العلمانية

في السياق العربي-الإسلامي (١)

ملف من إعداد: سماح إدريس (بيروت)، وياسين الحاج صالح (دمشق)،
وعبد الحق لبيض (المغرب)

المشاركون
(ألفبائياً)

بكر صدقي

جورج طرابيشي

طارق الكحلاوي

عبد العالي مجدوب

عزيز العظمة

العلمانية اليوم محورٌ أساسي من محاور التفكير والنقاش العربيْن. وهذا غير مسبوق. ففي أوقات سابقة اشتغل على المسألة العلمانية مفكّرون ومثقفون والقليلُ من الناشطين السياسيين. أما اليوم فتبدو العلمانية قضيةً عامة، يهتمّ بها قطاعٌ أوسع من المثقفين والناشطين... هذا بالتناسب مع الانشغال بالمشكلة الدينية، أي الشعور بأنّ هناك أشياء ليست على ما يرام في الإسلام المعاصر ـ إنْ في علاقته مع العالم المعاصر، أو مع الدولة والسياسة (واقعًا ومفهومًا)، أو مع غيره من الأديان والتيارات الفكرية والاجتماعية، أو مع تاريخ الإسلام ذاته دينًا وحضارةً. وعلى هذه الخلفية نرجّح أنّ مسألة العلمانية مرشّحةٌ لاجتذاب مزيد من الاهتمام والنقاش. وإنما في هذا السياق بدا لنا أنّ تخصيص ملفّ من جزئيْن للنقاش حول العلمانية يستجيب لتنامي الاهتمام بها، وللدور الذي تتصوره الآداب لنفسها، منبرًا طليعيّاً للنقاش الفكري والسياسي العربي.

ولأمر مفهوم أن يتلو ملفُّ العلمانية ملفَّ الطائفية الذي نُشر على أربعة أعداد من المجلة؛ ذلك أنّ بعضنا يظنّ أنّ العلمانية هي الحلّ الطبيعي للمشكلات الطائفية، فيما يتشكّك آخرون في ذلك. ونأمل أن تحظى هذه المسألةُ بمقالٍ أو أكثر في الملف.

في توجّهنا الأوّلي لإعداد الملف، وفي مراسلاتنا مع بعض كتّابنا المساهمين فيه، تمنّينا أن نتمكّن من تجاوز الطرح المبدئي والمجرّد للعلمانية، وهو الطرحُ الذي يبشّر بها ويدافع عن شرعيتها ويؤكد أنها هي «الحل،» نحو طرحٍ أكثرَ تاريخيةً واجتماعيةً، يُعنى بتقصّي الحقل السياسي والاجتماعي والديني في مجتمعاتنا القائمة، ونوعيةِ الاستقطابات السياسية والدينية فيها، والتياراتِ الإيديولوجية الناشطة فيها، ونوعيةِ نُظُمها السياسية والدستورية والقانونية، وخرائطها الاجتماعية ووزن الطبقات الوسطى فيها، وبالطبع التكوين الديني والمذهبي للمجتمعات المعنية. والحال أنّ طرحًا كهذا لا يسعه النظرُ إلى البلاد العربية كوحدةٍ تحليليةٍ واحدة، بل يقتضي النظرَ في هذا البلد أو ذاك، ثم في طور لاحق ربما تكوين صورة إجمالية مركّبة.

قد لا تستجيب أكثرُ الموادّ في الملف لهذا التوجّه. فهي، في النهاية، تعكس حالَ التفكير العربي في تعاطيه مع الشؤون العامة، وهي حالٌ لا تزال تَنْفر من المحسوس والعياني، أو لا توفّر لهما غيرَ تمثيلٍ معرفي منقوص في مقارباتنا الفكرية. وفي أية حال فإنّنا نأمل في أن يوفّر الملفُّ عُدّةً للنقاش حول مسألة العلمانية في مجتمعاتنا. وسيجد القارئ ما قد يوسّع أفقَ تفكيره في ما يقرأ عن العلمانية في غير بلد عربي أو غير عربي. وسيجد بالتأكيد مقارباتٍ لبنانية متنوعة، الأمر الذي من شأنه إغناءُ المقاربة المبدئية وتعيينها.

ي. ح. ص.

في العدد القادم:

العلمانية في السياق العربي ـ الإسلامي (٢) : جورج قرم ـ نصري الصايغ ـ أوغاريت يونان ـ زياد حافظ ـ أسامة المقدسي ـ الأب غريغوار حدّاد ـ وائل السوّاح.

جولة أفق في العلمانية وشأن الحضارة

عزيز العظمة

الملاحظة الأولى: لن أدخل في نقاش لا طائل منه حول رفع العين أو كسرها في كلمة «العلمانية،» وحول فذلكة علاقة الرفع والكسر باشتقاقيْن مزعوميْن وغير مستقيميْن (أهي من «العالم» أم من «العلم»؟)، وإنْ كان يمكن تقديمُ مرافعة معجمية تاريخية في هذا الأمر. كلُّ ما أودّ قولَه في هذا المجال هو أنّ الكلمة متحققة في اللسان العربي، وفي كتابات كنسية عربية مُبكِّرة، بكسر العين، مقابلاً لعبارة Laios اليونانية. المهم في الأمر هو أنّ أكثرنا قد قَوَّم لسانَه في العقديْن الأخيريْن بالعجمة التي دخلتْ علينا من أعداء العلمانية في مصر، الذين آثروا الرفعَ على الكسر، ولن أجاريَهم في ذلك.

الملاحظة الثانية: لا يمكن تقديمُ تعريفٍ واحد، جامع ومانع، للكلمة والمفهوم: ذلك أنّنا بصدد جملة عمليات تاريخية موضوعية لا تَقْبل الاختزالَ ولا التبسيط. وإنّني ممن يفضّل إذكاءَ ملكة التمييز على إيثار ما يُستَسهل من الصيغ والنماذج. بذلك أباشر بحثي وأقول: لَو كنتُ أكتبُ منذ عقديْن من الزمن لأفضتُ في الحديث عن التمدّن والترقّي التاريخي للمجتمعات العربية، ولأشرتُ إلى مكامن التخلف والفوات التاريخييْن عن مسار الاجتماع البشري، ولخاطبتُكم بنبرة متفائلة إلى حدّ كبير. ذلك أنّنا كنّا ـ أنا والكثيرُ من المخضرمين مثلي ـ على قناعة بأنّه مع مرور الزمن لا بدّ لمواضع التخلّف والفوات، المتبقّية لدينا كما لدى غيرنا، وفي المجتمعات المتقدّمة نفسِها، أن تَخْضع لمنطق الترقّي وتتقوّم به، ولو على مضض. فالحال أنّ التقدّم ليس فردوسًا موعودًا يرتجيه الناسُ، بل وعدٌ بالتحوّل عن مرحلةِ ركودٍ تاريخي إلى مرحلةٍ من الفعل في التاريخ، مجاريةٍ لتطورات العصر ومتطلّباته وشروطه وإيجابياته، بل وسلبياته أيضًا: من نموّ عقلي وذهني وإداري وسياسي واجتماعي، ومن ازدياد في مساحات الحريات العامة والشخصية والمعرفية وفي إمكانيات الإبداع العلمي والثقافي.

بيْد أنّه من الجليّ أن تجارب التقدم على الصعيد العالمي ـ ومنها ما شاهدناه في عالمنا العربي ـ لم تكن سلسةً أبدًا؛ بل جابه التقدُّمُ أزمنةً ومواقعَ نكوصيّةً كثيرة، وممانعةً سلميةً حينًا وعنيفةً في أحايين أخرى. وليس ذلك بالأمر الباعث على الاستغراب، إذ إنّ مقاومة التحول والتجديد شأنٌ مشهودٌ وطبيعي في كل التواريخ. أما لدينا، نحن معشر العرب، فإنّ ممانعة التقدم قد باتت في العقديْن الأخيريْن مُتصدِّرةً المشهدَ العامّ، وهي تمعن في التجذّر بوتائر متسارعة، ولاسيّما بعد كارثة أيلول ٢٠٠١. وإنّنا على ذلك ـ وأعني بضمير المتكلم هنا الحداثيين والعلمانيين منا ـ قد ابتدأنا بالإنفاق من رأس المال الثقافي والاجتماعي الحداثي الذي رُوكِمَ على امتداد قرن ونصف قرن، واتّخذ الكثيرُ منّا مواقعَ دفاعيةً أو انزوائية، بل وأحيانًا محابيةً أو منافقةً، بدلاً من بذل الجهد استمرارًا في مسيرة التقدّم وصيرورة النهوض.

قبل أن أنصرف إلى تناول شأن النكوص هذا على صعيديْه المحلي والعالمي عليَّ أن أحتّكم على بعض الاستذكار، وأن ألامسَ بعضًا من الواقع على صورة يتبيّن منها أنّني لست منتميًا إلى ذلك الفصيل من العرب من المثقفين وغير المثقفين، ذوي النزعة العدميّة، وهم كُثُرٌ إن لم يكونوا الأكثرية، ممّن يرى في المشكلات التي نواجه، وفي عدم اكتمال صيرورات التقدّم لدينا، دليلاً على نقصٍ خُلُقيّ فينا، كالقول بأنّ «الإسلامَ دينٌ ودنيا،» أو إنّنا «مفطورون على النزاع الطائفي.» ويقوم هذا الموقف على اعتبار النقص والاستمرار في الفوات التاريخي دليليْن على عجز نابع من جوهرٍ قارٍّ في الحضارة العربية وفي الواقع العربي ـ وهو جوهر يحلو للكثيرين أن يُطْلقوا عليه عبارة «الحضارةَ الإسلامية.» أما أنا فلستُ من دعاة العدمية التاريخية، ولذا فإنّني أرى أنّ لهذا النكوص، الذي سأتحدث عنه، بدايةً، وستكون له نهايةٌ.

لقد اجتنيْنا الكثيرَ من سمات التقدّم على امتداد ما يزيد على قرن، باتساعاتٍ وأعماقٍ متفاوتةٍ بين دولة عربية ودولة عربية أخرى، بين الريف والبادية والمدينة والأجزاء المريّفة في المدينة، بين الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة، إلى سائر ذلك من عناصر التفاوت الاجتماعي والثقافي الطبيعية في كلّ زمان ومكان. بل أضيف على ذلك أنّ القول بأنّ مجتمعاتنا العربية

جولة أفق في العلمانية وشأن الحضارة

موحّدةُ الوتائر في التحول أو في الفوات، وبأنّها متجانسةٌ (خصوصًا تحت عنوان «الأصالة والعفّة الحضارية»)، ليس قولاً مجانبًا لطبائع الاجتماع البشري فحسب، وإنما هو أيضًا محاولة لقسر مجتمعاتنا على الانضواء تحت ظلّ فئات وتيارات تتوسّل من ذلك القول سبيلاً للسيطرة السياسية والإيديولوجية والاجتماعية.

وللتحديد، تجب الإشارة إلى بعض سمات التقدم التي جنيْناها في تاريخنا الحديث السريع التحول: فقد جنيْنا فهمًا مؤسساتيّاً ومدنيّاً للدولة، على تفاوتِ وتائرِ التنفيذ وأشكاله؛ وأدركنا أنّ الدولة كيانٌ سياسي وإداري نابعٌ من المجتمع وتوازناته، على اعتلالها؛ وأنّها نِصابٌ مدني بشري، لا ظلٌّ لله على الأرض؛ وأنّ السياسة نشاطٌ بشري، لا «عباداتٌ اجتماعية» حسب عبارة الشيخ محمد الغزالي. وقد استوعب معظمُنا أنّ السياسة تَوافُقٌ وصراعٌ على المصالح البشرية؛ وأنّ سبلها هي التفاوضُ والنزاعُ والقسرُ والتمثيلُ السياسي بكافة أشكاله أو الاستئثار بهذا التمثيل، لا الاحتكامُ إلى النصوص المتقادمة؛ وأنّ رئاسة الدولة منصبٌ سياسي وتنفيذي، وممارسةٌ لسلطة اجتماعية وسياسية، لا نيابةٌ عن قوًى خفيّة.

ثم إنّنا أدركنا ـ ولو بنسب متفاوتة تبعًا لتفاوت وتائر ودرجات الترقّي المجتمعي والذهني والعقلي ـ أنّ الحرية الشخصية مكسبٌ بالغُ الأهمية. وأدرك الكثيرون منّا أنّ المعيار الأكيد لهذه الحرية وسوّيتها إنما هو حريّة السلوك والتصرف لدى المرأة. وتؤدّي بنا الإشارةُ إلى المرأة إلى قضايا تتعلّق بالقانون: فقد أدرك المشرِّعون العرب ومعظمُ السلطات السياسية العربية أنّ النظم القانونية التي احتكمنا إليها على امتداد قرون طويلة قد تقادمتْ؛ ولذا أسقطنا من القوانين التي نحتكم إليها، منذ منتصف القرن التاسع عشر، الرقَّ والذمّةَ ودونيةَ الأهلية القانونية للمرأة. بل إنّ السعودية، التي تَعتبر القرآنَ دستورًا لها أو بديلاً لها عن دستور، كان لا بدّ أن تلتجئ إلى تشريعات إدارية حديثة لتسيير أمور الناس ومعايشهم. ثم إنّ الدول العربية التي قَنّنتْ بعضَ عناصر الفقه الإسلامي تحت عنوان «تطبيق الشريعة» لم تستبقِ من هذه التشريعات الفقهية إلاّ بعضَ العناصر المشهدية والدرامية كالحجاب والعقوبات، والتجأتْ إلى مفهوم حديث للقانون (والتقنينُ شأنٌ مقترنٌ بالعصور الحديثة ولا نظيرَ له في الفقه الإسلامي القديم) وإلى معاملات حديثة عنونَتْها بـ «الشرعية» ـ يسري الحكمُ نفسُه على ما يدعى دُور المال الإسلامية. كما اعتمدتْ معظمُ الدول العربية، على اختلاف نظمها السياسية، قوانينَ مدنيةً (في سورية أولاً، ثم في مصر والعراق والكويت وغيرها) على أساسِ مزيج من القوانين المعتمدة في فرنسا وبلجيكا وسويسرا، مسقطَةً بذلك ضمنًا بندَ المعاملات في الفقه الإسلامي استنادًا إلى إدراك تقادمه. ولئن تضمّنتْ هذه القوانينُ المدنية قليلاً من الأحكام الفقهية القديمة، إلا أنّ هذه أتت باعتبارها في حكم العادات الاجتماعية لا التشريع الإلهي. ولئن لم تر معظمُ السلطات العربية إلى الآن ضرورةَ إعادة الصياغة الشاملة لقوانين الأحوال الشخصية بصورةٍ تضارع التشريعَ المدني في المجالات الأخرى، إلاّ أنّ كثيرًا منها عَمِلَ على تهذيب تشريعاته بدرجات متفاوتة، وآل بالمراجعة والمرافعة إلى المحاكم المدنية. وقد آن الأوانُ لكي تُساوقَ السلطاتُ التشريعيةُ في غير بلدٍ عربيٍّ التشريعَ مع واقع المجتمع، وأن تدرك أنّ تعددَ الزوجات على سبيل المثال أصبح عادةً اجتماعيةً مذمومةً ومعيبةً على الأغلب ـ وقد كانت دومًا كذلك لدى فئات اجتماعية مختلفة. وعليها أن تعي أنّ إطلاقَ اليد في الطلاق أمرٌ لا ينمّ إلاّ عن التخلّف، وعن فهمٍ مَرَضي للرجولة، وعن نرجسيةٍ مقترنةٍ بإحساس بالنقص وبعدم الاقتدار (عدا الاقتدار على امرأة مستضعَفة وإنْ لم تكن ضعيفة)، وأنّ الاستقلالية الاقتصادية المتنامية للمرأة تجعل من تشريعات المواريث الإسلامية أمورًا تقادمتْ تقادُمَ مفهوم «القِوامة.»

يمكن إيجازُ حصيلة ما ذَكرتُ وما لم أذكر من أمور جنيناها بكلمة بسيطة هي: العلمنة. فما العلمنة إنْ لم تكن مدنيةَ القانون، ومدنيةَ السلطة، ومدنيةَ مرجعيتهما المتراكبة مع أمورٍ تستبطنها هذه المدنيةُ وأهمُّها: مرجعيةُ المصلحة والعقل في أمور المجتمع

مشكلتنا في العلمانية ليست كامنةً في عدم قابليّتنا، بل في رفض الكثير منّا الإقرارَ بالوعي، وفي رغبة بعضنا في إضافة إرادة التراجع إلى اعتماد نفي الواقع سبيلاً لنفي الهوية التاريخية.

والدولة والسلوك، واعتمادُ العلم بالتاريخ وبالجغرافيا بدلاً من الاهتمام بجبل قاف وبمعارك الجان والملائكة وتحوّلِ النار بردًا وسلامًا والمشي على الماء واتّخاذِ المدارس والجامعات بدلاً من حلقات المساجد والأديرة... إلى آخر ذلك ممّا يمكن أن يُذكر؟

لا شكّ في أنّ لدينا، كما لدى غيرنا، الكثيرَ من مواضع النقص في هذه المجالات جميعًا: من تأليهٍ للسلطة، إلى الالتجاء إلى الإفتاء، إلى التفكير الخرافي في هذا الأمر أو ذاك. ولكنّ ذلك ليس بالغريب عنا ولا عن غيرنا: فالتفكيرُ الخرافي منتشر في أكثر البلدان تقدمًا وأكثرها علمانيةً، والنحوُ عن التفكّر التاريخي باتجاه إعمال الأسطورة في التاريخ ليس غريبًا عن أيّ مجتمع من المجتمعات. والفرق بين المجتمعات في هذا المضمار ليس فرقًا في درجة الفضيلة التاريخية، بل في مستوى الرقيّ والثبات والإجماع والانشداد نحو المستقبل. فالحال أنّ العلمانية ليست بالفهرست الذي يحتوي هذا العنصرَ أو ذاك مما يمكن أن يقال إنه اكتمل أو لم يكتمل، وليست بالضرورة برنامجًا يحتذى، وإنما هي حصيلةُ تطور، وهي صيرورةٌ قائمةٌ في الواقع المتعيّن لا يمكن أن تقاس بالدرجات، وإنْ كانت قابلةً للمقارنة بما سبق أو بما فات أو بمازال في طور الضياع في الفوات.

مشكلتنا مع العلمانية، إذن، ليست كامنةً في عدم قابليتنا، أو في أنّنا مازلنا قابعين في العصور الوسطى، وإنما تكمن في رفض الكثيرين منّا الإقرارَ بالوعي، وفي رغبة البعض منا في إضافة إرادةِ التراجع والنكوص إلى اعتماد نفي الواقع سبيلاً لنيل الهوية التاريخية. وفي ذلك رغبةٌ في الخروج من التاريخ ـ وستكون لي عودةٌ إلى هذا الأمر.

إنْ كانت العلمانية بهذا المعنى تتضمن الاعترافَ بمعرفةٍ تطابق الواقعَ، فما الذي يجعلنا نشاهد أفرادًا وجماعات عربية واسعةً تتنافس لمنافاة حكمة ابن المقفع الزاجرة: «إيّاك وتتبُّعَ وحشيّ الكلام طمعًا في نيل البلاغة»؟ وأستخدم كلمة «البلاغة» استخدامًا مجازيّاً بالطبع هنا، للتدليل على ما يُعتبر أصالةً وهويةً كثيرًا ما تصاغان بلغة الدين (الإسلامي أساسًا) وتُعتبران طلسميْن حاميَيْن وضمانةً سحريةً تقينا نوائبَ هذا العصر. والحال أنّ الإحالة على الأصالة والهوية بدلاً من التاريخ، وإطلاقَ تعبير «الصحوة» على النكوص المشهود والمتنامي وعلى الرغبة في الاستزادة منه، إنما يأخذان بيدنا إلى التفنن في الإغراب والمبالغةِ فيه، وإلى الاستسلام إلى «وحشيّ الكلام» في شأن طبائع مزعومة لمجتمعاتنا.

ذلك أنّه قد يُعتقد أنّ التخندق في ما يُزعم أنّه «تاريخ» أمرٌ يجلب لنا شيئًا من العصمة، أو المناعة، في مواجهةِ ما نعانيه أفرادًا وجماعات: من تصدُّعٍ في الهيئة الاجتماعية، ومن استئثارٍ بالثروة الوطنية، ومن هجمةٍ خارجيةٍ بالغةِ الوحشية عنواناها إسرائيلُ والولاياتُ المتحدة. ولكنّ واقع الأمر على خلاف ذلك. وعندي أنّ التخندق هذا، على الأقلّ لدى النخبة المثقفة، ينبع من الإذعان والاستسلام لرؤيةٍ في السياسة والاجتماع بالغةِ التعيين، هي رؤيةُ الإسلام السياسي، الذي ينحو إلى النجاح في المزاوجة بين مقالة الديمقراطية وبين الشعبوية. وما الشعبوية إلاّ نظرةٌ إلى المجتمع ترى فيه جوهرًا قارّاً ومستمرّاً ما وراء التاريخ وما قبله، هو الإسلام، ضاربةً عرضَ الحائط بالواقع: واقع التمايز الداخلي، وواقع كون الإسلام بحدّ ذاته أمرًا متحوّلاً، وأنّ ما يعزى إليه الآن إنما هو أمر مستجدّ: بل إنّه إسلام مستجدّ علينا، وهّابيُّ المنبت، أو خمينيُّ المشرب الإيديولوجي. ليس الإسلام برنامجًا سياسيّاً واجتماعيّاً، ولا هو مقوِّمٌ للمجتمع، إلاّ في نظر جماعات سياسية تبتغي الهيمنةَ، وتعمل منذ عقود ـ بتأييد لوجستي وإيديولوجي حاتمي ـ على تسوية صفحة المجتمع لصالحها وعلى صورتها. ولا سبيلَ فعليّاً لهذه الجماعات في التوصّل إلى ذلك إلاّ العنف اللفظي والمعنوي والجسدي، والتوكيد والزجر البياني، والصوت المرفوع، واحتلال الفضاءات العامة (ومنها الفضاءاتُ الصوتية وإقلاقُ راحة الجيرة القريبةِ والبعيدةِ في سكون الفجر)، وذلك بدعوى التفرّد في جوهرٍ قارٍّ يُعلي اسمَ الإسلام على مسمّياته، ويحاول إخضاعَ المسمّيات للاسم، من دون استقراء التاريخ

جولة أفق في العلمانية وشأن الحضارة

والواقع. أليس نزوعُ حركات الإسلام السياسي إلى إخراج الإسلام من مكانه الطبيعي في الصدور والمساجد، وأخذِه إلى القسر والعنف في محاولة منها لإعادة المجتمع إلى سجيته المزعومة، واللجوءِ إلى ماء النار والقنابلِ والإرهابِ المعنوي، شأنًا ذا دلالة يشي بغربة هذا الإسلام عن المجتمع؟

أمّا قبول كثيرين منّا لهذه المقالات الوحشية في الهوية وفي التاريخ، وبأنّ طبيعة المجتمع إسلاميةٌ عصيّةٌ على التحول، وأنّ تاريخنا إسلاميٌّ في الأساس يدور على أحمد بن حنبل والشافعي وابن بابويه القمّي وابن كثير وعمر بن عبد العزيز، من دون عمر بن أبي ربيعة والفارابي ومعاوية والمأمون وابن رشد، وأنّ على النظام السياسي أن يتطابق مع هذا التاريخ المزعوم والمجتزأ... فذلك أمرٌ لا يشي بالإعراض عن الواقع فحسب، بل يشي أيضًا باستتباع فئاتٍ عريضةٍ من المثقفين للإسلام السياسي. فهؤلاء المثقفون يؤْثرون مشاهدةَ برامج «الجزيرة» على التفكُّر العياني والاعتبارِ بوقائع تاريخنا وتواريخ غيرنا، ويعتقدون أنّ الدراما المشهدية ـ وما تنطوي عليه من استسهالٍ عُصابي لقبول الإهانة التي قد يراها البعضُ في صور كاريكاتورية سخيفة، ومن مشاكسةٍ مستمرة، وعيونٍ حمراء متوهّجة، وهندامٍ غريب، وتفجيرِ أعراسٍ وقطاراتٍ، وانتحارِ مَزْهوّ ـ تدلّ دلالةً تامةً على الواقع القارّ بدلاً من دلالتها على ما تتلفّظ به أزمةُ هذا الواقع. وهم إذ يذعنون للمنطق النَسَبي للإسلام السياسي، ولوحشية هذا المنطق، فإنهم يرتّبون عليه نتائجَ ليس أقلّها أهميةً استعصاءُ العلمانية على مجتمعاتنا التي أشرنا إشاراتٍ سريعةً إلى واقع تَعَلْمُنِها. ولا أودّ تخيُّلَ ما سيحصل إنْ كان للمسيحيين من صغر العقل وضيق الأفق ما يحثّهم على التجمهر وإحراقِ السفارات العربية كلّما سمعوا المسلمين يتلون الآيةَ القرآنيةَ القائلة بأنّ عيسى بن مريم لم يُقتل ولم يُصلب ﴿بل شُبِّه لهم﴾.

لدى هؤلاء المثقفين العرب، إذن، نموذجٌ نمطيٌّ لمجتمعاتنا، عنوانُه: الدينُ، وأربابُه، ومَنْ يدّعي التكلمَ نيابةً عنه ونيابةً عن اللّه ونبيّه العربي. وفحواه: أنّ الله كائن مُكفهرّ لا يرضى إلاّ عن العبوس، وكأنّه إلهُ العهد القديم الذي يستسيغ الدمَ ورائحةَ الشواء المحترق ويطالب شعبَه بالاستزادة منهما. ويدخل هذا النموذجُ في علاقة متبادلة مع مقالة أخرى تذهب إلى أنّ العلمانية في مجتمعاتنا أمرٌ متوهَّمٌ لكونها نابعةً من بعض النخب التحديثية غير المتطابقة مع المجتمع. والحال أنّ مقالة التطابق الضروري بين المجتمع المفترض التجانس، والدولةِ، والنُّخبِ، لا مُطابِقَ فعليّاً لها في علم الاجتماع السياسي ولا في علم التاريخ الاجتماعي للديموقراطية. والحقّ أنّ وسم العلمانية بالنخبوية ليس مثلبةً، بل توصيفٌ سوسيولوجي غيرُ بعيد عن الصحة؛ وإنْ أردنا أن نمزجَ بين القيمي والسوسيولوجي، فعلينا أن ننعتها بالطليعية. وللدقّة، فإنّ الشعبوية ليست نقيضَ النخبوية ولا هي البلسمُ الشافي منها، وليس نقيضُها ونقيضُ الطليعية إلاّ الذيلية، وتحديدًا الذيلية إلى التيارات السياسية الإسلامية وخطابتها في المجتمع والدولة والتاريخ، إضافةً إلى تملّق جمهور مُتخيَّل. لا يمكن إقامةُ تضادّ (وعدمُ وجود التضادّ لا يمنع وجودَ التناقض الديالكتيكي) بين ما يُدعى بـ «الشارع العربي» (والعبارة مهينة) وبين النخب، بل إنّ أمور المجتمع أكثرُ تعقيدًا بكثير: إذ ليس المجتمع هلامًا سرمديّاً متجانسًا تنبثق عنه نظمٌ سياسيةٌ وثقافيةٌ كما انبثقتْ حوّاءُ من ضلع آدم، وإنما هو بنية مركّبة معقّدة لا تسمح بهذه الصورة القائمة على تضادّ بسيط. كما أنّ تاريخ العلمانية يشي بأنّ فئات اجتماعية كثيرة أَجمعتْ على أنّ وجهة المستقبل تتطلّب معرفةَ الواقع، ولم يكن الكثير منها علمانيّاً إيديولوجيّاً:

ـ لا في فرنسا، حيث انضوت تحت لواء العلمانية فئاتٌ كاثوليكيةٌ غاليكانية، وليبراليون بروتستانت، وجماعاتٌ وسطيةٌ من ذوي الإيمان الاجتماعي الروتيني، بينما اقتصرت العلمانيةُ النضالية على نخب من المثقفين؛

ـ ولا في المكسيك، حيث أخرج الحزبُ الثوري المؤسساتي (PRI)، الذي حكمها على مدى ٧٠ عامًا، الدينَ من السياسة، ولكنّه لم يعملْ على إيذاء المشاعر الدينية؛

ليست العلمانية مجرّد فكرة تحملها النُّخب، ولا وسيلةَ وصولٍ للمسيحيين، ولا بلسمًا يشفي من الطائفية، بل إلمامٌ بواقع التاريخ.

ـ ولا في بريطانيا، حيث خَضَعَ المجتمعُ لتحوّل علماني بالغ الأهمية على الرغم من كون ملوكها رؤساءَ كنيستها، وحيث تُصنع العقائدُ الرسميةُ في البرلمان لا في المجالس الكنسية.

أوَليس في ذلك علمنةٌ للدين؟ أوَلا تظنّون أنّ غلبة فكرة المؤامرة على الخطاب السياسي العربي والإسلامي إنما هي صيغةٌ مُعَلْمنةٌ لفكرة إبليس وما تشي به ـ في كل المجتمعات في أوقات الأزمات ـ عن رُهابٍ فردي وجماعي؟

لا، ليست العلمانية مجرد فكرة تحملها النخبُ، وليست وسيلةَ وصولٍ للمسيحيين، ولا بلسمًا يشفي من الطائفية. إنّها إلمامٌ بواقع التاريخ، ولا تقتصر على الملحدين، ولا هي أمرٌ نابعٌ من المسيحية وتحوّلاتها (بإمكاني الاستشهادُ بنصوص لا حصر لها من رسائل بولس الرسول، فضلاً عن الفكر السياسي المسيحي، للدلالة على عدم جواز فصل الدين عن السياسة، وعلى أنّ الحاكمية لله وحده لا للبشر). لقد تصالحت المسيحيةُ في أوروبا مع العلمنة (من دون التصالح مع العلمانية بالضرورة) بعدما أجبرها المجتمعُ على الإلمام بالواقع، وعلى الدخول معه في مصالحة تكتيكية وخطابية، وبصورةٍ تذكّرنا بالإصلاحية الإسلامية التي أضحت اليوم هامشيةً إلى حدّ كبير، بعد بذلِ كثيرٍ من الجهد الفكري في سبيل المداورة على القضايا وتربيع الدوائر وتبيئةِ حركة المجتمع في النصوص التأسيسية الإسلامية.

