

العلمانية: مسألة سياسية لا دينية

مما يميّز الخطاب العربي الحديث قدرته الهائلة على الاستدماج السريع للمصطلحات الأيديولوجية. فقبل قرن، لا أكثر، كانت اللغة العربية تجهل مئات المفاهيم التي باتت لها الغلبة في الخطاب العربي الحديث من قبيل القومية والأمية والرأسمالية والاشتراكية والليبرالية والفاشية والرومانسية والسريالية والبنوية واللاأدرية، . . . إلخ.

مفهوم واحد لم يأخذ طريقه إلى التبيئة: «العلمانية». فهذا المصطلح ما فتى يُعامل، منذ لحظة اكتشاف وجوده، معاملة القريب الفقير. ولئن استطاع المصطلح أن يفرض نفسه في المشرق حيث ثمة وجود لـ «أقليات مسيحية»، فاستعار من قاموسها اللاهوتي تعبير «العلماني» بالتعارض مع «الإكليزيكي»، أي مَنْ ليس رجل دين وكنيسة، فإنه في المغرب، حيث لا وجود لتلك «الأقليات»، لم يفلح إلا في أن يلجأ إلى التعريب الحرفي، فبات يُقال للعلمانية «لائكية» (*).

ولكن بغض النظر عن اللفظ في ذاته، فإن المفهوم لم يفلح قط في أن يفوز بحقوق المواطنة. فقد بقي على امتداد عقود بكاملها منبوذاً، متجاهلاً، متحاشى، مستبعداً من أي تأسيس نظري، حتى من العلمانيين أنفسهم ممن أرادوا أن يمارسوا العلمانية على طريقة بطل موليير في ممارسة النشر، أي كما لو بغير علمهم. ولقد استُبيح المفهوم واللفظ معاً إلى درجة أن كاتباً مثل محمد عابد الجابري - ارتقى إلى مصاف «أستاذ تفكير» بالنسبة إلى شريحة كاملة من الأنتلجنسيا العربية - لم يجد من

(* انظر: التذييل حول أصل كلمة «علمانية» في اللغة العربية في خاتمة هذا المقال.

«الإسلام وفرنسا والعلمانية» (١٩٩١)، هنري سانسون: «العلمانية الإسلامية في الجزائر» (١٩٨٣)، فرانسوا بول بلان: «الإسلام أو/ والعلمانية» (١٩٩١)، جان هيلين كلتنباخ: «فرنسا فرصة الإسلام» (١٩٩١)، أندريه كوست: «الثقافة والدين والمواطنة والعلمانية على محك الهجرة» (١٩٨٥)، إدغار فيبر: «الإسلام في فرنسا أو السلم المقدس» (١٩٩٢)، أوليفيه كاريه: «الإسلام العلماني أو العودة إلى السنّة الكبرى» (١٩٩٣). ومما يلفت النظر أن مسلمين متجنسين أو مقيمين أو كاتبين بالفرنسية كان لهم إسهام واسع في هذه الحركة. ومنهم صهيب بن اشيق، إمام مسجد مرسيلا الذي انتصر بقوة في كتابه «النبي والجمهورية» لفكرة إسلام معلمين. ومنهم بطبيعة الحال محمد أركون الذي انتصر للعلمانية laïcité ضدّاً على العلمانية laïcisme، ومنهم أيضاً محمد شريف فرجاني الذي انتقد في كتابه «الإسلامية والعلمانية وحقوق الإنسان» (١٩٩١) محمد أركون على موقفه المتحفظ من العلمانية وانتصر للتقليد الجذري الذي أرساه علي عبد الرازق. والواقع أنه ليس من قبيل المصادفة أن يكون كتاب هذا الأخير عن «الإسلام وأصول الحكم» قد ترجم أخيراً إلى الفرنسية كاملاً (بعد أن كانت بضعة فصول منه قد ترجمت منذ ١٩٣٣). وكذلك كتاب فؤاد زكريا الذي صدر بالفرنسية عام ١٩٩١ تحت عنوان: «العلمانية أو الإسلاموية: العرب في ساعة الاختيار».

