

أواصر

مجلة فكرية فصلية

العدد الثاني عشر (2022)

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن توجهات تتبناها مجلة أواصر

هذه المجلة

تصدر مجلة أوامر الفصلية كمحاولة جادة لمدّ الجسور بين الثقافات والأفكار المختلفة، من خلال نشر دراسات سياسية وفكرية وثقافية متنوعة، تسلط الضوء على القضايا الملحة.

تلتزم المجلة بخط تحريري يرحب بتعدد الآراء والأفكار. وسيجد القارئ بين صفحاتها أفكارًا لا يمثل نشرها بالضرورة دعاية لها أو اتفاقًا معها، بقدر ما يمثل مسلكًا للتعرف إليها ومناقشتها؛ ذلك أن من بين غايات المجلة التخفيف من طغيان المذاهب الفكرية والتحيزات بأنواعها لمصلحة الفهم والتفاهم. إن تعدد الرؤى أكثر نفعًا وإثراء للمعرفة من حشد الآراء المتوافقة، ونحن بحاجة دومًا إلى الإصغاء إلى صوت من نخلف معه حتى نرى العالم بكل أطيافه.

تهتم المجلة إلى جانب ما سبق بترجمة ما تراه مهمًا لأداء رسالتها من المقالات والبحوث، وتشمل حيّزًا للتعريف بعدد من الإصدارات ذات الصلة.

أملنا أن تكون المجلة منبعًا من منابع الفكر والثقافة والتفاهم، وأن يسهم ما تنشره من مقالات وآراء ولقاءات في افتتاح مجال فكري، يخفّ فيه لغط التحيز، لترتفع نبرة المطارحة الجادة واللقاء البناء.



رئيس التحرير

محمد الأحمري

مدير التحرير

سلمان بونعمان

هيئة التحرير

امحمد جبرون
عبد الواحد العلمي
سيدينا ساداتي
رياض المسيلي
إبراهيم الدويري

عنوان المراسلات

Association Awaser (Liens) Chemin des Vignes 2bis
Postcode: 1209 - Geneva - Switzerland

الموقع الإلكتروني

www.awaser.ws

البريد الإلكتروني

info@awaser.ws

الرقم الدولي

ISSN 2504-4281

العدد الثاني عشر
(2022)

أواصر

8 فشل العلمانية في العالم الإسلامي
محمد الأحمري

ملف العدد

24 الدين في حدود الدولة: تجربة العلمنة الغربية
عادل الطاهري

41 المسألة العلمانية في مشروع عابد الجابري: محاولة في الفهم
سلمان بونعمان

73 العتلات العدمية للحق الطبيعي: خلاصات العلمانية
نورة بوحناش

95 هل يسعفنا التراث العربي الإسلامي في التأسيس للدنونة؟
محمد الشيخ

الدين والسياسة: مدخل إشكالي في الإسلام السياسي
114 والسياسة الإسلاميّة
سالم العيادي

المحتويات

- دراسة الإسلام وعلاقته بالعلمانية في مشروع
133 (علمانيات متعددة: ما وراء الحداثات، ما وراء الغرب)
حسام الدين درويش

بحوث ودراسات

- أزمات لبنان: أسبابها وتداعياتها على مستقبل لبنان
158 في ضوء تكوين حكومة نجيب ميقاتي الحالية
مصطفى عثمان الأمين
- 183 الرواية والدراية والحكاية
عبد السلام ولد يحيى

ترجمات

- 198 العلمانيات الفرنسية السبع
جان بوبيرو

العدد الثاني عشر
(2022)

أواصر

- 209 لن نخوض حرب العلمانية
فيليب مانجو وآخرون
- 225 اللاعنف والدين: إيجاد سرد ما بعد علماني عند ألدو كاييتيني
روبرتو بالدولي

حوارات أواصر

- حوار مجلة أواصر مع المفكر أحمد ت. كورو
248 حول العلمانية والإسلام والنهضة
حاوره: عثمان أمكور
- حوار مع الأستاذ الباحث عبد الله العرواني
259 العلمانية والدين في فرنسا: ومشكل الحقوق والحريات
حاوره: سيدينا ولد أحمد نوح سيداتي

المحتويات

مراجعات

- ولاية الفقيه: نقد نظرية الحكم في الفكر السياسي الشيعي 272
- حجر الأرض: تاريخ الغزاة والحماة في أفغانستان 280
- العلمانية وحرية الضمير 285
- الإسلام والفصل بين الكنيسة والدولة 293
- علمانية الحضرة: التفاوض على التنوع الديني في أوروبا 305

فشل العلمانية في العالم الإسلامي

محمد الأحمرى

ملخص

لماذا فشلت العلمانية في العالم الإسلامي؟ يشير المقال إلى غربة العلمانية وغربة مروجيها عن المجتمع الإسلامي، بالإضافة إلى غربتهم عن وعيها في بلادها أو سوء استخدامها بقصد مسبق، ويشرح المقال صوراً من فشلها في مجتمعين وثورتين مهمتين كما في تونس ومصر.

ثقافة العلمانيين في العالم المتخلف

هناك مشكلة في بعض المصطلحات التي لم تكن لنا أصلاً وليست في لغتنا، ولم نقدم لها تفسيراً أو لم نستوعب تفسيرها في بيئاتها، فبقيت هامشية فكراً وممارسة، كما بقي دعايتها يعانون غرابة وبعداً عن المجتمع وثقافته، وإن استطاعوا بقوة المستعمرين أو المستبددين قسر الشعوب على بعض مظاهرها. وقد شعروا أن غربتهم هذه، وغربة ما يتخيلون أنهم يحملون من أفكار، فهم وتعال عن الباقيين، وما هي في الواقع العملي سوى ظاهرة ضعف وخذلان، إن سلمت من تهم العمالة للخارج التي تطلق على دعاة الولاء لكل ما هو مضاد لدين الشعوب وثقافتها. ليس هذا البحث عن معاني المصطلح، بل هو عن بعض الوقائع والآثار. فما عند العلمانيين الغربيين من فهم وممارسة لما أنتجوه من أفكار وتطبيقاتهم لها لا يقارن فكراً أو سلوكياً بما فهمه وطبقه علمانيو العالم العربي والإسلامي، وما جنوه على مجتمعاتهم من تخلف وتبعية وإرهاب وعنف. وإن تشابهت الأسماء فإن المحتوى مختلف؛ فالغربي لا يرهب سكان

بلاده باسم دفعهم للعلمنة ليخضعهم لعدو خارجي، ولا يرى نفسه وصياً لقوة قادمة من الخارج على فكر قومه وسلوكهم، ولا يمارس الإرهاب لإرغام شعبه لتبني عقائد وافدة وإكراه شعبه على نمط حياة غريب.

ولك أن ترى الفارق بين العلمانية الأوروبية أو الأمريكية بيسارها ويمينها، وبين أتباع أفكار الغرب ممن تبني الفكر اليساري وقتل باسمه الشعوب من بول بوت في كمبوديا الذي تسبب في القضاء على أكثر من ربع السكان، إلى بشار وأمثاله من المستبدين والسجانين والقتلة في عالمنا. وكذلك الفرق بين المسخ الذي يسمى ديمقراطية في بلادنا (ومن ذلك المسخ مثلاً الديمقراطية التي صنعها الاحتلال الأمريكي في العراق) وبين ديمقراطية الغرب. يقول محمد عبده نقلاً عن شيخه الأفغاني ومبني الفرق بين العلماني الأصلي الغربي وبين العلماني المقلد في العالم الإسلامي:

إن أحمد خان [كان من أولياء بريطانيا بين مسلمي الهند] ومن تبعه خلعوا لباس الدين وجهروا بالدعوة إلى خلعه ابتغاء الفتنة بالمسلمين وطلباً لتفريق كلمتهم، وزادوا على زيغهم أنهم يزرعون الشقاق بين أهل الهند وسائر المسلمين، وكتبوا عدة كتب في معارضة الخلافة الإسلامية. هؤلاء الدهريون ليسوا كالدهرين في أوروبا، فإن من ترك الدين في البلاد الغربية تبقى عنده محبة أو طانه، ولا تنقص حميته لحفظ بلاده من عاديات الأجانب، ويذل في ترقيتها والمدافعة عنها نفائس أمواله، ويفدي مصلحتها بروحه. أما أحمد خان وأصحابه فانهم كما يدعون الناس لنبد الدين يهونون عليهم مصالح أوطانهم، ويسهلون على النفوس تحكم الأجنبي فيها، ويجهدون في محو آثار الغيرة الدينية والجنسية، وينقبون على المصالح الوطنية التي ربما غفل الإنجليز عن سلبها، لينهبوا الحكومة عليها فلا تدعها. يفعلون هذا لأجر جزيل ولا شرف رفيع، ولكن لعيش دنيء ونفع زهيد. وهكذا يمتاز دهري الشرق عن دهري الغرب بالخسة والدناءة بعد الكفر والزندقة¹.

وإذا كان بعضهم قد فعل هذا لرب الإسلام باسم العلمانية لمكاسب مادية وسياسية ينالها من الغرب، فأحياناً يكون دافع النبد والتشنيع بالإسلام وأهله تملقاً لقوى معادية نافذة.

يذكر ميخائيل نعيمة في مقابلة معه أن جبران [خليل جبران] أراد أن يسير على خطا الريحاني ليصبح مشهوراً مثله، فهاجم رجال الدين - كما فعل الريحاني - ليلفت إليه الأنظار². وهناك سبب آخر كتب عنه العقاد في كتابه رجال عرفتهم، يشرح فيه أسباب تشدد نصارى الشام الملحدين ضد الدين³، وهو تسلط رجال الدين المسيحيين على رعاياهم وقسوتهم ضدهم، مما جعل في العلمانية الغربية مخرجاً لهم. وأصبح أتباع العلمانية الفرنسية أكثر تطرفاً ضد الدين، وصنعوا بيئة معادية للمسيحية في مجتمعهم، ثم جعلوا من أتباعهم من أبناء المسلمين مجرد صدى لمعانة المسيحي الشامي من كنيسته فنقلوا العداة إلى الإسلام. فماذا تتخيل من سوء حال نسخة عن نسخة عن نسخة؟

أما كون الموقف الإسلامي كان معادياً للعلمانية فأمر مفهوم؛ إذ العلمانية نُظر إليها في العالم الإسلامي بوصفها ثقافة للمحتلين، قهروا بها الشعوب الضعيفة والمغلوبة بالاحتلال الغربي عبر وسطاء للأفكار الغربية. إن المسلمين عرفوا من الواقع والاطلاع أن العلمانية دين يخالف دينهم حتى في المنظور الثقافي الغربي نفسه، فكيف بالمجتمع الإسلامي الذي لا يراها فقط ديناً آخر، بل وسيلة من وسائل الاستعمار لاستتباعهم وإبعادهم عن ذواتهم⁴. وفي أحسن الأحوال يرى المثقفون الواعون أن كثيراً من العلمانيين العرب ضحايا لمستوردات فكرية لم يستطيعوا استيعابها، بل سمعوا بها وقرؤوها فطبقوا أسوأ ما فيها غالباً بغفلة عن حقيقتها وعن مضارها على مجتمعاتهم. وإذا كان قد حصل للمثقفين الروس أن كانوا ضحايا لأفكار وافدة من غرب أوروبا أضرت بهم بسبب سوء فهمهم، أو لكونها لا تنطبق على مجتمعهم⁵، فكيف بقراء وأتباع وأنصاف مثقفين في العالم الإسلامي كانوا ضحية لأفكار أغرب عنهم من غربة الفكر الغربي عن الروس؟

ونحن نجد حال العلمانيين العرب مضطرباً، وغالباً ما كانت ثقافتهم تتكون من منظومة غربية معقدة؛ فهي خليط من ثقافة الإرساليات التبشيرية التي زرعت في عقولهم كراهية متوارثة و مترسخة ضد الإسلام وكل ما يمثله، ولهذا فقد كانت الحركة العلمانية العربية تعود إلى جذور إرساليات تبشيرية مسيحية أو إلى جذور الفكر الشيوعي، ثم زاد الطين بلة ما قامت به الليبرالية الغربية لإنشاء أولياء لها وتابعين يعادون المنظومة الشيوعية الشرقية، وهذا التيار

يتغذى من جذور الثقافة الغربية المؤسسة على موقف معاد للثقافة العربية الإسلامية من جذوره. وما الخطاب العلماني الليبرالي المتظاهر بالحياد إلا تلطيف لموقف ثقافي عميق، سواء كان تاريخياً أم معاصراً، يستبطن ما لا يخفى على من تابع مواقف وكتابة كبار مثقفيهم، كما رصد الكثير منها إدوارد سعيد في الاستشراق⁶. ثم جاءت أفكار التيار العلماني الحاكم للمنطقة ثقافة مستوردة تماماً خالية من أي جهد ذاتي أو عمل تفكيري ناضج خاص بها أو موطن لها. وحين يستلهم هؤلاء التراث أو يفكرون فيه فليس للتفهم ولا للدرس، بل سعياً لتسخيره لفكرة أجنبية خالصة⁷. ثم إن هذا التيار رأى تراث قومه بعيون غيرهم، وهذا ما يؤكد أحد الباحثين، إذ إن "ما اعتقدته هذه الإنجليز أنها أو فهمته من التاريخ والفكر الإسلاميين جاء جله من كتابات المستشرقين الغربيين"⁸. فكانت ثقافة من تثقف من هؤلاء منحازة ضد ثقافتها وفهمها وتاريخها، فقد قدم لهم تاريخهم وثقافتهم وتراثهم بعيون عدوهم، فأوه بتلك العين وفهموه عبر فهم وتقييم ورؤية الوسطاء المستشرقين وتلاميذهم.

عداء العلمانيين العرب للديمقراطية

أصيب مثقفو اليسار العربي واليمين المحافظ التابع لهم بغرور شديد وغفلة تامة، فقد أحسوا بحكم ما منحهم المستعمر من قوة ونفوذ في شتى المجالات أنهم هم العقلاء الفاهمون والصفوة التي لها حق النفوذ والحكم والتحكم وتوجيه المجتمعات، فهم الخاصة وغيرهم عوام. أذكر أن أحد هؤلاء من الصحفيين كتب ذات يوم في مجلة المجلة التي كانت تصدر في لندن صارخاً ضد الديمقراطية حين جاءت بالإسلاميين للبرلمان، مستنكراً ومطالباً بالديمقراطية لأن حزبه [وكان من مخلفات الناصرية] أو قومه من اليساريين خسروا الانتخابات في الكويت، محتجاً بأن حزبه الخاسر كان يطالب بالرأي العام وليس برأي العوام. ويقصد بالرأي العام حزبه من مخلفات اليسار، أما غيرهم فعوام. وكانت تلك مرحلة في عالمنا أعلن فيها اليسار الخاسر للشعوب والأفكار عن الركون إلى المنتفذين، واللجوء إلى السلطات ضد الشعوب التي نبذتهم، وانتهى من كانوا يتظاهرون بالنضال السياسي المدعى إلى صف القوى السلطانية التي تحالف مصالحها مصالح الجمهور حين خسروا منافع الادعاء النضالي. وتبين أنه نضال لمكاسب قيادات وأحزاب وقوى مرتبطة بالخارج، وحين فقدوا ما كانوا

يتمتعون به مما أسموه "الرأي العام" صاروا إلى حالة من العبودية للمتنفذين، واجتهدوا في شتم "الرأي العام" ومصادرته، وأصبحوا خصومًا للشعوب التي نبذتهم، وقامت وقتها جبهة متحدة من العلمانيين المتطرفين مع أنظمة حكم مستبدة وتكالبت مع بعض المتنفعين لتقف ضد الشعوب، واصطف هذا الصف المستقوي بالخارج وبالماضي القريب، من السلطات والتيارات المستغربة التي ترفع شعار العلمانية وخطابهم ذلك خداع محض. فالعلمانية كما ظهرت عند اليسار العربي مجرد معاداة للإسلام مغلفة بالحريات أو العلمانية، ولكن متى كسب المسلمون أو الشعوب عمومًا مكسبًا من الحرية أو الديمقراطية فإن التيارات العلمانية ترجع إلى دينها الغربي المستورد المعادي لدين الأمة. وللأسف حدث هذا في كل مرة، وهذا يدل على أنهم لا يؤمنون بعلمانية ولا بديمقراطية إلا بما ينتقص الإسلام وأهله، ونصبوا أنفسهم منافحين عن أديان يتوقعون أنها أديان الغرب، ولكنها أديان، مع بعدها، شوّهت بفهمهم المنحرف واستغلالهم المقيت لها.

كان ذلك القول عن قصة الرأي العام ورأي العوام منذ أكثر من عقدين من الزمان، ثم جاء الربيع العربي فرأينا الشعوب تصطف معه وتناصره، وفرحنا وتحيلنا أننا حققنا وحدة فكرية كنا فقدناها منذ ما يزيد على قرن من الزمان، حين تمايزت وتنافرت الصفوف ووقف أولياء الاستعمار الغربي ضد الشعوب الإسلامية وضد دينها ومصالحها، منحازين إلى المستعمر في حالات خيانية لا مثيل لها. وكان ممن تحدث عن تلك المأساة العالم الجليل مصطفى صبري⁹، الذي كان من أعماله المهمة كتاب موقف العلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، عن التحولات الفكرية والسياسية في زمنه، لكننا توقعنا أن القوم عقلوا، وعادوا إلى مصالح بلدانهم واحترموا شعوبهم؛ فإذا هم يعلنون في مصر عن محاسن إلغاء الديمقراطية لأنها جاءت برئيس إسلامي منتخب، ويعودون يصفقون لاستبداد يقتل المعارضين والمعارضين، حيث رحب هؤلاء العلمانيون بالاستبداد ومصادرة الحريات وبيع الشعوب في سوق المستعمرين والغاصبين. ولا يخفي هؤلاء ولا ساداتهم دورهم في إنهاء الحريات وتجريم الديمقراطية التي جاءت بالرأي العام للحكم، ثم يسمون خيانتهم للديمقراطية ديمقراطية.

شاهدنا بعدها في تونس كيف صنع التيار المعادي للشعوب ولمصالحها دكتاتورًا جاء أساسًا بسبب الديمقراطية فإذا هو يصادرها، تمامًا كما فعل هتلر الذي جاء بالديمقراطية لينهتها ويصنع بالتفاف على الديمقراطية التيار النازي. والفارق أن دكتاتورنا "التونسي" على قدر حالنا ضعيف مصنوع موجه من الخارج، يرى نفسه وصيًا معينًا من سادته هناك ضد الداخل، وممولًا وموجهًا ليقوم بالانقلاب على الحريات ويعود بتونس إلى عصر الظلمات، عصر بن علي الأسوأ في تاريخ البلاد. وفي المرسوم رقم 117، حول سعيد لنفسه السيطرة على السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، جامعًا بذلك ما لم تجمعه أعتى النظم الشمولية المعاصرة¹⁰.

وحين نتابع بعض عتاة العلمانية الفرنسية نجد أن العلمانيين الفرنسيين في بلادهم يحتقرون الأتباع الأغبياء الجاهلين بالديمقراطية والحريات من نتاج المستعمرات السابقة زمن بن علي، فالفيلسوف الفرنسي إدجار موران ومجموعة من المثقفين الأجانب كتبوا بيانًا يستنكرون فيه انحدار تونس تحت حذاء الدكتاتورية مرة أخرى¹¹. لكن أتباع العلمانية الفرنسية في تونس يجاربون الحريات ويؤيدون الدكتاتورية المدلة للشعب؛ لأنها سوف تؤذي منافسيهم أو تقضي على الرأي العام، بحجة أن عدو عدوي صديقي وإن كان سيقضي عليّ أيضًا. وذلك ما أشارت إليه نادية عكاشة مديرة ديوان الرئاسة التونسية لما رآته من انحراف في خطاب استقلالها من العمل في إدارة يقودها قيس سعيد: "لينفرد بالحكم في البلاد بدعم من فئات واسعة من الشعب التونسي، تتهم الطبقة السياسية بالفساد وعدم الفاعلية، على وقع انتقادات حقوقية وسياسية"¹².

أما عن تعيين الغرب للعلمانيين التابعين له أو صيحاء على شعوب العالم الثالث فلم يعد ذلك مجال إنكار¹³، بل النقاش في أي المؤسسات يقبع الأوصياء؟ هل في الإعلام؟ أم الثقافة؟ أم العسكر؟ أم في كلها؟ وذلك مما قتل توثيقًا وإثباتًا. ولكن خذ هذا المقطع من مقال طويل يتحدث عن خيانة العلمانيين للديمقراطية في مصر: "لقد شهد عصر الاستعمار صعود طبقة مثقفة درس معظم أفرادها في الغرب، وتم تدريبها لتشكيل الطبقة البورجوازية الضرورية لإدارة جهاز الدولة البيروقراطي اللازم لخدمة مصالح الاستعمار في المنطقة"¹⁴... قبل قيام

الانقلاب العسكري بفترة طويلة، حكمت النخب الثقافية وبعض شركائها الثوريين على الثورة المصرية بالإجهاض نتيجة خوضهم فيما أصبح في زمننا الحالي خطأ متكررًا. فقد تصوروا أنفسهم ملاك الشرعية الحقيقيين والوحيدين، ليس لكونهم يمثلون إرادة الشعب، بل لاعتقادهم بأنهم وحدهم يملكون القيم الحضارية والفكرية الضرورية لقيام نظام تقدمي يضمن تحقيق الديمقراطية الحقة في معزل عن القوى/ المؤثرات الرجعية"¹⁵.

ويستمر حديث الكاتب عن دور العلمانيين في مصر في هدم الديمقراطية وتدمير مستقبل واستقلال وحرية البلاد فيوضح بعض ما حدث: "الإنتلجنسيا العلمانية المصرية والثوار أنفسهم أكثر من أي شيء آخر هم الذين دفعوا بالثورة إلى الانتحار القسري، ولهذا ينبغي فهم حقيقة أن الفشل الحالي، قبل كل شيء آخر أيضًا، هو هزيمة لأخلاقية الشرعية. والمفارقة الواضحة في المشهد السياسي الراهن تقول الكثير حول الأزمة في أخلاقية الشرعية، إذ كانت الشكاوى ضد الرئيس محمد مرسي تتلخص في أنه حاول احتكار السلطة، ولم يحترم حكم القانون المتمثل في السلطة القضائية، وانتهك حقوق المعارضين. لكن ممثل السلك القضائي الذي يتربع اليوم على هرم السلطة كرئيس مصر الانتقالي يبدو هائنًا مرتاح البال، لا يؤرقه عدم قانونية إغلاق وسائل الإعلام المعارضة، ولا الاعتقالات الجماعية أو حتى قتل أنصار مرسي ومؤيديه، ولا احتكار السلطات التشريعية والتنفيذية التي منحها له العسكر... ولا تفوت المرء المفارقة الساخرة بأن الرئيس المؤقت عدلي منصور، الذي يجلس قاضيًا في المحكمة الدستورية، لم يطق أي درجة من التدخل السياسي لرئيس مدني، لكنه لا ينزعج اليوم من تلقي أوامره المباشرة من العسكر. إن النخب الثقافية العلمانية في مصر والعالم العربي عمومًا حصرت المنطقة في دائرة مفرغة من الإحباط وهزيمة الذات؛ لأنها تبدو عاجزة عن فهم حقيقة أن لا شيء يغتال المبادئ السامية كالنفاق البراغماتي لحاملها".

ثم يسخر الكاتب من استغلال نظرية مؤامراتية ردها العلمانيون من أعداء الشعوب زعموا فيها أن الإسلاميين كانوا متآمريين مع الأمريكان للإطاحة بفساد مبارك ليصلوا إلى الحكم: "إن تصوير الإسلاميين على أنهم جزء من مؤامرة غربية مدفوع بالحاجة إلى إقصائهم كغرباء خارج المجتمع، وبالتالي تجريدهم من أي نوع من المصدقية التقليدية أو المحلية، بل

هم عملاء مخربون تستغلهم القوى الخارجية وتتلاعب بهم. كما أنهم يستغلون الشعارات المحلية لكن لمجرد خدمة أجنادات خارجية لا علاقة لها بالمصالح المادية الحقيقية للشعب الذي يدعون تمثيله".

ثم يشرح أبو الفضل أن العسكر بعد انتخاب محمد مرسي بدأوا بالتفاوض مع واشنطن لإزاحته عن السلطة، "وإعادة تسليم الثورة إلى أصحابها الشرعيين، وأصحابها الشرعيون هم ملاك الحقيقة العلمانية القائلة بأن لا دور للدين في المجال العام". إلى أن يقول: "يبدو فعلاً أن النخب الثقافية العلمانية المصرية مصممة على إعادة التاريخ مرة أخرى. وياحتفالها بانقلاب عام 2013، تمامًا كاحتفالها بانقلاب عام 1952، تظهر أنها فعلاً لم تتعلم شيئاً من دروس التاريخ"¹⁶.

صحيح أن ممثلي شعوبنا المنتخبين غرباء عن السياسة وعاشوا منذ بداية زمن المحتل غرباء عن تدبير شؤونهم، ولكن هل الوصي الذي يعينه المحتل هو الأقدر وهو الذي يعرف مصلحة الشعوب؟ الحقيقة أن المحتل المحلي هو من ينفذ التوصيات الموجهة إليه ويتطرف في تطبيقها أحياناً على المستضعفين أكثر من المحتل الغربي أو الشرقي.

قد يحتاج المثقفون الأتباع للمستبدين أنهم يعرفون بلدانهم أكثر من غيرهم، ويرددون ببغائية مقولة المستبدين القامعين والعملاء بأنهم يفهمون الشعوب والغرب لا يفهمها، وأن المعارضة تعارض لأجل المعارضة، والدين حجة لاستلام السلطة. ولدي بعض الملاحظات على هذا الاحتجاج: بداية إن كان العلماني المتغرب في السلطة أو مع السلطة فهو يستعين بالعدو على شعبه، وينفق ثروة المجتمع لشراء وسائل التعذيب والتدريب عليها وبناء السجون وتدمير التعليم والجامعات، ولو وضع لوحات وشعارات فمحتوى تعليمه إذلال وتجهيل ورشوة وإنتاج لمصنفين ينحازون إليه ضد المصالح العامة، وهذا ما نراه عياناً في كل زاوية من نتاجهم.

أما قولهم إن المعارضة تعارض من أجل أن تستلم السلطة، فإن كانت السلطة عيباً أو عاراً فلماذا هم متشبثون بهذا العار ويحاربون من يتوهمون أن سوف ينافسونهم؟ أهى حرم

مقدس حلال لهم وحرام على الشعب وعلى من يختاره؟ ولماذا يعاب من ينالها بقرار شعبي بينما يقدس ويحمى من ينالها بانقلاب مستعمر أو بتوصية منه أو تعيين عميل؟

إن الأحقاد الراسخة التي تدفع المنافقين في البلاد العربية والإسلامية للانضمام إلى من يعادون الإسلام وأهله طبيعة مستمرة منذ أسلافهم الممهدين للمستعمرين، وحتى يلفظ كل استعمار أنفاسه سيبحثون عن عدو يقدمون له ولاءهم وخدماتهم، ما دام هذا العدو يدمر بلادهم فهم أولياء مخلصون له: "فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة، فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين"¹⁷.

وخذ هذا المثال من أحد اليساريين وقد فاز هؤلاء كلهم بمقعد يتيم في برلمان تونس يقول: "إن ما قام به الرئيس تجاه حركة الإسلام السياسي لم يقدر عليه لا بورقيبة ولا بن علي"¹⁸. ومن قبل الثورة التونسية حاولت فرنسا الإبقاء على بن علي إلى آخر لحظة ضد الشعب التونسي، ولما تأكدت من خسارته لم تسمح له بمأوى، تمامًا كما فعلت أمريكا مع الشاه، استخدمته ما دام نافعًا، فلما أسقطه شعبه حرّمته حتى من العلاج على أرضها وهو يعاني السرطان ولم يجد بكاءؤه ولا بكاء زوجته شيئًا.

النفاق الديمقراطي الغربي للتونسيين وخطابات المطالبة الغربية بعودة الديمقراطية يجب ألا يفهم منه التونسيون أن الغرب سيعيد لهم ديمقراطيتهم من أنياب الانقلابيين، ولكن المواقف الغربية مواقف مساومة وسوف يندفعون وراء الدكتاتور المنتصر لو تأكدوا أنه سيربح السباق؛ لأنهم أخذوا درسًا من مساندة بن علي المطلقة، وحتى لا يتكرر المشهد ويفقدون بقية ماء وجهه تجاه الشعوب، غير أنهم يشكون فقط في قدرة قيس سعيد على الانتصار ضد الشعب الثائر الذي ذاق الديمقراطية عقدًا من الزمان، بالرغم من ضجة إعلام الدكتاتوريات العربية المشوهة للديمقراطية التونسية، تلك الدكتاتوريات التي أخذت على عاتقها إسقاط أول ديمقراطية عربية وأطولها عمرًا بعد الربيع العربي. ثم إن حيل الانقلابيين المدعومة بسخاء الدكتاتوريات العربية وإعلامها ضللت كثيرًا من الشعب عن مصالحه وحرّيته، وأوهمته أن الإسلام إرهاب وأن وجود إسلاميين في البرلمان والحكومة سيكون كارثة لهم، وجعلت

الدكتاتوريات العربية من قيس سعيد الذي عملت على الهيمنة عليه وإيهامه وتغييره بأنه الزعيم الذي سيصنع حكماً وتاريخاً ومستقبلاً عظيماً لنفسه ليكون المنقذ الأكبر، فما جلب ولن يجلب إلا الفقر والقلق والاضطراب وضياع البلاد وسطوة الخلاف، ثم قد يسقطه عسكري يعدونه للمنصب في إحدى الزوايا الآن. لم يتحرك الجيش معه تماماً وبقي بين بين، ولكنه يحرس دكتاتوريته ربما بضغط خارجي، رغم أننا نشك في تأخر الدكتاتوريات العربية التي لم تسقطه إلى الآن وربما لا ترى دوره قد انتهى، ولعلها مشغولة باختيار مدني أو عسكري بديل لقيس ليعيد ظلمات القهر والفقر والاستبداد إلى تونس، ولتجعل من الديمقراطية وتحرر الشعوب شراً يفر منه الجميع إلى واحات الهوان والقهر والعلمانية والتبعية التي تروج لها الصهيونية وأتباعها العرب.

إن تونس تعيش لحظة خدعة كبرى وسوف تستيقظ في قبضة دكتاتورية لا ترحمها، وقد نفذت الحكومات الدكتاتورية العربية قرارها ضد تونس فألغت برلمانها وألغت قضاءها المستقل، وسجنت وزراءها والناشطين القادرين على استعادة العدل والحريات، بل تم تجريم أول رئيس ديمقراطي لتونس وحكم بالسجن غيابياً أربع سنوات لأنه لم يصمت. كما أن أمريكا تشك، خاصة الرئيس بايدن وفريقه، في إمكانية قيام ديمقراطية في بلد عربي¹⁹. فالغرب يدرك أن العلمانية أكثر غربة وغرابة عن مجتمعاتنا، لكنه يستخدمها فيما ينفعه، وقد ظهرت فوائد ذلك في تنافر المجتمعات واغتراب فئات منها عن ذواتها ومجتمعاتها، وبقي الصادق والمخلص من ضحايا العلمانية على الأعراف، لا للعدو انحاز ولا للقريب أخلص ووعى قضاياه إلا ما ندر.

وإذا كانت حكومات المحافظين الغربيين متشددة ضد الآخرين سواء كان الآخرون يساريين أو إسلاميين أو قوميين لا ينصاعون لمصالحها، فإن الديمقراطيين الذين يلوحون بالمبادئ، علمانية كانت أو ديمقراطية، سرعان ما يسقطون المبادئ من حسابهم ويجعلونها شكلية وضعيفة وغير ذات أهمية أمام ما يرونه مصالح، أو كما يرى أحد كتاب مقالات جريدة واشنطن بوست بتوصيف طريف أنهم يفرشون السجاد الأحمر لاستقبال الدكتاتوريين، بينما

الغرف الجانبية واسعة تسع دعاة حقوق الإنسان، وبهذا يتمكن الدكاتاتور ويتسلى الحقوقي بوجود هامشي فيشعر أنه لم يترك في العراق.

فيما يتعلق بتونس والنهضة أو غيرها من الأحزاب فإننا لا نقف مع النهضة ولا مع خصومها لموقف عقدي من أي حزب، بل القول هنا هو ما نؤمن به من أن الدكتاتورية رذيلة، سواء جاءت باسم الإسلام أو باسم الكفر والعمالة، ولا نعطي قبولاً مطلقاً لأي حزب إسلامي أو غيره ما لم يرع حرمان بلادنا وديننا وقيمنا وثرواتنا وحرماننا؛ فالحرية لأمتنا مكون من مكونات دينها لا تتنازل عنها موارد لأية سلطة.

لماذا تفشل العلمانية في العالم الإسلامي؟

لعل من أسباب فشل العلمانية الأفكار المضادة لها، ومنها الثقة في عالمنا بأنها بضاعة فكرية مستوردة، وأنها كأي قيم الاستعمار وأفكاره تهدف لمضايقه الإسلام وطرده من الحياة الخاصة والعامية. ثم إنها في غالب البلدان الإسلامية ارتبطت بترجمة متطرفة للعلمانية الفرنسية، كما حدث في تركيا والشام وفي شمال إفريقيا وفي بلدان إفريقية وآسيوية كانت فرنسا تستعمرها. وكما لم تخضع الديمقراطية للتبئية لتكون قريبة من ثقافة شعوبنا ومجتمعهم رغم فوائدها، فمن باب أولى تلك الأفكار والسلوك المخالفة تماماً. ثم إن المروجين للعلمانية في المشرق العربي كانوا غالباً من الأقليات التي تعودت الشعوب أن تحيطهم بالشبهات قبل أي مشاركة فكرية أو سياسية، ولم يغفر المسلمون لعلمانية البعثيين وربطوها بتلميذ فرنسا المسيحي ميشيل عفلق، فكان خطباء المساجد والوعاظ كثيراً ما يربطون حزب البعث بالشخص، وبالتالي بفرنسا المحتلة لبلدان عديدة من بلدان المسلمين وصاحبة التوتر المعاصر تجاه المسلمين أشخاصاً ودينياً وثقافة، وكنا نشأنا في الفضاء العام من كتابات صحفية وبرامج إعلامية وخطباء مساجد كان جل ذلك الإعلام يربط بين القومية والعلمانية والتبشير والاستعمار²⁰، ثم ذاق الجيل السابق لنا هزيمة عام 1967 واحتلال الضفة الغربية والجولان وسيناء، في عهد القومية والعلمانية العربية القاهر، وفُسرَّت تصرفات هؤلاء الزعماء بحق أو بدونه بأنه ما من عدو لهذه الشعوب في عيون قياداتها العلمانية إلا الإسلام وشعوبه، ولما كبر جيلنا فإذا هو يرى حصاد تطبيق هذه الأفكار في العراق وسوريا هزائم وتمزقاً وإبادة وإرهاباً.

ثم حتى لا نظلم هذه الأفكار ونبقي لها خيطاً يخفف عليها من النقد، فإنها أفكار لو كانت فيها فائدة فقد بقيت هامشية وشكلية بلا عمق، ولم يحصل أن تغلغت ولا حلت محل الأديان. حدثني مرة مخرج سوري عن لقاءات الشباب العراقي والسوري في زمنه، قال: كان زملاًؤنا من اليسار العراقي ومنهم بعض الشيعة يزوروننا في دمشق ونخرج للسهرة، فتبدأ السهرة بتمجيد ماركس ولينين، وحين ينتصف الليل وقبل أن ينفض السامر تنتهي بذكر أخبار وأمجاد الحسن والحسين. ونذكر أنه لما علا صوت الاشتراكية في الثلث الأول من القرن العشرين بقيت سطحية وتم تحويرها لتفقد فكرتها وإلا فستصطدم بالمجتمع. وقد أنشد شوقي ثم غنت أم كلثوم وصفاً للنبي صلى الله عليه وسلم: "الاشتراكيون أنت إمامهم". ولما فرض عبد الناصر الاشتراكية وذاع لها مجد عند العرب كتب مصطفى السباعي كتابه المشهور اشتراكية الإسلام، وكان هذه الفكرة لن تعبر إلى المجتمع إلا إذا لبست لباساً إسلامياً، وتملتت المجتمع بمبرر ديني، ثم رد عليه الشيخ عبد العزيز البدر في كتابه حكم الإسلام في الاشتراكية. وفي وقتها وبعدها كان هناك لغط بأن المؤلف الأول "السباعي" يمثل مدرسة الإخوان المسلمين والبدري يمثل مدرسة حزب التحرير. ولعل هذا دأبنا من قديم إلى اليوم، نجد أنفسنا في مواجهة مدارس وأفكار الآخرين من الغزاة خاصة وما نراه قريباً منا نمجده ونرى فيه حلاً لمشكلاتنا. ولا أنكر أنني في كتاب الديمقراطية: الجذور وإشكالية التطبيق لم أكن بعيداً مما ألوم عليه غيري في الدعوة إلى الديمقراطية من مدخل تاريخ القبائل العربية وتجربة الشورى عند الراشدين وغيرهم، ولكل مبررات لرأيه وشواهد وقناعاته في فهم الخطاب الغالب في زمنه، أو شرح مصلحة أمته كما رآها في زمنه، أو الأخذ بالأقل سوءاً وعاقبة.

إن العلمنة في بلدان العالم الإسلامي تُفرض على المسلمين بالتطرف وبالحديد والنار والمشائخ، ولا يقبلونها طوعاً لغربتها عنهم، لكنهم ينصاعون لأي دعوة باسم الإسلام حتى حين تنطوي على قسوة وعنف وإرهاب يخالف غايات الشرع ومقاصده. وللأسف يكفي عند بعضهم شعار الإسلام ليتغاضوا عن حقيقة محتوى ما يقدم لهم باسمه، وهذا خطر آخر يوشك أن يكون للأسف هو الرد على العلمانية الغربية، فيردون على العنف بالعنف،

وتخبو منزلة الوعي ويضعف التوسط والاعتدال، بل قد يوصف الاعتدال الحقيقي المشروع بالنفاق.

خاتمة

وهنا نصل إلى أن مجتمعاتنا جريحة من الاحتلال ومن وكلائه في بلادنا وأرضنا، وفي مخيلتها أن الفكرة الحديثة خاصة المنقولة عن عدوهم التاريخي ماهي إلا سموم، أو كما وصفها مالك بن نبي بأنها أفكار سامة، وهذه شعوب متوترة ومستعدة بالرد العنيف تجاه ما هو غربي المصدر أو يوحى بذلك، ويسودها الشك وعدم الثقة بما يصلها من صادرات فكرية أو سلوكية، وهي أشد ضد من تراهم سماسرة أو وكلاء فكريين للآخرين، في الوقت نفسه تحرص على تحقيق ما ترى أنه أفكارها وتراثها حتى حيناً لا تعرف تطبيقه ولا طريقة التعامل معه، ولا تستطيع تحيينه ولا تجديده، فهي حتى حين تنفذ أحكام الشريعة يسيطر عليها هاجس المكابدة والمخالفة مما يجعلها أحياناً تضر بنفسها وسمعتها وتنشر التشدد والقسوة المجافية لدين الرحمة، فوق أنها تضر بذلك جناب الإسلام وسمعته. مثال ذلك تطبيق الشريعة حيث يرى المتشددون التنفيذ غاية، بينما الغاية سلامة المجتمع من ظواهر الفساد والإفساد، وما الحدود إلا وسائل للردع وليس للتطبيق، فمتى خاف الجاني وتاب أو هرب فإن الغاية تحققت بجعل هذه الحالة مكروهة ممقوتة لا تنتشر، وإلا لوقفت الشريعة ضدها.

إن شيوع الحرفية في فهم نصوص الإسلام تؤدي إلى قبول بعض من العامة بجوانب من العلمانية، ثم تبقى هذه الأفكار نثاراً لا ينتظم لا إسلاماً ولا غيره، بل يبقى الاضطراب والتنكر سلاحاً ضد الفكر الآخر الذي بقي هو أيضاً غريباً ومنتكراً ولم يستطع الاستيطان ولا يملك آتاه بل يحمل في قلبه ما يؤسس لرفضه. أما الذين لا تتحكم فيهم الحرفية ويذهبون إلى التعريف بفوائد الأفكار الأخرى والتبرير لها، فإن الاتهام لهم بالانحراف والتبعية والتلفيق يبقى سوطاً مسلطاً عليهم وتهمة قائمة. والآن لا يبدو أن هناك من مخرج إلا بإبداع ثقافي وروحي يتخلص من سموم الآخرين ويتنقى من عفن الجمود.

الهوامش

1. جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى، مقال "الدهريون في الهند"، من كتاب الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني، دار الهلال، كتاب الهلال، رمضان 1993هـ - 1973، ص 110.
2. من مقابلة الدكتور عبد الكريم الأشرم مع ميخائيل نعيمة 1958-12-4، مجلة المعرفة السورية، العدد الرابع والعشرون، ختام السنة الثانية، فبراير/ شباط 1964، ص 104.
3. يقول العقاد: "ولعل سائلاً يسأل: ولماذا يكون التحدي البين للنفوذ الديني خاصة من خواص النشأة السورية؟ فأقول لهذا السائل: ... إن رجال الدين هناك ربما كانوا أقوى الطوائف الدينية في العالم، وأوسع رعاية الكنائس إشرافاً على حياة أتباعهم... فقد جمعوا بين الزعامة في الدين والزعامة في السياسة والزعامة في العلم. وناهيك بها من سطوة هائلة تغري بالتحدي وتغري بالمناجزة. أما سبب اجتماع هذه السطوة لهم، فللحوادث التاريخية التي حدثت عقب غارات الصليبيين وعقب الاتفاق على الامتيازات الأجنبية دخل عظيم فيه. وخلصته القريية أن طائفة رجال الدين كانت في البلاد السورية ولا تزال معقد آمال الشعب المسيحي في الحرية السياسية، لما بينها وبين الحكومة الفرنسية والحكومات الأوروبية الأخرى من صلة معروفة، وأنها كانت ولا تزال قائدة الأفكار وقادة المسترشدين؛ لأنها منشئة المدارس وطابعة الكتب ومربية الصغار والكبار. وإذا اجتمعت لفئة واحدة أزمة السطوة الروحية من كل جانب - كما اجتمعت لفئة القسيسين السوريين - فغير عجيب ألا يرضى عنها وأن يتبرم بها فريق الشبان المتعطشين إلى المعرفة الحرة، التواقين إلى الآراء المتجددة... وغير عجيب أن يجعلوا تحديها والإغراء بها هجيراهم وشغلهم الشاغل في كل ما يدرسون ويكتبون.. وهذا ما تراه في كتابات فرح أنطون مع شيء من الرفق والاعتدال، وتراه على تفاوت في الجرأة وغلو في اللهجة في كتابات الأدباء السوريين المهاجرين إلى الأقطار الأمريكية". رجال عرفتهم (القاهرة: نهضة مصر للنشر والتوزيع، 2010)، ص 155.
4. ناقش العلمانية بوصفها ديناً بعض أهم المفكرين والفلاسفة الغربيين، ومنهم المؤرخ كرين برنتون في كتابه تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال (الكويت: عالم المعرفة، 1984)؛ وإيزايا برلين في كتاباته عن القومية ومنها نسيج الإنسان الفاسد، ترجمة سمية فلوعبود (بيروت: دار الساقى، 1993).
5. كانت هذه الفكرة من أسس نقد الفيلسوف إيزايا برلين للمثقفين الروس، أنظر كتابه عنهم المفكرون الروس: Isaiah Berlin, Russian Thinkers.
6. مما جعل إدوارد سعيد منصفاً للعالم الإسلامي وغير متحيز ضد الإسلام رغم يسارته وأصوله المسيحية أنه لم يتشرب أزمات الأقليات بالطريقة التي عاشها غيره في نضجه، وأنه عاش طفولته بين الأقلية، وشبابه في الغرب في مجتمع عنصري مضاد لعروبته، خاصة مجتمع صهيانية نيويورك، وكان

للموقف السياسي في فلسطين ما جعله يقدر الإسلام وحضارته كقوة حضارية ينتمي إليها ونضالية لتحرير بلاده.

7. من أبرز نماذج ذلك الجهود التي بذلها اليسار العربي لإثبات النظريات الماركسية وإقحام تطبيقها قسراً على تراث المسلمين ومسيرة تاريخهم كتاب من أمثال حسين مروة وعبد الرحمن الشراوي.

8. خالد أبو الفضل، "انهيار الشرعية: كيف خانت النخب الثقافية الثورة في مصر"، متدى العلاقات العربية والدولية، في:

<https://bit.ly/3Jrq8gQ>

9. كان آخر من تولى منصب شيخ الإسلام زمن العثمانيين، ثم لجأ إلى مصر وقضى بقية حياته هناك وكتب فيها الكثير من أعماله المهمة.

10. المهدي مبروك، "المثقفون والانقلاب في تونس"، 25 أكتوبر 2021، العربي الجديد، في:

<https://bit.ly/3Krfh7T>

11. السابق.

12. تونس: ما أسباب استقالة نادية عكاشة "حاملة أسرار" قيس سعيد من منصبها؟ فرانس 24، 25/01/2022:

<https://bit.ly/3redbka>

13. انظر المقدمة المهمة عن تهيئة وتنصيب أولياء الاستعمار التي كتبها سارتر لكتاب فرانز فانون، معذبو الأرض.

14. يكاد يكون النص أقرب إلى قول سارتر في المقدمة المشار إليها رغم أنه يعالج حالة مختلفة.

15. خالد أبو الفضل، سبق ذكره.

16. السابق.

17. الآية 52، سورة المائدة.

18. المهدي مبروك.

19. انظر مقابلة الناشط التونسي رضوان المصمودي مع نوح فريدمان على يوتيوب:

<https://www.youtube.com/watch?v=ls8LPUUynx0>

20. من نماذج ذلك الكتاب الرائج لمصطفى الخالدي وعمر فروخ: التبشير والاستعمار (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، 1953).

ملف العدد

- 24 الدين في حدود الدولة: تجربة العلمنة الغربية
عادل الطاهري
- المسألة العلمانية في مشروع عابد الجابري:
41 محاولة في الفهم
سلمان بونعمان
- 73 المآلات العدمية للحق الطبيعي: خلاصات العلمانية
نورة بوحناش
- هل يسعفنا التراث العربي الإسلامي
95 في التأسيس للدونة؟
محمد الشيخ
- الدين والسياسة: مدخل إشكالي في الإسلام السياسي
114 والسياسة الإسلامية
سالم العيادي
- دراسة الإسلام وعلاقته بالعلمانية في مشروع
133 (علمانيات متعددة: ما وراء الحداثات، ما وراء الغرب)
حسام الدين درويش

الدين فاي حدود الدولة: تجربة العلمنة الغربية

عادل الطاهري*

معايير أخرى، ونحن هنا نستوحي عنوان الدراسة من كتاب لإيمانويل كانط بعنوان الدين في حدود العقل المجرد، وهذا وجه آخر من أوجه تغيير المواقع؛ فبعد أن كانت المعرفة السكولائية التي ميزت العصر الوسيط تعدّ العقل خادماً للاهوت، بات اللاهوت مطالباً بإثبات مشروعيته في ضوء العقل، وهذا بالذات ما حدث بين الدين والدولة، فبعد أن كانت الدولة لردح طويل من الزمن تستمد مشروعيتها من الدين، صار الدين هامشياً ويتحوّر بما يسمح له بإيجاد موطئ قدم في الدولة دون أن تضيق هذه الأخيرة منه.

ننطلق في هذه الدراسة من الفرضية التالية : الرابطة بين الدين والسياسة في التجربة الغربية لم تكن وصلاً أو فصلاً، بل هي علاقة تبعية أحد الطرفين للآخر. في العصر ما قبل الحديث كان الدين حاكماً على السياسة دون أن يلغيها، بينما بعد العصر الحديث صارت الدولة هي الأصل الحاكم على الدين، وقدّته على النحو الذي يصير مطاوعاً لها، وهذا ما نقصده بعنوان الدراسة "الدين في حدود الدولة"، فالذي نفترضه هنا أن الدين استبدل موقعه في الفكر الغربي، بعد أن كان حاكماً على غيره، صار محكوماً من قبل

* باحث مغربي، سلك الدكتوراه بجامعة ابن طفيل بالقنيطرة.

روما، لهذا فأول ما يجب أن نزيحه من لبس مرتبط بالعلمانية في الغرب هو افتعال الصراع بين الدين والدولة، ونقصد بالدين العقائد والتشريعات والتطلع إلى المتعالي عموماً. وقد عبر عن هذه الحقيقة واحد من كبار مؤرخي وفلاسفة القرن التاسع عشر وهو ألكسيس دو توكفيل (Alexis de Tocqueville)، إذ يقول عن الثورة الفرنسية مثلاً: "إن العداوة للدين كان تفصيلاً صغيراً في هذه الثورة العظيمة"¹. وقد نوه للحقيقة نفسها أحد الباحثين العرب المعاصرين الذين خصصوا كتاباً كبيراً لدراسة الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ونفى أن يكون إلغاء الدين من المجتمع مطلباً من مطالب الدولة القومية، وأكد في المقابل أن احتواء الدين ليخدم الدولة هو المقصد من العلمنة، نقرأ من بين تقريراته الكثيرة في هذا الصدد قوله: "قام الحكم الملكي المطلق في أوروبا بتوحيد الدين وإخضاعه للدولة، وذلك بالانشقاق وإقامة الكنيسة الوطنية وما تبعه من إصلاح"².

قد نضرب عدة أمثلة تاريخية تركزية هذه الحقيقة، لكن لا بد من التمهيد لذلك بإشارة منهجية، وهي أن الحضارة الغربية كانت تتجاوزها سلطتان اثنتان؛

سنتناول هنا في هذه الدراسة ثلاثة تجليات لهذه التبعية: التجلي الأول في استتباع الدولة للدين وجعله مقوماً من مقومات هوية قومية وطنية، والتجلي الثاني الدين المدني كدين اصطناعي غايته خدمة الدولة، والتجلي الثالث مفهوم التسامح كمفهوم علماني يصبو للتخفيف من التعصب الديني وتحقيق الولاء للدولة لا للمذهب. والقاسم المشترك بين هذه التجليات الثلاثة هي احتلال الدولة للبوّرة المركزية في الفكر السياسي الحديث.

الدولة واستتباع الدين

عندما نتحدث عن استتباع الدولة للدين فنحن نقصد بذلك أن الدولة الحديثة لم تعمل على نحو مظاهر الدين من المجتمع، وإنما الأصل الذي يتفرع عنه ما عداها هو الدولة واستتبع لها الدين. ويمكن أن نعبر عن هذه الحقيقة التاريخية بتعبير آخر فنقول؛ لقد كانت الدولة القومية هي المخدمومة بعد العصر الحديث، وشكّل الدين في هذا السياق مقوماً من مقومات الهوية، لهذا يمكن ملاحظة ظاهرة تناسل الكنائس الوطنية بعد القرن السابع عشر، وهذا بعد أن انشقت عن كنيسة

يخلص الناس قط إلى معرفة من من الأمير أم الكاهن يجب عليهم أن يطيعوا³. أما عن التجربة الإسلامية فيقدم الشهادة التالية: "أما محمد فكانت له تصورات قديمة جداً، فإنه أحسن شد عرى نسقه السياسي، وطالما أن شكل الحكم الذي أقامه قد استدام في عهد الخلفاء الراشدين فإن هذا الحكم كان واحداً هو هو تماماً، فكان لهذا السبب عينه حكماً صالحاً". ولم يعده كذلك إلا لأن السلطتين معاً كانتا مجتمعتين في يد الحاكم، والشاهد على ذلك أنه يعود لينتقد ذلك الانفصال الذي حدث في التجربة التاريخية الإسلامية بعد ابتعاد المسلمين عن النموذج النبوي.

ولأجل هذا نلاحظ أن روسو يشيد بالحل الذي يقدمه توماس هوبز، وهو ما يعبر عنه بقوله: "جمع رأسي النسر". ومن المعلوم أن هوبز كان يُنظر فلسفياً لاستراتيجية الدولة المطلقة التي تطلعت لإرساء دعائم هوية وطنية يشكل فيها الدين مظهرًا من مظاهر الخصوصية القومية، بالانفصال عن الكنيسة الرومانية وإحداث كنيسة أنجليكانية يكون الملك هو رئيسها الأعلى، وهو القرار الذي اتخذته الملك الإنجليزي هنري الثامن⁴. وهذا وجه

إحدهما زمنية والأخرى دينية، وكانتا في كثير من المراحل التاريخية تتصارعان من أجل احتواء كل منهما الأخرى وإخضاعها لسلطتها، هذا الصراع هو الذي حمل مفكرًا سياسيًا من حجم جان جاك روسو للثناء على التجربة الإسلامية لأنهما لم تعرف، على الأقل في بدايتها، هذا التنازع بين السلطتين. يشير روسو إلى التجربة الإسلامية ويشيد بإحدى خصائص هذه الحضارة التي وضع أسسها النبي محمد صلى الله عليه وسلم. فبالنسبة إلى روسو لم تعرف التجربة الإسلامية ذلك القلق الذي وسم التجربة الغربية، إذ الإنسان المسلم لم يكن يتأرجح بين سلطتين اثنتين إحدهما دينية والأخرى زمنية، بل هما معاً كانتا متداخلتين؛ الدين والسياسة كانا وجهين لعملة واحدة لا ينفصلان، ومن هنا لم يكن للمسلم ذلك الشقاء في الوعي الذي يورثه الاختيار بين طاعة السلطة الدينية أو الزمنية، وهذا على عكس الحضارة الغربية. نقرأ له في العقد الاجتماعي حديثه عن القلق الذي أحدثته ازدواجية السلطتين: "لقد تأتي من هذه السلطة المزدوجة تنازع الاختصاص الأبدي الذي جعل قيام أي سياسة صالحة أمرًا محالًا في الدولة المسيحية؛ وهكذا لم

في القرن السابع عشر⁶، وهكذا فإذا كان ولا بدّ من الحديث عن فصل بين الدين والدولة في التجربة الغربية، فمن الضروري تخصيص الدين وإحالته على كنيسة روما، فالفصل والقطيعة حدثت معها لا مع الدين كعقيدة وتشريع. أما الفصل بين الدين والدولة هكذا بإطلاق فلم يحدث، بل بعد الانفصال عن روما جرى إخضاع الدين للدولة. يعبر بشاره عن هذه الفكرة فيقول: "لا وجود واقعياً للسرديّة التي تبدأ بوحدة كاملة بين الدين والدولة ويتبعها فصل بينهما، إذ لم تكن ثمة وحدة كاملة في يوم من الأيام، بل ساد تداخل تضمّن غالباً سيطرة طرف على الآخر"⁷.

احتكرت الدولة القومية إذن الرأسمال الديني، ولم تعد للكنيسة أي سلطة أو وصاية على السلطة الزمنية. وهنا لا بدّ من تبيد وهم آخر حول العلمانية: إن ما يسمى بالحق الإلهي للملوك لم يكن مبدأً دينياً كما يُعتقد، بل هو مصادرة سياسية من الملك لسلطة الدين في سياق رغبتها لاستتباع هذا المكون الديني، فصار الملك موصولاً مباشرة بالله دون وصاية المؤسسة الدينية، وهذه هي المصادرة المعنوية، بعد مصادرة أخرى مادية لممتلكاتهم، والتي

أساسي من أوجه استتباع الدولة للدين أنها انفصلت عن الكنيسة الرومانية وأحدثت كنيسة قومية يكون الكهنة خداماً عنده. يقول روسو داعماً هذا التنظير الهوبزي المنحاز إلى توحيد السلطتين في يد واحدة هي يد الحاكم الزمني: "لقد كان الفيلسوف هوبز من بين جميع المؤلفين المسيحيين، المؤلف الوحيد الذي عرف حق المعرفة الداء والدواء، وتجراً على اقتراح التوحيد بين رأسي النس، ورد كل شيء إلى الوحدة السياسية التي من دونها محال أبداً أن تتكون دولة أو حكومة تكويناً صالحاً"⁵.

لقد كانت العلمنة بهذا وجهاً من أوجه الانتقال من طور الإمبراطورية إلى طور الدولة القومية، فقطعت علاقتها مع كنيسة روما وأحدثت كنيسة قومية، وبهذا المعنى يصبح الدين القومي هو أحد مقومات الهوية الوطنية، لكنه تمظهر من بين تمظهرات عدة متفرعة عن الدولة، وهذا ما يشير إليه هانس كون (Hans Kohn) مثلاً في التجربة الإنجليزية، فبعبارته كانت الكالفينية (نسبة إلى جون كالفن John Calvin) كرافد من روافد الإصلاح الديني للبروتستانتية والأنسنية الثقافية مقوماً أساسياً للقومية الإنجليزية المبكرة

يورد هذا النص الذي استدللنا به كذلك الفيلسوف الفرنسي مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet) في كتابه الدين في الديمقراطية، لتأكيد ذات الحقيقة التي نحن بصدد إثباتها، ويدعمها بنصوص أخرى بعضها لرجال دين. ومن بين هذه النصوص كتاب للأب رينال ألفه سنة 1770، ييسط فيه هذا الانقلاب الجذري الذي رافق صعود الدولة كقوة عملت على إخضاع الدين لصالحها. إن من بين مبادئ هذا الانقلاب ما عبر عنه بقوله: "لم توجد الدولة بتأتًا لخدمة الدين، وإنما وجد الدين لخدمة الدولة"¹⁰، ليستتج من ذلك غوشيه أن من سمات الحداثة في الفكر السياسي تحقيق استقلالية الفضاء السياسي وتخليصه من التبعية لرجل دين، ليس هذا فحسب بل كذلك: "وضع السلطة في موقع يبلغ من السمو ما يجعلها متمكنة من إخضاع المقدسات لها"، وتلك هي سمة الفكر السياسي من غروتوس إلى سبينوزا مرورًا بهوبز كما يقول¹¹.

لنورد شاهدًا تاريخيًا يختزل كل هذه المعاني التي شرحناها أعلاه؛ وليكن ذلك من إنجلترا، لقد شهد العصر الحديث في هذه الدولة تنازعًا بين البابوية والمؤسسة

أطلق عليها لفظ "علمنة" نفسه⁸. وأما ما يدل على أن حق الملوك الإلهي في السلطة الزمنية السياسية هو في الواقع إبعاد للكنيسة، أي علمنة للحياة السياسية كتقوية لنفوذ الدولة وإضعاف للمؤسسة الدينية، فهو، مثلاً، في تاريخ فرنسا نص قانون عام 1682 الخاص برجال الدين، إذ إن الصيغة التي كُتبت بها البند المتعلق بأدوار القديس بطرس تشي بحصر لمهام رجال الدين في الأمور المتعلقة بالجانب الروحي فقط دون أن يتجاوزها إلى السلطة الزمنية، وفي المقابل تصل هذه الأخيرة مباشرة بالله، فنفهم إذن أن حق الملك الإلهي كان تجليًا من تجليات العلمنة، نقرأ: "القديس بطرس الذي تعاقب بعده البابوات وحتى جميع رجال الدين لم يتلق من الله سوى النفوذ الذي يسري على الأمور الروحانية التي تعنى بالسعادة الأبدية وليس بتأتًا السلطة على الأمور الدنيوية والمدنية (...). يجب على الملوك والحكام ألا يكونوا خاضعين فيما يتعلق بالأمور الدنيوية إلى أي نفوذ كنسي، وذلك بأمر من الله، وألا يجري تعيينهم مباشرة أو غير مباشرة بواسطة سلطة رؤساء الكنيسة"⁹.

والحال أننا نلتقي بهذه الحقيقة لدى قارئنا تجربة العلمنة في الغرب قراءة فاحصة تتجاوز المعطى الظاهر، لتغوص من خلال مقارنة في بنيتي العصر الحديث وما قبله، فعند أقول الله كما تقول السردية الغربية بزغ صنم آخر، هو صنم الدولة. يقول نيتشه على لسانها بلغته الشعرية: "لا شيء فوق الأرض أعظم مني، يد الله المرتبة أنا"¹⁴، إنها "اللفياثان" (Léviathan) بعبارة هوبز، وهو وحش أسطوري، ونلاحظ أن ذات القاموس الهوبزي ينهل منه نيتشه فيصفها بقوله: "مزيف كل شيء لديها بأسنان مسروقة تعض، هي الشرسة العقور، مزيفة حتى أحشاؤها"¹⁵.

وهي الحقيقة نفسها التي يتوصل إليها فقيه القانون كارل شميت (Carl Schmitt) في كتاب يحمل عنواناً دالاً، اللاهوت السياسي، فتجربة العلمنة استبدلت المفاهيم الدينية بأخرى دنيوية، وإذا كان الله على رأس كل القيم المعيارية في الماضي، فالتجربة الحديثة نصبت الدولة قيمة معيارية. يعبر شميت عن هذه الحقيقة فيقول: "إن مفاهيم النظرية الحديثة للدولة كلها ذات الدلالة هي مفاهيم لاهوتية معلمنة. وذلك ليس فحسب بسبب تطورها التاريخي حيث

الملكية منذ هنري الثامن الذي حركته كما هو معلوم نوازع شخصية للاستقلال عن البابا، ولكن لا ينبغي أن نفهم أن المؤسسة الملكية كانت تتطلع إلى نفي الدين من المجتمع الإنجليزي، إن العكس هو الذي كان بالضبط، فالعصر الطويل للملكة إليزابيث (1558-1603) مثلاً اتسم بالتشديد على ضرورة أداء الطقوس الدينية، حتى فرضت عقوبة السجن والغرامة على الذي يتغيب عن الصلاة¹²، لكن مع ذلك رفضت هذه الملكة الخضوع لسلطة البابا وهو ما حمله على إصدار حكم الحرمان (Excommunication) في حقها سنة 1570، وحرص شعبها على التنكر لها وفسخ ارتباطها بها، لكن هذا الحرمان زادها قوة ذلك أن الأفكار القومية المشبعة بهوية دينية وطنية (الكنيسة الأنغليكانية) والتي تمثلها المؤسسة الملكية كانت قد تجذرت في المجتمع الإنجليزي. يعلق عزمي بشارة على هذه الحادثة التاريخية فيقول: "لم يدرك البابا صعود ظاهرة الوطنية، ولم يأخذها بالجدية اللازمة. فقد مكنت هذه الظاهرة الجديدة النخبة الحاكمة من تعبئة النبلاء والشعب ضد البابا كمن يحاول فرض وصاية أجنبية والتعدي على سيادة انجلترا"¹³.

والإله في المخيال الغربي تتكشف بشكل جلي في بعض كتابات كارل ماركس، فحين يتحدث عن استلاب العامل في علاقته برب العمل يشبه ذلك بعلاقة العبد بالله، فالعامل كلما اشتغل أكثر وتماهى مع سلعته فقد ذاته وتضاءل تمامًا كما يفقد العبد ذاته كلما مارس الشعائر الدينية، وهي بلا شك رؤية أقرب إلى الأسطورة البروميثية منها إلى العلاقة بين الإنسان والله في الأديان السماوية التي تحتفظ بنصاعتها المتعالية. نقرأ الماركس عن هذه العلاقة المتوترة بين الإنسان والله في الفلسفة الغربية المادية: "العامل إزاء متوج عمله يكون في نفس العلاقة إزاء موضوع غريب. فهذا بدهي بحكم الفرضية. إن العامل يقيم بعمله عالمًا موضوعيًا مائلًا أمامه غريبًا عنه، هو تحقيق ذاته في الأشياء. ولكن كلما ازدادت سلطة هذا العالم تفرغ العامل، وكلما ازداد فراغه الداخلي تناقص ما هو بالأصل ملكه الخاص. والأمر كذلك في الدين، كلما وضع الإنسان أمورًا أكثر في الله حفظ أمورًا أقل في نفسه"¹⁹.

لنتقل الآن إلى وجه آخر من أوجه تطويع الدين للدولة، وأعني به ماهية الدين المدني.

نقلت المفاهيم من اللاهوت إلى نظرية الدولة، فيصبح مثلاً الله القادر على كل شيء المشرع القدير، ولكن أيضًا بسبب بنيتها المنهجية التي يجب معرفتها من أجل الاعتبار السوسيولوجي لهذه المفاهيم"¹⁶.

قد يُطرح سؤال هنا عن وصف الدولة بالوحش في علاقتها بالتصور الغربي لله، ويمكن القول إن الموروث الأسطوري القديم لعب دوره في ذلك. وهنا لا بد من التأكيد أن هذه العلاقة اتخذت في كثير من المرجعيات، ومنذ القدم، طابعًا عدائيًا، فالأسطورة البروميثية (نسبة إلى بروميثيوس) تصور الإله الأكبر كإله سادي يتلذذ بتعذيب العباد ويتنقم ممن يتوق لتخليصهم من عذاباتهم. إن هذه الأسطورة، كما يقول عبد الوهاب المسيري "تحاول تأليه الإنسان وإلى حد ما أنسنة الإله بجعله إلهًا حاقدًا خائفًا من البشر"¹⁷. وبلا شك غدّى العصر الوسيط هذه الصورة بما اقترفته يد الكنيسة من جرائم وطغيان باسم الله. يصور روسو هذه القسوة التي وسمتها فيقول: "سرعان ما شاهد الناس ملكوت الآخرة ذاك المزعوم وهو يصير بامرة رئيس مرئي استبدادًا هو الأشد عنفًا في دنيانا هذه"¹⁸.

على أن هذه الرؤية للصراع بين الإنسان

الدين المدني أو الدين مطاوعًا للدولة

يقدم روسو، كما سبق أن ألمحنا، قراءة مغايرة عن العلاقة بين السلطتين الدينية والسياسية. وقد تبدو صادمة لروح عصر الأنوار الذي كان يميل إلى التغني بالفصل بين الدين والدولة. إن روسو بالفعل متأثر بالإصلاح البروتستانتية، لهذا فهو مع حرية تأويل الدين وتحييد الكنيسة ووصايتها على الإيمان، وهذا ما يمكن أن نلمسه بوضوح في رسالته إميل، في الجزء الذي خصصه للتربية الدينية كجزء من مشروعه التربوي، ومن غير شك أنه بدعوته إلى استبعاد الكنيسة عن ممارسة وصايتها على الدين، سيكون موقفه إزاء السلطة الزمنية هو التحييد كليًا من باب أولى، لكن رغم كل هذه الحقيقة الجلية فلروسو موقف مبدئي من الفصل بين السلطتين الدينية والزمنية، سبق أن أشرنا إليه.

إن هذه الرغبة في نمذجة الدين وتنميته بما يخدم السياسة يتراءى لنا جليًا في الفصل الذي خصصه روسو للدين المدني، ويمكن أن نعد وجهين لهذا الهم السياسي الحديث، فمن جهة يثير روسو بوضوح لا مزيد عنه لقضية ما إذا كان حضور الدين يخدم الدولة

أم لا، وأيهما أفضل بالنسبة إلى السياسة: غياب الدين أم حضوره؟ نقرأ في الفصل هذا الجدل، يقول: "يزعم أحدهم أن ليس في الدين أي نفع للجسم السياسي؛ وخلافًا لذلك يقول الآخر بأن المسيحية هي دعامة الأرسخ"²⁰. ويقف روسو موقفًا محايدًا من هذه الرؤية الحدية التي لا وسط فيها؛ أي إما أن يكون الدين نافعًا أو غير نافع بلا تفصيل، بل يرى أن لكل موقف من هذه المواقف ما يؤيده وما يعارضه، فبالنسبة إلى روسو ما من دولة إلا وقامت على نوع من المشروعية الدينية، وهكذا يكون الدين خادمًا صالحًا للدولة. لكنه من جهة أخرى لا يرى في القانون المسيحي مصلحة ما للدولة؛ فالقانون المسيحي، كما يقول روسو، "ضره أكثر من نفعه في تكوين الدولة تكوينًا قويًا"²¹.

ونقترب من فهم مقصود روسو أكثر حين نسترسل معه في تصنيفه للأديان، وهو تصنيف يدعم ما دافعنا عنه في مدخل هذه الدراسة حول أن العلاقة بين الدين والسياسة هي علاقة تبعية أحدهما للآخر، فالدين الذي لا يصطدم مع الدولة ولا يشكل أي خطر على مصالحها هو دين مقبول في حدود الدولة الحديثة. يقسم

والمسيحية، لكن لا المسيحية كما عبرت عن نفسها في التاريخ وتجسدت في مؤسسة دينية، بل كما يقول "لا أقصد مسيحية اليوم وإنما مسيحية الإنجيل، وهي تختلف عن تلك اختلافًا تامًا"²⁴. لكن هذا الدين نفسه لا يسلم من الانتقادات الروسية المؤسسة على قاعدة تنميط الدين لمصلحة الدولة، فروسو يرى في المسيحية الأصلية عيبًا آخر وهو أنها تدعو إلى العزلة وتتنافى مع الألفة الاجتماعية الضرورية لقيام الكيانات السياسية. إن المسيحيين لا يعتبرون أنفسهم من هذا العالم الدنيوي، وهذا الشعور بالتقوى لا يسمح بظهور الأهواء اللازمة والحماسة التي تحمل على المنافحة عن الكيان السياسي، سواء في الحروب أو حتى حين يغتصب الحاكم السلطة. إن المسيحي محكوم بجبرية قاتلة تشل فعله الاجتماعي وتكبح كل رغبة فيه لمدافعة الظلم. يشرح روسو هذه الفكرة وهو يعرض للفكرة المسيحية بلسان حالهم: "ما أن نرى الحاكم منتصبًا في مقام العز والشرف، فمعناه أن الله يريد له أن يحظى بالاحترام؛ رأيت قوة مقتدرة سرعان ما استقرت، فذلك لأن الله يريد لها أن تطاع، هل رأيت المؤمن على تلك السلطة مشطًا في استعمالها؛ فمعناه أنه هو

روسو الأديان في ارتباطها بالدولة إلى ثلاثة أقسام: دين الإنسان، دين الوطن، ودين الكاهن. دين الإنسان هو الدين الفردي الذي لا يتعدى حدود الضمير الإنساني، إنه دين لا يشترك في الحياة السياسية ولا يحتوي أي قوانين تحكم المجتمع أو الدولة، أما دين الوطن فهو الدين الذي لا يمكن الفصل فيه بين الشرائع والقوانين، فهو دين يؤسس للشوقراطية، ويكون فيه الحاكم إلهًا في ذات الوقت، ومن هنا، فهذا الدين، كما يقول روسو، "يجعل من الوطن معبود المواطنين، ويعلمهم كيف أن من يخدم الدولة إنما يخدم ربه الذي يحميها"²². أما دين الكاهن وهو الدين الذي يصفه روسو بالاختلاط؛ فهو يحتوي على تشريعين متناقضين، ويقصد روسو بذلك التشريع المدني والديني، وهو يعدّ هذا الدين أسوأ الأديان ولا يكلف نفسه عناء الرد عليه، والمعيار في ذلك هو ما أشرنا إليه مرارًا في هذه الدراسة من أن هذا الدين مضر بالدولة "ذلك أنه يكسر الوحدة الاجتماعية"²³.

العلمانية التي يقترحها روسو علمانية لا تلغي الدين مطلقًا، بل إنه من بين هذه الثلاثة أديان ينتقي الدين الأول؛ دين الإنسان كما يسميه. وهو دين الإنجيل

لهذه الآراء من صلة بشأن الجماعة²⁵. ولهذا فلا سلطة لصاحب السيادة على ضمائر الناس إلا عندما يفيض عن حدود مستقره في القلب ليلبور أخلاقًا تتعلق بالتماسك الاجتماعي إضرارًا به، وهكذا فالعقائد التي يجب أن يفرضها الحاكم على المواطن ثلاثة: الاعتقاد في الألوهية، والإيمان بالحياة الأخيرة التي سينال فيها المواطن الجزاء، أما المعتقد الثالث فيتحدد من خلال التصورين السالفين. إنه الأصل الذي ينطلق منه روسو ليعيد تشكيل منظومة الدين على أساسه، أعني ما يسميه روسو "قداسة العقد الاجتماعي والقوانين"²⁶.

هذا عن التحديد الإيجابي، أي ما يسميه العقائد الموجبة، وروسو كما أشرنا لا يتحدث عنها كلاهوتي، بل كمنظر سياسي، ولهذا فالذي لا يعتقد فيها مصيره أن يطرد من الدولة لا بوصفه كافرًا؛ لأن كلمتي الإيمان والكفر تنتمي إلى قاموس اللاهوت، بل "إنما على أنه غير قابل للاجتماع وعاجز عن حب القوانين والعدل بإخلاص"²⁷. أما التحديد السلبي فروسو يضطر في آخر المطاف أن يرحب بكل دين داخل الدولة كتمارسه لطقوس أو شعائر لا تأثير لها على السلم الاجتماعي. إن المرفوض في الدين،

سوط الرب به يعاقب أبناءه"، الحاكم، إذن، في كل تجلياته هو تجل للجبروت الإلهي، إن أحسن فبنعمة من الله، أما إن أساء فهو سوط الرب المسلط على أظهر العصاة، فيكون الحاكم مظهرًا من مظاهر قدرة الله التي لا يجوز للمسيحي أن يتمرد عليها بأي حال من الأحوال، وهذه الفكرة بالذات هي التي يعتبرها روسو منافية لمقتضيات السيادة في العقد الاجتماعي.

هكذا نصل إلى الدين المدني الذي اقترحه روسو. إن هذا الدين ليست له عقائد محددة كما نجد مبسوطًا في كتب اللاهوت، بل إن روسو يدعو إلى القطع مع التحديد العقدي للأديان، فهو يُنظر كفيلسوف سياسي وليس كلاهوتي. ومن هنا فهذا الدين المدني ليس منجياً في الآخرة، بل يخلص في الدنيا، ومع أن فكرة الاعتقاد في الآخرة التي سينعم فيها الطيبون ويعاقب فيها الأشرار هي أحد بنود هذا الدين المدني، إلا أن الغاية المرجوة من هذا الاعتقاد هي تكوين الإنسان الصالح في المجتمع. من هذا المنظور فالمبدأ الناظم لعلاقة الإنسان الدينية بصاحب السيادة يعبر عنه كالتالي: "ليس هناك ما يلزم الرعايا بتقديم حساب عن آرائهم أمام صاحب السيادة إلا بقدر ما

حولوا فكرة الوطنية إلى عقيدة دينية حتى يضحى لأجلها الإنسان، ودعوا إلى اشتقاق أخلاق الواجب والتضحية من أجل الوطن من الدين. ولعل هذه التنظيرات هي التي جعلت مفكرين سوسيولوجيين يرون أن الدين يعيد تشكيل المجتمع ويخلق اللحمة بين أجزائه في كل آن من خلال طقوسه وشعائره. يباهي دوركايم (Emile Durkheim) بين الطقوس الدينية والطقوس الوطنية فيقول: "ما الفرق في هذه الشعائر بين المسيحيين الذين يحتفلون بمواعيد المسيح المقدسة.. أو اجتماع مواطنين يحيون ذكرى نشوء نظام قانوني أو حدث آخر عظيم في حياتهم الوطنية؟"²⁹.

يظهر من تحليلاتنا للإضافات الفلسفية لروسو أن مفاهيم الدولة والعقد الاجتماعي والإرادة العامة هي المركز الذي تحيط به كل نظريته حول الدين. إنه ليس تناولاً لاهوتياً، بل تناول من منظور قانوني سياسي، وهي تدعم الفرضية التي انطلقنا منها؛ أن الدين في الفكر السياسي الحديث نُظر إليه من زاوية صلاحه في الدولة المدنية، فهذه الأخيرة هي الغربال الذي تُغربل به الأديان المختلفة، وانتهى التنظير الفلسفي لروسو بقبول الجميع، إلا من لا يقبل

كيفما كان هذا الدين، هو اللاتسامح، فهذا الأخير هو الذي يفتك بالدولة ويجعلها عرضة للحروب الأهلية التي تهدد بزوال الدولة، هذا من جهة النتائج. أما من جهة المقدمات فالذي لا يتسامح لا يمكن أن يتعايش مع من يراه منذوراً للعذاب في الآخرة، إنه يكون أمام مأزق: حب من يكرهه الله، وهذا يعني حدوث تفكك في الإرادة العامة التي يعتبرها روسو المحدد الأول والأخير للسيادة، لكن هذا ليس كل شيء بخصوص مقدمات رفض اللاتسامح، بل إن الذي لا يسامح لا يدين بالولاء للحاكم بل للكهنة، يشرح روسو هذه الفكرة فيقول: "أينما جوز باللاتسامح اللاهوتي فمحال ألا يكون له أثر مدني ما. وحالما يحصل هذا الأثر يكف صاحب السيادة عن أن يكون صاحب سيادة حتى وإن اتصل ذلك بالشؤون الدنيوية. هكذا يكون الكهنة هم الأسياد الحقيقيون، والملوك ليسوا سوى مأمورين عندهم"²⁸.

إن الدين هنا كذلك يخدم مصلحة الدولة، بل إن المفكرين الغربيين، وحتى أكثرهم إيماناً في الإلحاد والمادية، أدركوا كيف يساهم الدين في خلق مشاعر لا تستطيع أي فكرة أخرى توليدها في الإنسان، ولهذا

الفرد في ممارسة طقوسه الدينية دون الخوف من بطش المختلف، وإلا فلو اتخذت الدولة قرار إلغاء كل مظاهر الدين لما كان التسامح ضرورياً.

يظهر إذن مفهوم التسامح جدلية ظهور الدين واختفائه في آن، ظهوره على مستوى الفرد واختفاؤه على مستوى الجماعة. ولعل جون لوك (John Locke) كان من بين المنظرين البارزين فلسفياً لقيمة التسامح في كتابه رسالة في التسامح، فقد كان لوك الناطق باسم برجوازية صاعدة تبنت المذهب الإصلاحى البروتستانتي. لكن ما يضمّره مفهوم التسامح كذلك لا يخرج عن إطار إشكالية هذه الدراسة، أعني تغليب الدولة على المؤسسة الدينية في الفكر السياسي الحديث، فالتسامح يعني في نسق الدولة المعاصرة ترك الولاء للمذهب الديني لصالح الدولة التي تحتضن الجميع وتقبل الكل ما لم يشكل ذلك خطراً عليها. يقول بشارة: "كانت قوانين التسامح في الحقيقة تعبيراً عن تأكيد تبعية المواطنين للملك (الدولة) قبل المذهب"³¹.

وفي الواقع لم يكن التسامح، رغم أنه يؤسس لمجتمع علماني، يُبيأً على مضامين لا

الجميع، وقد لا يخفى أن فكرته هذه تُدين بالكثير للإصلاح الديني البروتستانتي، فقد كان المبدأ البروتستانتي الذي يقول به روسو نفسه أن جميع التأويلات للكتاب المقدس مقبولة إلا ذلك الذي يعتبر أنه التأويل الوحيد المقبول³⁰، أي إنه لا بدّ من التسامح مع الجميع إلا من لا يقبل بالتسامح مبدأ... فلننظر الآن كيف نظرت الفلسفة السياسية الحديثة للتسامح كمبدأ يخدم الدولة هو الآخر.

التسامح: الولاء للدولة لا للمذهب الديني

كان مبدأ التسامح مبدأ علمانياً، ولهذا ألقت رسائل كثيرة في الإشادة به؛ ذلك أن تقييد الدين عن الدولة دون أن يرافقه إقرار حرية الاعتقاد لدى الفرد ومساوقة كل ذلك بإقرار التسامح في المجتمع الذي يكفل هذه الحرية الدينية دون خوف من الآخر؛ لا يؤمن معه انتقال الصراعات الدينية المذهبية من قمة الهرم إلى أسفله، وهذا سيكون أكثر فتكاً بالسلام الداخلي للدولة، ولهذا فيمكن الاستنتاج بأن التسامح كقيمة إنسانية تستبطن حقيقة عدم غياب الدين أو عدم الرغبة في تغييبه، فهذا المبدأ معناه حرية

المسيحية لا تجيز التعامل مع المخالفين بالعنف وإراقة الدماء، ينتقل إلى فرض الاعتراف بالتسامح على الدولة نفسها، إلا في بعض الحالات الاستثنائية. إن حجة لوك لثني الدولة عن تبني مذهب رسمي والتنكيل بباقي المذاهب المخالفة له في الرأي متعددة الجوانب؛ فمن جهة تمثل السلطة الزمنية ليس متخصصاً في قضايا المعرفة الدينية، ومن ثم فهو غير مؤهل في حسم الخلافات الدينية التي تنشب في المجتمع. ومن هنا فمهمة الدولة هي ضبط الأمور البرانية الجلية المتعلقة بالسلم والأمان الاجتماعيين، وليس التدخل في الجدل اللاهوتي وفرض رأي بالقوة. يقول في هذا المعنى: "إن رعاية النفوس ليس من شأن الحاكم المدني؛ لأنه يحكم بمقتضى سلطة برانية، بينما الدين الحق الذي ينشد خلاص النفوس ينشد اقتناع العقل اقتناعاً جوائياً، وأي شيء خلاف ذلك لا يرضي الله"³⁴. ومما له دلالة في هذا الصدد أن مضامين القانون المدني للإكليروس (1790) في فرنسا ما بعد الثورة لم تكن تتعلق بالمضامين العقديّة للكنيسة، بل أخضعت جوانبها الخارجية والتنظيمية لسلطة الدولة-الأمة³⁵، بمعنى آخر أن ما يهم الدولة ليس قانون الإيمان³⁶ الذي

دينية، بل على العكس من ذلك، إذ صاغه المفكرون بالشكل الذي يجعله يتراءى كمفهوم ديني يمتح من نبع المسيحية الأصلية التي تعود بتعاليمها إلى المسيح. وهو ما يؤكد أن العلمانية الأنوارية لم تكن مجافية للدين ولم تكن تطمح لإلغائه. فمن جهة عدّ جون لوك التسامح هو المتناغم مع أخلاق الإيمان المسيحي الحق، وأما العنف وإلغاء الآخر وتصفيته فلا يمت للإيمان بصلة. يقول عن مظاهر اللاتسامح في المجتمع إنها "علامات على شهوة البشر أكثر مما هي علامات على حب كنيسة الله"³². وفي موضع آخر يشير جوك لوك إلى أن مظاهر العنف قامت بسبب تحول الدين إلى أساس لهوية سياسية أي إلى مشروع سياسي، وإلا فإن الكنيسة الحقة لا يمكن أن تتبنى العنف أو ترتضي لنفسها أساليبه. يقول في ذلك: "إذا كان الإنسان قاسياً ومتعصباً تجاه أولئك الذين يخالفونه الرأي وكان منغمساً في مثل هذه الأخلاقيات التي لا تليق بأي مسيحي، فإنه مهما تحدث عن الكنيسة فإنه يدلل بأفعاله على أنه يتحدث عن ملكوت آخر غير ملكوت السماوات"³³.

وهكذا حين يزيع جون لوك جانباً المؤسسة الدينية، ويرهن على أن الأخلاق

"إن الكنيسة التي يقوم دستورها على أن الذين ينتمون إليها عليهم وضع أنفسهم تحت حماية أمير آخر، هذه الكنيسة ليس لها الحق في أن تطلب التسامح من الأمير، لأنه لو كان للكنيسة هذا الحق فإن على الأمير أن يستسلم لسن تشريع أجنبي في بلاده ويواجه شعبه عذاباً مؤلماً، لأنهم سيجندون ضد حكومته"³⁸.

أما الجماعات الدينية التي لا توالي أي عدو من أعداء الدولة، فجون لوك يدعو إلى التسامح معها، ويعيد قراءة التاريخ الغربي ويرجع كل المآسي التي مرت بها أوروبا إلى غياب التسامح الديني وليس إلى تعدد الآراء "إن سبب الشرور لا يكمن في تعدد الآراء التي لا يمكن تجنبها وإنما في نبذ التسامح إزاء أولئك الذين يخالفوننا الرأي"³⁹، وحتى الوثنية وهي الديانة التي تنبذها المسيحية دعا لوك إلى التسامح معها، ونلاحظ أن ذلك الهم المدني حاضر في هذا الحكم، فيذهب إلى أن الوثنية كمعتقد ديني لا تضر الآخرين، ولا يعدم لوك أمثلة من الحياة اليومية لتقريب مقصوده، فكثيراً ما تصدر عن المواطن أفعال سيئة لكن بحكم أنها لا تضر الآخرين فهي مقبولة في نطاق الحرية الفردية. هذا ما يشير إليه لوك بقوله: "لا يلزم من كون الوثنية خطيئة أن يكون العقاب من مهمة الحاكم؛ لأنه ليس

تبناه الكنيسة، بل دورها كفاعل اجتماعي في خضم انخراطها في المجتمع المدني، ولهذا نظرت إلى الكاهن من منظور مدني كموظف ينتمي إلى الدولة يؤدي خدمة مدنية مقابل راتب تدفعه له، كما كان ناخبو المقاطعات ينتخبون الأساقفة"³⁷.

على أن لوك يستحضر السياق الدولي المضطرب في زمانه، والصرعات التي كانت قائمة بين الدول الأوروبية بسبب الاختلاف الديني المذهبي، فيعدل من رؤيته لمفهوم التسامح. كان لوك وفيّاً للدولة ومصالحتها، وحينما يتعارض التسامح مع منطلق الدولة ومصالحتها أو يهدد وجودها ينتفي التسامح كمبدأ. وبعبارة أخرى فالتسامح يفرض داخل الدولة لحفظ الدولة، ويلغى التسامح حينما يتسرب التهديد إليها من ثنايا هذا المفهوم، وهذا يبرز ما أوضحناه في هذه الدراسة من أن النقطة المركزية للتنظيرات السياسية في العصر الحديث هي الدولة، وما العلمنة إلا إجراء يهدف إلى تحصين الدولة من التمزق الداخلي بفرض مفهوم التسامح، ولا يصير التسامح "غير مسموح به" إلا حين يناقض غايات الدولة نفسها بأن يتيح لجماعات موالية لأعداء العمل داخل حدودها، وهذا ما نفهمه من قول لوك بأسلوب أميل إلى التجريد:

أن العلمنة كانت تغليباً لمنطق الدولة ومصالحها على المآزق التي أحدثتها منافسة السلطة الدينية في الحضارة الغربية، وتجسّدت في مؤسسة تتنازع الشرعية حول السلطة مع المؤسسة الزمنية، بل مع مؤسسات دينية أخرى من مذاهب مختلفة، فكان احتكار الدولة للمقدس هو المدخل الأساسي لوضع حد للفتن الدينية.

من مهمته استعمال السيف لإنزال العقاب على المسائل التي يعتقد، حيادياً، أنها خطيئة ضد الله⁴⁰. ولهذا يدعو جون لوك الكنيسة إلى طرد أتباعها الذين لا يتحلون بالتسامح مع المخالفين، باعتبار أن المسيحي الحقيقي هو إنسان مضطهد لا مضطهد.

على سبيل الختام يتبين لنا بعد هذا المسح لجوانب من الفكر السياسي الحديث

الهوامش

- الكنسي على فصل رجل دين عن الخدمة والسماح له بالعودة من الدير إلى "العالم"، ونحن نذكر هذه الإشارة لتؤكد أن العلمانية كانت متجذرة في الحضارة الأوربية واستتببت فيه من خلال تطور سلس وطبيعي داخلها.
- انظر: بشارة، الدين والعلمانية، ص 186.
9. Ernest Kantorowicz, *The king's two bodies : A Study in medieval political theology*, (Princeton: Princeton University press, 1997), p. 56.
 10. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie : Parcours de la laïcité*, (Paris : Gallimard, 1998) , p. 46.
 11. *Ibid*, p. 45.
 12. جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة جورج سليمان (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 952.
 13. بشارة، الدين والعلمانية، ص 80.
 14. Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathustra*, (Bierut, Symphonie classique, s.t), p. 64.
 15. *Ibid*, p. 64.
 16. كارل شميت، اللاهوت السياسي، ترجمة رانية الساحلي وباسر الصاروط (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 49.
 17. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (القاهرة : دار الشروق، 2016)، ص 103
 1. Alexis de Tocqueville, *The Ancient Regime and the French Revolution*, Translated by Gerald Bevan , (London : Penguin, 2008), p. 22.
 2. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي (الدوحة : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ج. 2، ص 71.
 3. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, (Paris : Flammarion, 1992) , p. 161.
 4. انظر تفاصيل أوفى عن سياق إحداث الكنيسة الأنجليكانية في:
عبد الحميد البطريق، التاريخ الأوربي الحديث: من عصر النهضة إلى مؤتمر فيينا (بيروت : دار النهضة العربية، 1971)، ص 186 وما بعدها.
 5. Rousseau, *Du contrat social*, Op-Cit..., p. 162.
 6. Kohn, Hans. *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background*. New Brunswick, N.J: Transaction Publishers, 2005), pp. 165-166.
 7. بشارة، الدين والعلمانية، ص 60.
 8. من بين الجذور التأيلية لمفهوم العلمانية يذكر المؤرخون جذرين اثنين، فمن جهة كانت تطلق كلمة (Secularisiren) اللاتينية على نقل أملاك الكنيسة للدولة، كما كان هناك استخدام كنسي نفسه لأحد جذور مفهوم علمانية في الغرب، وأعني هنا كلمة (Secularisatio) التي كانت تطلق في القانون

32. جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنه (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1999)، ص 19.
33. نفسه، ص 21.
34. نفسه، ص 25.
35. روبرت بالمر، الثورة الفرنسية وامتداداتها : 1789، ترجمة هنريث عبودي (بيروت : دار الطليعة، 1982)، ص 312.
36. أشار جون لوك في كتابه رسالة في التسامح أن وضع قوانين الإيمان ليس من مهام الدولة، يقول: "إن سلطة الحاكم لا تمتد إلى تأسيس أي بنود تتعلق بالإيمان أو بأشكال العبادة استنادًا إلى قوة القوانين" لوك، رسالة... م. س، ص 26.
37. فرانسوا فوريه وديني ريشيه، الثورة الفرنسية، ترجمة زياد عودة (دمشق: وزارة الثقافة، 1993)، ص 179.
38. لوك، رسالة... ص 57.
39. نفسه، ص 64.
40. نفسه، ص 47.
18. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, (Paris : Flammarion, 1992), pp. 160-161.
19. كارل ماركس، الاقتصاد السياسي والفلسفة، ترجمة إلياس مرقص (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2021)، ص 106.
20. Rousseau, *Du contrat social*... Op-cit., p. 162.
21. Ibid, p. 162.
22. Ibid, p. 163.
23. Ibid, p. 163.
24. Ibid, p. 164.
25. Ibid, p. 166.
26. Ibid, p. 167.
27. Ibid, p. 167.
28. Ibid, pp. 167-168.
29. Emile Durkheim. *The Elementary Forms of the Religious Life*, Translated by Joseph Ward Swain, (Mineola, N.Y: Dover publications, 2008), p. 427.
30. عبد الله العروي، مفهوم الحرية (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1988)، ص 46.
31. عزمي بشارة، الدين والعلمانية، ج. 2، ص 131.

المسألة العلمانية في مشروع عابد الجابري: محاولة في الفهم

سلمان بونعمان*

تمايز التيارات الإصلاحية والسلفية بين المشرق والمغرب.

لم تحظ المسألة العلمانية في مشروع الجابري الكلي بحضور كبير، فلم يفردها عملاً أكاديمياً مستقلاً، لكنه اتخذ منها موقفاً واضحاً وعالجها ضمن سؤال العلاقة بين الدين والدولة وتطبيق الشريعة، كما انتظمت في تفكيره ضمن انشغاله بهموم الديمقراطية والوحدة وقضايا الطائفية والتطرف.

انتقد الجابري الطرح العلماني الذي يتبنى حماية الأقليات الدينية لكونها إحدى تجليات التداخل بين الديني والسياسي،

شكّل الجابري علامة مميزة وفارقة في الفكر العربي المعاصر بالنظر إلى جهوده الفكرية والمنهجية في دراسة العقل العربي وإشكالات التراث والحداثة، وما أثاره مشروعه الفكري والفلسفي من جدل علمي وسياسي بين مُرحب ومنتقد ومُتهم. كما شغلت أسئلة النهضة وتفكيك الخطاب العربي وتقويم المشروع النهضوي مساحة مهمة من إرثه الفكري والسياسي، في محاولته تجديد منهج النظر إلى قضايا المشروع النهضوي العربي والكشف عن أسباب تعثره، فضلاً عن تحليله أشكال

* أستاذ العلوم السياسية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس - المغرب.

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل الموقف الفكري للجابري من المسألة العلمانية في بعديها الغربي والعربي، وعرض موقعهما في مشروع الجابري ورؤيته لهما، ومدى الحاجة إلى فصل الدين عن الدولة في المجتمعات العربية حلاً لإشكال التوتر الطائفي وأزمات الاندماج الاجتماعي.

في ضوء ذلك نطرح الأسئلة الآتية: لماذا لم يخصص الجابري للمسألة العلمانية عملاً مستقلاً في مشروعه الفكري العام؟ ولماذا رفض تبني شعار العلمانية في خطابه الفكري والسياسي؟ ولماذا ظلت حاضرة غائبة في نسقه المعرفي؟ كيف نظر الجابري إلى العلاقة بين الدين والدولة من جهة وإلى التفاعل بين الدين والسياسة من جهة أخرى؟ وما المداخل التفسيرية الممكنة لفهم رؤية الجابري في استبعاد العلمانية شعاراً ومقولة؟ هذا ما تحاول الدراسة الإجابة عنه.

أولاً- رؤية الجابري للعلمانية الغربية: الجدور الفكرية والتاريخية

يقارب الجابري المسألة العلمانية في التجربة الغربية من خلال تفكيك جذورها الفكرية والإنسية وتطورها التاريخي،

وعرض تصورًا بديلاً لمشكلة التوتر القائم بين التيارات الفكرية والتوجهات السياسية حول الموقف من حضور الدين في المجال العام والموقف من التجربة العلمانية الغربية، فضلاً عن تشریح أزمة الخطاب العربي المعاصر في النظر إلى الواقع وتشخيص مشكلاته وأسباب تخلفه، والتفكير في مداخل النهضة ومرجعيتها الإيديولوجية وأسسها الفكرية وشروطها الثقافية والسياسية في علاقتها بالمسألة العلمانية.

قدّم الجابري تصورًا خاصًا به عن العلمانية، فقد ترفع عن اقتناع فكري مفاده أن العلمانية ليست نموذجًا جاهزًا أو عقيدة كفاحية أو مذهبًا أيديولوجيًا أو وصفة تاريخية صالحة للتطبيق في كل مكان وزمان؛ بل هي مشروع فكري وسياسي يحمل طابع الخصوصية والنسبية، الأمر الذي يجعل العلمانية مرتبطة بالنظام الثقافي والديني لكل مجتمع وحاجاته. ومن ثم لا بد أن ينطلق نمط تدبير العلاقة بين الديني والسياسي من السياق التاريخي والديني والحضاري للمجتمعات، حتى يكون معبراً عن تطلعاتها وإفرازاً لتحولاتها الذاتية وإجابة عن مشاكلها الخاصة.

الديني والفكري، ونشر ثقافة جديدة تعدّ الإنسان غاية في حد ذاته وتعلي من شأنه كفرد حر، لا يحتاج في تعامله الديني مع الله، عقيدة وسلوكًا، إلى وسيط (الكنيسة). وأكثر ما كان يشد هؤلاء إلى القرآن- حسب الجابري- هو استغناؤه عن الكنيسة وإعلاؤه من شأن الإنسان، مما شكّل دعمًا قويًا غير مباشر للنزعة الإنسانية التي خرج من جوفها الإصلاح الديني في أوروبا والنهضة الأوروبية بصفة عامة¹.

وإذا كان تيار الإصلاح الديني الذي قاده لوثر لم ينتسب رسميًا إلى القرآن والترجمات التي أنجزت له، فإنه استلهم بصورة أو بأخرى ما تميزت به العقيدة الإسلامية من إسقاط للخطيئة الأصلية بتوبة آدم، وبفني الوساطة بين الله والإنسان وتكريس الإيمان رابطًا وحيدًا بين الله والمؤمنين، وغياب الكهنوت في الإسلام... الخ، حيث قام لوثر بتوظيف ما تميزت به عقيدة الإسلام من أجل توجيه سهامه إلى الكنيسة ونقدها بوصفها نظامًا كهنوتيًا اجتماعيًا متسلطًا². ومن ثم يخلص الجابري إلى أن النزعة الإنسانية (Humanisme) في الفكر الأوروبي³ تشكل انعكاسًا مباشرًا لتأثر المفكرين الأوروبيين، ابتداء من القرن الثاني

منطلقًا من مرحلة النهضة الأوروبية مرورًا بحقبة الإصلاح الديني الذي شهدته أوروبا، متوقفًا عند تأثير الموروث العربي الإسلامي في بلورة أفكار الإصلاح الديني الذي شهدته القرن السادس عشر، مؤكدًا:

- الدور المهم لترجمة معاني القرآن إلى اللاتينية وانتشارها الواسع في أوروبا.
- دور ترجمة أعمال ابن رشد إلى اللاتينية وظهور تيار الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر ميلادي وتوظيفه فكرة الفصل بين الدين والفلسفة.

