاب القيادات الدينية الرسمية.

أشاركك الرأي بأن التاريخ الإسلامي ليس بالضرورة فقط هو الشافعي وابن تيمية أو ابن القيّم، بل إنه أيضاً الفارابي وابن سينا والكندي. وأضيف أن الفقه الإسلامي كان تاريخياً في مواجهة التعصب. ويمكننا أن نقرأ على سبيل المثال أن الإمام أبا حنيفة قاد حركة تنويرية حقيقية في مواجهة الفكر الظاهري والخطاب الظلامي الذي كان يصر على تغييب العقل، وفي مواجهة الأصولية الظاهرية في زمانه، كان قد تعرَّض من أجل ذلك لثمانين صفحة متواصلة من النقد في تاريخ بغداد للخطيب. وهي اتهامات جد قاسية، يمكن قراءتها في تاريخ بغداد ليس أقلها ما نقله الخطيب البغدادي عن سفيان الثوري في اتهام أبي حنيفة أنه كان ينقض عرى الإسلام عروة عروة، أو أنه كان يلعب بالدين كما يلعب الصبيان بالأكرة. وأن يكون في حيكم خمَّار خير من أن يكون فيه رجل يفتي بفقه أبي حنيفة!! ولقد دفع أبو حنيفة ثمناً غالياً من أجل قيادة الفكر المستنير في مواجهة الفكر الظاهري. فعندما جاء أبو حنيفة بالاستحسان كان يعلم أنه يمارس الاجتهاد في مورد النص، كان يحمل ذلك على عاتقيه وكان يقول الاستحسان هو ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس. كان يعلم أنه في نضاله التشريعي هذا يمس منطقة حمراء، ولكنه كان يتحدث من موقع القائد الديني. ومع أنه واجه ذلك كله ولكنه في التاريخ رُسم في قائمة المجددين، مع أن عصره كفر به إلى حد كبير.

روى الخطيب عن أبي بكر بن أبي داود أنّه قال لأصحابه: ما تقولون في مسألة اتّفق عليها مالك وأصحابه، والشافعي وأصحابه، والأوزاعي وأصحابه، والحسن بن صالح وأصحابه، وسفيان الثوري وأصحابه، وأحمد بن حنبل وأصحابه؟ فقالوا: يا أبا بكر، لا تكون مسألة أصحّ من هذه. فقال: هؤلاء كلّهم اتّفقوا على تضليل أبي حنيفة!! كما قال ابن الجارود في كتابه في الضعفاء والمتروكين: النعمان بن ثابت جُل حديثه وهم، وقد اختُلف في إسلامه. وقال: وقد روي عن مالك رحمه الله أنّه قال في أبي حنيفة نحو ما ذكر سفيان: إنّه شرّ مولود وُلد في الإسلام، وإنّه لو خرج على هذه الأمّة بالسيف كان أهون، ونقل عن مالك قوله: استُتيب أبو حنيفة من الكفر مرّتين. وربما كان ما ذكرنا مما لقيه أبو حنيفة أقل قسوة مما لم نذكره.

إن ما أريد أن أقوله هو أن نضال هؤلاء الفقهاء والمجددين كان نضالاً في وجه الأصولية الظاهرية التي لا تؤمن بدور للعقل، والتي مارست شعار لا حكم إلا لله، وهو الشعار الذي حاربه الوعي الإسلامي في إبان رشده.

إن فقهاء الإسلام الكبار كانوا هنا في سوريا. فدمشق المدينة الجبارة تحتضن ضريح رجلين عظيمين لهما أكبر دلالة؛ ابن تيمية وابن عربي. فابن تيمية كان فيلسوف الفكر الظاهري، هو الرجل الذي أزاح من دربه كل مخالف، وكان إذا أفتى في مسألة يقول القول ما قلناه، ومن أفتى بخلافه يُستتاب، فإن تاب وإلا قُتل بإجماع المسلمين. ولكن دمشق استضافت ابن عربي، وابن عربي في دمشق هو فيلسوف الحب وهو القائل:

لقد كنت قبلا مُنكراً كل صاحب ... إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
وقد صار قلبي قابلاً كل ملة ... فدير لنسّاك ومرعى لـرهبان
وبيت لأوثـان وكعبـة طـائـف ... وألـواح تـوراة ومصـحـف قرآن
أديـن بـدين الـحب أنّـى توجهت ... ركـائبـه فالحب ديني وإيماني

لقد أحسنت دمشق إلى ولديها، وضريحاهما فيها. إلا أن علم ابن تيمية لم يجد أفقاً في سورية ورحل إلى الصحراء، وهناك في نجد نُصب لابن تيمية مجد يتّبعه أبناء الصحراء، وتبنته فيما بعد الحركة الوهابية، ولكن دمشق احتضنت ابن عربي ومنحته هذا الجبل العظيم، جبل قاسيون الذي يسمى جبل الشيخ محي الدين، جبل الشيخ الأكبر، ولا زال ضريحه يصل ما بين دمشق ومرسية بالأندلس، ويملأ كل ما في هذا البحر الواصل بين الحضارتين.

آخر عبارة كانت في محاضرة الدكتور عزيز العظمة يقول أنكم تنعون على العلمانية عدم إلمامها بالخيال أو بأولوية الخيال. إنني أشعر بالحزن أن موقف العلمانية الذي يدعو له الدكتور عزيز على أساس أنه منطق مُصادم للغيب، وأن التيار الذي يتأبى على الفكر العلماني هو محض تيار خيالي. إنني لا أشعر بأن الذين يقفون على الشاطئ

الآخر اللاعلماني، لا أشعر أنهم يقفون في شاطئ الخيال وهم ليسوا محض وهم يمكن تجاوزه. إنهم ملح هذه الأرض وتاريخها وتجربتها الكبيرة ووزنها الحضاري في هذا العالم.

بقيت لي ملاحظة بسيطة على بعض الأرقام التي أُوردت حتى تكون دقيقة، مثل الإشارة إلى أن في سوريا ٢٢ معهداً عالياً لتدريس علوم الدين. فإذا كان المقصود هي كليات لتدريس علوم الدين، إذ لا يوجد لدينا معاهد عالية بل كليات، فأقول إن الرقم هو فقط ٦ كليات، وأُحدثت مؤخراً كلية جديدة في جامعة الشريعة في حلب. وأما الحديث أن في دمشق وحدها ٨٠٠ مدرسة دينية تدور في فلكها عشرات الألوف من السيدات، فأعتقد أنه مبالغة غير معقولة على الإطلاق، إذ يوجد في دمشق تحديداً ٨ مدارس دينية، وأما الصفرين فأعتقد أنهما وردا سهواً. ولا يوجد في دمشق إلا ٤٧٥ مسجداً فقط، فأين توجد هذه المدارس الثمانمائة!؟ ربما تتم الإشارة أحياناً في إطار الخطاب الإعلامي أن لدينا معاهد للقرآن الكريم، وأحب أن أقول أن هذه المعاهد هي عبارة عن النشاط الطبيعي الذي يحصل في المساجد وحلقات القرآن، وفيه نشاطات عفوية تطوعية لا يوجد لها موازنات ولا مناهج ولا تعيينات أيضاً، وهي تتم بشكل عفوي، وتتم تقريباً في ربع المساجد الموجودة في دمشق، أي في حوالي ١٠٠ مسجد على أكثر تقدير.

المناقشات

جان داية:

سؤالي للدكتور حبش هل هو مع مبدأ فصل الدين عن الدولة أم لا؟

المطران إبراهيم يوحنا:

أرى أنه توجد مشكلة حول موضوع الفتاوى، الفتاوى في صياغة قرارات تؤدي إلى تغييرات جذرية على مستويات مختلفة، وخاصة في موضوع الفكر والعلاقة بين أبناء الديانات. هذه مشكلة كبيرة بالنسبة إلينا، إذ كيف نستطيع أن نتوازن نحن كمسيحيين ومسلمين مع الفتاوى التي تصدر من وقت إلى آخر من رجال دين مسلمين. وأنا لا أريد أن أتوقف عند بلاد الشام وسوريا المقدسة، أريد ألا يكون هذا الخطاب الديني خطاباً قطرياً. إذا كنا نحن بخير في سوريا ولكن في بلدان أخرى مجاورة فإن الذين يعيشون تحت ظلال هذا الخطاب الديني يقاسون الكثير. كيف نستطيع أن نتجاوز القطرية في فكرنا إلى إقليمية وعالمية ونشعر أن الخطاب الديني حقيقة يعطي ارتياحاً للمواطنين من أين جاؤوا.

وكذلك لدينا مشكلة في موضوع الاصطلاحات فقد استعمل الدكتور عزيز العظمة مصطلح الأقليات فمتى سنعرف أن هذه الكلمة مسيئة إلى كياننا وإلى هويتنا وإلى علاقاتنا مع بعضنا البعض. فلماذا أنا الذي أعرف نفسي أنني أنبت من هذه الأرض أكون في نظر البعض أنني أقلية؟ هل لأني أدين بدين غير دين الأغلبية. أعتقد أنه لا عدالة في هذا الموضوع.

جورج طرابيشي:

ملاحظتي على ما قاله الدكتور حبش حول موقف العلمانيين الذي أنا منهم وأفخر بأن أكون منهم عن موقفهم من الرصيد الروحي ليس فقط في سوريا وفي بلاد الشام الشريف أو من الإسلام بشكل أعم بجناحيه السني والشيعي، فضلاً عن الرصيد الروحي لكل العالم بما فيه الكونفوشية والهندوسية والتاوية والديانات غير التوحيدية، أقول إننا نحن العلمانيين لا نتنكر للتراث الروحي لا لأمتنا ولا للأمم الأخرى، إنما نطالب أصحاب هذا التراث أن يبقوا روحيين، وأعتقد أن أكبر خطر على هذا الرصيد الروحي إنما يأتي من مسيّسي الدين، ومن ثم إن يكن من خطر على الإسلام الروحي فليس العلمانية. التي قد تكون ضامنة له. الإسلام السياسي.

سوسن زكزك:

ضمن هذا المنطق الديمقراطي الذي تحدث عنه الدكتور حبش والذي قال فيه بأن المتدينين يشكلون الأكثرية. لكن طالما هو معروف بأن المسألة الأساسية في الديمقراطية

هي إمكانية تحول الأقلية إلى أغلبية، فكيف سيسير الأمر مع هذه الوجهة من النظر! فهل سيسمح المتدينون بحملات تبشيرية مثلاً لتتحول أقلية متدينة إلى أغلبية.

أما عن موضوع الغوغاء الديني، فأعتقد أن غياب العلمانية أو تراجعها هو الذي فسح في المجال لوجود هذه الغوغاء وجعل منهم المتحكمين الحقيقيين بالشارع وجعل منهم القادة الدينيين الحقيقيين.

نذير العظمة :

أنا كعلماني ليس لي مشكلة مع الدين، بالعكس فإن الدين يشكل بُعدي الحضاري. لكن عندما يلتبس الدين بالقومية والقومية بالدين تنشأ الإشكالية. والمشكلة هي في محاولة البعض أسلمة السياسة أو تسييس الإسلام، وهذا يتسبب في مشكلة لا بد من حلها عن طريق الحوار.

إن البعد الحضاري للإسلام هو تراثي أنا العلماني، وأنا أعتنق القرآن وما صح من السنة، وأتجذر في الفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامي، وفي كل المنجز الحضاري للحقبة الإسلامية، لكنني لا أقبل بحال من الأحوال أن يُؤدلَج الإسلام، وأن يغرَّب شرائح أساسية اجتماعيا وفكريا وإنسانيا من الوطن والتاريخ الذي أنا جزء منه ونتيجة له.

ولا أرى مفرا من فصل الدين عن الدولة، وهذا لا يعني إلغاء الدين، فحتى العلمنة الأوروبية لم تستطع أن تلغي الدين.

ناهد بدوية :

لقد عبرت هذه الندوة عن مفهوم الديمقراطية التي نسعى إليها لأنه ساد في سورية مفهوم عن الديمقراطية أنه يجب أن نتخلى عن هويتنا أو نتنازل فكرياً وفلسفياً للآخر حتى نستطيع أن نتعايش. لهذا فأنا أحيي الدكتور العظمة لأنه كان واضحاً وكان جريئاً، وفي المقابل أشكر السيد محمد حبش لأنه كان محاوراً حقيقياً. وهذا يبشر بأنه يمكننا أن نتعايش معاً.

لكن أعتقد أن قيمة سوريا الروحية ستكون بإعادة العلم السوري ليحمل ثلاثة نجوم كما كان عليه سابقاً. لكن أعتقد أن مثل هذا الأمر يتوقف على وجود إسرائيل كدولة دينية، فعندما تقوم في فلسطين دولة على أساس ديمقراطي وعلى أساس المواطنة سوف تتراجع ردود الفعل الدينية عندنا.

عزيز العظمة :

بداية أشكر الدكتور حبش على ما أبداه من سماحة في فهمه للدين الإسلامي، وعلى هذه الصراحة التي تكلم بها. وأرى فيما قاله يستحق مداخلة جديدة وطويلة لكنني سأكتفي ببعضها.

كلامي تناول نوعا جديدا من الإسلام الذي استجد علينا في العقدين أو العقود الثلاثة الأخيرة. وهذا هو الإسلام الذي يُتَّخذ صوانا لتلك الحركات النكوصية التي أتكلم عنها، ولا أجد له معالجة فعلية وحازمة على الصعيد الفكري بما يتناول الأسس الفكرية التي يقوم عليها من قبل العقلاء الملتزمين إسلامياً وأنتم دكتور حبش منهم.

ليس في الفكر العلماني نوع من دين للديمقراطية. فالعلمانية عبارة عن أمرين: أولاً، تسجيل لوقائع تحولات اجتماعية وعدم التهرب منها. وثانياً، مبدأ أساسي هو أن قوام أي فرد منا في المجال العام هو قوام المواطنة وليس الإيمان الديني أو عدم هذا الإيمان، وهذا الأمر مستثنى من المجال العام في النموذج العلماني. وعلى ذلك أنا لا أقول بالتلازم بين الديمقراطية والعلمانية، إذ من الممكن أن توجد ديمقراطيات بشكل أو بآخر في مجتمعات غير علمانية، وممكن أن تكون هناك مجتمعات علمانية غير ديمقراطية. فنحن هنا بصدد أمرين متمايزين. فهناك نموذجين للديمقراطية، هناك الديمقراطية التوافقية، مثل لبنان أو المثال الأسطع هو العراق حيث يقسَّم بلد إلى جماعات على أساس الأصل والدم وثم تتفاوض القيادات ويتصارع الغوغاء. أما النموذج الآخر فهو النموذج الجمهوري الذي يعني أن الانضواء في المجال العام وفي العملية الديمقراطية قائم على المواطنة المنزوعة عنها أية اعتبارات أخرى، وخصوصاً اعتبارات الأصل أو الدين أو الجهة أو المنطقة... الخ. والديمقراطية في رأيي مقترنة أساساً بهذا المفهوم الجمهوري للمواطنة، والعلمانية مقترنة بالاثنين.

لا يمكن ولا يوجد مجتمع ديمقراطي علماني، إن كان فرنسياً أم غيره، يمنع المتدينين والملتزمين دينياً الانخراط في العملية السياسية، شريطة ألا يعتقد هؤلاء أن الإيمان الديني يجب أن يُنقل إلى المجال العام وأن يتصدر المجال العام، ومن هذه المجالات مجال التشريع. ولذلك أنا أعتقد أن التشريع الإسلامي أو الفقه الإسلامي هو متقادم وليس لنا منه اليوم في القانون المدني السوري على سبيل المثال إلا بعض الفقرات التي تتعلق بالمزارعة والمحاصصة في الأرياف، أما غير ذلك فلا وجود له. هناك كما تفضلت تقدُم كبير في قوانين الأحوال الشخصية تقدم عن بعض الدول العربية الأخرى، وتقدم عما كنا عليه في فترات سابقة، إلا أن هناك الكثير مما يجب أن يُصنع في هذا المجال. وقد تفضلت د. حبش وقلت لنا أن لديكم جملة قوانين تحاولون إدخالها في مجال التشريع في مجلس الشعب، فحبذا لو حدثتنا عن بعضها، خاصة منها ما يتعلق بقانون الأحوال الشخصية.

أنا في الواقع أقدر فكرياً وأستسيغ جمالياً التفكير الفقهي الإسلامي القديم، وأقرأ بنهم وبشغف من أبي حنيفة إلى الشاطبي. لكن بالمناسبة فإن أبو حنيفة لم يقارع الظاهرية لأن داوود بن خلف الظاهري مؤسس المذهب ولد بعد وفاة أبو حنيفة، وهذا أمر

آخر. لكني أعود لقولي بأنني أستسيغ الكثير من العناصر التي أتت إلينا من حضارتنا السابقة، أو مما كان لدينا في قرون خالية من موسيقا وشعر وأدب وعمارة وفلسفة وفن و... الخ، ولكن الاستساغة جمالية استلهام وجداني كفن العمارة أو التصوير. ولكن أن ننتقل من التغني بالماضي إلى الاعتقاد بأنه علينا أن نعيد هذا المجد على تلك الصورة فهذا أمر آخر وأعتقد أنه ينافي طبائع التاريخ. وأما بالنسبة لي فإن قضية الهوية والأصالة ليست مشكلة، فأنا أعيش يومياً دون الاضطرار إلى الإعلان عنها أو إلى التغني بها أو التشدق بها أو إلى توصيف نفسي على شكل يمكن للآخر أن يرى أموراً متجذرة فيّ بحكم مولدي ومنشأي وما إلى آخر ذلك. أما الإعلان عن الهوية على هذه الصورة فلهذا أسس أخرى، وأعتقد أن هذه الأسس في أولها وفي أساسها أسس انضواء في جماعات سياسية واجتماعية لها مشروع سياسي معين. إذن، ليست الهوية ولا الأصالة مشكلة بالنسبة لي فهي موجودة ومتجذرة ولا يمكن لأحد أن يزاود علي في هذا الأمر.

أما بالنسبة للأرقام التي وردت عندي فهي صحفية. ولكن أولا هناك صعوبة في الحصول على وثائق أو إحصائيات فعلية في هذا المضمار من الدولة ومن المصادر الرسمية. وثانياً أنه يوجد الكثير من المدارس غير المسجلة ولكنها فاعلة ومعروفة ولها جمهورها.

رد محمد حبش:

بالنسبة للأستاذ جان داية وسؤاله عن فصل الدين عن الدين. نعم أوافق على استخدام هذا المصطلح كما استخدمه عبد الرحمن الكواكبي، نعم فصل الدين عن الدولة أمر مطلوب. وأقول بهذا استنادا إلى الدولة الديمقراطية الأولى، حسب رؤيتنا، وما فعله الرسول (ص) وكان أول من فصل الدين عن الدولة حين كتب دستور المدينة الأول. الذي جاء فيه أن محمد ومن معه ويهود بني عوف هم أمة واحدة من دون الناس. وقد حدد بذلك شروط دخول الوطن وشروط دخول الجنة. فالصلاة والصيام والزكاة والحج والشهادتان هي من شروط دخول الجنة وليست من شروط دخول الوطن. وهذه دعونا نقول إنها من شأن المشايخ والفقهاء وتعالوا نتفق على شروط دخول الوطن ونستند إلى الكواكبي والبستاني ونقول: الدين لله والوطن للجميع.

أما بالنسبة لما ذكره الأستاذ طرابيشي عن موضوع الإسلام السياسي، فليس سرا أني في إطار دوري في مجلس الشعب لا أوافق على الحزب الديني ولكن أعمل لتحقيق الحريات حتى النهاية، ومعارضتي للحزب الديني أقوم بها عن طريق الإقناع، بالتوافق مع مطالبتي بقانون للأحزاب، ليتاح للناس تشكيل الأحزاب التي تريد.