في سياق هذه المسألة الجديدة لإشكالية العلمانية ولقدرتها على الدفاع عن نفسها في مواجهة الأصوليات كافة، الإسلامية منها كما المسيحية واليهودية، وكذلك لقدرتها على رفع التحديات وهضم المستجدات واستدماج المتغيرات في زمن الانزياح الديموغرافي للقارات في مطلع القرن الحادي والعشرين، يأتي الكتاب المميّز لموريس باربييه، مدرس مادة العلوم السياسية في جامعة نانسي الثانية، عن «العلمانية» (*). كتاب مميّز، أولاً لأنه يفك أسر «العلمانية» من قيود الأيديولوجيا، أو بالأحرى من سوسها الذي لا يفتأ ينخرها منذ أن كفت عن أن تكون مجرد إطار قانوني لتنظيم العلاقة بين الدولة والدين لتتحول إلى مقولة قائمة بذاتها وموضوع للمناقصة وللمزايدة وللوهي الأيديولوجي. وثانياً لأنه يتقدم بنظرية في العلمانية تتمتع

حرج، ولا من معارضة، في أن يطالب بسحبه نهائياً من القاموس التداولي للفكر العربي وبالحجر عليه في غيتو اللامفكر به والممنوع التفكير فيه.

بيد أنه ابتداء من التسعينات يمكن أن يلحظ انعكاس في اتجاه الظاهرة. فمع المحاولتين المميزتين والشجاعتين لفؤاد زكريا وعزيز العظمة، وكذلك جوزيف مغيزل ومحمد سعيد العشماوي، يمكن القول إن التيار الأصولي، الذي يبدو وكأنه يكتسح الساحة العربية السياسية والفكرية، قد أفلح على الأقل في أن يجبر العلمانيين العرب على الخروج من حالة البيات الشتوي. ففي مواجهة هذا التيار، الذي ليس من طبيعته المساومة الأيديولوجية، لا تملك العلمانية - مثلها مثل سائر قيم الحداثة - إلا أن تسفر بعد طول تحجب، أي أن تدخل في مجال المفكر به، ولو من باب الضيق في طور أول.

والعجيب أن ما يصدق على الساحة العربية يصدق إلى حد ما على الساحة الأوروبية، وحصراً الفرنسية. فمعركة العلمانية كانت بدت وكأنها قد ربحت تماماً ونهائياً. أولاً مع قانون فصل الدولة عن الدين في ١٩٠٥، وثانياً مع دستور ١٩٤٦ ودستور ١٩٥٨ اللذين أعلننا فرنسا «جمهورية علمانية». ولقد شهدت العقود الثلاثة التالية لصدور مرسوم ١٩٤٦ بدورها نوعاً من البيات الشتوي. فباستثناء محاولات قليلة ومحصورة بالأوساط الكاثوليكية المتنورة التي أرادت تكييف الكنيسة مع الواقع الدستوري الجديد، فإن الخمسينات والستينات والسبعينات لم تشهد إغناء يذكر للأدبيات العلمانية. ولكننا ابتداء من الثمانينات، ومع عودة المكبوت الديني كما بات يقال، انقلبت الآية. ونظراً إلى أن الإسلام يمثل ثاني أكبر دين في فرنسا (قرابة أربعة ملايين مسلم نصفهم من المتجنسين ونصفهم من المقيمين، بالإضافة إلى بضعة آلاف فرنسي اعتنقوا الإسلام)، ونظراً بالتالي إلى أن المد الأصولي قد تحوّل حتى بالنسبة إلى فرنسا إلى مشكلة داخلية، فقد عرفت الأدبيات العلمانية في السنوات العشر الأخيرة نوعاً من «نشأة مستأنفة». وبدون أية محاولة للحصر والاحصاء - مستحيلة أصلاً - فإن النتائج النظري حول مسألة العلمانية قد أربى، ابتداء من الثمانينات، على المئة عنوان. وقد أسهم في هذه الحركة بطبيعة الحال المستعربون الجدد والمتخصصون في الدراسات الإسلامية، ومنهم على سبيل المثال برونو إتيين: «فرنسا والإسلام» (١٩٨٩)، جيل كييل: «ضواحي الإسلام» (١٩٨٧)، غي غوتيه:

(*) Maurice Barbier; la laïcité. l'Harmattan, Paris; 1995, 311 pages.

