

الباب الرابع

دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية في الفكر الاجتهادي
لحركات الإصلاح والنهضة.. وفي عوامل إخفاقها وانحسارها

الفصل الأول: في النهضة العربية.. الخطاب القومي والعلماني و(حادثة) فكر النخبة

الفصل الثاني: في الإصلاح الإسلامي.. قراءة في نماذج حركية وبرامج إصلاحية

الفصل الثالث: الفكر الإسلامي المعاصر والحلقات المنفصلة.. محاولة في التركيب

oboiikan.com

الفصل الأول:

في النهضة العربية: الخطاب القومي والعلماني و «حادثة» فكر النخبة

أولاً: نظام الثقافة وعلاقته بالتغيير

لا يخفى أن لكل شيء في هذا الكون نظام، أو سنن ثابتة أو متغيرة، يمشي ويتحرك بمقتضاها، يحكمها ما يحكم غيرها من سنن ونواميس وأنظمة كونية. فلا يكاد يختلف نمو الدولة عن نمو الإنسان من طفولة ثم شباب ثم شيخوخة، مع ما تقتضيه وتتطلبه كل مرحلة من حاجات، أو ما يطبعها من خصوصيات.

وقد عبر ابن خلدون عن هذا في تاريخ حضارتنا الإسلامية بـ "قوة العصبية المهدبة بالدين" التي هي عمدة ولحمة "العمران البشري"، ثم جاء مالك ابن نبي وعبر عنه بـ "الروح" أو "الطاقة الحيوية" أو "الفكرة الدينية" الموجهة لعناصر الحضارة. ولو شئنا التوسع قليلاً، لكان التعبير عن ذلك بما هو متداول تحت مصطلح "الثقافة". كما يقول مالك ابن نبي، فالثقافة هي خصوصية حضارية لكل أمة، وكل مجتمع، تخص السلوك الجماعي الذي يطبع تصرفات الفرد في ذلك المجتمع، وإن كان من أهم العوامل الثقافية عالم الأشخاص والأفكار والأشياء وعالم العناصر والظواهر الطبيعية؛ فإن القيمة الثقافية لهذه العوامل المختلفة تخضع دائماً لصلتنا الشخصية بها، وإن لعالم الأشخاص حق التقدم والسبق، لأنه يمثل الرصيد الثقافي الذي يزود الفرد منذ ولادته بالمقاييس الذاتية التي تحدد سلوكه وتؤكد انتسابه إلى ثقافة معينة..

إن الثقافة نظرية في السلوك أكثر مما هي نظرية في المعرفة، وهي عند ابن نبي أعم من التعليم. وهي بهذا المعنى: مجموع الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر

في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه، وهي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته. وهي أعم من أن تحصر في الأفكار.

ولـ "مشكلة الأفكار" عند ابن نبي تأثير قوي في "مشكلة الثقافة" في الأمة، ذلك أنه اجتمع في ثقافة ما بعد الموحدين نوعان من الأفكار الموجهة: الأفكار الميتة، والأفكار الميتة أو المستوردة من ثقافات أخرى بعد أن انفصلت عن جذورها وتربتها الأصلية. ولا يمكن لثقافة اجتمعت فيها أفكار ميتة وأخرى مميّنة أن تكون لها القدرة على مواجهة التحديات المحيطة بها.

والواقع أن الثقافة الحية كما يرى برهان غليون لا تقبل بضم خبرات جديدة إلى مخزونها المعرفي أو الخيالي، إلا إذا لم تكن هذه الخبرات تتعارض مع خبرات سابقة وراسخة تضمن توازاناتها الكبرى...، ويرى أن الرأي العام هو الذي يضمن تحويل هذه الأفكار إلى مفاهيم بإعادة ضبطها واستيعابها في المنظومة الحية المتعارف عليها، وإعادة دمجها بالأفكار الأساسية، وإبراز مكانتها، وقيمتها، أو بمعنى أصح ما تستحقه في الإطار العقلي العام للمجتمع..

وإذا كانت الثقافة هي الأساس الذي عليه تبنى منجزات الحضارة، فإننا نجد المجتمع الغربي يعكس المسألة ليجعل من منجزات الحضارة الأساس الذي عليه تشكل وتصاغ الثقافة...، ونوع الثقافة عند مالك ابن نبي يتحدد في كل شعب تبعاً لحتمية منبعته من نفسه... فثقافة الاستبداد لا تنبعث إلا من نفسية مستبد طموح إلى الهيمنة.. وثقافة الحوار والبناء الإيجابي لا تنبعث إلا من نفسية مؤمنة بهذه القيم والمبادئ... فالثقافة هي التعبير الأساسي عن وجود الجماعة كجماعة موحدة، والشرط الرئيسي لتحقيق استمراريته وتميزها وتاريخيتها، أي لإعطائها ذاتية مستقلة.

ولا تستطيع أمة أن تتمتع بإرادة ذاتية، وقوة معنوية، ورؤية نظرية، وقاعدة معيارية فعالة إلا بقدر ما تنجح في تأسيس مرجعية ثابتة عميقة الجذور، مرتبطة بتاريخها أو بتجربتها التاريخية. ولا تستطيع جماعة أن تبني نشاطها أو تؤسس وجودها على مرجعية خارجية مستمدة من تاريخ آخر ومستقاة من ثقافة أخرى. أي لا تستطيع أن تجعل من رمز استعبادها وتمهيشها مرجعاً لنهضتها الجديدة وتغلبها. ويرى غليون أن الشعوب التي حطم الاستعمار دولها، والتي دمرت اقتصادياً، أو استبدلت باقتصاديات رأسمالية مختلفة، أو حتى متعارضة مع اقتصادياتها، التجأت إلى الثقافة واستطاعت بعد عشرات السنين أن تؤسس من جديد دولة جديدة. ولم يستطع التغيير الجذري للنظم السياسية والاقتصادية التغلب على الأمم التي تمكنت من الحفاظ على ثقافتها، أي على أيديولوجيتها وقيمها وأنساق الحقيقة والرموز عندها..