الإصلاح الديني والرشدية اللاتينية

يلفت الجابري النظر إلى الكيفية التي وُظفت بها الترجمات التي نقلت معاني القرآن الكريم إلى اللغات اللاتينية، ثم إلى اللغات الأوروبية الإقليمية، ضد رجال الدين المندمجين في نظام الكهنوت، حتى صارت هذه الترجمات مكونًا رئيسًا وسلاحًا فعالًا في الصراع ضد الكنيسة. فقد استخدم الإنسانيون (Humanistes) بوصفهم فئة ناشئة من المثقفين المشتغلين خارج نظام الكنيسة وضدًا عليها ترجمات القرآن للاستعانة بها في تعزيز موقفهم

والروماني، الذي تميز بالاهتمام بأمور الدنيا وبقيمة الإنسان. لكنه يعتبر أن الحضارة العربية الإسلامية شكلت وسيطاً تعرف من خلاله الأوروبيون على التراث الفلسفي والعلمي اليوناني، ولا يراه الجابري جسر عبور مؤقت، بل تشهد "الحقيقة التاريخية بأن رواد الحداثة الأوروبية ظلوا ينظرون، منذ القرن الثاني عشر الميلادي وإلى القرن الثامن عشر، إلى التراث العربي الإسلامي، بالاعتبار والانبهار نفسيهما اللذين نظر بهما نحن اليوم إلى منجزات الحداثة الأوروبية ومفاهيمها وشعاراتها"⁶.

اللائكية ونزع القداسة

يدقق الجابري في استعمال لفظ لائكي (Laïc) الذي برز في أوروبا نهاية القرن الأول الميلادي، ثم شاع في القرون الوسطى عندما أضفت الكنيسة على ذاتها صبغة القداسة⁷. فمن أطلق عليهم صفة لائكيين (Laïc) كانوا مسيحيين متدينين وأتباعاً مخلصين للمسيح يتمتعون بكامل العضوية في "شعب الله". وكل ما في الأمر من تمايز واختلاف هو أنهم ليسوا أعضاء في التنظيم الكهنوتي الذي تشكل منه الإمبراطورية البابوية⁸؛ فلفظ "اللائكية" في أصله لا يوحي

عشر، بالثقافة العربية الإسلامية ونظرتها إلى الإنسان بوصفه أرقى المخلوقات⁴.

توقف الجابري عند تيار "المدرسة الرشدية اللاتينية" مشيراً إلى أن فكرة الفصل بين الدين والفلسفة قد تلقفها هذا التيار وقرأها في ضوء صراعه مع الكنيسة، فأخذ بـ"نظرية الحقيقتين" ونسبها إلى ابن رشد في قوله بدرء تعارض الحقيقة الدينية والحقيقة العقلية. ومن ثم ذهب الجابري إلى أن نظرية ابن رشد في علاقة الدين بالفلسفة تم توظيفها بهدف إثبات استقلالية سلطة العقل عن سلطة الكنيسة وجعله ندأ لها، وهو ما لم يكن ليخطر ببال ابن رشد ولا ليوافق عليه. يعلق الجابري ويستنتج أن هذا الأمر منح الفلاسفة نوعاً من الشرعية التي يتمتع بها رجال الدين. وهكذا تحول الفصل الرشدي العربي الإسلامي بين الدين والفلسفة إلى فصل "رشدي لاتيني" بين الكنيسة والفلسفة، الأمر الذي مهد الطريق إلى المناداة بالفصل بين الكنيسة والدولة وصولاً إلى صيغة اللائكية⁵.

لا يمكن، حسب الجابري، إنكار دور التراث في النهضة الأوروبية؛ حيث بدأت هذه المرحلة بالعودة إلى التراث اليوناني

صلة بها مثل «Sécularisation» (والفعل منه «Seculariser» بمعنى إعادة الكهان إلى الحياة المدنية، أي إلى الحياة خارج نظام الكنيسة، وأيضاً بمعنى "تحرير" ممتلكات الكنيسة وجعلها جزءاً من الشأن الديني). ومن هذا المعنى تتفرع مفاهيم أخرى، مثل مفهوم «المدينة الدنيوية» (La Cité séculière) (في مقابل «المدينة الروحية مدينة الكنيسة، ومفهوم «المجتمع الديني» (La Société religieuse)، ومعنى «Secularisation de la société» (إضفاء الطابع الديني على المجتمع)، و«Secularisation des religions» (إضفاء الطابع الديني على الديانات: وذلك بإلغاء وظيفة الكنيسة والرجوع إلى ما كان عليه الحال قبل قيامها حينما كان الدين المسيحي شأنًا فرديًا، وكانت العلاقة بين الله والإنسان علاقة مباشرة بدون توسط الكنيسة)¹¹.

أما في التجربة الفرنسية المثقلة بالحضور الطاغوي للكنيسة الكاثوليكية وهيمنتها، فيتسم مفهوم "اللائكية"، حسب الجابري، بخصوصية لكونه يميل إلى صيغة استبعاد الكنيسة من ممارسة السلطة السياسية أو الإدارية وبالخصوص إبعادها من تنظيم

بدلالة "اللا دينية" ولا يتطابق معها دومًا، بل يعني حسب الجابري عدم الانتظام في سلك الكهنوت الكنسي. فإذا كان رجال الكنيسة -وقد كانوا أكثرية في القرون الوسطى- هم "الخاصة"، فإن اللائكيين كانوا هم "العامة"، فلا هم نخبة تمتلك المعرفة الدينية ولا السلطة الدينية، بل هم موضوع لكل سلطة، الدينية منها والسياسية، هم محكومون أجسامًا وأرواحًا⁹.

ويشير الجابري إلى "أنه ليس كل رجل دين كان يعدّ "كاهنًا" (Clerc)، فقد كان هناك رجال دين ضمن صنف "اللائكيين"، أي غير منتظمين في سلك الكهنوت الكنسي. فكل من لم يكن متممًا إلى نظام الكنيسة وموظفًا في "دولتها" كان يحسب ضمن فئة "اللائكيين" حتى ولو كان متدينًا تدين الراهب وشديد الإخلاص، فلم يكن معيار التصنيف هو التدين أو عدم التدين، بل كان المعيار هو الانتظام في سلك موظفي الكنيسة أو البقاء خارجه¹⁰.

يعمق الجابري شرحه لمحتوى اللائكية وشبكة المفاهيم والإجراءات المرتبطة بها بقوله: "يمكن أن ندرك مضمون مفهوم «اللائكية» ومضامين مفاهيم أخرى لها

تتمتع بها الكنيسة سواء في المجال السياسي والاجتماعي أو في المجال التعليمي، فإن مقابله الألماني والأنغلو سكسوني (السيكولارية) يحيل إلى حدوث تحول اجتماعي في بنية هذه المجتمعات، يتبدى بضعف الروح الدينية فيها. كما يعتبر الجابري أن تراجع مكانة الاهتمامات الدينية لدى معتنقي دين معين في مجتمع ما يدل على خضوعه لعملية "السيكولارية" بالمعنى العام للكلمة، مما يؤدي إلى استقلال الشأن الديني بنفسه¹⁴.

وعند رصد التجربة الحضارية الأوروبية وتتبع مسارها التاريخي، نلاحظ وجود الدولة ابتداءً مجسدة في الإمبراطورية الرومانية حيث ظهرت المسيحية في ظلها بوصفها فكرة ثورية على ظلها، ليتطور الوضع إلى انتظام الدين المسيحي في نظام كنسي كهنوتي خاص، دخل في صراع مع الدولة ونافسها للسيطرة على المجتمع، إلى أن آل الأمر في آخر المطاف إلى الفصل بينهما في إطار ما عرف بالعلمانية¹⁵.

لم تتبلور الصيغة اللائكية الانفصالية في الحضارة الأوروبية دفعة واحدة، وإنما كانت ثمرة صراعات وحروب، ونتيجة

التعليم، فقد كانت الكنيسة في فرنسا ما بين القرنين الثاني والسادس عشر تشرف بشكل مباشر على الجامعات بوصفها مجالاً تابعاً لها، مما جعل حركة "الإنسانيين" تناضل من أجل استقلالية الجامعة عن السلطة الدينية، وتطالب بفصل التعليم عن الكنيسة، وتحرير التعليم من التبعية لدين معين، وجعله نظاماً مستقلاً عن أي تأثير ديني، دون منع الكنائس من تأسيس مدارس دينية خاصة بها¹². ومن هنا كان ارتباط مفهوم اللائكية في فرنسا بانفصال التعليم وعلمته.

يضع الجابري مفهوم "السيكولارية" في مقابل (sécularisation) لتعذر وضع مقابل عربي مناسب له في نظره، فهو يراه أكثر تعبيراً عن نمط خاص لتدبير العلاقة بين الشأن الديني والشأن الديني في التجربة الألمانية والأنغلو سكسونية (إنجلترا وأمريكا) حيث سادت البروتستانتية. وإذا كان تدبير هذه العلاقة في هذه التجربة لا يختلف جوهرياً عن معنى اللائكية، فإنه يظل حسب الجابري أكثر مرونة واعتدالاً¹³.

فإذا كان المفهوم الفرنسي لـ"اللائكية" يقتضي توجهاً إقصائياً لأي سلطة قد

عن قوله بدوران الأرض¹⁸. سيتنقل الصراع بعد ذلك ويمتد بين الكنيسة والفكر الحديث إلى مجال الأخلاق، حيث ظهرت دعوات إلى تحرير الأخلاق من وصاية الدين. ثم تطور الأمر إلى الدعوة إلى تحرير المجتمع السيكلولاري ككل من الوصاية الدينية في جميع وظائفه، الأمر الذي يعني نزع القداسة عن أشياء الطبيعة، وبالتالي نزع الطابع السحري عن العالم وعن الدين نفسه (مما يلزم عنه عدم الإيمان بالكرامات والمعجزات... الخ)، وهذا يعني عند بعضهم "عقلنة المعرفة والفعل"¹⁹.

يمكن القول إن الجابري يميز بين اللائكية والسيكلولارية مستحضراً اختلاف التجربة الفرنسية عن التجارب الأنجلوساكسونية، التي تمثل في نظره نموذجاً من العلمانية المرنة والمعتدلة عكس نمط العلمانية الفرنسية الإقصائية للدين والتحريري ضده. وهكذا بدأ الأمر بالتحرر من سلطة الكنيسة ليتهاي بالتحرر من الدين نفسه؛ ذلك أن مسار "العلمنة" لم ينفك عن حركة الحدائة الغربية بما هو نمط لتفكير انفصالي، سعى لفصل العلم عن الدين، ثم السياسة عن الدين، وأخيراً الأخلاق عن الدين.

تطور أشكال الصراع بين الكنيسة وباقي الفاعلين المختلفين مع تصوراتها للدين والعلم والدولة، فقد شهدت القرون الوسطى الأوروبية مرحلة صراع بين الكنيسة وجماعة الإنسانيين¹⁶، ثم فترة الصراع بين الكنيسة والأمراء الإقطاعيين، لينتقل التوتر بين الكنيسة والدولة الإمبراطورية الرومانية، ويصل ذروته بين نظام الكنيسة ورجال الإصلاح الديني بزعامة لوثر وكالفن وآخرين، ولتطور الأمر إلى ظهور نوع من الفصل الحاد ما بين ما هو روعي (ديني) وبين ما هو زمني (ديوي). وقد كان الهدف من ذلك سحب السلطة الزمنية، أي سلطة الدولة من الكنيسة؛ فتكون النتيجة استقلال الشأن الديوي عن الشأن الكنسي¹⁷.

هناك تجلّ آخر لهذا التحول الاجتماعي يرصده الجابري في النموذج السيكلولاري، تم في مجال الدين نفسه وتمثل في تراجع سلطة الدين بسبب عدم التوافق بينه وبين روح الحضارة الجديدة المبنية على التقنية، مما أدى إلى قيام صراع بين الكنيسة والعلم الحديث، وقد كان من جملة مظاهره الأولى إخضاع العالم الإيطالي الشهير غاليليو لمحاكم التفتيش التي حكمت عليه بالتراجع

ثانياً- المسألة العلمانية في الفكر العربي الحديث

يؤكد الجابري ارتباك صياغة مصطلح "العلمانية" في المعجم العربي المعاصر، إذ يراه لفظاً ليس فيه من العربية إلا القالب المسمى بـ"المصدر الصناعي"، مثل "الحرية" و"الإنسانية" و"الأرضية"... الخ. ويرد على من يعتبر هذا الاشتقاق ليس من العلم وإنما من العَلْم (بفتح العين وسكون اللام)، المرادف للفظ "العالم"، حتى تكون "العلمانية" نسبة إلى العالم؛ أي "الدنيا"، فيرد بأن هذا تكلف مضاعف فـ"العَلْم" (بفتح العين وسكون اللام) نادر الاستعمال في اللغة العربية، وغير شائع في المعاجم المعتمدة، فكيف يمكن تعريف مفهوم يربطه بلفظ نادر الاستعمال في حكم المجهول²⁰.

ويذهب الجابري في نقاشه مع مخترعي هذا اللفظ إلى التسليم جداً بكون "العَلْم" (بفتح العين وسكون اللام) لفظاً مرادفاً لـ"العالم"، فيُعلق بأن لا شيء هنا يُخصص معناه بـ"عالم الدنيا" دون غيره من العوالم، كعالم الملائكة وعالم الروح وعالم الجن وغير ذلك من "العوالم" التي يتردد

ذكرها في اللغة العربية. كما يشير إلى أن لفظ "العلمانية"، حتى إذا اقتصر معناه على "العالم الدنيوي"، فإنه لا يفيد شيئاً محدداً في المجال التداولي العربي²¹.

يصل الجابري إلى خلاصة مفادها أن "كل ما في الأمر هو تحايل لغوي لتحميل هذا اللفظ معنى لا مرجعية له في اللغة العربية، وهو المعنى الذي تفيده كلمة "لائكية" (laïcité) باللغة الفرنسية. أما في اللغات الأوروبية الأخرى، فالسائد هو الكلمة الإنجليزية securalization ولا يتطابق معناها بالكامل مع مضمون اللائكية في صيغتها الفرنسية"²².

في سياق تبلور العلمانية العربية

يسائل الجابري شعار العلمانية ومضامينه وسياقات تبلوره في الفكر العربي الحديث وظروف طرحه، ويرى بأنه لا يتلاءم مع الخبرة التاريخية والدينية العربية الإسلامية، ومن ثم لا ينتمي لفظاً ومضموناً وتاريخياً إلى التراث العربي الإسلامي لأنه وليد تجربة حضارية مختلفة لدرجة يستحيل معها- حسب الجابري- وضع مقابل صحيح ومقبول باللغة العربية للفظ يعبر عن ذلك المضمون كما تشكل في موطنه الأصلي،

وكذا الموقف من سياسات الدولة العثمانية وتنامي المد القومي والتدخلات الخارجية. لقد كان تبلور الشعار مجرد استجابة أو رد فعل لطارئ استجد وفرض نفسه بقوة ضمن سياق تاريخي وسياسي واجتماعي معقد، وفي الوقت ذاته يرصد الجابري خفوت مطلب العلمانية وتراجعها كلما انتهت مبررات وجوده ومن ثم تراجع الحاجة إليه.

يحدد الجابري أربعة سياقات وظروف طرح فيها شعار العلمانية بقوة:

السياق الأول: بروز الفكرة القومية

كانت فيه الإمبراطورية العثمانية تحكم باسم الخلافة وتمارس الاستبداد والتعسف على العرب، مسلمين ومسيحيين، باسم الإسلام، حسب الجابري. كما أن طبيعة العلاقة التي حكمت الخلافة العثمانية والعرب وأشكال التفاعل بينهما، جعلها في رؤية المفكرين النهضويين "مصدرًا للتخلف والتأخر، الشيء الذي يعني أن التقدم لا يمكن أن يتحقق إلا بالاستقلال عنهم، مما يعني في نفس الوقت الانفصال عن «الخلافة» وبالتالي فصل الدين عن الدولة"²⁵.

سواء في ذلك لفظ "اللائكية" أو لفظ "السيكولارية". وعليه، يجزم الجابري بأن مضامين الفكرة "العلمانية" مرتبطة بظاهرة دينية وحضارية لا وجود لها في الحضارة العربية الإسلامية، ويعلل ذلك بتصدي الإسلام لظاهرة الكنيسة ورفضه فكرة الجهاز الديني ذي التراتبية الصارمة، مما ينتج عنه تحول مؤسسة الكنيسة إلى مرجع وحيد في المجال الديني، تمارس سلطتها الروحية والدينية على الفرد والجماعة، مقابل سلطة زمنية للحكام، ف"الدولة تملك أبدان الناس، والكنيسة تملك أرواحهم"²³. يعقب الجابري على هذه الفكرة قائلاً: "هذا الوضع غريب تمامًا عن الدين الإسلامي وأهله: فالدين الإسلامي قوامه علاقة مباشرة بين الفرد البشري وبين الله، فهو لا يعترف بأي وسيط، وليس فيه سلطة روحية من اختصاص فريق، وسلطة زمنية من اختصاص فريق آخر"²⁴.

يستعرض الجابري ظروف طرح شعار العلمانية في الفكر العربي الحديث، مؤكدًا تغييرها بتغير الأحداث والملابسات التي حكمت مسار تطور التاريخ الحديث للمشرق العربي، وطبيعة التوتر الذي طبع مرحلة التفكير النهضوي العربي،

مناهضة الدين، إننا رُفِعَ الشعار في مواجهة "سياسة التريك" العثمانية²⁸.

السياق الثاني: المشكلة الطائفية

يؤكد الجابري أن إرهابات التفكير في العلمانية ضمن السياق العربي كان إطاره الأصلي محاولة مجاوزة المشكلة الطائفية والتعددية الدينية التي قد تُفجر المشرق وتفكك الروابط الاجتماعية والدينية، في حين لم يجد هذا الشعار حسب الجابري صدى له في بلدان المغرب العربي، بل حتى في مصر نفسها لم يتم رفعه بنفس الحدة، حيث توجد أقلية قبطية مهمة²⁹.

وقد توقف الجابري عند ما طرحه بطرس البستاني، وهو مفكر عربي مسيحي من رواد النهضة العربية الحديثة، وأورد نصًا مطوّلًا له حول فوائد الفصل بين الأديان والمدنيات؛ أي بين السلطة الروحية والسلطة السياسية، إذ اعتبر أن الخلط بين السلطتين مضر بهما معًا، وهو أحد أسباب وقوع الخلاف في المجتمعات وإحياء الفتن بين الطوائف مما يؤدي إلى استحالة قيام التمدن وتطوره. وواضح أن دعوة البستاني لإقرار عملية الفصل بين الدين والدولة كانت بهدف تجنب عودة الانشقاق في

يشير الجابري إلى أن أول من طرح هذا المطلب منتصف القرن التاسع عشر هم مفكرون مسيحيون من الشام (سوريا ولبنان)، الذي كان خاضعًا للعثمانيين كباقي الأقطار الأخرى، غير أن الجابري يذهب إلى أن الطرح المسيحي لشعار العلمانية كان تعبيرًا خجولًا عما طرحه الخطاب العربي القومي تحت شعار: "الاستقلال عن الترك". ثم التقى الشعاران في خطاب واحد وضمن تيار واحد، سمي تيار "العروبة"، ثم "القومية العربية"²⁶.

وبهذا يخلص الجابري إلى أن "شعار العلمانية" طرح في العالم العربي في ارتباط عضوي مع شعار «الاستقلال عن الترك»، الذي كان يعني في الوقت نفسه قيام دولة عربية واحدة (على الأقل في المشرق، أي في الولايات العثمانية العربية)، حيث ارتبطت المفاهيم الثلاثة ببعضها ارتباطًا عضويًا: العلمانية والاستقلال والوحدة، لتعني شيئًا واحدًا هو قيام دولة عربية في المشرق غير خاضعة للسلطة العثمانية²⁷. ومن ثم كان تبني الخطاب القومي لشعار العلمانية ملتبسًا في محاولة للإحالة على شعار الاستقلال والوحدة، ولم يكن مقصد دعاة "العروبة"، حسب الجابري، استبعاد الإسلام ولا

في تجربة أوروبا المسيحية من خلال ثلاث صور:

- الأولى تشكلت في بداية ظهور المسيحية، فقد كانت هناك دولة يرأسها القيصر الإمبراطور الروماني، وهي لا تدين بدين معين بوصفها دولة، وكان هناك من جانب آخر المسيح ابن مريم ومن بعده «الآباء» الذين تولوا نشر المسيحية في أرجاء الإمبراطورية الرومانية. والعلاقة بين الدين والدولة هنا كانت علاقة عدااء. لقد حاربت الدولة الديانة المسيحية واضطهدتها واعتبرتها نشاطاً مخرباً ومهدداً للإمبراطورية³².

- الثانية تبدأ مع مرحلة القيصر قسطنطين الأول، أو قسطنطين الكبير، الذي قرر إثر انتصاره في إحدى حروبه سنة 312 للميلاد الاعتراف بالمسيحية ديناً للإمبراطورية الرومانية، مما فتح الباب للكنيسة الكاثوليكية لتصبح دولة داخل دولة، بل لتتحول في فترات طويلة من تاريخ أوروبا إلى مؤسسة تعلو

المجتمع الشامي الذي جسده الفتنه الطائفية التي اشتعلت نارها بين المسيحيين والدروز في لبنان وسوريا سنة 1860م، وتركت جرماً عميقاً في البنيات الاجتماعية والنفسية والسياسية آنذاك³⁰؛ ما جعل البستاني يتجند للتخفيف مما أثارته تلك الفتنه من مشاكل الحقد الديني، فقدّم حلاً لمشكل الطائفية الدينية في لبنان من خلال تبني فكرة الفصل بين الدين والدولة شرطاً للنهضة والتقدم³¹.

ويحلل الجابري طريقة تفكير البستاني في سؤال العلاقة بين الدين والدولة في المرجعية النهضوية العربية الحديثة، مشيراً إلى أنه يتخذ التجارب الأوروبية مرجعية له في تدبير العلاقة بين الدين والدولة وحل مشاكل الدين والحكم والمجتمع في علاقتها بتحديات التمرد. والتوقف الفاحص عند هذه الدعوة وتحليل أبعادها ومقاربتها للعلاقة بين الدين والدولة، قد يكون لها معنى - حسب الجابري - في إطار فكر تأسس على التمييز بين الله وقيصر، ويمتدح من المخيال المسيحي الذي يحدد العلاقة بين الله والقيصر في وضعيتين: التحالف أو التنازع/ التخاصم. ويرصد الجابري هذه الوضعية

اتسم بالخروج المباشر للاستعمار واستقلال البلدان العربية و بروز أفكار العروبة والتنظير للقومية العربية بقوة. وفي هذا السياق طرح شعار العلمانية من جديد، وبالخصوص في الأقطار العربية التي توجد فيها أقليات دينية (مسيحية بصفة خاصة). يشرح الجابري مبررات عودة هذا الشعار عند الأقليات الدينية أساساً نظراً إلى تخوفها من قيام دولة الوحدة المكونة من أغلبية مسلمة. وبهذا المعنى يصبح لشعار العلمانية دلالة متجددة ترتبط بـ"التنظير لدولة الوحدة"، ومشكلة حقوق الأقليات الدينية وموقعها، وبكيفية خاصة حقها في أن لا تكون محكومة بدين الأغلبية. وهكذا تمت الإحالة على مطلب «العلمانية» من أجل بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلائي، وليس على أساس الهيمنة الدينية³⁷.

ينبه الجابري إلى أن الصراع السياسي والإيديولوجي لهذه المرحلة، وما أفرزته من جدل وأشكال من الخطاب بين القوى السياسية والتيارات الفكرية، جعلت البعض يعبر عن تخوفاته ومواقفه بتبني شعار "فصل الدين عن الدولة". ويعقب الجابري بكل وضوح وصرامة بأن هذا الشعار غير مستساغ وغير مقبول إطلاقاً

على الدولة: لها السيطرة على الحياة الروحية والنفوذ والهيمنة على الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية³³.

- الثالثة ارتبطت بالنهضة الأوروبية وظروفها التي انتهت إلى فصل الدين عن الدولة، وصولاً إلى تبني العلمانية³⁴.

وفي ضوء ذلك، يعرف الجابري العلمانية بأنها "لا تعني معاداة الدين ولا محاربتة، وإنما تعني فصل ما هو دنيوي عما هو أخروي، وذلك بجعل السلطة السياسية والتعليم وجميع المرافق العامة في أيدي رجال محايدين من الناحية الدينية وإبعاد القُسس والأساقفة، وكل من يمثل الكنيسة عنها"³⁵. ويخلص بأنه في جميع هذه الحالات "هناك الدين وهناك الدولة: إما متخاصمين وإما متداخلين وإما منفصلين، وفي جميع الحالات فالدين مؤسسة تتمثل في الكنيسة وفروعها المتغلغلة داخل المجتمع، والدولة مؤسسة تتمثل في أجهزتها المتغلغلة هي الأخرى داخل المجتمع"³⁶.

السياق الثالث: مرحلة ما بعد الاستقلال

وهنا يشير الجابري إلى أن سياق ما بعد الاستقلال وبناء الدولة الوطنية قد

الاجتماعي والسياسي للنخب النهضوية الحاملة لهذا الشعار، والتي كانت مسيحية وتنتمي إلى الأقليات الدينية، محدودًا إياه في التعبير عن مطلب الاستقلال عن الخلافة العثمانية أو المطالبة بالديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات. فالقصد الحقيقي لمقولة فصل الدين عن الدولة آنذاك كان يتمثل في تحرير الكيان العربي عن الحكم العثماني، والسعي لتأسيس دولة قومية عربية مقابل شعار الجامعة الإسلامية.

وإذا نظرنا إلى الإشكال الطائفي في المرجعية النهضوية العربية الحديثة، فإننا نجد أنه لا يمثل في الحقيقة مشكلًا قوميًا يعم الوطن العربي كله، وإنما يعكس وضعًا اجتماعيًا وسياسيًا يخص أقطارًا عربية معينة بصور ودرجات متفاوتة. ويشرح الجابري هذا الوضع قائلاً: "إذا نظرنا الآن من زاوية العام إلى مشكل الطائفية الدينية في الوطن العربي فإننا سنجدها واقعًا اجتماعيًا وتاريخيًا، ما في ذلك شك. ولكن هذا الواقع الطائفي لا يطرح نفسه كمشكل إلا حينما يكون الواقع الاجتماعي ككل يعاني من مشكل عام. والمشكل العام الذي يعاني منه الواقع العربي ككل من الخليج إلى المحيط هو مشكل الديمقراطية

في مجتمع إسلامي؛ لأنه لا معنى في الإسلام لإقامة التعارض بين الدين والدولة³⁸، ثم ينفي إمكانية قيام هذا التعارض إلا في حالة تولى "أمور الدين هيئة منظمة تدعي لنفسها الحق في ممارسة سلطة روحية على الناس، في مقابل سلطة زمنية تمارسها الهيئة السياسية: الدولة"³⁹.

أما السياق الرابع فقد ارتبط ببروز ظاهرة الإسلام السياسي، فقد طرح شعار "العلمانية" في سياق مختلف هذه المرة، سياق تحكمه ثنائية ظاهرة الإسلام السياسي والتطرف الديني⁴⁰.

في ضوء استدعاء السياقات الحاكمة لشعار العلمانية، يخلص الجابري إلى أن هذا الشعار طرح في العالم العربي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين طرحًا مزيفًا؛ بمعنى أن العلمانية أريد منها أن تعبر عن حاجات محددة بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات⁴¹.

الثنائية المزيفة ومأزق التعميم

حاول الجابري كشف المقاصد العامة والخلفيات الكامنة وراء رفع شعار العلمانية في لبنان منتصف القرن التاسع عشر، انطلاقًا من فهم سوسيولوجي للهوية الدينية والموقع

ذلك، إما عنصراً محايداً، وإما عنصراً عائقاً للنهضة⁴⁵. وعليه يلح الجابري على ضرورة التمييز المنهجي وعدم الخلط بين "مشكلة العلاقة بين الدين والدولة ومشكل النهضة والتقدم، والنظر بالتالي إلى كل واحد منهما على أنه مشكل مستقل بذاته يخضع لمتغيرات عديدة من بينها، إن لم يكن على رأسها، نوع التركيب الاجتماعي ونوع العلاقات الاجتماعية الاقتصادية السائدة ونوع السلطة السياسية وطبيعتها"⁴⁶.

يقترح الجابري معالجة مسألة العلاقة بين الدين والدولة في ضوء المعطيات الواقعية الخاصة بكل بلد على حدة، كما يرى ضرورة تجنب "تعميم المشاكل القطرية تعميماً يجعل منها مشاكل قومية ويجعل من الدعوة إلى الوحدة العربية دعوة إلى نقل المشاكل من إطار الخاص إلى إطار العام"⁴⁷، ليصل إلى نتيجة مفادها بأن "مشكلة العلاقة بين الدين والدولة في الوطن العربي ليست مشكلة قومية بل هي مشكلة "قطرية" أساساً، ومن ثم لا بد من التوجه لمعالجتها بشكل يخدم المسألة القومية"⁴⁸ في أبعادها الكلية.

بعديها السياسي والاجتماعي، فإذا أخذنا في الحسبان هذا المشكل ظهرت لنا مشكلة الطائفية ومشكلة العلاقة بين الدين والدولة كمجرد نتيجة من نتائجه"⁴².

يدعو الجابري التيارات الفكرية والسياسية العربية إلى الانطلاق من "الحقيقة الواقعية الراهنة، وهي أن الوطن العربي ليس الآن بلداً واحداً، ليس مجتمعاً واحداً بل هو بلدان ومجتمعات (...)"، وهو في الظرف التاريخي الراهن ما زال كل منها مطبوعاً بخصوصية قوية تطبع بطابعها جملة من المسائل مثل مسألة العلاقة بين الدين والدولة"⁴³.

ترجع أسباب زيف ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر إلى كونها تخفي مشاكل الحاضر وتقفز عليها، وتطرح بدلاً عنها مشاكل أخرى تجعلها شرطاً للنهضة⁴⁴، فضلاً عن تشبث كل تيار فكري "بما تعطيه مرجعيته معتبراً إياها الحقيقة الوحيدة الخالدة. هذا في حين أن شروط النهضة ليست واحدة بل متعددة ومتشابكة وتتغير حسب الظروف والعصور، فقد يكون عنصر ما شرطاً في النهضة في تجربة تاريخية معينة، وقد يكون بالعكس من

واللغة وأيضاً على مستوى الانتماء الإثني. إن ذلك يعني أن الحل الذي يناسب طبيعة المشكل في لبنان مثلاً لا يصلح بالضرورة لكل من سوريا ومصر والسودان، بل يتطلب المشكل نوعاً من الحل خاصاً قد يختلف قليلاً أو كثيراً من قطر إلى آخر⁵⁰. وإذا تقرر غياب حل موحد صالح لكل البلدان العربية والمغربية، فإن الخيار المناسب والأسلم لا يمكن أن يُفرض أو يُملى في وصفة جاهزة مستنسخة، وإنما سيكون خاضعاً للدينامية الداخلية لكل مجتمع وخصائصه وطبيعة النظام السياسي والاجتماعي والثقافي السائد فيه، وكذا حجم التوافقات الفكرية والسياسية المنجزة بين قواه الحية وبين الدولة والمجتمع⁵¹.

لهذه الاعتبارات يعتقد الجابري بأن ثنائية الدين والدولة وما تثيره من أسئلة وتحديات كما طرحت في التفكير العربي الحديث، تعد ثنائية مزيفة تعبر عن أسئلة لا صدى لها في الواقع ولا تستمد منه إشكالياتها، وإنما يراها الجابري تعبيراً عن إشكالية فكر حالم وميتافيزيقي أو تستقي من خارج بيئتها الحضارية والاجتماعية والثقافية⁵². إن توتر هذه الثنائيات المزيفة تخفي "مشكلة أخرى حقيقية بصورة نسبية

إن مشكلة علاقة الدين بالدولة في المجتمعات العربية، في تصور الجابري، تختلف من مجتمع إلى آخر من حيث الحدة والدرجة، بل هناك حالات لم تعرف استشكال هذه العلاقة سواء على مستوى السلطة أو المجتمع أو الفكر. ومن ثم تكاد تكون مشكلة العلمانية محصورة في الأقطار ذات التنوع الديني والطائفي والعرقى مثل لبنان وسورية ومصر والسودان والعراق، وبدرجات متفاوتة. أما في باقي المجتمعات العربية، فلا تطرح فيها مشكلة الطوائف الدينية، إما بسبب عدم وجود الطوائف الدينية نهائياً، أو لأن الأقليات الدينية في تلك المجتمعات لا تمثل نسبة تجعل منها مشكلاً اجتماعياً، وبالتالي سياسياً⁴⁹.

إن الأزمات السياسية والاجتماعية التي تشهدها المجتمعات العربية ومن ضمنها مشكلة الطائفية الدينية، تتجلى في صور متعددة وبدرجات متفاوتة، "فالمسألة الطائفية في لبنان هي غيرها في سوريا. وأما في مصر فالمسألة فيها ذات خصوصية تاريخية جعلت من الطائفية تعدداً داخل وحدة، هي وحدة الوطن، لا بل وحدة الشعور الوطني. وأما في السودان فالوضع يختلف إذ تطرح المشكلة هناك على مستوى الدين

الفكرية العربية، لا تتوفر فيها شروط النجاح ولا مبررات النقل، ولم يتحقق أي استعداد داخلي سابق لاستقبالها؛ لأنها ارتكزت على نقل مفاهيم كالعلمانية من خبرة حضارية غربية لها خصوصية تاريخية ودينية معينة في إطار نظام كنسي، إلى خبرة حضارية أخرى تركز خصوصيتها على نظام ديني مغاير لا يعترف لا بالكنيسة ولا بالوساطة بين الله والإنسان، مما يستلزم تبيئتها في المجال الحضاري المنقول إليه. وعملية تبيئة المفاهيم تتطلب عمومًا القيام بخطوتين: الأولى التعرف عن قرب على تاريخ المفهوم الذي يراد نقله، كما تعطيه المرجعية التي ينتمي إليها. أما الخطوة الثانية فهي النظر في كيفية إعادة استنبات ذلك المفهوم في المرجعية التي يراد نقله إليها⁵⁴. ومن ثم فإن مشكلة العلاقة بين الدين والدولة كما نقلت إلى المجال العربي حسب الجابري، في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، لم تخضع بعد لتبيئة تلائم طبيعة الواقع العربي الفكري والحضاري كي تصبح معبرة بالفعل عن همومه وتطلعاته، وليس عن هموم وتطلعات الواقع الأوروبي الذي نُقلت منه⁵⁵.

هي مشكلة الطائفية في بعض الأقطار العربية، وهذه المشكلة تعكس حقيقة نسبية فقط؛ لأنها لا تعم الوطن العربي كله، وإنما يراد منها أن تنوب عن حقيقة كلية هي غياب الديمقراطية السياسية والاجتماعية في الوطن العربي من الخليج إلى المحيط⁵³.

ولعل هذه الأسباب السالفة الذكر هي التي جعلت الجابري يرى أن التيار العلماني العربي يؤسس مقولاته وشعاراته متغافلاً الواقع العربي، محاولاً تعميم المشكل من إطاره الخاص إلى العام (أي المجتمعات العربية كلها). وقد انتقد الجابري التوجهات العلمانية التي تبنتها هذا التفكير الانفصالي الشمولي بوصفه حلاً شاملاً يصلح لكل المجتمعات العربية، كما اعترض على الخيارات التي تبنتها مقولة فرض نموذج موحد وجاهز لتدبير التوترات القائمة بين الديني والسياسي في المجال العربي الإسلامي.

التلقي التراثي للمسألة العلمانية

إن المشاكل التي تثيرها العلاقة بين الديني والسياسي في الفكر العربي وكذا الإجابات المفاهيمية والحضارية التي قدمت لحلها كانت تفتح من منظور خارج البيئة

كلياً عن تلك التي تحدد العلاقة بين الدين والدولة في المرجعية التراثية. وهذا ما يجعل التفاهم صعباً، إن لم يكن مستحيلًا بين المرجعيتين، هنا يجد المفكر داخل المرجعية التراثية أن الأمر على العكس تمامًا مما يقوله المفكر العلماني⁵⁸.

يفكك الجابري أنماط استقبال مقولة فصل الدين عن الدولة داخل المرجعية التراثية، شارحاً أنها لا تحمل هذه الثنائية في منطق تفكيرها، بالنظر للأسباب الآتية:

- أولاً: لا يوجد في التاريخ الإسلامي بمجمله "دين" متميز أو يقبل التمييز والفصل عن الدولة، كما لم يكن هناك قط "دولة" تقبل أن يفصل الدين عنها⁵⁹.

- ثانياً: غياب مؤسسة دينية مستقلة ومتميزة عن الدولة في التجربة التاريخية الإسلامية، فالفهاء لم يشكلوا مؤسسة بالمعنى المسيحي الكهنوتي، بل كانوا مجرد أفراد "يجهدون في الدين ويفتون في ما يعرض عليهم من النوازل أو تفرزه تطورات المجتمع من مشاكل"⁶⁰.

يعود الجابري إلى تأكيد أن مشكلة العلاقة بين الدين والدولة في الفكر العربي الحديث تمّ طرحها بشكل غير سليم، مثلما طرح سؤال: هل الإسلام دين أم دولة؟ طرحاً مزيئاً أيضاً، لأنه سؤال لم يسبق أن طرح قط في الفكر الإسلامي منذ ظهور الإسلام حتى أوائل القرن التاسع عشر، وإنما طرح ابتداء من منتصف (ق19) بمضمون لا ينتمي إلى التراث الإسلامي، مضمون نهضوي يجد أصوله وفصوله في النموذج الحضاري الأوروبي الذي كان العرب وما زالوا يطمحون إلى تحقيقه في أوطانهم، خاصة ما يتعلق منه بالتقدم والنهضة⁵⁶.

وإذا كانت ثنائية الدين والدولة في المرجعية النهضوية العربية تفيد المطالبة بفصل الدين عن الدولة وربطه بالنهضة، وتحدد انطلاقاً من استلهام التجربة الأوروبية ومن مشكل الطائفية الدينية، فإن استقبال هذه الثنائية داخل المرجعية التراثية الإسلامية ستتم قراءته بوصفه اعتداء على الإسلام ومحاولة مكشوفة للقضاء عليه⁵⁷. كما يستنتج الجابري في معرض مقارنته بين المرجعية التراثية والمرجعية النهضوية بأن رؤية التفكير "النهضوي" تختلف اختلافاً

البديل الديمقراطي وسؤال توظيف الدين

لم ير الجابري ضرورة تبني العلمانية وتعامل معها بوصفها وافداً ثقافياً لا مشتركاً إنسانياً كونياً يجب تعميمه، ولذلك أصر الجابري على أن حاجة المجتمعات العربية إلى فصل الدين عن الدولة أمر لا يستقيم ولا يطابق الواقع ولا يقوم بأي وظيفة إيجابية لصالحها، إلا في حالة كانت "هناك مؤسسة تمثل الدين وتتكلم باسمه، وفي نفس الوقت تنازع الدولة في سلطتها كدولة، فتكون النتيجة دولة ضد دولة، أو دولة داخل دولة، في مجتمع واحد. وواضح أن الحل في مثل هذه الحال هو الفصل بينهما بتحديد اختصاصات كل منهما تحديداً يجعل الواحدة منهما تمارس مهمتها دون أن تتشابك أو تتصادم مع الأخرى. وقد حدث في أوروبا أن تم هذا الفصل بجعل الواحدة منهما مختصة بالسلطة الروحية (الكنيسة) والأخرى مختصة بالسلطة الزمنية (الدولة)".⁶⁴

لا يعني هذا المسار من تفكيك العلمانية في التجربة الغربية ونقد الدعوة إليها في المجتمع العربي المسلم تبني الجابري لفكرة التماهي

- ثالثاً: عدم تجرؤ الحكام في الخبرة التاريخية الإسلامية على إنكار الصلة بالدين أو الاستغناء عنه في بناء شرعيتهم السياسية، فقد كانوا في خدمته وحريصون على الرفع من شأنه ولو شكلياً، رغم ما طال سلوكهم من انحراف أو تساهل في أمر من أمور الشرع⁶¹.

إن التلقي التراثي لمقولة "فصل الدين عن الدولة" أو "فصل الدولة عن الدين" ستعني بالضرورة، حسب الجابري، أحد أمرين أو كليهما معاً: إما إنشاء دولة ملحدة غير إسلامية، وإما حرمان الإسلام من السلطة التي يجب أن تتولى تنفيذ الأحكام⁶². وحتى إذا تمكن حل الأمر بإقناع العقل المسلم بأن الأمر لا يتعلق بدولة ملحدة ولا باستئصال الدين من المجتمع أو نقض هويته، فإنه يصعب تقديم تبرير مقنع ومتماسك يؤكد أن الخيار الانفصالي لا يؤدي إلى حرمان الإسلام من السلطة التي يجب أن تتولى تنفيذ الأحكام⁶³.

لا يعني إطلاقاً في تصور الجابري الدعوة إلى الديمقراطية وتبني العقلانية استبعاد الدين، بل يرى الإسلام روح العرب ومقوماً أساسياً للوجود العربي؛ سواء الإسلام الروحي بالنسبة إلى العرب المسلمين والإسلام الحضاري بالنسبة إلى العرب جميعاً، مسلمين وغير مسلمين⁷⁰، فالتجربة التاريخية العربية الإسلامية تمد الباحثين حسب الجابري بحقيقة تاريخية لا جدال فيها، وهي أن العرب إنما نهضوا بظهور الإسلام الذي مكنهم، أو تمكنوا به، من إنشاء دولة وفتح ممالك وتشيد حضارة... الخ⁷¹.

إن تمسك الجابري بمبدأي الديمقراطية والعقلانية، بديلاً عن شعار العلمانية، وإحلال الإسلام المكانة التي يجب أن يحتلها في النظرية والممارسة، هي أهم الأسس التي يجب أن تنطلق منها عملية إعادة بناء الفكر العربي من الخليج إلى المحيط⁷². ومن ثمّ فالحاجة الفعلية إلى "الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات، والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة هي حاجاتٌ موضوعيةٌ فعلاً، إنها مطالبٌ معقولةٌ وضروريةٌ في عالمنا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضرورتها بل تفقد مشروعيتها عندما يعبر

المطلق بين الدين والسياسة؛ إنما يعتقد الجابري أن ما يحتاج إليه مثل هذا المجتمع هو فصل الدين عن السياسة؛ بمعنى تجنب توظيف الدين لأغراض سياسية، باعتبار أن الدين يمثل ما هو مطلق وثابت بينما تمثل السياسة ما هو نسبي ومتغير: السياسة تحركها المصالح وتسعى إلى كسب مصالح. أما الدين فيجب أن ينزه عن ذلك وإلا فقد جوهره وروحه⁶⁵ الذي يقوم على التوحيد بإطلاق: "التوحيد على مستوى العقيدة (إله واحد) والتوحيد على مستوى المجتمع (أمة واحدة) والتوحيد على مستوى فهم الدين وممارسته"⁶⁶، في حين يتأسس جوهر السياسة على الاختلاف والتفرقة.

ومن هنا خلص الجابري إلى أن "ربط الدين بالسياسة أيّاً كان نوع هذا الربط ودرجته - يؤدي ضرورة إلى إدخال جرثومة الاختلاف إلى الدين، والاختلاف في الدين إذا كان أصله سياسياً يؤدي ضرورة إلى الطائفية"⁶⁷. ومن ثم حرب أهلية قوامها استعادة نزاع قديم وبعث الحياة في رموزه ومضامينه الأيديولوجية⁶⁸. ولذلك حذر من إفساد السياسة للدين، إذ تحوله "إلى عامل تفريق بدل أن يبقى، كما هو في جوهره، عنصر جمع وتوحيد"⁶⁹.

ثالثاً- استبعاد العلمانية: محاولة في

الفهم

يمكن القول إن الجابري قدم رؤيته الخاصة للمسألة العلمانية ودعاوى فصل الدين عن الدولة، مؤكداً في أطروحته أن جهود تبني العلمانية الانفصالية في الفكر العربي الحديث كانت وجهتها غير سديدة وفاقدة للبوصلية، ولم تنشغل بعمق الحاجيات المفقودة في العالم العربي. وهكذا يقوم النسق الفكري للجابري على ثلاثة اعتبارات مركزية:

- أولها: لا تمتلك العلمانية مبرراً للوجود والتوطن داخل البيئة العربية الإسلامية، لأنها لا تعبر عن الحاجات الحقيقية للمجتمعات العربية والمسلمة ومتطلباتها في الديمقراطية والعقلانية والتحديث.
- ثانيها: لا تسهم الدعوة العلمانية في تحديث العقل السياسي العربي وتخليصه من أزمته الزمنية منذ أفول مرحلة العقيدة، وسيادة روح القبيلة وسيطرة الغنيمية على مفاصل الحكم في التجربة الإسلامية.

عنها بشعار ملتبس كشعار العلمانية (...). فالديمقراطية تعني حفظ الحقوق: حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعايير المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج⁷³. وهذا لا يعني بأي حال استبعاد الإسلام بوصفه مقوماً أساسياً لوجود العرب أو إقصاءه من الفضاء العام⁷⁴.

آمن الجابري بأن العلمانية لفظاً وشعاراً وتجربة غريبة لا تصلح أن تكون عنواناً للتقدم وشرطاً للنهضة في السياق العربي الإسلامي، وأن الطرح العلماني بالمفهوم الأوروبي في العالم العربي يعد طرحاً مزيفاً لا يؤدي أي وظيفة استراتيجية في تحريك البلدان نحو مطلب الديمقراطية والعقلانية. فهو شعار لا يتطابق مع الحاجيات التي تفتقدها المجتمعات العربية والإسلامية، وبالتالي فالخطاب الفكري والسياسي العربي الذي يتبنى "العلمانية" بوصفها فصلاً للدين عن الدولة يعاني من أزمة اتساق ويفتقد للشرعية، كما أنه لا يدرك خصوصية التجربة السياسية العربية الإسلامية وأوجه اختلافها عن الخبرة الحضارية الغربية.

- ثالثها: الفصل العلماني ليس شرطًا وحيدًا وحتماً للنهضة والتقدم وحماية الأقليات الدينية، فهناك شروط أخرى ومتغيرات متعددة تدخل في حركة النهوض الحضاري، وهي شروط تختلف من تجربة لأخرى، حسب السياق التاريخي والحضاري والظروف السياسية والاجتماعية والجيواستراتيجية.
- لقد تبنى الجابري مقاربة تاريخية وظيفية في تحليل العلمانية بوصفها ظاهرة حضارية غربية، محاولاً إدراك ماهيتها ومسار تشكلها داخل بيئتها السياسية وشروطها الاجتماعية والدينية. كما أُلح على أن خطابات إقحامها في السياق العربي وتقديمها حلاً نهائياً وسحرياً لأزمات العالم العربي والإسلامي، أدخل التفكير العربي الحديث في نفق مظلم من الاستقطاب والانقسام والصراع.
- استبعد الجابري العلمانية مصطلحاً وشعاراً وتجربة غربية من مشروعه الفكري وطروحاته النهضوية، فلم ينشغل بها في مشروعه الكلي حول دراسة العقل العربي، وتفسير ذلك في تقديرنا لا يخرج عن المداخل الآتية:
- سعي الجابري المبكر لبناء فكر عربي جديد من خلال بناء رؤية معرفية تركيبية تتيح إمكانية تلاقي أو تعايش بين النظام البياني والنظام البرهاني.
- تأثير الروح الرشدية في تفكير الجابري التي جعلها مفتاحاً رئيساً للتقدم والتحرر وسلاحاً إيديولوجياً مهماً في معركة العقلانية والديمقراطية والحداثة، بل يذهب أبعد من ذلك في دعوته إلى تعميم الروح الرشدية في مختلف الحقول الثقافية والتعليمية، فهي القادرة في نظره على ترشيد الإسلام السياسي ومواجهة التطرف الديني⁷⁵.
- الانشغال بهاجس تبيئة المفاهيم واستنباتها داخل البيئة العربية الإسلامية وفق أولوياتها وخصوصياتها الثقافية والحضارية، فقد ظل الجابري يخاطب الليبرالي والنهضوي والقومي والماركسي بأنه لا معنى لأي اجتهاد ما لم يتحرك داخل الإسلام⁷⁶، فضلاً عن نهج الجابري لخيار التأصيل لكل

الأنظمة السياسية وطبيعتها، فضلاً عن طبيعة القوى المؤثرة وتوجهاتها. - فكرة "الانتظام في التراث" التي شغلت تفكير الجابري بوصفها مدخلاً للنهضة والحداثة، والتي فارق فيها أديعاء "القطيعة" مع التراث. ولذلك تبنى فكرة التجديد من الداخل وإعادة ترتيب الثقافة العربية بتراثها وماضيها، سبيلاً للإبداع الحق⁷⁷.

- القوة الإجرائية للمفاهيم البديلة التي اقترحها الجابري وهي: "الديمقراطية" و"العقلانية" التي تستجيب للحاجيات الحقيقية والمتطلبات الراهنة للمجتمعات العربية، مقابل التباس شعار العلمانية في الواقع العربي وفقدانه للفعالية والوظيفية والتقبل في السياق العربي. ويمضي الجابري أبعد من ذلك؛ إذ يرى أن الفكرة العلمانية لا تنتمي إلى الحضارة العربية الإسلامية ولا خلفية تاريخية لها. ويعد المناداة بالعلمانية في العالم العربي مثل المناداة بالخلافة والإمامة في أوروبا على حد تعبيره.

مكتسبات الفكر الحديث وتكييف النظريات الغربية داخل الثقافة العربية، والاجتهاد لملاءمتها مع البيئة الجديدة من موقع الفاعل النقدي تجاه الحضارة الحديثة ومنتجاتها لا المنفعلة المستهلك للنماذج الجاهزة، وهو ما سماه الجابري "الاستقلال التاريخي للذات العربية".

- انشغال الجابري ببناء استراتيجية مختلفة في خطابه الفكري والسياسي من خلال التركيز على النتائج العملية في النظر إلى العلاقة بين الدين والسياسة في المجتمعات العربية، بدل إنتاج خطاب يركز على المقاربات الفلسفية المحضنة أو الخطابات النظرية المجردة فقط؛ لأن المسألة العلمانية في نظره يتداخل فيها البعد السياسي بالإيديولوجي والثقافي بالمجتمعي، ومن ثم لا بد من استراتيجية خطاب فكري وسياسي متجدد عند النخبة يستحضر طبيعة المتلقي وردود فعله وخصوصيات بيئته، وكذا تاريخ

مشروع تحديثي يلغي عمق البعد الهوياتي في الواقع العربي سيكون اجتهاداً ناقصاً ويحمل بذور فشله في ذاته.

- تأسيس فكرة "الكتلة التاريخية" التي شكلت همماً كبيراً لدى الجابري لمحاصرة الاستبداد وتفكيك بنياته وإرثه، وقد كانت الدعوات "العلمانية" في نظره عائقاً في وجه بناء توافق تاريخي بين المكونات والقوى السياسية المركزية في الأمة من أجل الديمقراطية، وعاملاً محفزاً على المزيد من الصراع الإسلامي العلماني والانشقاقات المجتمعية والتي تقدم خدمة مجانية للاستبداد.

خاصم الجابري العلمانية لفظاً وشعاراً لكنه مارسها روحاً ومعنى في مختلف مفاصل مشروعه، فتحيز للفهم الحدائي للتراث مقابل الفهم التراثي للتراث⁸⁰. كما برزت هذه المنهجية في دراسته لمحددات العقل السياسي العربي وتجلياته، حيث قدم قراءة تاريخية سياسية يحضر فيها البعد "الديني" و"الزمني" في فهم التجربة السياسية الإسلامية التي خضعت لمنطق

فهما في نظره قضيتان حضاريتان لهما مسوغاتهما ومرجعياتهما المتمايزة⁷⁸.

- التأكيد أن طبيعة مشكلة العالم العربي ليست علاقة الدولة بالدين أو العلمانية بالمفهوم الأوروبي، وإنما بؤرة الأزمة العربية الراهنة هي في الدولة ذاتها سواء لبست لبوساً دينياً أو لباساً علمانياً؛ أي في مسألة تنظيم السلطة داخل دولة وطنية حديثة. جوهر المشكل إذن التطلع لديمقراطية حقيقية تؤدي إلى انبثاق الحكم من إرادة المواطنين واختيارهم، وتضمن إمكانية إسقاطه كلما تبين لهم أنه لا يمثل إرادتهم واختيارهم⁷⁹.

- الإيمان بمركزية الإسلام بوصفه مكوناً رئيساً في الثقافة العربية الإسلامية وموحداً للأمة، ومحددًا حاسماً في بناء النظام المعرفي للمسلمين، كما يشكل تأثيراً عميقاً في وجدان المجتمعات العربية الإسلامية ويمتلك نفوذاً روحياً ومادياً متجذراً في هويتها وشخصيتها الجماعية؛ فأى اجتهاد فكري أو

وإذا كانت مسألة الحكم في الإسلام لم ينظمها بدقة نص تشريعي من القرآن ولا السنة، بالإضافة إلى أن وفاة الرسول دون تعيينه لمن يخلفه ولا تحديد طريقة التعيين أو اختصاصات الخليفة ولا مدة ولايته، فإن كل ذلك يعني عند الجابري أن المسألة نظام الحكم تندرج ضمن "أنتم أدرى بشؤون دنياكم"؛ أي إنها خاضعة لدراية الناس وخبرتهم واجتهاد المسلمين. و"في هذه الحالة تكون المصلحة العامة التي تقتضيها ظروف العصر هي المرجع، والخلقية الإسلامية هي الموجه، والتجربة التاريخية للأمة هي موطن العبرة والاعتبار"⁸⁴.

إن التفاف الجابري على مصطلح العلمانية واستبعاده لها ومحاولته فك التلازم الحتمي بين العلمانية والديمقراطية، لا ينفي رفضه الصارم للتوظيف السياسي للدين الذي بدأ منذ معاوية⁸⁵، كما لا ينفي فصله بين الدين وبين الاستغلال السياسي للدين. وهو الأمر الذي يراه مؤطراً لحركة تجديد العقل السياسي العربي من خلال دعوته تحويل العقيدة إلى رأي، بكل ما يعنيه هذا التحول من تحرر من سلطة العقل الطائفي والعقل الدوغمائي، دينياً أو علمانياً، وفسح المجال لحرية التفكير وحرية المغيرة والاختلاف،

القهرية والغلبة من جهة، وتفاعلات العقيدة والقبيلة والغنيمية في الممارسة السياسية من جهة أخرى، فضلاً عن تأثير موازين القوى المادية والمعنوية التي طبعت مسار تشكل نظام الملك والدولة السلطانية⁸¹. أما النموذج السياسي الإسلامي (المرحلة النبوية والخلافة الراشدة) فقد ظل نموذجاً مفتوحاً في ظل غياب نص تشريعي من القرآن والسنة يشرع لمسألة الحكم كما هو الشأن في العبادات وبعض المعاملات المنصوص عليها⁸².

يقر الجابري في خلاصة دالة لكتاب العقل السياسي العربي، وفي سياق رده على علي عبد الرازق بأن "الإسلام دين ودولة"، فيعقب مؤكداً أن الإسلام لم يشرع للدولة كما شرع للدين، بل ترك أمورها لاجتهادات المسلمين، وقد تبين ذلك بوضوح في اجتماع الصحابة في سقيفة بني ساعدة إثر وفاة النبي. فلو لم تكن هناك دولة قائمة لما اجتمعوا لتعيين من يخلفه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فلو كان الإسلام قد بين شكل الحكم وطريقته لما اختلفوا حول من يخلفه ولما اختلفت طرق تعيين الخليفة زمن الخلفاء الراشدين أنفسهم⁸³.

خالصة، وإنما كانت تنم عن وجهة نظر سياسية إيديولوجية إيجابية تسعى لتطويع فكرة الحوار القومي الإسلامي الذي دشن في الثمانينيات من القرن الماضي، وتقريب وجهات النظر بين هذين التيارين ومجازة كل المفاهيم المستفزة المشحونة بدلالات توحى بمعاداة الإسلام، والسعي لإقصائه من الفضاء العام.

لقد ركز الجابري على ضرورة الخروج من نفق الصراع حول أزمة الشرعية بين النخب وتيارات الأمة، حيث ينفي كل تيار الشرعية عن الآخر، ويصادر حقه في الاختلاف، وربما يصل حد المطالبة بإباده المادية والمعنوية. واعترف الجابري بأن غرضه ليس القيام بتحليل أكاديمي صرف وإنما توفير حد أدنى من الفهم والتفهم والتفاهم، اقتناعاً منه بأن أهم عوائق التواصل بين تيارات الفكر العربي المعاصر انغلاق كل منها داخل مرجعيته الخاصة وانشداده المطلق إليها ونفي كل ما عداها، إما بجهله أو تجاهله، وإما بتصنيفه تصنيفاً إيديولوجياً⁸⁷.

دعا الجابري التيار القومي والعلماني إلى استبعاد "العلمانية" من قاموسه ومرجعياته

والانعتاق من سلطة الجماعة المغلقة، دينية كانت أو إثنية، وتشغيل العقل الاجتهادي النقدي⁸⁶. وقد وظف الجابري بوعي ما تتيحه آليات المقاصد بالإضافة إلى تأكيده أهمية عمل الصحابة وقراءته لاجتهادات عمر بن الخطاب لتقديم تصور جديد لتطبيق أحكام الشريعة.

ويرجع استبعاد الجابري للعلمانية في تقديرنا إلى نوع من "الذكاء الإيديولوجي" و"النباهة الفكرية"، التي اتسم بها تفكيره في مقارنته للعلاقة المتوترة بين الديني والسياسي والجدل الفكري حولها في الواقع العربي. وهكذا يمكن القول إن الجابري يتبنى نمطاً من العلمنة "الصامتة" و"الكامنة" في مشروعه وخطابه، علمنة لا تقصي الدين ولا تحاربه، بل تنطلق منه لتأسيس حداثة سياسية. والغرض الرئيس من هذه الخصومة اللفظية مع "العلمانية" هو حرص الجابري على خلق فضاء فكري واجتماعي وسياسي في المجتمعات العربية والمسلمة يتقبل مفاهيم الحداثة السياسية دون إثارة أي حساسية تجاهها.

ينبغي أن نسجل في هذا الصدد أن نظرات الجابري إلى المسألة العلمانية لم تكن معرفية

كما طالب الجابري التيار الإسلامي بتجنب إقحام الدين في السياسة وتوظيفه بشكل سلبي، إذ يعمق ذلك الشرخ المجتمعي ويؤدي إلى السقوط في فخ الطائفية والتطرف. ولعل مطالبته بتحويل "العقيدة إلى رأي" في المجال السياسي، تحيل إلى مسألة تحرير القداسة من السياسة؛ فأحقية انطلاق توجه سياسي من مرجعية دينية لا يضيفي قداسة على هذا التوجه أو على برنامجه السياسي والانتخابي، بل يظل اجتهادًا بشريًا نسبيًا وتقديرًا مصلحيًا في العمل السياسي، وهو الأمر الذي واكبته مراجعات وتطورات في تفكير الحركات الإسلامية خاصة في التجربة التونسية والمغربية.

لقد انعطف الجابري نحو القبول بدور الإسلاميين في الانتقال الديمقراطي، وكان هدفه توحيد القوى الحية في الأمة على "كلمة سواء" من أجل الإصلاح والديمقراطية والتحرر وفق "المصلحة الوطنية"، وعلى أساس برامج مشتركة وتوافقات تنقل المجتمعات إلى ديمقراطية غير هشة، وتجنّب المنطقة تحويل الصراع من أجل الديمقراطية والحريات والعدالة إلى صراع طوائف ومذاهب وهويات، بإحياء النزعات

الفكرية والسياسية وعدم تحويلها إلى عقيدة نضالية صلبة تكون بديلاً عن العقيدة الدينية، كما حذر بعض النخب العلمانية من الوقوع في خصومة مع "الدين"، عوض التوجه نحو تثويره وتفعيله ليصبح سلاحًا فاعلاً في معركة الانتقال الديمقراطي، كما وقع في التجربة اللاتينية مع فكرة لاهوت التحرير.

وإننا نجد داخل الخطاب العلماني نفسه، مقاربات متفاوتة من حيث رؤيتها للعلمانية مسارًا ومفهومًا ونموذجًا، ومن حيث مدى حاجة المجتمعات المسلمة إلى العلمنة ومناهج تطبيقها وأسلوب تدبير العلاقة بين المؤسسات الدينية والسياسات العامة للدولة، وموقع الدين في الفضاء العام. لقد عرف الخطاب العلماني مراجعات نقدية على مستويات عدة سواء من داخل مرجعيته أم من خارجها، منها على سبيل الذكر لا الحصر: مسألة توصيف أنماط العلمانيات، وتعدد نماذجها الفكرية والتاريخية والتطبيقية في التجربة الغربية ذاتها، وتفاوت موقفها من حضور الدين وتأثيره المجتمعي والسياسي⁸⁸.

وهذا ما وقعت فيه نخب الربيع العربي أثناء تدبيرها للمراحل الانتقالية.

لم تتبه النخب الإسلامية والعلمانية الوطنية إلى أن التعددية تكون داخل الفضاء المواطني نفسه وليس خارجه، وهي تعددية داخل الخيار الديمقراطي ومع القوى المؤمنة بالكتلة الديمقراطية الإصلاحية حتى من داخل الدولة نفسها، وهي ضد النسق السلطوي الذي لا ينتمي لأي هوية محددة، الذي قد يأتي في صورة استبداد ديني أو علماني أو عسكري أو مذهبي طائفي، فالاستبداد قادر على توظيف الدين والموروث الحضاري والتقاليد والأعراف لتأييد هيئته، كما يستطيع توظيف الحداثة والدفاع عن قيم التنوير والعقلانية والحريات لضمان استقراره واستمراره⁹⁰.

الخاتمة

لكل ذلك نادى الجابري منذ الثمانينيات من القرن العشرين بضرورة استبعاد شعار "العلمانية" من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري "الديمقراطية" و"العقلانية"، وظل متمسكاً بوجهة نظره معتبراً أنها يعبران تعبيراً مطابقاً وصادقاً عن حاجات المجتمع العربي.

الطائفية والعرقية والاستقطابية، وما سينتج عن هذا الأفق الضيق من تفكيك الوحدة القطرية والهوية الجامعة إلى مستوى ما دون القطرية ينقسم فيه المُقسم، مما يقتضي وعياً تاريخياً وإدراكاً حضارياً عميقاً بحجم التشوهات والانقسامات التي أحدثها الاستعمار والاستبداد في بنية المجتمعات العربية ونخبها، سياسياً واجتماعياً وثقافياً، وما تشكله من عوائق كابحة لإنجاز التحول التاريخي والحضاري والديمقراطي العربي المنشود وإنجاحه⁸⁹. ولذلك سعى الجابري لتحسين شروط مقاومة الاستبداد بدعوة النخب بمختلف أطرافها إلى إنتاج خطاب فكري وسياسي جديد يتوحد على مطالب العدالة والديمقراطية والحرية، وينبذ التعصب الإيديولوجي، ويواجه الطائفية والتطرف والسلطوية. وهي التفاتة ذكية منه كانت بمثابة "جرس إنذار" مبكر يتنبأ بالفشل لأي مسار سياسي أو رؤية تحديثية تستثمر في تفكيك القوى الحية في الأمة وتقسيمها على أساس متدينين ضد علمانيين أو تصنيفها ضمن دائرة حراس الشريعة ضد أعداء الإسلام، أو مؤمنين في مواجهة ملحدون داخل الجماعة الوطنية،

بالمجتمعات العربية والإسلامية دون صدام عنيف مع هويتها وثقافتها وقيمها. إنها محاولة بحث طريق ثالث لبناء حداثة عربية وإسلامية مبدعة تركيبية بين مطلب حماية الهوية دون انغلاق، وبين مطلب الانفتاح النقدي على الغرب دون تغريب.

تظل لأفكار الجابري راهنية كبيرة ومصداقية في طرحها لقضايا التحرر والديمقراطية في علاقتها بتحديات الاستقرار والوحدة والتنمية، لكن حلم الجابري بمشروع الكتلة التاريخية لم يكتمل في بعض التجارب السياسية العربية، بل أجهض ولم ير النور في تجارب أخرى، وما زاد الأمر تعقيداً، وربما تسبب في تعثر هذا المشروع القادر على إنجاح الانتقال الديمقراطي هو الاحتواء الذي تعرضت له النخب وإدخالها لدائرة الانتفاع، حيث ابتلعت داخل منطق السلطوية، فصارت فاقدة لاستقلاليتها ولقرارها مطيعة للنخب التي توظفها وتسيرها. لقد أُعيد توجيه بوصلتها الفكرية وخيالها السياسي من روح التجديد والنقد إلى خيارات المحافظة والتفكير بمنطق الغنيمة، بل انقسمت النخب العلمانية على نفسها، فاختلفت داخل تشكيلاتها وبنيتها حول الموقف من

كما ألح الجابري على أن "الوعي بضرورة الديمقراطية يجب أن يمر عبر الوعي بأصول الاستبداد ومركزاته"⁹¹، فضلاً عن تأكيده أن الديمقراطية ليست ضرورية من أجل التقدم فحسب، بل حيوية وجوهرية للحفاظ على الوجود العربي ذاته⁹².

لقد استخدم الجابري آلية الوصل والفصل، فحاول أن يصل الحداثة بالديمقراطية والعقلانية والخلقية من مدخل الانتظام في التراث والثقافة العربية وتبينة المفاهيم الحديثة، كما أعمل آلية فصل الحداثة والديمقراطية عن العلمانية محاولاً فك الارتهان بأبعادها اللادينية أو المستفزة داخل السياق العربي الإسلامي، مؤسساً بذلك لدور محوري للدين ضمن دينامية حداثة عربية ناقدة للاستبداد ولا تتعارض مع الإسلام ولا تتناقض مع الإيمان، وفق مقاربة تجديدية في فهم النص الديني مع استدعاء فقه الواقع واستحضار فقه المقاصد.

تُعدّ رؤية الجابري محاولة جادة لإحداث مصالحة بين الهوية والحداثة، وإنجاز تركيب خلاق بين الديمقراطية والعقلانية والإسلام، بغرض تطوير حداثة خاصة

يعد هذا أحد أسباب نهاية تجارب إصلاح "السياسة" في التاريخ، حيث تجلّى في بروز تحالف مركب بين الغنيمة والقبيلة في مواجهة فكرة العقيدة "المزعجة" (وفق تقسيم الجابري)، لأنها تذكر بأهمية المبدأ الأخلاقي وسؤال المعنى في نظام الحياة وأصل وجود الإنسان وتكوينه ورسالته. إنها تفضح العقلانية المزيفة والسلوك المتناقض واللاشعور السياسي المأزوم لهذا التحالف في بنية النخب ونسق السلطة.

الدين والموقف من السلطوية ومن قضايا الحريات وحقوق الإنسان، ومن مواضيع الهوية والقيم واللغة، في حين اتجهت غالبية هذه النخب إلى التماهي مع المشروع السلطوي والانخراط في تبرير مشروعه والتحالف معه، فصارت بوعي أو دون وعي منها أداة من أدوات الرئيسة في تصفية التيارات الديمقراطية الوطنية والخصوم السياسيين⁹³.

الهوامش

1. محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 63.
2. نفسه، ص 65-66. يرى الجابري أن تيار الإصلاح الديني اللوثري كان نتيجة لحركة "الإنسانيين"، التي تعدّ استمرارًا لتيار فكري تجديدي ظهر في القرن الثالث عشر الميلادي باسم "الرشدية اللاتينية".
3. ازدهرت في القرن السادس عشر، وكانت تمثل الأرضية الفكرية التي أسست لحركة الإصلاح الديني والنهضة الأوروبية عموماً حسب رأي الجابري.
4. في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ص 64.
5. نفسه، ص 68.
6. نفسه، ص 62.
7. نفسه، ص 78.
8. نفسه، ص 79.
9. نفسه، ص 79.
10. نفسه، ص 79.
11. نفسه، ص 79-80.
12. نفسه، ص 80.
13. نفسه، ص 80.
14. نفسه، ص 80.
15. محمد عابد الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، الطبعة الرابعة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 87.
16. كانوا محسوبين لائتكيين مع أنه كان فيهم علماء في الدين والعلم والفلسفة.
17. في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ص 79.
18. نفسه، ص 80-81.
19. نفسه، ص 81.
20. نفسه، ص 78.
21. نفسه، ص 78.
22. نفسه، ص 78.
23. نفسه، ص 83.
24. نفسه، ص 83-84.
25. وجهة نظر، ص 96-97.
26. في الحاجة إلى الإصلاح، ص 84.
27. نفسه، ص 84.
28. نفسه، ص 84.
29. نفسه، ص 85.
30. كتبه بطرس البستاني في سياق تعليقه على الفتنة الطائفية التي اشتعلت نارها في لبنان وسوريا سنة 1860، وذلك في صحيفته نفيير سورية التي كان يصدرها آنذاك.
31. وجهة نظر، ص 97.
32. نفسه، ص 96.
33. نفسه، ص 96.

34. نفسه، ص 96. مركز دراسات الوحدة العربية، (1996)،
ص 58.
35. نفسه، ص 96.
36. نفسه، ص 96.
37. في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ص 85.
38. نفسه، ص 85-86.
39. نفسه، ص 86.
40. نفسه، ص 86.
41. وجهة نظر، ص 86.
42. نفسه، ص 100.
43. نفسه، ص 98.
44. نفسه، ص 97-98.
45. نفسه، ص 97-98.
46. نفسه، ص 98.
47. نفسه، ص 98-99 بتصرف.
48. نفسه، ص 98.
49. نفسه، ص 99.
50. نفسه، ص 99.
51. نفسه، ص 99-100.
52. نفسه، ص 80.
53. نفسه، ص 107.
54. في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ص 81.
55. وجهة نظر، ص 80.
56. محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق
الشريعة، سلسلة الثقافة القومية 29 (بيروت:
مركز دراسات الوحدة العربية، 2015)،
ص 11.
57. وجهة نظر، ص 81.
58. نفسه، ص 97.
59. نفسه، ص 81.
60. نفسه، ص 81-82.
61. نفسه، ص 81.
62. نفسه، ص 82.
63. نفسه، ص 82.
64. نفسه، ص 106.
65. نفسه، ص 106. بتصرف
66. نفسه، ص 106.
67. نفسه، ص 106.
68. نفسه، ص 107.
69. نفسه، ص 108.
70. نفسه، ص 86.
71. نفسه، ص 97.
72. نفسه، ص 86.
73. الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 113.
74. نفسه، ص 114.
75. محمد عابد الجابري، ابن رشد: سيرة وفكر،
دراسة ونصوص، الطبعة الخامسة (بيروت:
مركز دراسات الوحدة العربية، 2015)،
ص 11.

76. محمد عابد الجابري، إضاءات وشهادات: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، سلسلة موافق، العدد 28، (الرباط: دار النشر المغربية، 2004)، ص11.
77. نفسه، ص61-62 و78-81. أيضا: محمد عابد الجابري، التراث والحدائثة: دراسات ومناقشات، الطبعة الرابعة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص33.
78. نفسه، ص88.
79. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، الطبعة السادسة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص106 و107.
80. التراث والحدائثة، ص50.
81. الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص71.
82. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتحليلاته، الطبعة السادسة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص358.
83. نفسه، ص358.
84. الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص74، وأيضًا: العقل السياسي العربي، ص368.
85. إشكالات الفكر العربي المعاصر، ص186.
86. العقل السياسي العربي، ص374.
87. وجهة نظر، ص81.
88. سلمان بونعمان، "الدين والدولة في الخطاب العربي المعاصر بين طائفة النموذج وعائق
- الصراع"، موقع منتدى العلاقات العربية والدولية، في: <https://cutt.us/IPkwl>
89. سلمان بونعمان، "المسألة الطائفية في الفكر العربي"، موقع منتدى العلاقات العربية والدولية، في: <https://cutt.us/Tshw7>
90. الدين والدولة في الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق.
91. العقل السياسي العربي، ص356.
92. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، سلسلة الثقافة القومية، قضايا الفكر العربي2، الطبعة الرابعة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص48
93. انظر في هذا الصدد: بلال التليدي، "رحلة التأصيل الفكري للعلمانية: العروي والجابري نموذجًا"، موقع عربي21، 19 يناير 2021، في: <https://cutt.us/tE4Cl>

المآلات العدمية للحق الطبيعي: خلاصات العلمانية

نورة بوحناش*

مقدمة:

انشغال بداً ملحقاً يبحث له عن إجابة، خاصة في ظرف إنساني مميز هو ظرف النهضة الأوروبية.

وفي إطار المعاوضة التي جرت بين القانون الإلهي-المرسوم في العهدين القديم والجديد- والقانون الطبيعي، سيقدم ميكيافيلي النصيحة إلى أمير فلورنسا بأنه من الضروري لبوس الذئبية، إنها صمام أمان سياسي، ومقام لنجاته وضرورة لازمة لنجاح السياسة: "إذ لا يوجد من يود أن يسقط لأنه يعتقد أن إنساناً آخر سينقذه من سقطته ويتثمله. وقد لا يقع هذا

بديل الحداثة أو المعاوضة بين العقد والعهد

تؤول الحداثة في بنيتها النسقية إلى لحظة انفصال كبرى بين العهد الإلهي الذي رُسم في أفق الكنيسة من جهة، ثم الإنسان الذي بدأ يسأل عن حقيقة العهد وعن بنيته التاريخية من جهة ثانية، ثم علاقته بالسلطة كإنشاء له صلة بالأبعاد الحيوية؛ ليستهل الحفر في طبيعة تجلي هذه الأبعاد في الأخلاق والدين والسياسة. هو، إذن،

* أكاديمية وباحثة جزائرية، حاصلة على الدكتوراه من جامعة متتوري-قسنطينة، وموضوعها: مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي.

قدرة تأويلية تعيد رسم العقيدة ووعيتها في أفق العقلنة تجاوزاً لقوة العقيدة المؤثرة؟ ولعل موقف إراسموس (Erasmus) كان رائداً في عملية تصحيح المسار العقدي المسيحي وتجلياته الفعلية في الكنيسة؛ إذ أبان نقده للكنيسة، وكذا سؤاله عن ألوهية المسيح، عن جذور ثورة إنسانية نظرت في البنية الوثوقية لعقيدة تثير الجنون والغباء. كما توجهت نحو تعويض الإلهي بالإنساني²، وبحثت في الطبيعة البشرية عن عناصر أخرى تفسر كيف أصبح المسيح إلهًا؟ إذ الأجدى الولوج إلى الطبيعة البشرية والتحليل التاريخي، فهنا هذه التحولات التي نقلت إنساناً إلى أن يكون إلهًا.

مثل هذه الثورة الإنسانية هي خلخلة العقيدة المحيطة بمؤسسة الكنيسة؛ وهي بداية التغير الجذري للفضاءات. فهناك الفضاء الإنساني الذي تثبتت كتحول مفصلي، بوصفه أولوية مركزية أدت إلى نهاية السلطة الإلهية، ونزول الإنسان في منزلة النواة؛ أي مركزاً تحيط به الأفكار، وهو منشؤها كمثيلتها في الفضاء الإغريقي، وهناك العلم الذي بدا رهاناً أساسياً في التفسير والتعليل.

الإنقاذ أو يقع، ولكنه إن وقع فإنه لن يأتي بالطمأنينة والسلامة؛ لأنك فشلت في إنقاذ نفسك، واعتمدت كالجبان على الآخرين في إنقاذك. ولا تجدي وسائل دفاعك، وتكون موثوقة ودائمة، إلا إذا كانت معتمدة عليك وحدك وعلى قدراتك الشخصية¹. وإذن يكون تفعيل الانتباه الغريزي هو عامل للنجاة وللحكمة أيضاً؛ فلا وسيلة أخرى إلا أن "الغاية تبرر الوسيلة". إنها حركة إنسانية مؤداة في مستوى الردود الطبيعية، حيث يتمركز وعي القانون الطبيعي.

كان لهذه المقابلة بين الميثاق الكنسي، والوعي الإنساني المسائل عن نجاعة الأفكار اللاهوتية؛ نتائجه النقدية المؤثرة في مسار العقل الغربي جملة. تجلت تلك النتائج في مشروع فلسفي يستشرف بعداً حضارياً قادمًا محرکه هو النقد الإنساني الذي جلب السيرة النهضوية لأوروبا؛ كما سارع في أداء عملية حفر كبرى حول طبيعة العقيدة، وقوتها التحكمية، ووسائل إنهاء سلطة الرجال عليها. والأمر هكذا فقد تركز الانشغال الرئيس في سؤال محوري: كيف يمكن إحياء الثقافة العقلانية في أوروبا التي أنهكتها الهيمنة اللاهوتية؟ وأي

هي دواعي المعاوضة بين الإلهي والطبيعي؟ هل كان ذلك في سبيل إصلاح ذات البين الغربية؟

مثلت ممارسات رجال الدين عقيدة مناقضة لكل حق إنساني طبيعي؛ الحق في الحياة، والحق في الحرية، وحقوق موجودة قبل التواطؤ الذي يقيمه الإنسان في مجالات التنظيم العلائقي بين الذوات؛ سواء فيما يخص الدين والأخلاق والسياسة. لقد قاد النقد الإنساني والأنواري إلى فتح ثقب في حائط الكنيسة، ما فتى هذا الثقب في الاتساع إلى أن انهار الحائط كلياً. ذلك أن التراكب العقدي بين التوراة والأنجيل، جعل العقيدة ضبابية، بل وفاقة للهدى. فكرة وضع تحتها فولتير خطوطاً في مفهومه للدين، إذ "يجب أن يكون الدين الحق كذلك بالنسبة إلى كل الأزمنة والأمكنة، يجب أن يكون كنور الشمس الذي يضيء كل الشعوب وكل الأجيال"³. أمام هذا الخلط العقدي، يجب تحرير الوعي والخروج من ضيق النسق المؤسساتي الذي فرضته الكنيسة المتحالفة مع الإقطاع. فما هي آليات التحرر من العقد الديني في تجليه الكنسي؟ ثم كيف ينتقل الإنسان

لقد قاد التحالف بين الأولوية الإنسانية بوصفها مبدئية، والقدرة التفسيرية للعلم في بيانه للوضعنة الطبيعية الخالصة، إلى بناء مركزية الحداثة على ميتافيزيقا إنسانية خالصة؛ تعني فك كل ميثاق عهد إنساني مع الإله، وبداية المسؤولية الكبرى للإنسانية في التفسير والتشريع. فما الإنسان إلا بداية ونهاية، وإليه يرجع الأمر كله؛ تلك هي عين الأولوية التي تقود الحداثة نحو طريق يبدو مفارقاً لسبيل المركزية الإلهية، ومؤلفاً لمركزية إنسانية ما فتى أن تألّه فيها الإنسان وتعالى.

تبين السؤال المحوري، المنسل عن رحم النقد الإنساني للدين، في البحث عن هيكل عام يلبس لبوس الكوني؛ يمتلك كلية التفسير والتشريع، وفي شرعنة ظرف ما قبل العهد، المرسوم في أفق الكنيسة؛ وبيان الطبيعة التاريخية لسلطة العهدين القديم والجديد؛ وسيتخذ له الأسس عبر تجاوز المقدس وإحياء العقل اليوناني. هو تشاكل يكشف عن بنية الحق الطبيعي بوصفه أساس كل العقود التي تؤسس مرجعية الحداثة الغربية، بداية من العقد السياسي للدولة الحديثة المدنية، إلى الإعلان العالمي لميثاق حقوق الإنسان. فما

الجديد إلى تأسيس مرجعيات يكون هو
مبدأها ومنتهاها؟

هكذا مثل فولتير والأنواريون جملة
ثورة على المفارقات الإنسانية التي شملت
كل الممارسات الدينية في أوروبا العصور
الوسطى، ومن ثم استحداث مساحة
للوعي والتفكير خارج حدود الضيق
الديني؛ فكان وعي ما قبل الدين، حيث
لا هيمنة للكنسية، هو فرضية لتبرير النقد
وترجيح حربة التفكير. من هنا انبثقت
مفاهيم مفتاحية يمكن بها وعي بنية
الحدثة ومساراتها: الطبيعة البشرية، المرحلة
الطبيعية، الحق الطبيعي، الدين الطبيعي،
ثم السياق العلماني كتعليل ضروري لنشوء
هذه المفاهيم ونموها.

والحق أن البحث عن منطقة أخرى
لبناء الحق، الذي هياً له الإنسانون المجال
والمفهوم واستمر في النمو إبان قرون
الحدثة؛ يعد بديلاً ضرورياً لما حصلته
محاكم التفتيش من هدر للحقوق الإنسانية.
فكان على النخبة الغربية الصاعدة تجميع
الجهد لنقد شامل للوعي؛ تمحور في البحث
عن مواضع تشتغل في منطقة أخرى؛ إنها
منطقة ما قبل العهد الإلهي. فالميثاق المودع

في العهدين القديم والجديد يؤلف في ذاته
خرقاً لطبيعة الحق الإنساني، وهذا في بعده
الأنطولوجي الذي يفتح النقاش حول
وراثة الخطيئة، التي تبدو رهاناتها مثقلة
بالمحن: أعلاها القلق الوجودي، وأدناها
الأزمة الأخلاقية التي يثيرها جدل الخطيئة
والخلاص. إنه غياب كلي للحرية الفردية
في منظومة تكلف الذات ما لا طاقة لها به.
ألا يكون فتح مسارات المفهوم السفسطائي
للحق الطبيعي نقلة نوعية في تحديد وتبرير
الحقوق، واتساق ببرر الاختلاف، ويعطي
كل ذي حق حقه بمسمى الكونية؟

لقد كانت ممارسات طبقة رجال الدين
ضد الحقوق متحالفة مع النخبة السياسية
الفاسدة، أحد العوامل التي دعت إلى
ضرورة استتباب ميثاق إنساني خارج كل
ميثاق تشرف عليه الكنيسة. إذن، كيف
يمكن بناء فضاء كوني للتسامح يعترف
بكل الحقوق الإنسانية؟⁴ ألا يمثل السياق
الكوني لما قبل العهد الإلهي وعاء مفهوماً
له قدرة التأسيس لإنسانية تصبو إلى
التفاهم والفهم وبناء مجتمع الحرية؟ لماذا
لا تكون الطبيعة المكتفية بذاتها هي عينها
الإله؟ خاصة أن العلم قد مكن لها الاكتفاء

ذلك في التاريخ الإبادي الذي قاده الحداثة ضد الإنسانية، عبر الحروب، الكولونيالية والهيمنة الإمبريالية. كما ويظهر اليوم جلياً في الصياغة اللاأخلاقية للإنسانية، عبر تعميم الأنموذج الرأسمالي؛ الذي لا يملك مقصدًا إلا الاستهلاك زيادة في ترغيب الراغبين⁶.

يبدو أن هذا الظرف الإنساني، المشمول بالفساد الأخلاقي من كل المناحي، يؤول إلى طبيعة العقد الذي عوض به الإنسان ميثاق العهد. لقد حل مفهوم الطبيعة المكتفية بذاتها مكان الإله، وتحول إلى مصدر لفهم قوانين الكون، وقوانين السياسة والأخلاق، والإنسان وهلم جرا. ثم لتنبثق دلالات مركزية عن الطبيعي، كإطار مرجعي للأنموذج الحداثي، الذي استولد أزمة شاملة حل فيها قانون الطبيعة مقام قانون الأخلاق، مُشرِّعاً لحرب الكل ضد الكل. فما هو دور مفهوم الطبيعي في ترسيخ البعد العدمي⁷ الذي انسلت من رحمة هذه الفوضى الأخلاقية؟ خاصة أن وعي القيم يتشكل ضمن هذه الطبيعة ويتكيف حسب مطالبها ويصبح خاضعاً لها. ألا تعد الفوضى الأخلاقية بياناً عن

الذاتي، وجعلها حركة ذاتية بلا سند ولا قوة من خارجها⁵.

كان الإقرار الديكارتي، باعتبار العقل أعدل قسمة بين البشر، سفرًا إلى منطقة تنتهي فيها الهيمنة الدينية لرجال الدين، وانفتاحًا خارج حدود العقيدة المرتهنة بميثاق الإله المصلوب؛ وذلك في سبيل خلاص البشرية من الخطيئة. كما كان سعي فلسفة الأنوار إلى تكثيف النقد والتحليل للسؤال المعرفي أحد مظاهر تخلص الوعي الغربي من أضرار العهد الإلهي، المنبثق عن وعي الخلاص من الخطيئة، والمثقل بضيق ظاهره وباطنه. هنا تجد نظريات المعرفة مصداقيتها، كما يكون البحث عن أسس للدين الطبيعي كبديل عن المسيحية.

لا تخفى آثار فسخ العهد - وتمركزه في الذات البشرية كقاعدة لكل تشريع - في راهن لفه الفساد من كل جانب. إذ بدت واضحة بينة في النتائج الكارثية التي تمخضت عنها أفعال الحداثة، سواء في مضمار الإنساني أو الطبيعي؛ فلهذا الحال صلة مباشرة بالتفسير والتشريع الذاتيين، المنفصلين عن أبعاد الروح والأخلاق، مهددًا لحاضر الإنسانية وقادمها؛ تبين

تؤكد التدايعات الأخلاقية الراهنة أن الحق الطبيعي، بوصفه منطقيًا للتشريع، قد شكل بحق أزمة، خاصة في منظور التطبيقات البيوتكنولوجية. فقد انتهك الحق الطبيعي حقوق الإنسان (ويالها من مفارقة!) فهل تستطيع الإرادة العامة، بما أنها تجميع للحق الطبيعي، بيان الأخلاقية؛ بمعنى إدراك الخير والشر والعدل والظلم بوسيلة الديمقراطية؟

بينت صيرورة الحادثة أن المعقول المحتفى به قد انتهى إلى ما يناقض القيم الإنسانية؛ ذلك أن التشكيل الأخلاقي والقانوني للمنظومة الحداثية قد انطلق من فراغ الحق الطبيعي، فتكيف القيمي مع الحيوي، ليكون الحيوي موجهه الرئيس؛ الأمر الذي يعلل التشريعات الجديدة للحق في الموت وللشذوذ بأنواعه، بدعوى الحرية كحق من حقوق الإنسان. فكيف كان الانفصال المنظور في أفق الوعي بالحق الطبيعي عاملاً مباشرًا للانهيئات التي سارت إليها الحادثة؟ ما الأدوات القمينة برأب صدع الانفصال المشكل في مدار الانهيئات التي ثبتتها عقلانية الحادثة؟

الإفراغ القيمي للقانون الذي تشكل من محض الطبيعة؟

أما عن مسؤولية الإنسان على العالم، فهي مسؤولية تسلط واستهلاك وقتل للحياة، تجلى ذلك في بيئة انتهكها وأنهكها النمط الاستهلاكي الذي رجحه الطبيعي وأمدته بحق الإشباع. تدعو هذه الفوضى، المرفقة بالضبابية القمينة، إلى تتبع مفهوم الحق الطبيعي في بنيتها التاريخية والدلالية، وآثاره الأنطولوجية الأخلاقية، ليكون السؤال عن مدى قدرة التشريع، وفق الحق الطبيعي، في الأخذ بكلية الإنسان سؤالاً مركزياً؛ لأن النتائج المرسومة في الأفق الحداثي، وما بعد الحداثي، قد بينت أن الإنشاء، انطلاقاً من المنظور الطبيعي البحث، قد أضر ضرراً كبيراً بالقيم، وتجاوز نحو موت الطبيعة وموت الإنسان، وهذا ما تخبر به سردية الإنسانية المتجاوزة⁸، كبديل تقترحه صيغة ما بعد الحادثة، لتجاوز بالإنسان نحو الخلود، والتصرف في الذات قدومًا إلى الحياة ومغادرة لها. فكيف نفسر الحق الطبيعي؟ هل يتمكن الطبيعي من وعي القيم، ومن ثم يرفع الحيوي نحو الأخلاقية؟

أولاً: الحداثة والمواثقة الإنسانية الإنسانية

يوجه الذات البشرية لطاعة إله ممثل في رجال الكنيسة ورجال الإقطاع.

وعليه تبدو النهاية التنشوية بموت الإله راجحة؛ وذلك بالنظر إلى المبادلة التي جرت بين ميثاق العهد والعقد المرتسم في بنية الحق الطبيعي: "فالبقاء على حساب التضحية بالفضيلة والأخلاق العليا يبدو صحيحة حماسية جماعية باكرة للعالم الحديث، وفيما بعد ستتحول هذه الصحيحة، على يد العنصريين وأنصار الداروينية الاجتماعية، إلى المركز الرمزي للصراع من أجل البقاء"¹⁰. تلك هي الصيرورة الوجودية والأخلاقية التي خلص إليها المسار العدمي لبنية الحق الطبيعي كصيغة انفصالية؛ شكلت أزمة فيما يخص قدرة الإرادة العامة - بوصفها جميعاً للحقوق الطبيعية - لمعرفة الخير والشر، والعدل والظلم، إذ هي فاقدة لإمكانية الرفع من الطبيعي إلى الأخلاقي، فلا آليات لها في تسيير السلوك.

الحاصل يكون التأسيس الطبيعي للحداثة منطقتاً مرسومًا في بنية المبادلة الفلسفية، التي جرت بين ميثاق العهد وما قبل هذا الميثاق، إذ يؤلف الإنسان معياراً لكل شيء¹¹، أو قل حيث تم نقض الميثاق

راهن العقد الإنساني، المرسوم في بنية العقلانية، على فسخ ميثاق العهد، بين الرب المخلص والإنسان حامل عبء الخطيئة، وما النقاش الحافل حول الدين الطبيعي إلا بحث عن ركائز للتدين في أصل الطبيعة البشرية⁹، نقاش قاده الأنواريون في سبيل فسخ العقد مع الإله المصلوب. ذلك أن ممثليه انتهكوا الحق باسم العهد؛ فما كان سبيلهم إلا البحث في الإنساني عما يحافظ على الحق، لذلك كان رهان الدين الإنساني الجديد، المشمول بالبعد الطبيعي البحث، هو التخلص من الرقابة المؤسساتية التي فرضتها الكنيسة على المعتقد.

كما يتبين في أفق هذا المطلب المؤسس للدين الطبيعي أن الإنسان يعاني من حزمة مفارقات عقدية، لم يتمكن من فهمها وحلها؛ لذلك مسح الوعي من آثار ميثاق ربطه بإله حمله خطيئة لم يكن هو مرتكبها. وما العقد الاجتماعي إلا تحقيق لحرية كلية، وبناء لوجود إنساني مميز بالاستقلالية، رهانه هو النقد الشامل لما اعتبر ميثاقاً

في الحق الطبيعي رهاناً إنسانياً خالصاً، ليشكل هذا الحق ثنائية فارقة: ثنائية الوضع والرفع. فما هي ممكنات الذات استشرافاً للمعنى؟ ما طبيعة سلطة الحق الطبيعي؟ ما هي خلاصة الوضع والرفع من محض الذات البشرية؟

أزمة الحق الطبيعي: سلطة الطبيعة البشرية

يؤشر الحق الطبيعي إلى دلالة محكمة التعقيد، لما له من تضمين متعدد. ففي البدء، يؤشر إلى الحق الذي يصدر صدوراً حدسياً عن طبيعة الذات الإنسانية، وذلك بمعزل عن القواعد الشرعية المفروضة¹². هو ضرب من القانون الباطني، يؤلف مشتركاً إنسانياً ويدل على مجموع الحقوق التي يمتلكها الفرد، إنه شكل من القوانين الفطرية الكونية، ينقل المعيار من التواتر الإلهي إلى التواتر في إطار الذات البشرية.

إذن مرتكز هذا العقد هو الطبيعة البشرية، ليجعله هوبز قريباً مباشراً ضمن طبيعة بشرية شريرة¹³؛ حيث تتحرك العواطف والحاجات الأولية، طالبة التعاقد نيلاً للسلم المدني المكفول من قبل الحاكم. بينما يدركه روسو قريباً ضمن طبيعة بشرية خيرة، تتجه نحو التعاقد لضمان

بصورته اليهودية المسيحية؛ وعُقدَ عقد آخر حمله من معنى إلى معنى، غدى فيه الدين منازعة بين الإله والبشر، والكونية معيار الأخلاقية، واكتفاء ذاتي لآليات تثبيت الخير والشر.

تكون حالة العهد الإنساني-الإنساني، المعروض لميثاق العهد المبتور، هي عينها النسق الذي انبنت عليه كل الأفكار الإنسانية. لقد مسحت الطاولة من ميثاق عهد تجلى في اللاتسامح والعنف؛ فبقي الإنسان محافظاً في بنية الفكر على موقع التواتر، باعتباره لازماً لقيادة النفس البشرية نحو الوئام، ليصبح الإنسان هو المرتكز: ذات متعالية تقرر وتحكم، مقررة بشأن القيم من محض الذات.

1. الحق الطبيعي أو رهان التعالي الإنساني

اشترك فلاسفة الأنوار في صياغة وجود ما قبل ميثاق إلهي، تشكل في فكرة افتراضية هي الحالة الطبيعية، وفي التحليل السيكوسياسي لطبيعة هذه الحالة، نلفاها عبارة عن تبرئة الذات البشرية من ثقل وزر الخطيئة وتبعات الإيمان اللامعقول، ثم الانطلاق إلى فساحة حرية إنسانية رسمت

لاحقاً سيشكل الحق الطبيعي نواة موثيق حقوق الإنسان في سبيل تثبيت كرامة الإنسان، بينما كان انتهاك هذه الحقوق في الحرب العالمية الثانية هو صيرورة صراع خاضه الفهم العقلاني لمعنى الحق الطبيعي. ما يجعل هذا المعنى يستوَلد أزمة من ذاته. والحق أن هذا المعنى قد تطور ضمن منظومة أنطولوجية، ركزت على إثبات أولوية الذات الفردية المستقلة على الذات الجمعية. وإذ ذاك وردت الحقوق الطبيعية بدون الدعوة إلى الواجبات، محدثة لانفصال بين الإنسان والموآثيق الإلهية والإنسان والموآثيق الاجتماعية، مما أدى إلى اتساع مسافة الحق الطبيعي النووي، على حقوق الآخرين، وحقوق الطبيعة، وحقوق الأجيال القادمة.

وعلى الرغم من أن موضعة الحق الطبيعي ضمن بنية الطبيعي، ومن ثم اعتباره نسقاً كونياً، فإن هذا لا يعني امتلاكه قوة التأسيس الموضوعي؛ إذ إنه فاقد لأدوات التوجيه الأخلاقي. الأمر الذي جعل صيرورة الحق الطبيعي صيرورة مأزومة، تجلت في صورة الخيارات الفردية؛ تبين ذلك في حقل التطبيقات البيوتكنولوجية، بدا فيها العقل فاقدًا لقدرة معرفة القيم

الحقوق المدنية¹⁴، وسيهيكل في الإرادة العامة المتؤلفة لنسق من الحقوق دفاعاً عن الحقوق الفردية، فإلى أي مدى تتمكن الإرادة العامة من تفصيل الخير والشر في أدائهما التقني؟

ينقل العصر الحديث تضميناً للحق الطبيعي له وصال مع الطبيعة البشرية، ليس بوصفها فطرة عقلية سليمة لها قوة التبصر، أو مبدأً كونياً له من الثبات والفوقية؛ بل تتميز هذه الطبيعة بكونها تجلي لقوانين طبيعية من دوافع أولية وغرائز. يتبين وعيها عند سيبوزا في صيغة ماهوية للإنسان تبرز ظاهرة في الرغبة. إذ يعني الجوهر، في هذا المقام، أن الطبيعة البشرية صيرورة خلاقية في سبيل محافظة الذات البشرية على نفسها ترقياً وإثباتاً للوجود وتحقيقاً للذات. أما الانفعال فهو تظهر للرغبة بوصفها قوة فردية¹⁵، تبعث على الوجود فيتموضع الحق الطبيعي ليؤلف متغيراً فردياً أصله تنازعٌ من أجل بقاء الرغبة. هنا نستشكّل إمكانات الذات في الصياغة للمقاربة القيمة اللازمة، حماية لحقوق الآخرين؟ أم إن المركزية الذاتية تعني الدخول في عملية صراع تحقيقاً للذات؟

واستتبت العقلانية والعلمانية كمفاهيم
كونية ومعالجة إنسانية خالصة.

ولعل السقطة الكبرى التي جلبتها
الثورة العلمية تعد رأس الحربة في قضية
إعادة النظر في أصل ميثاق العهد، ومن
ثم تحليله تحليلًا تاريخيًا، فإذا به تريد
لأساطير الأولين¹⁶. حتمًا سيكون التوجه
نحو فسخ هذا الميثاق وتعويضه بميثاق
الإنسان أمرًا ضروريًا. إذ "شُنَّتْ [...]
حرب ضد العاطفة، وكتبت كلمة العقل،
بألف ولام التعريف، بخط عريض على
رايتها الخفاقة"¹⁷، بين ثانيا هذا التمييز
تتشكل العقلانية السياق الإنساني للحق
الطبيعي، لينتقل من أصله الإلهي، كما
هو عند بيرلاماكي (Burlamaqui)¹⁸، إلى
بعده الإنساني الخالص عند فلاسفة العقد
الاجتماعي.

