العلمانيّة والهويّة والانتقال الديمقراطيّ

جمال بندحمان ❖

منذ عقود والعالمُ العربيّ يواجه أسئلة تبحث عن المداخل الممكنة لتحقيق ديمقراطيّةٍ لا يهَبها قائدٌ كريم أو زعيمٌ موهوب. وقد ازدادت حدّةُ هذه التساؤلات مع نجاح تجارب الانتقال الديمقراطيّ في دول أوروبا الشرقيّة وبعض دول أمريكا اللاتينيّة؛ وهو ما أعاد العرب إلى مربع التساؤل الانفعاليّ في عصر النهضة: «لماذا تقدّم الآخرون وتخلّف العرب؟»

ورغم أنّ صيغة السؤال قد أصبحت اليوم أكثر تخصيصًا، فإنّ مقوّماتها تشعّبتْ لتتناول قضايا من قبيل: هل يمكن أن يحدث التغييرُ من الداخل، أمْ من الضروري الاستقواءُ بالخارج مع ما يحمله ذلك من اتهامات؟ وهل يمتلك العاملُ الداخليّ القدرة على إحداث التغيير الديمقراطيّ، مقارنةً بالعامل الخارجيّ؟ وهل يكفي الاعتمادُ على قاموس نقد الأنظمة العربيّة، أم ينبغي البحثُ عن سبل أخرى أكثر واقعيّة وعمقًا وفعّاليّة؟ وهل يمكن تغييرُ عمق التصوّرات بتجاوز التصنيفات المانويّة القائمة على أساس الانتماء المرجعيّ والهويّاتيّ الضيّق (اليسار- اليمين، الإسلاميون- العلمانيون،...) ليصبح التصنيفُ قائمًا على أساس: مَن الديمقراطيّ ومَن غير الديمقراطيّ؟

❖ أستاذ جامعيّ من المغرب.

والآن، وقد فجّرت الثوراتُ العربيّة مشاعرَ التغيير التي ظلّت مقموعة وكامنة في الوجدان والعقل، وحوّلت الأحلامَ إلى إرادات فاعلة تكتسح دولاً لم يكن أشدُّ المتفائلين يتوقّع أن يتحرّك مواطنوها، فهل بقي لمثل هذه الأسئلة المطّردة مكان، أمْ أنّ على معادلات جديدة أن توجّه التحليلات والاختيارات؟ فالحال أنّه لم تعد لمفهوم «انتقاد الأنظمة» القوةُ الإجرائيّةُ ذاتُها، ولم تعد التصنيفات الضيّقة قادرةً على حسم الاختيارات، إذ تحرّكت المجتمعات باعتبارها «كتلاً تاريخيّة» ذاتَ هدف محدّد، هو التغيير باسم الديمقراطيّة.

لنلاحظْ أنّ الشعار الأثير في كلّ الثورات العربيّة، «الشعب يريد...،» ابتدأ باسم «الشعب،» ورُبط بفعل «الإرادة.» ولعلّها المرّة الأولى، في التاريخ العربيّ، التي يكون فيها لهذا الشعار ذلك السحرُ الفعّال الذي لم يُقترنْ بهيئةٍ ما، ولم يُرفعْ من أجل شخصٍ أو جهة، بل رُفع من أجل قيمة القيم: الديمقراطيّة. ثم إنّ الفئات التي رفعتْه ابتعدتْ عن التصنيفات الإيديولوجيّة والأحكام النمطيّة التي كثيرًا ما جَرفتْ في طريقها أحلامَ التغيير لأنّ الحسابات الضيّقة كانت توضع قبل الغايات المجتمعيّة. ولا شكّ في أنّ شعار «الشعب يريد..» كان أكبر من مبدإ الانتماء المرجعيّ (علماني، إسلامي، ليبرالي، اشتراكي،...)؛ فعقودُ الجبر الطويلة جعلتْ مطلب الديمقراطيّة جزءًا من مرتكزات العيش اليوميّ، ولذلك كانت الساحاتُ تعجّ بالمواطنين الحاملين حلمَ التغيير باسم الديمقراطيّة.

