

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.

oboeikan.com

الفصل الأول

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

المبحث الأول: نظام الثقافة وعلاقته بالتغيير

لا يخفى أن لكل شيء في هذا الكون نظام، أو سنن، ثابتة أو متغيرة، يمشي ويتحرك بمقتضاها، وهذا هو الوضع العادي في نمو وحركة الأشياء والأشخاص والأفكار على حد سواء. فإذا ما اختل هذا الوضع وخرجت هذه الأمور عن نظامها، كانت النتائج غير محمودة، بل جاءت معكوسة ومناقضة لأغراضها ووظائفها إن لم تكن مدمرة ومهلكة. ولا يشذ قيام الحضارات الإنسانية وانهارها عن هذا الاطراد، بل يحكمها ما يحكم غيرها من سنن ونواميس وأنظمة كونية. فلا يكاد يختلف نمو الحضارة (الدولة) من نشأة ثم قوة ثم انهيار، عن نمو الإنسان من طفولة ثم شباب ثم شيخوخة، مع ما تقتضيه وتتطلبه كل مرحلة من حاجات، أو ما يطبعها من خصوصيات.

لكن يبقى هناك خيط ناظم وواصل بين هذه المراحل وتلك المكونات نفسها، هو بمثابة الخزان المزود لها بالطاقة والداعم لها باستمرار، قوتها من قوته وضعفها من ضعفه. وإذا كان ابن خلدون، صاحب التقسيم المذكور، قد عبر عنه في تاريخ حضارتنا الإسلامية بـ «قوة العصبية المهيمنة بالدين» التي هي عمدة ولحمة «الاجتماع أو العمران البشري»، فإنَّ خَلْفَهُ ابن نبي قد

عبر عنه بـ «الروح» أو «الطاقة الحيوية» أو «الفكرة الدينية» الموجهة لعناصر الحضارة.

ولو شئنا التوسع قليلاً، بالشكل الذي يجعلنا نستوعب أكبر قدر من المساهمات في هذا الاتجاه من مختلف الأطراف، لكان التعبير عن ذلك بما هو متداول بكثرة تحت مصطلح «الثقافة». لكن مع إضافة ضابط سنني عليه هو «النظام»، «نظام الثقافة» الذي يجد مرجعيته في الأصول الكبرى لهذه الحضارة، ويكون في الوقت نفسه معبراً عنها وصانعاً لها، وأيضاً حامياً ومدافعاً عنها. فالثقافة بهذا المعنى خصوصية حضارية لكل أمة، تعكس وضعها ووعيتها ومساهماتها وعلاقاتها وكل شيء فيها. إنها «أسلوب الحياة في مجتمع معين (...) تخص السلوك الجماعي الذي يطبع تصرفات الفرد في ذلك المجتمع»^(١)، بل «هي حياة المجتمع التي بدونها يصبح مجتمعاً ميتاً»^(٢). فداخل المجتمع المتحرك تتم «عملية تركيب ثقافته بصورة تلقائية، تنحصر في تنظيم المقومات الثقافية في وحدة متجانسة تمثل ثقافته»، وإذا كان من أهم «العوامل الثقافية.. عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء وعالم العناصر والظواهر الطبيعية (...) [فإن] القيمة الثقافية لهذه العوامل المختلفة تخضع دائماً لصلتنا الشخصية بها، (...) فلكي نستحدث تركيب العناصر الثقافية ينبغي أولاً أن يتحقق شرط جوهري هو أن نخلق وأن نوثق الصلة الضرورية بين الفرد وبين العوالم الأربعة [المذكورة] (...) ولعالم الأشخاص في هذا الميدان حق التقدم والسبق، لا من أجل امتياز شخص الإنسان فحسب، بل لأنه يمثل الرصيد الثقافي الذي يزود الفرد منذ ولادته بالمقاييس الذاتية التي تحدد سلوكه وتؤكد انتسابه إلى ثقافة معينة. فالشرط الأول العام لتحقيق مشروع ثقافة هو إذن الصلة بين الأشخاص أولاً»^(٣) «فأساس كل ثقافة هو بالضرورة (تركيب) و(تأليف) لعالم الأشخاص، وهو تأليف يحدث طبقاً لمنهج تربوي يأخذ صورة فلسفية

(١) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ص ١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٢ - ٦٣.

أخلاقية. وإذن فالأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية، هي أولى المقومات في الخطة التربوية لأية ثقافة»^(١). و«الفرد المنعزل (...) لا يمكن أن يستقبل الثقافة ولا أن يرسل إشعاعها» و«الأفكار والأشياء لا يمكن أن تتحول إلى عناصر ثقافية إلا إذا تألفت أجزاؤها فأصبحت (تركيباً). فليس للشيء المنعزل أو الفكرة المنعزلة معنى أبداً»^(٢).

إن «الثقافة نظرية في السلوك أكثر مما هي نظرية في المعرفة» ويمثل ابن نبي لذلك مراراً بنماذج تنتمي إلى نفس الثقافة؛ بحيث يتوحد سلوكها إزاء مشكلات الحياة مهما اختلفت مهنها، كطبيب وراع إنجليزيين مثلاً، وبنماذج تنتمي إلى ثقافات مختلفة، تختلف سلوكياتها مهما توحدت مهنها، كطبيب إنجليزي وطبيب صيني مثلاً. وبهذا تكون الثقافة عنده أعم من التعليم نفسه، وأعم من المعرفة وأوثق صلة بالشخص. 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 (...)» هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته»^(٣).

ثم هي «أعم من أن تحصر في الأفكار، فهذا جانب من جوانبها»^(٤) 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، كانا من العوامل الرئيسية التي أسرعت بمسلسل الانحدار في الأمة: الأفكار المميتة، سواء كانت أصيلة فقدت فاعليتها، أو انحرفت عن مَثَلِهَا الأعلى. والأفكار المميتة أو القاتلة، المستوردة والمنقولة من ثقافات أخرى بعد أن انفصلت عن جذورها وتربتها الأصلية. ولا يمكن لثقافة

(١) المرجع السابق، ص ٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٣ - ٧٤.

(٤) المرجع السابق، ص ١٣.

اجتمعت فيها أفكار مينة وأخرى قاتلة ومميتة، أن تكون حية فاعلة لها القدرة على مواجهة التحديات المحيطة بها^(١).

و«إذا ما أردنا إيضاحاً أشمل لوظيفة الثقافة، فلنمثلها بوظيفة الدم، فهو تركيب من الكريات الحمراء والبيضاء وكلاهما يسبح في سائل واحد (البلازما) ليغذي الجسد. والثقافة هي ذلك الدم في جسم المجتمع، يغذي حضارته ويحمل أفكار (الصفوة) كما يحمل أفكار (العامة)، وكل من هذه الأفكار منسجم في سائل واحد من الاستعدادات المتشابهة، والاتجاهات الموحدة والأذواق المناسبة»^(٢). إنها «ليست مجرد معارف ذهنية مجردة، بل هي معارف وإدراكات ممزوجة بقيم واعتقادات مجسدة في أعمال وسلوكيات، تعبر عنها شعائر وآداب وفنون. تُقرأ وتُسمع وتُحس وتُرى»^(٣).

ثم إنَّ «لكل ثقافة خاصية كما لكل مؤسسة روحها، أي نظام عملها وردود أفعالها وتوجهاتها العميقة التي تكون لديها ما يمكن أن نسميه المناعة الذاتية ضد كل نوع من أنواع التغيير الخطيرة التي تهدد انسجامها الداخلي وقيامها بوظائفها. فالثقافة لا تستجيب إلى كل نزوات الفكر والتيارات الفكرية، وإلا لأصبح بمقدور أي مفكر، بل أي مشعوذ أن يغير بناء ثقافة كاملة متى أراد، أو لاضطرت الثقافة إلى تغيير بنيتها كلما ظهر مفكر أو متنبئ أو ساحر. والواقع أن الثقافة الحية لا تقبل بضم خبرات جديدة إلى مخزونها المعرفي أو الخيالي، إلا إذا لم تكن هذه الخبرات تتعارض مع خبرات سابقة وراسخة تضمن توازنها الكبرى...»^(٤). «والرأي العام هو

(١) مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة د. بسام بركة، د. أحمد شعبو إشراف، ط ١ / ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، دار الفكر. انظر: فصل: الأفكار المينة والأفكار المميتة، ص ١٤٦ وما بعدها.

(٢) ابن نبي، مشكلة الثقافة، ص ٧٨.

(٣) يوسف القرضاوي: الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، مكتبة وهبة ط ١ / ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، ص ٩٥.

(٤) برهان غليون: اغتيال العقل، ص ٣٣٥. وانظر: عند يوسف القرضاوي في: الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة. حديثه عن مكونات الثقافة العربية الإسلامية وخاصة، الدين: المكون الأول لثقافة الأمة. واللغة العربية: وعاء العلوم والمعارف... =

الذي يضمن تحويل هذه الأفكار إلى مفاهيم؛ بإعادة ضبطها واستيعابها في المنظومة القائمة الحية المتعارف عليها، إعادة دمجها بالأفكار الأساسية، وإبراز مكانتها، أهميتها، قيمتها، أو بمعنى أصح ما تستحقه في الإطار العقلي العام للمجتمع..»^(١).

وهذا - كما هو واضح - صحيح بنسب عالية في الثقافات الحية الناهضة والفاعلة، التي تشكل أنظمة وأنساقاً مستعصية على الاختراق والذوبان، تقوم بعملية فرز داخلية للمنقول الوافد، فتعتمد إلى دمج واستيعابه في نسيجها إذا ما تم قبوله. لكن الأمر يكون مختلفاً بالنسبة للثقافات التي أصابها الوهن وارتخت خيوط الفاعلية والمقاومة فيها، إذ يكون حظ المؤثرات الخارجية فيها قوياً وبالغ الأثر.

إذا كانت الثقافة الأساس الذي تبنى منجزات الحضارة، فإننا نجد المجتمع الراهن، الغربي على الخصوص، يعكس المسألة ليجعل من منجزات الحضارة الأساس الذي عليه تتشكل وتصاغ الثقافة. أي: انتقال الثقافة من وظيفة البناء والتوجيه، إلى وظيفة التبرير والتسويق. وهذا تحريف خطير وعميق يمارسه الغرب المستبد بحق ثقافة شعوبه أولاً، وبحق ثقافات الشعوب الضعيفة والمستضعفة ثانياً. وذلك بإشاعة أنواع وأنماط من «الثقافات» - عبّر عنها نقاد من داخل الغرب وخارجه بـ «الثقافة الاستهلاكية»، «الثقافة الآلية»، «الثقافة المصنعة»، «ثقافة الحرب والعدوان».. وغير ذلك - من خلال مؤسسة الإعلام الضخمة التي تعمل على ضخ هذه «الثقافات الجاهزة» في أوعية وأوردة تلك الشعوب.

يكون المجتمع إذن «أمام اختيار رئيسي، إما أن [ي]عرف الثقافة وسيلة للإمبراطورية، وإما أن [ي]عرفها طريقاً إلى الحضارة. وبعبارة أخرى، يواجه المجتمع مشكلاته بلغة القوة أو بلغة البقاء، بقدر ما تصوغ ثقافته

= وأداة الإفهام والتعبير. وأيضاً حديثه عن خصائص الثقافة الإسلامية التي تميزها عن غيرها من الثقافات: كالربانية، الأخلاقية، الإنسانية، العالمية، التسامح، التنوع، الوسطية، التكامل. (ص ١٧ وما بعدها، وص ٢٥ وما بعدها).

(١) برهان غليون: مجتمع النخبة، ص ٢٣٥.

أسلوب حياته وسلوك الأفراد فيه (...). فنوع الثقافة إذن يتحدد في كل شعب تبعاً لحتمية منبعثة من نفسه^(١). فثقافة الاستبداد لا تنبعث إلا من نفسية مستبد طموح إلى الهيمنة.. وثقافة الحوار والتعاون والبناء الإيجابي لا تنبعث إلا من نفسية مؤمنة بهذه القيم والمبادئ. ف«الثقافة هي التعبير الأساسي عن وجود الجماعة كجماعة موحدة، والشرط الرئيسي لتحقيق استمراريتها وتميزها وتاريخيتها. أي: لإعطائها ذاتية مستقلة. ولا تستطيع أمة أن تتمتع بإرادة ذاتية، وقوة معنوية، ورؤية نظرية، وقاعدة معيارية فعّالة، 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 وتهميشها مرجعاً لنهضتها الجديدة وتغلبها»^(٢). إن «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 (...). لم يستطع التغيير الجذري للنظم السياسية والاقتصادية التغلب على الأمم التي تمكنت من الحفاظ على ثقافتها، أي: على أيديولوجيتها وقيمها وأنساق الحقيقة والرموز عندها»^(٣). إنها الشروط الذاتية في الإقلاع، المبنية على الرصيد الثقافي الفعّال. «لقد بدأت ألمانيا، بعد الحرب العالمية، في التحرك عام (١٩٤٨) بخمسة وأربعين ماركاً، وهذا

(١) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ص ١١٩. وهذا ما جعل كثيراً من الباحثين يذهبون حين يصل الصراع إلى مستوى الثقافات الموجهة والسائدة، يدعون إلى قطع كل حبال التواصل والتوفيق وتصعيد المواجهة مع الثقافة المستبدة والمستعلية، انظر: على سبيل المثال: كتابات منير شفيق في هذا السياق، فالتقدم في الوطن العربي عنده «لا يتم عن طريق التوفيق والانتقاء (...). فإما تسود هذه الرياح على تلك أو العكس. أما عقد مصالحة بين (الريحين فهو غير ممكن، لأن لكل منهما منابع انطلاقه وعوامل اندفاعه، لكل منهما مكوناته الداخلية وإطاره العام ونمطه...»، الإسلام في معركة الحضارة، ص ١٢٤.

(٢) برهان غليون، اغتيال العقل، ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٣) برهان غليون: الوعي الذاتي، ص ٧٣.

مبلغ تافه في الاستثمار. أما الاستثمار الحقيقي، فقد كان في رأسمال الأفكار، التي هي في رأس كل ألماني، في تصميم الشعب الألماني، وفي الأرضية الألمانية التي كانت فقيرة ومحتلة من الآخرين. لكنها كانت السند اللازم لكل نشاط. وفي الفترة نفسها عام (١٩٤٨) أقلعت الصين الشعبية في شروط أشد قساوة وبدمار أكبر خلفته الحرب. وبغض النظر عن خيار الصين الأيديولوجي، فقد أنشأت رأسمالها من الأفكار الأولية^(١).

داخل الثقافة العربية الإسلامية، ما يزال إشكال (القديم والحديث)، أو بتعبير أكثر شيوعاً (الأصالة والمعاصرة)، قائماً بحدّة ولو بالنسبة لنخبة محدودة من المثقفين وبعض طلابهم. 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 خصوصيات ولوازم كل ثقافة أو معرفة قديمة وأصيلة تجاه كل ثقافة أو معرفة حديثة ومعاصرة، أو العكس. ولم يكن هذا أبداً من صلب الثقافة أو المعرفة في إطار المرجعية الإسلامية التي من أكبر خصوصياتها، العالمية والانفتاح والقدرة على الاستيعاب. والقائمة على آليات هي أيضاً مبادئ كبرى فيها كالاتجاه والتجديد والتغيير. لكن الذي حدث في نظامها الثقافي أن عملية تجديدها وتحديثها لم تستمر من داخلها وبآلياتها، إذ تعطل كل هذا فيها لمّا آل أمرها إلى الوهن والانحطاط، بسبب من ذلك أيضاً. وأمام فشل كثير من حركات الإصلاح والنهضة والتغيير، بدأ التفكير في إمكانيات تحقيق المعاصرة والحداثة، التي تقدم الدول الكبرى المتقدمة نماذج حية ومغرية عنهما، بجلبها من هذه الدول، واعتبار ذلك الحل والمخرج الوحيد الممكن.

نادى بهذا جيل «رواد النهضة الأوائل»، وكانوا مع ذلك حريصين على أن لا يتخلّوا عن مرجعيتهم الدينية وهويتهم الحضارية، وأن يوفّقوا بينها وبين

(١) مالك بن نبي: مشكلة الأفكار، ص ١١٦. وانظر: فيه نماذج وتجارب أخرى، تضاف إليها تجربة اليابان، والدول أو «النمور» الآسيوية، وغيرها.

القيم والمبادئ الغربية المنقولة. ثم خلف من بعدهم خلف لم يكتفوا بهذا، ورأوا أنّ التمسك بأي جزء من الماضي أو القديم هو إبقاء على عناصر من التخلف والانحطاط، وأن الإقلاع الكلي الشامل هو في الاندماج الكلي الشامل في روح هذه المعاصرة والحداثة ومادتها. وما تزال بقايا من هذا الخلاف تعمل داخل هذه الثقافة، بالرغم من كون تجارب التحديث والمعاصرة المعزولة عن التراث القاطعة مع الماضي قد باءت بالفشل وأصبحت من ملحقات الفكر الغربي ولا وزن لها على أرضية تراثها. نجد تعبيراً عن هذا لدى مفكرين وباحثين عديدين، إما من خلال مراجعاتهم عن هذا الخط أو ذاك من اتجاهات الفكر الغربي (ماركسي، قومي، علماني...)، أو من خلال مراجعاتهم له. وبالرغم أيضاً من كون تجارب الانكفاء على الذات والانغلاق في دوائر معزولة عن العالم والعصر وما يتيحانه من إمكانات وفرص للعمل والظهور، أصبحت أيضاً عديمة الجدوى، بل ومتجاوزة لا من طرف مرجعيتها وأصولها التي لا تقر لها بهذا الانكفاء وتدعوها إلى الانخراط والمشاركة في التغيير، ولا من طرف المعاصرة التي لا تتوقف ولا تنتظر. ويكفي أن نذكر من مساوئ «القطيعة المتزايدة بين الحديث والقديم، [أنها] لا تؤدي فقط إلى زوال الوحدة الثقافية، أو الثقافة القومية وتفككها. ولكنها تدفع أيضاً إلى انحطاط كلا النمطين الثقافيين وتحولهما معاً إلى دلالات رمزية بسيطة تشير إلى هوية جماعية، وتعمل كمحرضات للشعور العدائي. فتصبح الثقافة في ذاتها منبعاً إضافياً للنزاع الاجتماعي والحرب. وبهذا تفقد الثقافة وظيفتها كوسيط أو كتوسط ذهني يفيد في تحليل المشكلات وإنضاجها، وبالتالي في تسهيل إيجاد حلول عملية واقعية لهما»^(١).

إنهما مظهران يعكسان حالتين من الاغتراب عن الواقع والحاضر والهروب من مواجهة مشاكله ومعضلاته، وكل حالة تؤسس نوعاً من «الثقافة» التبريرية لخيارها. وليس المطلوب هاهنا حلاً توفيقياً أو بالأحرى تلفيقياً بين الأصالة والمعاصرة أو القديم والحديث. إن الأمر أعمق في

(١) برهان غليون: اغتيال العقل، ص ١١٢.

اعتقادي من هذا النظر السطحي، إذ ليست الأصالة ندّاً مقابلاً للمعاصرة، ولا الحديث ندّاً مقابلاً للقديم، إلا إذا اعتبرنا الإشكال في سياقه اللغوي المحض، أو الزماني المحظ^(١). أما باعتبار المعنى والمضمون فإن الأمر مختلف تماماً في سياق الثقافة الإسلامية انطلاقاً من أصولها بالأساس وكذلك من تجربة الصدر الأول فيها. إذ يحمل كل أصيل معاني المعاصرة فيه، كما يحمل كل قديم معاني الحداثة فيه، فخطاب الوحي بما هو تكليف بالاستخلاف والتعمير والشهادة.. هو خطاب حديث ومعاصر لأهل كل زمان ومكان، يدعوهم في زمانهم ومكانهم إلى إقامة تلك المعالم والامتثال لتلك التعاليم. ولهذا فالأصالة والمعاصرة ومثلها الحديث والقديم، شرط واحد في الذات ينبغي أن تتحقق به دائماً وأن تصدر عنه في كل مواقفها وعلاقاتها الداخلية والخارجية. وليس شرطين منفصلين يقابل أحدهما الآخر^(٢) فلا مجال في هذا السياق «للاختيار بين الأنا والآخر، بين الماضي

(١) بسبب هذا الخلط والتداخل نشأت معارك وأزمات وهمية وظهرت أدبيات كثيرة حول «أزمة الثقافة» و«ثقافة الأزمة»، وكون «المثقف كائن تاريخي مأزوم» أو «مسكون بأزمة أبدية» أو «مأزوم بحكم انتمائه إلى مجتمعات مأزومة».. إلخ. انظر: أبو القاسم حاج حمد: الحركات الدينية، الإشكالية المعرفية وعالمية الثقافة المعاصرة. حيث حاول رد هذه الأدبيات والإشكالات المطروحة لديها إلى ثلاثة عناصر مهمة: (١) صلة المثقف بالغرب، (٢) اضطراب النصوص المرجعية والبنية الفكرية التي يستند إليها المثقف وغموضها، (٣) طبيعة المثقف وذاته.. وعيه للزمن والحياة.. وانتماؤه الاجتماعي..، ص ٦٩ - ٧٠، (ضمن إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، سابق).