هي فكرة ربطها هوبز بالفهم الواضح
لعناصر الحق الطبيعي والحق السياسي. فمن
المهم جدًا معرفة الطبيعة الإنسانية، ومعرفة
ما هو الجسم السياسي الذي يحفظ الحقوق
الطبيعية¹⁹. أما عن الطبيعة البشرية فهي
مركب من الأفكار والعوامل المحركة التي
تؤول في مجملها إلى اللذة والألم، باختصار

والأحكام المطابقة للغائية الأخلاقية. فلا
عجب أن يقود الحق الطبيعي إلى المس
بحقوق الإنسان، لاسيما الحق في الحرية،
إنه مناقض لها، وهي مفارقات تتوضح في
نقاشات الأخلاق الحيوية (bioéthique)،
حيث يؤدي الحق الطبيعي إلى انتهاكات
خطيرة للحقوق الإنسانية. أفلا تعد
الأم البديلة حالة من العبودية؟ ماذا عن
التحسين والرغبة في ميلاد طفل محسن
وفق معايير مختارة قبليًا؟ إذن ما إمكانات
الحق الطبيعي تشريعًا للإنسانية الحاضرة
والقادمة؟

السلطة البديلة: من المرحلة الطبيعية إلى
الإرادة العامة

تتميز الحالة الطبيعية بالترسيم الإنساني
الخالص للحق الطبيعي؛ هو رهان مرتبط
ارتباطًا كليًا بالإنسان، الذي لم يعد ميثاق
العهد المرسوم في الإنجيل ليمثل قناعة
لديه، خاصة أن الثورة الكوبرنيكية
والغاليلية قد جعلت من الكنيسة مؤسسة
لا معقولة، ليندثر قسط من العهد بوسيلة
التجريب والترويض، تحريجًا لتأويل صارم
الدلالة بخصوص الكون والطبيعة، تجلى
في الكون آخر، فتلاشت النسخة الكنسية

المتجلى في صورة بشرية، ثم سلطة الإنسان الذي سيتقمص صورة الإلهي؛ وهي عملية راجحة وضرورة لصفة التجسد المواكبة للوعي الديني اليهودي-المسيحي. سيتجلى الإله في وضع بشري محافظاً على طبيعة أقرب إلى الطبيعة البشرية؛ مما أدى إلى سقوط الألوهية في المنازعة مع الإنسان، تنتهي بقتل الإله كبيان نهائي للحدثة وما بعدها.

نُقل الجدل حول مصدر الحق من مظانه اللاهوتية إلى وعاء الطبعنة في متلازمة الحرب الدينية. إذ المستخلص النهائي يركز على وجوب تحرير الحق من سلطة اللاهوت. بقدر التأسيس العقلاني الخالص للحق الطبيعي، سيكون سابقاً ومستقلاً عن كل سلطة إلهية أو إنسانية. وهي نقلة أحدثها الوعي الناقد، رجحت العقل تعليلاً وتحليلاً، مستشكلة المفهوم من الأرسطية والرواقية²².

ومهما كان اختلاف تصورات الحق الطبيعي بين مؤسسي مفهوم دولة الحق، فسيعبر هذا الحق في الدولة الحديثة عن بعد فردي، وهو متلازمة طبيعية ترقد في قرارة الطبيعة البشرية. وعلى الرغم من

إنها ثلاث قدرات تتصرف في الإنسان: القوة الغازية والقوة المحركة وقوة التوالد²⁰. أما عن المحرك الكلي للقوى الإنسانية فهو اللذة والألم، لتؤول معرفة الحق الطبيعي إلى هذه القدرة. ويبدو أن موضوعة هذا الحق، في إطار التبادل الطبيعي، يصير إلى حالة من النسبية، حيث تؤلف ثنائية اللذة والألم مخزون معرفة القيم.

مقابل التأويل الهوبزي، يرتسم الحق الطبيعي، بوصفه نظاماً من الحقائق الثابتة عند ديكارت، وقانوناً محفوراً في العقل، وحقيقة فطرية تتعرف عليها العقول بقسمة عادلة²¹، ليكون الحق الطبيعي قانوناً ثابتاً، لا يتغير بمتغير التاريخ، متخذاً صفة المطلقية الرياضية. وسيمثل هذا التصور الثابت للحق الطبيعي أزمة؛ إذ يجب أن يرتفع من التصور إلى التحقق عندما ينتقل إلى مجال التشريع، وهنا تتدخل الإرادات، لكن ما الجهة الأمرة؟ وهل تمتلك أدوات الأمر الأخلاقي؟

2. التأسيس الطبيعي للطبيعة البشرية أو جذر المكون الجيني للحق الطبيعي تعد الحالة الطبيعية ظرفاً افتراضياً لتبادل جرى بين سلطتين: سلطة الإله

ذاتي ينزع نحو تحرير الوعي، إلا من إرادة الإنسان التي يجعلها كانط خيرة وحررة، فارغة من كل مضمون، تفعل بموجب قانون الواجب. لذلك يركز التعاقد في الكانطية على الاعتراف بالواجب وظرف الحرية، ليغدو الحق رهاناً مرسومًا في الشخص الأخلاقي، ومعيارًا إنسانيًا شاملًا.

سيتعمق التحليل الجيني مع نيتشه، لتكون القيم منتوجًا تفاعليًا عن غياهب الحياة المغروزة في عمق الطبيعة البشرية؛ فإذا بالقيم تغدو صيرورة عن حال الصراع الأبدي بين الضعف والقوة كخلاصة عن الحياة القاسية²⁵. ستزيد في توسيع مدارك هذا التحليل النيتشوي مدرسة التحليل النفسي؛ فما يتحكم في الإنسان، محررًا لأفق وجوده، هي بنية بيوسيكولوجية لها قوة الدفع الحيوي لسلوك الإنسان، تبدو لاشعورية قوية في تطويع السلوك تحقيقًا لغاياتها المدفونة في البنية النفسية للإنسان²⁶. عمومًا، في مضمار النقد تم إحياء الأبيقورية، كمجال فلسفي لإطلاق مطالب الحق الطبيعي في الإشباع.

أن الدولة الحديثة تعني عقد تنازل عن قسط من الحقوق الفردية للسلطة؛ تبقى ملكية الفرد لهذه الحقوق قضية بعيدة عن المناقشة، وستتجلى في مفهوم الاستقلالية الذي سيروج بحيث يؤلف متلازمة ما بعد الحداثة الحصرية ومجالاً مركزياً للنظر القيمي²³.

الحاصل أن الحالة الطبيعية تعبر عن وضع تصويبي للعهد المؤسس على المناوأة بين الإنسان والإله، فرجع الحق للإنسان وسيستتب في ذاته؛ بحثًا عن تجاوز حال القصور الذي يتميز به الإنسان في وضع التدين المرتن بالولاء، هي عملية تحرر من القصور الذاتي، كما يشير كانط²⁴.

لقد فرض التبادل بين الحقين الإلهي والطبيعي صيغتين: الأولى العقلانية بديلاً معرفيًا كونيًا وتجليًا للاكتفاء الذاتي؛ ستقدم الكانطية إنشاءً عقلائيًا نمطيًا، ينفصل فيه المتعالي عن الحسي، كل له قانونه. والصيغة الثانية تحول الإنسان إلى ذات مستقلة، ومصدر ثابت للأخلاق. أما الدين فهو مصادرة يعيها الإنسان في مستواه الذاتي. بهذا تتجلى العلمانية كحتمية عن بنية العقل في حد ذاته؛ كما تبين الفردانية كنسق

ثانيًا: الحرية حق طبيعي ومبدأ

للاسترخاء الأخلاقي

يمد تحليل الطبيعة البشرية بخلاصة عن بنيتها، فهي مركب معقد عن التشاكل البنيوي للطبقات الحيوية بوصفها مقامًا للحق الطبيعي وظرفه الإنساني، وفيها يتم تحمسه والتعرف عليه. كما تسمح بالتجلي الحر، فهي لا تؤتمر إلا من قانونها الخاص. هذا التموقع المركزي يثير مازقًا، فالحرية الطبيعية تعني الإباحة واعتناق الأخلاق الطبيعية. فكيف تشكل هذه الأخلاقية قواعدها؟

تعبّر الحالة الطبيعية عن المواثقة في الفراغ، فلا وجود لنظام إلا نظام الطبيعة الذي يختزل في حب الذات. تُظهر خلاصة النقد الأنواري أن أتباع الطبيعة لا يعد شرًا، بل بالعكس، إنما الطبيعة هي المعيار الذي يرشد إلى أفضل نموذج للحياة، والأنسب لذلك أن الحرية تنتهي إلى الدفاع عن الأخلاق الطبيعية. هي صيرورة انتهت إلى توالد مفارقات أخلاقية، فلم تعد التجربة الأخلاقية رفعة للقيم، بل وضعًا لقانون الطبيعة وترسيمًا له. فما السبيل للتوفيق بين القيمة والحرية في فضاء الطبعنة؟

1. الحرية الطبيعية والأخلاق الطبيعية

لا تشكل الحرية الطبيعية انسدادًا، إنما هي انفتاح على ممارسة الفعل بدون حدود؛ وهي تجلّ للعمل وفق قانون الطبيعة المنقوش في العقل. وعلى الرغم من أن الحرية اتجهت منذ البداية إلى أن تكون حرية الضمير، وتشكيل العلمانية فضاء للوجود، إلا أن إطلاق مجالها، مفهومًا وفعالًا، يعد مشتركًا بين الإنسانية والحيوانية. فهي باختصار أتباع الطبيعة، وقوة دافعة نحو اللذة؛ بمعنى أن تكون متلذذًا مع نفسك وبمساعدة الآخرين. ليؤدي معنى الحرية تجاوزًا لكل الحدود، فلا وجود للإدانة، إذ كل شيء مباح، ومن ثم اعتبار الحاجات الأولية ضرورية وليست مجرد انفعال. فقانون الطبيعة، إذن، تجلّ لحب الذات، ولن تكون للإنسانية الأفضلية على الحيوانية، إذ تقتضي حالة الطبيعة اتباع اللذة وكفى.

كان من نتائج هذه الفكرة نسبية الأخلاق، فكل محرم هو شكل من أشكال الطبيعة أيضًا، وستكفل الحرية بتكسير كل الطابوهات، ليتحول الإنسان نحو غرائزه، يتحرك بها ولغاية إشباعها. كما ويجب تجاوز

القيمي للقانون المدني الذي يدافع عن الحق الطبيعي، في إطار الخيارات الفردية التي تفرضها الديمقراطية.

لقد انتهت الحرية إلى مآلات متناقضة مع الأخلاقية، فاتحة الخيارات الإنسانية على مصراعيها؛ إلا أن نتائج هذه الخيارات قوضت الحق في الحرية، ومست العدالة والكرامة الإنسانية في مقتل، مدللة على قصور الحق الطبيعي في تتبع مآلات الأفعال. فقد أدت أسبقية الحرية على القيمة إلى ترهل حقل الممارسة الأخلاقية، وانفتاح معضلاتها على بناء ينسجم في الأصل مع الطبيعة البشرية، التي تصيغ القواعد من ذاتها انطلاقاً من حاجاتها الأولية.

2. الحرية الفائقة ونهاية الأخلاق

خلصت الحرية إلى أن تكون محيطاً قيمياً شاملاً، وعدت هي القيمة المحيطة بكل الخيارات. ولعل هذه الوجهة هي علة انبناء الشخصية على مكونين رئيسيين: هما الفردانية والاستقلالية، فكل المراجعات الأخلاقية والتشريعية تمتثل إلى هذا المعطى الأنطولوجي. وقد طور روين أوجين (Ruwen Ogien) نظرية أخلاقية يطلق عليها "الحد الأدنى من الأخلاق". إنها

كل العادات التي تفسد الحرية؛ إذ يقتضي القانون الطبيعي ترك الإنسان حراً بلا قيد، فهي قيمة تجري في فضاء الأبيقورية والشككية، ليمثل هذا الموقف أنموذجاً فلسفياً لدى الاتجاهات الطبيعية، التي كان لها يد التأثير في الفلسفة الغربية جملة. أما الداروينية فهي أحد أبرز تجليات الفلسفة الطبيعية، لتغدو القيم محركات حيوية؛ تذكي الصراع من أجل البقاء. فيلبي أي حد تستطيع الحرية الطبيعية إدراك القيم؟ أم إن حرية القيم هي حرية خلق القيمة، حسب الظرف الإنساني؟

وهكذا يكون على الذات الحفاظ على الحرية، باعتبارها الحق الأول في لائحة حقوق الإنسان. أما عند تقصي صيرورات الحرية (الحرية السياسية)، وانبناء الخيارات الأنثروبولوجية والأخلاقية على الديمقراطية، يلاحظ اصطدام هذه الحرية بجملة نقائص أوقعت الأخلاق في حرج؛ فباسم الحق في الحرية تم تشريع الأوتاناذا (Eutanasia) (القتل الرحيم)، والزواج المثلي، وإنشاء الأسرة ما بعد الحدائية ترتبط بالأم العازبة. وهذا يعني أن الحق الطبيعي، الموكول إلى الحرية، هو صيرورة تناقض الفطرة البشرية؛ إذ كشفت عن القصور

حقوق رخوية، تعتبر أن المطالب الرغائية هي عينها حقوق إنسانية، ولم يعد معها الفرد ليفرق بين القيمة والهوى.

ولعل تحليلاً للمكون الجيني لطبيعة الحق المبتوث، منذ البدء، كفضاء للشرعة والتشريع، يفسر هذه الصيرورة الاسترخائية التي بدأت من الإنساني لتركز إلى وضعه اللامتحدد، حيث تغدو القيم تحت سلطة الهوى؛ مكيفاً إياها حسب مطلب الحرية بوصفه الحق الأول، في انفصال كلي عن القانون الأخلاقي. ففي الفضاء العام للقانون الطبيعي، لا يعثر الطالب للقانون الأخلاقي إلا على العماء، قد تستشعر الذات حضور القانون الأخلاقي، إلا أنها فاقدة لتقنيات التجلي التي تحمل القانون من التصور إلى التحقق. وهي التقنيات التي تفتقدها العلمانية، بوصفها تحولاً من الحال الطبيعي إلى الحال التعاقدية، إذ تقتضي العلمانية [...] تحجير أي ربط عضوي بين الدولة والدين، فالدولة العلمانية تأتمر بأوامر الشعب، بواسطة ممثليه المنتخبين لا بأوامر المجموعات الدينية. إن حياذ الدولة تجاه الدين يفرض على المؤسسات العمومية ألا تفضل ديانة على أخرى²⁹. وفي الحق هو تفضيل لديانة عبادة الإنسان لذاته،

أخلاق تعادي فوقية السلطة، وتقدم أسباباً تحذر، قدر الإمكان، من التدخل في الأخلاقية؛ مقدمة لمبدأ: "يجب أن يقتصر التدخل في حالات الأذى الصارخ الذي يلحق بالآخرين"²⁷.

يكون الوجود الجميل عند ميشال فوكو، وجوداً فردياً يسلك بمعزل عن السلطة، لتؤلف الأخلاق شكلاً من الإبداع الجمالي الذي تختاره الذات الفردية خارج سلطة السلطة. وبالنظر إلى فرضيات موت الإنسان، وموت التاريخ، فإن السلوك في حالة الممارسة الجميلة لا يمتلك قاعدة المرجعية، فيعثر عليها في فنون ممارسة الذات والاهتمام بها، عند الأسياد اليونان والرومان. ويكفل فن الوجود للذات التحرر من سلطة السلطة القمعية، التي تتجلى في جملة ممارسات خطافية مهيمنة تمارسها شبكة القوى السياسية والاجتماعية²⁸.

حاصل القول، لم يعد الأفراد يعتبرون الواجب، إنما ينظرون إلى استزادة في الحقوق بحسب تزايد الرغبات. لقد أضحى الحق ضرباً من القيد، وهو ما يتبين في التشريعات الجديدة التي انتقلت من الحقوق الصلبة إلى

باعتبار الذات هي مرتكز القيمة، وثانيًا: بضباية المعنى وسقوط الدلالات القيمة في بنية الأنا كمرتكز للحق الطبيعي. فغدت متحولة، تتغير تغييرًا مفرطًا وسريعًا، وهو ما يصطلح عليه لوبفتسكي (Lipovetsky)، بالحدائثة الفائقة. أما عن المؤشر الأكثر ثباتًا في هذه الظروف هو سيادة الفردانية، وما يحيط بهذه السيادة من فراغ ونهاية للواجب. هي مسارات للتحويلات الوجودية للذات، بداية من الحق الطبيعي، كشعور أناني، إلى الإقرار بالفردية محيطةً يتجاوز سلطة القيم. ويعد الإعلان عن حقوق الإنسان أمانة استتباب قانوني للفردانية، ويعتبره مارسيل غوشي (Marcel Gauchet) بمنزلة "عقد ميلاد مجتمع الأفراد"³².

1. من الحق الطبيعي إلى التمركز الهوي

أكدت الحركة الوجودية الحاجة إلى تطوير قيم تعترف بالحربة المتجذرة في الخيارات الفردية³³. ووفقًا لهذا المسار، يعطي أندريه كومت-سبونفيل (André Comte-sponville) تعريفًا مختصرًا للأخلاق أنها "مجموعة القواعد التي تحترم حقوق الآخرين"³⁴، على عكس الأخلاقية

أنموذج مستخلص من عملية المبادلة، التي جرت بين المؤسسة الدينية والمؤسسة الإنسانية المنبثقة.

هكذا تفرغ العلمانية الفعل من مضمونه الأخلاقي، لتجعله تحت سلطة الذات الحرة، التي لا تمتلك مخزون القيم، ولا أدوات تحويلها من النظر إلى العمل. والحق أن التحويلات الأنطولوجية للأخلاقية في العصور الحديثة، وسيرًا إلى ما بعدها، يمثل الدليل القاطع على فشل العلمانية في تسيير الشأن الإنساني. وقد ترتبت عن هذا الفشل الانهيارات الأخلاقية التي توجهت مكتسحة الطبيعة. لم يعد الأمر يتعلق بالذات باطنها وظاهرها، فقد تجاوز الاختلال نحو الطبيعة ونهاية حق الأجيال القادمة. إنه ما شخصته نظريات أخلاقية مقدمة لبدائل معيارية من المسؤولية³⁰ والعدالة³¹، إيجادًا لمقام عيش على الأرض للأجيال القادمة، وقد انتهك حقها بسبب الحق الطبيعي.

ثالثًا: الفردانية وانقلاب الحق الطبيعي ضد الحق الإنساني

أحدثت الفردانية في عصر نهاية المعنى تشققًا عارمًا في جدار الأخلاقية، أولًا:

أن النهاية، التي ركن إليها أونفري، هي خلاصة للتمركز الهووي للحق الطبيعي، كأنانية أولى انبثقت عنها كل المعايير، لتغدو مجالاً واسعاً للعدمية كمحيط للوعي وممارسة الوعي، تجلت منذ البدء في الصفة العدمية لهذا الحق.

يستخدم ليوفتسكي على الأزمنة الراهنة بالحدائثة الفائقة، ويشير هذا المصطلح إلى أن الأزمنة المعاصرة استقدمت نمطاً اجتماعياً جديداً، أسه المركزي هو الفردانية الثانية؛ فردانية انتقلت من الصلابة إلى التفوق عبر التحرر المفرط، إنها مواصلة في مسار تحرر الفرد واستقلالته. وعليه، فإن دلالة الحدائثة الفائقة تؤدي معنى التضخم والزيادة، حيث نمط الفردنة والشخصنة، الذي يعد مساراً للتحرر الفائق وتجلياً للحرية بلا قيود³⁶، لتغادر الغيرية مواقعها، فتحوّلت الأخلاق إلى أخلاق أدنى، بمعنى سيادة التحرر واعتلائه قمة التوجيه³⁷.

2. التقنية وانكسار الاستقلالية: حدود الفردانية

يعد التقنو علمي عاملاً فاعلاً في تطوير مسار الفردانية؛ لقد أصبح بإمكان الأفراد توسيع الذات للغريزة، بوسيلة التقنية،

التي تقول ما يجب على الآخر القيام به. إذن، الأخلاق هي ما يجب أن أقوم به تجاه الآخرين.

ويدافع ميشيل أونفري (Michel Onfray) عن وجهة نظر أخلاقية لذية أبيقورية ملحدة، مذكراً بشكل جذري بأسس الأديان، معتبراً أن خاصية جميع الأديان هي تحدي الخطاب الفلسفي العقلاني، لصالح فكرة سحرية غير معقولة، لتحل الظلامية معتبرة نفسها قانوناً مبدئياً. فجوهر الدين هو إنكار الموت، والتأكيد أننا بعد مجيئه ما زلنا أحياء، بشكل آخر، وبالطبع، يكون هذا من أجل حياة أبدية تبدو بالنسبة إلى أونفري لا معقولة في جوهرها.

انطلاقاً من هذا الكذب العصامي، حسب أونفري، يصبح كل شيء ممكناً. ونحن نعلم مقدار الكذب الأصلي لمثل هذه الفكرة، ثم إن الدين سيفرض سلسلة من الأكاذيب الأخرى التي تهدف إلى إضفاء الشرعية على الأولى. يقترح أونفري التوفيق بين الإنسان وجسده، كآلة حسية، وبناء أخلاقيات مبنية على الجماليات واحترام الآخر مع اختلافه³⁵. لا مراة

البيوأثقي، إلا أن الإنسان لن يتمكن من الوجود الإنسي بمعزل عن الأخلاق، هي حلقة بدأت من الحق الطبيعي إلى الانقلاب ضد الحق الطبيعي.

ففي فضاء الفردانية الرأسالية، تؤلف التقنية سلطة ضد الإنسانية، وقوة قهر أحوالها نحو العبودية، التي تعد صيرورة للحرية؛ إذ إن الأداتية قلبت لعبة الشطرنج بانكسار الاستقلالية. فالتدخل في الجسد يعد بحق أزمة الفردانية، وانقلاباً ضد حقوق الإنسان، "فالأخلاق التي تركز على الدفاع عن حقوق الإنسان لا تحدد الواجبات"³⁸. فما تقوم به التقنية الحيوية هو في الحق ضد الحقوق والحريات.

حركت هذه الآثار الفلاسفة والمشرعين للنظر في الحقوق المركزية للإنسان، فقد صارت إلى اغتراب الشخص عن حقوقه الأصلية، وإمكان تحويله إلى سلعة خرقاً لكرامة الشخص³⁹. لا ريب أن مسار الحق الطبيعي قد انتهى إلى فناء القيم، بما أنه انطلق من فراغ العدمية الذي تجلّى في الحرية مفهوماً خاصاً، إلى أن حصّل نتائج تقوض هذا الحق، لينقلب إلى ضرب من العبودية.

إطلاقاً لمدهاء، وتوجّهاً إلى اختيار معايير جديدة للطبيعة؛ إذ تمكن الطب الحيوي من تقديم أدوات تدخلية زيادة في سلطة الفرد على جسده، تغييراً بحسب مطلب النزعة التحررية والرغبة المفرطة. فهل ستتقلب الحرية هنا إلى عبودية؟ هل هذا مؤشر لأزمة الحق الطبيعي؟

في لقاء الفردانية بالتقنوعلمي، انتهت صيغة الواجب لتفتح الحقوق زيادة في الإشباع والاستهلاك. وامتد طموح الذات نحو الحياة والموت، ولم تعد المعايير الطبيعية لتقنع الغريزة الفردية، إنما تشاكلت المعايير المطلوبة مع رغبات الفردانية، لتنتقل نحو استغلال للجسد في سبيل رغبات الذات، فكان الطب التدخلية الذي أمد بإمكانات التلقيح الاصطناعي، والتحسين الجيني، وطب الرغبة؛ حيث ستعمل الفردانية على استزادة في مطالبها الغريزية، حصداً لمزيد من الحقوق الغريزية.

وعلى الرغم من أن النزعة الفردانية غادرت الواجب وتحولت نحو مساحات نهايته، إلا أن دلالة الانفجار الأخلاقي الذي نتج عن المتغير التقني الحيوي قد رسم حدوداً للفردانية، فما دلالة الحقل

إن شساعة المسألة الأخلاقية هي نتيجة عميقة للمسائل التالية:

التجربة الوجودية للإنسان الغربي؛ حيث نهاية المعنى وأفول المقدس بموت الإله، وتمركز الذات حول نفسها لتكون هذه الذات هي مقياس القيم، أو ما يسمى وضع الفردانية والاستقلالية، وهذه التجربة هي خلاصة حتمية للنسق الذي فرضه مفهوم الحق الطبيعي.

التقنية بوصفها سلطة الذات على الطبيعة، ثم تحولت إلى سلطة على الذات؛ لتفرز بعد ذلك أزمتي شتى على صعيد الوجود، طبيعة وإنساناً، ولم تكن تطبيقاته إلا نيبلاً للحق في الحرية بوصفها حقاً طبيعياً مبدئياً لا يحتد بحد، يثير الرغبة ويرجع الهوى في تسيير الذات.

التطور المطرد للمجال الحيوي، الذي فرض نقاشاً أخلاقياً، وحول الرهانات الأخلاقية للتطبيقات تقنو حيوية، سواء فيما يخص الإنسان أو البيئة، وهو مجال الأخلاق الحيوية التي تطلبت توسعة للجدل الأخلاقي حول التطبيقات التقنية على الحي. وهو ما أدى إلى جدل حول المبادئ التي تسيّر هذا النقاش، ولذلك

للتحكم في الانزلاقات التي حصلها الحق الطبيعي، تحول النقاش صوب بناء سلطة أخلاقية، وترجيح قدرة الدولة على فرض قانون قيمي لا يُناقش. لقد فرضت المناقشة حول التسيير الحكيم للمسائل البيوإتقنية ضرورة إنشاء لجان للحكام، ولم تكن للديمقراطية قدرة على تسيير الوضع ليتم الانتقال من البيوإتقنا إلى البيوقانون. لكن سينزل الحق ليشرع حقوقاً تقضي على طبيعة الإنسان وفطرته: حقاً في الموت، زواجاً مثلياً، أسرة فردية، أطفالاً من البنوك الحيوية.

خاتمة: مسارات الحق الطبيعي - موت المعنى وانسطار القيم

يتميز المشهد الأخلاقي الراهن بالتنوع ونمو مطرد للفكر الأخلاقي، وذلك بالنظر إلى الوضع القيمي الذي يميز الفضاء المرجعي الغربي، حيث التحم التقدم بالعدمية، وغادرت المعاني والقيم مواقعها، ولم يعد الإنسان إلا ذاتاً قذف بها إلى هذا العالم في عتمة العدم، فهي تجهل كل شيء عن ذاتها (بدايتها ونهايتها)، ولم لا ومنطلقها هو عدمية الحق الطبيعي، منطلقاً من الحق وإلى الحق.

إن الفراغ الذي تأسس عليه الحق الطبيعي، هو أزمة في مشروعية الحقوق المنبثقة، ورهاناته الأخلاقية لا تخفى. لذلك يبحث العقل الغربي عن موائمة أخرى للحق، عبر افتراض عقد اجتماعي آخر، إلا أنه يبقى في مستوى فراغ الحق الطبيعي.

وجد انفتاح على المفاهيم الكانطية التي تؤسس المرجعية الكونية للمبادئ التي تنبني عليها الحلول الأخلاقية المفترض تحصيلها فيما يخص المواقف الجديدة الطارئة، بفعل التدخل التقني في الحي وفي البيئة، بمعنى الحاجة إلى معيار أخلاقي يؤلف مرجعية عقلانية.

الهوامش

1. ميكيافيلي، الأمير، تعريب خيرى حماد (بيروت: دار الآفاق الجديدة، دار الجيل، 1999)، ص 189.
2. *Encyclopédie de la philosophie, La pochothèque*, 1995, p.489.
3. Voltaire. *Dictionnaire Philosophique*. Paris: Gallimard, 1994. p. 446.
4. انظر في ذلك: جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، ص 88.
5. هذا التبادل بين الطبيعة والاله، نلمسه في إجابة لابالاس عن سؤال نابليون عن الإله ودوره، فرد عليه بأن أمر هذا الإله لا يعنيه، إنما ما يحرك الكون هي قوى الطبيعة من قوانين، لقد بقي النظر محصوراً فيما ختمت به الحواس من مشاهدة.
6. زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 15.
7. يبين الظرف الإنساني الراهن عن أزمة أخلاقية شديدة التعقيد؛ تُرى مظاهرها في كل مناحي الحياة، إنسانية أو طبيعية. فقد مكنت التقنيات الحيوية من تغيير معايير الطبيعة، ورام الإنسان خلوداً أبدياً، وتحكماً في الميلاد والموت؛ وهو اليوم يرغب في ميلاد الإنسان الخالد، فيما يصطلح عليه الإنسانية المتجاوزة (Transhumanisme)، فضلاً عن الإقرار بالجنسية المثلية حقاً طبيعياً، مغروراً في الطبيعة البشرية، لتعقبها المطالبة بالاعتراف في الحقب ممارسة الجنس مع الأطفال، إقراراً بالحقوق الإنسانية. فحال إرادة القوة عند نيتشه، يُخبر بأن إرادة القوة قاسية ومقصية،
8. Alexandre, Laurent. *Et Si Nous Devenions Immortels?*. Paris : JC LATTÉS, 2011. p.35.
9. Hume, David, and Michel Malherbe. *Dialogues Sur La Religion Naturelle*. Paris: Vrin, 2005. p.93.
10. زيجمونت باومان، الشر السائل، ترجمة: حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، 2017)، ص 127.
11. أفلاطون، محاوره تيتاتيسوس، ترجمة أميرة حلمي مطر (القاهرة: دار المعارف، 1986)، ص 78.
12. Lalande, Andre. *Vocabulaire Technique Et Critique De La Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. p.252.
13. Hobbes. *De La Nature Humaine*. Casablanca : Ennajah Al Jadia. p.43.
14. جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان فرقوط (بيروت: دار القلم، د ت)، ص 45.
15. سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 193.
16. -Israel Finkelstein et Neil Asher Siberman :*La Bible dévoilée*. Paris : Gallimard, 2015. p.38.
17. زيجمونت باومان، الحداثة والهولوكوست، ترجمة حجاج جبر، دينا رمضان (بيروت- الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 336.

31. John Rawls. *La Justice Comme Equité*.
Traduit de L anglais Par : Bertrand
Guillaume. Paris : La découverte 2003.
p.58.
32. Marcel Gauchet. *la révolution des droits de
l'homme*. Paris : Gallimard, 1989. p. 11.
33. Albert Camus. *Le mythe de Sisyphe* .
Paris : Gallimard, 2013. p.76.
34. André Comte-sponville. *LA
PHILOSOPHIE*, P U F . p .99 .
35. Michel Onfray. *Abrégé hédoniste*. Paris:
Librio,2011. p.32.
36. Gilles Lipovetsky. *Le crépuscule du Devoir*.
Folio Essais. Paris : Gallimard,1992. p.
186.
37. Gilles Lipovetsky. *Le bonheur paradoxal*.
Folio essais. Paris : Gallimard,2006 .p.220.
38. Corine Pelluchon. *L'autonomie Brisée -
Bioéthique et Philosophie*. Paris : P U F,
2009. p.3.
39. Monique Canto - sperber et autre :
*Dictionnaire d'éthique et de Philosophie
morale*. Paris : P U F 2004. T1, p . 570.
18. J.J Burlamaqui : *Principes Du Droit
Naturel*. Geneve chez Barrillot &
Fils .M.DCC.XIII ,Paragraphe IV
19. Hobbes : *Léviathan*. Paris :
Gallimard,2000. p.290.
20. Hobbes . *De La Nature Humaine*. p.44.
21. ديكارت: مقالة في الطريقة، ترجمة جميل
صليبا (بيروت: المكتبة الشريفة، 1970)، ص
70.
22. *Encyclopédie de la philosophie* . p.424.
23. -Gilles Lipovetsky. *Les temps
hypermoderne* ,Editions ;biblio essais.
Paris : Grasset et Faquelle,2004. p. 53.
24. كانت: ما هو التنوير؟ ترجمة يوسف
الصديق، منشور ضمن المجلة التونسية
للدراستات الفلسفية، العدد 38-39، السنة 21
، 2004 - 2005، ص 6.
25. نيتشه: هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم
مجاهد (بيروت: دار التنوير، 2005)، ص. 14.
26. Freud, Sigmund. *Cinq leçons sur la
psychanalyse* , Petite Bibliothèque Payot.
Paris : Payot ,1996 . p. 47.
27. Ruwen Ogien. *L'éthique aujourd'hui -
Maximaliste et Minimaliste* - édition
Gallimard , 2007, p 14
28. مشال فوكو: الانهزام بالذات، ترجمة جورج
أبي صالح (بيروت، لبنان: مركز الإنماء
القومي، د.ت.)، ص 60.
29. جوسلين ماكلورشارلز تايلور، العلمانية
وحرية الضمير، ترجمة محمد الرحمان
(بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر،
2019)، ص 54.
30. Hans Jonas: *Principe De Responsabilité
Une éthique Pour La Civilisation
Technologique*. trad. Jean Greisch. Paris :
Flammarion, 1995. p .38 .

هل يسعفنا التراث العربي الإسلامي في التأسيس للدنونة؟

نحو تاريخ آخر ممكن لتراثنا

محمد الشيخ*

بعضاً وعن الدين بالأساس وهي: السياسة والأخلاق والمعرفة. وبطبيعة الحال لم تحدث حركات الاستقلال النسبي هذه دفعة واحدة، أو هكذا فجأة، وإنما حدثت على وجه التدرج؛ فلا هي "تنزلت من السماء، ولا هي خرجت من رأس جوبتير تامة".

على أنه من الملاحظ أن ثلاث حركات فصل، من بين أربع همت الحداثة، إنما تعلقت بالشأن الديني. كما أن من الملاحظ، فضلاً عن هذا، أن هذا الفصل لم يكن ليعني، بأي حال من الأحوال، إخلاد الدين

تحققت حركة الحداثة، التي شهدها الغرب بدءاً من القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، بأثر من حدوث أربع حركات فصل نسبية جوهرية: فصل السياسة عن الأخلاق: نيكولو مكيافلي (1469-1527)، وفصل السياسة عن الدين: توماس هوبز (1588-1679)، وفصل العلم عن الدين: باروخ اسبينوزا (1632-1677)، وفصل الأخلاق عن الدين: إيمانويل كانط (1724-1804). وقد أسفرت هذه التمايزات النسبية عن استقلال نسبي لمجالات ثلاثة عن بعضها

* رئيس قسم الفلسفة، جامعة الحسن الثاني/ الدار البيضاء.

وقد تحسّن، في هذا المقام، المقابلة بين مفهوم "الدينونة" -بمعنى الإقبال على الدين بكل همّة- ومفهوم "الدينيّة"؛ بدلالة الإقبال على الدنيا بكل همّة؛ وذلك على نحو ما نجد هذه المقابلة في العديد من كتب التراث العربي الإسلامي.

وبما أن من بين التعاريف التي يمكن أن تقدم للإنسان، ثمة تعريف لا يكاد ينتبه إليه أحد -وهو أن "الإنسان كائن تراثي" - لا بمعنى أن دأب الإنسان أن يلوذ بالتراث اللوذ، واجدًا فيه ضالته دافئًا فيه رأسه؛ وإنما بمعنى أنه لئن نحن ما عثرنا على حيوان، اللهم سوى الإنسان، يهتم بتراث أجداده، وإنما ديدنه أن ينقله هو في جيناته نقلًا عفواً، فإننا نجد أن من شأن الإنسان، زيادة على النقل الوراثي ذلك الذي يشترك فيه مع سائر الحيوان، أن ينقل ميراث أسلافه النقل الإرثي. التراث -الشفهي منه والمكتوب على حد السواء. وهذا أمر لا يجعلنا "نسكن في التراث" بالضرورة، وإنما يجعل التراث "يسكن فينا" بالقوة.

تأسيساً على ما تقدم، يمكن أن نطرح السؤال التالي: ترى هل يسعفنا التراث العربي الإسلامي في أن نعثر على "أشباه"

إلى ركن ركين؛ بحيث لا تعود هناك صلة تجمعها بالمجتمع، بأي وجه كان من الوجوه؛ وإنما كان يعني، بالأولى والأحرى والأحق والأجدر، ضرباً مما كان قد سماه المفكر السياسي الفرنسي مارسيل جوشييه (1946 -): "الخروج من الدين"¹ -وما كان "الخروج من الدين" ليعني بالضرورة "الخروج عن الدين"؛ أي ضرباً من "الزندقة" أو "الإلحاد" أو الهرطقة أو "الخروج من الملة" بمعناه اللاهوتي البحت، وإنما كان يفيد، بالأساس، الانتقال من "عالم مسحور بالدين"، رجاله هم الأمرون الناهون في كل شيء، إلى عالم وقد انبطل فيه سحر الدين وانمحي؛ وذلك بوفق عبارة المفكر الاجتماعي الشهير ماكس فيبر (1864-1920).

ولقد اتفق أن أُطلق على هذه الانفصالات الثلاثة الحادثة في تاريخ الغرب اسم جامع هو اسم "الدينيّة" أو "الدينونة" Sécularisation - وهي سيرورة و صيرورة غير سيرورة "العلمانية" Laïcité أو صيرورة "العلمنة" Laïcisation التي تبقى متعلقة أشد تعالق، يكون بالطراز الفرنسي المشتد على الدين ورجاله الشديد العقوبية - وذلك بما تفيده من إرادة في فصم عرى المجتمع عن أي جنس من التدين كائناً ما كان.

التأليف بالعشرات؛ بله بالمئات؛ فضلاً عن مباحث الفقه والحديث والتفسير التي ألفوا فيها التأليف، صنفوا هم في العشق والعطر واللذة واللعب واللهو والنزهة... يكفي أن نذكر في هذا الصدد ابن سيده ومعجمه الضائع العلام في اللغة على الأجناس، الذي ذكر ياقوت الحموي أنه "في غاية الإيعاب، نحو مئة سفر، بدأ بالفلك وختم بالذرة"³.

المنعطف الممكن الأول: إمكان التمايز الأولي بين العلم والدين

ثمة تيار عمرم في التراث العربي الإسلامي دعا، بلا هوادة، إلى الوصل، وليس إلى الفصل، بين الدين والعلم، واعتبر أن النظر في الدين علم، بل إنه العلم النافع والأوحد، وتوجس هو من العلوم الأخرى - علوم الأوائل أو العلوم المستورة - غاية التوجس؛ لا سيما منها الطبيعيات والإلهيات... ومن مفكري الإسلام من سخر العلوم الطبيعية لخدمة الدين، على نحو ما نجده في كتب عجائب المخلوقات وأسرارها وإظهار حكمة الله في خلق الإنسان المنسوبة إلى الجاحظ وإلى أبي سهل المسيحي وإلى الغزالي وإلى المناوي...

"ونظائر" - وبطبيعة الحال أيضاً على "لا أشباه" و"لا نظائر" - لهذه الحركات الفصلية الثلاث التي تمخضت عنها حركة الدونة الأوروبية المنشأ الكونية المدية والتي قادت إلى الحداثة؟

بداية، لا بدّ من التذكير بأن التراث العربي الإسلامي يعد أحد أغزر التراثات الإنسانية ثمرة؛ وذلك إلى الحد الذي ذهب فيه بعض المختصين إلى أنه لو اجتمعت بلاد اليابان وبلاد الصين وبلاد الرافدين القديمة وبلاد اليونان جمعاء، على أن تبرز التراث الذي ورثناه عن حضارة الإسلام، لما أمكنها فعل ذلك، ولما أنتجت هي إلا قسماً ضئيلاً بالقياس إلى بضعة ملايين مخطوطة أنتجها التراث العربي الإسلامي. فقد قدّر صلاح الدين المنجد ما هو موجود من مخطوطات عربية إسلامية في العالم بنحو ثلاثة ملايين مخطوطة. وقدّرها عبد الله الجبوري بثلاثة ملايين ونصف. وقدّرتها نبيلة عبد المنعم بأربعة ملايين أو خمسة. وقدّرها أحمد سعيد بستة ملايين أو سبعة². ذلك أن العرب والمسلمين ألفوا التأليفات في كل شيء تقريباً، وما من موضوع ألفوا فيه الكتاب الواحد حتى وُجدت هي فيه التأليف العدة، بل ألفت فيه تقليداً من

نتجسس على عباده فقال: "ولا تجسسوا"، فكيف لنا أن نتجسس على غيره؟⁵. بهذا يصير العلم تسوُّراً على غيب الله وتجسساً. متى ينتهي العلم ومتى يبدأ الغيب، تلك حدود لطلما كانت ولا تزال غائمة في الفكر العربي الإسلامي.

وتلقاء هذا التيار الأغلبي، وُجد ثمة تيار أقلّي من العلماء الطبيعيين ومن الأطباء على وجه الخصوص. ذلك أن مذاهب فلاسفة الإسلام شتى وطرائقهم قَدَد، وثمة إمكانات عدة لتصنيف فلاسفة العرب والإسلام: منها تصنيفهم الشائع إلى "مشائين" و"إشراقيين". وقد تحدث ابن رشد في كتابه تهافت التهافت عن "آل أرسطوطاليس" و"آل أفلاطون". لكن فضلاً عن هذين التيارين الأساسيين في الفلسفة العربية الإسلامية، وُجد تيار ثالث أقلّي لا يكاد يُتحدث عنه - وهو تيار "الفلاسفة الطبيعيين". والفلسفة الطبيعية تقليد فلسفي راسخ، لكنه كان دومًا مهمشًا في التراث الفلسفي العربي. ومن بين الأسماء التي جسدت في الفلسفة الإغريقية "الفلاسفة الطبيعيين" أو "الفيزيوقراطيون"، وفي فترة لاحقة عُدَّ جالينوس أحد أشهرهم، ومن الفلاسفة العرب مثلهم ابن أبي الأشعث

ولعل من بين الدواعي إلى ذلك أن تاريخنا المدون، بما فيه التاريخ الثقافي والفكري، إنما كتبه، على الأغلب الأعم، الفقهاء (المحدثون بالأولى) والفقراء (المتصوفة)؛ إذ هم الذين كانت لهم الكلمة العليا لا في تدوين التاريخ بعامة - بحيث كان في مجمله تاريخ محدّثين وفقهاء (على شاكلة الطبري وابن كثير وغيرهما بالعشرات...) - وإنما أيضًا في تدوين التاريخ الفكري والثقافي (كتب السير والطبقات) خاصة. ويكفي أن نمثل لهذا التيار الواسع بواعظ وبصوفي أو بفقير وبفقير: فهذا ابن الجوزي، وهو من هو من في الوعظ ومنزلته ما هي لدى عامة الناس، يعرض إلى مسائل علمية ذات أهمية كبرى، فيقول: "ولو قال قائل: ما الصواعق؟ وما البرق؟ وما الزلازل؟ قلنا: شيء مزعج، ويكفي. والسر في ستر هذا أنه لو كشفت حقائقه خف مقدار تعظيمه"⁴. وهذا الصوفي ابن عطاء الله السكندري، خذ بنا إلى مثاله حيث يقول وقد عرض إلى مسألة عالم الكواكب واقتاراتها، وبالبدل من أن يطعن في علم التنجيم وأن ينتصر إلى علم الفلك تليفه يعمم الحكم بالتساؤل الاستنكاري: "ما فائدة التجسس على علم علام الغيوب؟ وقد نهانا سبحانه أن

هو أم باطل، وفي النفس: أجوهر أم عرض؟ تتضع درجته من أن يسمى حكيمًا.

ويضيف مقارنًا زمن جالينوس وما فعلوا به بزمنه هو:

والعجب من أهل زماننا أنهم متى رأوا إنسانًا قرأ كتاب أقليدس أو ضبط أصول المنطق وصفوه بالحكمة، وإن كان معرّي من العلوم الإلهية وفن الربوبيات من الحكمة وعلم مقامات النفس وأحوال المعاد، حتى إنهم ينسبون من له بضاعة في الطب إلى الحكمة ويسمونه حكيمًا⁶.

ونظير جالينوس في التراث الفلسفي العربي الإسلامي وجدنا أبا بكر بن زكريا الرازي وأبا البركات البغدادي. والرأي الذي أبداه ابن ميمون في جالينوس، من حيث اعتبره "طبيبًا" لا "حكيمًا"، نلتقي به ههنا من جديد في حديثه عن أبي بكر بن زكريا الرازي، وقد اعتبره طبيعياً طبيياً لا فلسفياً حكيمًا. فقد كتب إلى تلميذه ومترجمه ابن تبون يقول: "وأما ما يتصل بكتاب الحكمة الإلهية للرازي، فليس فيه فائدة ما لأن صاحبه لم يكن إلا طبيباً"⁷. وأنت تجد

وأبو بكر بن زكريا الرازي وابن كرنيب -الذي كان يذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين- وابن كمونة وأبو البركات البغدادي. وكان أغلبهم إما من الأطباء أو من الكيميائيين أو من الفلكيين أو من المهندسين أو من الرياضيين أو من المناطقة. كل هؤلاء أسندوا الحكمة إلى أساس من علم زمانهم، بل وحتى إلى بعض مما عدوه من علومه المستورة.

وقد نقلت لنا التقاليد الترجمية -نسبة إلى أهل التراجم [السير]- العربية هذه الصورة عن جالينوس التي تكاد لوحدها أن تلخص الموقف من هذا التيار الأقلي في الفلسفة العربية الإسلامية، حيث يورد الملا صدرا الشيرازي في كتابه كسر أصنام الجاهلية ما يلي:

وقد تعرض جالينوس في زمانه حين كثرت تصانيفه لأن يوصف بالحكمة؛ أعني أن يُنقل عن لقب الطبيب إلى لقب الحكيم. فنهره وقالوا: عليك بالمراهم والمسهلات وعلاج القروح والحميات؛ فإن من شهد على نفسه بأنه شاك في العالم: أقدم أم محدث، وفي المعاد: أحق

وكان القوم الذين يتكلمون فيها أكثر عناية بالمشاهدات الروحانية والأمور العلوية الرفيعة، وكان ما يتمكن من الكلام فيها والتصرف إلا لمن ظهر تأييده من آثار الأنوار القدسية وتجرد عن محبة الرئاسة الدنيوية"⁹.

على أن هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين الذين لطالما تم التشنيع عليهم قد ألفوا في "التنوير" العربي القديم أعمالاً جليلاً كان القصد منها الرد على تيار "الإعجاز العلمي" أو "التضييق على البحث العلمي باسم التدين"؛ إذ في هذه الرسائل التنويرية التي ألفوها لشرح الظواهر الطبيعية (الزلازل والبراكين، زرقة السماء، حركة المد والجزر، حدوث الجفاف والفيضان...) شرحاً علمياً -بحسب ما وصل إليه علم زمانهم- نتقل من الإنسان الديني (Homo religiosus)، حسب عبارة الفيلسوف الألماني نيتشه (1844-1900) إلى الإنسان العالم/الإنسان الطبيعي (Homo naturalis). وهكذا، مثلاً، في رسائله العلمية التنويرية -شأن رسالة في علة البرق والثلج والبرد والصواعق والمطر، ورسالة في كون الضباب والأسباب المحدثه له، ورسالة في علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير- لا يلجأ الكندي إلى

فيلسوفاً شأن مير داماد ينقل عن صاحب فلسفة الإشراق -السهروردي- ما يحط من قيمة أبي البركات البغدادي؛ فيقول في كتاب القبسات: "ثم قال: والمتطبب المسمى بأبي البركات، لما أراد أن يقول شيئاً في مسألة الزمان، جعل نصيب هذه المسألة، من تهوساته الوسوسية، ما قال إن الزمان هو مقدار الوجود. ليت شعري أن الوجود أي مقدار هو؟ وكم ذراعاً يمتد؟ أو على كم ذراع ينطبق؟ إلا أنه احتج بحجة من حججه العجيبة، وهو تمسكه بما يقول الناس بعضهم لبعض: أطال الله بقاءك. والوقت أعز من أن يضيع في الالتفات إلى مثل هذه الأشياء"⁸.

وأنت تلفي السهروردي يعقد فصلاً سماه: "في إبطال قاعدة لأبي البركات وفي سبب انطماس الحكمة"، يهجم فيه على أبي البركات البغدادي -الذي ينعت به بأنه "المتطبب المتشبه بالحكماء" و"المجنون المتطبب"- بأقذع نقد يكون، حتى إنه يتمنى أنه لو أنه منع من التفلسف، ويرد بالقول: "وإنما تأتي لمثل هذا المجنون القدر الإتيان بمثل هذه الهذيان القبيحة لأنه لم يكن للحكمة في الأرض سياسة قائمة، وفي ما قدمي من الزمان كان لها سياسة،

على أنه "ليس هو شيء غير غمام منحط إلى وجه الأرض، متحلل بحمّي الهواء المماس"¹⁰. فأين نحن، يا ترى، من عبارة ابن الجوزي: "والسر في ستر هذا أنه لو كشفت حقائقه خف مقدار تعظيمه".

نود أن نذكر في نهاية هذه الفقرة الخاصة بإمكان التمايز بين العلم والدين في حضارة الإسلام، أن التمايز حدث بالفعل قرونًا بعد ذلك، ووجد من ينظر له تنظيرًا، وهو -كما أسلفنا الفيلسوف الهولندي باروخ اسبينوزا (1632-1677)- حيث ذهب في رسالته عن اللاهوت والسياسة إلى تأكيد أن الكتاب المقدس -الذي هو معرفة وحيانية [=عن طريق الوحي]- ما كان كتابًا في العلم [المعرفة العلمية]- الذي هو معرفة عن طريق النور الطبيعي [=العقل]- ولا ينبغي له أن يكون، وما كان هو موسوعة علمية، وإنما هو كتاب هداية -كتاب يمكن إجماله في دعوتين: دعوة إلى "العدل" ودعوة إلى "الإحسان"؛ فلا نتظر أن نجد فيه نظريات علمية، وإلا جعلناه يتصادم مع حقائق العلم: مثال ذلك ما ذكرته التوراة عن النبي يوشع من أنه طلب من الرب أن يوقف له الشمس حتى يدخل قرية؛ علمًا أن هذه "المعجزة" مبنية على

استعمال الآيات القرآنية ولا إلى استخدام الأحاديث النبوية. لربما إن صح هذا الإسقاط ما كان من أنصار الإعجاز العلمي في القرآن. ويقارن في هذا الشأن بأصحاب كتب الشكوك الذين استنوا تقليد التأليف في الشكوك على كبار علماء اليونان دونها عقدة نقص؛ على نحو ما نثر عليه فيه في كتابي الشكوك على جالينوس للرازي، والشكوك على بطليموس لابن الهيثم؛ بحيث يناقش العالمان المسلمان العالمين اليونانيين مناقشة العلماء للعلماء، فلا يوردان في كتابها ولا آية واحدة ولا حديثًا منفردًا. وذلك في دلالة أولية ترهص باستقلال العلم عن الدين، وتنبئ عن بداية تشكل "الجماعة العلمية" المستقلة.

فضلاً عن هذا، أنت تجد بحق الكندي ومن سار على دربه لا يعزو الظواهر الطبيعية إلى غضب الرب مثلاً، ولا إلى ذنوب يقترفها البشر، ولا تراه يدعو إلى استسقاء... وإنما يعللها -حسب ما بلغه علم عصره- بأسباب متعلقة بالمناخيات في صلتها بالجغرافيات؛ بحيث لا خرافيات فيها ولا غيبات، وإنما هي طبيعيات محضة غير ممزوجة وآيات بحثة غير مشوبة. فيفسر الكندي، على سبيل المثال، الضباب

يسميه "فضيلة الإنسانية"¹³. وليس يمكن هذا في نظره إلا بالخلق. إنما الإنسان خُلِقَ ليس إلا. فلا يتحقق الإنسان تحققه اللهم إلا بالخلق وفي الخلق. والراغب الأصفهاني وإن هو اعترف بأن الإنسان يكون بالعقل إنساناً، فقد وجه العقل أساساً نحو رسالة الخلق. فالأصل في العقل أن يكون عقلاً أخلاقياً. ذلك أن الإنسان: «لم يصر إنساناً إلا بالفكرة وبالعقل الذي به يميز بين الخير والشر والجميل والقيح»¹⁴. وإذا حق أن الراغب الأصفهاني اعتبر أنه: «إنما يصير الإنسان [إنساناً] بالعقل، ولو توهمنا العقل عنه مرتفعاً لخرج عن كونه إنساناً، ولم يكن إذا تخطيت الشبح المائل إلا بهيمة مهملة أو صورة ممثلة»¹⁵، فإنه اعتبر أن الإنسان، إن هو اقتصر على العقل وحده، بداله هذا قاصراً ناقصاً عاجزاً. يقول: «واعلم أن العقل بنفسه قليل الغناء لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات الشيء دون جزئياته، نحو أن يعلم جملة حسن اعتقاد الحق، وقول الصدق، وتعاطي الجميل، وحسن استعمال المعدلة، وملازمة العفة ونحو ذلك، من غير أن يعرف ذلك في شيء شيء. والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته ويبين ما الذي يجب أن يعتقد في شيء شيء، وما هو

افتراض صحة النظام الفلكي القديم [مركزية الأرض Géocentrisme] ومخالفة للنظام الفلكي الجديد [مركزية الشمس Hélicentrisme]. فلو هي حدثت هذه المعجزة حقاً، لكان الرب أوقف حركة الأرض لا حركة الشمس! وفي هذا مناقضة للعلم. ومما يلزم عن هذا الأمر أنه كما يقول اسبينوزا: "لسنا ملزمين بالإيمان بالأنبياء إلا فيما يتعلق بغاية الوحي وجوهره. أما فيما عدا ذلك، فيستطيع كل فرد أن يؤمن بما يشاء بحرية تامة"¹¹.

المنعطف الممكن الثاني: في التمايز البدني بين الدين والأخلاق

ثمة من مفكري الإسلام من لم يفصل أبداً بين الدين والأخلاق؛ وذلك حتى ذهب هو إلى الرأي القائل بأن من لا دين له لا أخلاق له. وثمة من مفكري الإسلام من تنبه إلى بعض الفوارق. وهكذا، نجد الراغب الأصفهاني يتحدث عن الإنسان من حيث ما هو مطالب بها يسميه طوراً "اكتساب الإنسانية"، وطوراً آخر "استفادة الإنسانية"، حتى يصير هو: «حاوياً لنوعها، وحامياً على معناها، ومراعياً لخصائصها»¹²؛ ومن ثمّ يسمي حائزاً لما

فإنه لا يصح أن يقال للكافر "إنسان". أجاب: «إننا لم نقل إننا لا نسمة الكافر إنساناً على تعارف الكافة، بل قلنا: قضية العقل والشرع تقتضي أن لا يسمى به إلا مجازاً ما لم يوجد منه الفعل المختص به. ثم إن سمي به على سبيل تعارف العامة فليس ذلك بمنكر، فكثير من الأسماء تستعمل على وجه فيبين الشرع أن ليس استعمالها على ما استعملوه»²¹؛ مثال ذلك أن الناس يعتبرون الغنى غنى المال، ويعتبره الشرع غنى النفس. فبالمثل يعتبر الناس الإنسان الصورة ويعتبره الشرع الجوهر. وما كان هذا الجوهر العقل وحده، بل هو بالأولى العقل المؤيد بالشرع؛ أي التعبد.

تأسيساً عليه، يتحدد الإنسان، من حيث جوهره، بالتدين الذي ليس هو شيئاً آخر سوى التعبد. وعلى ضوءه يتحدد معنى "الإنسانية": «الإنسان تحصل له الإنسانية بقدر ما تحصل له العبادة التي لأجلها خلق، فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ من الإنسانية فصار حيواناً ودون الحيوان»²².

معدلة في شيء شيء. ولا يعرفنا العقل مثلاً أن لحم الخنزير والدم والخمر محرمة، وأنه يجب أن يتحاشى من تناول الطعام في وقت معلوم، ولا تنكح ذوات المحارم، وألاً تجامع المرأة في حال الحيض. فإن أشباه ذلك لا سبيل إليها إلا بالشرع»¹⁶. فقد ترتب عن هذا، أن العقل محتاج أبداً إلى من يؤيده ويسدده. وليس يكون ذلك المؤيد المسدد سوى الشرع: «اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع». على أنه مثلما لا عقل بدون شرع، فكذلك لا شرع بدون عقل. وإذا كان الراغب الأصفهاني قد قال، فيما تقدم، «اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع»، فإنه سرعان ما أضاف: «والشرع لا يتبين إلا بالعقل»¹⁷. ثم أكمل وختم: «الشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضان، بل متحدان»¹⁸.

فقد تحقق عن هذا أمران: أولهما معروف منذ اليونان - وهو أن الإنسان لا يكون إنساناً إلا بالعقل، والثاني مستجد في فكر الإسلام - وهو أن «الإنسان لا يكون إنساناً إلا بالدين»¹⁹. وأنه «ما لم يكن [الإنسان] عارفاً برسوم العبادة ومتخصصاً بها لا يكون إنساناً»²⁰. فإن اعترض على الراغب الأصفهاني معترض: بحسب ما ذكرت،

والحال أنه لئن وجد الراغب الأصفهاني أن "الكافر" لا يسمى "إنساناً" إلا مجازاً وتجاوزاً في العبارة، فإن مسكويه بالضد منه كان أرحب صدرًا وأوسع أفقًا؛ إذ أقر أن «للإنسان - بما هو إنسان - أفعال وهمم وسجايا وشيم قبل ورود الشرع، وله بداية في رأيهِ، وأوائل في عقله لا يحتاج فيها إلى شرع؛ بل إنما تأتيه الشريعة بتأكيد ما عنده والتنبيه عليه، فتثير ما هو كامن فيه وموجود في فطرته. قد أخذهُ اللهُ - تعالى - عليه، وسطره فيه من بدء الخلق. فكل من له غريزة من العقل ونصيب من الإنسانية، ففيه حركة إلى الفضائل، وشوق إلى المحاسن، لا شيء آخر أكثر من الفضائل والمحاسن التي يقتضيها العقل وتوجبها الإنسانية، وإن اقترن بذلك في بعض الأوقات محبة الشكر، وطلب السمعة، والتماس أمور آخر»²³.

والحال أنه لئن وجد الراغب الأصفهاني أن "الكافر" لا يسمى "إنساناً" إلا مجازاً وتجاوزاً في العبارة، فإن مسكويه بالضد منه كان أرحب صدرًا وأوسع أفقًا؛ إذ أقر أن «للإنسان - بما هو إنسان - أفعال وهمم وسجايا وشيم قبل ورود الشرع، وله بداية في رأيهِ، وأوائل في عقله لا يحتاج فيها إلى شرع؛ بل إنما تأتيه الشريعة بتأكيد ما عنده والتنبيه عليه، فتثير ما هو كامن فيه وموجود في فطرته. قد أخذهُ اللهُ - تعالى - عليه، وسطره فيه من بدء الخلق. فكل من له غريزة من العقل ونصيب من الإنسانية، ففيه حركة إلى الفضائل، وشوق إلى المحاسن، لا شيء آخر أكثر من الفضائل والمحاسن التي يقتضيها العقل وتوجبها الإنسانية، وإن اقترن بذلك في بعض الأوقات محبة الشكر، وطلب السمعة، والتماس أمور آخر»²³.

وقد ذهب أبو حيان التوحيدي إلى أعمق من هذا في التمييز بين "التدين" و"التخلق"؛ فكان أن طرح سؤاله البديع الفريد في تراث

ونحن نعلم ما حدث في ما بعد عند الفيلسوف الألماني إمانويل كانط (1724-1804) من تمايز بين الدين والأخلاق. وهكذا، يعلن كانط، في مقدمة كتاب الدين في حدود مجرد العقل (1793)، عن ضرورة رفع التباس عمّر طويلاً، وتحقيق فصلٍ لم يحدث من قبل - هو الفصل بين "الدين" و"الأخلاق". قال في مطلع هذه المقدمة:

إن الأخلاق، وهي تقوم على أساس مفهوم الإنسان من حيث هو كائن يُلزم نفسه، عن طريق عقله، بقوانين

الكائن [=الله] الذي يُفترض أنه سوف يلزم الإنسان بالانضباط إلى ما شرّعه هذا الإنسان لنفسه بعقله. مما يستنتج منه أن "الأخلاق" عن "الدين" بمعزل. إذ كم من متدين لا أخلاق له، والقضية تنعكس، وكم من غير متدين ذي خلق، واجتماع التخلق والتدين في إنسان واحد لا يعني عدم إمكان الفصل بينهما. أما من يحتاج إلى كائن أسمى -أساس ديني- حتى يكون على خُلق، فإن فيه ما يشي عن فساد أخلاقي في طبعه متأصل فيه، وإنه لكما يصفه كانط "شخص مبتئس" ذاك الذي لكي يكون على خُلق؛ بأن يشهد على حق، مثلاً، أو يعيد حقاً إلى صاحبه، فإنه يلزمه لا مرية أن يؤمن بالدين ضرورة. ثم أنه بعد رفع كانط اللبس الحاصل في الصلة بين "الأخلاق" و"الدين"؛ بحيث ما عاد "الدين" هو "الأخلاق" ولا باتت "الأخلاق" هي "الدين"، وما عادت "الأخلاق" تتأسس على "الدين"، راح يحدد مجال كل واحد منهما: ما "الأخلاق"؟ وما "الدين"؟ وكيف يمكن فصل المقال في ما بين "الأخلاق" و"الدين" من انفصال ومن اتصال؟

غير مشروطة، ليس في حاجة إلى فكرة "وجود" متميز أسمى من الإنسان من أجل معرفته لواجبه، لا ولا هو في حاجة إلى دافع آخر غير القانون نفسه، ابتغاء مراعاته. ولسوف يكون الذنب ذنبه إن هو استشعر مثل هذه الحاجة التي لا يمكن علاجها بأي شيء آخر: لأن ما لا يوجد مصدره في ذاته [=ذات الإنسان] وفي حرته [=حرية الإنسان] لا يمكن أن يعوض عن النقص في أخلاقته. وإذن، في ما يتعلق بالأخلاق، ما كانت الأخلاق في حاجة إلى الدين، بل تكفي هي نفسها بنفسها، بفضل العقل العملي المحض²⁶.

وبهذا يعتبر كانط أن "الأخلاق" مبنية على مفهوم "الإنسان" باعتباره الكائن الحر الذي من شأنه أن يُشرّع لنفسه بعقله قوانين سلوكه، وأن يسلك بوفق ما شرّعه لنفسه. وذاك هو أساس "الأخلاق" وليس لها من أساس سواه؛ كأن يكون، على سبيل المثال، أساساً دينياً (=تقوى الله). ولذلك لا تحتاج "الأخلاق" إلى افتراض وجود كائن أسمى مختلف عن الإنسان وأقوى منه - هو

المنعطف الممكن الثالث: في إمكان التمايز بين السياسة والدين

الواقعة التي حدثت أيام الخليفة المقتدر، حيث يورد ابن الوردي في تاريخه: "وفيها [يعني في سنة ست وثلاثمئة للهجرة] جعل على شرطة بغداد نجيح الطولوني، فجعل في الأرباع فقهاء تعمل أصحاب الشرطة بفتواهم، فضعفت هيبة السلطنة، وطمعت العيارون، وأخذت ثياب الناس في الطرق، وكثرت الفتن"²⁷. هذا الخبر كان قد رواه ابن الوردي في تاريخه -المسمى تاريخ ابن الوردي- وهو الذي رده ابن خلدون في تاريخه -كتاب العبر- بالقول: "وفي سنة ست وثلاثمئة عُزل عن الشرطة نزار وجُعل فيها نجيح الطولوني، فأقام في الأرباع فقهاء يعمل أهل الشرطة بفتواهم، فضعفت الهيبة بذلك، وكثر اللصوص والعيارون، وكبست دور التجار واختطفت ثياب الناس". فليتأمل!

تلقاء هذا المزج بين السياسة والدين، ثمة نصوص نادرة تشير إمكان التمايز بينهما. يروي أبو حيان التوحيدي، في كتاب البصائر والذخائر، ما يلي:

أتى رجل من الخوارج الحسن البصري -[وهو من هو من متزهدة المتفهمة]- فقال له: ما تقول في

أجد أن اسم "دولة الفقهاء" إنما هو اسم قد يطلق على معنيين: هناك معنى أول؛ وهو معنى تلك الدولة التي نظرها الفقهاء من حيث تكون قوانينها مستمدة من الشريعة الإسلامية، وقد فُهمت هذه بضرب خاص من الفهم؛ وذلك على نحو ما وجد في الآداب السلطانية ومرايا الملوك والوصايا والنصائح وما يدخل في جنسها، وهو كثير، مما كتبه الفقهاء على وجه الخصوص... على أن ثمة معنى ثانيًا يمكن أن يُستحدث للفظ "دولة الفقهاء" هذا -وهو معنى تلك الدولة التي حكمها بالفعل، وليس فقط نظرها، الفقهاء. ولئن هو ركز الباحثون في هذا الشأن كثيرًا على "دولة الفقهاء" بالمعنى الأول، حتى وإن كانت ثمة مزية في أن وجدت دولة للفقهاء بهذا المعنى؛ اللهم إلا في كتب الفقهاء السلطانية، فإن هؤلاء الباحثين أهملوا "دولة الفقهاء" كما تحققت في حقب متفرقة من تاريخ الإسلام الطويل. على أنه من حسن الحظ أن كتب التاريخ، وليس كتب الأحكام السلطانية، تذكر لنا نماذج فريدة لهذه الدولة العجيبة. يكفي أن نستشهد هنا بواقعة تاريخية. وهي

«pensé» un أو "شيئاً يمكن التفكير فيه" «pensable» un، وما كانت أبداً من باب ما قد يعتبره البعض "ما لا يمكن التفكير فيه" «impensable» un. وقد صح أن مثل هذه النصوص نادرة في التراث، وبالضد منها كثيرة هي النصوص التي لا تمايز. لكن ثمة نزاعاً جارياً على قدم وساق على التراث للاستئثار به، بينما التراث ملك عام للجميع قوميين وكونيين، ودينين ودينيين. هذا تراثنا لم "تبتدع" فيه هذه الرواية ابتداءً -نحن الذين شربنا أساليب المحدثين في التفكير السياسي- وإنما هي وغيرها من النصوص القريبة لها في المعنى موجودة في بطون كتب التراث تنتظر من يزيل عنها التراب.

وهي من جنس تلك النصوص التي تنهض ضد التأويل الذي لطالما تم تكريسه: الدين سياسة والسياسة دين. وتعزز هي التقليد الذي تُنوّسِي وصرار يراد تأصيله منذ عمل علي عبد الرازق الشهير: ليست السياسة من الدين في شيء. من مفارقات التأويل -التقليد الأول: البون بين "التنظيرات"- سواء في تقليد "باب الإمامة" من أبواب علم الكلام، أو في تقليد كتب الأحكام السلطانية، أو في تقليد

الخوارج؟ قال [الحسن البصري]: هم أصحاب دنيا، قال [الرجل]: ومن أين قلت، وأحدهم يمشي في الرمح حتى ينكسر فيه ويخرج من أهله وولده؟ قال الحسن: حدّثني عن السلطان أيمنك من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والحج والعمرة؟ قال [الرجل]: لا، قال [الحسن البصري]: فأراه إنما منعك الدنيا فقاتلته عليها²⁸.

ثم سرعان ما يُقْفِي على إثر ذلك بالقول:

قال إسحاق: فحدثت بهذا الحديث الغاضري، وكان ظريفاً بالمدينة، فقال: صدق الحسن، ولو أن أحدهم صام حتى يتعقد، وسجد حتى يجز جبينه، واتخذ عسقلان مراغه، ما منعه السلطان، فإذا جاء يطلب ديناراً أو درهماً لقي بالسيوف الحداد والأدرع الشداد²⁹.

سواء صححت هذه الرواية أو لم تصح فإن مغزاها واضح: تحديد مجالين متميزين: المجال الديني والمجال السياسي. أهم من هذا: ثمة من القدماء من جعل هذه المسألة -مسألة التمايز- "شيئاً فكر فيه"

يجب نصب من له الرياسة العامة؟ قلنا: لأنه يؤدي إلى منازعات ومخاصمات مفضية إلى اختلال أمر الدين والدنيا، كما يشاهد في زماننا هذا. فإن قيل: فليكتف بذئ شوكة له الرياسة العامة إماماً كان أو غير إمام، فإن انتظام الأمر يحصل بذلك كما في عهد الأتراك. قلنا: نعم يحصل بعض النظام من أمر الدنيا ولكن يختل أمر الدين، وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى³⁰.

وتلك حدود الفكر العربي الإسلامي التي وقف عندها وتحومه التي لم يستطع تجاوزها.

بعد مضي ثلاثة قرون ونيف عن فكرة التفاضل بين حقل السياسة والدين في صورها التأسيسية الأولى. يتعلق الأمر بالفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (1588-1679). ويلخص هذا الفيلسوف موقفه من العلاقة التي ينبغي أن تنتظم بين الدين والدولة في رسالة كان قد بعث بها من باريس إلى رجل السياسة الإنجليزي وليام كافنديش (1790-1858)، عرض فيها مسألة الصلة

كتب مرايا الملوك - حيث القول بالدمج هو القول الأغلب، والقول بالتمايز هو القول الأقل - وبين الوقائع التاريخية - حيث واقع "الفصل" أغلبي متحقق.

لننظر، مثلاً، في قول أصولي متكلم شهير - هو التفاضل - وقد اعترض عليه بأن شأن الإمامة العظمى - مجال السياسة الدنيوي والدنيوية - قد يمسي شأنًا دنيويًا صرفًا غير ممزوج، كما شهد عليه الواقع؛ بحيث يضحى لاصلة له بالدين. إذ كثيراً ما عرّف علماء الكلام الإمامة على أنها رئاسة دينية ودنيوية معاً من غير فصل بينهما. وهو ما يعرف في الأدبيات السياسية الكلامية باسم "الرياسة العامة". على أن واقع حال المسلمين طرح إشكال الانفصال الذي كان يحدث أحياناً بين الرئاسة الدينية والرئاسة الدنيوية. مما يفسح الباب أمام الدنونة السياسية. لكن جواب التفاضل كان هو أن في الاكتفاء بالرياسة الدنيوية رياسة عامة انتظام في بعض أمور الدنيا، لكن يحدث اختلال في أمور الدين. فقد كتب الرجل:

(...) فإن قيل: لم لا يجوز الاكتفاء بذئ شوكة في كل ناحية؟ ومن أين

وهو يرى في ديباجة إهدائه: "لا شيء أقدر على أن يتعلم من الوفاء والعدل أكثر من تذكر هذه الحرب على مر الأيام". رجال الدين هم سبب حال الحرب - حال حرب الجميع ضد الجميع - ذلك أن مختلف رجال الدين، على تباين مذاهبهم، يدعون امتلاك احتكار الولوج إلى الأمور الروحية؛ فيفرضون تقييداً حاسماً على سلطة الحاكم ويغلقون يده في بسط حكمه. وقد استعملوا في ذلك آليتين رهيبتين - آلية الترغيب وآلية الترهيب - وهما آليتان أشد فعالية وأبعد أثراً وأملك للنفوس من كل سلطة سياسية سيادية؛ بحيث تجعل سلطان رجال الدين يتفوق بكثير على سلطة الحاكم في مراقبة البلاد والعباد. وإنما الحل، إذن، هو استتباع رجال الدين للحكم، وليس ينبغي للأمر أن يجري على الضد من ذلك.

قال توماس هوبز: "... يدعي رجال الدين، وهم يجهلون ما الذي أوكل إليهم منصب رجال دين، أنهم هم الرقباء على الملوك، وأنهم هم القادة الأعلون للكنيسة؛ وأكثر من هذا، يعتقدون أنه ليس للملوك ولا لأولئك الذي أوكل الرب إليهم السهر على سلام الشعب، وإنما إليهم هم [= إلى رجال الدين] منح الرب مباشرة هذه

بين السلطة الروحية [الدين] والسلطة الدنيوية [الدولة]:

(...) أرى أنه يتعين على رجال الدين أن يارسوا وظيفتهم بوسمهم رجال دين فحسب، وليس أن يتولوا شؤون الحكم؛ اللهم إلا إن صار حكم الكنيسة تابعاً إلى الدولة وإلى سلطة المملكة. وإن هو لم يحدث هذا الأمر، فلا تقوم للكنيسة أي وحدة. قد يعتقد سعادتكم أن هذا الرأي مجرد نزوة فلسفية، لكنني متأكد أن الخبرة تفيدنا كبير إفادة بأن الخلاف حول [مسألة الأولوية] بين السلطة الروحية والسلطة المدنية، قد صار، قبل أي شيء آخر في العالم، هو العلة في نشوب الحروب الأهلية في سائر البلاد المسيحية³¹.

واضح من خلال هذا المقتطف إذن أن الحل الذي يقترحه توماس هوبز لانتظام العلاقة بين الدين والدولة هو الحل الذي كان قد ذكره في كتابه عن البهemoth - وذكرى الحرب الأهلية التي شهدتها إنجلترا مدة عشرين سنة (1640-1660) لا تزال غضة في ذهنه طرية في حافظته،

"يُحتاج أن يُفكّر في ذلك، ولعلّها تشعر بذواتها بآلات... أو لعلّها لا تشعر إلا بما تحسّ وتتخيّل، ولا تشعر بذواتها وقواها ولا أفعال قواها الباطنة- يجب أن يفكّر في هذا"³³. وأنا أقطع في هذا ولا أستثني، لم أعر على فيلسوف يبدأ بعبارة يُحتاج أن يُفكّر في ذلك وينتهي بعبارة يجب أن يفكّر في هذا مثل ابن سينا. وكذلك أقول: إن أعضاءنا هذا يُحتاج إلى أن يتفكر فيه.

أما بعد، فثمة عوائق عدة، منها ما تعلق بالنص الديني نفسه، من حيث إن أي نص ديني يسعى إلى أن يكون رؤية شاملة للعالم لا تبقى للخلف شيئاً ولا تذر، وثمة ما تعلق بالمساق الخارجي؛ إذ لم يكن يوجد أي "سند" أو "حامل" لتوجه التمايز هذا المفضي إلى الدنونة.

ثمة غياب ما يقابل "المجتمع السياسي" - إذ كان المستبد بالحكم وحده، إلى جانب من دار مداره وتحلق به، من كتاب دواوين ووزراء وفقهاء سلطان، من يستفرد بإيالة الشأن السياسي، في غياب "مجتمع سياسي" حقيقي لم يتشكل اللهم إلا في الغرب؛ لا سيما بدءاً من القرن السابع عشر الإنجليزي؛ وبالذات بعد الحروب الأهلية الدينية.

المهمة، على نحو ما يريدون أن يقنعوا الناس بذلك"³².

أخيراً، لم، يا ترى، لم يقيض النجاح لذلك التيار التمايزي الفصلي في التراث العربي الإسلامي وانتصر التيار الوصلي الدججي، الواصل بين مجالات المعرفة والخبرة البشرية - العلم والأخلاق والسياسة من جهة - والدين من جهة أخرى؟ الحال أن الجواب عن هذا الإعضال شديد التعقيد. ومن شأن صلة الباحث بالقارئ فيه أن تكون تشبه صلة ابن سينا بأودائه في كتابه الفريد المباحثات؛ بحيث كان كلما رموه بإعضال يشبه إعضالنا هذا، يحير جواباً. ففي هذا الكتاب - وهو ورشة للتفكير، ومؤلف جماعي - إذا ما أنت تصفحته تجد ابن سينا وتلامذته يتحاورون: هذا يسأل: "بأي قوة نشعر بذواتنا الجزئية؟" وذاك يتساءل: "كيف أعقل ذاتي؟" ورابع يشغب: "وهلّا بقيت ذاتي هي ذاتي؟" و"ماذا لو أخذت مني" "أناي"، فبقيت بلا أنا؟... وقد تساءل أحد تلامذة ابن سينا: هل تشعر الحيوانات الأخرى - سوى الإنسان - بذواتها، وما البرهان عليه إن كان كذلك؟ وكان دوماً جواب الشيخ الرئيس نموذجاً لتنسيب الفيلسوف أحكامه:

ولسياسية، وإنما بمعنى أن للسياسة "أخلاقها" الخاصة بها، والتي هي عن "الأخلاق"، بمعناها المشاع، بمعزل. وكان هوبز (1588-1679) بدوره قد فصل بين "الدين" و"السياسة" على أساس أن من شأن تدخل رجال الدين في الشأن السياسي أن يقود إلى حروب أهلية. كما قفَى على أثرهما اسبينوزا (1632-1677)، فكان أن فصل بين "العلم" و"الدين"، وذلك على أساس أن الدعوة الدينية دعوة إلى "العدل" و"الإحسان" وكفى، ليس من أمرها أن تقود إلى معرفة الإنسان بالعالم الذي يحيط به أو أن تنتج معرفة عنه... وقد تحققت هذه الانفصالات على تدرج وعلى مدى ثلاثة قرون من الزمان... على أنه لا ضمان على الزمان.

وثمة غياب "مجتمع المعرفة" -بحيث لم يكن يوجد "رأي عام"، لا ولا "مجال عمومي". وفي أغلب الأحوال كان الرأي العام هو رأي الفقهاء الذي يكرس الوصل ويمنع الفصل، ويزكي التدامج ويحظر التمايز.

وفضلاً عن هذين الغائبين، هناك غياب "الجماعة العلمية" التي كان بمكبتها أن تحقق الاستقلال النسبي للحقل العلمي.

وختاماً، فقد حقق الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724-1804) "ثورة" كبيرة في تصور "الدين" وصلته بالأخلاق تعد حقيقة من أهم أركان "الحداثة الدينية" و"الحداثة الأخلاقية". وكان قبله ميكيافيلي (1469-1527) قد فصل بين "السياسة" و"الأخلاق"؛ لا بمعنى أن لا "أخلاق"

الهوامش

8. مردماد، القبسات، تحقيق مهدي محقق (طهران: مؤسسة انتشارات، 1374 هـ)، ص 11.
9. شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تحقيق هنري كوربان (طهران: مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1375)، ص 435-436.
10. الكندي، "رسالة في علة كون الضباب"، ضمن كتاب رسائل الكندي، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، الجزء الثاني (القاهرة: دار الفكر العربي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1953)، ص 76.
11. باروخ اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1997)، ص 169.
12. الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، تحقيق عبد المجيد النجار (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، ص 50 و 53.
13. المصدر نفسه. ص 54.
14. المصدر نفسه. ص 80.
15. المصدر نفسه. ص 149.
16. المصدر نفسه. ص 142.
17. المصدر نفسه. ص 140.
18. المصدر نفسه. ص 141.
19. المصدر نفسه. ص 150.
1. Pierre Bouretz, *Max Weber, les promesses du monde : Philosophie de Max Weber*, Gallimard : Paris, 1997.
2. انظر: مجموعة باحثين، المخطوطات العربية المهجرة (الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 1435 هـ)، ص 162.
3. ياقوت الحموي، معجم الأدياء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، ج 4، ص 1649.
4. ابن الجوزي، صيد الخاطر (مكتبة الصفا، 2004)، ص 60-61.
5. أحمد بن عطا الله السكندري، التنوير في إسقاط التدبير، تحقيق محمد أحمد أحمد (القاهرة: المكتبة التوفيقية، بدون سنة إصدار)، ص 92.
6. الملا صدرا الشيرازي، كسر أصنام الجاهلية، تحقيق محسن جهانكيري (طهران: انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدر، 1381 هـ)، ص 61-62.
7. موسى ابن ميمون، رسالة إلى شموئيل بن تبون، أوردها إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته (مكتبة الثقافة الدينية، سلسلة المكتبة الفلسفية، 2005)، ص 63.

هل يسعفنا التراث العربي الإسلامي في التأسيس للدنونة؟

20. المصدر نفسه. ص 151. البدرأوي، الجزء الأول، (بيروت: دار المعرفة، 1970)، ص 382.
21. المصدر نفسه. ص 151.
22. المصدر نفسه. ص 150.
23. التوحيدى ومسكويه: الهوامل والشوامل، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1951)، ص 192.
24. المصدر نفسه. ص 200.
25. المصدر نفسه. ص 191-192.
26. -Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, traduit par Alexis Philonenko, in Emmanuel Kant, *Œuvres complètes*, III, Collection La Pléiade, Nrf,)Paris :Gallimard, 1986(p. 15.
27. ابن الوردى، تتممة المختصر فى أخبار البشر (تاريخ ابن الوردى)، تحقيق أحمد رفعة
28. أبو حيان التوحيدى، البصائر والذخائر، الجزء الأول، تحقيق وداد القاضى (بيروت: دار صادر، د.ت)، ص 156.
29. نفسه.
30. سعد الدين التفتازانى: شرح العقيدة النسفية، تحقيق مصطفى مرزوقى (الجزائر: دار الهدى، 2000)، ص 117.
31. -Letter of Thomas Hobbes, in Noel Malcolm (ed.), *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, Vol. 6: *The Correspondence*, Vol. 1: 1622-1659,) Oxford: Clarendon Press, 1994(p. 120.
32. -Thomas Hobbes, *De l'homme*, traduit du latin sous la direction de Jean Terrel,) Vrin, 2015(p. 173.
33. ابن سينا، المباحثات (طهران: دار النشر بىدار، د.ت)، ص 120.

الدين والسياسة: مدخل إشكاليّ في الإسلام السّياسيّ والسياسة الإسلاميّة

سالم العيادي*

محمد الطاهر بن عاشور، أصول النّظام
الاجتماعيّ في الإسلام، ص 5.

أولاً: في تحديد المفاهيم

أستعمل عبارتيّ "إسلام سياسيّ"
و"سياسة إسلاميّة" بمعنيّين متكاملين:
معنى نظريّ ومعنى تاريخيّ.

1.1. فعبارة الإسلام السّياسيّ تدلّ
نظريّاً على وجه من وجوه التّعين
الموضوعيّ للإسلام هو التّعين السّياسيّ
في الدّولة، سواءً كانت هذه الدّولة مجردة
فكرةً نظريّةً أو كانت نظام حكم قائم

وباسم الدّين خدعواهم وضيّقوا على
عقولهم فصاروا لا يرون لهم وراء ذلك
الدّين مرجعاً حتّى في مسائل الإدارة الصّرفة
والسياسة الخالصة.

علي عبد الرّازق، الإسلام وأصول الحكم،
ص 112.

غرضي أن أبحث عن روح الإسلام
وحقيقته من جهة مقدار تأثيره في تأسيس
المدنيّة الصّالحة ومقدار ما يتزع المسلم بها
من مرشّدات يهتدي بها إلى مناهج الخير
والسّعادة.

* أستاذ الفلسفة، جامعة صفاقس، تونس.

حياة الفرد) وإنما أيضًا من حيث هي قضايا سياسية وحضارية (تهم وجود الكل)². وقد اقتضت هذه المعالجة "الإسلامية" للشأن العام ولبناء الدولة قراءة سياسية للإسلام باعتباره نظامًا شاملًا يمكن أن يتعين اجتماعيًا واقتصاديًا وتربويًا وثقافيًا في خيارات وسلوكيات وفي قوانين ومؤسّسات وعلاقات.

ملاحظة أولى: سنقتصر في هذه المقالة على ما تعلق بالإسلام السياسي داخل البيئة السنية دون الشيعية، وسنركز جهدنا أكثر على تجربة تونس في سياق الحدث الثوري - التأسيسي. ونحن نلاحظ أن ظهور الإسلام السياسي اقترن تاريخيًا بالتباس المعنى النظري لفكرة الدولة في الإسلام من ناحية، وبانهيار بنية هذا المعنى في مستوى الممارسة السياسية مع إلغاء الخلافة العثمانية. وسيحدّد هذا الاقتران بين الحدثين (حدث الظهور المعاصر للإسلام السياسي وحدث انهيار الخلافة) مصير المشروع الإسلامي برمته: فهو مشروع اختزالي بسبب ارتهانه لدعوى استردادية ظلت سجيئة هذا السؤال: "كيف نسترد ما ضاع منّا؟". وقد ظلّ الفكر الإسلامي عامّة عاجزًا عن البناء الارتياديّ المقبل على سؤال: "كيف نكون

بالفعل. فمن مقتضيات هذا الدين - داخل الفهم السياسي للإسلام - أن يكون دولة¹. فإذا لم تكن الدولة متحققة فعليًا في الواقع كانت متحققة على الأقل في الفكر (التصوّر النظري لدولة الإسلام) وفي الوجدان (الشعور بالوحدة السياسية للأمة أو الجماعة). وكلا التحقّقين تعيّن موضوعيًّا للإسلام من منظور سياسي. وهذا يعني أن عدم وجود دولة الإسلام لا يعطل ضرورة فكرة الدولة الإسلامية ووحدة الأمة: وهكذا فإن سقوط دولة الإسلام (الخلافة مثلاً) لا يؤدي إلى سقوط فكرة الدولة الإسلامية. وهذا الفهم السياسي للإسلام تعبّر عنه العديد من المذاهب والحركات والمرجعيات سنيّة كانت أو شيعيّة.

ويدلّ الإسلام السياسي من زاوية النظر التاريخية على ما بات يُعرف منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بالإسلام الاحتجاجي الحركي في البيئة السنية، ثمّ بالإسلام الثوري الذي تجسّد أساسًا في البيئة الشيعية. وهو تجربة معاصرة يسعى روادها ومنتسبوها إلى تفعيل الإسلام في معالجة قضايا الشأن العام، خاصّة ما تعلق منها بالتحرّر والإصلاح والنهوض، لا من حيث هي مجرد مسائل أخلاقية (تهم

عليه وسلّم أثناء بناء الدولة بالمدينة وما تبعها بعد ذلك من تجارب تاريخية بدايةً من تجربة الخلفاء الراشدين التي أدت إلى الفتنة الكبرى بوصفها حدثاً مؤسساً للوعي السياسيّ الصريح عند المسلمين⁴. فإذا كانت السياسة الإسلامية النظرية هي السياسة الكاشفة عن المبادئ والقيم والمعايير بالاستناد إلى نصوص مرجعية، فإن السياسة الإسلامية العملية هي السياسة الملتهمة بالحوادث والوقائع والوضعيات على سبيل الممارسة.

والدولة في الإسلام هي - عند الإسلاميين عامة - شرطٌ ضروريٌّ للتطبيق من جهة أولى، وأفقٌ غائيٌّ للتظهير من جهة ثانية: فلا تطبيق ممكن للإسلام كنظام شاملٍ للحياة إلا بتوسط الدولة (حتى وإن لم تكن الدولة مسلمة: كأن تطبق دولة ما نظام المالية الإسلامي مثلاً) ولا تظهير ممكن للإسلام إلا من منظور فكرة الدولة ذاتها (حتى وإن نشأت هذه الفكرة من خارج دائرة الوعي الإسلامي ذاته). بل تنحو بعض المذاهب الإسلامية - كما هو معلوم - إلى اعتبار الخلافة أو الولاية مبدأً أو أصلاً عقائدياً رأساً.

روادًا بالنظر إلى المشروع العام للإنسانية المعاصرة، وفي أفق المعنى الجديد لإنسان الأزمنة الحديثة؟ وقد أدى هذا الأمر في تقديري إلى إفقار فكرة الدولة في الإسلام بالرغم من كل الجهود المبذولة لإعادة بناء الفكر السياسي الإسلامي. ويعود هذا الإفقار الإيديولوجي للدولة في الإسلام إلى عدم الاستفادة من الفلاسفة المنظرين للحدثة السياسية وعدم الانتباه إلى متون الفلسفة العربية القديمة التي استشكلت بعمق سؤال المدينة والملة والدولة.

2.1. تدلُّ عبارة "السياسة الإسلامية" نظرياً على التصور الإسلامي لأسس المشروع ولوظائف السلطة السياسية من حيث هي إقامة نظام البشر بما يحقق صلاح الدنيا المفضي إلى صلاح الآخرة. وتدور معظم مقولات هذا التصور حول محور أساسي هو محور العدل المنتظم بمقتضى مبدأ الصّلاح الجامع في مفهوم المصلحة بين البعد الدنيوي والبعد الأخرويّ بأن يكون الأول مفضياً إلى الثاني لأن يكون لا مبالياً به أو مناقضاً له³.

والسياسة الإسلامية في معناها التاريخي هي السياسة كما مارسها الرسول صلى الله

بناء الكيان السياسي للأمة ولكنه ليس شرطاً كافياً: فمشاريع التحرر والنهوض الحضاري والتقدم تتطلب انقلاباً في المقام الروحي والرؤية الأخلاقية والمنظور التربوي الثقافي. وهذا الانقلاب الجذري في المناخ القيمي العام لا يكون بمجرد الاحتجاج السياسي الحركي المعارض، ولا بإدارة دواليب الدولة على سبيل ممارسة الحكم، وإنما يكون بإحياء الفلسفة والفنون والتعبيرات الروحية والثقافية الخلاقة في ميادين الرمز والمعنى والمقاصد العليا.

أما السياسة الإسلامية النظرية فبقدر ما كانت تسوّغ للإسلام السياسي وجوده وتمده بالمنطلقات الكبرى للفعل كانت تعوقه وتعطله؛ وذلك لأنها أثقلت بهم التأسيس العقدي وبمنطق الحدود الشرعية ونماذج الحكم السالفة، ولم تبعث فيه الحس المقاصدي بالقدر الذي يجعله قادراً على مواجهة الرهانات الكبرى لإنسان العصور الحديثة. وهكذا يمكن القول إن النظرية الإسلامية في الدولة شرطٌ ضروريٌّ لإعادة بناء الكيان السياسي للأمة ولكنه ليس شرطاً كافياً: ففكرة الدولة الإسلامية تظل عقيمة ما لم تستند إلى تمثّل واضح لمعنى الإنسانية والتاريخ. أي إلى تفكير فلسفي

ملاحظة ثانية: لم تكن النظرية السياسية في الإسلام متقدمة على الممارسة التاريخية، وإنما تشكّلت - من جهة الوعي كما من جهة المقولات - من داخل الوضع السياسي لدولة الإسلام. وهذا لا يعني أن المرجعية التأسيسية (القرآن الكريم والسيرة النبوية) لم تشتمل على مبادئ ومعايير وقيم، وإنما يعني أن اكتشافها بوصفها مبادئ سياسية كان اكتشافاً من داخل الممارسة السياسية وعلى محكّ الواقع في صيرورته التاريخية وإيقاعه الإنساني المحض. فليس للسياسة الإسلامية إذن من مرجع مكتمل ونهائي على نحو قبلي متعالٍ عن الأوضاع والظروف.

والجدير بالملاحظة في سياق هذا التحديد الدلالي لعبارة "الإسلام السياسي" و"السياسة الإسلامية" هو أن الإسلام السياسي الحركي بقدر ما كان يسعى لبناء السياسة الإسلامية كان يعوقها ويعطلها، وذلك بسبب الطابع الاختزالي للفكرة التي صاغها عن الشمولية في الإسلام: فهذه الفكرة ظلت باستمرار سياسية صرفة لا تعير اهتماماً إلى الإصلاح الروحي والأخلاقي. وهكذا يمكن القول إن الإسلام السياسي شرطٌ ضروريٌّ لإعادة

من خلاله للكشف عن وجهه من وجوه الإحراج النظري والقصور العملي الذي تعيشه التجربة الإسلامية بعد الحدث الثوري الذي اهتزت له تونس. فالعديد من مقولات الفكر السياسي الإسلامي لا تزال ملتبسةً. وهذا الالتباس أدى إلى العجز عن ترتيب الأولويات على النحو الذي يقتضيه الفعل السياسي المتخلق. فعلاوة على التقصير في مواجهة تحديات العصر المختلفة يعاني الإسلام السياسي من تقصير فادح في الاستجابة الفعلية لتطلعات الشعب الثائر والتجاوب الحقيقي مع رهانات الثورة⁷. ونحن ننتقل في عرض الإشكال الإسلامي بوصفه إشكالاً سياسياً من ثلاث مقدمات، هي:

1.2. المقدمة الأولى: إن السياسة الإسلامية فكرةً ناظمةً ومفهوماً - حدٌ ينعكس فيه وعي الأمة بدورها في التاريخ السياسي والحضاري العام للإنسانية. وفي هذا الانعكاس المفهومي تكمن الإجابة عن هذه الأسئلة: ما مبرر وجودنا كأمة؟ ما هو الدور الموكول للإسلام - باعتباره مسؤوليَّة إنسانيةً صرفة (الوسطية والشهود) - في خطة التاريخ الكوني للبشرية؟ هل الإسلام واقعٌ على الضفة الأخرى المقابلة لمسارات

عميقٍ في أزمة الإنسانية اليوم من ناحية أولى، وفي المشترك الكوني أو المعموري الذي عليه المعول في إصلاح الوضع البشري من ناحية ثانية. فالأزمة كونيَّة ولا بديل عن معالجة مشاكلنا المحليَّة بعقلٍ وخطابٍ كونيٍّ صريح⁵.

وهكذا يمكن القول إن السياسة الإسلامية - فكرًا وممارسةً - لا تستقيم ما لم تتأسس على رؤية أخلاقية تستحضر معنى التكريم المحايث لحقيقة كل إنسان من حيث هو إنسان، وتعلي من قيم التعارف والإحسان، وتستنهض الهمم للنضال المعموري المدافع عن قضايا العدل والحق. وإذا كان الإسلام السياسي - نظرياً وتاريخياً - يقدم نفسه بوصفه مضطلعاً ببناء الكيان السياسي للأمة، فلا مناص له من العمل على الإبداع الثقافي في جميع ميادينها بما يخوّل للمسلم الانخراط الفعلي في التاريخ الكوني للبشرية من حيث هو باستمرار تاريخٍ تقدّم يمتلك فيه الإنسان - أفراداً وجماعات - حريته امتلاكاً تاماً⁶.

ثانياً: في الكشف عن الإحراجات

هذه المقالة مدخلٌ إشكاليٌّ في الإسلام السياسي والسياسة الإسلامية نسعى

الحداثة وما بعدها باعتباره مصيرًا ميتًا - تاريخيًا منتظرًا (التمكين الربانيّ للمؤمنين في نهاية التاريخ) أم هو في قلب الحداثة وما بعدها باعتباره شريكًا تاريخيًا في معالجة مشاكل الإنسان ومواجهة أزماته؟ هل يعفينا "الحفظ" الربانيّ و"المرجع" الإلهي من مسؤوليتنا الأخلاقية تجاه الإنسانية⁸؟ وما هو النمط الممكن لمثل هذه المسؤولية؟

لسنا نرى في الخطاب الإسلاميّ والممارسة الإسلاميّة أثناء الثورة وبعدها ما يدلّ على حضور هذه الأسئلة. فالثورة التي أعادت للعرب وعيهم السياسيّ التاريخيّ سقطت سريعًا في الانغلاق القطريّ وصار المشهد الثوريّ مستغرقًا في مشاكل محليةّ آنية. وعلى هذا النحو تمّ التقويت في الثورة من حيث هي افتتاح جذريّ لعصر روحيّ كونيّ جديد. والغريب في الأمر أن القوى المضادة للثورة من الداخل والخارج وحدثت أرضية فعلها الفاسد-المستبدّ وصارت تتلاقى حول معجميّة واحدة في الخطاب وتخطيط موحد في الممارسة. وفي مقابل توحد القوى المناهضة للثورة عالميًا تشتتت قوى الثورة في المحليّات وفي معالجة المشاكل المفتعلة وفي السّجال الإيديولوجيّ العقيم.

ليس المطلوب في تقديري "تصدير" الثورة وإنّما المطلوب أن "تصادى" أصوات الثورة حيثما يوجد "الفعل الثوريّ": أي أن "تصادى" هذه الأصوات على اختلاف نبرتها في فضاء تناغمي يوفّر لها إمكانيّة التقاطع والتآلف في خطّ تاريخيّ جامع. ولا يتحقّق هذا الأمر إلا إذا أدركنا جميعًا أنّ مواجهة الفساد والاستبداد ليست مواجهة لمشكل محليّ فقط (قطريّ أو قوميّ أو مليّ) وإنّما هي أيضًا مواجهة لمشكل كونيّ. فتغيير وجه العالم العربيّ والإسلاميّ هو تغيير لوجه العالم في كليّته (الحدود الجيوسياسية / موازين القوى الدوليّة / الثقافة العالميّة / السّوق المعولم).

2.2. المقدمة الثانية: تقوم دعوى الإسلاميين كما عبّرت عنها أدبيّاتهم الفكرية والحركة على الجمع بين إصلاحين، هما الإصلاح السياسيّ من مدخل دينيّ والإصلاح الدينيّ من مدخل سياسيّ. وإنّي أذهب إلى أنّ مشروع الإصلاح هذا متعثّر منذ البَدْء، وإلى أنّ تعثّره استفحل اليوم بالرّغم ممّا وفّرتة الثورة من فرص. ومردّد هذا التّعثر في تقديري إلى عجز الإسلاميين عن إنتاج الرّموز⁹ وعن استجلاء النّصوص المؤسّسة لمشروع التّحرّر الإنسانيّ¹⁰ وعن

ترشيد الخطاب¹¹. والسبب المفسر لهذا العجز يتمثل في طبيعة الأرضية التي يتحرك داخلها الإسلاميون عامة: فهي أرضية إصلاحية قاصرة عن تمثل الإمكان الثوري.