ومعنى ذلك يتحدّد بإعادة فحص المنخرطين في الحراك، الذين وحّدهم الهدفُ ولم تخاصمْهم المرجعيّات، وتحرّكوا باعتبارهم «كتلة تاريخيّة» تؤجّل الصراعَ المرجعيّ ولا تلغيه ــ وفي تأجيله درسٌ كبيرٌ للقادمين أيضًا: والدرس المستفاد هو أنّ الأمّة قادرة على مواجهة التسلّط والاستبداد، لكنها تقبل الاحتكامَ إلى قواعد الديمقراطيّة.

العلمانيّة أمِ الديمقراطيّة؟

تثير المقابلة بين العلمانيّة والديمقراطيّة استغرابًا لدى مَن لا يؤمن بالمعادلات ويشتغل بمنطق الثنائيّات الحادّة. لكنه، من منظورنا، تقابلٌ له مسوّغاته التي سنبسطها في الفقرات القادمة.

مَن يستعيد النقاش الذي أطلقه روّادُ عصر النهضة سيسجّل أنّ منطق «إمّا...وإمّا» هو الذي وجّه ذلك الحِجاجَ بين مفكّرين مثل محمد عبده وجمال الدين الأفغاني وفرح أنطون والبستاني وسلامة موسى.[1] غير أنّ إعادة قراءة ما أنجزوه ينبغي أن يستحضر السياقَ الخاصّ المتمثّل في ظروف القرن التاسع عشر وما تلاه؛ وهي ظروف أفرزت اتجاهين: أحدهما دافع عن الاستقلال عن الأتراك ضمن وحدة عربيّة منشودة، والآخر دافع عن الجامعة الإسلاميّة. وكان لا بدّ أن يحدث التقابلُ الحادّ بين تصورين متباينين: أحدهما يعتبر أنّ دخول المدنيّة لن يتحقّق في غياب العلمانيّة، وثانيهما يعتبر أنّ الحلّ هو ديننا (الإسلام). وستكون لهذه الاختيارات تبعاتٌ امتدّتْ إلى ما بعد الاستقلال، خصوصًا في المشرق العربيّ بحكم الوجود المسيحيّ، حيث إنّ مبدأ حكم المواطنين المسيحيين بدين الأغلبيّة سيجعل الهيمنة حاصلة بالضرورة ما لم يتمّ الاحتكامُ إلى آليّة ناجعة تحتاج بدورها إلى تغيير الذهنيّات والأحكام المسبّقة. وهو ما سيقود إلى طرح إشكال كبير يتعلّق بشكل الدولة، وهنا سيطّرد الحديث عن الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، أو فصل الدين عن الدولة.

هذا التذكير المختزل بمسار تبيئة مفهوم «العلمانيّة» عربيًّا سَيسمح لنا بالقول إنّ الإشكال الأكبر لم يكن، يومًا، في مدلول المفهوم، بل كان في الدالّ أساسًا، أيّ شكل الدولة. والمتأمّل في الموضوع سينتهي إلى أنّ جوهر المطالب كانت دومًا مرتبطة بالديمقراطيّة، لا بشيء آخر.

لنقارب الموضوع من زاوية أخرى، وهي مناقشة مقوّمات الديمقراطيّة في علاقتها بمفهوم العلمانيّة، مستحضرين درسَ الجابري، إذ يقول: «مسألة العلمانيّة مسألة مزيّفة لأنّ طبيعة المطالب مشروعة، لكنّ طريقة الصياغة ليست سليمة. فعوض الحديث عن مطلب العلمانيّة، يُفترض أن يكون المطلبُ مرتبطًا بالديمقراطيّة والعقلانيّة.»[2] وهو يستحضر تجربة الحكم في التاريخ الإسلاميّ، فيقول: «الديمقراطيّة تعني حفظ الحقوق، حقوقِ الأفراد وحقوقِ الجماعات. والعقلانيّة تعني الصدور في الممارسة السياسيّة عن العقل ومعاييره المنطقيّة... وليس عن الهوى والتعصّب وتقلبات المزاج.»[3] الهوى والتعصّب وتقلّبات المزاج: هذه هي أدواتُ الحكم التي اعتمدتها قوى الجبر والتسلّط باسم هذه المرجعيّة أو تلك. لذلك فإنّ القبول بالديمقراطيّة اختيارًا سيجعل الحديثَ عن