وما يزال داخل الثقافة العربية الإسلامية إشكال (الأصالة والمعاصرة)، قائماً بحدّة، والواقع أن تركيب هذه الأزواج اللفظية بهذا الشكل المتقابل، الموحى بكون قبول أحدهما يعني حتماً رفضاً للآخر، هو تركيب خاطئ من أساسه. أملاه واقع الخلاف والخصام نفسه بين التيارات الفكرية السائدة. ومع كثرة استعماله، تقرر وكأنه من لوازم كل ثقافة أو معرفة قديمة وأصيلة تجاه كل ثقافة أو معرفة حديثة ومعاصرة، أو العكس.

وأمام فشل كثير من حركات الإصلاح بدأ التفكير في إمكانيات تحقيق المعاصرة والحداثة، نادى بهذا جيل "رواد النهضة الأوائل"، وكانوا حريصين على أن لا يتخلوا عن مرجعيتهم الدينية وهويتهم الحضارية، وأن يوفقوا بينها وبين القيم والمبادئ الغربية المنقولة. ثم رأوا أن التمسك بأي جزء من الماضي أو القديم هو إبقاء على عناصر من التخلف والانحطاط، وأن الإقلاع الكلي الشامل هو في الاندماج في روح هذه المعاصرة والحداثة ومادتها.

ومن مساوئ القطيعة المتزايدة بين الحديث والقديم، كما يقول غليون أنها لا تؤدي فقط إلى زوال الوحدة الثقافية، ولكنها تدفع أيضاً إلى انحطاط كلا النمطين الثقافيّين وتحوّلها معاً إلى دلالات رمزية بسيطة تشير إلى هوية جماعية، فتصبح الثقافة في ذاتها منبعاً إضافياً للنزاع الاجتماعي، وبهذا تفقد الثقافة وظيفتها كوسيط ذهني يفيد في تحليل المشكلات وإنصاجها، وفي تسهيل إيجاد حلول عملية واقعية لها.

ولهذا فالأصالة والمعاصرة هما شرط واحد في الذات ينبغي أن تتحقق به دائماً وأن تصدر عنه في كل مواقفها الداخلية والخارجية. وليس شرطين منفصلين، فلا مجال في هذا السياق "للاختيار بين الأنا والآخر، أو بين الماضي والمستقبل، بين الحضارة والذاتية، بين الثقافة العربية ومعطيات العصر.

ويرى غليون في كتابه اغتيال العقل أن إمكانية حصول النهضة، متوقفة في جزء كبير منها على حصول حد أدنى من الإجماع الفكري ووقف التعارض والتناحر الذي يمزق العرب فكرياً، وإن جوهر الإجماع الممكن هو الوعي الذاتي، الذي يستطيع أن يستوعب في ذاته ودون مساومة التناقض العميق الذي يخترق الثقافة العربية في الشروط التاريخية الراهنة، ويمزقها في الاختيار المخرج، وهذا "الوعي الذاتي" هو الذي عبر عنه ابن نبي بـ "ميلاد المجتمع"، مشروط باكتمال هذه الشبكة من العلاقات. ويعبر عنه الترابي بـ "الاصطلاح على منهج مرضي"، ويعبر البعض عن ذلك بـ "علم تغيير ما بالنفس".

ثانياً: الفكر القومي.. محطات للمراجعة والتقويم

لا يجد القارئ بداً في حركة التقويم داخل هذا الفكر من أن يستصحب جذوره الأولى التي رافقت نشأته، والتي كانت في تعبيرها عن نفسها حركة علمانية، إذ كانت "الأقليات المسيحية، والأقليات الإسلامية المنشقة.. تسعى لحماية نفسها من التتريك على أساس علماني لا على أساس ديني، وكان عهد "تركيا الفتاة" في إسطنبول

جواً علمانياً مشبعاً بفكرة فصل الحقل الديني عن ميدان السياسة، كما يقول البرت حوراني، فالمسيحيون العرب كانوا أسبق من العرب إلى التحسس بالشعور القومي والمجاهرة بالحركة القومية، وعلى يدهم كما يرى علي محافظة تشكلت الجمعيات السرية العربية التي نددت بالحكم التركي «جمعية بيروت السرية» عام ١٩٧٥، على يد بعض الطلاب في (الجامعة الأمريكية). وأنشأت عام ١٨٨١ جمعية سرية أخرى هي "جمعية حقوق الملة العربية" من المثقفين العرب في بيروت ودمشق وطرابلس، وكانت تنادي بالوحدة الإسلامية المسيحية ضمن الإطار القومي العربي.

بعد انتشار الفكر الاشتراكي العالمي في أوروبا وخارجها احتك معه الفكر القومي العربي فتبنى الاشتراكية مع وصفها بالعربية أو بغير هذا الوصف. الاشتراكية كحل للمسألة الاجتماعية في الوطن العربي، كما يقول الجابري، ولكن ومن سوء حظ العرب.. أنه عندما سقطت الإمبراطورية العثمانية، وقعت بلدانهم تحت حكم إمبراطوريتين أخريين استعماريّتين، إمبراطورية بريطانيا، وفرنسا، وقامت بتقسيم الوطن العربي، وربط كل قطر عربي بمفرده بأحد المراكز الاستعمارية في أوروبا.