أما فيما يتعلق بمسألة الغوغاء وتبوؤها هذه المكانة ومقدرتها على تعويق القوانين، فأنا ألوم الحكومة على ذلك. وقد قلت أنه بإمكان القيادات الإسلامية المستنيرة أن تتولى مواجهة هذا اللون من الخطاب.

وهذا الأمر يتعلق بتحديث القوانين، وهذا يعود بنا إلى ما طالب به الدكتور العظمة. فنحن عندما نطالب بتحديث القوانين فبالتأكيد نحن نطالب بفتح منجم الفقه الإسلامي كله. وهذا الفقه هو ديوان العقل التشريعي والحقوقي خلال أكثر من ألف وأربعمئة عام. وننظر إليه لكونه من التجارب الإنسانية، تماما كما نشعر باحترام إلى للقانون الروماني واليوناني ولمدونة جوستنيان. ولكن علينا أن نختار من هذا المخزون الفقهي، ويمكننا أن نأخذ منه الأصلح الذي يتناسب مع واقعنا ولا نتوقف فقط عند الأرجح الذي رجحه الآباء، فكلاهما من منجم الفقه الإسلامي.

واسمحوا لي في الختام أن أستعيد قول مهاتير محمد لي جوابا على سؤالي كيف بنى بلاده: أننا عندما نريد الصلاة نتوجه صوب مكة، وعندما أردت بناء بلادي توجهت صوب اليابان.

المداخلات على عزيز العظمة:

سحر أبو حرب:

أعتقد أنه لو حاولنا وضع بعض الأولويات لنستند عليها لوجدنا أن المطلب الأول في كلا الدولتين العلمانية والدينية هو الحرية. الحرية وليس كلمة الله هي العليا، أو تطبيق الشريعة. والمطلب الثاني هو العدل الذي هو شريعة كل الأنبياء، وليس خاصا بالشريعة الإسلامية. العدل هو الشريعة وليس النصوص التي تقيم الحدود، العدل الذي يعني ألا أحد فوق القانون، وليس هو المساواة. والذي يقدم مستوى معيشة محترم للإنسان زائد قدر كبير من الأمان والاطمئنان. والعدل قد يكون مطبقا في دولة ترفع راية الصليب وليس في دولة ترفع راية لا إله إلا الله مثلا. ويجب هنا التمييز بين العقيدة والشريعة، فالشريعة هي العدل بين الناس على اختلاف طوائفهم وأديانهم، والعقيدة أمر خاص بكل إنسان أن يؤمن ويعتقد بما يشاء من أفكار، حيث تتجلى الحرية هنا وهي المطلب الأول. إذن إنسان الشام الشريف وليس الشام الشريف فقط. ولا يمكن للدولة أن تمسك بالعقيدة لأن السلطة ستُفسد العقيدة كما حدث مع معاوية. والسلطة المسيحية حُوّلت من ديانة محبة إلى محاكم تفتيش، والسلطة الاشتراكية تحولت من أمل العمال إلى نقمة العمال.

لم يُخلق الإنسان للأديان وإنما خُلقت الأديان للإنسان. الملائكة هي التي سجدت لهذا الإنسان بعد أن تعلم الأسماء رموز المعرفة.

إذن إقامة دولة تُقيم الشريعة خطأ، أما إقامة مجتمع يؤمن بالشريعة التي هي العدل فهذا هو المطلوب.

ياسين الحاج صالح:

أرى ضرورة التنبه لكيفية اشتغال موضوع العلمانية وللدور الذي يقوم به. فمنابع تصورنا للعلمانية تقع ضمن الواقع الاجتماعي والسياسي السوري. وطالما نسعى إلى تنظيم الحياة العامة على أساس علماني، فالمفترض أن نلقي بعض النظرات على الواقع الاجتماعي والسياسي السوري. معلوم مثلا، وللأسف لم يُشر أحد لهذه النقطة، أن علاقة السلطة السياسية بالسلطة الدينية في البلد تقوم على استتباع الأولى للثانية، ما يعني أن الأخيرة ليست مستقلة. في مقابل ذلك تقدم السلطات السياسية للسلطات الدينية تنازلات في المجال الاجتماعي. معروفة واقعة قيام السلطات بحل إحدى الجمعيات النسائية وحجب الترخيص عن أخرى إرضاء للسلطات الدينية. وهذا يمكن اعتباره نوعا من الصفقة لها محرك سياسي لعلاقة لا تؤدي في النهاية إلا إلى صعود الغوغاء واحتكارهم للنطق باسم الدين، كما أشار السيد محمد حبش. يتعين النظر

إلى المحركات السياسية لهذه المسألة، وإلا سيبقى الكلام على العلمانية مجرد كلام. أما المسألة الثانية التي أود التطرق إليها فتتصل بخروج مسألة التغيير الاجتماعي والسياسي لدينا وفي بلدان عربية كثيرة من نطاق التدبر البشري، من نطاق الفاعلية البشرية التاريخية السوية، لتصبح مسألة قدرية، كأن يتم التغيير بفضل جورج بوش أو كارثة طبيعية ما. وهذا ما يخدم التيارات الدينية الأشد تعصبا، فأمام انغلاق آفاق التغير السياسي وانقطاع فاعلية العقل التاريخي الدنيوي العادي، من لديه المقدرة على الفعل هو من يسيطر على المقادير أو يظن أنه يسيطر عليها. فإن صار التغيير مسألة قرار إلهي أو مقادير، فسيطفو على السطح الناطقون باسم الدهر والمقادير. أريد القول أن التيارات الدينية المتشددة تستفيد من مصادرة الاستبداد للتغيير.

النقطة الثالثة، لا يمكننا أن نتحدث عن العلمانية من دون ملاحظة غياب القاعدة المطردة في الحياة العامة في كافة المجالات. هنا يزول مفهوم القانون، ونعيش واقعيا وعقليا في ظل فوضى مطلقة. مَن يمكنه تنظيم مثل هذه الفوضى سوى الله والناطقين باسمه؟

أختم بالقول إنه لا يجدي البحث في موضوع العلمانية من دون وضع العلمانية في سياقها الاجتماعي والسياسي الملموس ودون إدراجها ضمن إطار القوى الاجتماعية والتحالفات والتيارات الإيديولوجية. وكذلك لا يجوز أن نتعامى أو نمارس نوعا من «ذهنية التحريم» حيال واقع الطوائف والتعدد الديني والإثني، وإلا سنكون أمام علمانية جهادية متعصبة، ترفض وعي ذاتها ومحركاتها، وتتشدد حيال غيرها لهذا السبب بالذات. آن أن نشتغل على مفهوم أكثر تركيبة واستيعابية للعلمانية، وهو ما يقتضي الخروج من عالم الأفكار المجردة.

اصلان عبد الكريم:

فيما يتعلق بالقول حول النزعة العسكرية في تركيا واختزال الديمقراطية إلى صناديق الاقتراع وما يتعلق بالأكثرية والأقلية، فإني أرى أن العناصر المؤسسة للديمقراطية هي أولا النزعة الإنسانية التي تعلو على الطبقات والمذاهب والأديان والقوميات، بمعنى تحقق الإنسان العالمي كما قدمه عصر الأنوار، ثانيا الليبرالية في الميدانين الفكري والمدني، ثالثا العقلانية، رابعا العلمانية، وأخيرا الديمقراطية التي تأسست عليها. لهذا سيكون من الخطأ الفادح اختصار الديمقراطية إلى صناديق الاقتراع والاحتكام فقط لمبدأ الأكثرية والأقلية، لأن الشعبويين والأصوليين سوف يكتسحون الدنيا. وعلى هذا يمكننا النظر إلى ما يجري في أميركا اللاتينية، فإن نصف ما يجري فيها الآن هو شعبوي وأعتقد أنه مضاد للتاريخ، والآخرون الذين يمشون مع التاريخ هو ما يجري في البرازيل.

عبد الوهاب المصري:

إن فشل الدولة العربية، وخلافا لما يقوله الدكتور العظمة، طوال مئة سنة، على كل الأصعدة، هو ما أدى لما أسماه المحاضر بالنكوص، وهو ليس نكوصا بل هو ردة فعل واقعية ومنطقية ومشروعة على هذا الفشل الكارثي.

مشعل التمو:

أتسأل عن إصرار أغلب العلمانيين العرب على إحالة العلمانية إلى هوية محددة، وهل تمتلك العلمانية فعلا هوية محددة؟

ولماذا الإصرار على مزاوجة العلمانية مع الثقافة الإسلامية؟ ومعلوم أن هذا التزاوج يُنتج مولودا يحمل صفات وراثية غير متجانسة، تجعلنا هذه الصفات أن نحيل الأمر إلى قداسات محددة قد تكون جغرافية أو شخصانية. وأسأل الدكتور العظمة كيف يكون علمانيا ويصر على تعريب الآخر قوميا، كأن أكون كرديا ويصر على تعريبي. ومسألة المواطنة التي يقول بها أهي المواطنة العربية حصرا؟

جورج طرابيشي:

ورقة عزيز العظمة تعتمد على تمييز أساسي مغنٍ لفكرة العلمانية، وهو التمييز بين سيرورة العلمنة ومفهوم العلمانية. وفي هذه المساهمة يثبت الدكتور عزيز وجود سيرورة متواصلة منذ أن بدأت الدولة العربية الحديثة، مهما كانت مآخذنا عليها، بالتشكل آخذة أشكالاً مختلفة من التعلمن من دون أن تصل إلى درجة العلمانية التامة. هذه مساهمة أساسية لعزيز. وله مساهمة أخرى تبدو لي أساسية أيضاً في هذا الحوار الذي دار خلال هذين اليومين، وهي التنويه بأن العلمانية ليست مجرد آلية لتسوية العلاقات بين الطوائف أو الأقليات، وكأن العلمانية لا تصلح إلا لدولة متعددة. فمن ورقة عزيز ومن مفهومه لسيرورة العلمنة نفهم أن العلمانية حاجة ليس فقط للدولة المتعددة الطوائف بل حتى للدولة الواحدة الطوائف. أي أن سوريا المتعددة الطوائف لا تقل حاجة إلى العلمانية عن المغرب أو تونس أو ليبيا ذات الطوائف الدينية الواحدة، وإن تكن متعددة اثنيا. ذلك أن العلمانية لا تشمل العلاقات بين الطوائف، بل الأساس تعني علمنة القانون، وبالتالي فالمغرب يحتاج إلى هذه العلمنة حاجة المشرق، لاسيما وحصرا قانون الأحوال الشخصية أي علاقات الإرث والمرأة والجنس وقضية العقوبات الجسدية. أعتقد أن هذه حاجة معممة، وأرجو على ضوء ورقة عزيز أن نبدد الوهم الذي يقول لأننا متعددون نحن بحاجة إلى علمانية،بل أقول أيضا: إننا موحدون فنحن نحتاج أيضا إلى هذه العلمانية.

ميشيل شماس:

إني أومن بأن العلمانية والديمقراطية والمواطنة هي التي ستساعدنا على الخروج من تخلفنا، كما سمحت للهند على التطور ليتمكن صياد فقير كالدكتور زين الدين عابدين المسلم أن يعتلي رأس الدولة، رغم أن نسبة المسلمين لا تزيد عن ١٥٪ من عدد السكان. كما تمكّن رجل من الطائفة السيخية التي لا تشكل غير ٣٪ أن يعتلي رئاسة الوزراء. كذلك هو الحال في سنغافورة التي تتشكل في أغلبها من البوذيين والمسيحيين حيث ترأس البرلمان رجل من المسلمين. أما عندنا فإن الانتخابات والتعيينات تتم وفق محاصصات طائفية ومذهبية وعشائرية، حتى تصبح أكثرية مسيحية لا يمكنها أن توصل رجالها لأكثر من وزير أو اثنين.

ومع ذلك لا نرى النشاط العلماني يخرج عن إطار الندوات النخبوية، ولا تتمكن هذه النشاطات من جذب المزيد من الناس.

بسام العيسمي:

مشهود لهذه المنطقة بتغييب الحريات العامة. ولا نرى في تاريخنا حيزا كبيرا للديمقراطية لا في الممارسة ولا في الفكر. ومنذ انتهاء الخلافة الراشدة لم يتم تداول الحكم إلا بالقوة فقط. ومنذ أن سُيّس الإسلام وخرج عن روحيته تم تطويع الخطاب الديني لصالح القصر منذ مؤتمر السقيفة.

وهذا ما جعل العقل العربي مستلب لحتميات وثوابت ولعبوديات، عبودية لرب الأسرة وزعيم العشيرة والحاكم والسلطة والخطاب الديني. لذلك تحتاج الديمقراطية عندنا إلى صيرورة تطورية زمنية، فكل إجراء ديمقراطي سوف يؤسس لثقافة ديمقراطية وهذه بدورها تؤسس لممارسة ديمقراطية. فالديمقراطية يجب أن تُؤسّس في العقول والرؤوس قبل أن تكون في النصوص.

كذلك فإن التيارات الثلاثة الفكرية السياسية التي سيطرت على حياتنا أواسط ونهايات القرن الماضي كان لها ثوابتها هي الأخرى من دون أن تقيم للعقل مكانا أو أن يكون مرجعها. لهذا علينا الخروج من الثوابت إلى لغة العقل، وعدم التسليم بوجود مسلمات أصولية لا تقبل الدحض.

رد عزيز العظمة:

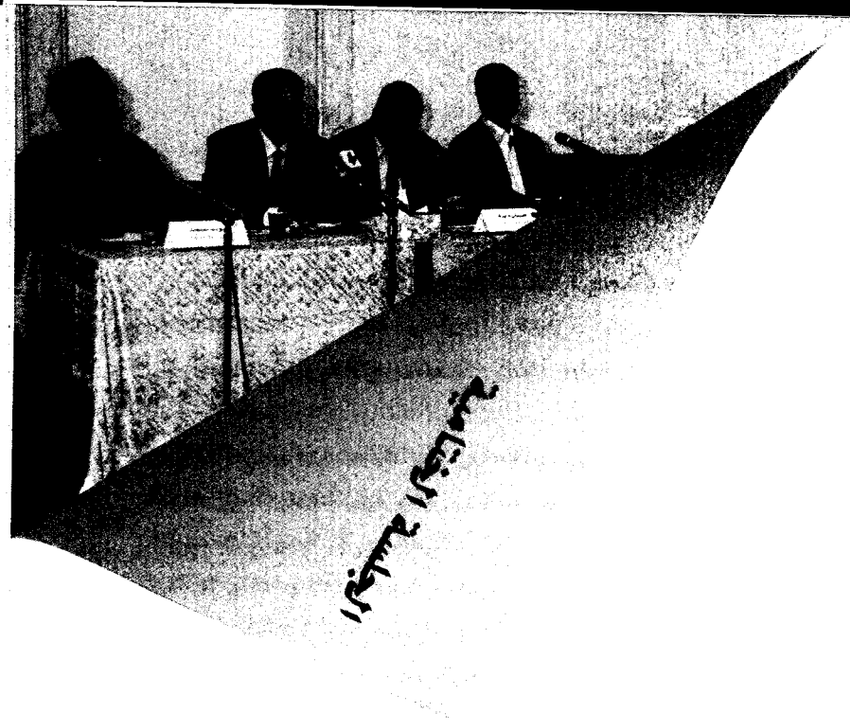
الكلام حول العنصر العربي والصفاء الجنسي الاثني والعنصر الكردي... الخ، لا أرى سببا للدخول فيه الآن، فالكردي ليس آخر مختلفا، فأنا لا أقصد تصنيف نحن وهم. فبالنظر إلى أية مدينة في سوريا، خلا المسيحيين، لن تجد عربا أقحاح الجنس، فهم مزيج من الأتراك والشركس والأرناؤوط والجورجيين وغيرهم، فهل علي أنا ذو الأصل التركي أن أعلن هذه التركية وأطالب بدولة في سوريا، أو حقوق للتركمان في سوريا، لا أعتقد بصحة هذا الكلام. فمن طبيعة جميع المجتمعات المستقرة أن تحدث فيها عملية صهر وانصهار ومثاقفة. وبالتالي فإن الخطاب عن الجنس الكردي والجنس العربي، منذ عشرين عاما، ما كان موجودا، وليس هذا بسبب القمع بل لأن الموضوع ما كان واردا على الإطلاق. فهناك جملة من العناصر السياسية، المحلية والعالمية، التي أدت إليه. ولكن علينا الاعتراف بوجود مناطق نائية ومحرومة، وعلينا الاعتراف بأن هناك عدد من الأكراد المحرومين من الجنسية، وهذه قضية يجب أن تسوى، ولكن خلا ذلك لا أرى أي مبرر لهذا الكلام إلا جملة من التيارات الإيديولوجية التي تختص بالحضارات والثقافات وما إلى ذلك، التي تكلمت عنها. وقضية العلمانية لا تنفي الكردي ولكن، كما كنت قائلا بالنسبة لقضية الدين، المنشأ والجنس والإيمان علينا أن نبقيها خارجا. فعندما يصبح الإنسان مواطنا فعليه أن يكون مواطنا كالآخرين. إذ لا أرى جماعات كردية الأصل، وحتى القليل من هؤلاء يتكلم اللغة الكردية في المدن، فهذا موضوع آخر.

أما فيما يتعلق بقضية الهويات، فأنا لدي تحفظ على هذا التفنن في اختراع الهويات في العقدين الأخيرين. وأعتقد أن هذه العملية ابتدأت بشكل ناشط منذ عام ١٩٩١، وأنا اختبرتها مع جملة من الأصدقاء، خاصة العراقيين، حيث اكتشف الأكراد كرديتهم والشيعة شيعيتهم، وقبل ذلك لم يكن الأمر خاطرا على بالهم. فهناك جملة عناصر وعلينا التنبه إليها، لأنها قد تؤدي إلى وضع بالغ الخطورة في الكيان والجسم السياسي في كل من هذه دول.

أما فيما يتعلق بأمر التراث، الذي تناوله العديدون، فالقضية في هذا الأمر أنه يجب أن نعي أننا كنا في المركز ودارت الدائرة وأصبحنا في الطرف، وما كان إنجازا لدينا استوعب من قبل الآخرين، ثم أخذنا الحصيلة والنتيجة. فليست هناك علاقة مباشرة بيننا وبين ابن رشد، فعلاقتنا بما تطور عنه وعن غيره. وبالتالي فأنا موافق على أننا في حضارة واحدة، وعلينا أن نقبل بأن الأمر ليس بالتناوب، ولكنها سنّة الأمور ويجب ألا نستحي من هذا الأمر. فعندما كان للعرب دولة عزيزة لم يكن لديها حرج في الاستقبال وفي تسمية المستقبل، فيسمى اليوناني باسمه ولا يدعى أنه من عندنا. أما اليوم

ونحن بحاجة لا نريد أن نستقبل، وإن استقبلنا نعيد تسميته، كتسمية الديمقراطية بالشورى.

أما حول المثال التركي، فإنني أرى عنصرا خطيرا في النظم الديمقراطية وهو اللجوء لسبب سياسي آني إلى الانتخاب المباشر. ففي هذا مثالب ومخاطر عدة، كتملق الجمهور والاستئساد بأغلبية عددية مؤقتة. لهذا فإني أرى أنه في الأنظمة الديمقراطية يجب الاحتكام إلى الدستور ونصوصه، حتى مع استخدام الألاعيب الديمقراطية التي يتيحها الدستور. لكن الأخطر هو الالتفاف على الدستور باللجوء إلى الشارع ومن ثم العمل على تعديل الدساتير بهذه الطريقة، فهذا شيء غير سليم في النظم الديمقراطية.



العلمانية والدين في العالم وفي التاريخ

الشيخ جودت سعيد

مفكر إسلامي سوري، له الكثير من المؤلفات والكتب في الفكر والفقه الإسلامي. من رواد تيار اللاعنف.

جان داية

كاتب وباحث لبناني، له عدة كتب وأبحاث.

إبراهيم الموسوي

رئيس تحرير مجلة الاعتقاد اللبنانية، وعضو في أكثر من هيئة إدارية لمؤسسات إعلامية تابعة لحزب الله اللبناني.