(٢) مثل هذا، الإشكال العلماني المستورد في مسألة الدين والدولة، أو الدولة الدينية والدولة المدنية، وكذا إشكال العقل والنقل.. وغير ذلك من المتقابلات... وقد حاول د. أبو سليمان التعبير عن الشرط المذكور في صيغة واحدة تجمع بين طرفيه في تعبير «الأصالة المعاصرة»، والتي يمكن قلبها فتصبح «المعاصرة الأصيلة».. وستكون لنا عودة إلى هذا المفهوم باعتباره حلاً مقترحاً لإنهاء إشكال الثنائيات المتقابلة والمتعارضة. انظر: أيضاً في نفس السياق إجابة عن تساؤلات للدكتور القرضاوي من قبيل: أنستطيع أن نكون أصلاء ومعاصرين في الوقت ذاته، أي: نحقق ذاتنا ونعيش عصرنا؟ أم لا بد لنا من أن نختار بين أمرين، إما أن نكون أصلاء ونضحي بالمعاصرة، أو نكون معاصرين ونضحي بالأصالة؟ وهل العلاقة بين التراث القديم والوافد الحديث - أو بين الأصالة والمعاصرة - هي علاقة التضاد والتناقض؟ فلا أمل =

والمستقبل، بين الحضارة والذاتية، بين الثقافة العربية ومعطيات العصر، إذ لا يمكن لهذا الاختيار إلا أن يعني انتقاص الواقع وبتره وتشويهه، وهو انعكاس لموقف سلبي من الذات والعالم أيضاً. لا يؤدي إلى غير الاستسلام والتسليم والانسحاب من المجابهة، لكن قبول الذات هو شرط التعامل الإيجابي مع الواقع وشرط تغييرهما وتغيير الذات في الوقت نفسه، فبقدر نجاحها في هذا التغيير تزداد قوة وتحكماً بنفسها وبالواقع^(١).

إذا كان الوعي العربي والإسلامي الآن «مجمع» على أن الانطلاق من الذات خيار لا ثاني له، فينبغي أن يكون انطلاقاً نحو إعادة بناء وحدة الذات. كما إذا كان «مجمعاً» على أن الإسهام في العالمية والمعاصرة خيار أيضاً لا ثاني له، فإن فاعلية هذا الإسهام متوقفة على قوة وصلابة وتماسك الذات ووحدتها.

إن الالتقاء عند هذه المحدّدات الكبرى شيء جد إيجابي، لكنه غير كاف لتحقيق المبتغى ما لم يتبعه توحيد في محدّدات كبرى في المسائل المنهجية وفي خطوات العمل. «إن إمكانية حصول... النهضة، متوقفة في جزء كبير منها على حصول حد أدنى من الإجماع الفكري ووقف التعارض والتناحر الذي يمزق العرب فكرياً ويلغي لديهم كل قدرة على التفاهم والمبادرة التاريخية، ولا يمكن لهذا الإجماع أن يكون تسوية ولا تلفيقاً لفظياً بين التراث والحداثة، ولا إبعاداً لطرف من قبل الآخر. (...) إن جوهر الإجماع الممكن هو الوعي الذاتي»^(٢). «إن مصير النهضة ليس معلقاً بإحياء التراث لوحده، ولا باستيعاب الحضارة لوحدها، وإنما بالاحتفاظ بهذا التناقض^(٣) الحي بينهما، أي: بهما معاً. بل إنه يعني أن القدرة على الإبداع

= في الجمع بينهما، أو هي علاقة التنوع والتكامل وهنا يمكن الجمع بينهما. وانظر: عنده أيضاً توضيحاً لمعنى أن «نكون أصلاء حقاً» ومعنى أن «نكون معاصرين حقاً»، الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، ص ٣٥ و ٧٥.

(١) برهان غليون: الوعي الذاتي، ص ١٠٥.

(٢) برهان غليون: اغتيال العقل، ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

(٣) تعبير الكاتب بالتناقض وأحياناً بالتعارض لتوضيح فكرة «الوعي الذاتي» غير دقيق وإن =

والابتكار والنهضة مرتبطة بالسماح لهذا التناقض أن يتعمق ويستمر^(١)، «إن قدرتنا على الاستيعاب تزداد بازدياد انغراسنا في التراث، وتمتعنا بهوية مستقلة وغنية، وأن تعمق هذه الهوية يزداد أيضاً بازدياد استيعابنا للحضارة وسيطرتنا عليها. فالمدينة العربية المنشودة هي ثمرة لهذا الإبداع الذي يوحد بين التراث والحضارة ويتجاوزهما في الوقت نفسه»^(٢).

وعلى خلاف كثير من الأطروحات العلمانية والقومية، يذهب الكاتب إلى «أن أسباب الإخفاق العربي اليوم في التحرر والنهضة والانطلاق الروحي والفكري ليس المحافظة الدينية، ولكن بالعكس العقلانية العربية. فهي الأيديولوجيا السائدة والموجهة منذ (ق ١٩) حتى اليوم، وهي التي بقيت في السلطة واستخدمت الدين سياسياً وأخضعته لمصالحها، ولم يحدث أن استولى الدين على السلطة ووجه نمو المجتمع. (...) [ف] سبب الفشل في التحرر العقلي العربي هو بالضبط التركيز على العقل بدل النقل، أي: على النخبة بدل المجتمع، والأيديولوجيا بدل الثقافة، وهذا يحكم كل السياسات الثقافية العربية منذ النهضة»^(٣). ويدعو الكاتب إلى فتح «مناطق حرة» في الثقافة، مناطق لا تتحكم فيها المصالح السياسية والأيديولوجية، ولا تحكمها مشاعر الحقد والضعينة وحب الذات والمصلحة الآنية والأناية. ففي هذه المناطق الحرة أو المحررة من الثقافة يمكن أن يتحرر العقل وينمو الوعي الذاتي، الوعي بالوحدة، الوعي الذي يستطيع أن يستوعب في ذاته ودون مساومة التناقض العميق الذي يخترق الثقافة العربية في الشروط التاريخية الراهنة، ويمزقها في الاختيار المحرج والذي لا فائدة فيه بين

= كان جوهر الفكرة واضحاً. ولعل كلمة «جدل» أو «تفاعل» التي تفيد علاقة الأخذ والرد وأشكال التنزيل والتطبيق والتحقيق... أدق في التعبير من التعارض أو التناقض الذي لا يتحقق الوعي الذاتي أصلاً بوجوده وبقائه، وهو ما نفينا عن تلك الأزواج المتقابلة.

(١) برهان غليون: اغتيال العقل، ص ٣٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٤٣ - ٣٤٤.

(٣) برهان غليون: مجتمع النخبة، ص ٥٩.

مطلب الذاتية الذي لا قوام لمجتمع بدونه، وإنجاز مطلب المعاصرة الذي لا تاريخية لمجتمع ولا استمرارية في غيابه. ذلك هو الطريق للخروج من اغتيال العقل إلى تحقيق الوعي. أي: من تخفيضه إلى مستوى أداة للنزاع الأيديولوجي، إلى رفعه إلى مستوى الإدراك الموضوعي والوعي المعرفي^(١).

لا بد أن تسود في المجتمع إذن ثقافة تعكس وعيه ودرجة إدراكه، تحصنه وتؤهله لاستيعاب الخلاف الداخلي وللمشاركة الخارجية. وهذا «الوعي الذاتي» هو الذي نجد تعبيراً آخر عنه لدى باحثين آخرين في سياقات مختلفة، بـ «شبكة العلاقات الاجتماعية» عند ابن نبي مثلاً، لإعلان «ميلاد المجتمع»، ذلك أنها «العمل التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده»، و«أول عمل يؤديه مجتمع معين في طريق تغيير نفسه، مشروط باكتمال هذه الشبكة من العلاقات»^(٢). أما «عندما يرتخي التوتر في خيوط الشبكة، فتصبح عاجزة عن القيام بالنشاط المشترك بصورة فعالة، فذلك أمانة على أن المجتمع مريض وأنه ماض إلى نهايته. أما إذا تفككت الشبكة نهائياً، فذلك إيدان بهلاك المجتمع، وحينئذ لا تبقى منه غير ذكرى مدفونة في كتب التاريخ»^(٣).

ويعبر عنه أيضاً بـ «الاصطلاح على منهج مرضي»، نتخذه لأنفسنا، وليس المقصود من [هذا] المنهج الموحد أن يفضي في النهاية إلى إجابات مجمع عليها في كل المسائل، فذلك أمر يتعذر بما طبع الله عليه الناس من تباين النظر. ولا تستتبع وحدة المجتمع الديني أن يصدر الناس كافة عن رأي واحد في كل قضية فرعية مطروحة، ففي ذلك المجتمع من عواصم التوحيد والمناهج الجماعية للقرار ما يضمن أن الخلاف الفقهي مهما يكن لا يؤدي إلى تفرق عملي في غاية الأمر. وتعود تلك المناهج الموحدة إلى

(١) برهان غليون: الوعي الذاتي، ص ١١٥.

(٢) مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ص ٢٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٩.

مبدأ الشورى الذي يجمع أطراف الخلاف، ومبدأ الإجماع الذي يمثل سلطان جماعة المسلمين. والذي يحسم الأمر بعد أن تجري دورة الشورى فيعمد إلى أحد وجوه الرأي في المسألة فيعتمده، إذ يجتمع عليه السواد الأعظم من المسلمين ويصبح صادراً عن إرادة الجماعة وحكماً لازماً ينزل عليه كل المسلمين ويسلمون له في مجال التنفيذ ولو اختلفوا على صحته النسبية»^(١).

يعبر البعض عن ذلك أيضاً بـ «علم تغيير ما بالنفس»، ذلك أنه «حين يصبح التلاعب بأفكار المجتمعات وتوجيهها إلى حيث يراد، علماً منسقاً له دوائره وعلمائوه ومؤسساته (...)» [ف] لا بد أن يصير عند هذه المجتمعات علم آخر تتحصن به ضد هذه التوجيهات.. إن مرحلة عطالة عقل الإنسان، وعدم رؤية سنة الله في الكون والبشر، هي المرحلة الخطيرة. وهذه المشكلة هي التي تُبرز لنا يومياً مواليد وذراي من المصائب نعتبرها أنها أخطر مرحلة (...)». إن علم تغيير ما بالنفس وما ينبغي أن نغيره والزمن الذي يحتاج إليه إذا استخدمت الإمكانيات بكفاءة.. هو العلم الذي يخرجنا من الحيرة التي نعيش فيها»^(٢). ف «الكتاب والحديث وكل السنن الكونية، تظل معطلة بالنسبة للإنسان إن لم ينتبه إليها. وليس معنى هذا أن هذه السنن يبطل مفعولها، ولكن معناه أن المسلم لا يستطيع أن ينتفع منها. فالمشكلة ليست في أن الكتاب لم يقم بمهمة الإيقاظ، ولكن المسلم لم يقم بواجب النظر»^(٣). «إن منهج الله ثابت وقيمه وموازينه ثابتة، والبشر يبعدون أو يقربون من هذا المنهج، ويخطئون ويصيبون في قواعد التصور، وقواعد التطبيق والسلوك، ولكن ليس شيء من أخطائهم محسوباً على المنهج، ولا مغيراً لقيمه وموازينه الثابتة. وحين يخطئ البشر في التصور أو السلوك، فإنه يصفهم بالخطأ وحين ينحرفون عنه فإنه يصفهم بالانحراف، ولا يتغاضى عن

(١) حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٧٠ - ٧١.

(٢) جودت سعيد: حتى يغيروا ما بأنفسهم، ص ١٩٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٦.

خطئهم، مهما تكن منازلهم وأقدارهم، ولا ينحرف هو ليجاري انحرافهم»^(١).

إن ثقافة تستند إلى المرجعية التي حددناها سلفاً، تقوم بتصحيح مفاهيمها الداخلية سواء تعلق الأمر بآلات أو مجالات العمل (اجتهاد، تجديد... نهضة، تحديث... أمة، عالمية...)، لا شك أنها ستجد نفسها أمام نظام يسمح لها، بل يدفعها إلى استئناف مسيرتها واستكمال بنائها نحو تشكيل أمة الوحدة والتوحيد، لتطلع بأدوارها التاريخية الرسالية من جديد.

المبحث الثاني: الفكر القومي.. محطات للمراجعة والتقويم

لا أريد أن ننطلق في حديثنا عن الفكر القومي من منطلق الناقد المتحيز لفكر مقابل، ولكن من منطلق الباحث عن عناصر الوحدة والوفاق وأشكال التعاون مع إيجابيات هذا الفكر، دون أن يمنع ذلك طبعاً من عملية النقد والمراجعة لما هو سلبي فيه. سواء كان ذلك من داخل هذا الفكر أو من خارجه، وإن كان تركيزنا على التصحيح والمراجعة الداخلية أكثر. ثم ليس المراد هنا أيضاً محاولة تنقيب وتتبع جزئي تاريخي لمسارات هذا الفكر، وإنما المراد الوقوف على معالم بارزة فيه، ومواقف وخلاصات غدت واضحة في سياق التحولات الجارية.

لا يجد القارئ بدءاً في حركة التقويم داخل هذا الفكر من أن يستصحب جذوره الأولى التي رافقت نشأته، أو التي بالأحرى أنشأته، الجذور العلمانية للحركة القومية، وعيها أو منطقتها الأول المسيحي، إقليميتها وقطريتها المحدودة، حركتها «العروبية» الانفصالية، وعيها أو منطقتها الثاني المقابل للوعي الديني (الإسلامي)... إلخ.

(١) المرجع السابق، ص ١٩٨.

لقد «كانت القومية العربية في تعبيرها عن نفسها حركة علمانية..» إذ كانت «الأقليات المسيحية، والأقليات الإسلامية المنشقة..» تسعى لحماية نفسها^(١) على أساس علماني لا على أساس ديني، هذا فضلاً عن كون الجو الذي ترعرعت فيه هو جو «المدارس ذات المنهاج الغربي.. وعهد «تركيا الفتاة» في إسطنبول كان جواً علمانياً مشبعاً بفكرة فصل الحقل الديني عن ميدان السياسة»^(٢) فـ «المسيحيون العرب كانوا أسبق من العرب إلى التحسس بالشعور القومي والمجاهرة بالحركة القومية، وعلى يدهم تشكلت الجمعيات السرية العربية التي نددت بالحكم التركي «جمعية بيروت السرية» عام ١٩٧٥، على يد بعض الطلاب في الكلية الأمريكية البروتستانتية (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»^(٣).

من جهة أخرى بعد انتشار «الفكر الاشتراكي العالمي في أوروبا وخارجها..» احتك معه الفكر القومي العربي فتبنى الاشتراكية مع وصفها

(١) حماية نفسها من سياسية «التتريك»، ومن النفوذ الصهيوني في المنطقة. وإذا كانت الدولة العثمانية قد انتهت بانتهاك خلافتها، فإن النفوذ الصهيوني ذا الخلفية التوراتية التلمودية قد امتد وتوسع ولم يجد في الحركة العلمانية التي تنكبت طريق المقومات الدينية مقاومة تذكر، مما أسفر عن النتائج الهزيلة بل الوخيمة على القومية العربية وعلى المنطقة بكاملها وخاصة فلسطين.

(٢) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ - ١٩٣٩) ترجمة: كريم عزقول، دار النهار للنشر، ط ٤ / ١٩٨٦، ص ٣٥٣. وانظر: حديث الكاتب عن أنواع القوميات (١) القومية الدينية: أتباع الدين الواحد.. وكانت أقل ثباتاً.. (٢) القومية الإقليمية: القاطنون رقعة محددة، وهي أقوى من سابقتها.. (٣) القومية العنصرية أو اللغوية: تجمع الناطقين بلغة واحدة في أمة واحدة وهي الأقوى.. والقومية الدينية كانت أضعف هذه القوميات، ص ٤٠٧ - ٤٠٩.

(٣) علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨ - ١٩١٤). الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ط ٣ / ١٩٨٠، ص ١٢٩ - ١٣١. وانظر: فيه العديد من الجمعيات الأخرى السرية والعلنية، ص ١٣٣ وما بعدها.

بالعربية أو بغير هذا الوصف. الاشتراكية كحل للمسألة الاجتماعية في الوطن العربي^(١)، لكن «ومن سوء حظ العرب.. أنه عندما سقطت الإمبراطورية العثمانية، وقعت بلدانهم تحت حكم إمبراطوريتين أخريين استعماريتين، إمبراطورية بريطانيا، وإمبراطورية فرنسا (...). قامت بتقسيم الوطن العربي، وأمعنتا في تجزئة كثير من أقطاره.. وربط كل قطر عربي بمفرده بأحد المراكز الاستعمارية في أوروبا»^(٢).

وعلى العموم «يجب أن نعتبر أولاً أن فكرة «القومية» فكرة أوروبية، وقد شيد الفكر الأوروبي مرجعية خاصة بها، مستقاة من واقع أوروبا وتاريخها وثقافتها. وقد بقي الفكر الأوروبي شيئاً أم أبنائنا هو المرجعية التي تشدنا إليها في فهمنا للقومية، سواء على صعيد الفكرة أو على صعيد النموذج، وهذا شيء طبيعي لأن الثقافة العربية والتراث العربي لم يكونا قد أعيدت قراءتهما قومياً وعلمياً بالصورة التي تجعل منهما مرجعية للعرب فيما يخص حاضره ومستقبلهم، فيما يخص تصورهم للفكرة القومية ولغيرها من المفاهيم»^(٣). وهكذا أدى «نشوء الفكر القومي العربي كفكر مستقل ومتميز عن الفكر الإصلاحي [إلى].. استنتاج بسيط، وهو أن بناء الدولة الحديثة، أي: الباعثة على ولاء وطني عميق، والمستندة إلى أخلاقية دستورية وقانونية، ليس ممكناً في إطار التمسك بالمرجعية الدينية العقدية أو البشرية. وأن الوعي القومي والسياسة القومية لا يمكن أن يتطورا 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»^(٤).

(١) الجابري: الفكر القومي العربي، حاضر ومستقبل. مجلة المستقبل العربي، ع ١٩٧، س ١٨ / ١٩٩٥، ص ٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١١.

(٤) برهان غليون: نقد السياسة، الدولة والدين. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١ / ١٩٩١، ص ٧.

وقد يتضخم هذا «الحس» القومي المتزايد تجاه المسألة الدينية عند البعض إلى درجة اعتبار القومية عقيدة بديلة، أو على الأقل التمييز بينهما، وجعل العامل أو الرابطة الدينية في مستوى ثانوي من التأثير. فـ (مشكلتنا الأساسية اليوم - حسب قسطنطين زريق -) هي أنه ليس لدينا عقيدة، ولا يمكننا بدون عقيدة أن نخضع رغباتنا وشهواتنا الفردية لمؤسسة قائمة على مبدأ، لذلك فنحن لا نستطيع كمجموع العمل بنجاح. إن القومية هي العقيدة التي نفتقر إليها، إذ أنها تولّد الشعور بالمسؤولية المشتركة، والإرادة في خلق مجتمع والمحافظة عليه...^(١). ويعتبر آخر «الرابطة القومية شيئاً، والرابطة الدينية شيئاً آخر» وإن كان هذا لا يعني عنده «أن بينهما تعارضاً، بل يعني أنهما مختلفان في الطبيعة»، وتبقى مع ذلك «الرابطة القومية هي الرابطة الطبيعية التي قامت وتقوم عليها حياة الشعوب ولا سيما في العصور الحديثة، وليس أدل على ذلك من أن مشكلة القوميات تعاود الظهور في الاتحاد السوفياتي بعد أكثر من نصف قرن على قيام الشيوعية التي هي أممية تتجاوز القوميات من حيث المبدأ»^(٢).