وهكذا أدّى نشوء الفكر القومي العربي كفكر مستقل ومتميز عن الفكر الإصلاحية إلى استنتاج أن بناء الدولة الحديثة، المستندة إلى أخلاقية دستورية وقانونية، ليس ممكناً في إطار التمسك بالمرجعية الدينية العقديّة أو البشرية، وأن الوعي القومي والسياسة القومية لا يمكن أن يتطورا كما يقول غليون إلا في نطاق دولة قومية، ومنه ضرورة العمل على تنمية الوعي القومي في مقابل الوعي الديني. وهكذا نشأ إلى جانب شعار الجامعة الإسلامية، شعار الدولة القومية العربية أو القطرية. وعبر قسطنطين زريق عن هذا بقوله: إن مشكلتنا الأساسية اليوم هي أنه ليس لدينا عقيدة، ولا يمكننا بدون عقيدة أن نخضع رغباتنا وشهواتنا الفردية لمؤسسة قائمة على مبدأ..

ويرى ساطع الحصري: أن الفتوحات إنما تمت باسم الإسلام وأنها هي التي عربت أكثر البلدان المفتوحة، وأن سماحة الإسلام وعدم إكراهه للناس على اعتناق العقيدة الإسلامية، جعل جماعات كبيرة من سكان البلاد المفتوحة تستعرب دون أن تُسلم، وكان سبباً في إخراجها إلى الوجود.. وأن القرآن الكريم وقف سداً منيعاً أمام اندثار اللغة العربية وتفككها بسبب التفكك السياسي والجمود الفكري وانتشار العامية واللهجات المحلية.

فليس هناك أي مفهوم للإسلام يمكن وضعه في علاقة ثنائية تعارضية أو تكاملية مع مفهوم العروبة، وليس هناك مفهوم للعروبة يمكن وضعه في نفس العلاقة مع الإسلام. وإنما هناك وراء هذه الثنائية قضية سياسية تتعلق برد فعل العرب على سياسة التتريك العثمانية، كما يقول الجابري.

فهذه نصوص من داخل الفكر القومي وخارجه تدل على أن إهمال العامل الديني وتأخير في الاعتبار، واختيار النماذج العلمانية الليبرالية أو الاشتراكية، هو من أكبر أخطاء هذا التيار التي جعلته ينحصر في نخب تزداد انعزلاً وانكماشاً مع مر الزمن، ومع تقادم الأطروحات الهشة التي فصلت عن روحها وعن الطاقة المزودة لها بالغذاء، وقد كانت بها قوة فاعلة معطاءة.

وهناك مسألة أخرى تتجلى في القول بوجود "قانون علمي للتجارب الوحدوية"، والمركز أساساً على استعارة النماذج الوحدوية في الغرب والتي تمحورت حول "إقليم قاعدة" أو "قطب جاذب"، وهذا معناه كما يرى الجابري تقديم الوحدة العربية للأنظمة والشعوب على أنها تعني من الناحية العلمية إسناد الرئاسة والزعامة والهيمنة إلى قطر معين منذ البداية، أي دون سابق تجربة ولا سابق انتخاب ولا سابق تراص.

وغير بعيد عن فكرة "الإقليم القاعدة" ترددت أيضاً فكرة "الزعيم" أو "القائد"، وظهر "قائد ملهم" أو "زعيم بطل"، معناه نقل فكرة الوحدة من مجال الواقع إلى مجال الميتولوجيا، مجال الأساطير. وهي فكرة تناقض "ثقافة الوحدة" أو النهضة التي ينبغي أن تكون هم جيل بأكمله، وتعكس منطق التواكل وتعطيل الأسباب، وإن التحرر من حلم "الزعيم البطل" أصبح كما يرى الجابري يفرض الاتجاه نحو تحقيق حد أدنى من التعاون والتنسيق والتكامل والاندماج إن أمكن بين الأقطار العربية.

وفي التجارب التي استطاع التيار القومي أن يصل فيها إلى السلطة، فإننا نجد هذه السلطة قد استغرقت واستبدت به متطلباتها وتعقيداتها، وتجمدت عند حدود هذه السلطة وانجرف إلى التكيف مع واقعها القطري، ففقد ريادته الفكرية، وخسر روحه الوحودية، وبدلاً من المراجعة النقدية الواعية للتجربة، نشأت ظاهرتان خطيرتان، الأولى: الانفراد بالسلطة إلى درجة إلغاء الغير أو إقصائه على صعيد العملية السياسية. الثانية: الانبهار بنظريات الغير إلى درجة ضياع الذات على صعيد العملية الفكرية.

ولعل مثل هذا ما جعل خير الدين حسيب يدعو إلى "حركة قومية جديدة" في إطار "مشروع حضاري عربي جديد" يتجنب كل السلبيات السالفة، جعلت معن بشور يقترح أن نستبدل كلمة "قومي" بكلمة "وحدوي"، لأن المضمون الحقيقي للحركة هو العمل لتحقيق الوحدة العربية. وبهذا نضعف أولاً التعبئة السلبية ضد الفكر القومي لدى بعض الأوساط التي ترى في القومية عصبية، كما نعطي هذا التيار مهمة تتجاوز التأكيد على الذات لتتناول وجهة السير الاستراتيجية نحو الوحدة.

وفي هذا الاتجاه يقول الأفغاني: لقد أهمل الأتراك أمراً عظيماً، وهو اتخاذ اللسان العربي لساناً للدولة، ولو أن الدولة العثمانية اتخذت اللسان العربي لساناً رسمياً، وسعت لتعريب الأتراك، لكانت في أمنع قوة، ولكنها فعلت العكس، إذ فكرت بتتريك العرب، وما أسفها سياسة وأسقمه من رأي؟ إنها لو تعربت

لانتفت من بين الأمتين النعرة القومية، وزال داعي النفور والانقسام، وصاروا أمة عربية بكل ما في اللسان من معنى، وفي الدين الإسلامي من عدل، وفي سيرة أفاضل العرب من أخلاق، وفي مكارمهم من عادات، ولكن مع الأسف كان عدم قبول فكرة تعميم اللسان العربي خطأ بيناً.