العمومية لمن يطلبه من تلاميذها أو أهاليهم، وتتكفل بالإنفاق على القائمين بأمر الشعائر الدينية، وإن كانت تحصرهم بطوائف ست: الكاثوليكية، البروتستانتية، الأنغليكانية، اليهودية، الإسلام، الأورثوذكسية (وهاتان الطائفتان الأخيرتان استحدثتا بصفة قانونية، بموجب قانونين صادرين عامي ١٩٧٤ و١٩٨٥ على التوالي). وهناك أيضاً دول «شبه علمانية»، وهي الدول اللاتينية في جنوب أوروبا: البرتغال، إسبانيا، إيطاليا. فحتى الأمس القريب، كانت الكاثوليكية لا تزال هي الديانة السائدة أو الرسمية في هذه الدول. فدستور البرتغال لعام ١٩٥١ ينص على أن الكاثوليكية هي «دين الأمة البرتغالية (٩٤ في المئة من السكان)» ويقر لها بمعاملة خاصة. وقد تبنت إسبانيا عام ١٩٧٨ دستوراً حديثاً يضمن الحرية الدينية للأفراد، ولكنه يؤكد في الوقت نفسه على وجود علاقات تعاون بين الدولة والطوائف، ولا سيما الكاثوليكية. وتعمم إسبانيا التعليم الديني في المدارس، وتسمح بوجود مرشدين روحيين في الشكنات والمستشفيات والسجون، وتبيح لمواطنيها أن يقتطعوا نصفاً في المئة من ضرائبهم ليقدموه على شكل «عُشر» للكنيسة. أما في إيطاليا التي لها وضع خاص بحكم كونها مركز البابوية، فإن الدولة تعترف رسمياً بأن «مبادئ الكاثوليكية تمثل جزءاً من التراث التاريخي للشعب الإيطالي»، وتعفي الكهنة من الخدمة العسكرية، وتقر بمشروعية الزواج الديني وتسمح بالتعليم الديني في المدارس العمومية على نفقة التلاميذ وأهاليهم. أما بريطانيا أحياناً فتقدم نموذجاً لدولة «لاعلمانية» بدون أن يعني هذا أنها دولة دينية. فالكنيسة الانغليكانية ما زالت لها في إنكلترا صفة الكنيسة الرسمية، والملك (أو الملكة) هو رأس هذه الكنيسة. والبرلمان يشرف على تنظيم الكنيسة وشؤونها العبادية، والحكومة تقدم للكنيسة نصف كلفة صيانة مبانيها، وتعفي مداخيلها من الضريبة، والأساقفة الانغليكانيون أعضاء شرعاً في مجلس اللوردات. وذلك هو أيضاً شأن اليونان التي أقرت دستوراً لعام ١٩٧٥ «باسم الثالث الأقدس، المشارك في الجوهر وغير المنقسم» والتي تعتبر الأورثوذكسية «ديانة سائدة» (٩٦ في المئة من السكان)، أو بتعبير آخر «كنيسة قومية». ولكن في جميع هذه الحالات، ومهما تفاوتت درجة العلمانية بين «نصف علمانية» و«شبه علمانية» و«لاعلمانية»، تكفل الدولة الأوروبية الحرية الدينية، أي حرية اعتناق الدين وحرية تبديله، كفالة مطلقة، وهذا أحياناً إلى حد الإخلال بمبدأ المساواة أمام القانون، كما

بمستوى عالٍ من الأصالة، وذلك بقدر ما تربط بينها وبين ما يسميه م. باربييه «الحدثة السياسية».