وعلى خلاف في الترتيب واعتبار بعض العوامل دون بعض، تبقى «أهم العوامل التي تؤدي إلى تكوين القرابة المعنوية التي يشعر بها الأفراد في الأمم المختلفة هي اللغة والتاريخ، فإن الاعتقاد بوحدة الأصل إنما يكون في الدرجة الأولى من الوحدة في اللغة والاشتراك في التاريخ»^(٣)، ثم «هناك عوامل أخرى تؤثر... تأثيراً واضحاً فتقوّي تارة تأثير العاملين الأساسيين المذكورين آنفاً... وتضعف ذلك التأثير طوراً، إن أهم هذه العوامل (أي:

(١) حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٦٩.

(٢) عبدالله عبدالدائم، تعقيب في ندوة: الحوار القومي الديني - سابق - ص ١٢٤. ولا تخفى عوامل انهيار الاتحاد السوفياتي وفشل الأممية الشيوعية عموماً في العالم الشرقي، وعلى رأسها القبضة الحديدية الإدماجية التي لا تعير اعتباراً للأقليات وحقوقها... ولا للقناعات والإرادات الفردية.

(٣) ساطع الحصري، أبو خلدون: أبحاث مختارة في القومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الأعمال القومية لساطع الحصري، سلسلة التراث القومي (١٧) طبعة خاصة، ١٩٨٥، ص ٣٥.

الثانوية) هو الدين. لأن الدين يولد نوعاً من الوحدة في شعور الأفراد الذين ينتمون إليه»^(١).

هذا بالرغم من اعتبار الكاتب أن الفتوحات إنما تمت باسم الإسلام وأنها هي التي عزّبت أكثر البلدان المفتوحة، وأن سماحة الإسلام وعدم إكراهه للناس على اعتناق العقيدة الإسلامية، جعل جماعات كبيرة من سكان البلاد المفتوحة تستعرب دون أن تسلم، وكان سبباً في إخراجها إلى الوجود. . واعتباره أيضاً أن القرآن الكريم وقف سداً منيعاً أمام اندثار اللغة العربية وتفككها بسبب التفكك السياسي والجمود الفكري وانتشار العامية واللهجات المحلية، الأمر الذي يستتبع طبعاً انشطار الأمة العربية إلى أمم مختلفة، ولما بقي شيء يمكن تسميته القومية العربية.

فبالرغم من كون الإسلام أوجد العرب غير المسلمين، وصنع تاريخ العرب المسلمين، وحافظ ويحافظ على اللغة العربية التي هي لغة كتابه المعجز، ولولاه لضاعت واندثرت. . فإنه يبقى عاملاً أو رابطاً ثانوياً من روابط الوحدة بين أقطار الأمة وأقاليمها. وهذا الخلل هو ما حاولت بعض الكتابات المتأخرة استدراكه وسد الثغرات التي خلفتها الأدبيات والتوجهات السابقة بعد أن وصلت إلى الطريق المسدود وجنت حصداً من النتائج السلبية والمعكوسة. فـ «ليس هناك أي مفهوم لـ «الإسلام» يمكن وضعه في علاقة ثنائية تعارضية أو تكاملية مع مفهوم «العروبة»، وليس هناك مفهوم لـ «العروبة» يمكن وضعه في نفس العلاقة مع الإسلام. وإنما هناك وراء هذه الثنائية قضية سياسية كان لها معنى في وقت من الأوقات. . والمتعلقة برد فعل العرب على سياسة التتريك العثمانية. .»^(٢)، كما ظهر هنا «في المغرب العربي كرد فعل على السياسة الفرنسية الاستعمارية»، ولم يقتصر الأمر على

(١) الحصري: أبحاث مختارة في القومية العربية، ص ٣٧، وانظر: حوراني: الفكر العربي، ص ٣٧٣. وعند إدmond رباط: أن الأمة العربية تتحدد «إستناداً إلى عوامل مختلفة هي: أولاً: وحدة العرق والأصل. . ثانياً: وحدة اللغة. . ثالثاً: وحدة الدين. . وهو ينظر إلى وظيفة الدين السياسية نظرة الفلاسفة الوضعيين ذاتها»، ص ٣٧٠.

(٢) الجابري: مسألة الهوية، ص ٥٠ - ٥١.

حماية الذات العربية والالتفاف حولها، لكن «وفي الوقت نفسه كان الفكر القومي يعني التحديث، يعني نشر القيم الحديثة، قيم الديمقراطية والحرية والاستقلال إلخ...»^(١). وهذا تخفيف من الطابع أو النزعة العلمانية التي رافقت القومية منذ بدايتها. فقد «تصور الفكر القومي في المرحلة السابقة، متأثراً في ذلك بحركة القوميات في أوروبا... [أنه] لا بد أن يقف من الدين موقفاً رافضاً، أو على الأقل موقفاً متجاهلاً، ولم ينتبه الفكر القومي إلا أخيراً إلى أن الدين الإسلامي ليس فيه بابوية ولا كهنوتية ولا سلطة دينية، وأن الإسلام في جوهره حركة إنسانية تسعى أساساً نحو صور العدل، وأنه لا يوجد في الإسلام وساطة بين العبد وربّه، وأنه لا توجد فيه كنيسة. ومن ثم فإن ما دعا الفكر القومي الغربي إلى المناداة بفصل الكنيسة عن الدولة لا يوجد له مبرر في الإسلام. وهكذا عاد الفكر القومي ليجد في الإسلام المضمون الحضاري الصحيح والسليم للأمة العربية وحركتها القومية»^(٢). بل يذهب بعضهم إلى تأكيد أن «المبدأ الأساسي الذي انطلقت منه الحركة القومية هو أن العروبة كيان روحه الإسلام، ولا سبيل إلى التقدم إلا بالعودة إلى هذه الروح واستعادتها من خلال عملية نضالية تساهم في إسقاط الواقع المريض مثلما تساهم في تنمية الوعي الشعبي لحال الأمة وشروط انتصارها»^(٣). ف «الثقافة الوحيدة التي تمثل مدخلاً إلى الجمهور العريض هي الثقافة العربية الإسلامية، بقدر ما تحولت هذه الثقافة من الوجهة الموضوعية إلى المرجع الأول للقيم المحركة للحياة والسلوك (...). وإن كانت القومية العربية قد شكلت لفترة محاولة طموحة وجدية لتكوين عاطفة قومية حقيقية وحديثة وذات محتوى سياسي، فلأن العروبة كانت تبدو لدى الشعب كامتداد بوسائل أخرى للتجربة الجماعية التاريخية أو كتجديد للإسلام»^(٤). وهذا أيضاً ما يبرر كون «النخبة العربية العاجزة والتي كانت

(١) الجابري: الفكر القومي العربي حاضراً ومستقبلاً (المستقبل العربي - سابق)، ص ٥.

(٢) يحيى الجمل: تعقيب في ندوة الحوار القومي الديني (سابق)، ص ٢٩٣.

(٣) بشارة مرهج: تعقيب في ندوة الحوار القومي الديني، ص ٢٩٠.

(٤) برهان غليون: نقد السياسة، الدين والدولة، ص ١٨٠.

غير قادرة على صياغة وعي الأمة في قالب نظري مطابق لتاريخها، [قد] اضطرت إلى إيجاد عوامل موضوعية تكون أساساً للوحدة»^(١)، أي: عناصر (اللغة، التاريخ، الجنس، الاقتصاد، الوحدة الجغرافية... إلخ).

إن «الفشل الذي مني به الاتجاه القومي إزاء تحقيق أهدافه في توحيد الأمة وتحرير فلسطين وتنمية الطاقات وإفساح مجال الحرية للمواطن يعود لا إلى نوايا سيئة كما أنه لا يقتصر على مسائل تتعلق بالممارسة، بل هو يعود بالدرجة الأولى إلى الفقر النظري. فشل هذا التيار في بلورة رؤية شمولية تستند إلى تاريخ الأمة وصيرورتها وحاضرها. فجاءت ممارساته دون توقعاته، وأحياناً متناقضة مع شعاراته (...). إن أحد معالم هذا الفشل هو الانفصال في الوعي بين القومية والأمة، فلم تعد القومية تعبيراً عن الأمة بل صارت تعبيراً عن نزوات أصحاب الشعارات الذين لم يكن لديهم إطار نظري ينظم أفكارهم وأفعالهم، فجاءت عشوائية دون مرجعية تضبطها وتضع لها الإطار لحركتها...»^(٢). وقد «كان بين الانتقادات التي وجهها ميشال عفلق إلى القومية القديمة أنها بلا محتوى، وهكذا ألح «البعث» في سنواته الأولى على المحتوى الإسلامي للقومية العربية، واعتبر أن الإسلام هو ثقافة العرب القومية والصورة الحقيقية والرمز الكامل للأبدي لطبيعة الذات العربية. وأن محمداً يخص «العرب كلهم» كما حذر هذا الحزب من خطر فصل الدين عن القومية الذي تعرض له الأوروبيون»^(٣).

فهذه نصوص من داخل الفكر القومي وخارجه تدل على أن إهمال العامل الديني - (المرجعية الإسلامية) - وتأخيره في الاعتبار، واختيار النماذج العلمانية الليبرالية أو الاشتراكية، هو من أكبر أخطاء هذا التيار التي جعلته ينحصر في نخب تزداد انعزلاً وانكماشاً مع مرّ الزمن ومع تقادم الأطروحات الهشة التي فصلت عن روحها وعن الطاقة المزودة لها بالغذاء، وقد كانت

(١) الفضل شلق: الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية (مجلة الاجتهاد، سابق)، ص ٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٣) حوراني: الفكر العربي، ص ٤٢٦.

بها قوة فاعلة معطاءة. وقد عبر أحد نقاد هذا الفكر من الداخل عن «نهائيته» بأنه «قد انتهى تاريخياً إلى ما يشبه ما انتهى إليه مشروع الحداثة الأوروبية، وما يشبه ما انتهى إليه مشروع الاشتراكية السوفياتية»^(١). ف «الفكر القومي الذي تجند من أجل أن تتحرر الأمة العربية من الاستعمار لم يكن له بد من أن يسفر هو الآخر عن نقيضه، وهو الدولة القطرية التي قامت في كل قطر من الأقطار العربية حسب التقسيم الاستعماري. هنا أيضاً أفرز الفكر القومي العربي نقيض ما كان يسعى إليه أصلاً، نقيض وحدة العرب. هكذا فبدلاً من وحدة عربية شاملة، وجد الفكر القومي العربي نفسه أمام دول قطرية مستقلة لها وضع قانوني مكرس (للتجزئة...)»^(٢).

ويذهب الكاتب إلى التماس عوامل ومبررات أخرى أدت إلى هذا الانحسار نذكر منها: «الجانب الطوباوي الحالم في الأيديولوجيا الوحدوية خلال العقود الماضية، وخلال الخمسينات والستينات بصفة خاصة، [والذي] يتمثل في كونها لم تكن تقبل عن الوحدة الاندماجية الشاملة بديلاً. كانت ترفض الشكل الاتحادي بدعوى أن هذا الشكل لا يحقق الوحدة بل يكرس القطرية. وكانت ترفض أي «نوع من الوحدة» بين الأنظمة العربية القائمة، بدعوى أن وحدة من هذا النوع هي وحدة حكومات وأنظمة ضد الشعوب العربية. وكانت ترفض الوحدة الإقليمية، كوحدة الهلال الخصيب ووحدة المغرب العربي بدعوى أن هذه الاتحادات الإقليمية تلغي الوحدة العربية الشاملة»^(٣).

(١) الجابري: الفكر القومي العربي...، ص ٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٧.

(٣) الجابري: مسألة الهوية، ص ٨١، وانظر في قيام وانهيار أشكال من هذه التوحدات بين الدول العربية والإسلامية: مجلة الوحدة، ع ٥٣ / ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م، محور «الوحدة العربية والوحدات الإقليمية». حيث يمكن إجمال العوامل المتحركة في ذلك في عاملين رئيسين: (١) خارجي، يتجلى في النفوذ الاستعماري الغربي الحريص على إبقاء الرسوم والحوافز وواقع التجزئة داخل هذه الأقطار. (٢) داخلي، يتجلى في الخلافات السياسية والاقتصادية وأحياناً التوجهات الفكرية والدينية، والقادة الحريصين على مقاعدهم، والنخب الحريصة على امتيازاتها... إلخ. انظر: مثلاً: عبد الإله بلقزيز: نحو مضمون ديموقراطي للوحدة العربية، ص ٢٨ وما بعدها. مطيع المختار: =

مسألة أخرى تتجلى في القول بوجود «قانون علمي للتجارب الحدودية»، والمركز أساساً على استعارة النماذج الحدودية في الغرب والتي تمحورت حول «إقليم قاعدة» أو «قطب جاذب»، وهو «قول غير علمي»، ذلك لأنه إذا كانت الوحدة الإيطالية الألمانية قد تحققت انطلاقاً من إقليم قام بدور «القاعدة» أو القطب الجاذب، فليس معنى ذلك أنه لا بد في كل وحدة من إقليم من هذا النوع، ولا أنه كلما توفر مثل هذا الإقليم في منطقة ما من العالم كانت تلك المنطقة فيها وحدة بين أقطارها (...). إن القول بـ «الإقليم القاعدة معناه تصور بناء الوحدة على أساس أن قطراً عربياً واحداً هو المركز، والأقطار الأخرى أطراف وتوابع. معناه 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 تراض»^(١). وليس المراد هنا كما يبدو نفي إسناد الزعامة لأي قطر، خاصة إذا توفرت الشروط الذاتية والموضوعية التي تسمح بقيادته للأمة نحو الوحدة الأشمل، عن طريق الاندماج التدريجي القائم على مبادئ وقيم الوحدة الكبرى، لا على الاستعلاء والانفراد بالزعامة والهيمنة. كما أن من واجب الأقطار الأخرى دعم المشروع الحدودي والانخراط فيه بنفس الروح المستلهمة لنفس المبادئ والقيم، وهذا يستدعي دون شك إشاعة وتعميم «ثقافة الوحدة» بكل أشكالها وصورها. ويقدم مفهوم الأمة رصيماً تاريخياً نفسياً وشعورياً لا يمكن الاستغناء عنه في أية عملية توحيد أو نهوض من هذا القبيل.

وغير بعيد عن فكرة «الإقليم القاعدة» ترددت أيضاً فكرة «الزعيم» أو «القائد»، وأن «ربط مشروع تاريخي ضروري لتقدم الأقطار العربية، كمشروع الوحدة، بظهور «قائد ملهم» أو «زعيم بطل»، معناه نقل فكرة الوحدة من مجال الواقع إلى مجال الميتولوجيا، مجال الأساطير. إن فكرة

= المشروعات الرسمية على طريق الوحدة العربية، ص ٨٥ وما بعدها. محمد تاج الدين الحسيني: المغرب العربي بين واقع التجزئة وآمال الوحدة، ص ١٢٦ وما بعدها.

(١) الجابري: مسألة الهوية، ص ٧٥ - ٧٦.

«الزعيم» في هذا المجال لا تختلف في شيء عن فكرة «المهدي المنتظر» التي عاشت عليها «جماهير» القرون الوسطى. الفكرة التي لعبت دوراً سحرياً في حمل الناس على الصبر وانتظار الفرج الذي يأتي ولا يأتي..»^(١). إن فكرة الزعيم المنقذ أو الموحد، فكرة تناقض أساساً «ثقافة الوحدة» أو التوحيد، أو النهضة.. التي ينبغي أن تكون همّ جيل بأكمله، فكرة تعكس منطق التواكل والإرجاء وتعطيل الأسباب الذي شاع في الأمة، بعد أن ألقت مقاليد أمورها على فرد أو نخبة من الأفراد، وأعفت نفسها من بذل أي جهد في ذلك. ولقد بسطنا الأمر بما يكفي في باب الاجتهاد والعلم وسلبيات النخبوية ودور الأمة أفراداً وجماعات في ذلك، وسيؤكد هذا أيضاً أثناء الحديث عن عوامل انحسار وفشل حركات الإصلاح والتغيير في الأمة ذات الطابع الفردي أو النخبوي المحدود. ولا يعني هذا من جهة أخرى، التقليل من عطاء وجهود بعض الأفراد أو الجماعات، لكن ذلك إن لم يسند بدعم الأمة له وتبنيها إياه وتحركها به، فإنه مهما يكن، سيكون محدود الأثر ضعيف التأثير، لا يلبث أن يغمره طوفان الانحدار إلى أن يقيض الله من يبعثه من جديد^(٢). «يجب التخلي إذن عن فكرة «الإقليم القاعدة» والتحرر من حلم «الزعيم البطل»، والنظر بدلاً من ذلك إلى مطلب الوحدة العربية نظرة موضوعية تتعامل معها كمشروع عملي تاريخي: عملي بمعنى أنها يجب أن تؤسس على المصلحة»^(٣) والتراضي، وتاريخي بمعنى أن الواقع العربي نفسه أصبح يفرض الاتجاه نحو تحقيق حد أدنى من التعاون والتنسيق والتكامل والاندماج إن أمكن بين الأقطار العربية»^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ٧٧.

(٢) انظر: نماذج من هذا القبيل تجاهلها عصرها، وبعثت أفكارها بعد ذلك بقرون؛ كابن تيمية والشاطبي وابن خلدون.. وغيرهم.

(٣) تركيز الكاتب على المصلحة هنا غير دقيق، ذلك أن معيار المصلحة غير منضبط وبسببه كانت الفرقة وكان الخلاف.. وتأسس الوحدة على مبادئ وقيم تترتب عليها مصالح مشتركة أولى وأضمن لمسار الوحدة.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٨.

وبالرغم من الانتقادات والملاحظات المتقدمة للجابري، فلم يفته أن ينوه ببعض منجزات الفكر القومي. والحق أن النظر في هذه «المنجزات» يفضي إلى أنها مكاسب تاريخية للأمة وثقافتها الإسلامية منذ الفتح الإسلامي، أكثر مما هي منجزات حديثة حققها فكر حديث. ولهذا فالقول بأن «الانتماء إلى الأمة أصبح اليوم من الخليج إلى المحيط مسألة نهائية..» [وأن] العرب في نظر أنفسهم، أو على الأقل في نظر الأغلبية الساحقة منهم، أمة واحدة على الرغم من تعدد دولهم^(١). قول لا يمكن تبريره بمنجزات الفكر القومي الحديث. ولا كذلك القول بكون «الثقافة العربية بقيت واحدة موحدة كثقافة للأمة، ولم ينل منها في شيء قيام الدولة القطرية العربية.. وتراجع وفشل جميع المحاولات ذات النزعة الإقليمية التي حاولت أن تركز لغات أو لهجات مكان اللغة العربية..»^(٢). فهذا كله واقع تاريخي منذ ساد الإسلام وعمّت ثقافته المنطقة وبقي طوال قرون الموحد الأقوى والحاضن الأكبر لمختلف الأقطار والأقاليم لا العربية فحسب، بل المنضوية تحت لوائه عموماً إلى مجيء الاستعمار الحديث. ثم هو ما يزال يلعب الدور نفسه في واقع التجزئة نفسه، على صعيد الدين الواحد، والثقافة الواحدة، واللغة الواحدة، والهوية أو الانتماء الحضاري والتاريخي الواحد.. وهي العناصر التي حاول الفكر القومي التحرك من خلالها (بإضافة عوامل أخرى: كالعامل الجنسي العرقي، والاقتصادي، والجغرافي.. الخ) لكن بعد أن عزلها عن محركها الأول الدين واستبدله بمرجعيات أخرى غربية، فكان كمن يحاول عبثاً تحريك أطراف آلة لا محرك بداخلها أصلاً، أو هو معطل على أقل تقدير ولا يلقي من العناية ما تلقاه الأطراف (المظاهر) الخارجية.