وقد عرّت الثورة عن هذا العجز حين أصبح المطلب الثوري متعلقاً بعقد اجتماعي مؤسس للدولة (الدستور)، وحين أوكل الشعب الثائر إلى الإسلاميين مهمة الاضطلاع بهذه المسؤولية وإدارة المرحلة الانتقالية. فانخراط الإسلاميين في المجادلات العمومية حول أسس المشروع وحول هوية الدولة وحول الوضع الحقوقي للمواطن لم يكن مثمراً ومؤثراً بالقدر الكافي: فالسياق الثوري قدّم إلى الواجهة حركة إصلاحية عاجزة عن الذهاب إلى الأقصى في خلخلة النظام السائد، بل دخلت معه في تساويات مؤثرة سلباً في مسار الفعل الثوري.

وقد انخرط الإسلاميون في الحوار العمومي دون امتلاك تصوّر جليّ لمعنى الثورة ورؤية تشريعية متكاملة وخلفية فكرية واضحة حول المجتمع والثقافة، لا من حيث مجتمع "الجماعة" وثقافة "الملة"

وإنما من حيث مجتمع المواطنين الأحرار وثقافة الإبداع الرمزي. فما لم يدركه الإسلاميون هو أنّ الثورة لم تكن لأجلهم وإنما كانت لهدف أعلى منهم وأشمل، وأنّ الشعوب قد كلفتهم بإنجاز مهمة لم يكونوا مستعدين لها بالقدر الكافي. بل لقد كان الفكر الإسلامي غير قادر على استيعاب الحدث الثوري في أبعاده وتجلياته المختلفة.

أن يكون الإسلام السياسي إصلاحاً دينياً من مدخل سياسي وإصلاحاً سياسياً من مدخل ديني فذلك قد يعطيه عمقاً شعبياً وامتداداً روحياً، غير أنّ ذلك لا يكفي في تقديري لتحمل أعباء المسار الثوري وإنجاح الانتقال الديمقراطي. فالإسلام السياسي في حاجة إلى مدخلين آخرين وإلى أرضية سياسية مغايرة. أمّا المدخلان (غير السياسة والدين) فهما المدخل الاجتماعي والمدخل الحقوقي. وأمّا الأرضية السياسية المغايرة فهي أرضية القيم الثورية الكونية (الكرامة والحريّة والعدالة) بوصفها الأرضية القادرة على إقحام العرب في مجرى التاريخ من جديد. ولهذا السبب يجدر بالإسلاميين التمييز الوظيفي الواضح بين الوحدة الروحية للملة ككيان عقديّ والوحدة السياسية للدولة ككيان مدنيّ.

فمفهوم الدولة يدلّ من الناحية السياسية والدستورية على الجهاز التشريعي المحدّد للحقّ والجهاز التنفيذي الساهر على إنفاذه. والأمة الإسلامية سياسياً هي غير الملة كجماعة عقديّة روحية. والدليل على ذلك أنّ الكيان السياسي للأمة (أمة واحدة من دون الناس) قد شمل في دستور المدينة غير المسلمين من يهود وغيرهم. فجنسيّة الدولة الإسلامية تُعطى لغير المسلم، بل تُعطى حتّى لعابدٍ وثنٍ بشروط حدّدها مباحث الفقه والسياسة الشرعيّة. وهذا المعنى المدنيّ للدولة صار متين البناء اليوم؛ وذلك لأنّ مباحث المواطنة والحقّ في الفلسفة الحديثة والمعاصرة قد عزّزته بالعديد من الأسس العقلية والمقولات المعيارية والإجرائية.

وهذا الإشكال اللاهوتي-السياسي لا يعني الإسلاميين فقط، وإنّما يعني كلّ المذاهب الفكرية والإيديولوجية والدستورية في تونس؛ لأنّ الفصل الأوّل من دستور الجمهورية الأولى والثانية يثيره بشكل واضح وصريح دون المبادرة بنقاشٍ عموميّ عميقٍ ورسينٍ حول مآزق التّأويل المتعلّق باعتبار الإسلام دينَ تونس، سواءً حُجّل ذلك على معنى دين الدولة أو حُجّل على معنى دين الشعب. فالإشكال اللاهوتي-

السياسي بتونس هو في تقديره إشكاليّ تأويليّ للفصل الأوّل من الدستور وهو فصل مختل من ناحية ومتناقض من ناحية أخرى؛ فهو مختل لأنّه يتيح للدولة عدم الاعتناء بالدين تعليمًا وتربية وتنويرًا ودفعًا نحو البحوث الاجتهادية التي قد تكون من روافد الإصلاح: فهذا هو مقتضى أن تكون الدولة مدنيّة ومن زاوية النّظر هذه ليس الإسلام دينَ دولة. ولهذا السّبب يُترك الدين لأهله في مستوى الفضاءات (بناء المساجد مثلاً) والعناية (بعث جمعيات أو حلقات...) والتبرّع والصدقات، بما يعني أنّ الدينَ دينُ شعبٍ أو النسبة الأعلى من الشعب. وفي مقابل ذلك يتيح هذا الفصل ذاته للدولة أن تتدخّل بكلّ ثقلها لتحديد ماذا ينبغي أن يعني هذا الدين وكيف ينبغي أن يُمارس، بل ولها وزارة دينٍ ومفتي دينٍ فيصير الإسلام هنا دينَ دولة: ولهذا السّبب صار من الممكن دينياً-سياسياً الحديث عن إسلام تونسيّ مثلاً بوصفه دين الدولة التونسيّة التي تحدّد صبغته العقائديّة (عقيدة الأشعريّ) والفقهية (فقه مالك) والصّوفيّة (طريقة الجنيد). وهذا يعني بعبارة بسيطة: تتعامل الدولة مع الدين بمنطق ما يكون "داخلاً في الرّبح

هذا السؤال إن لم يتحرر الإشكال الديني - السياسي لدينا من شكائية رجال القانون الدستوري، وسطحية الإسلامولوجيا الحضارية، واحتكار الإسلاميين للسؤال عن الإسلام، ودجل السياسيين أيضاً، وصار بالوضوح الكافي سؤالاً فلسفياً لا يتردد في استشكال السؤال عن الدولة والدين.

إن المضمون السياسي للدولة لا يمكن أن يكون العقيدة وإنما هو الشريعة من حيث هي أصل من أصول التشريع الذي قد يتخذ مثلاً شكل "العرف". فأن يكون الإسلام دين دولة فذلك لا يعني ضرورة أن يكون دين كل المواطنين وإنما يعني أن الدولة كجهاز تشريعي تستمد المبادئ العامة من الإسلام كمصدر للتشريع على معنى "العرف". ومن هذا المصدر التشريعي (الإسلام كشرعية تجسدت اجتماعياً وتاريخياً في شكل "عُرف") تعطي الدولة للأديان الأخرى وللادين أيضاً الحق في الوجود بناءً على حرية الضمير وبناءً على الحق في تشريع الخاص لما يُسمى مثلاً "الأقليات الدينية". والملاحظ في هذا السياق أن الدولة الإسلامية لم تعرف عبر تاريخها ما عرفته الدولة الحديثة من وحدة في التشريع

خارجاً من الخسارة... وإلا لماذا لا تُدان الدولة ذاتها في كل مظاهر الانحراف الديني كالتطرف مثلاً؟ أليست ذات سيادة على الدين وهي المسؤولة عنه بحكم ما لها من إمكانيات تحديد المعنى (الإفتاء) وإنفاذه (وزارة الدين)؟

هو متناقض وذلك لأن الدولة من حيث هي كيان تشريعي وسياسي لا يعينها في الدين مضامينه العقائدية الباطنية. وذلك لأن العقائدهي من حرية الضمير الداهية إلى أقصاها وهو عدم العقيدة أصلاً. فالقول إن "الإسلام دينها" لا يعني إذن الإسلام بوصفه عقيدة، وإنما يعني ما يمكن أخذه من الإسلام لتنظيم الأوجه الظاهرة من حياة الفرد تنظيمياً يتخذ شكل "القانون" وذلك لأن الدولة ليست هيئة "عقائدية" وإنما هي هيئة "تشريعية". فماذا يعني إذن القول إن الإسلام دينها؟ ماذا يعني تحديداً؟ إذا كان يعني "شأناً خاصاً" هو العقيدة وتدير الفرد لخلصه الأخرى فما شأن الدولة به إذن؟

سيظل الإشكال الديني - السياسي قائماً ما لم يُطرح بالجرأة اللازمة السؤال عن هذا الفصل المخاتل والمتناقض... ولن يُطرح

وإلغاء تامّ للتنوع القانونيّ فيما يتعلّق على الأقلّ بمجال الأحوال الشخصية مثلاً.

3.2. المقدمة الثالثة: مسار الثورات في العالم العربيّ آخذ في الاتجاه إلى ما يمكن أن نسمّيه على سبيل الاستعارة "الفتنة الثوريّة". وإذا كانت الفتنة الكبرى قد أدت إلى تفرّق المسلمين بين شيعة وسنة فإنّ للفتنة الثوريّة شكلاً مغايراً لتقسيم العالم الإسلاميّ: فالعالم الإسلاميّ يتدحرج اليوم إلى حالة من الانقسام الحادّ والعميق -في ما يتعلّق بالدين كمسألة سياسيّة - هو الانقسام الذي بدأت تظهر بوادره المرعبة في التحالف الدينيّ-السياسيّ (ويوظّف لأجله المال والإعلام والسلاح) الذي شكّلت "الملكيات" ضدّ "الجمهوريات".

نستنتج من هذه المقدمة أنّ الجمهوريات هي التربة الأكثر ملاءمة للإسلام السياسيّ، وأنّ الملكيات عدوٌّ مباشرٌ لكلّ إصلاح دينيّ-سياسيّ. ولما كان الأمر كذلك فإنّ نجاح المسارين الثوريّ والديمقراطيّ مشروطٌ بمدى القدرة على ربط تحالفات مع القوى الحيّة في جمهوريات العالم كلّها وتحليص الوعي الدينيّ عندنا من التزييف الوهابيّ والسلفيّ. فإذا كانت قيم الثورة قيماً

كونيّة، وكانت الثورة قد رشّحت الإسلام السياسيّ للعب الدور الطليعيّ في إعادة بناء الدولة، فإنّ استئناف العرب لدورهم التاريخيّ مشروطٌ إذن بالقدرة على بناء إسلامٍ جمهوريٍّ ديمقراطيّ. فيلّى أيّ مدى يكون الجيل الحاليّ من الإسلاميين قادرًا على هذا البناء؟ ثمّ كيف ينبغي التعامل مع "الملكيات": أي كيف السبيل إلى التخلّص من النفوذ المادّي والرّمزيّ لدين معطلّ تاريخياً ولسياسة عديمة الرهان حضارياً؟ لا قدرة للإسلاميين على بناء إسلامٍ جمهوريٍّ ديمقراطيّ إلا إذا حرّروا الخطاب والممارسة من الاختزاليّة السياسيّة ونظروا إلى الدولة في أبعادها المختلفة من حيث هي جماع الطبيعيّ والعقليّ والشّرعيّ. فكيف ذلك؟

ثالثاً: من النقض إلى النقد

جمع محمّد عمارة اعتراضات العلمانيين على الإسلاميين في خمس شبهات هي¹²:

- شبهة الخشية من التّطبيق البشريّ للشريعة الإسلاميّة.
- شبهة الخشية من الاستبداد باسم الدين.

السَّجَال حول محاور أساسية يلتقي جميعها في تلك الدَّعوى التي عبَّر عنها العلماءُ، وفحواها أن إقحام الدين في السياسة والسياسة في الدين أمرٌ غير مشروع وخطير في الآن ذاته.

إقحام السياسة في الدين غير مشروع في نظر العلمانيين لاعتبارين هما: أولاً، "لا سياسة في الدين". ثانياً، الدين مقدس ولا ينبغي إقحامه في شؤون دنيوية مدنسة وذرائعية لا تخلو من حيلة ومكر وتنازع. وهو خطير أيضاً لاعتبارين هما: أولاً، الدين مشترك لا ينبغي اعتباره أساساً للفرز الإيديولوجي. ثانياً، تبرير الموقف السياسي تبريراً دينياً يؤدي إلى القضاء على مدنية الدولة ويكسو السلطة كساءً ثيوقراطياً¹³.

لا يمكن في تقديري ردُّ السياسة إلى المعنى الميكانيكي الصَّرف واختزالها فيه لتكون ممارسة ذرائعية متحللة من الضوابط الأخلاقية وفناً للممكن غير ملتفتٍ للواجب. وإنما السياسة إدارة للشأن العام بما يتوافق مع الإرادة العامة للشعب بوصفه صاحب السيادة وأساس المشروعية. وقوام السياسة بهذا المعنى هو الالتزام الأخلاقي بتلك الإرادة. والدين في التَّصوُّر الإسلامي

- شبهة الخشية على الوحدة الوطنية.
- شبهة غموض المشروع الإسلامي وغياب برنامجه.
- شبهة الخشية من اقتران المشروع الإسلامي بالعنف.

1.3. وقد حاول محمد عمارة الردَّ على هذه الشبهات معتمداً أسلوباً سجالياً. وهذا الأسلوب أصبح راسخاً في أدبيات النقاش بين الإسلاميين والعلمانيين منذ فرح أنطون ومحمد عبده. ويقع الأسلوب السجالي بين طرفين مثلها الردان اللذان صدرا مباشرة بعد نشر علي عبد الرزاق كتابه الإسلام وأصول الحكم (1925): الردُّ على سبيل "النقض" كما باشره الشيخ محمد الخضر حسين، والردُّ على سبيل "النقد" كما باشره الشيخ محمد الطاهر بن عاشور. فالتنقض هدمٌ لدعوى الخصوم بينما النقد كشفٌ عن حدود تلك الدعوى. وبين هذين الطرفين يجمع السَّجَالُ بين النقد "العلمي" والتنقض "الإيديولوجي".

وما نلاحظه في مجمل المناقشات العمومية التي سادت بعد الثورة بين العلمانيين والإسلاميين أنها اتخذت شكل السَّجَال على سبيل النقض. وقد دار هذا

التي يبني عليها العلمانيّون دعوى فصل الدين عن السياسة فإنّ دعواهم هذه دعوى "خاصّة" غير مشتركة بين الجميع، وفيها استعمالٌ علمانيّ للدين في السياسة هو "الاستعمال-السالب"، وليس هذا الاستعمال محلّ اتفاق مشترك. هذا علاوة على أنّ مجريات الأحداث بعد الثورة قد بيّنت للجميع أنّ للعلمانيّين مشايخهم وخطابهم الدينيّ المنخرط صراحة في فهم خاصّ للسياسة هو الفهم "الانقلابي" الذي يبرّر العنف والقتل. والغريب في الأمر أنّ هذا الاستعمال الانقلابيّ للدين يوحد عندنا بين العلمانيّين والمتصوّفة والسلفيّة الوهابيّة (حزب النور مثلاً) على نحو مرعب كما تمثله الحالة المصريّة أوضح تمثيل.

2.3. لو سُئل العلمانيّ الحداثيّ الديمقراطيّ عن ارتداء الحجاب مثلاً لأجاب -حين يكون منسجماً مع معقوليّته الخاصّة-: تلك حرّيّة فردية تكفلها حقوق الإنسان ولا دخل للدولة في الاختيار الشخصيّ. ولكن لو سئل جدلاً: إنّ تلك الحرّيّة "الفردية" في اللباس قد قادت "كلّ" النساء إلى ارتداء الحجاب وأنّ مجموع الحرّيات الفردية قد قاد إلى خيار جماعيّ مشترك، فما رأيك؟ لكان ردّه: هذا غير

ليس "مقدّساً" بالمعنى الذي يجعله خارج سياق الحياة مترفعاً عنها. وإنّما الإسلام دين حياة ونظام واقع. ولم يدع القرآن الكريم لنفسه التّعالى الكهنوتيّ ولم يدع للرهبانيّة، بل عرّف نفسه من حيث هو "تنزيل" يعيش بين الناس وينظّم وجودهم الفرديّ والجماعيّ.

وهب أنّ الإسلام مشتركٌ بين الجميع فهل يعني ذلك ضرورةً أنّ يكون التّعامل معه فهماً وممارسةً تعاملًا واحدًا موحدًا مشتركًا بين الجميع دون تباين واختلاف؟ ألا يؤدي ذلك إلى نقض الأساس التّاريخيّ والتّأويليّ الذي يبني عليه العلمانيّون والحداثيّون موقفهم؟ ثمّ ما هي العلاقة المشروعة بالمشارك هذا: هل هي علاقة الإهمال والنسيان (إخراج الدين من دائرة الاهتمام العموميّ) أم هي علاقة الاستعمال والاستحضار (اعتبارُ الدين في دائرة الاهتمام العموميّ تحليلاً ونقاشاً)؟

إنّ الدين المرود إلى الاعتقاد الشخصيّ المحض وقضايا الخلاص الأخرويّ والمجرّد من كلّ صلة ممكنة بالحياة العامّة العمليّة لا يمكن قطُّ أن يكون مشتركًا. وإذا كانت فكرة "الدين-المشارك" هي

فهم يدافعون من ناحية عن إسلام موضوعي قائم في البنى الاجتماعية الثقافية من ناحية، ويدافعون من ناحية أخرى عن ضرورة أن يكون الإسلام "شأنًا ذاتيًا خاصًا". وباسم ذلك الطابع الذاتي الخاص يرفضون أن يكون للإسلام دورٌ فعّال في الحياة العامّة. وباسم ذلك الإسلام الموضوعي (التونسي) يضعون حدودًا أمام الحرية الضمير الشخصي.

وإنّي أذهب إلى أنّ البعد السياسي في الإسلام ليس مجرد جزء من الإسلام يمكن تحييده أو تعطيله دون تعطيل الفعاليّة المدنيّة للملّة كما صاغ مفهومها الفارابي مثلاً. وإنّنا "السياسة المدنيّة" هي الجزء الجامع أو الناظم للدلالة التاريخيّة الحضاريّة للإسلام بوصفه ملّة: فهو الجزء الذي به قوام الكلّ. والإقرار بالطابع المعماري الناظم للملّة داخل حياة الكلّ المسمّى دولةً يستند إلى ثلاث مسوّغات على الأقلّ، هي:

- المسوّغ الاصطلاحيّ: فالسياسة هي فنّ تدبير الحياة المدنيّة ورعاية الشّأن العامّ من حيث هو مشترك. والملّة هي من الأشياء المساهمة في تشكيل المشترك إلى جانب اللّغة أيضًا.

مقبول إذ لا ينبغي تغيير النمط الاجتماعيّ الثقافيّ لتونس الحداثيّة، بل لتونس الزيتونة أيضًا. ولو سألته عن طبيعة هذا النمط القائم لردّه إلى أصول حضاريّة تُميّز الشخصية التونسيّة وتكتشف في ذلك الإسلام الذي يسمّيه معتدلاً متسامحاً زيتونيّاً. فيكون ذلك الإسلام عند العلمانيّ مرجعيّةً سياسيّةً مغلقة ثابتة تُرفع ضدّ كلّ مختلف مغاير أي ضدّ الحرية ذاتها وضدّ الفرد.

ويظهر ذلك جليّاً في الحدود المتاحة لما يسمّى "حرية الضمير": فهل يقبل المدافعون عن حرية الضمير بأن تقود هذه الحرية إلى ضرب من المعتقد غير المعتقد المفروض "وسطياً" "منفتحاً" "معتدلاً"؟ لا أظنّهم يقبلون بذلك، وذلك لأنّهم يفترضون مسبقاً "ضميرًا معيارياً" ويطالبون بأن تفرضه الدولة فرضاً على الجميع. وهكذا يمكن القول إنّ جوهر الإشكال عند العلمانيّين والحداثيّين هو النسق الموضوعيّ للعلاقات الاجتماعيّة والثقافيّة: فهم يرون أنّ هذا النسق الموضوعيّ لا ينبغي تغييره ولا يمكن أن يكون إسلامياً، سواء لأنّه يعبر عن ضربٍ من الإسلام هو "الإسلام التونسي" أو لأنّهم يرون الإسلام مسألةً شخصيّةً.

أي الإسلام الذي لا اهتمام له بالشأن العام. المسوّغ الثالث نظريّ وسنفرد له العنصر الفرعيّ الثالث.

3.3. المسوّغ النظريّ: يقول محمّد الطاهر بن عاشور: "المجتمع البشريّ أو الأمة عبارة عن مجموعة من النّاس، هي كلّ ملتئم من أجزاء هي الأفراد. فلا جرم إن كان إصلاح المجتمع متوقّفًا بادئ الأمر على إصلاح الأفراد، فإذا صلحت حصل من مجموعتها الصّالحة مجتمع يسوده الصّلاح. ثمّ هو محتاج إلى أسباب أخرى من الصّلاح زائدة على أسباب صلاح الأفراد، وتلك هي أسباب صلاح نواحي الهيئة الاجتماعيّة في أحوال علاقات بعض أفرادها ببعض، لأنّ حالات التّجمّع تبعث عوارض جديدة لم تكن موجودة في أحوال انفراد الأفراد فلم يكن بدّ لشيعة الإصلاح من وضع قوانين زائدة على قوانين إصلاح الأفراد"¹⁴.

الهيئة الاجتماعيّة بحسب هذا القول لابن عاشور هي شيء آخر غير مجموع الأفراد ويقتضي إصلاحها وجود قوانين أخرى غير قوانين إصلاح الأفراد. ومعنى ذلك أنّ للمجتمع من الأسباب والعلاقات ما لا يكون حصيلة جمع للأسباب

-المسوّغ التاريخيّ: فتجربة الهجرة من مكّة إلى المدينة تدلّ من منظور حضاريّ تاريخيّ على أنّ تغيير نظام الأفكار غير ممكن دون تغيير نظام السّلطة والتراتب الاجتماعيّ. وهكذا يمكن القول إنّ وضع التّخلف والانحطاط والتّبعيّة والاستبداد الذي يعيشه العالم الإسلاميّ (العربيّ منه خاصّة) راجعٌ إلى سيادة تصوّر للإسلام يمدّنا بالأفكار والتّصوّرات والقيم والعقائد المبرّرة لذلك الوضع، مثل تصوّرنا للقضاء والقدر وتمثّلنا لمقولة "أولي الأمر منكم" وتصوراتنا لعلامات الساعة، وغيرها من الأفكار المعطّلة للفعل الثوريّ التحرّريّ التّقدميّ.

ولا يمكن تغيير نظام الأفكار الناشئة عن إسلام سلبيّ توكليّ إلا بتغيير نظام السّلطة والتراتب الاجتماعيّ الذي يجد في الانحطاط مبرّرًا لوجوده الاستبداديّ. ومؤكّولٌ للبعد السياسيّ من الإسلام تحقيق هذا التّغيير، لذلك تجده أكثر أبعاد الإسلام استهدافًا من قبل الأنظمة العربيّة القائمة والدّوائر الدّوليّة المستفيدة من هذا الوضع. وهذه الأنظمة والدّوائر تسعى جاهدة إلى تكريس هذا الإسلام السائد: إسلام الانحطاط والاستعمار والاستبداد،

والملاحظ أنّ الفكر السياسي الإسلامي لم يرتق بعد إلى هذا المستوى النظري الذي يتم فيه بناء الوعي الإسلامي من داخل فكرة الدولة باعتبارها مقولةً تاريخيةً حضاريةً. وتعود أهمية الوعي السياسي بفكرة الدولة إلى أنّ الدولة هي تلك الهيئة الاجتماعية التي أشار إليها ابن عاشور: ففي صلاحها صلاح الأمة وفي فسادها فساد الأمة. وكلُّ من يرى الخلاص ممكناً دون توسط الدولة فإنه يرى في الإسلام خياراً فردانياً لا مسؤوليةً فيه تجاه الجماعة والإنسانية. ولكن في مقابل ذلك لا تكون الدولة في الإسلام كياناً ضدّ الفرد ولا كياناً متعالياً على الجماعة من حيث المشروعية (السيادة للشعب / الأمة) ولا كياناً يلغي الإنسانية تاريخياً وثقافياً (الإنسانية الواحدة القائمة في كلّ ذات والإنسانية المتنوعة بوصفها مجموع كلّ البشر على اختلافهم وتباينهم).

وهكذا يلتقي في مفهوم الدولة الإسلامية الطبيعي والعقلي والشرعي كما ذهب إلى ذلك ابن خلدون. يقول ابن خلدون: "الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة. والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضارّ.

والعلاقات الفردية. فلهيئة الاجتماعية وجودٌ موضوعي هو وجودها باعتبارها مبدأً أو بنية تركيبيةً ناظمة. وإذا كانت الأخلاق تدخل في باب إصلاح الأفراد فإنّ إصلاح الهيئة الاجتماعية لا يكون إلاّ بفنّ أو علمٍ أو صناعةٍ السياسة. والسياسة عند التحقيق هي "صورة" تتشكّل بها "الموادّ" غير السياسية كالإقتصاد والثقافة والتربية وهي "النسق الموضوعي الكلي" الذي يوحد الإقتصاد والثقافة والتربية في مشروع حضاريّ تاريخي: هي إذن العلة الصورية والغائية للهيئة الاجتماعية. وتتعيّن السياسة بوصفها علةً صوريةً وغائيةً في الدولة.

فهل نحن واعون بأنّ البعد السياسي من تجربة الإسلام هو الهيئة الأساسية لوجودنا كأمة (بالحضور أو بالغياب) كما أدرك ذلك ابن عاشور، وبأنّ التجربة السياسية هي المدخل الأساسي للمشاركة في الخطّة الحضارية التاريخية للإنسانية. وهل نحن واعون بأنّ الدولة هي الشرط الضروري (غير الكافي لا محالة) لتحقيق هذه المشاركة؟

ليست نظرية الدولة بؤرة السؤال السياسي فحسب. وإنما هي أيضاً المقوم الأساسي لكلّ فلسفة في الحضارة والتاريخ.

هي شرط الإنتاج الرمزي المخلق للرغبة واستنباط العلوم (التي هي شرط التحديد العقلاني للمصالح) من فكرة الدولة ذاتها بوصفها سلطاناً "شرعياً" مدبراً لسياسة العقل والرغبة لا بوصفها سلطاناً قهرياً مجافياً للعقل ملغياً للرغبة؟ وهل صاغ الفكر السياسي الإسلامي المقولات الكفيلة بتحرير الإنسان على أرضية الرغبة ذاتها ومن منظور العقل ذاته؟

ما هو الأساس الثقافي التاريخي لمشروعية الإسلام بوصفه فكراً وممارسةً يشارك في الخطّة الكونية للبشر عامّة؟ ذلك هو السؤال الذي على الإسلاميين طرحه دون تردد بعيداً عن أدبيات السّجال "النقضي" العقيم مع العلمانيين والحدائثيين. فالعلمانية والحدائثة موضوعٌ ممكن للنقد لا للنقض.

والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النّظر الشرعي في مصالحهم الأخرى والذنيوية الرجعة إليها. إذ الأحوال الدنيا ترجع كلّها عند الشّارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشّرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به¹⁵.

ليس في المقدمة ما يفيد بأنّ هذا التدرّج من الطبيعيّ إلى العقليّ إلى الشرعيّ هو تدرّج على سبيل التنازع والإلغاء. فالملك الشرعيّ لا يلغي ما دونه من أنماط الملك وإنما يستوعبه تسديداً للعقل وتخليقاً للشهوة أو الرغبة. فلا يمكن للنظر الشرعيّ أن يكون مجافياً للرغبة (ففيها مكن الطاقة الحيويّة على الفعل وإليها يُردّ كلُّ نزوع فردياً كان أو جماعياً) ولا معانداً للعقل (فبالعقل يكون الوقوف على المصالح). فهل استطاع الفكر الإسلاميّ استنباط الثقافة (التي

الهوامش

1. يقول محمد الطاهر بن عاشور: "... فاقترضى ذلك لا محالة أن يكون هذا الدين دولةً لأنّ التشريع يتطلّب تنفيذ قوانينه وذلك التنفيذ هو جماع معنى الدولة". أصول النّظام الاجتماعيّ في الإسلام، (تونس-القاهرة: دار سحنون للنشر والتوزيع ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2006) ص 11. ويذهب ابن عاشور إلى أنّ المعنى المعولّ عليه في اعتبار الإسلام "الدين العامّ للبشريّة" و"دين الفطرة" هو الذي به تكون العموميّة والفطرة دالّتين على مجموع العقيدة والشريعة. المرجع نفسه، ص 12-20.
2. يذهب محمد الطاهر بن عاشور إلى أنّ النّظم فنّان: فنّ القوانين الضابطة لتصرّفات الناس وعباده مكارم الأخلاق والوازع الدنيويّ. وفنّ القوانين التي بها رعاية الأمة وهو موكول إلى تدبير ساسة الأمة وما يقتضيه من سلطان. ويشير ابن عاشور في هذا السياق إلى قول عثمان بن عفّان: "إنّ الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن". انظر أصول النّظام الاجتماعيّ في الإسلام، مصدر سابق، ص 114-115. فإذا كان الفنّ الأوّل هو فنّ الأخلاق السّاعي إلى إصلاح الفرد فإنّ الفنّ الثاني هو فنّ السياسة السّاعي إلى إصلاح المجتمع. ويقول ابن عاشور في هذا الفنّ الذي به رعاية الأمة وسياستها: "وأعمدة هذا الفنّ هي: المساواة والحريّة وضبط الحقوق والعدل، ونظام أموال الأمة والدّفاع عن الحوزة وإقامة الحكومة والسياسة، والاعتدال والسّاحة وترقية مدارك الأمة
3. رجلاً ونساءً وحيانة نشئها من النّقايس وساسة الأمم الأخرى، والتّسامح والوفاء بالعهد ونشر مزايا الإسلام وحقائقه ورجاء تعميمه في البشر. نفسه ص 134.
3. مجمل مقولات التّصوّر الإسلاميّ للسياسة ومبادئه معروضة في كتب السياسة الشّريّة وكتب الأحكام السّلطانيّة.
4. يذهب علي عبد الرّازق إلى أنّ ولاية الرّسول كانت ولاية رويّة لا ولاية تدبير مصالح الحياة وعمارة الأرض. ويؤكد أنّ القرآن والسّنة والعقل يمنعون من اعتقاد أنّ النّبيّ كان يدعو مع رسالته الدّينيّة إلى دولة سياسيّة، فهو لم يأت بشريعة لها مساس بالقضاء وسياسة الدّولة. ويصوغ محمد الخضر حسين نقضه لهذه الدّعوى العلمانيّة قائلاً: "فالنّظر يقضي بأنّ الولاية على القلوب لا تكفي في صيانة الحقوق وحفظ النفوس والأموال والأعراض". نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم. ص 308. انظر أيضًا، المرجع نفسه، ص 304-325. وقد ورد في نقد علميّ لكتاب الإسلام وأصول الحكم للشيخ محمد الطاهر بن عاشور ما يدحض مزاعم علي عبد الرّازق، حيث يقول ابن عاشور: "وقد قدّمنا فيما تقدّم من المباحث أنّ مظاهر الدّولة كلّها متوفّرة في نظام الشّريعة الإسلاميّة وأعظمها الحرب والصّلح والعهد والأسر وبيت المال والإمارة والقضاء وسنّ القوانين والعقوبات"، نقد علميّ لكتاب الإسلام وأصول الحكم. موجود في حوار

المسلم من رواسب عصور الانحطاط والاستعمار. وهما أيضًا أساس ضروريّ لمشاركة الإنسانية المعاصرة في معالجة أمراض الحضارة الوضعيّة الماديّة التي أدت إلى اغتراب الإنسان وإلى تحويل العقل إلى أداة للتسلّط والقهر. فالإنسان كريمٌ بحكم التّكريم الإلهي له، وإنّ في إتمام الدّين وختم النبوّات لدلالة واضحة على أنّ الإنسان قد ملك من الرّشد الحضاريّ والمعرفي ما يجعله حرّاً.

7. الرّهان الأساسيّ للثورة في تونس هو المواجهة الصّريحة لبنى الاستبداد ومنظومات الفساد بما يمكن من البناء السّليم للدّولة والمواطنة على أساس العدالة والحرّيّة والكرامة. هذا الرّهان لا يتحقّق في تقديري إلاّ بامتلاك النّجاعة السياسيّة المتخلّقة: أي امتلاك القدرة على تغيير الواقع الفعليّ (امتلاك القوّة) بناءً على قيم حضاريّة بيّنة (الانخراط في مشروع وطنيّ يعطي معنى جديدًا لوجودنا كشعب). ونحن نلاحظ أنّ الإسلاميين بتونس عجزوا عن امتلاك القوّة التي أتاحتها لهم "الشّرعية" فأضعفوا بذلك قوى الثّورة، كما عجزوا عن الانخراط الفعليّ في روح الثّورة وأخلاقيّتها، فأدّى ذلك إلى حالة الارتباب التي أصابت الشّعب حتّى صار يشكّ أصلًا في حدوث الثّورة أو في قيمتها.

8. الحفظ الرّباني هو حفظ الله للذّكر. وأمّا المرجع الإلهيّ فهو الذي إليه مآل الجميع.

9. الرّموز الوطنيّة والشّخصيّات الاعتباريّة المحترمة على صعيد دوليّ.

وردود حول الإسلام وأصول الحكم، تقديم رضوان السيّد (بيروت: دار جداول، 2011)، ص 137. وقال أيضًا: "وكيف يستقيم أن يكون الإسلام شريعة ثمّ لا يكون له حكومة... وليست الدّولة إلاّ سلطانًا تحيي به الشّريعة كما قال أرسطو". المرجع نفسه، ص 138.

5. تطبيق الإسلام لا نعني به إنزاله على الواقع إنزالًا مطلقًا، وإنّا نعني به الحياة الجماعيّة للإسلام كنظام مشترك لجزء من الحياة العامّة (التّبادل الاقتصاديّ مثلاً) أو لكلّ أجزائها الماديّة والرّمزيّة إنتاجًا وتبادلًا. والتّطبيق شيء آخر غير الحياة الرّويحيّة أو العقديّة التي تخصّ الفرد من جهة ما هو فرد، وهو شيء آخر غير الإلزام بمقتضى الحكم أو الحدّ. ولا يكون التّطبيق الحيّ للإسلام داخل دولة تسوس النّاس إسلاميًا إلاّ إذا أمكن أوّلاً وضع فكرة الدّولة وضعًا واضحًا لا من حيث هي دولة إسلاميّة حصراً، وإنّا من حيث هي دولة في ذاتها وقبل كلّ تحديد: أي من حيث طبيعة كلّ جسم سياسيّ وطبيعة كلّ سلطة سياسيّة. فلا إمكان لإنفاذ القانون "الشّرعّي" دون إدراك واضح للقانون "الطّبيعيّ" الذي هو بالنّسبة إلى الإنسان قانون العمران البشريّ. هذا هو في تقديريّ الاكتشاف الخلدونيّ الذي لم ندرك أهمّيّته بعد. فالعقل والخطاب الكونيّ ينبغي أن يكونا فلسفيّين ومستندين إلى العلوم الإنسانيّة وأساس علم العمران البشريّ.

6. إنّ الكرامة والحرّيّة أساس ضروريّ لكلّ مشروع ثقافيّ وتاريخيّ يعمل على تخليص

10. فالإسلاميون يقصرون همهم في ذلك على نصوص علوم الملة دون نصوص علوم الإنسان والفلسفة.
11. لا يزال خطاب الإسلاميين إلى اليوم سجين العديد من المفردات الصادمة لمعجمية الإنسان الحديث.
12. انظر في ذلك كتابه، الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين، تقديم جاد الحق علي جاد الحق (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة)، 2001.
13. معظم هذه الاعتبارات يتقاطع مع أقوال علي عبد الرزاق في كتابه الإسلام وأصول الحكم.
- انظر مثلاً، الباب 3 من الكتاب الثاني وهو تحت عنوان: "الإسلام رسالة لا حكم ودين لا دولة". ولو اطّلع علمائونا وحدائثونا على الردّ العلمي للشيخ محمد الطاهر بن عاشور لما صاغوا دعواهم على هذا النحو.
14. الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص 39.
15. ابن خلدون، المقدمة. فصل "معنى الخلافة والإمامة"، (القاهرة-بيروت: دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، 1999)، ص 338.

دراسة الإسلام وعلاقته بالعلمانية في مشروع (علمانيات متعددة: ما وراء الحدائث، ما وراء الغرب)

حسام الدين درويش*

القائمون على المشروع مراجعة نقدية لأهم النتائج الأولية التي خلص إليها المشروع مبدئياً، في مرحلته الأولى 2016-2020؛ وعرضوا الأهداف التي يسعون إلى تحقيقها في المرحلة الثانية من المشروع 2020-2024. وسأحاول، فيما يلي، تناول هذه النتائج، أو الخلاصات الأولية، المتعلقة بمقاربة المشروع لـ"الإسلام" و"العالم الإسلامي"، تحديداً. وسيركز البحث، بالدرجة الأولى، على النصوص التي كتبتها أو أسهمت في كتابتها أو تحريرها الباحثة في علم الاجتماع

يهدف هذا البحث إلى عرض بعض الملامح الرئيسة لدراسة الإسلام وعلاقته بالعلمانية في مركز/ مشروع الدراسات المتقدمة علمانيات متعددة: ما وراء الغرب، ما وراء الحدائث، في جامعة لايبزيغ الألمانية. لقد مضى أكثر من خمسة أعوام على انطلاق المشروع، الذي يضم أكثر من مئة باحثة وباحث من حقول معرفية مختلفة (علم الاجتماع، التاريخ، الأنثروبولوجيا، القانون، الدراسات الإسلامية، الفلسفة،... إلخ)، ومن مختلف مناطق العالم وثقافته؛ وقدم

* محاضر في قسم الدراسات الشرقية، كلية الفلسفة، جامعة كولونيا، ألمانيا، وباحث في مركز الدراسات الإنسانية للبحوث المتقدمة "علمانيات متعددة: ما وراء الغرب، ما وراء الحدائث"، في جامعة لايبزيغ.

وباحثين وإعلاميين ومختصين في الدراسات الإسلامية، تقول بوجود رابطة لا تنفصم بين الدين من جهة، والسياسة والقوانين من جهة أخرى³. كما ترى تلك الأصوات عدم إمكانية انسجام الإسلام مع العلمانية، حتى بوصفها تمايزاً بين الديني وغير الديني. وعلى هذا الأساس يجري الحديث، لا عن الخصوصية الإسلامية فحسب، بل عن "الاستثنائية الإسلامية" أيضاً.

ناقش المشروع، في ندواته وأبحاثه، مختلف وجهات النظر حول علاقة الإسلام بالعلمانية، ورأى أنها تتراوح بين قطبين متناقضين يمكن صياغتهما بنمطين مثاليين، بالمعنى الفيبري للنمط المثالي، بالتالي: إضافة إلى الرؤية القائلة إن الإسلام، في جوهره، دين لا يسمح بالعلمانية، ولا يمكن له الانسجام معها، هناك رؤية تقول إن الإسلام، مثله مثل أي دين، يتضمن بالضرورة تمايزاً ما بين الديني وغير الديني، ولا يتضمن أي تعارضٍ جوهريٍّ أو ماهويٍّ معه. وسأعرض، فيما يلي، الأطروحات الأقرب إلى القطب الأول، قبل عرض أطروحة مشروع "علمانيات متعددة"، والأطروحات القريبة من القطب الثاني، والتي استند إليها المشروع وناقشها

(الثقافي) الألمانية مونيكافولراب-سار (Monika Wohrab-Sahr). ويمكن تسويق اختيار هذه النصوص، تحديداً، بأن فولراب-سار هي المديرية المشاركة في المشروع، والوحيدة التي ساهمت، تأليفاً و/أو تحريراً، منذ عام 2011، في كل النصوص المنشورة المؤسسة لمفهوم "علمانيات متعددة" عموماً، ولصلة هذا المفهوم بـ"الإسلام" و"العالم الإسلامي"، خصوصاً.

كان الإسلام في مقدمة اتهامات القائمين على المركز، منذ تبني فكرة "علمانيات متعددة" عام 2011.¹ وحظي "الإسلام" باهتمام خاص، في المرحلة الأولى من المشروع (2016-2020). إضافة إلى دراسة العالم الإسلامي (العالم العربي وتركيا وإيران واندونيسيا)، فإن كل الدول التي حظيت باهتمامه تضم أقليات مسلمة مهمة (الهند والصين وسيريلانكا)، مع استثناء اليابان من ذلك. ويمكن تفسير الاهتمام الخاص الذي حظي به "الإسلام" أو "العالم الإسلامي" في المشروع برؤية المركز أن هذا العالم يختلف، اختلافاً كبيراً، عن "العالم الغربي"²، وعن اليابان والصين اللذين يبدوان (مقارنة بـ"العالم الإسلامي") بلدين علمانيين للغاية. وهناك أصوات كثيرة، تضم إسلاميين

في سياق عرضه لأطروحاته، وبناء هذه الأطروحة.

التنافر بين الإسلام والعلمانية، وعدم إمكانية التمييز بين الديني وغير الديني في الإسلام

لعل أفضل بداية ممكنة لتقديم رؤية المشروع للإسلام وللعالم الإسلامي تكمن في تقديم الرؤية المتعارضة معها إلى أبعد حدٍّ ممكن. وتتجسد الرؤية الأخيرة، تجسداً نموذجياً، في أطروحة دان دنر الثقافية التي تبدو واضحة (حتى) في العنوان الأساسي لكتابه الذي يشير إلى "الضياع في المقدس"، بوصفه الإجابة عن السؤال الذي يتضمنه العنوان الفرعي للكتاب الذي يبحث عن "أسباب جمود العالم الإسلامي أو عدم تقدمه"⁴. وانطلاقاً من ثقافية هذه الأطروحة الأيديولوجية التي تحمّل الإسلام مسؤولية "تحلف المسلمين"، فإن الإجابة عن السؤال تسبق طرح السؤال ذاته. فالعالم الإسلامي ضائعٌ أو فاشلٌ وغير قادرٍ على أن يتقدم في ركب الحضارة لأنه إسلاميٌّ تحديداً. فالإسلام أو المقدس الإسلامي هو سبب ضياع هذا العالم وفشله في مواكبة التقدم الحاصل في بقاع وثقافات

أخرى. ففي الإسلام سماتٌ جوهريةٌ محايثةٌ له بالضرورة. وهذا السمات هي العقبة الأساسية التي تحول بين المسلمين وبين إحراز أي تقدم في عالمهم. والعلمانية، بوصفها إقامة التمييزات و/ أو حصول التمايزات بين الديني وغير الديني، هي من الأمور التي يعوق الإسلام تحقيقها في العالم الإسلامي. وفي تكرارٍ أو تقليدٍ لأطروحة برنارد لويس، في أين الخطأ؟⁵، على سبيل المثال، يكتب دنر: "بوصفه ديناً ينطوي على القانون والقوة والهيمنة، الإسلام دينٌ سياسيٌّ في جوهره"⁶.

لقد تبنى مستشرقون وباحثون في الدراسات الإسلامية والعالم الإسلامي الأطروحة القائلة بوجود تشابكٍ وتلاحمٍ ماهويٍّ بين الدين والسياسة في الإسلام، بحيث يمتنع وجود أو إيجاد تمايزٍ بينهما. ونجد هذه الأطروحة بارزةً على سبيل المثال عند أنتوني بلاك، صاحب كتاب تاريخ الفكر السياسي الإسلامي: من الرسول إلى الحاضر، حيث يشدد، في الجملة الأولى من مقدمة كتابه، على أن الإسلام يشكل وحدة ثقافية متميزة وقائمة أو مكتفية بذاتها، وأنها منفصلةٌ عن الغرب، ولها منطقتها الخاص⁷. وفي الاتجاه ذاته، يؤكد جير هارد باورينج،

الغربي للكلمة، بل هو "طريقة حياة"، أي إنه يتضمن قيام المعتقدين به بأفعال يومية وممارسات عملية في الحياة اليومية، وفقاً لتوجيهات وقيم أو معايير دينية/ إسلامية. وقد تبنى المستشرق البارز مونتجمري وات هذا الرأي، حين رأى أن كلمة "دين"، في اللغة العربية، تشير إلى أسلوب حياة كامل يتغلغل في نسيج المجتمع كله، بطريقة يعيها الناس، بحيث يشمل العقيدة الدينية وأشكال العبادة والنظرية السياسية وقواعد مفصلة للسلوك وحتى ما ينتمي إلى قواعد النظافة وآداب التعامل الاجتماعية عند الأوروبيين¹⁰. ويذهب جون إسبوسيتو في الاتجاه نفسه، حيث يرى أن الاختزال الذي يقوم به ما أسماه "اتجاه ما بعد التنوير" الذي يرى أن الدين مجرد نظام اعتقادي يتعلق بالحياة الخاصة والشخصية للإنسان، بدلاً من أن يفهم أنه "طريقة حياة"، قد حال دون القدرة على فهم الإسلام وعدد من أديان العالم الأخرى¹¹. وسبق لويلفريد سميث أن رأى في (عنوان) الفصل الرابع من كتابه معنى الدين ونهايته أن الإسلام يمثل حالة خاصة¹². فالإسلام يتميز عن غيره من الأديان بإصرار فريد على اعتبار نفسه نظاماً متماسكاً ومغلقاً، وكياناً اجتماعياً

في مقدمة موسوعة برينستون للفكر السياسي الإسلامي التي قام بتحريرها، أنه "على العكس من الحال في الغرب، تتشابك في الإسلام مجالات الدين والدولة تشابكاً وثيقاً، وتشكّل وحدة متلاحمة الأطراف، وأن "أسس الإسلام لا تسمح بالتمييز بين المقولات الروحية والزمنية، أو الكنسية والمدنية، أو الدينية والعلمانية، ولا تتصور ازدواجية السلطة نفسها المقبولة في الفكر السياسي الغربي كميّار، مثل الله وقيصر، والكنيسة والدولة، ورجال الدين والعلمانيين"⁸. بدوره، يجاجح شهاب أحمد في كتابه الضخم والمهم ما هو الإسلام أن تكوين أو تشكيل الحقيقة، وترتيبها وعيشها، في الإسلام، بوصفه ظاهرة إنسانية وتاريخية، لا يحصل من خلال مقولات متأسسة على الإقصاء المتبادل، بل يحصل بالأحرى من خلال مقولات قائمة على التداخل المتبادل والتشابك الذي يحبط، من الناحية المفاهيمية، ثنائية علماني وديني، أو الانقسام بين الديني والثقافي⁹.

الحجة الجذرية الأخرى المضادة للحديث عن أي علاقة (إيجابية) أو أي إمكانية للانسجام، بين الإسلام والعلمانية، تتجسد في القول إن الإنسان ليس مجرد دين بالمعنى

الديني والعلماني. وترتبط حميرة إقتدار العلمنة بخصوصية الكاثوليكية، حيث وُجدت سلطةً دينيةً مركزيةً في تراتبية مؤسساتية محددة، وتشدد، كما يفعل كثيرون، على غياب تلك السلطة المركزية والتراتبية في الأديان الأخرى، كالإسلام مثلاً. وتستند حميرة إلى هذه الخصوصية التاريخية لتتحدث عن عدم حاجة معظم بقاع العالم لعملية علمنةٍ مماثلةٍ للعلمنة الأوروبية¹⁷.

يمكن تصنيف الانتقادات الجذرية الموجهة للدراسات في خصوص العلاقة بين الدين/ الإسلام والعلمانية في ثلاث صيغ أو مقارباتٍ رئيسيةٍ. المقاربة الأولى مقارنةً جوهرياً/ لا-تاريخيةً تقول بوجود جوهريٍّ ما للإسلام لا يتغير ولا يتبدل عبر التاريخ. أما المقاربة الثانية فتنتهي إلى حقل الأنثروبولوجيا ودراسات ما بعد الاستعمار، وترتبط العلمنة والعلمانية بخصوصية الحداثة الأوروبية، وترى أن فرضهما، على (دراسة) الأديان والثقافات الأخرى، يجسد نزعةً مركزيةً غربيةً، واستعماراً ثقافياً هو مجرد استطالةٍ للاستعمار السياسي، ونتيجةً لتفاوت القوى بين المستعمر والمستعمر. أما المقاربة الثالثة فيمكن تسميتها "المقاربة

وقانونياً وحتى سياسياً في العالم الديني، وكياناً منظماً أيديولوجياً باعتباره نموذجاً مثالياً¹³. وعلى هذا الأساس وغيره، يذهب سميث إلى درجة القول إن الإسلام أوسع من أن يفهم على أنه مجرد دين، ويخلص في دراسته المقارنة للأديان إلى ضرورة التخلي عن مفهوم الدين بوصفه مفهوماً تحليلياً في دراسة الثقافات غير الأوروبية، ويرى أن تلك الضرورة تبرز بروزاً خاصاً في حالة الإسلام¹⁴.

يمثل النقد الذي وجهه طلال أسد للدراسات المقارنة، في خصوص الدين والعلمانية، أحد أشد الاعتراضات جذرية وأهمية. ووفقاً لهذا النقد، يتم الحديث عن خصوصية التجربة الأوروبية في العلمنة والتحديث، وضرورة مقاومة محاولات تعميمها وفرضها معرفياً على دراسة التجارب والثقافات الأخرى عموماً، وعلى التجربة أو الثقافة الإسلامية خصوصاً¹⁵. ف"الفصل بين الدين والسلطة معيار غربيٌّ جاء نتيجةً لتاريخ خاصٍ بالغرب، بعد حركة الإصلاح الديني"¹⁶. وبكلماتٍ أخرى، إن التمييز بين الديني والعلماني أو غير الديني حصل في أوروبا نتيجة ظروفٍ تاريخيةٍ محددة، ووفقاً لفهمٍ خاصٍ لماهية

بالقوة، سابقاً في (إرهاصات) وجوده، جزئياً على الأقل، على هذا الاستعمار الحديث وعلى حدثه وعلانيته. ومن ناحيةٍ ثالثة، يمكن للمقاربة التاريخية أن تساعد على إظهار التغيرات التي طرأت على مفهوم الدين وعلى تمثله في صيغ التدين المختلفة، من خلال عمليات أو سيرورات أو ظواهر أو مفاهيم "التدين religionization"، التي تحيل إلى "وصف المواقف التي يتم فيها فهم تركيبات المعرفة (الهياكل والممارسات والخطابات)، من خلال المفهوم الحديث للدين"، و"التدين-العلمنة religio-secularization" التي تشير إلى "العلاقة بين التدين والعلمنة في السياق الحديث"، و"العلمانية-الدينية religio-secularism" التي تحيل إلى "نظام المعرفة الذي يضمن الشرعية على عمليات التدين والعلمنة"، و"صنع الدين religion-making" الذي يشدد على الفاعلية الإنسانية في عمليات التدين¹⁸. فكل هذه العمليات تبين أن ماهية الدين لا تتغير فحسب، بل يمكن لها أن تتقلص وتضخم وتكبر، بحيث إن بعضها يبدو، بحق أو بدونه، أنه لم يعد مجرد دين، وإنما "طريقة حياة".

الاختلافية النسبوية"، لكونها تشدد على أن الاختلاف بين الأديان والثقافات كبير، إلى درجة لا تسمح بالمقارنة فيما بينها. ووفقاً لهذه المقاربة، الإسلام أكثر من مجرد دين، هو "طريقة حياة".

فكيف واجه مشروع "علمانيات متعددة" هذه الانتقادات الحادة والجذرية، في سعيه إلى البحث عن وجود علمانية ما، أي تمييز وتمييز بين الديني وغير الديني، في الإسلام والعالم الإسلامي؟

يبدو دائماً أن الترياق المناسب أو الناجع، جزئياً على الأقل، للرد على الانتقادات التي تتضمنها المقاربات الثلاث -الجوهريّة اللاتاريخية، والأنثروبولوجية ما بعد الاستعمارية، والاختلافية النسبوية- هو المقاربة التاريخية. فمن ناحيةٍ أولى، النظر إلى التاريخ، بصيرورته وتحولاته، يمكن دائماً أن يكون ترياقاً فعالاً في مواجهة الاعتقاد بوجود جواهر جامدة أو لا-تاريخية. ومن ناحيةٍ ثانية، يمكن للمقاربة التاريخية التي تعود إلى الفترات السابقة على الحداثة، باستعمارها وعلانيتها الغريبة، أن تفسح المجال لإظهار أن ما يتم اعتباره نتيجةً للاستعمار وحدثه، ولفرض علمانيته

الأولى. ولم يقتصر المشروع على دراسة الإسلام أو العالم الإسلامي المعاصر، بل ركز انتباهه أيضاً على العالم الإسلامي في العصور الوسطى، عالم ما قبل الحداثة، مفترضاً أنه، حتى في تلك الفترة، لم يشمل الدين كل مجالات الحياة، وكان هناك تمييزات و تمايزات أولية بين الديني وغير الديني²⁰. لكن استعداد المشروع لمراعاة هذه الخصوصية الإسلامية، وأخذها في الحسبان، وعدم فرض مفاهيم وأفكار غريبة عنها، في دراستها والتنظير لها، كان يقابله افتراض أو أطروحة أن تلك الخصوصية لا تصل إلى حد أن تجعل الإسلام حالة استثنائية، في خصوص مسألة العلمانية، بحيث يمتنع، في هذه الحالة، وجود أي نوع من أنواع التمييز و/ أو التمايز بين الديني وغير الديني. وهكذا، ناست الأبحاث التي أنتجها المشروع عن الإسلام والعالم الإسلامي، أو قام بالتأسس عليها، أو الاستناد إليها، بين قطبي الاعتراف بالخصوصية ورفض الاستثنائية، بين الإقرار بعدم التماثل أو التطابق، ورفض القول بوجود اختلاف جذري وانعدام أي إمكانية للمقارنة، بين الحالة الإسلامية والحالات الأخرى.

انطلاقاً من ذلك، شدد مشروع "علمانيات متعددة" على ضرورة تبني المقاربة التاريخية السياقية في تناول المفاهيم والظواهر المتصلة بمسألتين الدين والعلمانية. فتلك المقاربة تسمح بالوصول إلى ماهية الدين/ الإسلام وعلاقته بالعلمانية، في سياقٍ زمكانيٍّ ما، بدون الوقوع في مطب الماهوية أو الجوهرانية، كما تسمح بنسبة المعارف والأحكام والحقائق، بدون الوقوع في مطب النسبوية، وتسمح بأخذ علاقات القوة وتأثيرات الخارج في الحسبان، بدون اختزال الواقع في تلك العلاقات، وبدون نفي كل فاعلية، فعلية أو ممكنة، للداخل. وربما كان مفيداً و/ أو ضرورياً التشديد على أن القائمين على المشروع يدركون منذ انطلاق المشروع، وحتى قبل انطلاقه، خصوصية العلاقة بين العلمانية والإسلام، وكونها بالغة التعقيد، مقارنةً بمعظم الأديان والثقافات الأخرى. وعلى الرغم من تلك الخصوصية، والاختلاف الكبير بين "العالم الإسلامي" و"العالم (الغربي) الحديث"، من حيث الثقافة والتاريخ¹⁹، بل بسبب هذه الخصوصية وذلك الاختلاف، ركز المشروع، في مرحلته الأولى، على الإسلام والعالم الإسلامي، بالدرجة

الإسلام والنظرية التقليدية للعلمنة

ما وضع العالم الإسلامي، وفقاً للأطروحات الثلاث للنظرية التقليدية للعلمنة: أقول الدين أو المعتقدات والممارسات الدينية، غياب أو تغييب الدين من المجال العام وخصخصته، التمايز بين المجالين، الديني وغير الديني (العلماني)؟ هل تنطبق تلك الأطروحات على العالم الإسلامي، أم ينبغي الحديث عن استثناء إسلامي ما يضاف إلى الاستثناء الأميركي، على الرغم من الاختلاف الكبير بين الاستثناءين؟ سأناقش، فيما يلي مسألة مدى انسجام الإسلام مع أطروحتين من أطروحات النظرية التقليدية للعلمنة: أقول الدين وخصخصته أو انسحابه من المجال العام.

فيما يخص أطروحة "أقول الدين أو المعتقدات والممارسات الدينية"، تبين غوردون كرم²¹ أن تلك الأطروحة ليست دقيقةً فيما يخص الشرق الأوسط العربي بوصفه جزءاً أساسياً من العالم الإسلامي. صحيح أنه توجد أصواتٌ (قويةٌ) علمانيةٌ أو غير دينيةٍ في بعض مناطق العالم الإسلامي، لكن الشواهد والأبحاث الإمبريقية تبين

أن الدين لم يَفل، فما زال هناك حضورٌ قويٌّ للانتهاكات والممارسات والاعتقادات الدينية. وهناك مطالب إسلامويةً بزيادة قوة هذا الحضور، بدلاً من القبول بمستوى حضوره الحالي أو بإمكانية تقليل زخمه. وحتى إن أظهرت بعض الاستبيانات أو الدراسات تراجعاً ما، في حضور الدين في هذه المنطقة أو تلك من المناطق المتتمية إلى العالم الإسلامي، فليس هناك ما يشير إلى ديمومة هذا التراجع أو استمراريته أو أنه ليس مؤقتاً أو عابراً. وفي كل الأحوال، لا يبدو أن ذلك التراجع قد بلغ حدَّ الانسجام مع أطروحة "أقول الدين". لكن ينبغي التشديد، هنا، على أن عدم أقول الدين في العالم العربي الإسلامي، لا ينفي وجود علمنةٍ قويةٍ في هذا العالم. ومن هنا أهمية نفي أي ترابطٍ ضروريٍّ، بين الأطروحات التقليدية الثلاث لنظرية العلمانية التقليدية. فكما سنبين لاحقاً، ثمة تمييزٌ وتمايزٌ بين الديني في العالم الإسلامي - وهذا يتفق مع إحدى أطروحات نظرية العلمنة التقليدية - لكن ليس هناك أقولٌ للدين في هذا العالم، وهذا يخالف أطروحةً أخرى للنظرية المذكورة.

وغير الديني، والموقف الأيديولوجي من هذا التمايز²².

وفي خصوص أطروحة "خصخصة الدين"، ترى غوردون كرمّر أن الإسلام دينٌ عموميٌّ بامتياز، فهو ليس مجرد إيمان، بل دين، فهذا الإيمان يتضمن توجيهًا للمسلم بأن يتصرف بطريقةٍ تعبّر عن إيمانه وتتطابق معه. ومن هنا الحديث عن الدين الإسلامي، بوصفه "طريقة حياة" تتضمن ترجمة مبادئ ذلك الدين إلى أفعالٍ يوميةٍ وممارساتٍ ماديةٍ. فثمة توجهٌ في الإسلام إلى أن يكون مرئيًا، بل مهميماً، في المجال العام أو العمومي. ويمكن لهذا الحضور القوي للدين أن يتخذ صيغةً إيجابيةً، من خلال الأداء العلني للشعائر الدينية، لكن يمكن له أن يتخذ صيغةً سلبيةً، من خلال محاولة منع حضور غير المسلمين في المجال العام، والسعي إلى تقييد حريات المسلمين وغير المسلمين، والحد من حقوقهم، في هذا الخصوص. فمقابل الأداء العلني للحج أو الدعوة للصلاة (يوم الجمعة)، ليس نادرًا وجود (سعيٍّ إلى) تقييد كبير لحريات غير المسلمين أو غير المتدينين عمومًا، كالحد، المبدئي أو الفعلي، من إمكانية بناء الكنائس، على سبيل المثال. وثمة توجهٌ قويٌّ، في

وانطلاقًا من نفي الترابط الضروري بين الأطروحات الثلاث المذكورة، يبدو ضروريًا ومفيدًا التمييز الذي يتأسس عليه مشروع "علمانيات متعددة" بين العلمانية والعلمانية، أي بين التمايز و/ أو التمييز بين الديني وغير الديني من جهة، والموقف الأيديولوجي من تلك العلمانية، من جهةٍ أخرى. فالموقف العلماني المتبني للعلمانية أو الموقف المضاد لتلك العلمانية، لا يتطابق بالضرورة مع واقع تلك العلمانية. وانطلاقًا من التمييز بين العلمانية والعلمانية، يبدو أن السؤال الأساسي، الذي يمكن وينبغي طرحه، في هذا الخصوص، لا يتعلق بمدى تعلمن أو علمنة العالم الإسلامي (فقط)، بل بمدى مرغوبة هذه العلمنة أو تقبلها أو حتى قبولها لدى المسلمين (أيضًا). فحضور العلمانية، ووجود التمايز والتمييز بين الديني وغير الديني، لا يترافق بالضرورة مع موقفٍ أيديولوجيٍّ مطابقٍ أو منسجمٍ مع هذا الحضور وذلك الوجود، ولا مع قبولٍ أو حتى إقرارٍ بهما. ويبدو أحيانًا أن نقاد العلمانية، أو بالأحرى منتقديها، لا يميزون بين العلمانية والعلمانية، أي لا يميزون، في انتقاداتهم، بين التمايز الواقعي بين الديني

في السعودية والإمارات، لكنها تشدد على أنه حتى في المجتمعات العربية الإسلامية ذات السمة الليبرالية، جزئياً ونسبياً كتونس ولبنان، الحريات الدينية في المجال العام مقيدة، ليس فقط لأن الحكومات تمارس المنع في هذا الخصوص، بل أيضاً لأن نسبة كبيرة من أفراد تلك المجتمعات لا ترى مرغوبةً في تلك الحريات.

هل "عدم أفول الدين وعدم خصصته"، في "العالم الإسلامي"، يفيان وجود علمانية قوية في هذا العالم، أو يثبتان الأطروحة القائلة بـ"استثنائية" هذا العالم؟ كرمّر نفسها تجيب عن هذا السؤال بالنفي، وترى أن القائلين بهذه الاستثنائية إنما ينظرون إلى العلمانية والعالم، من منظارٍ غربيٍّ ضيقٍ. فمن منظورٍ عالميٍّ، منطقة الشرق الأوسط العربي، بوصفها جزءاً أساسياً من "العالم الإسلامي"، ليست استثناءً مطلقاً²³. وانطلاقاً من ذلك، يركز مشروع "علمانيات متعددة" جهوده على الأطروحة الثالثة من أطروحة النظرية العلمانية التقليدية (التمييز بين الديني وغير الديني). ووفقاً لهذا المعيار تحديداً، يتم الحديث عن مدى وطبيعة وجود العلمانية في "العالم الإسلامي".

كثير من مناطق العالم الإسلامي، لفرض نمط لباسٍ معينٍ يتسق مع تأويلٍ متشددٍ للإسلام. وتشير كرمّر إلى وجود تقييدٍ لثلاث حرياتٍ، خصوصاً: حرية التبشير بالأديان المختلفة، حرية الردة، أو التحول من الدين الإسلامي إلى دينٍ آخر، وحرية التجديف أو "ازدراء الأديان"؛ وتشدد على أن حظر هذه المسائل وتقييد الحريات في خصوصها ليس ناجحاً، عموماً أو بالدرجة الأولى، عن شيوعها، وإنما عن كونها تسلط الضوء على القوة الملزمة للمعايير الدينية في المجالين العام والخاص. وهكذا، فإن "احترام الإسلام"، بوصفه "طريقة حياة"، يتضمن (غالباً) تقييد "طرق الحياة" المخالفة له أو المختلفة عنه، في المجال العام. وتضمن ذلك في القوانين والديساتير، بوصفه جزءاً من "النظام العام" الذي ينبغي احترامه وعدم المس به، أسهم في تدين المجال العام وجعله إسلامياً جداً. ويبدو غالباً أن التقييد والمنع يطالان أو ينشغلان بالإعلان عن "المعاصي" في المجال العام أكثر مما ينشغلان بحصول تلك "المعاصي"، في المجال الخاص. وتقر كرمّر بحصول تغييراتٍ أو تغييراتٍ كثيرة، في هذا الخصوص، حتى في الدول أو المجتمعات التقليدية المحافظة، كما هو الحال

الإسلام والعلمانية، بوصفها تمايزًا وتمييزًا بين الديني وغير الديني

"الإسلام ليس مجرد دينٍ لكنه طريقة حياة"، أو "هو ليس دينًا بالمعنى الغربي أو الحديث الشائع للكلمة"²⁴، فهو أوسع من ذلك المفهوم، ولا يقتصر على كونه إيمانًا أو اعتقادًا فرديًا أو شخصيًا، وتنظيمًا مؤسسيًا يمكن فصله عن بقية التنظيمات والمؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتعليمات أخلاقية عامة. هذا ما يقوله بعض الرافضين لأطروحة إمكانية انسجام الإسلام مع العلمانية، بوصفها تمييزًا و/ أو تمايزًا بين الديني وغير الديني. لكن، إذا كان الإسلام ليس دينًا بالمعنى السابق للكلمة، أو إذا كان الإسلام يتضمن الدين وغير الدين، حتى وفقًا للإسلاميين والإسلامويين القائلين مثلًا إن "الإسلام دين ودولة" ألا يعني ذلك أن الإسلام دينٌ، من جانبٍ، ولا دين، من جانبٍ آخر؟ فالقول نفسه يتضمن تمييزًا بين الدين والدولة. وانطلاقًا من ذلك، يرى مشروع "علمانيات متعددة" أنه حتى إذا سلمنا بأن مفهوم الإسلام أوسع من مفهوم الدين، فإن ذلك لا يمنع من البحث عن الدين

في الإسلام، وعن تمييزه وتمايزه عما هو مغاير للدين فيه. فالتمييز والتمايز، بين الديني وغير الديني لا يحصلان بالضرورة بين الإسلام وغيره، بل في الإسلام ذاته²⁵. لوهلةٍ أو أكثر، قد تبدو هذه الأطروحة غريبة وغير معقولة، وقد يبدو فيها فرضًا لمفاهيم غريبةٍ وغريبةٍ عن فهم المسلمين للإسلام. لهذا ينبغي التنبيه والتنبيه إلى أن إسلام المسلمين أنفسهم قد تضمن، في أحيانٍ ليست قليلة، تلك التمايزات بين الدين والإسلام - كما هو الحال في القول إن الإسلام دين ودولة - أو بين الديني والإسلامي، كما هو الحال في التمييز الشائع لدى الإسلاميين أو الإسلامويين بين "الدولة الدينية"، و"الدولة الإسلامية". يحتاج كثيرون بأن الدولة الإسلامية ليست دولةً دينيةً، بل دولة مدنيةً. ومن هنا تنبثق ضرورة التمييز وعدم المطابقة الدائمة بين مفهومي الدين والإسلام، أو بين مفهومي الإسلام والديني. فالإسلامي قد يكون غير ديني، والديني قد يكون غير إسلامي. فمفهوم الدين لا يمكن أن يكون معادلًا لمفهوم "طريقة الحياة الإسلامية"، لأنه بذلك يتلعب كل شيء ويلغى التمييز أو التمايز بينه وبين الدنيا، على سبيل المثال²⁶. وهذا

ذاته²⁹. ففي هذا البحث، يحاول جاكسون أن يجد التمايز بين الديني والعلماني، ضمن الإسلام وليس خارجه. ومع أخذه في الحسبان للنقاشات الدائرة حول معنى الشريعة والجدالات الدائرة في خصوص ما هو متم إليها أو متداخل معها وما لا ينتمي إليها أو متخارج معها، يرى جاكسون أن الديني يتمثل في الشريعة، في حين أن ما هو خارج الشريعة ومغاير لها، في الإسلام، هو ما يمكن تسميته أو وصفه بـ"العلماني". ويجب التشديد على أن ما هو خارج الشريعة، في الإسلام، يبقى إسلامياً، على الرغم من أنه، بمعنى ما، ليس دينياً. ونحن نقول، هنا، بمعنى ما، لأن جاكسون يشير إلى معنى محدد لما هو "ديني" في هذا السياق. فالديني هو ما ينضوي في عالم الشريعة، لكن يمكن الحديث عن معنى آخر للديني يتمثل في أن ما هو إسلامي هو ديني أيضاً، بمعنى أنه لا يتنافى مع الدين أو مع وجود الله.

وبطريقة ومضمونٍ مشابهيين، تتحدث غوردون كرمّر، في إحدى أوراق العمل المهمة التي نشرها المركز مؤخراً³⁰، عن "المساحة أو المنطقة المحايدة neutral space"، في أو ضمن الإسلام. وتتمثل

التمييز حاضر على سبيل المثال عند الغزالي، حيث ميّز بين: نظام الدين ونظام الدنيا، فقال إن "نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، فنظام الدين، بالمعرفة والعبادة، لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن، وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والسكن والأقوات والأمن، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية، وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة، متى يتفرغ للعلم والعمل، وهما وسيلته إلى سعادة الآخرة؟ فيأذن: إن نظام الدنيا، أعني مقادير الحاجة، شرط الدين"²⁷. وحتى موننتجمري وات الذي يرى أن "كلمة دين، في اللغة العربية، تشير إلى أسلوب حياةٍ كاملٍ يتغلغل في نسيج المجتمع كله"، يشدد، في الكتاب نفسه، على أنه لا يرى أن الاعتقاد الديني يحدد مجمل الحياة عند المسلمين، ويقر بوجود جوانب، في هذه الحياة، ذات استقلاليةٍ نسبية²⁸.

نجد هذا التمايز الجزئي والنسبي بين الدين والإسلام من جهة، والديني واللاديني في الإسلام من جهةٍ أخرى، في حديث شَرمان جاكسون عن "العلماني الإسلامي"، في بحثٍ مهمٍّ يحمل العنوان

أن العظم قد عمل على إظهار إمكانية العلمانية من داخل الخطاب الإسلامي، وليس بالتضاد أو الاختلاف معه؛ ويرى أن العظم قد أعاد صياغة الإسلام، بوصفه نظاماً مجتمعياً متميّزاً أو متميّزاً، من الناحية المفاهيمية عن الإسلام، بوصفه ديناً. وقد استخدم العظم مفهوم الإسلام للإشارة إلى كل من الدين والمجتمع العلماني في الوقت نفسه. ويرى تسيهان أنه على الرغم من أن استخدام العظم مفهوم الإسلام للإشارة إلى كل من الدين والمجتمع العلماني، في الوقت نفسه، يفضي إلى التشويش على التمييز بين الدين والعلماني، فإن تلك الإشارة، في حالة العظم، يمكن أو ينبغي أن تُقرأ على أنها إثباتٌ إسلاميٌّ للنظام العلماني، وبالتالي يمكن اعتبارها مساهمةً إسلاميةً في العلمانيات المتعددة³⁴.

وينطلق بحث محمد الماغوط، الموسوم بـ"علمانيات متعددة عابرة للوطنية: دراسة مقارنة للمجتمع الإسماعيلي العالمي"، من ملاحظاتٍ ومشاهداتٍ عينيةٍ حول الطرق التي يرسم بها الطلاب الإسماعيلية الدوليون، في معهدين للدراسات الإسلامية في لندن، الحدود بين الدين والمجالات الأخرى في حياتهم اليومية. ووفقاً لهذه

تلك المساحة فيما يسمى "منطقة العفو أو الفراغ التشريعي" أو "المسائل المتروكة" أو "المصالح المرسله"³¹، أي منطقة المباح التي تتموضع بين منطقتي الحلال والحرام. وتشير كرمَر إلى أن هذه المنطقة المحايدة، والمتميزة عن منطقتي الحلال والحرام، تتمتع بـ"الاستقلال النسبي" الذي تحدث عنه مونتجمري وات. وتستحضر كرمَر "التمييز الإسلامي" بين الثابت والمتغير، بطريقةٍ موازيةٍ ومشابهةٍ للتمييز بين الشريعة واللا-شريعة، عند جاكسون، بدون أن تكون بالضرورة مطابقةً كلياً لها.

هذا التمييز بين الديني وغير الديني، في الإسلام وضمنه، نجده أيضاً في بحثين لباحثين أساسيين في المشروع: فلوريان تسيهان³² ومحمد الماغوط³³. وكلا الباحثين يتناول فترة الحداثة أو ما بعدها في "العالم الإسلامي".

يبين تسيهان أن رفيق العظم قد استبق كتاب علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم"، من خلال تضمين خطابه الإصلاحية الإسلامي، في مقالاته المنشورة في مجلة المنار، دعوةً صريحةً إلى الفصل بين الدين والسياسة. ويشدّد تسيهان على

في تناوله لمسألة العلمانية في "العالم الإسلامي"، كرس المشروع معظم جهوده للبحث في وجود التمايزات والتمييزات، بين الديني وغير الديني، في هذا "العالم"، قبل مواجهة "الحداثة الأوروبية، بالدرجة الأولى، وأثناء هذه المواجهة وبعدها، بدون الانشغال كثيرًا بمسألة التسميات الشكلية. وقد أقر المشروع وجود جهودٍ وأبحاثٍ سابقةٍ وموازيةٍ، في هذا الخصوص، وسعى إلى الاستناد إليها ومناقشتها، والتفاعل والتكامل معها، في إنتاجه لمعارفٍ وأبحاثٍ جديدةٍ، في هذا المضمار. وإضافةً إلى إشاراتي المكثفة السابقة إلى بعض الأبحاث التي أنتجها المشروع، أو استند إليها في إنتاجه، سأقوم، فيما يلي، بتكثيف المضامين الأساسية والمهمة لأبحاثٍ أخرى من تلك التي أنتجها، أو استند إليها، هذا المشروع. ففيمًا يخص التمايز المؤسسي، بين الديني وغير الديني، في العالم الإسلامي قبل الحداثة، يشير المشروع إلى آيرا لايدوس Ira M. Lapidus على أنه من أوائل الأكاديميين الذي أظهر وجود تمايز بين السياسة والدين في التاريخ الإسلامي، منذ القرنين الثامن والتاسع الميلاديين³⁷، استنادًا إلى رؤية بعض الكتابات الإسلامية، ككتابات ابن تيمية

الملاحظات، يميل الطلاب من المجتمعات الإسلامية في إيران وطاجيكستان وسوريا إلى التمييز، تمييزًا أكثر وضوحًا، بين المجال الديني والمجال العلماني، مقارنةً بالطلاب من طائفة الخوجة المنحدرين من أصل شرق أفريقي. ومن أجل تفسير هذا التفاوت، يحلل الماغوط الظروف البيئية والأيدولوجية والاجتماعية في بلدانهم ومجتمعاتهم، باستخدام الإطار المفاهيمي والنظري لمشروع "علمانيات متعددة". ويخلص الماغوط إلى أنه في حين أن المجتمعات الإسلامية في إيران وطاجيكستان وسوريا قد استوعبت فكرة العلمانية من سياقها الوطني الأوسع، فقد طورت مجتمعات الخوجة الإسلامية شكلها الخاص من العلمانية، والذي يمكن وصفه بما أسماه توماس لوكان "العلمنة الداخلية"³⁵. ووفقًا لتلك العلمنة، يكون الدين أشبه بـ"مظلة شاملة يتم تنظيم معظم مجالات الحياة الاجتماعية تحتها، ومع ذلك فإن مضامين المنطق والعقلانية الداخلية لهذه المجالات الفردية تكون قائمة بذاتها ومستقلة، إلى حدٍ كبيرٍ، عن أي مقتضيات أو إزاماتٍ دينيةٍ محددة"³⁶.

الذي رأى أن أمة الإسلام الحقيقية تتمثل في علماء الدين، في حين أن نظام الخلافة ليس مسلمًا من حيث الماهية، وإنما هو مسلمٌ بفضل دعمه لدين المسلمين وجماعتهم الدينية³⁸. وقد استند إلى مثل هذا التمايز، بين العلماء والنخبة السياسية الحاكمة، باحثون كثرون، مثل محمد قاسم زمان³⁹، ونيجوين يافاري، التي تحدثت عن "علمانية أولية incipient secularism"، وأشارت، مع ديورا تور⁴⁰ وشتيغان ليدر⁴¹، إلى التمايز الذي حصل لاحقًا بين سلطة الخلفاء، ذات البعد الديني، وسلطة السلاطين، الخالية من هذا البعد⁴²؛ ومريم كونكلر التي بينت إمكانية النظر إلى تشعب النظام القانوني في أوائل العصر العباسي إلى محاكم شرعية ومحاكم/ ديوان المظالم، على أنه ترسيخٌ لعوامل منفصلة من الدين والدولة، حيث خلقت فصلاً بين "الديني" وغير الديني. فقد اعترفت المحاكم ضمناً بمصدر للقانون خارج القرآن والسنة، ونصّت على تطبيقٍ محدودٍ للشريعة الدينية⁴³. وفي الاتجاه ذاته، رأت غوردون كرمّر أنه إذا استثنينا فترة قيادة الرسول الكارزمية للأمة الإسلامية الناشئة، "لم يحصل في التاريخ الإسلامي، مطلقاً، انصهارٌ بين الدين والدولة في المجتمعات الإسلامية"⁴⁴. وشددت كرمّر على أن الصلة بين الدين والسياسة في "المجتمعات الإسلامية" لم تكن تختلف اختلافاً جذرياً عن تلك الصلة في "أوروبا المسيحية" المعاصرة لها⁴⁵. فعلى الرغم من محاولة الخلفاء فرض هيمنتهم على الدين، فلم يصبحوا المتحكمين بالأمر، بحيث تكون كلتهم هي الحاسمة في تحديد مضمون الفتوى وتقرير صحة أو عدم صحة أي فتوى أو رأيٍ دينيٍّ. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن دولة الخلافة لم تتحول إلى دولةٍ دينيةٍ، أي دولة يحكمها رجال الدين. فعلى الرغم من البعد الديني للخلافة، والمكانة الرئيسة للشريعة معيارياً، كان هناك تمايزٌ بين رجال الدين ورجال السياسة. وتؤكد كرمّر أن الحكومات العربية التي نشأت بعد سيرورة العلمنة والتحديث، في العالم العربي الإسلامي، كانت دائماً حكومات علمانية، بمعنى أنها لم تدع مطلقاً امتلاكها سلطة دينية من خلال تفويضٍ إلهيٍّ أو دينيٍّ ما. وتستثني كرمّر المغرب (وربما ينبغي استثناء الأردن أيضاً)، لأن الملك المغربي بقوله إنه ينحدر من سلالة الرسول محمد، وقدرته على منح

الذي رأى أن أمة الإسلام الحقيقية تتمثل في علماء الدين، في حين أن نظام الخلافة ليس مسلمًا من حيث الماهية، وإنما هو مسلمٌ بفضل دعمه لدين المسلمين وجماعتهم الدينية³⁸. وقد استند إلى مثل هذا التمايز، بين العلماء والنخبة السياسية الحاكمة، باحثون كثرون، مثل محمد قاسم زمان³⁹، ونيجوين يافاري، التي تحدثت عن "علمانية أولية incipient secularism"، وأشارت، مع ديورا تور⁴⁰ وشتيغان ليدر⁴¹، إلى التمايز الذي حصل لاحقًا بين سلطة الخلفاء، ذات البعد الديني، وسلطة السلاطين، الخالية من هذا البعد⁴²؛ ومريم كونكلر التي بينت إمكانية النظر إلى تشعب النظام القانوني في أوائل العصر العباسي إلى محاكم شرعية ومحاكم/ ديوان المظالم، على أنه ترسيخٌ لعوامل منفصلة من الدين والدولة، حيث خلقت فصلاً بين "الديني" وغير الديني. فقد اعترفت المحاكم ضمناً بمصدر للقانون خارج القرآن والسنة، ونصّت على تطبيقٍ محدودٍ للشريعة الدينية⁴³. وفي الاتجاه ذاته، رأت غوردون كرمّر أنه إذا استثنينا فترة قيادة الرسول الكارزمية للأمة الإسلامية الناشئة، "لم يحصل في التاريخ الإسلامي، مطلقاً، انصهارٌ بين

مفهوم الأدب ذاته، وأشار إلى غنى هذا المفهوم والأنواع والتفرعات الكثيرة التي تنضوي تحته، من خلال الإشارة مثلاً إلى العدد الكبير النصوص "الإسلامية" التي عُنوانت أو ضُمَّنت كلمة الأدب في عناوينها الرئيسية أو الفرعية: "أدب الدنيا والدين"، و"أدب الذات" و"أدب الجماعة"، وأدب الأكل والنكاح والسفر والكسب والمعاش إلخ، و"أدب الملك"، و"الأدب السلطانية"، و"أدب أتباع الأئمة"، و"الأدب الكبير"، و"الأدب الصغير"، و"الأدب العصرية"... إلخ. ويخلص سلفاتوري إلى القول: "يوفر الأدب مظلة سردية ومعيارية لشبكة منتشرة من المفاهيم والممارسات والمؤسسات، التي تم تحديدها على أنها حاملة محتملة لروح العلمانية للتمييز في تاريخ ما قبل الاستعمار الإسلامي"⁵⁰. ويسمي سلفاتوري هذه العلمانية "مدنية علمانية"⁵¹.

في مناقشة نقدية لإنكار شهاب أحمد، المشار إليه سابقاً، إمكانية وجود تمييز بين الديني والعلماني في الفكر الإسلامي، يرى روشين عباسي أنه "من المرجح بالطبع أن المسلمين قبل الحداثة لم يكن لديهم المفاهيم الأوروبية الحديثة لـ"الديني" و"العلماني"، لكن لا يترتب على ذلك بالضرورة أنهم لم

"البركة"، يمتلك سلطةً دينيةً في المغرب على الأقل⁴⁶.

وفي خصوص التمييز المعرفي بين الديني وغير الديني، في العالم الإسلامي قبل الحداثة، يرى أرماندو سالفاتوري⁴⁷ أن التمييز بين الأدب⁴⁸ والشريعة أو الأحاديث النبوية هو "تمييزٌ ناعمٌ" *soft distinction* بين ما هو ديني وما هو غير ديني، ويعده "أم كل التمييزات"⁴⁹. ويتبع سلفاتوري ظهور مفهوم الأدب وتمييزه أو تمايزه المذكور، منذ نشوء "الحضارة الإسلامية"، حتى العصر الحديث، وتحولاته اللاحقة تحت تأثير الحداثة الاستعمارية الأوروبية. ويتمثل هذا التمييز الناعم، مثلاً وخصوصاً، في التمايز بين الأدب بوصفه مؤشراً للتقليد الأخلاقي وأدبي، والأحكام المعيارية التي تغطيها الشريعة عموماً، وتلك التي تستند إلى الأحاديث النبوية، خصوصاً. ويبدو هذا التمايز أو التمييز، الناعم والمرن، واضحاً، إذا أخذنا في الحسبان أن الكلمة ليست قرآنية، وأن مفهوم الأدب يعتمد على مصادر معرفة غير النبوية، وبهذا المعنى، غير الدينية، أو غير الإلهية. ولم يقتصر سلفاتوري على إظهار التمايز بين الأدب والشريعة أو الحديث فحسب، بل قام أيضاً بإظهار التمايز ضمن

ملاحظات ختامية

"المشروع ذو نهايةٍ مفتوحة" ⁵⁴، هذا ما شدد عليه القائمون على المشروع منذ البداية، حيث رأوا وجوب "عدم الاقتصار على النماذج ووجهات النظر التي تم إعدادها مسبقاً". فالفرضيات والافتراضات التي انطلق منها البحث، وعمل على مناقشة مدى معقوليتها وموضوعيتها، كانت نقطة انطلاقٍ لنتيجة لم تكن واضحة المعالم مسبقاً، وينبغي أن تكون خاضعةً لعملية مراجعة نقدية مستمرة. ولعل أهم ما كان هذا البحث يهدف إلى تحقيقه لا يكمن في إبراز المعارف المهمة التي أنتجها هذا المشروع (فقط)، بل في إمكانية مناقشتها والتفاعل الإيجابي معها و(إعادة) البناء عليها (أيضاً). ويمكن القول إن هذا الهدف هو أحد أهم أهداف المشروع نفسه. فكما بيننا، المشروع يهدف إلى سد ثغراتٍ موجودة، لكنه لا يدعي قيامه بسد كل الثغرات وإغلاقها وحسم كل الأسئلة. ولعل أهم المعارف التي قدمها المشروع، والتي تستحق الاستناد عليها، تتمثل في الشبكة والتمييزات المفاهيمية التي قدمها المشروع وتأسس عليها.

يطوروا تصنيفاً مشابهاً خاصاً بهم ⁵². وفي النص نفسه، بين عباسي، كما هو واضح في عنوان النص، أن التصنيف الخاص بالمسلمين والمشابه لتصنيف "ديني-علماني" يتمثل، مثلاً وخصوصاً، في التمييز بين الدين والدينا، أو الديني والدينيوي، بدون أن يكون هناك تضاداً أو إقصاءً بين طرفي هذه الثنائية. فالدين (كان) يرتبط غالباً بالقانون الإلهي والعبادة والثواب والفضيلة وبالحياة الآخرة والله. أما الدينيوي بوصفه ما هو خارج نطاق الدين، فقد كانت له علاقة بالإدراك الحسي والجسدي والعقلي والظاهري وكل الأمور الحياتية (مثل الطعام والجنس) التي لا تُعد وظيفتها الأساسية دينيةً. وانطلاقاً من مقولة أو حديث "أنتم أعلم بشؤون دنياكم"، على سبيل المثال، يحتاج عباسي أنه كان هناك تحديداً لنطاق السلطة النبوية، وأن هذا التحديد قد خدم غرض تأكيد عصمة النبي في مسائل الدين، في حين أن الأنشطة الدنيوية، مثل الزراعة ومسائل المعيشة الأخرى، والعلوم غير الدينية، كالطب والرياضيات، يجب أن تُترك للخبراء في المجالات ذات الصلة ⁵³.

إليها والبناء عليها، لا ينكر ضرورة التدقيق في هذه المفاهيم والتميزات، ولا ينفي الحاجة إلى التفكير في (إحداث) تمييزاتٍ أخرى يبدو أن المشروع يفتقر إليها، حتى الآن، في دراسته للإسلام والعالم الإسلامي خصوصاً. فعلى سبيل المثال، لا يتضمن المشروع تمييزاً بين مفاهيم الدين والديانة والتدين. وعلى الرغم من أن المشروع يتحدث عن الإسلام بوصفه ديناً، أو عن الدين في الإسلام، إلا أنه يبدو أنه يتحدث، غالباً على الأقل، عن التدين، أي عن فهم المسلمين وممارستهم لذلك الإسلام. فنادراً جداً استناد أبحاث المشروع إلى القرآن أو الأحاديث النبوية، وهما النصان الأساسيان في الإسلام. كما لا يأخذ المشروع في الحسبان وجود محاولاتٍ في العالم الإسلامي للتمييز ليس بين الدين والتدين فحسب، بل بين هذين المفهومين ومفهوم الديانة أيضاً. ولهذه التمييزات أهمية معرفية ومنهجية وسياسية كبيرة. فمن الناحية الهيرمينوطيقية، ثمة ضرورة للتمييز بين النص وتأويلاته وعدم المطابقة بينهما، وإفساح المجال لتعدد هذه التأويلات، بحيث يتم الحديث عن إسلامات، لا عن إسلام، حين يتم الحديث عن تدين المسلمين أو فهمهم للنصوص

ربما كان التمييز أو إظهار التمايز بين مفهومي الدين والإسلام من أبرز النتائج التي توصل إليها المشروع والتي تستحق الانتباه إليها والتفكير النقدي. وتكمن أهمية هذا التمييز أو التمايز في كونه، من ناحية أولى، ليس غريباً عن العالم الإسلامي، فهو موجودٌ صراحةً أو ضمناً في الفكر الإسلامي ذاته. ومن ناحية ثانية، يبين هذا التمييز اختلاف الإسلام عن عددٍ من الأديان الأخرى من جهة، وكونه ديناً مثل غيره من الأديان الأخرى من جهةٍ أخرى. فهذا التمييز يحترم خصوصية الإسلام، ولا يستند إلى مفاهيم غريبة عنه في فهمه، بدون أن يجعل منه استثناءً لا يقبل المقارنة مع غيره من الأديان. ومن ناحيةٍ ثالثة، يتيح هذا التمييز توسيع آفاق النقاشات المعرفية حول العلاقة بين العلمانية والإسلام، بحيث لم تعد العلمانية مسألة غريبة عن الإسلام أو خارجةً بالضرورة عنه. فقد أظهر المشروع وجود إمكانيةٍ ومعقوليةٍ كبيرتين للبحث عن العلاقة بين الدين والعلمانية ضمن الإسلام نفسه، وليس خارجه (فقط).

التشديد على القيمة المعرفية والمنهجية للشبكة والتمييزات المفاهيمية لمشروع "علمانيات متعددة"، وعلى إمكانية الاستناد

الدينية. ويتيح التمييز بين المفاهيم المذكورة الثلاثة نقل تنويع الإجابات الممكنة عن أسئلة مثل: "هل ينسجم الإسلام مع الحداثة أو التنوير أو الديمقراطية أو العلمانية إلخ". وهذه الأسئلة والإجابات ذات أبعاد معرفية وسياسية وأيديولوجية واضحة غالباً.

ومن النقاط الأساسية في المشروع التي تستحق التفكير والنقاش الموسعين والمعمقين، مسألة المنظور الثنائي الذي يتبناه المشروع في رؤيته للعلمانية والدين وللمسائل المتصلة بهما. فالمشروع يشدد ويصر على أن التمايزات والتمييزات التي يناقشها ويبحث عنها ذات طبيعة ثنائية فقط؛ ومن أبرز هذه الثنائيات، ثنائية "ديني، غير ديني / علماني". ولا شك أن هذا المنظور الثنائي مهمٌ ومفيدٌ معرفياً ومنهجياً. وآمل أن هذا البحث قد أظهر مدى أهميته وفائدته، من خلال عرض الثمار المعرفية التي أنتجها المشروع. لكن لهذا المنظور الثنائي حدودٌ تفضي، في أحيانٍ ليست قليلة، إلى قبوله الموضوعات المبحوث أو قسره، في رؤية معرفية ضيقة لا تتناسب معه (تناسباً كاملاً). ويمكن المحاججة بأن تناول المشروع للإسلام و"العالم الإسلامي"

خصوصاً، قد أظهر محدودية المنظور الثنائي، إضافةً إلى إظهاره أهمية هذا المنظور وفائدته المعرفية والمنهجية. فما يسمى، من منظورٍ ما، غير ديني، كالمباح والأدب، مقابل الشريعة أو الحديث، والمعاملات مقابل العبادات، مثلاً، هو ديني أيضاً، من منظورٍ آخر. ولهذا يصعب وصف هذه المنطقة من منظور التقابل بين مفهومين متخارجين، ينفي أحدهما الآخر (ديني، غير ديني / علماني) بأنها دينية (فقط) أو غير دينية (فقط). ومفهوم "المباح" هو جزءٌ من تصنيفٍ ثلاثيٍّ يشمل مفهومَي الحلال والحرام أيضاً. ولا تستطيع المقاربة الثنائية التعامل مع مثل هذه التصنيفات الثلاثية. صحيحٌ أن المشروع يشدد على أن الثنائيات التي تتأسس عليها مفاهيمه التحليلية ليست مثنوياتٍ يقصي كل طرفٍ منها وفيها الآخر، لكن ثمة بعدٌ مثنويٌّ في كل ثنائيةٍ من هذا النوع، خصوصاً عندما يتخذ أحد طرفي الثنائية صياغةً تنفي الطرف أو المفهوم الآخر (غير ديني)، وخصوصاً أيضاً عندما يكون هناك بعدٌ معياريٌّ "محايت" لتلك الأطراف أو المفاهيم. كما أن الاقتصار على المقاربة الثنائية قد يعزز المقاربة المثنوية السائدة في النقاشات الأيديولوجية السائدة في "العالم

أخيراً ينبغي التشديد على أن هذا البحث لم يغطّ إلا بعض أفكار مشروع "علمانيات متعددة"، ولم يقدّم حتى بالإشارة إلى عددٍ كبيرٍ من باحثات المشروع وباحثيه والأبحاث والأفكار المهمة التي قاموا بمناقشتها وإنتاجها. وبغرض التكتيف والاختصار، وعرض أكبر قدرٍ ممكنٍ من الأفكار، امتنع هذا البحث عمومًا عن (الاستفاضة في) تقديم مناقشةٍ نقديةٍ لكثيرٍ من الإشكاليات المبحوثة. وآمل أن أسهم، مع غيري، في تدارك هذا الأمر، مستقبلاً، وأن يكون العرض المكثف الذي تضمنه هذا البحث لبعض أفكار المشروع مقدمةً لبحوثٍ مستقبليةٍ أخرى تتأسس على المشروع، وتتفاعل معه تفاعلاً معرفياً ونقدياً وإيجابياً.

العربي الإسلامي" في هذا الخصوص، ويمنع إمكانية إقامة الجدل أو التركيب والتفاعل البناء، معرفياً وأيديولوجياً، بين طرفيها. وربما أمكن التفكير في المقاربة الثنائية على أنها مجرد خطوة، بالغة الأهمية بلا شك، في سيرورة معرفية جدلية. ولا نقصد بالجدل هنا الجدل السلبي على طريقة أدورنو ودريدا، بل الجدل الإيجابي الذي يفضي التناقض بين طرفيه إلى تركيبٍ يتجاوزهما، بالمعنى الهيجلي للكلمة، لكن بدون أن يكون هناك تركيبٌ وشاملٌ ومطلقٌ، كما هو حال الصيغة الهيجلية للجدل. ويمكن النظر، على سبيل المثال، إلى مفهوم "(الدولة) المدنية" على أنه تركيبٌ من مفهومي "(الدولة) العلمانية" و"(الدولة) الدينية"، ومغايرٌ ومتجاوزٌ لكليهما في الوقت نفسه.

الهوامش

8. Gerhard Bowering, "Introduction," in *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, ed. Gerhard Bowering (Princeton: Princeton University Press, 2013), viii.
9. Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 255.
10. Montgomery Watt, *What is Islam?*, 2nd ed. (London: Longman, 1979), 3.
11. John Esposito, "Introduction: Islam and secularism in the twenty-first century," 1-12 in *Islam and Secularism in the Middle East*, eds. John L. Esposito and Azzam Tamimi (London: Hurst & Company, 2000), 11.
12. Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 1964), 75.
13. Ibid., 79.
14. Ibid., 75-108.
15. طلال أسد، تشكلات العلماني في المسيحية والحداثة والإسلام، ترجمة محمد العربي (بيروت: جداول، 2017)، ص 15-32.
16. طلال أسد، جينالوجيا الدين: الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ترجمة وتقديم محمد عصفور، مراجعة مشير عون (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2017)، ص 53.
1. Monika Wohlrab-Sahr, "Multiple secularities and their normativity as an empirical subject," *Immanent Frame*, 13 December 2011.
2. Christoph Kleine, and Monika Wohlrab-Sahr, "Research Programme of the HCAS 'Multiple Secularities - Beyond the West, Beyond Modernities,'" *Working Paper Series of the HCAS "Multiple Secularities - Beyond the West, Beyond Modernities"* 1 (Leipzig: Leipzig University, 2016), 5.
3. Dietrich Jung, *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere: A Genealogy of the Modern Essentialist Image of Islam* (Sheffield/Oakville: Equinox Publishing, 2011).
4. Dan Diner, *Lost in the Sacred: Why the Muslim World Stood Still* (Princeton: Princeton University Press, 2009).
5. Bernard Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, (London: Phoenix, 2002).
- برنارد لويس، أين الخطأ؟ التأثير الغربي واستجابة المسلمين، ترجمة محمد عناني، دراسة وتقديم رؤوف عباس (القاهرة: سطور، 2003).
6. Diner, 9.
7. Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Second Edition, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 1.

ويميز ماركوس دريسلر وسلفاتورى أرماندو ومونيكا فورلراب سار بين المفهومين العربي واللاتيني للدين بالقول: "الكلمة الإسلامية الرئيسة "دين" -التي تُعدّ عادةً أقرب معادل لكلمة "دين" religion- هي بالتأكيد أكثر تعقيداً وأقل تنظيمًا، من الناحية الوظيفية، من نظيرتها اللاتينية. ففي حين أن [الكلمة اللاتينية] religio تشير إلى رابطة وظيفية بين البشر والآلهة مفيدة لرفاهية الدولة، يشير [الكلمة العربية] الدين إلى العلاقة الشخصية بين الإنسان والله، وإلى التوتر الأخلاقي البناء المحتمل الناشئ عن ذلك. ويشمل الدين أيضًا طبقات أخرى من الدلالة: إحداها تشير إلى الطريق الصحيح للوصول إلى الله (وهو معنى قريب من الشريعة) ، بينما يمتد المعنى الآخر ليشمل يوم الحكم [القيامة]، كما في المفهوم القرآني ليوم الدين، من القيامة/ الحكم. وينعكس هذا المعنى الأخير في العلاقة المقابلة بين حكم الله وحكم الإنسان".

Markus Drefler, Armando Salvatore, and Monika Wohlrab-Sahr, "Islamicate Secularities: New Perspectives on a Contested Concept," in *Islamicate Secularities in Past and Present*, eds. Markus Drefler, Armando Salvatore, and Monika Wohlrab-Sahr, *Special Issue of Historical Social Research* 44, n. 3 (2019), 9-10.