ويوضح الأفغاني مفهوم "العصبية" كرابط اجتماعي ضروري لبقاء الجماعة وتماسكها، وحدود الاعتدال والإفراط والتفريط فيها. فالتعصب قيام بالعصبية، نسبة إلى العصب، وهي قوم الرجل الذين يعززون عصبته ويدفعون عنه الضيم والعداء. فالتعصب وصف للنفس الإنسانية تصدر عنه نهضة لحياة من يتصل بها والذود عن حقه..

ويوضح حسن البنا موقف الإخوان المسلمين من الوحدة القومية والعربية والإسلامية توضيحاً يكاد يكون مستوعباً لأهم أسس الاتجاه القومي، يذهب بها إلى أبعد مما يمكن أن يفعله أصحاب هذا الاتجاه إذا سلمت المنطلقات طبعاً. فعنده أن الإسلام قد فرضها فريضة لازمة لا مناص منها، أن يعمل كل إنسان خير بلده، وأن يتفانى في خدمته، وأن يقدم أكبر ما يستطيع من الخير للأمة التي يعيش فيها، وأن يقدم في ذلك الأقرب رحماً وجواراً، حتى أنه لم يجوز أن تنقل الزكوات أبعد من مسافة القصر إلا لضرورة، إيثاراً للأقربين بالمعروف. وإن محك الصدام بين الإسلام والعروبة هو في الجانب العلماني. والعروبة قريبة من الإسلام ما ابتعدت عن العلمانية، وهي بعيدة عنه ما اقتربت من العلمانية، ولا تجتمع علمانية وإسلام كما يقول طارق البشري إلا بطريق التلفيق وبطريق صرف أي منهما إلى غير حقيقة معناه.

ويقول القرضاوي: إن معارضتنا للقومية متأنية من كون دعاة القومية يتمسكون بأمور جوهرية ينكرها الإسلام. وتمسكهم بها - فيما يبدو - أمر حتمي لأنها مقتضى فكرتهم ولازم من لوازم دعوتهم. وذكر أهم العناصر المتقدمة على القومية: اعتبارهم القومية «عقيدة»، وإعلاء الرابطة القومية على الرابطة الدينية،

وعزله عن الدين عن المجتمع والدولة.. ومناداتهم بدولة علمانية "لا دينية"، وتفتيتهم للأمة الإسلامية التي أرادها الله أمة واحدة.

لقد قدم الإسلام نموذجاً تاريخياً حياً لاستيعاب الأقليات ودمجها، حين وقف نبي الإسلام يوماً فخطب في الناس عندما بلغه أن منهم من ينكر على الذين لم ينحدروا من أصلاب عربية، مثل بلال الحبشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي.. وقال: "أيها الناس.. ليست العروبة بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي". فمنذ ذلك التاريخ، ووفقاً لهذا المعيار الحضاري والثقافي "للعروبة" اتسعت دائرة الأمة العربية والجماعة، لتضم وعلى قدم المساواة، كل الذين تعربوا بالفكر والحضارة والانتقاء والولاء مع الذين انحدروا من أصلاب عربية صريحة.. فكما انفتح معيار الأمة ومفهومها ليضم العرب من غير المسلمين، انفتح كذلك ليضم عرب الحضارة والثقافة من ذوي الأصول العرقية غير العربية.

ثالثاً: الفكر العلماني.. خطاب دائم الالتباس

يخطر بذهني مراراً تشبيه لمسألة العلمانية في الفكر العربي المعاصر بمسألة التثليث في الفكر المسيحي، من حيث الغموض والاضطراب وعدم الاستقرار على رأي محدد واضح. فإذا كان النصارى يعتقدون بالتثليث دون أن تستسيغ عقولهم ذلك السؤال المحير: كيف يكون الثلاثة واحداً؟ فإن لفيفاً من العلمانيين حريص على تأكيد أصالة وإسلامية العلمانية مع تشبثه بمضامينها ودلالاتها الغربية، ومع كون المعطيات الدينية والتاريخية للتجربة الإسلامية تناقض دعواه وتبطلها من الأساس. ثم إذا كان النصارى يلتفون حول الإجابة الصريحة على السؤال المتقدم بتفسيرات واهية أغلبها متكلف، فإن العلمانيين لا يبتعدون عن هذا النهج من اللف والدوران بتصيد وانتقاء الأدلة من حالات شاذة واستثنائية، أو غاية في السطحية والجزئية ليجعلوا منها عماد ومرتكز دعوتهم.