إنه «ليس لحركة التراجع التي نشهدها اليوم عن الفكرة القومية بما هي دليل نظري لبناء الذاتية التاريخية الفاعلة، والقادرة على الفعل في التاريخ والحضارة، إلا سبباً واحداً هو هذا الوعي بأن المفهوم القومي الحديث كما انتقل إلى العالم الثالث وفي الشروط التي انتقل فيها، بدل أن يساهم في

(١) الجابري: الفكر القومي العربي.. (مجلة: المستقبل العربي) (سابق) ص ٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٩.

الدفع إلى توحيد الشعوب وتدعيم إرادتها الجماعية وهو الهدف منه والغاية، عمل بالعكس من ذلك على تعميق ميولاتها القوية أصلاً نحو التمزق والتفتت وبناء الممالك والإمارات الصغيرة وغير الفاعلة»^(١). وذكر الكاتب من أسباب فشل هذا الاتجاه وعدم تحوله إلى دولة سببين رئيسين: يتجلى الأول في اصطدامها بـ «النظم القريبة من الغرب والداخلية ضمن استراتيجيته...»، ويتجلى الثاني في «ضعف تركيب هذه الحركة النظرية وفقر عقائديتها القومية التي اكتفت بالشعار والفكرة الرومنطيقية التي ورثتها عن المرحلة السابقة، مرحلة الضعف والعزلة والحلم، مرحلة «البعث»...». كما أدى - يضيف الكاتب - «صدامها مع الحركات الإسلامية إلى أن يغيب عنها النبع الهائل من الرموز والقيم والمعاني الذي كان من الممكن أن يمثله لها الإسلام كما مثلته الأديان لكل القوميات في مرحلة النشوء والتطور. والنتيجة أن هذه الذات بقيت هشة سطحية غير ممتدة الجذور في الماضي، ومفتقدة لحس الاستمرارية. فلم تستطع أن ترتبط بنبع العواطف والقيم الجوهري الذي يغذي جذور الجماعات الشعبية العميقة»^(٢).

وحتى في التجارب التي استطاع التيار القومي أن يصل فيها إلى السلطة، فإننا نجد هذه السلطة قد «استغرقت واستبدت به متطلباتها وتعتقاتها، وتجمد عند حدود هذه السلطة وانجرف إلى التكيف مع واقعها القطري، ففقد ريادته الفكرية، وخسر روحه الوحدوية (...). 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. وهنا نحاول بعض الربط ما بين القومية العربية والماركسية، فيما نحاول البعض الآخر إلى الربط ما بين القومية العربية والعلمانية، الأمر الذي أدى إلى (...) اغتراب التيار القومي عن الكتلة

(١) برهان غليون: نقد السياسة، الدين الدولة، ص ١٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٩.

الشعبية العريضة المتمسكة بدينها وقوميتها»^(١). «إن تفكك التيار القومي من الداخل بسبب تردي العلاقات الديموقراطية وتغليب الخلافات الجانبية على المصالح الأساسية للأمة، أفضى إلى تراجع حركة الوحدة وصعود حركة الانفصال التي ما زلنا نعيش حتى اليوم مرحلتها، بحيث ألحقت العقيدة القومية بالنظام القطري، وتركزت التنمية على أسس قطرية عاجزة، وأصبحت القضية الفلسطينية بنداً من السياسة الخارجية لكل قطر..»^(٢).

لعل ما تقدم من ملاحظات ومراجعات هي التي جعلت أحد أبرز وجوه هذا الاتجاه يدعو إلى «حركة قومية جديدة» في إطار «مشروع حضاري عربي جديد» يتجنب كل السلبات السالفة. وإن لم تكن هذه الدعوة تعني الانفصال عن المشروع القديم، فإنها ترفض أن تكون بعض الاتجاهات - كالاتجاه «الناصري» - أساساً لهذه «الحركة القومية الجديدة» كي لا تتحمل سلبات وتبعات تاريخية ارتبطت بهذا الاتجاه أو ذاك^(٣). وهي التي جعلت وجهاً آخر 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»^(٤).

(١) بشارة مرهج: تعقيب في ندوة الحوار القومي الديني، ص ٢٩١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩١.

(٣) خير الدين حسيب: تعقيب في ندوة الحوار القومي الديني، ص ٢١١ - ٢١٢. وهو أمين عام مركز دراسات الوحدة العربية، ونذكر من العناصر التي انتقدها بدوره في مسار هذا الفكر: (١) تخلف العمل الفكري القومي عن العمل السياسي، (٢) عدم الاطلاع والاهتمام الكافي بالتراث العربي الإسلامي، (٣) قضية الديموقراطية السياسية وأولوية التنمية والتغيير الاجتماعي، (٤) قضية الاشتراكية ومدى التوسع في دور الدولة الاقتصادية، (٥) التناقض بين أولويات بعض الأهداف، (٦) موضوع طريق الوصول إلى السلطة، (٧) العمل السري في التنظيمات القومية (٨) المعايير الذاتية في تقويم النظم العربية.. إلخ، ص ٢٧٤ - ٢٨١.

(٤) معن بشور: تعقيب في ندوة الحوار القومي الديني، ص ٣٤٥.

وعلى كل فإن «الخطر المقبل يتهدد الكيان بجميع مقوماته الوطنية والقومية والدينية، إن الفكر القومي مطالب بإحلال الإسلام ديناً وتاريخاً وحضارة في محله اللائق به ضمن تحليلاته وتطلعاته وسلوكه. كما أن الحركة الإسلامية في العالم العربي مطالبة بأن تحتفظ لنفسها بخصوصية خاصة بها وهي كونها عربية. وإن لم يكن بالنسب الجسماني فبالنسب القرآني. والقرآن عربي وسيبقى عربياً أبداً الدهر. وكما كان العرب «مادة الإسلام» حسب تعبير الخليفة عمر بن الخطاب، فإن بإمكانهم أن يكونوا اليوم كذلك، إذا وعى المسلمون منهم وهم الغالبية العظمى هذه الحقيقة (...). إن الإسلام والعروبة والديموقراطية أركان ثلاثة لا يمكن أن يقوم لسكان هذه المنطقة العربية أي شأن في المستقبل بدونها مجتمعة»^(١).

ولننظر الآن في الفكر الإسلامي ونظراته التقويمية للفكر القومي، انطلاقاً من كون مبادئ وأسس القومية العربية هي نفسها - أو معظمها على الأقل - مبادئ ومطالب الفكر الإسلامي. لكن مع فارق جوهري واحد، هو المرجعية المحددة لمضامين تلك المبادئ والأسس. ففي الوقت الذي يعتبر فيه الفكر القومي - في عمومته - الإسلام مكوناً ثانوياً من مكوناته، ويذهب في تحديد مضامين تلك الأسس مذاهب شتى من هنا ومن هنالك، نجد أنها تصاغ في الفكر الإسلامي انطلاقاً من المرجعية الدينية المستوعبة لها جميعاً، بحيث تنزع عنها أشكال التعصب والأنانية والاستعلاء... وتزودها بمضامين أكثر استجابة لمطالب الفكرين معاً.

نجد تعبيراً أولاً في هذا الاتجاه عند جمال الدين الأفغاني وإن كان أحد أبرز دعاة «الجامعة الإسلامية»، الذي استنكر عملية التتريك التي كانت سبباً مباشراً في ظهور الفكر القومي والنزعة العروبية المناهضة لها. يقول:

(١) انظر: حواراً أجريناه معه نشر بمجلة: قضايا إسلامية، ع ٢٤ - ٢٥ / صيف وخريف ٢٠٠٣. ص ٣٦ وما بعدها. وانظر: فيه حديثه كذلك عن «الكتلة التاريخية» والإجماع الثقافي والفكري بين مختلف المكونات، وتأجيل المشاريع الجزئية الخاصة لتحقيق هذا الإنجاز.

«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 خطأً بيناً (...). لقد كاشفت السلطان عبدالحميد في أكثر هذه المواضيع في خلوات عديدة، لكنه كان قليل الاحتفاء بكل ما قلته له»^(١). يوضح الأفغاني الذي تحدث عن الجنس والقوم كثيراً، مفهوم «العصبية» أيضاً كرابط اجتماعي ضروري لبقاء الجماعة وتماسكها، وحدود الاعتدال والإفراط والتفريط فيها. فـ «التعصب قيام بالعصبية، والعصبية من المصادر النسبية، نسبة إلى العصب، وهي قوم الرجل الذين يعززون عصبته ويدفعون عنه الضيم والعداء. فالتعصب وصف للنفس الإنسانية تصدر عنه نهضة لحماية مَن يتصل بها والذود عن حقه...»^(٢). و«كلما ضعفت قوة الربط بين أفراد الأمة بضعف التعصب فيهم، استرخت الأعصاب ورثت الأطناب ورقّت الأوتار وتداعى بناء الأمة إلى الانحلال كما يتداعى بناء البنية البدنية إلى الفناء. بعد هذا يموت الروح الكلي وتبطل هيئة الأمة وإن بقيت آحادها، فما هي إلا كالأجزاء المتناثرة، إما أن تتصل بأبدان أخرى بحكم ضرورة الكون، وإما أن تبقى في قبضة الموت إلى أن ينفخ فيها روح النشأة الأخرى»^(٣). فـ «التعصب وصف كسائر الأوصاف، له حد اعتدال وطرفا إفراط وتفريط. واعتداله هو الكمال الذي بينا مزاياه، والتفريط فيه هو النقص الذي أشرنا إلى رزاياه، والإفراط فيه مذمة تبعث على الجور

(١) جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة. طبعة القاهرة الأولى، ١٩٦٨، ج ١ / ٢٢٤ - ٢٣٧.

(٢) الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج ٢ / ص ٤٠.

(٣) المرجع السابق، ج ٢ / ص ٤١.

والاعتداء. فالمفرط في تعصبه يدافع عن الملتحم به بحق وبغير حق، ويرى عصبته منفردة باستحقاق الكرامة (...). فيخرج بذلك عن جادة العدل، فتقلب منفعة التعصب إلى مضرة، ويذهب بهاء الأمة، بل يتقوض مجدها. فإن العدل هو قوام الاجتماع الإنساني، وبه حياة الأمم (...). وهذا الحد من الإفراط في التعصب هو الممقوت على لسان الشارع ﷺ في قوله: «ليس منا من دعا إلى عصبية»^(١).

إذا ما انتقلنا إلى مدرسة أخرى ورثت تراث «الحركة السلفية الإصلاحية»، فإننا نجد حسن البناء يوضح «موقف الإخوان المسلمين من الوحدة القومية والعربية والإسلامية». وهو توضيح 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 لخير 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 يجز أن تنقل الزكوات أبعد من مسافة القصر إلا لضرورة، إيثاراً للأقربين بالمعروف. فكل مسلم مفروض عليه أن يسد الثغرة التي هو عليها وأن يخدم الوطن الذي نشأ فيه، ومن هنا كان المسلم أعمق وطنية وأعظمهم نفعاً لمواطنيه لأن ذلك مفروض عليه من رب العالمين»^(٢). «ثم إن هذا الإسلام الحنيف نشأ عربياً ووصل إلى الأمم عن طريق العرب وجاء كتابه الكريم بلسان عربي مبين، وتوحدت الأمم باسمه على هذا اللسان يوم كان المسلمون مسلمين. وقد جاء في الأثر: إذا ذل العرب ذل الإسلام. وقد تحقق هذا المعنى حين ذل سلطان

(١) المرجع السابق، ج ٢ / ص ٤١، وتام الحديث المذكور: «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية» رواه أبو داود. وعندما سأله واثلة بن الأسقع أمن العصبية أن يحب الرجل قومه؟ قال ﷺ: «لا ولكن من العصبية أن ينصر الرجل قومه على الظلم» رواه ابن ماجه وأحمد. وهو المعنى المراد في قوله ﷺ: «دعوها فإنها منتنة» رواه البخاري والترمذي.

(٢) حسن البناء: مجموعة رسائل الإمام الشهيد، دار الشهاب، القاهرة، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

العرب السياسي، وانتقل الأمر من أيديهم إلى غيرهم من الأعاجم والديلم ومن إليهم. فالعرب هم عصبية الإسلام وحراسه. وأحب هنا أن ننبه - [يقول] - إلى أن الإخوان المسلمين يعتبرون العروبة كما عرفها النبي ﷺ فيما يروي ابن كثير عن معاذ بن جبل رضي الله عنه: «ألا إن العربية اللسان، ألا إن العربية اللسان»^(١). ومن هنا كانت وحدة العرب أمراً لا بد منه لإعادة مجد الإسلام وإقام دولته وإعزاز سلطانه، ومن هنا وجب على كل مسلم أن يعمل لإحياء الوحدة العربية وتأييدها ومناصرتها. وهذا هو موقف الإخوان المسلمين من الوحدة العربية»^(٢).

بالرغم مما يمكن أن يلاحظه البعض^(٣) من تراجعات عن مثل هذه المواقف في الفكر الإسلامي المعاصر، فإن الموقف العام والقار المستند إلى أصول مرجعية واضحة في تبني هذه الأسس لا يمكن إغفاله ولا تجاوزه. والواقع أن ما يمكن تسجيله من تحولات في بعض اتجاهات الفكر الإسلامي إزاء الفكر القومي، إن كانت من جهة ترجع إلى ضيق نظر، وعدم استيعاب شروط وآليات التعاون والعمل المشترك، فإنها من جهة أخرى ترجع إلى مواقف الفكر القومي نفسها المترددة بين الرفض الصريح للمرجعية الإسلامية والتبني الغامض لها، المترددة بين المفهوم المغلق والضيق لعروبة قطرية أو إقليمية وبين انفتاح على مفهوم الأمة التي شكلها

(١) إشارة إلى حديث «.. ليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي». ذكره ابن عساكر في (تهذيب تاريخ دمشق)، ط دمشق، ج ٢ / ص ١٩٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨١.

(٣) انظر محمد شومان: الفكر الإسلامي المعاصر والقومية العربية. (في إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر سابق) حيث يسجل أنواعاً من هذه التراجعات. لكن سجل مواقف إيجابية أخرى كموقف الإخوان المسلمين بسوريا الذي ضمن برنامجهم مطلب «تقوية القومية والوحدة العربية ضمن إطار التضامن الإسلامي الأوسع» وكذا جهود مصطفى السباعي في ذلك. وعلى الضفة الأخرى في الغرب الإسلامي جهود مماثلة لراشد الغنوشي... كما لا تخفى جهود الترابي في ذلك أيضاً... ص ٣٢٦ - ٣٢٩.

وصاغها الإسلام. هذا فضلاً عن المواقف من القضايا والمشكلات السياسية والفكرية والاقتصادية المطروحة في الساحة الدولية، وأيضاً من شروط وأشكال العلاقات والتعاون مع الغرب. إذ لعب كل ذلك دوراً كبيراً في التأثير على تلك المواقف المترددة بين المصالحة والمخاصمة والتقارب والتباعد بين الفكرين^(١).

فمرة أخرى تطفو إلى السطح وبسرعة المسألة العلمانية ولواحقها، باعتبارها المسألة الأكثر حساسية بين الفكرين. فمن «أهم وجوه التنافي (...). الوضع «العلماني» الذي قامت عليه وروجته «عروبة الشام» و«مصرية عام ١٩١٩». 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 إلا بطريق التلفيق وبطريق صرف أي منهما إلى غير حقيقة معناه»^(٢). فـ «لو جردنا مصطلح القومية العربية من المضامين والمفاهيم الغربية، مثل العنصرية والعلمانية... فس نجد أن المغايرة في واقعنا قد انتفت. إن القومية في التطور الحضاري الغربي لم تكن حركة توحيد ووحدة، بل كانت حركة انسلاخ وتجزئة للرابطة المسيحية، ومن هنا تأتي عنصريتها، (...) كذلك فإن المضمون العلماني لمصطلح القومية هو ذو خاصية غربية. فالقومية الغربية كانت لا بد أن تكون

(١) مهما يكن من ذلك كله فإن فرص نجاح الحوار القومي الديني تبقى أوفر من غيرها من أشكال الحوار الأخرى (العلمانية واليسارية). وقد عبر غير واحد من الاتجاهين في ندوة الحوار المتقدمة عن هذا الشعور. فمتى كان خط الاعتدال في الفكرين قوياً، ومتى كانت محاوره وقضاياها أساسية وجوهرية، كانت فرص النجاح أوفر. انظر مثلاً: محاور الندوة التي كانت موضوعات للنقاش: (١) الوحدة العربية في مواجهة الاستبداد بكل صوره ومستوياته... (٢) التنمية المستقلة في مواجهة التخلف أو النمو المشوه والتابع... (٣) العدالة الاجتماعية في مواجهة الظلم والاستغلال... (٤) الاستقلال الوطني والقومي في مواجهة الهيمنة الأجنبية الإقليمية والدولية... (٥) التجدد الحضاري في مواجهة التجمد التراثي من الداخل والمسح الثقافي من الخارج... ص ٢٣.

(٢) طارق البشري: تعقيب في ندوة الحوار القومي الديني، ص ٣٥.

علمانية لأنها كانت تواجه الكهنوت الكنسي..»^(١). «إن المكسب كبير للعروبة إذا أسلمت، فأصبحت درجة في سلم الانتماء الإسلامي، وغدت لسان الإسلام في كل مكان. بينما الخسارة كبيرة ومحقة إذا تعلمت هذه القومية..»^(٢). إن القومية إذا «كانت تعني أن يحب الرجل قومه ويسعى إلى خيرهم ونهضتهم ورقيتهم، وأن يتحد القوم ويقفوا صفاً واحداً في قضاياهم ويتعاونوا على البر والتقوى ويتكفلوا ضد هجمات الغاصبين وعدوان المعتدين، فهذا أمر مشروع يباركه الدين ويؤيده ويدعو إليه.. إلا أن معارضتنا - [يقول يوسف القرضاوي] - للقومية متأية من كون دعاة القومية يتمسكون بأمور جوهرية ينكرها الإسلام. وتمسكهم بها - فيما يبدو - أمر حتمي لأنها مقتضى فكرتهم ولازم من لوازم دعوتهم»^(٣). وذكر من العناصر المنتقدة عليهم، أي: على القومية في تشكلها الأول، والذي ما زال يغذي بعض اتجاهاتها بالرغم من المراجعات الأخيرة. (١) «اعتبارهم القومية «عقيدة» يجب الإيمان بها والولاء لها والدعوة إليها والتعصب لها (...). وأن ينبثق منها نظام الحكم وسياسة الدولة ومناهج التربية والتعليم ووسائل التثقيف والإعلام»، (٢) «إعلاء الرابطة القومية على الرابطة الدينية، لهذا تراهم.. يفضلون العربي غير المسلم على المسلم غير العربي.. ويجحدون رابطة الإيمان ولا يعترفون بأثرها في العلاقات والسلوك..»، (٣) «عزلهم الدين عن المجتمع والدولة.. ومناداتهم بدولة علمانية «لا دينية»..»، (٤) «تفتيتهم للأمة الإسلامية التي أرادها الله أمة واحدة..»^(٤)... إلخ.

ثم هناك من يطرح عقبات حقيقية تعترض سبيل هذا الإنجاز الوحدوي عندما يرى كل طرف في الآخر طرفاً مقابلاً، له ثوابته ومتغيراته.. فأولوية القومي.. «الوحدة العربية من المحيط إلى الخليج» وأولوية الإسلامي «قضية تطبيق الشريعة». وإذا آتت سلسلة الحوار ثمارها لإقامة «دولة عربية موحدة

(١) محمد عمارة: تعقيب في ندوة الحوار القومي الديني، ص ١٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٢.

(٣) يوسف القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص ٩٧ - ١٠١.

(٤) المرجع السابق، ص ١٠١.