---

(١) راجعوا النقاش الذي دار بين محمد عبده وفرح أنطون، أو رسالة «الردّ على الدهريين» للأفغاني، أو كتابات سلامة موسى ... لأنها تسمح لنا بإعادة استحضار لحظة التأسيس لمناقشة قضايا السلطتين الدينيّة والسياسيّة في العالم العربيّ، ومن خلال هذا الاستحضار فهم معوّقات سوء الفهم الكبير الذي حصل في هذا المجال وما زالت تبعاته مستمرة، وكان أولى ضحاياه الديمقراطيّة. وقد نذهب بعيدًا فنعتبر أنّ أنصار العلمانيّة المتطرّفة خدموا، وقد يخدمون، من حيث لايدرون، الاستبداد لأنهم أعطوه تعليلاتٍ يدافع بها عن نفسه، ضمنًا أو مباشرةً.

(٢) محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٦)، ص ١١٣.

(٣) نفسه.

العلمانيّة تحصيل حاصل؛ ذلك لأنّ الديمقراطيّة تتأسّس على قواعد المساواة والإنصاف ومبادئ الحقوق والواجبات وقيم المواطنة، لا على أساس الاقتناعات المرجعيّة. فإذا كان جوهر العلمانيّة قائمًا على القبول بالتعدديّة الثقافيّة والعقائديّة، فإنّ الديمقراطيّة أعلى قيمةً من ذلك، وتحقّق المطلوبَ وما يفوقه.

إننا نقرّ بأنّ واقع العالم العربيّ أشدّ تعقيدًا من التنظير له. لكننا مقتنعون بأنّ تصحيح مسار المفاهيم، بمراعاة طبيعة هذا الواقع، وعدم استبعاد تجربته التاريخيّة ومقوّماته الثقافيّة، سيسمح بخلق «ذهنيّة ديمقراطيّة.» ذلك أنّ حصر الديمقراطيّة في الآليّات يبخّس قيمتها؛ فهي، أولًا وقبل كلّ شيء، ذهنيّة تجعل القبولَ بالآخر حقًّا وواجبًا، وتجعل التسامحَ ممارسةً لا تحتاج إلى إقناع الآخرين بها. وإذا تحقق ذلك فمعناه أنّ العلمانيّة ستصبح من حواشي الديمقراطيّة. غير أنّ هذا التحقّق في حاجة إلى مجهود پيداغوجي جماعيّ تستطيع كتلة تاريخيّة مشبعة بقيم الديمقراطيّة إنجازَه.

الكتلة التاريخيّة والذهنيّة الديمقراطيّة

كان الجابري استشرافيًّا وهو ينظّر لمفهوم «الكتلة التاريخيّة.»[1] هذا المفهوم، القادم من عمق الفكر اليساريّ، يعني أنه في لحظات تاريخيّة مفصليّة يحدث إجماع فكريّ حول قضايا وأهداف وطنيّة وقوميّة تفرضها الظروفُ على الأمّة ككلّ. ولا يتعلّق الأمر ببرنامج مرحليّ لجبهةٍ من القوى، بل بأهداف تاريخيّة يتطلب إنجازُها قيامَ كتلة تضمّ أكثر ما يمكن من الشرائح والفصائل والنخب والمرجعيّات، لأنها أهداف لا تستطيع أيُّ طبقة أو فئة أو حزب أو جماعةٍ القيامَ بها بمفردها.