الشيخ جودت سعيد

العلمانية والدين في العالم وفي التاريخ

بسم الله الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى والآمرين بالقسط من الناس.

الموضوع الذي سأتحدث به مرتبط بالعبارة الأخير التي افتتحت بها وهي: الآمرين بالقسط من الناس. لأن الموضوع الذي أتعرض له كبير، وهو كيف نجعل الدين علما؟ وكيف يصير الدين علما؟ هذا الأمر الذي قد يستنكره البعض، وقد فعلوا ذلك سابقا، فربما لم يتمكنوا من فهمه. ولكن عندما نتمكن من فهم كيف أن الأمور التي لم تكن علما، فيما سبق من الزمان، كيف صارت علما دقيقا فربما نتمكن من الاقتناع بذلك.

ففي علم الفلك، حصل زلزال معرفي. فقد كان في بداهة جميع الناس أن الأرض هي مركز الكون ولا نهاية لها، وأن الشموس والنجوم والكواكب وجميعها تدور حول الأرض. وقد كانوا مخطئين في رؤيتهم هذه. لكن الإنسان كشف بواسطة عقله هذا الخطأ، فحدث الانقلاب الفلكي، وصار الناس يدركون أن الشمس التي كانوا يرونها صغيرة هي جرم عملاق تدور حولها كواكب أكبر من أرضنا بكثير، وأن الأرض صغيرة. وصارت كلمات السماء والأرض في أذهاننا لها دلالة غير ما كان يخطر في بال الذين نزل عليهم القرآن.

والشمس التي يمكن اعتبارها مضرب المثل في الوضوح، كانت حقيقتها خافية على الناس. أي أن الشمس الأكثر وضوحا كانت هي الأكثر خفاء. وهذا يدلنا كيف كان الناس يرون الأمور بشكل مناقض، وأن معرفتهم الخاطئة هذه كان يمكن أن يترتب عليها فساد الكون. ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ٧١] وما أريد قوله هنا هو أن معارفنا الحالية وعلومنا لم تكن كذلك. فقبل أربعمئة وسبع سنوات، في ١٧ شباط عام ١٦٠٠ أُحرق جيوردانو برونو في ساحة عامة في روما لنظريته في الفلك. لكن في ١٧ شباط عام ٢٠٠٠ احتفلت إيطاليا كلها بذكرى ذاك الرجل الذي أحرقته الكنيسة والدولة مظلوما. وهنا نرى أن الدين والدولة تشاركا في هذا الحكم على العلم الذي اكتشف نظاما قلب العالم.

أعرض هذه اللقطات لأصل إلى أن هذا الانقلاب الفلكي رافقه انقلاب اجتماعي. فالشمس التي تُرى صغيرة الحجم بحجم رأس الإنسان، والتي لم يكن لديها مانع، حسب

الفهم القديم، أن تركض وتدور حول الأرض كل أربع وعشرين ساعة. هذه الأرض، التي كانوا يعتقدون أن لا نهاية لها ويظنون أن السماوات مبنية على أطرافها، صرنا نعرفها هباء صغيرا تدور حول الشمس وتدور حول نفسها. هذه المعرفة قلبت نظام الفلك، وصار الناس يفهمون آلية وسبب الكسوف والخسوف بكل بساطة بواسطة العقل الإنساني الذي أراده الله أن يكون خليفته في الأرض، لأجل أن يقيم الإنسان في الأرض إرادة الله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:٣٠]. وهذا القول فيه مستقبل الإنسان كله.

هذا الانقلاب الفلكي الذي خاف الناس بداية من الاقتناع به، حتى غاليلو تراجع عنه وأقسم ويده على الكتاب المقدس أن هذه هرطقة. ومؤخرا عفا البابا عنه وقال أنه ليس هرطقيا لكونه اكتشف نظرية فلكية... وكأن بذلك يشمله غفران الله. هذا الانقلاب الفلكي تلاه انقلاب اجتماعي في تاريخ البشرية، فالناس كانوا يرون الملوك كبيرة كالأرض لا نهاية لها. والحوار الإبراهيمي مع نمرود العراقي، كما قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَآجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رِبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾[البقرة: ٢٥٨]. إلا أن إبراهيم استشهد بالفلك وقال إذا كنت قادرا على أن تحيي وتميت فإتنا بالشمس من المغرب، فبُهت الذي كفر. فهؤلاء الملوك كانوا يحيون الناس ويميتون، ولو نبحث في مورثاتنا سنجد فيها إلى الآن في أعماقنا أن الملوك والسلاطين والطغاة لهم حق أن يأخذوا أرواحنا وأموالنا في أي وقت شاؤوا، ويمنحونا إياها متى يشاؤون. وهذه مورثات من بقايا التاريخ القديم مازلنا نعيشها ونعتقد بها ولم نستطع الخروج من هذا التصور. وحال الملوك هذه كانت موجودة في كل المجتمعات، في الصين والأباطرة والأسر المالكة في أوربا. فهذا التاريخ البشري متشابه عند كل الناس وكأنهم أمة واحدة يخضعون للقوة والعضلات وليس لدماغ الإنسان القادر على التفكير وربط الأسباب بالنتائج.

فالانقلاب الاجتماعي جعل من هؤلاء الملوك، الذين كانوا يحيون ويميتون، كالثدي في ذكر الحيوان: عضو ضامر لم يعد له الفعل وإن بقي له الأثر، فلم يعد لهم هذا السلطان، والسلطات تحولت إلى الشعوب. ولكن هذا التحول لم يصل إلينا نحن في البلدان العربية، لأن الملوك لازالوا يحيون ويميتون. كذلك فإن هذا الانقلاب الاجتماعي لا ينتقل بسرعة، فهو يأخذ وقتا طويلا. فمن اليوم الذي أُحرق فيه برونو إلى يومنا هذا مرت المجتمعات البشرية بالكثير من التحولات والثورات كالثورة الفرنسية. وكان هذا ناجما عن تلاقح ثقافات الشعوب التي كبرت كأمم ولم تعد جماعات وإمارات صغيرة. هذا ما يمكننا تسميته بالانقلاب الاجتماعي حيث ولى دور السلطان وأصبحت الشعوب

تناضل للمشاركة بصنع القرارات السياسية. وقد كان أحمد شوقي من المتنبئين بهذا حين خاطب الملك فؤاد الأول بمناسبة الدستور قائلا:

زمان الفرد يا فرعون ولى ودالت دولة المتجبرين
وأصبحت الرعاة بكل أرض على حكم الرعية نازلين

إذن ليس أمر تطور المعارف والعلوم مقتصرا على علم الفلك، بل هو يشمل كل جوانب حياة الإنسان. فقد اكتشف هذا الإنسان النار واستخدمها، واستأنس الحيوان، وتعلم الزراعة، واخترع الصناعة والكتابة والورق. كل هذا بسبب مقدرة الإنسان، دون سائر المخلوقات، على الفهم وامتلاكه العقل والحكمة التي مكّنته من ربط الأسباب بالنتائج. وكان بحاجة للغة واختراع الكتابة والقراءة ليتمكن من تكوين تصورات له وللعالم، وليتبادل التصورات والأفكار مع الآخرين. لهذا فإن للغة قيمة كبيرة جداً، ومن هنا نفهم أهمية اللغة وضرورتها. فلا قيمة للأفكار والمفاهيم إن لم تكن هناك وسيلة لنقلها، كذلك بالمقابل لا قيمة للغة إن لم توجد مفاهيم، فكلاهما ضروريان. إلا أن المرجع الأساسي ليس الكلمات ولا اللغات بل هو مصدر المعلومات الخارجية. فإذا اختلفنا في فهم الشمس فالمرجع ليست اللغة، بل الشمس بذاتها هي مرجع فهم حقيقتها. فليس لهذه الشمس، التي لها أسماء مختلفة على قدر لغات العالم، غير حقيقة واحدة وقانون واحد يحكم كل الشموس والنجوم، قانون لا يتغير ولا يتبدل حتى تبدل وتغير فهم البشرية له. فسنن الكون ثابتة.

كل الكائنات البشرية تخرج من بطون أمهاتها لا تعلم شيئاً، فلا يولد أحد له لغة خاصة ولا دين خاص، وإنما يُأخذ هذا من المجتمع الذي ولد فيه. وكل طفل قابل أن يتعلم أي لغة ويدين بأي دين. وهنا ينبغي أن نفهم معنى اللغة ودورها في نشوء وتطور العلم والدين.

ومع أن سنن الطبيعة ثابتة واحدة في كل مكان، لأن الكون كله ذو طبيعة واحدة، ومع ذلك احتاج الإنسان لوقت طويل جدا لإنجاز معارفه للكون، وأن يطور معارفه الخاطئة السابقة، وكان كل من هذه المعارف ينبني على سابقه. كذلك فقد اختلف الناس في معرفتهم وتفسيرهم ظواهر الكون. وهذا ينطبق أيضا على معرفة الإنسان لذاته، وإدراكه أنه أخطأ في فهم هذه القوانين الاجتماعية كما حدث في فهمه للطبيعة. ولا بد من فهم قوانين الإنسان لكي يتمكن الناس من تسخيرها هي أيضاً إلى الأفضل. ولكن هناك شيء يختلف فيه الإنسان عن الكون وهو أن الإنسان يمكنه أن يكذب ويكتم العلم ويكتم الحق بخلاف الأمور الأخرى، فالكهرباء مثلا لا تكذب ولا تكتم طبيعتها. وينبغي أن نتذكر أن إمكانات الإنسان لا تولد مع الإنسان وإنما يتعلمها، فيمكن أن يتعلم الإنسان القراءة والكتابة ويمكن أن يُترك بدون تعليم فيبقى طوال حياته أمياً.

إن الإنسان تكلم وتعلم الكلام منذ زمن بعيد وسحيق، وصار يمكنه أن يضع الأسماء للأشياء. ولهذا يقول القرآن إن آدم صار قادراً على وضع الأسماء ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ﴾ [البقرة: ٣١]، ولكن لم يقل أن آدم أُنزل عليه كتاباً، لأن الكتابة دخلت حياة الإنسان متأخرة. وبدخول الكتابة حياة الإنسان انقسم تاريخه إلى ما قبلها وما بعدها. والله لم يُنزل كتاباً حتى تعلم الناس الكتابة ﴿ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ [الأعلى: ١٩]. ولهذا فإن لكلمة الإنجيل «في البدء كانت الكلمة» مغزىً كبيراً، وكذلك القرآن كان أول كلمة توجه إلى محمد: اقرأ. وللإنسان قدرة الفهم، وجاء في التوراة: «أنا الفهم لي القدرة».

هذا التطور للقراءة والكتابة خلق تحولا في تاريخ الأفكار حيث كانت تموت بموت أصحابها، فصارت بفضل الكتابة خالدة لا تموت، وصار تطورها متسارعا بفضل تراكمها وتبادلها. والآن بفضل هذا دخل الإنسان عصر المعلومات. وزاد الفهم خلال هذا الزمن، فتعلم الإنسان تسخير الكون. وكل شيء يكتشفه الإنسان أو يخترعه أو يتعلمه يصير مُلكاً لكل البشر. فالنار صارت ملكاً لكل البشر وصار في كل بيت مطبخ فيه نار، وكذلك شأن الزراعة وتربية الحيوان والقراءة والكتابة ...الخ.

أردت من عرض هذه النظرة التمهيد للقول أن الدين علمٌ، وكل شيء يصير علما يصير عالميا. فعلم الفلك الذي تحدثت عنه لم يكن سوى خيالا عند الناس ومعرفة بعيدة عن المنطق، ليصير فيما بعد علما دقيقا. ولمّا عرف الإنسان قانون الأفلاك تمكن من اختراع واستخدام أقمار صناعية تمكننا من الاتصال بعضنا ببعض حول الكرة الأرضية كلها. هذه المعرفة العلمية احتاجت لجهود كبيرة حتى تصبح علما دقيقا. وأن أول من انتبه إلى حقيقة حركة الأجرام لم يتجرأ على البوح باكتشافه. كذلك أعتقد هو حالي بمحاولتي تبيان أن الدين علم. وقد واجهني مرة شخص كان حاضرا في محاضرة قلت فيها هذا الرأي فقال أنت تحاول أن تجعل من الدين علما وهو ضد العلم، وهذان لا يمكنهما الاتفاق. لكنني مازلت أسعى في سبيل هذا الرأي آملا في أن أوفق إلى ذلك، اعتقادا مني أن الناس، حتى لو أنكروا بعض الأشياء فإنهم يألفونها عندما تتكامل وتترسخ. فالقوانين التي تحكم الكون مثل الجاذبية، والتعادل بين قوة الجذب وقوة النبذ، كذلك أيضا عمر الأرض وعمر الشمس، كلها أمور لم تكن معلومة رغم أنها كانت موجودة دوما أمام أعيننا. لم تكن معلومة من قبل العقل الإنساني، هذا الروح الذي نفخه الله في الإنسان، وبهذه الروح يفهم سنن الكون، وعندما يتمكن من فهم هذه السنن فإن الكون يتسخر له. فحتى في السفر الأول سفر التكوين جاء فيه مخاطبا البشر: أخضعوا الكون وتسلطوا عليه. وكذلك جاء في القرآن الكريم: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٣].

وملَكة التفكير هذه في العقل الإنساني هي الخلق الآخر، كما قال تعالى عن الإنسان:

﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤]. في التوراة في سفر الأمثال «أنا الفهم لي القدرة ... ثمري خير من الذهب والإبريز وغلتي خير من الفضة المختارة وكل جواهرك لا تساويها». والإنسان هذا الذي فيه من روح الله، وكلنا فينا من روح الله، والمسيح كما يقولون هو روح الله. وروح الله هذه هي المعرفة، هي القدرة التي يمتاز فيها الإنسان عن كل المخلوقات الحية، فهو لا يتمايز عنها بعضلاته بل بدماغه. وهذا الدماغ هو أيضا من بين الأشياء التي أخطأ الناس في فهمها قبل تطور العلوم ومعرفة دور الدماغ. فلم يكن الناس يعرفون عمله وأنه هو الذي يقوم بعملية التفكير وبربط الأسباب بالنتائج، بل كانوا يعتقدون أن هذه المهام من أعمال القلب، وحتى القرآن قال ذلك: ﴿قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا .... لا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]. ولم يدرك البشر أن القلب مضخة فقط إلا لاحقا. وتغير هذه المعرفة كانت عن الطريق العلم، ولا يمكننا التمسك بفهمنا القديم لمجرد أن هذا القول جاء في القرآن. فقد مكّننا العلم من نقل قلب إنسان إلى آخر ولم يتغير فيه شيء. كذلك فإن الدماغ هو الذي يحمل التاريخ، ليس تاريخ الفرد وحده بل تاريخ المجتمع وتاريخ الإنسانية.

ويمكن للدين أيضا أن يتطور كما تطورت معلومات الإنسان. ففيما مضى كان الإنسان يأكل لحم الإنسان ويقدم القرابين البشرية، ولم تكن قرابينه من الأعداء فقط بل من أحب الناس إليه. وهذه مبيّنة في قصة إبراهيم ومن سيكون الذبيح من أبنائه: إسماعيل أم إسحاق.

والمسلمون الذين لم يدركوا أن الإنسان وصل إلى إلغاء القرابين البشرية يقولون بقتل المرتد، ولم يدركوا أن هذا هو مغزى الحج. بل منذ مئتي سنة وصل الإنسان إلى إلغاء الإعدام، حين ابتكر الديمقراطية. والديمقراطية لا تتحقق في المجتمع إلا إذا آمن كل الفرقاء بنبذ القتال والتقاتل من أجل السلطة، واللجوء بدلا من ذلك إلى الاحتكام للعقل، والقبول بالربح والخسارة. فمن يُقنع الناس أنه سيكون خادماً لهم وأنه سيقدم لهم أفضل الخدمات، سيقبلون به خادماً لهم لمدة محدودة لا تزيد عن عشر سنوات، وإذا تكرر انتخابه فلمرة أخرى فقط. وهذا حدث جديد وكبير في تاريخ البشرية وخلق جديد في تاريخ الإنسانية وقابل أن ينمو ويعم العالم، وعلى أساسه اتحدت أوروبا الآن، وكفّ الأوروبيون عن إرسال جيوشهم لفتح بلدان جيرانهم كما فعل نابليون وهتلر.

إن ابتكار الديمقراطية أعجب من كل الكشوفات في الطبيعة المادية، لأن فكرة الديمقراطية متعلقة بسنن الإنسان القادر على الصدق والكذب، وهو وحده الذي يتساءل عن القبل والبعد.

وبحسب الكتب السماوية فإن الكون لم يتوقف خلقه بل لا يزال يُخلق ويزداد في خلقه، وهذه الزيادة دائماً نحو الأفضل. والأفضل ينسخ الأقل فضلاً، وكلما توصل الإنسان إلى كشف نافع بجهد أقل وزمن أقل ونتائج أفضل نسخ ما قبله.

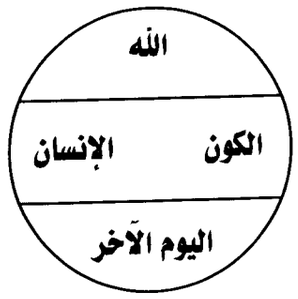
وأنا ذكرت كلمة سفر الأمثال «أنا الفهم لي القدرة وغلتي خير من الذهب والإبريز والفضة المختارة وكل جواهرك لا تساويها» وهكذا في سفر التكوين «هوذا الإنسان ... قد صار عارفاً الخير والشر حيث أكل من شجرة المعرفة والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضاً ويحيى إلى الأبد ... وليهب سيف متقلب لحراسة شجرة الحياة». ولما خلق الله الكون في ستة أيام قال للإنسان اخضعوا وتسلطوا. وفي القرآن موجودة هذه المعاني ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يشاء﴾ [فاطر: ١]، ﴿وَيَخْلُقُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٨]، ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأرض﴾ [الرعد: ١٧]. وما ينفع كل الناس وليس بعض الناس. والكتب السماوية كتب مستقبلية، وسيتحقق في هذه الدنيا من الإخضاع والتسلط على قوة الطبيعة المادية مما سيمكّن الإنسان من عيش حياة أفضل في هذه الحياة الدنيا.

وعلى هذا فللإنسان، بحسب الكتب السماوية، آخرتان: آخرة في هذه الدنيا تتمثل في القدرة على معرفة الخير والشر، وتَغلُّب الخير على الشر. والآخرة الثانية أكبر، وهي ما بعد هذا الكون، وستكون في الجزاء بالعدل والإحسان بموازين القسط ولا يظلم أحد شيئاً.

ومواضيع الكتب السماوية أربعة:

الله خالق الكون والإنسان. وهذا الكون ليس عبثاً بل له هدف وغاية، والغاية الكبرى والمنتهى الأعظم هو اليوم الآخر، الآخرة الكبرى.

ومخطط مواضيع الكتب السماوية يمكن تصويره وكتابته على هذا الشكل:



الله واليوم الآخر عالم الغيب، ولكن الدليل على الله واليوم الآخر هو الكون والإنسان. وإذا كان الإنسان يضع الأسماء لاستحضار المعاني، كأسماء الكائنات وأسماء الأشخاص، فالله وضع الكون كله رمزاً لمغزى الوجود، وضعه مسخّراً للإنسان ودليلاً له على أن الكون ليس عبثاً، وأن الإنسان ليس عبثاً.

والإنسان هو الخلق الآخر، آخر المخلوقات، يمتاز بقدرة الفهم وتفسير ظواهر

الكون، وتفسير ذاته وقدراته التي تتعاظم وتتراكم. وهذا شيء مُشاهَد وليس من عالم الغيب بل من عالم الشهادة.

وكما في التوراة «أنا الفهم لي القدرة» يقول القرآن عن قدرة الفهم أنه روح من الله نفخه في الإنسان. وبقدرة الفهم تَسَخَّر للإنسان الكون كما يقول سفر التكوين عن الكون «اخضعوا وتسلطوا»، يقول القرآن ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٣].