تتخذ الشريعة الإسلامية نظاماً للحكم»، فإنه ستثور بوجهها مشكلة الأقليات العربية غير المسلمة بوجه الإسلامي، والأقليات المسلمة غير العربية بوجه القومي، فلا يستطيع كل منهما تمثيل الأقليات غير المنضوية تحت لوائه في هذا الإطار المحدود للأمة الكائنة جغرافياً وسياسياً بين المحيط والخليج. والمخرج من ذلك هو «أن تمتد أبصار الإسلاميين إلى «العالم الإسلامي» الذي يمثل الكيان الأوسع، ودون أن تقصر أطراف القوميين على العرب وحدهم في هذا الكيان فيستبعدون البربر والنوبة والزنج والأكراد..»^(١). ولا شك في أن هذا هو الحل الأمثل للوحدة والتعاون الشامل والمستوعب. وهو المطلوب شرعاً وواقعاً. لكن ما دونه من أشكال الوحدة غدا بدوره في ظل الواقع الحالي مطلوباً ولو على مستوى قطرين. بل إنه في ظل الإمعان في التجزئة وخلق بؤر التوتر التي تمارسها بإحكام قوى الاستكبار العالمي، فإن مطلب الوحدة يصبح ضرورياً على مستوى القطر الواحد المهدد بالانفجار. ثم إن من أخطر الآفات المثيرة لمشكل الأقليات، آفة التعصب إلى العرق أو إلى اللغة أو غيرها.

لقد قدم الإسلام نموذجاً تاريخياً حياً لاستيعاب الأقليات ودمجها، بل والانفتاح على أمم وشعوب وتحويلها إلى نسيج من لحمته بما تحويه من أعراف وعادات وتقاليد. فعل ذلك لما انطلق فاتحاً ينشر قيم التوحيد والوحدة، والإيمان والإخاء، والتسامح والمحبة، والتعاون والتكافل.. إلخ. القيم التي لا تعرف معنًى للغلو ولا للتطرف ولا للتعصب، لا إفراطاً ولا تفريطاً. فقد 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.. رغم بلوغهم في الاستعراب درجة الفقه للقرآن المعجز والوعي بأسراره البلاغية، ورغم أنهم قد محضوا ولاءهم للعروبة، وأخلصوا انتماءهم لمجتمعها الإسلامي. عندما أنكر البعض عروبة الذين استعربوا حضارياً، غضب الرسول ﷺ وخطب في الناس فقال: «أيها

(١) طه جابر العلواني: آفاق التغيير (مجلة الاجتهاد، سابق)، ص ٢١٦ - ٢١٧.

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 والانتماء 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. (...) فالمد الذي بدأ من قريش فألف بين القبائل على اختلاف دينها، ودمج فيها كل من استعرب على اختلاف أصولهم العرقية، هذا المد قد امتد بالفتوحات إلى ما هو أبعد من القبائل عندما ضمت الدولة «الشعوب» من أهل العراق وفارس والشام ومصر وغيرها من البلاد.. اتخذ معياراً قرآنياً، [هو] معيار «التعارف» الذي يعني التفاعل القائم في إطار الوحدة التي لا تنكر ولا تتجاهل التمايزات»^(١).

المبحث الثالث:

الفكر العلماني.. خطاب دائم الالتباس

إذا كان لفظ القومية يرجع إلى مادة - (قوم) - أصيلة في اللغة، ولها من الاستعمال ما لها قبل الإسلام وبعده، حتى إن القرآن الكريم قد استعملها ما يقارب أربعمئة مرة وقرنت في كثير منها بدعوات الأنبياء. ثم هو لا يثير، كمصطلح، أي إشكال في فكرنا المعاصر. بالرغم من ذلك اقترح بعضهم استبدال هذا المصطلح بأحد مضامينه المعبرة بوضوح عن أهدافه وغاياته الكبرى، كمضمون الوحدة. لما يثير من مشكلات على مستوى المفهوم والمعنى أو المبادئ والأسس المحددة، كما اقترح البعض الآخر لمحاصرة هذا الخلاف، بعث وتجديد الحياة في المضامين الإيجابية،

(١) محمد عمارة: مفهوم الأمة (مجلة الوحدة، سابق)، ص ٢٢.

وتجاوز كثير من المضامين السلبية التي رافقت المفهوم منذ ظهوره. إذا كان الأمر كذلك بالنسبة للقومية وهي على ما ذكرنا، فما عساه يكون بالنسبة لمصطلح لا يحظى بأي من المواصفات المذكورة، بل بنقيضها وعكسها، كمصطلح العلمانية. وإنه ليخطر بذهني مراراً تشبيه للمسألة العلمانية في الفكر العربي المعاصر بمسألة التثليث في الفكر المسيحي، من حيث الغموض والاضطراب وعدم الاستقرار على رأي محدد واضح. إذا كان النصارى يعتقدون بالتثليث دون أن تستسيغ عقولهم ذلك السؤال المحير «كيف يكون الثلاثة واحداً؟»، فإن لفيفاً من العلمانيين حريص على تأكيد «أصالة» و«إسلامية» العلمانية مع تشبته 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 بتبريرات وتفسيرات واهية أغلبها متكلف، فإن العلمانيين لا يبتعدون عن هذا النهج من اللف والدوران بتصيد وانتقاء الأدلة من حالات أو واقعات شاذة واستثنائية، أو غاية في السطحية والجزئية ليجعلوا منها عماد ومرتكز دعوتهم.

مطلب ١: في المصطلح والمفهوم:

إن كلمة «سيكولاريزم Secularism»^(١) كلمة إنجليزية لها نظائرها في اللغات الأوروبية، وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية «سيكولوم Seculum» وتعني «العصر» أو «الجيل» أو «القرن»، أما في لاتينية العصور الوسطى (التي تهمنا في هذا المدخل)، فإن الكلمة تعني «العالم» أو «الدنيا» (في مقابل الكنيسة)... وقد أورد قاموس أوكسفورد تعاريف عديدة لكلمة «سيكولار Secular» أي: علماني. منها: أنه يستخدم للإشارة إلى أعضاء الكهنوت

(١) أعتمد بشكل أساسي في تحديد المفهوم اللغوي والاصطلاحي للعلمانية هنا على: عبد الوهاب المسيري: مقدمة لتفكيك الخطاب العلماني، نموذج تفسيري وتصنيفي جديد، (سابق)، ج ١ / ص ٢٤٤ وما بعدها. (صدر الكتاب مع تعديلات عليه أغلبها اختصارات تحت عنوان: العلمانية الجزئية والشاملة).

الذين يعيشون في الدنيا لا في عزلة الأديرة، وأنه ينتمي للحياة الدنيا وأمورها (ويتميز في ذلك عن حياة الكنيسة والدين). . . وهو مدني وعادي وزمني، (ويلاحظ هنا ترادف هذه الكلمات)، والواضح أنها تحمل دلالات سلبية مخالفة، فهي تعني «غير كهنوتي» و«غير ديني» و«غير مقدس». ولهذا استخدمت كلمة علمنة للإشارة إلى عضو الكهنوت الذي يتحلل من قسمه ويقرر أن يترك الكنيسة وينتقل إلى الدنيا. وفي دائرة المعارف البريطانية أن العلمانية «حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها. ذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا والتأمل في الله واليوم الآخر. وفي مقاومة هذه الرغبة طفقت العلمانية تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية (. . .) وظل هذا الاتجاه إلى العلمانية يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله باعتبارها حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية».

كانت الكلمة تطبق على الأدب والتاريخ والفن. . . ومن ثم على الكتاب والفنانين، وكانت تعني أيضاً «غير معني بخدمة الدين. . . وكانت تستخدم إلى الإشارة إلى المباني، فـ «المباني العلمانية» هي «المباني غير المكرسة للأغراض الدينية». أما في مجال التعليم، فإن الكلمة تشير إلى الموضوعات غير الدينية. (وأصبحت الكلمة مؤخراً تعني استبعاد تدريس المواد الدينية في المعاهد التي ينفق عليها من المال العام) ومن هنا فإن تعبير «مدرسة علمانية» يكون بمعنى «مدرسة تعطي تعليماً غير ديني». والعلماني جملة هو الذي ينتمي إلى هذا العالم الآني والمرئي تمييزاً له عن العالم الأزلي والروحي الآتي غير المرئي».

إنها «اللا دينية» «Unreligious» أو «Laïcisme». . . التي لا تعبر اهتماماً للدين ولا للآخرة في شؤون الحياة العامة وحتى الخاصة، تهمشهما وتسقطهما من الاعتبار في أحسن الأحوال، إن لم تتنكر لهما جملة كما يوجد لدى بعض أجنحتها المتطرفة.

وقد استخدم المصطلح «سكيولار Secular» لأول مرة (عام ١٦٤٨) عند توقيع صلح «وستفاليا» وبداية ظهور الدولة القومية (أي: الدولة العلمانية الحديثة). وهو التاريخ الذي يعتمد عليه 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 في (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 هوليك (John Holyooke) (١٨١٧ - ١٩٠٦) هو أول من نحت المصطلح بمعناه الحديث الأكثر شمولاً. وقد حاول أن يجعله مصطلحاً محايداً تماماً، يصف «الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية ودون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو بالرفض. فهو لا يرفض الدين وإنما يتجاهله. وقد أسس هوليك حركة علمانية للدفاع عن هذه الرؤية. وقد تمّ تبسيط مصطلح هوليك فأصبح «فصل الدين عن الدولة»، أي: فصل العقائد الدينية عن رقعة الحياة العامة. وقد أصبح هذا التعريف (المرتبط بالمراحل الأولى لتطور العلمانية الغربية) من أكثر التعريفات شيوعاً في الشرق والغرب. وهو تعبير عن الفشل في التوصل إلى خطاب فلسفي مركب لوصف ظاهرة العلمانية. فهذا التعريف يقتصر على الإشارة إلى أوضح جوانب العلمنة وأكثرها ظهوراً، أي: علمنة المجال السياسي وربما الاقتصادي. أما المجالات الأكثر عمقاً وتأثيراً في حياة الإنسان، فإن هذا التعريف لا يمتد إليها أبداً، ومن ثم فإن المقدرة التفسيرية والتصنيفية للمصطلح السائد ضعيفة إلى أبعد حد. خاصة بعد أن ظهرت أدبيات في الغرب في غاية العمق تتناول هذه القضية، وبعد أن تصاعدت معدلات العلمنة بحيث تجاوزت مجالات الاقتصاد والسياسة والأيدولوجيا، وأصبحت ظاهرة اجتماعية كاسحة وتحولاً بنوياً

عميقاً يتجاوز عملية فصل الدين عن الدولة.. وأي تعريفات معجمية.. وأي تصورات فكرية قاصرة محدودة. فلم يعد هناك رقعة للحياة العامة مستقلة عن الحياة الخاصة..

وقد أدرك هذا 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، ومع هذا لم يرق علم الاجتماع الغربي بالربط بينها وتكوين نموذج للعلمانية أكثر تركيماً وشمولاً وتفسيرية من نموذج فصل الدين عن الدولة^(١).

إن العلمانية في العالم الغربي كانت حدثاً منسجماً ونتيجة طبيعة للأحداث هناك، ولعل الناظر إلى ما كانت تمارسه الكنيسة باسم الدين من وصاية على الدين نفسه وعلى الدولة، ليدرك أن حجم الرد بالتطرف ضد الدين في كل التيارات المادية والإلحادية التي ظهرت، إنما كان بحجم الاستبداد والطغيان والتسلط.. أو باختصار، بحجم التطرف الكنسي نفسه.

التطرف في الوصاية على الدين واحتكار فهمه وتفسيره، وزعم الاستمداد المباشر من الله أو من المسيح، وتخويل الذات صلاحيات مطلقة «تفويضية» في الغفران وتكفير الخطايا وحجز مقاعد في الجنة..

(١) انظر: قائمة طويلة بالمصطلحات ودلالاتها التي تشترك أو تتداخل مع العلمانية في نفس الحقل الدلالي، أو قل هي إحدى تجلياتها، المسيري: مقدمة لتفكيك الخطاب العلماني، ج ١ / ص ٢٤٧ - ٣٠٠.

التطرف في السياسة بامتلاك حق تعيين الملوك أنفسهم أو تنحيتهم، وإقرار النظم والتشريعات التي تخدم مصالح الكنيسة أولاً..

التطرف في الإقطاع، بامتلاك الأراضي الشاسعة والقصور الضخمة وآلاف الرقيق والأقنان وفرض الضرائب والمكوس والإتاوات..

التطرف في قمع حرية الفكر والإبداع العلمي، إلا في حدود ما تسمح به، كي لا يظهر العلم على الخرافة، ومتابعة وتصفية كل من يخالف أو يخرج عن الطوق..

التطرف في الانحلال الخلقي وشيوع مظاهر الإدمان والشذوذ في صفوف القيميين الدينيين، لدرجة جعلت ناقداً مؤرخاً مثل ول ديورانت يقول: «إن رجال الجيش أرقى خلقاً من رجال الدين».. إلخ.

ثم لحماية هذه الأشكال من التطرف عمدت الكنيسة إلى رصد مؤسستها الضخمة المعروفة بـ «محاكم التفتيش» المجهزة بكل أنواع التصفية والتعذيب، لمتابعة وملاحقة المخالفين من رجال الفكر والعلم والدين أيضاً، وعلى رأسهم «المحتجون» المنشقون كلوثر وكالفن وغيرهما. كل ذلك بوحشية وهمجية جعلت هذا الناقد يعبر عنها بقوله: «إذا ما عفونا عن بعض هذا الشذوذ الجنسي (المذكور سابقاً) والانهماك في ملاذ المأكّل والمشرب فإننا لا نستطيع أن نعفر عن أعمال محاكم التفتيش»^(١).

فهذا بعض مما كانت تقوم به الكنيسة باسم الدين في الغرب، وهو الذي جعل العلمانية تكون في جوهرها عزلاً للدين والكنيسة معاً عن شؤون الحياة، وفسحاً لمجال العقل والفكر والذات التي كانت مقهورة في «ظلام العصور الوسطى» كي تنطلق من جديد. وكي يولد العقل الغربي ميلاداً ثانياً بعد الميلاد اليوناني الأول ليحقق «الاستنارة» أو «الأنوار»، وكل ما من شأنه أن يبدد تلك

(١) انظر: بهذا الصدد الكتب التي أرخت لهذه المرحلة، وعلى سبيل المثال: ول ديورانت: قصة الحضارة، ج ١٤، و ج ٢١. ولم أشأ التطويل بنماذج ونصوص لكل حالة من حالات التطرف المذكورة، فلتنظر في مظانها، وإن كان أغلبها قد غدا معروفاً ومكشوفاً.

الظلمة. حيث استطاع الغرب فعلاً أن يحقق المعجزة مرة أخرى، وأن يصعد مدارج الرقي الصناعي والتقني والإعلامي. . إلى درجة الاستفراد والقدرة على التحكم بـ «مصائر» الشعوب وفرض نظامه العالمي «الوحيد».

ولا شك في أن تأثر الذات العربية الإسلامية التي وصلت في هذه المرحلة من التحولات الغربية الكبرى درجة من الانحطاط والتخلف، قد كان كبيراً بهذه المنجزات في مختلف مجالات الحياة. التأثير بالأنماط الثقافية والاجتماعية والسياسية والتقنية. . التي مرت إليها عبر ثلاث قنوات أساسية:

- قناة الاستعمار الغربي الذي اجتاحت البلاد الإسلامية وما رافقه من مؤسسات تبشيرية واستشراقية. .

- قناة البعثات الطلابية الأولى التي زامنت بعضاً من هذه التحولات والتي عادت تصف أحوال الممالك «الأورباوية»، وتلخص «إبريز الحياة الباريزية».

- قناة المؤسسات التعليمية المسيحية في البلاد العربية والإسلامية والتي كان يديرها مسيحيون عرب خاصة في لبنان وسوريا ومصر. . وما كانت تصدره من إعلام يدعو ويشر بهذا الاتجاه. . .^(١).

كانت الرغبة جامحة في اللحاق بهذا الركب، وفي النهضة عموماً، أما كيف يكون ذلك؟ فقد كان هذا مفترق الطرق بين اتجاهات ومدارس الفكر العربي والإسلامي، والتي كما تقدم يمكن حصرها في ثلاث كبرى:

(١) كمجلة «الجنان» لبطرس البستاني، و«المقتطف» ليعقوب صروف وفارس نمر، و«الهلال» لجرجي زيدان، و«الجامعة» لفرح أنطون. . ودعوات شبيلي شميل الأولى للداروينية. . وغيرها. ويرجع د. الجابري بعض عوامل تبني المسيحيين العرب للعلمانية إلى كونهم أقلية دينية ترغب في حماية حقوقها السياسية والمدنية. وبالرغم من أن تلك الحقوق «لا يمكن ممارستها إلا في ظل الديمقراطية»، فإن الليبرالي العربي (المسيحي خصوصاً) فضل آنذاك توظيف شعار «العلمانية» (. . .) ليس فقط لأنه كان يريد فصل أو انفصال العرب عن الترك وبناء الدولة القومية بدلا من الخلافة الإسلامية، بل أيضاً - ولعل هذا هو السبب الدفين - لأن الديمقراطية تعني حكم «الأغلبية» وبالتالي تهتمش «الأقلية» التي كان منها وينطق باسمها»، الخطاب العربي المعاصر. ص ٩٣.

- اتجاه الدعوة إلى الانخراط الكلي والشامل في النموذج الغربي والقطيعة مع التراث.
 - اتجاه يدعو إلى التحديث حسب «قواعد» وخطوات التجربة الغربية، لكن من داخل قارة التراث والتاريخ الإسلامي.
 - اتجاه يدعو إلى التجديد والنهضة من داخل التراث وبأدوات التراث نفسها أو بما يناسبها مما يمكن استعارته.
- وداخل كل اتجاه تكمن اتجاهات فرعية قد تقترب أو تبتعد قليلاً أو كثيراً من بعضها دون أن تخرج عن إطاراتها العامة المذكورة. وحوارنا هنا طبعاً هو مع الاتجاه الثاني الذي وجد نفسه أمام أول صعوبة حقيقية وكبيرة تتجلى في نقل المصطلح نفسه إلى المجال التداولي العربي الإسلامي، وإيجاد «مرجعية» وأرضية للانطلاق منها والبناء عليها.
- وهكذا تأرجحت تعريفاته للمصطلح بين كون ما يدعو إليه هو:
- «العلمانية»، بكسر العين نسبة إلى العلم..
 - «العلمانية»، بفتح العين نسبة إلى «العلم» أي: العالم..
 - «الدينية»، أي: «الإيمان بأنها هي الحياة الدنيا ولا يوجد سواها»..
 - «الزمنية»، أي: «أن كل الظواهر مرتبطة بالزمان وبالدنيا ولا علاقة لها بأي ما وراثيات..»^(١).
 - «اللا دينية»، بمعنى عزل واستبعاد الدين عن مجالات الحياة بأن لا يكون له دور في توجيه أي منها.
 - «الديموقراطية»، «العقلانية»، «الاستنارة»، «الحرية».. وغيرها من المفاهيم «الإيجابية» التي تُضفى على المصطلح من أجل تبرير حضوره ووجوده... إلخ.

(١) المسيري: مقدمة لتفكيك الخطاب العلماني، ج ١ / ص ٢٤٦.

إن المصطلح على العموم كان وما يزال غامضاً ملتبساً، عصياً على «التبئية»^(١) لا في مجال اللغة ولا في مجال الحياة الاجتماعية العامة القائمة أساساً على التدين العميق تاريخياً ووجدانياً. وهذا ما نجد تعبيراً واضحاً عنه عند أبرز دعاة العلمانية، وعند بعض المتحفظين عليها. إن «هذا المصطلح ما فتئ يعامل منذ لحظة اكتشاف وجوده معاملة الغريب الفقير (...)». وبغض النظر عن اللفظ بحد ذاته، فإن المفهوم لم يفلح قط في أن يفوز بحقوق المواطنة، فقد بقي على امتداد عقود بكاملها منبوذاً متجاهلاً متحاشياً مستبعداً من أي تأسيس نظري حتى من قبل العلمانيين أنفسهم»^(٢). ف «العلمانية بالمعنى الأوروبي لا تقبل التبئية في الحقل الإسلامي، تماماً مثلما أن الخلافة أو الإمامة بالمعنى الإسلامي، أو العصبية بالمعنى الخلدوني... لا تقبل التبئية في الحقل الثقافي الأوروبي»^(٣). إن «العلمانية مصطلح محدث... لا يوجد في العربية ولا يوجد في المعجم الإسلامي، معنى هذا أن اللفظ ليست له أرضية معرفية تمكن القارئ العربي والمستمع العربي لهذا اللفظ بأن يربطه بجميع المحتويات الفلسفية والشرعية والنظمية والتاريخية التي يحتوي عليها (...)» وهو مفهوم يخص المجتمعات الغربية، لأنه يدل على جدلية تاريخية كونت وأثرت في النزاع الطبقي الاجتماعي بين البرجوازية من جهة، وأهل الدين والأرستقراطية والأشراف... من جهة أخرى». يدرك د. أركون هنا الأبعاد الشمولية للفلسفة العلمانية لكن في سياق مغاير لما تقدم مع د. المسيري وإن كان يشترك معه في بعض المقدمات. فالعلمانية «ليست فقط جدلية اجتماعية من أجل استلام السلطة، بل أهم من ذلك العلمانية تدل على جدلية فكرية أساسية جذرية بين وضعين نفسانيين للعقل البشري. وضع يكون فيه العقل البشري خاضعاً مسلماً (لدين

(١) انظر: تفسير هذا المصطلح عند الدكتور الجابري الذي يستعمله بكثرة في تمهيده لكتاب: العقل السياسي العربي. وفي حوارنا معه بمجلة قضايا إسلامية (سابق).