طرح الجابري الفكرة سنة ١٩٨٢ بوصفها بديلًا من فكرة الطبقات التي يراد لها أن تقود النضالَ من أجل تحقيق التغيير في المجتمعات العربيّة. ثم استحضرها مرةً أخرى سنة ١٩٨٧ في سياق حديثه عن إيران الثورة، التي مارست الإقصاء في حقّ المختلفين معها، فانتهى إلى أنّ القوى الإسلاميّة، مجسّدةً في إيران، ترتكب الخطأ الذي ارتكبه الوطنيون الليبيراليون والقوميون والماركسيون العرب، واقترح مخرجًا من ذلك كتلةً تمثّل الواقعَ العربيَّ كما هو وتأخذ في الاعتبار جميعَ مكوّناته، «العصريّة» و«التقليديّة.» وفي سنة ١٩٩٣ أعاد الجابري طرح الموضوع من زاوية تراجع الإيديولوجيا اليساريّة وتصاعد الحركات الأصوليّة، فانتهى إلى أنه لا يُمكن، في ظلّ تلك الوضعيّة، أيَّ فصيل وطنيّ، بمفرده، القيامُ بمهامّ التحرّر من التبعيّة وإقرار الديمقراطيّة وتحقيق تنمية مستقلة. وبالتالي فإنّ الحاجة تدعو إلى تحالف وطنيّ جديد، على شكل كتلة تاريخيّة تضمّ جميع القوى الفاعلة ذات المصلحة في التغيير في اتجاه تحقيق الأهداف الوطنيّة وعلى رأسها الديمقراطيّة؛ وإلّا فإنّ مآلات الثورات العربيّة قد تكون واقفة على جرف هار.

العلمانيّة والانتقال الديمقراطيّ

الانتقال الديمقراطيّ سيرورةٌ وصيرورةٌ من التحوّلات التي تعرفها مجتمعاتٌ معيّنةٌ هيمنتْ عليها لسنواتٍ بيداءُ التسلّط. ولأنّ تجارب الانتقال الديمقراطيّ في العالم لم تقدّم نموذجًا واحدًا، فمن حقّ العالم العربيّ أن يجتهد في صياغة نموذجه وفق أولويّاته، التي تعدّ الدمقرطة والعدالة الاجتماعيّة وإقرار قيم المواطنة من أهمّها.

سندافع عن افتراضنا القائل إنّ أولويّة الأولويّات بالنسبة إلى العالم العربيّ هي الديمقراطيّة، وإنّ الإفراط في الحديث عن العلمانيّة يعرقل تحقيق هذا المطلب. ولإبراز ذلك سنعمل على تحديد قواعد عامة مشتركة تلازم حالات الانتقال الديمقراطيّ بهدف إبراز وضع الدين فيها، ما دام الإشكالُ الملازمُ للحديث عن الديمقراطيّة هو علاقة السلطة الدينيّة بالسلطة السياسيّة، أو ما اصطلحنا على تسميته بـ «شكل الدولة.»

تتميّز مراحل الانتقال الديمقراطيّ بما يأتي:

أولًا: طبيعتها الضبابيّة، بحكم تعدّد المطالب الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة. ومن ثم تبرز الحاجة إلى التفاوض من أجل إنجاز تعاقدات مجتمعيّة. والتعاقد والتفاوض يقتضيان القيامَ بتنازلات مؤلمة تقوم على قاعدة الصرامة في المبادئ والمرونة في تصريفها؛ وهو ما سوّغ لنا تبنّي فكرة «الكتلة التاريخيّة الهادفة إلى ترسيخ قيم الذهنيّة الديمقراطيّة.»

ثانيًا: فقدان الثقة بالمؤسّسات، نظرًا إلى التراكمات السلبيّة السابقة. وهو أمر يقود إلى اللامبالاة، وفقدانِ هيبة الدولة، وشيوع النقد الحادّ من دون القدرة على طرح بدائل.

ثالثًا: التدافع من أجل التموقع، ما يؤدّي إلى تناسل الهيئات الحزبيّة والمنظمات المدنيّة. غير أنّ التدافع قد يقود إلى هيمنة المنظور الإقصائيّ في حقّ الخصوم السياسيين أو أصحابِ المرجعيّات المخالفة. لذلك تكثر الاتهاماتُ، وتُفضّ التحالفات، ويعاد تشكيلُ الانتماءات وفق منطق ظرفيّ هاجسُه التسابق على التموقع المؤسساتيّ والمجتمعيّ، وتتقوّى شعاراتُ الانغلاق على هويّات ضيقة.