والإنسان بقدرة الفهم كشف سنن الوجود بل وصل إلى تقدير الزمن الذي بدأ فيه الوجود (الكون)، والذي سموه الانفجار العظيم الذي جرى قبل نحو ٢٠ ملياراً من السنين. وبقدرة الفهم نسخ أي معرفة تَبيّن له أنها خاطئة، ومن هنا كان لا إكراه في الدين أي لا إكراه في تصورنا للعالم. بما في ذلك علوم الاجتماع وابتكار الديمقراطية التي هي أعجب من القطار وأعجب من الطيارة. فالديمقراطية هي العدل والمساواة ونبذ العنف في السياسة واللجوء إلى العقل. لهذا وصلوا إلى لا إكراه في الدين حين قالوا بـ«حرية العقيدة»، لأن الإكراه ضد «روح الله»، وضد الفهم وضد العقل. فبالإكراه لا يعطيك الإنسان إلا النفاق والكذب، أما قلبه وروحه لا تخضع إلا بالإقناع. والإنسان مثل الكهرباء له قوانينه، فكما الكهرباء لا تنتقل عبر الخشب كذلك للإنسان قوانينه التي تحكم ألا يكون التعامل معه بالإكراه، بل بالإحسان إليه وبإقناعه، وبذلك يمكن أن يعطيك روحه وماله.

ميشيل فوكو يقول: «إننا نخضع لقواعد لعبة خاسرة إننا لا نستطيع أن نقول أننا أحرار إلا إذا اعترفنا بأننا مقيدون»، فلسنا أحراراً أن نتعامل مع الكهرباء إلا بقوانينها، وعندما نخرج عن قوانينها تصعقنا وتحرقنا، أما إذا تعاملنا معها بقوانينها يمكننا أن نسخّرها بطرق لا نهائية. وكذلك الإنسان ينبغي التعامل معه بقوانينه، فالناس اكتشفوا أن الاعتقاد لا يكون بالإكراه، لهذا كانت حرية الاعتقاد. ولذا كان لا إكراه في الدين يعني لا إكراه في الإيمان بالله، ولا إكراه في الإيمان باليوم الآخر. إن مقولة لا إكراه في الدين فتحت أبواباً لأديان لا نهائية، وأغلقت باب فرض العقيدة والدين بالإكراه على الناس. إنها تسمح لك بالإيمان بأي شيء ولكن لا تسمح أن تفرض إيمانك بالقوة والإكراه على الآخرين. أقنعهم وخذهم كلهم، ولكن ليس بالإكراه بل بالإقناع، وهذا هو جوهر الديمقراطية. هذه الحقيقة الكبيرة وصل إليها الدين مبكراً، فمنذ قصة ابني آدم، فإن الفاشل لجأ إلى القوة والناجح رفض استخدام القوة، وقَبلَ أن يموت ومعه عقله على أن يدخل في صراع جسدي. هذه قصة ابني آدم في سفر التكوين وهذه قصة ابني آدم في سورة المائدة في القرآن: ﴿لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [المائدة: ٢٨]. معناها أنا لا أطيعك وأدخل معك في

نزاع جسدي، فأنا صار لدي عقل. والآن فقد حققت الديمقراطية هذه الفكرة، فهي تنبذ العنف، وتشترط الالتزام بالعقل حتى الموت، وبالعقل تنتصر. والاتحاد الأوربي الآن هو آية ودليل على لا إكراه في الدين، ولا إكراه في السياسة، ولا إكراه في الزواج، ولا إكراه في البيع والشراء.

في البداية آمن الأوروبيون بالفهم وبقدرة العقل، وبذلك ابتكروا الديمقراطية على أن تحقق المساواة وحرية الرأي وحرية الإقناع والامتثال للعقل، وعلى أن تدار السياسة بالعقل وليس بالسلاح وبالاغتيال والغدر، بل بالصدق والأمانة. بل وبلغ الأمر إلى قلب الموازين في تاريخ الإنسان، فما عادوا يرسلون جيوشاً لفتح البلدان، بل تأتي البلدان إليهم وتقول لهم اقبلونا معكم. هذا الصنع هو من مصنوع الله، فالله صنع العقل والعقل ألغى الحرب وألغى حكم الإعدام، و«وضعت الحرب أوزارها» فلا يمارسها إلا الجهلة والخبثاء الذين يستغلون جهل الجاهلين. أصحاب الإتحاد الأوربي هم الذين اهتدوا إلى الصراط المستقيم وسلكوا طريقه، فاهتدوا إلى مجتمع بشري لم يُخلق مثله في التاريخ الماضي للبشرية. فصحيح في الماضي كانت روما أوسع مملكة، ولكن كان لأهل روما فقط حق التمتع برؤية المجالد في المدرجات الرومانية. أما الآن فالاتحاد الأوربي يُصنع بالعقل البشري، وبكلمة السواء، وبالعدل، وبالقسط الذي هو رسالة الأنبياء جميعاً: في القرآن ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، هذا هو معنى التوحيد «الرب إلهنا رب واحد»، هكذا في الإنجيل والتوراة، والقرآن يقول «قل هو الله أحد». التوحيد هو أن خالق الكون والإنسان واحد، والذي وضع قوانين الكون واحد. فقانون الجاذبية في الكون واحد، وقانون الكهرباء واحد، وحقيقة الإنسان واحدة، والقانون الذي يبقي الأفلاك في مداراتها هو العدل والمساواة بين الجذب والطرد. وكذلك فالقانون الذي يبقي المجتمع سليماً هو العدل والمساواة. وهذا ما فعله الاتحاد الأوربي بين دوله، فلم يقم على أساس أن ألمانيا أو فرنسا أو أي بلد آخر فوق الجميع، بل على أن ألمانيا وفرنسا مثل الجميع.

الله لا يفرض دينه بالإكراه والقوة: ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]. ولكن المشكلة الكبرى أن أهل الأديان لا يقبلوا أن يكونوا مثل الآخرين، فهم يرون أنفسهم وحدهم أبناء الله. لكن هناك فرق كبير بين المسيح والإنجيل وبين الثورة الفرنسية وحقوق الإنسان، المسيح والإنجيل يقولان شمس الله تشرق على الأخيار والأشرار، وأحبوا أعداءكم وأحسنوا إلى الذين يسيئون إليكم، ولكن الثورة الفرنسية قامت على الدماء، وأعطت للمضطهدين في العالم حق تقرير المصير بقتل المستبدين والمستعمرين بكل الوسائل.

الأنبياء قالوا لا تقاوموا الشر، ولكن بالمقابل لا تتعاونوا مع الشر. هكذا في

الإنجيل وهكذا في القرآن «وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان». ولكن أتباع الأنبياء آمنوا بالقوة الجسدية وأدواتها ولم يؤمنوا بعقل الإنسان، فقتلوا وأحرقوا أصحاب الأفكار المخالفة. الله والأنبياء حموا الأفكار جميعاً: ليهلك من هلك هلاكاً طبيعياً وليس بقتله. الله والأنبياء تحدوا القوة المادية بالقوة الروحانية (أي العقل). والروح هو العقل الذي نفخه الله في البشر. لهذا قال الأنبياء جميعاً لأقوامهم ﴿وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَى مَا آذَيتمونا﴾ [إبراهيم: ١٢]، ﴿وقَد افْتَرَيْنَا عَلَى اللّهِ كَذِباً إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُم﴾ [الأعراف: ٨٩]. وهكذا كان الحوار بين إبراهيم وأبيه ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي﴾ [مريم: ٤٣]، قال آزر أبو إبراهيم في الجواب ﴿أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي﴾ [مريم: ٤٦]، فكان جواب إبراهيم ﴿قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي﴾ [مريم: ٤٧]. هكذا كان نبأ ابني آدم، وهكذا كان سقراط قبل الموت ولم يرهب وتحداهم.

الإتحاد الأوربي مولود جديد. وإن كانوا لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر إلا أنهم آمنوا بسنن الله، وآمنوا بإمكان صُنع مجتمع ليس فيه حرب ولا إعدام، ويحاولون القضاء على الفساد. فالكون يتسخر لمن يكشف قوانينه، والإنسان أيضاً يتسخر بقوانينه، وهو قادر على أن يؤمن بالعدل والإحسان. وأعظم تنمية هي تنمية العدل والإحسان، فبالعدل تستوي الأمور، وبالإحسان يتحول العدو إلى ولي حميم. لم يعد هذا فكراً طوباوياً غيبياً خوارقياً، وإنما علم بكل معنى الكلمة. وأفكار الإتحاد الأوربي ستعم العالم وسيتحول إلى أحسن. والذين يقولون بأن الحرب والعنف أمور فطرية في الإنسان، سيظهر خطؤهم وسيحقق الله علمه بالإنسان، الذي استخلفه في الأرض على الرغم من تهمة أنه سيجعل في الأرض «الفساد وسفك الدماء».

أنا أحياناً أقول اقرؤوا القرآن كرواية تعرض رؤية الكون والإنسان، وفيها مجرد أشخاص يتكلمون.

الرواية تبدأ لمّا كان الإنسان مشروعاً لم يولد بعد، وحينما أعلن مؤلف الرواية أنه سيجعل في الأرض خليفة قال كل الذين سمعوا هذا، مستنكرين إسناد هذه المهمة للإنسان، «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء...»، قال: إني أعلم ما لا تعلمون».

علمُ الله في الإنسان الذي لم يعلمه أحد من الخلائق بدأ يتحقق خلال التاريخ، على أساس العلم. والإتحاد الأوربي ليس غير خلق جديد على أساس العلم، أنجزه وقام به خليفة الله في الأرض.

ويقول مؤلف الرواية الكونية وموجد الإنسان في هذا الكون عن الآفاق (الكون كله) والأنفس (البشر): ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا*فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا*قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا*وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ٧-١٠)

وطبيعة خليفة الله في الأرض أنه يخطئ ويصحح الخطأ. وأما الفجور هو الخطأ، وكل خطأ له عواقب سيئة. أما التقوى فهي ترك الخطأ واجتناب العواقب السيئة. وهذه هي طبيعة الإنسان، فهو يتعلم من خطئه بأن لا يعود إليه أو يكرره.

ولهذا لما نتعلم تاريخ الأخطاء لا نكررها، فنترك السيئات ونصنع الحسنات. فالسيئات عاقبتها وخيمة، وأما الحسنات بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف وأضعاف أكثر: كمثل حبة أنبتت سبع سنابل، في كل سنبلة مئة حبة، والله يضاعف لمن يشاء، والله واسع عليم.

من المعروف أن الأوربيين ذبحوا بعضهم في حروب من كل الأنواع، بدوافع مذهبية ودينية وقومية، من خلال حروب محلية وعالمية. وفي النهاية تعلموا من الفجور، ومن خسائر الفجور، أن يقبلوا كلمة السواء والإحسان، ويقبلوا العدل والإحسان. ولكن مازال الجميع يخافون من العقل ويحنون إلى القوة الجسدية والقوة المادية ولا يثقون بالعقل وينسون موعظة الإنجيل: لا تخافوا من الذين يقتلون الجسد ولكن خافوا من الذين يقتلون الروح، فالذين يخافون العقل يقتلون العقل.

وهناك من قال إنه يمكن أن تخدع الناس كلهم بعض الوقت ولكن لا يمكن أن تخدع كل الناس كل الوقت. كذلك فإن الأفكار تولد، كما يولد الإنسان ضعيفاً عاجزاً، تحتاج إلى رعاية وحنان الأم. والتاريخ يَصنع من الفجور التقوى، والله غالب على أمره، يريدون أن يطفئوا نور الله، ويأبى الله إلا أن يتم نوره، وسيأتي نصر الله والفتح، وسيدخل الناس في دين الله أفواجاً، وأول الغيث ولو تراجعوا فسيأتي الله بحملة النور والوعد الحق.

ومن دون الإيمان بالله واليوم الآخر لا يمكن أن يكون لهذا الكون معنى، وهذا المعنى عميق وكبير ومُشَاهد، أما الله واليوم الآخر فمن الغيب.

ولو رأى إبراهيم عليه السلام الإتحاد الأوربي وإلغاء حكم الإعدام لقال هذا هو مبتغى العالم. فمن أجل هذا الهدف قُتل الأنبياء وقُتل الآمرون بالقسط من الناس. وعندما تتحقق الديمقراطية في هيئة الأمم المتحدة سيكون ذلك الفوز الأكبر، ويوم الزينة الحقيقي. وهذا التحدي صار ممكناً لأن حق الفيتو باطل، ولا يمكن أن يجتمع الفيتو مع الحق لأن الفيتو مناقض لحقوق الإنسان الحقيقية التي هي نتيجة لأدائه للواجبات. ولأن حق الفيتو قدوة وداعم لكل الدكتاتوريات الصغار فهو بذلك يعيق نمو العالم. وإذا كان نيتشه يقول عن الله إنه الكذبة الكبرى، ويقول أيضا أن الله مات على يديه، إلا أن الله لم يمت، ولكن الذي مات هو ما كان في أذهانهم. إنه بسبب الاعتقاد بموت الله وموت الإنسان أيضاً حلَّ اليأس المبين، وهذا اليأس ما هو إلا الكفر بأن هناك حق يسعى إليه العقل، وهذا الكفر هو العدمية الحديثة. إلا أن العقل البشري لا يمكنه القبول بأن الكون عبث وأن الإنسان عبث.

لفهم هذا الموضوع الذي نحن بصدده هناك طريقان: طريق العلم والعقل، وطريق الدين. علينا أن نفهم بطريق العلم والعقل.

ما أريد قوله من كل هذا أننا يجب أن نعود إلى عقلنا في تفسير الظاهر حولنا والحكم عليها، الظواهر الطبيعية والاجتماعية على حد سواء. وعقلنا يجب أن نبنيه على مكتشفات العلوم ومنجزاتها وليس على السحر والخرافات. وبالتالي يمكننا أن نفهم كيف انتهت الحروب الكبرى في العالم، وكيف انطلقت اليابان بعد خسارتها الحرب ودمارها بالقنابل الذرية، وكيف هي حال الجزائر التي دفعت مليون شهيد لتنال الاستقلال، الذي يمكنها لحد اليوم من الخروج من حكم العسكر ولو كانوا يحكمون من خلف الكواليس، وربما لو لم تدفع هؤلاء المليون شهيد ولم تستقل لكانت الآن ضمن الإتحاد الأوروبي.

من الآلام يتعلم الإنسان ألا يكرر آلامه. أنا لست يائساً من الإنسان الذي وصل إلى ما وصل إليه. وسيأتي يوم يتم فيه القضاء على الفساد وسفك الدماء. وبعد أن كان الإنسان يأكل لحم الإنسان ويقدم القرابين البشرية إلى الله، سيكشف أن الله لا يحتاج أن يقدم إليه قرابين بشرية، وأن العيد الأكبر هو اليوم الذي تلغى فيه القرابين البشرية وإراقة الدماء، وليهلك من هلك عن بيِّنة، ويحيى من حيي عن بينة.

يسعدنا أن نكون شاهداً بالحق مبشراً بالحق، ومعنا كل المبشرات بأن علم الله يتحقق على أيدي البشر. ونرجو أن نكون من المساهمين لحيوات أفضل في الدنيا، وفي آخرة الدنيا، وآخرة الآخرة الكبرى. والمجد لله وعلى الأرض السلام وللناس المسرة.

جان داية

علمانيو بلاد الشام المسلمون في عصر النهضة

ليس في أدبيات المؤرخين والباحثين إجماع على تحديد صارم لتاريخ بداية عصر النهضة ونهايته، وإنجازاته، وخصوصياته في العالم العربي ومقارنته بعصر النهضة في فرنسا مثلاً، ناهيك بالتساؤل حول ما إذا كانت كتابات الرواد وأعمالهم تستحق تسمية «عصر النهضة»، إذا اعتبرنا أن مبدأ فصل الدين عن الدولة هو أحد المبادئ الأساسية للمشروع النهضوي. أحد التحديات الذي أعتمده في هذا البحث السريع وفي الأبحاث السابقة، هو الذي يميز مثلاً بين عصر النهضة في بلاد الشام وعصر النهضة في مصر، انطلاقاً من وجود بضعة عصور نهضة في العالم العربي، حيث يتميز كل واحد منها بخصوصية، بدءاً بتاريخ ولادته، ومروراً بالمعضلات التي عالجها، وانتهاء بالمنهج الذي اتبعه الرواد. ثم إن عصر النهضة في سورية الطبيعية الغربية، التي يسميّها المصريون بلاد الشام، ليس سوى «فجر النهضة» بالمقارنة مع عصر النهضة في ألمانيا أو فرنسا أو المملكة المتحدة. وإذا أخذنا العلمنة معياراً لمشروعية التسمية، نجد أنها كانت حالة فكرية واجتماعية مستمرة ومتنامية، ما لبثت أن تحولت إلى أحد البنود الأساسية في دساتير وأعراف الدول الأوروبية وغيرها. في حين كانت، وما زالت عندنا، شعلة محصورة بيد النخبة، يشع نورها حيناً ويخفت في معظم الأحيان، خصوصاً في هذه الأيام. ومع ذلك، فقد اعتمدت مصطلح «عصر النهضة» انطلاقاً من نهج الخطأ الشائع الدارج في ربوعنا.

وعلى ضوء ما تقدم، أرى أن عصر النهضة في بلاد الشام قد وُلد في العام ١٨٤٦ بولادة باكورة الجمعيات الثقافية في عموم العالم العربي، والتي أطلق عليها مؤسّسوها، ومنهم المعلّم بطرس البستاني والشيخ ناصيف اليازجي والمستشرق كورنيليوس فانديك، اسم «مجمع التهذيب». وأرى أيضاً أن عصر نهضتنا في بلاد الشام، المولود منذ ١٦١ سنة، ينقسم إلى ثلاث مراحل، الأولى تبدأ في العام ١٨٤٦ وتنتهي بنهاية الاحتلال العثماني في العام ١٩١٨؛ والثانية تبدأ في العام ١٩١٩ بُعيد احتلال الإنكليز لفلسطين وشرقي الأردن واحتلال الفرنسيين للجمهوريتين السورية واللبنانية؛ أما الثالثة والأخيرة فتبدأ منذ اليوم الأول للعهود الاستقلالية في لبنان مثلاً في العام ١٩٤٣ وهي مستمرة حتى هذه اللحظة.

ثمة أمر هام لا بد من التنويه به قبل إلقاء الضوء على علمانية الكواكبي، وهو أن اعتناق مبدأ فصل الدين عن الدولة والجهر به واتخاذ موقف على ضوئه، أمر بالغ الصعوبة بالنسبة للمسلمين. ويعود ذلك إلى الرأي الغالب، لا الوحيد، بأن الإسلام دين ودولة. من هنا سرّ رجحان كفة عدد العلمانيين المسيحيين في بلاد الشام على كفة عدد المسلمين العلمانيين، خصوصاً في المرحلة الأولى، حيث كان السلطان العثماني خليفة، وكان الدين في نظام السلّطنة متداخلاً في السياسة، دستورياً وعرفياً. لذلك، آثر المسلمون العلمانيون تجنّب امتطاء مركب العلمانية الخشن، مخافة نبذهم وتخوينهم، والاكتفاء بالتعاون مع العلمانيين المسيحيين عبر المؤسسات التربوية. التعليمية كالمدرسة الوطنية للمعلم بطرس البستاني، أو المؤسسات الإعلامية المحصورة آنذاك في الصحف كـ«حديقة الأخبار» لخليل الحاوي و«لسان الحال» لخليل سركيس و«التقدم» ليوسف الشلفون، والتي ترأس تحريرها أديب أسحق، و«الزهرة» ليوسف الشلفون و«النحلة» للدكتور القسيس لويس صابونجي و«الجنان» و«الجنة» للمعلم بطرس البستاني وابنه البكر سليم، إضافة إلى الجمعيات الثقافية كـ«الجمعية العلمية السورية»، التي تأسست في العام ١٨٦٨. والذين حاولوا الخوض في العلمانية في الحقبة العثمانية، توجّوا مقالاتهم بأسماء مستعارة. وتدليلاً على مدى خشونة مركب العلمانية بالنسبة للمتنورين المسلمين في تلك الحقبة، أنوّه على سبيل المثال، بالحوار التصادمي الذي جرى بين «مسلم حر الأفكار» والإمام محمد رشيد رضا.