(٢) جورج طرابيشي: عرض لكتاب «العلمانية» لموريس باربييه. مجلة أبواب، ع ٧ / ١٩٩٦. ص ١٣١.

(٣) الجابري: حوار سابق.

أو عقيدة أو فكرة) (...) ووضع ثان هو الوضع الذي لم يدركه العقل البشري ولم يفكر فيه في أي ثقافة معروفة في التاريخ..» ويحدد الكاتب ميلاد هذا العقل الناقد الفعّال بظاهرة الفلسفة اليونانية، وتجده في (ق ١٦) في أوروبا حيث «العقل يتكلم بالأنا، أنا العقل ومن أنا العقل ينطلق الفرد كفرد مستقل عن المعطى.. المعطى المنزل أو المعطى التقليدي (...) [الذي] يريد أن يفرض.. مقدماته وعقائده ونظمه...»^(١).

إن غرابة مصطلح ومفهوم العلمانية عن المجال الدلالي اللغوي والثقافي للحضارة العربية الإسلامية، فضلاً عن «الحساسية» التي ارتبطت به كحامل لمضمون تجربة مغايرة أصولاً وفروعاً، وليست بذات موضوع في العالم الإسلامي، هي التي جعلت نفرأ من المفكرين من دعائها وغيرهم يدعون إلى الاستغناء عنه واستبداله بغيره من المضامين التي يمكن «تنزيلها» في البيئة الإسلامية دون أن تثير من الضجيج والالتباس ما تثيره العلمانية. فـ «بما أن العلمانية تعني ثلاثة أشياء في المرجعية الأوروبية، فصل الدين (الكنيسة) عن الدولة، والعقلانية، والديموقراطية. وبما أن فصل الدين (الكنيسة) عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام، فإنه يمكن إرجاع العلمانية بالنسبة لنا إلى العقلانية والديموقراطية. وبما أن هذا المصطلح، أعني «العلمانية» ملتبس لكونه يحيل إلى فصل الكنيسة عن الدولة، مما يجعله لا يقبل التبيئة عندنا، فأنا أرى - يقول د. الجابري - الاستغناء عنه والاحتفاظ بالديموقراطية والعقلانية مع تأصيلهما في ثقافتنا وهو شيء ممكن»^(٢). ويذهب آخر - مؤكداً نفس الخيار - إلى أن «الديموقراطية كإطار

(١) محمد أركون: حوار أجريناه معه نشر بمجلة: قضايا إسلامية، العددان ٢٠ - ٢١ / ١٤٢٣ - ٢٠٠٣، ص ٣٨ وما بعدها... وانظر: استدراكه حين تذكيره بالحقبة الإسلامية الأولى والإنجاز العقلي فيها.

(٢) الجابري: حوار سابق. ويذهب الكاتب إلى أن «التجربة العلمانية الوحيدة الصريحة والمعلنة في العالم الإسلامي هي التجربة التركية، وهي تجربة لم تسفر عن شيء يختلف عما عليه الأمر في باقي الدول العربية الإسلامية. فتركيا لم تتقدم كالدول الأوروبية، والإسلام في تركيا قائم حي بما في ذلك الإسلام السياسي».

نظري وعملي لتحقيق قيم العقل والحرية والثورة السياسية عامة قد جَبَّت العلمانية كإشكالية مذهبية»^(١). بل عنده أنه «ليس من الضروري وجود فلسفة علمانية ونجاحها حتى تتحقق الديمقراطية، ولا العكس أيضاً. فليس بينهما علاقة وجوب، كما أنه ليس من الضروري أيضاً لقيام الأمة وتوحيد الدولة فلسفة علمانية خاصة»، فـ «يمكن أن توجد القيم الدنيوية وتتطور بقوة في المجتمع من دون حاجة للعقيدة العلمانية ولمفهوم العلمانية. بل إن القضايا التي كانت تركز عليها العلمانية كنظرية تسعى إلى تسريع دونة النشاطات الاجتماعية، قد أصبح من الممكن حلها من دون اللجوء إلى النظرية العلمانية، فالديموقراطية على صعيد نظرية الدولة أهم وأغنى كمفهوم للدوننة. (...) والعقلانية مفهوم أوسع على مستوى دراسة وتطوير منهجيات الفكر والتفكير والتربية العقلية والنظم العلمية من مفهوم العلمانية كموقف فلسفي مناقض للفلسفة الدينية. فالديموقراطية تضمن عدم استخدام معاداة الدين للغطية على الاضطهاد الديني أو لتبرير هذا الاضطهاد. كما تضمن العقلانية أن لا يكون العقل في حريته النقدية تابعاً لموقف العداء الديني للدين. فالدين وكل البنية الرمزية والقيمية عنصر من العناصر الأساسية التي ينبغي على كل عقلانية اجتماعية ناجحة أن تستوعبها وتضمنها في رؤيتها الذاتية»^(٢). وإن كان هذا عنده «لا يعني أن الديمقراطية الحديثة والأمة العصرية بمعنى المواطنة الواحدة لجميع السكان تقوم بالدين ولا تستدعي التغيير الفكري والبنوي»^(٣). ولا يرى الكاتب إلا ترجمة واحدة للكلمة بمعناها العميق «هي حرية الاعتقاد والتعبير، [وأنها] طالما اعتبرت مذهباً بحد ذاتها يفرض نفسه على الآخرين، فقدت جوهرها وأصبحت مناقضة في قيمها الأساسية لما تدعي هي نفسها التعبير عنه. وهذا يفسر

(١) برهان غليون: نقد السياسة، الدين والدولة، ص ٤٠٢.

(٢) برهان غليون: المحنة العربية، الدولة ضد الأمة (حوار)، مجلة النهج، ٣٨٤، ص ١١ - ٢ / ١٩٩٥، ص ٢٨٠.

(٣) برهان غليون: المسألة الطائفية، ص ٦٧.

أيضاً مأزقها في العالم العربي»^(١). ويميز بين «العلمانية كفلسفة حديثة متعارضة مع اللاهوت ومكونة للقيم التي يقوم عليها النظام الحديث، نظام الدولة القومية أو دولة الأمة وحرية الفكر» والعلمانية «كحركة سياسية جوهرها مناهضة الدين والكنيسة». «وفي العالم العربي لم تظهر العلمانية إلا كدعوة دهرية سياسية متمثلة في معاداة الدين»^(٢). «ولو كان الأمر بيدنا - على حد تعبير د. المسيري - لاستغنيا تماماً عن مصطلح «العلمانية» ولاستخدماً بعض المصطلحات الأخرى.. [ك] مصطلح «نزع القداسة» [لأنه] أكثر شمولاً وأكثر عمقاً ودقة»^(٣)، وتعبيراً عن المضمون في المجال التداولي العربي خصوصاً. فـ «مصطلح علمانية من أكثر المصطلحات غموضاً وإبهاماً واضطراباً في اللغة العربية رغم شيوعه في الآونة الأخيرة. 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.. التشكيل البروتستانتي.. التشكيل الأورثوذكسي.. وقد عرف كل تشكيل هذا المصطلح بطريقة مختلفة من خلال تجربته الخاصة. [و] خاضت هذه التشكيلات الحضارية تحولات مختلفة وتزايدت فيها معدلات العلمنة، واختلفت المواقف من العلمانية باختلاف المرحلة التاريخية»^(٤). وعند باحث آخر أنه «إذا ما كان مصطلح علمانية يثير حساسية خاصة، فيمكن أن نستبدل به الوصف «مدني» فهو أقرب إلى دلالة الأصلية ووظيفته المشروعة، وليس هناك ما نخشاه على الدين..»^(٥).

لم يتردد عن الدعوة إلى التخلي عن المصطلح كذلك أحد منظريه

-
- (١) برهان غليون: المسألة الطائفية، هامش ص ٦٩ - ٧٠، وانظر: قريباً من هذا التمييز أيضاً بتعبير مخالف، الحوار المتقدم معه في مجلة النهج. ص ٢٨٠.
- (٢) المسيري مقدمة.. ج ١ / ص ٢٣٧.
- (٣) المرجع السابق، ج ١ / ص ٢٣٧.
- (٤) صلاح قنصوة: المثقف المصري إزاء المشكلة الزائفة للهوية (مجلة الاجتهاد، سابق) ص ٣٣.
- (٥) محمد أركون: الإسلام: أوروبا والغرب، ص ١٠٢.

الكبار، بعد أن يضع بين يدي هذا التجاوز جملة شروط يعتبرها «قواعد» و«روحاً» للعلمانية بمعناها «الواسع والمنفتح». فعن طريق:

● «بلورة المعرفة النقدية التي «تفترض أن نقف موقفاً حيادياً تجاه كل الأديان والعقائد والنظريات المتشكلة سابقاً فلا نتحيز لواحدة منها ضد الأخريات بشكل مسبق..»

● «مقدرتنا على توصيل المعرفة المكتسبة على هذا النحو إلى الآخرين (...). [مع] الحرص على أن لا نؤطر عقول الناس عن طريق التلاعب الخفي بواسطة الأساليب البلاغية والحيل الكلامية..»

● صحة المعلومات التي تلقن للطلاب.. الاحترام الصارم لكل العقائد الدينية.. ولكل الآراء والحساسيات..»^(١)، وهذان - عنده - مكتسبان ثمينان للمبدئين السابقين. «تصبح العلمنة عندئذ بالمعنى الواسع والمنفتح للكلمة موقفاً حراً للروح أمام مشكلة المعرفة، ثم محاولة إيجاد القواعد أو الوسائل الملائمة لتوصيل هذه المعرفة إلى الآخرين. هذه هي العلمنة وهذا هو تحديدي لها، بل ويمكن عندئذ أن نتخلى عن كلمة العلمنة إذا شئنا دون أن يؤدي ذلك إلى أي خطر (...). [ف] العلمنة مفهوم عرضي أو تاريخي، وليس أزلياً أو سرمدياً كما يتوهم البعض..»^(٢).

نجد عند الكاتب أيضاً تقسيماً للعلمانية ضمن توجهات الحداثة إلى «العلمانية الأيديولوجية Laïcisme Militant» وهذه تعكس الجانب السلبي للحداثة، ثم «العلمانية بالمعنى الإيجابي والمنفتح للكلمة» وهي إحدى منجزات الحداثة الكبرى. وبلغظه «أفضل العلمانية المنفتحة الواسعة على العلمانية الضيقة والمتعصبة»^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ١٠٣. هذا بغض النظر عما يمكن توجيهه من تساؤلات حول مقدمات الكاتب، كالتساؤل مثلاً حول «الموقف الحيادي» وعلاقته بـ «المعرفة النقدية» والتساؤل حول «التوصيل» و«التأطير» وحدود العلاقة بينهما.. فهل ذلك ممكن فعلاً؟ وما نسبة إمكانه؟ وماذا قدمت التجارب المختلفة؟

(٢) أركون: الإسلام والحداثة (ندوة مجلة مواقف، سابق)، ص ١٦.

(٣) أركون: الإسلام: أوروبا والغرب، ص ١٠١.

وعلى العموم 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. [لكن] ماذا يحدث في بقية مجالات الحياة؟ (...)» [ف] كلمة علمانية بعد أن توسع من معناها الدلالي لتشمل كل المصطلحات الأخرى مثل: التشيؤ، الاغتراب، التكميم، الإباحية، وهكذا (...).، [إنها] فصل كل القيم سواء كانت إنسانية أو أخلاقية أو دينية عن العالم، والعالم هنا يعني الإنسان والطبيعة وكل شيء.. هي نزع القداسة عن كل شيء بحيث تصبح الأمور متساوية. العلمانية 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»^(١).

إن «المتتالية النماذجية العلمانية بدأت بعلمنة الاقتصاد أولاً في العصور الوسطى، ثم انتقلت إلى الدولة في عصر النهضة، وانتقلت بالتدريج من البروتستانتية إلى الكاثوليكية، وتمت علمنة العلوم، كالعلوم الطبيعية في (ق ١٧)، وعلمنة الفلسفة في (ق ١٨) (...)». وعلمنة العلمنة هي فصل القطاع عن أي منظومة قيمية (دينية، أخلاقية...) [بحيث] يصبح كل شيء مرجعاً في حد ذاته. يصبح الإنسان مرجع ذاته وتظهر الأنانية ويبدأ التفكك.. تفكك الأسرة.. الحمل غير الشرعي.. الهروب من المنزل..»^(٢).

فعندما «تحررت العلوم الطبيعية في الغرب من الأخلاق المسيحية، ومن الغائيات والمطلقات الإنسانية، ومن أي مرجعية متجاوزة تؤكد الهدف والغرض والمضمون المتجاوز للمادة.. أصبحت العلوم محايدة ومنفصلة عن أي قيم، تنظر للعالم من خلال النموذج المادي الرياضي العلمي باعتباره

(١) المسيري: مرجع سابق، ج ١ / ص ٣٢٣ - ٣٣٨.

(٢) المرجع السابق، وانظر فيه: نماذج من علمنة قطاعات الحياة المختلفة: السياسة، الاقتصاد، التعليم، الأسرة، الطعام، الملابس، الجسد، الجنس، الأحلام والرغبات، الرياضة.. أيضاً علمنة العلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعة.

مادة صماء خالية من أي معنى داخلي، وباعتباره آلة دقيقة تتبع قوانين صارمة لا علاقة لها بالأخلاق أو القيم، وباعتباره كمًّا خاضعاً للقياس والرصد الخارجي...»^(١). و«النظام العالمي الجديد هو تصعيد لعمليات العلمنة، ومحاولة لإعادة صياغة العالم بأسره حتى يصبح جزءاً من الآلة التي ستستمر في الدوران إلى أن ترتطم بحائط كوني (مثل الإيدز وثقوب الأوزون والفشل الذريع في التخلص من النفايات النووية وغير النووية...)، ويمكننا اليوم الحديث عن «الاستهلاكية العالمية» بدلاً من «الاشتراكية العالمية» أو «الرأسمالية العالمية» أو «الإمبريالية العالمية»...»^(٢). ف «إعلان فوكوياما نهاية التاريخ، هو إعلان نهاية الإنسان، وانتصار الطبيعة /المادة، أي: الموضوع (الإنساني) على الذات (الإنسانية). ومعناه؛ تحول العالم بأسره إلى كيان خاضع للقوانين الواحدة المادية (...). والتي تحوّل العالم إلى مادة استعمالية»^(٣).

إن الوجه الأساس والحقيقي للعلمانية، أي: اللادينية، هو عند باحث آخر «نظام سياسي كامل يقوم على الأسس التالية:

- تجريد الدولة من صبغتها الدينية، ولا يتحقق ذلك إلا بقلب نظامها السياسي مثلما حدث في الدول المسيحية وفي تركيا الإسلامية.
- إلغاء وإغلاق جميع المعاهد والمؤسسات الدينية.
- إلغاء المحاكم الشرعية وتعويض جميع القوانين والأحكام الدينية بالقوانين المدنية الغربية.
- إلغاء التعليم الديني من مدارسها إلغاءً تاماً.
- إلغاء وزارة الأحباس وتعويضها بمديرية عامة وتنمية أموالها وفقاً لأصول المصارف.

(١) المسيري: مقدمة...، ج ٢ / ص ٤٤٨.

(٢) المرجع السابق، ج ٢ / ص ٤٥٥.

(٣) المرجع السابق، ج ٢ / ص ٤١٦.

- تقليد الغرب في لباسه وعاداته وتقاليده وعطلته الأسبوعية وتقويمه التاريخي والتقرب إليه وأخيراً الاندماج فيه .
- اعتبار الدين عاطفة وجدانية لا علاقة له بالسياسة والدولة ونظامها^(١) .

مطلب ٢: نماذج من التفسير العلماني الملتبس:

لعل ما تقدم حول إشكال العلمانية مصطلحاً ومفهوماً قد غدا واضحاً ولو بنسبة معينة في شقه الغربي على الأقل . وبالرغم من ذلك فإننا نجد دعوات عديدة لعمليات الإسقاط والتنزيل الآلي والحرفي لهذه التجربة في أقطار من العالم الإسلامي، بل والغلو فيها إلى أبعد نقطة ممكنة من حيث الموقف من الدين خصوصاً . نجد هذا عند القادة السياسيين كما نجده عند القادة الفكريين . فإذا كان الغرب الاستعماري قد فهم العلمانية على أنها فصل بين سلطتين واختصاصين مع اعترافه سلفاً بوجودهما واستمرار نفوذهما^(٢)، وجند جيوشاً من المبشرين المنصرين في حركته الاستعمارية وقدم لهم إمكانات هائلة من الدعم المادي لبناء الكنائس والمدارس

(١) إدريس الكتاني: المغرب المسلم ضد اللادينية، مطبعة الجامعة بالدار البيضاء، ١٣٧٨ - ١٩٥٨، ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٢) نقرأ في هذا المعنى لبرهان غليون «إن العلمنة نفسها لا تفترض ولم تفترض في أي مكان فصل الدين عن السياسة، أو المعارضة في قيمها، فقيم السياسة لا يمكن أن تصدر عن شيء آخر غير معتقدات المجتمع وإيمانه، وإلا أصبحت السياسة نفيًا لهويته الوطنية . إنها التمييز بين مهام رجال الدين ومهام رجال الدولة . وهم جميعاً يخضعون من حيث المبدأ، أو المفروض أنهم يخضعون في مجتمع سيد للقيم ذاتها والأهداف والتربية والتكوين العام الجماعي والقومي ذاته . أي: أنه فصل (أي: تحديد أيضاً) بين صلاحيات لا بين أنماط قيم وعيش» . (نقد السياسة، الدين والدولة، ص ٣٣٢ - ٣٣٣) . والحق أن كلام غليون إن كانت له بعض المصادقية على المستوى النظري، وفي المراحل الأولى للعلمانية، فإن القيم الموجهة للعلمانية الحالية الآن لا علاقة لها بالمعتقد، القيم المادية النفعية اللحظية التي تحولت هي نفسها إلى عقائد لدى أصحابها . أما التمييز بين الاختصاصات فهذا أمر عرفته وتعرفه كل المجتمعات تقريباً .

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، فاتبعوا منابعه يجففونها مهما صغرت ولو كانت «روض أطفال» أو «كتاب ديني»^(١).

أما القادة الفكيرون، فبالرغم من إيمانهم بكون التجربة غربية خالصة، فإنهم يدعون إلى جعلها نموذجاً في «التحرر» و«الانعتاق» من «سلطة الدين»، وسبيلاً إلى «التطور» و«الرقى» كما حدث في الغرب تماماً. هذا دون أن يلزموا أنفسهم بمعطيات الواقع الديني والتاريخي للأمة، المخالفة أصولاً وفروعاً للتجربة الغربية.

ولا نحتاج أن ندخل في مسلسل من المقارنة الجزئية بين الواقع الديني هنا وهناك، والتجربة التاريخية هنا وهناك، والخلاصات هنا وهناك.. لكن يكفي أن نسجل ثلاث ملاحظات عامة تصلح مؤشرات واضحة وقوية على استحالة تنزيل هذا المشروع وتحقيقه بالكامل في البلاد الإسلامية، الأولى دينية، والثانية علمية، والثالثة حقوقية.