رابعًا: إعادة اكتشاف الذات. لذلك ليس مستغربًا أن يعاد

---

(١) استعار الجابري مفهوم «الكتلة التاريخيّة» من المفكر اليساريّ غرامشي، وأعطاه بعدًا آخر يرتبط بالواقع العربيّ. ونحن نعتقد أنّ قوة هذا المفهوم ليست في مضامينه، بل في إجراءاته، لذلك يمكن إعادة تكييفه بحسب طبيعة السياقات والظرفيّات.

طرح تساؤل من قبيل «من نحن؟» وأن يبرز تجاذبٌ حادّ بين تصوّرات ثنائيّة مثل «الإسلامي والعلمانيّ» و«الدولة المدنيّة والدولة الدينيّة» و«الكونيّ والخصوصيّ» ويغيب إشكالُ المرحلة الأساس: من الديمقراطيّ ومن غير الديمقراطيّ؟

إذا كان جوهر العلمانيّة قائمًا على القبول بالتعددية الثقافيّة والعقائديّة، فإنّ الديمقراطيّة أعلى قيمةً من ذلك، وتحقّق المطلوبَ وما يفوقه.

العلمانيّة: الهويّة والديمقراطيّة

مفهومُ الهويّة من أهمّ المفاهيم الحاضرة في خطابنا العربيّ المعاصر، وترتّبتْ عنه تصوّراتٌ متباينة يمكن تحديدُها ضمن إطارين عامين: يؤمن أوّلُهما بالهويّة ذات المعالم والأسس المنتهية التشكيل؛ ويؤمن ثانيها بالهويّة القابلة للاغتناء بما يقدّمه الغيرُ بغضّ النظر عن انتمائه الجغرافيّ أو العقديّ أو اللغويّ. وعن هذا التصنيف تتولّد مفاهيمُ لا تحصى: فالهويّة الأولى توصف بالتقليديّة والمحافظة، وربما بإقصاء الآخر المختلف لأنه لا يندمج ضمن ما تمّ تحديدُه سلفًا؛ أما الثانية فتبتدئ بصفات الانفتاح والحداثة والعلمانيّة وقبول حقّ الآخرين بما ارتضوْه لأنفسهم.

ورغم اعتباطيّة هذا التقسيم فإنّ كثيرًا من الممارسات تؤكّد سلامته، إذ تكاد التصوّراتُ تعتمد منطقَ «إمّا... وإمّا...» لكنّ مساحة الفكر أرحبُ من هذا التضييق. فالمجتمعات ذات الهويّة المغلقة كثيرًا ما تتلاشى لأنها تغلق مداخلَها ومخارجَها ولا تسمح لذاتها بالانتعاش والتطور. وفي مقابل ذلك، يبدو أنصارُ الهويّة المنفتحة أكثر اعتدالًا لأنّ مستندهم النظريّ ينبني على ما شيّدته ثقافةُ حقوق الإنسان، وفكرُ تدبير الاختلاف، ومنطقُ التعددية.

على أننا لا ندافع عن خيار «الهويّة المنفتحة» في صورته المطلقة التي تجعل المجتمعات متسيّبة وقابلةً لدخول كلّ السلع والمنتجات، الأمر الذي يهدّدها بالتلاشي وضياع بوصلة تكامل مقوّماتها. وإذا كانت هذه هي الحجّة ذاتها التي يعتمدها أنصارُ الانغلاق بمسمّيات متعددة، فإنها كلامُ حقّ يراد به باطل، لأننا بذلك نخنق المجتمعَ بذريعة الحفاظ عليه، ونجعله ينمو بشكل غير طبيعيّ مادام يعتمد على خليّة واحدة؛ وكائناتُ الخليّة الواحدة أكثر الكائنات تخلّفًا على نحو ما تؤكّد العلومُ البيولوجيّة. غير أنّ الإكراه الصعب الذي يواجه الأمّة، اليوم، يتمثّل في عدم قدرتها على تقديم معالجات ناجعة لإشكالٍ مزمنٍ عالجه القدماءُ تحت عناوين عريضة (كالتوفيق بين الحكمة والشريعة، والنقل والعقل، والقِدم والحداثة)، وطرحه روّادُ عصر النهضة تحت عناوين أخرى (كالأصالة والمعاصرة، والسلفيّة والتجديد)، ويأخذ اليوم وجهاتٍ جغرافيّةً مباشرة (مثل الشرق والغرب) أو مفاهيميّة (مثل الهويّة والعلمانيّة). وإذا نحن راجعنا ما دُوّن منذ عصر النهضة فسنجد أنّ الأمر تحوّل إلى قيد كبير يحدّ من انطلاق الطاقات وتحرير القدرات. بل إنّ درجات الانغلاق ازدادت تفاقمًا، في مقابل بروز خطاب هوياتيّ أخذ يرتدي لباسَ «الهويّة المنفتحة» ليرسّخ صورة غير منفتحة؛ وهذا ما تعكسه خطاباتٌ تتكلّم باسم أقليّة تدّعي التهميش، أو فئات امتطت صهوةَ الخطاب الحقوقيّ لتدافع عن لغات عدّتها معبّرةً عن هويّة مكتومة، أو أفراد يدافعون عن حقوق فئويّة تؤسّس لهويّات جديدة (كحال المدافعين عن الحريّات الفرديّة والخاصة).