قال «مسلم حر الأفكار» في جريدة «المقطم» القاهرية العدد الصادر في ٤ آب ١٨٩٩: «ههنا بحث لا بد لي أن أطرقه ولو كان قوم يخالفونني فيه، وهو أنه يجب على الخاصة من أن يعلّموا العامة التمييز بين الدين والدولة. لأن هذا التمييز أصبح من أعظم مقتضيات الزمان والمكان اللذين نحن فيهما». ذلك أن «الغرض المقصود من الدولة، والغاية التي تسعى إليها في زماننا هذا، هي غاية دنيوية محضة، وأعني بها تأمين الناس على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم وسن الشرائع العادلة لهم وإنفاذها فيهم. وأما الدين، فالغاية المقصودة منه واحدة على اختلاف الزمان والمكان، وهي صلاح في هذه الدنيا، حتى يدخلوا جنات النعيم في الآخرة». وحدد الكاتب الدين في مكان آخر من مقالته بأنه «الصلة بين الأفراد الذين يدينون به وبين خالقهم. ولكل إنسان دينه. و"لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة"». ردّ رضا على الكاتب الإسلامي العلماني بعنف في مجلته "المنار" في ١٢ آب ١٨٩٩، حيث قال: «ظهر في "المقطم" قول جديد في مقالة نسبت إلى "مسلم حر الأفكار"، لم يتابع به قائله مسلماً، ولن يتابعه عليه مسلم، لأنه ناسف لبناء الدين الإسلامي ومقوض لعمود بنائه، وهو زعم أن الدين والدولة أمران متباينان يجب أن ينفصل أحدهما عن الآخر. ولقد وجِد للإسلام أعداء اجتهدوا في

كل عصر بمحوه أو إضعافه. منهم من حاول إفساد العقائد بالتأويل ومنهم من وضع الأحاديث الكاذبة. ولكن مجموع مفاسدهم ومضراتهم لن تبلغ بعض ما يرمي إليه هذا القول الخبيث الذي لم يخطر في بال إبليس. فهو أبلغ قول يشير إلى أحكم رأي لمحو السلطة الإسلامية من لوح الوجود. قاتل الله قائله، ولا كَثّر فيمن يدّعون الإسلام من أمثاله». رد «مسلم حر الأفكار» على الرد في المقطم، ٢٠ آب ١٨٩٩، فقال: «يعيّرني "رضا" بقوله عني: يصف نفسه بأنه مسلم حر الأفكار، وما جاءت حريته إلا من رق الكفار. فمن هم الكفار الذين يعنيهم؟ الأوروبيون الذين يعيبني على الدرس في مدارسهم. أم الإنكليز المحتلون لهذه الديار؟ وقد قيل لي أن حضرته ليس مصرياً، بل هاجر إلى هذا القطر من طرابلس الشام منذ بضعة أعوام. وعهدي أنه لو قال في طرابلس الشام ليس للمسلمين اليوم خليفة ولا إمام، لأطارته أعاصير السخط إلى أعالي الغمام، ثم طوحت به صواعق الانتقام إلى لج البحار. فمن أين جاءته هذه الحرية في الأقوال والأفكار؟ أمن الصّلف الذي فرّق شمل الجامعة الإسلامية أم من رق الكفار؟».

ولكن، من هو «مسلم حر الأفكار»؟ إنه الإمام عبد الرحمن الكواكبي الذي لجأ سراً إلى القاهرة في أواخر القرن التاسع عشر لنشر كتاباته الإصلاحية في الدين والدولة. وحين ردّ عليه رضا بسلسلة مقالات تخوينية تكفيرية، لم يكن على معرفة به وباسمه الحقيقي. وعندما جرت حفلة التعارف بين الرجلين، بدأ رضا نشر كتاب «أم القرى» على حلقات في مجلة «المنار» والمذيّلة بأحد تواقيع كاتبها المستعارة «السيد الفراتي». وخلال نشر الكتاب، توفي الكواكبي مسموماً من قبل السلطان العثماني والخديوي المصري، فرثاه رضا في عددي أيار وحزيران ١٩٠٢ من «المنار» بكلمات موضوعية وإيجابية، ولكنه لم ينسَ التنويه بـ«المسائل التي خالفنا الفقيد فيها، وأهمها الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية».

طبعاً، لم تقتصر آراء الكواكبي العلمانية على مقالة «المقطم» الطويلة التي نُشرت على حلقتين. بل هو بدأ الكتابة حول الموضوع، ولو مداورة، في جريدته «الشهباء» عام ١٨٧٧، ثم استأنفها، مباشرة، في جريدة «المؤيد» القاهرية، وعبر كتابيه «طبائع الاستبداد» و«أم القرى». ولكن كتبه وكتاباته التي كرر فيها فعل إيمانه بمبدأ الفصل بين الدين والدولة، كانت دائماً مذيلة أو متوجة بأسماء مستعارة. ولنبدأ بآرائه العلمانية المداورة التي دشنها في افتتاحية العدد الأول من جريدته «الشهباء»، الصادر في ٢٨ نيسان ١٨٧٧. فقد أكد في مستهل الافتتاحية «أن الحامل لنا على نشر هذه الصحيفة هو محض الغيرة الوطنية والحميّة العربية على إيجاد أثر حميد في وطننا السعيد الذي طالما رأيناه محتاجاً للسان حال يُترجم عنه وإليه ويُخلص له النصح فيما له وعليه». وهو توقّع الفشل «إذا لم تعضدنا يد المساعدة في تنشيطه ورواجه ممن يشترك معنا في

الحواس من أبناء لغتنا عموماً وأبناء وطننا خصوصاً». ويتميز الكواكبي هنا عن محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، اللذَين يصرّ الدارسون على وضعهما في سلّة واحدة مع الكواكبي، رغم أنهما أصدرا «العروة الوثقى» بدافع ديني في الدرجة الأولى، ناهيك بأنهما أطلقا اسماً إسلامياً على مجلتهما، في حين سمّى الكواكبي صحيفته باسم مسقط رأسه ووطنه الصغير. وعندما لجأ الكواكبي إلى القاهرة في أواخر القرن التاسع عشر، عبّر عن رفضه لداء الطائفية وسمّى الدواء بلغة مباشرة. يقول في فصل «الاستبداد والترقي» من كتابه «طبائع الاستبداد» أن «الدين ما يدين به الفرد، لا ما يدين به الجمع». ويضيف مخاطباً أبناء حلب وعموم بلاد الشام: «قوم... أعيذكم من الخزي والخذلان بتفرقة الأديان، وأعيذكم من الجهل، جهل أن الدينونة لله وهو سبحانه ولي السرائر والضمائر، ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة... يا قوم، أدعوكم إلى تناسي الإساءات والأحقاد، وما جناه الآباء والأجداد، فقد كفى ما فعل ذلك على أيدي المثيرين. فهذه أمم أوستريا وأميركا قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخة للإتحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي دون المذهبي، والارتباط السياسي دون الإداري. فما بالُنا نحن لا نفتكر في أن نتّبع إحدى تلك الطرائق أو شَبهها؟ فيقول عقلاؤنا لمثيري الشحناء من الأعاجم والأجانب: دعونا يا هؤلاء، نحن ندبر شأننا، نتفاهم بالفُصحاء، ونتراحم بالإخاء، ونتواسى بالضراء، ونتساوى في السّرّاء. دعونا ندبر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط. دعونا نجتمع على كلمات سواء، ألا وهي: فلتحيى الأمة، فليحيى الوطن، فلنحيى طلقاء أعزاء». وزرع الكواكبي في كتابه الآخر «أم القرى» العديد من العبارات المماثلة. وعلى سبيل المثال، فهو يقول على لسان «الأمير»: «أن حضرة السلطان المعظّم يصلح أن يكون عضداً عظيماً في الأمر - أي الدين - أما إذا أراد أن يكون هو القائم به، فلا يتم قطعياً، لأن الدين شيء والملك شيء آخر». وعندما قال له «الصاحب»: «ما فهمت المراد من أن الدين غير الملك وأن السلطان غير الدولة»، أجابه «الأمير»: «إن احترام الشعائر الدينية في أكثر ملوك آل عثمان هي ظواهر محضة. وليس من غرضهم، بل ولا من شأنهم، أن يقدموا الاهتمام بالدين على مصلحة الملك. وعلى فرض إرادتهم تقديم الدين على الملك، لا يقدرون على ذلك، ولا تساعدهم الظروف المحيطة بهم، حيث دولهم مؤلفة من لفيف أهل أديان ونِحل مختلفة».

وبقي الحال على ذات المنوال، أي اقتصار الجهر بالعلمنة على المسيحيين المتنورين، في حين اضطر المسلمون العلمانيون وهم قلّة، ومنهم الكواكبي، للاختباء وراء الأسماء المستعارة، حتى حل الاحتلال الإنكلوفرنسي مكان الاحتلال العثماني. صحيح أن سيئات الاحتلال الجديد كانت فظيعة وكثيرة، ولكنه لم يخلُ من إيجابيات. لعل أبرز الإيجابيات توفير حرية التعبير عن مبدأ فصل الدين عن الدولة المقرون بتوفير

الحماية للعلمانيين المسلمين. وهكذا تأسّس إبّان الانتداب الفرنسي، وتحديداً في أواخر العام ١٩٢٠، حزب سياسي في بيروت باسم «الاتحاد الديمقراطي». ينص المبدأ الثالث لهذا الحزب على الآتي، حسب جريدة «البرق» لصاحبها الأخطل الصغير في ٨ تشرين الثاني ١٩٢٠: «إن الحزب، مع احترامه لجميع الأديان على السواء، فهو لا يعترف لرجال الدين بأن ينتحلوا لأنفسهم حق تمثيل الشعب». ونقرأ في «غاية الحزب» أن الاتحاد الديمقراطي يعمل على «بث روح الإخاء بين أبناء البلاد على اختلاف منازعهم ونحلهم وتوحيد كلمتهم، وانتخاب الأكفاء لتولي المصالح، بقطع النظر عن الدين والمذهب». وانتخب المؤسّسون هيئة إدارية ضمت الماروني والدرزي والسني والأرثوذكسي والإنجيلي الخ...، وهم: الدكتور حسن الأسير، داود نحول، بدر دمشقية، الدكتور أسعد عفيش، خليل كسيب، جميل الحسامي، مخايل طراد، جميل بدران، محمد علي بيّهم، أسعد خير الله، أمين تقي الدين، جرجي نقولا باز، اسكندر البستاني، عارف كنفاني، وبولس الخولي. واجتمع هؤلاء من جديد وانتخبوا حسن الأسير رئيساً للحزب. والجدير ذكره أن رئيس الحزب هو النجل الأصغر للمُربي واللغوي الشيخ يوسف الأسير، الذي كان يدرّس اللغة العربية في مدرسة المعلّم بطرس البستاني. وهذا يعزز الرأي القائل بأن بعض المسلمين المتنورين كانوا مؤمنين بفصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية أو غير مخوّنين للقائلين به، ولكنهم لم يجرؤوا على الجهر بإيمانهم.

وكثرت الأحزاب العلمانية، خصوصاً في بيروت، وتميّزت بالعدد الكبير من الأعضاء والكوادر المسلمين، وبخاصة في الحزبين الشيوعي والسوري القومي الاجتماعي. ومن أعضاء الحزب الشيوعي المسلمين أو المتعاطفين معه الأديب المبدع والساخر عمر فاخوري. ومن أعضاء الحزب القومي الكاتب والمجاهد الحموي الشهيد سعيد العاص، وقد نوهتْ بعضويته في حزب سعادة الموسوعة الفلسطينية، الجزء٣، ص٥٥٢.

ولأن مدة المداخلات تنتهي قبل أن تبدأ، فإني أختم بأحد الرواد العلمانيين في الحقبة الانتدابية، وهو الطبيب خالد الخطيب. ولكن من هو خالد الخطيب؟ يجيب خير الدين الزركلي إنه من مواليد ١٩٠٠، ولد ونشأ في حماة، تعلم الطب في دمشق، ناوأ الاستعمار الفرنسي، والتحق بالثورة السورية عام ١٩٢٥، اعتقل في سجن أرواد ١٨ شهراً، ثم حُكم غيابياً بالإعدام. توفي عام ١٩٣٧ نتيجة المرض.

ماذا عن مفهوم العلمنة لدى هذا الحموي السني؟

في صيف ١٩٢٨، وضعت اللجنة المنبثقة عن الجمعية التأسيسية في دمشق مسودة صيغة الدستور. ولحظة وصول نسخة إلى «الجمعية الوطنية السورية» في القاهرة سارع سكرتيرها الدكتور خالد الخطيب إلى إبداء ملاحظاته عليها، وبخاصة المادة الثالثة منها التي تنص على «أن سورية جمهورية ودين رئيسها الإسلام». ويعلق هذا السني

الحموي على مضمون المادة بما حرفيته: «لعمري أن هذا التقييد في دين رئيسها، لمن المستغربات. أليست الرئاسة بانتخاب أكثرية الأمة؟ إذن فلنفترض أن أكثرية الأمة رأت في يوم من الأيام أو ظرف من الظروف، أن الصفات المؤهلة لهذا المقام متوفرة في سوري مسيحي أكثر من جميع المسلمين، وأرادت أن تنتخبه لرئاستها، أتمنعونها وهي صاحبة الشأن»؟

ويجيب الكاتب المناضل على سؤاله بقوله: «لعمري أن السوري المسيحي الذي يستطيع أن يجمع حوله قلوب أكثرية الأمة ويحملها على انتخابه لمقام رئاستها، لهو جدير بهذا المقام. ثم ليس من الحكمة في شيء أن نظهر بهذا المظهر التعصبي في وقت نسعى فيه لإقناع الذين شذوا عن الوحدة السورية من الأقليات، بهذه الحجة. فإن ذلك يزيدهم تعنتاً بشذوذهم وتمسكاً بعقيدتهم ويجعل احتمال الاتفاق بعيد المنال. لأن مثل هذا التقييد لا يمثل الإنصاف وروح المساواة الأعلى. وما دام الأمر يعود بالنتيجة إلى انتخاب الأمة، فليترك الأمر إذن على إطلاقه. ولا لزوم لهذا التقيد الذي يحول بين الأمة وحريتها المطلقة وما من ورائه إلا التفرقة، المقطم، ٥ آب ١٩٢٨.

وباعتبار أن خالد الخطيب هو رجل نهضة وبالتالي فإن كلامه عن الطائفية والعلمنة هو كلام عالم اجتماع عقائدي، فإن كلامه عن الطائفية قد دفعه إلى ركوب مركبه الخشن مرة أخرى. فتحت عنوان «الدين والقومية» كتب الدكتور الخطيب يقول: «يدّعي البعض أن النعرة الدينية هي أحفظ لكيان الأمم وأبقى على سلامتها، وأن الجامعة الدينية أمتن جامعة يلتف حولها الأقوام منشدين سعادة الحياة».

أضاف الكاتب وكأنه يرد مداورة على الأفغاني ومحمد عبده: «غير أن الأمر اليوم على العكس، فأنت ترى أن الأديان في الوجود أكثر من أن تحصى، وكل فئة تعزز دينها وتعمل على نشره وترويجه. فبينما ترى الخطيب على منبر الجمعة يدعو إلى الإسلامية، ترى القس على هيكل الأحد يدعو إلى النصرانية، والحاخام إلى اليهودية، والبوذي إلى البوذية، وهلم جرا. ولكل داع أتباع يعدّون بمئات الملايين».

ويؤكد الخطيب، في سياق مقدمة رده، على حقيقة أساسية طالما رددها روّاد النهضة السورية، بدءاً من المعلم بطرس البستاني في نشرته «نفير سورية»، وانتهاء بالزعيم أنطون سعادة في كتابه «الإسلام في رسالتيه المسيحية والمحمدية»، فيقول: «إذا نظرت نظرة إجمالية إلى الأساسات التي شُيّدت عليها أركان هذه الديانات المختلفة الأسماء، لوجدتها تستقي من منبع واحد هو تقويم اعوجاج البشر وتسييره على الصراط المستقيم ليبلغ السعادة الأبدية». ويضيف أن «كل الاختلافات التي تجدها في بعض الفروع، لا قيمة جوهرية لها».

ويستدرك الكاتب ليقول: «غير أنك مع كل ذلك تجد أن كل فئة لا تريد أن تعتقد

بصحة دينٍ غير دينها، وهذا طبيعي في حالة كهذه لم يكن تلقّي الدين فيها والانتساب إليه عن درس وتمحيص ثم تفضيل فاختيار، بل كان أمراً تصادفياً لا أكثر ولا أقل».

ويقول الخطيب هنا كلاماً واقعياً لطالما ردده الكثيرون من العقائديين العلمانيين: «خُلق المرء من أبوين مسلمين، في عائلة مسلمة، بين جيران وقوم يدينون بالإسلام، فما كاد يشب حتى وجد أن البشر يسميه مسلماً، فبقي مسلماً. وخُلق آخر من أبوين نصرانيين، وشب بين أهل وجيران وقوم نصارى، فلما دعي وجد أن البشر يدعوه نصرانياً، فكان نصرانياً. وهكذا البوذي واليهودي وغيرهما». ويؤكد الكاتب أنه «لا هذا المسلم مسؤول عن إسلاميته، ولا ذاك النصراني مسؤول عن نصرانيته». ويتساءل: «كم يا ترى عدد الذين يدرسون الأديان درساً وافياً، ثم يختارون لأنفسهم منها الأفضل عن عقيدة رسخت في أذهانهم بعد البحث والتمحيص»؟ ويجيب بحق: «إن هؤلاء قليلون في البشر».

ويعود إلى السؤال الأساسي: «هل بالإمكان، والأديان كما عرفتها على ما هي عليه من التشادّ والتضادّ، أن يدين البشر بدين واحد يجمع بين شتات القلوب ويؤلف بين الغايات، فتعم السعادة الحقيقية وتصبح المحبة مذهب الجميع؟».

يجيب الخطيب: «أن هذا بعيد الاحتمال في العصور الحاضرة». وإذن، «ليس من الصواب القول بأن النعرات الدينية أحفظ لكيان الأمم وأبقى على سلامتها، ففي كل يوم نرى الأدلة على بطلان هذا الادعاء ماثلة لأعيننا بكل وضوح».

ويضرب الكاتب مثلاً على صحة رأيه بـ«فشل الدعوة اليهودية في فلسطين، وهذا العراك الهائل المستمر بين مساعي الجمعيات اليهودية التي تبذل القناطير المقنطرة من الذهب لترويج هذه الدعوة». والفشل ناتج «عن هذا الذي نسميه: وطن، ودين، وقومية. فإن اليهودي الألماني مثلاً، مهما حاول حاخامه أن يلقنه حب الأرض المقدسة التي هي "أرض إسرائيل"، ومهما زيّن له حب التفاني في سبيلها باسم "اليهودية" فإنه لا يستطيع أن ينقص ذرة واحدة من حبه لوطنه القومي "ألمانيا" الذي ملأ جميع نواحي قلبه، وأن يحل محلها ذرة واحدة من حب أرض فلسطين، التي ما خرجت عن كونها في نظره وعقيدته أرض قوم غرباء عنه اسمهم: العرب».

ويرى الخطيب أنه «لولا سيطرة النعرة القومية على الشعوب، لما تحفّز الألماني بالأمس لإبادة الإنكليزي، والإفرنسي لسحق الألماني، وكلهم يدينون بدين واحد». وهذا يعني، بنظر الكاتب، أن «النعرة الدينية في الحالة الحاضرة، لا تصلح أن تكون بوجه من الوجوه رابطة قوية لحفظ كيان الأمم».