17. Humeira Iqtidar, "The Islamic secular: Comments," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 34, no. 2 (2017): 56-58.
18. Drefler, "Modes," 3.
19. Kleine, and Wohlrab-Sahr, "Research Programme," 5, 17.
20. Ibid., 6.
21. Gudrun Krämer, "Secularity Contested: Religion, Identity and the Public Order in the Arab Middle East," in *Multiple Secularities Beyond the West: Religion and Modernity in the Global Age*, eds., Marian Burchardt, Monika Wohlrab-Sahr, and Matthias Middell, (Boston: De Gruyter, 2015), 133.
22. Monika Wohlrab-Sahr, and Marian Burchardt, "Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities," *Comparative Sociology* 11, n. 6 (2012), 879.
23. Krämer, "Secularity," 121.
24. في دراسة صدرت حديثًا، يجايج روشين عباسي أنه، قبل زمن الحداثة الغربية واحتكاك أو اصطدام المسلمين بتلك الحداثة، كان لدى المسلمين، في العصر الوسيط، مفهومٌ للدين قريبٌ من المفهوم الحديث أو "الغربي" للدين.
- Rushain Abbasi, "Islam and the Invention of Religion: A Study of Medieval Muslim Discourses on Dīn," *Studia Islamica* 116 (2021): 1-106.

- المقاربات المعاصرة، لدرجة تجعل منطقة الفراغ "ممتلئة عن بكرة أبيها".
32. Florian Zemmin, "Validating Secularity in Islam: The Sociological Perspective of the Muslim Intellectual Rafiq al-'Azm (1865-1925)," in *Islamicate Secularities in Past and Present*, 74-100.
33. Mohammad Magout, "Transnationalizing Multiple Secularities: A Comparative Study of the Global Isma'ili Community," *Historical Social Research* 44: (3), 2019, 150-79.
34. Zemmin, "Validating".
35. Magout, 152.
36. Ibid., 175-176.
37. Ira M. Lapidus, "The separation of state and religion in the development of early Islamic society," *International Journal of Middle East Studies* 6, no. 4 (1975): 363-85; "The golden age: The political concepts of Islam," *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 524, (1992): 13-25; "State and religion in Islamic societies," *Past & Present* 151 (1996): 3-27.
38. Lapidus, "The separation," 365.
39. Muhammad Q. Zaman, "Ulama," in *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, 574-579.
40. Deborah G. Tor, "Sultan," in *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, 532-534.
25. Christoph Kleine, and Monika Wohlrab-Sahr, "Historicizing Secularity: A Proposal for Comparative Research from a Global Perspective," *Comparative Sociology* 20, (2021), 303.
26. Gudrun Krämer, "Religion, Culture, and the Secular: The Case of Islam," *Working Paper Series of the Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences (CASHSS) "Multiple Secularities - Beyond the West, Beyond Modernities,"* no. 23, (Leipzig: Leipzig University, 2021), 32.
27. - أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق عادل العوا (بيروت: دار الأمانة، 1969)، ص 214.
28. Watt, 4.
29. Sherman Jackson, "The Islamic secular," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 34, no. 2 (2017): 1-31.
30. Krämer, "Religion," 74.
31. هناك نصوصٌ عديدةٌ عن "منطقة العفو أو الفراغ"، ومن أحدثها وأشملها وأهمها: حيدر حب الله، شمول الشريعة: بحوث في مديات المرجعية القانونية بين العقل والوحي (بيروت: دار روافد، 2018). وللاطلاع على منظور ديني/ شيعي ومقارن لهذه المنطقة، لدى السنة والشيعية، انظر: فلاح عبد الحسن هاشم الدوخي، "منطقة الفراغ التشريعي: دراسة مقارنة لأهم العناصر المرنة في الشريعة الإسلامية" (قم: مركز المصطفى، 1437 هـ). ويمكن المحاججة بأنه ليس نادرًا أن يتم تقييد تلك المصالح تقييدًا مفرطًا في بعض

المعرفة التي وُضعت في ممارسة نموذجية، كأخلاق جيدة وسلوك سليم، وتضع أمثلة لكيفية عيش حياة من الاستقامة الأخلاقية والكياسة المصقولة، وإرضاء الله، وأعين الإنسان. بتعبير أدق، فإن الأدب ما قبل الحديث، بصيغة المفرد والجمع (الآداب، قواعد الأدب)، يرمز إلى الجهود المبذولة لتنمية وممارسة سلوك مناسب لدور أو مكان معين، سواء كان ذلك كقاضٍ أو أميرٍ أو طبيبٍ أو حرفيٍّ أو عاشقٍ أو صوفيٍّ، Krämer, "Religion," 56-57 .

49. Armando Salvatore, "The Islamicate Adab Tradition vs. the Islamic Shari'a, from Pre-Colonial to Colonial," *Working Paper Series of the HCAS "Multiple Secularities - Beyond the West, Beyond Modernities,"* no. 3, (Leipzig: Leipzig University, 2018), 7.
50. Salvatore, "Secularity," 38.
51. Salvatore, "The Islamicate Adab Tradition," 14, 17.
52. Rushain Abbasi, "Did Premodern Muslims Distinguish the Religious and Secular? The Dīn - Dunyā Binary in Medieval Islamic Thought," *Journal of Islamic Studies* 31, no. 2 (2020): 188.
53. Kleine, and Wohlrab-Sahr, "Historicizing," 305-306.
54. Kleine, and Wohlrab-Sahr, "Research Programme," 19.

41. Stefan Leder, "Sultanic Rule in the Mirror of Medieval Political Literature," in *Global Medieval: Mirrors for princes revisited*, eds., Nequín Yavari and Regula Forster, (Harvard: Harvard University Press, 2015), 94-111.
42. Nequín Yavari, *Advice for the Sultan: Prophetic voices and secular politics in medieval Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2014); "The Political Regard in Medieval Islamic Thought," in *Islamicate Secularities in Past and Present*, 52-73.
43. Mirjam Künkler, "Theocracy," in *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, 574-9.
44. Krämer, "Secularity," 125.
45. Ibid., 126.
46. Ibid.
47. Armando Salvatore, "Secularity through a 'Soft Distinction' in the Islamic Ecumene? Adab as a Counterpoint to Shari'a," *Historical Social Research* 44, no. 3 (2019), 35-51.

48. تعرف كَرَمَر الأَدب بالتالي: "الأدب هو أحد أركان الثقافة الإسلامية، وهو وثيق الصلة هنا بشكل خاص، لأنه يلفت الانتباه إلى الفروق الدقيقة بين الثقافة والدين التي كانت موجودة قبل ظهور الحداثة، والتي أُعيد تشكيلها على أنها علمانية في الأساس، في القرن التاسع عشر. باختصار، الأدب هو



بحوث ودراسات

- أزمات لبنان: أسبابها وتداعياتها على مستقبل لبنان
158 في ضوء تكوين حكومة نجيب ميقاتي الحالية
مصطفى عثمان الأمين
- 183 الرواية والدراية والحكاية
عبد السلام ولد يحيى

أزمات لبنان: أسبابها وتداعياتها على مستقبل لبنان في ضوء تكوين حكومة نجيب ميقاتي الحالية

مصطفى عثمان الأمين*

المقدمة

يستعرض هذا البحث أهم الأزمات التي واجهت لبنان منذ استقلاله عام 1947م وحتى الأزمة الحالية، ويدرس الاتفاقيات والمصالحات التي تمت وأسباب فشلها في إيجاد حل دائم لأزمات لبنان. يقوم البحث بتوصيف الأزمة الحالية التي قادت لتكوين حكومة رئيس الوزراء الحالي نجيب ميقاتي في سبتمبر 2021م، وإلى أي مدى يمكن لهذه الحكومة أن تشكل بداية لإنهاء أزمات لبنان، وذلك من خلال استعراض أطراف الأزمة الحالية ومدى استعدادها وقدرتها على المساهمة في إنهاء هذه الأزمات المتكررة، مع دراسة معمقة للبيئة السياسية الإقليمية والدولية التي تتحرك فيها الأزمة وانعكاساتها عليها. تستشرف الدراسة المستقبل لهذه الأزمات من حيث استمرارها أو انحسارها ومدى تأثيرها وتهديدها لبنية الدولة اللبنانية. يقوم البحث على فرضية أن أزمات لبنان تمس جوهر أسس تكوين الدولة الحديثة وهي أزمات متجذرة داخلياً في المجتمع اللبناني ومرتبطة بمصالح إقليمية ودولية،

* أستاذ مادة الإسلام والشؤون الدولية، جامعة حمد بن خليفة - قطر.

وأن الاتفاقيات التي تمت فشلت لأنها لم تعالج جذور المشكلة، وهي نظام المحاصصة الطائفية الذي يسيطر على كامل الأجهزة اللبنانية، وما لم يتم ذلك ضمن عملية إصلاح شاملة فإن الأزمات مرشحة بالاستمرار وتهديد وجود الدولة اللبنانية.

مشكلة البحث

1. ما أهم الاتفاقيات التي تم التوصل إليها عقب كل أزمة، وما أسباب فشلها في إيجاد حل دائم للأزمة؟
2. ما العوامل التي تساعد على تكرار هذه الأزمات؟
3. هل تختلف الطائفية في لبنان عن تلك الموجودة في دول العالم؟
4. من هم أطراف الأزمة اللبنانية الحالية؟
5. ما القوى الإقليمية والدولية التي تتدخل في الشأن اللبناني وما طبيعة هذه التدخلات وارتباطها بالتركيبة الطائفية في لبنان؟
6. ما مستقبل الأوضاع في لبنان في ضوء تشكيل الحكومة الحالية برئاسة نجيب ميقاتي ومدى قدرتها لإجراء إصلاحات حقيقية تنهي أزمات لبنان المتكررة؟

تهدف الدراسة إلى:

1. دراسة الأزمات الرئيسية التي حدثت في لبنان منذ الاستقلال والاتفاقيات والمصالحات التي تمت وأسباب فشلها في وضع حد لهذه الأزمات.
2. معرفة أهم الأسباب التي تكمن وراء هذه الأزمات.
3. توصيف الأزمة الحالية وأبعادها المختلفة والفاعلين فيها داخل وخارج لبنان.
4. قراءة مستقبل الأوضاع الأمنية والسياسية والاقتصادية للبنان في ضوء تكوين حكومة نجيب ميقاتي ومدى قدرتها على إحداث إصلاحات حقيقية تنهي أزمات لبنان المزممة والمتجددة.

يحاول البحث من خلال قراءة نوعية في التحليل والتوصيف واستخدام المنهج الاستقرائي التاريخي والمنهج المقارن، بغرض تحليل ونقد المادة العلمية التي تم جمعها بعد تصنيفها إلى مجموعات تحت عناوين فرعية.

المبحث الأول: الخلفية التاريخية للأزمة منذ استقلال لبنان 1947م وحتى الأزمة الحالية

سياسة المحاصصة الطائفية في لبنان تعود إلى ما قبل الاستقلال منذ زمن الدولة العثمانية واستمر هذا الوضع فترة الانتداب الفرنسي على لبنان (1919 - 1943)¹.

حرصت فرنسا أثناء انتدابها لسوريا ولبنان على تقنين الطائفية والطوائف وتنظيمها ضمن الهيئات الإدارية والسياسية في الحكومة اللبنانية، من خلال إصدارها للوائح وقرارات تعزز من تقاسم السلطة على أساس الولاءات الطائفية وعلى حساب الهوية الوطنية². ويرى الدكتور عبد الرؤوف سنو، عميد كلية التربية بالجامعة اللبنانية، أن المسيحيين استطاعوا توطيد نفوذهم في السلطة خلال هذه الفترة، في حين انشغل المسلمون بقضية الوحدة مع سوريا وعدم بلورة دور لهم في الحياة السياسية، حيث تم تخصيص رئاسة الجمهورية إلى الطائفة المسيحية على الرغم من أنه إجراء غير قانوني بحكم أن دستور 1926م لم يحدد الانتماء الطائفي للرئيس³. أضيف إلى ذلك أن المسيحيين وجدوا فرصة مبكرة في الجامعات والمدارس الفرنسية؛ مما جعلهم في ذلك الوقت الأكثر تأهيلاً لتولي الوظائف القيادية العليا في الجيش وفي رئاسة الجمهورية.

منذ استقلال لبنان كان واضحاً أن الميثاق الوطني الذي وُقِع عام 1943م كان قائماً على أساس طائفي، حيث قسم لبنان إلى طائفتين (إسلامية ومسيحية)، وقسّمت كل طائفة إلى طوائف فرعية، حيث وصل عدد الطوائف المعترف بها حسب الميثاق الوطني أو الدستور إلى 17 طائفة. دخلت هذه التقسيمات الطائفية في عملية توزيع الحقوق الاجتماعية والسياسية، وامتدت للنظام السياسي وتحولت إلى حركات سياسية وأحزاب. ينتمي أفراد معظم الأحزاب السياسية في لبنان إلى طائفة معينة، وتمثلت هذه الطوائف الآن بقوى سياسية وأحزاب سياسية.

الميثاق الوطني الذي وُقِّع عام 1943م والذي على أساسه قام استقلال لبنان كان نتاج توفيق بين رؤيتين، حيث تنازل المسيحيون عن كون لبنان ذا وجه أوروبي، وتنازل المسلمون عن كون لبنان يجب أن يكون جزءاً لا يتجزأ من مشروع سوريا الكبرى⁴. على الرغم من أن الميثاق الوطني لم ينص نصّاً صريحاً على توزيعات طائفية إلا أنه مع توقيع الميثاق حدثت تفاهات بين الأطراف المختلفة جعلت رئاسة الجمهورية للمسيحيين، رئاسة الوزراء للطائفة السنية، رئاسة المجلس النيابي للطائفة الشيعية، وكانت هذه التفاهات من أهم الأسباب التي مكنت للتقسيم الطائفي في مناصب الدولة المختلة وساعدت على تهميش الهوية الوطنية اللبنانية. جاءت اتفاقية القاهرة عام 1969م لتضيف بعداً آخر للطائفية في لبنان بإيجاد شرعية للقوات الفلسطينية المسلحة داخل لبنان⁵.

أدى نظام الحكم الطائفي في لبنان إلى شلل في عملية صنع القرار، وحدثت تراكمات وأحقاد بين الطوائف تفجرت في حرب دموية عام 1975م، واستمرت لمدة 15 عاماً، وانتهت باتفاق الطائف في المملكة العربية السعودية 1989م. أدخل اتفاق الطائف بعض التعديلات، مثل تقليص صلاحيات رئيس الجمهورية، وإقرار مبدأ المناصفة بين المسلمين والمسيحيين في الأجهزة التنفيذية، وضمان مشاركة جميع الطوائف في الحكم في صيغة توفيقية بغض النظر عن القلة والكثرة⁶. إلا أن اتفاق الطائف لم يمس جوهر النظام الطائفي، بل إن البعض ذهب إلى أنه عمل على توطيده أكثر من إلغاءه⁷.

استمرت الأزمات الطائفية في لبنان بعد اتفاق الطائف، حيث تميزت العلاقة بين الطوائف بالشك والريبة وليس التعاون والتسامح، وظهر ذلك جلياً في الفشل في معالجة الأزمة الوطنية التي حدثت عام 2005م في أعقاب اغتيال رئيس الوزراء السابق رفيق الحريري⁸.

عجزت المحاصصة الطائفية في الحفاظ على التوافق الذي يرضي جميع الأطراف اللبنانية، فبعد انتهاء فترة رئاسة العماد إميل لحود في عام 2007م فشلت الأطراف اللبنانية في أن تتوافق على رئيس جديد أو تمدد للعماد إميل لحود حتى يتم اختيار خلف له⁹.

في هذه الفترة ابتعثتني الجامعة العربية للمساعدة في إيجاد حل لمشكلة اختيار رئيس جديد للبنان. يعدّ العماد إميل لحود من القادة اللبنانيين الذين تميزوا بحس وطني عالٍ،

وبفهم عميق لانتهاكات لبنان والتزاماته القومية، وهو عسكري يتميز بانضباط شديد للنظم العسكرية وبحبه للبنان والتزامه بالدستور. وقد انعكس ذلك في قراره بإخلاء القصر الجمهوري بالساعة والدقيقة مساء يوم انتهاء ولايته وانتقاله لمنزله، ونحن ما زلنا نبحث عن رئيس توافقي يخلفه¹⁰. كانت سوريا وحلفاؤها في لبنان ترغب في التمديد للرئيس إميل لحود بينما المعارضة بقيادة تيار المستقبل ترفض التمديد له وتصر على مرشح آخر.

حدث فراغ في الرئاسة اللبنانية واستمرت أزمة تشكيل الحكومة ثم وقوع الأحداث الطائفية عام 2008م، ثم تم التوصل لاتفاق وتشكيل حكومة وحدة وطنية في الدوحة 2008م. واستمرت جهود الجامعة العربية والتي كللت بانتخاب ميشال سليمان رئيساً للجمهورية خلفاً للرئيس إميل لحود¹¹.

تحت حكومة السيد فؤاد السنيورة السياسي الاقتصادي والعضو النشط في تيار المستقبل لصالح رئاسة السيد سعد الحريري رئيس تيار المستقبل ورئيس كتلة 14 آذار وذلك في نوفمبر 2009م، يعدّ السيد فؤاد السنيورة من أشد المعارضين لحزب الله ومن صقور تيار المستقبل¹². استمرت حكومة سعد الحريري حتى 2011م، وتميزت فترة رئاسته بالهدوء والتوافق بين أهم المكونات السياسية، وكان هناك توافق كبير بينه وبين الرئيس ميشال سليمان. إن سعد الحريري هو الذي أشرف على التسوية التي أوصلت خصمه (زعيم التيار الوطني الحر) العماد ميشال عون إلى رئاسة جمهورية لبنان مجنباً لبنان كارثة فراغ دستوري في مقعد الرئاسة وذلك في أكتوبر 2016م¹³، بعد تولي الرئيس عون الرئاسة قام بتكليف سعد الحريري رئاسة مجلس الوزراء واستمرت حكومته حتى أكتوبر 2019م، حيث قدم استقالة الحكومة لرئيس الجمهورية ميشال عون بعد احتجاجات شعبية استمرت عدة أيام في شوارع بيروت، تطالب بإصلاحات سياسية واقتصادية ومحاسبة المفسدين، ويمكننا أن نؤرخ للأزمة الحالية باستقالة حكومة سعد الحريري هذه¹⁴.

المبحث الثاني: الأزمة الحالية في لبنان

يمر لبنان ولأكثر من عامين بأزمة مستفحلة، عجزت كل المحاولات الداخلية والخارجية التي بذلت حتى الآن عن حلها. ورغم أن لبنان ليس غريباً على مثل هذه الأزمات، فإن الأزمة الحالية تتميز بالشمول سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وأمنياً، حتى إن البعض بدأ يتحدث عن لبنان كدولة فاشلة أو هي على حافة الانهيار. سياسياً يعيش لبنان بدون حكومة لقراءة العام حيث مضى أكثر من سبعة أشهر، ولم يستطع رئيس الوزراء المكلف سعد الحريري من تكوين الحكومة، كما أن الحكومة التي سبقته لم تعش أكثر من ستة أشهر، وحدث في عهدها انفجار مرفأ بيروت الشهر، وتحولت إلى حكومة تصريف أعمال. اقتصادياً وصل سعر الليرة اللبنانية لأكثر من 15 ألف مقابل الدولار، وتصر الدول الكبرى المانحة والمؤسسات المالية الدولية على عدم تقديم أي دعم، ما لم يتم تكوين الحكومة وإجراء إصلاحات جذرية في النظام السياسي والمالي في لبنان. أمنياً انتشرت ظاهرة الانفلات الأمني والتهديب وتجارة المخدرات للحد الذي أوقفت فيه المملكة العربية السعودية دخول البضائع اللبنانية أو عبورها للأراضي السعودية، بحجة حماية المواطنين السعوديين من المخدرات القادمة من لبنان. اجتماعياً خرج اللبنانيون إلى الشارع يضحون بالشكوى من الفساد وارتفاع الأسعار وسوء الإدارة¹⁵.

أشكال التغيير الثلاثة التي تحدث في عالمنا العربي، وهي التغيير من خلال الثورة الشعبية، أو الانقلابات العسكرية، أو من خلال الانتخابات الديمقراطية الليبرالية، كلها صعبة التطبيق في لبنان إلا بعد إصلاحات عميقة.

التركيبة السياسية قائمة على التقسيمات الطائفية والديمقراطية مؤسسة على الديمقراطية التوافقية، ولا تنحصر هذه التقسيمات فقط على المؤسسات الدستورية، بل تعداها إلى المؤسسات الأمنية والخدمة المدنية مما يصعب عملية الإصلاح والتغيير في لبنان.

أخيراً، توصلت الأطراف اللبنانية في سبتمبر 2021 إلى تكوين حكومة اختصاصيين برئاسة السياسي المخضرم نجيب ميقاتي، فهل ستصمد هذه الحكومة وتتمكن من إجراء الإصلاحات المطلوبة لإنهاء أزمات لبنان المزممة؟¹⁶.

سيستعرض هذا الجزء من البحث حول الأزمة اللبنانية أطراف الأزمة اللبنانية الداخلية توجهاتها وتحالفاتها.

المبحث الثالث: أطراف الأزمة الحالية في لبنان

رغم أن أطراف الأزمة الحالية ليست بعيدة عن جذورها وتقسيماتها الطائفية فإنها تجذرت أكثر، وتدخلت في كل شؤون الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وتعمقت ارتباطاتها الخارجية. وأصبح للقيادات الدينية دور مؤثر في الحياة السياسية. فالأحزاب المسيحية الرئيسية تأخذ المباركة من البطريك الماروني الذي يصدر المواعظ والبيانات السياسية، بينما الأحزاب السننية تلجأ لساحة المفتي لدعمه ومباركته، في حين تتوحد القوى الشيعية الرئيسية تحت قيادة المرجعية الشيعية الموالية للمرشد في جمهورية إيران الإسلامية. طائفية قائمة على ما يسمى بتوازن القوى على مستوى الطوائف، بل حتى على مستوى المناطق، فالدروز والموارنة في منطقة الجبل، والسنة في منطقة الساحل، والشيعية في مناطق الجنوب والبقاع. ورغم أن التركيبة المجتمعية بدأت تتغير بعد الحرب الأهلية واتفاق الطوائف، ورغم ظهور أجيال جديدة بمهارات تعليمية عالية، إلا أن الطائفية ما زالت تتحكم في لبنان، فكل زعيم سياسي لا بد أن يعود إلى الطائفية للحصول على الدعم والمساندة التي تأهله لخوض الانتخابات وتولي المناصب الدستورية. فما زالت التكوينات الرسمية والقرارات المهمة قائمة على فكرة المساومات ووضع مصالح الطائفة في الاعتبار¹⁷.

إن المحاصصة الطائفية التي تطورت مع مرور الوقت أثبتت صعوبة الاستمرار في تطبيق نظام الطائفية السياسية بصفة توافقية ترضي جميع الأطراف اللبنانية وتحالفاتها الخارجية.

وقد عايشت هذه الصعوبة خلال أزمة تشكيل الحكومة اللبنانية عام 2007م عندما كنت مبعوثاً للجامعة العربية للبنان، وبروز موضوع الثلث المعطل في تشكيل الحكومة الذي يصر عليه حزب الله لضمان ألا تتخذ قرارات ضد المقاومة كما يقول. وفي ذلك الوقت تم استئناف الحوار اللبناني على أساس المبادرة العربية والتي تجسدت بانتخاب ميشال سليمان رئيساً للجمهورية وتشكيل حكومة وحدة وطنية واعتماد قانون انتخاب جديد. ومن خلال

الجهد الذي بذلته الجامعة العربية مع الأطراف المختلفة وانتقالي بشكل يومي بين دمشق وبيروت للوصول لإجماع داخلي وخارجي أيقنت أن الطائفية في لبنان وارتباطاتها المباشرة بالخارج تمثل خطورة عالية على مستقبل لبنان¹⁸.

يمكن تقسيم أطراف الأزمة اللبنانية وتحالفاتها على النحو التالي¹⁹:

أ- التقسيم على أساس الانتماء الديني للطائفة

المسيحيون: ينقسم المسيحيون في لبنان إلى خمسة أقسام، أهمهم التيار الوطني الحر ويشكل 45% من مسيحي لبنان، مؤسس هذا التيار رئيس الجمهورية الحالي العماد ميشيل عون، ويرأسه السيد جبران باسيل وزير الخارجية السابق، يليه حزب القوات اللبنانية برئاسة سمير جعجع ويشكل 40% من مسيحي لبنان.

بقية الـ 20% تشكل جماعة المردة التي أسسها سليمان فرنجيه وهي في تحالف مع سوريا كانت متحالفة مع مجموعة 8 آذار والآن خرج منها لخلاف مع التيار الوطني الحر). حزب الكتائب اللبنانية بقيادة سامي أمين الجميل ومجموعة أحزاب مسيحية صغيرة مثل حزب الكتلة الوطنية وحزب الوطنيين الأحرار بزعامة دوري شمعون ابن الرئيس كميل شمعون وحزب الاستقلال بزعامة ميشيل معوض ابن الرئيس رينيه معوض.

المسلمون السنة: يشكل تيار المستقبل بقيادة الحريري 80% من المسلمين السنة. التيارات الأخرى مثل الجماعة الإسلامية التي أسسها الشيخ فيصل المولى، ومجموعة أشرف الرفي الذي انشق من تيار المستقبل، ومجموعة بهاء الحريري، وشخصيات سنوية أخرى تمثل 20% من المسلمين السنة.

المسلمون الشيعة: يشكل حزب الله بزعامة السيد حسن نصر الله 50% من المسلمين الشيعة، بينما تشكل حركة أمل بزعامة نبيه بري 40% و 10% قوى معارضة للحركة والحزب، لكن لا تأثير يذكر لهم. يقوم التأثير الشيعي في لبنان على الحزب والحركة (الثنائي الشيعي في لبنان).

الدروز: يشكل الحزب التقدمي الاشتراكي بقيادة وليد جنبلاط وابنه تيمور جنبلاط 70% من الدروز. بقية الدروز 25% الحزب الديمقراطي اللبناني بقيادة الأمير طلال أرسلان و5% حزب التوقيت العربي برئاسة السيد وئام وهاب.

ب- قيادات الطوائف الدينية وتأثيرها

البطريك بشارة الراعي راعي الكنيسة الكاثولوكية: يعدّ من أقوى القيادات الدينية، يكتب ويعبر عن مواقفه السياسية المطالبة بحياد لبنان وسحب سلاح حزب الله، وله شعبية كبيرة في أوساط المسيحيين وبعض المسلمين السنة.

مفتي السنة في لبنان: شخصية ضعيفة التأثير يتبع سعد الحريري.

شيخ عقل الطائفة الدرزية السيد نعيم حسن: شخصية ضعيفة التأثير يتبع وليد جنبلاط.

رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى (أسسه الإمام موسى الصدر) السيد عبد الأمير قبلاط ينسق مع حزب الله وحركة أمل.

ج- المؤسسات الرسمية وفعاليتها

رئاسة الجمهورية: عملياً، فقد رئيس الجمهورية بعد اتفاق الطائف كثيراً من صلاحياته لصالح مجلس الوزراء، لكن لديه تأثير كبير في الساحة من خلال التحالفات والدعم الخارجي، كما له قدرة على تعطيل المراسيم التي يرفعها رئيس الوزراء وتتطلب توقيعه قبل إحالتها إلى مجلس النواب، وهذه من أسباب الأزمة اليوم، حيث يرفض رئيس الجمهورية توقيع التشكيلة الحكومية التي رشحها رئيس الوزراء المكلف لتذهب بعد ذلك للبرلمان للحصول على الثقة.

مجلس الوزراء: تعززت صلاحياته بعد اتفاق الطائف إلا أن المتوازنات الطائفية في تركيبته تجعله عاجزاً عن اتخاذ القرارات الحاسمة، يسمى رئيس الوزراء من قبل كتلة الأغلبية، ويعرض تشكيلة الحكومة على رئيس الجمهورية للموافقة توطئة لرفعها للبرلمان.

البرلمان: تتمثل فيه التركيبة الطائفية والسياسية اللبنانية مؤسمة مهمة جدًا لكنه يخضع للمساومات السياسية. رئاسة البرلمان من نصيب الطائفة الشيعية، يرأسه المحامي نبيه بري وهو شخصية مؤثرة في البرلمان وفي الحياة السياسية.

الجيش اللبناني: يتبع له جهاز المخابرات (مخابرات الجيش)، قيادة الجيش، والمخابرات من نصيب الطائفة المسيحية المارونية، قائد الجيش هو العماد جوزيف عون.

قوى الأمن الداخلي: ويتبع لها فرع المعلومات (كان يرأسه وسام الحسن وتم اغتياله)، يرأس اللواء عماد عثمان قوى الأمن الداخلي، ويعدّ تابعًا للسنة وتحديدًا سعد الحريري.

جهاز الأمن العام: يرأسه اللواء عباس إبراهيم الذي يعدّ أقوى رجل أمن في لبنان، وهو شيعي مقرب من حزب الله ولديه علاقات واسعة داخل لبنان وخارجه.

جهاز أمن الدولة: مسئول عن حماية الشخصيات السياسية والوزراء والسفراء وكبار الشخصيات، يتبع رئيس الجهاز لميشيل عون رئيس الجمهورية، ويتبع نائبه لحركة أمل بقيادة نبيه بري رئيس البرلمان وهو أي النائب شخصية فاعلة في الجهاز. يرأس الجهاز السيد اللواء/ توني صليبة (روم كاثوليك).

د-الكتل والتحالفات السياسية

لا تقوم التحالفات السياسية في لبنان فقط على الطائفية الدينية، إنما تتعداها إلى الارتباطات الخارجية والمصالح التي تحكم الوصول للمواقع السياسية، فنجد التحالف يضم أحزابًا وتيارات مسلمة ومسيحية وقومية ويسارية.

بعد اغتيال رفيق الحريري عام 2005م تشكلت كتلتان رئيستتان ما زالتا حتى الآن المؤثرتين والمتحكمتين في الحياة السياسية رغم حدوث بعض المتغيرات فيها، والكتلتان هما:

تحالف 14 آذار: يتكون هذا التيار في الأساس من تيار المستقبل بقيادة سعد الحريري، ويضم الحزب القومي الاشتراكي بقيادة وليد جنبلاط، وحزب الكتائب بقيادة الجميل، وبعض الشخصيات الوطنية مثل السيد فارس سعيد وأحزاب صغيرة مثل الكتلة الوطنية وحزب

الوطنيين الأحرار، كان هذا التحالف يضم قوة مهمة على الساحة المسيحية والسياسية وهي حزب القوات اللبنانية بقيادة سمير جعجع لكنه خرج منها مؤخرًا مما أضعفها بعض الشيء.

تحالف 8 آذار: أهم مكون فيه حزب الله بقيادة السيد/ حسن نصر الله، التيار الوطني الحر بقيادة جبران باسيل، حركة أمل بزعامه نبيه بري، وأحزاب أخرى مثل حزب تيار المرده (سليمان فرنجيه)، حزب الوطنيين الأحرار بزعامه دوري شمعون.

هذا التحالف هو الذي سيطر على البرلمان حاليًا، وما زال هذا التيار متماسكًا رغم الخلاف بين تيار المرده والتيار الوطني الحر، والفتور في العلاقات بين نبيه بري وجبران باسيل.

هناك بعض الأحزاب القومية واليسارية في الساحة اللبنانية مثل الحزب الشيوعي والحزب القومي السوري ولكن لا تأثير لهما، فكلاهما قريب من تحالف 8 آذار.

ورغم وجود هذه التحالفات فإنه يمكن القول إن القوى الفاعلة في الساحة اللبنانية هي:

الثنائي الشيعي (حزب الله وحركة أمل).

تيار المستقبل بقيادة سعد الحريري.

التيار الوطني الحر.

القوات اللبنانية بقيادة سمير جعجع.

تكمّن مشكلة تأخر تشكيل الحكومة الحالية مع أسباب أخرى في رفض سعد الحريري تكوين حكومة محاصصات، يكون لكتلة 8 آذار ما يسمى بالثلث المعطل، الأمر الذي يصر عليه رئيس الجمهورية ميشيل عون. وتحوّل موضوع تشكيل الحكومة إلى سجلات وتصريحات إعلامية وخلافات أدت إلى فقدان الثقة بين رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء المكلف سعد الحريري، الأمر الذي قاد إلى تقديم الأخير اعتذاره عن تشكيل الحكومة. وتم ترشيح السياسي المخضرم نجيب ميقاتي من قبل تجمع رؤساء الوزراء السابقين، حيث تمكن من التوافق مع رئيس الجمهورية والكتل السياسية المختلفة، وقام بتشكيل حكومة كفاءات في سبتمبر 2021م، ينتظر منها أن تقوم بعملية الإصلاحات المطلوبة لإنهاء الأزمة.

المبحث الرابع: البيئة السياسية الإقليمية والدولية التي تتحرك فيها الأزمة

الأزمة اللبنانية المستحكمة هذه الأيام والتي استمرت ولا زالت لأكثر من عامين، ورغم تشكيل حكومة نجيب ميقاتي في سبتمبر 2021م، تعدّ أزمة معقدة؛ حيث إن أطرافها لا تقتصر على اللبنانيين وحدهم أو البيئة السياسية اللبنانية ذات الديمقراطية التوافقية القائمة على الطائفية السياسية وتوازن القوى وتبادل المصالح، بل تمتد تعقيداتها وتداخلاتها إلى خارج لبنان على المستوى الإقليمي والدولي.

سيتعرض هذا الجزء من البحث حول الأزمة اللبنانية إلى البيئة السياسية الإقليمية والدولية التي تتحرك فيها الأزمة ونقاط تقاطعاتها، والأسباب التي تجعل من لبنان منطقة جاذبة للتدخلات الإقليمية والدولية.

مقدمة تاريخية عن التدخلات الخارجية في لبنان

يعدّ لبنان تاريخياً موطناً للطوائف الإسلامية والمسيحية، وترتبط هذه الطوائف بقوى خارجية وتوازنات إقليمية ودولية، وتستمد قوتها الاقتصادية ونفوذها السياسي الداخلي من قوة ارتباطاتها الخارجية. وينعكس الخلاف السياسي والإيديولوجي في البيئة الإقليمية والدولية على الداخل اللبناني، فيرسخ الانقسام بين الطوائف اللبنانية، ويضعف الولاء للهوية والسيادة اللبنانية، ويحدث ازدواجية في الولاء، وارتباط ورهن القرار الوطني لمصلحة القوى الخارجية. يدافع المسلمون عن الهوية العربية والإسلامية وأطروحات الوحدة العربية، بينما المسيحيون يدعون إلى توجه أوروبي وخصوصية الارتباط بالثقافة الفرنسية المسيحية. تعمق هذا الارتباط الطائفي بالخارج فتجد المسلمين ينقسمون إلى سنة وشيعة ودروز، وبهذا تتحدد ولاءاتهم الخارجية، وينقسم المسيحيون إلى مارونيين وبروتستانت وغيرهم²⁰.

ظل هذا التقسيم الطائفي وارتباطاته الإقليمية والدولية طوال عهود الإمبراطورية العثمانية والاحتلال الفرنسي، وتعزز هذا الوضع عند استقلال لبنان عام 1947م من خلال الميثاق الوطني. منذ استقلاله مر لبنان بأزمات عديدة تنتهي كل أزمة بتوقيع اتفاق وتنتهي الأزمة بتجذير وتعميق هذا الوضع الطائفي المرتبط بالخارج وبإضعاف الهوية الوطنية اللبنانية²¹.

أكد اتفاق القاهرة عام 1969م شرعية سلاح القوات الفلسطينية داخل لبنان، لكنه أضاف بعداً آخر للطائفية²²، أعقب ذلك الحرب الأهلية الشرسة عام 1975م التي استمرت 15 عاماً وانتهت باتفاق الطائف بالملكة العربية السعودية. أقرت اتفاقية الطائف مبدأ المناصفة بين المسلمين والمسيحيين، واعتبر هذا مصدراً رئيسياً للتصارع وتقاسم الحصص بين الطوائف وبين نظام المحاصصة الذي عزز التبعية المذهبية سياسياً واجتماعياً وإن لم ينص على ذلك صراحة في الاتفاق²³.

جاءت حادثة اغتيال رئيس الوزراء رفيق الحريري في وقت تسيطر فيه سوريا عسكرياً وسياسياً على لبنان، وتعزز وضع حزب الله باعتباره قوة مقاومة في مواجهة إسرائيل مدعوماً من قبل سوريا وإيران، بينما كان رئيس الوزراء الحريري يتمتع بدعم سعودي-فرنسي-أميركي، وكان يدير علاقات لبنان داخلياً وخارجياً بتوازن وحكمة قلما تجد لها نظيراً في بيئة مثل البيئة اللبنانية.

بمساعدة سوريا تمكنت الجامعة العربية (حيث كنت مبعوثها الخاص إلى لبنان) من احتواء الخلاف، وحل عقدة اختيار رئيس الجمهورية ميشال سليمان، وتكوين الحكومة برئاسة سعد الحريري، مستعينة باتفاق الدوحة في مايو 2008م.

أصبح المجتمع اللبناني ومن خلال تاريخه الطائفي الطويل بيئة خصبة ومصغرة لتوازنات القوى الإقليمية والدولية وانعكاسات الصراع في المنطقة. فكيفما يتحول الصراع في المنطقة، تتحرك الديناميكيات في لبنان لتتيح صراعاً محلياً يحاكي تلك الصراعات، ويعتبر لبنان ضحية لموقعه الجغرافي وبيئته الإقليمية التي تلتقي فيها مصالح العديد من الدول التي جعلت منه ساحة للصراع فيما بينها، مستفيدة من ارتباطاتها الطائفية مع الداخل اللبناني²⁴.

يتضح من خلال هذا السرد للأزمات التي مر بها لبنان أن الحل دائماً ليس لبنانياً خالصاً، وإنما يأتي من خلال تدخلات خارجية فأين تقف هذه القوى من الأزمة الحالية، وما تأثيراتها؟

القوى الإقليمية المؤثرة في الأزمة الحالية في لبنان

هنالك قوى إقليمية عديدة لديها مصالحها وتأثيرها في الساحة اللبنانية أهمها أربع دول هي (سوريا وإسرائيل وإيران والمملكة العربية السعودية).

سوريا: هي الجار الأقرب تاريخياً واجتماعياً إلى لبنان، فمن الناحية التاريخية كانت لبنان جزءاً من سوريا الكبرى، ولدى معظم الطوائف اللبنانية امتدادات في سوريا قبل انسحاب الجيش السوري من لبنان في أبريل (2005م)، عقب اغتيال رئيس الوزراء اللبناني رفيق الحريري. كانت سوريا قبل ذلك هي الأمر والنهي في لبنان، مباشرة وبالوكالة عن القوى الإقليمية الرئيسية إيران والسعودية. بعد خروج الجيش السوري من لبنان وتوتر العلاقات بين سوريا والمملكة العربية السعودية وبدء الحرب الأهلية في سوريا، ضعف التأثير السوري في لبنان وإن كان ما يزال مؤثراً من خلال تحالفاته مع قوى فاعلة في لبنان (حزب الله، والتيار الوطن الحر وغيرهما)، ومن خلال علاقاته الأخرى الوثيقة مع لبنان سياسياً وأمنياً واقتصادياً، إلا أن سوريا لم تعد ذلك العنصر الحاسم التي ينسق مع القوى الإقليمية واللبنانية ويقرر ما يحدث في لبنان²⁵.

المملكة العربية السعودية: من زاوية العلاقات الوثيقة التي ميزت الفترة الماضية بين السعودية وتيار المستقبل بقيادة سعد الحريري (الذي يمثل السنة في لبنان) قد يقرأ الدعم السعودي للبنان دعماً للسنة في لبنان، إلا أن الأمر أكثر من ذلك، فتحالفات السعودية في لبنان سواء إيديولوجياً فترة صعود تيار القومية العربية بزعامة الرئيس الراحل جمال عبد الناصر أو حالياً في مواجهة إيران يمكن أن يقرأ بغير ذلك²⁶. ففي السابق دعمت السعودية التيار المسيحي في مواجهة التيار العروبي بقيادة كمال جنبلاط، كما دعمت تيار المستقبل بزعامة رفيق الحريري في مواجهة التيار الشيعي ممثلاً في حزب الله، والآن توقف دعمها لتيار المستقبل وتحول الدعم إلى القوات اللبنانية بقيادة سمير جعجع الذي ينشط في مواجهة التيار الشيعي بقيادة حزب الله حليف إيران القومي في لبنان. تخدم التحالفات السعودية في لبنان أيضاً تحالفاتها مع القوى الكبرى كالولايات المتحدة الأمريكية. فالتحالفات السعودية في هذه المرحلة مرتبطة إلى حد كبير بالمواجهات مع إيران وهي تحالفات متغيرة وغير مستقرة،

ويعود هذا أيضاً للتغيرات المستمرة في العلاقات بين السعودية وإيران. يعود تاريخ العلاقات السعودية الإيرانية إلى عام 1929م، رغم أنها بدأت قبل هذا التاريخ وكانت موجودة بشكل أو بآخر وتميزت بالعداء حيناً والتقارب حيناً آخر، كما خضعت هذه العلاقات للمتغيرات الداخلية والإقليمية المحيطة بالبلدين.

جاءت الثورة الإيرانية عام 1979م برئاسة الإمام الخميني ليتعمق البعد الطائفي على العلاقة بين البلدين، ثم سرى بعض الدفء في العلاقات عند وصول الرئيس خاتمي إلى الحكم الذي حاول الانفتاح على جيران إيران. وسرعان ما عادت العلاقات للتوتر بعد الغزو الأميركي للعراق عام 2003م، الأمر الذي سمح لإيران بتقديم نفسها كقوة إقليمية كبرى في الشرق الأوسط. جاءت ثورات الربيع العربي عام 2011م، لتخرج الصراع السعودي الإيراني إلى العلن حيث بدأت الحرب بالوكالة في المنطقة من خلال الأذرع الخارجية للبلدين، فكانت لبنان مسرحاً خصباً وجاذباً لهذا الصراع²⁷.

جمهورية إيران الإسلامية: ترجع العلاقات بين الشيعة في إيران ولبنان إلى القرن السادس عشر من خلال الزيارات الثقافية بين الجانبين، إلا أن هذه العلاقة قويت بعد قيام الثورة الإسلامية في إيران عام 1979م، ووصلت ذروتها بتأسيس حزب الله كقوة مقاومة مسلحة إضافة إلى الوجود السياسي المؤثر في الساحة اللبنانية واستخدامه في الحرب ضد إسرائيل وفي صراعات إيران ضد القوى الإقليمية والدولية في المنطقة، تركز الدعم الإيراني إلى لبنان من خلال دعم حزب الله مالياً وسياسياً وعسكرياً²⁸، وظلت في لبنان إلى أن توترت العلاقات السعودية السورية مؤخراً، فانفردت إيران كقوة إقليمية كبرى في لبنان ودعمت تحالفاً شيعياً/ مسيحياً مارونياً (تحالف 8 آذار) بقيادة حزب الله والتيار الحر وهو التحالف المسيطر اليوم على البرلمان اللبناني.

إسرائيل: وهي الجارة المباشرة للبنان بعد سوريا الصراع الإيراني الإسرائيلي وجد في لبنان أرضاً خصبة لإدارة هذا الصراع من خلال استخدام مقاومة حزب الله اللبنانية²⁹. في حرب 2006م بين لبنان وإسرائيل، اتهمت إسرائيل حزب الله بأنه المسيطر على قرار الحرب والسلم في لبنان وأنه يدعم فصائل أخرى خارج لبنان. محاولات إسرائيل للتدخل في لبنان لتقليص

نفوذ حزب الله لم تتوقف، حيث تعتبر إسرائيل إيران عدوها اللدود في المنطقة ولا بد من مواجهة أذرعها سواء في العراق أو سوريا أو لبنان، وأهم ذراع لإيران في المنطقة هو حزب الله اللبناني. نجحت محاولات إسرائيل في التدخل في لبنان إلى إيصال حليفها الرئيس الأسبق بشير الجميل إلى رئاسة الجمهورية اللبنانية، رغم أنه لم يدم طويلاً في الرئاسة حيث تم اغتياله بواسطة سوريا وأعوانها في لبنان³⁰.

هذه الدول الأربع (إيران والمملكة العربية السعودية وسوريا وإسرائيل) هي القوى الإقليمية الأكثر تأثيراً في الساحة اللبنانية. وهناك دول إقليمية أخرى مثل تركيا ومصر وقطر لها أثر محدود قد يتزايد في المستقبل إذا استمر انسحاب الدور السعودي من الساحة اللبنانية.

القوى الدولية المؤثرة في الساحة اللبنانية

تعدّ الولايات المتحدة وفرنسا الأكثر تأثيراً في الساحة اللبنانية، فالولايات المتحدة في سعيها لتقليل أظفار إيران في المنطقة، ولحماية إسرائيل ودعمها وتفوقها عسكرياً واقتصادياً وأمنياً، ولخدمة حلفائها في المنطقة وأهمهم المملكة العربية السعودية، تنشط في الساحة اللبنانية وتدعم القوى المناهضة لحزب الله والنفوذ الإيراني في لبنان وتصنف حزب الله منظمة إرهابية، وتعمل على إضعاف ومقاطعة أي حكومة يسيطر عليها حزب الله أو التحالف الداعم لإيران حتى ولو كان بقيادة مسيحية، وهي المعرقل الأول لتشكيل الحكومة اللبنانية، خاصة التي يسيطر عليها حزب الله في فترة حكم الرئيس الأميركي السابق دونالد ترامب³¹.

لفرنسا علاقات تاريخية مع لبنان تسعى من خلال هذه العلاقات خاصة مع الطوائف المسيحية والأحزاب الموالية للسياسة الغربية والمناهضة للنفوذ الإيراني إلى ترسيخ نفوذها، وأن يكون لها دور لترتيب الساحة اللبنانية في ظل الانسحاب السعودي والانحياز الأميركي ضد بعض القوى المهمة مثل حزب الله، وسبق أن طرحت مبادرة لتكوين الحكومة اللبنانية إلا أنها تعثرت.

هناك أدوار محدودة للأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي وروسيا ومؤخرًا الصين (اقتصاديًا)، إلا أنها لا تزال أدوارًا هامشية غير مؤثرة في معالجة الأزمة اللبنانية.

نخلص مما سبق ذكره إلى أن الساحة اللبنانية بتركيبها الداخلية القائمة على الطائفية أصبحت ساحة جاذبة للتدخلات الإقليمية والدولية، وأن التدخلات الخارجية هذه عززت الولاءات الخارجية على حساب الهوية الوطنية والولاء للبنان، الأمر الذي أدى إلى ضعف الدولة اللبنانية ومؤسساتها الوطنية، وفشلها في تقديم الخدمات الأساسية للمواطن اللبناني، وتآكل السيادة اللبنانية لمصلحة القوى الإقليمية والدولية التي اتخذت من لبنان ساحة لحسم صراعاتها السياسية والعسكرية والاقتصادية.

المبحث الخامس: مستقبل لبنان في ضوء تكوين حكومة نجيب ميقاتي

في محاولة أخرى لحل الأزمة الحالية في لبنان أجاز البرلمان اللبناني في جلسته بتاريخ التاسع عشر من سبتمبر 2021م برنامج الحكومة بأغلبية 85 نائبًا من أصل 117 نائب يحق لهم التصويت. صوتت مع برنامج الحكومة الكتلة الرئيسية (التيار الوطني الحر، تيار المستقبل، حزب الله، حركة أمل)، بينما تحفظ حزب القوات اللبنانية. قدم رئيس الوزراء نجيب ميقاتي الخطة وابتدورها بمخاطبة البرلمان بكلمة جاء فيها: "لبنان في خضم أزمة اقتصادية واجتماعية ومالية ومعيشية خانقة بلغ الوطن فيها مشارف الانهيار الكامل، ولم يشهد لها مثيلًا في تاريخه الحديث. وإزاء الأزمة الحادة التي يعيشها لبنان وما رافقها من انهيار العملة الوطنية وارتفاع كبير في أسعار السلع، يجد غالبية اللبنانيين أنفسهم في حالة غربة عن المواقف والسجلات السياسية. ولا يعينهم سوى معالجة مشكلاتهم الطارئة وتأمين قوتهم اليومي"³².

كان أهم ما جاء في البيان الحكومي أن اليأس كاد يصبح السمة العامة لحياة اللبنانيين وفقدان الثقة بالوطن والدولة ولاسيما من قبل الشباب، ستلتزم الحكومة أحكام الدستور ووثيقة الوفاق الوطني، وتأكيد حق العودة للاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم وعدم توطينهم في لبنان.

تعزيز علاقات لبنان مع الدول العربية الشقيقة ودعوة الأشقاء العرب إلى الوقوف بجانب لبنان. واستئناف التفاوض الفوري مع صندوق النقد الدولي والعمل على إصلاح القطاع المصرفي وإعادة هيكلته. واثمين المبادرة الفرنسية والالتزام بنودها كافة بكل شفافية وبتوصيات الإصلاح والتعافي وإعادة الإعمار والعمل على تخفيف الأزمة الاقتصادية على المواطن.

السعي لإقرار قانون استقلالية السلطة القضائية وإكمال تعيين اللجنة الوطنية لمكافحة الفساد وتفصيل عمل الهيئات الرقابية، وبنود أخرى متعلقة بالشأن الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والعمل على تلبية طموحات الشباب.

ختم رئيس الوزراء تلاوة البيان بقوله: "الألم عميق، الأمل كبير، والحمل ثقيل ولكن ما لا يدرك كله لا يترك جله".

الاتفاقيات السابقة التي تعقب كل أزمة كانت نتائج تسويات وترضيات لإيقاف الحروب والاقتتال دون الدخول في أصل المشكلة وهي إنهاء المحاصصة الطائفية، وهو ما نحى إليه برنامج حكومة نجيب ميقاتي الحالية، فهو قد نجح في سد الفراغ الحكومي بنيل ثقة مجلس النواب، وقدم وعوداً للتصدي لمشاكل الحياة اليومية للبنانيين لكنه تجنب التعرض لمعالجة أصل المشكلة (إنهاء المحاصصة الطائفية في الحياة السياسية). ربما لأن عمر الحكومة هذه ثمانية أشهر ثم تُجرى الانتخابات، وهذه المدة لا تكفي للتصدي لهذه المشكلة أو أنها لن تستطيع معالجة المشكلة المستعصية باعتبارها حكومة تسويات بين الكتل الطائفية لن تستطيع المساس بمصالح هذه الكتل.

بعد اتفاق الطائف (1989) أهم هذه الاتفاقيات وأكثرها غوصاً في المشكلة اللبنانية ووضع المعالجات لها. أقر اتفاق الطائف تقليص صلاحيات رئيس الجمهورية وإحداث توازن داخل السلطة التنفيذية وإقرار مبدأ المناصفة بين المسلمين والمسيحيين لتجاوز الخلافات الحادة بينهم³³، رغم ذلك أحدث اتفاق الطائف جدلاً كثيفاً، بينما يراه البعض أنه أضعف هيبة الدولة يراه آخرون بأنه تعبير عن الواقع السياسي الطائفي الذي لا يمكن تجاوزه، ويرى الدكتور كامل مهنا أن اتفاق الطائف استطاع أن يتجاوز الطائفية لفترة معينة

من خلال الانتخابات على أساس وطني لا طائفي، إلا أن العديد من الممارسات الطائفية تغذي البقاء على الولاء الطائفي على حساب الولاء الوطني، كما عمق الارتهان للحلول الخارجية للأزمات الوطنية³⁴.

على الرغم من أن حكومة نجيب ميقاتي جاءت نتيجة لضغوط داخلية وخارجية مكثفة، إلا أنه ومن خلال قراءة فاحصة للحكومات اللبنانية التي أعقبت أزمات، وكان يأتي تكوينها بل بتسمية الرؤساء ورؤساء الوزارات وربما الوزراء من الخارج، خاصة التسوية التي تتم بين إيران والسعودية وبإخراج سوري، فإن حكومة نجيب ميقاتي مقارنة بغيرها هي إنتاج محلي توافقي بين الكتل السياسية الرئيسية، حيث تم ترشيح رئيس الوزراء من قبل تجمع رؤساء الوزارات السابقة، وتم التوافق عليها من قبل الكتل السياسية. يدعم هذا المنهج الاستقلالي المتحلل إلى حد ما من التدخلات الخارجية الولاء الوطني والقرار الوطني، ويشير إلى قدرة اللبنانيين للتصدي لأزماتهم واستعادة الثقة في قدراتهم الوطنية الداخلية وهو مؤشر طيب.

نخلص من هذا إلى أن حكومة نجيب ميقاتي وإن أنهت الفراغ السياسي للأزمة إلا أنها حكومة تهدئة، غاية ما تستطيع عمله التخفيف من حدة معاناة المواطنين وإجراء الانتخابات النيابية، وتبقى المشكلة قابلة للانفجار مرة أخرى ما لم يتم تداركها بحل جذري.

الخاتمة

تناول البحث أزمات لبنان منذ الاستقلال حتى اليوم: توصيفها وأسبابها، وتعرض بالنقد والتحليل للاتفاقيات التي تم التوصل إليها (خاصة اتفاق الطائف 1989)، لحل هذه الأزمات وأسباب فشلها، وتم توصيف الأزمة الحالية واستعراض أطرافها الداخلية وانتهاء الطائفية والبيئة السياسية الإقليمية والدولية التي تتحرك فيها الأزمة. واستعرض البحث مستقبل لبنان وأزماته في ضوء البيان الحكومي لحكومة نجيب ميقاتي وإجازة البرلمان له.

اعتبر البحث أن الأزمة الحالية في لبنان أزمة تتميز عن مثيلاتها السابقة بالشمول الاقتصادي والسياسي والأمني، وأنها الأسوأ في تاريخ لبنان منذ استقلاله، وأنه ما لم يتم تداركها تهدد بتحويل لبنان لدولة فاشلة.

توصل البحث إلى أن الحل الجذري لأزمات لبنان لا بدّ من أن يكون لبنانيًا، وأن يتصدى لأصل الأزمة وهي المحاصصة الطائفية وبناء دولة مدنية حديثة تقوم على المواطنة والولاء الوطني.

إن التوافق على تكوين حكومة نجيب ميقاتي مؤشر على إمكانية التوافق اللبناني، لكنها حكومة تهدئة لن تستطيع معالجة جذور الأزمة اللبنانية، غاية ما تستطيع فعله هو إقامة انتخابات نيابية مبكرة.

المصادر والمراجع

المراجع الأجنبية

- Samaha, Nour. "Hezbollah Is 'Stronger Than Ever' ", *Foreign Policy*, (1/June/2015):
<https://bit.ly/3IvRbrJ>
- Fuller, G. E 2007. "The Hizzbollah- Iran connection: Model for Sunni Resistance", *The Washington Quarterly*, 30 (1), 139-150.
- International Crisis Group website. "Syria After Lebanon, Lebanon After Syria" (Rep. No 39). 2005 April 12- Reteived March 30 3021.
- "Iran and Saudi Arabia: The Rivalry Explained", FANACK(Chronicle of the Middle East and North Africa), 8/November, 2017: <https://bit.ly/3ItwtJb> . Retrieved March 30, 2021.
- "Iran's role in Lebanon's Equation: Signs and implications", Rsanah(International Institute for Iranian Studies) , Nov-21-2016: <https://bit.ly/3Ma1Me2> . Retrieved March 30, 2021.
- Salloukh, Bassel F. "The Arab uprisings and the geopolitics of the Middle East." *The International Spectator*, 48.2 (2013): 32-46.
- Traboulsi, Fawwaz. *A history of modern Lebanon*. Pluto Press, 2012.

المراجع العربية

- DW عربية. "بعد عام على انفجار بيروت.. العدالة لا تزال بعيدة المنال"، 3 أغسطس 2021.
<https://p.dw.com/p/3ySol>
- DW عربية. "لبنان والأزمة الاقتصادية: هل من أمل لوقف الانهيار التام؟"، 17 مارس 2021.
<https://p.dw.com/p/3qkMh>
- أبي ناصيف، فراس وآخرون. "الأزمة اللبنانية في لبنان: خطة عمل من عشر نقاط لتفادي عقد ضائع". مركز مالكوم كير-كارنيغي للشرق الأوسط (2020): <https://bit.ly/3BZSbSx>

أخبار الأمم المتحدة بالعربية. "استمرار الجهود لإيجاد أفضل الطرق لدعم لبنان في ظل أزمة اقتصادية ومالية واجتماعية خطيرة". 29 تموز/ يوليو، 2021. <https://bit.ly/3C0RVtb>

الأسكوا- الأمم المتحدة. "الفقر في لبنان"، 19 أغسطس/ آب 2020. <https://bit.ly/3pPrf1B>
الأسكوا- الأمم المتحدة. "هل من خطر على الأمن الغذائي في لبنان؟"، 30 أغسطس/ آب 2020. <https://bit.ly/32Y9TWc>

باحوط، جوزيف. "تفكك اتفاق الطائف في لبنان: حدود تقسيم السلطة على أساس الطائفة"، مؤسسة كارنيغي السلام الدولي، 16/5/2016. <https://bit.ly/3C2kJuS>
بولس، طوني. "لبنان بين فكي كماشة العقوبات الأمريكية-الأوروبية والأزمة الاقتصادية". اندبنتد عربية، 15/5/2021. <https://bit.ly/3M8Fycv>

بي بي سي عربي. "الأزمة في لبنان: مع تهاوي الاقتصاد اللبناني، حتى الأغنياء لن يكونوا آمنين". 17 يونيو 2021. <https://bbc.in/3vkQ5LT>

الجزيرة. "مؤتمر المانحين يتعهد بتقديم 300 مليون دولار مساعدات عاجلة للشعب اللبناني عبر الأمم المتحدة"، 9 أغسطس/ آب 2020. <https://bit.ly/3nU4rff>
الجميل، أمين، مقابلة مع تلفزيون الجزيرة (أكتوبر 2021).

الدهيبي، جنى. "لبنان: الانهيار الاقتصادي يتسلل للمؤسسات العامة ويكشف مدى الفساد فيها". الجزيرة، 4 يوليو 2021. <https://www.aljazeera.net>
سنو، عبد الرؤوف. "لبنان حتى مطلع القرن الحادي والعشرين: قراءة في تطورات ومقومات التعايش الطائفي وممارساته"، حليات جامعة القديس يوسف، العدد 9، 2007.

شقيير، شفيق. "الأزمة اللبنانية بين أزميتين: الاقتصاد والتنافس الإقليمي". مركز الجزيرة للدراسات، 2021. <https://studies.aljazeera.net/ar/article/4954>

الشيخ حسن، إسماعيل وآخرون. "إنقاذ لبنان: آراء الخبراء حول مخرج من الأزمة". مبادرة الإصلاح العربي، 2020. <https://www.arab-reform.net/ar/publication>

صاغية، حازم. سوريا ولبنان، أصول العلاقات وآفاقها. مركز الإمارات للدراسات الاستراتيجية، أبو ظبي، 2007.

صندوق النقد الدولي. تقرير آفاق الاقتصاد العالمي: مسار الصعود الطويل، 12 أكتوبر/ تشرين الأول 2020. <https://bit.ly/3lQ1POW>

- عبد، فتوني. تاريخ لبنان الطائفي. بيروت: دار الفارابي، 2013.
- عدوان، أكرم محمد. "الطائفية وأثرها على النظام السياسي في لبنان"، بحث جامعي، كلية الآداب قسم التاريخ والآثار. غزة: الجامعة الإسلامية، 2011.
- علام، رابحة سيف. "عام بعد انفجار المرفأ: لبنان من أزمة إلى أخرى". مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2021. <https://acpss.ahram.org.eg/News/17211.aspx>.
- عمر، أيمن. لبنان وتحديات الأزمة اللبنانية 2021. مركز الجزيرة للدراسات. 2020. <https://studies.aljazeera.net/ar/article/4865>
- غدار، حنين. "الاستراتيجية الجديدة لحزب الله لتخطي الأزمة المالية في لبنان". معهد واشنطن لسياسة الشرق الأدنى ، 2 مارس 2020 : <https://bit.ly/3tx3wps>
- فاضل، نادية. "تداعيات الأزمة اللبنانية، الملف السياسي"، مركز الدراسات الدولية، العدد 12، 2005.
- مبارك، وليد. مكانة الدولة الضعيفة في منطقة غير مستقرة، حالة لبنان. أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2004.
- المركز العربي. ندوة مستقبل الوضع اللبناني وسبل الخروج منه. (13 أكتوبر 2020).
- مسعود، ضاهر. الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية 1861-1697. بيروت: دار الفارابي، 2009.
- ميقاتي، نجيب. عرض برنامج الحكومة اللبنانية أمام البرلمان اللبناني. مضابط البرلمان اللبناني (سبتمبر 2021).
- نور، علي، "استحقاق اليوروبوند المرعب: إنقاذ المصارف وسحق اللبنانيين"، جريدة المدن، 3 فبراير/شباط 2020 : <https://bit.ly/3fK9z2y>
- الحواري، وفيق، "الطائفية في لبنان، تمييز بين المواطنين قانوناً"، مجلة تسامح، مركز رام الله لدراسة حقوق الإنسان، العدد 29، 2010.

الهوامش

1. ضاهر مسعود، الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية 1861-1697 (بيروت: دار الفارابي، 2009)، ص 45.
2. فتوني عبده، تاريخ لبنان الطائفي (بيروت: دار الفارابي، 2013)، ص 70.
3. عبد الرؤوف سنو، لبنان حتى مطلع القرن الحادي والعشرين: قراءة في تطورات ومقومات التعايش الطائفي وممارساته (بيروت: حويلات جامعة القديس يوسف، 2007)، ص 2-5.
4. وليد مبارك، مكانة الدولة الضعيفة في منطقة غير مستقرة، حالة لبنان (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2004)، ص 4-5.
5. نادية فاضل، "تداعيات الأزمة اللبنانية: الملف السياسي" (مركز الدراسات الدولية، العدد 12، 2005)، ص 50.
6. حازم صاغية، سوريا ولبنان: أصول العلاقات وآفاقها (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات الاستراتيجية، 2007)، ص 4-5.
7. جوزيف بلوط، "تفكك اتفاق الطائف في لبنان: حدود تقسيم السلطة على أساس الطائفة" (مركز كارنيغي للشرق الأوسط، 2016): <https://bit.ly/3IHj1P>
8. حسين قادري، لبنان الحرب الأهلية والتدخلات الخارجية (الجزائر: دار قانة للنشر والتوزيع)، ص 30.
9. مشاهدات شخصية أثناء زيارة المؤلف: مصطفى عثمان الأمين، عضو فريق الأزمات العربي ACT، مستشار منظمة الأمم المتحدة للبحوث والتدريب UNITAR-NCD.
10. المصدر السابق.
11. المصدر السابق.
12. المرجع السابق.
13. المرجع السابق.
14. المرجع السابق.
15. المرجع السابق.
16. المرجع السابق.
17. أكرم محمد عدوان، "الطائفية وأثرها على النظام السياسي في لبنان"، بحث جامعي، كلية الآداب قسم التاريخ والآثار (غزة: الجامعة الإسلامية، 2011)، ص 11.

18. مصطفى عثمان الأمين، مصدر سابق.
19. المرجع السابق.
20. ضاهر المسعود، مرجع سابق.
21. فتوني عبده، مرجع سابق.
22. نادية فاضل، مرجع سابق.
23. Traboulsi, F. A History of a Modern Lebanon. (Pluto Press, 2012)
24. Syria After Lebanon, Lebanon After Syria (Rep. No 39). 2005 April 12- Reteived March 30 3021, From International crisis group website.
25. Sallouh, B. F, The Arab Uprisings and the geopolitics of Middle East. (The International Spectator, 48, (2), 2013) p 32- 46.
26. Rasanah and Team, E. Iran's role in Lebanon's Equation: Signs and implications (2016, Nov 21). Retrieved March 30, 2021.
27. Iran and Saudi Arabia: The Rivarly explained (2017 November 8). Retrieved March 30, 2021.
28. Samaha, N. (2015 June) Hizbollah is stronger than
29. Fuller, G. E (2007). The Hizebollah- Iran connection: Model for sunni Resistance- The Washington quarterly. 30 (1), 139-150.
30. أمين الجميل (أكتوبر 2021) مقابلة مع تلفزيون الجزيرة.
31. المركز العربي (13 أكتوبر 2020). ندوة مستقبل الوضع اللبناني وسبل الخروج منه.
32. نجيب ميقاتي (سبتمبر 2021) عرض برنامج الحكومة اللبنانية أمام البرلمان اللبناني. مضابط البرلمان اللبناني.
33. جوزيف عطية، المصدر نفسه.
34. وفيق الهواري، "الطائفية في لبنان، تمييز بين المواطنين قانونًا"، مجلة تسامح، مركز رام الله لدراسة حقوق الإنسان، 2010، العدد 29.

الرواية والدراية والحكاية

ثلاثة أساليب للكتابة التاريخية حول إفريقيا جنوب

الصحراء خلال العصر الوسيط

عبد السلام ولد يحيى*

مقدمة

تتوزع مصادر دراسة إفريقيا جنوب الصحراء عموماً وفق تدرج زمني وتنوع موضوعي، يبدأ التدرج الزمني من وقت تعرف الكتابات العربية على هذه المنطقة، ويتواصل بتشبع ساكنتها بالثقافة العربية الإسلامية، وبالتالي ظهور نخبة تولت مهمة التعبير عن نفسها بنفسها، ثم تلتها مؤلفات "غرباء الوجه واليد واللسان" ممن مروا بها مرور العابرين المغامرين أو المتاجرين، ودونوا ملاحظاتهم التي لا تخلو من أهمية على علاقتها. وتمثل الكتابات البرتغالية إبان عصر الكشوفات الجغرافية الكبرى، ومدونات الرحالة والمستكشفين الأوربيين الممهدة للاستعمار الغربي للقارة الإفريقية خير مثالين على ذلك.

أما التنوع الموضوعي فقد تجلّى في تعدد الموضوعات العلمية والأدبية التي تناولت بلاد السودان تاريخاً وأرضاً ومجالات وساكنة، حيث نجد المؤرخ والجغرافي والرحالة والمغامر، كلٌ في ما يهيمه، يقدم مادة مغايرة منهجاً وموضوعاً، لكنها مكتملة لما كتب غيره في مجالات

* باحث في التاريخ الوسيط للغرب الإسلامي-موريتانيا.

أخرى، هذا دون إغفال دور الرواية الشفوية والمواقع الأثرية والأخيلة والأساطير التأسيسية للمجتمعات والدول الإفريقية في تغذية مختلف المقاربات البحثية الرامية للتعرف على غابر جنوب الصحراء الكبرى، الأمر الذي سمح للباحثين بالتعرف على ماضي هذه المنطقة من خلال محاولة تجميع شظايا المرأة المتكسرة.

وما يعيننا في هذه السانحة بالدرجة الأولى هي الكتابات العربية الوسيطية، وكيفية تعرفها وتقديمها لبلاد السودان (كما أسمتها)، ومدى تأثير ذلك التقديم بالمنهج والمصدر، وذلك انطلاقاً من إشكالية عامة تفترض تكامل مجموعة من المناهج والمصادر وأساليب الكتابة في تقديم منطقة إفريقيا جنوب الصحراء في الكتابات العربية، ويمكننا اختزالها تجوزاً في الرواية والدراية والحكاية، فما مدى وجاهة هذا التقسيم؟ وما أبرز النماذج الدالة عليه؟ وكيف يتميز كل واحد منها عن الآخر منهجياً وموضوعياً؟ وما القاسم المشترك بينها؟

توزعت أساليب الكتابات العربية حول "بلاد السودان" خلال العصر الوسيط على ثلاثة أنماط رئيسية: أولها الرواية الشفوية المستمدة ممن زار المنطقة أو قدم منها، وأغلبهم تجار أو مغامرون، ونجدهم معتمد الجغرافي الأندلسي البارز أبي عبيد البكري في الجزء المتعلق بالصحراء وبلاد السودان من كتابه المسالك والممالك؛ وثانيها المؤلفات الجغرافية التي اعتمدت المنهج العلمي كوسيلة للدراية، حيث القياس والرسم والضبط والتحقيق، وهو النهج الذي اتبعه الشريف الإدريسي في نزهة المشتاق؛ وأخيراً المعانيات المباشرة مجسدة في أسلوب الرحلة إلى أقطار السودان، وتقديم وصف دقيق لكل ما تقع عليه العين مما يحسن، أو يعاب ذكره، وأبرز مثال على ذلك هو ابن بطوطة اللواتي الطنجي، وهذه النماذج الثلاثة هي معتمدنا في هذا البحث.

1 - "المسالك والممالك" لأبي عبيد البكري

(الرواية)

المسالك والممالك هو كتاب جغرافي شامل للمعروف من المعمورة في عهد البكري¹، ألفه صاحبه بين عامي 458هـ/ 1096م و460هـ/ 1068م²، وما يهمنا منه هو الجزء المعنون

بـ"المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب"³، الذي بدأه بمصر وأنهاه ببلاد السودان، أما المؤلف فهو أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري، أحد أشهر أدباء الأندلس خلال عصر الطوائف، وُلد مطلع القرن الخامس الهجري / الحادي عشر ميلادي، وينحدر من بيت أميري كانت لهم رئاسة على بعض الجزر الغربية لشبه الجزيرة الإيبيرية مثل وُلبة وشلطيش، قبل أن تصبح تابعة لمملكة بني عباد بإشبيلية، وقد تنقل أبو عبيد بين بلاطهم وبلاطات بني صمادح بالمريّة وبني جهور في قرطبة حيث توفي بها عام 487هـ / 1094م⁴.

وقد اعتمد البكري، في ما أورده عن بلاد السودان، على روايات بعض التجار مثل مؤمن بن يومر الهواري⁵، وأبي محمد عبد الملك بن نخاس الغرفة⁶، وأحياناً "جماعة من المسلمين الثقات"⁷، وكان من منهجه أن يذكر "المملكة" (التي قد لا تعدو أحياناً قطراً واحداً أو مدينة منفردة)⁸، ثم يأتي بدينها وما تتحلله من المذاهب، وما اشتهر به أهلها من حيث الأكل والشرب واللباس والعوائد، وما يوجد بها من المعادن وما يُعزّز أيضاً، والطريق بينها وبين مختلف المدن، القرية منها والقاصية.

وكانت "صَنَعَانَة" هي أولى وأقرب مدن بلاد السودان للمجال الصحراوي، وقد جعلها البكري على بُعد ستة أيام من مضارب قبيلة اجدالة⁹، ثم بعدها يتكلم عن مدينة تكرر، حيث نقف على حدودها وبداية دخول الإسلام إليها، وطبيعة نظامها السلطاني، وعلاقات الحلف بينها وبين المثلثين في الصحراء¹⁰، وبعد تكرر ينتقل بنا المؤلف إلى مدينة "سلى"، وقد وصفها بالمملكة الواسعة، وقدم معلومات مهمة عن علاقتها بتكرر (السلمية / الدينية) وبغانة (الحربية / الوثنية)، وتحدث عن آليات التداول التجاري بها ووسائطه (كالمقايضة بالذرة والقطن، أو التبایع بالملح والنحاس)، وعن ثروتها الحيوانية وصيدها النهري¹¹.

وقبل كلامه عن المملكة السودانية الكبرى غانة تطرق البكري إلى بعض الحواضر السودانية مثل قَلَنْبُو وترنقة، وما ينتحلها سكانها من طقوس دينية (كعبادة الثعابين)¹²، ثم يفرد فصلاً خاصاً بعنوان "ذكر غانة وسير أهلها"، وأول ما نقع عليه هو مفارقة أن الاسم المتداول لها (وهو "غانة") يطلق على الملوك، بينما يسمى البلد بـ"أوكار"، وبعد لمحة عن ملكها المعاصر له وعن كيفية انتقال الحكم بين ملوكها يعطينا البكري صورة للعاصمة المقسمة إلى

شطرين، بينهما مسافة ستة أميال، أحدهما تسكنه الجالية المسلمة بغانة، حيث يوجد به اثنا عشر مسجداً، والعديد من الفقهاء وحملة العلم، مما يدل على مرحلة متقدمة من تأسلم هذه المملكة، أما القسم الثاني فهو خاص بالملك وحاشيته، منه يدير مملكته وإلى قصره تفتد الوفود، ويفيدنا البكري بوجود مسجد داخل قصر الملك يصلي فيه عماله من المسلمين، الذين كان يستعين بنهم في شكل مترجمين ووزراء وكتاب دواوين ومسيري بيت المال وغير ذلك، وقد وصف البكري أيضاً خروج الملك إلى رعيته للحكم بينها، وما يرافق ذلك من طقوس شعبية وبروتوكولات ملكية¹³.

ولا يفوت البكري التعرّيج على عادات الشعب الغاني في المأكل والملبس والجناز وما يُفرض من ضرائب على التجارات من معدن وبضاعة، مع التنويه بوفرة الذهب في غانة، وقوة جيشها وكثرة عتاده، كما استطرده الحديث عن مدن صغيرة مجاورة أو تابعة لغانة، وما يوجد في كل واحدة منها من صناعات أو تجارات أو معادن (مثل مدن "غياروا" و"يرسني" و"أوغام")¹⁴.

ومن المدن السودانية الكبيرة التي يذكرها البكري مدينة "تادمكة"، وهي على مسيرة خمسين يوماً من غانة. والملاحظ في تادمكة أنها تكاد تكون مدينة بربرية صحراوية أكثر منها سودانية، لكثرة ساكنيها من البربر والملثمين، بل إنهم يعيشون كعبيثتهم (اللحم واللبن)، ويلبسون الثياب المصبوغة بالحمرة، ويتبايعون بدنانير ذهبية مصقولة، وطرقهم مرتبطة بالحواضر الصحراوية المغربية مثل اغدامس ووارجلان وبلاد الجريد¹⁵.

بذلك يكون البكري قد أمدنا بمعلومات قيمة عن ممالك وشعوب وعادات ونتاج من تاريخ بلاد السودان ذات قيمة مصدرية كبرى؛ لأنه أولاً قد قدم معطيات لم ترد عند من سبقه من الكتّاب، وثانياً لأنه قد أسندها إلى رواة توغلوا في دواخل هذه البلاد وقدموا شواهدهم الحية على كل ما تقع عينهم عليه، لذلك كان يمثل بالنسبة إلينا وبجدارة نموذج المصادر الروائية لتاريخ إفريقيا جنوب الصحراء خلال العصر الوسيط، بخلاف النموذج الثاني الذي كان له منهج مغاير.

2 - الشريف الإدريسي وكتابه "نزهة المشتاق"

(الدراية)

يعدّ الإدريسي بحق، حسب الأستاذ حسين مؤنس، أول جغرافي في التاريخ متخصص في هذا الفن¹⁶، كما يمثل كتابه نزهة المشتاق في اختراق الآفاق قمة الجغرافية عند المسلمين¹⁷، فنحن هنا أمام عالم يعتمد التجارب والمقاييس العلمية في تقديراته، ويرجع إلى الخرائط والأطالس والوثائق ليجمع بذلك بين عدة علوم، نظرية وتطبيقية، في "مختبر" واحد هو الجغرافيا.

وقد عزا البعض خمول ذكر الإدريسي إلى اتصاله بملك صقلية روجار الثاني وخدمته له، فكان ذلك مدعاة لإسقاط اسمه من كتب التراجم، لكن هناك من يعترض بشهرة كتبه، وما تحظى به من التقدير من طرف المجتمع العلمي العربي والأجنبي¹⁸، وعمومًا فالمعروف من حياة الإدريسي أنه قد وُلِدَ بمدينة سبته على الأرجح عام 493هـ / 1100م، وقد بقي بها إلى أن شبَّ، ثم بدأ الرحلة مبكرًا وهو في عمر السابعة عشرة، حيث كان، عام 510هـ / 1116م، يتجول في آسيا الصغرى، ثم عاد إلى المغرب الأقصى ومنه إلى الأندلس وبعض نواحي شبه الجزيرة، وربما وصل إلى غرب فرنسا وأجزاء من بريطانيا، لكن ذلك لم يتأكد بعد، غير أنه عاد بعد تطوافه الطويل هذا إلى وطنه سبته، ومنها إلى صقلية¹⁹.

وهناك عدة فرضيات حول كيفية اتصال الإدريسي بملك صقلية روجار الثاني (506-549هـ / 1112-1154م)، منها ما حظي به صاحب "النزهة" من شهرة علمية في أقطار العالم المتوسطي، ومنها احتمال استفادته من أبناء عمومته من بقايا الحموديين المقيمين في صقلية، لكن الراجح أن قدومه كان باستدعاء من الملك روجار الذي كان شغوفًا بالعلوم والمعارف، ومقدرًا لأهلها ومجزيًا لهم العطاء ومقربًا لهم المجلس في بلاطه الذي كان ملتقى الحضارتين العربية الإسلامية والغربية المسيحية²⁰، لذلك فقد وصل الشريف الإدريسي إلى الجزيرة الإيطالية قبل عام 533هـ / 1139م، وأنزله الملك منزلة كبيرة وبالغ في تقديره حتى قيل إنه أجرى عليه جراية لا تكون إلا للملوك، كما أن خليفته غليالم الأول واصل التكريم له، وربما حاول الإدريسي رد الجميل له بتأليف كتاب جديد في عنوانه لا موضوعه، وإهدائه له

كما فعل مع "النزهة" أيام سلفه، وهذا الكتاب هو روض الأنس ونزهة النفس، ولا يعرف بالتحديد هل بقي الإدريسي في صقلية إلى وفاته عام 560هـ / 1165م أم إنه عاد إلى سبته وعاش فيها بقية عمره²¹.

أما المشروع العلمي للإدريسي في صقلية فقد كان ذا ثلاثة أجزاء، الأول هو رسم لوحة للمعمور من الأرض، والثاني هو تجسيد هذه اللوحة في مجسم كروي الشكل، والثالث تأليف كتاب يشرح معطيات هذه اللوحة والكرة، فالجزء الأول من العمل عُرف بـ"لوحة الترسيم" (أو الخريطة)، والثالث أسفر عن كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، وقد استغرق العمل في المشروع قرابة خمس عشرة سنة، حيث أشرف الإدريسي على فريق عمل كبير من الخرائطين والجغرافيين والفلكيين وحتى العمال اليدويين²²، وقد اتسم عمله بدرجة كبيرة من الدقة فكان بذلك نموذجاً لحالة "الدراية" بعد مرحلة الرواية.

وبعد مقدمة عامة حول "صورة الأرض" سار الإدريسي في "النزهة" على منهج مألوف لدى الجغرافيين والفلكيين وذلك بتقسيم الأرض إلى سبعة أقاليم، خصص لكل واحد منها باباً به عشرة فصول / أجزاء، ثم يذكر عناصر كل جزء من الغرب إلى الشرق بادئاً من المحيط الأطلسي ومنتهيًا عند بحر الصين، والطريقة التي يجري عليها في الوصف هي بالاعتماد على المدن كنقاط ارتكاز، بحيث يذكرها الواحدة تلو الأخرى، والمسافات بينها، وما اشتهرت به من النبات والمعادن والحيوان، ونتفأ من تاريخها، وبناء على تخطيط الإدريسي فقد توزع الكلام عن بلاد السودان في "النزهة" بين الجزء الأول والثاني والثالث من الإقليم الأول.

يبدأ الجزء الأول من بحر الظلمات (المحيط الأطلسي) وأورد فيه جملة من الحواضر والممالك السودانية من أهمها:

- أوليل: جزيرة على البحر قبالة الساحل، تعدّ منجم الملح الوحيد في بلاد السودان، تحمله القوارب منها إلى مدن بلاد التكرور وغانة وغيرها²³.

- سلى: تتبع ملك التكرور، وهي أحد نقاط اجتماع وتبادل تجارة أهل السودان²⁴.

- تكرر: تحدث عن مملكة ذات سلطان عادل وتجارة نافقة (خصوصاً مع المغرب الأقصى)، وعن المواد الداخلة إليها (كالصوف والنحاس) والخارجة منها (التبر والرقيق)، وما عندهم من الطعام (الذرة والسمك والألبان)، والمواشي (الجمال والغنم)، ولباس خواصهم (الصوف) وعوامهم (القطن)، ثم عن المسالك التي تربطها بالخواضر المغربية الكبرى مثل سجلها²⁵.

- أرض للمم: على بعد 22 يومًا جنوب تكرر، ويبدو أنها آخر بلاد السودان جنوبًا ليس وراءها سوى "أرض خالية لا عمارة فيها"، وليست بها سوى مدينتين صغيرتين، يعاني سكانها من إغارة أهل غانة وتكرر عليهم لسبيهم، والملاحظ أيضًا أن لغتهم مختلفة عن لغة من جاورهم، وربما ارتبط ذلك بكون سكانها يهودًا²⁶.

ويختتم الإدريسي هذا الجزء بالكلام عن متفرقات مهمة مثل حديثه عن "النيل" (ويقصد به نهر السنغال)، وما يوجد على ضفتيه من أنواع النبات وأصناف الوحوش والحيوانات (كالأسود والزرافات والغزلان والفيلة)، وما في مياهه من أنواع الحيتان، وعوائد صيده وادخاره، وعن أسلحة ساكنة هذه المنطقة ومدى دقة صنعها، وعن بنائهم بالطين، وتحليلهم بأصناف الحلي من النحاس والخرز والزجاج²⁷.

وفي الجزء الثاني تكلم الإدريسي عن منطقتين مهمتين تاريخيًا من بلاد السودان هما غانة وبلاد ونقارة، أما غانة فقد كان عنها الحديث الأبرز بوصفها أحد أهم وأشهر وأعمر أقطار بلاد السودان، وتتميز معلوماته عنها بالتحيين، وقد ضبط حدودها بحيث تقع في مربع تحيط به بلاد مقزارة غربًا، وبلاد ونقارة شرقًا، والصحراء المتصلة بين أرض السودان وأرض البربر شمالًا، وبلاد للمم جنوبًا²⁸.

ومما أورده عنها أيضًا كونها أكبر قطر في المنطقة وأكثره بشرًا وتجارة، وهي مقصد لتجار المغرب الأقصى وبلاد السودان، وأهلها مسلمون يتأمر عليهم رجل من ذرية علي بن أبي طالب، يخطب لنفسه، لكنه تحت طاعة أمير المؤمنين العباسي، واستطرد به الحديث إلى وصف قصر الملك، وكيفية خروجه منه مرتين في اليوم ليفصل بين الناس في ما اختلفوا فيه.

وبخصوص بلاد ونقارة فكغيرها من مدن هذا الجزء تابعة لسلطان غانة، تؤدي له الضرائب مقابل حمايتها، وهذه البلاد تسمى، دون غيرها، ببلاد التبر لكثرتة فيها، ومنها يخرج تجار المغرب إلى دور السكة عندهم، وكعادة الإدريسي فإنه يصف ساكنة ونقارة، وطريقة عيشهم، والمسالك التي تربطهم بجوارهم²⁹.

وأما الجزء الثالث فقد ذكر فيه الإدريسي عدة حواضر مما يسمى أحياناً بالسودان الأوسط، وأهمها مدينتا كوغة وكوكو من بلاد الكانم، بالنسبة إلى كوغة فإنه وصفها بالمدينة العامرة ذات التجارات والأعمال والصنائع، وذكر المسالك التي تربطها بغانة وكوكو، ولأن أغلب هذه المسالك عبارة عن أرض رملية فقد استطراد الإدريسي في الحديث عن القيافة (الدلالة) وطرق الاستدلال على مواطن المياه³⁰.

وفي ما يخص مدينة كوكو فقد عدها من المدن السودانية المشهورة، ويوجد بها ملك يخطب لنفسه في استقلال عن أي تبعية محلية أو خارجية، ثم تكلم عن لباسهم ومركبهم وحليهم وتجارهم وبعض نباتاتهم، والطرق التي تصلهم بمدينة غانة³¹.

وفي المحصلة فإن "نزهة" الإدريسي تتميز بغناها المعرفي ومنهجها العلمي، مما يعني أنها ثمرة مجهود كبير قام به فريق بحث متمرس توفرت له الظروف "الملكية" لإنجاز عمل نقل المعرفة حول بلاد السودان من الرواية نحو الدراية، لكن ذلك لم يغن البتة عن أهمية الحكاية.

3 - ابن بطوطة ورحلته

(الحكاية)

يقدم لنا ابن بطوطة نموذجاً طريفاً من المصادر لا يعتمد على الرواية، ولا على المؤلفات الجغرافية، بل على المعاينة والمشاهدة والتجربة الحية، وإن كان في القليل النادر ما يلجأ إلى الرواية في أخبار ما لم تصل إليه قدماءه استكمالاً منه لموضوع أو سياق ما، ومن ثم فنحن أمام نوع ثالث (بعد الرواية والدراية) لا يقل أهمية عن سابقه.

يقول المؤرخ المغربي المرحوم عبد الهادي التازي (وهو من قام بأهم تحقيق لرحلة ابن بطوطة): "إن كبار الباحثين والأكاديميين مقتنعون بأن رحلة ابن بطوطة هي أهم وأصدق

رحلة في تاريخ البشرية³²، ويعتبر صاحبها كذلك "أكبر رحالة في التاريخ البشري كله"³³، وهو محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي، وُلِدَ بمدينة طنجة يوم 17 رجب 703هـ / 24 فبراير 1304م³⁴، في بيت من الفقهاء، قد تولى العديد من أفراد القضاة في المغرب والأندلس³⁵. لا يعرف الشيء الكثير عن الفترة الطنجية من حياة ابن بطوطة سوى أنه قد تلقى تعليمه الأولي في كنف والده، ثم استهواه السفر فانقطع عن التلقي لتلبية رغبته الجلمحة في السياحة³⁶، وهنا تصبح "الرحلة" أهم مصدر لحياته بوصفها مذكرات ترصد بدقة مختلف تحركاته أثناء تطوافه الطويل في المعمورة.

كانت بداية هذه الرحلة عام 725هـ / 1326م عندما خرج ابن بطوطة من طنجة بنية الحج، لكنه لم يعد إليها إلا بعد ربع قرن من الجولان بين إفريقية ومصر والشام وبلاد الرافدين وفارس وآسيا الصغرى والقوقاز وبلاد ما بين النهرين والخليج والهند والمالديف وإندونيسيا والصين، ثم العودة إلى المغرب عام 750هـ / 1349م ومن ثمة استكمال الرحلة بزيارة الأندلس وإنهاءها بالذهاب إلى بلاد السودان³⁷، وبعد عودته لفاس أخذ في كتابة أو إملاء رحلته بتكليف من السلطان أبي عنان المريني (749-759هـ / 1384-1388)³⁸، لتخرج من الذاكرة إلى التدوين.

بدأ ابن بطوطة رحلته السودانية عام 753هـ / 1352م انطلاقاً من مدينة سجلماسة، ونحن ندين له بمعلومات غزيرة حول تجهيز القوافل التجارية العابرة للصحراء باتجاه بلاد السودان، وعن طرق الاستدلال بها وفيها، ومهمة "التكشيف" المحورية، وكذلك عن المسالك المطروقة وكيفية قطعها بأمان.

وكانت أول حاضرة صحراوية تحدث عنها ابن بطوطة هي قرية تغازي، حيث وصف وفرة الملح بها وكيفية حمله إلى السودان، وبعد دخوله إيواتن (ولاتة) في الأول من ربيع الأول من عام 753هـ / 1352م استقبله نائب السلطان، وذكر شيئاً عن أسلوب الضيافة، ولاحظ على مجتمعها المسوفي ما خالف أعرافه كرجل سواح شاهد عديد أنماط الشعوب والثقافات، ثم خرج من بلاد مسوفة باتجاه مالي، واصفاً الطريق بينهما وما يوجد بها من أنواع الأشجار والنبات والثمار والحواضر، ومن يقطنها من الشعوب، وما يتحلونه من المذاهب،

إلى أن وصل قرية "زاغري"، وتحدث عن سكانها من ونجراتة (ونقارة عند الإدريسي)، ومن البيضان الخوارج، إضافة إلى تجار السودان³⁹.

ومن هذه المدينة سار مع نهر النيجر (الذي نعتة بالنهر العظيم وسماه "النيل" على عادة الجغرافيين العرب) حتى وصل أطراف بلاد النوبة، ثم دخل عاصمة مملكة مالي (وقد سماها مدينة مالي) يوم 14 جمادى الآخرة من عام 753هـ، ومكث بها قرابة ثمانية أشهر حيث غادرها في شهر محرم من العام الموالي، وهنا يتحفظ ابن بطوطة بمعلومات مهمة عن هذه المملكة، حيث وصف مجلس السلطان أثناء خروجه لشعبه، وما يرافق ذلك من الاحتفالات والطقوس، وما اعتاده قومه في حضرته من الخضوع والتذلل، كما حضر العيد بها وقدم صورة كثيفة الدلالة للاحتفال السلطاني، بدءاً بالصلاة والخطبة، وانتهاءً بالإنشاد والإضحاك، كما يخبرنا ابن بطوطة بوجود جاليات تجارية كبيرة منها المصري والمغربي والصحراوي، وقد ختم حديثه عن هذه المملكة بما استحسنته أو استهجنه فيها⁴⁰.

وبعد انقضاء زيارته لمالي سلك ابن بطوطة الطريق نحو بلاد "ميمه" على ضفة نهر النيجر، وشاهد فرس النهر الذي قيل له إنه "خيل البحر"، وتحدث عن كثرتها في نهر النيجر وكيفية صيدها، ثم مر مروراً خاطفاً بمدينة تنبكتو، ولاحظ أن أكثر سكانها من أهل اللثام المسوفيين، وعبر مدينة كوكو (جاو الحالية) باتجاه مدينة تكدا، وهي إحدى حواضر الطوارق الكبرى بين بلاد السودان وبلاد المغرب، فوصف سكانها، وذكر ما يوجد بها من المعادن، وأثنى على سلطانهم بعد إكرامه له، وبينما هو مقيم بها وصله رسول الأمير المريني أبي عنان يطلب منه العودة إلى فاس⁴¹.

خرج ابن بطوطة من مدينة تكدا يوم 11 شعبان عام 754هـ / 1353م وفي طريق العودة أيضاً لا يتوقف هذا الرحالة الخبير عن التقاط ما تقع عليه عينه مما يستحق الذكر، من قبائل وقرى وحواضر ومسالك، مستقيمة أو متعرجة، إلى أن دخل مدينة سجلماسة منتصف شهر ذي القعدة من نفس العام⁴²، ثم توجه إلى العاصمة المرينية فاس ليلقى التكريم والإشادة، ويبدأ في تدوين رحلته برعاية السلطان نفسه وبإشراف ابن جزّي ومنافحة ابن وُدّار الحشمي⁴³، لتخرج بعنوان تحفة النظائر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار.

وبذلك يتضح مدى أهمية هذه الرحلة في التأريخ لمنطقة إفريقيا جنوب الصحراء خلال القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، أهمية تنبع من منهجها المغاير للرواية والدراسة، والمعتمد على المعاينة والنظر، ومن كثافتها النصية والصورية والمعرفية بحيث تجمع في نفس الوقت بين التأريخ الحدسي والمجتمعي والذهني والديني.

الخاتمة

أظهر التنوع الموضوعي والمنهجي في النماذج الثلاثة المدروسة مدى غزارة المادة المقدمة حول إفريقيا جنوب الصحراء بغض النظر عن طريقة التقديم، فللقالب الروائي ندين بأهم معلوماتنا حول أولية دولة المرابطين وبعض مظاهر الحياة اليومية لشعوب ممالك بلاد السودان وما اعتادوه من أنماط سلوكية ودينية واجتماعية، ليسد بذلك الثغرة الكبيرة التي خلفها غياب الوثيقة المكتوبة خلال هذه الفترة، وبفضل العمل الدقيق الذي أنجزه الإدريسي وفريق عمله ازدادت وثوقية المعلومة واقتربت من "العلمية" بفعل الصرامة الكبيرة التي تحلى بها هذا الجهد الجغرافي بمختلف مراحلها، كما وفرت معاينات ابن بطوطة "حكاية" مكثفة لواقع سوداني معقد لم تنقصه سوى بعض الصور الانطباعية التي أطلق لها الطنجي العنان في تجاهل تام منه لخصائص الشعوب والمجتمعات.

ومع تعمق الأسلمة والتعرب في منطقة إفريقيا جنوب الصحراء بدأت النخب السودانية تعبر عن نفسها عبر مجموعة من الكتابات التي أخذت في الظهور مع نهاية العصر الوسيط (أسئلة التكروري إلى السيوطي عام 898هـ/ 1493م)، ثم ازدهرت أكثر خلال القرن السابع عشر ميلادي بفضل جهود مؤرخ الحركة العلمية في السودان الغربي أحمد بابا التنبكتي (توفي عام 1036هـ/ 1627م)، وكذلك عبد الرحمن السعدي صاحب كتاب تاريخ السودان الذي يعد من بواكير المؤلفات التاريخية في منطقة إفريقيا جنوب الصحراء خلال العصر الحديث، ليبدأ عصر التدوين التاريخي المحلي في هذه المنطقة بعد مرحلة طويلة من كتابة "الآخر" عنهم، أملين أننا فتحنا أبواب البحث لدراسات مستقبلية عن ملامح الشبه وأوجه الاختلاف بين الذاتية والغريبة في الكتابة التاريخية حول إفريقيا جنوب الصحراء خلال العصرين الوسيط والحديث.

الهوامش

1. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، إشراف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، (بيروت: دار الجيل 2005)، ج3، ص 728.
2. أول تصريح للبكري بتاريخ الكتابة كان ضمن ذكره ملوك الروم وآخرهم الذي يدعى "ذو قرش"، حيث قال عنه: (وهو باق إلى اليوم وهو سنة ثمان وخمسين وأربعمئة)، (ينظر: أبو عبيد الله عبد الله بن عبد العزيز، المسالك والممالك، جزآن، تحقيق: أدريان فان ليوفن وأندري فيري، تونس: الدار العربية للكتاب و المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات (بيت الحكمة)، 1992) ج1، ص: 319 (بالنسبة لعام 458هـ) و ص 775، 818، 865، 871، 902 (عام 460هـ)
3. نشر بعناية دي سلان بالجزائر عام 1837، وأعادت دار الكتاب الإسلامي طبعه بالقاهرة (د.ت.)، وهي النشرة التي اعتمنا عليها هنا، ونعبر عنه اختصارًا بـ"المغرب".
4. ينظر حوله: ابن بسام الشنتريني، أبو الحسن علي، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة (أربعة أقسام)، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة (الأقسام الثلاثة الأولى 1997، القسم الرابع 1979)، القسم الثاني/ المجلد الأول، صص 233-235. وأبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله القيسي الإشبيلي، فلائد العقيان في محاسن الأعيان (جزآن)، تحقيق: حسين يوسف خريوش، الأردن: مكتبة المنار، 1989، ج2، صص 615-620. ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك الأنصاري، الصلة (3 أجزاء)، تحقيق: إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتاب المصري، وبيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989)، ج 2، الترجمة رقم 638، ص 437، وابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي، الحلة السرياء، جزآن، تحقيق: حسين مؤنس، الطبعة الثانية، القاهرة: دار المعارف، 1985، ج 2، الترجمة رقم 139، ص 186.
5. "المغرب"، س ذ، ص 160.
6. نفسه، ص 178.
7. نفسه، ص 177.
8. حسين مؤنس، تاريخ الجغرافيا والجغرافيين في الأندلس، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة: مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، 1986، ص 135.
9. "المغرب"، ص 172.
10. المرجع نفسه.
11. نفسه، ص 173.

12. نفسه، ص 173-174.
13. نفسه، ص 174-176.
14. نفسه، ص 176-177.
15. نفسه، ص 181-182.
16. مؤنس، تاريخ الجغرافيا والجغرافيين في الأندلس، مصدر سابق، ص 204.
17. نفسه، ص 224.
18. نفسه، ص 168-169.
19. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، مصدر سابق، ج1، ص 408.
20. نفسه، ص 409، وكذلك: مؤنس، تاريخ الجغرافيا والجغرافيين في الأندلس، مصدر سابق، ص 175-176.
21. أغناتيسوس يوليانوفيتش كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة: صلاح الدين عثمان هاشم، منشورات اللجنة الثقافية في جامعة الدول العربية (د ت)، ج1، ص 280.
22. حسين مؤنس، تاريخ الجغرافيا...، مصدر سابق، ص 209 وما بعدها.
23. الشريف الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحموي الحسني، كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، (جزءان)، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2002، ج1، ص 17.
24. نفسه، ص 18.
25. نفسه، ص 18-19.
26. نفسه، ص 19.
27. نفسه، ص 20-21.
28. نفسه، ص 24.
29. نفسه، ص 23 إلى 25.
30. نفسه، ص 27-28.
31. نفسه، ص 28-29.
32. عبد الهادي التازي، المستدركات على تحقيقي رحلة ابن بطوطة، الرباط: منشورات وزارة الثقافة المغربية، مطبعة دار المناهل، 2004، ص 8.