١ - في المصطلح والمفهوم

إن كلمة "Sécularism" كما يقول المسيحي هي كلمة إنجليزية لها نظائرها في اللغات الأوروبية، وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية "Seculum" وتعني "العصر" أو "الجيل" أو "القرن"، أما في لاتينية العصور الوسطى فإنها تعني "العالم" أو "الدنيا" (في مقابل الكنيسة).. وقد أورد قاموس أوكسفورد تعاريف عديدة لكلمة "Secular" أي علماني. والعلماني هو الذي ينتمي إلى هذا العالم الآني والمرئي تمييزاً له عن العالم الأزلي والروحي الآتي غير المرئي. واللا دينية "Unreligious" أو "Laïcisme".. هي التي لا تعبر اهتماماً للدين ولا للآخرة في شؤون الحياة العامة وحتى الخاصة، أما مصطلح "Secular" فقد استخدم لأول مرة (عام ١٦٤٨) عند توقيع صلح "وستفاليا" وبداية ظهور الدولة القومية (أي الدولة العلمانية الحديثة). وهو التاريخ الذي يعتمده كثير من المؤرخين بداية لمولد الظاهرة العلمانية في الغرب. وكان معنى المصطلح محدود الدلالة في البداية إذ تمت الإشارة إلى "علمنة" ممتلكات الكنيسة بمعنى نقلها إلى سلطات سياسية غير دينية، أي إلى سلطة الدولة أو الدول التي لا تخضع لسلطة الكنيسة. وفي فرنسا (ق ١٨) أصبحت الكلمة تعني (من وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية) المصادرة غير الشرعية لممتلكات الكنيسة، أما من وجهة نظر المفكرين الفرنسيين المدافعين عن مثل الاستنارة والمعروفين باسم الفلاسفة.. (الموسوعيين).. فإن الكلمة كانت تعني المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة.. ويبدو أن جون هولويك (١٨١٧ - ١٩٠٦) هو أول من نحت المصطلح بمعناه الحديث الأكثر شمولاً. وحاول أن يجعله مصطلحاً محايداً تماماً، يصف الإيذان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية ودون التصدي لقضية الإيذان سواء بالقبول أو بالرفض. فهو لا يرفض الدين وإنما يتجاهله. وقد أسس هولويك حركة علمانية للدفاع عن هذه الرؤية. وقد تمّ تبسيط

مصطلح هولوك فأصبح "فصل الدين عن الدولة"، أي فصل العقائد الدينية عن رقة الحياة العامة. وأصبح من أكثر التعريفات شيوعاً في الشرق والغرب.

أدرك كثير من المفكرين الغربيين الذين تناولوا ظاهرة العلمانية، أنها عملية تغطي كل مجالات الحياة الإنسانية ظاهراً وباطناً، وتشمل ظواهر غير متجانسة.. ومع هذا لم يتم إعادة تعريف "العلمانية" وتوسيع الحقل الدلالي للمصطلح ليشير إلى المجالات الجديدة والمشكلات الناجمة عن تصاعد معدلات العلمنة وتغلغلها في كل جوانب الحياة. وبدلاً من هذا أخذ علم الاجتماع الغربي يرصد الظواهر المختلفة مستخدماً مفردات واصطلاحات وعبارات مختلفة، حاول عن طريقها التعامل مع الجوانب المختلفة للظاهرة كما لو كانت ظواهر متنوعة ومستقلة. وقد تزايدت المصطلحات وتكاثرت، وهي مصطلحات ذات مجال دلالي مشترك أو متداخل.

كانت العلمانية في العالم الغربي حدثاً منسجماً ونتيجة طبيعة للأحداث هناك، وكان حجم الرد بالتطرف ضد الدين بحجم التطرف الكنسي نفسه، تطرف في الوصاية على الدين واحتكار فهمه وتفسيره، وتطرف في السياسة بامتلاك حق تعيين الملوك أنفسهم أو تنحيهم، وإقرار النظم والتشريعات التي تخدم مصالح الكنيسة أولاً.. وتطرف في الإقطاع بامتلاك الأراضي الشاسعة والقصور الضخمة وآلاف الرقيق والأقنان وفرض الضرائب والمكوس والإتاوات.. وتطرف في قمع حرية الفكر والإبداع العلمي، وتطرف في الانحلال الخلقي وشيوع مظاهر الإدمان والشذوذ في صفوف القيمين الدينيين لدرجة جعلت نافذاً مؤرخاً مثل ولديورانت يقول: "إن رجال الجيش أرقى خلقاً من رجال الدين.. الخ.

وكان تأثر الذات العربية الإسلامية بهذه المنجزات كبيراً، وقد مرت إليها عبر ثلاث قنوات أساسية: قناة الاستعمار وما رافقه من مؤسسات تبشيرية واستشرافية، وقناة البعثات الطلابية الأولى التي زامنت هذه التحولات، وقناة المؤسسات التعليمية المسيحية في البلاد العربية والإسلامية.

كانت الرغبة جامحة في اللحاق بركب النهضة، وكان هناك ثلاث اتجاهات: اتجاه يدعو إلى الانخراط الشامل في النموذج الغربي والقطيعة مع التراث. واتجاه يدعو إلى التحديث حسب خطوات التجربة الغربية، لكن من داخل التراث والتاريخ الإسلامي. واتجاه يدعو إلى التجديد والنهضة من داخل التراث وبأدوات التراث أو بما يناسبها مما يمكن استعارته.

من هنا اختلفت تعريفات المصطلح بحسب من يدعو إليه كما يقول المسيحي: كلفظ "العلمانية"، نسبة إلى العلم.. "العلمانية"، نسبة إلى العالم.. و"الديموقراطية"، "العقلانية"، "الاستنارة"، "الحرية".. وغيرها من المفاهيم «الإيجابية» التي تُضفى على المصطلح من أجل تبرير حضوره ووجوده... الخ.

ويميز بين العلمانية كفلسفة حديثة متعارضة مع اللاهوت ومكونة للقيم التي يقوم عليها النظام الحديث، والعلمانية "كحركة سياسية جوهرها مناهضة الدين والكنيسة". ولم تظهر العلمانية في العالم العربي إلا كدعوة دهرية سياسية متمثلة في معاداة الدين". و"لو كان الأمر بيدنا -على حد تعبير عبدالوهاب المسيري- لاستغنينا تماماً عن مصطلح "العلمانية" ولا استخدمنا بعض المصطلحات الأخرى، كمصطلح "نزع القداسة" لأنه أكثر شمولاً وأكثر عمقاً ودقة"، فمصطلح علمانية من أكثر المصطلحات غموضاً وإبهاماً واضطراباً رغم شيوعه، ويرجع ذلك إلى عدة أسباب: فهو.. مصطلح منقول من المعجم الأجنبي ومن التشكيل الحضاري الغربي.. ويوجد داخل هذا التشكيل الحضاري عدة تشكيلات فرعية.. التشكيل الكاثوليكي، البروتستاني، الأورثوذكسي.. وقد عرف كل تشكيل هذا المصطلح بطريقة مختلفة من خلال تجربته الخاصة.