❖ ❖ ❖

علينا أن نتساءل، إذن، عمّ يبعث قطاعاتٍ كبيرةً من مجتمعاتنا ومثقفينا إلى الإمعان في نفي الواقع، والإذعانِ للاتجاهات النكوصية المُتَّخِذةِ من العداء للعلمانية عنوانًا لخطابها طوعًا أو قهرًا أو تقيّةً أو ممالأةً أو تملّقًا. علينا أن نتساءل عن بواعث قبول المقالة الذاهبة إلى أنّ ما نراه في مجتمعاتنا من نكوصٍ وعزوفٍ عن التمدّن إنما هو «عودةٌ» إلى فردوس مفقود وإلى جوهرٍ سابقٍ على التاريخ، وكأنّنا بصدد شيخ راجع إلى صباه. سأعرض هنا بعضَ الأمثلة على الاتجاهات النكوصية، وعلى الانصراف عن معاينة الوقائع إلى الهوس بالتوافه. وليس الهدفُ في عرضي لهذه الأمثلة الأخذَ بصورة نمطية لمجتمعنا تراه مفطورًا على التوحُّش والهلوسة، بل بإمكاني أن أعرض أمثلةً مباينةً لذلك بالغَ المباينة، ومنها: الكلامُ المحمودُ لمفتي الجمهورية العربية السورية حول جرائم الشرف، وفتوى شيخ الأزهر بجواز إلزام الدولة الفرنسية المسلماتِ بخلع الحجاب في المدارس، وانتشارُ الرأي لدى قطاعات من مسلمي أوروبا بوجوب الانتقال بصلاة الجماعة من يوم الجمعة إلى يوم الأحد.

سأعرض أمامكم بعضَ الأمثلة على إعادة تشكيل الديانة الإسلامية على صورة عقيدةٍ سياسية واجتماعية، ومصدرٍ للعلم والمعرفة، وقوامٍ للقسر، ومنشإٍ للقوانين والنظم السياسية. فكأننا، بالحنين إلى ماضٍ متوهَّم، راجعون إلى حالةٍ من السويّة ما وُجِدتْ قطّ في مجتمعٍ من المجتمعات. وكأنّ في هذا الحنين تعويضًا عن واقع أسود، عبر الانكفاء على حميميّة الرحم وبراءة الجنين، ناهيك بصعوبة الخروج من رحم الآباء، كما قال الشيخ جودت سعيد مؤخّرًا. وكأنّ في النكوص العَمَد، والامتثاليةِ الاجتماعية، والنفاقِ الاجتماعي، والتدروشِ المظهري أو الاستعراضي أو الوسواسي، وفي وسْم غيرِ المسلمِ بالكافر (والعبارة فاحشة خصوصًا عندما تُطْلق على الجار أو المواطن العربي المسيحي)، وفي الخروج بالدين من العبادات إلى المعاملات ـ كأنّ في كل ذلك اقتدارًا أو مشروعَ اقتدارٍ تاريخي.

من الأمثلة التي أودّ سياقتَها التالي: لدينا انتشار ـ بل وقبول ـ لعدم مصافحة الرجل للمرأة، وكأنّ في قلة التهذيب علامةً على التقوى، وفي حسن الأدب كفرًا. ولدينا فتاوًى مصرية (وحاخامية إسرائيلية) تتعلّق بعدم جواز التماثيل زينةً في المنازل، وبوجوب قطع أيدي أو قلع عيون دمى الأطفال حتى لا تُعبد. ولدينا قولُ الشيخ القرضاوي بأنّ التسونامي كان عقوبةً إلهيةً على السياحة الجنسية في جنوب شرق آسيا. ولدينا قولُ الشيخ البوطي إنّ ضياع فلسطين عقوبةٌ على ترك «الشريعة.» ولدينا في دولة مجاورة هي تركيا مرشّحٌ لرئاسة الجمهورية يودّ إدخالَ المحجّبات إلى القصر الجمهوري في دولة علمانية ـ

جولة أفق في العلمانية وشأن الحضارة

مناضلة تمنع الحجابَ عن مرافق الدولة، وهو ما لا نظيرَ له في دول عربية متمشيخة لا ترتدي فيها زوجاتُ رؤساء الدول الحجابَ؛ وليس في كلامي هذا تجريحٌ بمن يختمرن الحجابَ مهما كان الباعث إلى ذلك، بل حرصٌ على التمايز بين الشأن الشخصي والمجال العامّ. ثم إننا نرى في مصر اليوم (حسب معطيات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية) إنفاقًا سنويًا يبلغ عشرةَ مليارات جنيه (أيْ ما يزيد عن عائدات قناة السويس) على قراءة الغيب وفكِّ السحر والعلاج من الجان، وحوالي المليون مواطن يعتقدون أنّهم ممسوسون، وما يقارب وجودَ الدجّال المحترف لكل ٢٤٠ مواطنًا ـ وهذا في بلد تفوق فيه نسبةُ البطالة التراكمية ٣٣٪ من قوة العمل، ويبلغ فيه معانو ظهور أعراض اكتئابية ١٩ مليونًا. أما في سورية، فلدينا ٢٢ معهدًا عاليًا لتدريس علوم الدين، وفي دمشق وحدها ٨٠٠ مدرسة دينية تدور في فلكها عشراتُ الآلاف من الآنسات والسيدات، إضافةً إلى إقامة أكثر من ٢٠٠ محاضرة دينية في المراكز الثقافية التابعة للدولة في العام الماضي، علاوةً عن افتتاح حفل تأبين محمد المأغوط في العام الماضي بتلاوة من القرآن (ولا نعلم علاقةَ هذا الأمر بتظاهرةٍ ثقافيةٍ ما كانت جنازةً بل تأبينٌ وتكريمٌ لذكرى).

ما الذي يمكن أن يستفاد من هذه الأمثلة ومن الكثير غيرها؟ لا يستفاد من ذلك على الإطلاق أنّ العلمنة الضمنية والفعلية، والثقافةَ العلمانية، عصيّتان علينا، غريبتان عن مجتمعاتنا، مجافيتان لطبائعنا التاريخية. بل إنّ ما يستفاد هو محاولةٌ ـ صريحةٌ لدى البعض، وضمنيةٌ أو مذعنةٌ على مضض لدى البعض الآخر ـ لنفي تاريخنا الحديث وما جناه، ولإعادة تشكيل مجتمعاتنا على صورة تُطْلَق عليها عبارةُ «الحضارة الإسلامية التليدة،» أي الخروج بنا من مسار التاريخ البشري بعامة إلى مسار آخر يحوّلنا إلى محميّة حضارية مشابهة للمحميّات الطبيعية للدببة والدلافين والهنود الحمر. ولذلك أسبابٌ وشروط، أهمُّها اعتمادُ لغة الطبيعة التي تنحو إلى أن تطغى على لغة التاريخ، واعتبارُ الجماعات البشرية على غرار الفصائل الحيوانية المتفارقة خلقيًا. والحال أنّ هذه اللغة التي تَفترض أنّ الجماعات تتفارق حكمًا (على الرغم من واقع التاريخ وسنن الاجتماع)، وأنّ علاقتها بعضها ببعض لا بدّ أن تتّخذ شكلَ الصراع الداروينيّ، هي من لوازمِ نظرةٍ إلى المجتمع والتاريخ اقترنتْ منذ بدايات القرن التاسع عشر بالحركات السياسية اليمينية والرجعية والشعبوية، في أوروبا أولاً، واستطرادًا لدى جماعات الإسلام السياسي وبعضِ فئات الفكر القومي عندنا، وفي الهند، وفي شرق أوروبا، وفي روسيا وغيرها من الأقطار.

ولكنّ العَلَم على هذه النظرية في الفترة اللاحقة لعام ١٩٨٩ كان شأنَ الحضارة والحضارات وصراعها وحوارها، وما يترافق مع هذا أو يضارعه من كلام على الثقافات والشخصيات الحضارية أو الثقافية التي تدعو إلى الاستغراب. فلستُ أدري ما عناصر الشخصية الحضارية التي تَجْمعني بالبابا شنودة أو أبي عمر البغدادي أو سوزان مبارك، ولستُ واثقًا بأنّ ما قد يَجْمعني بهؤلاء أكبرُ مما يجمعني بأستاذٍ جامعي دانمركي أو يوناني، وما قد يجمعني بالكثير منكم.

وليس هذا العَلَم على نظرية المجتمع والتاريخ هذه مستقلاً عن شروط أنّت إلى بروزها، بل في بعض الأماكن إلى غَلَبتها، اليومَ وفي أزمنة وأمكنة كثيرة في القرنين الأخيرين، كما في ألمانيا وإيطاليا بعد الحرب العالمية الأولى على سبيل المثال. وليس هنا المجال لرواية هذا التاريخ المقترن دومًا بصعود الهبّات والاتجاهات الثورية أو هبوطها: ١٧٨٩، ١٨٤٨، ١٨٧٠ (الفترة التي تلتها الإصلاحية الإسلامية)، ١٩١٧ ـ ١٩٢٠ (وهي الفترة التي تلاها إنشاءُ جمعية الإخوان المسلمين والحزب القومي الهندوسي في الهند والحزب القومي الاجتماعي الألماني والحزب الفاشي الإيطالي). بل سأقتصر على ما جلبتْه نهايةُ الحرب الباردة من شكل من العولمة الأحادية القطب التي نراها مترافقةً مع تشظٍّ إثني وديني على امتداد العالم: من تعدد ثقافي في أوروبا الغربية وأميركا، إلى استفحالٍ للنزاعات الدينية والإثنية في جنوب آسيا وشرق أوروبا، إلى صعودٍ

لستُ راغبًا في أن أرى في سورية مسيحيين أو أكراداً أو اسماعيليين أو نصيريين بوصفهم أقليات، بل بوصف كل فردٍ منهم مواطنًا عربيّاً سورياً وعضواً كاملاً في الجماعة الوطنية.

للحركات الإثنية المحلية في جنوب أميركا ووسطها. فالحال أنّه ليست لأيّ من الأدوار المحلية للتاريخ العالمي عصمةٌ محليةٌ فعلية، وما يَحْصل لدينا من نكوص ليس إلا صورةً محليةً عن وُجهة طاغية على التاريخ العالمي الذي نراه سائرًا أمام أعيننا. ثم إنّ ما هو مشهودٌ لدينا، من تحوّلٍ عن النظر في الواقع إلى الانكباب الهوسي على الوهم، لا يقتصر علينا معشر العرب، بل إنّ أجزاءً كبيرةً من المجتمع الأميركي مدفوعةٌ بهوى محاربة الشر، ونَشْهد اتجاهًا أوروبيّاً وعالميّاً للرُهاب من الإسلام (وهو اتجاهٌ مازال الكثير منا مصرّاً على إضفاء المصداقية عليه).

في نهاية المطاف، عليّ الإشارةُ إلى أنّ شأن الحضارات، الذي أضحى طاغيًا، إنما هو إعلاءٌ لتوتّراتٍ فعليةٍ مناطُها السياسي لدينا هو الشعبوية. ودعوني أذكّر بأنّ الشعبوية ليست انعكاسًا مطابقًا لطبائع «الشعب» الذي يُعزى إليه التجانسُ والاستمرارُ التاريخي، بل هي النزوعُ إلى إعادة تشكيله على صورة طبائع سرمدية تُعزى إليه، وهي ـ في وضعنا نحن ـ الطائفيةُ والعشائريةُ والتديّن. ليست الشعبوية إلا محاولةً لاختزال صوت الشعب في فرد أو حزب أو جماعة تعزو إلى نفسها التكلّمَ باسم المُستَمَرّ السرمدي، وتعيد تشكيلَ مادّتها الاجتماعية بما يطابق المزاجَ المعزوّ إليه وما يُنسب إلى النبيّ أو الربّ. لا شكّ في واقع التعدد الإثني والثقافي والاجتماعي، ولكنّ الانتقال من الاعتبار العددي إلى الاعتبار السياسي أمر آخر: ففي هذا الانتقال تفتيتٌ للأمم، واعتبارُ الجماعات العددية ـ أي الهويات الجهوية والدينية والإثنية واللغوية ـ بمثابة الوحدات الأساسية للمجتمع السياسي، الأمرُ الذي يحوّل هذه الأخيرةَ إلى ما يشبه الأحزابَ السياسيةَ المصوغةَ مجازًا على مثال الأمة. ينتج من ذلك نموذجٌ ائتلافيٌّ للدولة بوصفها مجمعًا للأعيان (كما في لبنان)، وهذا وضعٌ ينافي الديموقراطيةَ لأنّ الفرد فيه ليس في المصاف الأول مواطنًا بل عضوٌ في جماعة سابقة على السياسة. في فرنسا، على سبيل المثال، بريتونيّون وقشتاليون وغيرُهم، ولكنهم في اعتبارهم السياسي مواطنون فرنسيون أولاً، لا أعضاء في جماعات أقلويّة. وقياسًا على ذلك، فإنّي لست راغبًا في أن أرى في سورية مسيحيين أو أكرادًا أو إسماعليين أو نصيريين بوصفهم أقليات، بل بوصف كلّ فردٍ منهم مواطنًا عربيّاً سوريّاً وعضوًا كاملاً في الجماعة الوطنية. وليس من صوانٍ لهذا الوضع إلاّ علمانيةُ الدولة ووعيُ علمنة المجتمع. ولعلّنا نتذكّر أنّ أرضنا العربية السورية هذه هي أرضُ المسيحية قبل أن تكون أرضًا للإسلام، وهي مازالت بعد أن كانت منبتًا للمسيحية.

أعود إلى شأن الحضارات والثقافات، وأذكّر بقولي حول وحدة الوجهة في التاريخ الذي نعيش. والوجهة هذه تحتوي على محرّك أساسي هو الولايات المتحدة: فقد سبقت الولاياتُ المتحدة مشروعَها المسمّى ديموقراطيّاً بتصدير نموذج متعدد الثقافات بثّته وتبثّه المؤسساتُ العالمية، والهيئاتُ غيرُ الحكومية، والعلومُ الاجتماعية في تحوّلاتها المسمّاة «ما بعد الحديثة» و«ما بعد الكولونيالية.» ليس غريبًا، والحالُ كذلك، أن يُعلن وزيرُ الخارجية التركي عبد الله غول، الإسلاميُّ المنشإ والهوى، أنّه يرغب في أن تكون العلمانيةُ التركيةُ علمانيةً على الطريقة الأميركية: ففي ذلك استبقاءٌ لتعبير العلمانية ونفيٌ للمعاني الاجتماعية والثقافية والتاريخية التي اتّخذتْها؛ ذلك أنّ ما يجذبه إلى العلمانية الأميركية النموذج هو النصُّ الدستوري على علمانية الدولة من دون أن يستتبع ذلك علمانيةَ المجتمع. بل إنّ في هواه هذا إشارةً إلى نموذج مجتمعي قائم على التديّن تنبثق عنه سلطةٌ سياسيةٌ مطابقة (حَسب المنطق الشعبوي)، وتترتّب فيه الجماعاتُ الدينية وغيرُها على صورة تآلفٍ للجماعات ما قبل السياسية تنحّي الطابعَ السياسي عن السياسة وتعطيها طابعَ التمثيل للجماعات المغلقة. وهي بذلك تعطّل الدستورَ بتعطيل مفاعيله الاجتماعية، جاعلةً من الجماعات المختلفة بالدم والولادة، بالدين وبالجهة، قائمةً في استقلال عن الجامعة السياسية، أو آسرةً لها.

إنّ ما يسري على الترتيبات الداخلية السياسية الأميركية يسري استطرادًا على نموذج تصوّر للعالم استوعبه الكثيرون منا. وهكذا تجري صياغةُ العالم على صورة «تعدّد حضارات،»

جولة أفق في العلمانية وشأن الحضارة

مع فارقٍ يتمثّل في أنّه لا وجودَ لجامعٍ دستوري أو قانوني في هذا المجال بعد تعطيل الولايات المتحدة للشرعية الدولية. ولمّا غاب عن المجال العالمي الجامعُ السياسيُّ الوحيد، فقد أصبح العالم مجالاً للصراع أو الاختلاف. وليست العبارة الأخيرة هذه بالعبارة البريئة سياسيّاً. وعلى ذلك، فإنّني أرى أنّ الحضارة أو الثقافة بمعناها المتداول اليوم هوًى سياسي وتوجُّهٌ سياسي قبل أن تكون توصيفًا لواقع قائم. وإنّ التوصيف الحضاري للعالم يحتمل الصراعَ والحربَ كما يحتمل الحوارَ (وليس غريبًا احتفاءُ المملكة العربية السعودية وماليزيا بالأستاذ هنتنغتون)، ولكنّه قائمٌ على الوهم: فليست حروبُ أميركا حروبًا ضد حضارة، ولا معنًى فعليّاً للملايين التي تُصرف على ما يسمى بـ «حوار الحضارات» بعد أن قرّرتْ أوروبا اتخاذَ موقع المحاور وتركَ العمل الأكثر جدوًى للأميركيين. فمن الذي يتحاور في عالم ليست فيه إلا حضارةٌ واحدة؟

لا تتصارع الحضاراتُ ولا تتحاور؛ فليست الحضارات قابلةً للشخصنة، ولا يتحارب إلاّ الدولُ والجيوشُ والحركاتُ الاجتماعية المتعيّنة. ثم هل من وجود فعلي للحضارة الإسلامية إلا بوصفها ذاكرةً كُتُبيّة، يمكن التغنّي بها، واستلهامُها وجدانيّاً وجماليّاً، من دون أن يكون لها ممثّلون ومتكلّمون بعد أن انسلّت الحياةُ منها؟

ولمّا كان الوهمُ يستجلب الوهمَ، كان لزامًا اختلاقُ الحضارات حيث لا وجود لها. ولنا نحن العرب دورٌ غيرُ قليل في هذا المجال: ذلك أننا استنبطنا هذا الخطابَ العالمي حول الحضارات والاختلاف في قنوات التلفزيون وفي الخطاب العامّ وفي كتابات المثقفين وخطب السياسيين، وجيّرناه لصالح البثّ الإيديولوجي الأصولي، عن وعي أو عن غير وعي، عندما قبلنا في خطابنا العامّ أن نشظّي أنفسَنا إلى جماعات وطوائف على صورة تعدد الثقافات الأميركية التي قرنّاها بالدين ووسمناها بالديموقراطية، والتي تجد تجربتَها المثلى في الهندسة الاجتماعية والسياسية التي نَشْهدها في العراق. وإننا نجد أنّ الكثيرين ممن لا يقرّ بهذا التشظّي داخليّاً إنما يقرّ به، بل قد يحتفل به ويغذّيه، عالميّاً، مستنبطًا بذلك فكرةَ التشظّي الحضاري الكامنة في تضاعيف هذا الفهم الإيديولوجي على ما وصّفته الفكرةُ التي لا فعل اجتماعيّاً وسياسيّاً لها إلا القبولُ بمقالة انفلاق العالم إلى شظرٍ مركزي متطوّر فاعل تاريخيّاً، وشظرٍ مفطورٍ على الفوات، غيرِ مقتدر في خروجه من التاريخ إلاّ على الإمعان في معاينة سُرّته والتغنّي بها، وعلى اعتبار التقوقع مقاومةً تاريخية.

❖ ❖ ❖

ههنا يكمن الرابطُ بين العلمانية وشأن الحضارة والثقافة: إنه يكمن في مقالة «الصحوة» و«الاستعادة»: في اعتبار تحوّلات مجتمعاتنا في القرنين الأخيرين هباءً وعماءً، وفي اعتبار أنّ لمجتمعاتنا هويةً تَسْبق الفعلَ التاريخي وتعلو عليه. هذا هو الاعتبار الساري، بعد أن استلب الخطابُ الإسلامي الخطابَ القومي، أو، على الأقل، تغلغل في مسام كلامه على الهوية، وبعد أن استنكف جلُّ المثقفين عن التفكير وآثروا الاستجابةَ للضغوط والمزاجات اليومية للشارع ولغير الشارع ولوسائل الإعلام والخطاب العالمي عنّا ـ أمحاربًا كان أم محاورًا. بين الحرب والحوار تضيق مساحةُ الهوية، وتتخذ صورًا كاريكاتوريةً ونمطيّة، وتضيق مساحةُ الفعل وإحداثياته، وتحثّنا على الهرولة هربًا من التاريخ. ولا هربَ من التاريخ إلا بالخروج منه نحو فردوس المحميّة البشرية التي نراقب فيها ذواتنا وندور عليها، ويراقبنا فيها الآخرون، فرحين بالتردّي والنكوص فخورين به، متغنّين بالقول إنّه ليس بالإمكان أحسنُ مما كان، متحوّلين بالهوية الدينية عن الواقع إلى الوهم، ناعين على العلمانية عدمَ إلمامها بأولوية الخيال وبشبق الفوات.

لندن

د. عزيز العظمة

كاتب سوري.

السرديات الشمولية لعلاقة الدين بالدولة وتاريخانيّتها

طارق الكحلاوي

ليس هناك بالضرورة ارتباطٌ بين مسألة علاقة الدين بالدولة عبر التجربة التاريخية للمسلمين من جهة، ومسألة التحكيم الفقهي في طبيعة هذه العلاقة من جهة أخرى. ولكنّ مقاربة المسألة الأولى لا يمكن أن تركّز على القراءات الممكنة للنصوص الدينية المؤسِّسة، كما هو حالُ النقاش السائد، بل ثمة حاجةٌ متزايدةٌ إلى فهم العلاقة بين إمكانات تلك النصوص وإمكانات **الواقع** كما تبدو من خلال التجربة التاريخية للمسلمين في إدارة الدولة. بمعنًى آخر، ما زالت هناك حاجةٌ إلى رؤيةٍ تاريخانيةٍ (historicity) أكثرَ استفاضةً ودقةً تبحث في المقاربات التجريبية لا في التأسيسات النظرية. ويعني ذلك تحديدًا محاولةَ النظر في كيفية اتصال الوظيفتيْن أو انفصالهما على مستوى الممارسة التاريخية للمسلمين ـ ـ وهي قراءةٌ غيرُ ممكنة في حال التشبّث بأنظمة فكرية شمولية. فرغم أنّ الكثيرين يشيرون إلى بعض المعطيات التاريخية الدالّة على وجود تلك العلاقة أو ضمورها في الإسلام، فإنّهم يفعلون ذلك بكثير من الانتقائية والتعميم المتسرِّع الذي لا يهتمّ بالمعاني التاريخانية لتلك العلاقة بقدْرِ ما يَهْدف إلى تبرير رؤًى سياسيةٍ معاصرة. ينطبق ذلك بشكلٍ خاصّ على الرؤيتين الأكثر تعارضًا، واللتين تشتركان في خلفياتهما الفكرية الشمولية بطرحهما لتاريخ «مهذَّب» وذي بعدٍ واحدٍ لا يعرف تعرُّجاتٍ تستحقّ الانتباه. وباستثناء الرؤية «الراديكالية الإسلامية،» فإنّ بقية الأنظمة الفكرية الشمولية المساهمة في الجدال الراهن منخرطة في سرد تطوري يَفْصل بشكلٍ إطلاقي بين «المقدّس» و«العلماني،» مستندةً في ذلك إلى «نظرية العلمنة» كما صاغها ماكس ڤيبرْ والتي أضحت، بعد الحرب العالمية الثانية وإلى فترة قريبة، ذاتَ سلطةٍ مرجعيةٍ نافذة.

السرديات الشمولية

توجد في الأساس رؤيتان شموليتان متناقضتان: الأولى تقترح سردًا تغيب فيه «الدولةُ الدينية،» في حين تصوغ الثانية سردًا يقرِّر وجودَ مثل هذه الدولة.

أ ـ يحاجج تيارٌ من أنصار «الدولة العلمانية» على غياب «الدولة الدينية» عبر التاريخ الإسلامي، مستخدمين منهجًا مقارنًا يرغب في أن يصوغ صورةً كونيةً متجانسة، ولاسيما في علاقة التجربة الإسلامية بالتجربة الغربية الأوروبية «اللادينية» على مستوى ممارسة الحكم. ويتم إعلانُ هذه النتائج بكثيرٍ من الثقة وقليلٍ من التقصّي الجدّي للمعطيات التاريخية ـ ـ وهو ما يمكن إرجاعُه إلى خلفية كثير من أصحاب هذه الرؤية الوافدين على المنابر «الإصلاحية» من صفوفٍ «يسارية» لم يبقَ لها من الخيارات سوى التشبُّث برؤًى فوقية حتى في قراءاتها التراثية الطارئة والمتعجّلة. وهذا ما يفسِّر عدمَ تجاوز أصحاب هذه الرؤية لقراءاتٍ غيرِ ناضجة، وشديدةِ الاختصار، مَرَّ عليها زمنٌ طويلٌ نسبيّاً، مثل مؤلَّف علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** (١٩٢٥): فقد شدَّد عبد الرازق على مقولات عمومية، وأضاف إليها سردًا تاريخيّاً مختصرًا وساذجًا لا يمكن أن يَقْبله معظمُ المؤرِّخين المعاصرين، بما في ذلك دفاعُه عن أطروحة إنكار أيّة ممارسة للحكم في عصر النبوّة.[١] والمثير للانتباه أنّ المحاولات المعاصرة التي تقتفي أثرَ عبد الرازق لكونه «مفكِّرًا كبيرًا،» وفي إطار رغبتها في تحقق تاريخٍ نقيّ في كونيته، تفترض مرورَ المسار المستقيم لانفصال الدولة عن الدين بمرحلةٍ يُشْرف فيها جهازُ الحكم على الممارسة الدينية، وذلك بإحداث «سلطةٍ» إسلامية مشابهةٍ للمؤسسة الكنسية تنمِّط الخطابَ الديني وتَسْمح بإيجاد سلطة حداثوية عليه من خلال قوة الدولة.[١]

١ ـ من بين المقولات الإطلاقية والتعميمية لدى عبد الرازق أنّ «كلّ ما جاء به الإسلامُ من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات فإنما هو شرعٌ ديني خالصٌ لله تعالى ولمصلحة البشر الدينية لا غير،» وأنّ «الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما... وإنما تلك كلُّها خططٌ سياسيةٌ صرفة لا شأن للدين بها.» علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: ١٩٦٦)، ص ١٧١، و٩٥ ـ ١٠٥، و ٢٠١.

ب ـ في الجهة المقابلة، ثمة موقف لا يؤكّد الوجودَ التاريخي لـ «دولة دينية ـ إسلامية» فحسب، بل ويشدّد أيضًا على انبناء تلك الدولة على أساسيات العقيدة، وعلى دور الروح الإسلامية في صياغة واقع الفعل السياسي. ويتفق أصحابُ هذا الموقف مع أصحاب الموقف السابق في أنّ الرؤية «المسيحية» لمسألة الحكم مغايرةٌ للرؤية الإسلامية، وهو ما يفسِّر عندهم «خصوصيةَ» التجربة الغربية ومن ثمة ظهورَ العلمانية في خضمّها. اللافت للانتباه أنّ أصحاب هذا الاتجاه ينتمون إلى رؤًى فكرية شديدة التناقض، راديكالية إسلامية وعلمانية. فالرؤية «**الراديكالية الإسلامية**،» بوصفها تمثّل التيارَ المتطرّفَ في ظاهرة إسلامية أضحتْ شديدة التنوّع، تكفّر خيارَ الدولة المدنية واستتباعاتِها الدستوريةَ الشعبيةَ لمصلحة خيار «حاكمية الشريعة،» محتجّةً لذلك، ومن منطلقات فقهية نصية ومنطلقات تاريخية، على الوجود التاريخي لما يقارب معنى «دولة الفقيه،» وذلك من خلال قيام أصحاب هذه الرؤية بتضخيم الدور السياسي لعلماء الدين عبر التاريخ الإسلامي.

المفارقة أنّ هذه الرؤية تلتقي مع رؤية مجموعة أخرى من أنصار «**الدولة العلمانية**» فتتبنّى علاقةً ميكانيكيةً بين الإسلام و«الدولة الدينية،» وتباينًا مبدئيّاً بين الإسلام (كفقه وتجربة تاريخية) والديموقراطية والعلمانية على السواء. وهذا ما ينطبق على برنارد لويس بشكلٍ خاصّ: ففي إحدى قراءاته الأقل تميُّزًا في مسيرته الأكاديمية يحاجج بوجود تناقض بين الرؤية/التجربة الأوروبية ـ المسيحية التي «تَفْصل دائمًا بين الدين والمُلْك» والرؤية/التجربة الإسلامية المقترنة بـ «سلطة واحدة دينية ـ سياسية.» ويحاول لويس البرهنةَ على ذلك من خلال مؤشّراتٍ رمزيةٍ من نوع ما يعتبره غيابًا لدوالّ معينة (مثل «التاج» وعلوية «سرير العرش») من المخيال السياسي الإسلامي، بعكس مثيله الأوروبي.[٢] غير أنّه يَغْلب على المدافعين عن هذه الرؤية، شأنَ الموقف المناقض أعلاه، دارسون يتجنّبون التركيزَ على المعطيات التاريخية مقابل الرغبة في صياغة صورة شمولية. ومن بين كتاباتهم نجد المساهمةَ الأكثرَ راديكاليةً والتي تعلن، على غرار النظرة «الأصولية،» ما تسمّيه «استثناءً إسلاميّاً» (Islamic Exceptionalism).[٣] وفي هذا

١ ـ من بين المحاولات الأحدث في تبنّي موقف عبد الرازق، واتّباعِ منهجيته المغرقة في العموميات وشبه المتجرّدة من الإسهامات التاريخية، رؤيةُ التونسي محمد الشرفي، وهو رجلُ قانون مثل عبد الرازق. يحاول الشرفي أن يستبق الردودَ المتوقَّعةَ على اقتراحه إحداثَ «سلطةٍ رابعة» أوَ «مجلسٍ إسلامي أعلى» بالقول إنّ ذلك **لا** يمكن أن يكون مشابهًا للتجربة الكنسية بدعوى أنّ الإسلام يقتضي «علاقة مباشرة بين الله والمؤمن» ـ ـ وذلك صحيحٌ تمامًا، ولهذا **لا** يمكن إقامةُ «سلطة» دينية تحتكر حقّ القول الديني في الإسلام. أنظر: محمد الشرفي، **الإسلام والحرية، الالتباس التاريخي** (الدار البيضاء: دار الفنك، ٢٠٠٠)، ص ١٥٧ ـ ١٦٥ وص ١٨٦ ـ ١٩٣.

٢ ـ أنظرْ أسفلَه في نقاش هذه الرؤية. والحال أنّ أعمال لويس تعاني انفصامًا: فهو يتميّز من جهة بأعمال تنحو منحًى شعبويّاً يستهدف جمهورًا ذا خلفية سياسية محدَّدة، لكنّ له من جهة أخرى إسهاماتٍ أكاديميةً تخلو من تلك الشعبوية ولاسيّما في دراسة تاريخ الإمبراطورية العثمانية. من المثير للانتباه خلوُّ أيّ تقصّ جدّي للبيبلوغرافيا في الصنف الأول من أعماله، حيث تسود النزعةُ الانطباعية. أنظر:

Bernard Lewis, **The Political Language of Islam** (Chicago: University of Chicago Press, 1988), pp. 2-3 and pp. 18-19.

٣ ـ يدافع عن موقف «الاستثناء الإسلامي» مفكّرون من تيارات مختلفة، وفي ظرفيات سياسية محددة (نهاية الحرب الباردة، بعيْد احتلال العراق سنة ٢٠٠٣). غير أنّ ذلك يتم عادةً بالارتباط مع إشكالية علاقة الإسلام بالديموقراطية، وليس ضرورةً بمفاهيم «العلمنة.» أنظرْ مثلاً:

Sanford Lakoff, "The Reality of Muslim Exceptionalism," **Journal of Democracy**, 15, 4, 2004, pp. 133-139.