33. عبد الهادي التازي (تحقيق)، رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، (أربعة مجلدات)، مج1، الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 1997، ص 77.
34. نفسه، ص 80.
35. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، مصدر سابق، ج3، ص 575-576.
36. حسين مؤنس، ابن بطوطة ورحلاته: تحقيق ودراسة وتحليل، القاهرة: دار المعارف، 1980، ص 17.
37. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، مصدر سابق، ج3، ص 576.
38. التازي (تحقيق)، رحلة ابن بطوطة، مصدر سابق، ج1، ص 81.
39. نفسه، ج4، ص 238-250.
40. نفسه، ص 253-265.
41. نفسه، ص 269-277.
42. نفسه، ص 277-280.
43. نفسه، ج1، ص 77-79.



ترجمات

- 198 العلمانيات الفرنسية السبع
جان بوبيرو
- 209 لن نخوض حرب العلمانية
فيليب مانجو وآخرون
- اللاعنف والدين: إيجاد سرد ما بعد علماني
225 عند ألدو كاييتيني
روبرتو بالدولي

العلمانيات الفرنسية السبع*

جان بوبيرو**

ترجمة الحسن مصباح

على عكس الاعتقاد السائد، هناك نماذج مختلفة للعلمانية في فرنسا. هذه النماذج متجذرة في التاريخ. ولقد ظهرت ضمن سيرورة العلمنة الفرنسية التي تتمثل خصوصيتها في أن هذه العلمنة، على عكس البلدان الأخرى، حدثت في صراع مباشر مع الديانة السائدة: الكاثوليكية. وهذا الصراع يقابل بين تصورين لفرنسا: أنصار فرنسا "الابنة الكبرى للكنيسة"، وفرنسا الجديدة الناتجة عن الثورة. وفي اللحظة الحاسمة (النصف الثاني من القرن التاسع عشر)، نتج عن هذا الصراع حالة اشتباك بين الكاثوليكية التي ازدادت مواقفها صرامة و"الأبرشية الكبرى" للفكر الحر¹ (حسب تعبير "سانت-بيف" "Sainte-Beuve"²)، والتي تضمنت نزعة روحانية. ولكن يمكن أن تُعرّف عمومًا برفضها أي إله تنادي به الأديان.

* Baubérot Jean, «Les sept laïcités françaises», *Administration & Éducation*, 2016/3 (N° 151), p. 13-21. DOI : 10.3917/admed.151.0013. URL : <https://www.cairn.info/ressources.imist.ma/revue-administration-et-education-2016-3-page-13.htm>

(قامت هيئة تحرير أوامر بحذف المقدمة والملاحق التي لا علاقة لها بفكرة المقال واقتصرنا على نشر المقال فقط. كل الهوامش المرقمة هي من عمل الأستاذ المترجم)

** جان بوبيرو "Jean Baubérot (1941-)" مؤرخ وعالم اجتماع فرنسي، وأستاذ فخري متخصص في علم اجتماع الأديان، ومؤسس علم اجتماع العلمانية. تميز بمواقفه الناقدة للمسارات الأخيرة للعلمنة، وكان العضو الوحيد من لجنة ستاسي الذي تحفظ على قرارها فيما يخص موضوع منع الحجاب في الأماكن العامة.

ومن ثم فإن هذا الرفض كانت له تكلفة اجتماعية باهظة في ذلك الحين؛ فالمفكر الحر بتمسكه بالزواج المدني، ورفضه التعمد وإظهار مشاعر الاحترام أمام المواكب الدينية، ورغبته في أن يُدفن مدنيًا دون تلقي طقوس دينية، كان يعرض نفسه إلى مخاطر جمّة مثل رفض التوظيف، وفقدان الوظيفة، وبالتالي إلى البطالة القسرية في وقت كانت لا توجد فيه إعانة بطالة، أو إلى المقاطعة إذا كان المرء تاجرًا، أو إلى حدوث نزاعات عائلية، أو اضطراب العلاقات الاجتماعية. وباختصار، عندما ناضل المفكرون الأحرار من أجل حرية المعتقد، فمن المنطقي أن يكون ذلك قبل كل شيء معركة ضد الهجمات على حرية المعتقد الخاص بهم. لكن وصول الجمهوريين إلى السلطة بطريقة مستدامة غير قواعد اللعبة. وقد كانت المناقشات البرلمانية لعام 1905 فرصة لاصطدام عدة تصورات في تلك اللحظة الحاسمة.

العلمانيات الفرنسية الأربع لعام 1905

في عام 1905، في اللحظة الحاسمة لصياغة قانون فصل الكنائس عن الدولة، كانت هناك بشكل عام على المحك أربع طرق مختلفة للربط بين حرية المعتقد والفصل. ويمكن أن يرمز إلى كل واحدة منها من خلال شخصية رئيسية في المناقشات الحية التي كانت تُجرى آنذاك. ومن الجدير بالذكر أن هؤلاء جميعًا كانوا من أتباع الفكر الحر:

• **النموذج الأول** هو نموذج موريس ألال (Maurice Allard)³. فبالنسبة إلى هذا اليعقوبي، لا تشمل حرية المعتقد حرية الدين؛ لأن الدين في جوهره "اضطهاد للضمير". فهو يمثل مبدأً للسلطة يتعارض مع "الفحص الحر"، والذي هو عنصر أساسي من عناصر حرية المعتقد. ولذلك يجب أن يسمح الفصل بالتححرر من الدين، ونهاية هيمنته "الشريرة". وقد دافع ألال عن موقفه في بداية المناقشات البرلمانية، وردّ عليه أريستيد بريان (Aristide Briand)⁴ قائلاً إن وجهة النظر هذه هي في الواقع وجهة نظر "إزالة الدولة للكنائس". وقد تم رفض اقتراح ألال من قبل 494 نائبًا مقابل 68، حتى قبل النظر في مشروع القانون. وسيتم رفض جميع التعديلات التي اقترحها تقريبًا بنفس عدد الأصوات. وهذا المنظور يمكن إدراجه ضمن نوع من العلمانية المعادية للدين.

• النموذج الثاني هو نموذج إميل كومب (Émile Combes)⁵، الذي قدم مشروع قانون في خريف عام 1904 عندما كان رئيسًا لمجلس كتلة اليسار. إنه مفكر حر وروحاني، وهو يربط بين حرية المعتقد والغالكانية⁶. كان يرغب في السيطرة على الدين المنظم، وقمع التجمعات التي، إلى جانب ارتباطها مباشرة بروما دون أن تندرج ضمن روابط الاتفاقية البابوية، تمثل بالنسبة إليه طريقة "ظلامية" بشكل خاص للعيش المسيحي. وكان يعتبر أن الدولة تخدم الدين "الحق" عبر تنقيته. وفي التقليد الغاليكاني للسعي وراء الكاثوليكية "المستتيرة" في مواجهة التعصب الفائق، فإن الفصل من هذا المنظور هو قبل كل شيء فصل بين الكاثوليكية الفرنسية وروما. لكن كان على "كومب" أن يترك رئاسة المجلس في يناير 1905، وسيحل اقتراح اللجنة البرلمانية محل مشروع القانون الخاص به. والتعديلات التي سيقدمها "أنصار كومب" ستحصل على ما بين 150 و180 صوتًا تقريبًا. وسيتم رفضها جميعًا (الحد من نطاق حرية المظاهر الخارجية للدين؛ حظر ارتداء الملابس الكنسية - في الواقع الكاسوك [القميص الطويل الذي كان يتميز بارتدائه رجال الدين الكاثوليك] - في الأماكن العامة...). ويتطابق هذا التمثل للعلمانية (التي نعتت آنذاك بالعلمانية الشاملة) مع نوع من العلمانية الاستبدادية والغالكانية حيث ترتبط العلمانية بدين مدني.

• النموذج الثالث هو نموذج "فرديناند بويسون" (Ferdinand Buisson)⁷ النائب الراديكالي ورئيس اللجنة البرلمانية. فالمادة الأولى ("تضمن الجمهورية حرية المعتقد وتكفل حرية ممارسة العبادة...") والمادة الثانية ("لا تعترف⁸ الجمهورية، ولا تدفع أجور أو تدعم أي دين...") من القانون تنبع من منظور مزدوج، من منظور "بويسون" (Buisson) و"بريان" (Briand). ومع ذلك، فإن الرجلين سيتمايزان. بالنسبة إلى "بويسون"، يجب أن يضمن الفصل حرية المعتقد للأفراد حيث يمكنهم تكوين الجمعيات بحرية إذا رغبوا في ذلك، دون أن يؤثر ذلك بشكل مباشر على الدولة. وأعلن خلال المناقشات أنه "مع الفصل، الدولة لا تعترف بالكنيسة ككيان أو كتراتبية هرمية رسمية (...). لكن الدولة تعترف بالمواطنين الفرنسيين الكاثوليك". ويمكنهم ممارسة حريتهم "على الأساس الوحيد المعترف به في الديمقراطية، وهو الارتباط الحر والطوعي". تماشياً مع القسم الأول من قانون 1901 الخاص بالجمعيات، فإن التنظيم الجماعي للدين هو امتداد لحرية المعتقد الفردية. وقد دافع "جورج كليمنصو"⁹ في مجلس الشيوخ عن المنظور نفسه. إنها علمانية انفصالية فردية وصارمة.

• **النموذج الرابع:** النموذج الذي دافع عنه مقرر اللجنة البرلمانية، أريستيد بريان، بدعم من جان جوريس وفرانسيس دي بريسني (رئيس رابطة حقوق الإنسان)، خلال المناقشة الحاسمة للمادة الرابعة من القانون (تلك المتعلقة بتحويل المباني الدينية إلى ممتلكات عامة منذ الثورة). أعلن بريان أن "للكنائس دساتيرها" وأن "الواجب الأول" للدولة العلمانية "بروح الحياد التي نتصور فيها الإصلاح، يتمثل في عدم القيام بأي شيء يعد اعتداء على التشكل الحر لهذه الكنائس". فالمستوى الجمعي ليس فقط امتداداً للحرية الفردية، بل يشكّل بعداً ضرورياً لهذه الحرية، بتناسكها وقيودها الخاصة. فلحرية المعتقد بعد جماعي يفرض على الدولة واجب الحياد، لأن الأفراد ليسوا في حالة تقابل، بل مترابطين دائماً. إن الثقافة الفوضوية النقابية لـ"بريان"، والخيار الاشتراكي والمناهض لليعقوبية الذي يتقاسمه مع جوريس وبريسني، دفعه إلى التفكير في الجماعة بشكل مختلف عن الراديكاليين من أمثال بويسون. والجدة تكمن هنا في تنزيل هذا التصور على علاقات الدين والدولة. وقد ساد هذا الموقف، بعد نقاش حيوي للغاية حول هذه المادة الرابعة، بأغلبية 374 صوتاً مقابل 198 (كان من ضمن هؤلاء 374، معارضو الفصل، الذين فضلوا عدم ممارسة سياسة الأسوأ!)، وحينها صرخ جوريس: "الانفصال تم". وبقية القانون تندرج عموماً ضمن هذا المنطق. إنه نموذج للعلمانية الشاملة التي تدمج البعد الجماعي للدين.

من المهم أن نلاحظ أن النموذجين الأولين يطابقان بين العلمانية (laïcité) والدينوية (sécularisation). لذلك يُنظر إلى العلمانية على أنها دينوية، أي إبعاد المواطنين عن الدين، الذي تفرضه الدولة. هذه دينوية شاملة، من منظور الأثر، ودينوية نسبية من منظور كومب. وقد رفض البرلمانيون هذه النماذج بشدة عام 1905. وعلى العكس من ذلك، فإن النموذجين الأخيرين يميزان بين العلمانية والدينوية بطريقتين مختلفتين، وقد تم أخذهما في الاعتبار خلال المناقشات التي أدت إلى قانون الفصل.

... والعلمانيات الفرنسية السبع اليوم

لقد أدى انتصار التمثيل الرابع للعلمانية إلى خلق فقه قضائي (jurisprudence) عام يندرج عموماً ضمن منطق هذا التمثيل الرابع. ولكن النماذج الأربعة لا تزال ذات تأثير سياسي واجتماعي على مستوى الديناميكيات العامة للرهانات السياسية والأيدولوجية التي تفكك

العلمانية الفرنسية وتعيد تكوينها في كل سياق اجتماعي تاريخي، وهو ما يتوقف إلى حد ما على طبيعة المشاكل المطروحة.

وهكذا، في النصف الأول من القرن العشرين، يمكننا القول إن المنظور الثاني، وهو منظور الغاليكانية، قد تغلغل في التمثل العلمي السائد للعلاقة بين المرأة والرجل. فقد كان يُنظر إلى المرأة على أنها كائن "ذو طبيعة دينية" (على عكس "[...] الرجل العقلاني"). وكان النمط الذهني السائد هو نمط المرأة الكاثوليكية التي تذهب إلى الاعتراف، وبالتالي تجد نفسها "خاضعة" للكهنه. فهذه المرأة لم تكن علمانية بما يكفي في نظر هؤلاء العلمانيين للحصول على حقوق متساوية مع حقوق الرجل. وهذا هو السبب في عدم تثبيت حق الاقتراع العام حتى 1944-1945. فعلى عكس الدول الديمقراطية الأخرى، صوتت النساء في فرنسا بعد قرن من تصويت الرجال. وبالمثل، فإن المطالبة باحتكار الدولة للتعليم يندرج تحت نموذج العلمانية الغاليكانية. وقد كان هناك دائماً علمانيون تعني العلمانية بالنسبة إليهم محاربة الدين.

وقد استمرت هذه النماذج المختلفة في الوجود من خلال التطور وفقاً لمنطقها الخاص ولأسسها المنطقية. واليوم، مع مراعاة ما يقتضيه اختلاف الحال، لا تزال هناك أربعة نماذج في تناظر مع تلك التي كانت موضع نقاش أثناء إقرار قانون الفصل لعام 1905. حتى إن النماذج المرفوضة غالباً ما تستدعي قانون 1905 كما لو كان شيئاً مقدساً، وبطبيعة الحال بشكل غير دقيق. هناك الآن ثلاثة نماذج أخرى تنتسب أكثر إلى الأشخاص المتحفظين، أو حتى المعارضين لقانون 1905.

دعونا أولاً نرى النماذج الأربعة الحالية التي تنتسب إلى العلمانيات الفرنسية التاريخية:

• النموذج الأول يميل إلى الخلط بين الكفاح ضد الأديان والنضال من أجل العلمانية. وتمثل أعمال ميشيل أونفراي (Michel Onfray)¹⁰ (الذي يدافع عن "علمانية ما بعد المسيحية") وصحيفة تشارلي إيبدو هذا المنظور، حيث يتم الخلط بين خيار عقدي فلسفي والعلمانية. وبالنظر إلى القانون الفرنسي، لم يعد من الممكن الطعن صراحةً في حرية المعتقد، ولكن من الواضح أنها تكتسب من الناحية الأيديولوجية عبر الطعن في رجل الدين ومن خلاله. أي نوع من الظهور الديني، لا سيما الملابس أو الطعام، وكذلك مشاركة الأديان في النقاش العام تعدّ أمراً سلبياً. وهذا هو الموقف الذي يجده المرء في أقصى اليسار فيما يخص

جميع الأديان (لكن تأثيره الاجتماعي يختلف باختلاف الدين) وفي أقصى اليمين عندما يتعلق الأمر بالإسلام. وبالنسبة إلى هذا المنظور، فإن العلمانية "مهددة" بشكل دائم.

• يقر النموذج الثاني بوجود حرية المعتقد، ولكنه يميل إلى اعتبارها مبدأً خارجاً عن مبدأ العلمانية، ولن تكون شرعية إلا ضمن حدود ثقافية معينة. فعندما يتم تطوير صياغة نظرية، يصبح الدين جزءاً من "المجال الحميمي" وتنطبق حرية المعتقد على "المجال الخاص" (إليزابيث بادينتر¹¹ وبعض الفلاسفة الجمهوريين الآخرين الذين يصرون على الحاجة إلى إعطاء الأولوية في الفضاء العام لما هو "مشترك"). وهذا الموقف يحد ضمناً من حرية المعتقد كحرية عامة. وخلال البعثة البرلمانية التي سبقت اعتماد قانون حول النقاب (الذي لا يحيل قانونياً إلى العلمانية، ولكنه يعتبر اجتماعياً كقانون علماني)، أكد باتريك بيبو (Patrick Billaud)، ممثل [المحفل الماسوني] الشرق الكبير في فرنسا: "يجب أن يتم التعبير عن الحرية الفردية ضمن الحدود الثقافية للمجتمع الوطني في وقت معين". وبالتالي، فإن المثل الأعلى يصبح هو التكييف الثقافي للدين، مع حمايته في الحياة الخاصة (بالمعنى المزدوج للمصطلح). فباسم العلمانية، يمكن للدولة أن تحد من حرية المعتقد. والقيود المشروعة عملياً لا تتعلق بالفضاء العام بأكمله (باستثناء الممارسات المتطرفة مثل النقاب)، ولكن ما يتعلق بالخدمة العامة التي، في هذا المنظور، ليست فقط الخدمة التي تصدر عن السلطات العامة، ولكنها تصبح أي خدمة تقدم للجمهور. ومن هنا جاءت المطالبة بـ"توسيع مبدأ العلمانية" من خلال ترسيخ الحياد الديني للمقاومات الخاصة. كان هذا هو موقف المجلس الأعلى للاندماج حتى اختفائه في عام 2013، والذي وضع القواعد العلمانية في السلوكيات الذي يجب أن يتمثلها المرء في "مجتمع علماني" والذي يستند صراحةً من حيث تاريخ العلمانية إلى التقليد الغاليكاني.

• يقر النموذج الثالث ويدافع عن حرية المعتقد الفردي لكل ما لا يتعلق بالمجال العام. وهو المجال الذي يتعلق تحديداً بما يرتبط بالسلطة العامة والدولة ومؤسساتها. ويجب أن يكون هذا المجال العام محايداً ومنفصلاً عن الأديان، لكن العلمانية بالنسبة إلى الفرد تعني قبل كل شيء حرية المعتقد والمواطنة الكاملة. وبما أن الأمر يتعلق بالأفراد، فإنه لا ينبغي منح أي دعم، حتى غير مباشر، للمنظمات الدينية، من خلال التطبيق الصارم لبداية المادة الثانية من قانون 1905. وهذا هو موقف الفكر الحر الحالي، الذي يحارب العقائد الدينية، ولكنه لا يخلط بين هذه المعركة والعلمانية (فقد دخل في سجال في هذا الموضوع مع "ميشال أونفري").

وقد عبّر هذا الفكر عن موقف مضاد لقانون 2010 الذي يحظر الحجاب الكامل في جميع الأماكن العامة. وقد اعترض على الحظر المفروض على الرموز الدينية في القطاع الخاص أو في الجامعة. وقد حارب دائماً أي تمويل حكومي ودعم للأديان، ولو بشكل غير مباشر. وقدمت مثل هذه الطعون إلى المحاكم ومجلس الدولة. وغالباً ما حالفها النجاح في دعاويها وإن لم يكن بشكل كلي. ويحيل هذا الفكر الحر إلى الثورة الفرنسية وإلى أريستيد بريان على حد سواء.

• بالنسبة إلى النموذج الرابع، فإن حرية المعتقد لها بعد يتجاوز الجانب الفردي البحت، حيث إنه لا يمكن لها أن تكون شكلية فقط. فقانون فصل الكنائس عن الدولة لعام 1905 وتطبيقه اللاحق، في بعض الحالات المحددة، جعل من ممارسة حرية المعتقد باعتبارها "حرية العبادة"، التي تضمنها المادة الأولى من قانون 1905، يعلو على عدم الدعم، كما هو الحال مع إنشاء وظائف الإرشاد الديني التي يمكن أن تستفيد من المال العام (نهاية المادة الثانية)، ومع تفويت المباني الدينية التي هي ممتلكات عامة (المواد 12 إلى 17) إلى الجمعيات الدينية (ثم الأبرشية في 1923-1924)، ومع بناء الجامع الكبير في باريس في العشرينيات من القرن الماضي. وهذا هو الموقف الذي يتبناه مجلس الدولة بشكل عام، لا سيما من خلال أحكامه الصادرة في 19 تموز (يوليو) 2011 و4 أيار (مايو) 2012. ويمكن القول إن رابطة حقوق الإنسان ورابطة التعليم تتموقعان بشكل أكبر ضمن النموذج الرابع. وهو أيضاً الموقف الذي دافع عنه مرصد العلمانية الذي أنشأه فرانسوا هولاند بعد عام 2012. لكن آراء المرصد تتعرض للمساءلة والنقاش أحياناً داخل اليسار، حيث يسود التمثيلين الأولين للعلمانية إلى حد كبير.

بجانب هذه النماذج الأربعة السالفة الذكر، هناك ثلاثة نماذج أخرى تنتسب بالكاد (أو لا تتفق على الإطلاق) مع قانون 1905، والتي تشكل اليوم جزءاً من التمثيلات العلمانية المؤثرة في فرنسا.

• العلمانية المفتوحة. كان لتبنى مجلس الكرادلة ورؤساء الأساقفة العلمانية في عام 1945 دور كبير في تسهيل إدراجها في الدستور في العام التالي. لكن هذا التبنى كان مشروطاً. فقد أدانت المؤسسة الكاثوليكية العلمانية التي من شأنها أن تفرض من قبل الدولة "تصوراً مادياً وإلحادياً للحياة البشرية" (فقد كان هذا هو العصر الستاليني والمرحلة التي كان فيها الحزب الشيوعي

ضمن الحكومة). لكنهم أكدوا أيضًا أن القانون المدني، لكي يكون شرعياً، يجب "ألا يحتوي على أي شيء مخالف للقانون الطبيعي". ويمكن أن تؤدي عقيدة القانون الطبيعي التي من شأنها أن تكون صالحة لكل إنسان، في حالات معينة، إلى عدم قبول الفصل بين القانون والعقيدة. وقد كان هذا واضحاً في النقاش حول مشروع القانون حول الزواج للجميع. ويجدر بالذكر أن سلطات الديانات الأخرى تبنت مواقف متقاربة في بعض الأحيان. إن قبول حرية عدم الاعتقاد، صاحبه تركيز بشكل أساسي على الحرية الدينية، حيث ينتظر من الدولة أن تعترف بـ"الفائدة الاجتماعية للدين".

• العلمانية الهوياتية. في تقريره الصادر سنة 2004 حول قرن من العلمانية¹²، أقر مجلس الدولة بأن "العلمانية [في فرنسا] هي ذات خلفية كاثوليكية". فالحفاظ على الأعياد الكاثوليكية، في عام 1905، كعطلات رسمية، هو أحد الأمثلة من بين أمثلة أخرى على ذلك. ومع ذلك، فإن ما هو مستجد بشكل رئيسي لعام 1905 يتمثل في إزالة كل طابع رسمي عن الأديان، والإشارة إلى أن هوية فرنسا (من حيث ثقافتها السياسية) ليس لها بعد ديني. وليس هذا هو الحال مع "العلمانية الإيجابية" لنيكولا ساركوزي (ديسمبر 2007) الذي أصر على الحاجة إلى "تعزيز [الجزور] المسيحية"، وحتى "اليهودية المسيحية" في فرنسا، ولا النقاش الذي قاده حزب الاتحاد من أجل الحركة الشعبية (UMP) [اليمن] حول العلمانية. (مارس 2011). ويدافع اليمين المتشدد، وحتى اليمين المتطرف، عن هذا التمثيل للعلمانية، الذي يريد من خلاله اتخاذ تدابير تحد من حرية المعتقد للمسلمين (راجع الموقف الذي اتخذ ساركوزي في ربيع 2015). لكنها لا تشمل اليمين بأكمله (فقد نأى "ألان جوبيه"¹³، على سبيل المثال، بنفسه عن هذا النقاش)، وفي بعض الحالات، تتجاوز هذه العائلة السياسية من خلال جذب بعض المؤيدين السابقين للعلمانية الغاليكانية. وعلى مستوى الفلسفة السياسية، هذا الموقف هو ذو بعد طائفي (*communautarienne*)، بالمعنى الذي تعطيه لهذا المصطلح الفلسفة الأنجلو ساكسونية. ويمكننا أن نعثر على أساس هذه العلمانية الهوياتية في التقرير الذي أعده فرانسوا باروين (François Baroin) (مايو 2003) "من أجل علمانية جديدة". في الواقع، يمكن لهذه العلمانية أن تجتذب كل أولئك الذين يعتقدون أن الصراع بين النموذجين لفرنسا قد انتهى، وأنه يجب على فرنسا في مواجهة الإسلام أن تروج لهوية ثقافية عابرة للتاريخ. وهذه العلمانية تمتلك بعض الجسور مع الموقفين الأولين، مع منظور أكثر محافظة. وهي ليست غائبة عن ميزان القوى الذي أدى إلى اعتماد قانوني 2004 و2010. بالإضافة إلى أنه يعارض إبعاد القانون

فيما يتعلق بالأعراف الدينية في مسائل الزواج بين أشخاص من نفس الجنس (والكفاح من أجل القتل الرحيم).

• **العلمانية الميثاقية (concordataire):** في 21 فبراير 2013، اعتبر المجلس الدستوري أن النظام القانوني الخاص بمنطقة الألزاس-موزيل¹⁴ يتوافق مع العلمانية الدستورية، عن طريق الاستثناء، بما في ذلك الحفاظ على الاتفاقية البابوية ونظام الطوائف المعترف بها قبل عام 1905 (تم تجميع كلاهما باسم "نظام التوافق"). وهذا إقرار رسمي بأنه لا قانون "فيري"¹⁵ لعام 1882، الذي يعلمن المدارس العامة، ولا قانون الفصل لعام 1905 يعرّف بالضرورة العلمانية الفرنسية، إذ يمكن أن توجد في فرنسا (الإقليم) علمانية لا تتضمن أيًا من هذه الخصائص. وحتى ذلك الحين، كان يجري إضفاء الشرعية على هذا الوضع من خلال الصمت. وإذا كان للإيديولوجيي والسياسي عواقب قانونية، فإن هذا القرار سيكون له عواقب أيديولوجية-سياسية. ففي الألزاس-موزيل، يقدم البعض علمانيتهم كحل مستقبلي لفرنسا ضمن البناء الأوروبي. وهذه العلمانية مفيدة جدًا لـ"الطوائف المعترف بها" (الكاثوليكية، البروتستانتية اللوثرية، واليهودية): فهي تستفيد من مزايا ما قبل عام 1905 (حيث تؤدي الدولة أجور رجال الدين)، ومن الحرية الدينية المرتبطة بقانون 1905.

وتشكل هذه النماذج اليوم العديد من المجتمعات المثالية، بالمعنى الدوركامي. فهذه النماذج تتفاعل بطريقة تبادلية أو صراعية، ويشكل تطور ميزان القوى بينها ديناميكية ما يسمى اجتماعيًا بالعلمانية الفرنسية. إن تحديثها يجعل من الممكن التحرر من ضغط الأحداث المتغيرة، كما يتيح تحليل كل من العلمانية المرئية إعلاميًا والعلمانية الأكثر هدوءًا وغير المرئية والمغمورة؛ كما تسمح بفهم تقلبات العلمانية في فرنسا بشكل أفضل، وقبل كل شيء، تتيح التخلص من التصور الخاطئ بأن هناك "نموذجًا فرنسيًا" خاصًا للعلمانية.

الهوامش

1. يشير مفهوم الفكر الحر، الذي ظهر لأول مرة في خطاب ألقاه فيكتور هوغو عام 1850، إلى نمط تفكير وعمل خالٍ من الافتراضات الدينية أو الفلسفية أو الأيديولوجية أو السياسية، ولكنه يعتمد بشكل أساسي على التجارب الخاصة للمفكر الحر وللمنطق والعقل (العقلانية والتجريبية لتكوين رأي، والشك لتجنب كل اعتقاد ديني بالأساس). وقد غلب على هذا التيار الطابع الإلحادي.
2. Charles-Augustin Sainte-Beuve (1804-1869): ناقد وكاتب أدبي فرنسي. ممثل الرومانسية، اشتهر بنقده الأدبي وطريقة الكتابة التي استخدمها.
3. موريس أالر (Maurice Allard) (1860-1942): محام وصحفي وبرلماني فرنسي. عرف بدفاعه عن علمانية معادية للدين.
4. أريستيد بريان (Aristide Briand) (1862-1932): محام ورجل دولة فرنسي. كان له دور كبير في إخراج قانون الفصل بين الكنائس والدولة لسنة 1905 في صيغته المعتمدة.
5. إميل كومب (Émile Combes) (1835-1921): سياسي ورجل دولة فرنسي ماسوني. ارتبط اسمه بقانون الفصل، ولكن أيضًا بملف ما عرف بفضيحة تقارير الترقية داخل الجيش حيث كانت تتم ترقية الضباط المنضوين في الحفل الماسوني على حساب الضباط الكاثوليك. وكانت هذه التقارير تصاغ من طرف المحفل الماسوني وتقدم لوزير الدفاع آنذاك.
6. الغاليكانية (Gallicanisme): هو مذهب ديني يرى أن السلطة المدنية الشعبية المتمثلة بسلطان الملك أو سلطة الدولة تشابه تلك الخاصة بالكنيسة الكاثوليكية الممثلة بالسلطة الباباوية. وتعد الغاليكانية رفضًا لمبدأ تمتع البابا بسلطات واسعة، حيث تعتبر أن الأعراف الوطنية قد يكون لها الأفضلية على قوانين الكنيسة الرومانية الكاثوليكية.
7. فرديناند بويسون (Ferdinand Buisson) (1841-1932): فيلسوف وبيداغوجي وسياسي فرنسي. شارك في تأسيس رابطة حقوق الإنسان، كما كان رئيسًا لرابطة التربية والتعليم. وفي عام 1927، مُنحت له جائزة نوبل للسلام. وهو معروف بنضاله من أجل إقرار التعليم العلماني.
8. مصطلح "يعترف" «reconnaît» هنا له معنى تقني: فهو يضع حدًا لنظام "الطوائف المعترف بها" (1905-1802) الذي كان بموجبه يتقاضى رجال الدين رواتبهم من قبل الدولة.
9. جورج بنجامين كليمنصو (Georges Benjamin Clemenceau) رجل دولة فرنسي، وطبيب وصحفي. قاد فرنسا خلال الحرب العالمية الأولى. وكان أحد أقوى المساهمين في معاهدة فيرساي وقد لقب بالكثير من الألقاب منها أبا النصر والنمر.

10. ميشيل أونفراي (1959-) "Michel Onfray": فيلسوف وكاتب فرنسي يدافع عن رؤية للعالم ملحدة ومتعوية وأبيقورية. وهو يحمل الغرب مسؤولية انتشار العنف الإسلامي نتيجة سياساته المعادية للإسلام وللإسلام السياسي.
11. إليزابيث بادينتر (1944-) "Élisabeth Badinter": أديبة وفيلسوفة ونسوية فرنسية، متخصصة في عصر التنوير. هي أيضًا سيدة أعمال.
12. Conseil d'état, «Un siècle de laïcité», La Documentation française, 2004.
13. ألان جوبيه "Alain Juppé" (1945-): سياسي ورجل دولة فرنسي، شغل عدة مناصب سياسية وكان رئيس الوزراء الفرنسي بين 1995 و1997. ينتمي جوبيه لحزب الجمهوريين، بينما توجهاته تعتبر يمينية معتدلة.
14. الألزاس-موزيل "Alsace-Moselle" منطقة متنازع عليها تاريخيًا بين ألمانيا وفرنسا. وهي المنطقة الوحيدة في فرنسا التي لا تخضع لقانون الفصل لسنة 1905. وفي هذه المنطقة مازال رجال الدين للطوائف المعترف بها يتلقون أجورهم من طرف الدولة.
15. قوانين جول فيري هي تلك القوانين المتعلقة بالمدارس الابتدائية في فرنسا تم تمريرهما في 1881-1882 في ظل الجمهورية الثالثة، والتي أقرت مجانية التعليم (قانون 16 يونيو 1881) والتعليم الابتدائي الإلزامي والمشاركة في علمنة التعليم العام (قانون 28 مارس 1882). وهي مرتبطة باسم جول فيري (1832-1893)، وهو زعيم سياسي جمهوري في بداية الجمهورية الثالثة، والذي شغل منصب وزير التعليم العام مرتين بين عامي 1879 و1883.

لن نخوض حرب العلمانية¹

فيليب مانجو وآخرون²

ورئاسة الجمهورية هي ارتباط من الأعماق/ الأحشاء بالعلمانية، لأنها قيمة تحرّر وتحمي. ولهذا سأكرس قانون عام 1905، القانون الذي يفصل بين الكنائس والدولة، في الدستور.

يضرب فرانسوا هولاند الهواء بقبضته الحازمة. تصفيق حار، وأعلام تلوح في جميع الاتجاهات. بعد العموميات المعتادة حول الوظيفة الرئاسية، هذا هو الإجراء الأول الذي أعلنه المرشح الاشتراكي في أول خطاب حملته الانتخابية الكبرى، الذي ألقاه في بورجيه³ في 22 يناير [2012م]. بدأ الخطاب قبل أربع دقائق ونحن بالفعل أمامنا ما يكفي ليثير حزننا قليلاً. ولكن لماذا يشكل تكريس قانون عام 1905 أولوية لهذه الدرجة في دستور تنص المادة الثانية منه بالفعل على أن "فرنسا جمهورية غير قابلة للتجزئة، وعلمانية، وديمقراطية، واجتماعية. وهي تكفل المساواة أمام القانون لجميع المواطنين، بغض النظر عن الأصل أو العرق أو الدين. إنها تحترم كل المعتقدات"؟ ما الطارئ في الأمر؟ ولماذا يقوم الجمهور الحاضر، المعروف باسم "الشعب اليساري"، بالهتاف بشكل أكبر لهذا التصريح مقارنة بما سيتبعه؟ وماذا تفعل الأحشاء هنا؟ منذ متى أصبح التعلق بالعلمانية مسألة "أحشاء"؟

دعونا نترك الأحشاء للشعبوية اليمينية؛ لأن هذا هو بيت القصيد: تماماً مثل الأمة، فإن العلمانية، التي كانت تاريخياً على اليسار، هي في طور الانتقال إلى اليمين. فقد أصبحت العلمانية

في السنوات الأخيرة، الشعار الصاخب ليمين حكومي جنح نحو التطرف، وقد استولى على هذا الشعار قصد منافسة اليمين المتطرف في السوق الانتخابي للإسلاموفوبيا، وشعاراً لليمين المتطرف المعني بتطبيع وضعيته، والذي وجد في كراهية للإسلام ظاهرة للعيان ما يعيد به تعريف الجمهورية. في غضون ذلك، واصل اليسار العلماني قيادة معركته، دون أن يكون على دراية بهذا الوضع الجديد، ودون أن يتخذ بأي حال الحد الأدنى من الاحتياطات السياسية التي تتطلبها السياق. وقد أصبح البعض محاصرين في لجنة "ستاسي"⁴، تلك المجموعة من الخبراء الذين كان عملهم المشوّه بمنزلة إعداد ودعم لقانون يحظر التباهي بالرموز الدينية في المدارس. وقد كرّس آخرون الخطاب المناهض للإكليروس الموروث من حرب الجمهورية ضد سيطرة رجال الدين الكاثوليك، مستبدلين القسيس بالملتحي دون تعديل كبير. ولا يزال آخرون يواصلون توجيه النقد الماركسي للدين بوصفه أفيون الشعب، كما تجلّى على سبيل المثال في شجبهم من أن حزباً ثورياً يمكن أن يقدم مرشحة محجبة. كلهم صادقون: علمانيتهم لا علاقة لها بعلمانية مارين لوبان أو نيكولا ساركوزي. لكن هذا الإخلاص لا يحل المشكلة: أصبحت العلمانية في فرنسا اليوم أداة للعدوان على الأقلية المسلمة. وعدم التمييز الواضح عن أولئك الذين يستخدمونها، قبل الدفاع عنها، جعلهم في أحسن الأحوال غير مسموعين تماماً (في المدرسة، على سبيل المثال، التلاميذ الذين يتم تذكيرهم بأن العلمانية تاريخياً ولدت على اليسار، يرفضون ببساطة تصديق ذلك: بالنسبة إليهم، فإن العلمانية هي مارين لوبان⁵)، وفي أسوأ الأحوال، القبول بتحالف موضوعي الأكثر إثارة للغثيان.

انزلاقات الميدان

من الواضح أنه يجب أن نتمسك بالعلمانية. لكن لم يعد بإمكاننا أن نطلق على أنفسنا اليوم علمانيين دون أن نحدد على الفور ما الذي نتحدث عنه، فقد أصبح المصطلح مشوّشاً كما تكاثرت استخداماته. فما هي العلمانية أساساً، التي توارثناها من حيث المبدأ والتنظيم المؤسسي من الجمهورية الثالثة، ومن حيث هي مسألة متوافق عليها؟ في قانون 1905، هي الفصل بين الكنيسة والدولة، ولا شيء آخر. وهذا يعني حظرًا مزدوجًا تم فرضه في الوقت نفسه على الدولة والكنائس: يُحظر على الدولة أي تفضيل ديني، ويحظر على الكنائس أي

مطالبة بالحكم. الحظر الأول هو وسيلة لضمان المساواة في كرامة العبادة والحرية الدينية. والثاني هو وسيلة للحفاظ على عدم التحديد اللازم للديمقراطية. الأول هو وسيلة لمنع الأهوال التي تحدث حتمًا عندما يوضع السيف في خدمة القساوسة: الاضطهادات والحروب الصليبية، والحرب الداخلية ضد الأقليات الدينية، والحروب الخارجية ضد الوثنيين. والثاني هو وسيلة لحماية تعددية الأفكار وتنوع المعايير، والتي لا محالة تجف بمجرد أن نعطي للدين التوحيدي -الذي هو دائمًا ما يكون أكثر استيقانًا بأنه على حق، وحصريًا دائمًا- الحق في تربية الشباب، والحق في التدخل في البحث العلمي، أو الكلمة الأخيرة في النقاش السياسي: لا يجوز أن يسن الله القانون. بعبارة أخرى، لا تدّعي العلمانية أنها تضع حدًا لما هو سياسي -لاهوتي، بل تكتفي بوضع "البؤرة الفارغة" ("lieu vide") الذي تُبنى حولها ديمقراطياتنا، حسب تعبير كلود لوفور (Claude Lefort). فالعلمانية إذن هي الخضوع السياسي الكامل للكنائس لدولة محايدة دينيًا، بحيث يمكن للمجتمع أن يتنفس لا أكثر ولا أقل. انطلاقًا من هذا المفهوم التأسيسي، فإن المعركة العلمانية الكبرى المطلوب منا أن نقودها اليوم قد انحرفت تمامًا عن مسارها.

الانزلاق الأول: امتد مجال النضال العلماني إلى ما لا نهاية. في كل مكان، العلمانية مهددة: ليس فقط في المدرسة، ولكن أيضًا على الأطباق، في الشارع، عندما نعتني بأطفالنا، عندما نلتقي بجيراننا، عندما نتسوق. ولكن كيف يؤدي ازدهار محلات بيع اللحم الحلال -الشركات الخاصة- إلى المس بالحياة الديني للدولة أو الخضوع السياسي لرجال الدين؟ كيف يمكن أن يشكل ارتداء الملابس ذات الانتماء الديني في الشارع -الحجاب أو العمامة أو القبعة اليهودية- معيارًا قاهرًا لمن يخرجون حاسرة رؤوسهم؟ وكيف للصلاة الجماعية التي يمارسها البعض على الرصيف (لعدم وجود ما هو أفضل) أن تهدد حرية عبادة الآخرين؟ وما يهم الدولة في عقد يندرج ضمن القانون الخاص لتوظيف مربية إذا كانت مسلمة ومحجبة، إن لم يكن من زاوية قانون العمل؟

الانزلاق الثاني: كانت المطالبة بالعلمانية موجهة في المقام الأول إلى ممثلي الدولة، ولا سيما من خلال الحياض الديني المفروض على العاملين في المدارس، بينما أصبحت الآن تستهدف بشكل أساسي المؤمنين، والأكثر ضعفاً من بينهم: أطفال المدارس والنساء.

الانزلاق الثالث: انتقلنا من الرغبة في أن يبقى الدين شأنًا خاصًا إلى هوس مرضي من بروزه للعيان، ومن محاربة الادعاءات السياسية لرجال الدين إلى حرب ضد المظاهر اليومية الصغيرة للعقيدة، ومن الحرص على الحفاظ على إمكانية تنوع العادات والتقاليد إلى اشتراط المطابقة الثقافية. فصنع العلمانية تاريخيًا، كان بغرض ألا تؤدي الاختلافات في المعتقدات والاختلافات الدينية ضمن نفس المعتقد إلى تمزيق الرجال والنساء لبعضهم البعض، أما اليوم فإننا ننتبع علامات وإثباتات على عدم التوافق المفترض بين هذه الثقافة الدينية والمعايير المشتركة حتى في الحياة الخاصة.

الانزلاق الرابع: لقد غيرت المعركة العلمانية من خصمها الرئيسي. فهي لم تعد اليوم معارضة لرجال الدين الكاثوليك، والكاهن الأصولي، والكاثوليكي الرجعي، بل للإسلام. وهذا الانزلاق هو الذي يكمن وراء كل الانزلاقات الأخرى. إنه جوهر المشكلة.

إنذار كاذب

الإسلام في فرنسا هو إكليروس صغير (2000 إمام، مقابل 20000 قس)، ومنقسم بشدة، ومجتمع صغير من المؤمنين: في استطلاعات المعهد الوطني للدراسات الديموغرافية (INED)، أعلن ما يزيد قليلاً عن مليوني شخص عن أنفسهم مسلمين، أي أقل بثلاث مرات من "الخمسة" أو ستة ملايين "حسب تقدير كلود جيان (Claude Guéant)"⁶ على أساس استقراء (مشكوك فيه من الناحيتين الإحصائية والسياسية) للأصول الجغرافية؛ وفي حين أن ما يقرب من 90٪ منهم يصومون رمضان، فإن نصفهم لا يترددون على المساجد. في ظل هذه الظروف، كيف يمكننا أن نعطي أدنى تقدير للخوف من أسلمة المجتمع الفرنسي، الوهم المقلوب للاستعمار؟ من يعتقد جدياً أن فرنسا يمكن أن تصبح يوماً ما جمهورية إسلامية؟ كيف نجرؤ على مقارنة قوة الكنيسة الكاثوليكية في نهاية القرن التاسع عشر بهذه الجالية المسلمة في فرنسا،

حيث معظم أفرادها فقير للغاية، كما أنها لا تزال مهمشة ومنقسمة إلى حد كبير، وغير متأكدة من ماضيها ومن مستقبلها؟ ويمكن مقارنة العلمانيين اليوم من نواح عديدة بالبنابارتين [نسبة إلى بنابارت] في عام 1848 ومناضلي 68 الذين أرادوا جميعاً أن يكونوا "يهوداً ألماناً" [ضحاحيا] و"مقاومين"، إنهم يحولون ما هو مأساوي إلى مهزلة. وقد كان للعلمانية القتالية معنى قوي وعادل خلال العقود الأولى لتأسيس الجمهورية الثالثة، أو إذا وسّعنا المجال التاريخي، من الثورة الفرنسية حتى نهاية الديغولية. ولا يقتصر الهدف على مكافحة دفع مرتبات رجال الدين من طرف الدولة فحسب، بل يشمل أيضاً مكافحة التأثير العميق والعضوي للكنيسة الكاثوليكية على عمل الدولة وتمثلاتها، لا سيما في التعليم والآداب. وقد يكون لهذه العلمانية معنى قوي في معظم البلدان ذات الأغلبية المسلمة، وفي إسرائيل، وفي جنوب الولايات المتحدة الأميركية، أو حتى في بعض البلدان الأوروبية مثل إيطاليا (للتذكير بالخلاف الأخير والضائع حول الصלבان في المدارس العامة). لكن هذا غير منطقي في فرنسا. ليس اليوم. بالأمس على الأرجح، ربما غداً، لكن ليس اليوم.

بالتأكيد لكونه مصدر قلق للعديد من المهاجرين واللاجئين السياسيين العلمانيين، الجزائريين والتونسيين والمصريين...، سيقال لنا إن الإسلام في فرنسا لا يزال ضعيفاً اليوم، لكن الإسلام المعولم قوي ومقلق: فالرهان دولي، ذلك أن الحرص على العلمانية في فرنسا يعني دعم العلمانيين في العالم بأسره. ولكن كيف يمكن للمرء أن يدعي أنه يريد تصدير النموذج العلماني الفرنسي إلى الأمة [الإسلامية] بأكملها، بجعله في فرنسا موضوعاً للتشهير بهذا المجتمع نفسه؟ والأمر الأكثر جدية، كيف يمكن للمرء أن يدعي الدفاع عن العلمانية باسم الديمقراطية؟ يذكر حمادي الرديسي، أستاذ القانون التونسي، في كتاب رائع⁷، كيف أن هذه المطابقة بين العلمانية والديمقراطية بعيدة كل البعد عن الوضوح. ففي تركيا، فإن مناصري العلمانية هم العسكر، الذين ليس لديهم دائماً اتجاه ديمقراطي واضح، بينما في لبنان، فإن أول من يريد إنهاء النظام الطائفي (الذي يوزع سلطات الدولة بين الطوائف اللبنانية الرئيسية الثلاث - الشيعية، والسنية والمسيحية - وبالتالي يحظر مسبقاً أي دستور علماني علني) هو نصر الله، زعيم حزب الله. ومن هنا جاءت "المفارقة اللبنانية": "الطائفية تحمي العلمانية السطحية،

بينما العلمانية الحقيقية قد تدفع البلاد نحو جمهورية إسلامية". ويذهب الرديسي إلى أبعد من ذلك، موضحًا كيف أن العلمانية بالمعنى الصحيح، أي الفصل بين الكنيسة والدولة، ليست بالتأكيد حلًا للإسلام: "في الأساس، يتم تقويض الإسلام من خلال مفارقة غير متوقعة: دين بدون كنيسة [حتى التشيع يرفض تعريف نفسه ككنيسة] ومع ذلك يتمرد على الفصل". وإذا ما فكرنا مليًا، فإن هذه المشكلة لا علاقة لها بالعلمانية. وقد تكون مشكلة مأساوية، لكن بالنسبة إلى الدول الإسلامية، وهذا لا علاقة له بفرنسا.

ربما نجد العديد من المؤيدين الجدد لراية العلمانية لو كانوا أكثر إنصافًا لكانوا أقل إثارة للاشتباه، إن لم يكونوا أكثر إقناعًا: لو أبدوا، على سبيل المثال، قلقًا أكثر بشأن تجذر المسيحية في الخطب الرسمية والمأذون بها، أكثر من قلقهم من حضور الإسلام في المجتمع الفرنسي؛ لأنه في السنوات الأخيرة تم خرق العلمانية في الغالب من جانب الجبهة المسيحية. وقد تم ذلك دون أن يهتم أحد بذلك من خلال ضم ممثلي السلطات الدينية كأعضاء في لجان الأخلاقيات، وخاصة الكاثوليك، وعلى مدى عشرين عامًا. والأمر نفسه حصل كذلك عندما أعلن الرئيس ساركوزي للفتايات كان في عام 2007 أنه لا يوجد معلم، بسبب افتقاره إلى "التضحية بحياته"، يمكنه "نقل القيم" كـ "قس" [كاثوليك] أو "راعي" [بروتستانت]. وحصل أيضًا عندما تولى 113 عضوًا في مجلس الشيوخ - أي ما يقرب من ثلث أعضاء مجلس الشيوخ - في خريف عام 2011، النيابة عن الأسقفية لمطالبة وزير التربية الوطنية بإزالة أي ذكر لـ "نظرية النوع الاجتماعي" في المناهج الدراسية. وفي الوقت نفسه، عطل الأصوليون الكاثوليك عروض رودريغو غارسيا (نزهة جولوتا)⁸ وروميو كاستلوتشي (حول مفهوم وجه الله)⁹، التي اعتُبرت تجديدية. ومن المفارقات، أن مسرحية كاستلوتشي أعقبت في باريس، في مسرح المدينة، عرض المجموعة البريطانية DV8، "هل يمكننا التحدث عن هذا؟"¹⁰ إنها صدمة قاسية ضد التعددية الثقافية المفترض فيها أنها عمياء أمام تجاوزات متطرفي الإسلام ومع ذلك، لم يوقظ ذلك أي ميل للرقابة بين المسلمين الحساسين.

هل قلتم النسوية؟

والأسوأ من ذلك أن النضال العلماني اليوم يبدو وكأنه تحريف للنضال النسوي. كيف يمكننا ألا نرى أن ورقة المساواة بين الجنسين تستخدم حالياً فقط من أجل التشهير أكثر بالمهاجرين؟ دعونا نأخذ قانون 2004 الذي يحظر الرموز الدينية البارزة في المدارس، والمعروف باسم "قانون الحجاب". نحن أمام مناورة مزدوجة. (1) ندعي أننا نخوض صراعاً علمانياً، لكن يجب الاعتراف بأن الحظر المفروض على الرموز الدينية البارزة يستهدف في المقام الأول طائفة معينة، مع إلحاق أضرار جانبية بالآخرين. (2) لتبرير عدم التناسق هذا، يتم استدعاء النسوية: هناك ممانعة خاصة بالإسلام حول المساواة بين الجنسين؛ الأمر متروك للمدرسة لتصحيح هذا التخلف. ولكن كيف يمكن إذاً توضيح أن وزيرة الدولة لشؤون المساواة والتكافؤ لم تتخذ موقفاً، وأن لجنة "ستاسي" لم تستدع أي منظمة نسوية؟ كانت حجة نسوية غريبة للغاية للدفاع عن فتيات في الخامسة عشرة من العمر من خلال استبعادهن من المدرسة. بشكل عام، لن نجد طريقة أفضل لإبعاد جميع النساء المحجبات وجميع المؤمنين الأرثوذكس من نبذهن، من خلال إحالة ممارساتهن الدينية إلى تقاليد تعدد متخلفة أو لا تليق بالمجتمع الفرنسي.

ومن الغريب أيضاً أن ننسب إلى الإسلام (أو اليهودية) احتكار عدم المساواة بين الجنسين. فالكنيسة الكاثوليكية ليست أفضل حالاً حينما يتعلق الأمر بالسيطرة على النساء وأجسادهن وأرواحهن إن أمكن. والأهم من ذلك، أنه من الخطأ أن ننسب هيمنة الذكور إلى الأديان وحدها. إن فرنسا دولة علمانية، والمجتمع الفرنسي العلماني راضٍ كل الرضا عن الفروق في الأجور التي لا تقل عن 9٪ (إذا وضعنا جانباً كل المتغيرات الأخرى مثل العمل بدوام جزئي) وفي المتوسط بنسبة 20٪، بالنسبة إلى الأجراء بمؤهلات متساوية بين الرجال والنساء.

كما أنه من المضحك للغاية اختزال ارتداء الحجاب إلى اضطهاد الذكور الخالص. بالنسبة إلى بعض الفتيات المراهقات، أصبح ارتداء الحجاب تعبيراً عن تأكيد للهوية، وهو ما يتمسكون به أكثر كلما ازداد التشهير به، وهي طريقة للمشاركة في مكافحة العلمانية العنصرية. بالنسبة

إلى الآخرين - نفس الأفراد أحياناً - إنها طريقة على الأقل واقعية لكسب سلام معين مع الوالدين أو أولاد الحي (والذي هو أيضاً قمع)، من كونها لحظة، ربما تكون مفارقة، وربما مؤقتة، لتحرر شابة: أنت بحاجة إلى كثير من الجهد لكيلا لا تسمعهم عندما يقولون إنهم اختاروا ارتداه. وبعيداً عن الحجاب، يجب أن نكون حريصين على عدم المطابقة التلقائية لجميع الادعاءات الطائفية مع زحف الظلامية: من ناحية، لكي نصح ذواتاً، فنحن دائماً نتعامل مع العلامات التي لدينا، والمواد المتاحة؛ ومن ناحية أخرى، فإن هذه العلامات، شأنها في ذلك شأن أي علامة، يتغير معناها إلى حد كبير اعتماداً على سياق الاستخدام، إذ إن ارتداء الحجاب في فرنسا لا يحمل الدلالة نفسها في المملكة العربية السعودية.

من يخاف التعدد الثقافي؟

وسوف نجربنا المقاتلون العلمانيون أننا مخطئون، وأن معركتهم الحقيقية ليست ضد الإسلام، ولكن ضد فكر جماعاتي (communautariste)¹¹ معين مستورد من العالم الأنجلو ساكسوني، وهو فكر معين للدينية (sécularisation)، أي الانتقال التدريجي والسلس للمقولات اللاهوتية إلى مقولات الدولة (السيادة، حق الاستثناء، إلخ). لكن من السخف مقابلة نموذج الدينية للأنجلو سكسونية مع نموذج العلمانية لدى الفرنسيين. أولاً من الناحية التاريخية: لم يقتصر الأمر على ثوار عام 1789 الذين أسسوا الفكر الفرنسي للعلمانية من خلال انغماسهم في فكر كل من "لوك" و"شافتسبري" و"هيوم" [كلهم أنجلوساكسون]، ولكن دعونا نذكر أن بعض العلمانيين الراديكاليين عارضوا قانون 1905 ونهاية الاتفاقية البابوية، معتقدين أن هذه العلمانية ستفقد الدولة كل سيطرتها على تعيين رجال الدين وبالتالي تفتحها أمام نظام ليبرالي وجماعاتي. ثم من الناحية السياسية: إذا لم تكن إنجلترا أو الولايات المتحدة علمانية بالكامل، فإن الجمهوريات الفرنسية أو التركية لا تزال لا تحمي بعض أقليتها الدينية أو العرقية. وأخيراً، وفي ظل اختبارات الواقع، فإن هذين النموذجين يشتركان في أنهما يعملان بشكل جيد في أوقات الهدوء ويسقطان في الانعزالية الجماعية البيضاء عندما يشعران بالتهديد. لتأمل ما قاله كامرون [رئيس وزراء بريطانيا الأسبق]: "انظر، لقد تم إعطاؤهم أشكالا من الاستقلالية المجتمعية، والآن لا يقاتلون بعضهم بعضاً فحسب، بل

إنهم يكسرون أثاث شارعي". وتأمل أيضًا ما قاله ساركوزي: "انظر، لقد كنا متسامحين والآن يرفضون غناء نشيدي الوطني ويحجلونني في جنوب إفريقيا". في كلتا الحالتين، يتم تذكير الأقليات بأن وجودهم هنا يخضع لشروط.

بدلاً من عنصرية الإقصاء المتخفية في صورة النضال العلماني أو التسامح الزائف متعدد الثقافات، يجب اختراع فضاء عام يمكن للجميع أن يجدوا فيه مكانهم. إن مجرد التعايش بين عدة ثقافات لا يرضينا؛ لأن "التعددية" أدت في كثير من الأحيان إلى مجتمعات موازية. ومن المؤكد أن التعددية الثقافية، كما يفهمها تشارلز تايلور، على سبيل المثال، تتميز بالاعتراف المتبادل بعدة ثقافات تتعايش في نفس الفضاء الاجتماعي. لكن التعددية الثقافية التي ندافع عنها، هي ذلك النهج الذي من خلاله تُفهم التعددية الثقافية على أنها عملية تبادل وتفاعل بين مجموعات أو أفراد ينتمون إلى ثقافات مختلفة وعلاقات معقدة. ومن بين ذلك أننا ندرك جيداً كيف أسيء استخدام شعار "الحق في الاختلاف" من قبل أولئك الذين يصرون على أن جميع الثقافات ليست متساوية، وأنه لا يمكن لها التوافق، لأن المطبخ والروائح والعادات ومعتقدات البعض تختلف عن ما هو لدينا.

سيتم انتقاد فكرة التواصل بين الثقافات لكون مفهوم الثقافة يحيل الأفراد إلى أصولهم بشكل غير مقبول. ويمكن أيضاً الاعتراض على أنها تحتفظ بفكرة عن الثقافة كمجتمع متجانس قد عفا عليها الزمن، وهي فكرة فقدت أساسها التجريبي في سيرورات العولمة. دعونا نجيب أن أي ثقافة هي واقع ديناميكي ومتداخل، الذي هو حصيلة تأثيرات متعددة، وأن تداخل الثقافات هو الأصل دائماً في الثقافة. فالمهاجر الذي يعيش بالقرب منا يُعرف من حيث علاقته بالمجتمع الفرنسي و"تعليمه الوطني"، ومن ارتباطه بالمكان الذي ولد فيه الوالدان وعادات معينة نقلت إليه، أو من علاقته بالأفلام الأميركية. إنه، مثل الغالبية العظمى من المواطنين الفرنسيين اليوم، كائن متعدد.

نفتقر إلى أمثلة على التداخل الثقافي في فرنسا. وبدون الذهاب إلى أبعد الحدود، يمكن للمرء من وقت لآخر أن يخاطر بإلقاء نظرة خارج حدوده: في دويسبورغ، في ألمانيا، أصبح

أحد المساجد الذي هو مصحوب بمركز ثقافي، مفتوحاً على الحي وعلى جميع الأديان، مكاناً حقيقياً للتبادل بين الثقافات. أُقيم هذا المجمع، الذي تم افتتاحه في عام 2008، في موقع مقصف منجم فحم سابق في منطقة ماركسلوه، التي ينحدر سكانها إلى حد كبير من الهجرة وحيث يرتفع معدل البطالة. وقد أدى نجاح المشروع إلى آثار غير مرغوب فيها من حيث الترقية الاجتماعية: فقد ساهم افتتاحه في زيادة أسعار العقارات في المنطقة. وقد نجح هذا المشروع لأن المبادرين به، الذين ينتمون إلى الجيل الثاني من الهجرة التركية إلى ألمانيا، سعوا إلى الحوار مع سكان الحي الآخرين. ووفقاً لكاهن الكنيسة الكاثوليكية المجاورة، فإن نجاح ذلك مرتبط بكون عمال المناجم الأتراك والألمان يعرفون بعضهم بعضاً في هذا الحي، حيث اشتغلوا معاً لفترة زمنية طويلة. كيف يمكن إنشاء فضاء عام مشترك مفتوح للجميع، مع احترام التعددية القائمة لأشكال الحياة؟ ربما من خلال تجديد مشروع التنوير، ومن خلال حوار متعدد، ومن خلال افتراض أنه لا يمكن أن يكون هناك كوني إذا لم نأخذ في الاعتبار تنوع الثقايد. ولكن قبل كل شيء من خلال نزع الطابع الدرامي للمشاكل التي يفترض أن يطرحها التنوع الثقافي والتي يقلق العلمانيون بشأنها اليوم.

لنهدأ

يمكننا أن نجرب ذلك على الفور. لنبدأ، على سبيل المثال، بموضوع انتشار محلات الجزارة الحلال، وإمبرياليتهم المزعومة تجاه محلات الجزارة التقليدية، والتي سلطت عليها الضوء "مارين لوبان" بطريقة مقززة تماماً. هناك توضيح واحد كافٍ: هذه ليست بأي حال من الأحوال مسألة علمانية، ولكنها ببساطة آثار اختفاء الجزارين التقليديين، أو لنكن أكثر دقة هي اختفاء للجزارين الذين يبيعون لحم الخنزير - فقد لاحظ المعهد الوطني للإحصاء والدراسات الاقتصادية (INSEE) منذ فترة طويلة أن محلات الجزارة هي من بين التجارات التي تختفي سريعاً بسبب المنافسة من المتاجر الكبرى - بحيث لا يعتدى الجزارون الحلال على تقاليد الجزار الفرنسي، بل يحلون محل أولئك الذين لا يجدون مشترياً. في الأساس، ما يجب أن يُشتكى منه هو كون المهاجرين أو أحفاد المهاجرين المسلمين هم من لا يزالون يعتبرون

أن الجزارة تظل مهنة شريفة... هناك ما يحزن فيما يتعلق بالانقراض التدريجي لمهنة ما، ولكن ليس هناك ما يبرر مهاجمة أولئك الذين يريدون إدامتها، بما في ذلك في أشكال أخرى.

بالطبع لا يمكن القول إن الحلول سهلة البناء دائماً: فيما يتعلق بالجدل حول حجز ساعات عمل معينة لمساح البلدية للنساء، فإن من صاغوا هذا النص ليس لديهم رأي موحد. بالنسبة إلى بعضهم، فإن الساعات المحجوزة هي حصريّة وتخصّص مصلحة عامة. ويعترض آخرون على أن الساعات المحجوزة لفئات محدّدة موجودة بالفعل (لتلاميذ المدارس والأندية الرياضية، على سبيل المثال)، وأنه قد يكون هناك، في هذا التجمع النسائي، المتعة والضحك وشكل من أشكال التمكين للنساء. باختصار، نحن لا نتفق جميعاً، إلا على حقيقة كون قضايا الديمقراطية المحلية هذه لا علاقة لها بالرهانات الكبرى للعلمانية.

أما بالنسبة إلى الفقاعات الإعلامية حول رفض بعض النساء، مدفوعين أو مجبرين من قبل أزواجهن، أن يعالجوا من قبل طبيب ذكر، فإن المشكلة حقيقية، ولكنها ليست حالة خاصة: شهود يهوه يرفضون نقل دمهم؛ والأكثر خطورة من ذلك، أنهم يعرضون أيضاً صحة الآخرين للخطر. كما أن المزيد من الآباء، تحت تأثير الاشتباه من صناعة الأدوية، لم يعودوا يقومون بتلقيح أطفالهم، مما يجعل الأمراض الخاضعة للرقابة تظهر من جديد مثل الحصبة. ولا يوجد سبب لتسليط الضوء على أي من هذه القضايا. ولا مبرر لتشكيل محموم لقوانين مرتبطة بالظروف: الترسانة القانونية موجودة لمقاضاة الزوج الذي يمكن أن يعرقل وصول زوجته إلى الرعاية الصحية، إنها مسألة تتعلق بعدم مساعدة شخص في خطر، وليس اعتداء على العلمانية.

أما فيما يتعلق بإمكانية تمويل دور عبادة المسلمين من الأموال العامة، فكلما الخيارين، بالإيجاب أو السلب، مقبولان بشرط أن يكونا متسقين. إما أن نساوي من الأعلى ونوفر لجميع الطوائف نفس التسهيلات مثل الكاثوليك: إعارة وصيانة المباني العامة، دون حجز الكاندرائيات للبعث، وللبعث الآخر أقبية في العمارات. وإما أن نتساوى من أسفل،

معتبرين أن الدولة ليس عليها أن تدعم الدين، ولكن عندئذٍ سوف نضطر إلى توجيه مدافع العلمانية ضد الكاثوليك.

كما أن تقديم وجبات لا تتعارض مع الممارسات الدينية للتلاميذ في المقاصف المدرسية يثير اعتراضات بشكل دوري. لكن أليس هذا سوى تطبيق مبدأ حيادية الدولة كما تتطلبه الرسالة العلمانية الفرنسية؟ خدمة عامة متقدمة مثل التعليم الوطني، والتي واجهت تحديات صعبة بخلاف ذلك -فتح المدارس لأطفال العمال، وزيادة عدد الدورات وطرق التدريس، وإدارة مليون موظف- يجب أن تكون قادرة على تنظيم مجموعة متنوعة من الوجبات بشكل هادئ. يبقى سؤال العطل الرسمية: هنا مرة أخرى، يتطلب الأمر هدوءًا واتساقًا. الهدوء، لأنه بعد كل شيء، أليس هذا خروجًا عن العلمانية أن يتم تحديد يوم الأحد المسيحي ليكون يومًا جماعيًا للراحة؟ والاتساق: إما أن نضيف عطلتين أو ثلاث عطلات رسمية للديانات الرئيسية الموجودة على الأراضي الفرنسية، كما هو الحال بالفعل في الممارسة من قبل التعليم الوطني من خلال السماح، في المواعيد المتفق عليها مسبقًا، بالتغيب للطلاب من طائفة معينة لأسباب دينية، أو كما دافعت إيفا جولي، من خلال إدخال القليل من التعددية في محيط الأعياد الكاثوليكية. أو، على العكس من ذلك، نعيد تسمية جميع العطلات الرسمية بطريقة علمانية: يوم المرأة بدلاً من الصعود، ويوم الإيدز بدلاً من عيد جميع القديسين، ويوم التنوع البيولوجي بدلاً من عيد الفصح، ويوم ضد الاحتباس الحراري واستنزاف الموارد الطبيعية مكان يوم صعود مريم، ويوم حرية الصحافة في 25 ديسمبر، ويوم ضد البلاستيك بدلاً من عيد العنصرة، إلخ.

دعونا نوضح الأمر بشكل صحيح: نحن لا نقول إن هذه القضايا لا أهمية لها. على العكس من ذلك، هناك كثير من الأشياء على المحك. بالنسبة إلى اللحوم، فإن ما هو على المحك هو "ما أقبل أن أبتلعه أو أدخله إلى جسدي أم لا، مما يسمح لي بالبقاء على ما أنا عليه، بغض النظر عن البلد الذي جعلتني الصدف أن أولد فيه، أو أن أعيش فيه...؟" أن يكون لي الحق في السباحة في أي وقت، أو على العكس من ذلك، في فترة زمنية مخصصة، أن أتناول الطعام بهدوء في مكان عام دون الحاجة إلى إنكار الله أو أن يشار إلي بالأصابع...

هذه الأسئلة تؤدي في المقابل إلى التفكير في علمانية أخرى، التي تتيح للجميع أن يكونوا على طبيعتهم، وأن يكونوا قادرين على عيش حميمة طائفية، وتاريخ عائلي اجتماعي، وانتماءاتهم المجتمعية، دون اتهامهم بالتشكيك في المشروع المشترك أو أن يلزموا بالتستر والانسحاب إلى المجال الخاص. اللحم أو الحجاب أو الأعياد هي قضايا تسمح لنا بالتفكير في الممر المحتمل، والفجوة المحتملة (لتقليصها أو زيادتها) بين المواطنة الرسمية والقانونية وغير المذهبية التي لا لبس فيها والحياة الخاصة، سواء أكانت دينية أم لا، أسرية مع ممارساتها.

طلب

إذا كانت علمانية القرنين السابع عشر والثامن عشر هي ابنة عصر التنوير، وعلمانية القرن التاسع عشر سياسة لحماية الأقليات وسنداً للعلمنة المؤسسات التعليمية ومؤسسات الإغاثة، فإن علمانية القرن الحادي والعشرين - تلك الذي نريدها اليوم - يجب أن تبتكر أشكالاً من التسامح تحقق المساواة. وباختصار، يجب أن تصبح العلمانية ديمقراطية وألا تستدعي مخيالاً جمهورياً منفصلاً تماماً عن قاعدتها التاريخية. وهذه العلمانية الديمقراطية هي سياسة الأقليات، وتعددية الأعراف والتقاليد، وإدارة ذاتية براغماتية للمجتمع من تلقاء نفسه دون اللجوء إلى تشديد القانون. باختصار علمانية تفترض الاهتمام المتبادل بين الأفراد. إن العلمانية المرغوبة هي التي تعطي في الوقت نفسه الحق في الضحك على كاهن الرعية والحاخام والإمام في الفضاء العام دون قلق، والترحيب في داخلها بأشكال من التعبير الديني التي قد لا تعجبنا، ولكن يجب أن نتعرف داخلها مطلباً للحرية والمساواة. إن خطة المساواة هذه كعامل بالمثل للحرية هي التي نفتقدها اليوم وتسمح باسم التعصب العلماني بأسوأ عودة للعنصرية، التي تديرها أحياناً الأحزاب، وأحياناً الأفراد وأحياناً الدولة. ويجب أن نوضح أن العلمانية لا يمكن أن تكون تعصباً، فهي يمكن أن تكون مجرد ممارسة ناعمة، مع قواعد واضحة بلا شك، لكنها ستختفي إن كانت لا تتمتع بالمرونة.

ومن الملح إنهاء لهجات الحرب الأهلية التي بدأها النضال العلماني. العلمانية هي بالضبط العكس. إذا كانت العلمانية المعاصرة هي النتيجة المباشرة لعمل جمهوري الجمهورية الثالثة، فرديناند بويسون، وجان ماسيه وآخرين، فقد كانت موضوع تأملات قوية لشافتسبري في

بريطانيا في نهاية القرن السابع عشر والثوار الفرنسيين من 1789 إلى 1795. وفي كلتا الحالتين، كان الأمر يتعلق بإطفاء أسباب الحرب الأهلية المرتبطة بالحماس المرادف للتعصب. فالعلمانية منذ البداية هي انعكاس للقدرات السياسية والدينية لبلد ما للوجود في تعددية الوعي، دون تفكك الرابطة الاجتماعية السياسية. وهي على الفور براجماتية سياسية. يطلب شافيتسبري من أعضاء دين أو طائفة أن يجتمعوا فقط في مجموعات صغيرة تسخن بسرعة أقل، لتقدير الفكاهة التي تنزع فتيل التعصب الصراعي، دون القضاء على المشاعر بالطبع، لأن هذا من شأنه أن يشعلها لكونها مفيدة للابتكار. هذا المطلوب يجب الآن توجيهه إلى المقاتلين العلمانيين.

الهوامش

1. Mangeot Philippe, Grelet Stany, Wajeman Lise *et al.*, «Nous ne ferons pas la guerre de la laïcité», *Vacarme*, 2012/2 (N° 59), p. 1-25. DOI: 10.3917/vaca.059.0001. URL: <http://www.cairn.info/revue-vacarme-2012-2-page-1.htm>

ترجمة: الحسن مصباح. (الهوامش من عمل المترجم).

2. هذا المقال نشر باسم مجموعة من المفكرين والباحثين الفرنسيين، وهم على التوالي:

Philippe Mangeot, Stany Grelet, Lise Wajeman, Pierre Zaoui, Aude Lalande, Joseph Confavreux, Vincent Casanova, Laurence Duchêne, Laure Vermeersch, Xavier de La Porte, Sophie Wahnich, Dominique Dupart, Carine Fouteau, Petra Neuenhaus

3. بورجيه (Bourget): الإشارة هنا إلى قاعة المعارض في مدينة بورجيه بالضاحية الباريزية.

4. لجنة ستاسي هي لجنة فرنسية تشكلت من 20 عضواً برئاسة برنارد ستاسي، وسيط الجمهورية من 1998 إلى 2004. هذه اللجنة أنشئت في 3 يوليو 2003 من قبل رئيس الجمهورية الفرنسية آنذاك جاك شيراك للتفكير في تطبيق مبدأ العلمانية. وقدمت استنتاجاتها في 11 كانون الأول/ديسمبر 2003. وهي اللجنة التي أوصت بمنع الحجاب في الأماكن. وقد كان موضوع الحجاب هو الأصل والغرض من إنشائها.

5. مارين لوبان (Marine Le Pen): هي رئيسة حزب الجبهة الوطنية (اليمن المتطرف)

6. كلود جيان (Claude Guéant) وزير الداخلية الفرنسي الأسبق أيام حكم ساركوزي لفرنسا. وقد توبع في مجموعة من قضايا الفساد، من بينها مسألة تمويل القذافي للحملة الانتخابية لساركوزي.

7. Hamadi Redissi, *La Tragédie de l'Islam moderne*, Seuil, 2011.

8. نزهة جولوتوا هي مسرحية للمؤلف الأرجنتيني رودريغو غارسيا، عُرضت في فرنسا عام 2011. وهي تصور يسوع المسيح مجنوناً.

9. حول مفهوم وجه ابن الله هو عرض مسرحي صممه وأخرجه روميو كاستيلوتشي في عام 2010 في مسرح دير فيلت في إيسن (ألمانيا)، وفي عام 2011 في فرنسا. وذكرت وزارة الثقافة الفرنسية أن القضاء سبق أن رفض شكوى تقدمت بها جمعية كاثوليكية طالبت فيها بإلغاء عرض المسرحية التي تناول فيها روميو كاستيلوتشي رجلاً وابنه يواجهاً معاً أضرار الشيخوخة أمام صورة عملاقة للمسيح.

10. "هل يمكننا التحدث عن هذا؟" (Can we talk about this?) عرض فني للفرقة البريطانية (DV8) والذي يتعرض لما يسمى بالأصولية الإسلامية.

11. الجماعية (communautarisme): مفهوم يؤكد أن "الفرد لا يوجد بشكل مستقل عن انتماءاته، سواء كانت ثقافية أو عرقية أو دينية أو اجتماعية". في فرنسا، سيتم استخدام المصطلح بطريقة ازدراء وأيديولوجية بشكل عام لتحديد نوع من التهديد للأمة وحقوق الإنسان، والذي يعارض بشكل ملتبس كل من الجمهورية والعلمانية والوطنية والكونية.

اللاعنف والدين: إيجاد سرد ما بعد علماني عند ألدو كاييتيني*

روبرتو بالدولي

ترجمة: أحمد محمد بكر موسى

1. مقدمة

لقد عاد الدين من المنفى (Hatzopoulos and Petito 2003). وهذه العودة ليست من صنع "التوسع التبشيري والراديكالية الأصولية والاستغلال السياسي لإمكانية العنف المتأصلة في العديد من أديان العالم" (Habermas 2008) فحسب. في الواقع، هناك عملية بطيئة ولكن مرئية للقاء والتبادل والحوار بين الأديان وبين بقية المجتمع. وعلى المحك بناء مجتمع ما بعد علماني سلمي تتعايش فيه الأديان وتؤدي دوراً.

ومع ذلك، يوجد نقاش ساخن حول القضايا الفعلية للعلمانية وكيفية حلها (Rorty and Vattimo 2005; Žižek 2003; Habermas 2008; Taylor 2007; Dillon 2012; Hurd 2012; Mavelli and Petito 2012). فبالنسبة إلى البعض، تقتضي المشكلة عزل الجماعات الدينية العنيفة وتعزيز المؤسسات السلمية؛ وبالنسبة إلى الآخرين، فإن المشكلة أعمق وتتعلق بالانقسامات المعرفية بين العقل الديني والعقل العلماني، التي ينبغي التغلب عليها عبر عملية

* مجلة العلوم الاجتماعية، بازل، سويسرا، مجلد 7 عدد 3 (2018).

الترجمة إلى مصطلحات علمانية. ومع ذلك، لمصطلح ما بعد العلمانية إمكانات كبيرة عندما لا يكون مجرد تعبير عن نهاية فترة اللادين "جانب بغيض ومكروه من الحداثة"، ولا مجرد تعبير عن ضرورة التسامح مع المتدينين "شريطة خضوع أفعالهم وأقوالهم للعبة اللغة المهيمنة" (Dallmayr 2013, p. 138). ما بعد العلمانية فرصة لجميع الناس، سواء أكانوا متدينين أم غير متدينين. هذه الفرصة لا توجد على المستوى المؤسسي أو الاتصالي. بل توجد على المستوى العملي، فهناك فرصة لاتخاذ خطوة من خلال الواقع تتجاوز عنف العلمانية وقيودها نحو "العدالة والإصلاح الاجتماعي" (Dallmayr 2013, p. 149).

ولكي تمثل الأديان المحرك لمجتمع ما بعد علماني، ينبغي لها التغلب على السرديات المهيمنة التي صنعتها العلمانية، التي لا تزال تقيد دور الدين في المجتمع. إن تعريف العلمانية "محل خلاف شديد" (Taylor 2009)؛ إنه يشير إلى "مجموعة كاملة من الرؤى الكونية والإيديولوجيات الحديثة المتعلقة بالدين" (Casanova 2011, p. 67)، التي يُتمسك بها بوعي أو بلا وعي، وهي تشكل دور الدين في المجتمع وتحدده. وينبغي على الأديان مواجهة سرديات العلمانية على ثلاثة مستويات مختلفة على الأقل: المستوى السياسي والمستوى الاجتماعي والمستوى الشخصي (Ferrara 2009). فعلى الصعيد السياسي، تعني العلمانية استقلال الدولة عن الدين. أولاً، يعني هذا أن "ممارسة سلطة الدولة الشرعية - ما يمكن تسميته البعد القسري للقانون - تتم بطريقة علمانية". ثانياً، يعني استقلال الدولة عن الدين أنه "يمكن لجميع المواطنين ممارسة حريتهم الدينية وعبادة إله واحد أو إله آخر أو عدم عبادة أي إله على الإطلاق". أخيراً، تستلزم العلمانية السياسية فصلاً دقيقاً بين الدولة والكنائس (Ferrara 2009, p. 78). وعلى هذا المستوى، يزعم العديد من العلماء أن المجتمع ما بعد علماني يتطلب وصولاً متساوياً إلى الفضاء العام - وبالتالي لغة علمانية مشتركة، خاصة في المؤسسات - ومعياراً صحيحاً لما هو مقبول أو غير مقبول، حيث لا يمكن للأديان أن تتعارض مع القانون ولا يمكنها استخدام القانون في القسر.

وعلى المستوى الاجتماعي، أزيل "المرشح" المطلوب في المجال المؤسسي: يمكن للجتماعات الدينية المشاركة دون استخدام لغة علمانية مشتركة. على الرغم من ذلك، تطالب العلمانية بأن

تصبح المجتمعات الدينية مجموعات فرعية خاصة تؤثر في عدد أقل من الإجراءات الاجتماعية والقانون والسياسة والتعليم. بالإضافة إلى ذلك، تصبح الطقوس الدينية أقل أهمية، في حين يعطى المزيد من الاحترام للأحداث العلمانية؛ وتصبح الحدود الدينية مهمشة في عملية بناء الشبكة الاجتماعية للفرد؛ وتشكل الفئات الدينية "أفكار الناس والتزاماتهم وولاءاتهم بشكل أقل وأقل، وتراجع الأعمال ذات الدوافع الدينية إلى مناطق خاصة تشكل أهمية أقل في الحياة الاجتماعية" (Ferrara 2009, pp. 78-79). ويعترف المجتمع ما بعد علماني بأهمية وشرعية أي مساهمة من الناحية الدينية أكثر بكثير من الآن (دون ترجمة هذه المساهمة إلى لغة علمانية). ومع ذلك، فالمشكلة الرئيسية لما بعد العلمانية هي العثور على أساليب وحدود للأديان في السعي إلى أجندتها.

أخيرًا، على المستوى الشخصي، ينبغي أن تتعامل الأديان مع التغيير في تجربة الإيمان. في الواقع، العلمانية هي "انتقال من مجتمع يكون فيه الإيمان بالله بلا منازع ولا يثير أي مشاكل إلى مجتمع يفهم فيه الإيمان بالله على أنه خيار واحد من بين خيارات أخرى، وفي كثير من الأحيان ليس الأسهل احتضانًا" (Ferrara 2009, p. 80). وبعبارة أخرى، تحولت تجربة الإيمان من كونها شيئًا لا جدال فيه وطبيعي، إلى واحدة من الخيارات العديدة لمجتمع تعددي. علاوة على ذلك، فإن إيمان المؤمن تُجرب الآن من داخل "إطار محايد"، وهو "أفق ثقافي تمامًا يحدد الحياة الطيبة بازدهار الإنسان، ولا يقبل أي أهداف نهائية تتجاوز الازدهار البشري ولا يقبل الولاء لأي شيء أو الالتزام بأي شيء يتجاوز هذا الازدهار" (Ferrara 2009, p. 81). القضية هنا باختصار هي كيف يمكن للأديان ربط إطار محايد بالتعاليم في مجتمع ما بعد علماني.

يرى هذا المقال أن اللاعنف يقدم مسارًا جديدًا، إذ يعطي اللاعنف سردًا قادرًا على التغلب على سرديات العلمانية، ويخلق من خلال الواقع مجتمعًا ما بعد علماني. كيف؟ سابدأ من مفهوم دقيق لللاعنف، وهو مفهوم الفيلسوف الإيطالي ألدو كابيتيني. لقد تصور كابيتيني اللاعنف أكثر بكثير من الفكرة البسيطة المتمثلة في نبذ إرادة القتل أو الإضرار. فبالنسبة إلى الفيلسوف الإيطالي، اللاعنف هو ممارسة الانفتاح والتحرر، تلك الممارسة التي تشكل الواقع الشخصي والاجتماعي والسياسي وتغيره.

وسأوضح أخيراً كيف تعمل مقارنة كابيتيني كإطار عمل لمساعدة الدين على السير في مسار مختلف. تمثل هذه المقاربة الإطار المفاهيمي المثالي الذي يضيف حكماً ذاتياً على المستوى الشخصي؛ ويضيف المرونة إلى المجتمع (من خلال الأنبياء، والتنظيم الأفقي والتعليم التحريري)؛ ويضيف "بطولة السلام" إلى العلمانية السياسية. ويصنع هذا سرداً مبتكراً، يمكن للأديان اختياره عند بناء مجتمع ما بعد علماني.

2. ألدو كابيتيني: اللاعنف كممارسة للتحرر والانفتاح

للتعامل مع سرديات العلمانية، ينبغي تجاوز الاعتقاد بأن اللاعنف هو ببساطة مجموعة من الأساليب التي لا يرقى فيها الفعل إلى مستوى العنف، أو هو مبدأ يحظر أي نوع من أنواع العنف. وأقترح هنا النظر في مفهوم اللاعنف لدى أحد الفلاسفة الأوروبين الكبار والذي لا يزال غير مدرّوس، ألدو كابيتيني¹. ولنكون واضحين، هذا المقال ليس تاريخياً فكرياً لكابيتيني، وإنما أريد استخدام بعض أفكاره للمساهمة في النقاش حول الدين (خاصة الكاثوليكية) واللاعنف. اعتبر كابيتيني القديس فرنسيس ويسوع نموذجين لللاعنف. ومع ذلك، فقد انتقد بشدة الكاثوليكية من منظور اللاعنف، وقدم تحليلاً مفصلاً لما ينبغي أن يكون عليه الدين اللاعنف، الذي يسميه الدين المنفتح.

ماذا يعني اللاعنف بالنسبة إلى كابيتيني؟ لم يقلص هذا الفيلسوف اللاعنف إلى مجرد مجموعة من الأساليب أو المبادئ. فقد فسر كابيتيني اللاعنف على أنه توتر وممارسة وعملية تحرر من قيود الواقع، أي الضرورة والقسوة؛ وفسره على أنه "الانفتاح على الموجود" (Capitini 1962a, p. 21). وبهذا المعنى اتبع كابيتيني تراث غاندي، لكن فلسفته تذهب إلى ما هو أبعد من تعريف الممارسة على أنها "عمل سياسي مباشر ضد أشكال الاضطهاد والتمييز" (Steger 2006, p. 345).

يبدأ التحرر الذي وصفه كابيتيني بالاعتراف بحدود الإنسان وترباط الحياة. فيشارك البشر في حالة المشاشة لأنهم جميعاً مرتبطون بحقيقة أنهم يواجهون قيوداً ضخمة، مثل إمكانية الألم والأخطاء والموت. ويخلق هذا الوضع الهش بين محدودية الإنسان والترابط البشري مساحة لاختيار غير مسبوق. وتكمن الفرصة على مستوى الفعل، في الاختيار

المستمر بين الإجراءات العملية للانغلاق أو الانفتاح، التحرر أو الاستسلام، تعميق الارتباط مع الآخرين أم لا². وجادل كابيتيني بأنه عندما يكون رد الفعل الشخصي تجاه حدود الإنسان هو الاستسلام والانغلاق، فإن الشخص يتخلى عن الفرصة التي يوفرها ارتباطه بالآخرين، ويقع في عزلة وفي حالة حرب ضد الآخرين تخضع لضرورة تاريخية وبيولوجية.

ومع ذلك لا يُكره البشر على التصرف وفقاً لعلاقات القوة فحسب، ولا على أن توجههم حدود البشر (Capitini 2011, p. 7). فعندما يتعرف الشخص على الارتباط بالآخرين، يمكنه تقرير تعميق هذا الارتباط من خلال أنشطة التحرر والانفتاح. ويمكنه اختيار الكشف عن واقع مختلف يتعالى على المادي. وبهذه الطريقة، يمكن للشخص أن يصبح "مركزاً مفتوحاً". ويمكن وصف فكرة كون الشخص "مركزاً" على أنها حالة يخرج فيها الناس من حالة القبول السلبي للوضع الراهن؛ ويتصرفون بشكل أصيل من منطلق الاقتناع، ويعمقون دائماً الارتباط مع الآخرين في إنتاج القيم (Capitini 1950, p. 56). والشخص الذي لديه القدرة على العمل كل يوم في اتجاه التحرر من قيود الإنسان والانفتاح على الآخرين يحول الواقع بعمق.

3. الدين المنفتح: اللاعنف والعقيدة والوجود معاً بالتزامن

يتماشى تفسير اللاعنف مع مقاربة دالمير، الذي يرى أن طريقة بناء مجتمع ما بعد علماني تتم عبر الواقع، أي من خلال العمل، وليس من خلال المؤسسات (Hurd 2012) أو التواصل (Habermas 2008). اللاعنف هو "اختيار طريقة تفكير وتصرف لا تتضمن اضطهاداً أو تدميرًا لأي كائن حي، وخاصة البشر" (Capitini 1962b, p. 29). هذا الاختيار هو أساس سرد جديد وضحه كابيتيني بالتفصيل، وهو يمثل فرصة رئيسية وتحدياً جدياً للأديان. الدين عند كابيتيني مختلف في الواقع. فلا يمكن اختزال الدين في "مؤسسات قائمة ومنظمة من أجل استمرار الدين" (Hatzopoulos and Petit 2003, p. 86): إنه ليس "قائمة من الأفكار والمبادئ" (Hatzopoulos and Petit 2003, p. 27). وبعبارة أخرى، لا يمكن اعتبار الدين "مجموعة من المذاهب أو المعتقدات التي يحملها الأشخاص" (Hatzopoulos and Petit 2003, p. 25)، أو اختيار الولاء والالتزام. والتعريف ما قبل الحديث للدين

كمجتمع المؤمنين غير كاف أيضًا. فالدين، من وجهة نظر اللاعنف، "مجموعة من الأفكار والأعمال، من المبادئ والأفعال (التي يمكن أن تزيد وتتغير) لإعداد وتشكيل الانفتاح الديني فينا" (Capitini 2011, p. 7).

العمل يتطلب الإيمان. ومع ذلك، لا يعني الإيمان عند كاييتيني الطاعة العمياء والسلبية. الإيمان ليس مجموعة من بنى المعتقدات المرتبطة ببعض الأشياء. كما أنها تختلف عن الفضائل كما عرّفت في المجتمعات السابقة (Asad 2003). وتفسر العقيدة على أنها اقتناع. ومع ذلك، أي نوع من الاقتناع؟ بالنسبة إلى كاييتيني، لا يعني المصطلح الطاعة البسيطة أو التصرف كما لو كانت الأشياء موجودة بطريقة معينة. فالعقيدة تعني أن تكون مقتنعًا، بدلًا من العيش بشكل سلبي في المجتمع كما هو؛ ويشير الاقتناع إلى نوع من "المشاركة الداخلية" (Capitini 2011, p. 57). ويستلزم تحقيق القيم في المجتمع حبًا واهتمامًا بالآخر قائمين على الاقتناع. وهكذا، فإن العقيدة هي اقتناع بحقيقة أن الانقسامات والألم والأخطاء والموت يمكن، بل يجب، التغلب عليها عن طريق الواقع. هذا يعني أن الدين هو استغلال الفرصة التي توفرها الحدود البشرية وترابط الحياة لتغيير الواقع. وتلك الفرصة تتمثل في التغلب على الانقسامات والانغلاق، لخلق واقع جديد تمامًا.

يظهر الدين من هذا المنظور كاتحاد بين الفكر والعمل يتمحور حول الإيمان. صحيح أن الجميع يشتركون في نفس الحدود البشرية؛ لكن البعض يتضرر أكثر من الحياة، جسديًا أو نفسيًا. ومع ذلك، يسمح الدين غير العنيف أو المنفتح للجميع بمشاركة فرصة رئيسية موجودة في أي عمل: تجاوز حدود الإنسان من خلال المشاركة في بناء القيم. يمكن التغلب على قسوة الحياة المادية بفعل الحب والانفتاح، ما يخلق هنا والآن واقعًا جديدًا يتجاوز الطبيعة والمادية.

وترسخ هذه المقاربة "طريقة" مختلفة للعمل. وكان الفيلسوف الإيطالي واضحًا جدًا في تأكيد حقيقة أن اللاعنف لا يمكن أن يؤدي دوره بطريقة تقليدية. لا يمكن أن تدرج ممارسة التحرر والانفتاح في الديالكتيك. فقد رفض كاييتيني في مقال نشر عام 1959 الديالكتيك الهيجلي، نظرًا إلى افتراضه شمول كل شيء. ففي فينومينولوجيا الروح على سبيل المثال يدعي

هيجل أن الديالكتيك يميل إلى امتصاص السلبي للتغلب عليه، في تقدم لا نهائي يؤدي إلى نقطة يتصالح العقل فيها مع نفسه. وأثارت حقيقة أن التقدم هو نتيجة صراع (وأن كل شيء مشروع من أجل التقدم البشري) شكوك كابيتيني العديدة، لأن هذا قد يكون صحيحًا في الطبيعة، حيث يكون البشر أحيانًا، وحيث تقود الغطرسة والحيوية الكفاح. ولسوء الحظ، لا توفر أفكار هيجل طريقة لإلغاء الصراع إلا من خلال إبادة الآخرين؛ وبالأحرى يصبح الصراع طريق التقدم (Capitini 1959). وكما يرى كابيتيني فإن المخرج من هذا لا يتضمن "طريقة الإمبراطورية" (Capitini 1966)، التي تعبر عن نفسها في حرق الكتب أو إجبار الآخرين على فعل شيء³. فأفعال التحرر التي يقترحها اللاعنف هي "إضافة" (Drago 2014) لبقية الأعمال البشرية. وهذه الأفعال عفيفة وأصلية وغير مشروطة؛ إنها لا تثبط الكائن المتلقي ولا تشد أي شيء من الآخرين. يُطلق على هذا العمل اسم "إضافة" لأن العمل اللاعنف لا يهدف إلى هدم المؤسسات أو المجموعات القائمة. على العكس من ذلك، فهو يدمجهم بقوة من أسفل، ما ينتج عنه إجراءات منفتحة تهدف إلى تقديم شيء أكثر إلى الوضع القائم⁴.

يشكل هذا الواقع الجديد "دائرة" كائنات حية تنتج -أو بعبارة أخرى، تضيف- القيم التي تمس المستوى الديني عندما يحقق أقصى قدر من الانفتاح والتحرر. ويعني هذا شمول كل مولود جديد؛ لأنهم يقدمون فعليًا فرصًا جديدة للعمل طبقًا للقيم، حتى لو كانوا لا يستطيعون التحدث أو الحركة. وفي الوقت نفسه، لا تتقيد "الدائرة" بموت شخص؛ إذ ليس من الضروري الوجود المادي للآخر في فعل الحب أو في إنتاج القيم. فالقدوة الأخلاقية لشخص ما، أو القوة الروحية التي أظهرها شخص ما في الماضي، تجعله حاضرًا هنا والآن، حتى لو كان الجسد ميتًا. فالأجيال الماضية والمستقبلية "حية" ومشاركة في إنجاز أي عمل ذي قيمة. وبيّنغ هذه الطريقة واقع مختلف لا يمكن وصفه تبسيطًا من الناحية المادية. إنه واقع لا يُفهم إلا عبر الممارسة في العلاقات الإنسانية اليومية. ففي أي عمل، يمكن للفرد المشاركة بشكل وثيق مع الجميع في إنتاج القيم، حتى مع أولئك الذين يتم استبعادهم عادة بسبب ضعفهم أو موتهم.

وأطلق كابيتيني على هذا الواقع الجديد اسم الوجود معًا بالتزامن. يوصف مفهوم الوجود معًا بالتزامن على أنه "الصلة بين جميع البشر، الأحياء منهم والأموات، في الوقت الذي يقدمون فيه أنفسهم كذوات أخلاقية، على عكس الواقع المعطى، ويعملون كأعضاء في مجتمع مثالي" (Capitini 2000, p. 105). وأحيانًا تساوي فكرة الوجود معًا بالتزامن فكرة الله وهي تشبه إلى حد بعيد فكرة غاندي الوحدة-الحب. ويُفسر الله في مصطلحات كابيتيني على أنه "واحد-الكل". إنه ليس كائنًا أو كيانًا مثاليًا خارج العالم يحرك المحرك الأول؛ إنه مجموع الذوات التي تنتج القيم (Bobbio 2011). ويمكن لأي شخص المشاركة من خلال أعمال الحب؛ وتصبح القيم من إنتاج المجتمع. باختصار، الوجود معًا بالتزامن هو في الوقت نفسه اعتراف بوحدة الجميع والعمل نحو هذه الوحدة، والنظر إلي الجميع على أنهم حاملو القيم ومنتجوها.

كيف تساعد هذه المقاربة الدينية الأديان على التعامل مع المعاني الثلاثة للعلمانية؟ سيكون هذا محور الأقسام التالية.

4. إضافة "استقلالاً ذاتياً" إلى ازدهار الإنسان

إن الإطار الجديد الذي يوفره اللاعنف طريقة ملائمة لبناء مسار ما بعد علماني على المستوى الشخصي. لن يهدف الدين المنفتح إلى وضع حد "لازدهار الإنسان"، ولا يفرض حكاية متعالية عن العالم الآخر تطلب من الناس التضحية بحياتهم. على العكس من ذلك، إنه خيار لتحسين حياتهم نوعياً، لتحقيق التعالي داخل إطار محايد-التغلب على التمييز الذي وجده تيلور- من خلال دمج هذه الأسطورة مع المزيد من فرص التحرر والانفتاح. بعبارة أخرى، اللاعنف هو فرصة لاختيار الله عبر الواقع، من خلال تبني أفعال بناء على قناعة للتحرر من قيود الواقع والانفتاح الذي يربط الناس بالآخرين. يؤدي هذا المسار إلى دمج الاستقلال الذاتي في الإطار العلماني.

تظهر الفرصة الجديدة التي يوفرها اللاعنف عندما يتعارض "ازدهار الإنسان" مع هشاشة الإنسان (الألم والأخطاء وحتى الموت). فيمكن للمجال الديني التدخل حيثئذ، مبيناً

أنه لا يمكن اختزال الحياة في اليأس وعلاقات القوة فقط؛ وأنه هناك فرصة عملية، بناء على إحساس العلاقة العميقة بالآخرين.

يضيف اللاعنف ضبط النفس والمسئولية الشخصية، ما يسميه ماتينا "التقييد الذاتي" أو "الإيثار" (Mantena 2012)، الذي يحد من الميول العدوانية التي تتجاوز ضرورة التصرف مثل "حقيقة إحساس"، باستخدام تعبير كابيتيني. ولا تمثل هذه اللحظات مناسبات لفرض "أخلاق جامدة" لللاعنف على الآخرين. إنها مناسبة لكل شخص لكي يدرك تمامًا إمكانية إعادة الاتصال بداخله وكذلك بالآخرين. هذه مناسبة لمواصلة وتعزيز العلاقات الإنسانية، وخلق واقع آخر يتعلم فيه كل إنسان السيطرة على نفسه في إطار الترابط اللامتناهي القائم بين الجميع. وهذا الواقع الجديد عملي، ويمكن للجميع (سواء أكانوا ميتين أو أحياء أو لم يولدوا بعد) المشاركة فيه (Capitini 1999, p. 175).

ولذلك لا تتعلق العضلة بتحويل واختيار من يحق له الانضمام إلى المجموعة المكونة من الصالحين. وإنما تكمن المشكلة في تعزيز ضبط النفس والمسئولية الشخصية ونشرهما (بمعنى العمل باقتناع شخصي ومسئولية أخلاقية تجاه بقية المجتمع وخارجه)، من خلال التركيز على الفرص الجديدة للجميع للعمل بطريقة قائمة على القيمة. وعند العمل لإنتاج القيم، يشعر الناس أنهم ليسوا وحدهم؛ إنهم يحققون استقلالاً ذاتياً بفعل شيء ما مع بقية البشرية. ويشاركون في شيء أكبر ويعززون واقعاً جديداً، مع اختلاف هائل في الجودة مقارنة بالماضي. يشكل اختيار تعزيز الاستقلال الذاتي من خلال الإجراءات ذات القناعة تغييراً مهماً في التركيز على المؤسسات الدينية. إنه يستلزم التخلص من التركيز السابق على العقائد، والتخلص من الهوس بالتنبؤ بخاتمة الأمور. ليس هذا ما يمكن أن يقدمه الدين لازدهار الإنسان. بل يعطي الدين للناس الفرصة لتعزيز ضبط النفس والمسئولية الشخصية لتطوير استقلالهم الذاتي بشكل كامل. ولا يتوقف هذا على معتقدات المتلقي وقناعاته. وتتجلى هذه الإضافة في الأفعال الحرة التي تعتمد على الموقف. ومع ذلك، تظهر هذه الأعمال أن الإنسانية لا يمكن أن تفسح المجال للسلبية والوحشية.