ويقسم أركون العلمانية ضمن توجهات الحداثة إلى العلمانية الأيديولوجية Laïcisme Militant وهذه تعكس الجانب السلبي للحداثة، ثم "العلمانية بالمعنى الإيجابي والمفتوح للكلمة" وهي إحدى منجزات الحداثة الكبرى... وبلفظه "أفضل

العلمانية المفتوحة الواسعة على العلمانية الضيقة والمتعصبة". وعلى العموم كما يقول المسيحي فإن المصطلح سواء كان بالعربي أو مترجماً تظل الإشكالية ملازمة له، أما الحقل الدلالي فمحصور في قضية فصل الدين عن الدولة.. مقصور على الحقل السياسي فحسب، لأن فيه إشكالية كبرى. فكلمة علمانية تشمل المصطلحات الأخرى مثل: الشيؤ، الاغتراب، التكميم، الإباحية، فهي فصل كل القيم سواء كانت إنسانية أو أخلاقية أو دينية عن العالم، ونزع القداسة عن كل شيء بحيث تصبح الأمور متساوية. فالعلمانية بدأت بسحب الأشياء من عالم الإنسان ووضعها في عالم الأشياء حيث يسود منطق الأشياء، ثم انتهت بسحب الإنسان من عالم الإنسان ووضعها في عالم الأشياء، بحيث يسود على الإنسان منطق الأشياء. والعلمانية من هذا المنظور هي سيادة منطق الأشياء.

ويرى المسيحي أنه عندما تحررت العلوم الطبيعية في الغرب من الأخلاق المسيحية، أصبحت محايدة ومنفصلة عن أي قيم، تنظر للعالم من خلال النموذج المادي الرياضي العلمي باعتباره مادة صماء خالية من أي معنى داخلي، وباعتباره آلة دقيقة تتبع قوانين صارمة لا علاقة لها بالأخلاق أو القيم، وباعتباره كماً خاضعاً للقياس والرصد الخارجي.. ويمكننا اليوم كما يقول المسيحي الحديث عن "الاستهلاكية العالمية" بدلاً من "الاشتراكية العالمية" أو "الرأسمالية العالمية" أو "الإمبريالية العالمية"..

إن الوجه الحقيقي للعلمانية، أي اللادينية، عند إدريس الكتاني هو «نظام سياسي كامل يقوم على الأسس التالية: تجريد الدولة من صبغتها الدينية، وإغلاق المعاهد والمؤسسات الدينية. وإلغاء المحاكم الشرعية وإبدالها بالقوانين المدنية الغربية. وإلغاء التعليم الديني، وإلغاء وزارة الأعباس وتعويضها بمديرية عامة وتنمية أموالها وفقاً لأصول المصارف. وتقليد الغرب في لباسه وعاداته وتقاليده.

٢ - نماذج من التفسير العلماني الملتبس

بالرغم من إشكال مصطلح العلمانية، إلا أنا نجد دعوات عديدة لعمليات الإسقاط والتنزيل الحرفي لهذه التجربة في أقطار من العالم الإسلامي، نجد هذا عند القادة السياسيين، وعند القادة الفكريين كما يقول غليون. فإذا كان الغرب قد فهم العلمانية على أنها فصل بين سلطتين واختصاصين مع اعترافه سلفاً بوجودهما واستمرار نفوذهما، وجنّد جيوشاً من المبشرين المنصرين في حركته الاستعمارية وقدم لهم إمكانات هائلة من الدعم المادي لبناء الكنائس والمدارس والمستوصفات والأندية.. وتقديم الخدمات..، فإن بعض الحكام العرب فهموا من العلمانية أنها محاربة الدين والقضاء على سلطته ونفوذه، والقيام لا إلى جنبه بل على أنقاضه، فتتبعوا منابعه يجففونها مهما صغرت ولو كانت "روض أطفال" أو "كتاب ديني". أما القادة الفكريون، فبالرغم من إيمانهم بكون التجربة غربية خالصة، فإنهم يدعون إلى جعلها نموذجاً في "التحرر" و "الانعتاق" من "سلطة الدين"، وسيلاً إلى "التطور" و "الرقى" كما حدث في الغرب تماماً. دون أن يلزموا أنفسهم بمعطيات الواقع الديني والتاريخي للأمة، المخالفة أصولاً وفروعاً للتجربة الغربية. نسجل ثلاث ملاحظات تدل على استحالة تحقيق هذا المشروع في البلاد الإسلامية: الأولى دينية، فكون الاستبداد الذي مورس في الغرب كان باسم الكنيسة ورجالها، وليس لهذا نظير في التاريخ الإسلامي. والثانية علمية: فإن من أظهر عناصر الاستبداد الذي مارسه الكنيسة محاصرتها لرجال العلم، وإقامتها المحاكم والمشائخ للمخالفين في ذلك، والثالثة حقوقية، فإن الإسلام يدعو إلى إقرار حقوق الإنسان وضمان حرياته: الدينية الاعتقادية، والعقلية الفكرية، والسياسية الوطنية.. ويقدم الإسلام أصولاً أخلاقية وفلسفة مرجعية يمكن بالاستناد إليها الذهاب إلى أبعد حد من أشكال التنظيم والتقنين والتشريع، سواء تعلق الأمر بالنسبة للذات كذات، أو في علاقتها مع الآخر.