هناك، إذن، إشكال حقيقيّ يحتاج إلى معالجة حقيقيّة:

- فأنصارُ الهويّة المغلقة يحكمون على المجتمعات بالتلاشي، وإنْ بنوْا أطروحتهم على المحافظة عليها.
- وأنصارُ الهويّة المنفتحة لا ينظرون إلى الموضوع في بعده النسقيّ العامّ الذي يجعل لكلّ اختيار ثمنًا. ومن بين هذه الأثمنة هويّاتٌ تستند إلى الخطاب الحقوقيّ من أجل التأسيس لمطالب يرفضها قسم كبير من المجتمع. وإذا بنا أمام تنازع بين قيمتين، إحداهما حقوقيّة والثانية ديمقراطيّة. فلمن نعطي الأولويّة؟

قد تعمل التشريعات بمبدإ التوازن حفاظًا على سلامة النسيج المجتمعيّ. لكنّ هذا ينبغي أن يُقرن بيداغوجيا إصلاحيّة تجعل أصحابَ المواقف يتعالَوْن عن ادّعاء امتلاك الحقيقة، وأنّ هناك هويّة أصيلة وأخرى وافدة، أو أنّ هناك علمانيّة وسلفيّة وأنّ الديمقراطيّة توأم الأولى ونقيضُ الثانية - فهذا خطاب يتكلم باسم الديمقراطيّة لكنّ أصحابه يستخدمون عبارات إقصائيّة ومعجمًا قدحيًّا.

العلمانيّة: الدين والدولة

إذا كان طرح العلاقة بين الدين والدولة غير مستغرب في حالات الانتقال الديمقراطيّ، فإنّ المستغرب اعتباره مفتعلاً وغيرَ ذي جدوى. وكي نبيّن عكس ذلك سنقدم جا حديثًا للنقاش الذي عرفته مجتمعاتٌ عريقةٌ في علمانيّتها، وأعني الاتحاد الأوروبيّ. فقد عرف اختلافًا كبيرًا كان وضعُ الهويّة في عمقه، وكانت بؤرتُه مسيحيّة أوروبا، فرفض البعضُ قضايا من قبيل الإجهاض، ودافعوا عن تدريس الدين في المؤسّسات التعليمية. وبغضّ النظر عن مآلات دستور الاتحاد الأوروبيّ فإنّ إعادة مناقشة وظيفة الدين وعلاقته بالسلطة السياسيّة وبالتشريعات تؤكّد أنّ الأمر ليس بالحسم الذي يعتقده المدافعون عن علمانيّة متطرفة، وأنه ليس بالانغلاقيّة التي يعتقدها أنصارُ الهويّة المحسومة، وأنّ المَخرج يقتضي جعل قواعد العمل الديمقراطيّ حَكَمًا بين وجهات النظر المختلفة، وأنّه حالما تترسّخ الذهنيّة الديمقراطيّة يصبح حسمُ الاختيارت اختيارًا مجتمعيًّا وتداوليًّا.

المغرب