- **أولاًها:** كون الاستبداد الذي مورس طوال قرون سميت بالمظلمة في الغرب كان باسم الكنيسة ورجالها الممثلين للدين المسيحي بعد تحريفه والانحراف عنه، لم يعرف له نظير في التاريخ الإسلامي. بل مورس الاستبداد باسم الدولة ورجالها حكماً وولاً بقدر بعدهم وانحرافهم عن الإسلام. ولم يكن للجهاز الكهنوتي الغربي بصلاحياته المطلقة نظير في الإسلام أبداً، ولا معنى إطلاقاً لمقارنته - كما تفعل بعض القراءات العلمانية التبسيطية - بأهل الحل والعقد، فوظيفة هؤلاء شورية بدرجة أولى يختارهم الجمهور أو الحاكم، ولا يزعمون وصاية على كتاب ولا استمداداً من رب أو إله ولا استبداداً أو طغياناً في الأرض. وتجاوز مخالفتهم في اجتهاداتهم لأي

(١) انظر: في هذا التجربة التركية خصوصاً.

كان في الأمة من أهل العلم وطلابه، ويمكن عزلهم في أية لحظة.. كما أنه ليس في الإسلام سلم طبقي للتدين، ولا فيه إلزام أو إكراه على التدين أصلاً.

● **ثانيها:** أن من أظهر عناصر الطغيان والاستبداد الذي مارسته الكنيسة محاصرتها لرجال العلم والفكر والإبداع.. واحتكارها النظر في الكتاب المقدس وتفسيره، وإقامتها المحاكم والمشانق والمحارق للمخالفين في ذلك.. كان هذا أيضاً من أظهر العوامل للتمرد عليها وإقصائها وتنحيته باعتبارها عرقلة حقيقية في سبيل نهضة الغرب وتقدمه. ولا يخفى على الناظر في التجربة الإسلامية بدءاً من نصوصها المقدسة قرآناً وسنةً أنها إنما قامت على العلم، بالدعوة إليه والترغيب فيه بل والترهيب من التخلي عنه وإهماله أو كتمانها، سواء تعلق الأمر بالعلم الشرعي أو العلم الوضعي، ومن أي وعاء خرج هذا الأخير. ولعل تجربة الغرب نفسه في الاستفادة من العلم التجريبي الإسلامي غنية عن التذكير. فإذا كانت الكنيسة هناك باسم الدين قد أقامت المحاكم لأمثال غاليلي وبرونو وكوبرنيك.. لإدانتهم وتخطئة نظرياتهم العلمية.. فإن الدين هنا يجعل من معجزاته المفتوحة الموجبة للإيمان به، النظر في الآفاق وفي الأنفس ليتبين الإنسان أنه الحق. وكل شيء ناطق فيه بالدعوة إلى التدبر والتفكير والتعقل والنظر والتعلم.. كما أنه إذا كان مصدر المعرفة يسعى لأن يكون عقلياً صرفاً هناك، لأنه إما أن يكون كذلك وإما أن تسود الخرافة ويسود الجهل، فإن مصدر المعرفة هنا وإن كان دينياً فإنه يعتمد أول ما يعتمد سلطة العقل في هذه المعرفة تماماً كما يجعل العلم الصحيح طريقاً إليها.

● **الثالثها:** أن إقرار حقوق الإنسان وضمأن حرياته: الدينية الاعتقادية، والعقلية الفكرية، والسياسية الوطنية.. التي هضمتها له الكنيسة هناك باسم الدين يمنحها له الدين هنا، وفلسفة التكريم والتسخير والاستخلاف.. التي تفرد بها الإسلام، كلها إعلاء من شأن الإنسان

وقيمته وجعله محوراً سيداً في هذا الوجود. ثم ليس هناك ما يبرر إطلاقاً حيلولة هذا الدين أمام ما يمكن سنه من تشريعات ونظم وقوانين تضمن حرية الإنسان وكرامته، وتنظم اجتماعه، وتحقق تطوره.. إلا أن يكون ذلك على أساس من الظلم والقهر والاستعباد لأفراد أو شعوب. إن الإسلام يقدم 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.

لعلّ عدم الإجابة بشكل صريح وواضح على سؤالين جوهريين، يحددان أصل هذا الإشكال، هي التي فاتت دعاة هذا الاتجاه، وكانت سبباً كبيراً في تناقضات مواقفهم وهم يحاولون تبرير العلمانية بجذورها الغربية، ثم إسنادها من الداخل الإسلامي بشكل أو بآخر. وبما أن الغاية والقصد من وراء كل هذا هو النهضة والتحديث والتقدم... فإن السؤال الأول المُتَوَجِّه هو: هل الإسلام فعلاً يحول دون تحقيق التحديث والتعددية والحرية وحقوق الإنسان.. وأنه لا يمكن إنجاز هذه المطالب إلا بالإنفصال عنه وتهميش دوره أو تغييبه في ذلك كله؟ ألا يمكن للإسلام أن يكون أرضاً حقيقية بمادته التشريعية والأخلاقية ورصيده النفسي والتاريخي.. نحو هذا الإنجاز؛ إذا ما تضافرت الجهود وتوحدت الرؤى وصدقت النيات؟ السؤال الثاني: هل التجربة الغربية في الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية، والذهاب بالعلمانية إلى أقصى حد، إلى التنكر لكل القيم والمطلقات والتمركز حول الذات وطغيان واستبداد الأنا الفردية والجماعية وتسليطها على الإنسان والطبيعة والكون.. بالتفكيك والتخريب الجزئي.. ما تزال صالحة فعلاً لأن تكون نموذجاً عالمياً لا يتحقق التقدم والنهضة والتحديث... إلا بسلوك سبيلها والمرور عبر محطاتها؟

ألم يحن وقت الاستفادة والحسم من التجارب والدروس التي تُقدَّم وتتكسر هناك في الغرب، أو التي تقدم وتتكسر هنا في أرض العروبة

والإسلام، باسم العلمانية، قروناً هناك وعقوداً من السنين هنا؟

ليس المراد عندي الإجابة عن هذه التساؤلات ولعلها تُمثّل بشكل أو بآخر، وهي على كل حال أسئلة مفتوحة للراغب في الإجابة عنها من دعاة العلمانية، من أجل رفع القلق والالتباس عن الخطاب العلماني، خاصة الذي يريد أن يقدم نفسه في زي إسلامي. وما لم يتم هذا، فستبقى العلمانية مصطلحاً لقيطاً، وسيبقى الخطاب العلماني دائم الالتباس والاضطراب، متناقضاً بين نموذج «مثالي» هو ملك للذات الغربية، وبين نموذج مستعص على الذوبان والإلحاق متشبث بمقوماته الذاتية الدينية خصوصاً، مهما كان وضع الانهيار فيه، ومهما كان نفوذ الغزو العلماني قوياً ومؤثراً، ومهما تبدّى من نجاحات شكلية سطحية أو حتى عميقة هنا وهناك، فلا تعدو أن تكون جزئية. إذ المراهنة الحقيقية هي على القيم الثقافية الاجتماعية العامة التي تؤطر المجتمع، الثقافة التي صيغت عبر قرون وأجيال ولها قابلية الحياة والاستمرار مهما اعتراها من عوامل الضعف والانحطاط، لأنها تتغذى أساساً من مرجعها الأول والأعلى، الوحي الإلهي المنزه، المتجلي في الرسالة الخاتمة المحفوظة والموجهة إلى الغرب نفسه.

ولنقرأ في توضيح هذه الازدواجية والاضطراب في الخطاب العلماني بين النموذجين النصوص والأمثلة التالية: «راحت المجتمعات المسيحية قبل المجتمعات الإسلامية بوقت طويل جداً تقوم بتجربة تاريخية أكثر حيوية وأكثر محسوسية، وذلك تحت تأثير الحداثة العقلية.. والمادية.. راحت تنبثق 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»^(١). ورغم تقرير آخر بأن «العلمانية لفظ غربي

(١) أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١٣٥. لاحظ تبسيط الكاتب في التقريب بين النموذجين، علماً بأن الفروق بينهما عميقة، والمواقف تجاه الحداثة متباينة جداً، خاصة بمفهومها العلماني.

خالص يعبر عن مسألة غربية خالصة، وهو رفض سلطة رجال الدين»^(١)، نجده يؤكد أن «الإسلام دين علماني منذ البداية، علمانيته معطاة من الداخل بوضع إلهي وليست مكتسبة من الخارج بجهد إنساني»^(٢)، «والعلمانية هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ في لحظة تخلف المجتمعات»^(٣). فبداية اللبس في كلام الكاتب حصره العلمانية في «رفض سلطة رجال الدين»، لتمرير كون الإسلام «دين علماني» لأنه ليست به هذه السلطة. ثم لا يلبث الكاتب يتقدم لتبرير كون أساس الوحي نفسه «علماني» وأن «الدينية طارئة عليه»، ومعناه بشيء من الوضوح أن الوحي شيء رباني منزّه خاص بالإله وهو مفصول عن البشر ودنياهم، يتصرفون فيها بمحض إرادتهم وعقولهم، وأن أشكال تدين المجتمعات هي طارئة في حالات التخلف خصوصاً. هذا معنى «علمانية الوحي» بالمعنى الأصلي «المصدرية» للعلمانية أي: كونها «فصل الدين عن الدولة»^(٤).

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 بفضائله ورذائله» ويستشهد الكاتب بمقتل ثلاثة من الخلفاء،

(١) حنفي: التراث والتجديد، دار التنوير، بيروت، ط ١ / ١٩٨١، ص ١٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٥.

(٤) علق د. الجابري على مقولة «الإسلام دين علماني» بأنها لا تختلف عن عبارات مثل «الإسلام دين اشتراكي» و«الإسلام دين رأسمالي».. إلخ، «فهذه العبارات ومثيلاتها لا تحل المشكل ولا تدفع إلى التفاهم». وأكد بعدها أن الإسلام دين ودنيا و«أنه قد أقام دولته منذ زمن الرسول ﷺ، وأن هذه الدولة توطدت أركانها زمن أبي بكر وعمر.. وإذن فالقول بأن الإسلام دين لا دولة.. قول يتجاهل التاريخ. فالعلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام، لأنه ليس فيه كنيسة حتى تفصل عن الدولة أو تفصل الدولة عنها». مجلة اليوم السابع (حوار المشرق والمغرب)، العلمانية والإسلام، ع ٢٥٦، س ٣ / ١٩٨٩، ص ٢٠.

والصراعات والفتن اللاحقة، والملك 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.. فقل: الخلافة الأموية، الدولة السلجوقية، السلطة العثمانية، عهد الرشيد (...). هكذا فالدول الإسلامية ترتبط كغيرها من الدول بالشاهد لا بالغائب، بالذين يستولون عليها، لا بالشرعية التي تستند إليها»^(١). «صحيح أن الشريعة هي إلهية في الأصل والمبتدى، لكنها تؤول عند التفسير والتطبيق أناسية دنيوية، لأن المجتهد أياً كان مبلغ علمه وفهمه يصدر عن ظن فيما يراه أو يستنبطه، ولا يمكن له أن يبلغ اليقين»^(٢). ولا أجد أمام هذه التقارير السطحية التي لا تعبر عن مضمون معين بقدر ما تعكس منهجاً في التبرير والتبسيط والإسقاط، إلا التساؤل عن الصور والمواقف المقابلة لما يعتبره الكاتب علمانية. نتساءل أولاً 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 يجرده عن عالمه المحسوس ليزج به في عالم المثاليات والرهبة 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، موكلاً ذلك إلى بشر يؤمنون به ويؤاؤلونه، يلتزمون قطعياته ووكلياته 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

(١) علي حرب: النص والحقيقة! نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط ١ / ١٩٩٣، ص ٦٢.

(٢) علي حرب: النص والحقيقة، ص ٦٥.

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 ويحوّله إلى شيء إنساني محض، بل الشرع نفسه يسمح بهذا القدر من الالتزام الذي يطيقه الإنسان شرط بذل الجهد أولاً والإخلاص فيه. فصاحب الشرع يقول: ﴿فَأَقْضُوا لِلَّهِ مَا أَسْتَطَعْتُمْ...﴾ [التغابن: ١٦]، وهو لا يكلف نفساً إلا وسعها، والمؤمنون يقولون: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِكْرَامًا كَمَا حَمَلْتُمْ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ...﴾ [البقرة: ٢٨٦]. ورسولهم الكريم يقول لهم: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه»^(١). وليس هذا تسويغاً وتبريراً للتهاون في الالتزام وعدم طلب درجات عليا فيه، لكنه الواقع الذي يكون شرعياً باعتبار الشرع نفسه عندما يقف الإنسان، بعد بذل الجهد والعمل وإخلاص النية والقصد، عند حد معين من الالتزام. إذ ذلك المطلوب شرعاً منه. ثم ليس معنى هذا أن الشرع ما لم يطبق كاملاً فقد ارتفع وحل محله الإنسان بنوازعه المختلفة، فهذا العمل هو شرعي وإنساني معاً، شرعي من جهة الأمر به، وإنساني من جهة القائم به، ولا معنى لفصل أحدهما عن الآخر^(٢). بل إن الشرع يؤطر الخلاف نفسه الذي يقع باسمه، بدءاً من

(١) انظر: تمام الحديث في: صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، ج ٩ / ص ١٠٠ - ١٠١. أخرجه أيضاً ابن ماجة وأحمد.

(٢) لم يسلم من هذا اللبس حتى بعض نقاد العلمانية في زيتها العربي، انظر في هذا: ما ذهب إليه برهان غليون حين اعتبر «أن الذي يعاقب على الأرض عند تطبيق الأحكام هو الحاكم البشري (...). وهو لا ينفذ بأي شكل إرادة الله، ولا يعيره ذراعه ولا يقوم في مكانه لتطبيق قصاصه، فقصاص الله مكانه وموعده يوم القيامة (...). وقصاص المجتمع قصاص مدني وأرضي سواء أكان مستوحى من تعاليم الله أو العقل»، (نقد السياسة: الدين والدولة، ص ٣٦٨). ويتوجه عليه ما توجه على سابقه. فقصاص الله هو في الحياة الدنيا وفي الآخرة معاً، والإنسان مكلف بتنفيذ الشق الأول وفق مقتضيات الشريعة نفسها، فهو «مدني وأرضي» بهذا الاعتبار، =

الخلاف العادي البسيط في الرأي إلى الخلاف العالي في أنواع من الاجتهاد،

= وحكم الحاكم إذا استوفى شروطه في نازلة أو قصاص هو حكم شرعي بالاعتبار نفسه (انظر في هذا: مبحث الخطأ والصواب في الفكر الاجتهادي). وفرق كبير بين هذا الذي ذهب إليه برهان غليون وبين مراده في التمييز بين «الشريعة بما هي دين منسوب إلى الله أي نابع منه، وبين الشريعة بما هي مذهب فقهي واجتهاد منسوب للمجتهد، [وكون]... الخلط بينهما... يهدد بأن يحول البشري والمدني والإنساني إلى الإلهي». قريباً من هذا أيضاً ما ذهب إليه د. الجابري في تمييزه بين عمل «الزعيم السياسي والفاتح العسكري» وبين عمل «النبي الرسول». ففي شيء من الغموض والالتباس الكبيرين يقرر الكاتب أولاً أن «الرسول كان بالفعل رئيس الجماعة الإسلامية وقائدها (...) خاض حروباً وقاد حملات ونظم شؤون الجماعة وسهر على وحدتها وبعث بعوثاً وعين عمالاً، لكنه فعل ذلك كله لا بوصفه زعيماً سياسياً أو قائداً عسكرياً، بل بوصفه صاحب دعوة وناشر دين جديد». والأغرب من هذا قوله ثانياً في الفرق بين الوضعين: «أن الزعيم السياسي والفاتح العسكري يقصران اهتمامهما على شؤون الدنيا وحدها، شؤون الحكم والسياسة (...) أما النبي الرسول فهو يركز اهتمامه ودعوته على المصير بعد الدنيا، على شؤون الآخرة...» (الدين والدولة، ص ١٤ - ١٥). فانظر كيف يناقض آخر الكلام أوله، وكأن الفتوحات التي استمرت بعد الرسول ﷺ والتي ترأسها قادة وزعماء وهم قبل ذلك دعاة، لم تكن لنشر الدين الجديد وتعاليمه في الدنيا والآخرة، وكأنها كانت من قبيل الحركات الاستعمارية الغربية ذات الطبيعة المادية المحض. ولا أدري معنى لهذا التكلف في التمييز بين العاملين بالرغم من وضوح النصوص والدلالات والمعطيات إلا أن يكون معني واحداً، وهو الاضطراب النابع من أصول التفسير العلماني نفسها حين تنزيلها على تاريخ ومجتمع وثقافة مغايرة.

وفرق كبير أيضاً بين ما ذهب إليه الجابري هنا، وما أراده، في مكان آخر، من جمع الصفتين «العلمية والسياسية» في شخص واحد: «أن يكون الحكام «علماء» بالدين مخلصين له قائمين بأمره»، «والعلم بالدين هنا لا يعني مجرد المعرفة بأحكامه، بل أيضاً، وهذا أهم، امتلاك القدرة والصلاحية على الاجتهاد فيه اجتهاداً يجعل أحكامه تستجيب للتطور وتعتبر وجه المصلحة العامة في كل وقت وعصر»، وأن هذا الجمع «إن تحقق على عهد الخلفاء الراشدين، فقد تعذر بعدهم ولم تزده الأيام والسنون إلا صعوبة وندرة» (نفس المرجع، ص ٣٤). فالجمع بين السلطتين واضح، كما تقدم، في حديث «إذا اجتهد الحاكم فأصاب»، وفي شروط المجتهد... ولا علاقة بتبعية ولا لزومية بين انفصال العلم عن الحكم، وانفصال الدين عن الدولة. فقد كان الخلفاء الراشدون وهم علماء حكام يستشيرون وتفوتهم من العلم أشياء، وإنما على من لم =

إلى الخلاف المفضي إلى القتال، وتأمل في ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَفَنِّلُوا إِلَّيَّ تَبَعِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَّيَّ أَمْرٌ أَلَّهُ﴾ [الحجرات: ٩]. كيف سمى كلا مؤمنين وأمر بالإصلاح ثم قتال التي تبغي بعد ذلك.

إن الوحي أو الشرع قد نزل فعلاً ليتلبس به الإنسان لا أن يبقى مجرد نظريات مثالية جوفاء، وإذا أضفنا أنه الشرع الخاتم للناس كافة، علمنا قدرته الاستيعابية التجاوزية لمختلف التشكلات الاجتماعية، والتي قدمت تجربته التاريخية «العالمية الأولى» نموذجاً حياً عنها.

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

لم تسلم النبوة بدورها من هذا التفسير، فـ «صحيح أن النبوة بما هي وحي يوحى، مبتدى الإسلام ومبدأه، (...) لكن النبوة بما هي وحي يتلقاه الإنسان، ذات طبيعة ناسوتية وصفة دنيوية. والحق أن الأنبياء قد انخرطوا في الواقع المعاش وتملكوا الحياة الدنيا، إذ كانوا يقودون الجيوش ويفتحون الفتوح ويدخلون البلدان ويدبرون الأمور...»^(١). وكأني بالكاتب يقصد أن الأنبياء كي لا يكونوا «علمانيين» عليهم أن يتخلصوا من ناسوتيتهم وبشريتهم وأن لا يزاولوا أعمال دعواتهم ومعاشهم! بل وفي حتمية علمانية تقريرية نجد عند الكاتب أن «العالم بأحوال دنياه البصير بشؤونها، القادر على مجابهة صروفها وتصريف أمورها، هو علماني دون ريب وإن لم يع علمانيته ويسعى

= يضم إلى سلطة الحكم سلطة العلم، أن يوسع دائرة الشورى من أهل الشرع والرأي حتى تدار أمور الحكم والدولة على مدار الإسلام. فهذا المهم والجوهري لا الأشكال والرسوم والأسماء. صحيح أن هذا الانفصال قد خلف نتائج وآثار سيئة في تاريخ الأمة تتجلى في تهميش كثير من العلماء واستبداد كثير من الحكام، وأن الجمع بينهما يوفر كثيراً من هذه المتاعب وهو المطلوب شرعاً، لكن مهما كان الأمر فإن ذلك لا يعني بالضرورة فصل الحكم والدولة عن الشرع والدين.