هنا يشخص الطبيب الحموي النهضوي داء سورية الطبيعية ويصف لها الدواء، فيقول:

«نحن قوم فينا المسلم والمسيحي. ونحن ضعفاء بين بقية الأقوام. وأسباب ضعفنا كثيرة

يضيق عن حصرها المقام. وكل سبب منها جدير بالبحث والإيضاح على حدة لنعلم مكامن أدوائنا ونتخذ لها الدواء الناجع. وفي نظري. كما هو في نظر الكثيرين الذين عالجوا هذا الموضوع. أن من أهم أسباب هذا الضعف، هو تسرّب روح النعرة الدينية إلى صفوفنا، وانتشار الاعتقاد بأن الدين أقوى جامعة من القومية، ذلك الاعتقاد الذي أثبتنا بطلانه فيما تقدم».

أضاف الخطيب:

«إننا ضعفاء، فنحن بحاجة إلى القوة، لكي نعيش آمنين. وما دمنا نفكر بأن نستمد قوتنا هذه من جامعة الدين، فإننا لا نزداد تدهوراً في مزالق الضعف وتمادياً في طغيان مبين».

وقال كأنه بيننا الآن:

«ما دام مسلمنا يرجو أن يستمد قوته في الحياة من الهندي أو الأفغاني أو البخاري أو الفارسي المسلم، وما دام مسيحينا يأمل أن يستمد تلك القوة من الإفرنسي أو الإنكليزي أو الأميركي المسيحي... فإن الضعف سوف يبقى ملازماً الاثنين أبد الآبدين ودهر الداهرين».

وختم الخطيب كلامه بالتأكيد على أن المسلم والمسيحي السوريين «ليس لهما ملجأ يستمدّان منه قوتهما إلا القومية». لماذا؟ لأن «القومية وحدها هي التي تعطيهما القوة في الحياة. لنا قومية، فلنستمد قوتنا منها ولنعتز بها ما دامت بقية الأمم لا تعتز إلا بقوميتها. وليعبد كل منّا ربه في معبده، ولا يجعل لهذا صلة بذاك».

مجلة «السيدات والرجال»، القاهرة، عدد أيلول ١٩٢٨.

ورغم قصر عمره، فقد كان لكتابات الخطيب تأثير كبير في الحياة السياسية للجمهورية السورية أيام الانتداب. أوَلَمْ يتبوأ فارس الخوري منصب رئاسة الحكومة السورية وهو اللبناني النصراني؟

إبراهيم الموسوي

العلمانية في الخطاب الإسلامي

لم يستقم تعريف «العلمنة» أو «العلمانية» بشكل واحد ناجز ونهائي. بل ظل تعريفاً زئبقياً، عصياً على التعريف، مثله مثل غيره من المفاهيم كالحداثة والعقلانية والتنوير. وما ساعد على عدم القدرة على ضبط هذا المصطلح وتحديده بقاؤه في حيز التجريد بعيداً عن ملامسة الواقع والتجربة.

كذلك، فإن مفهوم «العلمنة» نشأ في حيز محدد هو الجغرافيا التاريخية والمعرفية للغرب. ولكن لم يُعرف على وجه الدقة متى وصلت عبارة العلمانية إلى اللغة العربية، رغم أن تداولها بدأ في مرحلة ما بعد عشرينات القرن العشرين بعدما كان يشار إليها بعبارة «مدني»[1]، خصوصاً عند وصف المؤسسات ذات الأسس اللاتينية. كما جرت الإشارة منذ ذلك الحين إلى استخدام العبارة نفسها للدلالة على فصل السلطتين الدينية والمدنية خصوصاً. والمفهوم منقول عن اللغتين الفرنسية والإنكليزية.

ففي الفرنسية كلمة (Laicite) تعني العلمنة، وفي الإنكليزية والألمانية (Secularisn) تعني النزعة الدنيوية (أي الزمنية أو الدنيوية)، «فالعلمنة الفرنسية بكل انعكاساتها الثقافية والقانونية والفكرية يبدو أكثر جذرية من العلمنة الإنكليزية والألمانية بل والأوروبية بشكل عام»[2].

ورغم التمايزات بين العلمانية في البروتستانتية والعلمانية في الكاثوليكية، فإن بعض الباحثين حدد جامعاً عاماً يتضمنها معاً هو: «مساواة المرجعية الدينية في أمور الحياة والفكر بالمرجعيات الأخرى في مجتمع متمايز داخلياً يعترف بالتمايزات بما يجعل من أمور العقل والسياسة والمجتمع وتقنينها العام أموراً لا تخضع للسلطة المؤسسية أو الفكرية أو الرمزية الدينية ولا يعتبرها المرجع الأساسي في الحياة»[3]. ووفق هذا التعريف يغدو الدين مجالاً للعبادة الشخصية، وتغدو التجمعات الدينية كالكنائس وغيرها، كالتجمعات الاختيارية الأخرى من أندية وغيرها.

والجدير ذكره أن البلدان البروتستانتية أكدت على النواحي الروحية والعقلانية

١ - عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٢م، ص١٧. وكذلك جمال باروت (وآخرون): الاجتهاد والنص. الواقع. المصلحة، دار الفكر، دمشق ٢٠٠٠م، ص١٢٨.

٢ - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص٢١٥.

٣ - العظمة، مصدر سابق.

للعلمانية، في حين شددت البلدان الكاثوليكية على النواحي المتعلقة بالمؤسسة الدينية كوحدة سياسية ودينية[1].

الخطاب الإسلامي والعلمانية:

طغى الموقف السلبي من العلمانية على مجمل الخطاب الإسلامي في القرن العشرين، خصوصاً وأن الملابسات والأوضاع السياسية التي رافقت التبشير بها في البلدان العربية كانت مقترنة بهزائم عسكرية وسياسية للدول الإسلامية والعربية، مع وقوع المنطقة العربية تحت الاستعمار الغربي، واندلاع موجة من الليبرالية الثقافية، وتشظي الهويات الوطنية على حساب مفهوم الأمة الواحدة. وهو ما حدا بالعديد من القوى والحركات الاجتماعية والسياسية إلى تمييز مواقفها والنأي بنفسها عن السياق التوفيقي بين الحضارتين الإسلامية والغربية. وقد برز في هذا الإطار التيار السلفي (خارج الجزيرة العربية)، الرافض لإلغاء الخلافة العثمانية وفصل الدين عن الدولة، وكان أحد أبرز رموزه السيد رشيد رضا.

وفي الخمسينات والستينات من القرن الماضي، انضمت إلى طائفة الأدبيات الإسلامية المناهضة للعلمانية الشيوعية الملحدة (السوفيتية) والحضارة الغربية المادية وعلمانيتها الرأسمالية أسماء جديدة أبرزها: سيد قطب، محمد البهي، أنور الجندي، وغيرهم، حيث خاض هؤلاء سجالاً حاداً ضد العلمانية تمحور حول النقاط التالية:

أ. العلمانية نتاج للحضارة الغربية، وبالتحديد الفلسفة المادية. وحيث أنها متعينة على هذا النحو فإنها في قلب الجانب المعنوي والقيمي للحضارة الغربية، وهو الجانب المرفوض والمتناقض مع البعد القيمي والمعنوي للحضارة الإسلامية، مع استثناء الجانب التقني من الحضارة الغربية الذي يحوز اكتسابه باعتباره عنصراً حضارياً محايداً.

ب. إن مصدر التشريع ومصدر الحكم في النموذج العلماني هو البشر، أما في النموذج الإسلامي فهو الله عز وعلا، ولا يجوز التشريع إلا بما أنزل الله.

ج. النموذج العلماني يخاطب البعد المادي في الإنسان ويهمل بعده الغيبي، لا بل إنه في كثير من الأحيان يحارب هذا البعد الإلهي ويستبعد العامل الأخلاقي والروحي.

د. الحضارة العلمانية المادية ورطت الإنسانية في الحروب والمآسي، ويعاني نموذجاها الرأسمالي والاشتراكي أزمات عميقة ستودي إلى انهيارها، وليس هناك من أمل للإنسانية سوى بالإسلام الذي يملك الحل لكل أزمات البشر، ولديه الأجوبة لكل التساؤلات، وهو الخلاص من القلق والاضطراب.

١ - المصدر نفسه، ص١٨.

هـ. الغرب هو مكان نشأة العلمانية، لأن المسيحية تفصل بين الدين والدنيا، أما الإسلام فهو دين ودنيا، ونظام شامل للحياة، لا فصل فيه بين الروحي والزمني. كما أن المسيحية في أوروبا عارضت العلم والعلماء، واستبدت بالبشر، لذلك ثار عليها الناس، أما الإسلام فهو دين العلم والوحي، وليس فيه كنيسة وإكليروس وطبقة رجال دين، لذلك لا حاجة عند المسلمين للعلمانية.

انطلاقاً من هذه الرؤية التأسيسية، انطلق الخطاب الإسلامي السياسي والفكري، السني والشيعي، المتفاعل مع العصر في التعاطي مع العلمانية على قاعدة أن الإسلام قادر على تلبية الحاجات المعاصرة للإنسان، المستجدة والمتمايزة عن حاجات الإنسان في العصور السابقة.

وقد اخترنا لتسليط الضوء على الموضوع ثلاثة نماذج إسلامية تضم كلاً من: الشيخ محمد مهدي شمس الدين، والشيخ راشد الغنوشي، والدكتور حسن الترابي.

أولاً، شمس الدين والعلمانية:

تبلور موقف الشيخ شمس الدين من العلمانية على مدى ثلاثة عقود من الزمن، من المعارضة الكاملة إلى حد الاقتراب من الخطاب العلماني، مروراً بمرحلة وسيطة من التفهم والتسامح. ففي البداية، رفض شمس الدين العلمانية انطلاقاً من أسباب عقائدية-دينية، وغالباً ما ربط العلمانية بأمرين:

الأول: علاقتها بالاستعمار.

الثاني: محاولة فرض المجال العلماني في ميدان الأحوال الشخصية (الزواج، الطلاق، الإرث).

بعد خمسة أعوام تقريباً على هذا الموقف قدم شمس الدين أطروحة دفاعية واسعة ضد العلمانية في كتاب خاص[1]. رأى فيه أن بداية انتصار العلمانية في أوروبا ترافق «مع انطلاقة أوروبا في هجومها الاستعماري على العالم الإسلامي»[2]. وعلى الرغم من هجومه على العلمانية، فإن شمس الدين كان يقدر بعض إيجابيات النظم العلمانية لجهة اعتبارها الشعب مصدر شرعية السلطة.

ولم يبق موقف شمس الدين على حاله، بل بدأ بالتحول نحو المرونة في النصف الثاني من الثمانينات في مواجهة القوى العلمانية وموقفها من قانون الأحوال الشخصية، إذ قدم شمس الدين مخرجاً لدعاة الزواج المدني يمكن أن يكون مدخلاً لتسوية أوضاعهم من وجهة نظر إسلامية، تتمثل في الاعتراف بهم كقوم لا يرفضون جوهر الشريعة والدين وإنما يعاملون الفقه كإنتاج بشري.

١- العلمانية: تحليل ونقد للعلمانية محتوى وتاريخاً في مواجهة المسيحية والإسلام هل تصلح حلاً لمشاكل لبنان.

٢- شمس الدين، العلمانية، ص٨٣.

على أن ذروة التحول في موقف شمس الدين توصل إليه في المرحلة الثالثة من مسيرته الفكرية التي بدأت بوضوح منذ ١٩٩٢م، إذ عبّر فيها بكل وضوح عن تسامحه وتصالحه مع المسألة العلمانية في المجتمع: «بحسب المبادئ العامة للشرعية، أرى أن الحضارة الإسلامية يمكن أن تنشئ مجتمعات مدنية، وبتعديل بسيط يمكن أن نسمها علمانية، وفي الوقت نفسه تكون دينية أو مبنية على الشريعة، فإذا كان مفهوم المجتمع المدني يعني أن المجتمع يكون قادراً على بناء مفاهيم وقولات في تنظيم السلطة وتداولها في إدارة الشأن العام وفقاً للمعطيات الموضوعية البحتة، فإن المجتمع في الإسلام يمكن أن يكون علمانياً أو مدنياً وفي الوقت نفسه مستنداً إلى "الشريعة"»[1].

في النصف الثاني من التسعينات حصل انقلاب كامل لدى شمس الدين على الموقف الذي انطلق منه في كتاب نظام الحكم والإدارة في الإسلام عام ١٩٥٥ (الطبعة الأولى)، إذ اكتشف - بعد ٣٥ عاماً - أن ليس في الإسلام شكل محدد لنظام الحكم، إنما ذلك متروك للأمة فهي صاحبة الولاية على نفسها: «فليس في جميع ما استدل به الشيعة ما يتضمن تحديداً لنظام الحكم بعد النبي (ص) وإنما تعين النصوص "الإمام الخليفة" بعد النبي (ص)».

ثانياً، الترابي والعلمانية:

يرفض الترابي ثنائية الدين والدنيا باعتبارها تتناقض ودين الحق. ويعتبر أن مسألة الثنائيات: عام/مقدس، زمني/أزلي هي مشكلة تتصل بالثقافة الأوروبية وليس لها دخالة بالثقافة الإسلامية، ويضيف إليها الثنائية العازلة بين الدين والدنيا في مجال العلم، «تمييزاً بين العلم المنقول عن الوحي أو التراث الآخذ من الوحي والعلم المكتسب بالتجربة الإدراكية المباشرة والعقل الحر، ويقع التعريف من ثم بين علم ديني وعلم دنيوي»[2]، ويعتبر الترابي أن كل هذا مؤسس على مذهب «الإشراك الذي أصاب الحياة الأوروبية بعلة الثنائية والتعددية في أصول توجهاتها»[3]، وهذا يناقض مذهب التوحيد بحسب رأيه.

ويرى الترابي ضرورة مقاومة «أن يعزل علماء الفقه النظري في كيان خاص لتستند إليهم الفتوى»، انطلاقاً من أنه «ينبغي دمج الفقهاء في العملية نفسها باعتبار أن دورهم هو تنوير الناس وإرشادهم في مسالك الحياة من داخل البرلمان لا من خارجه، وإلا انتهى الأمر إلى انقطاع الدين عن الناس»[4].

إلا أن الإنجاز الأهم هو سلوكه في مجال التشريع القانوني حيث تفاعل فكرياً

١ - مجلة منبر الحوار، بيروت. العدد ٣٤، خريف ١٩٩٤م، ص٧.

٢ - الترابي: قضايا التجديد، نحو منهج أصولي، ص٤١-٤٢.

٣ - الترابي: المصدر السابق، ص٤٢.

٤ - الترابي: حوارات في الإسلام والغرب، ص٧٠.

وسياسياً مع معطيات السودان الداخلية، محاولاً الاستفادة منها لتطبيق الشريعة الإسلامية.

ثالثاً، الغنوشي والعلمانية:

ناضل الغنوشي منذ بداية مسيرته الفكرية ضد فصل الدين عن السياسة والحياة العامة، ففي بيان حركة الاتجاه الإسلامي التأسيسي يعتبر «أن هذا الفهم يعبر عن تصور كنسي دخيل على ثقافتنا الأصيلة»[1].

ومع مرور الوقت لم يستطع الغنوشي الحديث بوضوح عن مناهضته للعلمانية، بل هو غيّر اسم الحزب الذي أسسته مجموعة الاتجاه الإسلامي إلى حركة النهضة، التزاماً بمقتضيات الدستور التونسي. فقد تم نزع الإشارات الواضحة عن تبني الدين الإسلامي كمرجعية فكرية وسياسية لعمل حركة النهضة[2]. بداية التسعينات شهدت مرحلة جديدة في خطاب الغنوشي حيث رأى أن «مشكلنا الأساسي، إن كان لنا مشكل ليس مع الحداثة بما هي تقدم علمي وتقني ولا حتى مع العلمانية، بما هي حياد الدولة إزاء العقائد، وإنما مشكلنا المزمن مع حداثة مزيفة، مع تسلط للأقلية المنعزلة على الشعب محتكرة للثروة والقرار السياسي، متسلطة على ضمائر الناس وأرواحهم وعقولهم باسم الديموقراطية والحداثة والعلمانية والمجتمع المدني وأحياناً باسم الإسلام أيضاً»[3]. ويميز الغنوشي بين الحداثة والعلمانية: «وإذا كان الغرب دخل الحداثة من بابه الخاص، أي التراث اليوناني والروماني والمسيحي، فنحن أريد لنا أن ننسلخ عن كل ماضينا وحاضرنا والتفريط في هويتنا واستقلالنا حتى ننال حركة الحداثة كما فهمت في الغرب، وندخل إليها من الباب نفسه أي العلمانية». في هذه المرحلة بات للعلمانية مفهومان واحد في الغرب وآخر في البلدان العربية: «الحداثة والعلمانية والديموقراطية في الغرب قد حررت العقل وحررت الشعب وأعطت السلطة للعقل وأعطت السلطة للشعوب وفصلت الدولة عن شخص الحاكم... بينما الحداثة المزعومة والعلمانية المدعاة في منطق بورقيبة وأتاتورك (١٨٨١-١٩٣٨م) وشاه إيران محمد رضا بهلوي (١٩١٩-١٩٨٠) وأمثالهم من بقية الدكتاتوريين والأقليات المتطرفة من حولهم لم تكن كذلك»[4]. وتشمل مشكلة العلمانية عند الغنوشي معظم الدول العربية والإسلامية: «ولقد بلغ الأمر في الجزائر إلى حد خروج حشود العلمانيين، إثر فوز الجبهة الإسلامية، في تظاهرة يستصرخون الدبابات لمنع قيام حكم إسلامي، شاهدين على أن العلمانية قدمت إلى بلادنا على ظهر

١ - الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٣٣٦.
٢ - الغنوشي: الحريات العامة، ص٣٣٨.
٣ - الغنوشي: مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، ص١٥٨.
٤ - الغنوشي: المصدر السابق نفسه، ص١٥١.

دبابة، ولا تزال غير قادرة على الحياة إلا في حمايتها»[1]. وفي موقف غير مسبوق يعبر الغنوشي، عن يأسه الشديد من النموذج العربي لتطبيق العلمانية المجتزأة والمشوهة ليقول «وذلك ما يجعلنا فيما لو لم نجد بداً من الاختيار بين علمانية غربية وتدين كنسي مستبد منحط، ستختار العلمانية الغربية والديموقراطية بحلوها ومرها»[2].

العلمانية في الخطاب الإسلامي: خلاصة التحولات

كما يتبين فإن الغنوشي وشمس الدين يلتقيان في سياق مسيرتهما الفكرية من العلمانية، فهما حادان وسلبيان في السبعينات، ثم متفهمان لدورها في أوروبا والغرب أوائل الثمانينات، ثم لتنتهي مسيرتهما الفكرية في التسعينات إلى مصالحة بين «الأسلمة» و«العلمنة»، بمعنى قبول نمط التحديث الغربي للمجتمعات بخصوصية إسلامية، أي قبول نوع من العلمنة تحت إطار إسلامي. وقد توصلا إلى هذا الموقع التصالحي مع العلمانية بعد مخاض عسير انطوى على تحولات حقيقية في تجربتيهما.

أما الترابي، فلا يمكن أن نضع تجربته في السياق نفسه، لأنها جاءت أكثر اتساقاً وانسجاماً مع البيئة السودانية.

من جهته، فقد دعا محمد أركون إلى تطوير المجتمعات الإسلامية وفقاً للنموذج العلماني، لكنه توصل إلى نتيجة مفادها أن الإسلام «يسمح بالعلمنة والتمييز بين الديني والسياسي على عكس ما يتوهم الجميع». وهذا ما أظهره التطور الفكري لشمس الدين، الذي توصل إلى أن الإسلام هو علماني وهو قادر على إنتاج مجتمعات مدنية أو علمانية يمكنها الاستناد في أمور التنظيم والإدارة إلى المعطيات الموضوعية.