ففيما يتعلق بتنظيم العلاقات بين الدول والدين، ثمة صيغتان كبيرتان تتسع كل منهما لتمايزات وتباينات في الجزئيات: فإما أن تكون الروابط موصولة وموثوقة بين الدولة ودين بعينه، يحكمها ويقودها (وتلك هي التيقراطية أو الحكومة الدينية)، أو تدعمه وتقوده (وتلك هي الدولة الطائفية)، وإما أن يكون ما بين الدولة والدين انفصال، متفاوت في حدّيته، بحيث لا تتدخل الدولة في مسائل الدين، ولا تمارس الطوائف الدينية أي تأثير مباشر على الشؤون العامة. والعلمانية، على تعدد الأشكال التي يمكن أن تتظاهر بها، هي نظام الفصل والتفريق هذا. وثمة إمكانية لصيغة ثالثة، ولكن يبدو أن صفحتها طويت نهائياً مع سقوط الشيوعية، وهي: إعلان الدولة رسمياً للإلحاديتها والتزامها بمكافحة كل شكل من أشكال الدين، وهو التزام يمثل بحد ذاته شكلاً جديداً من أشكال الدين.

بحصر المعنى إذن لا مؤدى للعلمانية سوى هذا التفريق بين الدولة والدين، مما يترتب عليه مظهران متكاملان: فمن جهة أولى تستلزم العلمانية أن تكون الدولة مستقلة تماماً عن كل دين وعن كل سلطة دينية، ومن الجهة الثانية تفترض أن الأديان جميعها حرة على السواء في مواجهة الدولة. وبديهي أن هذا وضع مثالي، وقلماً يقوم في الواقع، نظراً لأن ثمة مجالاً مشتركاً لكل من الدولة والدين معاً، هو المجتمع نفسه. وبهذا المعنى الحصري، وكفصل تام بين الدولة والدين، فإن العلمانية لا تقوم إلا في قلة من البلدان: فرنسا، الولايات المتحدة الأميركية، المكسيك، تركيا. وكثيرة هي بالمقابل الدول التي تعرف، في أوروبا، «نصف علمانية»، مثل ألمانيا وبلجيكا وهولندا. فالدولة في ألمانيا، مثلاً، حيادية من وجهة النظر الدينية، لا تنتصر لدين على دين، ولا وجود فيها لدين دولة أو لكنيسة قومية. وهي بهذا المعنى دولة علمانية. ولكنها بالمقابل لم تبت صلته بالكنائس، البروتستانتية والكاثوليكية حصراً، وتعتبرها، كهيئات اجتماعية، تابعة للقانون العام، وتقر لها بحقها في التعليم الديني لأتباعها في المدارس العمومية. وفي الوقت الذي تلتزم الدولة في بلجيكا بالحياد الديني، فإنها تعقد صلة خاصة مع ديانة الغالبية (٧٠ في المئة من السكان) التي هي الكاثوليكية، وتضمن التعليم الديني في المدارس

وفئات وطوائف. وليس ثمة من تمايز فاصل بين الدائرة العامة للدولة ومضمار المصالح الخاصة، الأمر الذي يفتح باب الرشوة والفساد على مصراعيه على جميع المستويات. كما أنه لا وجود بعد لمواطن بملء معنى الكلمة (نظراً إلى عدم وجود مجتمع مدني). وبالتالي، فإن مفهوم حقوق الإنسان لا دلالة فعلية له بعد. وذلك أيضاً شأن حقوق المواطن، مع كل ما يستتبعه ذلك من غياب للديموقراطية وسيادة العسف وانتهاك الحريات الفردية... إلخ.

ولم يكن الوضع مختلفاً جداً في البلدان الشيوعية، رغم الظواهر. فهذه البلدان لم تكن قد بلغت بعد إلى الحدائق السياسية، ولا أنجزت عملية الفصل المشار إليها. ورغم كلية قدرة الدولة الماركسية وميلها إلى ابتلاع المجتمع، فإنها لم تكن دولة حديثة. فالدولة التي تريد أن تكون هي صاحبة اليد الطولى في كل شيء، أي الدولة الكلية أو التوتاليتارية، تمنع المجتمع المدني من الوجود الحر. وبالتالي، لا تفسح مجالاً لحقوق الإنسان أو لحقوق المواطن. وما لم تقم في البلدان الشيوعية السابقة كما في بلدان العالم الثالث حدائق سياسية يتوزع قطباها بين دولة حديثة فعلاً ومجتمع مدني حقاً، فستظل معدومة شروط قيام الديمقراطية والتطور الاقتصادي.