قد يبرز اعتراض في هذه المرحلة. كيف يتعايش ازدهار الإنسان مع الوصايا الدينية؟ كيف يمكن للدين المنفتح تفهم الكثير من الوصايا والقواعد المتضمنة فيه، بحيث لا يتعارض مع ازدهار الإنسان؟ للإجابة عن هذا السؤال، من الجدير فحص الطريقة التي ينظر بها كابيتيني إلى أحد المبادئ الدينية الرئيسية للمسيحية، إنها وصية "لا تقتل" (Capitini 1962b, pp. 7-14). هذه الوصية جزء من مقارنة سلطوية للدين. تُفرض على السكان من قبل سلطة، إما مفوض أو كتاب. هذه السلطات لها صلاحيات تتعلق بالامتيازات والقيود، والتطبيق الصحيح والخطأ؛ ويمكنها حتى تزويد بعض الأفراد أو الأحداث بامتيازات أو استثناءات. على سبيل المثال، يمكن للسلطة أن تقرر منع الإجهاض ولكن تسمح بالحرب. تقلب فكرة اللاعنف التي اقترحها كابيتيني هذه المقاربة رأساً على عقب. يقترح الفيلسوف النظر إلى عبارة "لا تقتل" من وجهة نظر شخصية ومن خلال مفهوم الوجود معاً بالتزامن. فلا تكون هذه الوصية توجيهاً رسمياً يحكم الحياة بأكملها؛ بل تصبح مناسبة غير ملزمة ومثيرة ومهمة للتفكير في تجارب الماضي والمستقبل، وفرصة لممارسة التحرر والانفتاح. وهذا يعني أنها لا تدعم العدوان والعنف ولا تدعم الجبن. وهذا يعني أن الشخص لا يقتل لأنه مقتنع بأن خيار عدم القتل هو الأفضل في لحظة معينة. كما يستلزم تذكر أن أي شخص يدين بحياته التاريخية لأشخاص قاتلوا وقتلوا من أجل استقلال بلد ما وحرية، وأنه في الحالات القصوى، قد يكون القتل ضرورياً للأسف. والأمر المهم هو إضافة الحذر إلى قرار القتل وفهم أنه قد تكون هناك حلول أخرى (Capitini 1998, p. 102)، بما في ذلك التضحية بالنفس. وبالتالي، فإن الاقتناع بعبارة "لا تقتل" هو نقطة البداية لأفكار وأعمال شخصية جديدة في المستقبل (Capitini 1998, p. 8)، ما يسمح بواقع شامل مختلف مصنوع من أفكار ونماذج مختلفة. وفي هذا ازدهار إنساني تام واستقلال ذاتي.

لا تؤدي هذه المقاربة إلى أي تقييد لحرية الفرد وعقله. بل العكس الصحيح. إن غياب المؤسسة الاستبدادية التي تصف الطريقة الصحيحة لتفسير أي أمر هو مناسبة ثمينة للفرد، تسمح له بتعزيز العقل والحرية. في الواقع، العقل أمر بالغ الأهمية لإعادة التفسير المستمرة للكلمات والمبادئ المقدسة. وفي الوقت نفسه، أصبح إصدار الأوامر فرصة لتجربة طرق

جديدة ومبتكرة لتحقيق المبادئ بمراعاة الظروف. لم تعد المشكلة هي العقائد أو السلطات أو المؤسسات أو الولاء أو الالتزام. فالمسألة ليست حتى حقيقة أننا نتحدث عن كلمات الله. المسألة عملية: الدين المنفتح يقدم إعمالاً شاملاً وإبداعياً من أسفل إلى أعلى للقيم والمبادئ كوسيلة لدمج الازدهار البشري.

يوفر هذا المسار البديل استقلالاً ذاتياً لازدهار الإنسان. فاللاعنف هو خيار الدين من أجل الأعمال التام للإنسانية. إنه اقتناع بالتححرر من قيود الواقع والانفتاح الذي يربط الجميع.

5. إضافة "مرونة" إلى المجتمع

بالانتقال إلى المستوى الاجتماعي، ينبغي أن يكون واضحاً الآن أن الدين المنفتح واللاعنف لا يمكنه البقاء على الهامش ولا يكون له معنى على هذا الهامش، حيث سيتراجع إلى مجالات غير مهمة من الحياة الاجتماعية والعقائد. والعكس تماماً هو الصحيح: فالدين اللاعنف يضيف مرونة لكل قطاع ومجموعة من المجتمع من خلال أعمال التحرر والانفتاح. في الواقع، يوضح كاييتيني أنه من خلال الالتزامات العملية فقط يمكن فهم ماهية الله (Capitini 1998, p. 121). بمعنى آخر، الدين بدون عمل اجتماعي ليس ديناً. بل يصبح شكلاً آخر من أشكال الخرافات (Degli Oddi 2012, p. 133)، شكلاً من أشكال انغلاق المجتمع.

وهذا يعني أن المشكلة لا تكمن في إيجاد حدود للعمل الديني، ولكن في بناء نوع جديد من المواطنة الدينية أولاً. لن ينظر أي شخص متدين غير عنيف إلى طاعة سلطة أو التنفيذ الأعمى لأمر أو طقس، أو إيذاء أو حتى قتل "الكفار". ولكنه سينظر إلى طرق جديدة لعيش الوحدة والحب، وتطوير العلاقات الإنسانية نوعياً وكمياً. وبالتالي، فإن الإيمان يساوي أن تصبح "نبياً" وفقاً لكاييتيني. فليس النبي سلطة جديدة تعلم الناس عقيدة؛ إنه يكشف منظوراً مختلفاً لأولئك الذين يعانون؛ ويتقدد الواقع العنيف، فالنبي يجسد مساراً بديلاً. يمكن النظر إلى هذا التفسير للنبي بما يتماشى مع أهمية الرسالة النبوية في ما بعد مجمع الفاتيكان الثاني "التي تدعو الأفراد إلى التحدث علناً ضد الظلم الديني بغض النظر عن العواقب" (Stepan 2000, p. 53). والنبي ليس طائفياً؛ فالنبي يمنح الجميع فرصاً جديدة للتحرر، ولا يتنبأ بالمستقبل

(Capitini 2010, p. 55). ويختلف النبي تمامًا عن الكاهن الذي ينتمي إلى مؤسسة وتراث ويعمل مع السلطات، ويُعلم العقائد والصيغ والطقوس بموضوعية (Capitini 1966, p. 16). ويكرس الأنبياء أنفسهم تمامًا لتربية الضمائر. وينتقدون الواقع ويقترحون مساراتًا مختلفًا يمكن اتباعه بالعقلانية والإيمان. ويسعون إلى توليفة جديدة ما أمكن، لكن الهدف ليس الفوز في المعركة. لذلك، لن يتوق النبي أبدًا إلى أن يصبح مشرعًا؛ فهدفه هو توسيع الحرية والانفتاح للجميع، وتمكين كل شخص من التعبير عن قناعاته بطريقة أفضل وأكثر حرية. وبالتالي، ليس من الغريب أن يعتبر كابيتيني أنبياء الدين غير العنيف الأكثر شهرة "أرواح دينية نقية"، بما في ذلك المسيح وبوذا والقديس فرنسيس وغاندي. لقد مثلوا الروح الدينية الأصيلة ضد المؤسسات التقليدية، إلى جانب مطالبتهم الواضحة بالإصلاح الديني (Capitini 2003, p. 33).

نتائج مركزية النبي (وليس الكاهن) بعيدة المدى. في الواقع، لا يؤدي هذا النهج على المستوى الاجتماعي إلى أي حرب ثقافية ضد الآخرين: فالنبي لن يُعلم أو يفرض ادعاءات معرفية تختلف عن ادعاءات الآخرين. بل سيعمل على تعزيز تحرر الجميع وتعزيز الانفتاح الشخصي على الآخرين. ويعني الانفتاح الاعتراف باللاعصمة والتواضع. يحاول الفرد اللاعنفي تحقيق اللاعنف كل يوم بأفضل طريقة ممكنة. على وجه الخصوص، يمثل الدين قوة ثقافية مهمة، لا تهدف إلى فرض حروب ثقافية متطرفة. على العكس، يقدر الدين، من وجهة نظر كابيتيني، على إضافة مناسبات للتحرر والاحتواء في المجتمع. وهكذا فإن نبي الدين المنفتح الذي يعمل في المجتمع سيكون مدرّكًا لعدم عصمته، لكنه سيمثل تغييرًا (Capitini 2003, p. 39).

ولعمل النبي نتائج بالنسبة للحدود التي تفرضها الأديان. وينطوي اختيار اللاعنف على النظر إلى أي علاقة اجتماعية ليس من منظور السلطة والقوة والقمع، ولكن بطريقة أكثر اتحادية وأفقية وانفتاحًا (Capitini 2003, p. 37). ويعني هذا أن التغيير يتطلب أحيانًا احتجاجات ضد منظّماتنا. على سبيل المثال، ترك كابيتيني الكاثوليكية في عام 1929، عندما

قررت المؤسسة عقد اتفاق مع الفاشية بدلاً من محاربتها. وكان هذا أيضًا أحد أسباب اهتمامه بغاندي الذي كان يحاول تحرير بلاده من نير الاستعمار.

وفي فترة لاحقة من حياة كاييتيني، اتخذ الصدام مع المؤسسات الدينية عدة أشكال مختلفة. فعلى سبيل المثال قاده النقد القاسي للدين إلى الدفاع عن زوجين إيطاليين، بيلاندو من براتو، اللذين قاضيا أسقف مدينتهما لاتهام الزوجة بأنها محظية: عمدا ولكنها قررا إقامة حفل زفاف مدني وليس دينيًا. وقد دفع ذلك كاييتيني إلى كتابة رسالة إلى أسقف بيروجيا، مع العشرات من الأشخاص الآخرين، يطلبون إزالتها من سجل المعمودية، الذي كان رمزًا للخضوع لسلطة غير معترف بها. في وقت لاحق، نشر كتابًا عن المعمدين غير المؤمنين، قدم فيه وصفًا لما حدث، بما في ذلك الرسالة إلى أسقف بيروجيا، لتحليل المعمودية ومفهوم الجسد السري.

ويتمثل النضال في الوقت الحاضر في نشر الأساليب اللاعنفية، للعمل من أجل تمكين كل فرد ومجتمع من قول لا. كان هذا هو دور المجتمعات الكاثوليكية في الفلبين، مما أدى إلى ثورة قوة الشعب، وفي العديد من بلدان أميركا الجنوبية. علاوة على ذلك، فإن النضال الديني هو تمكين كل شخص من اتخاذ القرار بشكل مستقل واحترام مختلف مناحي الحياة، وذلك ضد محاولات بعض الجماعات الدينية المستمرة لفرض السلوكيات الصحيحة على المجتمع ككل -على سبيل المثال في قضايا مثل الإجهاض والقتل الرحيم وحرية البحث العلمي والحريات الفردية.

ومع ذلك، فإن الاحتجاج لا يكفي دائمًا، وأحيانًا لا يكون أفضل طريق للمضي قدمًا. على سبيل المثال، جادل كاييتيني بأن القديس فرنسيس هو مثال يثبت أن اللاعنف لا يسعى دائمًا إلى المواجهة. ومع ذلك فالمهم هو اقتراح مسار بديل، برنامج بناء. وكان الإصلاح الفرنسيسكاني محاولة لتمكين أولئك الذين هم في قاع المجتمع: الخاضعين والمستبعدين والمحترقين والذين في منزلة دون البشر. وأدى هذا العمل إلى تغيير جذري في النظام الهرمي.

ما هو هذا المسار البديل بالنسبة إلى كاييتيني؟ على سبيل المثال، نظم العديد من المؤتمرات المختلفة في إيطاليا مناقشة فكرة نوع مختلف من الدين. ونتج عن ذلك تأسيس حركة الدين

(Movimento di Religione) مع القس السابق المطرود كنسيًا فرديناندو تارتاغليا، وكان الهدف جمع أناس من خلفيات دينية مختلفة للحديث عن فرصة التغلب على الممارسات الدينية، على وجه التحديد، تلك المرتبطة بشدة بالوحي والعقائد والمؤسسات، لصالح دين قادر على تعزيز الحرية والانفتاح. شمل الإصلاح الديني مساعدة الكهنة السابقين الذين منعهم الدستور الإيطالي من الحصول على وظائف عامة وجمعهم مع المواطنين ورافضي الخدمة العسكرية - مثل بيترو بينا (الذي التقى كاييتيني في أحد اجتماعات حركة الدين، ما دفعه إلى اتخاذ قرار أن يصبح معارضًا للخدمة العسكرية) - ودعاة السلام ومعارضى الحرب. وفي عام 1950، شارك كاييتيني في المؤتمر العالمي لمؤسسة الأديان من أجل السلام في لندن، حيث اقترح بناء أمة دينية لا عنفية. وللإبقاء على الحوار حول الإصلاحات الدينية حيًا، بدأ كاييتيني في عام 1951 كتابة رسائل دينية، وهي رسائل دورية تتناول العديد من الموضوعات الدينية المختلفة.

ركز كاييتيني بجانب هذا العمل على خلق نوع مختلف من التربية لإيجاد أنبياء وتطوير قوة الجميع. وعزز كاييتيني اللقاء بين اللاعنف والدين والتربية (Capitini 1967). وأصبح الدين عنده "تربية على الانفتاح"، متجاوزًا الواقع الفعلي غير الملائم، وأصبح النبي (الذي يروج للمسؤولية الشخصية والقيم والتحرر) المعلم بامتياز. ويعني هذا بالنسبة إلى كاييتيني قدرًا لا نهاية له من العمل الذي يهدف إلى إدخال اللاعنف في المدارس والجامعات. وطور كاييتيني مفهوم "التربية المنفتحة"، بمعنى نهج استباقي ومناهض للاستبداد يكون فيه التحرر من الإقصاء والتهميش والعنف محورًا. وقاد هذا النهج كاييتيني إلى النظر إلى معلمين لا عنفيين آخرين، مثل ماريا مونتييسوري وأبحاثها حول تحرير الأطفال. علاوة على ذلك، كان ذلك يعني النظر إلى نماذج مثل نشاط لورينزو ميلاني⁶ في باربيانا، الذي أثار إعجاب كاييتيني باهتمامه بالضعفاء. كانت المدرسة التي يديرها هذا القس الكاثوليكي، جنبًا إلى جنب مع الكتابات التي نشرها، مثالًا مهمًا على فكرة التربية المنفتحة والشاملة.

حاول كاييتيني إنشاء مساحة عامة جديدة من أسفل إلى أعلى لنشر القيم والممارسات المتنوعة. وقد أدى ذلك إلى إنشاء مركز التوجيه الديني في عام 1952. وقد أسس هذا المشروع

مع إيما توماس، وهي من طائفة الكويكرز وتبلغ من العمر 80 عامًا. ونظموا اجتماعات أسبوعية مفتوحة للجميع، بغض النظر عن الدين أو المعتقد، بهدف تعزيز المعرفة بالعديد من الأديان في العالم، بالإضافة إلى تحفيز المناقشات حول الكاثوليكية ونقدها. واجتمعوا كل يوم أحد لمناقشة الموضوعات الروحية والاجتماعية والفنية المتعلقة بالدين، بمشاركة ضيوف من ديانات ومعتقدات مختلفة.

نتج عن الارتباط بين الدين واللاعنف الترويج لنماذج مختلفة من السلوك ومفهوم منفتح للقداسة. ففيما يتعلق بنماذج السلوك، يركز الدين المنفتح على العمل. ومن ثم، يعمل على تعزيز من ينتمي بالفعل إلى المجموعة الدينية والذين قاموا بعمل متميز في المجتمع. في حالة الكاثوليكية، من المهم أن نأخذ في الاعتبار العديد من الكهنة العاملين الذين عملوا في فترة الأربعينيات والعديد من القساوسة الذين قتلوا على أيدي المنظمات الإجرامية والأنظمة الاستبدادية.

ومع ذلك، لا يمكن أن يكون الانتماء إلى دين معين سببًا في تبني شخص ما كنموذج. وبالتالي، ينبغي للدين تشجيع الناس على النظر إلى أبعد من أنفسهم. وأحد الأمثلة الشهيرة على اللاعنف هو دانيلو دولتشي. إنه بالتأكيد نموذج للالتزام الاجتماعي المهم في صقلية، وكذلك للطرق اللاعنفية التي استخدمها لتنفيذ أفكاره. واشتهر ما نفذه من إضرابات معكوسة ومسيرات جوع في إيطاليا وفي بقية العالم.

أخيرًا، يروج الدين اللاعنف أيضًا لفكرة مختلفة عن القداسة في المجال الاجتماعي. فيتسع معنى القداسة ليشمل كل "روح نقية" بغض النظر عن الانتماء إلى أي كنيسة. وبهذه الطريقة، يجب أن توضع قدسية فرانسيس الأسيزي وغاندي على نفس المستوى، ليمثلا نجمين قطبين للعالم بأسره (Capitini 1962a, p. 16).

6. إضافة "بطولة السلام" إلى السياسة

يقدم سرد اللاعنف مسارًا بديلًا على المستويين الشخصي والاجتماعي. ومع ذلك، يبقى قلق فيما يتعلق بدور الأديان في الحيز الدولي. هل يهدد تجدد دور الأديان في المجتمع الديمقراطي؟

يدعي الجدل ما بعد العلماني أن العكس هو الصحيح، لكن لا يزال من غير الواضح كيفية الربط بين السياسة والأديان. يمكن للأديان بناء مجتمع ما بعد علماني يتخطى "نوعاً فاسداً" من السياسة العلمانية أو "الديوية" الموجهة فقط نحو أهداف مثل السلطة والثروة والمصالح الأنانية" (Dallmayr 2013, p. 148). يقدم الدين اللاعنفي للسياسة ما هي في أمس الحاجة إليه، ما سمّاه كابتيني الوجود معاً بالتزامن: ارتباط الجميع بفعل ذي قيمة، أهم الأمثلة على أقصى درجات التحرر والانفتاح.

وكما يقول دالمير، فإن القضية الرئيسية ليست ترجمة الحجج الدينية إلى مصطلحات علمانية. إنها ليست حتى البحث عن "إجماع متداخل" على القيم أو المبادئ الأساسية في المجتمع. فالمشكلة هي ترجمة "الجابذية الوجودية" الدينية إلى ممارسة. فيمكن لللاعنف المساهمة في تطير هذا الجهد من أجل التحرر والانفتاح على الآخرين. ومن ثمّ، فالدين غير العنيف والمنفتح لا يهتم بالدخول في المؤسسات الديمقراطية والحصول على امتيازات؛ هذا ليس الطريق الصحيح لبناء مجتمع ما بعد علماني. وكما يقول ستيبان: "يجب أن تكون المؤسسات الديمقراطية حرة في صنع السياسات، ضمن حدود الدستور وحقوق الإنسان. ويجب ألا تتمتع المؤسسات الدينية بامتيازات دستورية تسمح لها بفرض السياسة العامة على الحكومات الديمقراطية المنتخبة" (Stepan 2000, p. 39). ومع ذلك، فالدين اللاعنفي يذهب إلى أبعد مما سمّاه ستيبان "التسامح المزدوج"، حرية الحكومات المنتخبة ديمقراطياً وحرية المنظمات الدينية في المجتمع المدني والسياسي (Stepan 2000, p. 40).

بالإضافة إلى ذلك، فإن العلاقة السياسية للدين مع بقية المجتمع ليست علاقة منافسة في الساحة السياسية. فلا يهتم الدين المنفتح بالتنافس مع القوى العلمانية للتأثير في سياسات الحكومة، كما هو الحال في "منظور المنافسة الدينية العلمانية" (Fox 2016). فليس الهدف التمسك بالسلطة لإكراه أولئك الذين لا يتفقون مع تعاليمه. ويسمح إطار العمل اللاعنفي للدين بالتركيز على إضافة إيجابية للسياسة. فيدمج الدين السياسة مع الأفعال التي تولد أقصى قدر ممكن من التحرر والانفتاح، مع أعمق اتصال عملي مع الجميع (بما في ذلك الأجيال السابقة والمستقبلية)، من خلال أفعال ذات قيمة. ويرى كابتيني من هذا المنظور أن الدين

يمثل على المستوى السياسي "نفاد صبر" حيال انتظار النهاية. يمثل الدين مناسبة لعمل ممتاز تتوحد فيه الوسائل والغايات، وهذه الطريقة فإنه يدعم السياسة، ويعرض أمثلة على "بطولة السلام" (Capitini 1962b, p. 21). ينفذ الدين أعمالاً فائقة ونقية للتحرر والانفتاح، كونه مثلاً للسلام والحب والحرية في مجتمع لا يزال يستخدم الحرب من أجل السلام، والعنف من أجل الحب، والديكتاتورية من أجل الحرية (Capitini 1948, p. 35).

بمعنى آخر، لم يعد الدين مشكلة للسياسة، ولا سيما للديمقراطية. إنه فرصة ومحفز لترجمة الجاذبية الوجودية الدينية إلى ممارسة. ولا يعني هذا فرض قواعد ورؤى الحياة أو الموت على الآخرين. فالهدف هو "روحنة السياسة" (Jahanbegloo 2014, p. 180): اقتراح موقف جديد تجاه الانفتاح والمشاركة. ولا يعني هذا فرض قوانين تتماشى مع معتقدات دينية معينة. على العكس من ذلك، فهو يعني التعبير عن التوتر تجاه القيم والانفتاح في أي لحظة. إنه يعني مسامحة الأعداء وتجنب الأعمال التي تذلهم. كما يعني محاربة النخبة السياسية عندما تكون مدفوعة بمجموعة معينة من المصالح، أو عندما تصبح السياسة مجرد إدارة جافة أو حتى طائفية.

يمكن أن يتخذ هذا النهج أشكالاً لا محدودة: تقديم حياة المرء مقابل إطلاق سراح سجناء آخرين، كما فعل الفرنسيكاني ماكسيميليان كولبي؛ المخاطرة بحياة المرء دفاعاً عن أقلية، مثل مارتن لوثر كينغ؛ هجر نظرية الحرب العادلة لصالح اللاعنف، وهو أمر تناقشه الكاثوليكية في الوقت الحالي؛ إنشاء منظمات تدخل طرف ثالث مثل شاهد على السلام وكتائب السلام الدولية والعديد من المنظمات الأخرى.

ومع ذلك، فهذه ليست سوى بداية تأمل أوسع نطاقاً ومطلوب جداً حول النظريات والممارسات التي تشمل جميع مجالات السياسة. بعبارة أخرى، يمكن للدين بناء مجتمع ما بعد علماني دون تعلم اللغة الاصطلاحية العلمانية، ولكن عن طريق تقييد الانغلاق والعنف داخل الساحة السياسية. ويعني هذا على سبيل المثال عدم الاستسلام للقوميات، حتى عندما تكون الحياة في خطر. ويحارب الدين المنفتح بشدة الرغبة في تكوين دول دينية (Juergensmeyer 1995). بل إنه يتجنب عيوب العالميات الجامدة والقانونية. في الواقع، ليست هناك حاجة

إلى انتظار حكومة عالمية أو شرطة عالمية؛ فالممارسات والالتزام الجديان يحققان، الآن وهنا، واقعًا عالميًا مختلفًا، يشارك فيه الجميع بما في ذلك المستبعدون عادة (Degli Oddi 2012, pp. 125-26). باختصار يمكن للدين بناء مجتمع ما بعد علماني يملأ الساحة السياسية بأشخاص يعملون بلا نهاية لتجنب العنف، ويضحون بأنفسهم من أجل السلام.

7. استنتاجات

اقترح هذا المقال الاستكشافي اللاعنفي كفرصة رائعة للأديان لبناء مجتمع ما بعد علماني عبر الواقع، مجتمع يتغلب على السرديات السائدة للعلمانية. ولتوضيح نتائج الارتباط بين الدين واللاعنف، استخدمت الفيلسوف الإيطالي اللاعنفي الأول ألدو كاييتيني. الذي فسّر اللاعنف على أنه منظور جديد، منطلقًا من الشخص كمركز مفتوح قادر على القيام بالإضافة إلى المجتمع. إن تبني الأديان للاعنفي يخلق ما سماه كاييتيني "الدين المنفتح"، وهو اتحاد بين الفكر والعمل يهيئ الانفتاح لدى الأفراد. ويستلزم هذا تفسير الدين باعتباره فعلًا ذا قناعة يقوم على عقيدة (رفض الضرورة والقسوة)، وكذلك الوجود معًا بالتزامن (الارتباط بين الجميع من خلال الأفعال ذات القيمة).

والنتائج بعيدة المدى: يمكن للدين المنفتح أن يخلق عبر الواقع، هنا والآن، مجتمع ما بعد علماني. ويضيف الدين المنفتح استقلالًا ذاتيًا إلى ازدهار الإنسان، من خلال ضبط النفس والمسئولية الشخصية (عبر الحد من الميول العدوانية ورفض الأفعال الناتجة عن الضرورة والقسوة). علاوة على ذلك، فإنه يوفر المرونة (من خلال شخصية النبي والمؤسسات الأفقية والتربية من أجل الانفتاح) للمجتمع العلماني. أخيرًا، يقدم الدين المنفتح "بطولة السلام"، التي تظهر أقصى درجات التحرر والانفتاح (الوجود معًا بالتزامن) في السياسة.

هذا المسار ملح جدًا. فمن الأسهل بكثير التفكير في اللاعنف على أنه مجموعة من أساليب العمل لشن الحروب الثقافية والتأثير في السياسات. ومع ذلك، فالمسار الموضح هنا أكثر طموحًا: فهو يحول الأديان إلى محرك لمجتمع ما بعد علماني مختلف تمامًا.

الهوامش

1. ألدو كابيتيني (1899-1968) فيلسوف ومعلم وناشط. ولا توجد حول هذا الباحث الإيطالي حتى الآن سوى عدد قليل من المنشورات باللغة الإنجليزية: (Drago 2014; Altieri 2008; Capitini 2000).
2. يختلف كابيتيني جزئياً عن منهج كينغ في هذه النقطة. في الواقع، لا يعيش الفرد "صراع الروح" بين "الأحداث الطارئة على شخصيته الذاتية والوضع المعين" و"فكرة عظيمة" (see Vernon 2016). يمكن التغلب على محدودية الإنسان بالنسبة إلى كابيتيني في أعمال التحرر والانفتاح على الآخرين، وفي أعمال التعاون التي تتصدى لقيود الإنسان.
3. كان تأثير هيجل في الفلسفة الأوروبية في غاية الأهمية. وكابيتيني هو أحد الأمثلة على ردود الفعل الإيطالية للفيلسوف الألماني، وكذلك المثالية الهيجلية الجديدة لجنيتلي وتاريخية كروس. لهذا السبب، يجب الاعتراف بالتشابه اللافت مع بعض نقاد هيجل الرئيسيين، مثل كيركيغارد. فقد انتقد كابيتيني وكيرديغارد بشدة الرؤية العالمية المجردة التي قدمها هيجل. لقد وضعوا أهمية الوجود البشري في قلب كتاباتهم، مقابل العقل المجرد، بهدف إيجاد طريقة لتحرير البشر من حالة المعاناة. ومع ذلك، لم يطلع كابيتيني على كيركيغارد إلا في وقت لاحق من حياته، من خلال كتابات الوجودي المسيحي نيكولاج بيرجيف (واهتمامه بيوين وإيسن). ومن ثم، قد يقال إنهما يشتركان في وجهات نظر متشابهة جداً (حتى إن كابيتيني عرّف نفسه بأنه "كانتي كيركيغارد")، لكن يجب أن نؤكد أنه لا يوجد تأثير مباشر لكيركيغارد على كابيتيني (see: Foppa Pedretti 2005).
4. يمثل أسلوب المقاربة خطوة إلى الأمام بالمقارنة مع ديالكتيك هيجل. وكما أشار فيرنون بشكل صحيح حول إعجاب كينغ بهيجل، فإن الديالكتيك يؤدي إلى الاعتقاد بأن "تحقيق مبدأ عالمي" يتجاوز "الحدود الراسخة للعادات والأخلاق الوطنية". وكان كينغ على علم بالمشكلة: تميل جوانب فكر هيجل إلى ابتلاع العديد في الواحد (see Vernon 2016).
5. كان فرديناندو تارتاليا (1916-1987) كاهناً ولاهوتياً وكاتباً إيطالياً. مُنع من الاحتفال بالقداس بسبب أفكاره التقدمية حول الدين. في وقت لاحق طُرد من الكنيسة لأنه أحياناً ذكرى طرد إرنستو بونيو تي.
6. كان دون لورنزو ميلاني (1923-1967) كاهناً رومانياً كاثوليكياً. اشتهر بعمله كمعلم للأطفال الفقراء في باربانانا، وهي قرية نائية في منطقة موغيلو. من بين أنشطته المهمة المختلفة، كان مؤيداً قوياً لرفض الخدمة العسكرية. وقد حوكم لدفاعه عن ذلك في رسالة إلى القساوسة العسكريين.

References

- Altieri, Rocco. 2008. *The Nonviolent Revolution: The Italian Who Embraced Gandhi's Satyagraha to Oppose Fascism and War, An Intellectual Biography of Aldo Capitini*. Madurai: Vijayaa Press.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Bobbio, Norberto. 2011. *Il Pensiero di Aldo Capitini. Filosofia, Religione, Politica*. Roma: Edizioni dell'Asino.
- Capitini, Aldo. 1948. *Il Problema Religioso Attuale*. Parma: Guanda.
- Capitini, Aldo. 1950. *Nuova Socialità e Riforma Religiosa*. Torino: Einaudi.
- Capitini, Aldo. 1959. *L'Avvenire della Dialettica*. *Rivista di Filosofia* 50: 224-30.
- Capitini, Aldo. 1962a. *In Cammino per la Pace: Documenti e Testimonianze sulla Marcia Perugia-Assisi*. Torino: Einaudi.
- Capitini, Aldo. 1962b. *La Nonviolenza Oggi*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Capitini, Aldo. 1966. *Severità Religiosa per il Concilio*. Bari: De Donato.
- Capitini, Aldo. 1967. *Educazione Aperta*. Firenze: La Nuova Italia, vol. I.
- Capitini, Aldo. 1998. *Scritti Filosofici e Religiosi*. Perugia: Fondazione Centro studi Aldo Capitini.
- Capitini, Aldo. 1999. *Il Potere di Tutti*. Perugia: Gurra Edizioni.
- Capitini, Aldo. 2000. *A Philosopher of Nonviolence*. *Diogenes* 48: 104-19.
[CrossRef]
- Capitini, Aldo. 2003. *Opposizione e Liberazione*. Napoli: L'Anchora.
- Capitini, Aldo. 2010. *L'atto di Educare*. Roma: Armando Editore.
- Capitini, Aldo. 2011. *Religione Aperta*. Bari: Laterza.

- Casanova, Jose. 2011. The Secular, Secularizations, Secularisms. In *Rethinking Secularism*. Edited by Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan VanAntwerpen. Oxford: Oxford University Press.
- Dallmayr, Fred. 2013. *Being in the World*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Degli Oddi, Ippolita. 2012. Aldo Capitini. *Una Vita Nonviolenta*. Roma: Aracne.
- Dillon, Michele. 2012. Jürgen Habermas and the Post-Secular Appropriation of Religion: A Sociological Critique. In *The Post-Secular in Question. Religion in Contemporary Society*. Edited by Philip Gorski, David Kyuman Kim, John Torpey and Jonathan VanAntwerpen. New York: NYU Press.
- Drago, Antonino. 2014. Peace Profile: Aldo Capitini. *Peace Review* 26: 434-39. [CrossRef]
- Ferrara, Alessandro. 2009. The Separation of Religion and Politics in a Post-secular Society. *Philosophy & Social Criticism* 35: 77-91. [CrossRef]
- Fox, Jonathan. 2016. Secular-religious competition in Western democracies: 1990 to 2014. *Journal of Religious and Political Practice* 2: 155-74. [CrossRef]
- Foppa Pedretti, Caterina. 2005. *Spirito Profetico e Educazione in Aldo Capitini*. Milano: Vita e Pensiero.
- Habermas, Jürgen. 2008. Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly* 25: 17-29. [CrossRef]
- Hatzopoulos, Pavlos, and Fabio Petito, eds. 2003. *Religion in International Relations. The Return from Exile*. New York: Palgrave.
- Hurd, Elisabeth Shakman. 2012. International Politics after Secularism. *Review of International Studies* 38: 943-61. [CrossRef]
- Jahanbegloo, Ramin. 2014. *Introduction to Nonviolence*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Juergensmeyer, Mark. 1995. The New Religious State. *Comparative Politics* 27: 379-91. [CrossRef]

- Mantena, Karuna. 2012. Another Realism: The Politics of Gandhian Nonviolence. *American Political Science Review* 106: 455-70. [CrossRef]
- Mavelli, Luca, and Fabio Petito. 2012. The Postsecular in International Relations: An Overview. *Review of International Studies* 38: 931-42. [CrossRef]
- Rorty, Richard, and Gianni Vattimo. 2005. *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press.
- Steger, Manfred B. 2006. Searching for Satya through Ahimsa: Gandhi's Challenge to Western Discourses of Power. *Constellations* 13: 332-53. [CrossRef]
- Stepan, Alfred. 2000. Religion, Democracy, and the "Twin Tolerations". *Journal of Democracy* 11: 37-57. [CrossRef]
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University, Belknap Press.
- Taylor, Charles. 2009. The Polysemy of the Secular. *Social Research* 76: 1143-66.
- Vernon, Jim. 2016. 'A Passion for Justice': Martin Luther King, Jr.'s and G. W. F. Hegel on 'World-historical Individuals'. *Philosophy and Social Criticism* 43: 187-207. [CrossRef]
- Žižek, Slavoj. 2003. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge: MIT Press.



حوارات أواخر

- حوار مع المفكر أحمد ت. كورو
حول العلمانية والإسلام والنهضة 248
- حوار مع الأستاذ الباحث عبد الله العرواني
العلمانية والدين في فرنسا: ومشكل الحقوق والحريات 259

حوار مجلة أوامر مع المفكر أحمد ت. كورو حول العلمانية والإسلام والنهضة

حاوره: عثمان أمكور*

يقدم المفكر أحمد ت. كورو تصورًا عن العلمانية وتفاعلاتها مع الدين وفق مقارنة جديدة نسبيًا، حيث يسعى لتقسيمها إلى نوعين من العلمانية؛ من خلال تحليله استشكال سؤال لماذا سياسات الدولة الأميركية متسامحة إلى حد كبير مع الدين، في حين أن السياسات الفرنسية والتركية تتعامل مع الدين والدين وفق منهج متشجع يظهر من خلال مجموعة من السلوكيات مثل حظرها الحجاب.

وفق هذا الطرح يرى كورو أن العلمانية علمانيتان، الأولى يمكن أن يجسدها النموذج الأميركي والذي أسماها "العلمانية السلبية"، والتي تتطلب من الدولة أن تؤدي دورًا مهمًا يسمح للدين بالحضور في المجال العام. أما بالنسبة إلى النسق الذي تجسده مجموعة من الدول أبرزهم فرنسا وكذلك تركيا فتهيمن فيه "العلمانية الحازمة"؛ التي تسعى لكي تجعل للدولة دورًا حاسمًا في إقصاء الدين عن المجال العام. ومن أجل فهم هذا الطرح حاورت مجلة أوامر المفكر أحمد ت. كورو أستاذ العلوم السياسية في جامعة ولاية سان دييغو، وصاحب كتاب العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين: الولايات المتحدة وفرنسا وتركيا (*Secularism and State Policies toward Religion The United States, France, and Turkey*) الصادر

* باحث في الفكر السياسي.

عن مطبعة جامعة كامبريدج 2009، وكذا محرر مشارك مع ألفريد ستيبان لكتاب الديمقراطية والإسلام والعلمانية في تركيا الصادر سنة 2012، ومؤلف كتاب الإسلام، السلطوية والتأخر: مقارنة عالمية وتاريخية (*Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment*) الصادر عن مطبعة جامعة كامبريدج 2019 ترجمت أعماله إلى اللغات العربية والصينية والفرنسية والتركية.

عندما نقرأ كتابك القيم نجد أنك تفرق بين نوعين من العلمانية وهما "العلمانية الحازمة" وأخرى "سلبية"، فما الفرقُ بينهما؟

يستهلُّ كتابي العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين: الولايات المتحدة وفرنسا وتركيا بسؤال: لماذا تنتهج الدول العلمانية سياسات مختلفة تجاه الدين؟ يركز الكتابُ بشكل خاص على السياسات في المدارس العامة لأن الجماعات الدينية والجماعات العلمانية حاولت السيطرة على المدارس لتشكيل عقول الأجيال الجديدة. يحتوي الكتاب على مستويين من التفسيرات. أحد هذين المستويين يكمنُ في السياسات المعاصرة؛ هذه السياسات هي في الغالب نابعةٌ من النضالات الأيديولوجية. تتصارعُ أنواع مختلفة من العلمانية وأنواع مختلفة من الأيديولوجيات الدينية لفرض تفضيلاتها السياسية، لا سيما على مستوى التعليم.

هناك نوعان من العلمانية مهمان لفهم هذه الصراعات؛ نجدُ أن الأيديولوجية المهيمنة في الولايات المتحدة، وكذلك بعض الديمقراطيات الغربية الأخرى تتسمُ بما أسميه "العلمانية السلبية"؛ والتي تؤدِّي فيها الدولة دورًا "محدودًا" في تعاملها مع الدين يتجلى من خلال التسامح مع الرؤية العامة للتعبيرات الدينية والعلمانية. لكن في المقابل نجدُ في فرنسا وحتى تركيا التي تعرفُ مؤخرًا هيمنةً أيديولوجيةً أسميها "العلمانية الحازمة"، التي تطالب بأن تؤدِّي الدولة دورًا "حازمًا" في استبعاد الرموز الدينية من المجال العام.

المستوى الثاني قائمٌ على التفسير التاريخي، أشرحُ فيه كيف هيمن نموذج العلمانية السلبية داخل الولايات المتحدة، وكيف أصبحت العلمانية الحازمة النموذج المهيمن في كل من فرنسا وتركيا.

تحدثت عن ضرورة التفسير التاريخي للعلمانية، ما الذي تقصده بذلك؟ في المقابل قلت: "إن هيمنة العلمانية الحازمة أو السلبية في بلد ما تشكل من خلال ظروف وعلاقات معينة في فترة بناء الدولة العلمانية"، هل يمكنك شرح هذه العبارة؟

يقدمُ كتابي شرحاً قائماً على أن الأيديولوجيات المعاصرة لها جذور تاريخية، خاصة في فترة تشكيل الدولة. كانت فترة بناء الدولة في الولايات المتحدة بين الثورة الأمريكية (1776م) والتصديق على التعديل الأول لدستور الولايات المتحدة (1791م). أما في فرنسا، فكانت ما بين إصدار القوانين الدستورية للجمهورية الثالثة (1875م) وكذلك إصدار قانون فصل الكنيسة عن الدولة (1905م). أما في تركيا فكان ذلك ما بين تأسيس الجمهورية (1923م) والتعديل الدستوري المانح للعلمانية صفة دستورية (1937م).

في كل من هذه البلدان، وجود أو عدم وجود ما يسمى بـ"النظام القديم" (ancien régime) مهمٌ لمستقبل الأيديولوجية العلمانية. النظام القديم أعني به الشراكة بين النظام الملكي والدين المهيمن. في فرنسا على سبيل المثال، كان هناك تحالفٌ بين الملكية والكنيسة الكاثوليكية. وهو ما دفع الجمهوريين ليصبحوا أعداء لكل من التاج والكنيسة معاً.

وبالمثل، شهدت المحطات الأخيرة للسلطة العثمانية شراكة بين السلطان العثماني وعلماء الدين. في كتابي الأخير الإسلام، السلطوية والتأخر: مقارنة عالمية وتاريخية، أُسميت هذه الشراكة "تحالف العلماء والدولة". جعل هذا التحالف الجمهوريين أعداء ليس فقط للسلطنة العثمانية، ولكن أيضاً لعلماء الدين.

نتيجة لذلك، أنشئت الدولة العلمانية في كل من فرنسا وتركيا بوجودِ عداءٍ ضد كل من الملكية والدين. ومنه هيمن على البلدين نموذج "العلمانية الحازمة".

في المقابل لم تشهد الولايات المتحدة وجود نظام ملكي محلي ولا دين مهيمن داخلها. أو بعبارة أخرى، لم تشهد وجود ما يسمى "النظام القديم". بدلاً من ذلك، كانت الولايات المتحدة تعرف وجود نظام الملكية البريطانية وكذا وجود تعددية دينية. ونتيجة لذلك، لم

يصبح الجمهوريون مناهضين للدين، بل تم تبني "العلمانية السلبية" الصديقة للدين لتكون النموذج المهيمن في الولايات المتحدة.

هل الأيديولوجيا تفسر حقاً سياسات الدولة العلمانية؟ إذا كان الأمر كذلك، فلماذا نرى العديد من الاستثناءات والتناقضات يعترى سياساتها في المجال العام؟

هيمنة العلمانية سواء كان في نموذجها الحازم أو السلبي يواجه دوماً مقاومة؛ حيث كانت هناك صراعات بين من كان يدافع عن العلمانية الحازمة وبين من يدافع عن العلمانية السلبية في كل من تركيا وفرنسا، كما شهدت العلمانية السلبية في الولايات المتحدة مقاومة من الذين يقدمون تفسيرات مضادة لها. لذلك، فإن نماذج العلمانية في الدول ليست حازمة أو سلبية بشكل مطلق، وهو ما ينعكس على السياسات العامة التي تعرف وجود استثناءات وتناقضات داخل النموذج.

على سبيل المثال، كانت السياسات الفرنسية العلمانية بين عامي 1881 و1905 أكثر راديكالية ضد الكاثوليكية مقارنة بتلك التي أعقبت الحرب العالمية الثانية. حالياً، يلتحق نحو خمس الطلاب الفرنسيين بالمدارس التي تديرها الكنيسة الكاثوليكية، والتي تتلقى تمويلاً حكومياً كبيراً. كما أن ست عطل رسمية من أصل إحدى عشرة في فرنسا تخصص للأعياد الكاثوليكية.

وبالمثل، تميزت ممارسات الدولة التركية بالإقصاء الشديد للإسلام وذلك بين عامي 1933 و1949، عندما تم إغلاق جميع مؤسسات التكوين الديني. غير أنه في وقت لاحق، وفي ظل التحول الديمقراطي الذي شهدته تركيا بعد عام 1950، أصبحت سياسات الدولة العلمانية معتدلة نسبياً. أما خلال العشر سنوات الأخيرة، أسس الرئيس رجب طيب أردوغان نظاماً إسلامياً شعبوياً. باختصار، كان هناك العديد من الاستثناءات والتناقضات والتغيرات في سياسات الدولة التركية تجاه الإسلام.

هل هناك اختلافات بين العلمانية "الحازمة" في فرنسا ونظيرتها في تركيا؟

نعم بطبيعة الحال؛ على الرغم من وجود أوجه التشابه التاريخية والأيدولوجية بين البلدين، فإن العلمانية الحازمة في فرنسا تعرف اختلافات كبيرة مقرنة بنظيرتها التركية. تشير العلمانية في فرنسا إلى مستوى معين من الفصل بين الدولة والكنيسة الكاثوليكية وفق تصور مؤسسي يؤطره قانون الانفصال لعام 1905. في المقابل نجد في تركيا، سعي الدولة العلمانية لإبقاء الإسلام تحت السيطرة مؤسساتياً؛ وذلك عبر إشراف رئاسة الشؤون الدينية (Diyanet) على الإسلام المؤسسي عبر تعيين ودفع رواتب أئمة المساجد في تركيا البالغ عددها 80 ألف مسجد.

"السيطرة" و"الفصل" هما استراتيجيتان لمشروع علماني حازم يستبعد الدين عن المجال العام. في عامي 1904 و1905، تمت مناقشة كلا الخيارين من قبل البرلمانيين الفرنسيين. دافعت مجموعة بقيادة رئيس الوزراء إميل كوب (Émile Combes) عن الخيار الأول (القائم على "السيطرة" على الدين) بحجة أن الكنيسة الكاثوليكية ستكون خطيرة للغاية إذا تم فصلها عن الدولة. ومع ذلك، فقد تبنى البرلمان الفرنسي في النهاية المطاف خيار "الفصل". ومع ذلك، حاولت الدولة الفرنسية منذ ذلك الحين إبقاء الدين تحت السيطرة في بعض الحالات، مثل سياساتها الأخيرة تجاه المسلمين.

في تركيا، تم تبني نموذج "السيطرة" إلى حد كبير جراء مخاوف النخبة العلمانية من الإسلام. لهذا السبب يحظر قانون الأحزاب التركي على الأحزاب حتى اقتراح إلغاء رئاسة الشؤون الدينية.

هناك تجذر للتطور الديمقراطي للعلمانية في فرنسا (في القرنين التاسع عشر والعشرين)، في المقابل نجد كلاً من التغريب والوصاية الاستبدادية للعلمانية في تركيا (في القرن العشرين) يتم تنزيلها من النخبة على العامة وهو ما يعزز وجود هذه الاختلافات.

كيف هي أوضاع العلمانية في تركيا وفرنسا والولايات المتحدة منذ صدور كتابك عام 2009؟

خلال السنوات العشر الماضية شهدت تركيا وجود تحولات كبيرة؛ وسبب ذلك يعود إلى تراجع دور الجيش في السياسة التركية، والذي تجلّى في إلغاء عدد من السياسات العلمانية الحازمة، مثل حظر الحجاب. على مدى عقود، منعت الدولة التركية الحجاب في جميع المدارس والجامعات والمؤسسات العامة. في هذا العقد الأخير تم رفع هذا الحظر.

ولكن بدلاً من السير نحو العلمانية "السلبية" الديمقراطية، اتجهت تركيا نحو الاستبداد الإسلامي الشعبوي. وهي مأساة ليست حكراً على تركيا ولكنها حاضرة أيضاً عند بقية دول الشرق الأوسط؛ حيث كان من الممكن أن تقدم تركيا أو دول الشرق الأوسط نموذجاً للتعايش بين العلمانية السلبية والديمقراطية في دولة التي تشهد وجود أغلبية مسلمة.

في فرنسا، أمست العلمانية الحازمة أداة لسياسات الإسلاموفوبيا على نحو متزايد. ومن المثير للاهتمام أن سياسي اليمين المتطرف، الذين كانوا ينتقدون العلمانية في السابق بغيّة حماية الهوية الكاثوليكية في فرنسا، باتوا الآن يستخدمون العلمانية كذريعة من أجل تعزيز الإسلاموفوبيا؛ وهو ما يمكنُ لمسهُ بإلغاء رؤساء البلديات المنتمين لليمين المتطرف قوائم الطعام الخالية من لحم الخنزير في مطاعم المدارس العامة بحجة الدفاع عن العلمانية. على الرغم من أن المحاكم الفرنسية رفضت هذه القرارات بشكل عام، إلا أن حدودها بحد ذاته مؤشراً مهم لتلمس ارتفاع وجود تيار الإسلاموفوبيا الباعث للقلق في فرنسا.

في الولايات المتحدة، حاول الرئيس السابق دونالد ترامب اتباع أجندة معادية للإسلام تجسدت بحظر التأشيرات على مواطني بعض البلدان ذات الأغلبية المسلمة. إلا أن الرئيس الحالي جو بايدن ألغى ما يسمى "حظر المسلمين" ورفض الاتجاه العام المناهض للمسلمين الذي بدأه ترامب.

هل المشاكل التي يعرفها المسلمون في فرنسا سببها مفهوم العلمانية الحازمة؟ وكيف يمكن التغلب على تلك التحديات؟ هل من خلال السياسات التي قدمتها الدولة الفرنسية مؤخرًا؟

سؤال يحمل راهنية كبيرة؛ واجهت فرنسا بالفعل مشكلة وجود إرهاب حقيقي اقترفه بعض المسلمين في السنوات العشر الماضية. وهو ما يستوجب على الحكومة الفرنسية أن تأخذ التطرف على محمل الجد بوصفه تهديدًا خطيرًا. ومع ذلك، يجب ألا تستخدم فرنسا هذا القلق الأمني كمبرر لتشريع سياساتها المعادية للمسلمين.

يبدو أن سياسات الحكومة الفرنسية تجاه الأقلية المسلمة لديها يغلب على تحديها طابع التنافس الحزبي السياسي؛ وفي هذا الصدد أطلق الرئيس الفرنسي إيمانويل ماكرون نقاشًا عامًا حول الإسلام لجذب الناخبين المترددين بين اختياره أو اختيار مارين لوبان (Marine Le Pen) زعيمة الحزب اليميني المتطرف المناهض للمسلمين في فرنسا.

يرتكب ماكرون العديد من الأخطاء أثناء اتباعه هذه الاستراتيجية السياسية؛ أحد هذه الأخطاء كامن في عزل المسلمين الفرنسيين الذين يمكنهم أن يكونوا حليفًا مهمًا لفرنسا في حربها ضد كل من الإسلاميين المتطرفين والإرهابيين.

الخطأ الآخر الذي اقترفه ماكرون يكمن بجعله فرنسا تتبع سياسات تتعارض مع المبادئ الأساسية للدولة العلمانية؛ التي تتطلب أن تظل الدولة الفرنسية منفصلة عن الأديان. ورغم ذلك، يدعي ماكرون أن الدولة الفرنسية ستنتج "إسلامًا مستنيرًا جديدًا". وهو أمرٌ مخالفٌ لمبدأ "الفصل" بين الدين والدولة. ومن ثم، يُمكن استنتاج أن الحكومة الفرنسية تقوم بتبني استراتيجية "السيطرة" الذي يميز نموذج الدولة التركية في صيغتها القديمة، وذلك بدلًا من مبدأ "الفصل" في تعاملها مع الإسلام في فرنسا.

على سبيل المثال، تجسّد خطط ماكرون لجعل "المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية" مؤسسة فرنسية مركزية للسيطرة على الأئمة، وهو أمرٌ ينتهك مبدأ "الفصل بين الدين والدولة". يؤكد السياق التاريخي أن العلمانيين الفرنسيين طلبوا من الكنيسة الكاثوليكية إزالة هيكلها

الهرمي وإعادة تنظيم نفسها بطريقة لامركزية. ولكن الآن، يحاول ماكرون جعل الإسلام مركزي الهيكلية، من خلال منح وضع هرمي للمجلس الفرنسي للديانة الإسلامية وافترض أن القرارات المركزية للمجلس ستكون ملزمة لجميع المساجد. وهو ما يظهر وجود تناقض واضح بين الهدف التاريخي للدولة الفرنسية المتمثل في جعل الكاثوليكية ديانة غير مركزية وهدفها الجديد الرامي لجعل الإسلام ديانة مركزية متحكم فيها.

كيف كان رد فعل الإسلاميين في تركيا اتجاه العلمانية الحازمة، هل قاموا بتغييرها أم إن العلمانية هي من غيرتهم؟

سؤال مهم جداً. في الواقع في تركيا، يفترض العلمانيون والإسلاميون أنهم مختلفون عن بعضهم البعض بشكل جذري. ومع ذلك، فكلاهما يجسد سلطوية قائمة على مركزية الدولة ومعاداة قيم الليبرالية. ومنه فكلا الطرفين شكل بعضها البعض باستمرار.

كان رد فعل العلمانيين "الحازمين" على تهديد سيطرة الإسلاميين في تركيا إما من خلال ثورة (على غرار إيران) أو القيام بتحول من القاعدة إلى القمة (مثل مصر). لذلك فرض العلمانيون "الحازمون" بعض القيود غير معقلنة، مثل حظر الحجاب داخل المؤسسات العامة، وذلك على الرغم من كون أن أكثر من 60 في المئة من النساء التركيات محجبات.

ولدت الإسلاموية في تركيا كرد فعل على هذا القمع العلماني الحازم. فاز أردوغان وحزبه "العدالة والتنمية" في الانتخابات بفضل وعودهم بإنهاء القيود العلمانية الحازمة وتوسيع الحريات لجميع الشرائح المجتمعية، بما في ذلك غير المسلمين وكذلك الملاحدة.

لكن خلال السنوات العشر الماضية، قام أردوغان وحزبه بتبني خطاب إسلامي شعبي أجهز على الديمقراطية. في الآونة الأخيرة قاموا بجعل تركيا تنسحب من الاتفاقية الدولية لحماية المرأة من العنف الأسري. لقد فعلوا ذلك لاستئناف المطالب الباترياركية (الأبوية) للمحافظين الإسلاميين. المفارقة أن هذا الاتفاق وُقِع قبل عشر سنوات في اسطنبول. في ذلك الوقت، كان لدى أردوغان خطاب مؤيد للديمقراطية وتجلّى في دعمه لاتفاق حماية المرأة. أما الآن فهو يتبنى خطاباً إسلامياً استبدادياً جعله يتخلى عن الاتفاق.

هل نحن بحاجة إلى العلمانية في العالم العربي، وإذا كان الجواب "نعم"، ما هو نوع العلمانية التي يجب تطبيقها في المنطقة العربية؟

عندما نشرت الشبكة العربية للأبحاث والنشر الترجمة العربية لكتابي عن العلمانية في عام 2012، أخبرني بعض أصدقائي أن الكتاب لن يحظى بالاهتمام المطلوب بفعل وجود مصطلح "العلمانية" الذي ينهي أي نقاش في العالم العربي؛ بحكم أن الناس لا يستسيغون ذلك المفهوم. لكن الواقع كان مختلفاً جداً في ربوع الوطن العربي؛ حيث كان صداه من المغرب إلى مصر، ومن السعودية إلى لبنان صدًى إيجابياً؛ كتب العديد من العلماء والصحفيين والباحثين مراجعات إيجابية حول الكتاب. وهذا يدل على شيء مهم وهو أن هناك اهتماماً بمفهوم العلمانية في العالم العربي.

منذ ما يقرب من قرن من الزمان، النقاش الطافي في دول الشرق الأوسط كان بين مؤيدي العلمانية الحازمة، التي تهدف إلى الاستبعاد الجذري للدين من الحياة العامة، وبين المدافعين عن الإسلاموية الرامية لفرض الشريعة الإسلامية كبرنامج شمولي لمواجهة تمثلات العلمانية على المستوى الاجتماعي والسياسي والحياتي. هذا الصراع شبيه بما يمكن تسميته بصراع بين منهج أتاتورك ومنهج الخميني، أو بين منهج بورقيبة ومنهج آل سعود. يقدم كتابي حول العلمانية محاولة لتبني "العلمانية السلبية" كحل وسط بين العلمانية الحازمة والإسلاموية.

ما أقصده بـ"الدولة العلمانية السلبية" يشبه إلى حد ما النقاش الدائر حول مفهوم "الدولة المدنية" الذي يتم تداوله في الدول العربية اليوم. لكن علينا أن نوضح أن هذين المفهومين عليهما أن يعنيا بثلاث قضايا حاسمة:

أ) التشريع (دور الدين في التشريع).

ب) المواطنة (دور الدين في تعريف المواطنين).

ج) القيادة (دور الدين في تسوية خطابات السلطة السياسية والمعارضة).

فيما يتعلق بهذه القضايا الثلاث، نحتاج إلى العلمانية في العالم العربي وكذلك في أجزاء أخرى من العالم الإسلامي. لكننا في الوقت نفسه نحتاج إلى علمانية "سلبية" أي متصالحة مع الدين.

إن "الدولة الإسلامية" التي تعرفُ تشريعَ علماء الدين للقانون بدون إشراك المواطنين في ذلك يجعلنا أمام دولة سلطوية. في النموذج الديمقراطي، يشرعُ المواطنون القوانين بدلَ علماء الدين، "الدولة الإسلامية" التي تعرفُ المسلمين على أنهم مواطنون من الدرجة الأولى فيما غير المسلمين تراهم على أنهم مواطنون من الدرجة الثانية يجعلُ منها دولةً غير عادلة ولا تحافظ على المساواة بين جميع مواطنيها. وأخيراً، فإن "الدولة الإسلامية" التي تقوم على نظرية المواردي في الخلافة وكذلك نظرية ابن تيمية في السياسة الشرعية فهي توفر السلطة السياسية للحاكم أو لطبقة معينة دون أن تقبل أي دور شرعي مناطٍ للمعارضة السياسية. تفتقر هذه النظرية إلى أي فكرة مرتبطة بالثقيد الزمني لممارسة الحكم، أو ما يرتبطُ بتقسيم السلطات وفصلها، أو الضوابط والداعمة لإحداث التوازن بينها، أو ما هو مرتبط بالانتقال السلمي للسلطة. لذلك فهي نظريات مناهضة للديمقراطية. وباختصار، إن النظرية والتطبيق المرتبطُ بـ"الدولة الإسلامية" فيما يتعلق بالتشريع والمواطنة والقيادة تتسمُ بالطابع السلطوي. لذلك نحن بحاجة إلى دولة علمانية لتحقيق الديمقراطية.

من ناحية أخرى، اتسمت الدول العلمانية الحازمة باستبدادية كذلك في التشريع، والإقصائية في صنع سياسات المواطنة، وكذا تمجيد بعض القادة العلمانيين. لذلك نحن بحاجة إلى "دولة علمانية سلبية".

هل قام التحالف الذي جمع بين علماء الدين والدولة بتشويه العلمانية في الدول العربية؟

كان تحالف العلماء والدولة عقبة أمام التنمية والديمقراطية في العديد من البلدان ذات الأغلبية المسلمة، بما في ذلك تركيا وإيران وباكستان والدول العربية. كما أوضحت في كتابي الأخير، تشكل هذا التحالف بعد القرن الحادي عشر ميلادي. وهو ما سبب تهميشاً للفلاسفة والتجار في العالم الإسلامي لقرون. حتى اليوم، يمنع هذا التحالف تحقق الإبداع

الفكري والاقتصادي. يحتكر علماء الدين التعاليم الدينية يرون أن الآراء المخالفة لهم "ردة" وهو أمرٌ تدعمه الدولة. في مقابل هذا الدعم السياسي، يضيف علماء الدين الشرعية على الحكام المستبدين ويبررون قمعهم وسياساتهم الفاسدة.

تحدثت في كتابك الأخير "الإسلام، السلطوية والتأخر: مقارنة عالمية وتاريخية" عن أسباب التخلف وإمكانية النهضة في العالم الإسلامي. هل يمكن أن تساهم "العلمانية السلبية" في تحقيق النهضة في العالم الإسلامي؟

تسببت هيمنة تحالف علماء الدين والدولة في إحداث ركود فكري واقتصادي، وهو السبب الرئيسي للتخلف في العديد من البلدان ذات الأغلبية المسلمة لعدة قرون. الاعتراف بهذه المشكلة خطوة أولى للوصول إلى النهضة المنشودة في المستقبل. وهو ما يسعى كتابي توضيحه بالتفصيل؛ تمتع المسلمون بـ"عصر ذهبي" علمي واقتصادي بين القرنين الثامن والحادي عشر ميلادي. خلال هذه الحقبة، شهدت المجتمعات الإسلامية انفتاحاً على التنوع والإبداع والديناميكية. هذه الحقبة الذهبية كانت نتاج العلماء والتجار المنتجين.

من أجل إعادة إنتاج هذه الإنجازات التي شهدتها هذه الحقبة الذهبية، يحتاج المسلمون إلى تقدير التنوع والإبداع والديناميكية مرة أخرى. وهو ما لا يتحقق سوى بإنهاء هيمنة تحالف علماء الدين مع الدولة. يجب أن يكتسب كل مجال من مجالات الحياة، بما في ذلك الدين والسياسة والعلوم والاقتصاد والفنون والرياضة، استقلالته مع احترام استقلالية مجالات الحياة الأخرى. الفصل بين المجالات واستقلالها ضروريان لتصبح المجتمعات عادلة وحررة ومنتجة.

تحاول الإسلاموية السيطرة على المجتمع باستخدام الشريعة وتحالف العلماء والدولة، بينما تحاول العلمانية الحازمة السيطرة على المجتمع باستخدام الأيديولوجيا والمؤسسات العلمانية. في المقابل تتيح العلمانية السلبية التعايش بين الأيديولوجيات والرموز وأساليب الحياة الدينية والعلمانية. وهو أمرٌ قائمٌ على فكري التمايز والاستقلالية بين مختلف المجالات. لهذا يمكن أن تكون العلمانية السلبية حلاً لمشاكل المجتمعات الإسلامية، وقد تساعد على تحقيق النهضة المنشودة.

حوار مع الأستاذ الباحث عبد الله المرواني العلمانية والدين في فرنسا: ومشكل الحقوق والحريات

حاوره: سيدينا ولد أحمد نوح سيداتي*

تشير مشكلة العلمانية والدين في فرنسا الكثير من الجدل، في الأوساط السياسية والفكرية والدينية والحقوقية، خاصة عندما يتعلق الأمر بممارسة الشعائر الدينية وحقوق الأقليات، ويزداد الأمر تعقيداً عندما يكون الحديث عن الدين الإسلامي. وفي هذا الحوار نستعرض مع الباحث في الشأن الفرنسي وبالتحديد المسألة الدينية السياسية عبد الله المرواني مجموعة من الإشكاليات المرتبطة بالعلمانية والدين في فرنسا، مثل: الحقوق والحريات الدينية، التطرف العلماني والديني، وكيف تحولت العلمانية في فرنسا إلى ديانة دنيوية شمولية، لا تقبل الاختلاف ولا التنوع إلا بشرطها القاسية.

عبد الله المرواني باحث وكاتب ومؤلف حاصل على الدراسات المعمقة في علم الأحياء، من جامعة باريس 12 وعلى الماجستير في الإسلامولوجيا من جامعة رين Rennes. ويعمل أستاذاً في عدة مؤسسات فرنسية. وهو مهتم بحقوق الإنسان وشؤون المهاجرين وبالإشكالية

* كاتب وباحث موريتاني، حاصل على دكتوراه في الفلسفة من الجامعة التونسية. عضو هيئة تحرير مجلة أواصر.

بين العلمانية والدين على التراب الفرنسي. أسس المرصد الفرنسي لقضايا الإسلام، وهو مرصد يهتم بتطور الإسلام في فرنسا وبمشاكل الجاليات المسلمة المقيمة بفرنسا. ناشط مدني، ومناضل حقوقي، ويقدم لحكام المحافظات الاستشارات المتعلقة بقضايا الإسلام.

ولدت في مدينة ولاته التاريخية، في أقصى الجنوب الشرقي الموريتاني، وعشتم طفولتكم هناك في مجتمع محافظ يدين كله بالإسلام، ثم أكملت الدراسة في فرنسا وعشتم فيها. كيف وجدت هذه الدولة التي كانت توصف ببلاد الأنوار والحرية وحقوق الإنسان، خاصة فيما يتعلق بالمسألة الدينية؟

ظلت فرنسا - إلى عهد قريب - تمتاز عن كثير من دول العالم بمناخ رحب من الحريات العامة سواء في التفكير أو التعبير أو السلوك، ويحظى الناس فيها - سواء من الأجانب أو المواطنين - بقدر كبير من احترام الحقوق الأساسية. لكن في السنوات الأخيرة، بعد اندلاع الثورات العربية ونزوح كثير من العرب إلى أوروبا فراراً من الحروب، بدأت الإدارة الفرنسية تغير سياستها الداخلية خاصة فيما يتعلق بملف الهجرة والاندماج والدين.

تثير المسألة الدينية كثيراً من المخاوف لدى السلطات الفرنسية لما لها من حساسية وتعقيد. فالأديان ليس مُرَجَّباً بظهورها في الفضاء العام، وقد يرجع ذلك إلى الصراع الشديد والتاريخ المر الذي عاشته فرنسا مع الكنيسة ورجالاتها إلى أيام الثورة (1789م) التي وضعت حداً لتحكم الدين في شؤون الدولة وفي الحياة العامة.

لكن الطابع البارز الذي يميز تسيير السلطات الفرنسية لملف الأديان هو ذلك التفاوت في التعامل مع كل دين وطوائفه. إذ يلاحظ بسهولة أن هناك تسامحاً واضحاً تتجهجه الدولة إزاء الديانتين اليهودية والمسيحية، في حين يقل هامش التسامح بشكل ملحوظ مع الدين الإسلامي.

خذ مثلاً قضية حظر الرموز الدينية في الأماكن العامة، كارتداء الحجاب مثلاً، فتجد أن هناك تسامحاً كبيراً من طرف السلطة في التعامل مع التقاليد اليهودية، في الوقت نفسه الذي تشدد فيه الدولة الخناق على أتباع الديانة الإسلامية.

وفي هذا السياق، يصرح وزير التربية والتعليم الفرنسي لوك شاتيل Luc Chatel لصحيفة ليبراسيون أن "على المسلمات ألا يرتدين الحجاب أثناء خروجهن مع أبنائهن في النزعات المدرسية التي تنظمها المدارس؛ لأن هذا يعدّ مساساً خطيراً بمبدأ العلمانية في نظامنا التربوي"¹. بعد تصريح الوزير بأيام قليلة، تسمح السلطات الفرنسية لأبناء الجالية اليهودية بإجراء امتحانات دخول إحدى المدارس الكبرى بتاريخ 20 إلى 26 أبريل 2011 في وقت مخالف للوقت الرسمي المحدد من طرف وزارة التعليم، بحجة أن أبناء اليهود يحتفلون بعيد الفصح وأن دينهم يمنعهم من ممارسة أي نشاط دينوي في ذلك اليوم. وحين انتقدت المنظمات الحقوقية مسلك السلطات المزدوج، أجابت الحكومة الفرنسية بأن "مبدأ العيش المشترك" بين كل الطوائف الدينية في فرنسا يحتم احترام دين الآخرين. بمعنى أوضح، يستحب احترام تقاليد الجالية اليهودية، أما المسلمون فلا.

نستنتج بوضوح أن هناك سياسة ذات هندسة متغيرة الأبعاد تمارسها السلطة الفرنسية في تعاملها مع مختلف الطوائف الدينية على أراضيها، وأن مبدأ العلمانية لا يتم تطبيقه بشكل صارم إلا حين يتعلق الأمر برموزها صلة بالإسلام.

عرفت العلمانية في فرنسا بصلابتها وشدتها تجاه الدين. هل أصبحت العلمانية في فرنسا ديانة دينوية؟ وهل توجد علاقة بين التطرف العلماني والتطرف الديني في فرنسا؟ وإذا أردنا أن نقارن فرنسا بغيرها، ما الذي يميز العلمانية الفرنسية عن بقية العلمانيات الغربية؟

يعدّ مبدأ العلمانية في فرنسا، من حيث تطبيقه، حالة خاصة من بين جميع العلمانيات المعروفة في الغرب. فهو مبدأ يتسم بعدم المرونة، ويشمل كافة جوانب الحياة، خاصة قطاعات التعليم والصحة، والإدارات العامة، وقطاع الإعلام. ويكاد مبدأ العلمانية في هذا المعنى يشابه مفهوم الدين في شموليته، ولا نجد غضاضة في وصف العلمانية الفرنسية بالدين الجديد أو بدين الدولة، كونها تريد التحكم في كل مفاصل الحياة بما فيها الشؤون الشخصية للأفراد.

هذا الانغماس الشامل في الحيوانات الخاصة للناس من ملابس ومظهر وغيرهما، جعل الفكر العلماني في فرنسا يميل إلى الشطط؛ فنشأت في السنوات الأخيرة تيارات فكرية علمانية متطرفة تدعو إلى المزيد من التشدد إزاء الدين، وانتشرت أحزاب سياسية شعبية متطرفة تنادي بسنّ مزيد من القوانين لمحو المظاهر الدينية من الفضاء العام. وأصبح التطرف في مبدأ العلمانية هو الرياضة المفضلة لدى أكثرية الساسة والمثقفين.

ولئن كان ثمة رابط مشترك بين التطرف الديني والتطرف العلماني فهو أن الأول قد يغتال الأرواح، في حين أن الثاني لا يتردد في اغتيال الحريات واستلاب الحقوق. وقد شاهدنا الآثار المدمرة لكلا التطرفين على الساحة الفرنسية. ولو نظرنا بدقة إلى نظام العلمانية في فرنسا، لوجدناه يمتاز بأربع ميزات عن غيره من أنظمة العلمانية في الغرب:

الميزة الأولى: أن العلمانية في فرنسا تنزع غالباً إلى الخصام والمحاكاة مع كل ما يمت إلى الدين بصلة، خلافاً للعلمانيات الأخرى في العالم الغربي التي تتميز بتفهم أعمق وبتسامح أوسع مع الأديان ومعتنقيها.

الميزة الثانية: النزعة الشمولية، فالعلمانية الفرنسية تميل - كما قلنا - إلى التوغل في كافة مناحي الحياة العامة، بل حتى الحياة الخاصة للأفراد، وأكبر شاهد على ذلك قضية الحجاب الإسلامي، وإصدار عدة تشريعات لحظر النساء من ارتدائه أثناء العمل في الشركات الخاصة.

الميزة الثالثة: نزعة تأكيد "سيادة الدولة" (Magistère de l'Etat) على المجتمع المدني، فنلاحظ أن هناك دائماً صراعاً مستمراً بين الدولة وبين الأفراد والتنظيمات الدينية والجمعيات العرقية الممتعضة من طريقة تطبيق الحكومة لمبدأ العلمانية. فترى الدولة تلجأ إلى وسائل أكثر رديعية وأكثر تطرفاً، مثل سنّ القوانين وفرض الغرامات المالية المجحفة بالمخالفين.

الميزة الرابعة: ارتياب الدولة وقلقها من كل التعبيرات العامة ذات الصبغة الدينية، كالحجاب وصلاة الجماعة، بينما في انكلترا وأميركا وكندا يتقبلون المظاهر الدينية برحابة صدر ودون أي حرج، بل رأينا نساء شرطيات يرتدين أزياءهن الدينية في بريطانيا مثلاً.

كل تلك الخصائص تجعل العلمانية على الطريقة الفرنسية علمانية من طراز خاص: أشد قسوة وأقل تفهّمًا وتسامحًا من بقية العلمانيات الغربية الأخرى.

تقول في أحد كتبك إن فرنسا انتقلت "تدرجيًّا إلى بلد شمولي متخصص في قمع الحريات، وسحق المستضعفين، ومحاربة الأديان، وسن التشريعات والقوانين الإقصائية لفئات معينة من المجتمع بسبب تعلقها بالدين". كيف ذلك؟

لم تظهر المواجهة بين العلمانية والإسلام في فرنسا بشكل واضح إلا في أواخر الثمانينيات، حين أثارت بعض الصحف -بمناسبة مرور عشر سنوات على الثورة الإسلامية في إيران- قضية الاندماج لدى المهاجرين من أصول مسلمة. وكانت التقارير الصحفية آنذاك تتكلم عن الحجاب الإيراني (الشادور) في المدارس. ثم تطورت القضية إلى أن أصبحت قضية رأي عام، تدخلت فيها أحزاب سياسية وتيارات فكرية علمانية متشددة. وحين وصل حزب اليمين بقيادة (جاك شيراك) إلى الحكم، دعا إلى سن قانون 2004، المعروف بقانون حظر الحجاب الإسلامي في الأماكن العامة، خاصة في المؤسسات التعليمية. وشكل هذا القانون سابقة في التاريخ الفرنسي المعاصر من حيث إنه يحد من الحريات العامة للأفراد ويتدخل في طريقة اللباس الخاص لبعض المواطنين، ويستهدف شريحة معينة من المجتمع.

وكان من نتائج قانون 2004 حرمان المسلمات من حقوقهن الأساسية في مجال الصحة، حيث يرفض بعض مهنيي الصحة فحص النساء المتحجبات بحجة احترام قانون حظر الرموز الدينية. وفي مجال التعليم حيث انتشرت ظاهرة طرد البنات من المدارس (130 حالة طرد لسنة 2014 وحدها)، حسب إحصاءات المرصد الفرنسي لمناهضة الإسلاموفوبيا.

ثم تلا هذا القانون عشرات القوانين المشابهة، منها قانونين في السنة نفسها (2008) هما قانون طرد المنقبات من التراب الفرنسي، وقانون حظر المتحجبات من مرافقة أبنائهن في النزاهات المدرسية، ولا زال قيد الدراسة بين يدي البرلمان)، ومنها قانون منع ارتداء النقاب الصادر سنة 2010 وتمت المصادقة عليه والعمل به، ثم قانون الحاضنات (الذي يهدف لمنع المتحجبات من ارتداء الحجاب أثناء العمل في مؤسسات حضانة الأطفال). رغم أن

مؤسسات حضانة الأطفال هي مؤسسات خاصة لا ينطبق عليها مبدأ العلمانية الذي ينص على المؤسسات التابعة للقطاع العام فقط.

هذا إضافة إلى عدة قوانين أخرى قاتلة للحريات العامة مثل قانون التنصت (الصادر سنة 2015) ويقضي بإلزام شركات الإنترنت والاتصالات أن تسلم لسلطات الأمن الفرنسي (إن هي طلبت ذلك) جميع البيانات الشخصية للأفراد وأن تسمح لها -إن اقتضى الأمر ذلك- بالتنصت على المكالمات المشبوهة التي قد تخل بالأمن العام. وقد أثار هذا القانون ضجة كبيرة في أوساط المدافعين عن الحريات الشخصية. ومن أخطر مخرجاته أنه يسمح للسلطات الأمنية التوغل في رسائل الإيميل للأفراد وكذا الرسائل النصية، والواتساب وتويتر والمسنجر وSkype.

اعترضت على هذا القانون جمعيات حقوقية كثيرة، مثل نقابة القضاة ومنظمة العفو الدولية ومنظمة أصدقاء الأرض، ونظمووا تظاهرات حاشدة في منتصف أبريل 2015 أمام مجلس النواب والشيوخ وفي المدن الفرنسية الكبرى، وتم فض كل التظاهرات بالقوة، ومُّرر القانون وصادقت عليه الحكومة رغم اعتراض الجميع. وقد نددت منظمة العفو الدولية بهذا القانون في بيان نشرته على موقعها بتاريخ 6 سبتمبر 2016، قالت فيه إن هذا القانون يمثل صفة قاسية في وجه خصوصيات الناس وحرية التعبير.

وبالجمل، فإن القوانين التي صودق عليها، ومشاريع القوانين التي هي الآن قيد الدراسة، تعكس كلها مدى التقهقر الذي وصلت إليه فرنسا في مجال الحريات العامة وحقوق الإنسان، مما يجعل فرنسا -وهذا كلام يؤسفني قوله- أشبه ما تكون بجمهورية سوفيتية عتيقة تعيش خارج التاريخ.

أما عن حرية التعبير فهي ليست باللامحدودة كما يتصور البعض، بل إن فيها ازدواجية مقلقة ومثيرة للسخط. وقد راح ضحيتها جمع من المفكرين والفلاسفة والساسة والمثقفين ممن كتبوا كتباً أو نشروا مقالات لا تتماشى مع الفكر السائد في الساحة الفرنسية.

ونعرض هنا حالة المفكر والسياسي الفرنسي ذائع الصيت روجيه جارودي. فقد تمت محاكمة الرجل سنة 1998 إثر شكاوى قدمتها جمعيات صهيونية ناشطة في فرنسا تتهمه فيها

بمعاداة السامية وبالعداء لطائفة اليهود، وذلك على خلفية نشر كتابه الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، والذي انتقد فيه سياسة إسرائيل في الأرض المقدسة. حكمت المحكمة على جارودي بالسجن ستة أشهر وغرامة مالية قدرها 160 ألف فرنك فرنسي. كما حكمت على مدير دار الطباعة التي نشرت الكتاب بالسجن، وفرضت المحكمة أن يتم نشر حكم السجن في الجريدة الرسمية للجمهورية. وقد كشفت هذه القضية عن حدود ممارسة حرية التعبير في فرنسا، وأنها ليست بالحرية الرحبة كما كان يُظن.

في مقابل ذلك، نجد أن حرية التعبير تكاد تكون مطلقة حينما يتعلق الأمر باستهداف رموز إسلامية، فعندما قامت جريدة شارلي ابدو بنشر الرسوم المسيئة، قدمت بعض المنظمات الإسلامية شكاوى للعدالة ضد الجريدة بتهمة التحريض على العنصرية والمساس بمعتقدات الآخرين، فحكمت المحكمة لصالح الجريدة المسيئة وبرأتها من التهم الموجهة إليها تحت ذريعة "احترام مبدأ حرية التعبير". فنحن إذن أمام ازدواجية واضحة تنتهجها السلطات الفرنسية أمام بعض مكونات المجتمع.

تصف الأدبيات الغربية المرأة في العالم الإسلامي بأنها مضطهدة ومظلومة على خلاف المرأة في الغرب. ولكنك تكشف وجهًا آخر لمعاناة المرأة في فرنسا، هل للأمر علاقة بتغول العلمانية؟ وما تأثير العلمانية الفرنسية على التيارات النسوية والفكرية والحقوقية؟

من يراقب أوضاع المرأة في فرنسا ويتابع الأرقام التي تنشرها المؤسسات العلمية والمعاهد المختصة في المجال، يلاحظ بسهولة أن المرأة الفرنسية ليست بأحسن حال في حصولها على حقوقها من المرأة العربية. بل قد يغفل كثير من العرب عن أن المرأة في فرنسا لم يكن يحق لها التصويت في الانتخابات قبل سنة 1944. وكانت تعدّ "قاصرة" في القانون المدني الفرنسي إلى غاية سنة 1938م. هذا في حين أن المرأة العربية كانت تشارك في الحياة السياسية وفي الشوري منذ صدر الإسلام.

ورغم تطور التشريعات الفرنسية لصالح المرأة فإنها مازالت تقبع تحت وطأة استغلال الرجل، وما زالت المساواة بينها وبين الرجل تراوح مكانها. فقد نشرت وزارة العمل

الفرنسية تقريراً مفصلاً سنة 2008 يتضمن حالة المساواة في قطاع العمل بين المرأة والرجل، وخلصت إلى أنه في نفس العمل ونفس الجهد تحصل المرأة على راتب أقل من الرجل بنسبة 27٪، أي ما يقرب من نسبة الثلث.

في السياق نفسه، أصدرت السلطة العليا للمساواة وضد التمييز (La HALDE) دراسة في مارس 2009، جاء فيها أن النساء العاملات في وزارة الزراعة الفرنسية قدمن شكاوى رسمية للحكومة في أنهن يمارسن نفس العمل الإداري الذي يقوم به الرجال، في الوقت الذي يحصلن فيه على راتب شهري أقل بخمسة يورو من زملائهن الذكور²، وأنهن ينددن بتغافل الوزارة عن هذا الخلل في المساواة.

كما نشر المعهد الفرنسي للإحصاءات الاقتصادية (INSEE) تقريره السنوي لسنة 2002، وأوضح فيه بالإحصاءات أن 80٪ من النساء الفرنسيات يمارسن الأعمال المنزلية وحدهن دون مشاركة الرجال³.

أما عن العنف ضد المرأة في فرنسا، فقد نشرت وزارة التضامن الاجتماعي إحصاء تحت عنوان "الإحصاء الوطني الشامل لحالات القتل التي تعرض لها النساء في فرنسا خلال عامي 2003-2004"، جاء فيه أن "في كل أربعة أيام في المتوسط تُقتل امرأة بسبب العنف الزوجي"⁴. وبالنظر إلى هذه الأرقام والإحصاءات، لا أظن أن العالم العربي يحتاج إلى أي درس من فرنسا في موضوع حقوق المرأة. والقول بأن المرأة في فرنسا أحسن حالاً من نظيرتها في العالم العربي هو قول تعوزه الدقة والموضوعية والتجربة.

هذا عن المرأة الفرنسية بشكل عام، أما المرأة الفرنسية المسلمة فهي ليست ضحية للرجل بقدر ما هي ضحية لتغول مبدأ العلمانية؛ فقوانين حظر الرموز الدينية تحدد كثيراً من حريتها في الولوج إلى سوق العمل، أو في الحصول على المناصب العليا في الشركات.

ولقد وصل تأثير "العلمانية" إلى كثير من المنظمات النسوية الحقوقية الأخرى، فأصبحت كل المطالب والتظاهرات الحقوقية المتعلقة بالمرأة يتم تنظيمها وإدارتها بطريقة تأخذ شكل مواجهة بين العلمانية والإسلام.

وكمثال على ذلك نذكر تلك التظاهرة السنوية التاريخية التي حدثت في خريف 2012، ودعت إليها وشاركت فيها رؤوس علمانية شهيرة، أبرزها المناضلة العلمانية كارولين فورست (Caroline Fourest). رُفعت في تلك التظاهرة عدة لافتات تحتوي على شعارات منوثة للإسلام، وتدعو إلى الصرامة في تطبيق العلمانية. ومن بين اللافتات نقرأ (حرية، علمانية)، وأخرى عليها (أيتها المسلمة كوني عارية). هذه التظاهرة، وغيرها من مظاهرات أخرى مشابهة، تعكس مدى الغلو ووحدة المواجهة اللذين وصل إليهما التيار العلماني الفرنسي إزاء الدين.

ما أهم الإشكاليات الحقوقية والإنسانية التي تواجه المسلمين في فرنسا؟ هل أصبحت العلمانية الفرنسية مدخلاً للإساءة إلى الأديان ونشر الكراهية وإهانة المقدسات، خاصة الإسلام والمسلمين، وجعلها حرية التعبير مطية لذلك؟ ونذكر هنا على سبيل المثال: مسألة شارلي ابدو وقضية الرسوم المسيئة.

يظل الإقصاء من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والتضييق في حرية التعبير هما أهم الإشكالات التي تعترض المسلمين في فرنسا.

وعلى الصعيد التربوي مثلاً، تجد أبناء الجاليات المسلمة يواجهون عتناً شديداً في قضية اللباس، إذ إن بعض المدارس ترفض استقبال البنات حينما ترتدي التنورة طويلة الساقين، وحجة المدرسة في كل مرة هي (الحفاظ على احترام مبدأ العلمانية والحياد الديني). وقل الشيء نفسه في الوجبات المدرسية التي لا تأخذ في الاعتبار عقائد المسلمين، ولا نبالغ إذا قلنا إن أكثر المتضررين من تطبيق مبدأ العلمانية في فرنسا هم الأطفال في سن التعلم.

وفي هذا الإطار نذكر تلك الوثيقة الرسمية المثيرة للجدل التي تسربت - سنة 2014 - من إدارة التربية والتعليم في إقليم (بواتيي Poitier) جنوبي فرنسا، وتحمل عنوان (الوقاية من التطرف في الوسط المدرسي) (Prévention de la radicalisation en milieu scolaire). وتوجه أصابعها مباشرة إلى التلاميذ من أصول مسلمة.

تدعو الوثيقة الأساتذة إلى إبلاغ إدارة المدرسة عن حالة أي تلميذ يُظهر نوعاً من أنواع الالتزام بالدين. وفي إحدى صفحاتها تعطي الوثيقة للأساتذة بعض المؤشرات التي تدل على بداية التطرف لدى التلميذ، فتقول إن من بين هذه المؤشرات:

- كثافة اللحية وظهور أثر السجود على الجبهة.
- تساؤل التلميذ الملح عن تاريخ الإسلام.
- ارتداء التنورة الطويلة Jupe عند البنات.
- وقد أثارت الوثيقة ردات فعل شديدة لدى آباء التلاميذ ولدى بعض الأساتذة واعتبروها نوعاً من استهداف التلاميذ من أصول مسلمة. ولم تُردّ المؤسسة التعليمية عن تساؤلات الإعلام حول الوثيقة ولاذت بالصمت.
- ويظل شعارا العلمانية وحرية التعبير البوابتين الرئيسيتين اللتين يدخل منهما المهاجمون للأديان، فتجد الصحافة وكثيراً من وسائل الإعلام تستهدف المسلمين ورموزهم، متحججة بالحق في حرية التعبير.
- وفي هذا المجال، تبقى قضية الجريدة المسيئة (شارلي ابدو) حاضرة في الأذهان. إذ نشرت على مدار عدة سنوات عشرات الأعداد تسخر فيها من القرآن الكريم، ومن المسلمين بشكل عام، بالإضافة إلى نشرها وإعادة نشرها الرسوم المسيئة لنبى الإسلام صلى الله عليه وسلم.
- ومن المهم أن نذكر هنا بالازدواجية الواضحة في مبدأ حرية التعبير في فرنسا، ففي طائفة المسلمين تنشر الصحافة الكاريكاتورات، ويسبئون إلى المقدسات دون أي غضاضة. أما حين يتعلق الأمر بطائفة اليهود مثلاً فلا يجروء أي صحفي على أن يكتب عنهم بشيء.
- وقد حصل أن أحد صحفيي جريدة شارلي ابدو كان قد كتب مقالاً انتقد فيه تصرفات ابن الرئيس الفرنسي الأسبق نيكولا ساركوزي، وهو من أصل يهودي، عندها هبت بعض وسائل الإعلام وتبرأت من كاتب المقال ووصفته بـ"معادي السامية" وبالمسيء لطائفة اليهود، وقُدمت شكوى منه للعدالة وعزل نهائياً من الصحيفة. في نفس الوقت نرى الجريدة تسخر طوال عدة سنوات من المسلمين ومن نبينهم وتصفه بأشنع الأوصاف، دون أن يتدخل أي

صحفي واحد ليقول إن هذا العمل يسيء لبعض الطوائف أو أنه عمل عنصري. هنا أيضًا نستنتج أن ثمة ازدواجية حادة في القيم والمعايير تعاني منها الساحة الفرنسية.

نختم هذا الحوار بالسؤال عن دور الكنيسة الكاثوليكية في الحياة السياسية الفرنسية ومدى دفاعها عن قضايا القيم والأخلاق؟

الكنيسة الكاثوليكية تم تحييدها بشكل نهائي منذ صدور قانون العلمانية المعروف بقانون 1905، فلم يعد لها تأثير يذكر في الحياة السياسية، إلا أن بصمتها ظلت حاضرة في القضايا الاجتماعية الملحة، خاصة في السنوات الأخيرة، حين أظهرت معارضة شرسة ضد قانون "زواج المثليين" الذي اقترحه الرئيس السابق فرانسوا أولاند سنة 2013.

أما في الحياة العامة فلا تزال الكنيسة الكاثوليكية بارزة خاصة في مجال الإعلام. ولها عدة برامج تليفزيونية تبثها بعض القنوات العمومية على التراب الفرنسي، كما أن لها صحفًا وجرائد وإذاعات محلية تبث يوميًا في كل أنحاء فرنسا مثل إذاعة نوتر دام (Notre Dame) وغيرها.

الهوامش

1. صحيفة ليبراسيون، عدد 3 مارس 2011، من مقال بعنوان "الأمهات أيضًا ممنوعات من لبس الحجاب في المدارس".
Libération, 3/March/3011, (Les parents sont aussi interdits de voile à l'école): <https://bit.ly/3H12FwJ>
2. تقرير لاهالد La HALDE ، بعنوان Femmes, carrière et discriminations (النساء، العمل، والتمييز)، مارس، 2009.
3. Insee, "L'évolution des temps sociaux au travers des enquêtes *Emploi du temps*", 2002, p.5-8
4. Cabinet de Catherine VAUTRIN , ministre de la Cohésion sociale, ديوان وزيرة التضامن الاجتماعي, Dossier de presse, 23/11/2005

مراجعات

- ولاية الفقيه: نقد نظرية الحكم
في الفكر السياسي الشيعي 272
- حجر الأرض: تاريخ الغزاة والحماة في أفغانستان 280
- العلمانية وحرية الضمير 285
- الإسلام والفصل بين الكنيسة والدولة 293
- علمانية الحضرة: التفاوض على التنوع الديني في أوروبا 305

مراجعة كتاب:

ولاية الفقيه: نقد نظرية الحكم في الفكر السياسي الشيعي*

تأليف: محسن كديور

ترجمة: حسن الصراف

الناشر: منتدى العلاقات العربية والدولية

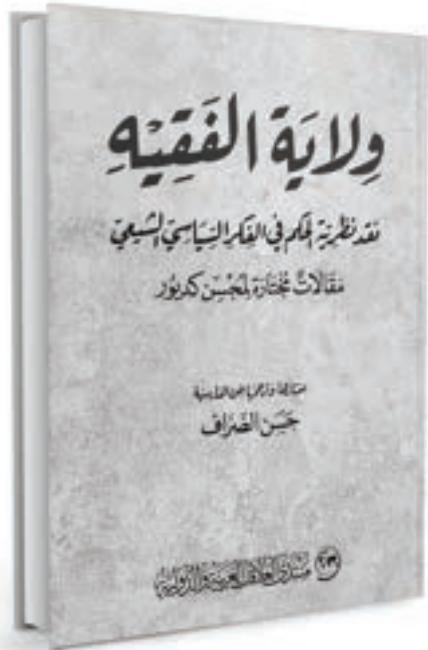
سنة النشر: 2021

عدد الصفحات: 320

الفكرة المسافرة

يضم الكتاب عدة أبحاث للمفكر الإيراني محسن كديور اختارها المترجم حسن الصراف في موضوع واحد هو نظرية "ولاية الفقيه" في الفكر السياسي الشيعي. يتوزع الكتاب على عشرة أبحاث، يرصد عدد منها تطور نظرية ولاية الفقيه بدءًا بالكركي ثم النراقي ومرورًا بالآخوند الخراساني وانتهاء بالخميني الذي أدخلها إلى حيز التطبيق.

* إعداد قسم المراجعات بمجلة أوامر.



يقدم المبحث الأول "الفقاهة والسياسة" مدخلاً موجزاً للعلاقة بين الاشتغال الفقهي والممارسة السياسية، حيث يؤكد كديور أن أهمية الفقاهة في المجتمعات الإسلامية لا تعني "بالضرورة أن يكون أعضاء السلطة التشريعية ونواب البرلمان كلهم من الفقهاء والمجتهدين" (ص 37). وهذا البحث في العلاقة بين الفقاهة والسياسة، على وجازته، يعد مدخلاً مهماً لنقاش نظرية ولاية الفقيه؛ إذ إن هذه النظرية ستناقض من أساسها إذا قامت الحجة على نفي الاتصال "الضروري" بين الفقاهة والسياسة، وهذا ما يذهب إليه المؤلف في هذا البحث.

أما البحث الثاني من الكتاب فيرصد التطور التاريخي لنظرية ولاية الفقيه. ينوّه المؤلف ابتداءً بأن "ولاية الفقيه بمعنى الولاية في الأمور الحسبية هو رأي غالب الفقهاء"، ويستطرد بخصوص ولاية الفقيه بمعناها العام والمطلق بأنها "وجهة نظر قليل من الفقهاء" (ص 43). يطلق كديور على الفترة الممتدة من نهايات القرن الثالث وبدايات القرن الرابع الهجريين حتى نهاية القرن العاشر الهجري بـ "فترة تكوين الهوية الشيعية". والبدايات هذه هي بداية ما اصطلح عليه في الأدبيات الاثني عشرية بـ "الغيبة الكبرى" للإمام الثاني عشر، والنهاية هي بدء نشوء الدولة الصفوية في إيران (ص 44). ويمكن القول إن الفقهاء الاثني عشرية مارسوا فعلياً، طوال تلك الحقبة الطويلة، ولاية الفقيه بشكل أو بآخر. لقد كان للمبادئ الناتجة عن الغيبة الكبرى دور في جعل المجتمع الشيعي يحكم من قبل فقهاء داخل الدولة الإسلامية ذات الغالبية السنية¹. كان لرفض شرعية الخلافة نتيجة طبيعية؛ وهي تسيير المجتمعات التي اعتنقت أفكاراً أدت إلى عدم الاعتراف بالحكومات القائمة، يظهر ذلك خاصة عند الاثني عشرية والإباضية على سبيل المثال؛ ونموذج الأخيرة كان في ما سمي نظام "العزّابة" الذي تأسس في المناطق التي تلاشت فيها الدولة الإباضية.

يتابع المؤلف وصف المراحل التي مر بها الفكر السياسي الشيعي، فيطلق على المراحل اللاحقة للفترة التي سبقت أعلاه، على النحو التالي:

المرحلة الثانية - أي بعد نشوء الدولة الصفوية - "ولاية الفقهاء في الشرعيات، وسلطنة المسلم الشيعي ذي الشوكة على الشؤون المعرفية".

"المرحلة الثالثة: ولاية الفقهاء العامة" والتي شهدت اتّساع نطاق صلاحيات الفقهاء، خاصة بعد "تنامي السلطة الاجتماعية للفقهاء في هذه المرحلة".

"المرحلة الرابعة: حقبة المشروطة [الحركة الدستورية]" وهذه الحقبة شهدت نظرية ولاية الفقيه إسهامات كل من الفقيهين الآخوند الخراساني والميرزا النائيني.

"المرحلة الخامسة: نظرية ولاية الفقه المطلقة لآية الله الخميني" وقد سبقت هذا الطور تحولات مرت بها النظرية عند الخميني، بدءاً من إقامته في قمّ ومروراً بفترة المنفى في كل من النجف وباريس، وانتهاء بإقامة الجمهورية الإسلامية في إيران.

"المرحلة السادسة: حقبة الجمهورية الإسلامية"، ويعد المؤلف هذه المرحلة ضرباً من الثيوديمقراطية، وأنها امتداد منطقي لمرحلة ما بعد المشروطة (المرحلة الرابعة) (ص 75).

وبنظرة عامة على المراحل الست، يذهب المؤلف إلى أنه وعلى الرغم من أنّ ولاية الفقيه كانت حاضرة في كلّ من هذه المراحل الست، لكنّ حدودها تختلف من مرحلة إلى أخرى، ففي المرحلة الأولى لم تتعدّ ولاية الفقيه إلى مجال السياسة، وفي المرحلة الثانية أنيطت إدارة العُرفيات إلى السلاطين الشيعة، وفي المرحلة الثالثة أقرّ بولاية الفقهاء العامة وأمست شرعية حكم السلاطين والملوك مرهونة بإذن الفقهاء. وفي المرحلة الرابعة التي لم تدم طويلاً أنيط الشأن العام إلى الناس مع إشراف الفقيه، وفي المرحلة الخامسة استند الحاكم إلى ولاية الفقيه المطلقة، ولأوّل مرّة توّلى الفقهاء الحكم مباشرةً. أمّا في المرحلة السادسة تبلورت قراءة ديمقراطية لولاية الفقيه ورُسمت الحكومة الدينية والجمهورية الإسلامية من دون ولاية الفقيه (ص 75).

الآخوند الخراساني

يتناول كل من البحث الثالث والرابع في الكتاب آراء الآخوند الخراساني في ولاية الفقهاء، خاصة أن الشيخ كان من أبرز علماء الشيعة وأكبر عالم ساند الحركة الدستورية في إيران، إذ "أصبح -منذ تطبيق الدستورية رسمياً في إيران وحتى وفاته (أي: بعد ستّة أعوام)- الشخصية المؤثرة الأولى في التطورات الفكرية والميدانية في إيران وفي العالم الشيعي على حدّ سواء" (ص

(78). ولعل في هذين الفصلين تلخيصاً جيداً لآراء هذا الفقيه الشيعي البارز، والذي نبّه المؤلف إلى إغفال عدد من الباحثين في الشأن السياسي الشيعي لآراء الخراساني السياسية، معيذاً أسباب هذه الإغفال بكون آراء هذا الفقيه متناثرة في كتبه الفقهية والأصولية (ص 78).

ومقارنة بآراء فقهاء شيعة في حدود ولاية المعصوم (أمثال الأنصاري والنائيني)، فإن الخراساني يذهب إلى:

- "حصر الولاية المطلقة في الله تعالى".

- "الرفض المطلق للولاية البشرية المطلقة".

- "...الولاية العامة للنبي والأئمة (الولاية المقيدة بأحكام الشرع)" (ص 86).

بيد أن موقف الخراساني هنا لا ينفصل من رؤيته العامة للحكومة المشروعة؛ إذ يعتقد أن مشروعية الحكومة متصلة بوجود المعصوم، وغير ذلك هي حكومات غير مشروعة. ولذلك يرى أن الحكومة - في غيبة المعصوم - إما أن تكون عادلة أو ظالمة، وحينها تكون الحكومة العادلة متقدمة على الحكومة الجائرة (ص 129-132).

إلى جانب الخراساني، تعد آراء الميرزا النائيني وكتابه تنبيه الأمة وتنزيه الملة محطة مهمة في الفكر السياسي الشيعي في القرن الماضي. يرى المؤلف أنه بجهود النائيني "الفكرية أرسيت لأول مرة قواعد فقهية تخصّ قضايا الفلسفة السياسية الحديثة كالمساواة بين الأفراد أمام القانون، والحرية السياسية، والإقرار برأي الأغلبية، وحقوق الناس، وضرورة الرقابة العامة على عمل الحكومة، وضرورة القانون، ومسؤولية الحكومة أمام الناس" (ص 63-64).

الخميني: الولاية المطلقة

مرت نظرية ولاية الفقيه عند الخميني بأطوار مختلفة تطورت فيها آراؤه بشأن ولاية الفقهاء ربما لتطور التجربة السياسية لديه. يختلف الخميني عن بقية من تناولوا "ولاية الفقيه" بأنه هو الذي أدخلها إلى حيز التطبيق. ترى ما الذي يتبقى من الفكرة التجريدية عندما تلامس الأرض؟

كان الخميني من أبرز الأصوات المعارضة لحكم الشاه بداية، ثم أصبح أبرزها وأعلاها ضجيجاً حتى قوضت معارضته، مع أسباب أخرى، حكم الشاه ليشيّد دولة الفقهاء بشكل غير مسبوق في التاريخ الشيعي. مرّ التنظير الخميني لولاية الفقيه، حسب المؤلف، بأربعة أطوار:

- "المرحلة الأولى: مرحلة قم (الملكية الدستورية بإشراف الفقهاء)".
 - "المرحلة الثانية: نظرية النجف (الولاية التنصيبية العامة للفقهاء)".
 - "المرحلة الثالثة: نظرية باريس (الجمهورية الإسلامية بإشراف الفقيه)".
 - "المرحلة الرابعة: نظرية طهران (الجمهورية الإسلامية مع ولاية الفقيه المطلقة)".
- (ص 66-71)

يذهب المؤلف إلى أن الخميني طرح "لأوّل مرّة [في الفقه الشيعي] فكرة "قيادة الفقيه المباشرة"، وبنوّه كديور أنه بالرغم من وجود فقهاء كبار معاصرين للخميني قبلوا ولاية الفقهاء العامة، أمثال البروجردي والكلبايكاني؛ "ولكنّ ما يميّز الخميني عن أقرانه نجده في إضافته على هذه النظرية، وقوله بأن الحكومة الدينية في عصر الغيبة ليست إلا تصدياً مباشراً للأُمور من قبل الفقهاء بالنيابة عن المعصوم، وإن إعطاء الإذن للسلطين يتحقق في حال عدم توافر إمكانية إدارة الأمور لدى الفقهاء" (ص 65).