إن أخطر المحاولات التي تمت في إطار التبشير: «العلمنة»، هي تقديمها خارج إطارها الاجتماعي-التاريخي، ومحاولة فرضها على المجتمعات العربية-الإسلامية دونما مراعاة لخصوصياتها، أو لما تزخر به هذه المجتمعات من إمكانات صوغ علمانيتها الخاصة وفق تفاعل مجتمعي، تحديثي داخلي.

فالخطاب الإسلامي الذي كان يحاول شق طريق الواقع عبر مغادرة طوباوية، جوبه بخطاب جديد يحمل طوباويته العلمانية، وكأنها ديانة سياسية على ما أسماها جان بول ويليام لديها اكليروس علموي وأنظمة من المعتقدات والممارسات تنحو بها نحو «الديانات العلمانية»[3].

إن تقديم الخطاب العلمانوي بطريقة الإملاء والفرض لا يخدم هذا الخطاب أبداً، فضلاً عن أنه يشكل استفزازاً سلبياً للخطاب الإسلامي وقاعدته، بما يحرمه فرصاً

١ - الغنوشي: المصدر نفسه، ص١٩١.
٢ - الغنوشي: مقاربات في ...، ص١٥٨.
٣ - ويليام جان بول: الأديان في علم الاجتماع، ص ١٢٢-١٢٣.

حقيقية ووقتاً ثميناً مطلوباً لتقديم رؤيته «المدنية»، التي كانت بدأت تشهد بداية تبلورها في الثمانينات، وهو ما يمكن أن ينسج على منوال ما حصل بخطاب رواد النهضة، الذي انشطرت توفيقيته منذ العشرينات نحو تيارات وخطابات غير توفيقية.

لقد أشار المرجع محمد حسين النائيني (١٨٥٧-١٩٣٦)، وليس فقط محمد عبده ورشيد رضا، في مرحلته الفكرية الأولى إلى أن «الحصول على الحرية أو الخضوع والاستبداد لا يؤثران سلباً أو إيجاباً في التزام المؤمنين بمقتضيات ديانتهم»[١].

لقد احتاج تحول خطاب الإسلاميين باتجاه التفاعل الإيجابي مع مقتضيات الحداثة إلى انخراط واسع من قبلهم في الشأن المجتمعي، وغادروا مرحلة الخطاب التبريري إلى مرحلة الاستجابة للتحديات ومحاولات طرح الحلول للأسئلة الراهنة.

ويعتقد فرانسوا بورجا أن ما أسماه «الإسلام السياسي» يقدم في خطابه إشارات متزايدة عن قبوله بالخصوصيات العائدة للدولة الحديثة، بعيداً عن مفاهيم «الأمة» السابقة وأمثالها: «إن الإسلام الراديكالي يستوعب في النهاية . ورغماً عنه . وبعد أن يتأكد من استقرار جذوره في الواقع، مجال السياسة المعاصرة حتى لو لم يتم التعبير عن ذلك بصراحة أن الدولة العلمانية المعاصرة على وشك أن تحصل على الجنسية الإسلامية»[٢].

العلمانية من منظور إسلامي:

لشد ما كانت دهشتي كبيرة وحزني عميقاً، وأنا أقرأ ما كتبه الأستاذ عزيز العظمة في ورقته المعنونة «جولة أفق في العلمانية وشأن الحضارة».

طبعاً، فإن مدعاة دهشتي وحزني لم يكونا ناشئين عن توقع مني بأن يغادر المفكر عزيز العظمة مواقعه الفكرية، أو أن يتنكر لما يلتزمه من أسس ومبادئ صاغت مواقعه على مدى عقود من الزمن، ولكن السبب وراء ذلك كله كان القسوة والتطرف المبالغ بهما من جانبه في إصداره أحكاماً قيمية حدية، قطيعة، نهائية، لا رجوع أو مراجعة، أو تراجع فيها. وكأنه يقوم بإرسال أحكام مبرمة لا تقبل الرد ولا يتطرق إليها الشك. أو كأن كلامه لا يأتيه الباطل أبداً، لا من خلفه ولا من بين يديه.

لقد آثرت أن أبدأ من هنا اختصاراً للوقت، وأنا الذي أبلغت بموعد المؤتمر على عجل وفي أيامه الأخيرة، فلم يتأت لي أن أحضّر ورقتي كما يجب، ولكن وعملاً بالقول المأثور ما لا يدرك كله لا يترك جله، حسبت أن مساهمة متواضعة في هذا النقاش قد تسهم في استحضار وجهة نظر إضافية، نقاشاً مكبوتاً أو مكتوماً، فأسأل الله القبول.

لقد حفلت، كما أشرت آنفاً، ورقة الأستاذ العظمة بالكثير من المغالطات المتجنية التي رأينا أن نضع ملاحظاتنا عليها بما تيسر:

١ - توفيق السيف: ضد الاستبداد، ص١٩٩-٢٠٠.

٢- بورجا: الإسلام السياسي، ص٥٦-٥٧.

أولاً: يطابق العظمة بين العلمانية والعقلانية، مع أنه ليس هناك مطابقة بينهما. فالعلمانية هي طور تاريخي لها علاقة بمسار اجتماعي معين، ولا يمكن اعتمادها أبداً كإحدى المطلقات التي يمكن أن تواكب العقلانية في مسارها الإنساني على طول الخط.

ثانياً: لعل أخطر ما يقوم به المفكر العظمة وهو الذي يدين الارتداد النكوصي، أنه يصدر أحكاماً قيمية أيضاً، إدانة قيمية. وهو بتعداده المفردات التي يستعملها كأمثلة وأدلة تشهد على صحة ما يذهب إليه، فإنه لا يدين هذا التوجه من زاوية تاريخية، بل يؤكد حكمه الأخلاقي على ما يفترض أنه صح وخطأ أو شر وخير. وهذا هو نفس الاتهام الموجه إلى الأصولية الإسلامية.. وباختصار فإنه يحلل الظاهرة الإسلامية من منظور لا تاريخي.

إن العظمة ينتصر للعلمنة ولا ينتصر للحرية.

أعتقد أن المطلوب هو أن نطالب بعلمنة اجتماعية وصولاً إلى الدولة المدنية. وأن نوسع الحريات الاجتماعية لأنها مع الزمن تتيح إنتاج نظام علماني متطور.

الأمثلة التي قدّمها العظمة بالغة السطحية، ولا تتناسب أبداً مع ما يحلله من ظواهر، ولا يمكن الحكم على مجتمع من خلال سلوكيات، بل على العكس يجب قبول وتقبل هذه السلوكيات، إذ لا يمكن اعتبار مجتمع ما متقدماً أو غير متقدم قياساً على هذه الظواهر والسلوكيات، بل من خلال اعتماد معايير وقيم اجتماعية محددة.

إن النخب لا أهمية لها، إن لم تطلق جذوة التغيير الاجتماعي.

حتى ريجيس دوبريه تراجع عن رفضه الحاد للدين، واعتبره ظاهرة فاعلة اجتماعياً، فتقييم الدين لا يكون من خلال الصح والخطأ بل من خلال فعاليته الاجتماعية ودوره في صوغ مصائر الناس. ودوبريه يقول أن الأوهام هي التي تسير التاريخ وليس الحقائق.

البعض يقول إن العلمنة إبعاد الدين عن السياسة، هنا وفق منظورنا يكون هذا الموضوع كمثل إجراء بتر للشخصية الإسلامية، عندما نتحدث عن أحكام الشريعة، نتحدث عن عملية ضبط لمساحة تمثل ١٠ بالمئة من مساحة الفعل البشري، لأن الإباحة أوسع بكثير من مجالات الأحكام. قد يعترض معترض عن العلاقة بين الدين والسياسة في مجتمع متعدد الأديان (تميزها بين التدين والتطيف).

أقول أننا قادرون على التوصل إلى صيغة تقوم على حيادية مؤسسات الحكم والإدارة، كما يحلو للمرحوم الشيخ شمس الدين تسميتها علمنة الدولة. برأيي أنها علمنة السلطة لا الدولة، مع حفاظ المجتمع الأهلي على الخصائص المختلفة لمكوناته الدينية والثقافية.

المناقشات

جورج طرابيشي:

في المداخلة التي قدمها الأستاذ داية عن تاريخ العلمانية وارتباطها ببعض الرواد المسيحيين وأحيانا المسلمين، سواء صرحوا بأسمائهم أم لم يصرحوا، يبدو لي أن ثمة غائباً مسكوتاً عنه. فمن يكتبون عن تاريخ العلمانية في العالم العربي يتناسون أن العلمانية التركية التي سبقت العلمانية العربية. فمن كان وراء ظهور وتطور الأفكار العلمانية في تركيا؟ هل كانوا هم المسيحيين، أم اليهود، أم المسلمين؟ لست أدري، فأنا لست مختصا في هذا الموضوع. لكن نحتاج لهذه الإجابة لنعرف إن كانت العلمانية فكراً محصوراً بالأقليات، أم أنها شأن الأكثريات أيضا كما في تركيا؟

نقطة أخرى فيما يتعلق بتعريف العلمانية أنها فصل الكنيسة عن الدولة، وأن الإسلام ليس فيه كنيسة فإذن لا حاجة فيه للعلمانية. هنا أود أن أستشهد بقولة لطه حسين، قال: في أوربا خاضت العلمانية معارك شرسة حتى فرضت نفسها، وهذا بسبب الكنيسة القوية في الغرب، والحال أن الإسلام ليس فيه كنيسة، فما أسهل بالتالي أن يتعلمن الإسلام.

أما الطرح الذي يعتبر العلمانية نتاجاً أوربياً غربياً، وهذا صحيح، فليس لنا أن ننسى أن الديمقراطية أيضاً نتاج غربي ومن اختراع الغرب. وإذا كنا نرفض العلمانية لأنها غربية المنشأ، فيجب أيضاً أن نكفّ عن أن نكون ديمقراطيين وأن نكفّ عن المطالبة بالديمقراطية لأنها هي أيضاً غربية المنشأ.

منذر حلوم:

لا يجوز اقتصار حديث ممانعة العلمانية على المؤسسات والتيارات الدينية، بل يبدو أن ممارسة سلطوية سياسية تقوم هي أيضا بفعل هذه الممانعة، أقلها من ناحية إتاحتها لتواجد مؤسسات وحلقات دينية القصد منها ملء الساحة بفكر ديني للتضييق على كل فكر عقلاني آخر.

علي الشهابي:

إن التركيز على نشر ثقافة العلمانية، خاصة تثقيف الأطفال عبر المدرسة، لا يمكنه القيام بمهمة علمنة مجتمعاتنا لوحده، بل هو يأتي في الدرجة الثانية. إذ أن هذه العملية هي مهمة سياسية بامتياز وليست ثقافية، ولا يمكن حل المسائل السياسية بطرائق ثقافية أو تثقيفية. والعلمانية مسألة سياسية أولا لأن الفرد من الطبيعي أن يمارس حريته في التفكير والتعبير والسلوك بالطريقة التي يراها مناسبة، لكن ما قد يمنعه من ممارسة هذه الحرية هو فقط الفعل السياسي لبعض السلطات والأحزاب.

وثانيا لأنها تدعو المجتمع إلى التعاقد على صيغة وضعية بعيدة عن أي مرجعية مقدسة، وهذه الصيغة سياسية بامتياز طالما أن المستوى السياسي هو الملاط الرابط لكل مستويات البنية الاجتماعية، وكمسألة سياسية كانت العلمانية تاريخيا مكوّنا أساسيا من مكونات البرنامج الديمقراطي الفاعل في بناء المجتمع مدنيا بالاتجاه المعاكس للصراعات الدينية، وبهذا شكلت رافعة سياسية لتمدين التناقضات الدينية بتحويلها إلى مجرد اختلافات دينية لا علاقة لها بالسياسة. وهذا الفعل السياسي هو الذي قوض أسس الأصولية الدينية. أما عندنا في سوريا فأعتقد أن الفعل السياسي الذي سيبني مجتمعنا مدنيا لن يرفع راية الديمقراطية العلمانية لثلاثة أسباب: لأن بعض السلطات العلمانية باتت تخلق ما يمكن تسميته أصولية علمانية، إذ لا فرق قط بين فرض الأصوليين الإسلاميين للحجاب وبين فرض نزعه في تركيا وفي فرنسا. ثانيا، لأن الحياة السياسية من حولنا أعطت للديمقراطية شكلا يمنح الوحدة المجتمعية شكل الديمقراطية الطائفية، هذه التي في ظلها ما عادت تسعى الأحزاب السياسية إلى الطوائف لفرض قناعاتها الدينية على المختلفين عنها دينيا، بل صار كل همها استغلال الرابطة الدينية لأفراد الطوائف حتى تحتكر تمثيلهم سياسيا. في ظل هذا الواقع تقل احتمالات العنف لفرض تغيير القناعات الدينية. لهذين السببين، والأهم لأننا نهدف إلى بناء مجتمع مدني، فأعتقد أن الراية السياسية المعبرة عن هذا البناء والتي فيها كل الزخم السياسي المطلوب من وضوح الهدف وبساطة طرحه والحد من قدرة الحذلقة على تأويله هي راية الديمقراطية المدنية. فأعتقد أن الجوهر العلماني الذي يمكن أن يتحقق في سوريا، وطالما أنه سيكون شكلا خاصا بها، فسيكون شكله الديمقراطية المدنية.

عزيز العظمة:

القول بعدم وجود سلك كهنوتي في الإسلام قول خاطىء، إذ يوجد في الإسلام سلك كهنوتي متميزا بالزي وبالمسارات التعليمية وبالمسارات المهنية ...الخ. ولهذا الأساس تبرير فقهي كمفهوم نيابة الإمام ومفهوم أن العلماء ورثة الأنبياء.

أما جوابي على الأستاذ الموسوي. فالقضية قضية سياسية وقد طرحها الآخرين منذ لحظات ولن أطيل في هذا الأمر. لكن تلك التحولات التي أشرتَ إليها تشي بازدياد مساحة وعي واقع العلمنة لدى عدد من المفكرين الإسلاميين، إن كانوا منخرطين في السلك أم من خارجه. لكن أسالك لماذا تقوم مثل هذه القوى الدينية بالإعلان عن قبولها بواقع التحولات العلمانية القائم في مجتمعاتنا حسبما تحولت في القرنين الأخيرين، وفي نفس الوقت تقوم بتأسيس أحزاب دينية فاعلة في الشارع.

عادل الهادي:

قلت أستاذ إبراهيم أنه ليس هناك علمانية واحدة ولا إسلام واحد، ونحن نقول أن العلمانية واحدة بآثارها، وأنه لا يوجد إسلام واحد.

وأرى أنك تستخدم مصطلح الغرب كأنه معرَّف وبديهي وهو ليس كذلك، فلماذا إذن هذه الحساسية المفرطة تجاه العلمانية، إذا كنا نستخدم المصطلحات كيفما نشاء. وقلت الحضارتين الغربية والإسلامية، فكيف نفهم هذه المقارنة بين ما هو جغرافي غير معرَّف مع ما هو ديني. فإذا كنت تقصد الحضارة المسيحية والإسلامية فهذا حديث آخر.

وأسألك ألم توجد حروب قبل العلمانية، وإلا ما هي الفتوحات الإسلامية.

واستنادا إلى تجربة المرحوم الشيخ الفاضل محمد مهدي شمس الدين وتجربة حسن الترابي اللتين عرجت عليهما، فأنا أرى أن العقل دوما ينتهي إلى العلمانية.

العلمانية ليست اختراعا غربيا محضا، وهذا لا يمنع حتى لو كانت كذلك من الأخذ بها كعلاج لوضعنا الراهن، خاصة وأنه ليس هناك إسلام واحد فإن العلمانية ضرورة للدول ذات الأكثرية الإسلامية أكثر من غيرها.

محمد العمّار:

ما عرضه الأستاذ الموسوي عن محمد مهدي شمس الدين وراشد الغنوشي وحسن الترابي، أنا أجد أن هؤلاء علَّمَتهم الأيام والممارسة اليومية، ولو كان الموضوع مرتبطا بمرجعية النص لما كان يمكن أن يَجِدّ جديد. فالنص يتجلى في سياق الممارسة التاريخية. وبالتالي يجب أن نتعلم من تجارب هؤلاء أن ما يقوله رجال الدين الذين يلوذون بالنصوص لا يقولون قوانين طبيعية ولا كلمات نهائية، بل يتحدثون من خلال تصورات ذهنية استمدوها من النصوص، وهذه ليس لها قدسية حتى في النص القرآني. إن هذه التجربة وفي تجربة كل واحد منا نموذج للتغير والتحول، فالنص يتجلى في سياق التاريخ، وهذا يعيدنا إلى ما يطرحه، منذ زمن طويل، الأستاذ جودت سعيد، أن القرآن يطلب منا أن نتعلم من الواقع. وهذا يوصلنا إلى معنى من معاني العلمانية أن يكون العالم مصدرا للمعرفة، ومن خلال هذا الفهم لتجربة هؤلاء يمكن أن نصل إلى معنى العلمانية التي يقول أنها مشتقة من العالم.

ومن ناحية ثانية فإني أرى عند بعض العلمانيين العرب وهابية علمانية، إذ يذكروننا بالفقه الافتراضي في عصور الانحطاط، من خلال طرحهم لفصل الدين عن الدولة في مواجهة الفكر الإسلامي. وهذا لكون الدولة الدينية ليست نموذجا إسلاميا وليست وليدة الثقافة الإسلامية، فالدولة الإسلامية الأولى، دولة المدينة، كانت دولة علمانية إذا أخذنا معنى الدولة العلمانية على أنها الدولة المحايدة تجاه الأديان، حسب ما يقول

محمد أركون. فدولة المدينة تلك كانت دولة تعددية تعترف بحق المواطنة بغض النظر عن الانتماء الطائفي، ومعروف نص الوثيقة التي يمكن اعتباره دستورها.

عصام الزعيم:

لفت نظري بين ما انتهى إليه الكواكبي في مقاليه حول فصل الدين عن الدولة وما انتهى إليه الإمام محمد مهدي شمس الدين، ولكن بينهما فجوة زمنية تقارب القرن. فبعد أن سُبِبَ الكواكبي حورب الشيخ علي عبد الرازق ونُزعت عنه الأزهرية عندما وضع كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، وكان يدعو فيه أيضا إلى فصل الدين عن الدولة. ولاحقا شهدنا ليبرالية، لم نتحدث عنها وعن الديمقراطية في محاضرات اليوم بما يكفي. فإذا أخذنا النخب العربية الحاكمة في البلدان العربية التي استقلت غداة الحرب العالمية الثانية، فقد كانت علمانية التوجه ليبرالية المواقف، وكان هذا مرتبطا بشدة بمصداقيتها السياسية وبنفوذها لدى الجماهير. وأعتقد أن التجربة السياسية للدول العربية المشرقية والمغربية هي أنه كلما ازدهر النظام الديمقراطي تعززت وتوسعت العلمانية وتطبيقاتها، وكلما ضاقت الديمقراطية يجري اضطهاد العلمانيين.

وآخذ على المحاضرات أنها لم تأخذ أي مسار تاريخي، فعندما نتحدث عن العلمانية اليوم فهي حصيلة تطور تاريخي جرى في القرن العشرين تحديدا. فبهذا القرن جاء سيد قطب بالحاكمية الإلهية من أبو الأعلى المودودي في الباكستان وحاول أن ينشرها في المنطقة. ثم جاءت مجموعات عديدة تكفّر المجتمع الإسلامي باسم الإسلامي، فدخلنا في مرحلة من القمع الحقيقي. وهذا مرتبط بالديمقراطية، ولا أعتقد أنه يمكن تحقيق العلمانية إلا إذا اتسع الهامش الديمقراطي، وليس العكس. وهذه الحال اليوم من ضيق الهامش الديمقراطي يتسبب بأزمة العلمانية، بل وبأزمة علم أيضا. فنحن في وقت يزدهر فيه التجديف عبر القنوات الفضائية ووسائل الإعلام المختلفة، والميل إلى الشعوذة والسحر. وهذا يدل إلى أننا في ردة حقيقية.