ولنقرأ في توضيح هذه الازدواجية والاضطراب في الخطاب العلماني بين النموذجين النصوص والأمثلة التالية كما يقول أركون: "راحت المجتمعات المسيحية قبل المجتمعات الإسلامية بوقت طويل جداً تقوم بتجربة تاريخية أكثر حيوية وأكثر محسوسة، وذلك تحت تأثير الحداثة العقلية.. والمادية.. راحت تنبت سلطة روحية علمانية تؤكد على إمكانية العقل البشري في أن يفتح المعنى والقوة باستقلالية كاملة، إن النقاش الذي أثاره دخول الحداثة في الإسلام لا يختلف في شيء عن ذلك الذي واجهته المسيحية بدءاً من حركات الإصلاح والنهضة" ويؤكد حنفي أن "الإسلام دين علماني منذ البداية، علمانيته معطاة من الداخل بوضع إلهي وليست مكتسبة من الخارج بجهد إنساني، والعلمانية هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ في لحظة تخلف المجتمعات" فبداية اللبس في كلامه أنه حصر العلمانية في "رفض سلطة رجال الدين"، لتمير كون الإسلام "دين علماني" لأنه ليست به هذه السلطة. ثم لا يلبث يتقدم لتبرير كون أساس الوحي نفسه "علماني" وأن "الدينية طارئة عليه"، ومعناه بشيء من الوضوح أن الوحي شيء رباني منزله خاص بالإله، وهو مفصول عن البشر وديانهم، يتصرفون فيها بمحض إرادتهم وعقولهم، وأن أشكال تدين المجتمعات هي طارئة في حالات التخلف خصوصاً.

وفي شيء يشبه "حتمية التفسير العلماني للتاريخ الإسلامي"، نجد عند البعض أن "الخلافة قد كانت منذ نشوئها مؤسسة دنيوية مدنية، وهي لم تحسم مرة إلا وكان الله غائباً عن مسرح الأحداث، وليحل محله الإنسان بأهوائه ولعبه بفوائده ورذائله" ويستشهد الكاتب بمقتل ثلاثة من الخلفاء، والصراعات والفتن اللاحقة، والملوك العضوض.. في جميع العصور وكل العهود.. ولا غرابة فالأمر الإلهي لا بد أن يترجم إلى أمر إنساني، ولا ترجمة من دون نسخ أو تبديل.. ولا نجد دولة من الدول التي تعاقبت على الحكم قد سميت "دولة إسلامية"، بل نسبت تلك الدول إلى

أصحابها ومؤسسيها.. فقيل الخلافة الأموية، الدولة السلجوقية، السلطة العثمانية، عهد الرشيد (...) هكذا، فالدول الإسلامية كما يقول علي حرب ترتبط بغيرها من الدول بالشاهد لا بالغائب، بالذين يستولون عليها، لا بالشرعية التي تستند إليها.

ولا أجد أمام هذه القرارات التي لا تعبر عن مضمون معين بقدر ما تعكس منهجاً في التبرير والتبسيط، إلا التساؤل عن المواقف المقابلة لما يعتبرونه علمانية. نتساءل: هل نزل هذا الوحي إلى بشر إنسان مكلف مستخلف، أم نزل إلى عدم حيث لا تكليف ولا استخلاف؟ هل جاء الوحي يدعو الإنسان إلى البناء والتعمير والاختيار الراشد إلى الصلاح والفلاح في الحال والمآل، أم جاء مجردة عن عالمه المحسوس ليزج به في عالم المثاليات والرهينة والانقطاع؟ إذا تم التسليم بهذه المعطيات المعلومة من الدين بالضرورة علمنا أن القول بأن الخلافة "مؤسسة دنيوية مدنية" هي كذلك بإرادة الشرع لها أن تكون كذلك وفق مبادئه، موكلات ذلك إلى بشر يؤمنون به ويزاولونه، يلتزمون قطعياته وكمالاته ويجتهدون في ظنياته وفروعه وما ترك لهم حق إعمال الرأي والنظر فيه، ومعظمه من أمور تدبير المعاش وتنظيم الاجتماع. أما أن لا يلتزم الناس هذا الشرع أو ينحرفون عنه فهذه مسألة أخرى لا علاقة لها بالأولى من حيث النفي أو الإثبات، من حيث بقاء الشرع أو ارتفاعه، أو بتعبير الكاتب من حيث "غياب الله" أو "حضوره". فالشرع باق دائماً على حاله حاضراً كما نزل، والإنسان يتفاعل معه سلباً أو إيجاباً، كل تجربة تنال حظها من الاقتراب منه أو الابتعاد عنه. وتلبس الإنسان بالوحي لا يسلب عنه صفته الإلهية ويحوله إلى شيء إنساني محض، بل الشرع نفسه يسمح بهذا القدر من الالتزام الذي يطبقه الإنسان شرط بذل الجهد أولاً والإخلاص فيه. فصاحب الشرع يقول: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ...﴾ [التغابن: ١٦]، وهو لا يكلف نفساً إلا وسعها، وفي الحديث: "إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه". إن الوحي أو الشرع قد نزل فعلاً ليتلبس به الإنسان، لا أن يبقى مجرد نظريات مثالية جوفاء.

أما أن تتسمى الدول المتعاقبة «إسلامية» أو بأسماء مؤسسيها، فهذا نظير قول القائل بأن الإسلام لم يؤسس دولة لأن كتابه لم ينص عليها ولا ورد لفظها فيه !!

والعجيب من أمر الفكر العلماني، أن هذا "التفسير الجديد" للعلمانية، كان هو المرفوض والمحارب بكل أشكال التبرير الممكنة لدى فئات علمانية أخرى، تحرص على أن تجعل وظيفة الرسالة والنبوة دعوة روحانية تبشيرية خالصة، أما شؤون الحياة والسياسة.. فلا دخل للدين فيها.