ومن بين الأمثلة الأخيرة التي تم فيها تجريبُ نظرية «الاستثناء الإسلامي» على علاقة الدين بالدولة في الإسلام بشكل شامل ويدّعي فيها الكاتبُ أنّه يلامس المعطيات التاريخية، أنظر: Hamadi Redissi, **L'Exception Islamique** (Paris: éd. Seuil, 2004).

الرؤى الفكرية الشمولية تشترك في طرحها لتاريخ «مهذّب» وذي بعدٍ واحدٍ لا يعرف تعرّجات تستحقّ الانتباه.

الإطار تتم إعادةُ تركيب شذرات الملاحظات القيبيرية حول الإسلام للاستدلال على أنّ بنيته الفقهية تضعه في منزلة بين الديانات الآسيوية والمسيحية: فالإسلام، بحسب ذلك، يحثّ على الكسب المالي والحياة المرفّهة، ومن ثمة يمكن أن يتقبّل المنظومةَ الرأسمالية أو «العقلانيةَ الاقتصادية،» ولكنّ بنيته الفقهية غير قادرة بعد على تقبُّل الديموقراطية وحقوق الإنسان أو «العقلانيةِ السياسية.» في النهاية يبدو الاستنتاجُ ميكانيكيّاً في هذه الحالة، إذ إنّ الهدف الوحيد الذي يمكن أن يتحقّق هو إقامةُ «دولٍ مستقرّة،» وهذا بدوره غيرُ ممكن من دون إقامة ميثاق اجتماعي يستبعد تحديدًا تدخُّلَ الدين.(١)

تاريخانية العلمانية

على أنّ أطراف الجدال الراهن، أيّاً كانت اختلافاتُها، تبدو متموقعةً ضمن نسق عقائدي «مقدّس» عند تقييم التجربة المسيحية الأوروبية بناءً على «نظرية العلمنة.»(٢) ومن الواضح أنّ النظام الفكري القيبيري هو من أكثر الرؤى الشمولية التي تحتضن المقارباتِ الراهنةَ في هذا السياق، ولكنْ لم يعد مفهومًا استمرارُ البعض في التعامل معه ككتلة منهجية لا تحتاج مصادراتُها التاريخيةُ إلى المراجعة النقدية؛ فقد تعرّضت الروايةُ القيبيرية لتاريخ البروتستانتية إلى محاكمات صارمة من قِبل المؤرِّخين، وهو ما يدفع إلى التساؤل عن جدواها عند استقراء التجربة الإسلامية التي كانت أصلاً على هامش اهتمامات قيبير.(٣)

وبمعزل عن المراجعات النقدية للرؤية القيبيرية نفسها، فإنّه لم يعد ممكنًا الاستسلامُ للتصوّر القائل بصفاء مفهوم «فصل الدين عن الدولة» في التجربة المسيحية الأوروبية. بل وتزداد إمكانيةُ التساؤل حول مصادرات أساسية في «نظرية العلمنة» منذ أواسط الثمانينات من القرن الماضي. وأدّت العودةُ القويةُ للمشاعر الدينية في العالم إلى مراجعة الاعتقاد القائل بتاريخٍ

١ ـ Jan-Erik Lane and Hamadi Redissi, **Religion and Politics, Islam and Muslim Civilisation** (Aldershot and Burlington: Ashgate, 2004), pp. 35-50, and pp. 145-155.

كما تم ترويجُ هذه الرؤية بشكلٍ أكثرَ شعبويةً لجمهور فرنسي يرغب في سماع كاتب عربي يعلن عناوينَ تعميميةً وإطلاقيةً من نوع «عدم تلاؤم الإسلام مع قيم الديموقراطية.» أنظرْ:

Hamadi Redissi, "Une inadéquation entre l'Islam et les valeurs de la démocratie," **L'Express**, Paris, 22 septembre 2005.

٢ ـ انتقدتْ دراساتٌ عديدة، وبخاصة على يد علماء اجتماع أنكلوسكسونيين، بنيةَ «نظرية العلمنة» في صياغتها القيبيرية من خلال تأكيد طابعها العقائدي تحديدًا واتخاذِها جوهرًا مقدّسًا ـ وهو المعنى الذي تمّ تكثيفُه في مقولة إنّ «فكرة العلمنة أصبحتْ مقدّسةً.» أنظرْ تلخيصًا لتشكّل «نظرية العلمنة» وتلك الرؤى النقدية في:

William Swatos and Kevin Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept," **Sociology of Religion**, 60, Autumn, 1999, pp. 209-228.

٣ ـ تبقى دراسةُ المؤرِّخ الاقتصادي السويدي كورت صامويلصون، التي أنجزها سنةَ ١٩٥٧، هي العمل النقدي الرئيس للسرد التاريخي المضمَّن في النظام القيبيري والذي يقترح تحديدًا ولادةَ البروتستانية للرأسمالية. هنا ينتقد صامويلصون «الانتقائيةَ» التاريخيةَ لقيبير، ويقدّم صورةً أكثرَ انضباطًا للمعطيات التاريخية بحيث تصبح البروتستانيةُ بطهريتها البالغة طاردةً للرأسمالية. كما يَعْرض ما يكفي من المعطيات المشيرة إلى أسبقية الأخيرة تاريخيّاً على الظاهرة البروتستانية الإصلاحية، مقابلَ تضمُّن استعدادات احتضان الرأسمالية في المسيحية «المعاكسة للإصلاح» خاصةً الكاثولوكية الفرنسية. أنظر:

Kurt Samuelsson, **Religion and Economic Action: The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism, and the Abuses of Scholarship** (Toronto: University of Toronto Press, 1993), pp. 32-59.

السرديات الشمولية لعلاقة الدين بالدولة وتاريخانيتها

تطوريّ يتجه نحو ممارسةٍ علمانيةٍ أكثر نقاءً بالاقتران مع ضعف التقبُّل الاجتماعي للدين.[١] وكان النقاش المتجدد بقوة حول التجربة العلمانية في **بريطانيا** هو المجالَ الأساسي الذي سَمَحَ بانقشاع أوهام شمولية مماثلة.[٢] ولم يعد ممكنًا أيضًا التعاملُ بسذاجة مع التجربة العلمانية في **الولايات المتحدة**، إذ هناك قبولٌ متزايدٌ بضرورة مراجعة «تاريخ العلمانية الأسطوري» في تلك البلاد، وهو تاريخٌ قائمٌ على تأويل غير مناسب للبند الأول من الدستور الأمريكي المنقَّح لسنة ١٧٩١ (المعروف بـ «قانون الحقوق») والمتضمِّن للجملة المأثورة حول عدم قدرة الكونغرس على إصدار «أيّ قانون خاصّ بإقامة دين من الأديان أو منع حرية ممارسته.»[٣] ولا يوجد أيٌّ وهم بين الباحثين في أنّنا الآن بصدد «فصل كامل» بين الدين والدولة في تلك البلاد، إذ يبدو واضحًا أنّ النزوع المتدرج نحو الديموقراطية يحظى بالأولوية هناك على حساب «العلمنة الكاملة.»[٤]

ويبدو المثال **الفرنسي** مثيرًا للانتباه في هذا المضمار. فقد كان تشكُّل الحداثة الفرنسية، ومن ثم تجربتُها العلمانيةُ المخصوصة، أي اللائيكية، مؤسَّسَيْن تحديدًا على علاقة متوتّرة مع الكنيسة وصلتْ في ذروة المرحلة اليعقوبية حدَّ تحريم الدين. وعند سرد تاريخ «علمنة» فرنسا، ثمة عادةً بعضُ الخَلط بين الإقرار الدستوري العمومي لمبدإ «الفصل بين الدين والدولة» من جهة، والتحقق الفعلي لذلك المبدإ من جهة ثانية ـ وهو تحقُّقٌ احتاج مسارًا تاريخيّاً طويلاً من القوانين المتعاقبة.[٥] وبالإضافة

١ ـ أنظر، حول هذه المراجعات، المقدمةَ ومجموعَ المقالات الموجودة في:

Steve Bruce (ed.), **Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis** (New York: Oxford University Press, 1992).

٢ ـ من العلامات المفارقة فيه إجماعُ ممثلي المجموعات الدينية في بريطانيا على رفض مشروعٍ حكومي أواسطَ التسعينات يقرِّر تحويرًا في «القانون العامّ» باتجاه «العلمنة الكاملة،» وهو ما أدّى إلى إفشاله بعد قبول حكومة المحافظين مقترحاتِ تلك المجموعات بعقدٍ سياسي «متعددِ العقائد» (multi-faithism). أنظرْ:

T. Modood (ed.), **Church, State, and Religious Minorities** (London: Policy Studies Institute, 1996), p. 5.

٣ ـ كان لفظُ «الأديان» في تلك اللحظة التاريخية يعني تحديدًا «الأديانَ المسيحية،» وذلك في ظرفٍ تميَّزَ بالتوجّه نحو صياغةِ توافقٍ بين المذاهب المسيحية السائدة في الولايات المتحدة آنذاك من أجل عدم تنازعها على السلطة السياسية. وكانت المحكمة العليا هي التي تقوم بعد ذلك بوظيفة الضبط القانوني للواقع على أساس تأويلٍ متجددٍ للبند الأول من «قانون الحقوق» يتفق مع التعددية الدينية في الولايات المتحدة الممتدة تدريجيّاً خارج الطوق المسيحي.

٤ ـ يُعتبر أستاذُ علم الاجتماع الهولندي فايت بادر ممن يحظَوْن بسلطة مرجعية مؤثّرة في ما يخصّ مراجعةَ «التاريخ الأسطوري» للعلمانية. أنظرْ مثلاً، بصدد النقاش الراهن للتجربتين البريطانية والأمريكية، مقاله:

Veit Bader, "Religious Pluralism: Secularism or Priority for Democracy," **Political Theory**, 27, October, 1999, pp. 597-633.

٥ ـ فبعد الفوضى السياسية التي تلت الثورةَ الفرنسيةَ والإقرارَ الدستوري بفصل تشريع الدولة عن الخلفية الدينية، استقرت النظرةُ تجاه الدين في قوانين «الوفاق» (Concordat) البونابارتية على أنّه ممثَّلٌ عبر الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية. وهذا ما تمّ تضمينُه كذلك عند إقرار «القانون المدني» لسنة ١٨٠٤. ولأنّ المسألة بقيتْ غامضة، فإنّ المحور الرئيسي للجدال الفرنسي الموالي لذلك حول «العلمنة الكاملة» أصبح مركَّزًا على فصل التعليم عن تأثير الكنيسة، وهو ما لم يتحقق ولو جزئيّاً إلا بعد ثمانين سنة بإصدار سلسلة من القوانين بين سنتيْ ١٨٨٢ و١٨٨٦ أنهت إجباريةَ التعليم الديني ومنحت الدولةَ حقَّ احتكار التعليم العمومي. أنظرْ:

Jean Bauberot, "The Two Thresholds of Laïcization," in **Secularism and its Critics** (Delhi: Oxford University Press, 1998), pp. 94-136.

أطراف الجدال الراهن، أيّاً كانت اختلافاتها، تبدو متموقعة ضمن نسق عقائدي «مقدّس» عند تقييم التجربة المسيحية الأوروبية بناءً على «نظرية العلمنة.»

إلى ذلك، يتم تجاهُل التأثير المستمرّ للكنيسة في اليمين الفرنسي، ودورها في تشكيل البنى الإستعمارية الفرنسية.(١)

وهكذا فإنّ تصدُّع التاريخ ذي البعد الواحد، مثلما يَظْهر في تمثّلاته الڤيبيرية الخاصة بالمجال الأوروبي المسيحي، يَطْرح تقويضًا بدهيّاً لفكرة شمولية كفكرة «الاستثناء الإسلامي.» فعندما يصبح المفهومُ المونوليتي واللاتاريخي «للعلمانية الغربية الكاملة» ساندجًا على ذلك النحو، تصبح إمكانيةُ الاستثناء مستحيلةً. غير أنّ ذلك لا يعني بالتأكيد أنّنا نفتقد انسجامًا في العالم الإسلامي في تصوُّر علاقة الدين بالدولة؛ فمن الضروري الإشارة إلى أنّ مفهوم الدولة «غير العلمانية،» أيْ تبنّي جهاز الدولة لديانة محددة، ينطبق بالتأكيد على الدساتير الراهنة لمعظم الأقطار الإسلامية، والتي تُجْمع على أنّ «دينَ الدولة الإسلامُ» ـ ـ وهو أمرٌ مأخوذٌ بجديّة حتى في الدول التي تَحْرص على التظاهر بعكس ذلك، إذ نجد انسجامًا في رغبة الأنظمة السياسية في العالم الإسلامي في احتكار تصريف الشأن الديني. وفي الحالة التركية نفسها، فانه يجب تجنُّبُ الاعتقاد الشعبوي بوجود «دولة علمانية» وإنْ ضِمْنَ الحدود الدنيا للنماذج الغربية المختلفة: فإعادةُ التعليم الإجباري للموادّ الدينية الإسلامية في المدارس الحكومية التركية تدريجيّاً بين سنتيْ ١٩٥٠ و١٩٨٠، وإشرافُ الدولة المباشر على الانشطة الدينية الإسلامية من خلال «إدارة الشؤون الدينية،» هما من المعطيات التي تشير إلى نموذج توافقي يعكس في الواقع تمسُّكَ غالبية الأتراك بحدٍّ أدنى من التداخل بين الشأن الديني والشأن العامّ... أو ما يسمّيه البعضُ «إسلام الدولة» الأتاتوركي. وهذا يشير إلى قرب النموذج التركي من بقية الحالة الإسلامية أكثرَ من قربه من الحالة الأوروبية الغربية.(٢)

وفي المقابل، فإنّ ظاهرة التبنّي الرسمي لديانةٍ ما لاتزال تَشْمل أقطارًا غيرَ إسلامية: فبالإضافة إلى الفاتيكان، تَشْمل قائمةُ الدول التي تعتبر ديانتها الرسمية هي الكاثوليكية بعضَ أقطار أمريكا اللاتينية (الأرجنتين، السلفادور...) ودولاً أوروبيةً (مالطا، إمارة موناكو، بعضَ المقاطعات السويسرية). كما توجد دول أوروبية غربية أساسية ما زالت تتبنّى في دساتيرها دياناتٍ رسميةً أخرى: فاليونان وقبرص اليونانية تَعتبران الأورثوذوكسيةَ ديانةَ الدولة الرسمية. وفي السياق نفسه تتنزّل مكانةُ الكنيسة اللوثرية في دول مثل الدانمارك والنرويج. كما تُعتبر البوذيةُ الديانةَ الرسميةَ لدولٍ آسيوية مثل كمبوديا وتايلاند وميانمار. ثم إنّ البنود الضبابية في تعريف معنى اليهودية («شعب أمْ ديانة؟») في الحالة الإسرائيلية لا يمكن أن تُخفي الواقعَ الفاقعَ للدولة الدينية اليهودية.(٣)

ومن بين الخطابات اللافتة التي يتم فيها التلاقي بين تجارب دينية مختلفة الخطابُ المعادي للعلمانية على أسسٍ نصية، وهو

١ ـ حتى إثر قانون ١٩٠٥ البرلماني الذي أقرّ «الفصلَ بين الكنائس والدولة» بقيت الكنيسةُ الكاثوليكيةُ أحدَ تمظهرات الدولة، ولا سيما عندما يتعلق الأمرُ بالمستعمرات. وقد تجلّى ذلك على سبيل المثال في الرواية التاريخية الفرنسية «المسيحية» لمنطقة شمال إفريقيا، ومن خلال تنظيم مؤتمرات استعراضية للترويج لأساطير مماثلة ـ ـ وهذا ما حدث مثلاً خلال «المؤتمر الدولي الإفخارستي الثلاثين» سنة ١٩٣٠ المنعقد في تونس.

٢ ـ اجتذبت الرؤيةُ التي تقلّص بشكل كبير من معنى العلمانية في التجربة التركية كثيرًا من المختصّين، بما في ذلك الباحثون الأتراك. أنظرْ مثلاً:
Ihsan Yilmaz, "State, Law, Civil Society, and Islam in Contemporary Turkey," **The Muslim World**, 95, July, 2005, pp. 385 - 411; Andrew Davison, "Turkey a Secular State? The Challenge of Description," **The South Atlantic Quarterly**, 102, Spring/Summer, 2003, pp. 333-350.

٣ ـ هذه القائمة لا تشمل، طبعًا، دولاً تَشْهد **تمييزًا** لمصلحة ديانة محددة من حيث النفوذُ السياسي بفعل التركيبة الاجتماعية والثقافية السائدة، وهي حالُ دولٍ علمانيةٍ أساسية، مثل مكانة البروتستانية الإنجيلية في الولايات المتحدة. وفي هذا الإطار يتنزّل أيضًا النقاشُ المتصاعدُ الذي يشقّ نخبًا مؤثّرةً في المسرح الأوروبي حول «الهوية الحضارية المسيحية» للاتحاد الأوروبي في مواجهة المخاوف المسيَّسة من «أسلمة أوروبا.»

السرديات الشمولية لعلاقة الدين بالدولة وتاريخانيتها

ما تَكْشف عنه بحوثُ علم الأديان المقارن. فقد أصبح من الممكن أن نلاحظ «خطابًا أصوليًا» عابرًا للأديان يتبنّى إلى هذه اللحظة رؤيةً متشابهةً، ولكنْ ليست متطابقة، في اتجاه القطيعة الضرورية بين الدولة العلمانية والضوابط الدينية.(١) ومن جهة أخرى، وبفعل قوة التصادم الراهن بين المساريْن العلماني والديموقراطي في العالم الإسلامي، فإنّ عددًا غير قليل من الباحثين قد قطع شوطًا في إعادة تركيب هذه العلاقة بشكل يَرْفض وضعَ مسار التحديث في العالم الإسلامي ضمن خطٍ سيرٍ كونيٍ ومكرَّر.(٢)

تاريخانية علاقة الدين بالدولة في الإسلام

تَطْرح المقاربةُ التاريخانية لعلاقة الدين بالدولة في الإسلام مدخلاً منهجيّاً ضروريّاً يَكْشف عن التباس رائج بين تاريخانية تصوّر الفقهاء والعلماء المسلمين لهذه العلاقة من جهة، وتاريخ هذه العلاقة على مستوى الممارسة من جهة أخرى. إذ يبدو أنّه لا يُلتفت بالشكل الكافي إلى الفروق الهائلة بين المستويين، وسرعان ما يصبح النقاشُ حول الموضوع منحصرًا في مستوى «تاريخ المفهوم» لا في «تاريخ الممارسة.»(٣) بل يمتدّ هذا الالتباسُ ليشملَ بحوثَ مؤرِّخين بارزين يصل فيها تأثيرُ تصوُّرات الفقهاء حدَّ صناعة **الواقع** التاريخي.(٤) ومن بين الاختلافات بين المستويين أنّ الفكر السياسي في الإسلام متأخِّر نسبيّاً: فباستثناء فقرات متفرّقة في نصوص تستهدف موضوعاتٍ مختلفة، فإنّ المؤلَّفات الأولى في «أدب الحُكْم والإمارة» لا تَرْجع إلاّ إلى منتصف القرن التاسع الميلادي، وذلك بظهور كتب مثل **الملك الصالح** (لأبي الفضل بن طيفور) و**كتاب الوزراء** (لمحمد بن داود

١ ـ من بين الدراسات الأخيرة في هذا الشأن، وتحديدًا في مقارنة مقاربات «الأصوليات» المسيحية والإسلامية تجاه موضوع الدولة العلمانية، أنظرْ:
David Zeidan, **The Resurgence of Religion: A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses** (Leiden-Boston: Brill, 2003), pp. 93-128, and pp. 277-282.

٢ ـ أنظرْ مثلاً مقالات جون إيسبوزيتو، وجون كين، وبيتر بيرغر في:
John Esposito (ed.), **Islam and Secularism in the Middle East** (New York: New York University Press, 2000).
وهي طروحاتٌ، على أهميتها، مداخلُ منهجيةٌ أساسًا يمكن أن تقع بدورها ضمن نمطية «الاستثناء الإسلامي» في غياب استئناسها برؤيةٍ تاريخانيةٍ للعلاقة بين الدين والدولة في الإسلام.

٣ ـ يحصل ذلك في أعمال مرجعية ذات علاقة بموضوع «تاريخ المفهوم،» سواء من قِبل باحثين عرب أو غربيين. أنظرْ: رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، و:
Massimo Campanini, "Islam e Politica: Il Problema dello Stato Islamico," **Il Pensiero Politico**, 37, 3, 2004, pp. 456-466.

٤ ـ قام مونتغومري وات وباتريشيا كرونه، وهما من بين أبرز مؤرِّخي التاريخ الإسلامي المبكّر، بعدد من البحوث الأساسية حول تاريخ الفكر السياسي في الإسلام. غير أنه من الصعب أحيانًا إيجادُ الخيط الفاصل في تلك البحوث بين التمثُّلات الفكرية لعلاقة الدين بالدولة والمسار الواقعي لهذه العلاقة. يَبْرز ذلك خاصةً في اعتقاد كرونه مثلاً أنّ مساهمة الفقهاء في تمثُّل «فصلٍ» نظريٍّ بين «الوظائف» السياسية والدينية أدّت إلى نزعٍ فعليٍّ للاختصاصات الدينية للخليفة. أنظرْ الكتب الثلاثة التالية:
Montgomery Watt, **Islamic Political Thought** (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).
Patricia Crone, **Medieval Islamic Political Thought** (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004).
Patricia Crone and Michael Hinds, **God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam** (Cambridge: Cambridge University Press, 1986)

عندما يصبح التاريخ المونوليثي واللاتاريخي لـ «العلمنة الغربية الكاملة» ساذجاً، تصبح إمكانية «الاستثناء الإسلامي» مستحيلة.

الجرّاح).[١] كما لا تمثّل النماذجُ المتوفّرة من هذا الجنس الأدبي تعبيرًا عن رؤية في الحكم يتقاسمها المارسون له بقدْر ما تعكس رؤيةَ الفقيه و«العالم الشرعي،» ولذلك فهي تعبِّر عن نوع من التوازن بين المناصحة الشرعية ـ الدينية من جهة ومحاولة إيجاد مخارج شرعية للواقع السياسي القائم من جهة أخرى. يتّضح ذلك في أكثر المؤلّفات رواجًا، قديمًا وحديثًا، في هذا الشأن: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** لأبي الحسن الماوردي (توفّي سنة ١٠٥٨ ميلادية) والذي كان، مثلَ بعض الذين كتبوا في هذا الجنس الأدبي على غرار الوزير السلجوقي نظام الملك (١٠١٨ ـ ١٠٩٢)، قريبًا جداً من دوائر الحكم، بخلاف الكثيرين غيره من الكتّاب في أدب الحُكْم والإمارة. فلم يكن الماوردي يفكّر بمعزلٍ عن مستجدّات الظرفية السياسية التي كَتَبَ فيها عندما أصبح نفوذُ الأمراء البويهيين يفوق نفوذَ الخليفة العباسي. وهكذا فقد كان من أسباب كتابة **الأحكام السلطانية** تشريعُ هذه العلاقة غير المتوازنة تحت سقف «وحدة الأمة» من خلال منح «الإمارة الخاصة» حقّ «سياسة الرعية» من دون التدخُّل في شأن تعيين القضاة الذي يبقى من صلاحيات الخليفة بوصفه «حارسَ الدين.»

ولكنْ إثر تراجع مؤسسة الخلافة، ولاسيما مع الغزو المغولي بدايةَ القرن الثالث عشر، بدا أنّ مواقف الفقهاء لم تعد تهتمّ بمؤسسة الخلافة في ذاتها بقدْر اهتمامها بحماية ممارسة الشريعة، وهو ما فَتَحَ البابَ لمواقف أكثر جذريةً في العلاقة بالأمراء. وبالرغم من النظرة الخاصة إلى مؤسسة الخلافة في مرحلتها الراشدية بوصفها مرجعيةَ «دولة الإسلام،» فلقد كان هناك وعي متصاعد بالصفة التاريخانية لمؤسسة الدولة بمعزلٍ عن أيّة مرجعيات دينية.[٢] ويبرز ابنُ خلدون من بين الكتّاب الكلاسيكيين المتأخّرين الذين عبّروا عن وعي عميق بذلك، وبخاصةٍ أنّ **المقدمة** التي كتبها على مدى سنوات كانت تعليقَه على السجلّ التاريخي الذي كان يدوّنه بالموازاة.[٣] ومن جهة أخرى، يتميّز غالبيةُ المؤلّفين في هذا الأدب بالرغبة في المناصحة، الأمرُ الذي يشير إلى رواج بعض الممارسات التي يتم النصحُ بالتخلّي عنها أكثرَ مما يشير إلى نجاح الفقهاء في الحدّ منها.[٤] وبهذا المعنى، فإنّ كتابات الفكر السياسي

١ ـ أنظرْ مثلاً قائمةَ المؤلّفات المبكّرة في أدب الحكم في: أبو منصور بن إسماعيل الثعالبي، **تحفة الوزراء** (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٧٧)، ص ١١ ـ ١٤.

٢ ـ يتعلق ذلك خصوصًا برؤى ابن تيمية (توفّي عام ١٣٢٨) الذي فَرَّقَ بين مفهومي «الخلافة» و«الملك» معتبرًا أنّ الأخير يتضمن ضرورة «ترك بعض الدين الواجب» ـ ـ وهي فكرةٌ تلقّفتْها كتاباتٌ لاحقة بما فيها كتاباتُ ابن خلدون (توفّي ١٤٠٦) التي تؤكّد علْويةَ «السياسة الشرعية» على حساب «السياسة العقلية.» أنظر في هذا الصدد إلى:

Erwin Rosenthal, **Islam in the Modern National State** (Cambridge University Press, 1965), pp. 12-27.

٣ ـ وفيها تبدو شروطُ «الملك،» مثل «العصبية» و«الغلبة» و«اليد القاهرة،» متكررةً بمعزلٍ عن الخلفيات الحضارية والجغرافية. كما تبدو الدورةُ التاريخية للدولة، من طور التأسيس إلى «طور الإسراف والتبذير،» دورةً ثابتةً تشمل جميعَ الشعوب ومعزولةً عن ضمانات الشريعة. أنظرْ بهذا الخصوص:

Simeon Evstatiev, "Ibn Khaldun on the Correlation 'Spiritual Authority Secular Power' in the Theory and Historical Practice of Medieval Islam," **Al-Masaq**, 11, 1999, pp. 121-136.

٤ ـ ينطبق ذلك مثلاً على كتاب نموذجي من مؤلّفات المرحلة الوسيطة المتأخرة، وهو كتاب **حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك** لمحمد بن الموصلي (توفّي سنة ١٣٧٣)، وهو فقيه وخطيب في مدينة طرابلس الشام لم تكن له علاقةٌ قويةٌ بدوائر الحكم. ومن ضمن فصول مؤلّفه فصلٌ في أنّ «مشي الناس بين يدي الولاة والحكام بدعة،» وفصلٌ في «تحريم الرشوة،» وفصلٌ في «عدم تولية اليهود والنصارى على المسلمين،» وجميعُها تعكس انفلاتَ واقع الحكم من سلطة الفقيه وتؤكّد بالتالي هامشيةَ الأخير وأحكامِه في هذا الميدان. أنظر: محمد بن الموصلي الشافعي، **حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك** (الرياض: دار الوطن، ١٩٩٥)، ص ١١٦ ـ ١٧٤.

السرديات الشمولية لعلاقة الدين بالدولة وتاريخانيتها

الإسلامي لا تحمل من معاني التجربة سوى ما تحاول دحضه. ولهذا تحتاج المقاربةُ التاريخانيةُ تعاملاً أكثرَ جديةً لواقع العلاقة التاريخية بين الدين والدولة، تعاملاً لا يفهم مصادرَ «الفكر السياسي» باعتبارها مؤشِّراتٍ على واقع التجربة السياسية بقدْر ما هي مؤشّراتٌ على **التفكير** في تلك التجربة. وضمن هذا الاتجاه توجد مؤشراتٌ تاريخية مرجعية يمكن أن تساعد على وضع أسس سرد تاريخي أكثر استفاضةً لمسألة علاقة الدين بالدولة على مستوى الممارسة، وذلك بالاستعانة ببعض المقاربات القليلة لمؤرِّخين مختصين حاولوا الإسهامَ في النقاش السياسي الراهن وإنْ ضمن ضوابطهم الأكاديمية.

ويشير مؤرِّخون مثل آيرا لابيدوس إلى انحصار نموذج الارتباط بين الدين والدولة في الإسلام في «المرحلة الذهبية الأولى» مع تجربة دولة الخلفاء الراشدين، أو في مطامح إقامة حكم «الإمام العادل» من قِبل فرقٍ دينيةٍ لاحقة مثل الشيعة والخوارج.[1] غير أنّ ذلك لا يبدو دقيقاً: فقد كانت مؤسسةُ الخلافة **دائما** تتخذ تعبيراتٍ رسميةً وتشكّل جزءًا من الفاعلية السياسية للحكم مع انبلاج المراحل «الإمبراطورية» الأموية والعباسية، بل أيضًا خلال المرحلة اللاحقة للإمارات الإقليمية التي انتشرتْ منذ منتصف القرن العاشر الميلادي. ومن أهمّ الأدلة على الوعي المستمرّ بالحاجة إلى سقف «شرعي» (ديني) لمؤسسة الدولة حرصُ «الأمراء» غير الخلفاء على الارتباط بمؤسسة «أمير المؤمنين» ـ وهي الطريقة التي سمحتْ للخلافة العباسية، الشديدةِ المحدوديةِ بعد الغزو السلجوقي لبغداد سنة ١٠٥٥، بالاستمرار عبر نفوذ سلالات عسكرية مثل الأيوبيين والسلاطين المماليك حتى استحواذ العثمانيين على اللقب مع فَتْح سليم الأول للقاهرة سنة ١٥١٧ ونزعِ خلافة آخر العباسيين، المُتوكّل الثالث.

ولكنّ ذلك لا ينفي وجودَ انغماس جديّ في بعض الأحيان من قِبل الحاكم في تسيير الشأن الديني. ويعدّ نموذجُ ارتباط الخليفة العباسي السابع عبد الله المأمون بالأجندة المعتزلية ومحاولة جعلها الرؤيةَ الرسميةَ للدولة أكثرَ الأمثلةِ بروزًا. غير أنّ هذا التوغل السياسي في الشؤون الدينية تعلّق دائمًا ببنى أكثر انتظامًا، من أهمّها احتكارُ «الأمير» حقَّ تعيين الحاكم «الشرعي»، أي المنبر القضائي، على أساس حسابات سياسية أو ميول فقهية أو مذهبية. وهكذا لم توجد دولٌ «سنّيةٌ» و«شيعيةٌ» فحسب، بل وُجدتْ أيضًا دولٌ تضع سلّمًا مذهبيّاً أكثر تفصيلاً. وعليه، كان المعتزلة يحدِّدون الخطابَ الديني في دولة الخلافة في النصف الأول من القرن التاسع ويمتحنون الأهليةَ القضائيةَ لبقية الفقهاء على أسس كلامية، وذلك بقرار ودعم رسميّيْن من الخليفة. ثم مَنَحَ الخلفاءُ العباسيون منذ منتصف القرن التاسع الأئمةَ الحنابلةَ مواقعَ القضاء العليا بعد إقالة الأئمة المعتزلة. كما أصبح أئمةُ المالكية ذوي حظوة مميزة في إمارات المغرب في الفترة نفسها ضد المعتزلة، ثم في بداية القرن الحادي عشر في مواجهة النفوذ الشيعي.

ورغم عدم وجود مثال في التجربة الإسلامية يُشْبه الحَبْرَ الأعظم، فإنّ هناك وظيفةً رسميةً تطورتْ تاريخيّاً لتعكسَ وعيًا متزايدًا بضرورة تشديد اختصاص الدولة في التعبير الديني، وهو حال مؤسسة «شيخ الإسلام» بوصفه الناطق الرئيسي باسم الدولة في الشؤون الدينية، الأمر الذي شرحه ريتشارد بوليت.[2] ولم تأخذ هذه المؤسسة شكلَها النهائيَّ كما نعرفه اليوم في «الدولة ـ الأمة» الحديثة إلاّ في منتصف القرن السادس عشر ضمن البلاط العثماني، غير أنّ أصولها ترجع إلى القرن العاشر الميلادي في ولايات المشرق الإسلامي، ولاسيّما في ولاية خراسان، لتنتشر في حينها غربًا في بقية الولايات العباسية.

١ ـ Ira Lapidus, "The Golden Age: The Political Concepts of Islam," **Annals of the American Academy of Political and Social Science**, 524, Nov. 1992, pp. 13-25.

٢ ـ Richard Bulliet, "The Shaikh Al-Islam and the Evolution of Islamic Society," **Studia Islamica**, 35, 1972, pp. 53-67.

لا يجب فهم مصادر «الفكر السياسي» الإسلامي باعتبارها مؤشّرات على واقع التجربة السياسية بقدر ما هي مؤشّرات على التفكير في تلك التجربة.

لكنْ في مقابل هذه المعطيات التي تؤشّر على وجود علاقة بين الدولة والدين، يحاجج مؤرِّخون مثل ليون كارل براون، وإنْ بإطلاقيةٍ مفرطةٍ بعضَ الشيء ولكنْ على الأقلّ من زاوية العارف المدقِّق في المعطيات التاريخية، على ما يسمّيه بالعلاقة «الصامتة» بين الدين والدولة في التجربة التاريخية للمسلمين. ووفق هذه الرؤية، يغلب التشاؤمُ تجاه السياسة بين أوساط العلماء، في حين يوجد شبهُ إجماع فيما بينهم على وجوب الطاعة تجاه السلطة.(١)

والحقّ أنّ السؤال الأساسي الذي تَطْرحه تجربةُ الحكم لدى المسلمين هو التالي: لماذا لم يوجد نظام سياسي في التاريخ الإسلامي الكلاسيكي باستثناء النظام الوراثي الملكي؟ لقد كان شكلُ الحكم المعاصر للتجربة التأسيسية للمجتمع الإسلامي شكلاً ملكيّاً إمبراطوريّاً كالإمبراطورية الساسانية التي انهارت مع انطلاق الفتوحات، أو كالإمبراطورية البيزنطية المنحسرة بشكل متسارع منذ القرن السابع ضمن المجال الأناضولي ـ اليوناني. ومثلما حاجج هشام جعيط في مؤلَّفه **الفتنة الكبرى** (١٩٨٩)، فإنّه لم يكن مجردَ مصادفةٍ أو لمجرد اختلال طارئ في موازين القوى أن اتّجهتْ غالبيةُ المسلمين إثر الفتنة نحو الشكل الملكي في الحكم، بل كان ذلك منسجمًا مع الحاجات المؤسسية الناتجة عن مجتمع الفاتحين الجديد.(٢) وتتجه المعطياتُ الأثرية ضمن سياق المعطيات التاريخية نفسها: فقد تبنّى الخلفاءُ الأمويون، ثم العباسيون من بعدهم، النُّظُمَ الحضريةَ والعمرانيةَ الإمبراطورية التي سبقتهم (البيزنطية ثم الفارسيةَ الساسانية) بما في ذلك تعبيراتُها المرئية الأكثر رمزيةً في سياق تشكيل مشهد الدولة الإمبراطورية الجديدة.(٣) وذروة أخطاء برنارد لويس هي عندما ينفي إشاراتِ الحكم والسلطان عن التجربة السياسية الإسلامية؛ ذلك أنّ صور الملك المتوّج و«السرير» العلْوي كثيرةُ التواتر في المصادر المكتوبة والمرئية على السواء.(٤)

وكما هو متوقَّع في النظام الملكي الكلاسيكي لم يكن هناك في تجارب الحكم، بما في ذلك الأمويةُ والعباسيةُ والعثمانية، «مجلسُ حلٍّ وعقدٍ» ذو طابع ديني ضمن الدولة. كان «الأمير» أو الإداري النافذ في الغالبية العظمى ذا معرفة فقهية ضعيفة، وكان يسيِّر الدولةَ على أساس خلفيات ومواهب لا تتعلّق بالامتياز الديني بل بأعراف اجتماعية وقبلية وأحيانًا بفضل الوجاهة العسكرية. وإلى جانب المعطيات التاريخية توجد في

---

١ ـ Leon Carl Brown, **Religion and State: The Muslim Approach to Politics** (New York: Columbia University Press, 2000), pp. 60-67.

٢ ـ وكما وضّح جعيط فإنه كان من المفهوم أن يَحْسم «الإسلامُ السياسي ـ الأرستقراطي،» ممثَّلاً في الأسرة الأموية، المعركةَ ضدّ قوًى لم تكن تستطيع ضمانَ حاجات الدولة الجديدة، سواء أكانت قوى «الإسلام التاريخي ـ الشرعي» ممثّلةً في التحالف الذي قاده علي بن أبي طالب (ض) أمْ قوى «الإسلام الراديكالي» ممثّلةً في مجموعات «القرّاء.» ولم يكن هذا الحسمُ في نهاية الأمر سوى حسم في اتجاه «أولوية السياسي على الديني.» أنظر:
Hichem Djait, **La Grande Discorde: religion et politique dans l'Islam des origines** (Paris: Editions Gallimard, 1989), pp. 410-411.

٣ ـ لعلّ أكثر المشاهد تعبيرًا عن النزعة الأموية المبكّرة والواعية بذاتها في إعادة تمثّل الماضي الإمبراطوري الإقليمي والرغبة في الحلول محلّه هو اللوحةُ الجداريةُ «للملوك الخمسة» في «قصير عمره» (بداية القرن الثامن الميلادي)، حيث تمّ رسمُ الملوك الذين هزمهم الفاتحون المسلمون في القارات المختلفة (مع تعريفهم بالاسم من خلال نقائش) وهم شاخصون إلى حيث يُفترض أنّه سريرُ أحد الأمراء الأمويين داخل القصر ـ الحمّام.

٤ ـ من بين أمثلة كثيرة، يوجد نص نموذجي في هذا الشأن لدى الماوردي في وصف تتويج أحد الأمراء البويهيين. راجع: عزيز العظمة، **الماوردي** (بيروت: دار رياض الريس، ٢٠٠٠)، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٥.

السرديات الشمولية لعلاقة الدين بالدولة وتاريخانيتها

بعض نصوص أدب الحكم والإمارة مؤشّراتٌ أكثرُ وضوحًا على الذهنية المهيمنة التي تعطي الأسبقيةَ للكفاءة الإدارية و«حسن التدبير» على حساب بقية العوامل. وضمن هذا الإطار قام الماوردي المقرَّب من الحكّام بالتعبير عن التنميط التراتبي السائد في ظرفيته التاريخية عبر مقولته المأثورة «اختصاص الأمير بالسياسة واختصاص القضاة بالأحكام.» ومن أكثر التعبيرات المرئية عن هذه العلاقة المركّبة هو التمييزُ الدائم، ولكن الاتصالُ الدائمُ أيضًا، في المخططات الحضرية بين دار الإمارة والجامع الأكبر.

خلاصة

إنّ المعطى الأساسي الذي تحيل عليه المؤشّراتُ التاريخيةُ أعلاه هو أننا إزاء صورة معقّدة تتجاوز الخطابَ التبسيطي السائد. فمن جهة أولى لا يمكن التغافلُ عن المؤشّرات القوية على وجود دولة «إسلامية» أو «دينية» عبر تجربة المسلمين التاريخية في الحكم. وهذا يعني تحديدًا أنّنا بصدد دولة تتبنّى وتحتكر التحكُّمَ في نفوذ مجموعات دينية ذات مرجعية إسلامية يمكن أن تتعدّد مذهبيّاً حسب الحاجة وحسب ميول الحاكم. غير أنّه من الواضح أيضًا أنّه لا يوجد توقُّعٌ بدهي من قِبل أيّ طرف كان بأنْ يتلقّى الحاكُم توجيهًا دينيّاً عند إدارة شؤون الحكم. ولهذا كان من النادر أن نعثر على أمراء يهتمون بشكل خاصّ بالمعرفة الفقهية، أو يستوزرون وزراءهم على أساس خلفيةٍ فقهيةٍ مميزة. وهذا لا يبدو مجرد مصادفةٍ أو تعبير عن نوع من «الفسوق» المستحكم في هؤلاء الحكّام، بل كان هناك على الأرجح نوع من الإجماع غير المعلن على خصوصية حاجات الدولة والتي كانت تقتضي سياسةً تستأنس ولكنها لا تهتدي بالسلطة الشرعية في الشؤون المدنية.

وهكذا، كانت الظرفية السياسية هي المحدِّدَ تاريخيّاً لتوازناتٍ شبهِ عفوية مماثلة، وهي كذلك المحدِّدة لطبيعة النقاش والجدال المرافق لذلك. ومن الطبيعي أن ينطبق ذلك على الوضع الراهن أيضًا: فالأطراف المهيمنة على النقاش في العالم الإسلامي هي بصدد التفاعل مع تجاذبات سياسية أكثرَ ممّا هي بصدد التفاعل مع بناءات تجريدية. وليس من الصعب الاستنتاج أنّ الظرفية السياسية الراهنة تجعل الأطرافَ السياسيةَ التي تتبنى المرجعية الإسلامية ذاتَ جاذبيةٍ انتخابية. وفي الواقع لا تبدو الحميّةُ العاليةُ لنخب «يسارية» سابقة، أضحت قضيتُها المركزية بشكلٍ فجائي «علمنةَ الدولة» بعد عشريات من الكفاح من أجل «دكتاتورية البروليتاريا،» مجردَ استجابةٍ لوازع الدفاع عن التحديث بالطريقة التي تراه فيها، ولكنّها أيضًا دفاعٌ عن وجودٍ سياسي بات مهدَّدًا.

وعليه، فإنّ تجنُّبَ غَالبية النقاش المعاصر لأسلوب الاستقراء التاريخاني، والتركيزَ على نقاش المصدر الشرعي بمعزل عن ظرفيته، وتبنّي أنظمةٍ فكريةٍ شمولية... كلُّها عناصرُ معطِّلة. وبالتأكيد لن تساهم في نجاح النقاش إجاباتٌ مسبّقةٌ ترى الخلاصَ في استنساخ تجربة أوروبية ـ مسيحية تحتاج بدورها إلى التأمل النقدي، أو لا ترى أيَّ إمكانٍ لتقاطع التجربتين.

فيلادلفيا (الولايات المتحدة)

طارق الكحلاوي

طالب دكتوراه تونسي من جامعة پانسيلڤانيا، الولايات المتحدة.

http://tareknightlife.blogspot.com.

العلمانية كإشكالية إسلامية ـ إسلامية

جورج طرابيشي

يتفق خصومُ العلمانية في الساحة الثقافية العربية المعاصرة، سواء أكانوا من دعاة الحداثة أمْ من دعاة القدامة، على اعتبارها نموذجًا **لإشكالية مستوردة**. فالعلمانية في رأيهم رأت النورَ في الغرب، وتحديدًا الغرب المسيحي؛ وما رأته إلاّ لتقدِّم جوابًا عن إشكال هو من إفراز الغرب المسيحي حصرًا: الصراع اللاهوتي والسياسي، الذي أخذ شكلَ حربٍ متواليةٍ الحلقات دامت ثلاثين عامًا، بين الغالبية الكاثوليكية والأقلية البروتستانتية. وعن طريق الترجمة والمحاكاة الرثة، الموسومة بـ «التفرنج» كما يقولون، جرى ازدراعُ تلك الإشكالية الغربية في جسم الثقافة العربية الحديثة من دون أن تكون بها إليها حاجةٌ حقيقية، ومن دون أن تلبِّي طلبًا فعليّاً ـ أو متوهَّمًا أنه كذلك ـ إلا للجماعة الأقلوية التي تطوّعتْ لاستيرادها: نصارى الشرق.

هكذا كان برهان غليون في كتابه **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** قد سبق له ـ ولنعترفْ له بهذه الأسبقية ـ أنْ قال إنّ العلمانية «إشكاليةٌ مصطنعة ومنقولة عن الغرب.» ومن بعده أعلن محمد عابد الجابري بدوره أنّ العلمانية هي نموذجٌ لإشكاليةٍ عادمةِ اللزوم ومستغنًى عن خدماتها لأنّ العلمانية تعني «فصلَ الكنيسة عن الدولة، والإسلامُ ليس فيه كنيسةٌ لنفصلَه عن الدولة.»[١] ولئن يكن كلٌّ من غليون والجابري قد رَبَطَ استيرادَ إشكالية العلمانية بحاجة الأقلية المسيحية إلى إعادة ترتيب علاقاتها بالغالبية المسلمة، فإنّ داعيًا ثالثًا من دعاة الحداثة المفترضين قد ذهب إلى أبعد من ذلك بكثير باتهامه «مستوردي» هذه الإشكالية العلمانية، أيْ نصارى الشرق، بالعمالة الحضارية للغرب قائلاً بالحرف الواحد: «قام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي شمّيل ويعقوب صرّوف وفرح أنطون ونقولا حدّاد وسلامة موسى ووليّ الدين يكن ولويس عوض وغيرهم يدعون إلى العلمانية بهذا المعنى الغربي، فصلِ الدين عن الدولة. والملاحَظ أنّهم كلّهم كانوا من النصارى، وغالبيتُهم من نصارى الشام الذين كان ولاؤهم الحضاري للغرب، لا ينتسبون إلى الإسلام دينًا ولا حضارة.»[٢]

هذا عن دعاة الحداثة المفترضين. أما دعاةُ القدامة ـ وهم غيرُ مفترضين على الإطلاق في زمن الردّة هذا ـ فإنهم ينطقون بلا تمايز بلسانٍ واحدٍ يجد نموذجَه في الشاهد التالي: «ليس غريبًا أن يكون أولَ مَنْ دعا إلى العلمانية بشعارها الصريح أو تحت أسماء أخرى كالقومية والوطنية هم نصارى الشرق؛ فإنّ الحياةَ المطمئنةَ التي كفلها لهم المجتمعُ الإسلامي ـ بل المحاباة الزائدة في الكثير من الأحيان ـ لم تكن لتطفئ نارَ الحقدِ المتأجّجةَ في صدورهم. ولئن كانوا يدركون أنّ هيمنة الشريعة الإسلامية هي العائقُ الأكبرُ لشفاء غيظهم ونفثِ أحقادهم، فقد استماتوا في سبيل إنهاء هذه الهيمنة وإحلالِ الأنظمة اللادينية محلَّها... لكي تقضي على الإسلام.»[٣]

بديهي أنّنا لا نماري في أنّ العلمانية في وجه من وجوهها ـ وليس على الإطلاق في كلّ وجوهها ـ يمكن أن تمثِّل مطلبًا للأقليّات بقدْر ما يمكن أن تقدِّم لها ضمانةً للمساواة التامة أمام القانون. ولكنّ ما نماري فيه، بالمقابل، هو أن تكون الأقلياتُ المعنيةُ في الدائرة العربية الإسلامية هي الأقليات **المسيحية** حصرًا. ذلك أنّ العلمانية فلسفةٌ وآليّةٌ لتسوية العلاقات لا بين الأديان المختلفة فحسب، بل كذلك بين الطوائف المختلفة في

١ ـ شاهدُ الجابري هذا، وشاهدُ حسن حنفي من بعده، مأخوذان من مناظرتهما حول العلمانية في: **حوار المشرق والمغرب** (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٩٠).

٢ ـ لنلاحظْ أنّ حسن حنفي لا يكتفي هنا بتغييب أسماء نهضويين علمانيين مسلمين بارزين من أمثال الكواكبي وقاسم أمين وأحمد لطفي السيّد وعلي عبد الرازق وطه حسين وإسماعيل أدهم وإسماعيل مظهر فحسب، بل إنّ اندفاعه أيضًا في ممارسة «ثقافة الفتنة» ـ على حدّ توصيف جورج قرم ـ يجعله يُدْرج أيضًا في عداد «نصارى الشام» نهضويّاً مسلمًا طليعيّاً هو وليّ الدين يكن.

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

العلمانية كإشكالية إسلامية ـ إسلامية

الدين الواحد.[1] والحال أنّ التعددية في الدائرة العربية الإسلامية ليست محضَ تعدديةٍ دينيةٍ أو إثنية، بل هي أيضًا تعدديةٌ طائفية. فالإسلام العربي، بواقعه الديموغرافي الحالي، يتألّف من غالبية سُنية بكلّ تأكيد، ولكنْ أيضًا من أقليّات شيعية ونصيْرية وزيْدية وإسماعيلية ودرزية وإباضية. ومن منظور هذه التعددية الطائفية الإسلامية، فإنّ قضية العلمانية في العالم العربي ليست فقط قضيةً مسيحيةً ـ إسلاميةً، كما يَطيب لخصوم العلمانية تصويرُها، بل هي أيضًا، وربما أساسًا، **قضيةٌ إسلامية ـ إسلامية**. ولعلّنا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول إنّ تركيز خصوم العلمانية على البعد الأقلّوي المسيحي لإشكالية العلمانية في العالم العربي إنما يخفي، مثله مثل كلّ منطوقٍ به، مسكوتًا عنه هو أعظمُ خطورةً وفداحةً بعد، ونعني به بعدَها الطائفي الإسلامي. وقد كان لا بدّ من انتظار كارثة الاحتلال الأميركي للعراق حتى ينفجرَ ذلك المسكوتُ عنه بكلّ القوة التي لا مناص من أن ينفجر بها المكبوتُ الذي طال كبتُه. ومع ذلك فإنّ آليةَ الدفاع الساذجة، المتمثّلةَ **في تعليق أمراض الذات على مشجب الغير**، سارعتْ إلى الاشتغال هنا أيضًا لكي تعزو انفجارَ «الفتنة» الطائفية في عراقِ اليوم إلى التدخل الأميركي. ونحن لا نماري في دور هذا التدخل، ولكنّنا نحدّه فقط بكشف الغطاء عن مرجل المكبوت الذي لا نتردّد في القول ـ وكما سنُثْبت حالاً ـ بأنّه لا يفتأ يغلي منذ أكثر من ألف سنة. وباستعارة لغة المتكلمين الأشاعرة، فلنقلْ إنّ التدخل الأميركي لم يفعلْ أكثرَ من أن يقدِّم **المناسبةَ** لانفجار الحرب الطائفية، ولكنّه لم يكن هو عاملَها على صعيد **السببية**. فعلى هذا الصعيد لا بدّ أن نعود إلى التاريخ، وهو تاريخٌ مديدٌ لا يقاس بعشرات السنوات، كما في مثال الحرب الكاثوليكية ـ البروتستانتية التي تمخّضتْ عن تكريس العلمانية كآليةٍ قانونيةٍ لتسوية العلاقات بين الطوائف، بل يقاس بمئات السنين من صراعٍ سُنّي ـ شيعي بقي إلى اليوم متجذِّرًا في مستنقع الطائفيةِ القروسطية بحكم غياب المخرج العلماني وتغييبه.

ولأنّ هذا التجذر في تاريخ الذات هو ما تغيِّبه نظريةُ العامل الأجنبي ـ وهنا الاحتلال الأميركي ـ فإنّ هذه الورقة لن تفعل شيئًا آخر سوى استحضار ذلك التاريخ المغيَّب.

الطائفية كثابتٍ دائمٍ في التاريخ الإسلامي

معلوم أنّ الانشطار السني ـ الشيعي بدأ سياسيّاً خالصًا، ولكنْ بالغَ العنف، مع حرب الخلافة التي تتالت فصولُها في وقعتين رئيستين دارتا في عام ستة وثلاثين للهجرة بين علي بن أبي طالب، ابنِ عمّ الرسول وختنه، من جهةٍ أولى، وبين عائشة بنتِ أبي بكر، زوجةِ الرسول، ومعاوية بن أبي سفيان من جهةٍ ثانية. وفي هاتين الوقعتيْن، الجَمَل وصفّين، خلّف الاقتتالُ عشرةَ آلاف قتيل في أُولاهما، وسبعين ألف قتيل في ثانيتهما.[2] وبصرف النظر عمّا قد يكون في هذه الأرقام من مبالغة، فإنّ مثلَ هذا العدد الهائل من القتلى ـ بمن فيهم المئاتُ من صحابة الرسول ـ كان لا بدّ أن يخلِّف أحقادًا وضغائنَ موْرثة، ولا سيما في مجتمع ذي بنية قبلية تَرْفع الثأرَ إلى مرتبة القانون. وقد أعقبتْ هاتين الوقعتين، بعد خمس وعشرين سنة، مَجزرةٌ أقلُّ حجمًا بكثير، ولكنْ ذاتُ بعدٍ مأساوي أكبر بكثير أيضًا، تمثّلتْ في وقعة كربلاء التي تمخّضتْ في عام واحد وستين للهجرة عن مقتل الحسين، حفيدِ الرسول، واثنين وسبعين من أهل بيته وأصحابه. وقد قُتل مع الحسين اثنان من أولاده، وخمسةٌ من إخوته، وثلاثةٌ من أولاد أخيه الحسن، وستةٌ من أولاد عمه عقيل، وكذلك أخوه من الرضاعة. وقد احتُزَّتْ رؤوسُ القتلى الثلاثة والسبعين جميعًا، وحُمِلتْ إلى يزيد بن معاوية في

---

١ ـ نقول إنّها فلسفةٌ وآليّةٌ معًا، من دون أن يغيب عنا أنّ هناك مَنْ يعتبر العلمانيةَ ـ مثلها في ذلك مثل الديموقراطية أصلاً ـ مجردَ آليةٍ قانونية، ومنهم من يعتبرها أيضًا وفي الوقت نفسه فلسفةً.

٢ ـ هذا إذا أخذنا بالأرقام التي يوردها ابنُ كثير في **البداية والنهاية**.

العلمانية فلسفةٌ وآليةٌ لتسوية العلاقات لا بين الأديان المختلفة فحسب، بل كذلك بين الطوائف المختلفة في الدين الواحد.

دمشق بعد أنْ طيفَ بها في الكوفة. وعدا بشاعة المقتلة بحدّ ذاتها، فقد أَخذتْ مأساةُ كربلاء بعدًا تأسيسيّاً لما لن يتردّد بعضُ الدارسين في تسميته بـ«الديانة» الشيعية بالنظر إلى ما تولّد عنها من شعورٍ بالذنْب وحاجةٍ إلى التكفير لدى أهل الكوفة ـ وذريّتهم من بعدهم ـ ممن كانوا دعوا الحسينَ إلى الخروج بهم ثم خذلوه. وقد تضافرتْ هذه العقدةُ التأثّمية ـ التي لا تقوم للديانة النبوية من دونها قائمةٌ كما لاحظ فرويد في دراسته عن **موسى والتوحيد** ـ مع الحقد المكظوم الذي استثارتْه سياسةُ لعن علي بن أبي طالب على منابر المساجد طيلةَ ألف شهر من الحكم الأموي، لتُحْدث في الإسلام انشقاقًا داخليّاً أكثرَ استعصاءً على التسوية والالتئام من ذاك الذي عرفتْه المسيحيةُ الغربيةُ مع الانشقاق اللوثري الذي قادها إلى حرب الثلاثين عامًا الضروس وكان مدخلَها في الوقت نفسه إلى الحداثة من خلال الإصلاح البروتستانتي ثم الإصلاح الكاثوليكي المضادّ.

والواقع أنّ تفعيل عقدة الشعور بالذّنْب تلك هو الذي لعب الدورَ الأكبرَ في استبطان الانشقاق الشيعي وتحويلِ نصابه من **التسييس** إلى **التديين**. فطيلة العهد الأموي والشقِّ الأول من العهد العبّاسي اقتصرت الشيعةُ على التعبير عن نفسها من خلال حركات الخروج المتتالية التي قادها الطالبيون بشتّى منازعهم، والتي قُمعت الواحدةُ تلو الأخرى بقسوةٍ كربلائية.(١) كما أنّ الانتفاضات الطالبية التي قُيِّض لبعضها النجاحُ المؤقّتُ لجأتْ، هي الأخرى، إلى ممارسة عنفٍ انتقاميّ لا يقلّ بشاعة.(٢)

وقد تميّز العهدُ العبّاسي الأول بتهدئةٍ نسبيةٍ للصراع تمثّلتْ بوجه خاصّ في الموادعة التي تمّت بين المأمون والإمام الثامن علي الرضا، إذ زوّجه بنتَه وكَتَبَ له بولاية العهد. بيْد أنّ الصراع السياسي عاد يتأجّج في ظلّ خلافة المتوكل الذي «أَظهر الميْلَ إلى السنّة، ونَصرَ أهلَها... وأَمر بهدم قبر الحسين، ومَنَعَ الناسَ من زيارته، فخُرِّب وبقي صحراء.»(٣)

وقد أَعقبتِ الانقلابَ المتوكّلي هدنةٌ قصيرةٌ تمثّلتْ في الأشهر الستة التي دامتها خلافةُ ابنه المنتصر بالله، الذي كان، على حد توصيف السيوطي، «قليلَ الظلم، محسنًا إلى العلويين، وَصولاً لهم، أزال عن آل أبي طالب ما كانوا فيه من الخوف والمحنة

---

١ ـ نخصّ منها بالذكْر هنا حركةَ خروج الإمام زيد بن علي بن الحسين التي عَرَفَ فيها رأسُه المصيرَ الذي عرفه رأسُ جدِّه الحسين. فبعد مقتله في المواجهة مع الجند الأمويين نُبِشَ قبرُه، واستُخرج جثمانُه، ففُصل رأسُه عن جسده، وبُعث به إلى الشام، فأَمر هشامُ بن عبد الملك بأن يطاف به في البلدان ليكون عبرةً. وقد نُصب الرأسُ في المدينة أمام قبر الرسول، ثم في الجامع الأعظم في مصر، قبل أن يؤخذَ ويُدفنَ سرّاً. أما الجسد فصُلب عاريًا على جذع نخلة في كُناسة الكوفة.

٢ ـ يَذكر ابنُ كثير أنه في يوم «جبانة السبيع» انتصر المختارُ بن عبيد الثقفي، الذي خرج يدعو لمحمد بن الحنفية، الأخ غيرِ الشقيق للحسن والحسين، على جيش الأمويين، فأَسر منهم خمسمئة أسير وقال لأمراء سراياه: «انظروا مَنْ كان منهم شَهِدَ مقتلَ الحسين فاقتلوه، فقُتل منهم مائتان وأربعون رجلاً.» ثم جعل يتتبّع مَنْ بقي منهم في الكوفة، و«كانوا يأتون بهم حتى يوقَفوا بين يديه، فيأمر بقتلهم على أنواع من القتلات مما يناسب ما فعلوا، ومنهم مَنْ حرَقَه بالنار، ومنهم مَنْ قَطَعَ أطرافه وتركه حتى مات، ومنهم مَنْ يُرمى بالنبال حتى يموت» (**البداية والنهاية**، ج ٨، ص٣٧٠ ـ ٣٧٣).

٣ ـ السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ص٣٤٧. وفي هذا السياق المتعصِّب نفسِه، أَمر المتوكّلُ في السنة الثالثة من خلافته «أهلَ الذمة أن يتميّزوا عن المسلمين في لباسهم وعمائمهم وثيابهم، وأن يتطيلسوا بالمصبوغ بالقلى، وأن يكون على عمائمهم رقاعٌ مخالفةٌ للون ثيابهم مِنْ خلفهم ومِنْ بين أيديهم، وأن يلزموا بالزنانير الخاصرة لثيابهم كزنانير الفلاّحين اليوم، وأن يَحْملوا في رقابهم كراتِ خشبٍ كبيرةً، وأن لا يركبوا خيلاً، إلى غير ذلك من الأمور المذلّة لهم، المهينةِ لنفوسهم، وأن لا يُستعملوا في شيء من الدواوين التي يكون لهم فيها حكمٌ على مسلم. وأَمَرَ بتخريب كنائسهم المحدثة، وبتضييق منازلهم المتسعة، وأن يُعمل مما كان متّسعًا من منازلهم مسجدٌ. وأَمَرَ بتسوية قبورهم بالأرض، وكَتَبَ بذلك إلى سائر الأقاليم والآفاق، وإلى كل بلد ورستاق» (ابن كثير، **البداية والنهاية**، طبعة مكتبة المعارف المصورة، بيروت ١٩٧٧، ج١٠، ص ٣١٣ ـ ٣١٤).

بمنعهم من زيارة قبر الحسين، وردّ على آل الحسين فدك.»[1] ولكنّ اضطهاد الشيعة أَخَذ مِنْ بعده طابعًا منتظمًا تمثّل في اعتقال الإمامَيْن العاشر والحادي عشر، علي الهادي النقي وحسن الزكي العسكري،[2] وتصفيتِهما في معتقلهما بالسمّ، على ما تفيد المصادرُ الشيعيةُ على الأقل. وهذا القمع المتواصل هو عمليّاً ما اضطرّ الشيعةَ إلى «تغييب» الإمام الثاني عشر محمد الهادي حتى لا تطولَه يدُ التصفية الجسدية. وبانقطاع سلسلة الإمامة على هذا النحو صارت الشيعةُ تُعرف باسم «الاثنيْ عشرية.»

ولئن يكن خلفاءُ بني العباس، من المتوكّل فصاعدًا، قد اعتمدوا في صراعهم مع الطالبيين عنصرًا إثنيّاً محدّدًا، هم الأتراك، فإنّ اقتحامَ عنصر إثنيّ جديد لمسرح بغداد السياسي ـ هم الديلم ـ أحدث انقلابًا حقيقيّاً في موازين القوى. ففي المنافسة مع الأتراك، الذين كانوا ذوي توجّه سُنّي، كان لا بدّ للديلم أن يظهروا ميلاً تشيعيّاً عكسيّاً. وعلى هذا النحو، ومنذ أن دخل أحمد بن بويه الديلمي بغدادَ سنة ٣٣٤هـ، بدأت ترى النورَ تلك الظاهرةُ التي عمّدها مؤرِّخو الحوليات الإسلامية باسم «الفتنة،» أيْ ظاهرةُ الاقتتال وحرب الأحياء ما بين السُّنّة والشيعة، ولا سيما بين حيّ الكرخ الشيعي وباب البصرة السُّني. وطبقًا لابن الأثير، فإنّ أول «فتنة عظيمة» وقعتْ في بغداد بين السُّنة والشيعة كانت في عام ٣٤٩، وقد «تعطّلت الجمعةُ لاتصال الفتنة بين الجانبين سوى مسجد براثا، فإنّ الجمعة تمت فيه.»[3] وفي عام ٣٥١ «كَتَبَ عامةُ الشيعة ببغداد، بأمر معزّ الدولة، على المساجد ما هذه صورتُه: «لعن الله معاويةَ بن أبي سفيان، ولعن مَن غَصَبَ فاطمة فدكًا، ومَنْ منع أن يُدفن الحسنُ عند قبر جده، ومَنْ نفى أبا ذرّ، ومَنْ أخرج العبّاسَ من الشورى. فأما الخليفة فكان محكومًا عليه لا يقدر على المنع، وأما معزّ الدولة فبأمره كان ذلك.»[4]

وفي عام ٣٥٢ دشّن معزُّ الدولة طقسَ عاشوراء الذي ستكون له أبعادٌ تأسيسية في التحويل النهائي للانشقاق السياسي الشيعي إلى انشقاق ديني. فـ «في هذه السنة عاشر المحرَّم أَمَرَ معزُّ الدولة أن يغلقوا دكاكينَهم، ويُبْطلوا الأسواقَ والبيعَ والشراء، وأن يُظْهروا النياحةَ، ويلبسوا قبابًا عملوها بالمسوح، وأن يَخْرج النساءُ منشراتِ الشعور مسوَّداتِ الوجوه، قد شققن ثيابَهنّ يَدُرْنَ في البلد بالنوائح، ويلطمن وجوهَهنّ على الحسين بن علي. ففعل الناسُ ذلك، ولم يكن للسُّنيين قدرةٌ على المنع لكثرة الشيعة ولأنّ السلطان معهم.» ولكنّ ابن كثير هو مَنْ يلحّ على **النظامية** التي تلبّسها هذا الطقسُ الذي بات يُحيا سنويّاً، ودومًا في العاشر من محرَّم، أي اليوم الذي قُتل فيه الحسين. هكذا نراه في **البداية والنهاية** يفتتح حوادثَ كلّ سنة تالية بالقول:

ـ «وفي عاشر المحرّم منها [سنة ٣٥٣] عملت الرافضةُ عزاءَ الحسين كما تقدَّمَ في السنة الماضية، فاقتتل الروافضُ وأهلُ السُّنة في هذا اليوم قتالاً شديدًا، وانتُهبت الأموال» (ج١١، ص ٢٥٣).

---

١ ـ **تاريخ الخلفاء**، ص ٣٥٦.

٢ ـ لُقِّبَ بهذا اللقب لأنه قضى السنوات الأخيرة من حياته في الإقامة الجبرية في «عسكر» سُرَّ مَنْ رأى.

٣ ـ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، المجلد ٧، مكتبة مشكاة الإسلامية الإلكترونية. وفي شواهدنا التالية من **الكامل** سنكتفي بذكر السَّنة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ابن الجوْزي يتكلم في **المنتظم**، في سياق حوادث سنة ٣٤٨، عن «اتصال» وليس فقط عن بدءٍ للفتنة، فيقول: «في جمادى الأولى اتّصلت الفتنُ بين الشيعة والسُّنة، وقُتل بينهم خلقٌ كثير، ووقع حريقٌ كبير في باب الطاق» (**المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، المجلد ١٤، مكتبة مشكاة الإسلامية الإلكترونية).

٤ ـ المقصودون باللعنة هم على التوالي: أبو بكر الذي حَرَمَ فاطمةَ من إرثها عن أبيها لقرية فدك، وعائشةُ بنتُ أبي بكر التي مَنعتْ دفنَ الحسين عند قبر زوجها وجدِّه، أي الرسول (وإن تكن الرواياتُ السُّنية تذكر أنّ من مَنَعَ ذلك هو والي المدينة مروانُ بن الحكم)، وعمرُ بن الخطاب الذي استبعد العبّاسَ [لميله إلى علي] من قائمة الشورى، وعثمانُ بن عفّان الذي نفى أبا ذرّ الغفاري إلى الرُّبذة.

تركيز خصوم العلمانية على البعد الأقلويّ المسيحي لإشكالية العلمانية في العالم العربي إنّما يُخفي بعدَها الطائفي الإسلامي.

ـ «وفي عاشر المحرّم منها [سنة ٣٥٤] عملت الشيعةُ مأتمهم وبدعتَهم على ما تقدَّم قبل، وغُلِّقت الأسواقُ، وعُلِّقت المسوحُ، وخرجت النساءُ سافراتٍ ناشراتٍ شعورَهنّ يَنُحْن ويلطمن وجوههنّ في الأسواق والأزقة على الحسين... ثم تسلَّطَ أهلُ السّنة على الروافض، فكبسوا مسجدَهم، مسجدَ براثا الذي هو عشُّ الروافض، وقَتلوا بعضَ مَنْ كان فيه من القومة»[١] (ج١١، ص ٢٥٤).

ـ «وفي عاشر المحرّم منها [سنة ٣٥٥] عملت الروافضُ بدعتَهم الشنعاء وضلالتَهم الصلعاءَ على عادتهم في بغداد» (ج ١١، ص٢٦٠).

ـ «وفي عاشر المحرّم منها [سنة ٣٥٩] عملت الروافضُ بدعتَهم الشنعاء، فغُلِّقت الأسواقُ، وتعطّلت المعايشُ، ودارت النساءُ سافراتٍ عن وجوههنّ ينحن على الحسين بن علي ويلطمن وجوهَهنّ» (ج١١، ص ٢٦٧).

ـ «فيها [سنة ٣٦٣] في عاشوراء عُملت البدعةُ الشنعاء على عادة الروافض، ووقعتْ فتنةٌ عظيمةٌ ببغداد بين أهل السُّنة والرافضة... وذلك أنّ جماعةً من أهل السُّنة أركبوا امرأةً جملاً وسمَّوْها عائشة، وتسمّى بعضُهم بطلحة، وبعضُهم بالزبيْر، وقالوا: نقاتل أصحابَ علي. فقُتل بسبب ذلك من الفريقين خلقٌ كثير، وعاث العيّارون في البلد فسادًا، ونُهبت الأموال»[٢] (ج١١، ص ٢٧٥).

بديهي أنّ ابنَ كثير ما كان له، من موقعه الراسخ في السلفية السُّنية، أن يَفْهم عزاءَ الحسين إلاّ على أنّه «بدعةٌ شنعاء» من دون أن يدرك بعدَه كطقس تأسيسي لا يمثّل تحدّيًا «استعراضيّاً» لأهل السُّنة بقدْر ما يعبِّر عن حاجة ذاتية لدى أهل الشيعة لاستبطان جريمةِ قتلَ الابن والتكفير عنها.[٣] وهذه الحاجة الذاتية إلى التفريج عن عقدة الشعور بالذنْب هي التي لا تفتأ تُفعّل دوريّاً في طقس عاشوراء من خلال ظاهرة «اللّطميات» وما يصاحبها من أدبياتٍ بكائيةٍ متجددة باستمرار.[٤] وأيّاً ما يكن من أمر، وطبقًا لتلك القاعدة الذهبية التي سنّها ماركس حينما قال إنّ التاريخ لا يكرِّر نفسَه عندما يكرِّرها إلا ليحوّلَ المأساةَ إلى ملهاة، فإنّ أهل السُّنة لم يتأخّروا عن محاكاة أهل الشيعة في «بدعتهم الشنعاء وضلالتهم الصلعاء.» ففي سنة ٣٨٩، كما يفيدنا ابنُ الأثير في **الكامل**، بادر أهلُ «باب البصرة ـ وهم سُنّة ـ فعملوا في ثاني عشر المحرّم مثلَ ما يعمل الشيعةُ في عاشوراء.» وفي **البداية والنهاية** يقول ابنُ كثير بمزيد من التفصيل: «لما كانت الشيعةُ يَصْنعون في يوم عاشوراء مأتمًا يُظْهرون فيه الحزنَ على الحسين، قابلتْهم طائفةٌ أخرى من جهة أهل السُّنة فادّعوا أنّه في اليوم الثاني عشر من المحرّم قُتِلَ مصعبُ بن الزبير، فعملوا له مأتمًا كما تَعمل الشيعةُ للحسين، وزاروا قبرَه كما تزور قبرَ الحسين. وهذا من باب مقابلة البدعة ببدعةٍ مثلها» (ج١١، ص ٣٢٦).

والواقع أنّه ابتداءً من منتصف القرن الرابع وحتى منتصف القرن السابع ـ زمن سقوط بغداد في أيدي التتار ـ دارت بين سُنّتها وشيعتها لا «حربُ ثلاثين عامًا» كما في مثال المسيحية الكاثوليكية ـ البروتستانتية، بل حربُ ثلاثمئة سنة. ومع أننا قد

---

١ ـ براثا: محلّةٌ شيعيةٌ في بغداد في قبلة الكرخ، ومسجدُها من أشهر مساجد الشيعة، وقد أُحرق مرارًا، كما أنّ الخليفة الراضي بالله أَمَرَ بهدمه.

٢ ـ الواقع أنّ الاقتتال في تلك السنة لم يقتصر على السُّنة والشيعة من سكّان بغداد، بل نشب أيضًا، وبالمناسبة نفسها، بين العنصريّن الاثنيّيْن المتنافسيْن: الأتراك المتسنِّنين والديالمة المتشيِّعين (**البداية والنهاية**، ج ١١، ص ٣٧٥).

٣ ـ هنا تحديدًا نفترق عن فرويد في تأويله لنشوء الديانات التوحيدية من منطلق مخطّطه المستوهم عن جريمة قتل الأب. فلئن تكن اليهوديةُ قابلةً لأن تدخل في شبكة هذا التأويل، فإنّ المسيحية والإسلام الشيعي يفترقان عنها، وعن الإسلام السُّني، بكونهما ديانتيْن بنيويتيْن أكثرَ مما هما أبويتان.

٤ ـ كان الكليني قد عبّر، حتى قبل تأسيس طقس عاشوراء، عن الحاجة النفسية إلى التكفير عن التقصير في نصرة الحسين، فقال في **الكافي**: «إنّ الله قال للملائكة: الزموا قبرَ الحسين حتى تروْه قد خرج، فانصروه وابكوا عليه وعلى ما فاتكم من نصرته، فإنكم قد خُصِّصتم بنصره والبكاءِ عليه. فبكت الملائكةُ تعدّيًا وحزنًا على ما فاتهم مِنْ نصرته.»

نجازف بالإطالة فلنوردْ بعضَ وقائع هذه الحرب التي تحتلّ مكانًا مركزيًا في حوليّات ابن الأثير:

ـ «في هذه السنة [٣٦١] وقعتْ ببغداد فتنةٌ عظيمة، وأظهروا العصبيةَ الزائدة، وتحزّب الناسُ، وظهر العيّارون، فنُهبت الأموالُ، وقُتِل الرجالُ، وأُحرقت الدُّورُ. وفي جملةِ ما احترق محلةُ الكرخ، وكانت معدنَ التجار والشيعة.»

ـ «في هذه السنة [٣٦٢] في شهر رمضان قُتل رجلٌ من صاحب المعونة في الكرخ، فبَعث أبو الفضل الشيرازي ـ وكان أقامه مقامَ الوزير ـ في طرح النار في النحّاسين إلى السمّاكين، فاحترقتْ أموالٌ عظيمة، وجماعةٌ من الرجال والنساء والصبيان في الدُّور والحمّامات، فأُحصي ما احترق، فكان سبعةَ عشر ألف وثلاثمائة دكّان وعشرين دارًا، ودخل في الجملة ثلاثةٌ وثلاثون مسجدًا.»[١]

ـ «في هذه السنة [٣٦٣] ثارت العامّةُ من أهل السُّنة بالشيعة، وحاربوهم، وسُفكتْ بينهم الدماء، وأُحرقت الكرخُ حريقًا ثانيًا.»

ـ «في هذه السنة [٣٨٠] ثار العيّارون بجانبيْ بغداد، ووقعت الفتنُ بين أهل السُّنة والشيعة، وكثر القتلُ بينهم، وأُحرق عدةُ محالّ، ونُهبت الأموالُ، وأُخربت المساكنُ، ودام ذلك عدة شهور.»

ـ «في هذه السنة [٣٨٢] تجدّدت الفتنُ بين أهل الكرخ وغيرهم، واشتدّ الحال، فركب أبو الفتح محمد بن الحاسب الحاجب، فقُتل وصُلب، فسكن البلدُ.»

ـ «في هذه السنة [٤٠٧] كانت فتنةٌ كبيرةٌ بين أهل السُّنة والشيعة بواسط، فانتصر أهلُ السُّنة، وهرب وجوهُ الشيعة والعلويين... وفي هذه السنة احترق نهر طابق ودار القطن، وكثيرٌ من باب البصرة، واحترق جامع سُرَّ مَنْ رأى.»[٢]

ـ «في هذه السنة [٤٠٨] وقعتْ فتنةٌ عظيمة بين أهل السُّنة والروافض، قُتل فيها خلقٌ كثير من الفريقين.»[٣]

ـ «في هذه السنة [٤٢٢] تجددت الفتنةُ ببغداد بين السُّنية والشيعة، وكان سبب ذلك أنّ الملقّب بـ «المذكور» أظهر العزمَ على الغزو، فاجتمع له لفيفٌ كثير، فسار واجتاز بباب الشعير والحراني، وبين يديه الرجالُ بالسلاح، فصاحوا بذِكْرِ أبي بكر وعمر، وقالوا: «هذا يومُ معاوية.» فنافرهم أهلُ الكرخ ورموهم، وثارت الفتنةُ، ونُهبتْ دورُ اليهود لأنهم قيل عنهم إنّهم أعانوا أهلَ الكرخ[٤]... وقصدوا الكرخَ فأحرقوا وهَدموا الأسواق... وأُحرق وخُرِّب في هذه الفتنة سوقُ العروس وسوقُ الصفّارين وسوقُ الأنماط وسوقُ الدقاقين وغيرُها.»

---

١ ـ ننقل هنا عن شمس الدين الذهبي في **العبر في خبر مَنْ غبر**.

٢ ـ يضيف ابنُ الأثير أنّه في هذه السنة أيضًا «قُتلت الشيعةُ بجميع بلاد إفريقية. وكان سبب ذلك أنّ المعزّ بنَ باديس ركب ومشى في القيروان، والناسُ يسلِّمون عليه ويَدْعون له، فاجتاز بجماعة سأل عنهم فقيل: «هؤلاء رافضة يسبّون أبا بكر وعمر،» فقال: «رضي الله عن أبي بكر وعمر.» فانصرفت العامةُ من فورها إلى درب المقلي من القيروان ـ وهو تجتمع فيه الشيعة ـ فقتلوا منهم، وكان ذلك شهوة العسكر وأتباعهم طمعًا في النهب... فقُتل من الشيعة خلقٌ كثيرٌ، وأُحرقوا بالنار ونُهبتْ ديارُهم، وقُتلوا في جميع إفريقية. واجتمع جماعةٌ منهم إلى قصر المنصور قرب القيروان فتحصّنوا به، فحاصرهم العامةُ وضيّقوا عليهم، فاشتدّ عليهم الجوع، فأقبلوا يخرجون والناسُ يقتلونهم، حتى قُتلوا عن آخرهم.»

٣ ـ يضيف ابنُ الجوْزي في **المنتظم** أنّه في تلك السنة أيضًا ظهرتْ ظاهرةُ «الأبواب،» أيْ بلغة الحرب الأهلية اللبنانية «حواجزُ القتل على الهوية.» وفي ذلك يقول: «إنّ الفتنة بين الشيعة والسُّنة تفاقمتْ، وعمل أهلُ نهر القلائين بابًا على موضعهم، وعمل أهلُ الكرخ بابًا على الدقاقين ممّا يليهم، وقُتِل الناسُ على هذين البابين.»

٤ ـ ليست هذه هي المرةَ الوحيدةَ التي تمتد فيها الفتنةُ بين السُّنة والشيعة إلى اليهود والنصارى. ففي فتنة سنة ٤٣٧ «بين الروافض والسُّنة اتفق الفريقان على نهب دُور اليهود وإحراقِ الكنيسة العتيقة التي لهم. واتفق موتُ رجل من أكابر النصارى بواسط، فجلس أهلُه لعزائه على باب مسجد هناك، وأخرجوا جنازَتَه جَهرًا، ومعها طائفةٌ من الأتراك يحرسونها. فحملتْ عليهم العامةُ فهزموهم، وأخذوا الميت منهم، وأخرجوه من أكفانه، فأحرقوه ورموْا رمادَه في دجلة، ومضوا إلى الدير فنهبوه.». (**البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ٥٤).

بين منتصف القرن الرابع ومنتصف القرن السابع، دارت بين سنّة بغداد وشيعتها حربُ الثلاثمئة سنة، لا حربُ الثلاثين عامًا كما في مثال المسيحية الكاثوليكية ـ البروتستانتية.

ـ «في هذه السنة [٤٢٥] وقعت الفتنةُ ببغداد بين السُّنة والروافض، حتى بين العيّارين... فمقدّما عياري أهل السنة مَنَعا أهلَ الكرخ من ورودِ ماءِ دجلة، فضاق عليهم الحال.»[١]

ـ «في هذه السنة [٤٣٢] وقع ببغداد فتنةٌ عظيمةٌ بين الروافض والسُّنة من أهل الكرخ وأهل باب البصرة، فقُتل خلقٌ كثيرٌ من الفريقين.»

ـ «في هذه السنة [٤٤١] مُنع أهلُ الكرخ من النوْح وفعلِ ما جَرَتْ عادتُهم بفعله يوم عاشوراء، فلم يَقْبلوا، وفعلوا ذلك، فجرى بينهم وبين السُّنية فتنةٌ عظيمة، قُتل فيها وجُرح كثيرٌ من الناس... وبطلت الأسواقُ، وزاد فيها الشرُّ، حتى انتقل كثير من الجانب الغربي إلى الجانب الشرقي فأقاموا فيه.»[٢]

ـ «في هذه السنة[٣] [٤٤٢] اصطلح الروافضُ والسُّنةُ ببغداد، وذهبوا كلهم لزيارة مشهد علي ومشهد الحسين، وترضّوا في الكرخ على الصحابة كلهم، وترحّموا عليهم، وهذا عجيب جداً، إلاّ أن يكون من باب التقيّة.»

ـ «في هذه السنة[٤] [٤٤٣]، في صفر منها، وقعت الحربُ بين الروافض والسُّنة، فقُتل من الفريقين خلقٌ كثير، وذلك أنّ الروافض نَصَبوا أبراجًا وكَتبوا عليها بالذهب: «محمد وعليّ خيرُ البشر، فمَنْ رضي فقد شكر ومَنْ أبى فقد كفر.» فأنكرت السُّنة إقرانَ علي مع محمد (ص) في هذا، فنشبت الحربُ بينهم، واستمرّ القتالُ بينهم إلى ربيع الأول، فقُتل رجلٌ هاشمي فدُفن عند الإمام أحمد [ابن حنبل]. ورجع السُّنة من دفنه فنهبوا مشهدَ موسى بن جعفر، وأحرقوا ضريحَ موسى [الكاظم] ومحمد الجواد[٥] وقبورَ بني بويْه، وأُحرق قبرُ جعفر بن المنصور ومحمد الأمين وأم زبيدة وقبورٌ كثيرةٌ جداً. وانتشرت الفتنة وتجاوزوا . وقد قابلهم أولئك الرافضةُ أيضًا بمفاسد كثيرة، وبعثروا قبورًا قديمةً، وأَحْرقوا مَنْ فيها من الصالحين، حتى هَمّوا بقبر الإمام أحمد... وتسلَّطَ على الرافضة عيّارٌ يقال له القطيعي، وكان يَتْبع رؤساءَهم وكبارَهم فيقتلهم جهارًا وغيلةً، ولم يَقْدرْ عليه أحد.»[٦]

ـ «في هذه السنة [٤٤٤] هاجت الفتنةُ في بغداد واستعرتْ نيرانُها وأُحرقتْ عدة حوانيت... فاجتمع غوغاءُ السُّنة، وحملوا حملةً حربيةً على الرافضة، فهرب النظّارةُ والتحموا في دربٍ ضيّق، فهلك ستٌّ وثلاثون امرأة وستةُ رجال وصبيان، وطُرحت النيرانُ في الكرخ.»[٧]

ـ «في هذه السنة [٤٤٥] زادت الفتنةُ بين أهل الكرخ وغيرهم من السُّنية، وكان ابتداؤها في أواخر سنة أربع وأربعين. فلما كان الآن عظُم الشرُّ، واختلط بالفريقين طوائفُ من الأتراك. فلما

١ ـ تواقتتْ حربُ الماء هذه، التي ستتكرر في عدة فتن لاحقة، مع داء الخانوق الذي فَتَكَ تلك السنةَ بسكّان بغداد، حتى قُدِّرَ عددُ الموتى منهم بسبعين ألفًا.

٢ ـ تلك هي ظاهرةُ النزوح التي يعرفها عراقُ اليوم على نطاق موسع، علمًا بأنّ الجانب الشرقي من بغداد سُنّي، والجانبَ الغربي ذو غالبية شيعية.

٣ ـ وهي سنة استثنائية كما سنرى للحال.

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

٥ ـ هما الإمامان السابع والتاسع عند الشيعة الاثنيْ عشرية.

٦ ـ يقدِّم الذهبي في **العبر في خبر مَنْ غبر** روايةً أخرى عمّا حدث في سنة ٤٤٣ فيقول: «فيها زال الأنسُ بين الشيعة والسُّنة، وعادوا إلى أشدّ ما كانوا عليه. وأحكم الرافضةُ سوقَ الكرخ وكتبوا على الأبراج: «محمد وعليّ خيرُ البشر، فمَنْ رضي فقد شكر، ومَنْ أبى فقد كفر.» فاضطرمتْ نارُ الفتنة، وأُخذتْ ثيابُ الناس في الطرق، وغُلّقت الأسواقُ، واجتمع للسُّنة جمعٌ لم يُرَ مثله، وهَجموا على دار الخلافة، فوُعدوا بالخير. فثار أهلُ الكرخ، والتقى الجمعان، وقُتل جماعةٌ، ونُهب بابُ التين، ونُبشتْ عدةُ قبور للشيعة، وأُحرقوا، وطرحوا النيران في التُّرَب. وتمّ على الرافضة خِزيٌ عظيم، فعمدوا إلى خان الحنفية فأحرقوه وقتلوا مُدرِّسهم أبا سعد السرخسي رحمه الله.»

٧ ـ ننقل هنا عن الذهبي في **العبر في خبر من غبر**.

اشتدّ الأمرُ اجتمع القوّادُ، واتفقوا على الركوب إلى المحالّ وإقامةِ السياسة بأهل الشرّ والفساد، وأخذوا من الكرخ إنسانًا علويّاً وقتلوه. فثار نساؤه، ونشرن شعورَهنّ واستغثن. فتبعهنّ العامةُ من أهل الكرخ، وجرى بينهم وبين القوّاد ومَنْ معهم من العامة قتالٌ شديد، وطَرَحَ الأتراكُ النارَ في أسواق الكرخ، فاحترق كثيرٌ منها وألحقتها بالأرض، وانتقل كثير [من الناس] من الكرخ إلى غيرها من المحالّ.»

ـ «في هذه السنة [٤٧٩] في شوال وقعت الفتنةُ بين السُّنة والشيعة، وتفاقم الأمر إلى أن نُهبتْ قطعةٌ من نهر الدجاج وطُرحت النار. وكان يُنادى على نهوب الشيعة إذا بيعتْ في الجانب الشرقي: هذا مالُ الروافض!»[١]

ـ «في هذه السنة [٤٨٢] في صفر، كَبَسَ أهلُ باب البصرة الكرخَ فقتلوا رجلاً وجَرحوا آخر. فأغلق أهلُ الكرخ الأسواقَ، ورفعوا المصاحفَ، وحملوا ثيابَ الرجلين بالدم... وفي جمادى الأولى كثُرت الفتنُ بين أهل الكرخ وغيرِها من المحال، وقُتل بينهم عددٌ كثير، واستولى أهلُ المحالّ على قطعة كبيرة من نهر الدجاج فنهبوها وأحرقوها... وفي بعض الأيام وصل أهلُ باب البصرة إلى سُويقة غالب، فخرج مِنْ أهل الكرخ مَنْ لم تَجْرِ عادتُه بالقتال، فقاتلوهم حتى كشفوهم... وجرى من النهب والقتل والفساد أمورٌ عظيمة.»[٢]

ـ «في هذه السنة [٤٨٣] كانت فتنةٌ هائلة لم يُسمع بمثلها بين السُّنة والرافضة، وقُتل بينهم عدد كثير. واستظهرت السنة بكثرة مَنْ معهم من أعوان الخليفة، واستكانت الشيعةُ وذلّوا ولزموا التقيةَ وإلى أن كتبوا على مساجد الكرخ: «خيرُ الناس بعد رسول الله (ص) أبو بكر.» فاشتدّ البلاءُ على غوغائهم، وخرجوا عن عقولهم، واشتدّوا ونهبوا شارعَ أبي عوف.[٣]

ـ «في هذه السنة [٤٨٦] وقعت الفتنةُ بين الروافض والسنة، وانتشرت بينهم شرور كثيرة.»

ـ «في هذه السنة [٤٨٧] وقعت فتنةٌ بين السُّنة والروافض، فأُحرقتْ محالّ كثيرة وقُتل ناسٌ كثير.»

ـ «في هذه السنة [٥٠٢] في شعبان اصطَلَحَ عامةُ بغداد، السُّنةُ والشيعة. وكان الشر بينهم على طول الزمان، وقد اجتهد الخلفاءُ والسلاطينُ والشُّحَن في إصلاح الحال، فتعذّر عليهم ذلك، إلى أن أذن اللهُ تعالى فيه، وكان **بغيرِ واسطة**.»[٤]

والواقع أنه منذ منتصف القرن الخامس الهجري كان إيقاعُ الفتن بين السُّنة والشيعة في بغداد قد تباطأ، ولكن لم يكن ذلك «بغير واسطة» كما يصادر ابنُ الأثير على ذلك في **الكامل**. فابنُ كثير يُفْرد على العكس مقطعًا مطوّلاً من **البداية والنهاية** لتشخيص تلك «الواسطة» برمّتها إلى الانقلاب السياسي والإثني والإيديولوجي الكبير الذي شهدتْه بغدادُ في منتصف القرن الخامس مع انتقال السلطة فيها من أيدي آل بويْه المتشيّعين إلى آل سلجوق المتسنّنين. وفي ذلك يقول، وهو يعلّق على ما أورده من حوادث سنة ٤٤٨:

«وفيها أُلزِم الروافضُ بترك الأذان بـ «حيّ على خير العمل»، وأُمروا أن ينادي مؤذّنُهم في أذان الصبح بعد «حيّ على

---

١ ـ ننقل هنا من ابن الجوزي في **المنتظم**. ونهرُ الدجاج محلةٌ شيعيةٌ قريبة من الكرخ.

٢ ـ دومًا في سياق حوادث سنة ٤٨٢ سيضيف ابنُ كثير في **البداية والنهاية** (ج١٢، ص١٣٥): «وفيها كانت فتنٌ عظيمةٌ بين الروافض والسُّنة، ورفعوا المصاحفَ، وجرت حروبٌ طويلة، وقُتل فيها خلقٌ كثير... قريب من مائتيْ رجل... وسَبَّ أهلُ الكرخ الصحابةَ وأزواجَ النبي (ص)، فلعنة الله على مَنْ فَعَلَ ذلك من أهل الكرخ. وأنا حكيتُ هذا ليُعْلَم ما في طوايا الروافض من الخبثِ والبغضِ لدين الإسلام وأهله، ومن العداوة الباطنة الكامنة في قلوبهم لله ولرسوله ولشريعته.»

٣ ـ ننقل هنا عن الذهبي في **العبر في خَبَرِ مَنْ غبر**.

٤ ـ التسويد منا.

منذ منتصف القرن الخامس الهجري تباطأ إيقاعُ الفتن بين السنّة والشيعة في بغداد، ولكنْ ليس «بغير واسطة» كما يقول ابن الأثير.

الفلاح»: «الصلاةُ خيرٌ من النوم» مرتين.[١] وأزيلَ ما كان على المساجد ومساجدهم من كتابة: «محمد وعليٌّ خيرُ البشر.» ودخل المنشدون من باب البصرة إلى باب الكرخ ينشدون بالقصائد التي فيها مدحُ الصحابة. وذلك أنّ نوء الرافضة اضمحلّ، لأنّ بني بويْه كانوا حكّامًا، وكانوا يقوّونهم ويَنْصرونهم، فزالوا وبادوا وذهبتْ دولتُهم، وجاء بعدهم قومٌ آخرون من الأتراك السلجوقية الذين يحبّون أهلَ السُّنة ويوالونهم ويرفعون قَدْرَهم المحمودَ أبدًا على طول المدى.»[٢]

والواقع أيضًا أنّه لئن تباطأ إيقاعُ الفتن في مركز الدولة السلجوقية في بغداد،[٣] فقد ظلّ على وتيرته في الأطراف التي بقي يتعاورها ولاةٌ ومتسلطون من عناصر إثنية وطائفية شتّى. وهكذا يروي ابنُ الأثير في **الكامل**: «في هذه السنة [٥١٠] في عاشوراء كانت فتنةٌ عظيمة بطوس في مشهدِ علي بن موسى الرضا. وسببُها أنّ علوياً خاصم في المشهد، يومَ عاشوراء، بعضَ فقهاءِ طوس، فأدّى ذلك إلى مضاربة، واستعان كلٌّ منهما بحزبه، فثارت فتنةٌ عظيمة حضرها جميعُ أهل طوس، وأحاطوا بالمشهد وضَربوا وقَتلوا مَنْ وَجَدوا، فقُتل بينهم جماعةٌ، ونُهبتْ أموالٌ جمة.»

وما جرى في طوس سيتكرر في نيسابور سنة ٥٥٤ ليأخذَ شكلَ صدامٍ واقتتالٍ بين الشافعية من السُّنة، وبين العلويين من الشيعة. وفي ذلك يقول ابنُ الأثير في **الكامل**: «قامت الحربُ على ساق، وأُحرقت المدارسُ والأسواقُ والمساجد، وكثر القتلُ في الشافعية... وقصر باعُهم عن القتال... وبطلتْ دروسُ الشافعية بنيسابور، وخُرِّب البلدُ وكثر القتلُ فيه.» ولكنّ تدخُّلَ العساكر السلجوقية قلب ميزانَ القوى، فـ «اشتدّ الخطبُ، وطالت الحربُ، وسُفكت الدماءُ، وهُتكت الأستارُ، وخربوا ما بقي من نيسابور من الدُّور وغيرها. وبالغ الشافعيةُ ومن معهم في الانتقام، فخربوا المدرسةَ الصندلية لأصحاب أبي حنيفة، وخربوا غيرَها. وهذه الفتنة استأصلتْ نيسابورَ.» وقد طال أمدُ هذه الفتنة إلى عام ٥٥٦، «فخُرِّبتْ نيسابورُ بالكليّة، وبين جملةِ ما خُرِّبَ مسجدٌ عقيل، وكان مجمعًا لأهل العلم، وفيه خزائنُ الكتب الموقوفة، وكان من أعظم منافع نيسابور. وخُرِّب أيضًا من مدارس الحنفية ثماني مدارس، ومن مدارس الشافعية سبعَ عشرة مدرسة، وأُحرق خمسُ خزائن للكتب، ونُهب سبعُ خزائن كتب، وبيعتْ بأبخس الأثمان. وهذا ما أمكن إحصاؤه سوى ما لم يُذكر.»

وقد تطابقتْ فتنةُ نيسابور في الزمن كما في الكيف مع فتنة استراباذ: «في هذه السنة ٥٥٤ وقع في استراباذ فتنةٌ عظيمةٌ بين العلويين ومَنْ يتبعهم من الشيعة، وبين الشافعية ومَنْ معهم. وكان سببها أنّ الإمام محمد البزوي وصل إلى استراباذ، فعقد مجلسَ الوعظ، وكان قاضيها أبو نصر سعد بن محمد شافعيَّ المذهب أيضًا. فثار العلويون، ومَنْ يتبعهم من الشيعة، بالشافعية ومَنْ يتبعهم بأستراباذ. ووقعتْ بين الطائفتين فتنةٌ عظيمةٌ انتصر فيها العلويون، فقُتل من الشافعيين جماعةٌ، وهرب القاضي، ونُهبت دارُه ودورُ مَنْ معه، وجرى عليهم من الأمور الشنيعة ما لا حدّ له.»

---

١ ـ هذا الخلاف بين صيغتي الأذان السُّني والأذان الشيعي لا يزال قائمًا إلى اليوم: فالسُّنة يختمون أذانهم بـ «الصلاة خيرٌ من النوم،» والشيعة بـ «حي على خير العمل.»

٢ ـ **البداية والنهاية** (ج ١٢، ص ٦٨ ـ ٦٩). ويضيف ابنُ كثير أنّه في تلك السنة عينها «أمر رئيسُ الرؤساء الوالي بقتل أبي عبد الله بن الجلاب شيخِ الروافض، لما كان تظاهَرَ به من الرفض والغلوّ فيه، فقُتل على باب دكّانه.»

٣ ـ كانت آخرُ فتنة كبيرة شهدتْها بغدادُ وقعتْ سنة ٥٧٤، إذ فيها كما يروي الذهبي في **العبر** «أُخذ ابنُ قرايا الرافضي الذي يُنشد في الأسواق ببغداد، فوجدوا في بيته سَبَّ الصحابة، فقُطعتْ يدُه ولسانُه، ورجمتْه العامةُ، فهرب وسبح، فألحّوا عليه بالآجرّ فغرق، فأخرجوه فأحرقوه. ثم وقع القبضُ على الرافضة، وأُحرقتْ كتبُهم، وانقمعوا حتى صاروا في ذلّة اليهود. وهذا شيء لم يتهيّأ ببغداد من نحو مائتين وخمسين سنةً.»

وفي عام ٥٧٤ «كان بمدينة الريّ أيضًا فتنةٌ عظيمةٌ بين السنية والشيعة، وتفرّق أهلُها، وقُتل منهم، وخُربت المدينةُ وغيرُها من البلاد.»(١)

ولمّا كانت هذه الفتنة الأخيرة قد تواقتتْ زمنيّاً بفارق شهور مع وقعة حطّين واسترداد بيت المقدس من أيدي الصليبيين، فلتكن لنا وقفةٌ أخيرةٌ عند علاقة هذه الفتن السنية ـ الشيعية الداخلية بالعامل الخارجي.

الطائفية والعامل الخارجي

خلافًا لأدبيات «المؤامرة الخارجية،» التي تؤلِّف ثابتًا بارزًا من ثوابت الإيديولوجيا العربية المعاصرة، فإنّ حوليات ابن الأثير تقدِّم لنا ثلاثةَ أمثلة على دليل العكس، أيْ على كون الفتن الطائفية الداخلية ليست من صنع الأجنبي ولا من توظيفه، بل هي التي توظِّف العاملَ الخارجي توظيفًا فئويّاً على مذبح ما نسميه اليوم بـ «المصلحة الوطنية أو القومية.» والأمثلة التي تُقدِّمها حوليّاتُ ابن الأثير تغطّي الحالات الثلاث من العلاقات التي عرفها تاريخُ الإسلام العربي مع العدوّ الخارجي، الذي تمثَّلَ على التوالي، في الروم والفرنج والتتار.(٢)

الحالة **الأولى** تأتي عند كلام ابن الأثير على أحداث عام ٣٥١:

«فيها كان دخولُ الروم إلى حلب صحبةَ الدمستق ملكِ الروم، لعنه الله، في مائتيْ ألف مقاتل بغتةً. فنهض إليه سيفُ الدولة بن حمدان، بمن حضر عنده من المقاتلة، فلم يقوَ به لكثرة جنوده، وقَتَل من أصحاب سيف الدولة خلقًا كثيرًا. وكان سيفُ الدولة قليلَ الصبر، ففرّ منهزمًا في نفر يسير من أصحابه. وأول ما استفتح به الدمستقُ، قبّحه الله، أن استحوذ على دار سيف الدولة، وكانت في ظاهر حلب. فأخذ ما فيها من الأموال العظيمة والحواصل الكثيرة والعدد وآلاتِ الحرب... وأخذ ما فيها من النساء والولدان وغيرهم. ثم حاصر سورَ حلب، فقاتل أهلُ البلد دونه قتالاً عظيمًا، وقَتَلوا خلقًا كثيرًا من الروم، وثُلمت الرومُ بسور حلب ثلمةً عظيمة، فوقف فيها الروم، فحَمَلَ المسلمون عليهم فأزاحوهم عنها. فلما جُنّ الليلُ جَدَّ المسلمون في إعادتها، فما أصبح الصباح إلا وهي كما كانت. ثم بلغ المسلمين أنّ الشُّرَطَ والبلاحيةَ قد عاثوا في داخل البلد ينهبون البيوتَ، فرجع الناس إلى منازلهم يمنعونها منهم... فلما فعلوا ذلك غلبت الرومُ على السُّور فعلَوْه، ودخلوا البلدَ يقتلون مَنْ لَقُوه، فقَتَلوا من المسلمين خلقًا كثيرًا، وانتهبوا الأموالَ، وأخذوا الأولادَ والنساء، وخَلَّصوا مَنْ كان بأيدي المسلمين من أسارى الروم، وكانوا ألفًا وأربعمائة. فأخذ الأسارى السيوفَ وقاتلوا المسلمين، وكانوا أضرَّ على المسلمين من قومهم، وأسروا نحوًا من بضعة عشر ألفًا ما بين صبيّ وصبية، ومن النساء شيئًا كثيرًا، ومن الرجال الشباب ألفيْن، وخرّبوا المساجدَ وأحرقوها... وأهلكوا كلَّ شيء قَدروا عليه، وكلُّ شيء لا يَقْدرون على حمله أحرقوه. وأقاموا في البلد تسعةَ أيام يفعلون فيها الأفاعيلَ الفاسدةَ العظيمة؛ كلُّ ذلك بسبب فعل البلاحية والشُّرَط في البلد، قاتلهم اللهُ، وكذلك حاكمهم ابن حمدان كان رافضيّاً يحب الشيعةَ ويُبْغض أهلَ السُّنة. فاجتمع على أهل حلب عدةُ مصائب... وفيها [سنة ٣٥١] كَتبت العامةُ من الروافض على أبواب المساجد [في بغداد] لعنةَ معاوية... وأبي بكر... وعمر... وعثمان... ولما بَلَغَ ذلك جميعُه معزَّ الدولة لم يُنْكر ولم يغير... قبّحه اللهُ وقبّح شيعتَه من الروافض، لا جَرَمَ أنّ هؤلاء لا يُنْصرون. وكذلك سيفُ الدولة بن حمدان بحلب، فيه تشيّعٌ وميلٌ

---

١ ـ تواقتتْ مع فتنة الريّ فتنةٌ مماثلةٌ في أصفهان، ولكنها دارت هذه المرة بين الشافعية والحنفية، فـ «جرى بأصفهان من الحروب والقتل والإحراق والنهب ما يجلّ عن الوصف.»

٢ ـ هناك عدوٌّ خارجي رابع تعاطى معه الإسلامُ العربي، وتمثَّل في نصارى إسبانيا. ولكنْ رغم أنّ تاريخ العلاقات الإسلامية ـ النصرانية ما بين عدوتي البحر الأبيض المتوسط يَشْتمل على سجلٍّ حافلٍ من تواطؤ طوائف الإسلام المغربي مع العدوّ النصراني الإسباني، فلن نتوقف عنده لأنّنا نحصر نطاقَ دراستنا هنا بالإسلام المشرقي بجناحيه السُّني والشيعي وبعاصمته السياسية والحضارية الكبرى بغداد.

خلافًا لأدبيات «المؤامرة الخارجية،» يقدّم ابن الأثير أمثلة على أنّ الفتن الطائفية هي التي توظّف العاملَ الأجنبي على مذبح «المصلحة الوطنية أو القومية.»

إلى الروافض، لا جرَمَ أنّ الله لا يَنْصر أمثالَ هؤلاء، بل يديل عليهم أعداءهم...»[١] (**البداية والنهاية**، ج١١، ص ٢٣٩ ـ ٢٤١).

أما الحالة **الثانية** من حالات التوظيف الداخلي الطائفي للعامل المعادي الخارجي فتتمثّل في استعانة كلٍّ من فريقَي «الفتنة» المقتتلَيْن بالفرنجة لتمكينه من التغلب على الفريق الآخر. ففي معرض الكلام على حوادث سنة ٥٧٠، وهي السنة التي شَهدت اقتتالاً داخليّاً وصراعًا شرسًا على السلطة بين الأيوبيين والزنكيين في دمشق وحمص وحماة وحلب، يَذْكر ابنُ كثير أنّ صلاح الدين توجّه إلى حلب فحاصرها وهو يدّعي الولاءَ للملك الصالح ابن نور الدين الزنكي. ولكنّ هذا الأخير ـ وكان في الثانية عشرة من العمر ـ كان مدركًا على ما يبدو لمطامع صلاح الدين، فخرج إلى الجلبيين، وكان كثرةٌ منهم من الشيعة منذ أيام الحمدانيين، وجمعهم في ميدان باب العراق، و«تودّدَ إليهم وتباكى لديهم وحرّضهم على قتال صلاح الدين، فأجابه أهلُ البلد بوجوب طاعته على كل أحد.» ولكنّ «الروافض» ـ على حدّ تعبير ابن كثير ـ من أهالي حلب استغلّوا السانحةَ ووضعوا لمعاونتهم له شرطًا: «أن يعاد الأذانُ بـ «حَيَّ على خير العمل،» وأن يُذْكر في الأسواق، وأن يكون لهم في الجامع الجانبُ الشرقي، وأن يُذكر أسماءُ الأئمة الاثنيْ عشر بين يدي الجنائز، وأن يُكبِّروا على الجنازة خمسًا، وأن تكون عقودُ أنكحتهم إلى الشريف الحسيني. فأجيبوا إلى ذلك كله.» ومع ذلك كله وقف الحلبيون عاجزين عن مقاومة صلاح الدين «الناصر.» وبعد أن تدبّروا أكثرَ من محاولة لقتله «راسلوا عند ذلك القومسَ، صاحبَ طرابلس الفرنجي،[٢] ووعدوه بأموالٍ جزيلةٍ إنْ هو رحّل عنهم الناصرَ. وكان هذا القومسُ قد أسره نورُ الدين [والدُ الملك الصالح] وهو معتقلٌ عنده مدة عشر سنين، ثم افتدى نفسه بمائة ألف دينار وألف أسير من المسلمين، وكان لا ينساها لنور الدين.» ونزل القومسُ عند طلب الحلبيين، و«قصد لحمص ليأخذها، فركب إليه السلطانُ الناصر... فلما اقترب منه نكص [القومسُ] على عقبيْه راجعًا إلى بلده [طرابلس] ورأى أنه أجابهم إلى ما أرادوا منه»[٣] (**البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ٢٨٨ ـ ٢٧٩).

---

١ ـ الجدير بالذكر أنّ ابن كثير يورد في حوادث السنة التالية (٣٥٢) التي توفّي فيها دمستقُ الروم الأرمنيُّ الأصلِ ترجمةً مختصرةً لسيرته يعيد فيها التوكيدَ على أنّ الروم ما كانوا ليُحْرزوا ما أحرزوه من انتصارات على المسلمين بقيادته لولا «تقصيرُ أهل ذلك الزمان، وظهورُ البدع الشنيعة فيهم، وكثرةُ الرفض والتشيّع منهم، وقهرُ أهل السُّنة بينهم.» والطريف أنه يورد بعد ذلك قصيدةً هي من أندر النوادر في نظائرها، يسميها بـ «القصيدة الأرمنية الملعونة،» لأنّها قصيدة مطوّلة في سبعين بيتًا نظمها بالعربية للدمستق بعضُ المرتدّين من كتّابه وبعث بها إلى الخليفة المطيع لله يتغنّى فيها بفتوحاته ويتوعّد باستملاك تمام حوزة الإسلام وبردّها إلى النصرانية. والحال أنه في هذه القصيدة عينها يعيِّر الدمستقُ المسلمين بكونهم قد ارتضوْا لأنفسهم ولاةً من الديالمة «الروافض» (الأمر الذي يدلّ على أنّ كاتب القصيدة المرتدّ كان سنِّيّاً) ممن احترفوا صناعةَ سبّ صحابة الرسول.

والجدير بالذكر أيضًا أنّ ابن كثير يورد قصيدةً مضادةً لابن حزم الأندلسي يردّ فيها على «القصيدة الأرمنية الملعونة،» ويُرجع فيها هو أيضًا هزيمةَ المسلمين إلى سياسة خلفائهم الذين حكّموا الأتراكَ والديالمةَ في رقاب الأمة، ويعيِّر فيها النصارى الرومَ بأنهم ما انتصروا ـ عندما انتصروا ـ إلاّ على «أراذل أنجاس» من حمدانيين شيعيين وكافوريين فاطميين.

٢ ـ هو ريمون دي تولوز، ويُعرف في المصادر التاريخية العربية باسم ريمند الصنجيلي.

٣ ـ يَصْدق من المنظور الذي نحن بصدده على النصارى ما يَصْدق على المسلمين. فكما أنّ المسلمين في صراعاتهم الداخلية ما كانوا يتوانَوْن عن الاستعانة بالأجنبي النصراني، كذلك ما كان النصارى في صراعاتهم المماثلة يتوانون عن الاستعانة بالأجنبي المسلم. وهكذا يروي ابنُ كثير في حوادث سنة ٥٨٢: «وفيها هادن قومسُ طرابلس السلطانَ [= صلاح الدين] وصالحه وصافاه، حتى كان يقاتل ملوكَ الفرنج أشدَّ القتال، وسبى منهم النساءَ والصبيان، وكاد أن يُسْلم، ولكنْ صدّه السلطان، فمات على الكفر والطغيان. وكانت مصالحتُه من أقوى أسباب النصر على الفرنج، ومن أشدّ ما دخل عليهم في دينهم» (**البداية والنهاية**، ج ١٢ ص ٣١٩).

وكما لم يُحْجم الزنكيون[1] السنيون عن الاستنجاد بالصليبيين لوضع حدٍّ لمطامح صلاح الدين الأيوبي، كذلك لن يُحْجم العبيديون الشيعيون عن الاستنجاد بهم، ودومًا للسبب نفسه. ففي حوادث سنة ٥٦٩ يذكر ابنُ كثير أنّه «اجتمع جماعةٌ من رؤساء الدولة الفاطمية الذين كانوا فيها حكّامًا، فاتفقوا فيما بينهم أن يردّوا الدولةَ الفاطمية [التي كان أزالها صلاحُ الدين]، فكتبوا إلى الفرنج يستدعونهم إليهم، وذلك في غيبة السلطان ببلاد الكرك» (**البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ٢٧٥). وفي **الكامل في التاريخ** يوضح ابنُ الأثير أنّ من كتبوا إلى الفرنج باستدعائهم لنجدتهم لم يكونوا من العبيديين الفاطميين وحدهم، بل كان في عدادهم أيضًا، علاوةً على «جماعة من الشيعة، منهم عمارة اليمني الشاعر،» جماعةٌ من «جند المصريين ورجالاتهم السودان وحاشية القصر، وافقهم **جماعةٌ من أمراء صلاح الدين وجنده**.» وقد «اتفق رأيُهم على استدعاء الفرنج من صقلية ومن ساحل الشام إلى ديار مصر على شيء بذلوه لهم من المال والبلاد. فإذا قصدوا البلاد، وخرج صلاح الدين بنفسه إليهم، ثاروا هم في القاهرة ومصر وأعادوا الدولةَ العلوية؛ وإنْ كان صلاح الدين يقيم ويرسل العساكرَ إليهم ثاروا به، وأخذوه أخذًا باليد لعدم الناصر له.» وعلى أيّ حال، وبفضل جواسيس من النصارى، عَرف صلاح الدين بجليّة الأمر، «فقبض حينئذ على المقدّمين في هذه الحادثة وصلبهم» (**الكامل**، ج٧، ص٨٥).

أما الفصل **الثالث** والأخير من فصول هذا التوظيف الطائفي للعامل الخارجي فهو الأكثر مأساويةً، إذ تمثّل في استقدام التتار إلى بغداد، فأحرقوها وقتلوا «ألفَ ألفٍ» من سكّانها. وتفاصيل الواقعة المشؤومة كما يرويها ابنُ كثير في حوادث سنة ٦٥٦ أنه «كان في السنة الماضية بين أهل السُّنة والرافضة حربٌ عظيمة نُهبتْ فيها الكرخُ ومحلةُ الرافضة حتى نُهبتْ دورُ قرابات الوزير.[2] فاشتدّ حنقُه على ذلك، فكان هذا مما أهاجه على أن دبّر للإسلام وأهله ما وقع من الأمر الفظيع الذي لم يؤرَّخْ أبشعُ منه منذ بُنيتْ بغدادُ.» فقد استبق الوزيرُ ابنُ العلقمي مجيءَ جحافل التتار بتسريح تسعةِ أعشار جيش الخليفة حتى اضطرّ المسرَّحون منهم إلى الاستعطاء «في الأسواق وأبواب المساجد.» ثم «كاتَبَ التتارَ وأطمعهم في أخذ البلاد، وسهّل عليهم ذلك، وحكى لهم حقيقةَ الحال، وكشف لهم ضعفَ الرجال؛ وذلك كلُّه طمعًا منه أن يزيل السُّنّة بالكليّة، وأن يُظْهر البدعةَ الرافضةَ، وأن يقيم خليفةً من الفاطميين.» ثم لما قَدِمَ هولاكو وطَوّقَ بغدادَ بمئتيْ ألف من عساكره، أشار ابنُ العلقمي على الخليفة بعدم المقاومة وبالخروج بنفسه لاستقبال هولاكو.[3] فخرج الخليفة «في سبعمائة راكب من القضاة والفقهاء والصوفية ورؤوس الأمراء والدولة والأعيان، فلمّا اقتربوا من منزل السلطان هولاكو خان حُجبوا عن الخليفة إلاّ سبعةَ عشر نفسًا، فخلص الخليفة بهؤلاء المذكورين، وأُنزل الباقون عَن مراكبهم ونُهبتْ وقُتلوا عن آخرهم.» ثم عاد الخليفة إلى بغداد «تحت الحوطة والمصادرة» بصحبة الوزير ابن العلقمي والخوجة نصير الدين الطوسي.[4]

---

١ ـ نسبةً إلى الملك نور الدين الزنكي الذي يقول ابنُ كثير إنه «أظهر ببلاده السُّنّة وأمات البدعةَ... ولم يكن، بعدَ عمر بن عبد العزيز، مثلُ الملك نور الدين، ولا أكثر تحرِّيًا للعدل والإنصاف منه.»

٢ ـ هو مؤيّد الدين بنُ العَلْقمي الذي يدمغه ابن كثير بأنّه كان «قبّحه اللهُ ولعنه شيعيّاً جلدًا رافضيّاً خبيثًا.» هذا ويَذْكر أبو الفداء في تاريخه أنّ أبا بكر ابن الخليفة المستعصم بالله هو مَنْ أَمَرَ العسكرَ بنهب محلة الشيعة «فنهبوا الكرخ وهَتكوا النساءَ وركبوا منهنّ الفواحشَ.»

٣ ـ على كل حال لم يكن الخليفةُ المستعصمُ بالله متهيِّئًا للمقاومة. فابن كثير يروي أنّه يومَ حاصرتْ جيوشُ التتار بغدادَ أحاطت «بدار الخلافة يرشقونها بالنبال من كل جانب، حتى أصيبت جاريةٌ كانت تلعب بين يدي الخليفة وتُضحكه... فانزعج الخليفةُ من ذلك.»

٤ ـ هذا الفلكي والفيلسوف والشارحُ الكبير لابن سينا يقدّم نموذجًا آخر عن مدى الانتشار للمنطق الطائفي في توظيف العامل الخارجي، ولكنْ هذه المرة ليس في الصراع بين السُّنة والشيعة، بل بين الشيعة الاثنيْ عشرية والشيعة السبعية. فقد وَقَعَ في الأسر وأُجبر على الإقامة والخدمة في قلعة ألموت، حصنِ الإسماعيليين الحصين. ورغم أنّ أميرهم علاءَ الدين، ومن بعده ابنه شمس الشموس، قد استوزراه، فإنّه لمّا قَدِمَ التتارُ وحاصروا القلعة أرشدهم إلى دفاعاتها، فسقطتْ. فألحقه هولاكو بخدمته وجعله وزيرَه المشير، واستصحبه معه في حملته على بغداد.

استعان كلّ من فريقي «الفتنة» المقتتلين (الشيعة والسنّة) بالفرنجة (الصليبيين) لتمكينه من التغلّب على الفريق الآخر.

وبناءً على نصيحة الاثنين أحضر المستعصم بالله «من دار الخلافة شيئًا كثيرًا من الذهب والحلي والجواهر والأشياء النفيسة» يريد بها «مصانعةَ ملك التتار.» ولكنْ، بناءً على مشورة الاثنين أيضًا، أبى هولاكو المصالحةَ وأمر بقتل الخليفة، فقتله عساكرهُ رفسًا بالأقدام، وقيل خنقًا. ثم «مالوا على البلد، فقتلوا جميعَ مَنْ قدروا عليه من الرجال والنساء والوِلْدان والمشايخ والكهول والشبّان... وقد اختلف الناسُ في كمية من قُتِلَ في بغداد من المسلمين في هذه الموقعة، فقيل ثمانمائة ألف، وقيل ألف ألف... ولم ينجُ أحدٌ سوى أهل الذمّة من اليهود والنصارى، ومن التجأ إليهم وإلى دار الوزير ابن العلقمي الرافضي، وطائفة من التجّار أخذوا لهم أمانًا بذلوا عليه أموالاً جزيلة... وعادت بغداد، بعدما كانت آنَسَ المدن، كلّها خراب ليس فيها إلاّ القليلُ من الناس وهم في خوف وجوع وذلّة وقلّة» (**البداية والنهاية**، ج ١٣، ص ١٩٨).

ورغم أنّ رواية ابن كثير مطعونٌ فيها وفي تحيُّزها السُّني من قِبل المصادر الشيعية، فإننا نحوز نصّاً يُثْبت أنّ كارثةً بحجم إحراق التتار لبغداد تظلّ قابلةً للتوظيف الطائفي ولاعتبارها، من منظور هذا التوظيف، نعمةً لا نقمة. هكذا يقول محمد باقر الموسى في كتابه **روضات الجنات** في معرض ترجمته للوزير الطوسي: «هو المحقِّق المتكلم الحكيم... ومن جملة أمره المشهور المنقول حكايةُ استيزاره للسلطان المحتشم في محروسة إيران هولاكو خان بن تولي جنكيز خان من عظماء سلاطين التتارية وأتراك المغول، ومجيئه في موكب السلطان مؤيّد مع كمال الاستعداد إلى دار السلام بغداد، لإرشاد العباد، وإصلاح البلاد، وقطْع دابر سلسلة البغي والفساد، وإخمادِ دائرة الجور والإلباس، بإبداد دائرة مُلك بني العبّاس، وإيقاع القتل العامّ في أتباع أولئك الطغاة، إلى أن سال من دمائهم الأقذار كأمثال الأنهار، وانهار بها في ماء دجلة، ومنها إلى جهنّم دارِ البوار، ومحلّ الأشقياء والأشرار.»

والحق أنّه، فيما يتعلق بدور العامل الأجنبي في الصراعات الطائفية وبطبيعة توظيفه تبعًا للتفاوت في موازين القوى بين الطوائف المتناحرة، لنا أن نميِّز بين مفهومَيْن لـ «الخيانة»: مفهوم إيجابي ومفهوم سلبي. فالإيجابي هو الذي يبرِّر الخيانةَ للخلاص من الاضطهاد الطائفي من قِبل الأكثرية للأقلية، والسلبي هو الذي يبرِّر امتناعَ الأكثرية عن الاستعانة بالأقلية الطائفية في مواجهة الأجنبي.

النمط **الأول** يجد نموذجه في الشاهد التالي الذي نَقْبسه من كتاب **تاريخ العلويين** لمؤلِّفه محمد أمين غالب الطويل (بيروت، ص ٤٠٧): «لمّا كان لا بدّ للضعيف المظلوم من التوسُّل بالخيانة لكي يحافظَ على حقوقه أو يستردَّها ـ وهذا أمر طبيعي يساق إليه كلُّ إنسان ـ كان العلويون كلما غصب السنيون أموالَهم وحقوقَهم يتوسّلون بغدر السنيين عند سنوح الفرصة.»

والنمط **الثاني**، الذي لا يبيح الاستعانةَ بالطوائف المخالفة حتى في حال المواجهة مع عدوّ خارجي، يجد نموذجَه في الفتوى التالية التي أصدرها ابنُ باز، المفتي السابقُ للديار السعودية، عندما طُرح عليه هذا السؤال: «هل يمكن التعاملُ مع الرافضة لضرب العدوّ الخارجي؟،» فأجاب: «لا أرى ذلك ممكِنًا.» بل إنّ ابن جبرين، مفتي ديار السعودية الأسبق، ذهب في فتوى مماثلة إلى أبعد من ذلك، وأوجب على أهل السُّنة ـ «إنْ كان لهم دولةٌ وقوة» ـ أن «يجاهدوهم [الشيعةَ] بالقتال ليكفُّوا عن إظهار شِرْكهم.»[1]

ولعلّنا نستطيع أن نستلحق بهذا النمط السالب ما قيل على لسان الإمام جعفر الصادق. فمن دون أن يبيح توظيفَ العامل الخارجي في الصراع الطائفي الداخلي، ومن دون أن يبرِّر «الخيانةَ» أو «التخوينَ،» فإنّه يقدِّم، مع ذلك، الجهادَ الداخلي على الجهاد الخارجي، ويعطي الأولويةَ للدفاع عن ثغور العقيدة في مواجهة الخصم الطائفي على الدفاع عن ثغور الأمة في مواجهة العدوّ الديني. فقد أورد المرتضى الأبطحي في كتابه **الشيعة في أحاديث الفريقيْن** «عن الإمام العسكري قال: قال جعفر بن محمد: علماءُ شيعتنا مرابطون في الثغر الذي يلي إبليسَ وعفاريتَه، يمنعونهم من الخروج على ضعفاءِ شيعتنا، ومن أن

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

يتسلّط عليهم إبليسُ وشيعتُه النواصب. ألا من انتصب لذلك من شيعتنا كان أفضلَ ممن جاهد الرومَ والتركَ والخزرَ ألفَ ألفِ مرة لأنّه يَدْفع عن أديان محبينا، وذاك يَدْفع عن أبدانهم.»

خاتمة مؤقتة

ماذا يمكن أن نستنتج من هذا العرض المطوّل؟ إنّ الأمر لا يحتاج إلى كبير اجتهاد: فما يجري اليوم في العراق، وإلى حدٍّ ما في باكستان، وما يمكن أن يجري في السعودية أو في دويْلات الخليج أو في إيران فيما لو ارتفعتْ يدُ الدولة القامعة أو الضابطة، لا يدع مجالاً للشكّ في أنّ الطائفية في الإسلام ليست حدثًا طارئًا ولا مصطنعًا بعامل خارجي: فهي قديمةٌ قِدَمَ الإسلام نفسِه. وحتى لا يبدو وكأننا نحمّل المسؤوليةَ للدين بما هو كذلك، فلنقلْ إنّها ثابتةٌ من ثوابت الإسلام التاريخي، بل هي الثابتةُ الأكثرُ استمراريةً فيه، وإنْ خمدتْ جذورُها أو اتّقدتْ تبعًا لتقلّب موازين القوى الممسكة بمقاليد السلطة والدولة.

والسؤال، كل السؤال: كيف السبيلُ إلى تسوية العلاقات المتوتّرة دومًا، وإنِ الكامنةِ في ظاهرها تحت الرماد، بين طوائف الإسلام؟[1] أَعَنْ طريق الديموقراطية كما ينادي محمد عابد الجابري الذي طالب ذاتَ يوم بسحب كلمة «العلمانية» من قاموس الفكر العربي والاستعاضة عنها بشعارَي «العقلانية والديموقراطية؟» ولكنْ كيف السبيل إلى عقلنة ودقرطة العلاقات بين طوائف الإسلام ـ فضلاً عن العلاقات بين الملّة الإسلامية والملل الدينية الأخرى، ولا سيما المسيحية ولكن كذلك الإحيائية كما في مثال السودان ـ هذا إذا اكتفينا بالإسلام العربي ولم نتعدّه إلى الإسلام الآسيوي حيث ينطرح السؤالُ نفسُه بالنسبة إلى البوذية والهندوسية والكونفوشية والطاوية، الخ؟

أجل، كيف السبيلُ إلى عقلنة ودقرطة العلاقات بن الطوائف الإسلامية المتكارهة، علنًا أو سرّاً أو تقيّةً، في ظل تغييبٍ متعمّدٍ للعلمانية، التي ما جرى اكتشافُها وتطويرُها في مختبرات الحداثة الأوروبية إلا لتكون الدواءَ الشافيَ للداء الطائفي؟[2] أنعالج الداء بغير دوائه، كما يدعونا إلى ذلك مفكّرو **الامتثالية الشعبوية**؟

وعلى سبيل الجدل، لنسلّمْ لهم بحلّهم الديموقراطي (أو الديموقراطوي Démocratiste بالأحرى). فنحن نَعْلم أنّ عماد الديموقراطية الأول هو صندوقُ الاقتراع. ولكنْ في وضعية طائفية لن يصوّت الناخبون إلاّ لممثّليهم الطائفيين.

ونحن نعلم أيضًا أنّ عماد الديموقراطية الذي لا يقلّ أولويةً هو المنافسةُ السياسيةُ بين الأكثرية والأقلية. ولكنّ نجعَ هذه اللعبة ـ وهي لعبة فعلاً وليست اقتتالاً كما في المنافسة الطائفية ـ مرهونٌ ببقائها أفقيةً وببقاء الطرفيْن اللاعبيْن فيها مؤقتيْن في نصابهما الأكثري أو الأقلوي، بحيث يمكن لأقليةِ اليوم أن تصير أكثريةً في الغد، وهكذا دواليْك. والحال أنّ الأكثرية والأقلية في المنافسة الطائفية ثابتتان لا تتغيّران ـ اللهمّ إذا تغيّر ميزانُ القوى الديمغرافي. ثم إنّهما أكثريةٌ وأقليةٌ عموديتان تخترقان جسمَ المجتمع ولا ينحصر تنافسُهما بقاعة المجلس النيابي. وعلاوةً على هذا كلّه، فإنّ المنافسة الديموقراطية تقوم على مفهوم **الخصم**، والخصمُ المطلوبُ التغلُّبُ عليه متقلّبٌ وقابلٌ باستمرار لأنْ تتبدل هويتُه، على حين أنّ المنافسة الطائفية تقوم على مفهوم **العدوّ**، والعدوُّ ثابتٌ ولا تتغير هويته، ولا سبيل إلى التغلب عليه إلاّ بقمعه أو استئصاله. وإذا استحال ذلك، رُفع شعار: «لا غالب ولا مغلوب» كما في مثال لبنان اليوم، وهو شعارٌ من شأنه تأبيدُ المنافسة الطائفية يقينًا وتعطيلُ اللعبة البرلمانية احتمالاً، على نحو ما نشاهد هذه الأيامَ في هذا البلد الذي لا تزيدنا آلامُه إلا حبّاً له.

---

١ ـ علمًا بأنّه لا وجود في أيّ دولة في العالمين العربي والإسلامي لمجتمعٍ «نقيّ» طائفيّاً. فدول المغرب العربي نفسُها التي يُعزى إليها هذا النقاء لا تخلو ـ فضلاً عن الأقلية الكبيرة الأمازيغية ـ من أقلياتٍ دينيةٍ وطائفية: ففي تونس والجزائر والمغرب أقلياتٌ يهوديةٌ ومسيحية، وفي ليبيا وتونس أقليةٌ إباضية، وفي الجزائر أقليةٌ درزيةٌ. ثم إنّ هذه الأقطار الأربعة لا تخلو من شيعة مكتومين ملتزمين ـ أو مُلزمين ـ بالتقيّة.

٢ ـ وإنْ يكن هذا الدواءُ قد بقي غيرَ ناجع حتى الآن في الحالة الإرلندية المعقّدة التي يتلبّس فيها النزاعُ الطائفيُّ طابعًا قوميّاً.

تمثّل الفصلُ الأكثرُ مأساويةً من فصول التوظيف الطائفي للعامل الخارجي في استقدام التتار إلى بغداد، فأحرقوها وقتلوا «ألفَ ألفٍ» من سكّانها.

وأخيرًا هناك إشكال نظري خطير تثيره الديموقراطيةُ المفصولةُ عن توأمها: العلمانية. فنحن نَعلم أنّ كلّ فلسفة الديموقراطية وآليّتَها معًا تقومان على اعتبار الأمة أو الشعب هما مصدرُ التشريع. والحال أنّ الإسلام، كما هو سائد اليوم على الأقل، لا يعترف بمصدر آخر للتشريع سوى القرآن والسُّنة، بالإضافة إلى إلهام الأئمة الاثني عشر عند الشيعة.

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

ففيما يتعلق بالمساواة بين الجنسين، فنحن نَعْلم أنّ هذه المساواة باتت من بديهيات الديموقراطية. والحال أنّ الشرع الإسلامي لا يقرّ للمرأة بهذه المساواة، لا في الإرث، ولا في الشهادة، ولا في الزواج، ولا في الإمامة التي يَحْجبها عنها حجبًا تامّاً.[١]

أما فيما يتعلق بالعلاقات الجنسية، فإنّ قانون العقوبات كما طوّرتْه الأنظمةُ الديموقراطيةُ يميِّز تمييزًا حاسمًا بين مفهوم **الخطيئة** ومفهوم **الجريمة**، ولا يعتبر بالتالي العلاقاتِ الجنسيةَ خارج إطار الزواج أو العلاقات المثلية جريمةً يعاقِب عليها القانونُ، على حين أنّ الشرع الإسلامي يعتبر ذلك جُرْمًا يستوجب الجلدَ أو حتى القتل رجمًا.[٢] ومن دون علمنة قانون العقوبات، فإنّ الديموقراطية الجنسية، كما قد يجوز لنا أن نقول، تظلّ مستحيلةً، كما يظل مستحيلاً أصلاً إلغاءُ العقوبات الجسدية من قانون العقوبات.

وبديهي أنّنا، في دفاعنا الحارّ هذا عن العلمانية، لا نهدف إلى أن نجعل منها **إيديولوجيا خلاصيةً** كما كنّا فعلنا مع فكرة «الوحدة العربية» أو «الاشتراكية» بالأمس، وكما يُفعل اليوم مع فكرة «الديموقراطية.» بل تمامًا كما كنّا قلنا عن هذه الأخيرة،[٣] فإنّ العلمانية ليست ثمرةً برسم القطف، بل هي بذرةٌ برسم الزرع. والتربية العلمانية لا بد أن تبدأ، في سياق عمليةِ تحديثٍ شاملةٍ، من المدرسة الابتدائية قبل ترجمتها ـ أو بموازاة هذه الترجمة ـ إلى مادةٍ دستوريةٍ أساسية، مع كلّ ما يترتّب على ذلك من تعديل لموادّ القانون المتعارضة والمبدأ العلماني. بل أكثر من ذلك: إنّ العلمانية لن يُكتب لها النجاحُ في العالم العربي، وفي العالم الإسلامي بشكل أعمّ، ما لم تقترنْ بثورةٍ في العقليات. ففي صندوق الرأس، لا في صندوق الاقتراع وحده، يمكن أن نشقّ الطريقَ إلى الحداثة بركيزتيْها: الديموقراطية والعلمانية. وهذا مسارٌ مستقبليٌّ يَفْرض نفسَه بمزيد من الإلحاح في زمن الارتداد العربي والإسلامي هذا إلى قرونٍ وسطى جديدة.

د. جورج طرابيشي

كاتب من سورية مقيم في باريس. له عشرات الكتب، والكتب المترجمة، والمقالات.

١ ـ في سياق هذه اللامساواة المتعددة الوجوه التي تَرْزح تحتَها المرأةُ في المجتمعات المحكومة ـ في أحوالها الشخصية على الأقل ـ بالشرع الإسلامي، تحتلّ مسألةُ الإرث مكانةً خاصةً، لا من حيث إنّها تَنْطق بلامساواةٍ فاضحةٍ فحسب، بل كذلك من حيث بعض الدور الذي تلعبه في «الحراك الطائفي.» فمعلوم أنّ الفقه الشيعي، على خلاف الفقه السُّني، يثبّت حقّ البنت في الإرث كاملاً إذا لم يكن لها إخوةٌ ذكور. ولهذا لا يَنْدر أن يتحوّل بعضُ الآباء عن مذهبهم السُّني الأصلي إلى المذهب الشيعي ليَضْمنوا حقّ بناتهم في الوراثة إنْ لم يكن لهم أبناءٌ ذكور. ومن مشاهير مَنْ فعل ذلك في لبنان رياض الصلح رئيسُ الوزراء الأسبق، وسليم الحص رئيسُ الوزراء السابق. والمثال الذي يجسّده هذا الأخيرُ غنيٌّ بالدلالات: ففضلاً عن أنه «تشيّع» كي يورِّث ابنتَه الوحيدة، فقد كان متزوِّجًا بمسيحية، ليلى فرعون، وقد بقيتْ على دينها الأصلي إلى أن حانت ساعةُ وفاتها، فطلبتْ أن تعتنقَ الإسلام، وهذا ما لم يكن طالبَهَا به قط. وقد علّلتْ طلبَها بأنّها لا تريد أن تُدفن إلى غيرِ جانبِ قبره في مقبرةٍ أخرى. ترى أمِنْ حقّي أن أُهدي إلى ذكراها، وإلى بادرة حبّها الكبيرة تلك، هذه الدراسةَ التي بين يدي القارئ والتي تريد، مهما بدت له قاسيةً، أن تساهم في التحوُّل من ثقافة الكراهية الطائفية إلى ثقافة المحبة العابرة للطوائف؟

٢ ـ يصف الإسلاميون المعاصرون القوانين الحديثة المعلمنة التي تبيح الحريةَ الجنسيةَ بين الراشدين، ولا تجرِّم الزنى أو الجنسيةَ المثلية، بأنها «دَيُّوثية.»

٣ ـ في كتابينا: **هرطقات**، و**في ثقافة الديموقراطية**.

علمانية استبدادية أو ديموقراطية مفكّكة: هل ثمة خيارٌ ثالث؟

بكر صدقي

تركيا وسوريا وفلسطين ومصر

أثارت الانتخاباتُ الرئاسيةُ في تركيا مؤخّرًا أزمةً سياسيةً عبّرتْ، في ظاهرها، عن انقسام حادّ بين التيارين الإسلامي والعلماني، الأمرُ الذي أدّى إلى تقديم الانتخابات البرلمانية بضعة أشهر، وإلى طرح مشروع لإحالة الانتخابات الرئاسية من البرلمان على الاقتراع الشعبي العامّ، وهو ما يعني تغييرًا في النظام السياسي القائم. ومن جهة ثانية، أدّى دخولُ الإخوان المسلمين إلى «الحياة السياسية» في سوريا، من خلال «إعلان دمشق للتغيير الوطني الديموقراطي» و«جبهة الخلاص الوطني،» إلى إثارة نقاش واسع النطاق نسبيّاً حول مشكلات أساسية كالطائفية والعلمانية والديموقراطية ودور العوامل الخارجية في التغيير. ومن جهة ثالثة، أثار صعودُ كلٍّ من حركة «حماس» في فلسطين وحركة الإخوان المسلمين في مصر، في آخر انتخابات جرت في البلديْن، مناقشاتٍ مشابهةً للنقاش السوري. ومن ثم فسوف تسعى هذه المقالةُ إلى تركيز النقاش حول علاقة العلمانية بالديموقراطية، وذلك بالمقارنة ما بين النموذج التركي والنماذج العربية في مقاربة تلك العلاقة.

النموذج التركي

تتخذ العقيدةُ الرسمية التركية من العلمانية الفرنسية نموذجًا لها، وهي النموذج الأكثر تشدّدًا في الغرب، وتقوم مرجعيتُها الأساسية على العلاقة بين المواطن والدولة، في حين تقوم مرجعيةُ النموذج الأميركي ـ الأكثر تسامحًا ومرونةً ـ على العلاقة بين الفرد والمجتمع المدني. بعبارة أخرى، تحتلّ الدولةُ في النموذج الفرنسي دورَ المجال العامّ بالكامل، ويرتبط بها المواطنون بوصفهم أعضاءً فيها؛ في حين أنّ الفردَ في النموذج الأمريكي للعلمانية عضو في المجتمع المدني بمختلف تكويناته، ولا تتدخّل الدولةُ في ما لا يعنيها من شؤونهما (الدينية هنا). لكنّ هذا هو سطح المشكلة التركية وحسب: ففي العمق تعود فكرةُ العلمانية التركية إلى تيار التغريب العثماني في أواخر القرن التاسع عشر، وما زالت الأفكارُ الرئيسةُ لذلك التيار تشكّل لبَّ الكمالية كعقيدة للجمهورية، ولم تتطورْ أبدًا طيلة قرن من الزمان.

الأطروحة الرئيسة لذلك التيار تتمثّل، كما يفيدنا المؤرّخ شكري هاني أوغلو،[١] في أنّ تاريخ المجتمعات البشرية هو تاريخُ الصراع بين العلم والدين، وأنّ البشرية تمرّ بمرحلة حاسمة سوف تنتهي بانتصار العلم على الأديان القائمة، وسوف يشكّل العلمُ دينَه الخاصّ الخاليَ من الخرافات والأوهام. أما عن الحامل الاجتماعي لهذه «الثورة العلمية» على الدين، فيتمثّل في نخبة مثقفة مهمتُها «تنويرُ» الشعب.[٢] وقد اقتبس التغريبيون العثمانيون أفكارَهم هذه من المادية المبتذلة الألمانية للقرن التاسع عشر (بوخنر وفيورباخ) ومن المادية الفرنسية للقرن الثامن عشر (غوستاف لوبون).[٣] وواصل الانقلابُ الدستوري في العام ١٩٠٨ بقيادة «جمعية الاتحاد والترقي،» وجمهورية أتاتورك، استلهامَ هذه «النظرية» ومحاولة تطبيقها. المدهش أنّ فكرة الصراع بين العلم والدين، وما يترتّب عليها من إجراءات وسجالات، ما تزال مستمرةً في الرأي العامّ

١ ـ شكري هاني أوغلو، **الذهنية العامة والسياسة والتاريخ بين الحقبتين العثمانية والتركية**، استانبول ٢٠٠٦.

٢ ـ مما يثير الدهشة، وأنت تقرأ سِيَرَ المثقفين والأدباء الأتراك منذ مطلع القرن العشرين، أنهم جميعًا، على وجه التقريب، كانوا موظّفين عسكريين أو مدنيين في جهاز الدولة (العثماني ثم الجمهوري)، على الأقلّ في فترة من فترات حياتهم. كما أنّ أكثر من خمسة وتسعين بالمئة منهم ولدوا في مدينة استانبول، ومَنْ لم يكن كذلك فقد استقرّ فيها في فترة إنتاجه الإبداعي و... عمل في وظيفة حكومية (يمكن الرجوعُ هنا إلى كتاب **الأدب التركي المعاصر**، لشكران كورداكول، بأجزائه الأربعة).

٣ ـ شكري هاني أوغلو، مرجع مذكور.

المفهوم المتطرف للعلمانية الذي تم تبنّيه في تركيا، وجوهرُه العداءُ للدين، بات عنصر شقاق بدلاً من أن يكون عنصرَ دمجٍ وتوحيد.

التركي إلى اليوم. وحتى تكتمل الدائرة، فقد تزاوجتْ هذه الفكرةُ مع حزمة من الأفكار لتشكّل قوامَ الإيديولوجيا الكمالية، ومنها: أنّ النظام العلماني (القائم على النظرية الموصوفة أعلاه) هو ضمانةُ وحدة البلاد أمام الأخطار الخارجية والداخلية التي تتهدّدها، وهو ضمانةُ الديموقراطية في بلدٍ أكثريتُه الكاسحةُ من المسلمين؛ كما أنّه الطريقُ الوحيد لتقدّم البلد وتحديثه. فإذا أضفنا إلى هذه الخلطة تقديسَ مؤسِّس الجمهورية و«انقلاباتِه» (المقصودُ بها تغييرُ الأبجدية ونمطِ الملبس وآدابِ السلوك، وإعادةُ كتابةِ التاريخ التركي من وجهة النظر الطورانية) وتقديسَ الجيش الذي أسّسه وقاده وطَرَدَ به اليونانيين من بعض مناطق الأناضول، أصبحنا أمام عقيدةٍ مغلقةٍ وثابتةٍ لا تجوز مناقشتُها.

تقوم هذه العقيدةُ، إذن، على دعامتين أساسيتين: عداء للدين، ونزعة قومية منغلقة ترى في كلّ آخر مختلف عدوّاً يتربّص بالدولة، سواء كان هذا الآخرُ داخلَ البلاد أو خارجها. لذلك اتّسمت علاقاتُ الجمهورية التركية، في جميع المراحل، وبجميع جيرانها، بالتوتّر والعداء (ومثلها علاقاتُ الدولة بمختلف مكوّنات الداخل)، باستثناء السنوات الأخيرة القليلة حيث أخذتْ تركيا تنفتح على العالم بصورة إيجابية، نحو أوروبا والعالم العربي وإيران جميعًا. ومع ذلك لم يفقد التيارُ القومي العلماني كثيرًا من زخمه، وها هي جماهيرُ المظاهرات العلمانية في نيسان وأيار ٢٠٠٧ تهتف ضدّ دخول الاتحاد الأوروبي وضدّ العلاقة مع الولايات المتحدة معًا. إنّه لأمر مدهش حقّاً أن تجتمع نزعةٌ علمانويةٌ حداثويةٌ متطرفة مع نزعة قومية منغلقة تعادي كلّ انفتاح على العالم الخارجي! ولا يمكن فهمُ سرّ هذا الاجتماع إلاّ في حقل المصالح الاجتماعية: فثمة قوى اجتماعية، مستفيدةٌ من دور مركزي للدولة، لا تريد التخلّي عن امتيازاتها، وتَقْبل، بضميرٍ مرتاح، بتدخّل الجيش في الحياة السياسية وقَطْع المسار الديموقراطي (بل وتستدعي تدخُّله، كما رأينا في أزمة الانتخابات الرئاسية مؤخّرًا)، مقابلَ بقاء تلك الامتيازات.

والحال أنّ موازين القوى الاجتماعية قد تغيرتْ بصورة كبيرة في السنوات الخمس والعشرين الأخيرة، وذلك مع سياسات التحرير الاقتصادي، والاتجاهِ نحو الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي بما يتماشى مع مسارات العولمة الليبرالية، وما نتج عن تلك السياسات من صعودِ طبقةٍ رأسماليةٍ جديدة ـ من خارج «المتروبول» المتمثِّل في استانبول وأنقرة ـ من مدنٍ وبلداتِ الأناضول المهمَّشة اجتماعيّاً واقتصاديّاً على مدى قرون.[١] يضاف إلى ذلك صعودُ المطالب الديموقراطية لشعوب الأناضول، بتكويناتها الإثنية والدينية والمذهبية، والتي عانت الأمرّيْن، على مدى عمر الجمهورية، من سياسات التمييز والاضطهاد وصولاً إلى ما يمكن تصنيفُه في إطار مفهوم «التطهير العرقي» (الأرمن والأكراد واليونانيون والعرب).

وتعود جذورُ النزعة المنغلقة إلى فئة مثقفة، في مفصل القرنين التاسع عشر والعشرين، رأت حدودَ بلادها تتقلّص باطّراد، فبات وعيُها محكومًا بنظرية المؤامرة الخارجية التي تسعى إلى تفتيت البلاد، وبرُهاب عوامل الانقسام الداخلية. والواقع أنّه تمّ الانتقالُ القسري من إمبراطوريةٍ مترامية الأطراف، متعددةِ الثقافات، ذاتِ دور عالمي، إلى دولة صغيرة نسبيّاً فقدتْ ذلك الدور، وفوق ذلك ليست متجانسة قوميّاً، الأمرُ الذي يعرقل الحلمَ الكماليَّ في بناء الدولة ـ الأمة على النمط الغربي. وزاد الأمرَ سوءًا أنّ المفهوم المتطرّف للعلمانية الذي تمّ تبنّيه ـ وجوهرُه، عمليّاً، هو العداءُ للدين ـ بات عنصرَ شقاق، بدلاً من أن يصبح عنصرَ دمجٍ وتوحيد، ما دام الإسلامُ يشكّل أحدَ العناصر الرئيسة في ثقافة البلاد، إنْ لم

١ ـ يمكن الرجوع في هذا الصدد إلى المقالة الممتازة لأثر كاراكاش: «الأسس الاقتصادية للصراع بين العلمانيين واللاعلمانيين،» جريدة **الزمان** التركية (الترجمة العربية في موقع «الأوان» الالكتروني).

علمانية استبدادية أو ديموقراطية مفكّكة: هل ثمة خيارٌ ثالث؟

يكن العاملَ الرئيسَ في مجتمع يتوزّع إلى إثنيات متنوعة. لذلك كان طبيعيّاً أن تُحْكم البلادُ بنظام الحزب الواحد (حزب الشعب الجمهوري الذي أسّسه أتاتورك) منذ قيام الجمهورية إلى العام ١٩٥٠. ولم تقرِّر النخبةُ العليا الانتقالَ إلى نظام تعدّد الأحزاب إلاّ نتيجةَ عقم النسق الاقتصادي المتّبع (اقتصاد ريعي بصورة أساسية)،[١] فبات من الضروري إشراكُ قوًى اجتماعية أخرى مسؤوليةَ ذلك العقم، مع الحفاظ على ضمانةٍ تَرْدع أيَّ محاولة لتغيير ثوابت النظام؛ وتمثّلتْ تلك الضمانةُ في مؤسسة الجيش التي أُعلنتْ حاميةً للنظام العلماني.

وبالفعل لم تمضِ عشرُ سنوات على نظام تعدّد الأحزاب حتى جاء الانقلابُ العسكري الأول (١٩٦٠) على الحكومة المنتخبة ديموقراطيّاً، حكومةِ الحزب الديموقراطي بقيادة عدنان مندريس. والحق أنّ هذا الانقلاب لم يَنَلْ، إلى اليوم، حظَّه من المراجعة النقدية في الرأي العام التركي، بالقياس إلى الانقلابات اللاحقة. ويعود سببُ ذلك إلى أنّ قسمًا مهمّاً من القوى السياسية والاجتماعية قد أيّدته. وكان لافتًا في هذا الصدد تصريحُ المثقف الماركسي البارز «يالتشن كوتشوك» في أواخر نيسان الماضي، وتحدّث فيه عن مشاركته في المظاهرات الطلاّبية المعارضة للحكومة في نيسان ١٩٦٠، والتي مهّدتْ للانقلاب العسكري (٢٧ أيار). ويَذْكر من بين من شاركوا في تلك المظاهرات أحمد نجدت سيزر (رئيس الجمهورية الحالي) ودينيز بايكال (زعيم حزب الشعب الجمهوري الحالي)، وكأنه يستدعي تكرارَ السيناريو نفسه بعد نحو نصف قرن.[٢]

الإسلام السياسي في تركيا

«حزب العدالة والتنمية» الحاكم هو الوريثُ الإيديولوجي لحزب نجم الدين أربكان التاريخي، الذي ظهر بأسماء عديدة (السلامة الوطنية، الفضيلة، الرفاه)، إذ كان يعيد تأسيسَه باسم جديد كلما حَظرت السلطةُ نشاطَه الشرعي. وحين وصل أربكان للمرة الأولى إلى رئاسة الحكومة (التي شكّلها بالائتلاف مع حزب «الطريق القويم» بزعامة تانسو تشيلر) في أواخر التسعينيات، أطاح به انقلابٌ أبيض في ٢٨ شباط ١٩٩٧. وقد بدأ رجب طيب أردوغان، الذي كان في الكادر القيادي لحزب أربكان، العملَ في العام ٢٠٠٠ على إعادة بناء الحزب باسم «العدالة والتنمية،» وفي ذهنه كلُّ التجارب السابقة. ويُنسب إليه إنّه كان، في صفوف الحزب الأمّ، يدعو إلى إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة. ويبدو أنّ تجربة انقلاب العام ١٩٩٧ بصورة خاصة قد علّمتْه أنّ النظام العلماني وُجِدَ في تركيا ليبقى. ويتّهمه الخصومُ بأنّه يملك برنامجًا سريّاً لإقامة دولة الشريعة الإسلامية. لكنّ استطلاعات الرأي تشير إلى انحسار نسبة المؤيّدين لتطبيق الشريعة في السنوات الأخيرة: ففي حين كانوا يشكّلون نسبة ٢٥٪ من الأتراك، باتوا، في أحدث استطلاع رأي أُجري في ٢٠٠٦، لا يتجاوزون ٨٪. من جهة أخرى يعيد الباحثون نَسبَ «حزب العدالة والتنمية،» من زاوية نظر التمثيل الاجتماعي والمنظورات السياسية (يمين الوسط)، إلى «الحزب الديموقراطي» في الخمسينيات، وحزبِ «الوطن الأمّ» الذي أسّسه تورغوت أوزال في التسعينيات، بمعنى تمثيل القطاعات الاقتصادية المستقلة عن الدولة، ويغلب عليها النشاطُ

١ ـ المرجع نفسه.

٢ ـ مصطفى غربز، «دخول عصر الاتصالات بالإنذار (العسكري) الإلكتروني،» صحيفة **الزمان** التركية، ٢٠٠٧/٥/٢٢. ويذكر في هذا الصدد أنّ «كوتشوك» الماركسي كرّس كتابًا كاملاً يقوم على نظرية المؤامرة (الإمبريالية) وأدواتها الداخلية، خصّص قسمًا منه لإثبات الأصل اليهودي للروائي أورهان باموك ولانعدام الموهبة لديه، فأبحر في التاريخ العثماني بذكاءٍ وسعةِ ثقافة يُحسد عليهما (كتاب **الشبكة** الذي صدر في العام ٢٠٠٢ في استانبول).

الصراع المديد في تركيا لا يدور بين أنصار العلمانية وخصومها، بل بين معتنقي «دين العلمانية» ومسلمين متمسّكين بدينهم تحت سقف علمانية الدولة.

التصديري. وهكذا، فمن الممكن القولُ بأنّ هذا الحزب يمثّل الإسلامَ المعتدل المتصالح مع قيم الحداثة ومع نظام الدولة العلماني والمنفتح على الخارج (الغربي)، ويمثّل من جهة أخرى حزبَ الرأسمالية التي ربطتْ مصيرَها بالأسواق الأوروبية، متضررةً من السياسات الاقتصادية المنغلقة، ومن نخبة الدولة المستفيدة مما توفّرها هذه لها من امتيازات (تسهيلات قروض من مصارف الدولة بصورة خاصة).

خلاصةُ القول إنّ الصراع المديد في تركيا بين علمانيين ولاعلمانيين، كما نرى فصلَه الجديدَ في هذه الأيام، لا يدور بين أنصار علمانية الدولة وخصومها، بل بين معتنقي «دين العلمانية» ومسلمين متمسّكين بدينهم تحت سقف علمانية الدولة. هو، إذن، صراعٌ «طائفي،» يخفي تحته مصالحَ اجتماعيةً، بين: نخبة الدولة المستفيدة من موارد ريعية وتسهيلات مصرفية من جهة؛ ورأسمالية صاعدة خارج إطار الدولة، في صناعات موجَّهة للتصدير بالدرجة الأولى، من جهة ثانية. وتعني هذه المعادلة ما يلي: الإسلام المعتدل في تركيا هو الذي يمثّل العلمانيةَ بمفهومها الأكثر مرونةً، أي المفهوم الذي يقول بدولةٍ مستقلةٍ عن الدين تحمي حريةَ الأفراد في اعتناق الأديان (بما في ذلك حرية الإلحاد)، وبدينٍ مستقلٍّ عن تدخّلات الدولة. وأما العلمانية المتشددة، بالمقابل، فهي «دينٌ» في مواجهة الأديان القائمة، تريد فرضَ عقيدتها الأحادية على المجتمع، مستقويةً بالدولة، وتتشكّل في «طائفة» نخبوية ضيقة من «العلمانيين.» العلمانية الأولى لا مشكلةَ لها مع الديموقراطية، بل تشكّلان معًا وجهَي العملة الواحدة؛ في حين أنّ الثانية تتعارض تعريفًا مع الديموقراطية، ولها طابعٌ وصائيٌّ أبوي على محيط «جاهل لا يَعرف مصلحتَه الحقيقية،» بل هو في رأيها محيط عدائي يشكّل تهديدًا دائمًا للنظام القائم، فلا مفرّ من تطويعه بوسائل استبدادية «لمصلحته.»

النقاش حول العلمانية في البيئة العربية

في السنوات القليلة الماضية ارتبط النقاشُ حول العلمانية في البيئة العربية بالديموقراطية، وذلك في علاقةِ تنابذٍ مصدرُها الخوفُ من المستقبل المجهول. وجاء احتلالُ العراق، وما أبرزه من تناقضات وانقسامات عمودية داخل المجتمع، ليزيدَ من تلك المخاوف. فقد ارتبطت الديموقراطيةُ في أذهان الرأي العامّ العربي بالغزو الخارجي والتفتّت الداخلي، بصرف النظر عن واقعية هذا الارتباط أو عدمها. وبغياب قوًى اجتماعية تعمل من أجل التغيير الديموقراطي، بدا هذا التغييرُ من عمل الغزو حصرًا، وترسّختْ في الأذهان معادلةٌ مفادُها أنّ مجتمعاتنا (المشرقية بصورة خاصة) غيرُ متجانسة ولا يمكن توحيدُها إلاّ بقبضة ديكتاتورية، وأنّ الديموقراطية (الوافدة مع الغزو) تمهّد الطريقَ أمام تفتّت الدول القائمة. وبالطبع فإنّ هذه المعادلة تُناسب الطغمَ الحاكمةَ التي طالما أقامت ديمومةَ حكمها على خلق التناقضات الداخلية في مجتمعاتها وتغذيتها. وإذ بدا المشروعُ الأميركي لتغيير الشرق الأوسط قيدَ العمل مع بداية غزو العراق، واستشعرت الطغمُ الحاكمةُ الخطرَ الفعلي، فقد تمّ نقلُ هذا الشعور بالخطر إلى داخل المجتمعات نفسها: فإذا أخذنا سوريا مثالاً، فسنرى كيف أنّ النقاش حول الديموقراطية والعلمانية، على أرضية التعارض بينهما، احتدم في اللحظة التي بدا فيها للجميع أنّ النظام القائم في خطرٍ فعليّ، أيْ في خريف العام ٢٠٠٥.

ثم إنّ النقاش في المجال السوري يتّسم بكثير من «الباطنية»: فأنصارُ أولوية العلمانية على الديموقراطية لا يقولون بأنهم يَرفضون هذه الأخيرة، ولا يقول أنصارُ أولوية الديموقراطية على العلمانية بأنّهم يَرفضون هذه الأخيرة هم أيضًا، بل إنّ الجميع في الظاهر يموتون عشقًا بالديموقراطية والعلمانية معًا. ولكنْ تأتي الاستدراكاتُ لتكشف المضمونَ الحقيقي للخطاب، إذ ما إنْ نُزيل الغشاءَ الرقيقَ الذي يغلّف معظمَ المناقشات في هذا المجال حتى تتكشّف أمامنا مصالحُ اجتماعيةٌ وفئويةٌ، ومخاوفُ وتفضيلاتٌ ذاتُ دلالة:

ـ فنظام الحكم القائم على إيديولوجيا قومية اشتراكية هو نظام علماني نظريّاً، وإنْ كان منقوصَ العلمانية.