إذن فالانفصال بين الدولة والمجتمع المدني يشكّل شرطاً أساسياً للعلمانية التي هي بدورها انفصال بين الدولة والدين، الأمر الذي يفترض تكوّن تاماً للدولة بحيث تستغني عن كل ضمانات دينية، مثلما يفترض وجود مجتمع مدني مستقل عن الدولة وتارك ملء الحرية للدين. فالحرية الدينية، مثلها مثل حقوق الإنسان، تستلزم استقلالية المجتمع المدني عن الدولة. والدولة، باعتبارها بحقوق الإنسان وبالحرية الدينية، إنما تعترف بوجود مجتمع مدني إلى جانبها وخارج عن نطاقها. إذن فالانفصال بين الدولة والمجتمع المدني هو الشرط الضروري للحرية الدينية.

إن الدولة الحديثة الحقة توجد بذاتها ولذاتها بدون أن تكون بحاجة إلى الدين، وبدون أن تضعه في خدمتها. إذن فهي بالضرورة علمانية، على حين أن الدولة الدينية أو الدولة الطائفية ليست دولة بعد بملء معنى الكلمة. والدين من جهته حر تماماً في الدولة العلمانية، وله حياة قائمة بذاتها، وله ملء الحرية في العمل في مجال المجتمع المدني وملء الحق في ألا تتدخل الدولة في شؤونه. بيد أن كون الدولة منفصلة عن المجتمع لا يعني عدم أبايتها تجاهه لأنها مكلفة، بالتعريف،

فعلت إنكلترا عندما سمحت لراكبي الدراجات النارية من طائفة السيخ بعدم ارتداء الخوذة الواقية لأن التعمّم بالعمامة هو عندهم من مقتضيات دينهم.

هذا فيما يتعلق بالواقع التطبيقي للعلمانية. أما فيما يخص نظريتها فإن الجديد الذي يقدمه كتاب باربييه هو افتراضه بأن العلمانية لا تقتضي فقط فصلاً بين الدولة والدين، بل فصلاً أكثر جذرية بعد بين الدولة والمجتمع المدني، مما يستلزم بدوره تشكل دولة حديثة مكلفة بالمصلحة العامة، وفي الوقت نفسه تشكل مجتمع يستطيع الأفراد في إطاره أن ينشدوا بملء الحرية مصالحهم الخاصة. وقوام الحدائق السياسية إنما هو تحديداً في هذا الفصل بين الدولة والمجتمع، بين الدائرة العامة والمضمار الخاص. فالدولة الحديثة هي بالتعريف دولة متميزة عن المجتمع، تعلقو على المصالح الخاصة للأفراد، وشاغلها الأوحده المصلحة العامة للمتحد السياسي. وفي الوقت الذي تظهر دولة كهذه، يتكوّن المجتمع المدني الذي، في نطاقه، يمكن للأفراد أن ينصرفوا إلى نشاطهم الخاص بملء الحرية، وللمصالح الخاصة أن تحتل مكانها الطبيعي.

هذا الفصل بين الدولة والمجتمع المدني هو ما يسمح بالتمييز بين الإنسان كفرد وبين المواطن، وبالتالي أمام ظهور حقوق الإنسان والمواطن. وحقوق المواطن هي تلك التي يحوزها الأفراد بصفتهم أعضاء في المجتمع المدني. ومن ثم فهي لا توجد، ولا يمكن أن توجد إلا بعد أن يتكون المجتمع المدني بافتراقه عن الدولة وبحيازته استقلالته أو سؤده الذاتي. وعليه، فإن حقوق الإنسان، مثلها مثل حقوق المواطن، لا يمكن أن تظهر إلا في البلدان التي وصلت إلى الحدائق السياسية، أي التي أنجزت انفصال الدولة عن المجتمع المدني، بما يتأدى إلى وجود دائرة عامة ومضمار خاص.