يتساءل علي حرب ما هي حقيقة الاجتهاد إن لم يكن ممارسة عقلانية ذات طابع علماني تنويري. فإنه بالاجتهاد، بما هو رأي وقياس أو استدلال، يستعيد العقل دوره المعطل ويتحرر من سطوة النص. ويقول: ولست أدري ما الذي يمنع من تأسيس عقلانية الاجتهاد في الفضاء الرحب والمسؤول والمنضبط الذي يقدمه الإسلام.

أما فرج فوده الذي يأخذ على نفسه أن حديثه سيكون حديث تاريخ وسياسة وفكر، وليس حديث دين وإيمان وعقيدة.. حديث مسلمين لا حديث إسلام، معتبراً أنه بوفاة الرسول استكمل عهد الإسلام وبدأ عهد المسلمين. ثم لا يلبث يخوض في تاريخ الإسلام يتصيد الأحداث والواقعات الشاذة والنادرة ليجعل منه تاريخ حروب ودماء وخلاعة ومجون على طريقة المنهج الاستشراقي المتحامل، جاعلاً من كتب: الحيوان للدميري، ومروج الذهب للمسعودي، والفتنة الكبرى لطلحة حسين.. وما إليها مصادر "أصيلة" لرواياته ومنقولاته. وهذه من أكبر آفات الفكر العلماني عموماً، لا في توثيق الأحاديث وأحياناً الآيات، بل في ضعف الإمام بالثقافة الشرعية والعلوم التراثية عموماً بالمقارنة مع ما يسعون إليه من معارف الغرب، وقسط كبير من معاداتهم لهذه العلوم نابع عن الجهل بها.

إنها أزمة فكر حقيقية وعميقة تلك التي يعاني منها الفكر العلماني. أزمة تعكس نوعين من مظاهر اغتراب هذا الفكر، اغترابه في توليه الكلي نحو الغرب لاقتباس

هذا المفهوم من بيئة دلالية مغايرة مع تحريف لكثير من مضامينه ومعانيه التي حملها في بيئته. واغترابه عن ثقافته المحلية التي ترفض خصوصياتها الدينية والتاريخية والاجتماعية قبول هذا المصطلح الملتبس. وأزمته، أنه يحاول منذ عقود خلت تمرير هذا الفكر بتجريب مختلف الوسائل والأساليب. إنها أزمة فكر مضطرب لم يجد له مشروعية، هي التي تجعل كاتباً مثل هشام جعيط يجمع في نص واحد قصير بين "ضرورة الفصل الجذري" بين التشريع والمؤسسات، وبين "العلاقة الجوهرية" بينهما. بين أن يقع الإصلاح في الوقت نفسه "بواسطة الدين وفي الدين" وبين أن يقع "مستقلاً عنه"!! إنها أزمة منهج يقوم على إسقاط فكر حديث ومعاصر، بأسماء ومصطلحات ومضامين حديثة ومعاصرة، على فكر قديم ليس من الضروري أن يتطابق وتلك الأسماء والمضامين، بل له القدرة على توليد أسائه وتجديد مضامينه وفق منظومته الخاصة.

فإذا كانت إشكالية العلمانية -كما يقول غليون- لم تطرح من قبل في الفكر العربي والإسلامي، فذلك لأن الإسلام الديني كان هو الذي أسس بنفسه للحيز المدني وأكد عليه وشرع له، منذ أن جعل الرسالة المحمدية خاتمة النبوة وكل وحي في العالم، وأعطى للعقل الدور الوحيد في تسيير المجتمع والتاريخ حتى قيام الساعة، وهو ما يعنيه الاجتهاد، وهذا ما فهمه المسلمون الذين سنوا مبدأ التأمل العقلي والتفكير البشري في معاني القرآن..."

إن مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة، بحسب الجابري، بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات، إن الحاجة إلى الاستقلال في إطار هوية قومية واحدة، والحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات، والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة، هي حاجات موضوعية فعلاً. إنها مطالب معقولة وضرورية في عالمنا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضرورتها بل ومشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار "العلمانية". ولم تنبثق

العلمانية كما يقول غليون من الصراع الاجتماعي الداخلي، ولكنها نشأت عن طريق التبنى من قبل نخبة محدودة العدد وغالباً معزولة عن الشعب، حيث تحولت إلى دين جديد لفئة اجتماعية جديدة، وأداة قمع اجتماعي وسياسي بيد هذه الفئة النخبوية ضد الغالبية الشعبية، ولضرب حرية الاعتقاد الأساسية "حرية الرأي والصحافة والتنظيم الحزبي"، و"وسيلة للتغطية على انعدام هذه الحرية في الواقع والممارسة".

إن فصل دين قائم في معظم مادته على التشريع أصلاً للمجتمع، عن توجيه قطاعات هذا المجتمع، هو تنكّر بشكل أو بآخر لهذا الدين الذي لا يقبل تجزئاً أو تبعية، والتفاف على تعاليمه في مجالات الحياة المختلفة. وقد ذهب الشيخ محمد عبده إلى أن فصل الدين عن الدولة ليس غير مرغوب فيه فحسب، بل هو مستحيل، ذلك أن الحاكم لا بد له من أن ينتمي إلى دين معين، والإنسان وحدة، لا مجرد شيئين يتصل أحدهما بالآخر، وهي الجسد والروح اللذان لا انفصال بين وظائفهما، فكيف يمكن إذن فصل السلطات التي تهيمن عليهما.

وليس صحيحاً كما يقول إقبال أن يقال: إن الدين والدولة جانبان أو وجهان لشيء واحد. فالإسلام حقيقة مفردة لا تقبل التحليل، وهو يبدو في صورة أو أخرى بحسب نظرك إليه، ويضيف: "إن تجزئة ما أنزل الله إلى ديني وغير ديني تجزئة مضللة ولا تقوم على أساس سليم"، وهي كمن يقبل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. ويرفض قوله ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣].