العلمانية

في السياق العربي - الإسلامي (٣)

ملف من إعداد: سماح إدريس (بيروت)، أحمد الخميسي (القاهرة)،
ياسين الحاج صالح (دمشق)، عبد الحق لبيض (الدار البيضاء)

المشاركون

(ألفبائياً)

أسامة المقدسي

باكينام الشرقاوي

سامي سويدان

عاصم الدسوقي

عبد الوهاب المسيري

محسن الأحمادي

ياسين الحاج صالح

هذا هو الملفّ الثالث والأخير من ملفّات العلمانية في السياق العربي ـ الإسلامي وسنعمل في العدد القادم على تكليف مَنْ يتولّى نقد هذه الملفّات جميعها ونودّ هنا أن نشير إلى أنّ الآداب ستستكمل ملفّات الطائفية الأربعة وملفات العلمانية الثلاثة بملفّاتٍ جديدةٍ محورُها «الإصلاح الديني في الوطن العربي،» وذلك في ربيع العام ٢٠٠٨

الآداب

في العدد القادم:

- **مقاطعة إسرائيل ـ أكاديمياً وثقافياً واقتصادياً (ملفّ مخصّص لـ الآداب من قسمين، يشارك فيه ١٤ مثقفاً/ناشطاً بارزاً من فلسطين وبريطانيا وألمانيا وجنوب آفريقيا والولايات المتحدة، إعداد: عمر البرغوثي وسماح إدريس)**

العلمانية

في السياق العربي ـ الإسلامي (٣)

العلمانية... ولماذا يكون فيها حلٌّ لمشكلات المصريين؟!

عاصم الدسوقي

الحديث عن العلمانية والفكر العلماني في مصر حديثٌ قديمٌ يتجدّد دومًا مع انفجار أزماتٍ طائفية ـ دينية، أو نشوبِ صراعٍ سياسي حول سلطة الحكم. ويستمرّ الجدلُ لبعض الوقت، ثمّ يعود الجميعُ إلى حالةٍ من السكون أملاً في حدوث التغيير بطريقة أو بأخرى

وكان المصريون قد تعرّفوا إلى «العلمانية» مع بداية اتّصالهم بالغرب الأوروبي زمنَ الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ ـ ١٨٠١)؛ ثم مع سياسة البعثات الدراسية زمنَ محمد علي باشا (أُرسلتْ أولُ بعثة إلى فرنسا عامَ ١٨٢٦)؛ ومع المؤسّسات التعليمية الغربية التي بدأتْ تعمل في مصر بشكل مكثّف في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وفَتحت أبوابَها لأبناء المصريين فدخلها المسلمون والأقباطُ واليهودُ على السواء

ولمّا كانت الفكرةُ قد وردتْ من الغرب الأوروبي على ذلك النحو، ولمّا كانت الحكومةُ في مصر حكومةً إسلاميةً بالمعنى الاصطلاحي منذ «الفتح الإسلامي،» فقد وَقَفَ علماءُ الإسلام من العلمانية موقفًا معاديًا، وقالوا إنّها نشأتْ في أوروبا للفصل بين الكنيسة والدولة وتحريرِ الحكم السياسي من سيطرة رجال الكنيسة، في حين أنّ الإسلام (كما أكّدوا) «لا يَعْرف الكهنوتَ،» فضلاً عن أنّه «دينٌ ودولة.» ومن ثم انتهوا إلى أنّ العلمانية ضدُّ الإسلام، وأنها لا تَصلح للمجتمع المصري.

فما هي حقيقةُ العلمانية؟

هذا يَفْرض علينا شرحَ المصطلح في أصوله اللغوية والتاريخية، ببساطة ومن دون تعقيد، حتى نتبيّن الصوابَ من الخطإ. والحال أنّ العلمانية هي ما يتعلّق بالدنيا ولا ينتمي إلى الدين ولا إلى تعاليم الدين فنقول مثلاً «مَحاكم علمانية»؛ وفي المسيحية نقول «قسّيس علماني،» أيْ مسؤول عن رعاية الشؤون الإدارية للأبرشية ولا علاقةَ له بممارسة الطقوس الدينية (**موسوعة وبستر** الإنجليزية، طبعة ١٩٩٤). والعلمانية هي «الزمانية،» وهذه مذهبٌ يقول بكفاية العلم البشري للرقيّ الإنساني (**قاموس النهضة** لإسماعيل مظهر). وفي **المعجم الوسيط** (الطبعة الأولى ١٩٦٠) «العلماني خلافُ الديني أوَ الكهنوتي، والصفة من العَلْم (بفتح العين وسكونِ اللام)،» أيْ نسبةً إلى العالَم والدُّنيا، بعيدًا عن الدين

والخلاصة أنّ المعجمات اللغوية والموسوعات العلمية تُجْمع على أنّ العلمانية أمرٌ يتعلّق بشؤون الدنيا ولا يتعلّق بالدين. وبعبارة أخرى، فإنّ الدولة العلمانية تستقي تشريعاتِها القانونيةَ التي تنظّم العلاقةَ بين المواطنين أنفسِهم، وبينهم وبين الحكومة، على أساس طبيعة **الواقع المباشر** الذي يعيش فيه الناسُ، من دون مرجعية دينية.

ولكنْ، لماذا نَحَتَ الأوروبيون هذا المصطلح؟

يرتبط هذا الأمرُ بالتطور الاقتصادي ـ الاجتماعي الذي حدث في أوروبا، ولاسيما في فرنسا منذ منتصف القرن الثامن عشر، عندما تبلورتْ طبقةٌ جديدةٌ في المجتمع عُرفتْ بـ «البورجوازية» امتلكتْ رأسَ المال التجاري والصناعي لكنها لم تشترك في الحكم لأنّ الملوكَ لم يَسمحوا لغيرهم بالمشاركة في الحكم الذي يرثونه عن الآباء، ولأنهم استندوا إلى مقولة إنّ الملوك مفوَّضون من الله في الحكم (ومن هنا دورُ الكنيسة في تتويجهم على العرش) فكانت ثورةُ البورجوازية في فرنسا (١٤ يوليو ١٧٨٩) التي أطاحت بالنظام الملكي، وبدأ حكمُ البورجوازية.

في أثناء ذلك الصراع بين البورجوازية وحُكْم الملوك الإقطاعيين خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشَر، تبلورتْ ثلاثةُ مصطلحات، كلٌّ منها يرتبط بالآخر ويدلّ عليه.

ـ التنوير، أي النظرة العقلية والسببية إلى الأمور من دون مرجعيةِ الأحكام الدينية، وأن يكون «الإنسانُ جريئًا في إعمال عقله،» وذلك بحسب صياغة الفيلسوف كانط في مقال: «جواب عن سؤال ماالتنوير؟»

ـ الليبرالية، أيْ تحريرُ النشاط الاقتصادي والاجتماعي من هيمنة الدولة والكنيسة. وتعود جذورُ الليبرالية إلى العام ١٦٨٨ أثناءَ الثورة الإنجليزية التي أرست التسامحَ الديني، واستُخدمتْ كاصطلاحٍ لأول مرةٍ في العام ١٨١٠.

العلمانية... ولماذا يكون فيها حل لمشكلات المصريين؟!

ـ العلمانية، وتقوم على نفي المطْلق في التفكير لصالح النسبية تجنّبًا للوقوع في شرك الدوجماطيقية كما تعني فصلَ **مؤسّسة** الدين عن الحكم والإدارة، لا نفيَ الدين من الحياة وللتدليل على أهمية هذا الفصل يكفي أن نقول إنّ المواطن في فرنسا قبل الثورة الفرنسية كان الكاثوليكيَّ فقط، ولا مكانَ للبروتستانتي أو لليهودي؛ وهذا يفسّر لنا أيضًا شعارَ «الحرية والإخاء والمساواة» الذي رفعتْه الثورةُ الفرنسيةُ لتتخطّى الحواجزَ المذهبيةَ والدينيةَ والعرقية.

وفي إطار تلك الثلاثية سارت المجتمعاتُ الأوروبية في وئامٍ مفترَضٍ بين المواطنين: تَجمعهم المصالحُ المشتركة، ويَحْكم بينهم قانونٌ وضعي، ولا تفرّقهم المذاهبُ الدينية. وفي المجتمعات الاشتراكية نفسِها، زمنَ الاتحاد السوفييتي وأوروبا الشرقية، لم تُغلَق المعابدُ والكنائسُ والمساجد، ولم تتحوّلْ إلى متاحف كما زعم أعداءُ التجربة الاشتراكية، بل ظلت قائمةً للصلاة وممارسةِ كافة الطقوس الدينية من التعميد إلى الوفاة. لكنّ القانونَ الحاكمَ للبشر مستمدّ من أصولٍ غيرِ دينية. ويكفي أن نعرف أنّ بابا الفاتيكان الكاثوليكي بول الثاني جاء من بولندا الشيوعية، وهذا يعني أنّه كان في أوروبا الشرقية كنائسُ ورجالُ دينٍ وإكليروس يمارسون الطقوس.

والآن، كيف نُقلت العلمانيةُ إلى بلادنا؟

منذ أَطلّ المثقفون المصريون على الغرب الأوروبي أعجبتْهم الحياةُ الاجتماعيةُ والسياسيةُ التي شاهدوها، فأخذوا يبحثون عن مفاتيح التطور الذي أحاط بتلك المجتمعات، فوجدوها في ثلاثية «التنوير والليبرالية والعَلمانية» كما قرأوها في المراجع وكما عاشوها في واقع الحياة. ومن هنا وَجَدوا أنّ الإمساك بهذه المفاتيح يؤدّي إلى تطوّر مجتمعهم بالقدْر الذي تطورتْ إليه المجتمعاتُ الأوروبية. لكنّ هؤلاء المثقفين انقسَموا فيما بينهم حول فهم العلمانية، ومدى ملاءمتها للمجتمع المصري.

فعلماءُ الدين مِنْ بينهم أعجبتْهم العلمانيةُ كما لمسوها في واقع الحياة، ولكنْ لم يُعجبْهم إطلاقُ العنان لحرية التفكير العقلي ولعلّ الشيخ رفاعة الطهطاوي يمثّل هذا التيار، رغم أهمية دَوره في نقلِ كثيرٍ من معارف الغرب وعلومه إلى مصر. ذلك أنه بعد أن قرأ **روح القوانين** لشارل مونتسكيو، و**العقد الاجتماعي** لجان جاك روسّو، و**معجم الفلسفة** لڤولتير، حذّر القارئَ المصريَّ في كتابه **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** (١٨٣٤) من قراءة هذه الكتب لأنّ «للفرنساوية بها حشاواتٍ ضلاليةً مخالفةً لسائر الكتب المقدّسة،» رغم أنه أبدى إعجابًا خفيّاً بتحليلهم العقلي للأمور بقوله « . ويقيمون على ذلك أدلّةً يَعْسر على الإنسان ردُّها » وربما لم يكن الطهطاوي يجرؤ على الإفصاح عن إعجابه صراحةً، مخافةَ سطوة المناخ القائم آنذاك لكنه في كتابه **مناهج الآداب العصرية** يبشّر بفكرة التسامح الديني وغير الديني على أساس الأخوّة في الوطن.

أما **المثقفون المدنيون** المصريون (المسلمون والمسيحيون) فقد تلقّفوا العلمانيةَ بإعجابٍ متناهٍ، ووجَدوا فيها الخلاصَ من مشكلات التفرقة الدينية وعدمِ المساواة بين أبناء الوطن الواحد ومن هؤلاء، على سبيل المثال، مَيخائيل عبد السيّد الذي كتب في صحيفة **الوطن** (١٨٨٨/١١/١٤) يقول «إنّ البلاد المرتاحة من آفة التعصّب هي المرتقيةُ إلى المجد والسعد، وبالعكس من ذلك، فإنّ البلادَ المتمكّنَ منها هذا الداءُ هي المنحطّةُ إلى حضيض التأخر والنذالة » وأما الشيخ علي يوسف، فقد رفض، رغم ثقافته الأزهرية، اعتبارَ الدين من مقوّمات الوطن الواحد لأنّ ما يَجمع أبناءَ الوطن الواحد هو الحياةُ الاقتصاديةُ المشتركة (**المؤيّد**، من ١٨٨٩إلى ١٨٩٣) وشدّد على الروابط المشتركة بين الأقباط والمسلمين قائلاً «إنّ المسلمين المصريين ليسوا في الحقيقة إلاّ أقباطًا اتّخذوا الإسلامَ دينًا لهم» (**المؤيّد**، ١٨٩٤/٣/١٣، ١٨٩٥/٢/٢١). وهو حين أسّس حزبَ إصلاح المبادئ الدستورية، نصّ في برنامجه على «أنّه لا يجوز للحزب خلطُ الدين بالسياسة ترويجًا لها» (**المؤيّد**، ١٩٠٧/٢/٩) ويؤكّد أحمد لطفي السيّد المعاني نفسَها بقوله: «إنّ الدين ليس بكافٍ وحده ليَجمع بين الأمم، إذ لا يَجمع بين الناس سوى المنافع، ووحدةُ الاعتقاد الديني ليست كافيةً لإقامة وحدة التضامن

نعيش في مصر تحت سقف علماني ولكن من دون إعلان... غير أنّ المشكلة تبدو في وجود أفراد يمارسون التفرقة الدينية متى سنحت لهم الفرصة، وخاصة إذا كانوا في موقع اتّخاذ القرار.

الوطني» (**المؤيّد**، ١٨٩٢/٢/١) ثم يأتي أخنوخ فانوس ويقول «إنّ الدين مرجعُه إلى يقينِ صاحبه. . كان للناس اختيارًا، ونَتَجَ من ذلك أنْ صار الوطنُ الواحدُ جامعًا لجامعات [أي روابط] دينية متخالفة متضادّة. ولذا لا يصحّ أن تتولّى تلك الجامعاتُ الدينيةُ سياسةَ الوطن أو تنفرد إحداها بسياسته تغلُّبًا؛ وإنّ مَن يُجيزُ هذا لوطنه لا يريد له إلاّ حربًا داخليةً!» (**مصر**، ١٨٩٦/٢/٢٢) ويَلفت مصطفى كامل نظرَ المصريين إلى لعبة الإنجليز في التفرقة الدينية ويقول: «هناك ألفُ دليلٍ تاريخي على أنّ القسم الأكبر من مسلمي مصر مصريون من نسل الفراعنة الأولين، واعتناقُ الدين الإسلامي لا يغيِّر من الدم المصري أو الجنسية المصرية» (**المؤيّد**، ١٨٩٧/٦/٩).

ورغم هذا التقدّم في التفكير والتبشير بالعلمانية طريقًا إلى المساواة والعدالة، إلاّ أنه عندما وُضع دستورُ ١٩٢٣ نُصّ فيه على أنّ «الإسلامَ دينُ الدولة» (مادة ١٤٩)، فنشأتْ بذلك حجّةٌ دستوريةٌ للتيار الإسلامي المتشدّد في المناداة بالدولة الإسلامية ورفع شعار «الإسلام دينٌ ودولةٌ.» وقد شَدَّ من أزر هذا التيار قيامُ كمال أتاتورك في تركيا بإلغاء نظام الخلافة سنةَ ١٩٢٤، وتطلُّعُ الملك فؤاد إلى المنصب. ولهذا كانت صدمةً كبرى ومشكلةً عظمى عندما كَتب الشيخ علي عبد الرازق مهاجمًا الحكومةَ الإسلاميةَ في كتابه **الإسلام وأصول الحكم** (١٩٢٥) قائلاً: «إنّ الاسلام رسالةٌ لا حُكم ودينٌ لا دولة.» ثم تلا ذلك تشكيلُ «جمعية الشبّان المسلمين» (١٩٢٧) و«جماعة الإخوان المسلمين» (١٩٢٨) بل إنّ أحمد حسين، الذي كوّن جمعيةَ «مصر الفتاة» عامَ ١٩٣٣، سبح مع الموجة الإسلامية منذ أواخر سنة ١٩٣٧، وقام بتغيير اسم الجمعية المذكورة إلى «الحزب الوطني الإسلامي» (١٩٤٠)، داعيًا إلى الخلافة الإسلامية، ومطالبًا بتعديل كافة التشريعات على مقتضى الشريعة الإسلامية، فكان أن خرج الأقباطُ من الجمعية. ولذا كان من الطبيعي أن يتبلور في مطلع الأربعينيات تيارُ «الأمة القبطية» بقيادة صحيفة **مصر** التي أخذتْ تطالب بالحكم الذاتي للأقباط.

ولمّا قامت ثورةُ يوليو ١٩٥٢، وفي إطار تحقيق التماسك الوطنيَ من مختلف الزوايا، أُلغيت المحاكمُ الشرعية واكتُفي بالمحاكم العامة (١٩٥٥). كما جرى إلغاءُ كثير من المدارس التبشيرية والأجنبية، وإخضاعُ الباقي لرقابة الدولة، وتحقيقُ تكافؤ الفرص في التعليم، وإلحاقُ الخرّيجين بالعمل في الحكومة والقطاع العامّ. علاوةً على ذلك، تمت ترقيةُ العاملين بالأقدمية المطلقة، فيما عدا الوظائف العليا التي يكون شغلُها بالاختيار من بين الأكفاء؛ لكنّ المسألة تحوّلتْ على يد بعض المتشدّدين إلى إبعاد الأقباط عن تلك الوظائف العليا عملاً بمبدإ «لا ولايةَ لغير المسلم على المسلم» ـ وكذا المرأة

وزادت الأوضاعُ سوءًا تحت حكم السادات، الذي شَقَّ صفوفَ الأمة بشعار «دولة العلم والإيمان،» وبإضافة نصٍّ إلى الدستور يقضي بأن تكون الشريعةُ الإسلاميةُ المصدرَ الأساسَ للتشريع (أبريل ١٩٧٣) ـ وهي أمور قادت إلى أحداث «الزاوية الحمراء» (يونية ١٩٨١). وزاد الطينَ بلّةً قولُه إنه حاكمٌ مسلمٌ لدولة إسلامية وتغلغلتْ في عهده العناصرُ المتشددةُ في الإذاعة والتليفزيون والصحافة، واخترقت النقاباتِ المهنيةَ وأنديةَ أعضاء هيئة التدريس في الجامعات والاتحادات الطلابية لتدفعها في طريق التعصّب والطائفية. وتحوّلتْ حريةُ الرأي النسبية إلى حريةِ طعنٍ في الأديان، وإلى الدعوة إلى أسلمة العلوم، وإلى فرضِ مقرّرٍ عامٍّ عن الثقافة الإسلامية على جميع طلاّب الجامعة من دون تمييز. كما بدأ أولئك العناصرُ بتسفيه العلمانية، ودمغِ مَن ينادي بها بالكفر والإلحاد، بدعوى أنها نتاجُ لمجتمعاتِ الغرب الكافر... مع أنّهم يَسْتخدمون في حياتهم كلَّ منتجات هذا الغرب، ويَقْبلون بالنظام الرأسمالي مع أنه تجربة غربية، ويتعاطون الأدويةَ الغربيةَ للشفاء من المرض.

وعندما اضطُرّتِ القيادةُ السياسيةُ في العام ٢٠٠٥ ثم في العام ٢٠٠٧ إلى تعديل الدستور تلبيةً لدعوة الإصلاح والديموقراطية، وتحرّكتْ جمعياتُ حقوق الإنسان تطالب بإلغاء المادة التي تنصّ على مرجعية الشريعة الإسلامية وبإحلالِ مادةٍ تنصّ على حقوق المُواطَنة، انتفضت العناصرُ الإسلاميةُ المتشدِّدة وتوعّدتْ

العلمانية... ولماذا يكون فيها حل لمشكلات المصريين؟!

بالويلِ والثبورِ وعظائمِ الأمور. وأمام الابتزاز والوعيد انتهى الأمرُ بالنصّ على مرجعية الشريعة الإسلامية وعلى حقوق المُواطنة في آن واحد، وفي مادتين منفصلتين. فأصبح لكلّ طرفٍ حجّةٌ في مطالبة الدولة بتطبيق الدستور تحقيقًا لأهدافه .. وهكذا رحنا ندور في حلقة مفرغة!

والحقيقة أنه عندما نتأمّل في واقع الحياة في مصر نجد أننا نعيش تحت سقفٍ علماني . ولكنْ من دون إعلان. فليس في القوانين التي تَحْكم علاقاتِ المصريين جنائيّاً ومدنيّاً وإداريّاً مرجعيةٌ دينيةٌ، فيما عدا قانون الأحوال الشخصية في الزواج والطلاق والميراث ـ وهي أمورٌ شخصيةٌ كما يدلّ اسمُها. بل إنّ الأقباط أنفسَهم يَقْبلون بقانون الميراث الذي «يُعْطي للذَّكَرِ مثلُ حظّ الأُنثيَيْن» لأنّ هذا التفوق في صالح الرجل المسيحي، ولذلك لم يَعْترض عليه بدعوى أنه مستمدّ من الشريعة الإسلامية ثم إنّ الفتاوى الشرعية تتناول هي أيضًا أمورًا شخصيةً تخصّ السائلين، ولا تحتاج إلى فتوى لولا الشعورُ بثقل الهموم وبالتالي لم تعد هناك أهميةٌ في نصّ الدستور على الشريعة الإسلامية.

ومع ذلك، فإنّ المشكلة تبدو في وجود أفراد يمارسون التفرقةَ الدينيةَ متى سنحتْ لهم الفرصة، وبخاصةٍ إذا كانوا في موقع اتّخاذ القرار في أية وزارة أو إدارة أو مؤسسة، ولا يبالون بالقوانين التي لا تحتوي نصوصًا بالتمييز بين أبناء الأمة على أساس الدين أو العِرق. وأولئك الأفراد يُمْكن تحجيمُهم إذا ما تمّ تكوينُ لجانِ مراقبةٍ شعبية في كلّ الأماكن تكون مهمّتها دقّ جرس الإنذار بوجود شُبْهةٍ طائفيةٍ في مكانٍ ما، فتسرعُ الأجهزةُ المعنيةُ إلى التدخّل لإعمال القانون، وبالتدريج يختفي مثلُ هذا السلوك وتستقيم أمور الوطن.

إذن، لماذا تخشى الدولةُ إعلانَ علمانيتها؟ ولماذا يصرّ المتشدّدون الإسلاميون على معاداة العلمانية، وعلى الإعلان الدائم أنّ مصر بلدٌ إسلامي لا مكانَ فيه لغير المسلمين إلاّ باعتبارهم أهلَ ذمّة ؟

أما الدولة، فلأنها تَعْمل على مداراة التيّار الإسلامي. وأما المتشدّدون الإسلاميون فلأنهم يستمدّون مكانتَهم في المجتمع من التكلّم باسم الدين: فإذا أصبحت الدولةُ علمانيةَ الطابع لم يعد لهؤلاء أيُّ دور، وينعدم الاحتفاءُ بهم، ولهذا فإنهم يتمسّكون بالهجوم على العلمانية وعلى مَن ينادي بها حتى يظلّوا على مقاعد الإفتاء وأمام الميكروفونات ويتصدّروا الصحف

إنّ العلمانية، لو يَعلمون، فيها شفاءٌ لكثير من أمراض المجتمع المصري وهي كثيرة، ومنها: التفرقةُ الدينيةُ التي يمارسها البعضُ من وراء ستار الدين؛ وتهميشُ المرأة والحيلولةُ بينها وبين تولّي وظائفَ إشرافيةٍ إلاّ حسب توجّهات صاحب القرار والأهمُّ من هذا وذاك أنّ العلمانية تَقْطع الطريقَ على التدخّل الخارجي الذي تمارسه قوى النظام العالمي الجديد بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية باسم «الدفاع عن حقوق الإنسان وحماية الأقليات،» في حين أنها تسعى في الواقع إلى تفتيت الأمة المصرية على أساسٍ دينيّ بمقتضى «إثارة الفوضى الخلاّقة،» ومن دون أن يَعْلمَ أولئك المتشددون الدينيون أنّهم يمدّون للقوى الخارجية الحبلَ الذي يشنقوننا به!

القاهرة

د. عاصم الدسوقي

أستاذ التاريخ الحديث، كلية الآداب، جامعة حلوان

العلمانية

في السياق العربي ـ الإسلامي (٢)

العلمانية: مشروع تحرّري للإنسانية؟

محسن الأحمادي

تكاد معرفتُنا بالفكرة اللائكية أن تكون أقربَ إلى الإيديولوجيا، أي الوعي المشوَّه وعن قصدٍ، منها إلى المعرفة التاريخية، أيْ معرفةِ الشروط التاريخية والمجتمعية التي أدّت إلى بزوغها في المجتمعات الأوروبية نهايةَ القرن الثامن عشر

والحال أنّ هذه الفكرة مركّبة ومعقّدة في حدّ ذاتها بحيث يَصْعب التعبيرُ عنها بكلمةٍ أخرى غير «اللائكية» (la laïcité) ـ وهي كلمةٌ فرنسيةٌ قد لا نجد مثيلاً لها في اللغات غير اللاتينية. يضاف إلى هذا الإشكال **اللغوي** غموضٌ في المضمون **الدلالي** لهذا المفهوم، نظرًا إلى تعدّد التجارب الغربية في اكتشاف صيغٍ جديدةٍ لتحديد العلاقة بين الدولة الحديثة ومختلف أشكال الوعي والتنظيمات الدينية. كما تضاف صعوبةٌ **تاريخيةٌ** تتعلّق بالبدايات الأولى لـ «الواقعة اللائكية،» إذ إنها في غالب الأحيان جاءت نتيجةً لصدامٍ حادٍّ بين معسكريْن[١].

ـ فمن جهة، هناك معسكرُ المؤيّدين للمبادئ الكونية لثورة حقوق الإنسان التي بدأتْ في أميركا منذ سنة ١٧٧٦ إبّان «حرب التحرير» وتأثير الأفكار التحررية المنبثقة عن فلسفة الأنوار في أوروبا المسيحية آنذاك. لكنّ الحدث المدوّي للأفكار التحررية سيَعْرف أوجَه في الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩، إذ سيكون لها صدًى كونيّ لا مثيل له منذ الثورات الروحية التي جاءت بها الدياناتُ السماوية.

ـ ومن جهة أخرى، هناك معسكرُ الرافضين للأفكار التحررية ولفلسفة حقوق الإنسان. فهؤلاء لم يرُقْ لهم أنّ الإنسان المسيحي المصلح والمتنوِّر أعاد قراءةَ الإنجيل والتوراة، وحَقَّق فيهما تاريخيّاً، ومَحَّص النظرَ في أسرارهما المطمورة في أعماق دهاليز الكنيسة الرومانية والمتحالفين معها من إقطاعيين وأرستقراطيين ونبلاء ولذلك رَفَضَ أتباعُ المعسكر الثاني مبادئَ فلسفة حقوق الإنسان، وحاربوا المعسكرَ الأول لأنه كان يمثّلَ بالنسبة إليهم معسكرَ الهراطقة والمتحلّلين.

بالنتيجة، انتهى الصراع بانتصار المعسكر الأول، الذي دافع عن الإنسان كقيمة مطلقة إلى جانب «الخالق تعالى»[٢] ـ لا ضدّه كما رَوَّجَ لذلك، ولم يزل يروِّج، المعسكرُ الرافضُ حتى يومنا هذا في مختلف الديانات والثقافات وحقيقةُ الأمر أنّ المنتصر هو معسكرُ المؤيّدين الذي يسمّى حاليّاً بـ «الإنسيين» (les humanistes) أو «الحداثيين،» من دون أن ينكسرَ معسكرُ الرافضين ويعلنَ هزيمتَه النهائية ويتمَّ تكريسُ المعسكر الثاني منتصرًا وحيدًا. ومن أجل فهم السيرورة التاريخية لبزوغ فكرة اللائكية، يتوجّب الوقوفُ عند بداياتها الأولى في فرنسا، ثم التطرّقُ إلى كيفية تلقّي العالم الإسلامي أصداءها وتأثيراتِها (كما في حالة تركيا)، وفي النهاية سأتكلّم على غايات النقاش الحالي حول تلك الفكرة

١ ـ اللائكية وغموض المفهوم

ينحدر الأصلُ اللغوي لكلمة «لائكي» من مصدر لاتيني «laïcus،» وهو المرادف الإغريقي لـ «laïkos» الذي يعني «أولئك الذين ينتمون إلى الشعب،» مقابل رجال الدين أي المتخصّصين في إدارة الطقوس الرمزية للقدّاس الكنسي. وقد أَخذت اللغةُ العبريةُ هذه الكلمةَ لتمييز «خدّام المعبد» عن بقية الشعب اليهودي. كما أنّ الديانة الكاثوليكية أخذتْها، هي الأخرى، للإشارة إلى الأشخاص الذين يساهمون في تنشيط القدّاس الديني من غير أن يكونوا من رجال الدين

لكنّ هذه الكلمة تطوّرتْ تدريجيّاً لكي تأخذ مدلولاً محدَّدًا في الوقت الراهن، بحيث أصبحتْ تعني «الفصلَ بين السلطة

١ ـ أنظر النقاشَ الحادَّ بين ممثّلي هذيْن المعسكريْن فمن جهة، هناك التيار المؤيِّد، ومنه توماس بيْن (Thomas Paine) في إنجلترا، مؤلّف كتاب **حقوق الإنسان**. ومن جهة ثانية، هناك التيار الرافض، ومنه إدموند بيرك (Edmond Burke)، مؤلّف كتاب **تأمّلات في ثورة فرنسا**

٢ ـ L'Etre Suprême.

العلمانية: مشروع تحرري للإنسانية؟

السياسية والإدارية للدولة عن السلطة الروحية» (لا عن الدين). ويَنْتج عن مبدإ اللائكية وجودُ تعليم عمومي محايد ينعدم فيه أيُّ تكوينٍ ديني أو تعليمٍ يرتكز على الإيمان. ونظرًا إلى غياب أيّ مرادف بالعربية لكلمة «اللائكية،» فإني أفضّل الاحتفاظَ بالأصل اللاتيني بدلاً من ترجمتها بكلمة «العِلمانية.» ذلك لأنّ «العِلمانية» (بكسر العين) تحيل على حقل تاريخ الفكر العِلْمي، أيْ على الاتجاه الذي تطوَّر في فلسفة العلوم، ولاسيما الاتجاه الوضعي الذي قال بإمكانية تفسير كلّ ظواهر الكون والطبيعة والإنسان بالرجوع إلى العلم وإلى الأدوات العقلية، وذلك في قطيعةٍ مع الخرافة والأساطير والدين. وهذا الاتجاه يعتمد على العلم لا في وصفه ممارسةً موضوعيةً خاصةً في مجال الحقائق العلمية، بل كمواجهة **إيديولوجية** مع الاتجاه الغيبي والغرائبي الذي دأب على تفسير أسرار الكون والخليقة بالرجوع إلى مبادئ لاعقلانية شكّكتْ في قدرة العقل الإنساني على اكتشاف القوانين المتحكّمة في الوجود.

لذلك يجب عدمُ الخلط بين العِلمانية (مصدرها العِلم) والتي تترجَم عن الكلمة الفرنسية scientisme، أيْ بوصفها نزعةً في العلوم تسمّى «الوضعانية،» وبين مفهوم العَلمانية (بفتح العين) الذي يبقى استعمالُه غامضًا في المجال اللغوي العربي فهو يعني تارةً «اللائكيةَ،» أي التمييزَ بين الدولة والدين؛ ولكنه يعني تارةً أخرى وجودَ الإنسان في العالم هنا والآن (العَلمانية بالفتح هي من العالم، أي الدنيا، في التعبير القرآني)،[1] مرادفًا لـ sécularité الفرنسية. كما أنّ الاستعمال الإيديولوجي لكلمة «العِلمانية» أصبح نعتًا قدحيّاً للأشخاص والأنظمة التي تملّكت الأفكارَ التحررية لفلسفة حقوق الإنسان والمواطن بل واعتبرتْ أنّ التمييزَ بين الدين والدولة مشروعٌ «حضاري» إيجابي تحرري لصالح الإنسان ولنصرة الشعوبِ المضطهَدةِ دينيّاً من قِبل قوًى اجتماعية وأنظمةٍ دينيةٍ لا تريد الجهرَ بأنّها توظِّفُ الدينَ لخدمة أهدافٍ دنيويةٍ مقنَّعة.

٢ ـ البداية التاريخية في الغرب المسيحي

للأئكية سياقان قديم وراهن. فالمفهوم القديم يُرْجعه بعضُ المؤرّخين إلى الفترة الإغريقية الرومانية، حيث تمظهر من خلال التفكير الفلسفي والقانوني في طبيعة السلطتين الزمانية والروحية. ولكنْ، في مطلع القرن الخامس عشر الميلادي، بدأتْ إرهاصاتُه الأولى تَظهر مع البابا جيلاص الأول (Gélase 1er) الذي كان أولَ مَنْ قال بعقيدة «السيفين» للتمييز بين السلطتين. إلا أنّ هذا التمييز كان يهدف إلى تأكيدِ ما هو روحي وإلى تكريسه بصفةٍ مطلقةٍ على حسابِ ما هو زماني، بحيث يكون الثاني تابعًا للأول

بيْد أنّ المنعطف التاريخي الكبير للائكية، كظاهرة وكمفهوم، لم يتبلور بصورة حاسمة إلاّ في القرن الثامن عشر الميلادي بعد الثورة الأمريكية سنة ١٧٧٦. فقد قام «الآباء المؤسِّسون» للاتحاد الأمريكي ببناء الدولة على أساس التمييز والفصل بين الدين والدولة، واعتبارِ الكنائس على مختلف تفرّعاتها موضوعةً لسلطة الدولة وهيبتِها لكون الدولة الفدرالية كلاً غيرَ قابلٍ للتجزئة. ومع ذلك يبقى النموذجُ الأميركي للائكية متميِّزًا في حدّ ذاته فهو، وإنْ لجم الكنائسَ عن التدخّل في الشأن السياسي، قد أعطى الدينَ والتنظيماتِ الدينيةَ أدوارًا مهمةً في الحياة السياسية العامة، في حين أنّ المفهوم الفرنسي للائكية، وهو الأكثرُ اكتمالاً وراديكاليةً كما ذكرنا، يعني ضمانَ حياد الدولة في المسائل الدينية، وعدمَ تبنّيها لدينٍ معين، ورفضَها لديانات أخرى قد تعتبرها زائفةً أو باطلة.

ولضمان تنفيذ هذا المبدإ وضرورةِ تقيّد أجهزة الدولة الفرنسية به، فإنّ الدستور الفرنسي يَعْتبر مسألةَ المعتقدات الدينية

١ ـ القرآن يتكلم كذلك عن العالمين الدنيوي والأخروي

استقبل العالمُ الإسلامي فكرة اللائكيّة بامتعاض ورفض شديديْن رداً على العنف الرمزي والنفسي الذي تعرَّض له إلغاءُ نظام الخلافة في تركيا عام ١٩٢٣ علي يد أتاتورك.

مدرجةً في نطاق القناعات الداخلية والحميمة للفرد. ولقد تمّ التعبيرُ عن هذا المبدإ في مرحلتين: الأولى هي مرحلة الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن لسنة ١٧٨٩، والثانية مرحلة دستور ١٩٥٨ الذي يُقرّ في فصله الأول بأنّ «فرنسا جمهوريةٌ لائكية.» فقبل صدور هذا الفصل، كان قانون ١٩٠٥ المتعلّق بفصل الكنائس عن الدولة قد أكّد عدمَ جواز تدخّل المؤسسات الدينية في الشؤون العامة للدولة، مقابلَ أن تَضْمن الدولةُ حيادَها في المسائل الدينية وتجاه مختلف التنظيمات الدينية.

لكنّ الأمور الواقعية والحسّاسة التي اصطدمتْ فيها الدولةُ بالكنيسة، الكاثوليكيةِ بخاصة، كانت تتعلّق بالحالة المدنية والأحوال الشخصية والزواج المدني ومختلف المناسبات الدينية كالميلاد والتعميد والتأبين وما إلى ذلك. أما المسألة التعليمية والوضع القانوني للمدارس الخاصة، فقد شكّلا حلبةً للصراع الإيديولوجي بين مناصري التعليم العمومي اللائكي، والتعليم الديني الخاصّ الذي كانت الكنيسةُ تمتلكه مباشرةً أو بطريقةٍ غير مباشرة من خلال تشجيع الاستثمار فيه بهدف تمرير الإيديولوجية الدينية المحافظة وضمانِ استمرارية نمط الهيمنة السابق وهذا ما أدّى مرارًا إلى مواجهات عنيفة بين معسكر اللائكيين ومعسكر المحافظين وإلى الآن، فإنّ الأمر لم يُحسمْ نهائيّاً بالرغم من وجود توافقات بنيوية من خلال صياغة وضعيات خاصة ببعض المناطق (جزيرة مايوط وإقليم الألزاس والموزل)

٣ ـ اللائكية وتأثيرها في العالم الإسلامي

استقبل العالمُ الإسلامي فكرةَ اللائكية بامتعاض ورفض شديديْن. وهذا الرفض لم يأتِ من كون المفكّرين الإسلاميين استوعبوا مغزى هذه الفكرة ومراميَها، أيْ كموقفٍ عقلانيٍّ عارفٍ بالأهداف الفلسفية والأخلاقية والسياسية للائكية، بل جاء ردَّ فعلٍ على العنف الرمزي والنفسي الذي تعرّضتْ له الأمةُ الإسلاميةُ بعد إلغاء نظام الخلافة في تركيا عام ١٩٢٣ على يد مصطفى كمال أتاتورك لقد كان وعيُ الطبقة الدينية والمفكّرين الإسلامين وعيًا مشوَّهًا إذن، بل ومغلوطًا، لأنّهم قَرَنوا اللائكيةَ بالرّدّةِ عن الإسلام والخروج عن الدين والكفر بالألوهية ولتوضيح هذا الموقف بجلاء يكفي الرجوعُ إلى الخصومات الفكرية التي أحدثها قرارُ أتاتورك، وإلى المعارك النظرية التي فجّرها صدورُ كتاب علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، سنة ١٩٢٦

فعلى خلفية إلغاء نظام الخلافة وتكريس الدستور التركي للطابع اللائكي للجمهورية التركية، تبلور نقاشٌ فكري وفقهي يناقش مدى شرعية القرار ومدى تطابقه مع تعاليم الإسلام وطبيعة العلاقة بين السلطة السياسية والدينية في تاريخ النبوءة المحمدية والخلافة الراشدية. ولقد نحا معظمُ المثقفين التقليديين إلى معارضة «الردّة التركية» واعتبروها خروجًا عن الإسلام، وشقّاً لوحدة المسلمين في العالم، وجرأةً لا مثيل لها في التاريخ الإسلامي. ذلك أنّ هؤلاء المثقفين اعتبروا الإسلامَ دينًا ودولةً ودنيا، ولذلك وجب في رأيهم التنصيصُ الدستوري على أنّ الإسلام هو الدينُ الرسمي لكلّ الدول الإسلامية والمصدرُ الأساسُ للتشريع.

الجدير ذكرُه أنّ تركيا هي الدولةُ الوحيدةُ في العالم الإسلامي التي ينصّ دستورُها صراحةً على مبدإ اللائكية وذلك منذ ١٠ نوفمبر ١٩٣٧ لكنّ صيغة هذا الدستور لم تأتِ دفعةً واحدةً، بل عرفتْ تطورًا تدرجيّاً فدستور ٢٠ يناير ١٩٢١ كان ينصّ في مادته الثانية على أنّ «الإسلام دينُ الدولة التركية،» لكنْ تمّ تعديلُها في ٢٩ أكتوبر ١٩٢٣ بحيث لم يُنَصّ على الإسلام ولا على اللائكية. ثم جاء دستور ٢٠ أبريل ١٩٢٤ ليوازن بين الطموح اللائكي للدولة التركية وأصولها الإسلامية، عندما أقرّ الفصلُ ٧٤ بحرية المعتقد والتعبّد شريطةَ أن لا تتناقض مع القوانين المعمول بها لكنّ هذا الفصل أُلغي سنة ١٩٢٨، وعُوِّض لاحقًا في ١٠ ديسمبر ١٩٣٧ لينسجم مع المبادئ الستة التي وضعها مؤسّسُ الدولة التركية مصطفى كمال أتاتوك في مرحلة

العلمانية: مشروع تحرري للانسانية؟

بناء الوطن: «الدولة التركية جمهورية وطنية، شعبية، دولتية، لائكية، إصلاحية.»

ورغم استعمال لفظ «اللائكية،» فإنّ مفهوم الدستور التركي يختلف عن المفهوم المتداول في فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، حيث تعني اللائكيةُ في هذيْن البلديْن فصلَ السلط بين ما هو إداري وما هو ديني، وتبنّي الدولة موقفًا محايدًا تجاه التنظيمات الدينية المختلفة، بما يشكّل إقرارًا بأن لا تتدخّل التنظيماتُ الدينيةُ بدورها في الشؤون الإدارية والسياسية للدولة وإما لائكيةُ الدولة التركية فلا تَقبل تدخّلَ رجال الدين في السياسة الرسمية، لكنها تتدخّل مباشرةً في الشؤون الدينية عبر سنّ تشريعات تخصّ مجالَ الدين، من قبيل منع ارتداء الحجاب في المدارس العمومية. وفي حين تُعدّ لائكيةُ الدولة الفرنسية بمثابة مبدإ قانوني تقليدي لصيقٍ بمبدإ حرية المعتقد وحرية الرأي وحرية ممارسة الطقوس الدينية، فإنها تُعدّ في تركيا ضرورةً من ضرورات «النظام العامّ» بالمعنى الذي يعطيه القانونُ الإداري لهذا المفهوم. وفي حين يُعتبر رجالُ الدين في التصور الفرنسي للائكية موظّفين عند الدولة من دون أيّ راتب وظيفي لأنّهم بمثابة مستخدَم أو أجير لدى مشغّلٍ خاصّ هو الكنيسة، فإنّ الدولة في تركيا تكوّن الأئمةَ على ثقافتها، وتوظّفهم في المساجد مقابلَ راتبٍ شهريٍّ محدد، ويَخْضعون لأحكام القانون الإداري في الترقية والأقدمية والمساطر التأديبية. ولقد أخذ المغربُ بهذا النهج منذ أن اعتمد برنامجًا رسميّاً لتكوين الأئمة والمرشدات الدينيات سنة ٢٠٠٥ [١]

٤ ـ اللائكية: مشروع تحريري؟

تكمن معضلةُ الفقه الإسلامي الكلاسيكي في أنّه لم يتطورْ مع المتغيِّرات الاجتماعية والسياسية التي عرفتْها البشريةُ الحالية، ومنها البشريةُ المسلمة فهو مازال يدافع عن طروحاتٍ ماضويةٍ لا يمكنها استيعابُ التحولات المعاصرة على المستويْن الفكري والثقافي، بل والمستوى الديني في شقّيْه العقدي والمعاملاتي أيضًا. وقد زاد من عمق الأزمنة أنّ هذا الفقه أصبح يدافع عن الهوية التقليدانية للمجتمعات الإسلامية وللإنسان المسلم، عوضَ ابتكار أشكال فكرية جديدة تعيد الثقةَ والاعتبارَ إلى المسلم في زمن المعاصرة والتحدّي اليوم أمام الجميع هو إعادةُ التفكير في تاريخية العلاقة بين السلطتين الزمنية والروحية، السياسية والدينية، بين السنّة والشيعة، وبين الأمازيغ والعرب، وبين التركمان والاكراد، وبين المسلمين والمسيحيين واليهود، وما إلى ذلك من صراعات دينية وعرقية بسبب النسب واللون والدين.

هذا هو الهدفُ الأسمى لفكرة اللائكية. فهي جاءت من أجل تحرير الإنسان المؤمن من هيمنةِ وطغيانِ رجالٍ ليست لهم من الدين إلاّ العباءةُ، في حين أنّ ممارستهم تنمّ عن كرهٍ لما هو إنسانيّ. صحيح أنّ سيرورة اللائكية كانت في فترات معينة عنيفةً، لكنها لم تكن كذلك تجاه المتديّنين والمؤمنين بل تجاه الكنيسة التي كانت تستغلّ الإيمانَ والشعورَ الديني لابتزاز المسيحيين عن طريق بيع صكوك الغفران. وفي المجتمعات الإسلامية حاليّاً، ظهرتْ حركاتٌ متديّنةٌ تحرِّض على العنف، وتستعمل الدينَ لأغراض سياسية محض ولبناء مشاريع هيمنة تصل إلى حدّ بيع مفاتيح الجنّة للذين يقتلون في ساحة المعارك العسكرية أو تَعِدُهم بالحوريّات والجنّة عندما يفجّرون أنفسَهم. أليس هذا شبيهًا بصكوك الغفران المسيحية؟

ولكي لا ينزلق الوعيُ الفقهي فيتماهى مع هذه الممارسات، فإنّ عليه أن يعيد التفكيرَ في أسسه النظرية وفي أحكامه التشريعية التي لم تعد تساير العصرَ، مع الاحتفاظ بما هو جوهريٌّ في الفقه. وعلى التجديد أن يطول أيضًا الأشكالَ الرمزيةَ للإسلام، ومن بينها مسألةُ التفكير الرزين في الفكرة اللائكية التي يَحمل

١ ـ أنظرْ برنامجَ تكوّن الأئمة والمرشدات لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية (مديرية الدراسات)

اللائكية جاءت من أجل تحرير الإنسان المؤمن من هيمنة وطغيان رجال ليست لهم من الدين إلاّ العباءة. في حين أنّ ممارستهم تنم عن كره لما هو إنساني.

عنها ذلك الوعيُ الفقهيُّ معرفةً مشوّهةً جاءت من عمق الجراح التي عرفها الجسمُ الإسلامي ـ منذ الغزو الاستعماري للبلدان العربية، مرورًا بإلغاء نظام الخلافة، ووصولاً إلى إعادة احتلال الديار الإسلامية في الوقت الراهن

إنّ أولئك الذين روّجوا ضدّ اللائكية لم يَعْرفوا تاريخيتَها ولا طبيعتَها التحررية، ولذلك ناهضوها عن غفلةٍ أو عن وعي. والنتيجة هي أنّ تداول السلطة بين مختلف الشرائح والطبقات الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية هو موضعُ خلافٍ ومحلُّ تنازع، بل وحربٍ أهليةٍ صامتةٍ أو معلنة وبهدف توضيح الغاياتِ الأساسية لمضمون اللائكية، فلعلّنا نعيد قراءةَ تاريخ اللائكية بشكلٍ هادئ ومنفتح، فنأخذ ما يلائم قيمَنا الجوهرية، ونترك جانبًا ما يعارضها، كما فعلتْ مختلفُ الدول الغربية التي وَجدتْ صيغًا تلائم وضعياتها. فالأهمّ في مفهوم اللائكية هو أنّ الدولة تبني حيادًا إيجابيّاً تجاه كلّ الديانات بحيث لا تفرِّق بينها وبين معتنقيها، وبذلك لا تتبنّى ديانةً معينةً قد تفضي إلى اضطهاد الديانات الأخرى أو الأقليات غير الدينية التي تعيش في كنفها. وبهذا فهي تقرّ بمبادئ ثلاثة، هي:

١ ـ مبدأ المساواة القانونية (أي الشكلية) بين الأديان، ولو لم يكن الواقعُ بهذه الصورة.

٢ ـ مبدأ احترام معتقدات المواطنين كافةً، من دون تمييز بسبب العقيدة.

٣ ـ مبدأ حرية الرأي الديني للجميع وحرية ممارسة الطقوس الدينية من دون إكراه.

هذه المبادئ الثلاثة تَحْكم ممارسات الدولة على المستوى التشريعي بحيث إنّ القوانين التي تُسَنّ لا تَعْكس رأيَ مجموعة دينية بعينها أو مصلحتَها أو رغبتَها، بقدْر ما تعكس رغبةَ المشرِّع في سنّ قوانين تَخدم الصالحَ العامَّ وتدعم مبدأ العيش المشترك في شروط السِّلْم الاجتماعي والأمن الديني للجميع. أما على المستوى القضائي فإنّ الأحكام الصادرة عن المحاكم لا تتأثّر بالقناعات الدينية للأشخاص المحكوم عليهم وأخيرًا، فإنّ على الحكومة، كجهاز تنفيذي، أن تمارس سلطاتها باستقلالية تامة أو نسبية عن المعتقدات الفردية والجماعية وعن التنظيمات الدينية المختلفة.

مرّاكش (المغرب)

د. محسن الأحمادي

[illegible]

العلمانية

في السياق العربي ـ الإسلامي (٣)

خطاب النهضة الديني والعلماني: في التلاؤم والتماسك والمآل

سامي سويدان

١ ـ حضور النهضة

عندما يَنظر المرء اليومَ إلى القضايا المختلفة التي طُرحتْ في عصر النهضة،[١] لا يسعه إلاّ أن يَلْحظ أنّ العديد منها لا يزال حاضرًا في البلدان العربية. فالمطالبة بالعدالة والمساواة وحقوق المرأة والتحرير والتطوير والتعليم والدستور لا تنفكّ ماثلةً، بصيغها الأولى، أو المستجدّة بناءً على المتغيّرات التي أصابت المنطقةَ العربيةَ خلال ما يقارب ١٥٠ عامًا، وبناءً على تلبُّثِ أهمّ التيارات الفكرية التي عالجتْها في تلك الفترة فاعلةً ومؤثّرةً في المرحلة الراهنة، وإنْ اختلفتْ مواقعُها وأدوارُها وعلاقاتُها

قد تكفي نظرةٌ عابرةٌ لتبيّن موقع الصدارة الذي يحتلّه التيارُ الديني الذي يتمثّل في حركات إسلامية سلفيّة تجتاح منطقةَ الشرق الأوسط منذ أكثر من عقدين. وهي حركاتٌ غيرُ منبتّةِ الصلة بأنظمة إسلامية عربية عريقة («الوهّابية» في السعودية) أو مستجدّةٍ أعجمية («الجمهورية الإسلامية» في إيران). على أنّ امتداد أصولها التاريخية ونِسَبِها الفكروية إلى عصر النهضة أمرٌ لا يَصْعب رصدُه ولعلّ في المواجهات التي تخوضها هذه الحركاتُ في غير موقع ما يوضح موضوعاتِ النزاع التي تتصدّى لها، وحدودَ المسائل الخلافية التي تثيرها مع أخصامها، والمضاعفاتِ والآفاقَ الاستراتيجيةَ التي تتضمّنها أو قد تَنْتج عنها.

إنّ ما يجري اليومَ في تركيا من مواجهة بين التيار الإسلامي الإصلاحي (ممثّلاً بـ «حزب العدالة والتنمية» ذي الأكثرية النيابية) والتيار العلماني ـ الليبرالي (ممثّلاً بقوى معارضة مختلفة على رأسها المؤسسةُ العسكرية)، مثله مثل ما يجري منذ أكثر من سنتين في فلسطين بين التيار الإسلامي الجهادي (ممثّلاً بحركة حماس ذاتِ الأغلبية البرلمانية) والتيار «الليبرالي» التسووي (ممثّلاً خصوصًا برئاسة السلطة الفلسطينية الفتحوية وامتداداتها وتحالفاتها المختلفة)، وعلى الرغم من التمايز الكبير بينهما وعدم صحّةِ اختزالِ الحضور الخاصّ للتيار الديني في الحالتيْن بالمواجهة المذكورة، لَهُوَ دليلٌ دامغٌ على أنّ جُلّ قضايا النهضة موضوعُ تنازعٍ مستمرّ، وعلى أنّ البحث عن أجوبة عن الأسئلة التي تَطْرحها في معظمها لمّا يزل جاريًا

هذا الوضع قد يَدْفع إلى البحث عن أسباب ذلك التلبُّث، وعمّا إذا كان هناك قصورٌ في ما ينبغي تبيانُه، وعمّا إذا كان هذا القصورُ حافزًا إلى العودة المتكرّرة لتخطّيه واستكمالِ ما حال دون إتمامه، وعمّا إذا كانت العلّةُ في الداخل أمْ في الخارج، وفي التصوّرات الخاصة بالقضايا المعنية أمْ في طُرُق حلّها، وفي دُعاتها المبرّزين أمْ في جمهورها المقصود أمْ في خصومها المفترضين. وفي جميع الاحتمالات تبقى ضرورةُ النظر في أصول الظاهرة، وإعادةِ النظر في التجارب المختلفة التي عَبَرَتْها

٢ ـ في العلمنة

لعلّ في ذكر تجربةٍ متواضعةٍ خاضتْها محاولاتُ العلمنة في لبنان ما يجلو التعقيداتِ المتعلّقةَ بقضايا النهضة المستعادة فلقد شكّلت الطائفيةُ في هذا البلد داءه الأخطرَ، ورأت فيها أغلبيةٌ راجحةٌ من الدارسين أبرزَ الأسباب البنيوية لحروبه الأهلية، واعتُبر إلغاؤها واحدًا من أهمّ القرارات التي نصّ عليها «اتفاقُ الطائف» الذي أنهى (سنةَ ١٩٨٩) خمسة عشر عامًا من الحرب الأهلية في لبنان على أنّ الحكومات المتعاقبة منذ تاريخه، وهي في معظمها «حريريةٌ» ذاتُ أكثرية ليبرالية ساحقة، لم تكتفِ بإهمال ذلك القرار: بل إنّ تلك التي حَكَمتْ في المرحلة الأخيرة من عهد الرئيس إلياس الهراوي عارضت اقتراح هذا الأخير السماحَ بإجراء الزواج المدني الاختياري على الأرض اللبنانية (علمًا أنّ هذا الزواج معترفٌ به قانونيّاً في لبنان وشرعيٌّ معادِلٌ للزواج الديني في حال إجرائه خارج البلاد)

١ ـ هو عصرٌ، إنْ لم يكن الخلافُ قويّاً بصدد تصوّر بدئه نهايةَ القرن الثامن عشر، فإنّ الاتفاق بشأن نهايته ليس محسومًا إذ يجعلها البعضُ بعد الحرب العالمية الأولى، وآخرون بعد الحرب الثانية، وغيرُهم أبعدَ من ذلك

الدين جزءٌ من السلطة الإيديولوجيّة التي تتداخل مع السلطة السياسيّة وتشكّل ركنًا أساسيًا من أركان تماسكها وتجدُّدها.

وأسقطت الحكومةُ الحريريةُ الليبرالية (اللاطائفية) مشروعَ رئيس الجمهورية ذي الأصول الإقطاعية السياسية (الطائفية)، في حالة نادرة في دلالاتها على مدى تعقُّد القضايا الإصلاحية ـ النهضوية في بلدٍ يُعتبر من أكثر بلدان المنطقة تحرُّرًا وحداثةً وديموقراطية.

يتطلّب تفسيرُ هذه المفارقات وأمثالها الرجوعَ إلى العلاقة الخاصة التي تربط الدينَ بالسلطة في المجتمعات العربية. وضمن هذا المنظور لا يمكن الركونُ إلى التصوّر الحاذق الذي قدّمه ألتوسّير عن أجهزة الدولة الإيديولوجية وحسب، بل يَجْدر إكمالُه بالمساهمة المتميّزة لسمير أمين بصدد الاستلاب الاجتماعي. فالدين، بمنظومة أفكاره وأحكامه، وبمؤسّساته وأتباعه وعلاقاته، جزءٌ من السلطة الإيديولوجية التي تتداخل مع السلطة السياسية وتشكّل ركنًا أساسيًا من أركان تماسكها وتجدُّدها ولمّا كانت معظمُ الأنظمة الاجتماعية في البلدان العربية هجينةً، تضمّ ما قبل الرأسمالي إلى الرأسمالي (وبسيطرة واضحةٍ لهذا الأخير)، فإنّ الاستلابَ الاجتماعي الذي يَسِمُها هو استلابٌ مزدوجٌ ناتجٌ من جدلية «الاستلاب السلّعي» و«الاستلاب في الطبيعة» معًا. في هذا الاستلاب الأخير، يتبدّى الموقعُ والدورُ المتميّزان اللذان يَشْغلهما الدينُ (الإسلام) في المجتمعات العربية، كما يتبدّى الخللُ البنيوي الذي يمثّله (بالنسبة إلى السلطة ونظام الحكم) خطرُ التعرّض له هجومًا وتحطيمًا (من وجهة نظر إلحادية) أو تحييدًا وإقصاءً (من وجهة نظر علمانية).

في هذا الإطار يتحدّد عُسْرُ محاولات الإصلاح والتحديث في البلاد العربية منذ القرن التاسع عشر، وهي محاولاتٌ يفاقم من عسرها ما تواجهه من سياسات ومواقف صادرةٍ عن مراكز الرأسمالية العالمية المتقدّمة. إذ لا تعاني بلادُنا «الوجهَ الآخرَ» لهذه الرأسمالية، بما تمثّله من استعمار وعولمة وحسب، وإنّما أيضًا من انقضاض على مبادئ الحداثة نفسها كما حصل تدليسًا وتضليلاً (بدءًا من ممالأة نابليون للمسلمين في حملته على مصر أواخرَ القرن الثامن عشر، وصولاً إلى دعم الولايات المتحدة لأنظمةٍ سلفيّةٍ كالسعودية وبعض دولة الخليج، مرورًا بمؤازرتها العديدَ من الأنظمة والحركات الإسلامية أيام الحرب الباردة بشكل خاصّ)، وكما تبدّى من ظواهر عنصرية (ليست النازيةُ والفاشيةُ ونظامُ الأپارتهايد إلاّ بعضًا من أبرز معالمها).

ولعلّ في إضافةِ ما يشير إليه سمير أمين من دور للدين في «الاستلاب الإنساني» الذي يخصّ علاقةَ الإنسان بالطبيعة، ويتخطّى بذلك النُّظمَ الاجتماعية، ما يُسْهم في فهم الأبعاد العميقة لمواقفِ قوًى سياسيةٍ في رأس سهم التقدّم الرأسمالي العالمي، إذ تأخذ بتصوُّرات دينية غيبيّة تنتمي إلى العالم الإيديولوجي المطلق المتصل بالنظم الاجتماعية ما قبل الرأسمالية ـ وهذا ما يقدِّم «المحافظون الجدد» الذي سيطروا على الإدارة الأميركية أثناء ولاية بوش الابن مثلاً صارخًا عليه.

٣ ـ حدود الإصلاح

قد يجد البعض أنّ بقاء العديد من قضايا النهضة معلّقةً يعود إلى المرحلة الانتقالية التي تَسِمُ البلدانَ العربيةَ العابرةَ من النُّظم ما قبل الرأسمالية إلى النُّظم الرأسمالية، وما تستدعيه من صراعات لم يُحسم أمرُها بعد، أو يعود إلى اللاتكافؤ في النموّ الرأسمالي عالميًا بين المراكز والأطراف، وما يستدعيه من تبعيةٍ تجعل الأطرافَ عاجزةً عن إنجاز مقتضيات التحوُّلات التي قامت المراكزُ بإنجازها.

تبقى مع ذلك جملةٌ من الأسئلة المتعلّقة بقضايا النهضة، وبخاصةٍ عن مدى استجابة هذه القضايا لمتطلّبات المرحلة التي تَبْرز خلالها، وعن مدى تعبيرها عن مصالح قوى فاعلة، وتوفُّرِ الشروط الموضوعية المناسبة لبلوغ مراميها.

إنّ لقضايا النهضة أسئلتَها. فمقابلَ الأسئلة التقليدية التي كان المحافظون (الأزهر ومَنْ كان يدور في فلكه على سبيل المثال) يقدّمون إجاباتٍ تقليديةً عنها، كان العديدُ من النهضويين (محمد عبده وفرح أنطون وقاسم أمين وسليمان البستاني.) لا يكتفون كما يقول سمير أمين بتقديم أجوبةٍ جديدةٍ عن أسئلة قديمة،

وإنّما يَجْهدون أيضًا لإيجاد أجوبةٍ جديدةٍ عن أسئلةٍ جديدةٍ (بصدد المرأة والعلمانية والشعر الملحمي إلخ). وهو ما يَدْفع إلى النظر في هذه الأسئلة الجديدة لرؤيةِ ما يُكشف وما يُستر، ولرؤية الموضوعات المطروقة صراحةً وما هو المقصود غيرُ المباشر بها، وذلك في محاولة لتعيين سمات الخطاب الإصلاحي النهضوي، ورؤيةِ تماسكه وحدوده وملاءمته. ولعلّ المناظرة التي جَرَتْ مطلعَ القرن الماضي بين فرح أنطون ومحمد عبده بصدد الاضطهاد في المسيحية والإسلام، وما تعلّقَ به من فصلٍ بين السلطتين المدنية والدينية، تقدّم نموذجًا عن هذا الخطاب يتيح النظرُ فيه بلوغَ المحاولة المذكورة غايتَها.

٤ ـ خطاب النهضة

في العدد الثامن من السنة الثالثة (حزيران ١٩٠٢) يَنْشر فرح أنطون في مجلّته **الجامعة** التي كانت تَصْدر في الإسكندرية مقالاً بعنوان «تاريخ ابن رشد وفلسفته/وهو أعظم فلاسفة الإسلام»[١] يقدّم فيه نبذةً عن حياته، وما شغله من مناصب أيامَ دولة الموحّدين، وما انتهى إليه من محنة، وما أَنْجز من مؤلّفات ويوضح فلسفتَه مستعرضًا آراءه في المادة وخلق العالم وعلاقةِ الإنسان بالخالق وخلودِ النفس، وملخِّصًا أحدَ كتبه، **فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**. وينتهي إلى مقابلة بين الدين المسيحي والدين الإسلامي لتحديد أيّهما كان أكثرَ تسامحًا من الآخر إزاء العلم والعلماء، مرجِّحًا كونَ التسامح في الثاني أصعبَ منه في الأول بسبب اقتران السلطة المدنية بالسلطة الدينية في الإسلام.

أثار مقالُ أنطون ردودَ فعلٍ أبرزُها ما نشره الشيخ محمد عبده، مفتي الديار المصرية آنذاك، في مجلة **المنار**، وتمثّل في ستّة مقالات، تطرّق في أوّلها إلى موضوعيْن. «فلسفة المتكلّمين وآراؤهم في الوجود،» و«فلسفة ابن رشد وآراؤه في خلق العالم واتصال الكون بالخالق وطريق اتصال الإنسان به وبالخلود.» في المقال الثاني ناقش مسألةَ «الاضطهاد في النصرانية والإسلام» وفي الثالث عرض الدعوةَ الإسلاميةَ في أصولها ومضاعفاتها العلمية. وفي الرابع علّل الضعفَ الراهنَ للإسلام بالجمود، الذي عزاه إلى الخوف من اليقظة وإلى سيطرة الترك والديلم على سلطان الإسلام وفي الخامس اعتبر الجمودَ علّةً تزول بالنظر العقلي، مؤكّدًا أنّ العقل والقلب متّفقان في الإسلام، وأنّ العالم سينتهي إلى تآخي العلم والدين على سُنّة القرآن. وفي السادس يوضح الأسبابَ التي يرى أنّها جعلت العلمَ والفلسفةَ ينتصران على الدين في أوروبا ويُنتجان المدنيّةَ الحاضرة، ويُسْهب في ذكر الإصلاح والمصلحين الإسلاميين وأثرهم في السياسة الإنكليزية القويمة

في العدد التاسع من مجلة **الجامعة** (عام ١٩٠٢)،[٢] يعيد فرح أنطون نشرَ هذه المقالات ـ الردود ملخِّصًا معظمَها بتفصيل مبوَّب، ومذيِّلاً إيّاها بتعليقاته، قبل أن يَنْشرها مجدّدًا في الباب الثالث من كتاب خاصّ، **ابن رشد وفلسفته**،[٣] ممهِّدًا لها ببابيْن، توسَّعَ في الأول منهما في ترجمة الفيلسوف ابن رشد، وعرض في الثاني فلسفته، مضيفًا إليها ملحقًا يُثْبت فيه المقالَ الأولَ (منطلقَ حدوث المناظرة) الصادرَ في العدد الثامن من **الجامعة**.

يلاحَظ أنّ هذه الأجوبة جاءت مسهبةً مطوّلة ففي حين لم يتجاوزْ ما أوردته **الجامعة** من ردود عبده العشرين صفحةً، فإنّ أجوبة أنطون زادت عن السبعين صفحة كما يلاحَظ أنّ الاهتمام بالمسائل المطروحة جاء كذلك متفاوتًا لدى الطرفيْن

---

١ ـ فرح أنطون، **المؤلّفات الفلسفية: ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون**، قدّم لها د. أدونيس العكرة (بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٨١)، ص ٢٠١ ـ ٢١٧

٢ ـ المرجع السابق، الباب الثالث، ص ٩٧ ـ ١٩٨

٣ ـ **ابن رشد وفلسفته** (الإسكندرية، يناير ١٩٠٣)

لا يكتفي محمد عبده بدفع ما يراه اتّهامات توجّه إلى الإسلام والمسلمين، بل يمضي إلى شنّ هجوم على المسيحيّة والمسيحيين... لينالَ من الأسس التي يقوم عليها دينُهم.

معًا: ففي حين يَشْغل الجوابان الأول والثاني ستين صفحةً مقابل ثماني عشرة صفحة للردّين المُناظريْن، شغلت الأجوبةُ الأربعةُ الباقية ثلاث عشرة صفحة مقابل صفحتيْن للردود المناظرة. وهذا يدلّ على الاستقطاب الذي يحوق بالموضوعيْن الأوّليْن، وبخاصة الثاني («الاضطهاد في النصرانية والإسلام» في اثنتي عشرة صفحة للردّ وأربعين صفحةً للجواب)، وعلى الموقع المتقدِّم الذي يشغلانه في المسائل الخلافية بين النهضويين العرب.

والحقّ أنّ جميع الردود والأجوبة تدور حول محور واحد هو الدين، وبالتخصيص حول الإسلام في طروحات المتكلّمين وابنِ رشد وفي تجاربه من حيث الاضطهاد والتساهل، وفي أصول الإسلام وأسباب ضعفه، والخلاص. ويَظْهر التنافرُ حادّاً بين طرفي السجال بصدد معظم القضايا التي ناقشاها. ولعلّ تناولَ قضية فصل الدين (الإسلام كما المسيحية) عن الدولة، أو السلطة الدينية عن السلطة المدنية (أو الزمنية)، مناسبةٌ لتبيين مقوِّمات الخطاب النهضوي في تلاؤمه وتماسكه وفعاليّته ومآله.

٥ ـ الخطاب الإصلاحي الديني

تتساءل **الجامعة**[١]: «أيٌّ كان أكثرَ تسامحًا وأقلَّ تعصُّبًا في ما يختصّ بالعلم والعلماء: الدين المسيحي أم الدين الإسلامي؟» وتردّ، كما أسلفنا، بأنّ التسامح أصعبُ في الدين الإسلامي منه في الدين المسيحي لاقتران السلطة المدنية بالسلطة الدينية في الأول، في حين أنّهما مفصولتان في الثاني. وتضيف **الجامعة** أنّ هذا الفصل قد مَهّد للعالم «سبيلَ الحضارة الحقيقية والتمدُّنِ الحقيقي وذلك بفضل كلمة واحدة هي 'أعطوا ما لقيصر لقيصر وما للّه للّه'. وإنّ في تغلُّبِ العلم والفلسفة على الاضطهاد المسيحي، وعدمِ تمكُّنهما من التغلّب على الاضطهاد الإسلامي، دليلاً على كون النصرانية أكثرَ تسامحًا مع الفلسفة من الإسلام» (ص ٢١٥ ـ ٢١٦).

لا يكتفي عبده بدفع ما يراه اتهاماتٍ توجَّه إلى الإسلام والمسلمين، بل يمضي إلى شنّ هجوم على المسيحية والمسيحيين يتخطّى فيه المواقفَ المتفرّقةَ للمسيحيين، لينالَ من **الأسس** التي يقوم عليها دينُهم، ومبْرزًا تفوّقَ الإسلام عليه. ومقابلَ إحالة **الجامعة** على كلمة الفصل الإنجيلية بين السلطتيْن الدينية والمدنية، يُثبِّت عبده آيتيْن (البقرة ٢: ٢٥٦[٢]، والكهف ١٨: ٢٩[٣]) تمضيان إلى ما هو أبعدُ من الفصل، أي إلى التحرير الكامل للإنسان من حيث المعتقد الديني في الإسلام، ولينفيَ من ثم «القتالَ بين المسلمين لأجل الاعتقاد» (ص ١٢٨)، وليَذْكر «تساهُلَ المسلمين مع أهل النظر من كلّ ملّة» (ص ١٢٨ ـ ١٣١). وهو يفعل ذلك أيضًا ليُثْبت أنّ الدين المسيحي «ينافي المدنيةَ والعقلَ والاعتقادَ بنواميس الكون» (ص ١٣١) بسبب قيامه على أصولٍ ستة هي: خوارقُ العادات من عجائب ومعجزات، وسلطةُ الرؤساء، وتركُ الدنيا، والإيمانُ بغير المعقول، واحتواؤه على ما يحتاجه البشرُ من المعاش والمعاد، والتفريقُ بين المسيحيين. كما يعرِّض ببعض المعتقدات والطقوس المسيحية، ذاكرًا العديدَ من حالات الاضطهاد والقمع والانغلاق التي واجهتْ بها الكنيسةُ العلماءَ والمصلحين النصارى وغيرَهم من المسلمين واليهود (ص ١٣١ ـ ١٣٧).

ويستغرب عبده في النهاية إمكانَ «الفصل بين السلطتيْن الدينية والملكية،» على ما تَطْرحه **الجامعة**، متسائلاً عن كيفية تمكّن السلطة المدنية من التغلّب على السلطة الدينية التي تستمدّ قوّتَها من اللّه، ومشكِّكًا في أن يسهِّل ذلك الفصلُ التسامحَ لأنّ الأبدان التي يَحْكمها الملكُ ليست مستقلةً عن الأرواح. كما يَرْفض الأخذَ بالتفسير الذي تعتمده **الجامعة** (وغيرُها) لقول

١ ـ وذلك في مقالها الأول («تاريخ ابن رشد وفلسفته») عن «الاضطهاد في النصرانية والإسلام».

٢ ـ ﴿لا إكراهَ في الدين قد تبيَّن الرّشْدُ من الغيّ فمن يَكْفر بالطاغوتِ ويؤْمن باللّهِ فقد استَمْسك بالعُروةِ الوُثقى لا انفصامَ لها واللّهُ سميعٌ عليم﴾.

٣ ـ ﴿وقلِ الحقّ من ربّكم فمَنْ شاء فليؤْمِنْ ومَنْ شاء فليَكفرْ﴾.

خطاب النهضة الديني والعلماني: في التلاؤم والتماسك والمآل

المسيح «أعطِ ما لقيصر لقيصر وما للّه للّه،» معتبرًا أنّه لا يراد به الفصلُ بل تكريسُ وضع العلم تحت السلطة الدينية. ويَخْتم بالتشديد على ضرورة الأخذ بالعقل ومقتضياته وجهًا من وجوه الامتثال للإرادة والحكمة الإلهية وإذ لا يرى المسيحَ خارج هذا التصوُّر، فإنّه يجعل من التأويل وسيلةً عقلانيةً لحلّ الإشكالات، الناجمةِ لديه عن مخالفة بعض الظاهر للأصل.

لا قمعَ إذًا في الإسلام، ولا اضطهادَ للعلم والعلماء، بل دعوةٌ إلى اعتماد العقل وأما الدين المسيحي فهو، بحسب عبده، الخوارقُ والقمعُ؛ وما قولُ أهله بالفصل بين السلطتيْن الدينية والمدنية إلاّ **مظهرٌ من اللاعقلانية** التي تَفْصل الجسدَ عن الروح، وتَقْصر عن تأويل المقولات النبوية ناهيك بفهمها وعليه، فإنّ طريق النهضة والتمدّن والارتقاء هو طريقُ العقلانية الإسلامية.

ولكنْ إذا كان الأمرُ كذلك، فلماذا تقدّم الأوروبيون ـ المسيحيون وتخلّفَ العربُ ـ المسلمون؟

ردّاً على هذا السؤال المركزي في خطاب النهضة، يرى عبده أنّ «سبب ضعف العرب والإسلام» انقلابٌ يَنْسبه إلى «الجَهَلة» من الترك والديلم الذين استولوْا على الحكم أيامَ الخلافة العباسية، و«كانوا أكبرَ بلاءٍ على المسلمين» (ص ١٥٩) إنّه «استعجامُ الإسلام» (انقلابُه عجميّاً)، إذ كان لاتخاذ الخليفة العباسي جيشًا من الأعاجم (وغيرهم) أن أتاح لهم الاستيلاءَ على السلطة والتسلُّلَ إلى المواقع العلمية، فأَدْخلوا في الدين ما ليس منه خدمةً للموكهم، وانحرفوا به عن أصوله، «فجلُّ ما تراه الآن ممّا تسمّيه إسلامًا فهو ليس بإسلام» (ص ١٦٠). على هذا الأساس يُضْحي طريقُ الإصلاح بدهيّاً واضحًا: إنّه «الرجوع إلى الأصل» (ص ١٦٣)، إلى ما كان عليه الوضعُ قبل الانحراف التاريخي، إلى العقلانية الإسلامية التي لا يَفْقهها إلاّ العربُ وهو ما يأخذ عبده به في تبنّيه الدعوةَ إلى «جامعة إسلامية» على قواعد عربية (ص ١٦٣)، وما يمارسه في موقعه الديني ـ السياسي بوصفه مفتي الديار المصرية

على أنّ هذا الخطاب النهضوي الإصلاحي يستدعي جملةً من الملاحظات أهمُّها.

ـ القصورُ المنهجي ويتجلّى في الاستناد إلى آيتين لتأكيد الفصل بل التحرير، مقابلَ آياتٍ عدةٍ تؤكّد العكسَ ناهيك بأنّ الآيتيْن المذكورتيْن لا توافقان المناسبةَ بقدْرِ ما تحيلان على الوعيد والترهيب

ـ انعدامُ التماسك ويتمثّل في غياب الاستواء في استصدار الأحكام بدلَ الانتقال من مستوًى إلى آخر لترجيحِ موقفٍ دون آخر.

ـ الخلطُ في المفاهيم المستعملة. وهو ناجمٌ عن إقحام التصوُّرات الدينية في المسائل المدنية، كما هو الحال بالنسبة إلى العقل والعلم.

ـ التناقض الحاصل بين الدعوة إلى عقلانية إسلامية عالمية، والأخذِ بتصوُّراتٍ أصوليةٍ عنصريةٍ رجعية.

ـ اللاتلاؤم بين متطلّبات المرحلة، والمنهجية العقلانية القائمة على التأويل فالحال أنّه لم يعد التوفيقُ بين «العقل والإيمان» هو المطلوب في الثقافة الرأسمالية الحديثة، بل الفصل بينهما شرطًا لولوجها.(١)

ـ التنويه بالسياسة الإنكليزية، في ظاهرة عجزٍ بنيويّ عن تبنّي المتطلّبات المتناقضة مبدئيّاً (تبنّي الحداثة الغربية ومحاربة الإمبريالية الغربية مثلاً)

ـ الخلل المزدوج في الفكرة الإصلاحية المثالية التي ترى إلى الواقع «بالمقلوب» و«من الخلف،» بدل أن تكون رؤيتُها إليه كما تفترض الحداثةُ ذلك مباشرةً ومستقيمةً وتقدُّمية.

لن تفوت فرح أنطون رؤيةُ العديد من سمات الضعف في هذا الخطاب الإصلاحي الإسلامي لكنّه، إذ يفعل ذلك من خلال استعادته ملخَّصًا، ومناقشتِه مفصّلاً، ونشْرِه في **الجامعة** (في

١ ـ راجع سمير أمين، «الثقافة والإيديولوجيا في العالم العربي المعاصر،» **الطريق**، ١، ١٩٩٣، ص ٧١ ـ ٩٠

خطاب فرح أنطون العلماني يعتمد مسلّمات خلافيّة، إذ لا يعني نجاح العلمنة في «الغرب» نجاحَها في الشرق حكمًا.

الجزء التاسع سنة ١٩٠٢) ثم في **ابن رشد وفلسفته** (ص ٩٩ ـ ١٩٨)، فإنّه يَكْشف عن نمطٍ آخر من الخطاب النهضوي الإصلاحي، نستعرض أهمّ سماتِه تاليًا.

٦ ـ الخطاب الإصلاحي العلماني

يبدأ أنطون نقاشَه لملاحظات عبده على مقاله عن ابن رشد بتمهيدٍ تتعيّن فيه معالمُ استراتيجيةِ خطابه الإصلاحي.

يبدو التمهيدُ كأنّه عمليةُ التفاف ومداورة على موضوع دقيق، تلافيًا للمجابهة المباشرة والمحرجة. فهو يشير بسرعة عابرة إلى إساءة عبده إلى مشاعر المسيحيين وتخييبِه آمالهم فيه بسبب اعتراضه على «**أصول** الديانة المسيحية وتهكُّمه على كتبها،» بدل أن يَقْصر نقدَه على رجال الدين ويتّخذَ الموقفَ المشرِّفَ الذي اتّخذه قبله ابنُ رشد حين صرّح في **تهافت التهافت** بأنّ جميع الأديان حقٌّ وإنّما يجب تأويلُ أصولها ومبادئها أحسنَ تأويل (ص ١٣٧).

في هذه الإشارة ردٌّ غيرُ مباشر على عبده. فحاملُ العقلانية (الإسلامية) يتصرّف تصرُّفَ الجاهل في اعتراضه المذكور: ذلك لأنّ العاقل لا يعترض على أصول الأديان، وما قام به عبده جهالةٌ منكرةٌ تثير دهشةَ عقلاء المؤمنين من **كلّ** الأديان لأنّه يقدّم أقوى الأسلحة إلى عدوّهم الألدّ، ألا وهو «المبادئُ الماديةُ» المبنيةُ على البحث «بالعقل» دون سواه (ص ١٣٨) أو العقلانية المادية! وهو عدوٌّ طارئ، لكنّه هائلُ القوة والسلطان أنْ تمكّن من هدم بقية الأديان. ولذلك يتّحد الإسلامُ والمسيحيةُ ضدّه كي لا يَجْرفَهما معًا. وإذا كان في أصول الأديان وشرائعها أقوالٌ متعارضةٌ أو متناقضةٌ، فعلى الحكيم العاقل «أن يتأوّلَها أفضلَ تأويل» كما قال ابنُ رشد؛ بحيث تكون النتيجةُ الخارجةُ منها فضيلةً لا رذيلة، نفعًا لا ضررًا (ص ١٣٨ ـ ١٣٩). وكلُّ تأويلٍ يَقْصد في بعض الأمور الدينية جانبَها الضعيفَ والضارّ، ويُلْقي تبعةَ ذلك على الدين نفسِه لا على ممارسيه، يسيء إلى جميع الأديان ـ وهو ما يمكن اعتبارُه «أسوأَ تأويل.» وهذا النوع من التأويل، في رأي أنطون، هو ما قام به عبده حين رأى في قول المسيح، مشيرًا إلى تلاميذه بعد أن أُخبر أنّ أمّه وإخوتَه في الخارج يطلبونه، «ها أمي وإخوتي،» رذيلةَ التعصّب؛ في حين أنّه قولٌ مشابهٌ للآية القرآنية ﴿ إنّما أولادُكم وأموالُكم فتنة ﴾ (التغابن ٦٤: ١٤).

يَطْرح هذا التمهيدُ مسائلَ تشكّل قواعدَ البحث التي يَجْدر، حسب أنطون، الالتزامُ بها.

١ ـ ففي ما يتعلّق بموضوع البحث، ليس كلُّ شيء مباحًا. فهناك أمور، كأصول الدين ومبادئه وشرائعه، يُحظَّر بحثُها والجدلُ بشأنها. ولا يجوز الخلطُ بين مسائل تتعلّق بالممارسات الدينية، وأخرى متصلةٍ بالمبادئ الدينية، وتحميلُ هذه تبعة تلك (ص ١٣٧ ـ ١٣٨).

٢ ـ وسيلةُ البحث التي يجدر استعمالُها هي «العقلانية الروحية» أو اجتماعُ «العقل والقلب.» فأما التي ينبغي محاربتُها فهي «العقلانية المادية» أو الاقتصارُ على «العقل» وحده (ص ١٣٨).

٣ ـ طريقةُ البحث المفترضُ اعتمادُها هي التأويل، وبالتحديد «أفضلُ التأويل،» مقابلَ «أسوإ التأويل» الذي يجب تجنُّبُه. فالحال أنّ هناك تأويلاً حسنًا يُفْضي إلى الفضيلة، مقابلَ تأويلٍ سيِّئ ينتهي إلى الرذيلة.

٤ ـ هدف البحث الفائدةُ واتّقاءُ الضرر، وفي النهاية النهضةُ والرقيُّ. لذا يتوخّى التأويلُ الفضيلةَ غايةَ جميع الأديان، التي تجد بذلك اجتماعَها وانسجامَها، وترسِّخ قواعدَ الإخاء بين شعوب الشرق (ص ١٣٨ـ١٤٠) وبخاصةٍ المسلمون والمسيحيون الذين يتوقّف على المصالحة بين دينيْهما «نهوضُ الشرق وارتقاءُ عناصره المختلفة» (ص ١٣٧).

تعطي هذه المسائلُ الأربعُ فكرةً أوليةً عن منهجية البحث الخاصة بخطاب أنطون النهضوي. ولعلّ أهمّ سمة تميِّزها هي الخلل البنيوي، المتمثِّل في المدى الذي تَفْرضه مسبّقًا على غير مستوًى من البحث. وهو إنْ كان ماثلاً على هذا النحو البيّن في تمهيد «جواب **الجامعة** الثاني،» فهو حاضرٌ كذلك في تضاعيف هذا الجواب.

خطاب النهضة الديني والعلماني: في التلاؤم والتماسك والمآل

يُعتبر هذا الجوابُ بمثابة مرافعةٍ حجاجيةٍ تنتصر للفصل بين السلطتين الدينية والمدنية باعتباره شرطَ التساهل الحقيقي الذي أَنتجَ التمدنَ المدني في أوروبا، والذي يتيح وحدةَ الشعوب في الشرق لتنهضَ وترتقي. كما تنتقد هذه المرافعة نظرةً معاكسةً ترى في الدين (الإسلامي) تحديدًا خلاصًا للأمة من تخلُّفها، وتمثّلتْ في خطاب ديني أصولي إقصائي (كخطاب عبده) يستبعد عناصرَ عدّة في المنطقة «العربية» مطلعَ القرن الماضي ـ ومنها العنصرُ غيرُ المسلم، وغيرُ العربي، والحداثي... وبالإمكان اعتبارُ مداخلة أنطون في هذا السياق نموذجًا من الخطاب الليبرالي العلماني، أهمُّ خصائصه:

١ ـ اعتمادُ مسلَّماتٍ خلافية فالحقّ أنّ المقولة الأساسية التي تَنْهض عليها مطالبةُ أنطون بالفصل بين السلطة الدينية والمدنية، والتي يعتبرها شرطَ النهضة المشرقية، ليست بدهيةً. إذ لا يعني نجاحُ ظاهرة ما (كالعلمنة) في «الغرب» نجاحَها في الشرق حُكمًا، ذلك أنّها جزءٌ من **كلٍّ** اجتماعي، ومن سيرورةٍ تاريخية ـ حضارية لا يُمْكن تصوُّرُ وضعها ودورها هنا مطابقًا لما هما عليه هناك. ناهيك بأنّ هذه الظاهرة تقدَّم بأنّها شرط التمدّن والارتقاء، في حين تُعْرف بكونها **نتيجةً** لهذا وذاك، أيْ إحدى نتائج تكوّن النظام الرأسمالي وتطوُّره.

ويَدْخل في هذا الباب ما يقدِّمه أنطون من أحكام تتعلّق بالدين والدنيا وكأنّها حقائقُ نهائيةٌ يبني عليها مقولاتِه اللاحقة. من ذلك قولُه إنّ «الأديان شُرِّعتْ لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا» (ص ١٤٥)، غافلاً عن قرونٍ مديدةٍ حَكَمَتْ فيها الأديانُ (ومنها الإسلامُ) في غير بلد. ومن ذلك قولُه بالتناقض بين رجال الدين وأصحاب العقل والذكاء (ص ١٤٥)، وبضعفٍ في السلطة الدينية مِنْ طَبْعها (ص ١٤٥)

٢ ـ اعتمادُ مصادرات تُضْعف منطقَ الاحتجاج من ذلك إعلانُ أنطون الموافقةَ «بلا بحث ولا جدال على قولِ كلِّ مَنْ يقول إنّ في كلّ دين آياتٍ تُجيز فصلَ السلطة الدينية عن السلطة المدنية،» وما يتبعه من تأكيد الأخذ بذلك في «أعطوا ما لقيصر لقيصر...» أي العمل «بالقاعدة التي وضعناها آنفًا وهي أن لا يُستخرج من تأويل الآيات إلاّ الفضائلُ» (ص ١٥١).

٣ ـ ضعفُ الحجة وانعدامُ التماسك من ذلك تعليلُه هوانَ الأمة بدوام الجمع بين السلطة المدنية والدينية، وربطُ ذلك بضعف الأخيرة بسبب مجاراةِ الشعب وتملُّقِه حتى في ما هو ضارٌّ له (ص ١٤٥). ومنه ما يَرِدُ جوابًا على اعتراض عبده على الفصل بين السلطتيْن المذكورتيْن (ص ١٥٠ ـ ١٥٩). فالحقّ أنّ اعتراض عبده المثلّثَ أكثرُ إقناعًا من تعليق أنطون عليه، بل إنّ نقاش هذا الأخير لحُكم الأول ـ من أنّ الدين المسيحي «دينُ عجائب وغرائب» والدين الإسلامي «دينُ عقل» ـ فاضحُ التهافت والمغالطات، خصوصًا في ما يتعلّق بالخوارق والعقل والدين (ص ١٦٦ ـ ١٧٢)، حيث تبدو «العقلانيةُ الدينيةُ» لعبده أسلمَ من «العقلانية الروحية» لأنطون ويمكن في هذا الصدد أن نقارن قولَ عبده «إنّ الإسلام يقدِّم العقلَ على ظاهر الشرع عند التعارض» وإنّ الإسلام يعوّل في دعوته على العقل، بتعقيب أنطون أنّه يرى «في هذه الأقوال كلِّها ضررًا عظيمًا للدين بدلاً من الفائدة. ونحن، كمشتغلين بالفلسفة، نَقْبلها ونهشُّ لها، ولكنّنا، كحريصين على الفضيلة الدينية التي يقوم عليها بناءُ الأديان وبها تناط فضيلةُ الشعوب، نَأْسف عليها» (ص ١٦٦)!

٤ ـ الخلطُ في المفاهيم فهناك خلطٌ بين العقل والعلم، وإهمالٌ بصدد تمييز مفهوم العلم والعلماء في دلالته التاريخية والدينية ودلالته الراهنة والوضعية (ص ١٦٦ـ١٦٧) ويدخل في هذا الباب استعمالُ أنطون لمفهوم «العرب» معادلاً لمفهوم «المسلمين» وبديلاً منه (ص ١٨٠). كما يلتحق بهذا الباب التمييزُ الذي يجعله بين الفلسفة والدين (ص ٣٦)، مع إهمال التداخل القائم بينهما وقد يلتحق به كذلك خلطُه بين المجال الحضاري والثقافي الخاص بالدين، والمجال الطبيعي الخاصّ بالبحار والأنهار والبخار (ص ٩٨).

٥ ـ إهمالُ البعد التاريخي، والالتباسُ في المرجعية من ذلك الحديثُ عن الاستعباد والجهاد والإخاء الإنساني (ص ١٤٠)

خطاب أنطون «العلماني» مثقلٌ بالطابع الديني. لا في موضوعاته ومواقفه فحسب بل في تكوينه ومفرداته أيضاً.

من دون تحديدٍ دقيقٍ للمرحلة المعنية، وبما لا يتّفق والمدلولاتِ التي يعطيها إيّاها أعلامُ النهضة آنذاك من «العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين» (ص ١٦٧)؛ الأمرُ الذي يؤدّي إلى استشهادٍ غيرِ مناسبٍ بأقوالِ أطرافٍ متناقضةِ المواقف.

٦ ـ الإسقاطاتُ الافتراضيةُ. وهي لا تتعلق بالمقدّمات ومسلّماتها فحسب بل تتعدّاها أيضًا إلى الوقائع واستنتاجاتها، كما هو الأمر بالنسبة إلى ما يَذْكره أنطون من إفراط وتفريط بصدد السلطة من قِبل المسيحيين والمسلمين تباعًا (ص ١٨٠).

٧ ـ التناقضُ في الأحكام والتصوُّرات، كما هو الحال في القول ـ من ناحية ـ إنّ غرضَ الأديان حضُّ الناس على الفضيلة وإصلاح شؤونهم (ص ١٤٤) وإنّها سُلَّمُ مدنيّةِ الشعوب (ص ٩٩)؛ والقولِ ـ من ناحية ثانية ـ إنّه «ليس من شؤون السلطة الدينية التداخلُ في الأمور الدنيوية» (ص ١٤٤) وإنّ التمدن المدني في أوروبا ثمرةُ فصلِ السلطة الدينية عن المدنية (ص ١٥٠).

٨ ـ بؤسُ التأويل. فأنطون يجعل «أفضلَ التأويل» واجبًا على العاقل، ويضع نفسَه (**والجامعةَ**) وابنَ رشد في هذا الموقع، مقابلَ «أسوإِ التأويل» الذي يجعل من عبده ممثِّلاً له بناءً على النتيجة التي يَفْرضها **مسبّقًا** على القائم به، فيُخْضع بذلك العقلَ للنصّ (المفروض) بدلَ إخضاع النص (الموضوع) للعقل. وهو لا يبدو مُقْنعًا حين يمارسه إجرائيّاً بصدد قول المسيح «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما للّه للّه» (ص ١٥٠ ـ ١٥١). بل يبدو سطحيّاً ومحدودًا في حديثه عن إنجازٍ سابقٍ تمثّل في نسبته اضطهادَ ابن رشد إلى الحسد (ص ١٣٨)، إذ لا يكتفي باختزال الصراعات الفكروية والدينية والسياسية في قرطبة أيامَ محنة ابن رشد بذلك العنصر النفسي الاجتماعي (الحسد) بل يجعله أيضًا معيارًا لتفسير شهادة العلماء (ص ٢٠٣).

٩ ـ الطابع الديني للخطاب. وهو لا يتمثّل في موضوعاته ومواقفه وحسب، بل في تكوينه ومفرداته أيضًا. على سبيل المثال قولُه إنّ الحرية والاستقلال والقيام بالذات نِعَمٌ مَنَحها اللّهُ لكلّ أمةٍ وكلّ شعبٍ (ص ١٤٠)، وإنّ «طبائع الأديان كلّها منزّهةٌ عن الشرّ وداعية إلى الخير وكلّها تُستمدّ من اللّه لإصلاح شأن البشر» (ص ١٤١)، وإنّ «اللّه سبحانه وتعالى يُشْرق شمسَه في هذه الأرض على الصالحين وعلى الأشرار» (ص ١٤١)...

على أنّ هذه الملاحظاتِ التسعَ تبقى ناقصةً لا تعبِّر عن حقيقة هذا الخطاب العلماني. فهي تُبْديه أقربَ إلى الخطاب التقليدي (الديني) منه إلى الخطاب الحداثي (الليبرالي)؛ ذلك أنّها تختصّ بجوانب ليست العناصرَ المحدِّدةَ أو الحاكمةَ فيه (على أهميّتها). والتدقيق في هذا الخطاب يلمّ بأوجه أخرى ليست مكمّلةً للأولى وحسب، بل حاسمة أيضًا في تحديد هويّته ودوره الريادي المفترض. ولعلّ التنبيه إلى ما يَسِمُها جميعًا من صفاتٍ ضروريٌّ قبل استعراضها. وبالإمكان تلخيصُ هذه الصفات في ثلاث:

ـ الطرافة، خصوصًا في طَرْقِ مسائل تَفْتح البابَ أمام آفاقٍ جديدةٍ أو إشكاليات مختلفة.

ـ بقاءُ المسائل المطروحة فيها معلّقةً لا تبلغ نهاياتها أو لا تعرف حلولاً للمشكلات التي تطرحها.

ـ افتقارُها إلى جدليةٍ مناسبةٍ تنهض بها إلى هذه الحلول أو النهايات وإلى ما بعدها.

نكتفي في ما يأتي بإثبات بعض الملاحظات الاستكمالية. وقد يكون في تملّيها فرصةٌ لإعادة النظر في التصوُّرات المستتبّة عن الخطاب الليبرالي خصوصًا، والنهضوي عمومًا:

١ ـ تمييزُ مجالات البحث، والحرصُ على البقاء في المجال الواحد، كما هو الحال بالنسبة إلى التمييز بين الدين (في كتبه وأصوله) ورجالِ الدين (في تأويلهم وممارستهم له) (ص ١٣٧).

٢ ـ تمييزُ الولاء الديني عن الولاء الوطني، وإبرازُ الدور الخاصّ الذي تؤدّيه المدرسةُ في المواجهة بين السلطة الدينية والسلطة المدنية (ص ١٤٧).

٣ ـ تفسيرُ ظاهرة استعمال الدين من قِبل السلطة المدنية (الملكية) على الرغم من التعارض بينهما، سعيًا لمحاربة أعدائها (الجمهوريين والاشتراكيين) (ص ١٠٧).

خطاب النهضة الديني والعلماني: في التلاؤم والتماسك والمآل

٤ ـ الرؤيةُ غيرُ الأحادية إلى الظاهرة الخاصة بالمرسلين الأوروبيين (والأميركيين) إلى الشرق، بلَحْظِ وجهيْها السلبي والإيجابي (ص ١٥٧).

٥ ـ الموقفُ المتقدِّمُ (العلمي ـ العلماني) المتجاوزُ للتقليد (الديني) والماثلُ في اعتبار حقّ الإلحاد أو جحودِ الأديان من حقّ الإنسان في الاعتقاد (ص ١٤٢)

٦ ـ رصدُ تطوُّرات الأوضاع (العسكرية) في الدول الكبرى، بوعي للصراعات السياسية العالمية في ظلّ النظام الرأسمالي (ص ١٤٦).

٧ ـ القبض على أهمّ سمات الفكروية الرأسمالية السائدة (الرياء، الكذب، الخداع) باعتبارها أساسَ السياسة في ذلك العصر (ص ١٤٦).

٧ ـ استنتاجات أولية

اثنان على ضفاف المتوسّط (الإسكندرية) والنيل (القاهرة) يتحاوران. مثقفٌ علماني وصحافي متنوّر من جهة، ورجلُ دينٍ مفتٍ في الدولة من جهة ثانية، يبدأان منذ أكثر من مئة عام نقاشًا تحت مطرقة الاحتلال (البريطاني) وسندانِ الاستبداد (العثماني)، لمّا ينتهِ بعد. النقاش يجري على صفحات كبرى الدوريات المصرية آنذاك، ويَطْرق أكثرَ الموضوعات إثارةً وحيويةً، وبصورةٍ منهجيةٍ صارمةٍ وجذرية لا تَعْرف المحاباةَ أو تكاد، بل تصل إلى حدود التجريح (كالقول إنّ المسيحية غرائب وعجائب، وإنّ والمفتي غير عاقل) . إنّما من دون ابتذال أو بذاءة، وبخاصةٍ من دون فتاوٍ تَهْدر الدمَ (كحالة سلمان رشدي) أو تفرِّق بين الأزواج (كحالة نصر حامد أبو زيد) أو تجرّ إلى المحاكم والسجون (من صادق جلال العظم إلى نوال السعداوي...) ومن دون سكاكينَ تُشْحذ لتغتال (فرج فوده) أو لتعوِّق (نجيب محفوظ) أو لتهدِّد (كما هو حال كثيرين).

اثنان داعيان إلى جامعة شرقية حليف للسلطنة، وإلى جامعة إسلامية حليف للإنكليز. خطابان نهضويان يعلنان مخاضَ الانبعاث: علمانية حداثية مطلقة، أو إسلامية أصولية مجددة نقرأهما اليوم، ونتعلّم منهما: أصولَ الحوار وآدابَ المناظرة، والتواضعَ والعمقَ، والجدَّ والمثابرة.

نقرأهما اليوم ونتعلّم منهما، تحت مطرقة العولمة (الأميركية) المتوحّشة وسندانِ الاستبداد الديني (السلفي) والقومي أو الوطني (الحديث).

في الإنجازات والحدود ما يَجْمعهما: فمأزقُ خطاب النهضة لا تقتصر معالُه على معطياته البنيوية، وإنّما يقوم كذلك في التحاقه بعلاقةٍ جدليةٍ بالبنى الأخرى الاجتماعية التاريخية التي يرتبط بها وما يعوز الخطابَ النهضويَّ هو نظرةٌ اجتماعيةٌ وتاريخيةٌ، متكاملةٌ وجدليةٌ منفتحة، إلى الموضوع وإلى الذات.

نقرأ ونتعلّم ما يمكن أن توجزَ مضمونَه العناوينُ التاليةُ

ـ النظرة النقدية إلى الذات والآخر

ـ النظرة التاريخية والمعاصرة (العروي وسمير أمين).

ـ النظرة المتكاملة الجدلية (النظام الاجتماعي ونمط الإنتاج)

ـ العقلانية المادية الجذرية (صادق العظم والتراث الإلحادي)

ـ الالتزام الثوري (قضايا الشعوب والطبقات، من العراق إلى المخيّمات...).

ـ المنهجية المفترضة الفعّالية (في المجالات، والدوائر، والمستويات، والمراتب).

بيروت

د. سامي سويدان

أستاذ النقد الأدبي في الجامعة اللبنانية من مؤلّفاته **ابحاث في النص الروائي، المتاهة والتمويه، فضاءات السرد**

العلمانية

في السياق العربي - الإسلامي (٣)

حوار مع عبد الوهاب المسيري: العلمانية التي أفهمها

أجراه: أحمد الخميسي (مراسل الآداب في القاهرة)

قطع د. عبد الوهاب المسيري رحلةً طويلةً، بدءًا من حصوله على دكتوراه في الأدب الإنجليزي والأميركي والمقارن من جامعة رَتْجرز الأميركية سنة ١٩٦٩، وانتهاءً بكونه أحد أهمّ المفكرين الإسلاميين، وأحد قادة حزب الوسط ومؤسّسيه، مرورًا بكلّ معاركه وإنجازاته الفكرية التي امتدت ثلاثين عامًا حافلةً بعطاءٍ كان من أهم ثماره: موسوعة تاريخ الصهيونية بأجزائها الثلاثة (القاهرة ١٩٩٧)، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية في ثمانية أجزاء (القاهرة ١٩٩٩).

وخلال تلك الرحلة يلمع من المسيري تعبيرٌ خاصٌّ يميّزه بين مفكرين كثيرين، أعني: شغفه الأصيلَ بتأليف قصص الأطفال (عشرة كتب من أصل خمسين)، وتلك النزعةَ الحالمةَ سواء وهو يترجم مختاراتٍ من الشعر الرومانسي الإنجليزي (بيروت ١٩٧٩) أو حين يبذل قصارى جهده للتفتيش عن مخرج لمصر من أزمتها الاجتماعية والسياسية والأخلاقية بحلٍّ وسط.

وحزب الوسط، هذا الملمح الإنساني، هو ما تسجّله الذاكرةُ حين تصبح في منطقة مصر الجديدة بأشجارها العملاقة، وتَدْخل إلى العمارة رقم ٢٥ بشارع الشهيد إبراهيم سالم، وتَطْرق بابَ شقّة د. عبد الوهاب المسيري، ثم تمضي إليه في غرفة مكتبه، فتجده ممدَّدًا بهدوء على كرسي من نوع خاصّ وقد بَسطَ ساقيْه مبتسمًا بمودّة. حينئذ سترى عبد الوهاب المسيري الذي يصارع داءَ عضالاً لم يجد الطبُّ له دواءَ.

❖ ❖ ❖

*** قضية العلمانية تُطرح في مصر والعالم العربي بحدّة، خاصةً مع احتدام الصراع الطائفي والعرقي والديني. كيف تنظرون إلى العلمانية؟**

ـ قبل أن نرى إنْ كانت العلمانية تمثّل حلاً أمْ لا، علينا أن نحدّد ما هي العلمانية؟ فالحال أنّ الحديث يدور هنا عن أمرٍ خلافي، وكلمة «علمانية» تُستخدم بأكثر من مفهوم. بدايةً، كان مصطلحُ «العلمانية» في أواخر القرن ١٩ يعني فصلَ الدين عن الدولة، على أساس أنّ ذلك سيؤدّي إلى الديمقراطية والحرية. لكنّ ذلك حدث أولاً عندما كانت الدولة غيرَ الدولة الآن: فقد كانت الدول صغيرةً وضعيفةً، لا تتحكّم في أجهزة أمنية عملاقة، ولا تتبعها مؤسساتٌ تربويةٌ ووسائلُ إعلام ضخمةٌ ومؤثّرة. ولم تكن قد ظهرتْ وسائلُ محدِّدةٌ للتأثير، مثل التلفزيون والسينما، جعلتْ للصورة المرئية سطوةً كبرى. ولم تكن العملياتُ الاقتصاديةُ قد بلغتْ ذلك الحدَّ من الضخامة والشمول.

ولهذا فإننا حين نستخدم كلمةَ «علمانية» الآن، فإنّنا لا نشير إلى الواقع المحيط بنا، بل إلى التعريف الذي تخطّاه الواقع، ومن ثم يدور الحوارُ في ضوء التعريف لا في ضوء معطيات الواقع! انظرْ، مثلاً، كميةَ المصطلحات التي برزتْ للتعبير عن ظواهر جديدة مثل «الحداثة» و«الاغتراب» و«التسلّع» وغير ذلك ممّا يَرْصد في معظمه جوانبَ سلبيةً في المجتمعات العلمانية ذاتها، بينما لا يَشْمل التعريفُ الشائعُ القديمُ للعلمانية كلَّ ذلك بل يتمّ النظرُ إلى تلك الظواهر الجديدة باعتبارها ظواهرَ مستقلةً عن العلمانية. إذن، ما نزال نعتبر أنّ العلمانية هي مجردُ فصل الدين عن الدولة، ونعتبر أن ذلك يمثّل حلاً لمشكلاتنا. فهل يمكن هذا الشعارَ أن يحلّ، مثلاً، قضيةَ هيمنة السوق والإعلام المرئي على حياة المواطنين وأحلامهم؟

لقد اتّخذت «العلمانيةُ الشاملة» كما أسمّيها أشكالاً تتمثّل في فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن جميع جوانب الحياة العامة أولَ الأمر، ثم عن كلّ جوانب الحياة الخاصة، إلى أن يتحوّل الإنسانُ مادةً للاستخدام في كلّ المجالات والمستويات. وهذا ما فعلتْه أميركا بالهنود الحمر، إذ لم تر فيهم سوى مادة غير نافعة لمشروعاتها. والإمبريالية هي شكلٌ من أشكال «العلمانية الشاملة» التي تَشْمل الحياة العامة والخاصة بحيث تتساوى الظواهرُ الإنسانية والطبيعية وتصبح كلُّ الأمور نسبيةً. لقد ولُدت العلمانيةُ من رحم الرؤية المعرفية الإمبريالية التي تَنْزع القداسةَ عن العالم وتَفْصله عن القيم الأخلاقية

حوار مع عبد الوهاب المسيري: العلمانية التي أفهمها

والإنسانية، وتحوّل الطبيعةَ والإنسانَ أداةً يمكن أن يتحكّم الأقوى فيهما. ولقد قامت العلمانية الحديثة بطرح مفهوم المواطن الذي لا يدين بالولاء إلاّ للدولة خارج نطاق أية مرجعية أو منظومة أخلاقية، إنسانية أمْ دينية. ومن هذا المنطلق دافَعَ النازيُّ أدولف آيْخمان عن جرائمه بقوله إنه مجرد مواطن كان ينفّذ أوامرَ الدولة! ومن هنا أهميةُ وضرورةُ أن تكون لنا مرجعيةٌ إسلاميةٌ يحتكم إليها أبناءُ المجتمع الواحد، نابعةٌ من تاريخنا ومجتمعاتنا، نستولد منها مفاهيمَ العدلِ والمساواةِ وقبولِ التعددية.

*** تتحدث عن رفضك لما تسميه «العلمانية الشاملة» باعتبارها مرتبطةً بالاستعمار؟!**

ـ نعم، العلمانية الشاملة والإمبريالية وجهان لعملةٍ واحدة! وقد ارتبط ظهورُ العلمانية في أوروبا بأسباب عدة، منها أنّ الوثنية اليونانية والرومانية كانت وثنيةً حلوليةً بدائية، إذ حلّت الآلهةُ في العناصر الطبيعية وتوحّدتْ بها، الأمرُ الذي جعل تلك الوثنية شكلاً من أشكال العبادة الحيوية (animism)، (في حين مالت الوثنياتُ الساميّة، رغم كونها وثنيات، إلى فكرة التوحيد). وقد عادت الحلوليةُ مرةً أخرى بعد العصور الوسطى الكاثوليكية إلى أوروبا في شكل الأفلاطونية المحدثة، لتصبح وحدةَ الوجود المادية في عصر الاستنارة ومن رحمها وُلدت العلمانيةُ الشاملة ـ التي يرفضها الكثيرون الآن، ومنهم ماكس فيبر الذي يشير إلى «ليل» العلمانية المظلم البارد.

ومن الناحية الاجتماعية فقد كان عصرُ النهضة ـ عصرُ بداية العلمانية والحداثة ـ هو أيضًا بدايةَ التشكيل الاستعماري وهو كذلك عصرُ إبادةِ الملايين، وتسخيرِ العالم بأكمله لحساب الإنسان الغربي. وهو أيضًا الوقتُ الذي بدأتْ فيه عمليةُ استنفاد الموارد الطبيعية. ولا تنسَ أنّ من أتى بالعلمانية إلى العالم العربي والعالم الإسلامي هو جيوشُ الاستعمار. العلمنة، بهذا الشكل، هي إعادة صياغة الواقع المادي والإنساني في إطار «نموذج الطبيعة والمادة،» المنفصلِ عن القيمة والغاية، بما يحقّق التقدّم الماديَّ وحسب، مع استبعاد كلّ الاعتبارات الدينيةَ والأخلاقية والإنسانية.

*** ما التعريف الذي تَطْرحه للعلمانية، وتَقْبل به؟**

ـ أنا أرفضُ العلمانية الشاملة كما قلتُ، وبالمعنى الذي أشرتُ إليه، أيْ فصل العالم عن أيّة مرجعية نهائية، والنظر إلى ما هو مادي بمعزلٍ عمّا هو روحي. العلمانية بهذا المعنى الشامل شعارٌ سخيف. انظرْ مثلاً إلى مقاوم فلسطيني، أو إلى من يقاوم الاستعمار. هل دافعُه قومي؟ مادي؟ أمْ ديني روحي؟ أمْ نفسي ذاتي؟ أمْ أنّ دوافعه مركّبة ولا يمكن فصلُ الواحد منها عن الآخر؟ لقد اتّضح لي، كما قلت، أنّ مصطلح «علماني» خلافيّ إلى أقصى درجة؛ كما أنّ علم الاجتماع الغربي فشل في تطوير مفهوم مركّب للعلمانية. ومن هنا كان اجتهادي للتوصل إلى تعريف جديد للعلمانية يحيط بمعظم جوانب الواقع الذي تمت علمنتُه: ففرّقتُ بين «العلمانية الشاملة» التي يكون العالمُ فيها مكتفيًا بذاته ومرجعيةً لذاته، وبين «العلمانية الجزئية،» وهي فصلُ الدين عن الدولة، لأنّ الإسلام ليس دينًا ودولة، بل دينٌ ودنيا. وأنا، كمفكّر إسلامي، لا أجد غضاضةً في قبول العلمانية الجزئية إنْ كانت تعني بعضَ الإجراءات السياسية والاقتصادية ذات الطابع الفني، ولا تمسّ من قريبٍ أو بعيدٍ المرجعيةَ الدينيةَ النهائية

*** بأيّ معنى تَقْبل فصلَ الدين عن الدولة معتبرًا ذلك «علمانيةً جزئيةً»؟**

ـ بمعنى أنني لا أَقْبل مثلاً أن يجلس شيوخٌ أو قساوسةٌ في لجان تناقش علاقتَنا الاقتصاديةَ مع تشيكوسلوفاكيا، أو نوعيةَ الأسلحة التي سنشتريها، إذ لا بدّ أن تكون هناك لجانٌ متخصّصة في مثل هذه المواضيع! وهذا ما أفهمه من حديث الرسول ﷺ: «أبّروا أو لا تؤبّروا، أنتم أَعْلَمُ بأمور دنياكم» فالفصل بين الدين والدولة هنا لا يمسّ المرجعيةَ الدينيةَ النهائية، بل ينصرف فقط إلى حالةٍ محدّدة (هي تأبيرُ النخل). أما إذا

أرفض العلمانية الشاملة بمعنى فصل العالم عن أيّة مرجعيّة نهائية والنظر إلى ما هو مادي بمعزل عمّا هو روحي... وأقبل العلمانية الجزئية إن كانت تعني بعض الإجراءات السياسية والاقتصادية ذات الطابع الفني.

تعلّق الأمرُ بقضايا مثل «هل ندخل الحربَ مع إسرائيل أم لا؟»، و«هل نعترف بدولة احتلت فلسطين وطردتْ سكانها،» فهنا لا بدّ من استلهام المرجعية النهائية والإطار الأخلاقي والديني. العلمانية الجزئية تَتْرك مساحاتٍ حرةً للبشر يتفاهمون بشأنها، وتترك للإنسان حياتَه الخاصةَ وعلاقاتِه الإنسانيةَ يتدبّر أمورَها حسب المعايير الأخلاقية والدينية والإنسانية. ولا تدّعي العلمانيةُ الجزئيةُ أنّها تقدّم رؤيةً شاملةً للكون، أو أنّها تجيب على الأسئلة الكونية النهائية مثل الهدف من الوجود أو قضية الموت؛ بل إنّ كلّ ما تطالب به هو فصلُ الدين ـ أعني رجالَ الدين ـ عن السياسة وربما الاقتصاد بالمعنى الذي أشرتُ إليه سابقا.

*** لكنّ عددًا كبيرًا من المفكّرين العرب العلمانيين يروْن أنّ العلمانية تمثّل حلاً لمشكلة الأقليات. أقباط مصر مثلاً، كيف تروْن وضعَهم في إطار العلمانية الجزئية؟**

ـ هناك بالطبع مفكّرون يدعون إلى العلمانية الشاملة من دون أن يسمّوها صراحةً، مثل مراد وهبة، وهشام صالح، وعزيز العظمة، وعادل ضاهر. وهم ينادون بضرورة الحكم على النسبي بما هو نسبي. ولكنْ لا بدّ من القول إنّ معظم العلمانيين العرب ليسوا علمانيين بالمعنى الغربي: فالعلماني الغربي علماني بالمعنى المطلق الشامل، أما العلمانيون العرب فإنّهم في معظمهم يؤمنون بالقيم الأخلاقية والهوية والحفاظ على المجتمع. خذْ مثلاً محمود أمين العالم، إنّه شخص ملتزم أخلاقيّاً؛ أو د. فؤاد زكريا كذلك، وله كتاب يهاجم القيمَ المادية. فبأيّ معنًى يمكن تسميةُ هذا أو ذاك بـ «العلماني» بالمعنى الغربي؟ إنّهما لم يتخلّيا قطّ في كتاباتهما الفلسفية عن الأخلاق؛ فهما من منظور علماني شامل ليسا من «العلمانيين.» وأعتقد أنّ معظم العلمانيين في مصر ينتسبون إلى هذا النمط، ويتفقون معي على أنّ لكلّ مجتمع مرجعيتَه الأخلاقيةَ النهائية المطلقة. ولهذا فإنّ أغلب دعاة العلمانية عندنا هم دعاةٌ للعلمانية الجزئية. وقد تنبّه إلى ذلك د. محمد عابد الجابري، وطالب بالاستغناء عن المصطلح تمامًا والاكتفاء بمصطلحات مثل «العقلانية» و«الديموقراطية.»

أما عن القول بأنّ «العلمانية» تمثّل حلاً لمشكلات الأقليات أو الديموقراطية، فإنّني أذكّرك بأنّ الاتحاد السوفيتي ـ ولم يكن دولةً دينية ـ لم تمنعه العلمانيةُ التي أَخَذَ بها من إبادة الأقليات. كما أنّ ألمانيا النازية كانت دولةً علمانيةً نفعيةً ماديةً بشكل كامل، فهل حَمَت العلمانيةُ حياةَ مَنْ تمّت إبادتُهم في أفران الغاز؟ وكان النازيون يصنّفون الناسَ إلى نوعين: نافع وغير نافع (وليس إلى ألمان ويهود)؛ فالرؤية النازية لم تكن عنصرية وإنما كانت علمانيةً ماديةً شاملة. وإذا كانت تركيا تتشبّث بالعلمانية إلى درجة أنّ المؤسسة العسكرية هناك هي التي تدافع عن العلمانية، فلماذا لم تحلّ مشكلةَ الأكراد؟ وحينما يتحدث البعضُ عن العلمانية باعتبارها دعوةً إلى التسامح وحلاً لمشكلات طائفية، فإنّهم يشيرون إلى مرحلة لم تستمرّ طويلاً، ولعلّها لم توجد إلاّ في الكتب!

*** إذا كنتَ لا ترى في العلمانية حلاً للمشكلات الطائفية والعرقية في عالمنا العربي، فما الحلّ الذي تتصوّره لتلك المشكلات؟**

ـ الحلّ في تقديري يكمن في نزع الأسباب الرئيسية لتلك المشكلات، لا الالتفاف حولها. ذلك أنّ سببَ تلك الأزمات الأولَ هو غيابُ أيّ مشروع للنهضة القومية، والمشاكلُ الاقتصاديةُ الخانقة. وهذا هو المناخ الذي يولَدُ فيه التعصُّبُ والبغضاءُ. ورغم مظاهر «التديُّن» التي قد يُفْرزها هذا المناخُ، إلا أنّه من مفارقات هذا الوضع أن نرى كيف يتحوّل الهدفُ من التديُّن إلى هدفٍ شخصي بحت، أيْ إلى البحث عن الخلاص الشخصي فحسب، من دون الاكتراث بالآخرين، ولا السعي إلى تحقيق العدالة على الأرض. ومن هنا يتمّ التركيزُ على تراكم الحسنات وتقدير قيمتها وعدد القصور في الجنة؛ أيْ أنّ اهتمام المؤمن هنا اهتمامٌ ماديٌّ، في نهاية الأمر، رغم التقشُّف والزهد الظاهريْن! وهنا تصبح طريقةُ تبادل التحية بين أهل الكتاب أكثرَ أهميةً من الوقوف ضدّ ظلم الحكّام والحكومات التي تستعبد جماهيرَ الأمة من مسلمين ومسيحيين. وأنا، كمسلم، أريد أن

حوار مع عبد الوهاب المسيري: العلمانية التي أفهمها

أؤسِّس مشروعًا إسلاميّاً تشترك فيه كلُّ الأمة، لا مشروعًا إسلاميّاً مغلقًا على المسلمين، وإلاّ فسيكون هذا مشروعًا للفتنة الطائفية. ومن هنا سنرى أنّ هناك مساحةً مشتركةً بين العلمانيين الجزئيين والمسلمين والمسيحيين تمثِّل نقطةَ البدء لمشروع إسلامي إنساني يَجْمع أفرادَ الأمة كلَّها ويتوجَّه إلى الجنس البشري بأكمله

*** إذا كنت تشير إلى مشروع إسلامي قادر على حلّ تلك المشكلات، فما هي ملامحُه؟**

ـ هناك برنامج إصلاحي لا يهدف إلى تهميش الدين أو إلغائه من الحياة العامة، بل السعي إلى توسيع نطاق المفهوم الديني بحيث يتّسع للاعتراف بالآخر، ولإعادة اكتشاف الدين كمنظومةٍ تقوم في جوهرها على تكريم الإنسان وتعريفِ حدوده وحقوقِه وواجباتِه ـ ومن أهمها: إقامةُ العدل في الأرض، واستبعادُ تمجيد الذات وغزوِ الآخرين. برنامجي الإصلاحي الديني يقوم على محاولة توليد منظومة إيمانية إنسانية من الدين عن طريق الاجتهاد واستلهام الممارسات الفقهية والتاريخية

*** لكنْ ماذا عن أقباط مصر في هذا البرنامج؟**

ـ علينا أولاً إعادةُ اكتشاف الرقعة الأخلاقية المشتركة بين الديانات السماوية، وهي كبيرة. أما الاختلافات اللاهوتية فيجب تحويلُها إلى المعاهد المتخصِّصة إنّ الطريق للخروج من الورطة الراهنة، وأعني ورطةَ «العلمانية الشاملة» المنفصلة عن القيم، وورطةَ التعصُّب الديني، يكون بالتوصّل إلى عقد اجتماعي يستند إلى القيم الإسلامية والمسيحية المشتركة... من دون إهمالٍ، بالطبع، للخلافات الجوهرية بين العقيدتين إنّه عقد اجتماعي يَحتكم إليه أبناءُ المجتمع الواحد. وحين أقول «عقدًا اجتماعيّاً،» فإنني أعني إطارًا إسلاميّاً هو عقيدةٌ بالنسبة إلى المسلمين، وهو إطارٌ حضاريٌّ بالنسبة إلى المسيحيين وغيرهم وفي اعتقادي أنه لا مجال للعداء بين المسلمين والمسيحيين؛ فهذا أمرٌ سخيف، ولا يوجد له مبرِّرٌ لا إنسانيّاً ولا عقائديّاً بل ولا عمليّاً. المشكلة تبدأ حينما يتحوّل الاختلافُ إلى تقاتلٍ نتيجةً للتعصُّب، وهو تقاتُلٌ لا مجال له على الإطلاق خاصةً أن العلمانية الشاملة تهاجم الإنسانَ ولا تميِّز بين المسلمين والمسيحيين أو حتى الملحدين.

أما عن أقباط مصر، فإنّني دائمًا أقول لإخواني المسلمين : ما المطلوب من الأقباط؟ أن يهاجروا إلى الغرب وأميركا؟ هم إخوتنا وأعضاء في الأمة، فكيف يُضطهدَون؟ وفي هذا السياق أتذكّر حكايةَ الخديوي عباس الذي كان يَنْفر من الأقباط، فقرّر نفيَهم إلى السودان، ولكنّه قبل أن يفعل ذلك استدعى المفتي وسأله: «هل يمكن أن أقوم بذلك؟» فقال له المفتي: «إذا كان الإسلام لم يتبدّل فلا يمكنك ذلك، لأنّ هؤلاء منّا، لهم ما لنا، وعليهم ما علينا.» وهذه هي القاعدةُ التي نحتكم إليها لهذا أقول إنّ «العلمانية الجزئية» تمثِّل في تقديري مخرجًا لتلك المشكلات. وبالمناسبة، فقد كان مصطفى النحّاس، زعيمُ الأمة وزعيمُ حزب الوفد الليبرالي العلماني، يعتبر نفسَه من العلمانيين، ولكنّه كان يستشهد بالقرآن دائمًا وجمال عبد الناصر ينتمي إلى النمط نفسه.

❖ ❖ ❖

كنتُ قد أرهقتُ د. عبد الوهاب المسيري، لكنّه لم يشر إلى ذلك. كان يواصل الحديث بحيوية ومودّة. كانت لديّ أسئلة أخرى عديدة، منها ما يتصل بتحوُّله من الماركسية إلى الإسلام، ومنها ما يتعلّق بتصوره لدور حزب الوسط داخل المجتمع المصري، وغير ذلك. لكنّي قرَّرتُ أن أكتفي، وأن أنصرف، متمنِّيًا له الصحة والعافية، مدركًا أنّني قد أختلف معه في الكثير، لكنّني لا أملك سوى الإعجاب الحقيقي بشخصه الإنساني، وبصراعه الباسلِ مع المرضِ والمجتمعِ والعالم.

القاهرة

العلمانية

في السياق العربي - الإسلامي (٣)

«وضعية علمانية»: أفكار في شأن العلمانية والإسلامية والدولة

ياسين الحاج صالح

وضعية علمانية

أنت مسلم وأنا مسيحي، أنت سنّي وأنا شيعي أو علوي أو درزي أو إسماعيلي، أنت مؤمن وأنا غير مؤمن،... لكنْ أنت وأنا سوريان أو عراقيان أو مصريان أو لبنانيان...إلخ. فما هي شروطُ قيام علاقة عادلة بيننا كسكّان بلد واحد؟ وبالتحديد، ما هي خصائصُ الدولة التي يمكن أن تَضْمن لنا مساواةً تامةً في الحقوق والسيادة والاحترام، وتكْفل لنا حرياتٍ دينيةً ومدنيةً متكافئة؟

نقترح تعبير «وضعية علمانية» لتعيين العلاقة القلقة في بلداننا المشرقية بين التعدّد الديني والمذهبي، ووحدة الدولة، والمساواة في الدولة بين متحدّرين من أديان ومذاهب مختلفة. ذلك لأنّ العلمانية تقترح ضمانَ المساواة عبر ترتيب علاقة الدين والدولة على أساس الفصل بينهما كنِصابيْن مستقلّيْن. وهو ما يعني أنّ هناك مقرّاً واحدًا للسيادة والعمومية الوطنية هو الدولة، فيما يُترك للدين أن يَعمل بحرية في «المجتمع المدني.» ولعلّ من شأن الانطلاق من «الوضعية العلمانية» أن يُخرج تفكيرَنا حول العلمانية من المأزق الذي يتخبّط فيه، والذي يتّسم بغلبة مقاربات معيارية ومجرّدة تدافع عن العلمانية وتُثبت شرعيتَها المبدئيةَ ولكنها تقف عند هذا الحد، أو تقرّر أنّ العلمانية هي «الحلّ» للمشكلات الطائفية لكنْ من دون تفصيل أو برهان غير دائريّ (فتعرّف الطائفية بأنّها حصيلةٌ لغياب العلمانية، بحيث يكون حضورُ العلمانية كفيلاً بزوال الطائفية).

واضحٌ أنّ عبء معالجة الوضعية العلمانية يقع على عاتق الدولة، خلافًا للطرح السائد عربيّاً الذي يتصوّر أنّ العلمانية ليست إلاّ موقفًا من الدين. بكلام آخر، إنّ «العلمانية رأيٌ في الدولة وليست رأيًا في الدين.»[1] ولذلك نفضّل تعريفَها بأنها تأميمُ الدولة، بدلالة تكوّن الأمة من جماعات دينية ولادينية متنوعة. وفي المقابل نعرّف الديمقراطيةَ بأنها تأميمُ الدولة، بدلالة تكوّن الأمة من طبقات ومصالح اجتماعية وأحزاب سياسية. وتأميم الدولة يعني، في الحالين، أن تغدو المعادلَ السياسي العامّ لأمة المواطنين.

لا حاجة إلى القول إنّ سكّان بلادنا ليسوا جميعًا مسلمين؛ وإنّ المسلمين منهم موزّعون على مذاهب متعددة؛ وإنّ السنّة، وهم أكثرُ العرب، ليسوا موحّدي الرأي، وليست أكثريتُهم إسلامية، وإنّ هناك علمانيين بينهم، فيما تشكل الجماعاتُ الدينيةُ والمذهبيةُ الأخرى قاعدةً «طبيعية» للعلمانية؛ وإنّ بين العرب والمسلمين، كما بين غيرهم من شعوب الأرض، من هم غير مؤمنين ومن هم «لاأدريون.» والأهمّ أنّ الاجتماع السياسي الحديث، ونحن منخرطون فيه بلا فكاك (فالفكاك، إن أمكن، لا يقلّ ثمنُه عن تدمير مجتمعاتنا على غرار أفغانستان الطالبانية)، هو اجتماعٌ مولِّدٌ للتنوّع الاجتماعي والفكري والسياسي، للأحزاب والحركات والتيارات الفكرية والسياسية والاجتماعية. ومن أبرز ما ولّدهُ اجتماعُنا السياسي الحديث الإسلاميّون بالذات، هؤلاء الذي يجعلون من أنفسهم مبدأً لمجتمعاتنا اليوم أو أصلاً لها: فالواقع أنّ الإسلاميين ليسوا معطًى بدهيّاً، ولا هم الأبوّةُ الشرعيةُ لمجتمعاتنا الراهنة التي يشكّل المسلمون أكثريةَ سكّانها، ولا هم استمرارٌ بسيطٌ لإسلامٍ أبديّ متماثلٍ مع ذاته؛ بل هم تشكّلٌ تاريخيٌّ للإسلام، من نتاج تفاعله مع الحداثة، حداثتنا، بدرجةٍ لا تقلّ عن العلمانيين والقوميين والليبراليين. هذه مسألة يتجاوز البتُّ فيها إطارَ هذا المقال، وما تواجَه به من مقاومة إنما يَصْدر عن أنّ الالتباس بين الإسلام

١ ـ الجملة بين مزدوجين لجون مالينون، وهو يسوّغ رأيه هذا بواقع أنّ العلمانية «ليست في النهاية إلا حالةً خاصةً لرفض الدول ـ التي هي تجسيدٌ للجماعة الوطنية ـ لأن تكون خاضعةً للتأثير الحصري أو المنفرد لفريق أكثريّ أو غير أكثريّ من المواطنين، (كأن يكون) حزبًا وحيدًا، أو نقابة وحيدة، أو كنيسة وحيدة،» ورد عند: فهمي جدعان، **في الخلاص النهائي، مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين** (عمّان: دار الشروق، ٢٠٠٧)، ص ١٣٠. وفي السياق العربي والإسلامي تعني العلمانية رفض أن يكون مقرُّ العامّ الوطني، أي الدولة، خاضعًا لتأثيرٍ تمييزي من قبل الدين الإسلامي، شريعةً ورموزًا.

«وضعية علمانية»: أفكار في شأن العلمانية والإسلامية والدولة

(كمرجعية محترمة في مجتمعاتنا) وبين الإسلاميين هو قوامُ شرعيةِ هؤلاء وهويتهم؛ ولذلك فإنّ لهم مصلحةً في اعتبار تبديد الالتباس ـ أيْ نقد التوظيف الاجتماعي والسياسي الذي يمارسونه لهذا الرصيد المشترك ـ عدوانًا على الإسلام ذاته

إنّ توليد الاجتماع الحديث لانقسامات شتّى (واستقلالات شتّى وذاتيات شتّى.) يجعل الإجماعَ عمليةً شاقةً يناط بناؤها بالدولة والسياسة، لا بالاقتصاد والدين والثقافة. إنّ وظيفة السياسة هي بالضبط صنعُ الإجماع الوطني، فيما لا يكفّ الاقتصادُ والثقافةُ والدينُ عن صنع الفوارق والتمايزات ولا يتعدّى الإجماعُ المبنيُّ بمشقة كبيرة تفاهمًا وطنيّاً عامّاً على قيم عليا مشتركة تتصل بوحدة البلاد، والانتماءِ لها، ووحدةِ مؤسساتها، واحتكارها السيادةَ في مجالها الإقليمي والتمثيل الدولي كما لا ترتدّ الوطنيةُ الحديثةُ الضامنةُ للمساواة إلى هوية أيّاً تكن، دينيةً أم قوميةً فالدولة وحدها هي إطارُ العامّ، في حين أنّ الدين بطبيعته متحيّزٌ لجمهور المؤمنين، والقوميةَ متحيّزةٌ لقاعدتها الإثنية.

على أنّ الوطنية الحديثة لا تولد تلقائيّاً من حلّ الوضعية العلمانية فالواقع أنّ حلّ الوضعية هذه، بما تعنيه من رفضٍ لأية هيمنةٍ دينية، لا يَضمن إلاّ مساواةً سلبيةً فقط، وبين الجماعات الدينية وليس بالضرورة بين الأفراد وما يمكن أن يَضْمن مساواةً فعليةً هو التأميمُ الديمقراطي للدولة فوق تأميمها العلماني.

العلمانية ونقد الإسلامية

تأسيسًا على مفهوم «الوضعية العلمانية،» نتساءل هل يستطيع الإسلامُ المعاصر، على اختلاف تنويعاته، أن يجيب على مسألة المساواة في مجتمعاتنا المعاصرة؟

جوابنا أنّ هذا ممتنع منطقيّاً قبل أن يكون متعذرًا أو غير مقبول سياسيّاً. فالإسلام لا يستطيع أن يقترح قواعدَ عامةً تسوّي بين المسلمين وغير المسلمين وهذا أمرٌ بدهي، كالقول إنّ ما يعَمّ المسيحيين وغيرَ المسيحيين لا يمكن أن يكون المسيحية فالسيادة هي لما يَعمّ، وإن انتُزعت السيادةُ بالقوة تحطّم العامُّ ونشأ مجتمعٌ طائفيّ ومَن يُجِب على المطالب الأساسية للاجتماع السياسي الوطني، وبالتحديد مَن تُمكنه ممارسةُ العنف المشروع، ومَن يستطع ضمانَ المساواة للعموم، يَحُز الهيمنةَ ويَشغلْ موقعَ العامّ الوطني، أي الدولة. ومَن لا يستطع، يَغْدُ طرفًا اجتماعيّاً أو حزبًا سياسيّاً ولأنّ «الشريعة،» التي يجعل الإسلاميون تطبيقَها جوهرَ «برنامجهم،» لا تَضمن المساواة (لأنّها تميِّز بين المسلمين وغيرِ المسلمين وبين الجنسين، فإنه لا يصحّ أن تدين لها السيادةُ، أو أن يتولّى قائمون بأمرها ممارسةَ العنف المشروع. فإن تولّتها قسرًا كان قسرُها غيرَ مشروع وطنيّاً وتَسبّب في تطييف المجتمع، أي انقسامِه إلى طوائف متنافرة. وهذا يَمنح المطالبةَ بسيادة القانون في بلداننا معنًى مركّبًا إنها تعني الاعتراضَ على سلطات استبدادية تضع نفسَها ومحاسيبَها فوق القوانين؛ وتعني أيضًا الاعتراضَ على سيادة «الشريعة الإسلامية» أو إعطائها صفَتي العمومية والقسر، ليغدو الالتزامُ بها طوعيّاً ومحصورًا في أوساط المؤمنين بها ومعنى ذلك أنّ الشريعة تمسي قانونًا جزئيّاً يتحرك في نطاق «المجتمع المدني» لا الدولة.

والمعنى المركّب ذاك هو ما يُغفله، على العموم، الديمقراطيون العرب الذين تمحورتْ تجاربُهم المكوّنة حول نُظُم الاستثناء وحالات الطوارئ الدائمة. يشاركهم في ذلك عمومُ العلمانيين، الذين يدفعهم تركيزُهم على معارضة الدعوة إلى «تطبيق الشريعة» إلى وضع نُظُم الاستثناء وأحكامها في الظلّ ويبدو لنا أنّ اختصاصَ العلمانيين بقضايا بعينها والديمقراطيين بقضايا أخرى (والليبراليين بدائرة اهتمام ثالثة، واليساريين برابعة، والقوميين بخامسة، والإسلاميين بسادسة..)[1] هو من

١ ـ ليست «التخصصات» هذه متساويةً إلاّ من وجهة نظر وحدة تفسيرها وتطلعها المشترك إلى تعميم نفسها بيْد أنّ أكثرها انفتاحًا على «التخصصات» الأخرى وأغناها طاقةً هيمنيةً هو التيار الديمقراطي الذي خرج من معطف الهيمنة القومية التقدمية السابقة إثر تفككها عقب حرب حزيران ١٩٦٧

الإسلام طرف أو «طائفة» في مجتمعاتنا اليوم، وليس «الدولة،» لأنّه لا يستطيع ضمانَ المساواة.

مظاهر الأزمة الوطنية المزمنة والعميقة في بلداننا. ونسمّيها «أزمة هيمنة» لكونها متولّدة عن تفكك الأكثرية التي تكوّنت بفضل الهيمنة «القومية التقدمية» بين خمسينات القرن العشرين والحرب اللبنانية في أواسط السبعينات، وافتقارنا إلى هيمنةٍ جديدةٍ صانعةٍ لإجماع جديد. ولعلّ هذا الضرب من التخصص الإيديولوجي هو ما يجعل التيارات المذكورة ضعيفةً أمام الطائفية. إذ يبدو أنّ نتائج تفكُّك الهيمنة إلى تيارات إيديولوجية جزئية تلتقي بنتائج التفكّك الوطني إلى تكوينات اجتماعية أهلية. ولقاءُ الإيديولوجي بالأهلي هو ما يُنتج الطائفيةَ ويجعلها واقعًا غير عكوس: فهو ضربٌ من «نقل الوعي» العامّ إلى تكوينات جزئية تكتسب بفضله قيمةً سياسية.

والإسلام طرف أو «طائفة» في مجتمعاتنا اليوم، وليس «الدولة،» لأنه لا يستطيع ضمانَ المساواة. ولا يمكنه أن يكون الدولةَ إلاّ بتوليد مشكلات كبرى: فاستيلاءُ طرفٍ اجتماعي على الدولة هو أصلُ التطرف، وهو يردّ الدولةَ إلى جهاز سلطة لا يستمرّ إلاّ بقدْر ما يعمل تفكيكًا في المجتمع المحكوم لا توحيدًا، وإلاّ بقدْر ما يلغي حريات السكّان بدل أن يضمنها، وإلاّ بقدْر ما يلجأ إلى القمع المنظَّم مكانَ الرضا والتفاهم. هذا كله بدهي ومبدئي، يَنْبع من مفهوم الدولة الوطنية أو الدولة الأمة؛ ولا نعرف أساسًا للنقاش غيره لا يفتح بابَ التعنت والعسف والتعصب، أيْ لا يغلق بابَ النقاش العقلاني.

وعليه، فإنّ الفصل بين الدين والدولة مؤسَّس بصورة كافية على واقع أنّ الدين، الإسلام، **جزءٌ** من مجتمعاتنا، لا **كلُّها**، وأنّ ما لا يمكن أن يفكّر بالكلّ ويستوعبَ الكلّ لا يصحّ أن يكون الدولة. اليوم ننتقد دولَنا القائمةَ لكونها دولاً ليست لجميع مواطنيها، والإسلاميون أنفسُهم يفعلون ذلك. «الدولة» ذاتها، أيْ نُظُم الحكم القائمة، لا تستند في مفهومها لذاتها إلى غير هذا المبدإ؛ لذلك تزعم أنها دولةٌ لجميع المواطنين. فإذا كنا نرغب في تكوين تصوّر أوّلي عما ستكونه دولةٌ إسلاميةٌ في أيّ بلد من بلادنا، فليس لنا أن نذهب بعيدًا، إذ يكفي أن ننظر إلى الدولة «القومية» الراهنة. بل إنّ الدولة الإسلامية ستكون طائفيةً من حيث المبدأ، فيما الدولة «القومية» طائفية لأسباب عملية تتصل بضرورات البقاء ومقتضيات تماسك نخبة السلطة. ولا يمكن للدولة الدينية إلاّ أن تكون استبداديةً أيضًا لكونها تستمدّ شرعيتَها من مصدر فوق بشري لا يحاسَب ولا يساءَل. وبالمناسبة، فإنّ هذا يدفع إلى تصور الفصل بين الدولة والقومية، فضلاً عن الفصل بين الدولة والدين، شرطًا للوطنية الديمقراطية في البلدان العربية.

ليس القول إنّ الإسلام دينٌ ودولةٌ، إذن، أقلَّ من برنامجٍ للاستبداد والتفكيك الاجتماعي. إذ كيف لدين المؤمنين أنْ يكون في الوقت ذاته دولةَ المواطنين؟ كيف لشريعة البعض أن تكون قانونَ الجميع؟ هذا ممتنعٌ منطقيّاً، قبل أن يكون مرفوضًا سياسيّاً. بكلّ بساطة، لا يمكن للدين أن يغدو دولةً من دون إكراهٍ يخرِّب الدينَ والدولةَ كمفهوميْن، قبل وفوق تخريبهما كمستوييْن للحياة الاجتماعية. وكذلك لا معنى لأن يُستبعد من مبدإ حرية الاعتقاد حقُّ المسلم في تغيير دينه أو فقدان إيمانه به من دون تخريب الحرية، والاعتقادِ ذاتِه، والعقل.[1] هذا الخصم المفهومي الجبّار يعني أنّ مشروع الإسلاميين يمكن أن يفوز اليوم وغدًا وبعدهما، لكنه سيخسر في النهاية. فكما أنه لا سلطة على الإطلاق تستطيع جعلَ

١ ـ يراجع سجالٌ انخرط فيه كاتبُ هذه السطور مع إسلامي سوري حول مفهوم حرية الاعتقاد وقضايا أخرى، نُشِر على حلقتين في موقع «الأوان» بعنوان: «حوار شخصي وصريح مع إسلامي سوري في شؤون الإسلام والحرية والعقل والدولة،»
http://www.alawan.com/index.php?option=com_content&task=view&id=2010&Itemid=18
و http://www.alawan.com/index.php?option=com_content&task=view&id=2023&Itemid=18
ويجد القارئ مقالة الإسلامي السوري في: http://www.thisissyria.net/2007/09/18/forum/03.html

«وضعية علمانية»: أفكار في شأن العلمانية والإسلامية والدولة

الجزء أكبرَ من الكلّ، فلا سلطة أيضًا تستطيع أن تجعل الدينَ دولةً ولا الشريعةَ الخاصةَ قانونًا عامّاً. وهذه كلها ليست أحكامًا مزاجية تستهدف الاستفزاز، بل تقريرٌ لإكراهات مفهومية مؤسِّسة للعقل السياسي الحديث، أثمرَها التاريخُ والتقدمُ البشري ويمكن تعريفُ الطغيان بأنه اغتصابٌ للعقل وانتهاكٌ لتلك الإكراهات، بل المحرَّمات، المفهومية العامة التي يستوي أمامها الناسُ والأديانُ والدول. فإذا غدا الطارئُ دائمًا، والجمهوريةُ ميراثًا، والاستثناءُ قاعدةً، والدينُ دولةً، والخاصُّ عامّاً لم يعد ثمة شيء يحمي رأسَ الإنسان إلاّ فراغَه من العقل

إنّ التمسك ببرنامج «تطبيق الشريعة» وبفكرة الدولة الإسلامية المبنية عليه يسوِّغ الشكَّ العميقَ بالإعلانات الديمقراطية للإسلاميين. المسألة ليست ذاتية ولا إيديولوجية، بل هي مسألة «عقل» الاجتماع والسياسة ووعي هذه الضرورات المفهومية هو الأساس الصخري الصلب لأيّ بناءٍ فكري وسياسي متين، ولن يكون ما يُبنى على غيرها غيرَ صروحٍ على الرمل، سرعان ما يبتلعها أساسُها الرمليُّ ذاتُه. وهذه هي النقطة التي يتعيّن أن تكون البوصلةَ الموجِّهةَ لتفكير المثقفين العقلانيين. وهي ما يمكن أن تُخرج قضيةَ العلمانية، بالمناسبة، من المأزق الذي أوصله إليها علمانيون مذهبيون لا يُظهرون من الاتّساق واحترام الضرورات المفهومية أكثرَ من خصومهم الإسلاميين فنصيرُ قضية العلمانية هو كونُ العقل حليفَها، أي كونُها حليفةً للعامّ العقلي الذي لا يعرف استثناءاتٍ واستدراكات وهي من هذا الباب وحده أهلٌ لأن تكون حليفةً للعامّ الاجتماعي، بحيث تتكون حولها أكثريةٌ اجتماعيةٌ حقيقية. وحين نتحدث عن طرح «علماني مذهبي» أو «علماني،» فذلك بالضبط لأنّ اعتراضه المحقّ على الإسلاميين، في وصفهم خاصّاً يتطلع إلى التسلّط على العامّ، قلّما يمتدّ إلى خواصّ أخرى تتسلّط على العامّ وتمنع قيامَ الدولة ويُضعف هؤلاء المذهبيون قضيةَ العلمانية بفصل المطلب العلماني عن مطالب الحرية والمساواة، فيَظهرون طرفًا اجتماعيّاً مثلَ الإسلاميين لكنْ أشدَّ هامشيةً، طرفًا يعبِّر عن ذوق خاصّ ومعزول، بدل أن يكونوا مركزَ تفكيرٍ بالعامّ وتوليدٍ للحلول العامة وهذا ما يُفقد اعتراضَهم على الإسلاميين بالذات أساسَه العقلي، الأمرُ الذي يفسِّر تحوّلَ العلمانية ملاذًا مفضّلاً لنزعات طائفية ونخبوية لا يوحِّدها غيرُ عداءٍ انفعاليٍّ للدين. كما يفسِّر أيضًا تفضيلَ أهل «الاختصاص العلماني» الارتعادَ هلعًا من «الأكثرية العددية» المهدّدة، والاحتماءَ بسلطات استبدادية من خطر تلك الأكثرية «الداهم،» بدلَ المساهمة في بناء أكثرية وطنية جديدة تؤسِّس للديمقراطية والعلمانية ذاتيهما. وليست «الأكثرية العددية» غيرَ تسمية ملطّفة للأكثرية الطائفية، التي لا يتصور الإسلاميون غيرَها، ولا يتصوّر مذهبيو العلمانية وقاءً منها غيرَ التلطّي تحت جناح الدكتاتوريات القائمة.

في المجمل، مدارُ مسألة العلمانية هو إعادةُ ترتيب علاقات السلطة والسيادة بين الفكر والتشريع الدينيين، والفكر الإنساني الدنيوي، والقوانين الوضعية وبقدر ما يستجيب ذلك لمطلب المساواة فإنه يؤهِّل نفسَه لموقع السيادة، بينما تنخفض مرتبةُ الدين ويزاح عن موقع السيادة لأنه غير قادر على توفير المساواة لم يعد الدين يستطيع أن يكون سيدًا أو دولة، ولا يمكن قيامُ سيادتين ـ أي سلطتين عموميتين ومخوَّلتين بممارسة القسر ـ لأنّ السيادة واحدة تعريفًا وإحالة الدين على «المجتمع المدني» تعني أنه غدا دائرةً جزئيةً وغدا الانخراط فيها طوعيّاً لكنْ هل دولنا القائمة مقرٌّ للسيادة؟ ألا تُظهر جميعُها قصورًا كبيرًا عن الاضطلاع بما يوكله إليها مفهومُها من مقام للإجماع والعامّ؟

بلا ريب. فليس ثمة افتئاتٌ في القول إنّ دولنا منقوصةُ الصفة الدولية، أيْ مطعونةٌ في عموميتها وفي أهليتها على حضانة العامّ الوطني ومن هذا الباب يمكن للتفكير في علمانية متحررة أن يكون قاعدةً للتفكير في دولةٍ عامةٍ فعلاً، أيْ في تأميم الدولة بدلالةِ تكوُّنِ الأمةِ من أديانٍ ومذاهب متعددة كما سبق القول.

العلمانيون المذهبيون يضعفون قضية العلمانية بفصل المطلب العلماني عن مطالب الحرية والمساواة، فيَظهرون طرفًا اجتماعيًا مثل الإسلاميين لكن أشدّ هامشية.

النهوض العامّ شرطًا للعلمانية

على أنّ العلمانية والمساواة لا تحلّان أيّةَ مشكلة في غياب نهوضٍ وطني شامل، مادي وسياسي وثقافي، يرقّي سيطرةَ الناس على مصيرهم وينمّي الثقةَ بين الأفراد والتقاربَ بين الجماعات. وتصوّرُ النهوض هذا كتفتّح للروح العامة، وكنموّ في الثقة الوطنية والروابطِ الإيجابية بين الناس، بما يؤسِّس لإجماع جديدٍ قوي الشخصية يحيل الانقسامات الدينية والمذهبية على مرتبة ثانوية ويَضْمن مساواةً أساسية، أي مساواة في السيادة (وليس في السياسة فقط) للمواطنين... أقول إنّ تصورًا كهذا للنهوض أهمُّ من العلمانية ومن المساواة القانونية والسياسية، وهو الأساس الذي يمكن أن تنبني هاتان عليه. وليست المساواة في السيادة تلك شيئًا غيرَ الحرية: حرية الأفراد، وحرية كل فرد. فإذا كانت العلمانية العربية منقوصةً فليست لأنها منفصلة عن المساواة القانونية والسياسية، بل لأنها علمانية بلا نهضة، أيْ بلا تأسيسٍ ثقافي ورمزي جديد ومتين، وبلا سيادةٍ للأفراد.

إنّ من شأن نهضة وطنية متجددة وقوية الشخصية، أيْ قوية الروح، أن تسهم في صدّ الدين عن المجال العامّ، ليلعب دورَ احتياطيّ روحيّ ورمزيّ يحتاجه الأفرادُ والمجتمعُ في أوقات المحن. هذا بينما نجزم أنّ صعود الدين وتطلّعَه إلى الهيمنة على المجال العامّ وثيقا الصلة بالضعف الثقافي والمعنوي والسياسي لمجتمعاتنا. إنّ التصور المجرد والفكروي للعلمانية، السائدَ في ثقافتنا الراهنة، والمفصولَ عن نهضة الثقافة وعن ارتفاع معنويات المجتمع وعن الثقة في أوساطه وحيوية النخب السياسية والثقافية، أفقرُ من أن يَحلّ أية مشكلات دينية وسياسية. إنّ أقصى ما يؤدّيه مثلُ ذلك التصور هو أن تبثَّ روحُه الضعيفةُ تقاربًا ضمن مجموعات ضيقة، فتضيف طائفةً إلى طوائف بدل أن تطوي صفحةَ الطائفية نهائيًا. إنّ المفاهيم المجرّدة والشعارات، وكذا الإيديولوجيات والقوانين، لا تحلّ شيئًا؛ أقصى ما يسعها أن تكونه هو الوعيُ الذاتي بعمليات تقدم المجتمع ونهوضِه وتجدّد حيويته وانبثاث الثقة في ثناياه، أيْ سيطرته على مصيره.

والحال أنّ هذا النقد يتجاوز النقاش حول العلمانية وينطبق على مجمل التيارات الفكرية والسياسية في مجتمعاتنا الحالية: على القومية، وعلى الديمقراطية التي تعاني بدورها فقرَ الدم الاجتماعي والفكري والروحي. وأصلُه في جميع الأحوال ماثلٌ في انحطاط قوى مجتمعاتنا المادية والمعنوية، وفي تشوّش مداركها، وإنهاكها النفسي المتفاقم. إلا أنه أقلُّ انطباقًا على الإسلامية التي تستند إلى موارد روحية أغنى، لكنْ ليس كثيرًا؛ وهو ما يعطي لانحياز جورج قرم إلى حرية الاجتهاد شرعيتَه مقابلَ التناول المجرّد، السياسي والقانوني، للفصل بين الدين والدولة.[1] على أني أفهم حريةَ الاجتهاد بعدًا أساسيّاً من أبعاد تجدّد ثقافي أوسع، موجَّهٍ نحو رفع مستوى الثروة الروحية والمعنوية لمجتمعاتنا فوق مستوى الكفاف الحالي، من ناحية؛ ونحو كسر احتكار الدين للروح، وإضعافِ تطلّعاته السلطوية، بما يجعل انفصالَ الدين عن الدولة أقربَ إلى تحصيل حاصل، من ناحية ثانية.

ويبقى أنه، في ظلّ الفقر الثقافي والروحي لمجتمعاتنا، تتكوّر التياراتُ الفكرية والدعاوى الإيديولوجيةُ على ذاتها، وتنشغل بالدفاع عن نفسها والتمايز عن غيرها. بكلام آخر، يَغلب عليها إغراءُ التخصص والتحول إلى مذاهب مكتملة مستغنية عن غيرها: فنجد «العلمانويةَ،» وهي الصيغةُ المذهبيةُ للعلمانية، بينما تَنْدر الصيغةُ المعافاةُ التفاعلية والمنفتحة؛ ونجد «الديمقراطويةَ،» وهي الصيغةُ الشكليةُ والحقوقية للديمقراطية، بدلاً من صيغة اجتماعية وسياسية أشدّ تركيبًا وغنًى فكريّاً وعمليّاً؛ ونجد القوميةَ، وهي صيغة للقومية مرتدّةٌ إلى سياسة

١ ـ راجعْ مقالته: «ملاحظات منهجية للتعامل مع مفهوم العلمانية في الإطار العربي،» مجلة الآداب، عدد ١٠ ـ ١١، ٢٠٠٧

«وضعية علمانية»: أفكار في شأن العلمانية والإسلامية والدولة

هوية، ولا نجدها في صيغة شراكة قائمة على المساواة والحرية بين مختلفين اجتماعيّاً ودينيّاً وإثنيّاً. في جميع الحالات تتقدّم وظيفةُ حفظ الذات في التيارات والمذاهب المعنية، بينما تَضمر الوظائفُ التواصلية والتفاعلية التي نخمّن أنها هي التي تبرز حين ينهض المجتمعُ والثقافة. وهذا يعيدنا إلى ما سبق أن قلناه من التقاء تمذهب التيارات الفكرية والإيديولوجية أو تحوّلها إلى «تخصصات،» وتجزّؤ المجتمع طائفيّاً إنه التقاءٌ يزيد التمذهبَ والتجزّؤَ صلابةً، فنحصل في المآل الأقصى على أصناف اجتماعية لا تجتمع ولا تتفاهم ولا يثق بعضُها ببعض.

من أجل نقد تقدمي للعلمانوية

ليست العلمانوية صيغةً متطرفةً من العلمانية بقدر ما هي تشكّلٌ «طائفي» لها وأعني بذلك أنّ تثبّتها على الدين وانكفاءها الثابت عن التفكير في الدولة يشلّان فورًا قدرتَها على تطوير هيمنة جديدة وتكوين أكثريةٍ وطنيةٍ جديدة في مجتمعاتنا. ومن البدهي أن يعجز تشكّلٌ طائفي عن المشاركة في تأهيل مفهوم جديد للعامّ الوطني، وأن يجد نفسَه في صورة ثابتة أقرب إلى السلطات الحاكمة، وهي تشكّلات سياسية طائفية بدورها تحتلّ موقعَ العامّ هذا.

وينبغي أن يكون مفهومًا أني لا أعني بـ «التشكّل الطائفي للعلمانية» استقطابَ الموقف العلماني لمتحدِّرين من تكوينات دينية ومذهبية أقلية فليس في مجتمعاتنا الراهنة غيرُ طوائف وأقليات، وليس فيها «أمة» أو أكثرية وطنية تشكّل أساسًا للأمة؛ وليس اعتقادُ الإسلاميين أنّ الأمة إسلامية أو أنّ الإسلام هو الأمة غيرَ وهم طائفي لا يختلف عن غيره. إنّ «التشكل الطائفي لمجتمعاتنا،» وللصعيد السياسي فيها، هو ذاتُه محصّلة تاريخية لتعثّر عملية بناء أمة المواطنين أو لعدم اكتمالها. إنّي أتكلّم على الطوائف والأقليات كعمليات اجتماعية تعيد تفعيلَ التشكلات الأهلية وتنشيطَها في سياق الصراع على السلطة والنفوذ والموارد العامة.[1]

على أنّ نقدًا تقدميّاً للعلمانوية مُطالَبٌ بتجنّب محذوريْن: أولُهما إلحاقُ العلمانية بصيغتها المذهبية أو «الطائفية»؛ وثانيهما التخلّي عن مهمة نقد الإسلامية والواقع أنّ نقد العلمانوية مغشوش إنْ كنّا نرفض الفصلَ بين الدين والدولة، وهو مُجدٍ فقط في سياق الدفاع عن العلمانية ضد خصومها الدينيين والطائفيين. ومن جهة أخرى، يتعين التنبّه إلى أنّ العلمانوية العربية لا تنتقد الإسلامية بل ترفضها، الأمر الذي يعني أنها تتركها سليمةً لم تمسّ. والحال إنه لا يمكن القفزُ فوق نقد الإسلامية في أشكالها السياسية والفكرية والسلوكية ومثالها الاجتماعي والتشريعي من أجل صوغ تصورات جديدة للدين والأمة والدولة من جهة، ومن أجل تطوير علمانية واعية بذاتها وشروطها وقادرة على المساهمة في عملية بناء أمة المواطنين المتساوين من جهة أخرى، وبهدف فهم الإسلامية ذاتها وشروط نشوئها واستمرارها من جهة أخيرة.

فالنقطة المركزية في نقد كلّ من الإسلامية والعلمانوية هي أنهما تشكّلان طائفيان متولّدان عن عسر انبناء الأمة في بلادنا، من دون أن يحوزا وعيًا ذاتيّاً مناسبًا لإدراك هذا الشرط التاريخي، الأمر الذي يجعلهما غيرَ مؤهّلَيْن للمساهمة في تكون أكثرية وطنية جديدة، هي شرط الديموقراطية والعلمانية معًا.

دمشق

ياسين الحاج صالح
كاتب سوري ومراسل الآداب في سورية

١ ـ من أجل تصور الطوائف كعلاقات وعمليات اجتماعية، انظرْ لكاتب هذه السطور «صناعة الطوائف، أو الطائفية بوصفها استراتيجية سيطرة سياسية،» الآداب، العدد١-٢، ٢٠٠٧

العلمانية

في السياق العربي - الإسلامي (٣)

العلمانية والقوى الإسلامية في مصر

باكينام الشرقاوي

يواجه الإسلاميون في مصر تحدّيًا رئيسًا هو: تشكيلُ رؤية إسلامية معاصرة متوازنة تجاه مفاهيم وممارساتٍ أضحت ركنًا أساسيّاً في النُّظمُ السياسية الحديثة الغربية. فعلى أصحاب المرجعية الإسلامية، أمفكّرين كانوا أمْ حركاتٍ سياسية، شرحُ مواقفهم من العلمانية بشكلٍ عصري واقعي، والانتقالُ من مرحلة الشعارات النظرية إلى طرح حلول وبدائل عملية، ولاسيما أنه كثيرًا ما تُربط العلمانيةُ بالديموقراطية بل وبالعقلانية في المقام الأول، حتى طغت ثنائيةٌ رئيسةٌ على الساحة الفكرية والسياسية في العالم العربى عامةً ومصر خاصةً: الديموقراطي/العلماني في مواجهة الاستبدادي/الإسلامي. فما هو موقف بعض القوى الإسلامية من العلمانية ومن ضرورة ربطها بالديموقراطية؟

على تنوّع القوى الإسلامية الرئيسة وتشابُكها، سيتمّ التعرّضُ هنا إلى طروحات بعضِها فقط (ولاسيما الموصوفة بـ «الاعتدال») من العلمانية وما يرتبط بها من قضايا، وذلك في محاولة لرسم المعالم العريضة للرؤى الإسلامية إلى العلمانية. وهنا يَظْهر مستويان للتحليل: الأول خاصٌّ بالنظرة إلى ماهية العلمانية وأسباب رفضها أو التحفّظ عنها؛ والثاني يتعلّق بالمشروع الحضاري الإسلامي البديل وكيف جاء في أجزاء منه ردٌّ فعلٍ على المنظور العلماني السائد في الداخل (نُظُم الحكم) وفي الخارج (الغرب وسياساته).

أولاً: رؤية الإسلاميين إلى العلمانية

تعدّدت الأسباب المعلنة في خطابات الإسلاميين لرفض المفهوم العلماني. فقالوا **أولاً** إنه نبتٌ غربيٌّ أوروبي غريبٌ عن تاريخ المسلمين، بل وعن تاريخ المنتمين إلى الحضارة الإسلامية من أتباع الديانات الأخرى مثل الأقباط المصريين، وغريبٌ عن واقعهم وطموحاتهم. وبالرغم من اعتراف بعض الكتّاب الإسلاميين بما أنجزتْه العلمانيةُ في التجربة الغربية، خصوصًا في مجال الحريات العامة، وبإمكانية الاستفادة من تجارب الآخرين، إلا أنّه ينبغي في رأيهم عدمُ إطلاق الاعتماد على الحلول الغربية لحلّ مشاكلنا السياسية.

وقالوا **ثانيًا** إنّ التجربة الأوروبية عانت تسلّطَ رجال الدين على الحكم والحكّام، في حين لم تلعب المؤسسةُ الدينيةُ في التاريخ الإسلامي مثلَ هذا الدور السلبي؛ بل إنّ الإسلام، خلافًا للمسيحية، قدَّمَ في اعتقادهم قيمًا أساسيةً تَصلح لبناء مشروع حضاري متكامل.

وأكّدوا **ثالثًا** أنّ الجماهير تقف مع المشروع الإسلامي. ودليلُهم على ذلك: تجربةُ «الإخوان» في انتخابات ٢٠٠٥ في مصر، ونجاحُ «حماس» في فلسطين، واكتساحُ «حزب العدالة والتنمية» للانتخابات البرلمانية في تركيا للمرة الثانية عامَ ٢٠٠٧. وبهذا تكون الشعوبُ، في رأي الإسلاميين، قد اختارت العودةَ إلى الهوية الإسلامية وإلى المشروع الإسلامي لأنه الأحرصُ على مصالحها والأضمنُ لحريتها. وتُمكن هنا ملاحظةُ أنّ ما جَذب كوادرَ «الإخوان» إلى تجربة «حزب العدالة والتنمية» ليس مرونةَ هذا الحزب أو نظرتَه المتميزة إلى العلمانية وسبلِ احتوائها واستغلالِ ما تَطْرحه الديموقراطيةُ من فُرَص في ظلّ العلمانية نفسِها بدلاً من الاكتفاء بالهجوم عليها، وإنما موقفُ **الشعب التركي** الذي «أثبت انتماءه الإسلامي» في المقام الأول. فقد سيطر على فكر الإسلاميين، بشكل عامّ، أنّ العلمانيين في العالم الإسلامي قلّةٌ قليلةٌ لكنّها تمتلك من المنابر الإعلامية ما يُعلي صوتَها ويجعله مدويًا. ولذا فإنّهم يرون أنّ محاولة فَرْض العلمانية على الدولة المصرية أمرٌ خطيرٌ يتنافى مع تطلّعات الشعب وآماله.

وهذا ينقلنا إلى الحُجّة **الرابعة** لمعاداة الإسلاميين المصريين للعلمانية، وهي: صعوبةُ تطبيق المشروع العلماني، والخسائرُ التي ستَنْجم عنه في العالم الإسلامي. ذلك أنّ مسألة الفصل بين الدين والسياسة يتعذّر استيعابُها في التفكير الإسلامي الذي يَعتبر الإسلامَ نظامَ حياة يَشمل العباداتِ والمعاملاتِ والأخلاق. وعليه، فإذا كان صحيحًا أنّ التمييز بين المجالين مفهوم، إلاّ أنّ **الفصلَ التامّ** بينهما على النمط السائد في الغرب يمثّل بالنسبة إلى الإسلاميين إضعافًا للدين وإقصاءً له، ويَحرم المجتمعَ من الإفادة من الطاقة الإيمانية الضخمة التي يُمْكن أن

العلمانية والقوى الإسلامية في مصر

تُعدّ عنصرَ ثراءٍ يُغْني المجتمعَ ويسهم في نهضته، كما يَدفع الملتزمين دينيّاً إلى الانزواء والتحرّكِ بعيدًا عن القنوات المشروعة، الأمرُ الذي يفتح الأبوابَ أمام عدم استقرار محتمل.

أما المثقفون الإسلاميون تحديدًا فقد ميّزوا بين العلمانيين، ومن ثم اختلفت طريقةُ التعامل الواجب اتّباعُها معهم. ففرّق د.عبد الوهاب المسيري بين العلمانية الجزئية، التي تعني فصلَ الدين عن الدولة أو الحياةِ العامة، وبين العلمانية الشاملة، وهي فصلٌ لكلّ القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن العالم (أيْ عن الإنسان والطبيعة)، «بحيث يصبح العالمُ مادةً نسبيةً لا قداسةَ لها.» وتنبع خطورةُ العلمانية الأخيرة عنده في أنها تَستبعد الإلهَ وأيةَ مُطْلقاتٍ من عملية الحصول على المعرفة وصياغةِ المنظومات الأخلاقية.

وبالمثل، يميِّز فهمي هويدي بين تيارين علمانيين: تيار العلمانيين المتطرّفين، وهم ليسوا ضدّ الشريعة فقط بل ضدّ العَقيدة ككلّ؛ وتيار العلمانيين المعتدلين، وهؤلاء لا مشكلة لديهم مع العقيدة ويَعتبرون الدينَ والإسلاميين حالةً يمكن التعايشُ معها إنْ لم تَهْدف الى إنشاءِ سلطةٍ دينية ويرى هويدي أنه يتعيّن تفهّمُ موقف الفريق الثاني لأنّ تحفّظَهم عن تطبيق الشريعة نابعٌ من اعتقادهم أنّ ذلك التطبيق يهدِّد قيمًا جوهريةً مثلَ الحرية والديموقراطية والمساواة هؤلاء، في رأي هويدي، لا بدّ من التحاور معهم لإقناعهم بأنّ المشروع الإسلامي لا يهدِّد تلك القيم وذلك لا يعني القبولَ بالمشروع العلماني بقدْرِ ما يعني تقديمَ البرهان على أهمية مشاركة الرأي الآخر وحريةِ تعبيره دفاعًا عن استقرار المجتمع وتطوره، وإنجاحًا للمشروع الوطني العامّ الذى يضمّ مختلفَ قوى الأمة.

ثانيًا: كيف يتم توظيفُ العلمانية سياسيّاً؟

هذا سؤال مهمّ يمكن استنباطُ إجابته من بين سطور الخطابات الإسلامية على تنوّعها. فقد انتقدتْ بعضُ الأصوات الإسلامية انتقائيةَ تفسيرِ العلمانية وتطبيقِها مثل: تحفُّظِ النخبة الحاكمة المصرية عن المرجعية الدينية في مباشرة العمل السياسي عند معارضة الأوضاع السياسية، وترحيبِ تلك النخبة بالمرجعية المذكورة إذا وُظّفتْ في مساندة تلك الأوضاع وتأييدها (كما فيَ حالة تصريحات شيخ الأزهر الكثيرة) وربَط الإسلاميون العلمانيةَ بالتغريب على المستوى الثقافي، وبالخضوع للولايات المتحدة على المستوى السياسي، إذ يَهْدف العديدُ من المنظَمات الغربية والأمريكية داخل مصر إلى تغريب المجتمع المصري، كما يرون. وقد ساد مناخٌ عامّ وسط خطابات القوى الإسلامية يحذِّر من مغبّة تغيير هوية الأمة بوصف ذلك خطرًا يهدّد الأمنَ القوميَّ ويَخْدم المشروعَ الصهيوني ـ الأميركي. مع التركيز على أنّ الولايات المتحدة تسعى إلى تجزئة العالم الإسلامي وإنشاءِ مشروعات طائفية وعرقية، وأنّ العلمانية تَخْدم هذا التوجّه

ورأى الإسلاميون أنّ النُّظم الحاكمة والغرب قد تكتّلتْ ضد المشروع الإسلامي (ولذا حاصر الطرفان تجربةَ حماس لإثبات خطإ خيارات الشعب الفلسطيني) لما يمثّله هذا المشروعُ من تهديد لمصالحها ويعتقد «الإخوان» أنّ النظام الحاكم يرى أنّ الدين أصبح خطرًا، وأنّ الإخوان استطاعوا أن يشكّلوا النموذجَ الإسلامي الوسطي الذي تثق به غالبيةُ الناس، فأضحى مَنْ يمثّل هذا المشروعَ تهديدًا لبقاء النخبة الحاكمة في السلطة.

وفي هذا السياق، سادت نظرةٌ ريبة تجاه مغزى كثير من التعديلات الدستورية التى عَبّرتْ، وفق بعض الإسلاميين، عن تحوّل العلمانية من تيار فكري لدى أقليّة إلى **منهج لصنّاع القرار** وانعكس ذلك في الاعتراف بها في المادة الخامسة من الدستور المصري المُعدّل، حيث جاء فيها « . ولا تجوز مباشرةُ أيّ نشاطٍ سياسي أو قيام أحزاب سياسية على أساس مرجعيةٍ دينيةٍ أو أساسٍ ديني. » وقد أسّس أحدُ أعضاء الإخوان المسلمين في مجلس الشعب (النائب محمد العمدة) ما سُمّي بـ «الحركة الشعبية لمكافحة العلمانية » وتَهْدف الحركة إلى تطبيق المادة الثانية من الدستور، التي تنصّ على أنّ «مبادئ الشريعة الإسلامية المصدرُ الرئيسي للتشريع» والى التمسّك بها في سياسة الدولة الداخلية والخارجية وعليه، فإنّ موقف الإخوان الرافضَ للتعديلات الدستورية لم ينطلقْ فقط على أساس ما تُنتجه من علمنةٍ للنظام والمجتمع تتناقض مع توجّهات المصريين

يقرر برنامج حزب الوسط أنّ «المواطنة» هي الضابط الأساس في العلاقة بين أبناء الوطن ـ وهذه قد تكون خطوة للتصالح مع العلمانية بشكلٍ يتواءم مع تطبيق عناصر الشريعة.

الإسلامية، بل أيضًا بسبب ما رأوا في تلك التعديلات من مخالفة لنصّ المادة الثانية من الدستور أيضًا.

ثالثًا: الدولة المدنية بين الإسلامي والعلماني

يمر الإسلاميون بمرحلةِ تطوُّرٍ في إستراتيجياتهم وتفكيرهم، ويعيشون جدلاً داخليّاً حول التوجُّهات الأنسب في المرحلة المقبلة. ولم تعد القوى الإسلامية تقف عند حدّ الهجوم على العلمانية وما تطرحه من رؤية وفلسفة للحياة والحكم، وإنما انتقلتْ إلى مرحلة تأسيس رؤيةٍ بديلةٍ واضحةٍ وأكثر استجابةً لتحدِّيات المرحلة وإدراكًا لقيود الواقع ـ وعلى رأس هذه القيود: إعلاءُ الدولة والقوى الغربية لكلّ ما هو علمانيّ (مهما احتضن من استبداد وازدواجية)، والعدوانُ على كلّ ما هو إسلامي (مهما طَرَحَ من تسامح ورغبة في التعايش). فما هي معالم خيار المرجعية الإسلامية؟

رغب الإسلاميون في الدفاع عن صلاحية مرجعية الإسلام في إدارة الشأن العامّ وإنجاز مشروع التحديث من منظور إسلامي. فليس أهلُ الدين، في رأيهم، معادين للحداثة، بل هم أحد أهمّ مظاهر التعبير عنها في العالم الإسلامي. هذا وقد اختلف خطابُ القوى الإسلامية الحالي عن المقولات التقليدية السابق ترديدُها. ففي البداية استبعد معظمُ الإسلاميين مفهومَ «الدولة الدينية» بالمعنى الراسخ في الحضارة الغربية كحكم ثيوقراطي، واتّجهوا إلى تصحيح المقصود باللجوء الى المرجعيّة الدينية، فقالوا إنّ المفهوم لا يعني حكمَ رجال الدين بالتأكيد؛ فالدولة الإسلامية، كما أكّدوا، مدنية لا دينية، ولا قدسية لفردٍ عدا الرسول ﷺ، مستشهدين بمقولة الإمام البنا: «إنّ الكل يُؤخذ من كلامه ويُرَدّ عدا الرسول ﷺ.» وطغى مفهومُ «الدولة المدنية» في خطابات جميع القوى الإسلامية (وبخاصة المعتدلة)، وأصبح ركنًا رئيسًا في الرؤية الإسلامية البديلة المطروحة من قِبل هذه القوى، ومنها جماعة الإخوان المسلمين من خلال مشروع برنامج حزبهم المطروح للنقاش وبرنامج «حزب الوسط» وبرنامج «حزب الاتحاد من أجل الحرية» (وجميعُها أحزابٌ تحت التأسيس والنقاش، ويَصْعب قبولُ إدماجها في الحياة السياسية الرسمية المصرية).

حاول الإخوانُ التغلّبَ على مسألة المادة الخامسة من الدستور التي تمنع إنشاءَ أحزاب دينية أو ذات مرجعية دينية، بأنّ انطلقتْ مبادئُ حزبهم من الشريعة الإسلامية بما يتفق مع المادة الثانية من الدستور، ولكنْ نصّ برنامجُهم على أنّ هذا الحزب يَسْعى إلى تقديم نموذج للدولة الوطنية كما يراها ـ أيْ على أساس مبادئ الشريعة الإسلامية في دولة يتمتّع فيها المواطنُ بكامل حقوقه السياسية والمدنية. فالدولة، في هذا البرنامج، إذن، دولةٌ وطنية، دولةُ سيادةِ قانون، دولةٌ دستورية، دولةٌ تحقّق وحدةَ الامة، دولةٌ مدنية: «الدولة الإسلامية هي دولةٌ مدنيةٌ بالضرورة، وتعني أنّ الوظائف والأدوار السياسية يقوم بها مواطنون منتَخَبون مسؤولون من خلال آليّات دستورية عن كلّ سلوكٍ وتصرّفٍ في شأن الحكم تحقيقًا للإرادة الشعبية الحقيقية ـ والشعبُ مصدرُ السلطات.»

أما بالنسبة إلى حزب الوسط، فقد نجح في تقديم نفسه حزبًا سياسيّاً مدنيّاً ذا خلفية إسلامية، يَجْمع بين المواطنين المصريين مسلمين وغيرَ مسلمين. ويَعمل هذا الحزبُ وفق برنامج سياسي لا يَحْكم في نظريته علماءُ دين، بل رجالٌ مدنيون وفق قواعد مدنية. وكما أشار د. عبد الوهاب المسيري، فقد قدّم هذا الحزبُ محاولةً أوليةً لتطبيق مفهوم «الشريعة» كمرجعيةٍ نهائيةٍ لأبناء المجتمع ككلّ. ويقرِّر برنامجُ الحزب أنّ مفهوم «المواطَنة» هو الضابطُ الأساسُ في العلاقة بين أبناء الوطن الواحد. والحقّ أنّ هذه قد تكون خطوةً للتصالح مع العلمانية بشكلٍ يتواءم مع تطبيق عناصر الشريعة: العدل والمساواة والشورى والديموقراطية والحرية. وقد أشار أبو العُلا ماضي (وكيلُ مؤسِّسي حزب الوسط)، عند النظر إلى العلمانية، إلى فهم «حزب العدالة والتنمية» التركي، وهو يقوم على أساس أنّها حكمٌ مدني لا يستند إلى رجال الدين ولكنه لا يتعارض في الوقت نفسه مع قيم الإسلام الحاكمة ـ وهي النظرة التي حازت ثقةَ الجماهير الرافضة للعلمانية المتطرِّفة التي يمثِّلها العسكرُ وحلفاؤهم. وعند تقديم المشروع الإسلامي البديل استطاع البعض (مثل أبو العُلا ماضي) انتقادَ المتطرِّفين من الجانبين، راسمًا في النهاية طريقًا

إسلاميّاً معتدلاً. فهناك رؤًى متطرفة على الجهتين: الجهة العلمانية، فيها مَنْ يطالبون بإبعاد الدين تمامًا عن الدولة، وهو ما تمثَّل في ما اعتُبر حملةً علمانيةً متطرفةً ضدّ المادة الثانية من الدستور المصري التي تنصّ على أنّ «دين الدولة الإسلام ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدرُ الرئيسيُّ للتشريع.» وفي الجهة الإسلامية في المقابل، هناك من يطالب بصياغات دينية متشدِّدة للدولة تجعلها أقربَ إلى مفهوم الدولة الدينية التي عرفها الغربُ المسيحي ولم تكن يومًا في العالم الإسلامي وكلتا الرؤيتين، في الواقع، لا تَصْلحان لمجتمعاتنا العربية والإسلامية الحديثة. بل إنّ العلمانية يختلف تطبيقُها بين الدول الغربية نفسها التي ما زال للكنيسة دورٌ سياسيٌّ تلعبه فيها بدرجاتٍ وأشكالٍ متفاوتة

رابعًا: خلاصة

والخلاصة هي أنّ العلاقة بين الدين والدولة في بلادنا قائمةٌ لا يمكن فصلُها أو إبعادُها، ولكنّ المطلوبَ مناقشةٌ هادفةٌ من كلّ الأطراف للاتفاق على قواعد هذه العلاقة وتنظيمها بما لا يَسْمح بتكرار وقائع الظلم باسم الدين (أو الحكومة الدينية) أو الاستبداد باسَم أيّة إيديولوجية. والمطلوب أيضًا رفض الفكر العلماني المتطرِّف الذي يريد أن يُبعد الدينَ تمامًا عن الدولة، لأنّ غالبية المصريين يتمسّكون بهويتهم التي شكّل وعيَها الإسلامُ كدين وحضارة. وقد استغرب القياديُّ المذكور في حزب الوسط موقفَ الرافضين لفكرة المرجعية الإسلامية للأحزاب المدنية في العالم العربي، ولم يعترضوا على قيام الأحزاب المسيحية في أوروبا الغربية!

بشكلٍ عامّ، إذن، بدأ عددٌ من الخطابات الإسلامية في طرح رؤًى جديدةٍ معاصرةٍ تضع الواقعَ ومشاكلَه وتحدّياته في بؤرة اهتمامها، إيذانًا بظهور ما وصفه كمال حبيب بالاجتهاد السياسي الذي ينطلق من الواقع مستضيئًا بالنصّ (في حين ينطلق الاجتهادُ الفقهي من النصّ مستضيئًا بالواقع)، الأمرُ الذي يُعدّ سبيلاً نحو التحول إلى بناءِ تقاليد سياسية ذات طابع مدني. فالنخب الإسلامية نخبٌ مدنيةٌ جاءت في الغالب من مؤسّسات وممارسات ذاتِ طابع مدني، ولا ترى القوةَ وسيلةً للتغيير أو لحسم الصراعات السياسية والمجتمعية. وهنا نلاحظ ارتباطَ المدني بالسياسي والسلمي، في مواجهة العسكري والقهري: فظهورُ نخبة فكرية ـ ليست بالضرورة من الفقهاء ـ للدفاع عن المشروع الإسلامي وتطبيقه هو أحدُ أبعاد مفهوم «**المدني**» المطروح لدى كثير من القوى الإسلامية.

وفي إطار الخلط المفاهيمي السائد بالحديث عن «الإسلام العلماني،» لا بدّ من التفرقة بين نهج الوسطية أو الاعتدال عند طرح الرؤى الإسلامية وبين ما تحدّث به البعضُ عن «علمنة الإسلام » فأنصارُ الإسلام الوسطي يؤيّدون الاحتفاظَ بالمرجعية الإسلامية، ولكنّهم مع التجديد بما يتلاءم مع الواقع ولا يناقض الشرعَ، ومع الإبقاء على التراث مع تطويره وأما أنصار علمنة الإسلام فيؤيِّدون تنحيتَه كاملاً بوصفه جهدًا بشريًّا قابلاً للتغير وليست فيه ثوابتُ مقدّسة وتبدو «علمانيةُ الإسلام» جهدًا متعسّفًا لإقامة علاقةِ تعاونٍ وثيقٍ بين فلسفتين متناقضتين، هما الإسلام والعلمانية، في محاولة لإقصاء الإسلام من الحياة السياسية.

التعايش بين الإسلامي والعلماني قد يكون واقعًا تَفْرضه ظروفُ اللحظة التاريخية الراهنة، وتقع على أصحاب المرجعية الإسلامية مسؤوليةُ إيجاد سُبلٍ عمليةٍ وسلميةٍ وشرعيةٍ لتقديم المشروع الفكري البديل الصالح لإصلاح شؤون العالم الاسلامي ساعتها، ستكون الغلبةُ للأقدر على التعامل مع الواقع بنجاح، وتعبئةِ قدراتِ هذه الأمة بمسلميها وغير مسلميها لمصلحة الجميع. قد تكون الدولة المدنية هي المخرج، ولكنْ أيةُ دولةٍ مدنية؟ أبمرجعية إسلامية أمْ علمانية؟ سؤال سيظلّ مطروحًا إلى أن يتم دمجُ كافة القوى السياسية في إطار العمل السياسي المشروع لتتشارك في إخراج صيغة توافقية تحقِّق التوازنَ بين الجميع وتعبِّر عن طموحات الأمة بأطيافها المختلفة.

القاهرة

د. باكينام الشرقاوي

أستاذ مساعد في جامعة القاهرة، قسم العلوم السياسية

العلمانية

في السياق العربي ـ الإسلامي (٣)

بطرس البستاني والجذور الإنجيلية للعلمانية العربية

أسامة المقدسي

ترجمة: سماح إدريس

على امتداد ١٣٠ صفحةٍ صغيرة، نشر المعلِّم بطرس البستاني سيرةً مدحيةً لأسعد الشِّدْياق، وهو أولُ ماروني يتحوّل إلى البروتستانتية الإنجيلية. وكان الشِّدْياق ينتمي إلى عائلة مارونية بارزة، لكنّه تأثّر تأثُّرًا عميقًا بتعاليم الإرساليات البروتستانتية الأميركية الأُولى التي وَطئتْ أراضي الخلافة العثمانية، فتبنّى اعتراضاتِها البروتستانتيةَ على عقيدة الكنيسة المارونية الكاثوليكية عامَ ١٨٢٥؛ وما لبث أن تعرّض للضغوط والملاحقة من طرف هذه الكنيسة التي كانت تَرْفض الإقرارَ بصحّة العقيدة البروتستانتية أو بشرعيةِ هويةٍ مارونيةٍ لا تكون خاضعةً للإرادة الإكليريكية للكنيسة المارونية. وقد قضى أسعد الشدياق في الأَسْر، فأَسبغتْ عليه الإرساليات الأميركيةُ الثناءَ لكونه «شهيدَها الأول» في الشرق، في حين لَعَنَه الموارنةُ بوصفه «رابشيول» [ملكَ الظلام].

ظَهرتْ **قصة أسعد الشدياق** للبستاني عن تحوُّل الشِّدياق إلى البروتستانتية وموتِه عامَ ١٨٦٠، وطَبَعَتْها مطابعُ الإرساليات الأميركية في بيروت، وهي تَعْكس الجذورَ الإنجيلية المعقّدة لتيّارٍ رئيسٍ في الفكر العَلْماني داخل العالم العربي. هناك، بالطبع، كتاباتٌ كثيرةٌ عن بطرس البستاني، وغالبيتُها الساحقة تمتدحه لكونه رمزًا وطنيّاً من المنادين بفصْل الكنيسةِ عن الدولة، إنْ لم يكن أوّلَهم على الإطلاق. وتشير هذه الكتابات إلى أنّ البستاني عَمِلَ على انبثاق جماعةٍ سياسيةٍ موحَّدة، ناطقةٍ بالعربية، يتساوى فيها العربُ المسيحيون والمسلمون في الحقوق والواجبات. ومن ثم تَصِفُه تلك الكتاباتُ بأنّه أحدُ روّاد «النهضة» العربية في القرن التاسع عشر. لكنّها تَطْمس، أو الأرجح أنّها ببساطةٍ تَعْجز أو لا تَرْغب في فهم مدى وثوق العلاقة بين وطنية البستاني وإنجيليّته.

فالواقع أنّ رؤية البستاني إلى التعايش الحديث، المستندِ إلى المساواة الدنيوية بين الأديان والثقافات ـ وهي رؤيةٌ بدأ سَبْرَها في كتابه التذكاري عن أسعد الشِّدياق وتوسَّعَ فيها إثر حرب العام ١٨٦٠ التي دَمّرتْ جبلَ لبنان ـ لم تكن ناجمةً قطّ عن الكتابات والتصريحات التبشيرية الأميركية. ولم يكن لتلك الرؤيا أيضًا ما يوازيها في المراسيم السلطانية العثمانية، أو الأحكام القضائية الإسلامية، أو التقاريرِ الإخباريةِ المسيحية التقليدية لأحداث جبل لبنان. لكنّ القول بأنّ البستاني سبَقَ عصرَه انحرافٌ تامٌّ عن النقطة المركزية، ألا وهي أنّه كان نتاجًا جوهريّاً لعصره: فقد تأثّر بتجربته الطويلة والحميمة مع الإرساليات الأميركية، وكان حتى موته عامَ ١٨٨٣ عضوًا بارزًا في الطائفة البروتستانتية، ولكنّه أيضًا ـ ويا للمفارقة ـ توصّل إلى تجسيدِ نقيضٍ علمانيٍّ لعصره الطائفي.

❖ ❖ ❖

خلال نصف القرن الذي رَبَطَ لحظةَ اضطهادِ أسعد الشدياق برواية البستاني لها في **قصة أسعد الشدياق**، كانت الإمبراطورية العثمانية قد أعادت إنتاجَ نفسها بشكلٍ دراماتيكيّ على صورةِ دولةٍ «متحضّرة» و«متسامحة.» ذلك أنّ الصراع اليائس من أجل البقاء دفَعَ العثمانيين إلى محاولاتٍ كانوا من قبلُ يعتقدون أنّها تتجاوز نطاقَ اهتمامهم. فعوضًا عن تسامحٍ إمبراطوريٍّ عثمانيّ يستند إلى تفوُّق المسلمين على غيرِ المسلمين مع فسح عثمانيٍّ لمجال الازدهار أمام الموارنة، ولترسيخ الإرساليات التبشيرية مواطئَ أقدامها في بيروت في عشرينيات القرن التاسع عشر، تدافعت السلطاتُ العثمانيةُ لاقتراح نظام جديدٍ يَحْفظ السيادةَ الإمبراطوريةَ العثمانية، وينال استحسَان العالم «المتحضّر» في الوقت نفسه. وهكذا لم يعد الهدف هو التشديد على الخلافات الدينية وتسويتِها بين رعايا الإمبراطورية العثمانية، بل تحييد تلك الخلافات وتجاوزُها من خلال دولةٍ مُصْلِحةٍ باتت تَزْعم أنّها تمثِّل كُلَّ مواطنيها على قدم المساواة.

كان الإصلاح العثماني عمليةً محفوفةً بالمخاطر، ومتفاوتةً في درجة الإحكام والتطبيق. ففي مدنٍ كبيروت، شرَّع ذلك الإصلاحُ مجالاتٍ «متحضّرةً» جديدةً من الإمبراطورية العثمانية، استطاعت فيها الإرساليات التبشيريةُ الأميركيةُ الازدهارَ رغم الأنظمة الدينية الراسخة والمتصلّبة التي طالما حاربتْ حضورَها. ولكنْ في جبل لبنان، امتزج التركيزُ العثمانيُّ الجديدُ على

بطرس البستاني والجذور الإنجيلية للعلمانية العربية

المساواة الدينية امتزاجًا كارثيّاً مع قراءةٍ غربيةٍ طائفيةٍ للمنطقة ولسكّانها. فهناك، وفي أعقاب هزيمة المصريين عامَ ١٨٤٠ وإسقاطِ إمارة بشير الشهابي، وفي خضمِّ الإصلاح العثماني والتدخُّلاتِ الغربية المتواصلة، لم يتردّد الفرقاءُ اللبنانيون، بما في ذلك الكنيسةُ المارونيةُ، في التظاهر بأنّ الطوائف الدينية كانت في حقيقة الأمر جماعاتٍ سياسيةً. ولقد قاموا، وبشكل جماعيّ، بفَرْطِ أساس النظام القديم، الذي لم يكن يستند إلى المساواة الدينية بل إلى التمييز الاجتماعي، وكانت العائلات الكبيرة (لا الطوائف) تهيمن فيه على المشهد المحلي.[١] في هذه السياقات المتراكبة، **من التحديث في بيروت والتطييف في جبل لبنان، ومن الإصلاح العثماني والتبشير الأميركي**، اكتملتْ شخصيةُ المواطن ـ الرعيّة البروتستانتي العثماني في بيروتَ منتصفِ القرن التاسع عشر وفي مثل هذه الظروف أيضًا أُعيد اكتشافُ قصةِ أسعد الشدّياق، وأُسبغتْ عليها أقصى التأويلاتِ مَسْكونيةً وليبراليةً، ولم يأتِ ذلك على يد الإرساليات التبشيرية الأميركية، بل على يد أشهرِ أبناءِ الطائفة البروتستانتية المحليّة اللبنانية

❖ ❖ ❖

دَمَجَ بطرس البستاني، أكثرَ ممّا فَعَلَ أيُّ رمزٍ آخر، الدوافعَ التبشيريةَ الأميركيةَ بالدوافع «التمدينية» العثمانية التي كانت تُنْصَبُ في مواجهة بعضِها بعضًا. كما فَضَحَ، أكثرَ ممّا فعل أيُّ رمزٍ آخر، التراتبيّاتِ الهرميّةَ الصارخةَ للطرفيْن، إذ زَعَمَ كُلٌّ منهما إنقاذَ أبناء البلد المحليِّين «الجهّال» من الآخر. فمَنِ اعتبرتْهم الإرسالياتُ التبشيريةُ أغرارًا عربًا مقموعين وبمثابة «أطفالٍ في المسيح» (من رسالة بولس الرسول الأُولى إلى أهل كورنثوس، ١٣) محتاجين إلى وصاية أميركية، إنّما كانوا في عُرْف الدولة العثمانية بيادقَ جاهلةً في أيدي الأجانب الأشرار. وفي كلا الحالَيْن، كان أهلُ البلد الأصليين يوصَفون ويعامَلون وكأنّهم، في الأساس، رعايا خُرْسٌ بلا درايةٍ عميقةٍ، وبلا حقوقٍ لهم في التمثيلَ بالتأكيد. وأما البستاني فكان إنجيليّاً ملتزمًا، تبيّن هويّتُه العربيةُ نجاحَ الإرساليات التبشيرية الأميركية، ولكنّها تَفْضَح أيضًا حدودَها العنصرية. كان تجسيدًا لـ «التنظيمات،» التي يَكْشف تشديدُها على التفكير الذاتي المستقلّ تفاهةَ المخاوف والمزاعم العثمانية عن خبث المتحوِّلين إلى مذاهب أخرى، وعن أنّهم يَنْهلون بلا تفكير من الكأس «الخيرية» التي يُدْنيها منهم المبشِّرون الأميركيون. فقد دعا البستاني إلى «حرية الضمير،» التي كانت بالتأكيد ذاتَ جذور إنجيلية، لكنّه دافَعَ، في الوقت نفسه، وببلاغة، عن التعايش غايةً رئيسةً لعمل حياته، لا محضَ غايةٍ مسيحيةٍ أو استراتيجيةً للحفاظ على القوة الإمبراطورية العثمانية.

❖ ❖ ❖

وُلد البستاني في قرية صغيرة قرب دير القمر في جبل لبنان في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٨١٩، وفَتَح عينيْه على مشهدٍ لبناني تهيمن عليه عائلاتٌ جبّارةٌ (كانت قريتُه تَخْضع لسيطرة الجنبلاطيين الدروز). وكان للبستاني، شأنَ أسعد الشدّياق، أقاربُ يَشْغلون مراتبَ عاليةً ومنخفضةً في الكنيسة المارونية. فقد كان عبد الله البستاني مطرانَ الأبرشية المارونية في صيدا، وأَوْصى بأن يتعلّم بطرس وحفيدُ أخيه (الذي سيَخْلُف عبدَ اللّه مطرانًا لصيدا) في المدرسة المارونية في عين وَرَقة. وهناك أمضى بطرس البستاني عشرة أعوام، رافضًا السفرَ إلى روما للتبحُّر في العلوم الدينية حرصًا على أُمّه الأرملة.

لا نَعْرف إلاّ القليلَ جدّاً عن تلك الفترة من حياة بطرس، باستثناءِ قَرْعِه في أواخر العام ١٨٤٠ بابَ الإرساليات الأميركية في بيروت بحثًا عن وظيفة في البداية شَكّكت الإرساليةُ الأميركيةُ بدوافع بطرس، كما سَبَقَ أن شكّكتْ بدوافع أسعد الشدياق. ولكنْ رغم أنّ المرسلين الأميركيين خافوا «أن تصير عندنا قضيةُ أسعد أُخرى» نظرًا إلى أوجه الشَّبَهِ في مسارَيْ بطرس والشدّياق، فإنّ

١ ـ Ussama Makdisi, **The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon** (Berkeley: University of California Press, 2000) وقد صدرتْ ترجمتُه إلى العربية عن دار الآداب

تعكس «قصة أسعد الشدياق» لبطرس البستاني الجذورَ الإنجيلية المعقّدة لتيّارٍ رئيس في الفكر العلماني في داخل العالم العربي.

الغضب البطريركي الماروني في تلك الحقبة من الجبروت البريطاني والإصلاح العثماني سُرعان ما تلاشى.[١]

بحلول منتصف القرن التاسع عشر كانت بيروت، وهي مركزُ العمليات التبشيرية الأميركية في بلاد الشام، قد تغيّرتْ تغيُّرًا كبيرًا، مُرْهِصةً بولادة المدينة الحديثة في العقود التي تلت العامَ ١٨٦٠، تلك المدينة التي احتفى بها احتفاءً بالغَ الانحياز المبشِّرُ الأميركيُّ هنري هاريس جسپ.[٢] ولقد تأمّلَ رحّالةٌ أميركيٌّ مدى تغيُّر بيروت بين زيارته الأُولى لها عامَ ١٨٤١ وزيارتِه الثانيةِ عامَ ١٨٥٢، على الرغم من الهبّات العنيفة التي اندلعتْ في جبل لبنان. فقدَّر أن سكّان بيروت قد تضاعف عددُهم إلى حوالى ٣٠ ألف نسمة، وأضاف أنّ شوارعها أُصلِحتْ، وبُنيتْ ضاحيةٌ جديدةٌ، وزادت التجارةُ زيادةً عظيمة. كما لاحظ أنّ التبشيريين الأميركان يعيشون في بيوتٍ حجريةٍ راقيةٍ تُطلّ على مشاهد خلاّبة، وأنّهم يَملكون أيضًا مبنًى للإرسالية على مقربة من بوّابة بيروت الجنوبية الشرقية. وهذا المبنى، القريبُ بدوره من المقبرة الأميركية، يحتوي كنيسةً «مزوَّدةً على نحوٍ كافٍ ووافٍ بالمقاعد، بفضل سخاء القنصل الأميركي والسكّان الإفرنج الآخرين أساسًا»؛ كما يحتوي مطبعةَ الإرسالية، وغرفةً عُلْويةً كبيرةً على الطابق الثالث كانت تتمّ فيها ترجمةُ الكتاب المقدّس.[٣]

غير أنّ التطوُّر العلماني لمدينة بيروت، والأمانَ والراحةَ اللذيْن تمتّعتْ بهما الإرساليةُ الأميركيةُ في خضمّ الاضطراب السياسي داخل مناطق جبل لبنان المجاورة، تَدْفع المرءَ إلى تأمُّل موضوع التحوُّل الديني (conversion) بدقّة. ذلك أنّ «الهيئة الأميركية للمندوبين إلى البعثات الأجنبية» [ABC] وإرساليّيها لم يكفّوا عن محاولة تفسير سبب قلّة المتحوِّلين إلى البروتستانتية في سوريا، في حين تَحوّل عددٌ كبيرٌ جدّاً إلى مذاهب الإرساليات الأخرى. فبحسب مبشِّرٍ كئيب، كانت الأبرشيةُ المحلّيةُ في بيروت عام ١٨٤٢ مكوّنةً كلُّها تقريبًا من «الخَدَم والتابعين،» وإنْ أقرّ بأنّ البستاني قد غدا «بروتستانتيّاً راسخًا وذا وعي غَضّ.»[٤] ولكنْ في العقد التالي، تحسَّنَ الوضعُ قليلاً: فقد قاد البستاني في بيروت عامَ ١٨٤٨ عمليةَ تأسيسِ كنيسةٍ بروتستانتيةٍ محليّةٍ مستقلّةٍ شملتْ تسعةَ عشرَ عضوًا وأربعَ نساء.[٥] في ذلك الوقت، كانت أراضي الإنجيل المقدّسةُ في عهدةِ خمسة عشر مبشِّرًا أميركيّاً مع عائلاتهم، و٣٠ مدرسةً ابتدائية، و٩٠٠ تلميذ تقريبًا؛ ولكنْ لم يكن هناك سوى ٣٠ متحوِّلاً إلى البروتستانتية في كلّ أراضي سورية العثمانية، ولم يكن ثمة راعي أبرشيةٍ محليٌّ واحد.[٦]

ثم إنّ تبدُّلَ بيروت ذاتَه، والفُرَصَ التعليميةَ التي قدّمها المبشِّرون الأميركيون وجذَبتْ أولَ الأمر بطرس البستاني وآخرين إلى

١ ـ A.L. Tibawi, **American Interests in Syria: A Study of Educational, Literary and Religious Work** (Oxford: Clarendon Press, 1966), p. 99. Papers of the American Board of Commissioners for Foreign Missions deposited at Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass. [hereafter ABC], Syrian Mission, ABC 16.8.1, Vol.2, Wolcott to Anderson, 14 December 1840.

٢ ـ Jens Hanssen, **Fin de Siècle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital** (Oxford: Clarendon Press, 2005), p. 3-17. For Henry Harris Jessup, see **Fifty-Three Years in Syria** (New York: Revell, 1910).

٣ ـ Edward Robinson, **Later Biblical Researches in Palestine and in the Adjacent Regions: A Journal of Travels in the Year 1852** (Boston: Crocker and Brewster, 1857), p. 25.

٤ ـ ABC 16.5, Vol. 3, Near East 1828-1842 Miscellaneous Letters, Wolcott to Anderson, 1 June 1842. See also Tibawi, **American Interests**, p. 96-100.

٥ ـ Tibawi, **American Interests**, p. 121.

٦ ـ A.L. Tibawi, **Arabic and Islamic Themes: Historical, Educational, and Literary Studies** (London: Luzac and Company, 1974), p. 261.

بطرس البستاني والجذور الإنجيلية للعلمانية العربية

الإرسالية الأميركية، أَنتجتْ أيضًا قلقًا لافتًا في صفوف بعض أولئك المبشِّرين أنفسهم. ولم يكن ذلك القلق ناجمًا عن التحديث ـ فهذا، في نهاية المطاف، سَهَّلَ العملَ التبشيريّ كما لم يكن في أيِّ وقتٍ مضى ـ بل ناجمٌ في رأي المبشِّرين عن قوة التحديث «المُفْسِدة» على أبناء البلد الذين قد يُسْلَبون من الصورة الاستشراقية التي صَنَعَها لهم الغربيون. فلا يعودون يتصرّفون كما كان «ينبغي» أن يتصرّفوا بحسب الغربيين، بل قد يَطْمحون أيضًا إلى المساواة في الأسلوب والأجور مع الرجال والنساء «الأخيار» ـ كذا رأى التبشيريون أنفسَهم ـ الذين جاءوا من بعيدٍ «ليخلِّصوا» أبناءَ البلد أولئك. وبحسب رُوفوسْ آندرسون، السكرتيرِ المراسلِ المؤثِّرِ في «الهيئة الأميركية» [ABC] في بوسطن، فإنّ المشكلة هي أنّ المدارس الإرسالية الأميركية حتى الأربعينيات من القرن التاسع عشر كانت قد خَلَقَتْ، وبخسائرَ كبيرةٍ، فرصًا علمانيةً أمام أبناء البلد، فغَدَوْا «مُؤَنْجلَزين جدّاً (so anglified) في أفكارهم وأذواقهم إلى حدِّ شعورهم بالقَرَف من أبناء وطنهم، بل ومِنْ لسانهم العربيّ الشريف، وصاروا من ثمّ غيرَ مناسبين إلى حدٍّ كبير لإفادة شعبهم.»[١]

والحق أنّه كان ثمة بعدٌ عمليٌّ لقلق المبشِّرين، بمعنًى واحدٍ على الأقلّ. فلم تكن الإرسالية الأميركية تَرْغب في أن تَهْدر مواردَها الثمينةَ على إنتاج أفرادٍ مُعَلْمَنين لا يَدْفعون قُدُمًا بقضية التبشير (بالمعنى الضيّق للكلمة). وكانت هنالك اعتباراتٌ ماليةٌ أيضًا في «الهيئة الأميركية» كانت في الغالب محدودةَ التمويل قياسًا إلى نطاق عملياتها العالمي، وكان رُوفوس آندرسون يحثّ دومًا على عصر النفقات. على أنّه كان للقلق أيضًا بعدٌ عِرْقيّ صريح. فقد استندتْ نظريةُ آندرسون للإرسالية التبشيرية على فرضيّةِ وجودِ مجاليْن «قوميّيْن» منفصليْن ـ واحدٍ للمبشّرين، وآخرَ لأبناء البلد الأصليين. وقد عَزّزت التربيةُ العلمانيةُ، حيث كان التبشيرُ المباشرُ لكلمة اللّه خاضعًا لمقتضيات المعرفة العملية، ما كان آندرسون يَشْتبه في أنّه «دوافعُ ارتزاقيةٌ في صفوف أبناء البلد المسيحيين»[٢] فهدف الإرسالية العظيم لم يكن تنشئةَ رجالٍ ونساءٍ محليّين متحضّرين يَطْمعون في الحصول على معاشاتٍ مساويةٍ لمعاشات الأميركيين، أو الحصولِ ـ في أيّة حال ـ على مستوًى من العيش يتجاوز ما يستطيع وضعُهم «المحلّيُّ» أن يَحْتملَه، وإنما هدفُها كان «تحويلَ الناس إلى [دين] اللّه»[٣]

لقد كان الرعايا العثمانيون أمثال أسعد الخيّاط، ويوحنّا وارتابت، وميخائيل مشاقة، وبطرس البستاني، وفارس الشدياق، يُقدِّرون ارتباطَهم بالإرساليّات وبمدارسِها وتربيتِها التي تتمّ باللغة الإنكليزية[٤] وكانو يقدِّرون الإرساليات الأميركيةَ تحديدًا لأنّها وَسّعتْ آفاقَهم؛ فهم لم يَرَوْا أيَّ تناقضٍ لازمٍ بين تعلُّم الإنجليزية من جهة، واحتقار ثقافتهم العربية من جهةٍ ثانية. أما آندرسون فأراد أن يحرِّر هؤلاء الرجالَ من وهمهم، وأن يبيِّن أنّ «الهيئة الأميركية» كانت تريد ببساطة مُخْبِرين ومساعدين محلّيين يُمْكن الاعتمادُ عليهم من أجل تعبيد

---

١ ـ Cited in Paul William Harris, **Nothing But Christ: Rufus Anderson and the Ideology of Protestant Foreign Missions** (New York: Oxford University Press, 1999), p. 75.

٢ ـ Cited in Harris, **Nothing But Christ**, p. 128.

٣ ـ ABCFM, **Report to the Prudential Committee of a Visit to the Missions in the Levant by Rufus Anderson** (Boston: T.R. Marvin, 1844), p. 25.

٤ ـ Gregory M. Wortabet, **Syria and the Holy Land: A Course of Lectures.** Revised Edition (Halifax: Morning Journal, 1856), p. 36.

وأنظرْ رسائلَ فارس الشدياق إلى أخيه طنوس من ١٨٤٢/٥/١١ في كتاب يوسف إبراهيم يزبك (محرِّر)، **أوراق لبنانية** (الحازمية دار الرائد اللبناني، ١٩٨٣)، الجزء الأول، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

لم تكن الإرسالية التبشيرية الأميركية ترغب في أن تهدر مواردها الثمينة على إنتاج أفراد معلمنين لا يَدْفعون بقضية التبشير قُدُمًا.

الطريق لإنشاء كنيسة محلّية. ومن ثم أَصدر أندرسون أمرًا يقضي بأن تكون العربيةُ هي لغةَ التعليم الوحيدة في مدارس الإرساليات، وبأن يُقلَّص التعليمُ بالإنكليزية. وأَصرّ على وجوب تقدُّم التَّنْصير على التَّمْدين، بغضِّ النظر عن واقع أنّ الإرساليات في سورية كانت تَعْلم أنّ الطلاّب يطالبون بالتعليم العَلْماني وباللغات الأجنبية أكثرَ من أيِّ أمرٍ آخر.[١] وباختصار، فقد انتقد أندرسون الإرساليات لأنّها اعتمدتْ أكثرَ ممّا ينبغي، في تقديره، على المدارس بدلاً من «العمل البُولُسيّ [نسبةً إلى بولس الرّسول] على القلوب.»[٢] وطالبَ بإنشاءِ كنائس محليّة تعتمد على ذاتها، وتروِّج ذاتَها، وتَحْكم نفسَها بنفسها.[٣] ولكنْ ـ باستثناءات لافتة تمثّلتْ في كورنيليوس ڤان دايْك الذي كان قد التحق بالإرسالية في سوريا عامَ ١٨٤٠، وفي ويليام ولووانزا بَنْتون ـ فإنّ كلّ التبشيريين تقريبًا أصرُّوا، على خُطى نظرائهم البريطانيين والأميركيين في كلّ أنحاء العالم عمليّاً، على أنّ المحليين، أسوريين كانوا أمْ من جزر الساندويش [هاواي]، لم يكونوا في مجموعهم مؤهّلين بما يَكْفي، وإنجيليين بما يكفي، ومتحضِّرين بما يكفي، لأن يستحقُّوا الاستقلال.[٤]

❖ ❖ ❖

كان بطرس البستاني في الأربعينيات من القرن التاسع عشر يَعْمل لقاءَ ثلاثمئة دولار في السنة، وأما المبشِّر الأميركي فكان يتقاضى ضعْفَ ذلك على الأقلّ، بل غالبًا أضعافَ أضعاف ذلك في السّنة.[٥] ولقد شارك البستاني بحماس، إلى جانب زميلِه المبشِّر الأميركي ڤان دايك، في جمعيةٍ جديدةٍ مستقلّةٍ عن الإرسالية الأميركية هي «الجمعية السورية للفنون والعلوم» التي تأسّستْ في بيروت عامَ ١٨٤٧ وكانت تَعْقد اجتماعاتها بانتظام حتى العام ١٨٥٢. كانت هذه الجمعية تتكوّن أساسًا من أبناء البلد، لكنّ رؤساءها كانوا مبشِّرين أميركيين: أوّلُهم ويليام ثومسون، وتلاه إيلاي سميث. وكانت اجتماعاتها الشهرية المنتظمة تبحث في أمور العلوم والفنون، ولكنّها رَفضت الخوضَ في أمور «الشعائر والمعتقدات الدينية.»[٦] ولقد عَكَس دستورُ الجمعية سماتِ تلك المرحلة: فثبَّتَ مساحاتٍ علمانيةً جديدةً في بيروت يستطيع فيها الرجالُ الأميركيون والعربُ اللقاءَ، وإنْ كانوا من خلفيّاتٍ مختلفة؛ وفي ذلك رفضٌ لفلسفة روفوس أندرسون في الأهداف المتوخّاة من الإرسالية، ورفضٌ للحملة الروحية الصريحة التي قام بها الجيلُ الأوّلُ من المبشِّرين، ورفضٌ لعداء الكنيسة المارونية العنيف للمبشِّرين وللمتحوِّلين في خطاهم.

على أنّ انخراط البستاني في هذه الجمعية «العلمية» (بحسب تصريحها) عَكَسَ الطابعَ الواضحَ للإنجيليين الأميركان. فلقد اعترف البستاني بأنّه نما إلى حدٍّ هائلٍ في ظلال الإرسالية الأميركية، ولكنّه ثابر على إيمانه بالتعاون مع رجال من أمثال ڤان دايك وسميث وثومسون الذين أقرّوا، على الرغم من انتقادات أندرسون القاسية للتعليم العَلْماني، بحقيقةِ وجودِ عالمٍ

١ ـ A.L. Tibawi, **Arabic and Islamic Themes,** p. 262-263.

٢ ـ ABC 30, Rufus Anderson Papers, Vol.10 [hereafter ABC 30.10].

٣ ـ Harris, **Nothing But Christ**, p. 122.

٤ ـ ABC 16.8.1, Syrian Mission, Vol. 5, Van Dyck to Anderson, 17 August 1850. Habib Badr, "Mission to 'Nominal Christians': the policy and practice of American Board of Commissioners for Foreign Missions and its missionaries concerning eastern churches which led to the organization of a protestant church in Beirut (1819 - 1848)." Ph.D., Princeton Theological Seminary, 1992.

٥ ـ ABC 30.10.

٦ ـ Edward E. Salisbury, "II. Syrian Society of Arts and Sciences," **Journal of American Oriental Society** 3 (1853): p. 477-486; quotation is on p. 478.

أنظرْ أيضًا: يوسف الخوري (محرِّر)، **الجمعية السورية للعلوم والفنون ١٨٤٧ ـ ١٨٥٢** (بيروت: دار الحمراء، ١٩٩٠)

بطرس البستاني والجذور الإنجيلية للعلمانية العربية

محلّي **خارجَ** نطاق الإرسالية وتعاملوا معه بحُكْم الضرورة. وكان بطرس البستاني قد تزوّج من راحيل عطّا، التي نشأتْ ودَرَستْ على ساره ساره سميث، عقيلةِ إيلاي سميث الأُولى. ولقد جَسَّد البستانيان ما يكاد أن يكون زَوْجًا «محلّيّاً» مثالياً متعلِّم، مثقف، يَجْهر ببروتستانتيّته، ويَعْمل في خدمة الإرسالية؛ يقترن بامرأةٍ تقيّةٍ، متعلِّمةٍ، تَعُدُّ مسؤولياتِها الأولى بناءَ منزلٍ إنجيلي وتنشئةَ عائلةٍ مسيحية.

ولهذا ليس من الغرابة في شيء أن يأتي خطابُ بطرس البستاني عن تعليم المرأة، الذي ألقاه في «الجمعية السورية» عامَ ١٨٥٠، متطابقًا تطابقًا تامّاً مع رؤيةٍ تبشيريةٍ أبويّة إلى العائلة المثالية. فبحسب هذا الخطاب، فإنّ على النساء أن يُنتَشَلْن على أيدي رجالٍ أتقياء من حضيض الجهل الذي يَرْتَعن فيه؛ وتعليمُهنّ لازمٌ لتربية أولادٍ صالحين، وللحفاظ على منزلٍ مرتَّب، وللطبخ، والتنظيف، والخياطة، ولإنقاذ الآخرين، ولإنقاذ أنفسهنّ أيضًا. ولقد حثّ بطرس البستاني جمهورَه الذكورَ على تأمُّل الحقيقة القائلة بأنْ ليس هناك مجتمعٌ قادرٌ على التقدُّم من دون تربيةِ نسائه تربيةً صحيحةً، وبأنّ الرجال لا يُمْكن أن يُعَدُّوا ذوي معرفةٍ بل وحريّةٍ (ضِمْنًا) إنْ لم يُشْرِكْنَ نساءَهنّ بهما [١] بيْد أنّ جرأة الأطروحة البستانية عن ضرورة تعليم المرأة ـ وهي أطروحة قال بها قبل زمنٍ طويلٍ من صدور كتابٍ أشهرَ للمصريّ قاسم أمين بعنوان **تحرير المرأة** (١٨٩٩) يحاجج فيه أمين بأنّ التحرُّر التدريجي للمرأة لا يتعارض مع الإسلام ـ تَكْشف المدى الذي بلغه البستاني في إعادة إنتاج الإطار التبشيري الأميركي الذي يَقْسم العالمَ إلى أممٍ متقدّمةٍ وأخرى متأخّرة. فقد امتدح البستاني، مثلاً، الكولونياليةَ البريطانيةَ في الهند لأنّها (كما يُزْعَم) حَرّرتِ النساءَ من «الساتي »(*) كما صَرّح بأنّه يَعْتبر نساءَ سورية في منتصف الطريق بين نساء أوروبا المتمدِّنات، و«برابرةِ الدُّنيا» الذين ضَمَّ البستاني إليهم نساءَ الهند وأفريقيا وأميركا الأصلية [الهندية] [٢]

والحقّ أنّ دعوةَ البستاني إلى نهضة الحضارة العربية، بدءًا بالنساء وامتدادًا إلى فروع المجتمع كافةً، تَعْكس اكتشافَ «الهيئة الأميركية» في منتصف القرن التاسع عشر لـ «العرب.» فجريدة **Missionary Herald** (رائد التبشير)، مثلاً، تبجّحتْ عامَ ١٨٤٤ «بأنّ العرب شعبٌ رائع، وبأنّهم يَمْلكون عناصرَ الشخصية النبيلة »[٣] وقد فَنّدَ إيلايْ سميث ذلك الوصفَ، حين فَسّر أمام جمهور أميركي بعد ستّ سنوات لماذا يَعْتبر «العِرقَ العربيّ عِرْقَه المفضّل» فالعرب يمتلكون الأدبَ والشِّعر، و«روحَ السُّمُوّ،» وسِجلاً رائعًا من الإنجازات في حقول العلوم والرياضياتِ والفلسفةِ والتاريخ، ولغةً عربيةً تَجْعل الإنكليزيةَ تَغورُ «في التفاهة أمام جمال العربية وقوّتِها »[٤] بل ذَكَّرَ سميث العربَ المستمعين إليه ـ ولا ريْبَ في أنّ البستاني كان مِنْ بينهم ـ في لقاءٍ «للجمعية السورية» عامَ ١٨٥٢، بأنّهم قادرون على أن يصبحوا عصريين، قائلاً: «أما بالنسبة إلى سلَفِكم العربي، فإنّ أدبَه حَلقةُ وصْلٍ بين العالم القديم، المُزْدانِ بالعلوم الرومانية والإغريقية، والعالمِ الحديث، المُزدانِ بعلوم الأوروبيين وبحثِهم الشامل »[٥]

---

١ ـ بطرس البستاني، «خطاب في تعليم النساء،» في كتاب يوسف خوري، مصدر مذكور، ص ٤٥ ـ ٥٣

* ـ إحراقُ المرأةِ الهندوسيةِ ذاتَها في محرقةِ زوجها المتوفّى، دليلاً على إخلاصها له (المترجم)

٢ ـ البستاني، المصدر السابق، ص٤٧

٣ ـ **The Missionary Herald** 40 (1844), p. 352.

٤ ـ **Morning Herald** (NY), 19 May 1840, 1,3,4. In Eli Smith Family Papers, Record Group 124, Box 3/2. Divinity Library Special Collection, Yale University.

٥ ـ Cited in Edward E. Salisbury, op. cit, p. 480.

تكمن أهميةُ البستاني في تمثيله على عمليةِ تحوّلٍ مذهبي ستَسلك دربًا علمانيًا غيرَ متوقّع: دربًا عجزَ المبشّرون عن ضبطه، ورفضوا إجازتَه.

وخلاصة الأمر أنّ البستاني، بإمعانه النظرَ في أمجاد الماضي العبّاسي العربي الوسيط من أجل تحريض مواطنيه العرب على «اليقظة» في القرن التاسع عشر، وبافتخاره بلغته العربيةِ الأصلية رغم تحسُّره على انحطاط بني قومه، وبمقارنتِه الواقعَ العربيَّ الحاضرَ الذي يُرثى له بعلوم الأوروبيين وتقدُّمهم، قد رَسَم تخطيطًا واضحًا للإصلاح العربي على قُماشةٍ من قُماش الإرساليين.(١)

❖ ❖ ❖

ظاهريًا، إذن، كان البستاني مُخْبِرًا محلّيًا نموذجيًا: فقد سَهّلَ العملَ التبشيري، وشرْعَنَ الخطابَ التبشيريّ وأعادَ إنتاجَه. غير أنّ أهمية البستاني، على ما أَدْرك أهمُّ مؤرِّخ للإرسالية الأميركية في سوريا الدكتور عبد اللطيف الطِّيباوي قبل عقودٍ عدّة، تَكْمن في تمثيله على عمليةِ تحوُّلٍ مذهبيّ ستَسْلك دربًا علمانيًا غيرَ متوقَّع: دربًا عَجزَ المبشّرون عن ضبطه، ورَفَضوا إجازتَه.(٢)

وباختصار، فإنّه تنبغي قراءةُ عمل البستاني بالتوازي مع عمل مُحاوريه المبشِّرين، وبوصفه ردًّا على تحدِّيهم الإنجيلي، ولكنْ بوصفه أيضًا استجابةً لتطوّراتٍ طائفيةٍ أكثرَ وضوحًا والتصاقًا بالواقع المحلّي.

فالمبشِّرون، والمتحوِّلون في إثرهم، احتفَوْا جميعُهم بالعِرق أو العنصر العربي؛ وجميعُهم تحدّثوا عن «البربرية»؛ وجميعُهم كانوا إنجيليين؛ وجميعُهم آمنوا بـ «حريّة الضمير» وبالتعليم وبمحو الأُميّة؛ إلاّ أنّ تقاواهم [= جمع تَقْوى] كانت ذات تبعاتٍ سياسيةٍ شاسعةِ الاختلاف.

فاحتفاءُ التبشيريين بـ «العرب» استند إلى هجران أولئك التبشيريين لـ «الهنود» [الأميركيين الأصليين] في أميركا. ذلك أنّ الحديث عن العنصر العربي «الذي لا يموت،» كما فَعَلَ جَسَبّ عامَ ١٨٨٤، كان يعني الموافقةَ على إبادةِ الأعراق «المائتة» [أي التي في طريقها إلى الموت]، وتطبيعَ تلك الإبادة، وعدمَ إثارة الشكوك حولها ـ وهي إبادةٌ كانت تجري على قدمٍ وساقٍ في الولايات المتحدة، وفي مستوطناتٍ أوروبيةٍ عدة، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وحين أَخْبر ثومسون عامَ ١٨٤٤ آندرسون بأنّ هناك مبرِّرًا «لدى هؤلاء الناس [العرب] لرعايةِ أنفسِهم بأنفسهم، يَفُوق ما يَمْلكه [الناسُ المحلّيون] في جزر السندويش [هاواي] أو أفريقيا،» فإنّه لم يكن يَفْترض مساواةَ العرب بالأميركيين، وإنما خضوعَ العرب لوصاية الإرسالية الأميركية.(٣)

ومن جهة أخرى، كانت إنجيليةُ البستاني مبنيّةً على الوعدِ غيرِ المتحقِّق للفاعليّة المحليّة [أيْ فاعليّة أبناء البلد الأصليين]. فدعوتُه إلى «يقظةٍ» **ثقافيةٍ عربية** عَمّمَتْ وعَلْمنت **الجهادَ الذاتيَّ** عن طريق الإيمان ـ ذلك الجهادَ الذي يُوقظ إنسانًا إنجيليَّ التفكيرِ من «موته الروحي» ـ وعَمّمتْ وعَلْمَنَتْ أيضًا تحدّي أنظمةِ التفكير الجامدةِ السائدة. وفي الحالَيْن، فإنّ اليقظة العربية في رأي البستاني تتطلّب تأمُّلاً ذاتيًا دائمًا، وفاعليّةً ذاتيةً، وتستند إلى «حرية الفكر،» التي قابلَها البستاني بـ «الفكر المستعبَد»؛ ذلك أنّ اليقظة تتيح للمرء أن يُموضع نفسَه ـ بأمانةٍ وبحسٍّ ناقدٍ للذات ـ في موضع العلاقة بالربّ والآخرين، فيستطيع من ثمّ أن يقدِّر نفسَه حقَّ قَدْرها وأن يُصْلحَ موقعَه في هذه الدنيا.(٤) وهكذا صاغ المسيحيُّ الإنجيليُّ (كما وَصَف البستاني نفسَه) مفهومًا

١ ـ وهذا ما يتّضح في موسوعة البستاني، **كتاب دائرة المعارف**، التي أنجز منها ٦ أجزاء قبل موته عامَ ١٨٨٣. أنظُر:
A.L. Tibawi, **Arabic and Islamic Themes**, p. 249-250. See also Fruma Zachs, **The Making of a Syrian Identity: Intellectuals and Merchants in Nineteenth-Century Beirut** (Leiden: Brill, 2005), p. 139-148.

٢ ـ Tibawi, "Al-Mu'allim Butrus al-Bustani" in A.L. Tibawi, **Arabic and Islamic Themes**, p. 251-252.

٣ ـ ABC 30.10(2) Meeting at Mission House. 20 March 1844.

٤ ـ البستاني، «خطبة في أدب العرب،» بيروت ١٨٥٩/٢/١٥ أُعيد نشرها في كتاب يوسف خوري، **الجمعية السورية**، ص ١٠١.

بطرس البستاني والجذور الإنجيلية للعلمانية العربية

موسَّعًا لـ «الثقافة العربية». مفهومًا يَرْبط المسلمَ والمسيحيّ معًا بلغة عربية مشتركة، وتاريخ مشترك طويل (من الصعود والهبوط) قادَ «العنصرَ العربيّ» إلى القرن التاسع عشر ووَضَعه في مكانةٍ جدٍّ متخلِّفةٍ عن نظرائه الأوروبيين «المتمدِّنين.»

إنّ افتخارَ بطرس البستاني باللغة العربية والماضي العربي الوسيط يؤكِّد بوضوحٍ مقولتَه إنّ العرب كانوا خالقي حضارة، لا مجرّدَ متلقّين أو ناقلين لها.[1] فعلى الرغم من أنّ سرديّته عن المجد القديم والركود الحالي مستعارةٌ مباشرةً من خطاب المبشِّرين، فإنّ مناشدتَه جيلَ القرن التاسع عشر أن يبادروا إلى نهضتهم الذاتية لم تَستلزمْ تلطيفَ الاختلافات بين التقاوى الدينية المختلفة، ولا خضوعَ العرب للغرب، أو خضوعَ المسيحيين للمسلمين. وبهذا، كانت مناشدةُ البستاني ليبراليةً ثوريةً حقيقيةً في ذلك العالم المتعدِّدِ الأديانِ الذي كان يَقْطنه في ظلّ الهيمنة الغربية.

إنّ يقظةَ «أبناء الوطن» التي دعا إليها البستاني سنةَ ١٨٥٩ لن تكون ممكنةً بالإخلاص للمعتقدات البروتستانتية، بل بالتقدير الواضح والمقصودِ من قِبل المواطنين المسلمين والمسيحيين للحظةٍ فريدةٍ في القرن التاسع عشر، لحظةٍ أَتَتْ - في رأي البستاني - بالمبشِّرين الأميركيين الأخيار وبسلطانٍ عثمانيٍّ مُصْلِح معًا.[2] ولأنّ تفاعله مع الإرساليات شرَّع الآفاقَ أمامه، كما شرَّعها من قبلُ أمام أسعد وأخيه فارس الشدياق، فقد أصرّ على أنّ اللقاء بالأجنبي وباللامألوف من خلال الاستكشاف المادي والعقلي أمرٌ ضروريٌّ من أجل **إعادة** اكتسابٍ عربيةٍ للمعرفة والعِلم

ولذا سَخِرَ البستاني ممّن ازدروْا الفكرَ الغربيّ لمجرّد أنّه غربيّ كما قرّع مَنْ أسماهم «المتفرنجين،» الثَّمِلين بالغرب، لتبنِّيهم الطائشِ للأزياءِ واللغاتِ الأجنبية على حساب «لغتهم الشريفة.»[3] وهنا أيضًا سنجد أصداءً قويةً من خطابيْ رُوفوس آندرسون وإيلاي سميث تتخلّل خطابَ بطرس البستاني ولكنْ، في قَلْب كلِّ مفردات البستاني المشتقّةِ من الفكر التبشيري عن الحضارة والأصالة، ثمة أيضًا دعوةٌ إلى إقامة حوار ثقافي، كان في ذاته ممكنًا بفضل **ليبرالية** هذا المتحوِّل، الواعيةِ بذاتها، والمناقِضَةِ لتقوى المبشِّرين الأميركيين - الجامدةِ في تراتبيّتها الهَرَمية، والماكرةِ في عنصريّتها

لقد رأى البستاني، شأنَ المبشِّرين الأوائل الذين وَطِئوا السواحلَ العثمانية، في الاختلافات الثقافية (الحضارية)، علامةً على إنسانيةٍ مشتركةٍ تتحقّق على درجات مختلفة. لكنّه، بعكس أولئك المبشِّرين الأوائل وغالبيةِ مَنْ خلفوهم، آمن بأنّ الإنجيليةَ الحقيقيةَ تتطلّب انفتاحًا على الآخرين، وبأنّ الهوّةَ الأخلاقيةَ والعلميةَ بين الأمم الغربية «المتمدِّنة» و«العرب» لا تدلّ على صراع بين «المسيحية» و«المحمّدية» لا ينتهي إلاّ بانتصار إحداهما على الأخرى. بل عَدَّ الفارقَ التقنيّ والتربويّ الواضحَ بين رُعاته التبشيريين وعالمِه الشرقي برهانًا على وضعٍ تاريخيّ **محدَّد** ناجم عن القرارات الفاجعة التي اتّخذها العربُ أنفسُهم. وعليه، فقد رأى أنّ تقدُّمَ العرب وخلاصَهم يعتمدان في نهاية المطاف على أنفسهم، لا على إحسان الآخرين، ولو أنّه أقرّ طوعًا بدورٍ ما لهذا الإحسان.

إذنْ، قَبَضَ بطرس البستاني على أسعد الشدياق بوصفه رمزًا مجيدًا، وإنْ مأسويًا. إنّه الزهرة الأولى التي نَبَتَتْ من تربةِ لقاءِ الثقافات المتقاطع، ولكنّها قُطفتْ بوحشيّةٍ قَبْلَ الأوان. لم يكن موت الشدياق محتومًا، وها هنا تَكْمن مأساتُه في رأي البستاني ولقد أحيا البستاني، بكتابه ذاك، ذكرى أسعد الشدياق عامَ ١٨٦٠ قبيْلَ الأحداث الطائفية التي دمّرتْ جبلَ لبنان وحوّلتْ بطرس البستاني تحويلاً جذريّاً.[4]

❖ ❖ ❖

١ - Stephen Sheehi, **Foundation of Modern Arab Identity** (Gainesville: University Press of Florida, 2004) p. x.

٢ - ٣ - البستاني، «خطبة في أدب العرب،» ص ١١٧، ١٠٨ - ١١٤

٤ - بطرس البستاني، **قصة أسعد الشدياق: باكورة سورية** (بيروت مطبعة الإرسالية الأميركية، ١٨٦٠) والإحالات كلّها ستكون على النسخة التي أُعيد طبعُها منقّحةً على يد يوسف خوري، **قصة أسعد الشدياق: مناظرةٌ وحوارٌ ملتهبٌ حول حرية الضمير** (بيروت دار الحمراء، ١٩٩١)

آمن البستاني بأنّ الهوّة بين الأمم الغربية «المتمدّنة» و«العرب» لا تدلّ على صراع بين المسيحية والمحمّدية... بل على وضع تاريخي محدّد ناجم عن القرارات الفاجعة التي اتّخذها العربُ أنفسُهم.

في رسالةٍ نادرةٍ بالإنكليزية في بداية العام ١٨٦٠، أَسَرَّ بطرس البستاني إلى رُوفوس آندرسون بهدفه من إحياءِ قصةِ أسعد الشدياق. قال إنّ هدفه هو: «نشرُ عملٍ كاملٍ عن حياته باللغة العربية خدمةً لأبناء وطني، وبخاصّةٍ الموارنة الذين لا يَسَعهم إلاّ أن يهتمّوا ويُفيدوا من مثالِ رجلٍ انتمى ذاتَ يومٍ إلى كنيستهم. إنّني أُطْري نفسي لنجاحي في العثور على أمورٍ عدّةٍ تتعلّق بحياة شاهدِ الحقِّ هذا؛ وقد أكون مبالِغًا في التفاؤل، لكنّني أعتقد أنّ حياتَه هي من أثمن البراهين على قوّة النّعمة الإلهية في قلوب الناس.»[١]

وقد فصّل البستاني في مقدّمة كتابه بالعربية نظرتَه إلى حادثة الشدياق إذ يقول: «لا يَخْفى أنّ كثيرين من أبناء هذه البلاد والأجانب قد سَمِعوا باسم أسعد الشدّياق وعرفوا بعضَ الأمور من قصته، وذلك في الغالب من أفواهِ قومٍ متعصّبين له أوْ عليه؛ فلم يتيسَّرْ لهم الوقوفُ على الحقيقة. وقد دَاخَلَ قصتَه أوهامٌ كثيرةٌ وأقاويلُ شتّى عديمةُ الصحّة، توجِبُ لومًا شديدًا على مضطهديه، ناسبةً لهم أعمالاً لم يَفعلوها وغاياتٍ لم تَخْطرْ لهم ببال. كما أنّها تَنْسب إليه نفسِهِ صفاتٍ وأعمالاً ومقاصدَ غيرَ مقارنة الصحّة.»[٢]

كان تقريرُ البستاني عن أسعد الشدياق مدحيّاً إلى حدود التقديس. وقد اعتمدتْ سرديّتُه على مصادر متعددة، بما فيها رسائلُ أسعد إلى أخويْه فارس وطنّوس. وكان فارس نَشَرَ قبل خمسة أعوام (١٨٥٥) في باريس سيرةً ذاتيةً شديدةَ البراعة، وثوريةً في أسلوبها وتأليفِها وشكلِها، عنوانُها: **الساقُ على الساق في ما هو الفِرْياق، أو أيّامٌ وشهورٌ وأعوام في عَجْمِ العرب والعَجَم**. وفيها أعاد، متهكّمًا وإنْ بمرارة، روايةَ حكاية اضطهاد أسعد كجزءٍ من سرديةٍ أوسعَ عن رحلات فارس إلى أوروبا ومالطا ومصر.[٣] أما طنّوس فكان في العام ١٨٥٩ قد نَشَرَ في بيروت تأريخًا ضخمًا لجبل لبنان بعنوان **كتاب أخبار الأعيان في جبل لبنان**. ولقد اعتمد بطرس البستاني على الكتابيْن معًا، لكنّه اعتمد أيضًا على وثائق المبشّرين، وعلى شهادة أسعد بإيمانه، وهي شهادةٌ سبق أن طُبعتْ في مطبعة جمعية الإرسالية الكنسيّة [الأنجليكانية] (CMS) في مالطا عام ١٨٣٣ وأعاد بطرس نشرَها كاملةً. وقد شَدّدتْ سرديّةُ بطرس البستاني على جهاد أسعد الذاتي مع إيمانه، واعتناقِه البروتستانتيةَ، واضطهادِه، وأكّدت الخياراتِ الذاتيةَ المتعمّدةَ التي اتّخذها أسعد واتّخذها معاصروه الموارنةُ أيضًا: فبعضُهم أَشْفق عليه، في حين حَجَّر الآخرون أفئدتَهم وأغلقوا عقولَهم عن تلميذِهم وصديقِهم وزميلِهم وأخيهم السابق. غير أنّ دفاعَ بطرس عن أسعد كان، في المقام الأول، إعلانًا جريئًا عن إمكانات «عصر» القرن التاسع عشر الجديد، وهو عصرُ العلم والإصلاح والنُّور والتحرير، الذي كان بطرس البستاني قد مَجّده قبل عامٍ في خطابه عن ثقافة العرب. ووصف جوهرَ حكاية أسعد كما يلي: «ولا ريب أنّ حرية الضمير لا يُمْكن سلاطينَ العالم أن

---

١ ـ ABC 16.8.1, Syrian Mission, Vol.6, Bustani to Anderson, 25 January 1860.

٢ ـ البستاني، **قصة أسعد الشدياق**، ص ٩

٣ ـ لمزيد من المعلومات عن فارس الشدياق، أنظر:

Mohammed Bakir Alwan, "Ahmad Faris ash-Shidyaq and the West," Ph.D., Indiana University, 1970.

وأنظر أيضًا يوسف خوري ويوسف إيبش (محرّران)، **مختارات من آثار أحمد فارس الشدياق** (بيروت: المؤسسة الشرقية للنشر والطباعة، ٢٠٠١)؛ وأنظر:

Geoffrey Roper, "Faris Shidyaq and the Transition from Scribal to Print Culture in the Middle East," in **The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East**, ed. George N. Atiyeh (Albany: State University of New York Press, 1995), p. 209-231.

بطرس البستاني والجذور الإنجيلية للعلمانية العربية

يَمْنحوها. وإذا اجتمعتْ قواتُ الأرض وجهنّم بأَسْرِها فلا تستطيع أن تَنْزعَها من قلبِ ممتلِكِها ولا يَقْدر الاضطهادُ والجورُ والسُّجونُ أن تقيِّدَها. وإذا ذاق أحدٌ حلاوةَ هذه الحرية السماوية مرةً، فلا يعود سبيلٌ إلى إرجاعه ثانيةً إلى العبودية فإنّها حريةٌ نازلةٌ من فوق، وقد أُعطيتْ لبني البشر بعدما اشتُرِيَتْ وخُتِمتْ خَتْمًا مُحْكَمًا بدم الربّ يسوع المسيح، وأُعطِيَ بها صَكٌّ قد تثبَّتَ بقَسَم قويٍّ ووعدٍ وطيدٍ من قِبل اللّهِ الضّابطِ الكلّ الذي لا يُمْكن أن يغيَّر في كلامه. فاجتهدْ أيُّها القارئ العزيز في الحصول على هذه الحرية والمحافظةِ عليها بكلِّ إحرازٍ واحتراز.»[1]

إنّ رواية التاريخ الممنوع لأسعد الشدياق هي في حدّ ذاتها إنكارٌ واضحٌ لأساليب النظام القديم وأشكاله والمفارقة اللاذعة هي أنّ هذه الأساليب والأشكال وَجَدتْ تعبيرَها الكاملَ قبل عام فقط على يد أخي أسعد الأكبر، طنّوس، الذي نُشِرَ تاريخُه الضخمُ لجبل لبنان، وبمساعدةِ بطرس وتحريره، في المطبعة الأميركية في بيروت [2] ففي حين ركّز بطرس في **قصة أسعد الشدياق** على فَرْدٍ معارضٍ منشقّ، لاذ طنّوس بسُنَنِيّات [أرثوذوكسيّات] النظام القديم، محوِّلاً تاريخَ جبل لبنان إلى تاريخٍ للأُسر الدُّرزية والمارونية والشيعية والسُّنّية المكرَّسة ولأنسابِها ونزاعاتِها وحروبِها وتحالفاتِها وعلاقتِها بالحكّام العثمانيين. وحين يَردُ ذِكْرُ العوامّ في تأريخ طنّوس فإنّهم كانوا محضَ دعامات، بلا إرادةٍ ذاتية، في صراع العُظماء، يَدْخلون التاريخَ ويَخْرجون منه كما يشاء ذلك التاريخُ وأكثرُ ما يَلْفت النظرَ في تاريخ طنّوس هو سكوتُه عن مصير أخيه، وتبنّيه لرجالٍ وعائلاتٍ (حبيش، شهاب،..) قَمَعتْ أخاه! صحيحٌ أنّ اسمَ أسعد ورد في كتاب طنّوس عند الحديث عن نَسَبِ أسرة الشدياق، لكنّ المؤلِّف لم يكتبْ كلمةً واحدةً عن تحوُّل أخيه إلى البروتستانتية، ولا عن اضطهاده، ولا عن الإرساليات التبشيرية الأميركية التي عَمِلَ طنّوس نفسُه ذاتَ يومٍ في خدمتها.[3]

لقد كَشَفَ بطرس البستاني في **قصة أسعد الشدياق**، الصادرةِ عن مطبعة الإرسالية الأميركية ذاتها، والمرقونةِ بالحروفِ الطباعيةِ عينها، التي طُبع بها تاريخُ طنّوس الشدياق، عَبَثَ المسعى الماروني الفجّ إلى طَمْسِ ذكرى أسعد الشدياق. وجاء سرد البستاني لحكاية أسعد من بيروت، وتوجُّهُه إلى «قارئ» مثقفٍ غيرِ معيَّن، ليعبِّرا عن رفضٍ قاطعٍ للعلاقة التي مَيّزت النظامَ القديمَ بين السلطة والمعرفة وكما كانَ شأنُ **الساق على الساق** لفارس الشدياق، ولكنْ بجمهورِ أساسٍ افترَضَه بطرس ماثلاً أمامَه في بيروت حين كَتَبَ **قصة أسعد**، فقد جاء استحضار بطرس لمصير أسعد، ورفضُه نسيانَ المأساةِ والعفوَ عمّا مضى، ونشرُه المتعمَّدُ للفضيحة لكي يقرأَها كلُّ الناس، لتُؤشِّر جميعُها على ما يتجاوز ثورةَ الطباعة على ثقافة النَّسْخ، ويتجاوز قدومَ ذاتٍ حديثةٍ إلى مجتمع متخيَّلٍ من القرّاء العرب متخطِّيةً هويّاتهم الطائفيةَ.[4] وجاء ذلك كلُّه ليؤشِّر أيضًا على قطيعة حاسمة مع السلطة الزمنية للنظام القديم، الذي سبق أن رَوَّج شكلاً من أشكال «التسامح» وشكلاً من أشكال «التعايش» كجزء لا يتجزّأ من هيمنة القلّة على الكثرة وبكلامٍ آخر، فإنّ قدرةَ الحكّام العثمانيين على فضح «الكفّار» عند أحد المنعطفات التاريخية ثم تبنّيهم عند منعطفٍ آخر، وقدرةَ النُّخبِ الزّمنيةِ المحليّةِ على التمرُّد على السلطة العثمانية حينًا والخضوعِ لها حينًا آخر؛

---

١ ـ البستاني، **قصة أسعد**، ص ٣٩

٢ ـ طنوس الشدياق، **كتاب أخبار الأعيان في جبل لبنان**، تحرير فؤاد أفرام البستاني، جزءان (بيروت مطبوعات الجامعة اللبنانية، ١٩٧٠) وانظر أيضًا لمزيد من المعلومات عن طنّوس الشدياق وأعماله

Kamal Salibi, **Maronite Historians of Medieval Lebanon** (Beirut: Naufal, 1991 [1959], p. 161-233.

٣ ـ الشدياق، **أخبار الأعيان**، الجزء الأول، ص ١١٩ ـ ١٢٠

٤ ـ Sheehi, **Foundation of Modern Arab Identity**, p. 124-125; Roper, "Faris Shidyaq and the Transition from Scribal to Print Culture in the Middle East," p. 209-231.

دفاع البستاني عن أسعد الشدياق محاولةٌ لاستبدال الجغرافيا العائلية المهيمنة: فبدلاً من أن يقترح قراءة طائفية معيّنة للأرض وقاطنيها، اقترح قراءةً شخصانيةً نقديةً للأرض وشعبِها.

وقدرةَ القادةِ الإكليريكيين على تصوُّر العالم محتشِدًا بالهراطقةِ الخَطِرين ذاتَ لحظة وبالأعيانِ الأندادِ في لحظةٍ ثانية؛ وقدرتَهم على الاحتفاءِ بالشدايقة وطَمْسِ أسعد الشدياق في الوقت نفسه؛ وقدرتَهم على الإرهابِ ثم على المسامحة...؛ كلُّ ذلك كان وثيقَ الصلة بالسياسة. وهذه السياسة استندتْ إلى رغبة الحكّام والمحكومين معًا في العودة إلى الوضع الثابتِ السابق، وفي المثابرةِ على موقعهم المرسوم لهم في التراتبية الهَرَمية المفصّلةِ السابقة، وفي نسيانِ ما كانَ ينبغي نسيانُه داخل عالم العبيدِ والأسياد، عالمِ الخَدَمِ وأربابِ العمل، عالمِ الرعايا والرُّعاة.

وفي المقابل، فإنّ الرفض القاطع لأداء دور الخاضع أو «الماروني الوفيّ،» وإيثارَ الجهرِ بالرأي حين يكون الصمتُ هو القاعدة، كانا يعنيان، عمليّاً، إنكارَ هيمنة النظام القديم الذي تمتّع سابقًا بالسُّكون الديني والسياسي في عالم متعدِّدِ الأديان. وفي حين أَغْدق فارس الشدياق، الواعي بدُنيويّته، شتّى عبارات الخِزْي على البطريرك الماروني بسبب عقليّته الحِمائيّة الضيّقة، كان بطرس البستاني أكثرَ حرصًا على استخلاص عبرةٍ أخلاقيةٍ واحدةٍ ممّا وَصَفه بالاضطهاد الظالم الذي يَنْزِل بالفرد. وجاء دفاعه عن أسعد محاولةً لاستبدال الجغرافيا العائلية التي هيمنتْ سابقًا على المشهد في جبل لبنان: فبدلاً من أن يَقْترح قراءةً **طائفيةً** معيّنةً للأرض **وقاطنيها** (على ما كان يَفْعله الأوروبيون والأميركان والكنيسة المارونية آنذاك)، اقترح قراءةً **شخصانيةً** نقديةً للأرض **وشعبِها**.

ولكنْ بقدْر ما كان حافزُ بطرس البستاني الأولُ إلى نشر سيرة أسعد الشدياق استفزازَ الموارنة العقلانيين إلى إعادةِ تأمُّل ما ارتُكِب، باسمِهم جميعًا، بحقِّ فردٍ بريء، فإنّه رَفَضَ تأويلَ المبشِّرين الأميركيين لتلك المأساة، ولو أنّه راح يَنْقل بعضًا من كلماتهم حَرْفًا حَرْفًا. ففي عُرف بطرس البستاني، لا يُمْكن التوفيقُ بين أسعد والتمثيلات التبشيرية الأميركية المتعدِّدة لذلك الشهيد. فلقد أَقحمتِ الحساسيةُ التبشيريةُ الأميركيةُ رمزَ أسعد، أولَ الأمر، ضِمْنَ صَرْحٍ شاملٍ لا تمييزَ فيه بين الشهداء أبناءِ البلد الأصليين، بمن فيهم كاترين براون من شعب الشيروكي [الأميركيين الأصليين] وهنري أُوبوكيا من جزر الهاواي. وبعد العام ١٨٦٠ حَوّلتْ تلك الحساسيةُ التبشيريةُ مِحْنةَ أسعد الشدياق إلى مبرِّرٍ لعمل المبشِّرين الحديث (بحسب اعترافهم) في صفوف العرب. والحقّ أنّ النسختيْن التبشيريتيْن كلتيْهما، الإنجيليةَ المبكّرة والحديثةَ المتأخّرة، من حكاية أسعد الشدياق صُمِّمتا لترجمة التفوُّق الأميركي الأخلاقي والروحي والثقافي على الشرق ـ وهو تفوُّقٌ افتُرِضَ أنّ القرّاء الأميركيين كانوا يَشْعرون به ـ إلى دعم [شعبي أميركي] متواصل للعمل التبشيري في ذلك الشرق. وكانت النسختان كلتاهما تستندان إلى فرضيةٍ تقول بأنّ الكنيسة المارونية مستبدّةٌ على الدوام ـ وفي ذلك استعارةٌ للوضع الشرقي عامةً ـ وبأنّها خلاصةٌ للتعصُّب الكاثوليكي الأعمى.

على يد البستاني تحوّلتْ حكايةُ أسعد الشدياق، «ابنِ يوسف، المعروفِ بأبي حسين، ابنِ منصور الشدياق، ابنِ جعفر، ابنِ فهد، ابنِ شاهين ابنِ جعفر، ابنِ رعد الحصروني اللبناني الماروني،» إلى سرديةٍ أكثرَ انغراسًا في الواقع المحلّي.[1] فبدلاً من الشخصيات النّمطية المألوفة في القصص الأميركية، عَمَدَ البستاني إلى أَنْسنة أبطال قصّته الأساسيين. ولذا سَرَدَ الفصلُ الأولُ من **قصة أسعد** سيرةَ هذا الشهيد بالتفصيل، وتضمّن أبياتًا من شعره لم يسبقْ أنْ وَرَدتْ في السِّير الأميركية عنه. ومن ثمّ، فإنّ تصويرَ بطرس البطريركَ الماروني، وقد أقضتْه أزمةُ أسعد الإيمانيةُ، يُظْهره أيضًا بطريركًا قرّرَ في نهاية المطاف ـ **واختار** ـ أن يُجبرَ أسعدَ على الخضوع، ولكنّه عَجزَ عن كسر إرادته.

لقد قرّع البستاني الكنيسةَ المارونية تقريعًا قاسيًا، كما فعل المبشِّرون. فرفَضَ المزاعمَ المارونيةَ التي عَزَتْ تحوُّلَ أسعد البروتستانتي إلى جنونه، أو إلى تلقّيه رشوةً من المبشِّرين الأميركان. وبدلاً من ذلك، رَسَم البستاني عن أسعد صورةَ رجلٍ تأثّر تأثُّرًا عميقًا بالانخراط الروحي والثقافي في المبادئ

١ ـ البستاني، **قصة أسعد**، ص ١١.