(١) علي حرب: النص والحقيقة، ص ٦١.

إلى التنظير لها أو تأسيسها عقلاً، ولهذا يمكن القول بأن المسلمين كانوا علمانيين بهذا المعنى ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك»^(١)!!.

والعجيب من أمر الفكر العلماني، أن هذا «التفسير الجديد» للعلمانية من خلال تأكيد وإبراز ألفاظ من قبيل (مدنية، دنيوية، أرضية، بشرية، إنسانية، تلبس الوحي بالإنسان، انقطاع الوحي، النسخ فيه...)، والذي يجعل الإنسان المؤمن المكلف بدءاً من الأنبياء مرتبطاً أشد الارتباط بواقعه ومجتمعه تنظيمياً وتحديثاً، وفق منهج شديد الالتواء يبتدئ بالإقرار بربانية الوحي والشرعية ثم لا يلبث ينزعها عنهما حين تلبسهما بالإنسان المخاطب المكلف، هذا التفسير كان هو المرفوض والمحارب بكل أشكال التبرير الممكنة لدى فئات علمانية أخرى تحرص كبير الحرص على أن تجعل وظيفة الرسالة والنبوة والشرعية الأولى هي دعوة روحانية تبشيرية تبليغية دينية خالصة، أما شؤون الحياة والدنيا والأرض والسياسة.. فلا دخل للدين فيها، فتلك دعوة زمنية من أجل الدنيا، وهذه دعوة روحانية من أجل الآخرة. ويعتمد هذا الاتجاه إلى تجميع الآيات والأحاديث والآثار التي يدعم بها وجهة نظره (آيات التبشير والإنذار والرحمة واليوم الآخر...)، في الوقت الذي يغض فيه الطرف عن «آيات وأحاديث وآثار تشكل الشق الثاني لعموم الرسالة (آيات الحكم والقضاء والسلم والحرب والبيع والشراء...) وما يتعلق بالإنسان المكلف في حياته الدنيا، أو يتم تأويلها تأويلاً يصرفها عن الوجه الذي يناقض مراده»^(٢).

لتأكيد مبدأ العلمانية من الداخل ودائماً في سياق من الالتباس، يعلمنا الكاتب مبدأ الاجتهاد باعتباره الآلة المتحركة بين النص والواقع والعقل البشري. يتساءل «ما هي حقيقة الاجتهاد إن لم يكن ممارسة عقلانية ذات طابع علماني تنويري. والحال، فإنه بالاجتهاد بما هو إعمال للعقل أي: بما

(١) المرجع السابق، ص ٦٨.

(٢) انظر: كتابات من هذا القبيل في: علي عبدالرزاق، الإسلام وأصول الحكم، وسعيد العشماوي: الإسلام السياسي، والخلافة الإسلامية.. وغيرها. وإن كانت هذه الكتابات عموماً تشترك مع غيرها في أصل الدعوى وفي كثير من القضايا الأساسية والثانوية.

هو رأي وقياس أو استدلال، إنما يستعيد العقل دوره المعطل ويتحرر من سطوة النص. صحيح أن العقل في الممارسة الاجتهادية مرتبط بالنص محكوم له، ولكن للمسألة وجهها الآخر، ذلك أن مَنْ يسلك طريق العقل، أو يلعب لعبته [!]، أو يتبنى استراتيجيته [!] في الدفاع عن النص أو استثماره لا بد أن ينقلب به الأمر، وعندها يصير العقل مؤسساً للنص^(١). فانظر إلى الاضطراب والغموض في مواطن التشديد: «يتحرر من سطوة النص»، «مرتبط بالنص محكوم له»، «ينقلب به الأمر»، «يصير مؤسساً للنص»، وكل ذلك عن طريق «لعبة يلعبها» أو «استراتيجية يتبناها»!! ولست أدري ما الذي يمنع من تأسيس عقلانية الاجتهاد في الفضاء الرحب والمسؤول والمنضبط الذي يقدمه الإسلام، ولعل مراجعة متأنية لباب الاجتهاد المتقدم، تكشف عن آفاق واسعة للفكر الاجتهادي بما هو إعمال للعقل، وإفشاء للحوار والشورى وتداول الرأي، وتربية وتعليم، والتزام وعمل.. من غير احتياج إلى مصطلح ملتبس من مرجعية ثقافية أخرى وإقحامه في كل شيء وكأنه المفتاح السحري لحلم النهضة والتغيير والتقدم.. إذا كان الغرض هذه المطالب فعلاً.

كاتب آخر يأخذ على نفسه أن حديثه سيكون «حديث تاريخ وسياسة وفكر، وليس حديث دين وإيمان وعقيدة.. حديث مسلمين لا حديث إسلام»^(٢)، معتبراً أنه «بوفاة الرسول استكمل عهد الإسلام وبدأ عهد المسلمين». ثم لا يلبث يخوض في تاريخ الإسلام يتصيد الأحداث والوقائع الشاذة والنادرة ليجعل منه تاريخ حروب ودماء وخلاعة ومجون على طريقة المنهج الاستشراقي المتحامل، جاعلاً من كتب: الحيوان للدميري، ومروج الذهب للمسعودي، والفتنة الكبرى لطف حسين.. وما إليها مصادر «أصيلة» لرواياته ومنقولاته. ومعلوم أن ما حوته تلك الكتب من ضعيف الروايات والأخبار وموضوعها وسقيمها ومنحلها.. مما لا يمكن

(١) علي حرب: النص والحقيقة، ص ٦٣.

(٢) فرج فودة: الحقيقة الغائبة، عيون المقالات ط ٢، ١٩٨٩. ص ٦.

الوثوق به فضلاً عن اعتماده دليلاً يبنى عليه. وإذا ما تم اعتماد مصدر في المادة كتاريخ الطبري، نجده ينتقي من الروايات والواقعات ما يخدم توجهه دون نقد وتمحيص ولا معرفة بمنهج الطبري في جمع مادة كتابه بما صح وضعف من الأسانيد ليبرئ ذمته من نقل المادة ويبقى تمحيصها ونخلها على من يأتي بعده. وهذه من أكبر آفات الفكر العلماني عموماً، لا في توثيق الأحاديث وأحياناً الآيات - إذا سلم نقلها كما هي - في كتب الآداب والفنون متقدمها أو متأخرها، بل أيضاً في ضعف الإلمام بالثقافة الشرعية والعلوم التراثية عموماً بالمقارنة مع ما يسعون إليه من معارف الغرب، وقسط كبير من معاداتهم لهذه العلوم نابع عن الجهل بها.

إنه من التعصب الأعمى أن نسمو بتاريخنا من أن توجد فيه سلبيات اقترفها بعض الأسلاف وصلت حد الاقتتال ومظاهر الجور والاستبداد لدى كثير من الحكام، لكن من الحيف والجور أن نجعلها هي التاريخ كله، ونضرب صفحاً عن حضارة حققت ما لا نكاد نحلم به الآن، فنفرغها من كل محتوى إيجابي وفي كل مراحل تاريخها.

ينتهي الكاتب من خلال جولته في أوراق الراشدين والأمويين والعباسيين إلى أن «الفصل هو السبيل الوحيد للحفاظ على الوحدة الوطنية، وأن الوصل هو السبيل الأكيد لهدم صرحها العتيد»، ذلك لأن «وقائع التاريخ التي سردناها في الكتاب تنهض دليلاً دامغاً [!] على ضرورة الفصل وعلى خطورة الوصل»^(١). . . ينتهي إلى القفز عبر المسلمين إلى الإسلام وأنه يصلح ديناً لا دنياً، وأن تجاربه الخالفة قد جبت تجاربه السالفة، ولا مطمع في العودة إلى الأمجاد إلا من خلال ما يراه الكاتب من استبعاد للدين! وكأن ما تحقق كان بالانفصال عنه لا بالاتصال به. لم يكلف الكاتب نفسه الإجابة عن ماذا فعلت لبلدانها النماذج العلمانية الحاكمة وكل ما بين يديها من إمكانات مسخر لذلك، والغرب من ورائها وأمامها وعن أيمانها وشمائلها يمدّها من وراء بر وبحر...؟! وإنما تساءل عما قدمت حركات ناهضة أو

(١) فرج فودة: الحقيقة الغائبة، ص ١٤٥.

تحاول النهوض باسم الإسلام والعقبات حافة بها من كل جانب. اعتقد الكاتب أنه بتشويه الرصيد التاريخي للأمة قد لحن على مخالفه بالحجة، وفاته أن ما ذكره من تاريخ، هو تاريخ «خاص» بحتمية «أزلية» للخطابات العلمانية وتلويقاتها المتعددة الملتبسة مهما حاولت دفع ذلك عنها. ويكفي أن همَّ التأريخ للخلاعة والمجون والدماء.. قد فوت عليه النظر إلى الواقع العلمي والحركة المنهجية التي عرفتها الحقبة التاريخية موضوع دراسته في مختلف العلوم. وهو لو فعل لاستطاع بذلك على الأقل معرفة تنقيد مروياته التاريخية كي تكون دامغة فعلاً.

إنها أزمة فكر حقيقية وعميقة تلك التي يعاني منها الفكر العلماني. أزمة تعكس نوعين من مظاهر اغتراب هذا الفكر، اغترابه الأول في توليه الكلي نحو الغرب لاقتباس هذا المفهوم من بيئة دلالية مغايرة مع تحريف لكثير من مضامينه ومعانيه التي حملها في بيئته. واغترابه الثاني عن ثقافته المحلية التي ترفض خصوصياتها الدينية والتاريخية والاجتماعية وقبول هذا المصطلح الملتبس. وأزمته، أنه يحاول منذ عقود خلت تمرير هذا الفكر بتجريب مختلف الوسائل والأساليب، أسلوب «المواجهة» أولاً: بحمل لواء الدعوة التغريبية الصريحة والعداء للإسلام، أسلوب «المصالحة» ثانياً: بعدم الجهر بالعداء للإسلام والإقرار بدين وتراث الأمة، أسلوب «النفاذ» ثالثاً: إلى هذا الدين والتراث والمناورة من داخلهما^(١).

ونقرأ لمزيد من توضيح هذا الاضطراب في تناول اللفظ ومفهومه

(١) ليس من الضروري أن تكون هذه الخطوات دائماً بهذا الترتيب، فهناك من اختار منذ البداية الانطلاق من قلعة التراث محاولاً استيعابه على تشعباته، والنظر في الوقت نفسه إلى قلعة الآخر علوماً ومناهج وتجارب وتنزيلها بشكل أو بآخر على التراث.. وإن كانت كلها محكومة بمنطق لا تخفى تداعياته العلمانية تصریحاً أو تلميحاً. ويكفي أن نشير إلى نموذجين كبيرين استجمعا هذه الشروط «الشمولية» في التناول: أعمال محمد أركون، ومشروع حسن حنفي خصوصاً. أما الترتيب المذكور فهذا يمكن لمسه في الخطاب العلماني بمختلف توجهاته القومية واليسارية والليبرالية، والناظر في سيرورتها التاريخية عملياً وتنظيرياً يلمس دون شك تلك التحولات عند معظمها.

وتأكيد اللبس فيه - مع التركيز على مواطن التشديد - : «نقترح العلمانية بصورة من الصور، علمانية غير معادية للإسلام، بحيث لن تستمد دافعها من شعور لا إسلامي (...)» نحن ندعي العلمانية بمعنى أننا نعتقد ضرورة الفصل الجذري بين التشريع الديني والمؤسسات الاجتماعية والقانونية والأخلاقية الممارسة. لكن هذه العلمانية لها حدود حيث نعتزف بالعلاقة الجوهرية بين الدولة وبعض عناصر السلوك الأخلاقي والاجتماعي وبنية الشخصية الجماعية والعقيدة الإسلامية. ونحن نؤيد بقاء هذه العقيدة ونؤيد إصلاحها. لا يجب أن يتم [الإصلاح] على حساب الدين، بل يقع في الوقت نفسه بواسطة الدين وفي الدين ومستقلاً عنه»^(١). 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»!! ثم إنها أزمة منهج أيضاً 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 أسمائه وتجديد مضامينه وفق منظومته الخاصة.

ف «إذا كانت إشكالية العلمانية.. 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 بدءاً من ذلك الوقت الدور الوحيد في تسيير المجتمع والتاريخ حتى قيام الساعة (...)» وهو ما يعنيه الاجتهاد، وهذا ما فهمه المسلمون الذين سئوا مبدأ التأمل العقلي والتفكير البشري في معاني القرآن. ولم يدع أحد منهم الوحي أو الإلهام الرباني، ولم يقبل

(١) هشام جعيط: الإصلاح والتجديد في الدين. (مجلة الاجتهاد، سابق)، ص ٢٢٢.

لأفكاره أن تكون أكثر من اجتهادات فردية وإنسانية»^(١). و«لو أردنا استخدام اللفظ الحديث لقلنا: إن الدولة في المجتمعات الإسلامية، بمعنى الدستور العميق الفاعل الضامن لوحدها وتضامنها المقوم لوجودها، لم تكن شيئاً آخر سوى الدين. ولكن ذلك لم يكن ليتحقق إلا بتطوير مفهوم الدين نفسه في اتجاه شموله العقل الإنساني وليس الوحي فحسب»^(٢). فد «الإسلام كدين لا يضمن تحققه التاريخي تماماً دون الدولة، ولهذا فقد كان مؤسساً لدولة، وجاءت الدولة كتتويج طبيعي للجماعة والروح الجمعية التي أنشأها»^(٣). و«لا يكفي أن ندمر الدين في مجتمع ما، أو نبعده عن الحياة المدنية حتى يتجلى العقل بقيمه المذكورة، ولو فعلنا ذلك لن نجد أمامنا إلا الأمية والفراغ والهمجية، فالعقل يبني ويربي ويكوّن، وإذا فشل هذا التكوين فليس السبب مقاومة الدين، ولكن خطأ الاستراتيجيات والسياسات التي أخذت على عاتقها بناءه (...). وفي هذه الحالة ينبغي الرجوع إلى هذه النظريات ورؤية العطب الذي تعاني منه. إن التهجم على الدين غالباً ما يتحول إلى تعويض عن إخفاق العقل وفدية له»^(٤).

إن «مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة، 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»^(٥). والعصر والواقع إنما يعملان على إظهار وإبراز الحاجة إلى تلك المطالب في الوقت الذي تزداد فيه العلمانية انحساراً

(١) برهان غليون: نقد السياسة الدين والدولة، ص ٢٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٤٦.

(٥) الجابري: وجهة نظر، ص ١١١.

وتتحول إلى غطاء تبريري «يستخدم في العديد من الحالات للتغطية على قيم الاستبداد والتمييز الاجتماعي والسياسي. وهذا في الواقع مصير كل عقيدة تجاوزتها الحقيقة الاجتماعية والتاريخية..»^(١). ف «ليس المطروح أن نتناول العلمانية في موطنها الغربي، بل أن نتناولها في تطبيقها العربي، وأن ندرك جيداً الفرق بين العلمانية هناك حيث أنتجت مجتمعاً وحضارة، والعلمانية هنا حيث أنتجت التبعية والانحطاط. بين العلمانية هناك حيث عنت الصراع بين الثورة والكنيسة (كمؤسسة سياسية «دينية»)، وبين العلمانية هنا حيث عنت الصراع ضد الدين»^(٢). إن «العلمانية لم تنبثق هنا من الصراع الاجتماعي الداخلي (...). ولكنها نشأت عن طريق التبنّي من قبل نخبة محدودة العدد وغالباً معزولة عن الشعب»، حيث «تحولت إلى دين جديد لفئة اجتماعية جديدة»، و«أداة قمع اجتماعي وسياسي» بيد هذه الفئة النخبوية ضد الغالبية الشعبية، و«أيديولوجيا تبرير» لضرب حرية الاعتقاد الأساسية «حرية الرأي والصحافة والتنظيم الحزبي»، و«وسيلة للتغطية على انعدام هذه الحرية في الواقع والممارسة». «جاءت العلمانية العربية كوسيلة لتقوية النظام السياسي القائم وتدعيم الطبقة المسيطرة» و«كاستمرار وتطوير لسياسة فصل الجمهور المتزايد عن السلطة وتحرير الدولة من سلطة الدين آخر مرجع شعبي ووسيلة الضغط الوحيدة بيد المعدمين من السلطة والعلم»^(٣).

إن فصل دين قائم في معظم مادته على التشريع أصلاً للمجتمع، عن

(١) برهان غليون: نقد السياسة...، ص ٤٠٥ - ٤٠٦. وانظر: حديثه عن نماذج من العلمانية حكمت فتحكمت ولم تنجز شيئاً من وعودها، كحكم الشيوعية العلمانية الأكثر تشدداً التي «لم تحل بعلمانيتها أي شيء. ولكنها أنتجت (...). أكثر النظم استبداداً وتعصباً وضيقاً مذهبياً، فلم تكفل حرية الاعتقاد المذهبي والفكري ولا ضمنت قيام الحريات الأساسية والمساواة الفعلية بين المواطنين. ويمكن تكرار الفعل نفسه بالنسبة لبعض الأنظمة العربية التي لم تمنعها علمانيتها المعلنة، وهو ما يجعلها مقبولة لدى الغرب، من ممارسة أقصى السياسات طائفية».

(٢) عبدالإله بلقزيز: تعقيب في ندوة الحوار القومي الديني، سابق، ص ٢٠٢.

(٣) برهان غليون: المسألة الطائفية، انظر: في النقول المتقدمة ص ١١ - ١٢ - ٥٢ - ٥٣ - ٦٦ - ٨٢ - ٨٨..

توجيه قطاعات هذا المجتمع، هو تنكر بشكل أو بآخر لهذا الدين الذي لا يقبل تجزئاً أو تبعية، والتفاف بشكل أو بآخر على تعاليمه في مجالات الحياة المختلفة. أما نقد التطبيقات السلبية أو الفاشلة فهذا أمر مطلوب باسم الدين نفسه، ولا يمكن أن تعود عليه بالإبطال والإلغاء مهماً كانت ومهما تلبس بها الإنسان. فدعوة الشرع إلى النقد والتقويم والمراجعة والاعتبار من التجارب الماضية أو الحاضرة وتشديده في ذلك، حتى في حق الرسول الذي يوحى إليه، دليل على أن استيعاب تلك التجارب وتجاوزها نحو الأفضل والأمثل مطلوب شرعاً، وإذا بذل الجهد وتوقف الإنسان عند حد معين من الإنجاز فذلك المطلوب شرعاً منه. إن الشرع الموجه لقيم الثقافة والحضارة حاضر دائماً في كل تجربة، سلبية بتقويمها وتسديدها وله فلسفته وأحكامه في الإصلاح والتقويم، وإيجابية بتشجيعها وتأييدها وله كذلك منطقته في التجديد والبناء. إنه الشرع الخاتم الذي نزل للحياة الدنيا والحياة الآخرة معاً، يقيم بينهما نسباً من الاتصال والارتباط لا تنفصم عراه إلا بمفارقة الإنسان للدين أو للدنيا. 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، فكيف يمكنه أن يتحرر في أفعاله من تأثير هذا الدين. فالإنسان وحدة، لا مجرد شيئين يتصل أحدهما بالآخر، وهي الجسد والروح اللذان لا انفصال بين وظائفهما، فكيف يمكن إذن فصل السلطات التي تهيمن عليهما»^(١). «وليس صحيحاً 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»^(٢). «إن تجزئة ما أنزل الله إلى ديني وغير ديني تجزئة مضللة ولا تقوم على أساس سليم»، وهي كمن يقبل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٣) [البقرة: ٤٣]. ويرفض قوله: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. يقبل

(١) حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٠٩.

(٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني، ص ١٧٧.

(٣) وتكررت بهذه الصيغة المزدوجة مرات عديدة.

قوله: ﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهُ وَحْدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]،
ويرفض قوله: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ
لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]^(١).

(١) القرضاوي: من أجل صحة راشدة، ص ٧٧ - ٧٨.

oboeikan.com