علمانية استبدادية أو ديموقراطية مفككة: هل ثمة خيار ثالث؟

ـ وأما بالنسبة إلى الأقليات الدينية والطائفية في المجتمع، فيشكّل النظامُ القائمُ «ضمانةً وجوديةً» لها في مواجهة رعب الأكثرية. والحال أنّ استناد هذا «الرعب» على أخطار حقيقية أو عدمَ استناده لا يشكّل فارقًا: ذلك أنّ منتجي الرعب يعرفون جيدًا ما يفعلون: إنّه استثمارٌ رابحٌ بالنسبة إليهم. أما المستهلكون فهم يقدّمون للأوّلين ذلك الربحَ الصافي. وهكذا بات أنصارُ التغيير من فئة المستهلكين هذه يضعون شروطًا أمام التغيير الديموقراطي: إما أن يتم التغييرُ بهذه الشروط والضمانات، أو فليبق الوضعُ على ما هو عليه.

ـ أما الطرف الآخر الذي يعطي الأولويةَ للتغيير الديموقراطي فلم ينجح عمومًا في التغلب على مخاوف الطرف الأول، واتّسم أداؤه في هذا المجال بالرداءة. فعلي صدر الدين البيانوني، وهو من أبرز المتنطّحين للتغيير الديموقراطي، يبسّط الأمورَ بطريقة تزيد من مخاوف الأقليات. فهو فيقول في حوار تليفزيوني إنّ المجتمع السوري لا مشكلة طائفية فيه (بالمقارنة مع العراق) لأنّ تسعين في المئة من السوريين مسلمون، وتسعين في المئة منهم عرب! قياديٌّ آخر في الإخوان المسلمين يهاجم بعنف مقالةً لمعارض سوري رَصَدَ ارتياحًا عامّاً في الأوساط المسيحية لتعيين كوليت خوري مستشارةً للرئيس. وهذا المثال يشير إلى مدى معرفة النظام بما يفعل، وإلى مدى جهل بعض المعارضة (في الخارج خاصةً) بمخاوف السوريين.

خلاصة القول: لا علمانية حقيقية من دون ديموقراطية، بل حكمُ طغمةٍ أقليةٍ باسمها تحافظ على نظام «طائفي» بالضرورة (في تركيا «العلمانية،» التي يسيل لعابُ بعض نخبنا الثقافية لنظامها، ليس مسموحًا للمواطنين الأتراك من غير المسلمين السنّة بتبوّؤ مناصب عليا في الدولة ولا مراتب عسكرية عالية، خلافًا للدستور الذي ينصّ على مساواة المواطنين في الحقوق والواجبات، بل وينصّ على أنّ «كل مواطن في الجمهورية التركية تركي»!). ولا ديموقراطية حقيقية من دون علمانية، بل مواطنيةٌ بدرجات متفاوتة (عمليّاً) أو توزيعُ السلطة على طوائف و«طوائف.»

كلمة أخيرة: أرادت هذه المقالة أن تؤكّد أنّ موضوعَ العلمانية في بلادنا لا يمكن مناقشتُه في إطارٍ نظري، بل في إطاره السياسي والتاريخي فقط.

دمشق

بكر صدقي
كاتب سوري.

العلمانية ونظام الحكم في المغرب

عبد العالي مجدوب

«العلمانية» هي الترجمة العربية السائدة للمصطلح الأجنبي «Laïcité» (بالفرنسية)، و«Secularism» (بالإنجليزية). و«جماعة العدل والإحسان،» وبخاصة في كتابات مرشدها، تختار مكانَ «العلمانية» استعمالَ الأصل الأجنبي معرَّبًا، أي «اللائكية،» لتتجنّب ما توحي به كلمةُ «علمانية» من خلطٍ والتباسٍ في شأن أصل اشتقاقها وبنائها الصرفي.

تَرْجع اللائكيةُ في أصولها الفكرية والسياسية إلى ما انتهى إليه صراعٌ طويل في أوروبا بين سلطة الكنيسة من جهة، وبين عامّة أهل الفكر الذين كانوا ينادون بالتحرر من قيود اللاهوت والأخذ بأسباب العقل والحداثة وما أدّت إليه الاكتشافاتُ العلميةُ من قوانين ونظريات ومعطيات تخالف مسلّماتِ الموروث الديني النصراني من جهة ثانية. وهي، على العموم، نظامٌ ينحو نحو التمييز بين مجتمعيْن في حياة الإنسان: مجتمع ديني (société religieuse)، لا شأن له بأمور السياسة ومتعلّقاتها؛ ومجتمع مدني (société civile)، أيْ مجتمع متحرِّر من قيود الكنيسة، ولا يَعتبر، في أفكاره واجتهاداته وتقديراته، ولاسيما في مجال السياسة وتدبير شؤون الدولة، معتقداتِ الدين وما يتّصل بها من أوامر وآداب وتوجيهات. وهذا النحو من التمييز بين مجتمعين في الحياة الإنسانية، حسب التعريف الشائع للعلمانية (اللائكية) في المصادر الغربية، هو الذي تنعته العبارةُ الشائعةُ عندنا بـ «الفصل بين الدين والدولة.»

ثم إنّ اللائكية الأوروبية، في واقع الممارسة، لائكياتٌ بألوان الطيف. وعلى ذلك تَشْهد سياساتُ الحكومات الأوروبية المختلفة في شأن التعامل مع النزوعات الدينية في المجتمع، وبخاصة الصحوة الإسلامية الآخذة في التصاعد والاتساع. فهناك، مثلاً، اللائكيةُ الفرنسية المتشددة، بل الناقمة بشكل مفضوح على الاتجاه الإسلامي المتنامي في شرائح واسعة من المجتمع. فقد ضاقت لائكيةُ فلسفة الأنوار بحجاب المسلمات الفرنسيات، ولم يهدأْ بالُها إلاّ بإصدار قانون يحرّم إظهارَ «الرموز الدينية» في بعض المؤسسات العمومية. وقد أثار هذا القانونُ موجاتٍ من الغضب والنقد والإدانة إبّان ظهوره مشروعًا للمناقشة، وبعد صدوره قانونًا ملزمًا. وفي غمرة النقاشات التي عرفتْها فرنسا حول هذا القانون، وخاصةً في أوساط النخب الفكرية والسياسية والحقوقية، تَبين أنّ النخب الأوروبية نفسَها ما تزال تحتاج إلى وقت طويل ونقاش واسع وعميق للحسم في إشكالات كثيرة تتعلّق أساسًا بمفهوم اللائكية وفلسفتها وتجلّياتها في واقع الممارسة السياسية واحترام حقوق المواطنين وحرياتهم الشخصية.

وبخلاف اللائكية الفرنسية المتعصّبة إلى حدّ العنصرية، ولاسيّما تجاه المواطنين الفرنسيين المنحدرين من أصول إسلامية، هناك لائكيات أوروبية معتدلة مرنة في نظرتها إلى علاقة السياسي بالديني، بل ذاتُ صدرٍ رحب يتّسع للآخر مهما كان عرقُه ودينُه ولغته، كاللائكية البريطانية والبلجيكية والهولندية والسويدية على سبيل المثال. ولكنْ مهما يكن هذا التسامح التي تبديه بعضُ الأنظمة اللائكية الغربية تجاه المعتقدات الدينية، وخاصةً المعتقد الإسلامي، فإنّ تفجيرات ١١ شتنبر ٢٠٠١ في نيويورك وواشنطن، وما تبعها من إعلان ما سمّته أمريكا وحلفاؤها «الحربَ على الإرهاب،» قد أوجد مظلّةً قانونيةً وأمنيةً أعطت الحكوماتِ الغربيةَ سلطاتٍ واسعةً لانتهاك حقوق المسلمين وتقييد حرياتهم، بل واعتقالهم، بموجب قوانين «مكافحة الإرهاب» أحيانًا وبغير ذلك الموجب أحايينَ أخرى ـ ـ وهو الأمر الذي عرّى دعاوى الغربيين في مجال الحريات وحقوق الإنسان وحياد الدولة تجاه مواطنيها من كثير من صدقيتهم. ولا ننسى في هذا السياق الإشارةَ إلى موقف بعض الدول الأوروبية، ومنها فرنسا، الرافضِ صراحةً لانضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي بسبب هويتها الإسلامية أساسًا. بل إنّ من بين هذه الدول مَن اعترض على مشروع الدستور الأوروبي، الذي رفضتْه فرنسا وهولندا في استفتاء شعبي لأنه لم يتضمّن التنصيصَ على هوية أوروبا النصرانية. وهذا كلّه يدلّ على أنّ الفكرة اللائكية، في أصلها، ليست بريئةً من شبهة التحيّز الديني.

أما عن لائكيات عالمنا العربي والإسلامي، فمثالُها الحيّ الأبرز دولةُ تركيا الأتاتوركية، التي تَشْهد على تردّي النخبة اللادينية

العلمانية ونظام الحكم في المغرب

المتطرفة في الحضيض بوقوفها ضد ترشيح أحد أعضاء «حزب العدالة والتنمية» لرئاسة البلاد، لأنّ زوجته متحجّبة ـ ـ والشرُّ كلّ الشر عندهم أنْ تَدْخل امرأةٌ متحجّبةٌ قصرَ الرئاسة! وقيامة هؤلاء اللائكيين المتطرفين قائمةٌ اليومَ في تركيا من أجل ديموقراطيةٍ «على المقاس،» تتنكّر لإرادة الأغلبية، بل وتَفْرض على هذه الأغلبية أن تسلِّم بأن تكون للأقلية الكمالية المتشددة اليدُ العليا والكلمةُ الفصلُ في شؤون الناس. وهؤلاء اللائكيون المتطرفون هم الذين ضاقوا، من قبلُ، وما يزالون، بحجاب المرأة التركية المسلمة في الجامعات والبرلمان وغيرِها من المؤسسات العمومية. فأيةُ «علمانيةٍ» هاته التي تَنْزل إلى هذا المستوى من القمع والمنع والتحكّم في حريات الأفراد؟ وأيُّ خيرٍ يمكن أن يُرجى من أنظمة سياسية تجاهر بعدائها للدين وبمحاربتها لكلِّ ما يمتّ إليه بصلةٍ من مظاهر وأفكار وسلوكات وأخلاق؟ بل وأيةُ ديموقراطية ستكون ديمقراطية هذه الأنظمة التي تسعى، بكل الوسائل، ومنها وسائلُ القمع والدعاية والتلفيق والبهتان، من أجل عزل الناس عن معتقداتهم وتحويلهم إلى أرقام جوفاء في عمليات ميكانيكية يسمّونها «استحقاقاتٍ انتخابية»؟! الجدير ذكرهُ هو أنّ النموذج التركي الأتاتوركي هو المحتذَى في معظم الدول العربية والإسلامية، وإنْ كانت هذه الدول لا تصرِّح، أصلاً، بأنّها «علمانية» خشيةَ إثارة الرأي الإسلامي العامّ ضد أنظمتها الفاسدة من الأساس. وقد حاولت الحركةُ الإسلاميةُ التركية، وبخاصة في أثناء الولاية الأخيرة لـ «حزب العدالة والتنمية،» أن تبيّن في الواقع الملموس أنّ اللائكية، متى رجعتْ إلى أصل الاعتدال وراعت حقوقَ الناس وحريتَهم في الاختيار، تستطيع أن تستوعب المرجعيةَ الدينية وتتجاوز التقابلَ العدائي الذي يحاول أن يرسّخه اللائكيون «المتطرفون» اللادينيون، في تركيا وفي غير تركيا، بين «اللائكية» والدين.

أما في القطر المغربي الإسلامي، فالمسألة، في رأيي، تحتاج إلى بيان من ثلاث نقط :

• النقطة الأولى تتعلّق بالنظام المخزني الحاكم. والمخزن، في الاصطلاح السياسي المغربي الشائع، نظامٌ سياسي قوامُه مَلَكيةٌ وراثيةٌ يستبدّ فيها الملكُ بمطلق السلطات؛ وما البرلمانُ والحكومةُ وسائرُ مؤسسات الدولة والهيئات المنتخبة، على طريقة الديمقراطية المغربية، والمسؤولين المعيَّنين على الطريقة المغربية أيضًا، إلاّ أدواتٌ وتوابعُ في خدمة سياسات الملك وقراراته وتعليماته وتوجيهاته. وتحرص «جماعةُ العدل والإحسان» على وصف هذا النظام بأنّه نظامٌ «جبري» ترسيخًا للاصطلاح الإسلامي الأصيل والمنسي وتوسيعًا لدائرة تداوله.

فشخصُ الملك، بنصّ الدستور، «مقدّس،» بيده أن يَعْقد ويَفْسخ، ويأمر وينهى، ويعيِّن ويُقيل، ويتصرّف على الوجه الذي يراه من غير حسيب ولا رقيب. إنّه، باختصار، فوق جميع المؤسسات ـ وهذا دائمًا بحسب نصّ الدستور الذي وضعه الملكُ الراحل، غفر اللهُ لنا وله، وبحكم الأعراف والتقاليد التي كرّستْها ممارساتُ عهودٍ طويلة. وفوق كلّ هذا، فالملك، بصفته «أميرَ المؤمنين،» هو وحده الذي يحقّ له أن يَجْمع بين الدين والسياسة في أقواله وأفعاله وقراراته؛ أما سائر المغاربة فمُلزَمون باختيار أحد الطريقين: طريق السياسة والابتعاد عن الشأن الديني، أو طريق الدين والابتعاد عن الشأن السياسي. واختيارُ طريق الدين لا يكون إلاّ تحت عباءة سياسات النظام المُسطَّرة ووفق منظوره واجتهاداته؛ وإلاّ فالعلماء مُبْعَدون غيرُ مرحَّبٍ بهم في أحسن الأحوال، ومتّهَمون بالخروج على الجماعة وإثارة الفتنة وعصيانِ وليّ الأمر في أسوإ الحالات.

يزعم النظامُ المغربي أنّه يستمدّ شرعيتَه من الدين، وأنّ دولته دولة إسلامية «أصولية.» وهذا يعني أنّه ينفي عن نفسه صفةَ «العلمانية،» التي شاع أنها تعني الفصلَ بين الدين والدولة، أيْ ممارسةَ السياسة بمعزل عن أصول الدين وأحكامه. أما الواقعُ الحارقُ الفاضح المعيشُ في كلّ شؤوننا الحياتية فيَشْهد أنّ النظام عندنا يستخدم الدينَ من أجل ترسيخ أركانه وإحكام قبضته وإدامةِ سلطانه؛ فالإسلام وأحكامُه وآدابُه في وادٍ، وسياساتُ النظام في المجال الديني في وادٍ آخر. ويكفي الاطّلاعُ على ما أحدثه النظام من تغيّرات وما أصدره من تعليمات، وبخاصة بعد جرائم الدار البيضاء المنكرة في ١٦

الفكرة اللائكية في أصلها ليست بريئةً من شبهة التحيّز الديني.

ماي ٢٠٠٣، وما اختطّه من سياسات في شأن ما سُمّي بـ «تأهيل الحقل الديني،» لنعرفَ أنّ الغاية الأساس من كلّ ذلك هي إحكامُ قبضة القمع والمنع والحصار على المعارضين السياسيين الحقيقيين للنظام، وفي طليعتهم «جماعةُ العدل والإحسان» التي ما تزال تدعو إلى دولة الحقوق والحريات والمؤسسات والعدل والشورى بدلَ دولة الجبر والتعليمات والشعارات الكاذبة المخدِّرة والسياسات الاستبدادية الفاشلة.

إذن، فنظامٌ هذا هو وصفُه لا يمكن أن يستقيم معه حديثٌ عن «العلمانية» ولا «الديموقراطية» ولا «الحداثة» ولا «الليبرالية»... ما دامت نواتُه الصلبة هي الاستبداد.

• أما الأحزاب المغربية، التي يقارب عددُها الأربعين، فهي، في تقديري، وحسب علاقتها بالموضوع الذي نحن بصدده، أنواع ثلاثة:

أ ـ أحزابٌ ذاتُ منشإ مخزني مائة في المائة، وهي التي كانت تسمّيها المعارضةُ السابقة «أحزابَ الإدارة.» إنّها أحزابٌ تسير في ركاب الدولة المستبدّة، لا فلسفة لها أو رؤية أو برنامج أو اختيار إلاّ ما يختاره المخزنُ ويَفْرض تعليماتِه في شأنه. ومن هذه الأحزاب ما يمثّل أعلى درجات انحطاط العمل السياسي في العصر الحديث، بما تمثّله من جهل وإمّعيةٍ وطمعٍ وانتهازيةٍ وغيرها من الرذائل النفسية والسلوكية. واللائكيةُ عند هذا الصنف من الأحزاب لوكٌ للكلام بما يُرضي النظامَ، ويزيد في رصيد شرعيته، ويرسِّخ سلطاتِ أمير المؤمنين المطلقة.

ب ـ النوع الثاني أحزابٌ كانت مُعارضةً في الماضي، فرُوِّضتْ واستُدرجتْ حتى تَمخزنتْ، فأصبحتْ مَلَكيّةً أكثرَ من الملك في الدفاع عن سلطات أمير المؤمنين المطلقة. وغايتُها من هذا الدفاع نيلُ رضا المخزن وشهادةِ حسن السلوك، والتحريضُ على الإسلاميين الذين يمثّلون شجًى في حلوقها بفضل شعبيتهم المتنامية في الناس يومًا بعد يوم. وإلاّ، فإنّ هؤلاء المخزنيين الجدد كانوا من أشدّ منتقدي إمارة المؤمنين لِما كانت تعنيه عندهم من استبدادٍ وتسلّطٍ وتجاوزٍ للقانون والمؤسسات، فضلاً عن معاني الرجعية والماضوية والظلامية وغيرها من الأوصاف التي كانوا، إلى عهد قريب، يرمون بها كلَّ ما يمتّ إلى المرجعية الإسلامية بصلة. والحقّ أنّ ذلك ما يزال ديدنَ تلك الأحزاب مع مشروع خصومها الإسلاميين واجتهاداتهم وأفكارهم، لكنّ «إمارة المؤمنين» خطٌّ أحمر! وسلوك هذه الأحزاب يشبه الصنفَ الأولَ من أحزاب المخزن في كونه يتعامل مع موضوع «الدين» و«السياسة» بانتهازيةٍ غايةٍ في الخسّة: «نعم» للدين في السياسة إذا تعلّق الأمرُ بسيّدنا أمير المؤمنين، و«لا» إذا تعلّق الأمرُ بزيد أو عمرو من الأفراد أو الأحزاب أو الجمعيات! بأيّ منطق، وبأيّ موجبٍ من دين أو فكر أو قانون؟ لا شيء، فهذا ما يقوله المخزنُ وكفى.

ج ـ النوع الثالث من الأحزاب، وعددُها قليل، ما يزال يعيش على هامش الديمقراطية المخزنية: فبعضُها ينتظر اعترافًا قانونيّاً بوجوده، وبعضُها يقدِّم رجلاً ويؤخِّر أخرى في شأن القبول بشروط اللعبة السياسية ودخول غمار الانتخابات. ويمتاز موقفُ هذه الأحزاب من موضوع علاقة الدين بالسياسة، ومن موضوع «إمارة المؤمنين» خاصةً، بشيء من الجرأة يشوبها شيءٌ من الغموض والتردّد: فقد تَسْمع هنا رأيًا عن ضرورة تجريد «إمارة المؤمنين» من السلطات المطلقة التي تحتكرها بغير رقيب ولا حسيب، وعن ضرورة حصرها في ركن التشريفات والتقاليد التي لا تتعدّى حدودَ الأشكال والألقاب. وقد تَسْمع من جهة أخرى رأيًا يقول بوجوب تقنين «إمارة المؤمنين» وتحديدِ صلاحياتها وجعلِ سلطاتها خاضعة للمراقبة والمحاسبة. وقد تَسْمع من جهة ثالثة رأيًا يقول بإبعاد الدين عن السياسة مطلقًا، وجعلِ أمر السياسة وتدبير شؤون الدولة ممارسةً بشريةً محضة لا علاقة لها بعقائد الدين وشرائعه وأخلاقه. وأصحاب هذا الرأي الأخير لا تكاد تسمع لهم حسّاً وسط ضوضاء الثقافة المخزنية السائدة في موضوع علاقة الدين بالسياسة، وهي ثقافة تزكّيها وتدافع عنها غالبيةُ الأحزاب الموجودة رغبًا ورهبًا.

• خارج دائرة الأحزاب، بدأتْ أصواتٌ كثيرة، وخاصةً بعد سطوع نجم الحركات الإسلامية في الحياة السياسية، موالية

للمخزن أو معارضةٌ له، تُسمَع من هنا وهناك، من بعض المفكّرين أو الفنّانين أو الناشطين في بعض الجمعيات، أو في بعض المنابر الصحفية، ولاسيّما الفرنكفونية، التي تُصنَّف في المستقلّين، تنادي بتبنّي طريق العلمانية (اللائكية) حلاً للمعضلات السياسية، وفي مقدّمتها معضلةُ علاقة الديني بالسياسي. وعلى الرغم من الانتقاد الواضح الذي تعبِّر عنه بعضُ هذه الأصوات إزاء السياسة المخزنية القائمة على احتكار سلطة الحديث باسم الدين من أجل تقوية سلطان الدولة، فإنها لا تُخفي، في كثير من المناسبات، تحيُّزَها السافرَ ضد مشروع الحركات الإسلامية، بل وتشارك أحيانًا في حملات إعلامية أو أنشطة ثقافية من أجل إضعاف التيار الإسلامي بتشويه سمعته والتشكيك في نيّات رجاله ونسائه، أو تنشر كثيرًا من الأباطيل والأراجيف في حق الإسلاميين ـ ـ وهو فعلٌ يسيء إلى أخلاق أهل الفكر والثقافة، ويخدش مصداقيةَ أهل الصحافة والإعلام.

وفيما يخصّ «جماعةَ العدل والإحسان،» فإنّ المطّلع على كتاباتها ومواقفها في مناسبات كثيرة لا تفوته ملاحظةُ الوضوح الكبير الذي تتّسم به في موضوع علاقة الدين بالسياسة عامة و«اللائكية» بصفة خاصة. وفيما يلي بعض التوضيحات:

١ ـ هذه الجماعة، وبحسب اختيارها منهجَ اللاعنف في التدافع السياسي وسلوك طريق جهاد الكلمة لعرض دعوتها والدفاع عن مشروعها، معروفةٌ بمعارضتها لسياسات الدولة المخزنية القائمة. ووفق ما بيّنتُه سابقًا من صفات هذه الدولة، فإنّ «الجماعة» لا ترى في «إمارة المؤمنين،» حسب مفهوم المخزن واجتهاد فقهاء المخزن الذي يجعل صفةَ «المؤمنين» تَشْمل المسلمين والنصارى واليهود، إلاّ مظهرًا من مظاهر الحكم الجبري الذي يناقض أصولَ الحكم الراشد العادل الذي تدعو «الجماعةُ» إلى إعادة بنائه. وهذا يعني أنّ النموذج الذي يقدّمه النظامُ المغربي للتوفيق بين الدين والدولة لا هدفَ له إلاّ تكريس هيمنة الدولة، فضلاً عن استخدام الدين في كل اتجاه من أجل مكاسب سياسية في الداخل والخارج.

٢ ـ أما الأحزاب الدائرة في فلك الدولة، فحكمُها، عند «الجماعة،» تابعٌ لحكم المتبوع بالطبيعة. ولئن كان لا بدّ من الاستثناء، فإنّه يَشْمل بعضَ الأفراد «المتمرّدين» الذين لا يتردّدون، في مرات عديدة، وفي مجالسَ خاصةٍ في الغالب، في التعبير عن مواقف مخالفةٍ لخطّ أحزابهم ومندِّدةٍ بتبعيتها.

٣ ـ أمّا الذين ينادون بإقرار نظام علماني (لائكي) لتدبير شؤون الدولة، فهم، في غالبيتهم، كما أشرتُ سابقًا، غيرُ منظّمين في أحزاب لائكية خالصة، بل أفراد نشطون في جمعيات، أو يملكون جرائدَ ومجلاتٍ، أو ينتمون إلى مراكز تهتمّ بالبحث والدراسة في المجالات السياسة والحقوقية. وهذا لا يعني أنّ هؤلاء الأفراد ليس لهم أيُّ انتماء حزبي بل، بالعكس، معظمُهم أعضاء في أحزاب سياسية وجمعيات حقوقية يَغْلب على مرجعياتها الفكرية وبرامجها النضالية المنحى اليساريُّ. وقد دعت «جماعةُ العدل والإحسان» منذ بروزها في الساحة في بداية الثمانينات من القرن الماضي مَنْ تَصِفُهم بـ «الفضلاء الديموقراطيين،» والذين يشتركون معها في معارضة دولة الاستبداد المخزني، ويناضلون من أجل نظام ديمقراطي قوامُه الحرياتُ وحقوقُ الإنسان وسيادةُ القانون، ويتميّزون بكونهم «لادينيين،» أيْ يضعون الدينَ مع موروثات الاستبداد في سلّة واحدة ويسعوْن إلى جعل الشأن السياسي بمعزل عن الدين على شاكلة الأنظمة الديموقراطية اللائكية الغربية، إلى حوارٍ مفتوحٍ ومسؤولٍ من أجل صياغةِ ميثاقٍ لحمتُه وسداه: أنّ الإسلامَ دينُ المغاربة، يَقْبله مَنْ يقبله، ويرفضه مَنْ يرفضه، على مرأًى من الشعب وسمعه، ليهلك مَنْ هلَكَ عن بيّنةٍ ويحيا مَنْ حيِيَ عن بيّنة.

حوارٌ صريح ومسؤول نقرأ بعضَ جوانبه في محاضرة، بالفرنسية، لمرشد الجماعة الأستاذ عبد السلام ياسين، سنة ١٩٨٠، بعنوان «من أجل حوار مع النُّخب المُغَرَّبة.» ونقرأ عنه، بعد ذلك، بكثير من التفصيل، في كتاب **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين** (١٩٩٤)، وفي كتاب **الشورى والديمقراطية** (١٩٩٦)، وفي كتاب **حوار الماضي والمستقبل** (١٩٩٧)، وفي

النموذج الذي يقدِّمه النظامُ المغربي للتوفيق بين الدين والدولة لا هدف له إلاّ تكريس هيمنة الدولة.

كتاب **حوار مع صديق أمازيغي** (١٩٩٧)، وفي كتاب **Islamiser la modernité** (١٩٩٨)، وفي فصول كثيرة من كتاب **العدل (الإسلاميون والحكم)** (٢٠٠٠)، فضلاً عن نداءات الجماعة، التي لم تنقطع إلى يومنا هذا، «إلى كل الشرفاء الأحرار والفضلاء الأصلاء.»

حوارٌ صريحٌ ومسؤول: أيُّ إسلام هو إسلامُنا؟ أيُّ إسلام هو هذا الإسلام الذي نَحْرص على قداسته والانتماء إليه؟ أهو إسلامٌ، على طريقة النصارى، لا شأنَ له بالسياسة وتدبير الدولة، بل شأنُه العاطفةُ الفردية والاختيارُ الشخصي؟ أمْ أنّه إسلامٌ لا تنفصل فيه السياسةُ وشؤونُ المعاش الدنيوية عن شؤون العبادة والمصير في اليوم الآخر؟ هل هناك من موجبات، من أصلٍ إيماني أو فقهٍ شرعي أو حكمةٍ إنسانية أو اجتهادٍ راجح، للدعوة إلى تبنّي «اللائكية» في بلادٍ يدين أهلُها بالإسلام؟ أللفصل بين دنيا المسلمين وآخرتهم؟

حوارٌ صريحٌ ومسؤول يعبِّر فيه كلُّ ذي رأي عن رأيه، ويَكْشف فيه كلُّ ذي وجه عن وجهه حتى يَعْرفه الناسُ على حقيقته: فهل الإسلام هو النصرانية حتى يُفرضَ على المسلمين أن يسلكوا السبيلَ الذي سلكه الأوروبيون للتخلّص من سطوة الكنيسة والسير في طريق اللائكية التي لا تنفكّ عن صاحبتيْها «العقلانية» و«الحداثية»؟ هل تاريخ المسلمين هو نفسُه تاريخُ النصارى حتى يُفرضَ علينا أن نتّخذ مسارَ النصارى هاديًا ومنقذًا؟

حوار صريح ومسؤول تُطرح فيه الأسئلةُ الحقيقةُ من أجل معرفة حقيقية، وتوضع فيه الإصبعُ حيث ينبغي لها أن توضع من أصل الداء، حتى لا تضيعَ الجهودُ في بحث الظواهر والأعراض، لاهيةً عن النفوذ إلى الجواهر والأعماق: فهل الديمقراطية اللائكية اليوم، عند أصحابها الأصلاء، ناجحةٌ بما يُغري باتّباعها؛ أمْ أنّ سيِّئاتها، المتكاثرةَ هنا وهناك، باتت أكبرَ من حسناتها التي تَعْرضها النظرياتُ المجرّدة والخطاباتُ الأكاديمية؟

حوارٌ صريحٌ ومسؤول، تتقابل فيها الآراءُ، وتتناظر فيه المشاريعُ والاجتهادات، كلٌّ يدلي بدلوه بكل مسؤولية وحرية. فهل من مستجيب؟

لقد نادت «الجماعة،» وما تزال تنادي، من أجل ميثاق إسلامي، وكلّنا مسلمون، لبناءٍ تُستثمَر فيه جهودُ جميع الصادقين، ويشارك فيه جميعُ الفضلاء الرافضين لدولة الجبر والتعليمات والمؤسسات الشكلية. ولكنّ الظاهر، في رأيي، أن أصحابنا الديمقراطيين اللائكيين في مأزق، لكونهم أولَ مَنْ يَعْلم أنّ دعوتهم إلى عزل الدين عن حياة الناس لا يمكن أن يكون لها أثرٌ فعّال إلا إذا أمكن تجريدُ الناس من عواطفهم وسلخهم عن مكنونات صدورهم ـ ـ وهذا هو المحال. ولهذا السبب أساسًا نرى أنّ أصحابَ الدعوة اللائكية ما يزالون يتجنّبون بكل الوسائل أن يجلسوا إلى طاولة واحدة مع الإسلاميين للمناظرة والحجاج والتحاور الصريح، ويكتفون بالطرق الملتوية والخطابات المراوغة والمقالات المغالطة التي تنفعهم في مجتمعٍ غالبيتُه من الأميين، وفي مجتمعٍ ما تزال تفعل فيه الدعايةُ فعلَ النار في الهشيم.

مراكش

د. عبد العالي مجدوب

أستاذ جامعي. عضو «جماعة العدل والإحسان الإسلامية» المحظورة.