بطرس البستاني والجذور الإنجيلية للعلمانية العربية

البروتستانتية، فعومِلَ بوحشيةٍ جرّاءَ ذلك، وتُرِكَ لمصيره شهيدًا. ولقد أراد البستاني أن يَجْعل من قصةِ أسعد عبرةً لِما عَدَّه إيمانًا «حقيقيّاً» في مقابل طاعةٍ العقيدة طاعةً عمياء. والحال أنّ هذا الاعتقاد الإنجيلي كان هامّاً جداً لرؤية البستاني الليبرالية، ولم يكن مرتبطًا بمبادئ بروتستانتيةٍ محدّدة، بل بإيمانٍ أكثرَ شمولاً بحرية **الفرد** عامةً في الإيمان من دون إكراه، وفي تحرّي الحقيقة رغم العوائق المادية وقيودِ الجماعة. ومن هنا خَتَمَ قصّته بالتصريح بأنّ عقابَ أسعد لم يكن غلطةً أخلاقيةً ومعنويةً فحسب بل كان ظلمًا أيضًا؛ ذلك أنّ البطريرك الماروني لم يكن يمتلك، في رأيه، السلطةَ الشرعيةَ ليُكْره أسعدَ على الطاعة. «ولا يَخْفى أنّ هذا القِصاص إنّما وَقَعَ عليه بسبب المذهب فقط، لا لأنّه أتى مُنْكَرًا أو ارتَكَبَ جنايةً في حقِّ جاره أو أميره أو في حقِّ الدولة. ولو فَعَلَ ذلك لوجَبَ محاكمتُه أمام حاكمٍ شرعيّ. **والجميعُ متّفقون** على أنّ أذيال البطرك قد تَضَرَّجتْ بدم أسعد، كيفما كانت الصورةُ التي مات بها وبما أنّ البطرك قد ذَهَبَ إلى عالم الحقّ، فلا ينبغي لنا أن نقفَ على هذا المعنى، بل يكفينا القولُ إنّ البطرك قد وَقَعَ بسبب ذلك تحت لوْم العقلاء من أبناء طائفته وغيرهم ممّنْ لم يُعْمِ الغرضُ أبصارَهم ولا غَشَتِ الطاعةُ العمياءُ بصائرَهم. وإنّ إساءَتَه إلى أسعد إنّما هي إساءةٌ إلى ذاتِ السلطان الذي كان أسعدُ مستظِلاً تحت ظِلّه. وإذا كان ليس للبطرك حقٌّ أن يَخْطفَ من بيْتِ أسعد درهمًا واحدًا ولو شاء، لأنّ كليْهما في الحقوق سواءٌ، فكيف جاز له أن يَخْطفَ روحَه؟»[1]

إنّ هذا الاستنتاج صادمٌ حقّاً لأنّه يستقي إلهامَه من شجبِ فارس الشدياق الكاسح للكنيسة المارونية؛ بل إنّ أجزاءً من كتاب البستاني منسوخةٌ مباشرةً من **الساق على الساق** لفارس الشدياق.[2] غير أنّ نقدَ البستاني صيغَ بعنايةٍ أكبرَ من أجل فسح المجال أمام توفيقٍ محتملٍ بين أسعد والكنيسة المارونية؛ ولذا أَحلَّ مكانَ التهكُّم البارع والغضبِ بل واليأس الذي يَسُودُ روايةَ فارس لمصير أخيه البائس نبرةً تعليميةً مضجرةً تميِّز أسلوبَ البستاني برمّته. فلقد أَوْسع البستاني في قصّته مجالاً لأصوات مارونية وأوروبية معارضة، وتَبَّلَ سرديّتَه بحكايات عن رجالِ دينٍ موارنةٍ حَثّوا البطريركَ الماروني على إعادة التفكير في قراره سَجْنَ أسعد.[3] أمّا أن تكون التفاصيل التي قَدَّمَها البستاني مُبالَغًا فيها، أو مختلقةً (على ما أصرّ ناقدٌ متأخِّرٌ واحدٌ على الأقل)، فليس ذلك هو الموضوع[4] ذلك أنّ إصرار البستاني على أنّ «الجميعَ متّفقون» على أنّ البطريرك يستحقّ اللومَ على قراره لم يلطِّفْ من حدّةِ النقد الموجَّه إلى هذا البطريرك بقدْرِ ما جعل ذلك النقدَ أكثرَ قدرةً على الاندراج في المشروع الأوسع لإصلاح «العنصر» العربي الذي كان البستاني ملتزمًا به التزامًا عميقًا.

وبكلمة، فإنّ البستاني حَوَّرَ العِبرَ المتضمَّنةَ في موت أسعد الشدياق فعوضًا عن أن يروي تاريخَ شهيدٍ بروتستانتي يرمي أعداءَ الإيمان بالخزي والعار، استَخْلص تشديدَ أسعد نفسِه على أنّه يمكن أن يكون إنجيليّاً ومارونيّاً في الوقت ذاته. فالبستاني كان، هو نفسُه في خاتمة المطاف، تجسُّدًا ثانيًا تقريبًا لأسعد الشدياق. ولكنْ في حين قضى أسعدُ نحْبَه، بقي بطرس على قيد الحياة ـ بل ازدَهَر في ما بات فضاءً إنجيليّاً مَحْميّاً ومشرعَنًا ومعارضًا تولَّدَ عن تقاطُع التبشير الأميركي والإصلاح العثماني ولذا غَلَّفَ حكايتَه عن أسعد الشدياق بإيمانه (أيَ البستاني) بأنّ التنوُّع الديني، عوضًا عن أن يكون

---

١ ـ البستاني، **قصة أسعد**، ص ٦٣

٢ ـ قارن **الساق على الساق** (ص ١٨٧ ـ ١٨٨) بـ **قصة أسعد** للبستاني (ص ٦٣ ـ ٦٤)

٣ ـ البستاني، **قصة أسعد**، ص ٥٦ ـ ٥٧، ٥٩

٤ ـ من أجل نقدٍ قاسٍ لسردية البستاني، أنظر المخطوطةَ الاعتذاريةَ التي كتبها الماروني منصور الحطوني، **حياة البطريرك يوسف حبيش**، مايكروفيلم A000466، في مكتبة يافت في الجامعة الأميركية في بيروت

غلّف البستاني حكايته عن أسعد الشدياق بإيمانه بأنّ التنوّع الديني، عوضًا عن أن يكون تهديدًا ينبغي احتواؤه، قد يصبح أساسًا لنوعٍ جديدٍ من التعايش الليبرالي يمكن ـ بل يجب ـ بمقتضاه فصلُ الكنيسة عن الدولة.

تهديدًا ينبغي احتواؤه وتدبيرُه، قد يصبح أساسًا لنوعٍ جديدٍ من التعايش الليبرالي يُمْكن ـ بل ينبغي ـ بمقتضاه فصلُ الكنيسة عن الدولة.

لقد أدرك البستاني أنّ الإرساليات التبشيرية شرّعت الإمكانياتِ أمام أسعد الشدياق، بل أمام الشرق بشكل عامّ، من أجل بناء علاقةٍ مختلفةٍ بالسلطة. فحين أصرّت تلك الإرساليات على وجوبِ أن يَقْرأ الفردُ حقيقةَ الإيمانِ البروتستانتي طوْعًا، وأن يَقْتنع بها طوعًا، فإنّها بذلك أثّرتِ الانخراطَ الفكريَّ المباشرَ على الإكراه الجسدي، وطالبتْ بـ «البرهان» الإنجيلي قبل الإقدام على إجراءات دينية معيّنة. ولا شكّ في أنّ هناك جاذبية كبيرة (اعتبرها أعداءُ المبشّرين خادِعةً ومضلِّلةً) في ذلك التديُّن التبشيري لدى أفرادٍ من قامَتَيْ بطرس البستاني وأسعد الشدياق؛ لكنّ البستاني حَوّل الرسالةَ التبشيريةَ عن الخلاص البروتستانتي الحصري، المستندِ إلى تدميرِ كلِّ أشكال الانتماء الديني الأُخرى، إلى رسالة انفتاحية عن خلاصٍ يتّسع ـ في رأي البستاني على الأقلّ ـ لأشكالٍ **متعدِّدةٍ** من التديّن.

وفي حين طَمَحَ البستاني والتبشيريون معًا إلى مجتمع بلا أسياد وعبيد، آمن التبشيريون بأنّ على مثل هذا المجتمع أن يُحاكي رؤيتَهم المثاليةَ إلى الولايات المتحدة ـ كيف تَلْبس النساءُ هناك، وكيف يَأْكل الناسُ، وما هو أثاثُهم، والأهمّ: ما هو «الربُّ البروتستانتيُّ» الذي يُصلّون له ـ وأن يتطابق مع رؤيتهم العِرْقية إلى العالم الذي تَعْمل من أجله الولاياتُ المتحدةُ «الخيّرةُ» دون غيرها. أما البستاني فاقترح نموذجًا للتعايش بين المسلمين والمسيحيين **موازيًا** للحضارات الغربية، لا خاضعًا لها.

❖ ❖ ❖

لم تتّضح المضامينُ العلمانية لسيرةِ أسعد الشدياق كما رواها البستاني إلاّ في أعقاب العنف الطائفي الكارثي الذي وقع عامَ ١٨٦٠ في جبل لبنان ودمشق وخلّف آلافَ القتلى المسيحيين وآلافَ النازحين إلى ضواحي بيروت حيث كان التبشيريون يَقْطنون. كما أنّ النزاع الطائفي خلّفَ النظامَ الاجتماعي الذي كان مهيمنًا في السابق خِرَقًا باليةً، وكَشَفَ عن دمغةٍ طائفيةٍ عميقةٍ محفورةٍ في المشهد الدامي. وفي هذا السياق امتشق البستاني قلمَه، في الوقت الذي انخرط فيه الدروزُ والموارنةُ في اتّهاماتٍ متبادلةٍ مُرّةٍ عن مسؤولية القتال في جبل لبنان؛ وأما المسيحيون في دمشق فقد واصلوا إحساسَهم بالرُّعْب من المسلمين، الذين ـ بدورهم ـ واجهوا في الشهور الأخيرة من العام ١٨٦٠ عقابًا عنيفًا أَنْزلتْه بهم الإمبراطوريةُ العثمانية.

وفي حين تعَزّى القناصل والمبشّرون الغربيون بالاعتقاد بأنّ تلك الأحداث أشّرتْ على «النَّزْع الأخير للنّمر العثماني الضاري،» كان العثمانيون قد سارعوا بجيش حديث إلى سورية من أجل الدفاع، وبحدّ الحِراب،[1] عن شرفِ إسلامٍ «حضاريّ.» وشَهد إرهابُ الدولة العثمانية، من ثمّ، إعدامَ عددٍ كبير من المسلمين المتّهمين بأعمال الشَّغب في دمشق، بعد إخضاعهم لأكثر التحقيقات سطحيةً وعَجلةً. ومن معالم ذلك الإرهاب «تهدئةُ» الأوضاع في جبل لبنان، الذي حُكم على معظم مشايخِه الدروز بالموت، وانتُزعتْ من جميع عائلاته الكبرى حصاناتُها وامتيازاتُها الضريبيةُ القديمة. وبعد أن اطمأنّ الحكّام العثمانيون، وطَمْأَنوا نظراءهم الأوروبيين، إلى أنّ العنف في جبل لبنان كان انفجارًا «قديمًا جدّاً» للعصبيات القَبَلية، أعْلنوا عامَ ١٨٦١ أنّ كلّ آثار الأحداث الأخيرة قد استوْصِلتْ إلى الأبد.[2]

إلاّ أنّ بطرس البستاني، الواقفَ على أطلال عالمه اللبناني، كان أَحَدَّ بصيرةً. فهو أدرك أنّ الأهوالَ الطائفيةَ لا يُمْكن استئصالُها بمراسيم عثمانيةٍ فقط، ولا بالقوة العثمانية وحدها بالتأكيد. وتحت اسم مستعار هو «مُحبٌّ للوطن» رَسَمَ البستاني قاعدةً جديدةً علمانيةً ومساواتيةً للتعايش، وذلك على امتداد إحدى عشرة نشرةً

١ ـ ABC 2.1 Vol. 26 Andrew Somerville to Rufus Anderson. 5 October 1860 included in Anderson to Missionary Stations in Turkey, 1 November 1860.

٢ ـ Ussama Makdisi, **The Culture of Sectarianism**, p. 146-165.

بطرس البستاني والجذور الإنجيلية للعلمانية العربية

سمّاها **نفير سورية** وطَبَعها بين ١٨٦٠/٩/٢٩ و١٨٦١/٤/٢٢. في هذه النشرات خاطَبَ البستاني «أبناءَ الوطن،» الذين قال إنّهم يعيشون على أرض واحدة، ويتحدّثون لغة واحدة، ويشتركون في عاداتٍ واحدة بغضّ النظر عن معتقداتهم المختلفة إنّهم أبناءُ «سورية» الذين كان البستاني يأمل أن يستيقظوا. والحال أنّ الإنسانَ «الوطني،» المحلّي، الناطِقَ بالعربية، الناشطَ، الفردَ، كان نقيضًا صارخًا لرمز السلطان العثماني المجسِّد لأمة عثمانية مكوّنة من مجتمعات مُطيعة متعدِّدة. ولذا حَثَّ البستاني مواطنيه على ألاّ ينسوْا الأحداثَ التي دمّرت المنطقةَ، وألاّ يَغْسلوا أيديهم منها، بل أن يواجهوا أسبابَ العنف لقد أرادهم أن يَفْهموا، مرةً وإلى الأبد، أنْ لا سبيلَ إلى التقدّم، والحضارةِ، واللّحاق بأوروبا، وإحياءِ مجدهم الغابر، إلاّ بوضع «حاجز» أو «فاصلٍ بيِّنٍ» بين السلطة الروحية والسلطة المدنية ودعا إلى انعتاق الرجال والنساء من ربقة «الأغراض المذهبية والطائفية والعائلية،» وإلى الإدراك الراسخ بأنّ الدين يقدِّم أساسًا معنويّاً لا سياسيّاً للوطنية. وأعْلن أنّ «حبَّ الوطن من الإيمان،» مقتبسًا ذلك من حديثٍ منسوبٍ إلى النبي محمّد، من أجلِ وضعِ تمييزٍ واضحٍ بين دينٍ مشرِّفٍ وطائفيةٍ مُهينة.[١]

هذا وقد رَفَضَ البستاني «المنحازين» ضدّ «شعب سورية» ممّن أَوْصَوْا بأنّ هذا الشعب ليس قادرًا، ثقافيّاً أو أخلاقيّاً، على إنشاء مقاومته الخاصّة[٢] وهذا النقد غير المباشر للإرساليات الأجنبية يؤكّد المدى الذي بَلَغَه البستاني في القطيعة مع المجال الضيِّق والأبويّ للعمل التبشيري صحيحٌ أنّه أقرّ في **نفير سورية** بدَيْنِه المتواصلِ للخطاب التبشيري الأميركي، وذلك حين أَلْمع إلى الاستعارات التبشيرية عن «غيلانِ أقصى أفريقيا» من أجل مَوْضعة السوريين في منتصف الطريق بين البربرية والحضارة. غير أنّ هذه الأوصاف كانت بالنسبة إليه محضَ أدواتٍ أدبيةٍ تساعده على توضيح المأزق العربي، ولم تكن جزءًا من خطاب يجد جذورَه في تجربة الهيمنة والتمييز العرقيَيْن وممارستِهما

عامَ ١٨٦٣ باشر البستاني رسالتَه الحضارية الخاصة به[٣] فأسّس «المدرسة الوطنية» الشهيرةَ في ضاحية جديدة من ضواحي بيروت، وسعى من خلالها إلى أن يَغْرس قيمَ الوطنية في جيلٍ جديدٍ من الطلاّب ينتمون إلى خلفيات مختلفة وقد تضمّنتْ هذه القيم: احترامَ الاختلافات الدينية، وحَظْرَ التداول «الطائفي،» ورفْضَ الهَدْي الديني تحديدًا، واعتمادَ الوطنية الجامعة أساسًا للحياة الحديثة وذلك عبر التعليم الصارم[٤] وقد

---

١ ـ Ussama Makdisi, "After 1860: Debating Religion, Reform, and Nationalism in the Ottoman Empire," **International Journal of Middle East Studies 34** (2002), p. 601-617.

٢ ـ البستاني، **نفير سورية**، تحرير يوسف خوري (بيروت دار الحمراء، ١٩٩٠)، النشرة التاسعة، بيروت ١٨٦١/١/١٤

٣ ـ بعض نقّاد كتابات البستاني المتأخّرين، أمثال جنس هانِسْ، ركّزوا على «إدراك [البستاني] البورجوازي لذاته» بسبب خطابه عن المشروع التمديني للمدينة أنظر Hanssen, **Fin de Siècle Beirut**, p. 227.

أما John Walter Jandoura في أطروحته الجامعية (جامعة شيكاغو، ١٩٨١)، فيؤكّد أنّ «مسيحيةَ» البستاني كانت وراء مشاعره النقدية ولكنّ هذا يدعونا إلى التساؤل عن سبب عدم تعبير آلافٍ من المسيحيين الآخرين عن مشاعر مماثلة وانظرْ أيضًا كتاب شيهي المذكور سابقًا، ص ١٥ ـ ٤٥ غير أنّ أيّاً من هؤلاء الكتاب لا يحلّل فكرَ البستاني الإنجيلي، على الرغم من أهمية ذلك الهائلةِ والواضحةِ في كلّ كتاباته، ولاسيّما العلاقة بين «اليقظة» الإنجيلية و«اليقظة» الوطنية العلمانية

٤ ـ خوري، **رجل سابق لعصره، المعلّم بطرس البستاني ١٨١٩ ـ ١٨٨٣** (بيروت مكتبة بيسان، ١٩٩٥)، ص ٥٣ ـ ٦٨ وانظر Albert Hourani, **Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939** (Cambridge: Cambridge University Press, 1983 [1962]), p. 99-102; Hanssen, **Fin de Siècle Beirut**, p. 164-169; Tibawi, "Al-Mu'allim Butrus al-Bustani," in **Arabic and Islamic Themes**, p. 242.

أراد البستاني من مواطنيه أن يفهموا، مرةً والى الأبد، أنْ لا سبيل إلى التقدّم والحضارة واللحاق بأوروبا وإحياء مجدهم الغابر إلاّ بوضع «حاجز» بين السلطة الروحية والسلطة المدنية.

غطّى المنهاجُ العربيُّ في المدرسة الداخلية، التي فاق عددُ تلاميذها ما كان في مدرستَي الإرسالية الأميركية في بيروت، موادَّ أدبيةً وعلميةً. كما أَمِلَ البستاني أن يَدْرسَ الطلاّبُ الإنكليزيةَ والفرنسيةَ واليونانيةَ واللاتينيةَ والتركية. هذا، وقد أَرْسل ويليام ولووانزا بَنتون، اللذان سَبَقَ أن طُردا من الإرسالية الأميركية بسبب نزعتهما الاستقلالية الجريئة، ولديْهما إلى مدرسة البستاني «مع أنّه لم يكن فيها إلاّ أولادٌ عرب.»[١] وتأكيدًا على القطيعة مع فلسفة الإرساليات الأميركية، شَدّد البستاني على أنّ الإيمان الديني «المعتدل،» لا المسيحيةَ الإنجيليةَ في ذاتها، لازمٌ من أجل التعليم الصحيح. ولذا أصرّ على أن يتعلّم الطلابُ من مختلف أوجه الإيمان، مسلمين أو دروزًا أو مسيحيين، ومن مختلف المذاهب، أديانَهم، كلٌّ طائفةٍ منهم على حِدة.[٢]

❖ ❖ ❖

ولمّا كان البستاني مؤسِّسَ المدرسة المسكونية، إنْ لم تكن العُلْمانية، الأُولى في الإمبراطورية العثمانية، فإنّ رؤيته الحديثة افترقت افتراقًا كبيرًا عن الرؤية التي تخيّلتْها الكليةُ الإنجيلية السورية، وهي مؤسسةٌ جديدةٌ للتعليم العالي بَنَتْها الإرسالياتُ الأميركيةُ على أملاكٍ استأجرتْها عامَ ١٨٦٦ من بطرس البستاني وكانت ملاصِقةً لمدرسته. وكانت الكليّة المذكورة مستقلّةً عن «الهيئة الأميركية» [ABC] إلى حدّ كبير بسبب رغبةٍ إرساليةٍ معلنةٍ في التحرُّر من حَظْر آندرسون للتعليم الدنيوي (العلماني) وتشديده على فاعليّةِ أبناءِ البلد الأصليين. على أنّ مثاليةَ الكليّة الإنجيلية وشخصيّتَها التبشيريةَ انكسرتا بسببِ تأويلٍ عِرْقيٍّ أميركيٍّ للعالم حَصَلَ في منتصف القرن التاسع عشر. فبحسب التعبير البليغ لرئيسها الأوّل دانيال بِلْس، «فإنّنا نَفْتح أبوابَها [أي الكليّة] للمنتمين إلى أكثر الأعراق تقدُّمًا وتخلُّفًا. وبالنسبة إليّ شخصيّاً، فإنّني أَسْمح بأن يَدْخلها پيجميّو أفريقيا الوسطى آملاً في أن يصبح بعضُهم، بعد بضعةِ آلافِ سنة، رؤساءَ الكنائس والدول. ولِمَ لا؟ أَوَلَمْ يَخْلق الربُّ من دمٍ واحدٍ كلَّ أممِ البشر ليَسْكنوا على وجهِ البسيطة جمعاء؟»[٣]

والحال أنّ الكلية الإنجيلية السورية، المموّلةَ تمويلاً جيّدًا، والتي ستصبح فيما بعدُ الجامعةَ الأميركيةَ في بيروت، تفوّقتْ كثيرًا على جهد البستاني الفردي. في أوّل الأمر كانت مدرسةُ البستاني قِسمًا إعداديّاً للكليّة المذكورة، غير أنّ ذلك التعاونَ بات متعذّرًا فيما بعد بسبب الأهداف الواضحةِ الاختلافِ للمؤسّستيْن. وهكذا انتقلت الكليةُ الإنجيلية السورية إلى حَرَمٍ جديدٍ عند ضواحي بيروت. وفي ١٨٧١/٢/٧ قال بلِسْ، فيما هو يضع حجرَ الزاوية للمبنى الأساسي في الكليّة، وهو مبنًى صُمِّمَ في نيويورك وشُيِّد من أفضل الأحجار الرَّمْلية وبيدٍ عاملةٍ رخيصة: «هذه الكليّة هي لكلِّ الناس، بغضِّ النظر عن اللون أو القومية أو العِرْق أو الدِّين. فبمقدور الأبيض أو الأَسْود أو الأصفر، المسيحيِّ أو اليهوديِّ أو المحمّديِّ أو الوثنيِّ، أن يَدْخلَ هذه المؤسسة، وأن يتمتّع بكلِّ امتيازاتها، لمدة ثلاث سنوات أو أربع أو ثمانٍ؛ ومن ثم يَخْرج منها مؤْمنًا بإلهٍ واحد، أو بآلهةٍ متعدّدة، أو غيرَ مؤْمن بأيِّ إله. ولكنّه سيكون مستحيلاً لأيٍّ كان أن يستمرَّ معنا من غير أن يَعْلم ما نؤْمن بأنّه الحقيقة، وأسبابَ إيماننا هذا.»[٤] لقد كان ذلك إحساسًا لافتًا نَطَقَ به مبشّرٌ بروتستانتيٌّ ملتزم. وكان هذا

١ ـ Loanza Benton, "The Diaries, Reminiscences and Letters of Loanza Goulding Benton (Mrs. William Austin Benton) and William Benton, Missionaries to Syria 1847-1869," p. 116

وهذه اليوميات صورةٌ طبق الأصل عن مخطوطة غير منشورة أعارتني إيّاها مشكورةً السيدة مارجوري بنتون. وورد أيضًا في هانسن، مصدر مذكور، ص ١٦٨، الذي يقدّم مقاربةً مقارنةً جيدةً بين عمل البستاني والمبادرات التعليمية الأخرى في المدينة آنذاك.

٢ ـ خوري، **رجل سابق لعصره**، ص ٥٨. ولمعرفة فلسفة البستاني في التعليم، أنظر. **دائرة المعارف** (بيروت. مطبعة المعارف، ١٨٨٢)، الجزء السادس، ص ٧٦ ـ ٨٨.

٣ ـ Daniel Bliss, **The Reminiscences of Daniel Bliss** (New York: Fleming H. Revell, 1920), p. 212-213.

٤ ـ المصدر السابق، ص ١٩٨.

بطرس البستاني والجذور الإنجيلية للعلمانية العربية

الإحساسُ أميركيّاً على نحوٍ فريدٍ أيضًا فـ «بلِسْ» استحضر الفئاتِ العِرْقيةَ البيضاءَ والسوداءَ والصفراءَ (واللافتُ أنّه لم يستحضر العِرقَ الأحمر)، وهي فئاتٌ لا معنى لها في السياق العثماني، وإنْ كشفتْ عن مدى تقدُّم الإرسالية الأميركية خلال أربعة عقود ـ من الضخامة القيامية الألفيّة للهجوم الأول على الإمبراطورية العثمانية، إلى اعترافٍ نافدِ الصَّبْرِ بواقع هذه الإمبراطورية المعقّد. ولا شكّ في أنّ الجيل المؤسِّس للإرساليات الأميركية كان جزءًا من مسعًى أوسعَ لمنع الهنود الأميركيين [الأميركيين الأصليين] من الوقوع في الحرمان الشامل، ولكنْ أُحِلَّ مكانَ ذلك الجيل جيلٌ جديدٌ من المبشِّرين الأميركيين الملتزمين ببناءٍ تدريجيٍّ أبويٍّ لأعراقٍ دونيةٍ **أُخرى**، أعراقٍ لم يبدُ أنّها محكومةٌ بالانسحاق، كما هو شأنُ الهنود الأميركيين، ولكنّها كانت مع ذلك محكومةً بأنْ تَخْضع هي الأخرى لإرادة الأميركيين

❖ ❖ ❖

حاول البستاني إقناعَ المبشِّرين الأميركان بدعم مدرسته في مسارها اللاطائفي اللابروتستانتي، فاعتبره أميركيون مؤثِّرون عديدون ـ ومنهم بلِسْ ـ أنانيّاً، متغطرسًا، مزهُوّاً بنفسه على غيرِ طائل وحين كتب مقالاً في آذار (مارس) ١٨٧١ ينتقد فيه المدارسَ الأجنبية بعد أن نَشرتْ مطبعةُ الإرسالية الأميركية هجومًا على مؤسِّس الكنيسة المارونية، وَصَفَ بلِسْ الابنَ الأشهرَ للكنيسة البروتستانتية المحليّة [بطرس البستاني] بأنّه «رجلٌ سيِّئٌ، ووقح، وجَبَّارٌ عثرة »[١] ولم يتخطَّ ذلك المبشِّرَ الأميركيَّ في أحكامه المنحازةِ المسبّقةِ إلاّ دايفيد ستيوارت دودج، وهو أحدُ المانحين المؤسِّسين، وأستاذُ اللغة الإنكليزية في الكلية الإنجيلية السورية، ورئيسُ مجلس أمنائها في نيويورك بعد ذلك. فقد وَبَّخَ دودج البستاني ناعتًا إيّاه بأنّه ابنُ الشرق، الخدّاعُ، الماكرُ. وكتب، وصدرُهُ عامرٌ بالضغينة: «يجب أن يتمّ تحديدُ مكانٍ له [أيْ للبستاني]، وأن يُلْزَمَ به إلزامًا، وألاّ يُعتَبر أبدًا شخصًا يُمْكن أن نثقَ به في أيّ أمر »[٢]

وهكذا غدا البستاني رسولاً، غيرَ مرغوب فيه، لنزعةٍ مسكونيةٍ لم تَقْصدْ إليها الإرساليةُ التبشيريةُ الأميركيةُ يومًا. فاللافت أنّ الكلية الإنجيلية السورية أَرْسَتْ نظامًا كاملاً أثَرَ الأساتذةَ الأنجلوساكسونيين البيض على الناس الذين جاءت أصلاً لـ «تخلِّصهم.» صحيح أنّها اعتمدتْ أوّلَ الأمر اللغةَ العربيةَ للتدريس، ونَذَرتْ على نفسها أن تَعْهد بإدارتها كلِّها إلى طاقم محلّيّ في أقصر وقت ممكن. ولكنْ بحلول العام ١٨٨٤، بعد الاحتلال البريطاني لمصر، وعقبَ أزمةٍ تتعلّق بالموقف من الداروينية ضَعْضعتْ صفوفَ الأساتذةِ الأكثرِ ليبراليةً، جُعلت الإنكليزيةُ ـ وهي اللغةُ «المشرِّبةُ بروح التقدّم» على حَدِّ تعبير بلِسْ ـ لغةَ التعليم هناك. وهذا هو حالُها اليومَ أيضًا، كما هو حالُ السيطرة الأميركية في ما سيصبح عامَ ١٩٢٠ الجامعةَ الأميركيةَ في بيروت. وقد كانت تأديةُ الطقوس الدينية الإجبارية هي المعيارَ في السابق؛ إلى أن أَجْبرتْ ثورةُ تركيا الفتاة عامَ ١٩٠٨، وعصيانٌ طلاّبيٌّ تَبِعَها في العام التالي، الإدارةَ الأميركيةَ على إرخاء قبضتها على الكلية من دون أن تتخلّى عنها تمامًا ومع ذلك بقي المواطنون المحلّيّون مُقْصَوْن إقصاءً منهجيّاً من المناصب الأستاذية (البروفسورية) حتى سنة ١٨٩٥، وتواصَلَ التمييزُ العرقي في الأُجور وفي التعيينات بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية [٣]

---

١ ـ Daniel Bliss, **Letters from a New Campus** (Beirut: American University of Beirut Press, 1994), p. 254.

٢ ـ David Stuart Dodge to Daniel Bliss, 25 July 1865. AA/40/1 Box 5, Archives and Special Collections, Jafet Library, American University of Beirut.

٣ ـ لمعلومات عن سياسات الكليّة العِرْقية وأزمةِ داروين، أنظر

Shafik Jeha, **Darwin and the Crisis of 1882 in the Medical Department and the First Student Protest in the Arab World in the Syrian Protestant College**, trans. Sally Kaya, ed. Helen Khal (Beirut: American University of Beirut Press, 2004), p. 102-106.

كافح البستاني من أجل إعادة تعريف «التعايش،» فانتقل به من استراتيجية للإمبراطورية العثمانية أو تكتيك للإرساليات الأميركية إلى أسلوب حياة.

غير أنّ التقاطع، الذي بدأ عنيفًا، بين التاريخين الأميركي والعربي، قد أَنْتَج في صورة البستاني مُدافِعًا بليغًا عن الحوار **داخل** الحضارات **وعَبْرها**. وبكلمة، فإنّ الصِّدام الحضاري قد أَنْتَج نقيضَه الديالكتيكي وذلك هو ما أَدْركه، بأوضح الأشكالِ وأهمِّها، المبشِّرُ الأميركيُّ كورنيليوس ڤان دايك. فهذا الأخير استطاع، أكثرَ من أيِّ مبشّرٍ في زمنه، أن يُنقِذَ نفسَه من الآراء العنصرية التي اعتنقها زملاؤه، وأن يخطَّ طريقًا مستقلاً، وأن ينكبَّ على اللغة العربية والحضارة العربية، وأن يبنيَ صداقةً حقيقيةً مع «ابنِ بلدٍ» من سورية فبعد أن استقال ڤان دايك من منصبه الطبّي في الكلية الإنجيلية السورية إثر الإجراءات الصارمة التي قادها بلِسْ بحقّ الآراء الليبرالية وتوظيفِ أبناء البلد في تلك المؤسَّسة عقبَ الأزمة الناشئة عن تعليم داروين هناك عامَ ١٨٨٢، حضَر إلى جنازة البستاني سنةَ ١٨٨٣ وألقى خطابًا تأبينيّاً بالعربية عن «أخي وحبيبي.»[1] لقد كان البستاني فعلاً، كما أَدْرك بنفسه إدراكًا تامّاً، نتاجًا غنيّاً لعصرِ انتقاليّ، عصرٍ من التقدّم يدّعيه الجميعُ لأنفسهم ولكنّ أحدًا لا يَمْلكه. غير أنّه، على نحوٍ ما أدرك ذلك أيضًا، لم يكن النبيَّ الأوحدَ في ذلك العصر، ولا أقوى أنبيائه.

وفي النهاية، فإنّ البستاني صاغَ بذورَ الدعوة إلى ممارسةٍ ليبراليةٍ لم تكن نابعةً من سياق الإرساليات التبشيرية ولا الإمبراطوريةِ العثمانية، ولا معتمدةً عليها اعتمادًا تامّاً ولم يكن إيمانُه بالمساواة السياسية بين المسلمين والمسيحيين، وبين الغرب والشرق، نابذًا للإرساليات الأميركية وحدها، بل ولكثيرٍ من مُعاصريه العرب أنفسِهم أيضًا. فرفضُه السماحَ بكبْت الكنيسة المارونية لحكايةِ أسعد الشدياق، وبالاحتكار الأميركي لها، أشّرَ على إمكانيات عالمِ القرن التاسع عشر وحدودِه في آن. ولقد أَسْهم البستاني في بناءِ وتجسيدِ مفاهيم الشرقِ والغربِ والطائفية والوطنية والثقافة والحضارة والتقدّم والبربرية حتى استنفدتْ بقيةَ عمره، وأرسى الإيقاعَ الفكري للقرن التالي ولقرنِنا هذا وهو، شأن أسعد وفارس الشدياق، كان على استعدادٍ تامٍّ للاستعارة من الثقافات الأجنبية، ولإعادةِ تأمُّلِ أساسِ ثقافته بالذات.

لقد كافح هذا المثقفُ المتحوِّلُ إلى البروتستانتية من أجل إعادة تعريف التعايش، فانتقل به من استراتيجيةٍ للإمبراطورية العثمانية، أو تكتيكٍ للإرساليات التبشيرية الأميركية، إلى أسلوبِ حياة. والحقّ أنّ بمقدور التعايش أن يغدو أمرًا أكثرَ جسارةً من مجرّدِ الاستكانةِ إلى واقع التقارب الطويل ما بين الأديان المختلفة، ومن مجرّدِ كونِه سلسلةً معقّدةً من العلامات والرموز التي هَيْكلتْ مجتمعًا غيرَ متساوٍ بشكلٍ واضح. إنّ بمقدور التعايش أن يغدو تعريفًا واضحًا، واعيًا بذاته، مفصّلاً، يقدِّمه الأفرادُ بوصفهم عناصرَ متساويةً متمدِّنةً في مجتمعٍ سياسيٍّ أعظمَ من محضِ جَمْعٍ لأقسامه الدينية المختلفة

بيروت

د. أسامة المقدسي

أستاذ مشارك في تاريخ الشرق الأوسط الحديث في جامعة رايس (هيوستن) وأوّل متبوِّئ لكرسي الدراسات العربية «للمؤسسة التربوية العربية ـ الأميركية » وهو مؤلّف كتاب **ثقافة الطائفية: الجماعة، التاريخ، العنف في لبنان القرن التاسع عشر** (منشورات جامعة كاليفورنيا، عام ٢٠٠٠ وصدرتْ ترجمته إلى العربية عن دار الآداب عام ٢٠٠٥) كما اشترك مع پول سيلڤرستاين في تحرير كتاب **الذاكرة والعنف في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا** (منشورات جامعة آنديانا، عام ٢٠٠٦) والدراسة أعلاه فصلٌ من كتابٍ يصدر قريبًا عن دار الآداب.

١ ـ جرجي زيدان، **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر**، الجزء ٢ (القاهرة دار الهلال، ١٩٠٢)، ص ٣٠