حظيت آراء الخميني وتطوراتها عن ولاية الفقيه بقسم كبير من أبحاث الكتاب، يناقش ويرصد المؤلف فيها بالتفصيل آراء الخميني وتقاطعها مع آراء فقهاء آخرين، سواء ممن سبقه أو ممن معاصريه، أو حتى من تلامذته أمثال حسين منتظري. لعل المحطة الأهم في الصياغة الخمينية لولاية الفقيه هي آخرها؛ عندما وصلت صلاحيات الفقيه عنده إلى لحظتها المطلقة، وذلك بعد قيام الثورة الإيرانية بسنوات. "حدود صلاحياتها [أي ولاية الفقيه] هي نفس حدود صلاحيات الله"². توجز هذه العبارة التي قالها الخميني ما وصلت إليه النظرية لديه في أخريات عمره، وبهذا التعديل يصعب نقاش كثير من الأمور المتعلقة بولاية الفقهاء؛ فهذه الصيغة حاسمة وقاطعة، والسبيل الوحيد ليس في نقاش تفاصيلها، بل نقاش الفكرة برمتها.

وقف عدد من رجال الثورة والمقربين من الخميني ضد هذا التطوير؛ من أمثال حسين منتظري الذي بقي حتى آخر أيامه في معسكر المعارضة، لأسباب عديدة بطبيعة الحال، ولكن كانت الصيغة المطلقة لولاية الفقيه أحد تلك الأسباب.

إشكالات أخرى

تستمر أبحاث الكتاب في نقاش إشكاليات تتعلق بمفهوم ولاية الفقيه بشكل أو بآخر. يتناول المبحث الثامن من الكتاب شريعة مجلس صيانة الدستور مقابل قوانين مجلس الشورى؛ وذلك من خلال تناول المادتين (94) و(96) من الدستور الإيراني. تتعلق المادتان، على التوالي، بمطابقة القوانين مع موازين الإسلام و"عدم تعارض تشريعات مجلس الشورى مع أحكام الإسلام" (ص 218).

أما البحث التاسع فيتناول موضوع "ولاية الفقيه وحكم الشعب"؛ وهو جدال يرتبط بالنقاش العريض حول مفهوم الولاية، وهل هي بالتعيين أم بالانتخاب، وما مدى الصلاحيات الممنوحة للفقيه الولي أياً كان التصور لولايته، ويدخل في الموضوع كذلك مدى حضور أو غياب الإرادة الشعبية في الحكم. كل هذه التساؤلات تناوها هذا الفصل بإسهاب.

ولأن الجدل المشهور عن الديمقراطية ومدى توافقها مع الإسلام داخل في صلب الفصل التاسع، وهو أيضاً جدل لم يبت الأمر فيه لدى التيارات الإسلامية -سنيهاً وشيعياً- كان موضوع الفصل العاشر والأخير من الكتاب هو الانسجام والتناظر بين الإسلام والديمقراطية. يشير كديور بداية إلى أن "دراسة الحركات السياسية والاجتماعية التي قام بها المسلمون في القرن الأخير تشير إلى أن الديمقراطية، إلى جانب الاستقلال والعدالة والحرية، مثلت واحدة من المطالب الرئيسة التي دعا إليها المسلمون، رغم كون هذه الحركات كانت لها سمة دينية بحتة، وكانت مسنودة بنحو جاد من لدن فئة من العلماء المسلمين" (ص 291). غني عن القول هنا أن هذا القول يصدق على "غالب" مسيرة الحركات الإسلامية؛ إذ إن بعض التيارات الإسلامية -الجهادية مثلاً- وإن كانت الديمقراطية متناولة في أدبياتها، إلا أنه كان تناوياً يفضي إلى رفضها.

لا يبتعد الفصل العاشر في موضوع الديمقراطية عن القضايا المتصلة بالحكم الإسلامي؛ من أمثال المساواة السياسية ومدى المشاركة الشعبية في الحكم وغير ذلك من الإشكالات التي يفترض أن الديمقراطية قدمت لها حلولاً جعلت من هذا الإجراء السياسي أكثر الإجراءات السياسية شهرة في العصر الحديث.

خاتمة

بالرغم أن المترجم حسن الصراف جمع هذه الأبحاث المتعددة لمحسن كديور، إلا أنها جميعها انصبت في رصد وتحليل ونقد نظرية "ولاية الفقيه" بأبعادها وتطوراتها المختلفة منذ نشأتها حتى تحولها إلى أساس للحكم في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. يتميز الكتاب بالرصد التاريخي المتسلسل للنظرية، ويشير إلى الأصوات المختلفة في مسيرتها، والتي كان بعضها غير مطروق في الدراسات التي تناولت هذا المفهوم. وأقرب مثال على ذلك آراء الفقيه الشيعي الكبير الآخوند الخراساني.

لا يقتصر الكتاب، كما دللنا خلال هذا العرض، على الرصد التاريخي فحسب؛ بل كان للنقد والتحليل حضوره البارز طوال أبحاث الكتاب. كما ابتعدت أبحاث الكتاب عن الأساليب البحثية الباردة، أو الإغراق في التفاصيل التي قد تشتت القارئ غير المتخصص. كما أثبت الكتاب أن الآراء حول ولاية الفقيه لم تكن متفقة بين فقهاء الشيعة المعاصرين. ويمكن القول بإن إصلاح المفاهيم المهيمنة يبدأ من رصد نشأتها وتطوراتها، وحينها يُعرف موطن الخلل، عند من يرى ذلك، ومن ثم كيف يمكن معالجته.

الهوامش

1. لمعرفة المزيد عن آثار الغيبة الكبرى السياسية في الفكر الشيعي، راجع: أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي: من الشورى إلى ولاية الفقيه (بيروت: دار الجديد، 1998).
2. توسّع المؤلف في تحقيق نسبة العبارة للخميني، وناقش ذلك نقاشاً مستفيضاً، راجع مبحث "تلك الأمور الأبعد"، ص 193-216 من الكتاب.

مراجعة كتاب:

حجر الأرض: تاريخ الغزاة والحماة في أفغانستان*

المؤلف: أحمد فال الدين

الناشر: مركز الجزيرة للدراسات

سنة النشر: 2021

عدد الصفحات: 179

توطئة

هذا الكتاب هو ثمرة تغطية المؤلف لدخول حركة طالبان العاصمة الأفغانية كابل (15/ 8 / 2021)، ومن ثم رحيل آخر جندي أميركي غازٍ من أفغانستان (30/ 8 / 2021).

كان العالم على غير انتظار لما حدث في الخامس عشر من أغسطس/ آب 2021؛ حين تهاوى النظام الأفغاني وهرب رأسه أشرف غني فجأة محملاً حقائبه بملايين الدولارات



* إعداد قسم المراجعات في مجلة أواصر.

والحييات والهزائم. دخلت حركة طالبان العاصمة الأفغانية كابل بعد أن تساقطت بيدها المدن الأفغانية الواحدة تلو الأخرى، وغالبها بدون أدنى خسارة.

كانت قناة الجزيرة من أبرز القنوات التي تابعت الأحداث التي تلت ذلك اليوم المشهود، وأحياناً ربما كانت الوحيدة في قلب الحدث، مثل تغطيتها الحصرية للحظات دخول بعض قادة طالبان قصر الرئاسة الأفغاني.

أوفدت قناة الجزيرة الكاتب لتغطية ما تلا من أحداث، ومنذ وصوله شهد حجم الحدث ومقدار الخلل التي يحدثها الغازي؛ فتوتر الجنود الأميركيين في مطار كابل لا تحطئه العين، وجموع الأفغان الذين احتشدوا عند المطار مثل حجم الخوف من المجهول لدى البعض، وثمان التعاون مع الغزاة لدى آخرين.

لربما رأى الكاتب حينها تاريخ هذا البلد يعرض على آلاف الوجوه الحائرة، وإذا كانت مغادرة المحتل مفهومة، لكن كيف يفهم أن يغادر المرء أرضه معهم؟ كان في الكتاب محاولة للإجابة عن ذلك.

من كانساس إلى كابل

يستهل الكاتب توثيق رحلته بالعودة إلى أيام إقامته في الولايات المتحدة إبان أحداث الحادي عشر من سبتمبر، ولقاء موظفي مكتب التحقيق الفدرالي معه، ومقدار الرعب الذي أصاب المسلمين في تلك البلد ساعتها. كان لعودة الذكريات هذه تصوير حجم الجنون الذي أصاب الولايات المتحدة وإدارة بوش الابن جرّاء حدث الحادي عشر من سبتمبر. بدأت مأساة أفغانستان في ذلك اليوم، والتي طالت لعشرين عامًا.

الملا عمر: صلابة تمثني على قدمين

من القضايا التي طرقتها الكتاب نشوء حركة طالبان وظهور زعيمها الملا عمر. كثير من التفاصيل عن نشأة الحركة طرقت من قبل في عدد من الدراسات التي تناولت نشأة طالبان. الجديد في كتاب حجر الأرض هو بعض الشهادات عن فترة اختفاء الملا عمر بعد الغزو الأميركي لأفغانستان؛ تتمثل أهمية هذه الشهادات أنها جاءت ممن صاحب الملا في تلك

الحقبة. كما يطرق الكتاب النقاشات التي دارت بين قادة طالبان عند بدء الغزو الأميركي لبلدهم، والخيارات التي كانت أمامهم حينها. أصر الملا عمر على المقاومة، رغم أن غالبية قادة الحركة وقفوا بخلاف ما رآه؛ متعللين بأنه ليس من الحصافة مواجهة قوة مثل أميركا (ص 70). أعرب ما ورد في الكتاب أن الملا، الذي اعتقد الأميركيان أنه مختفٍ في باكستان، كان طوال الوقت في بلده، بل على بعد أميال -وأحياناً أمتار- من قوات الغزو التي كانت تجوب الأماكن بحثاً عن قادة طالبان**.

تاريخ الغزاة والحماة

يتطرق الكتاب إلى تاريخ أفغانستان مع الغزاة؛ ليتضح أن ما حدث في العصر الحديث من مقاومة الأفغان للغزو السوفيتي وبعدها الأميركي ليس سوى مصداق لمسيرة طويلة في مواجهة هذا البلد وأهله لكل غزو مهما تعددت راياته. غير أن سور المقاومة الأفغانية العالي لم يفتح بابه أمام أحد سوى مرة واحدة: للمسلمين الفاتحين. ومنذ بداية الفتح الإسلامي لأفغانستان صبغت هذا البلد علاقته بالإسلام، وظهرت خراسان (أفغانستان اليوم كانت جزءاً من هذا الإقليم الكبير) إقليمياً بارزاً من أقاليم العالم الإسلامي. لذا، صاحب فال الدين قارئ كتابه برفق ليريه من التاريخ ما يفهم به أحداث اليوم، ولم يثقل الكتاب بتفاصيل تاريخية تشتت ذهن القارئ، وليجد من تميز الموقع والثقافة لهذا البلد صورة بعيدة عن رائحة البارود التي يتذكرها أحدنا متى ما سمع بهذا الاسم: أفغانستان.

طالبان بين أمس واليوم

عندما تأسست طالبان في تسعينيات القرن الماضي، كان قادتها والمنظمون إليها قاتل أو شهد حقبة الغزو الشيوعي السوفيتي. وبزغت طالبان وقتها ومجاهدو أمس يقاتل بعضهم بعضاً. كانت مأساة أفغانستان، بعيد الحقبة الشيوعية، تتشكل على أيدي من قاتل لأجل حريتها. هكذا كانت طبيعة ما شهده الجيل الذي أنشأ طالبان. لكن هل يبقى المقاوم بعد

** نشرت الصحفية الهولندية بيته دام كتابها الحياة السرية للملا عمر وأوردت فيه هذه المعلومات، وجاء تأكيدها عند المؤلف فال الدين من قادة مقربين من الملا عمر.

حمل سلاحه على ما كان عليه؟ عشرون سنة "أميركية" مرت منذ وصلت طائرات أميركا لتقصف الجبال والمدن والأفغان، ثم تؤسس حكومتها في كابل، ومع القاذفات والقنابل كانت تمطر شعارات "الثقافة الأميركية" وأفلامها (ومكدونالد) وديمقراطيتها التي أرادت منها صبغ قنابلها التي تقتل الأفغان بألوان قوس قزح!

كانا عقدين مليئين بالرماد والأوهام والجنون، والكثير من حقائق حماة الأرض ومقاومي الغازي. يحاول فال الدين تبين طبيعة الجيل الطالباني الجديد؛ يتساءل عن ما تبقى من طالبان الملا عمر ورفاقه، وأي أفكار وتصورات للدولة تدور في أذهان طالبان اليوم. هل يمكن تجاوز مخاوف بعض الأفغان التي اتضحت على شاشات التلفاز، والتقارير الصحفية التي حرص كثير منها على تذكير العالم بطالبان ما قبل الغزو. يدع فال الدين للقارئ حريته في الحكم؛ فينقل بعض تفاصيل مفاوضات الدوحة بين طالبان والإدارة الأميركية، وأسئلته لبعض من لقيهم من قادة طالبان الجدد عن تصوراتهم لأفغانستان المستقبل. ثمة مخاوف عديدة وأسئلة لا تنتهي: عن المرأة ووضعها، وعن حرية الصحافة، وعدد من القضايا التي ارتبطت ببنية الدولة الحديثة.

كما يتطرق المؤلف إلى "سر صمود طالبان"، وما تتميز به الحركة في تركيبها الفكرية عن بقية الحركات الإسلامية المعاصرة (121-130). كان نقاش مثل هذه الأمور أثناء لقاء المؤلف بأحد شباب طالبان، محمد أعظم، والذي فقد عددًا من أبناء أسرته أثناء مقاومة الغزو الأميركي. في هذا اللقاء تبين طبيعة من يجدون أنفسهم في صف الدفاع عن بلدانهم في لحظة خاطفة، لا تترك لترف التنظير عند المرء ما يمكنه من تشكيل شخصيته حسب الأنماط المنتشرة عند الجالسين على أسرّتهم. هذا الشاب الأفغاني وجد نفسه في "الرابعة عشرة من العمر يتولى مسؤولية تدريس نفسه ومعيشة أهله، ويدخل المعمة السياسية الكونية محاولاً طرد أقوى قوة في العالم" (ص 125). هذه الحالة قد تصف الملايين من أمثاله؛ إنها حالات إنسانية معقدة ومركبة تعاش لتعرف، ولا يمكن للوصف أو البحث مهما كان عظيمًا أن يوصل همًا واحدًا من هموم أمثال هذا الشاب. إنها لحظة يجتمع فيها الطموح والانكسار، كراس الجامعة مع بندقية المقاوم، شعارات الغازي البراقة التي تكذبها الدماء التي يسفكها كل لحظة.

برنارد لويس: مثقف الإمبريالية

يختتم المؤلف كتابه بحديث قصير عن المستشرق برنارد لويس، المثقف الذي كرّس العقود الأخيرة من عمره لخدمة الخطاب الإمبريالي. تحت عنوان "بين برنارد لويس وابن خلدون" يشير فال الدين إلى العصبية الخلدونية التي يشكل الدين بؤرتها، وهذا ما نسيه برنارد لويس في نقمته على العالم الإسلامي وديانته وثقافته. لا يمكن دراسة الغزو الأميركي لكل من العراق وأفغانستان بدون المرور على دور لويس وتأثيره على المحافظين الجدد في الولايات المتحدة على وجه الخصوص.

الخاتمة

يمزج فال الدين في هذا الكتاب بين التاريخ وواقع اليوم، ويسير القارئ بين ثنايا الكتاب بسلاسة لا تتعثر، وأقسام الكتاب تراوح ما بين مشاهدات الكاتب مراسلاً لقناة الجزيرة، وتقديم ومضات عن تاريخ أفغانستان الحديث. بعض الشهادات التي رصدها الكتاب، خاصة عن مؤسس طالبان الملا عمر، تضيء كثيراً من مواطن الغموض التي اكتنفت سيرة الرجل، خاصة بعد الغزو الأميركي لبلده. لكن ما تزال الكثير من الأسئلة بخصوص مستقبل أفغانستان، وقدرة طالبان على بناء دولة حديثة، طبعاً نظراً إلى تجربة الحركة في الحكم نهاية القرن الفائت، وحقوق المرأة وغيرها، أسئلة لا يمكن تجاوزها اليوم، ولعل كتاب حجر الأرض محاولة للتفكير فيها، أما الحلول فلا يملكها سوى الأفغان أنفسهم.

مراجعة كتاب:

العلمانية وحرية الضمير

المؤلف: جوسلين ماكلور وشارلز تايلور

المترجم: محمد الرحموني

الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر

سنة النشر: 2019

عدد الصفحات: 144

مراجعة: محمد اسموني*

إشكالية الكتاب

هل من الممكن أن تستحيل العلمانية مدخلاً أساساً لإعادة الاعتبار للدين؟ هل نحن أمام نموذج علماني وحيد؟ أم إن تطور هذا الاختيار السياسي وتنوع أشكال تصريفه يسمح بالحديث عن علمانيات مختلفة؟ وهل لا زال الفصل بين الدين والدولة هو التعريف المناسب للعلمانية اليوم؟ وما الإشكالات التي يثيرها مبدأ حرية الضمير؟ أليس هذا المبدأ في الجوهر مصدر كل

* أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة القياض، مراكش.



أشكال الإحراج الموجهة إلى النموذج العلماني عبر العالم؟ وكيف السبيل إلى تأمين ممارسة علمانية تدير بذكاء التعدد العقدي والأخلاقي في المجتمعات الديمقراطية الحديثة؟ ألسنا اليوم في حاجة ماسة إلى تعميق المراجعات الفكرية القمينة بصياغة مشروع علماني يرفع كل أشكال الحرج التي تمس جوهر العلمانية وتصورها للحدود بين الدين والدولة؟

هذه مجموعة الأسئلة التي ترشح عند قراءتنا لهذا المصنف المشترك للباحثين جوسلين ماكلور وشارلز تيلور، وهي تعكس في الجوهر الرهانات المعرفية المتصلة بسؤال العلمانية في المجتمعات الديمقراطية الحديثة. وضمن هذا المسعى تستحيل حرية الضمير إلى واحدة من الإشكالات المقلقة التي تخرج أكثر المتحمسين للخيار العلماني. ولعل من مشمولات الانخراط في هذه الإشكالية أعمال مراجعة نقدية لمفهوم العلمانية ذاتها، والتي لم تعد تتساقق والتحديات الكلاسيكية، التي تحصرها في "فصل الدين عن الدولة" أو "حياد الدولة حيال الدين" أو "استبعاد الدين من الفضاء العمومي". ولما كان مبدأ حرية الضمير في جانب منه محصلة لطلبات الإعفاء التي يكفلها كل نظام علماني من باب الضرورة والإلزام الأخلاقي، فإن المشكل الجديد الذي يطرح أمام الأنظمة الديمقراطية هو الكيفية التي ينبغي بها تأمين ذلك المبدأ دون المساس بجوهر العلمانية، وهنا تغدو هذه الأخيرة من غير قصد حامية للمعتقد.

قضايا الكتاب

يناقش المؤلفان بناء على المتقدم من الأسئلة قضيتين، تتصل الأولى بالتفكير في العلمانية، وذلك من خلال مساءلة مبادئها الأساس، وأنظمة الحكم التي ترتبت عن التصريف العملي لمقتضياتها النظرية، وما ترتب عن ذلك من إشكالات من قبيل استعمال الرموز في الفضاء العامة بين المنع والترخيص، واتخذ المؤلفان في هذا الباب من النموذج الكيبكي¹ عينة للاستدلال على ما ينبغي أن تكون عليه الأنظمة الليبرالية من مرونة في التعامل مع التكيفات التي ترتب بالضرورة عن حياة الأفراد والمجموعات داخل المجتمعات العلمانية. ويعني القسم الثاني من الكتاب بإمعان النظر في مسألة حرية الضمير في بعدها الإجرائي، حيث

عمد المؤلفان على التفصيل في بعض الجوانب التي يقتضي مراعاتها للحفاظ على المساواة في المنفعة بين الأفراد والجماعات، دون أن يخل ذلك بالخصوصيات الاعتقادية لكل فئة.

أولاً: التفكير في العلمانية

تبقى التعددية الأخلاقية من الأسئلة المؤرقة، التي ما فتئت تطرح نفسها بإلحاح كلما أمعنا النظر في الحدود التي ينبغي أن تكون عليها العلاقة بين الدين والدولة، وتعمق هذه الإشكالية لتغدو مأزقاً حقيقياً يستعصي على الأنظمة العلمانية تجاوزه. وهنا تبدو الحاجة ملحة إلى إعادة النظر في مطلب الحياد وما يتصل به من قيم من قبيل الحرية والكرامة والسيادة الشعبية، والتي تدعي الأنظمة الليبرالية حمايتها في إطار دولة تقف على ذات المسافة من كل المعتقدات². وهي قيم تستمد أهميتها من طابعها الكوني المشترك، الذي يجعل منها أداة لصياغة التمثلات الإنسانية حيال العام والغير، والأهم أنها تعد مدخلاً لتيسير استقلالية الفرد، والتي تعد مطلباً ينافحون عنه جميعاً باختلاف معتقداتهم ومرجعياتهم الفكرية. ويفرض هذا الواقع على الدولة ليس فقط احترام المعتقدات والوقوف منها على ذات المسافة، ولكن أيضاً تقدير التصورات الفلسفية المختلفة التي من البديهي أن يحفل بها المجتمع. ومن جملة ما يقترح المصنفان في هذا الباب ضرورة عدم الخلط بين "علمنة النظام السياسي" و"علمنة المجتمع"، وذلك بصرف النظر عن المرجعيتين السياسية والاجتماعية اللتين يحيل عليهما المفهوم، ما دامت حيادية الدولة شرط صحة لا تستقيم الممارسة السياسية الاجتماعية من دونه في الدولة العلمانية³.

ولعل من مقتضيات تأمين حيادية الدولة في المجتمعات الليبرالية الحديثة تجاوز التعريفات التقليدية للعلمانية، إذ تحصرها في فصل الدين عن الدولة، أو حياديته اتجاه الدين... والتأسيس بالمقابل لتعريف يرتكز مبدأ على عنصرين أساسيين يقوم عليهما التصور العلماني؛ الأول هو معاملة المواطنين بنفس القدر من الاحترام، ثم منحهم الحق في حرية الضمير، بالقدر الذي لا يخل بالفصل الجذري بين الدين والدولة ولا بمبدأ الحيادية. وهنا تغدو العلمانية، حسب ميشلين ميلوت (Micheline Milot)، "تطويراً مستمراً للسياسة التي تضمن الدولة بمقتضاها الحياد تجاه مختلف تصورات الحياة السعيدة المتعايشة في المجتمع الحرية الدينية وحرية الضمير

طبّقاً لما لها من إرادة في معاملة الجميع على قدم المساواة⁴. ولما كان من العسير تأمين تناغم بين مبادئ العلمانية وطرقها الإجرائية، فإن من اللازم البحث عن توافقات توفر الحد الأدنى من الانسجام بينهما، في سياق مجهودات الدولة الليبرالية الحديثة لتجاوز معضلاتها الدينية⁵.

يسمح النظر إلى موقف الدولة العلمانية من الشعائر الدينية في الفضاء العمومي إلى التمييز بين نموذجين للعلمانية؛ الأول متشدد يقيد أكثر من غيره حرية أداء الشعائر الدينية بمقتضى فهم معين لحياة الدولة، والثاني منفتح يدافع عن نموذج للحكم يركز على حماية حرية الضمير والحرية الدينية. كما يمكن التمييز بين أنظمة حكم علمانية جمهورية، وأخرى ليبرالية تعددية. ومهما يكن من أمر فإن التحرر العلماني لا يمكن بأي حال اختزاله في مجرد علمنة المؤسسات العلمانية، بقدر ما أن المفروض هو حماية المواطنين وتحريرهم مما سمّاه ريجيس دوبري (Régis Debray) "سطوة الأوصياء"، حيث يعتبر "أن الجمهورية هي الحرية مضاف إليها العقل [...] والديمقراطية هي ما تبقى من الجمهورية عندما يسود الظلام"⁶. ومن الأمثلة التي يمكن التوصل بها في هذا الباب تقرير لجنة ستازي في فرنسا، والقانون المتعلق بإظهار الرموز الدينية في المدرسة العمومية الذي اعتمد عام 2004، اللذين أحدثا جدلاً واسعاً في المجتمع الفرنسي، وكان من انشغالاته الإجابة عن السؤال الآتي: أي علاقة بين منع إظهار الرموز الدينية في المدارس العمومية من جهة، وحماية الفتيات المسلمات واليهوديات و... اللواتي تعرضن إلى ضغوط غير قانونية؟ وكيف يمكن حمايتهن في حالة إظهارهن بشكل إرادي لرموزهن الدينية؟

تفتح الأسئلة المتقدمة إشكالاً جديداً متصلاً بالتمييز بين المجال العام والخاص في علاقته بالشعائر الدينية، وهو ما يقتضي مبدأ مراجعة دلالة لفظ عمومي (res publica) في محاولة لتأصيل المصطلح تاريخياً ولغوياً، بالقدر الذي يسمح بتمثل مرجعيته المختلفة التي يتأسس عليها كل تصنيف ترتضيه الدولة العلمانية اليوم للفضاءات، ومن جملتها المدارس. يصطدم كل تصنيف يمكن اعتماده في هذا الباب دون شك مع نوعية النظام التعليمي المعتمد في كل دولة على حدة، وتغدو هذه المسألة أكثر إخراجاً حين يتعلق الأمر بالتعليم الديني. وهكذا يغدو كل تصنيف بين العمومي والخاص، حسب مصنفي الكتاب، على قدر كبير من

الضبابية التي تحول دون تقدير المكانة التي يستحقها الدين في الفضاءات العمومية. ثم ما موقع الفضاءات التي توفرها المجتمعات المدنية ضمن التصنيف المذكور؟⁷

يتأسس تعريف العلمانية في جانب كبير منه على ضرورة الفصل بين مبادئها الأخلاقية المؤسسة، والإجراءات التنظيمية القمينة بتنزيل تلك المبادئ. ومن هذا المنطلق يجعل البعض من حيادية الدولة، باعتباره أسمى المبادئ المذكورة، مرتكزاً أساساً لمنع موظفي الدولة من إظهار رموزهم الدينية، ما داموا ممثلين للدولة، لا لجماعة دينية معينة⁸. بيد أن هذا المنع على انسجامه مع الاعتبارات المتقدمة فإنه يمس ضمير المواطنين في الجوهر، ويضرب تساوي المواطنين في ولوج الوظيفة العمومية في الصميم. ومن ثمة فالمطلوب أساساً هو حمل الموظفين العموميين على أداء وظائفهم بكل حيادية، وأن لا تؤثر معتقداتهم على سير المرفق العمومي. ولعل من أوجه التناقض الذي تقع فيه العلمانية هو خضوعها المعلن لدين الأغلبية المسيحية، كما يجسده أمر إغلاق المؤسسات يوم الأحد في إشارة إلى إرث تاريخي مسيحي، يعبر في الأصل عن سند تتمتع به أتباع هذا المعتقد منذ عهد سحيق. لذلك لا غرابة أن يقصر المهاجرون إلى البلدان الأوروبية مطالبهم على تعددية الرموز الدينية، أمام عجزهم الكلي على المطالبة بإلغاء ذلك التمييز التاريخي القديم.

ثانياً: التفكير في حرية الضمير

اختار المؤلفان النموذج الكيبكي بالنظر إلى نزعه البراغمية، إذ توفيق في تأمين تعايش في ظل تعددية أخلاقية ودينية مكينة. ويعد هذا الواقع في جانب كبير منه نتيجة لتراكم تاريخي حققه هذا البلد من ظفره بالاستقلال عن فرنسا في العام 1760، وجعل اعتماد المذهب الأنجليكاني مقروناً بإقرار تسامح ديني منذ القرن الثامن عشر، رغبة في إقرار تعايش بين العناصر المختلفة المشكلة للمجتمع الكيبكي. ومن أوجه التفرد في هذه المقاطعة أن دستورها نص على فصل الكنيسة عن الدولة بشكل ضمني. وهذا ما جعل العديد من المؤسسات تبقى تحت رعاية الكنيسة. وجاء التخلص من سلطة هذه الأخيرة بشكل تدريجي أشبه ما يكون بالمسلسل الثوري الهادئ المتصل بالحاجات التي استوجبتها التنوع الثقافي في هذه

المقاطعة. وتعزز هذا الواقع مع تعميق ثقافة حقوق الفرد، والحريات الجماعية التي اتفقت في كيبك منذ النصف الثاني من القرن العشرين.

واتسم النقاش العمومي حول العلمانية في كيبك بنوع من الشراء والحيوية، كان من نتائجه اعتماد هذه المقاطعة مقارنة ليبرالية وجامعة، بالقدر الذي يسمح للمواطنين المجاهرة بمعتقداتهم الدينية ما دام ذلك لا ينتهك حقوق الآخرين وحرياتهم. وبذلك اتفق تحقيق الهدفين الأساس اللذين يطمح إليهما كل نظام علماني، وهما المساواة الأخلاقية بين المواطنين وحماية حقهم في حرية الضمير⁹.

استحالت طلبات التكييف الديني في المجتمعات الليبرالية إلى قضية القضايا، سيما وأنها ملازمة للاختيارات العلمانية المقررة لحرية الضمير والتعبير، وتعددية القيم والمعتقدات. بيد أنه في الوقت الذي ينظر فيه البعض إلى هذه الطلبات بعين الرضا، ويعتبرها من صميم ما يترتب عن العلمانية، فإن الكثيرين يرون فيها تقويضاً لمبادئ العدالة الاجتماعية التي تستند عليها النظم السياسية الديمقراطية والليبرالية، والتي يفترض أن يعامل بموجبها الأفراد بكل إنصاف، ودون أن يؤثر على التوزيع العادل للمنافع في مجتمع يروجو العدالة الاجتماعية¹⁰.

تصطدم حرية المعتقد التي يكفلها العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية مع القوانين الموضوعية لخدمة الصالح العام، مما يجعل من طلبات التكيف لأسباب دينية أن يفهم التمييز الديني باعتباره التزاماً دينياً منبثقاً عن قوانين أكثر عمومية تضمنتها مواثيق الحقوق والحريات، وتحديداً الحق في المساواة والحق في عدم التمييز العنصري أو حرية الضمير والحرية الدينية.

تتجه الغالبية العظمى إلى رفض المساواة بين طلبات التكيف لأسباب دينية ونظيرتها لأسباب صحية، بالنظر إلى كون الأولى اختيارية، والثانية تنزل منزلة الواقع الإنساني الذي لا يرتفع. بيد أن هذا المنطق يصدم مع مبدأ حق الأفراد في المساواة الأخلاقية الذي يقتضي أن يكون للجميع حق اختيار تصوراتهم لماهية الحياة الناجحة، والتي قد توجهها أحياناً المعتقدات الدينية. وللخروج من هذا الموقف الحرج اقترحت الحركة العلمانية في كيبك رفض كل أشكال التكيف مهما كانت مرجعيتها.

تمكن الحرية الدينية الأفراد من اعتناق معتقدات دينية وفق اختيارهم، وممارسة شعائرهم عند الاقتضاء، ومع ذلك فإن المطالب بالتمييز الدين يبقى ملزمًا بالاستدلال على موضوعية معتقده. وإذا كان هذا الإجراء قد جنب المحاكم الكيببكية عناء تنصيب نفسها مفسرة للعقائد خلال عملية الرد على طلبات التكييف، فإنه أعفاها في الوقت ذاته من مشكلة عويصة تتصل في تعريف الدين¹¹.

على سبيل الختم: من استبعاد الدين من الفضاء العمومي إلى إدارة التنوع

باتت مهمة أي نظام علماني اليوم أكثر حرجًا بالنظر لحجم التنظيرات الأخلاقية التي تؤطر مصداقيته السياسية والاجتماعية. إذ لم يعد الرهان معقودًا على تأمين ذلك التعايش الكلاسيكي بين الدين والدولة، ولكن الغاية الفضلى هي تكيفه مع التنوع الأخلاقي والروحي الذي تعيشه المجتمعات المعاصرة. ولم يعد من المقبول اليوم استبعاد الدين من الفضاء العمومي وفرزه عن بقية التصورات للعالم وللخير. ويجعل المصنفان هذه الغايات مشروطة بإقرار تعاون اجتماعي يؤدي فيه المواطنون دورًا أساسًا في خلق تناغم بين مبادئهم المشتركة. وتبدو ضمن هذا المناخ الحاجة الملحة لاحترام معتقدات المتدينين وعدم السخرية منها، ولكن في الوقت ذاته عدم الحد من حرية التعبير باسم المقدس.

الهوامش

1. نسبة إلى كيبيك، المقاطعة المعروفة في كندا (المحرر).
2. John Rawls, *Libéralisme politique*, Quadrige, Paris, P.U.F, 2001, p,3.
3. جوسلين ماكلور وشارلز تيلور، العلمانية وحرية الضمير، ترجمة محمد الرحمني (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019)، ص 29.
4. Milot, Micheline. *Laïcité dans le Nouveau Monde: le cas du Québec*. Turnhout: Brepols, 2002. P.34.
5. يراجع في هذا الصدد القراءة التي وضعتها لكتاب دين الليبرالية للباحثة سيسيل لا بورد: محمد اسموني، "دين الليبرالية: في الفصل الجذري بين الدين والدولة"، ضمن مجلة أواصر، العدد التاسع، 2021 (1422هـ)، 181-188.
6. Régis Debray, *Cours de médiologie générale*. Paris : Gallimard, 1991. p. 356.
7. جوسلين ماكلور وشارلز تيلور، العلمانية وحرية الضمير، م.س، ص، 52.
8. نحيل في هذا الصدد على خطاب الرئيس الفرنسي جاك شيراك حول العلمانية، 18 ديسمبر 2003 في قصر الإليزيه.
9. «Les Principes de la laïcité politique au Québec et au Canada», dans : Micheline Miot, dir, *La laïcité au Québec, et en France* numéro spéciale du Bulletin d'histoire politique, vol.13, n°3, 2005, p,19.
10. John Rawls, *A Theory of Justice*. Cambridge: Cambridge U.P, 1971. p. 4.
11. Greenawalt, Kent. *Religion and the Constitution*. Princeton: Princeton University Press, 2006. pp. 124-156.

مراجعة كتاب:

الإسلام يتحدّى العُلَمانيّة الغربيّة: قراءة في كتاب: الإسلام والفصل بين الكنيسة والدولة

التجاني بولعوالي*



تمهيد

تتناول هذه الدراسة قضية فكرية وسياسية تعدّ من بين أهم القضايا التي استرعت انتباه أغلب المفكرين والفلاسفة والباحثين المعاصرين، وهي قضية العُلَمانيّة في علاقتها بالإسلام كما قاربها المفكر الفرنسي أوليفيه روا في كتابه الإسلام والفصل بين الكنيسة والدولة، فتوقف عند شتى جوانبها الاصطلاحية والتاريخية والقانونية، وناقش مختلف مظهراتها

* كلية اللاهوت والدراسات الدينية، جامعة لوفان - بلجيكا.

الفكرية والسياسية والإيديولوجية. ونركز في هذه الورقة أكثر على العلاقة الجدلية بين العُلَمانيَّة الفرنسية والدين الإسلامي الذي أصبح يشكل مكوناً مهماً في المجتمع الفرنسي. وقد تم تقسيم الدراسة إلى أربعة محاور. عقدنا المحور الأول للعلمانية وظاهرة الإسلاموفوبيا، لاسيما إن صورة الإسلام تحضر بشكل لافت في الفكر العلماني الذي يؤدي دوراً كبيراً في بلورة هذه الصورة وإعادة إنتاج عواملها، بل تحويف المجتمع الغربي من "الخطر الإسلامي". أما المحور الثاني فناقشنا فيه مصطلحي العلمانية واللائكية انطلاقاً من التمييز المفهومي الدقيق الذي يطرحه الكاتب نفسه. في حين حاولنا في المحور الثالث الإجابة عن السؤال الإشكالي الذي ما انفك يحضر في الفكر الغربي المعاصر: هل يشكل الإسلام عائقاً في وجه العلمانية؟ وفي المحور الأخير، عاجلنا أزمة العلمانية في العالم العربي والإسلامي أمام صعود الإسلام السياسي من جهة، وتلمس الشعوب البديل في الخيار الدين من جهة أخرى.

العلمانية والخوف من الإسلام

"ليس الإسلام مشكلاً، وإنما المشكل هو الديني (المتزمت)، أو بالأحرى الصيغ الحالية لعودة ذلك الديني. وما يتم تناوله، ليست دعوة إلى التضامن مع أولئك الذين يريدون منغلقتين، غير أنها إشارة محضة إلى تقييم الإسلام بالمعايير نفسها التي تُعامل بها الأديان الأخرى، وبكونه ظاهرة دينية في حد ذاتها. وهذا ما يشكل بالفعل الاحترام الوحيد للآخر ويمثل له روح النقد الحقيقي"¹.

بهذه العبارة يختم المفكر الفرنسي أوليفيه روي² (Olivier Roy) كتابه الإسلام والفصل بين الكنيسة والدولة، وهي تنطوي على عنصرين جوهرين يطغيان على أغلب أجزاء ليس هذا المؤلف فقط، بل على مجمل مؤلفاته حول الإسلام أيضاً، ويتحدد هذان العنصران كالآتي:

أولاً: التمييز الواعي بين صنفين من الإسلام، الإسلام الأصولي المنغلق والإسلام المعتدل المتسامح، إلا أن الإشكال المطروح دوماً لدى روي هو: ما المقصود بهذين الصنفين من الإسلام؟ وكيف تتحدد دالتهما الاصطلاحية؟ وإلى أي مدى يمكن اعتبار هذا التحديد واقعياً وموضوعياً، ومن ثم مقبولاً داخل الأوساط الإسلامية؟

ثانيًا: عدم المفاضلة بين الإسلام وغيره من الأديان كالمسيحية واليهودية، بمعنى أن روا يحاول أن يؤسس رؤيته في أحيان كثيرة على مبدأ التجرد العلمي، فلا تَميل كفة تناوله إلى طرف ديني أو إيديولوجي أو فكري معين دون آخر، بقدر ما ساوى بين الأطراف كلها. وهذا ما يكاد ينعلم لاسيما في الدراسات الفكرية السياسية³ الغربية التي اشتغلت بقضايا الإسلام المعاصر.

ثم إن صورة الإسلام تحضر بشكل مكثف في الفكر العلماني، إن لم نقل إن هذا الفكر يؤدي دورًا هائلًا في بلورة هذه الصورة وإعادة إنتاج عواملها، بل تخويف المجتمع الغربي من "الخطر الإسلامي". ويشكل الأنموذج العلماني الفرنسي أهم ركائز العلمانية الغربية، الذي تجاوز تأثيره الحدود الفرنسية والأوروبية، ليصل إلى العالم العربي والإسلامي، أوّلاً عن طريق الاستعمار العسكري، ثم بعد ذلك عبر الغزو الفكري والإيديولوجي، كما حدث في الجزائر وسوريا وتونس ومصر وتركيا. لذلك فإن استيعاب علاقة الإسلام بالغرب يقتضي منا أيضًا معالجة مسألة العلمانية، وذلك لتأثيرها الكبير في نظم الحكم في بعض دول العالم العربي والإسلامي من ناحية، ولحضورها الدائم في أغلب قضايا المسلمين المستقرين في الغرب، كالتعليم والحجاب والمساواة بين الرجل والمرأة و"الإرهاب"، من ناحية أخرى.

الإسلام بين اللائكية والعلمانية

يتطرق أوليفيه روافي في هذا الكتاب إلى جملة من القضايا التي ترتبط بثنائية الإسلام والعلمانية، كعلاقة المسيحية بالعلمانية واللائكية ومدى سريانها على الإسلام، وإمكانية صلاحية النهج العلماني للمجتمع الإسلامي، وعلمانية بعض الدول الإسلامية، والإسلام بكونه معرقلًا للنظام العلماني أو اللائكي، والأقليات المسلمة في خضم المجتمع العلماني المهيمن، وغير ذلك. ويفرق بين مفهومين أساسيين هما: العلمانية (Sécularisme)، واللائكية (Laïcité)، فالعلمانية تعدّ ظاهرة اجتماعية لا يلزم على الإطلاق أن تكون موجهة من قبل السياسة، وهي تحضر في المجتمع عندما لا يكون الدين هو المبدأ الذي تتمحور حوله حياة الناس. بمعنى أن معاملات الناس، وكذا تفسيرهم للوجود، تصبح غير مصطبغة بالتسامي والإيمان، حتى إن

المجال الأخير الذي اشتغلت عليه العلمانية هو تلاشي المكون الديني من المجتمع الأوروبي. ثم إن العلمانية ليست ضد الدين أو الكنيسة، فالدين ما عاد يشكل موضوعاً للنقاش.

في مقابل ذلك، تُعدّ اللائكية اختياراً سياسياً يحدد مكانة الديني بطريقة سلطوية وقانونية. وهي تنفذ من قبل الدولة باسم الدستور، قصد تنظيم المجال العام، حيث ينظر إلى الجانب الديني بكونه مسألة شخصية، ويمنح الدولة حق التحكم في تنظيم ممارسة الديني في الفضاء الخارجي. ويشير أوليفيه روا إلى أن مشكلة اللائكية تتمثل في فصلها بين الدين والسياسة على المستوى الاجتماعي، ويرى المتدينون أن مثل هذا الفصل ليس ضرورياً⁴.

ثم يتساءل روا حول السبب الذي يجعل العقيدة المسيحية تتلاءم والنهج اللائكي وحول الاستجابة السياسية لللائكية من قبل الكنيسة، في حين يظل الإسلام محافظاً على هيكله العقدي الثابت لا يمنح أي فسحة للفكر العلماني، ومن ثم فهو يختلف جذرياً عن المسيحية التي تربت اللائكية وترعرعت في حضن بعض دعائها. لذلك فهو يسعى جاهداً إلى العثور على تفسير لهذا السؤال الذي يحضر بقوة في الأوساط الفكرية والسياسية الفرنسية، التي تنقسم بين من يدعو إلى إسلام ليبرالي فرنسي أو إسلام لائكي يقتضي التفعيل والتحفيز، وبين من يرى أن الإسلام لا يتفق في جوهره مع اللائكية⁵.

فهل يعني هذا أن الإسلام ضد العلمانية واللائكية؟ وإن كان الأمر كذلك، فإنه من شأن هذا الموقف الإسلامي الرفض أن يعمق الشرخ بين الإسلام والغرب، ويرسخ مشاعر النفور مما هو إسلامي لدى شريحة من الغربيين ترى في الإسلام عنصراً أجنبيّاً غربياً عن تركيبة المجتمع الغربي العلماني.

يذهب روا إلى أنه بمجرد ما تمكنت اللائكية من استغواء المسيحية وإسكات صوتها الرفض، طفت على السطح مختلف الأشكال الدينية المشككة في اللائكية، كاليهودية السفردية والبروتستانتية الإنجيليكية، غير أن أشد عدو ديني جديد لها هو الإسلام، الذي أصبح يشكل في عقر دار الغرب تحدياً ديمغرافياً عظيماً للدولة ولتوجهها اللاديني، ويتخذ هذا التحدي الديمغرافي طابعين. يتمثل أحدهما في التجمعات الإسلامية المغلقة (الغيتوهات) المنتشرة في ضواحي المدن، ويتجلى الآخر في التزايد الملحوظ لأعداد المهتدين الجدد إلى الدين الإسلامي.

وهذا يدل على أن الإسلام يشتغل على مستويين: المستوى المحلي حيث الحضور الإسلامي يجعل المجتمعات الغربية ذات الهوية الوطنية منقسمة ومشطرة، والمستوى العالمي عن طريق إقبال الغربيين الأصليين الكبير على الإسلام. وهكذا فإن الضغط الديمغرافي الإسلامي يخلخل توازن المجتمع الفرنسي من خلال التجمعات الإسلامية المغلقة، التي تمزق لحمته وتحجم عن الاندماج فيه من جهة، وترتبط في بطرف خارجي غريب وهو الإسلام العالمي من جهة أخرى. وهذا يعني أن الواقع الغربي محبوس بين رؤيتين متضادتين أو تحديين صارخين: بين الإسلام الإثني الذي يستورد مشاكل الشرق الأوسط إلى فرنسا، وبين الإسلام الأوروبي الذي يخلو من النزوع الإثني.

ويساهم التخبط السياسي والحزبي في فرنسا في تعميق هذه الإشكالية، وهو تخبط ناتج بالدرجة الأولى عن التوظيف الإيديولوجي لللائكية في جملة من القضايا المرتبطة بالمسلمين في الغرب، مثل مشاكل ضواحي المدن التي تقطنها تجمعات سكانية أجنبية ومسلمة، وعادة ما تسوق على أنها مشكلة إسلامية وليس اجتماعية كما تزعم الديمقراطية الفرنسية، التي تستخدم اللائكية لاحتواء النقاشات الاقتصادية. وبالتبرير نفسه يتم التعامل مع قضية ارتداء الحجاب، حيث المفارقة الغربية أن العلمانية الفرنسية تضطهد المرأة المسلمة إيديولوجياً بمنع اختيارها لارتداء الحجاب، مدعية بذلك أنها تسعى إلى تحريرها!⁶

وهكذا يمضي رواق، تارة مفككاً، وطوراً مزحزحاً جملة من مبادئ اللائكية الفرنسية، التي تشكل حالة استثنائية في الغرب كله، ويكشف الستار عن ازدواجية الخطاب السياسي الرسمي، ما يقتضي إعادة النظر في مدى التطبيق السليم لللائكية قبل النظر في مدى ملاءمتها للإسلام. ثم ينفي كون الإسلام سبب أزمة الأنموذج اللائكي الفرنسي، الذي لم يستقر بعد على مفهوم جامع مانع. يقول في هذا الشأن:

والخلاصة هي أن الإسلام ليس هو سبب الأزمة التي يتخبط فيها الأنموذج الفرنسي، لكن السبب هو المرأة التي ينظر فيها الآن المجتمع. فرنسا ترى في صورة الإسلام أزمة هويتها. ثم إنه من ناحية أخرى يتم تفسير مصطلح اللائكية بمختلف المعاني. فالمشكلة تتعلق إذن بالتحديد الحقيقي للمعنى اللائكية، إذا أردنا أن نبحث عن دلالة

هذا المفهوم في مجتمعنا، لأن مؤيدي اللائكية غير متحدين في صف واحد: تنتصب هوة سحيقة بين أتباع اللائكية المفتوحة والمنفصلة، مثل جون بوبير، ومساندي اللائكية باعتبارها مشروعاً كونياً (هنري بانيا - راوز)⁷.

كما أن ما يطلق عليه روا "علمانية الإسلام"، وهو يقصد بذلك الأنظمة العلمانية التي تحكم العديد من دول العالم الإسلامي، كمصر والجزائر وتونس وسوريا، هو الذي يشكل عائقاً في وجه ديمقراطية الشرق الأوسط. ما يعني أن سبب الاضطهاد لا يكمن في الإسلام، بل في هذه الأنظمة اللائكية نفسها، لأن كل دولة من تلك الدول صاغت أنموذجاً علمانياً للحكم يلائم الآلية السياسية أو الحزبية أو العسكرية التي انقضت بواسطتها على زمام الحكم.

هل يشكل الإسلام عائقاً في وجه العلمانية؟

يذهب روا إلى أن الإسلام، وهذا ما قد ينطبق أيضاً على أي دين آخر، عبارة عن عقيدة تتضمن جملة من النصوص الدينية وتفسيرات العلماء لها، وأن نقد هذه النصوص (القرآن الكريم) هي مهمة علماء الدين، وهذا أمر ذو طابع داخلي صرف لا يهمه في شيء، لأن شغله الشاغل هو استيعاب الجدل القائم داخل الوسط الديني والفكري الإسلامي حول مسألة العلمانية، ويعتقد أن ثمة مدرستين فكريتين تنتصبان على طرفي نقيض:

المدرسة الأولى: يرى أصحابها أن العقيدة الإسلامية تشكل بالفعل عائقاً في سبيل العلمانية واللائكية، ويؤسس هؤلاء طرحهم على ثلاثة مبررات. أولها أنه ليس في الإسلام فصل بين الدين والدولة، وثانيها أن الشريعة الإسلامية غير متوافقة مع حقوق الإنسان ولا مع الديمقراطية، وثالثها أن المسلمين لا يندمجون إلا في مجتمع المتدينين؛ مجتمع الأمة، ويرفضون الانخراط في المجتمع المدني. ويسجل روا خلاصتين محتملتين بخصوص هذه المدرسة وهما: إما أن الإسلام في حاجة إلى إصلاح ديني، وإما أن الإسلام غير قابل للإصلاح، وأن المسلمين يظلون في العصر الحالي مغلقين لا يقبلون أي مشروع حديثي. ولعل هذا ما يسري أكثر على الرؤية الأصولية التي ترى في الإسلام نظاماً شمولياً من ناحية، وأنه لا يقبل أن يمس ليس في عقيدته وشريعته فقط، بل في فقهه أيضاً من ناحية أخرى⁸.

المدرسة الثانية: ويمثلها الإصلاحيون، الليبراليون، أو المفكرون الإسلاميون المعتدلون الذين يركزون في طرحهم على التراث الإسلامي الفلسفي والديني الغني (مثل الاتجاه العقلاني المعتزلي، الذي يعدّه الأصوليون وليد التأثير الفلسفي اليوناني)، ويتوزع ممثلو هذه المدرسة على شتى التوجهات الفكرية والدينية. أولها ما يطلق عليه روا الليبراليين المتشددين، الذين يستخدمون التقنيات التقليدية لعلوم التفسير والحديث والأدوات التي طورتها المذاهب الإسلامية، كما أنهم يعتمدون على أكبر قدر من النصوص القرآنية والحديثية، ولا يسارعون إلى تضعيف الأحاديث كما يسود لدى الأصوليين/ السلفيين، ثم إنهم لا يرفضون القيم الغربية كلها، بل يعارضون فقط ما يتنافى ويتصارع مع القيم الإسلامية. ولا يرفض هذا التيار النهج العلماني، بل يتعايش معه ويعضد اللائكية، كما هو الشأن بالنسبة إلى أغلب الأئمة الرسميين في مختلف دول العالم الإسلامي من تركيا إلى المغرب. ويؤسس التوجه الثاني مقاربتة على فقه الأقليات، كما هو الحال لدى اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا، والمجلس الأوروبي للإفتاء، وهي مؤسسات تمت بصلة وثيقة إلى جماعة الإخوان المسلمين، ويراعي هذا التيار السياق الغربي الجديد الذي يوجد فيه المسلمون في تطبيق قوانين الشريعة الإسلامية. وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى المفكر الإسلامي طارق رمضان، الذي دعا إلى إعادة النظر في تطبيق بعض الحدود الإسلامية، وهذا لا يعني الدعوة إلى الإصلاح، بل الدعوة إلى التكيف العملي مع المنظومة العلمانية العامة. ويضيف رواتجها ثالثاً يدعو إلى التعامل مع رسالة القرآن مفصولة عن الزمان والمكان، ويقر أن الشريعة الإسلامية قابلة لمختلف التأويلات والقراءات، ويمثل هذا التوجه كل من أركون وسروش وكاديفار وأبو الفضل وأبو زيد⁹.

فهل يشكل الإسلام حقاً عائقاً أمام تنزيل العلمانية في الواقع الإسلامي؟ وهل تمكن المفكر أوليفيه رومان الإجابة الشافية عن هذا السؤال الإشكالي؟ لقد تحدث عن أن الأنظمة الإسلامية كانت عبر مختلف المراحل التاريخية، باستثناء المرحلة النبوية، ذات طابع علماني خاص بها، غير أنه لم يشير إلى أن العديد من تلك الأنظمة كانت استبدادية، وبلغت سدة الحكم عن طريق الحروب والانقلابات والاعتقالات، وأن الشعوب المسلمة لم تحظ إلا نادراً باختيار حاكميها، وهذا ما يتعارض بالتأكيد مع مبدأ الديمقراطية الذي تدعو إليه العلمانية الغربية نفسها.

لذلك فإن مصطلح العلمانية الذي يطلقه رواعى تلك الأنظمة يظل إجرائياً وليس واقعياً ووظيفياً، لأنه لم يراع فيه أن الكثير من الدول التي حكمت المنطقة العربية الإسلامية قديماً وحديثاً كانت استبدادية أو جبرية حسب التوصيف النبوي لها، فالإسلام يطرح نظام حكم يختلف تماماً عن أنظمة الحكم الغربية، وهو نظام مستوحى من التوجيه القرآني والنبوي مع الانفتاح على التجارب الإنسانية التي لا تتعارض معه، ولم تمنح إلى حد الآن الفرصة الحقيقية للمسلمين قصد تطبيق ذلك النظام في مناخ سياسي مناسب، بل إنه بمجرد ما تطفو على السطح تجربة إسلامية ما إلا ويتم القضاء عليها قبل أن يشتد عضدها باسم محاربة الإرهاب وحماية الديمقراطية وعدم استغلال الدين. والغريب في الأمر أن الذي يقف وراء هذه الحملة الشرسة هو العلمانية نفسها! لذلك فليس الإسلام، كما أعتقد شخصياً، هو الذي يشكل عائقاً في وجه العلمانية، بل العكس صحيح؛ العلمانية هي التي تشكل عائقاً في وجه الإسلام.

أزمة العلمانية والعودة إلى الدين

رغم أن العلمانية نشأت بشكل غير شرعي في العديد من دول العالم الإسلامي؛ ذلك لأن الحكام العلمانيين الذين يتربعون على كراسي تلك الدول وعروشها لم يؤسسوا أنظمتهم العلمانية على نتائج صناديق الاقتراع، أو عبر الإجماع الشعبي على اختيار ذلك النموذج. هذا يعني أن أي حديث عن العلمانية في العالم الإسلامي يتعارض مع حقيقة العلمانية الغربية، التي تأسست على مبادئ الإخاء والمساواة والعدالة. وهكذا فإن العلمانية المهيمنة في بعض الدول الإسلامية إنما هي نسخة هجينة من العلمانية الغربية الأم، أي إنها بمثابة علمانية متسلطة أو إنه استبداد في قشيب علماني.

ثم إن العلمانية الغربية في شتى نماذجها وتظاهراتها تظل خاصة بالسياق الغربي الذي أنتجها، بل تمارس أحياناً ديمقراطية مزدوجة لاسيما في تعاملها مع الآخر. وقد أثبت أوليفيه روهذا الأمر كما سبقت الإشارة، عندما اعتبر أن اللائكية الفرنسية تضطهد المتحجبات لأجل تحريرهن، ما دام أنها لا تحترم حق اختيارهن لارتداء الحجاب! على هذا الأساس، إن العلمانية الغربية تحكم الخناق على الأقليات الدينية المسلمة، وتعبث بما هو ثابت في هويتهم وثقافتهم ومعتقداتهم وهي تتذرع بمختلف الأسباب، كحماية المجتمع الغربي، ومواجهة

التحديات الإرهابية، واندماج المسلمين، في حين إنها لا تُعامل الأقليات اليهودية بالمعيار نفسه. ألا تتعارض مثل هذه الديمقراطية مع فلسفة التعددية التي تقف فيه كل الأديان والثقافات والشرائح على قدم المساواة؟

إن العلمانية الغربية تعامل الرافد الإسلامي الدخيل على المجتمع الغربي بمعاييرين متناقضين. أحدهما ترمي من خلاله إلى احتواء الخطر الإسلامي الأخضر المزعوم عن طريق إدماج المسلمين في بوتقة المجتمع الغربي. وتنفق من أجل ذلك الميزانيات الضخمة وتحشد الجهود الهائلة ليس حبًّا في عيون المسلمين، بل سعيًّا إلى تذويهم المقنن، وفصلهم عن الهوية الإسلامية الأصلية، وتعويضها بهوية جديدة تجمع بين القيم الغربية المسيحية والأشكال الثقافية الإسلامية الخالية من روح العقيدة الإسلامية. وتحاول من خلال المعيار الآخر الترويج للتهديد المتوهم الذي يمثله الإسلام للمجتمع الغربي، فهي تزرع بذلك مشاعر الخوف من الإسلام بين مختلف الأوساط الغربية. ومثل هذا التعامل المزدوج مع الإسلام أصبح مرفوضًا حتى من بعض الغربيين أنفسهم، لكن صارت العلمانية في مختلف الخطابات السياسية والإعلامية والفكرية توظف آلية لمواجهة العامل الديني عامة والإسلامي خاصة، أحيانًا بشكل مباشر وجلي، وأحيانًا أخرى بشكل مبطن وخفي.

تُرى كيف يفسر المفكر أوليفيه روا هذه الازدواجية العلمانية التي ما هي في الحقيقة سوى مظهر من مظاهر أزمتها؟ وكيف يتناول ظاهرة العودة إلى الدين من حيث هي رفض للنهج العلماني، وكشف باللموس عن فشل المشروع العلماني وتأزمه سواء في الغرب أو في العالم الإسلامي؟

إن رؤية روا حول أزمة العلمانية وعودة الناس إلى الدين، تتجلى من خلال عنصرين مهمين، يتحددان كالآتي:

1. فشل المشروع العلماني في العالم الإسلامي: يسلم روا بأن عددًا من دول العالم الإسلامي المعاصرة استقدمت النظام العلماني الغربي، واعتمدته في تسيير الشؤون السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، غير أن تلك التجارب العلمانية باءت بالفشل الذريع بعد مرور بضعة عقود، فلاحت في الأفق دعوات إلى اعتماد الدولة الدينية الإسلامية

بديلاً لفشل المشروع العلماني في تمثيل الشعوب الإسلامية، وانتزاع حقوقها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والتعبير عن مشاعرها الراضية للهيمنة الإمبريالية الغربية. وما يعزز هذا الطرح أن البديل الإسلامي ليس دخلياً على المجتمع، بل أصيل فيه؛ ينبثق من روح الإسلام. ثم إن الأهم من ذلك كله، هو أن الدعوة إلى بديل الدولة الإسلامية لم تعد دعوة تقليدية، بل هي دعوة ومطمح الجيل الجديد (الطلبة، التكنوقراطيون، المدنيون) أيضاً¹⁰.

2. التحدي الأصولي للمشروع العلماني الغربي: بدأ الغرب يدرك في الآونة الأخيرة أنه في صراع حقيقي مع أصولية (داخل - غربية) جديدة لا علاقة لها بالأصولية التقليدية المستوردة من المشرق، فالأصوليون الجدد غربيون بالولادة والتربية والانتحاء. ومع ذلك، فإنهم يتمسكون بالاختيار الإسلامي مشكلين مجتمعاً إسلامياً صافياً ومنغلقاً في قلب المجتمع العلماني الشمولي، وهم ينفرون من كل ما لا يمت بصلة إلى الإسلام، ما يطرح تحدياً حقيقياً أمام العلمانية الغربية عامة والفرنسية خاصة. وتحاول هذه الأصولية الجديدة أن تخلق أشكلاً جديدة من التعامل مع العالم الخارجي الذي يحيط بها، فهي تحافظ على عقيدتها الخاصة من ناحية، وتتعايش مع السلطة والمجتمع دون الاصطدام معهما من ناحية أخرى، مدركة أنها مجرد أقلية صغيرة ضمن مجتمع علماني واسع، ما يجعلها تعبر عن نفسها في الفضاء الخارجي بمختلف أدوات التظاهر كاللباس الإسلامي مثلاً. في مقابل ذلك، ترى العلمانية الغربية في هذه الأصولية تهديداً محدقاً بها، لذلك تسعى جاهدة إلى محاصرتها بمختلف القوانين والمساطر الصارمة. وفي معرض تناوله لاتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا ينجرّ روا خلف تيار العلمانية أو اللائكية الفرنسية وهو يردد: "باختصار، نريد أن يُحترم القانون والنظام العام، وليس أن تُكيف المعتقدات مع القانون، وهذا نفسه ما نطلبه أيضاً من التنظيمات الإسلامية"¹¹. غير أنه لم يوضح كيف يجب أن يحترم القانون والنظام العام، هل بنزع المسلمة للحجاب الذي هو جزء ثابت من عقيدتها أم بماذا؟

خلاصة

إن لهجة المفكر أوليفيه روا تغيرت نوعاً ما في الصفحات الأخيرة من الكتاب لصالح كفة العلمانية الفرنسية التي قام بنقدها في أغلب الفصول، لأنه يطالب المسلمين باحترام القانون والنظام العام والخضوع التام لبعض بنوده، وإن كانت تتعارض مع الشريعة الإسلامية. كما يدعو المسلمين إلى إعادة النظر والتكيف مع السياق العلماني الذي يوفر لهم الحرية، بل يعاتبهم على الولاء الدائم لانتهاهم الإثني الشرق-الأوسطي.

ومع ذلك كله، يمكن اعتبار روا، من خلال مؤلفه الإسلام والفصل بين الكنيسة والدولة، من بين المفكرين الغربيين المعاصرين الذين تتسم مواقفهم بموضوعية نسبية في مقاربة بعض القضايا الإسلامية، وهذا ما يتجلى من خلال سؤاله الاستنكاري الجريء الذي طرحه في مقدمة الكتاب، وهو سؤال من شأنه أن يغضب كل علماني أو لائكي غربي: "ترى هل بلغ الإسلام هذا الحد من التهديد أم إن الهوية الفرنسية تتخبط في أزمة بسبب بضع مئات من الفتيات المحجبات وبعض الدعاة الملتحين؟"¹².

الهوامش

1. Roy, O. (2006). *De islam en de scheiding van kerk en staat* (transl. Henneke Los). Amsterdam: Van Gennep. p. 115
2. أوليفير روا مفكر فرنسي متخصص في قضايا الإسلام المعاصرة، أستاذ بالجامعة الأوروبية بفلورنسا في إيطاليا، شغل العديد من المناصب الدبلوماسية والسياسية لدى الدولة الفرنسية، وساهم بالكثير من المؤلفات المشهورة عالمياً، مثل: *عولمة الإسلام، إخفاق الإسلام السياسي، أفغانستان الإسلام والحداثة السياسية، علم الأنساب في الإسلام، وغيرها.*
3. في مقابل ذلك، نجد أن الدراسات التي قام بها عدد من اللاهوتيين ودارسي الإسلام الغربيين المعاصرين أكثر موضوعية ووعياً بالمشترك اللاهوتي والأخلاقي والإنساني بين الإسلام وغيره من الأديان التوحيدية.
4. Roy, O. (2006). *De islam en de scheiding van kerk en staat*. p. 14
5. Roy, O. (2006). *De islam en de scheiding van kerk en staat*. p. 31
6. Roy, O. (2006). *De islam en de scheiding van kerk en staat*. p. 40
7. Roy, O. (2006). *De islam en de scheiding van kerk en staat*. p. 24
8. Roy, O. (2006). *De islam en de scheiding van kerk en staat*. p. 50, 51
9. Roy, O. (2006). *De islam en de scheiding van kerk en staat*. p. 51-53
10. Roy, O. (2006). *De islam en de scheiding van kerk en staat*. p. 71- 72
11. Roy, O. (2006). *De islam en de scheiding van kerk en staat*. p. 106, 107
12. Roy, O. (2006). *De islam en de scheiding van kerk en staat*. p. 7

مراجعة كتاب:

علمانية الحضر: التفاوض على التنوع الديني في أوروبا

العنوان الأصلي: *Urban Secularism negotiating religious diversity in europe*

مؤلف الكتاب: خوليا مارتينيز أرينيو - Julia Martínez-Ariño

سنة الصدور: 2021

دار النشر: روتلج

عدد الصفحات: 155

إعداد: عثمان أمكور*

مقدمة

تقدمُ خوليا مارتينيز أرينيو (Julia Martínez-Ariño) المتخصصة في رصد تحولات العلمانية في النسق الأوروبي، من خلال كتابها علمانية الحضر: التفاوض على التنوع الديني في أوروبا (*Urban Secularism negotiating religious diversity in europe*)، الصادر عن روتلج سنة 2021، محاولة أكاديمية جادة ترصدُ عبرها مدى تأثير مفاهيم

* باحث بمعهد المقاصد وباحث سلك دكتوراه جامعة سيدي محمد بن عبد الله-فاس.

وسرديات العلمانية في صيغتها الفرنسية على المدن التي تنتمي إلى الهامش، وتأثير هذه الأخيرة على حدة وجود سرديّة العلمانية/ اللائكية (laïcité) في السياسات المحلية الفرنسية؛ بصيغة أخرى: هل اللائكية الفرنسية موجودة في سرديات المدن كوجودها في العاصمة ودوائر الدولة المركزية، أم إن المدن البعيدة عن المركز تقدم تصورات أخرى عن اللائكية؟ وما أثر المدن الهامشية الفرنسية البعيدة عن المركز في تحديد سياسات التعايش وتقبل الآخر المختلف دينياً وعرقياً؟ هذه الأسئلة وغيرها هو ما يحرّك الباحثة أرنيو في بحثها السوسولوجي، الذي ركز على الجزئي من أجل فهم الكلي؛ أي فهم طبيعة تدبير الشأن الديني في البلديات الفرنسية من أجل فهم طبيعة تشكل وعي الفرنسيين ونظرتهم للمختلف عنهم دينياً وكذا نظرتهم للأقليات الدينية الموجودة بينهم، خاصة نظرتهم للمسلمين والإسلام؛ وهو ما تسميه الباحثة بالإدارة الحضرية للتنوع الديني.

فرغم عدم امتلاك الحواضر/ المدن في الدراسة لقدرات تنظيمية عالية، إلا أنها تتمتع بمساحة معينة للمناورة داخل حدود الدولة الوطنية الفرنسية، التي تقدم صيغة متطرفة للعلمانية اتجه الإسلام بالتحديد.

فإذا كانت بيروقراطية الدولة تتمتع بحيز من السيادة في رسم سرديات الدولة فيما يخص مفاهيم الدولة، فإن بيروقراطية الحواضر تتسم بوجود مساحات وإن كانت هامشية تُتيح لها إمكانية مناورة لسردية الدولة الحديثة في صيغتها المركزية، وكذا مناورة سرديّة اللائكية الفرنسية المنتجة في العاصمة¹، هذا الأمر يجعلنا نلمس مدى توافق أطروحة المؤلفة مع طرح الأكاديمية الكبيرة "صبا محمود" بخصوص نظرتها للعلمانية، وبالضبط ما يخص "سلطة الدولة الحديثة وسيادتها وعلاقتها بإعادة تنظيم السمات الجوهرية للحياة الدينية، وكذا النظر في ماهية الدين وربطه بالممارسات الأخلاقية"².

وبناءً على ذلك، لا تتعامل الباحثة أرنيو مع العلمانية كوحدة تحليلية ثابتة، بل كموضوع تحليلي، أي فئة ذات معاني سياسية متغيرة تاريخياً، وحتى أوضح هذه الفكرة؛ فالباحثة ترى أن العلمانية هي في الحقيقة علمانيات، أو بصيغة أخرى الباحثة تفصل بين الإطار النظري المؤطر

لسردية العلمانية في دولة معينة وبين تطبيقات هذا المفهوم في أرض الواقع، وهو الأمر الذي تفترضه الباحثة حتى في النموذج الفرنسي الذي يجسد التوجه المتطرف للعلمانية/ اللائكية.

كما أن الباحثة أرينيو تقوم في بحثها بسبر أغوار علاقة مفهوم العلمانية الفرنسي وتفاعله مع سياسات المدن التي "تتفاوض" حسب تعبيرها مع سردية المركز من أجل تدبير الشأن المحلي الذي يعرف تنوعاً دينياً، ونظرة متصالحة أكثر مع الآخر ثقافياً ودينياً مقارنة مع ما هو حاصل في مركز الدولة الفرنسية؛ هذه المفاوضات المشار إليها سلفاً والتي يديرها مسؤولو البلديات بدل أن تدبر من طرف الرئاسة الفرنسية؛ تتيح تبني "تدين مقبول" يعزز من مكانة الدين في المجال العام الفرنسي، خاصة بعد ما شهدته فرنسا من أحداث إرهابية نسبت للإسلام دون تمحيصٍ وتدقيقٍ.

هذه الأحداث وغيرها أعادت النقاش حول العلمانية للمركز كل مرة وهو ما يجعلها "سردية اللائكية" تتقوى في المجال العام³؛ خاصة حينما يكون النقاش مرتبطاً بدمج المهاجرين، والتماسك الاجتماعي والحاجة إلى تعزيز التزام الوطني وعلاقته بـ "قيم الجمهورية" (les valeurs de la République)، هذه الخطابات تذهب إلى نقطة أبعد حينما تحاول ربط اللائكية بقيم الجمهورية الفرنسية المعروفة، والمطالبة بجعلها قيمة رابعة إلى جانب "الحرية والمساواة والأخوة" (Liberté, égalité, fraternité)؛ وهو ما يجعل اللائكية جزءاً من تعريف الهوية الوطنية في فرنسا⁴، هذا السعي في جعل اللائكية الفرنسية جزءاً لا يتجزأ من الهوية الفرنسية هو ما جعل هذه الأخيرة تتسم بالتطرف والحزم والصرامة على حد تعبير المفكر الكبير في مجال العلمانية أحمد ت. كورو⁵.

وهنا يجدر الإشارة لما يسعى الكتاب توضيحه من خلال مضامينه والتي يمكن تكثيفها في خمس نقاط:

أولاً- السعي نحو فهم قضايا التنوع الديني وتأثيرها والتعامل معها في كل من رين وبوردو وتولوز في فرنسا وربط النقاشات المحلية بنظيرتها الوطنية والمرتبطة بأسئلة العلمانية والهوية والتنوع الديني.

ثانيًا- يرصدُ الكتاب الهياكل المحلية المتمثلة في البلديات، وكيفية عملها في رسم سياسات التفاعل مع الرموز والجماعات الدينية وكيف تحدّد هذه السياسات ما هو مقبولٌ وما هو مستبعدٌ عن المجال العام الفرنسي.

ثالثًا- يقومُ الكتاب بدراسة البعد الخطابي للحوكمة الدينية داخل مدن مثل: "رين" و"بورردو" و"تولوز"، مع التركيز على القواسم المشتركة والاختلافات داخلها.

رابعًا- يقوم الكتاب بتحليل كيفية تشكيل السياسات والجهات المتفاعلة مع السرديات المرتبطة بالدين، وبالتالي إنشاء تعريفات للتعبيرات العامة المقبولة عن التدين.

خامسًا- يفحص الكتاب كيفية تأثير واختلاف السياسات المحلية التي تُهندسُ في المدن ونظيرتها الوطنية التي تصنعُ في العاصمة في تفاعلها مع التنوع الديني وعلاقته بمفهوم العلمانية، وبالتالي في تعريف الأمة والدولة من منظور المدينة.

أولاً- أدوات البلدية السياسة في تنظيم التنوع الديني

توضّح الباحثة في الفصل الأول المعنون بـ"أدوات البلدية السياسة في تنظيم التنوع الديني"، أن السياسات الحضرية لإدارة التنوع الديني موجودة في جميع المدن الفرنسية الثلاث (رين وبورردو وتولوز) التي قامت بدراستها، والتي تتجسّد بشكلٍ رسميٍّ أو غير رسميٍّ، وتشمل هذه التنظيمات والتدابير الرمزية الاعتراف بالتنوع الديني، المعزز بتوفير الموارد المادية ومشاركة الجماعات الدينية في صنع السياسات الحضرية، علاوة على ذلك يُظهر التحليل الذي تقدمه الباحثة بأن الدولة تعتمدُ على شبكات جهوية فاعلة غير الحكومية من أجل تدبير الشأن الديني داخلها.

وهنا تبرزُ الدراسة مدى تغلغل القضايا الدينية واللائكية في جداول أعمال البلديات في المدن الثلاث المدروسة (رين وبورردو وتولوز)، وكيف تستخدمُ سلطات هذه البلديات الموروث الثقافي المشترك لتبرير بعض سياساتها، والتي يمكن أن يُنظر إليها من المركز على أنها تتعارض مع بعض مقتضيات قانون 1905 المؤطر لعلمانية الدولة الفرنسية (ص 25)، ومنه فإن واقع الممارسة في المدن المدروسة والتي تشهدُ وجودًا كبيرًا للمواطنين من أصول

أفريقية وكذا وجود أعداد كبيرة من المهاجرين، تتيح لبلديات هذه المدن انتهاج سياسات لا تتوافق في مضمونها مع العلمانية الفرنسية الصارمة، وذلك بغية تعزيز سياسات المشترك الثقافي والقبول الديني باعتبارهما المسلكين الوحيدين اللذين يمكنُ عبرهما تدبير الشأن العام لتلك المدن، فبدون هذه المرونة سيغدو من المستحيل تدبير الشأن العام لمدن تعرف وجوداً كبيراً للمهاجرين والإسلام. وهنا تشير الباحثة بأن هذا الأمر لا يقتصر على فرنسا، فهو اتجاه شائع جداً في البلدان الأوروبية الأخرى، ومع ذلك، فإن الوظائف التي لها سرديّة التنوع الثقافي تتغير من سياق إلى آخر ومن لحظة إلى أخرى.

إلا أن هناك اختلافات في النهج الذي تدبر به هذه المدن قضايا الدين والتنوع الديني، هذا الأمر يتجلى في اختلاف درجة التدخل اتجاه الفاعلين الدينيين. تتبنى مدينة "رين" مثلاً نهجاً تدخلياً بشكل كبير، في حين نجدُ كلاً من مدينتي "بورردو" و"تولوز" يعرفان نهجاً أقل تدخلية (ص 30)؛ ومن أجل توضيح هذه الفكرة من المهم التذكير بأن مدينة "رين" ساهمت في إنتاج فكرة خضوع الكنيسة الكاثوليكية لسيطرة الدولة، هذه الفكرة هي التي تشكل جوهر اللائكية الفرنسية، في حين أن كلاً من "بورردو" و"تولوز" لم ينخرط تاريخياً في تشكيل هذه الفكرة المحورية، بل شهدتا في المقابل وجود أقليات دينية مهمة تعايشت مع المواطنين طوال عقود، وهو ما ساهم في تشكيل فهم المواطنين في هاتين المدينتين للعلمانية والدين المغاير في جزئياته "المهمة" عن فهم الدولة المركزية الفرنسية للعلمانية وتقبل الآخر.

كما توضّح الباحثة كذلك أنه في الوقت الذي يُنظر إلى الجماعات الدينية في بعض الحالات من منظور طبيعتها المذهبية (إسلامية أو مسيحية أرثوذكسية أو مسيحية كاثوليكية) كما هو الحال في "رين" مثلاً، فإن كلاً من "بورردو" و"تولوز" لا يصنفون الجماعات الدينية من مقاربة مذهبية؛ بل ينظر لها على أنها فاعلٌ مستقلٌ داخل النسيج المدني، هذا الأمر له أثرٌ بالغٌ على عملية صنع السياسات العمومية المرتبطة بالتنوع الديني وقبول الاختلاف.

يمكنُ رصد أمرٍ آخر مرتبط بتغير السياسات العمومية داخل إحدى هذه المدن، حيثُ يمكنُ أن نجدها تعترف بالتنوع الديني في سياق معين وتُنكره في سياقٍ آخر (ص 35)، وهي مفارقة حقيقة بالتأمل، حيث تغدو هذه السياسات متسمة بالازدواجية التي يمكنُ أن تجعل

المواطنين المنتمين إلى مختلف الشرائح الدينية خاصة الإسلامية التي تتصدر المشهد، لا تثق بهذه السياسات حتى وإن قدم لها الدعم في سياق معين، لأنها هذه الفئات مدركة أنها قد تنتكّر السياسات إذا ما تغير شرطٌ واحدٌ من شروط السياق.

ولأجل سير أغوار هذه المفارقة قامت الباحثة في الفصل الأول بتوضيح أبعاد السياق؛ مثل تاريخ العلاقات بين الفاعلين السياسيين والكنيسة الكاثوليكية، أو تاريخ الحوار بين الأديان داخل هذه المدن، والتي يمكن أن تؤدّي دورًا في كيفية قيام المدن بإدارة وتنظيم التنوع الديني (ص 36)، ورغم ذلك نجد أن ما قامت به الباحثة غير كافٍ لتبرير وجود هذه المفارقات الكبيرة بين سياسات هذه المدن اتجاه الشأن الديني داخلها وكذا تقبلها للآخر. فرغم أن الباحثة قامت بإنشاء تصنيف لأنماط إدارة هذه البلديات لمسألة التنوع الديني، من أجل فهم الوضع في المدن الفرنسية، ومقارنة الحاصل داخل هذه المدن وفق نهج يسعى للحوكمة الدينية التي تستحضر السياق (ص 36)، إلا أن هذا الأمر غير كافٍ لفهم وتبرير وجود مفارقات جوهرية في سياسة هذه المدن نحو الدين والتنوع الثقافي.

ثانيًا- الفاعلون الكبار في صياغة السياسات الدينية

أما الفصل الثاني من الكتاب فقد سلط الضوء على "أهم الفاعلين" الصانعين لسياسة التنوع الديني داخل هذه المدن الفرنسية (رين وبوردو وتولوز)؛ وهنا فإن الباحثة تظهر وجود مجموعة متنوعة من الجهات الفاعلة الحكومية وغير الحكومية، الدينية وغير الدينية باعتبارهم شركاء شرعيين لتنظيم الدين داخل أسوار هذه المدن.

وهنا ترى الباحثة أن المنظمات الدينية جزء لا يتجزأ من هذا الجسم، خاصة في سياق يُنظر فيه إلى التطرف باعتباره أحد التحديات الرئيسة التي تواجهها الدول الأوروبية⁶. وهنا فإن صناع السياسة العمومية لهذه المدن ينظرون إلى هذه المنظمات بوصفهم شركاء للإدارة الحضرية⁷، ورغم هذا الأمر فإنه لا يُنظر إلى كل الجماعات الدينية على نفس النهج (ص 50)؛ حيث يقتصر الاهتمام بالجماعات الدينية المسيحية التي تحظى بأولوية كبيرة في هذا المسار، فيما تجرّد الأديان غير المدججة في قوانين الجمهورية نفسها خارج دوائر صناعة القرار المرتبط بمجال

الدين. هذا الأمر يكرس هذه المفارقة المشار إليها سلفاً والمتمثلة في التضييق على أديان معينة دون غيرها؛ حيث يمكن أن نستشف أن الممارسة الفرنسية تجاه الدين "المسيحي" ليست بتلك الصرامة المثبوتة في قانون 1905 العلماني، بل هناك مرونة حقيقية في إدراج الجماعات المسيحية في عملية صياغة السياسات العمومية، في المقابل نجد إقصاء حقيقياً و كلياً للجماعات الدينية الأخرى خاصة الإسلامية، رغم ادعاءهم أنهم يعانون من توغل التطرف الإسلامي؛ الذي كان يجب أن يجعل الدين الإسلامي حاضراً عبر جماعته في طاولة الحوار وصناعة السياسات العمومية المرتبطة بالدين لهذه المدن بدل إقصائه، إذا كانت نية محاربة التطرف حقيقية.

تعزز هذه البنية المزدوجة تصنيف الفاعلين الدينيين إلى "جيدين" و"آخرين" سيئين"، وهذا التصنيف لا يساهم في تقديم حلول للواقع الفرنسي، بل يعزز من أزمة النموذج الفرنسي؛ حيث إن هذه السياسة تكرر الوجه السيئ للعلمانية والحداثة المتمثل في تكريس ثقافة "الأنا" و"الأخر"، وهي ثقافة ضد صناعة المشترك الثقافي و ضد تكريس تقبل التنوع الديني الذي تدعي هذه البلديات أنها تكرسه بسياساتها. ونشير إلى أننا نختلف مع طرح الكاتبة التي ترى وجود اختلافات جوهرية بين ممارسة المركز والأطراف للعلمانية اليعقوبية؛ فالواقع يؤكد أن هذا الاختلاف يبقى جزئياً فقط، كما أن سياسة الانفتاح على الأديان هي تعبير عن انفتاح على صيغة دينية معينة. وللمفارقة فهو انفتاح على الصيغة التي ثار ضدها الفرنسيون حينما صاغوا مفهومهم للاتكية، أي انفتاح على الكاثوليكية فقط.

لقد عزز الوضع الاجتماعي والسياسي بعد الهجمات الإرهابية التي شهدتها فرنسا من حضور بعض الجهات العلمانية وانخراطها في النقاش العام، مما أثر في تكوين هذه الهيئات الاستشارية الصانعة لسياسات العمومية المرتبطة بالتنوع الديني، وذلك على حساب الإسلام الموجود بكثرة في هذه المدن.

ترصد الباحثة دينامية جمعيات أصغر ولكنها مؤثرة مثل جمعيات الآباء وأولياء أمور التلاميذ، وكذا الفروع المحلية للنقابات العمالية والأحزاب السياسية، فضلاً عن منظمات المجتمع المدني الأخرى التي كانت تحشد دعمها لديانات معينة دون أخرى (ص 55)، وهو ما

كرس الأزمة بدل السعي نحو إيجاد حلٍّ لهذه المعضلة التي يمكن تجاوزها بجعل الجماعات الدينية الأخرى ممثلة في عملية صياغة السياسات الدينية لهذه المدن.

ثالثاً- أساطير العيش المشترك

يعنى الفصل الثالث بتسليط الضوء على الأساطير التي نُسجتْ حول "العيش المشترك" (Vivre ensemble)؛ حيث لفتت الباحثة الانتباه إلى بعدٍ وأثر الخطابات في صياغة السياسات العمومية داخل رين وبوردو وتولوز؛ حيث تناقشُ الباحثة المناهج التفسيرية لتحليل السياسات؛ وذلك اعتماداً على مجموعة مهمة من المقابلات التي قامت بها الباحثة، فحصت عبرها السرديات والخرافات السائدة التي تكمن وراء مقاربات السياسة المرتبطة بالتنوع الديني، وذلك مع إيلاء اهتمام خاص لفكرة "العيش المشترك" مقابل الانقسام الاجتماعي المرتبطة بالاستجابة المجتمعية (Répli communautaire). (ص 70)، ولكن تحديد الثابت والمتغير والحقيقة والأسطورة فيما يتعلق بـ"العيش لمشارك" لا يستقيمُ في ظل غياب التمثيليات المختلفة عمن يوافق ويتماهى مع اللائكية الفرنسية أو الكاثوليكية.

في المقابل يتم استخدام "الشيوعية" (Communitarisme) للإشارة إلى السلوكيات الاجتماعية التي تعدُّ مَهْدَدَةً لحالة العيش المشترك وقيم الجمهورية الفرنسية على نطاقٍ أوسع؛ وذلك على الرغم من الدلالة الإيجابية لخطاب العيش المشترك، فإن كلا الخطابين لهما طابع تأديبي حسب رأي الباحثة؛ حيث يتم تقديم أشكال معينة من الارتباط على أنها هوية المدينة، وبالتالي فهو أمر يشر عن استبعاد ما لا يتوافق مع تلك المعايير؛ وذلك من خلال ترسيخ ما يُنظر إليه على أنه سلوك وتفاعل اجتماعي جيد أو سلوكاً "غير مقبول" ولا يتوافق مع "معايير وقيم" المجتمع، فإن الخطابات السائدة داخل هذه الجماعات تساهم في التحكم والتأديب والقهر والإقصاء كما تؤكد طروحات ميشيل فوكو تجاه الأقليات الدينية، خاصة الجماعات المسلمة داخل هذه المدن ومنه داخل فرنسا (ص 75)؛ وهو أمرٌ نوافق عليه الباحثة وخاصة استحضارها لسردية فوكو لتفسير طبيعة العقاب والإقصاء الممنهج ضد الأقليات المسلمة، وذلك باسم العيش المشترك. والأصل أن هذه المفهوم لا يمكن بناؤه بشكلٍ قويمٍ في ظل

سياسات الإقصاء والعقاب الرمزي الموجه ضد هذه الجماعات الدينية التي لا تمثل ولا تجسّد اللائكية الفرنسية التقليدية.

رابعاً- إعادة تشكيل العلمانية: كيف تحدّد علمانية الحواضر / المدن الحياة الدينية الطبيعية

قامت الباحثة بدراسة أسلوب تعريف المدن للحياة الطبيعية الدينية، وتحليل طبيعة تشكل المفاهيم المرتبطة بالعلمانية أو الدولة أو الانتماء إلى الأمة، فقد جادلت بأن السياسات والجهات الفاعلة والخطابات تساهم في تحديد أشكال التدين التي تعدّ مقبولة للجمهور، وبالتالي تحديد ما تبدو عليه الحياة الطبيعية والعلمانية للأمة في مكان ولحظة معينة.

هذه النتائج لها أمور نظرية متمثلة، في دور المدن الذي تلعبه والذي تصفه بأنه مركزي يوازي دور الدولة المركزية في النزاعات الدينية، وتحديد ما يمكن اعتباره دينياً أو علمانياً، خاصاً أو عاماً، وما هو جوهر علمانية الدولة؛ هذه السياسات تعيد "صياغة" الدين بطرق معينة وفقاً للإطار القانوني، وكذا للثقافة العلمانية السائدة في فرنسا. وهنا نختلف مع الباحثة في هذه النقطة كذلك؛ بحيث إن الواقع يؤكد أن هذه السياسات لا تعزز من قوة العلمانية بقدر ما تعزز ضعفها وعدم قدرتها في التفاعل مع أسئلة الدين التي تسكن المجتمع الفرنسي خاصة عند الجماعات الدينية، أو الجماعات الاجتماعية التي تعطي لنفسها انتهاء دينياً مغايراً لما هو ممثل في فرنسا.

إذا كان الفصل الأول يناقش فكرة التفاوض ومساراته باعتباره فكرة محورية وقابلة للمنهجة؛ فإن هذا الفصل يرى أن العلمانية هي إطار معياري في طور التكوين، وهو أمر محوري لاحظته الكاتبة في هذا الفصل، من خلال رصد المناقشات التي أطرت أشغال لجنة رين الاستشارية (Comité Consultatif de Rennes). فمن منظور الحكومة، ينبغي فهم هيئات الحوار البلدية على أنها أدوات لإعادة تشكيل التدين (ص 94)، خاصة الدين الإسلامي، وبالضبط ما هو مرتبط بـ "جسد المسلمة"⁸، يتيح فحص موضوع "جسد المرأة" المسلمة حسب هذا التصور فهماً أعمق لكيفية جعل ممارسات دينية معينة تتناسب مع معايير العلمانية؛ ولا يمكن إلا الاستغراب من هذا الطرح الرامي إلى إعادة تشكيل تدين إسلامي

وفق المعايير العلمانية المبني على جسد المرأة ونظرتِه إلى الحجاب دون استحضار رأي هذه المرأة لنفسها داخل النسق الفرنسي والمسلم في الوقت نفسه، فضلاً عن استحضار رأي المسلم؛ بصيغة أخرى: لا بد من استحضار رؤية الفرنسية المسلمة لنفسها ولجسدها ولحجابها. ومن ثم تتناقض سياسات المدن التي تدعي أنها تقدمُ سرديّة أكثر تفاعلاً مع الآخر مقارنةً بسردية الدولة الوطنية في باريس، وتسقطُ في كل مناسبة في نفس الأخطاء الكامنة داخل الأنموذج اللائكي المغلق.

كما يوضّح الكتاب حسب هذا التصور أن الحالات التي يمكن اعتبارها في البداية شكلاً من أشكال الاعتراف تسن أيضاً "ممارسات رقابية"⁹، ومن ثم تحافظ على كل الأشكال السلبية والحازمة لعلمانية الدولة (بلغة أحمدت. كورو) في المشهد.

لذلك يجب فهم فرنسا على أنها تشكيل علماني غير مستقر من ناحية كونها "مشروعاً سياسياً تنظيمياً" ينظم رعاياه على الرغم من تناقضاتهم وتوتراتهم¹⁰، ولكن رغم تغيرات السرديات فهي تغيرات جزئية فقط لا تمس جوهر هذه السردية وثوابتها الفكرية والحضارية. تبرزُ هذه الفجوات بين الخطاب والواقع على المستويين الوطني والحضري/المدن؛ في العديد من التدخلات البلدية التي تنحازُ للعلمانية اللائكية الكلاسيكية بدل مجابته وتغييرها حتى يستقيم الواقع مع الخطاب.

وهنا كذلك نسأل رأي الباحثة حينما ترى أن العلمانية المثوثة في الحواضر/المدن مؤهلة في الانخراط في عمليات الاستجابة والاعتراف بطلبات المجموعات المختلفة واستيعابها أكثر، مقارنة بما هو حاصلٌ على المستوى الوطني الذي يغلبُ عليه "الحزم" تجاه الدين عمومًا وخاصة الإسلام (ص 95)؛ لأن الواقع يؤكدُ عكس ذلك؛ ويؤكدُ أن سردية العلمانية اللائكية الفرنسية هي المؤطر والفيصل النهائي لسياسات الكبرى المتبعة داخل هذه البلديات.

خامساً- جدلية الوطني والحضري وتنقل علمنة الدولة

وفي النهاية فإن المؤلفة ترى أن إدارة التنوع الديني، أي التعرف على طبيعته الديناميكية متأثرٌ بالقوانين والتوجهات الوطنية التي تؤثرُ بقوة، إلا أن الدول المركزية ليست لديها

القدرة الكافية المتصورة لفرض هذه القوة على مختلف البقاع بنفس الدرجة، وهو ما يتيح مجالاً للبلديات للمناورة سياسات المركز المرتبطة بالتنوع الديني وتشكيل علمانية مرتبطة بالمدن واختلافاتها (ص 110)؛ وهنا لا يمكن إلا أن نتقد هذا الطرح الذي لا يتوافق مع الواقع وتنزيلاته، التي يمكن أن نشهد عبْرُه أن هذه السياسات لا تختلف من حيث الجوهر عما هو موجود في المركز؛ فالاختلاف الحاضر هو اختلاف هامشي يعني أساساً بالفروع بدلاً أن يعنى بالأصول؛ وهو ما يجعل هذه الفروق هامشية ولا تؤثر في حل الأزمة التي تسكن واقع فرنسا وعلاقتها بالدين داخلها.

تكمن قيمة ما قدمته الباحثة في تحديد مجموعة متنوعة من آليات نقل السياسات؛ من أعلى إلى أسفل ومن أسفل إلى أعلى، علاوة على ذلك فإنه بينما يستخدم البعض الهياكل الرسمية المتأصلة، مثل الإجراءات القانونية أو المنافذ الإعلامية، يعتمد البعض الآخر على وسائل غير رسمية وأقل مؤسسية ولكن تحظى بنفس الكفاءة، مثل الاجتماعات الشخصية أو الخطاب السائد في مواقع التواصل الاجتماعي من أجل تكريس سردية العلمانية على حساب التنوع الديني داخل فرنسا.

تري الباحثة أن ادعاء تطبيق آليات القانون من أعلى إلى أسفل قد تبدو أقوى للوهلة الأولى، فإن قدرتها على نقل السياسات أو الخطابات تعتمد على السياق الاجتماعي والسياسي، في حين أن القنوات التي قد تبدو أضعف مثل المعرفة الأكاديمية حسب الكاتبة، تمتلك تأثيراً أقوى في بعض الأحيان في صنع السياسات البلدية المرتبطة بالدين (ص 113)، ولكن الواقع يثبت محدودية أثر الشريحة الأكاديمية إذا أردنا أن نبقي مع نفس المثال على تشكيل مفاهيم العلمانية داخل كل مدينة، وبدلاً من ذلك فإن الواقع يؤكد أن العلمانية المركزية المبتوثة في القوانين هي التي تنصّر على كل المحاولات الرامية إلى تقديم بدائل مفهومية يمكنها أن تقوم بإحياء تجديد مفهوميّ للآثكية.

خاتمة

حسب الكتاب فإن الباحثة ترى وجود ضرورة رصد لعمل البلديات في إحداث مسارات مختلفة عما أحدثته فرنسا في صيغة الدولة الحديثة المركزية فيما يرتبط بالعلمانية؛ مدعية أن

إنتاج السياسات المحلية لها الأثر البالغ على المواطنين في حياتهم اليومية، وهو كفيلاً بصياغة ممارسات مختلفة عن العلمانية الموجودة في المركز.

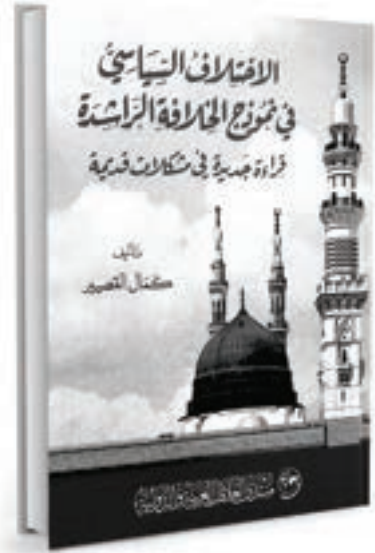
إلا أن هذه السياسات لا تختلف في جوهرها عكس ما تدعي الباحثة عما هو منتج من الدولة المركزية الفرنسية، ولكن هذا لا يعني التبخيس من زاويتها في النظر إلى أهمية سياسات الأطراف؛ أي السياسات المحلية للبلديات في "إمكانية" تطوير سرديّة أكثر انفتاحاً على الدين في صيغته العامة التي يندرج داخلها الإسلام، ولكن هذه الإمكانية يتمّ الإجهاز عليها انطلاقاً من تحديد الأطراف الفاعلة داخلها وتمهيش الأطراف البقية.

وهكذا تتحول البلديات إلى أداة من أدوات الدولة الحديثة الفرنسية في ترسيخ سياساتها المتطرفة تجاه الدين عامة والإسلام خاصة، وجعلها أكثر إقصائية، ورغبة في إعادة تشكيله؛ وهو الأمر الذي لا زال يستعصي على النموذج الفرنسي، بحكم انغلاقهم على أشكال التدين المغايرة عن الكاثوليكية المسيحية؛ ومنه فإن سياسات الأطراف لا تختلف في الجوهر عن سياسات المركز، أو لنقل إن سياسات الأطراف تختلف عن سياسات المركز شكلياً فقط، أي هو اختلاف من حيث الدرجة وليس اختلافاً من حيث النوع، وهو ما يكرس الأزمة داخل فرنسا خاصة في تعاملها مع الإسلام، ويجعل من هذه الأخيرة أسوأ دولة في تعاملها مع الاختلاف الديني رغم ما تدعيه من سعي وراء احتضان التنوع الديني.

الهوامش

1. انظر:
Linder, S. H., & Peters, B. G. (1989). Implementation as a guide to policy formulation: A question of “when” rather than “whether”. *International Review of Administrative Sciences*, 55(4), 631-652
2. انظر:
Mahmood, S. (2016). *Religious difference in a secular age: A minority report*. Princeton University Press
3. راجع:
Amiriaux, V., & Koussens, D. (2016). *From law to narratives: Unveiling contemporary French secularism*
4. انظر:
Amiriaux, V. (2015). *Après le 7 janvier 2015, quelle place pour le citoyen musulman en contexte libéral sécularisé? After January 7, 2015*, <https://doi.org/10.3917/mult.059.0083>
5. See, Kuru, A. T. (2009). *Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France, and Turkey*. Cambridge University Press.
6. راجع:
Edmunds, J. (2012). The “new” barbarians: Governmentality, securitization and Islam in Western Europe
Contemporary Islam, 6(1), 67-84. <https://doi.org/10.1007/s11562-011-0159-6>
7. راجع:
Blanco, I., Lowndes, V., & Pratchett, L. (2011). Policy networks and governance networks: Towards greater conceptual clarity. *Political Studies Review*, 9(3), 297-308. <https://doi.org/10.1111/j.1478-9302.2011.00239.x>, p.829
8. راجع:
Amir-Moazami, S. (2011). Dialogue as a governmental technique: Managing gendered Islam in Germany. *Feminist Review*, 98(1), 9-27. First Published July 1, 2011, Research Article. <https://doi.org/10.1057/fr.2011.8>
9. Lamont & Molnár, 2002, p. 176.
10. Fernando, M. L. (2014). *The republic unsettled: Muslim French and the contradictions of secularism*. Duke University Press.

أحدث إصدارات منتدى العلاقات العربية والدولية



أحدث إصدارات منتدى العلاقات العربية والدولية