اصلان عبد الكريم:

ليس لنا أن نتشكى أبدا من إصرار الإسلاميين على الخصوصية لأننا نحن القوميين واليساريين من صدَّر هذه البضاعة بعد الحرب العالمية الثانية في مرحلة نزع الاستعمار. وهم يعيدون لنا هذه البضاعة الآن.

مع إعجابي، واختلافي، بمحاضرة إبراهيم الموسوي، فهي ممنهجة وتسوق حقائق ووقائع يمكن الدخول في نقاش معها. وسأتحدث عن الغنوشي، وهو مثال دالّ أكثر من الآخرين. فقد اعتقد عام ٧٧ أن الحرية والعدالة والمساواة كفر، وأن صحيفة الأحوال الشخصية في تونس كفر، وفي عام ٨٧ يعتبرها إنجازا، وفي بداية التسعينات يقول إن

البشرية قدمت ملايين الضحايا في سبيل الحرية والمساواة والعدالة، وكذلك فيما يتعلق بقانون الأحوال الشخصية. متى كان الغنوشي مسلما في هذه الفترات، ومتى لم يكن كذلك؟ هل كان بوسعه أن يقبلني مسلما عام ٧٧ حين كنت أقول ما يقوله هو في التسعينات. قل عن نفسك ما تشاء، كن مسلما كما تشاء لكن لا تصادر أحدا على الإطلاق.

وأخاطب الأستاذ إبراهيم وأقول إنني أعتقد أن الراديكاليين وحدهم من يتوصل إلى أجوبة صحيحة في نهاية المطاف وليست الميوعة الفكرية. فلا أعرف إذا كان البوطي مثلا سيصل في يوم من الأيام إلى حقائق التاريخ والعلم والأرض. لكن الغنوشي ومحمد مهدي شمس الدين وحسن الترابي، وكلهم راديكاليون متطرفون، وصلوا أخيرا على بعض الحقائق. فهل من المصادفة أن تكون محاضرتك في نهاية المطاف تندغم، شئت أم أبيت، في محاضرة عزيز العظمة. فكل الأمثلة التي استشهد بها كأنك تقول إن الحياة والوقائع أقوى من العقائد والنصوص، وفي نهاية المطاف لا بد أن تنتصر وقد انتصرت عند شمس الدين والآخرين.

أريد أن أستشهد بشخصيات ربما كانت مغمورة. فوالد الدكتور محمد شحرور فرح لإنهاء الخلافة على يد كمال أتاتورك، وحزن لأن هذا الإنهاء جاء على يد الأتراك وليس العرب. ويقول إن إنهاء الخلافة مفيد مرتين، مرة لأن الدين بذلك يستعيد نفسه، ومرة لأنه بذلك يسحب البساط الشرعي من تحت الاستبداد.

ولأستاذي العتيق والنبيل، جودت سعيد، كنت أتمنى أن تجعل هذه الروافد التي أطلقتها تصب في نهر محدد، وأن تقول ما تقوله عادة: أن أشرف ما خلق الله هو الإنسان، وأشرف ما أنتج الإنسان هو الديمقراطية. وأنا أرى أنك عندما تقبل بذلك ستقبل بأن الديمقراطية ليست أكثر من ثمرة على شجرة أحد أهم أغصانها العلمانية، وأقصد العلمانية بالمعنى الحرفي للعبارة، كما قدمها الدكتور عاطف عطية من أنها ليست قادرة على الاختزال إلى مجرد فصل الدين عن الدولة، بل هي أكثر من ذلك. إنها بالضبط: اعتبار كل إنسان مساو لكل إنسان، بغض النظر عن دينه وجنسه وعرقه وقومه ولونه وشكله وملكاته، بما في ذلك المجنون؛ وليس لأحد فضل على أحد، وهذا ما قاله النبي العربي: لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى.

سوسن زكزك:

أود أن أضيف على ما قاله الدكتور العظمة عن وجود الكهنوت الإسلامي، بأن رجال الدين المسلمين يمتلكون أيضا السلطة التي تخولهم التدخل في أدق تفاصيل حياة الناس اليومية.

من ناحية ثانية أريد سؤال الأستاذ الموسوي عن الإصرار على الفصل بين الحضارة

الغربية والحضارة الإسلامية، بدلا من الإقرار بأنه لا يوجد سوى الحضارة الإنسانية، إذ أن هذا التمييز يوقعنا على صعيد شرعات واتفاقيات حقوق الإنسان في إشكالية عدم الاعتراف بالاتفاقيات العالمية على أنها من الثقافة الغربية، مما يوجب علينا إيجاد ما يخصنا في هذا الحقل من الثقافة الإسلامية.

إنصاف حمد:

أريد أن أعود إلى مقولة الإسلام دين ودنيا. فأنا أرى أن المقولة تحتوي على تناقض إذ لا يستوي الدين والدنيا، فلا يجتمع ما هو مطلق وخارج الزمان والمكان مع ما هو متغير ومتحول باستمرار. فهذه المقولة تحاول أن تجمع ما لا يُجمع. من هنا تنشأ كل الإشكاليات، فكيف يمكننا أن نسحب هذا الفضاء المطلق الذي يقدمه الدين ونصوصه المطلقة الخارجة عن السياق الزماني والمكاني، وهكذا الدين يقدم نفسه بأنه لكل الأمم ولكل الأوقات، في مقابل الدنيا المتغيرة والمتبدلة. فحتى النبي اعترف بذلك حين قال: أنتم أدرى بأمور دنياكم.

المطران يوحنا إبراهيم:

أخالف الدكتور العظمة وأوافق من يقول بعدم وجود الكهنوت بالإسلام. فإذا كان الكهنوت يعني السر، وهو سلطة وقوة لا تُعطى إلا لمفرزين، فهذا المفهوم غير موجود في الإسلام. أما إذا كان المقصود أن العلماء هم ورثة الأنبياء، فليس جميع الأنبياء كهنة.

وأسأل الأستاذ الموسوي ماذا يعني بقوله لا يوجد إسلام واحد.

رد الشيخ جودت سعيد :

ربطت بين الانقلاب الاجتماعي والانقلاب الفلكي لكي أوضح الأمر. فكما قال شوقي: أصبحت الرعاة بكل أرض على حكم الرعية نازلين، هذا انقلاب اجتماعي نشأ أيضا من وعي الناس أن الأرض كروية وداروا حول الأرض وكشفوا البحار وغير ذلك، وتبين لهم أن الدولة والكنيسة هي التي تتصرف بالأموال. قالوا حينها لا بد أن يكون لنا ممثلين، فلا نقبل أن تتصرفوا أنتم من دون أن نكون نحن مشاركين في وضع القوانين. هكذا بدأت فكرة الديمقراطية، ولدت صغيرة لكنها لا تزال تنمو. لهذا أقول أن الديمقراطية معناها أن ننبذ العنف، فلا يمكن أن تدخل الديمقراطية إلى أي بلد إلا إذا اتفق جميع الفرقاء على عدم اللجوء إلى العنف، بل اللجوء إلى العقل ومخاطبة الناس، وهم سيختارون من يخدمهم أكثر أو أنفع أو أجدى. هذا هو لب وجوهر وثمرة كل التقدم البشري. وقد تم التوصل إلى هذا في بعض البقع الصغيرة وبعض الكيانات القومية، وأخذ الآن في التوسع في مثال الاتحاد الأوربي. وهذا باعتباره إنتاج عقلي، والإنسان لا يقدس ما يبتكره بعقله لأنه هو الذي صنعه. وبالتالي لا يتقدس هذا كما الدين، لكن بالمقابل فإن الديمقراطية يجب أن تكون هي مقدس الدين، لأنها تنفي وجود آلهة بشرية.

لكن بالنسبة إلى الأستاذ طرابيشي في حديثه عن الأشياء المكتومة والمسكوت عنها. فهنا أستشهد بالمفكر العقلاني الفرنسي بيير بورديو إذ يقول: أنا أعلم وأنت تعلم، وأنا لا أتكلم وأنت لا تتكلم، وأنا ألتزم به وأنت تلتزم به.

والآن يمكن أن نلاحظ العلمانيون والمتدينون كلاهما يخاف الديمقراطية، يخاف كل منهما من ألا يتمكن من إقناع الناس. فالمتدينون يخشون العلمانيين لأنهم سيحرمونهم السيطرة على موضوع المرأة، والعلمانيون بالمقابل يخشون الديمقراطية من أن يسيطر المتدينون ويضطهدونهم، وبالتالي يفضلون الدكتاتورية على الديمقراطية.

لكن لهذا يجب أن تتم المصارحة فيها أمام الناس. فوعي الناس وليس جهلهم هو الذي أنشأ الديمقراطية، وبالتالي فإن المعرفة يجب ألا تُكتم «وإن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون». لهذا لا بد من نشر المعرفة، لأن المعرفة هي الإنسان وهي التوحيد أيضا. فقوانين الكون ثابتة حتى لو نحن أطلقنا عليها التسميات والمعاني، فالله هو من وضع الكون ليدل عليه. انظروا إلى سننه في المادة وفي الكيمياء والفلك والكهرباء وكل القوانين.

ونحن لن نتمكن من تسخير هذا الكون لصالحنا ما لم ندرك سننه وندرك أننا لسنا أحرارا بتعاملنا معه إلا وفق قوانينه. كذلك هو أيضا المجتمع البشري. ففكرة لا

إكراه في الدين فتحت الباب لأديان لا نهائية، وصار من حق كل شخص أن يصير دينا، وحلال عليه إذا استطاع أن يقنع الناس بقوله. فإن كنا نخاف من أن ينتصر الآخر على فكرنا، فهذا يعني أنه ليس لدينا فكر. فالمؤمنون لا خوف عليهم، والمؤمن بالكهرباء لا يخافها.

عندما حضرت مؤتمر تجديد التفكير الديني الذي أقامته الجامعة السورية والمركز الإسلامي للدراسات لمدة ثلاثة أيام، حملت هذه الكلمات على قميصي، هي كلمات قليلة وبسيطة: «يوجد حل عربي عربي لا يخسر أحد ويربح الجميع، مثال أوروبا». لم أقل لهم آمنوا بالله ولا بالمسيح ولا بالرسول، ولكن انظروا إلى مصالحكم. وعندما أستشهد بالمثال الأوربي يقول لي البعض أنه قام على مصالح الأوربيين، فأسألهم وهل محرم عليكم مصالحكم، وأن تعملوا لأجلها.

أنا أقول آيات الآفاق والأنفس، الله أرانا تأويل الأحاديث في سورة يوسف المبنية على الأحلام، التي يرد فيها ثلاث مرات: وعلمتني من تأويل الأحاديث، وعلمني من تأويل الأحاديث. فما المقصود من هذا؟ المقصود أن الأحداث تصير أحاديث. والإتحاد الأوربي أكبر حدث في العالم، وهذا حديث. ﴿وَكَأَيِّن مِّن آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: ١٠٥]. فلا نبالي بمثل هذا الحدث لأننا نخاف، نخاف من العقل أن يذهب بديننا. وأقول العقل سينتصر وديننا سيبقى أيضا، ولن نخسر إلا الخرافات، وهذه غير مأسوف عليها. فأفكارنا إن كانت زبداً ستذهب غير مأسوف عليها، وإن كانت حقائق ستبقى رغما عن الجميع، لأن ما ينفع الناس يمكث في الأرض.

إذا كنتُ أعيش في بلد مسلم وأنا لست مسلما، وكنت مسالما تركت القتل وتهجير الناس بسبب أفكارهم، فمن حقي، حسب القرآن، أن تكون لي كل الحقوق كأكبر مسلم. لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم. أي أن تعاملوهم ليس بالعدل فقط بل بالإحسان أيضا.

رد إبراهيم الموسوي:

أنا أرى أن هناك دين إسلامي واحد، وعلمانيات عديدة. لكن ما أعتقده أن الإسلاميين أو المسلمين ليسوا في لحظة حضارية واحدة يمكنها أن تسوغ محاسبة واحدهم استنادا إلى الموقف من الآخر. فهناك فَرق بين الإسلام السياسي الشيعي في العراق والإسلام السياسي الشيعي في لبنان.

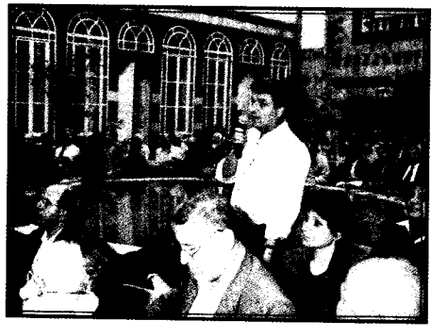
قبل الدخول بردي على الدكتور عزيز العظمة، أود أن أقول أني تباينت وتفارقت معه من موقع الحب، فله في قلبي كثير من الحب والمودة والمعزة. إذ أنه من الأشخاص الذين يكرسون أعمالهم في سبيل البحث وتقديم الآراء والتنوير، فحتى لو كان بالموقع المقابل، فهو إما يقنعك بمنطقه أو يزيدك إصرارا وإيمانا بمنطقك، وبكلتا الحالتين هو يساعدك، لأننا جميعا نسبح في بحر إنساني موحَّد نسعى لخيرنا جميعا. فأنا لا أسعى للانتصار لوجهة نظري ولموقعي ولقبيلتي وعشيرتي بل أسعى للانتصار للإنسان الذي يصرخ داخلنا جميعا، فالإنسان هو من يجب أن ينتصر. والدين بهذا المعنى، كائنا ما كان هذا الدين، إن لم يكن بمقدوره أن يصنع مني إنسانا أفضل، يمكن لهذا الإنسان أن يتفاعل مع آلام وآمال وتطلعات جميع الناس في كل مكان في هذا العالم، فأنا لست بحاجة لهذا الدين، ولا أعتقد أنه دينا بل هو صنم أتعبده ولا يجعل مني إنسانا. ومن هذه الزاوية فعندما أتعارض وأتقابل مع الدكتور عزيز إنما هذا من موقع محبتي واحترامي وتقديري وإجلالي وإكباري له، تقديرا مني بأني معه نعمل على فهم بعضنا البعض وأنفسنا ونفهم الكون ومحيطنا.

أما محاولتي الإجابة على سؤال الدكتور العظمة، فإني أفترض أن ازدياد القبول بواقع التحولات العلمانية في يومنا الراهن، بالتساوق مع ما تعتبره ارتدادا نكوصيا من خلال زيادة الأحزاب على أساس ديني، فأعتقد أنه ينبع من منشأ معين هو ذاته أن الإسلاميين ليسوا جميعا ضمن لحظة حضارية واحدة، أي أنه وبالتزامن مع وجود مفكرين ونخب تشتغل بجد على تقييم الواقع ومن ثم تغيِّر تصوراته وتنتقد آرائها السابقة وتعود عنها، كذلك هو الأمر من ناحية الفورة الدينية الحاصلة الآن بالتزامن مع تراجع المشروع القومي واليساري وسقوط نظام القطبين ومع صعود الجمهورية الإسلامية، هذا ما أدى إلى ازدياد الأحزاب الدينية. لكنني من ناحية أخرى لا أرى رابطا بينه وبين الاعتراف بموضوع العلمانية، لأن كل طرف ينظر إلى الأمور من موقعه.

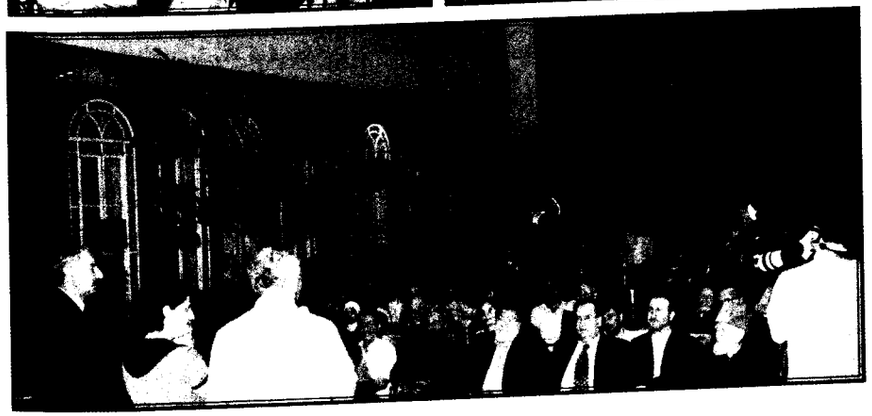
أما في ما قالته الدكتورة إنصاف حمد حول المفارقة بين الدين والدنيا من ناحية الطبيعة والمجال، فأرى أنه حتى القرآن يفسره الزمان، فهو حمّال أوجه. فالإطلاق ليس صحيحا حتى في الدين، فكوني كإنسان خليفة لله على الأرض وأحسب أني جرم صغير

وفيّ انطوى العالم الأكبر، وأودع الله بداخلي، كما ذكرت الدكتورة، الإمام الذي هو العقل الذي يشير في صبحي وفي المساء، فيجب دوما إعمال العقل ومحاولة لقراءة النص بروح تجديدية وبروح معاصرة حتى نتمكن من الرؤية الصحيحة.

وهذا بالتالي ما جرى مع شمس الدين والغنوشي وغيرهما، فنحن لا نرذل هؤلاء الناس، وليس علينا استنكار تحولهم وقبولهم للعلمانية بعد دراسة وتمحيص وقناعة. وأمثال هؤلاء كانوا صادقين في المرحلتين، مرحلة رفض العلمانية ومرحلة قبولها وهذا ما يشير إلى أن الإنسان هو في رحلة تحول دائمة إلا في ما يختص بالثوابت.



Bayerische
Staatsbibliothek
München



ما تعني بالعلمانية عندما تتحدث عنها. وماذا تعني لكل منا عندما يفكر فيها؟ وهل حديثنا عنها ان كان لنا بها حاجة؟ وهل هي حقيقة قليلا او كثيرا في بلداننا وفي مجتمعاتنا ام ان لمجتمعاتنا العربية المشرقية خصوصيات تتعارض والعلمانية؟ وهل هي من شروط النهوض والتحديث ام يمكننا الاستغناء عنها والمضي قدما في تحديثنا؟ ام على العكس قد تتسبب بالضرر لبعض جماعاتنا او شرائحنا الاجتماعية؟ ومن هي القوى والفئات المتضررة منها ان كان هنالك من ضرر ومن المستفيد منها في المقابل؟ ومن هي القوى والجماعات المؤهلة للقيام بمهام العلمانية في مجتمعاتنا؟ وهل يمكن للعلمانية ان تكون مصدرا للسلم بين جماعاتنا الاهلية كما يحدث في الغرب؟ وهل من تناقض بينها وبين الدين او التدين ام توجد امكانية حقيقية لاسلام كدين غير متناقض وبين علمانية؟

وإذا كانت الحرب قائمة بين العلمانية والدين او التدين او بما يقول بها اكثرية اهل الفكر بالشأن العام فهل يستقيم هذا التعارض علمانية ما اذا العكس علمانية معيقة للتقدم والتحديث؟ وهل هذا الثنائي لكل منهما او لأيهما

الاجابات التي دارت حول العلمانية في الشرق العربي رغم كثرتها وتعدد اجاباتها حسب كل هذه الاسئلة لكنها تمكنت من تجاوزها في عمرها الكثير من الاسئلة الاخرى التي تنبثق من مناقشة تكثر في هذا النشاط الفكري

يرغب حضرات [illegible] في المشاركة في الجلسة الثانية والبيان [illegible]

لكل جميع [illegible] التي تنعقد [illegible] الشرق العربي [illegible] المعهد الدنمركي [illegible] طلس ودار [illegible]