وقلة هي الدول التي أمكنها إنجاز عملية الانفصال هذه. ولقد رأينا أن كثرة من دول أوروبا لم تنجزها تماماً. فكم بالأحرى بلدان العالم الثالث التي لا تحوز دولة حديثة بملء معنى الكلمة ولا مجتمعاً مدنياً حقيقياً. فكل ما لديها «أشبه»، إن جاز القول. وهي تعاني من قدر يزيد أو يقل من الخلط بين الدائرة العامة والمضمار الخاص، وبين المصلحة العامة والمصالح الخاصة. وبما أن الدولة الحديثة لم تتكوّن بعد، فلا وجود لمصلحة عامة حقاً، وإنما كل ما هنالك مصالح أفراد وجماعات،

عتبة الحداثة السياسية من دون أن تجرؤ على تخطيها أو من دون أن تريد ذلك أصلاً: فهي معدومة القدرة على الوجود من تلقاء ذاتها ومن دون سند من الدين.

ويخطئ كثيراً، من وجهة النظر هذه، من يريد أن يقيم تعارضاً بين طبيعة المسيحية وطبيعة الإسلام في مدى تقبلهما - أو عدمه - للعلمانية. فالمسيحية قد عارضت العلمانية في البداية، وعلى امتداد قرنين، بأقوى مما يعارضها الإسلام اليوم. والواقع أنه ليس بالإحالة إلى طبيعة الدين في ذاته يتحدد مدى تقبله للعلمانية. فليس يعود أصلاً إلى الدين أن يقرر هل يقبل أو لا يقبل العلمانية. فهذه مسألة سياسية، وعائدة إلى الدولة. وهذه نقطة تستوجب التركيز عليها مثنى وثلاث. فإن تكون العلمانية عائدة حصراً إلى الدولة، فهذا معناها أنها لا تعود إلى المجتمع. ولئن يكن الدين غائباً عن الدولة في ظل العلمانية، فإنه يحتل بالمقابل في المجتمع مكانه الطبيعي. وهذه مسألة قد تعني الإسلام أكثر مما تعني المسيحية. فالمسيحية قابلة لأن تنقلص إلى بعدها الروحي. أما الإسلام فله بعد اجتماعي لا يمارى فيه. والحال أنه في ظل دولة علمانية تقرّ بسؤدد المجتمع المدني يمكن الإسلام أن يمارس فاعليته الاجتماعية بدون أن يكون له دخل في التنظيم السياسي للدولة. فالمجتمع المدني، المعترف له بسؤدده، يترك للإسلام، كما لأي دين آخر، حقلاً واسعاً للنشاط الاجتماعي والثقافي. وكل ما هنالك أنه سيكون لزاماً عليه، في هذه الحال، أن يتجرد من طابعه السياسي. والحال أن الدولة نفسها، بقدر ما أنها لا تزال غير حديثة، هي التي تتمسك بالطابع السياسي للدين، وليس الدين نفسه الذي قد لا يلحقه من جراء هذا التسييس سوى الأذى. وقد يبدو للوهلة الأولى أن هذا التجريد للإسلام من الطابع السياسي هو اختزال له وتقليص. ولكن العكس قد يكون هو الصحيح. فبقدر ما يكف الإسلام عن أن يكون أداة في خدمة الغرض السياسي للدولة، فإنه يستعيد ملء دعوته كدين. وعلى هذا النحو، فإنه قد يكتشف أنه يستطيع أن يوجد وأن يتطور بدون سند من دولة إسلامية. ومن ثم، فإن العلمانية قد لا يكون فيها أذى للإسلام كدين بقدر ما أنها تهيب له جواً للانعتاق من أسر السلطة السياسية وللتفتح والتقدم كدين. وذلك ما حدث أصلاً للمسيحية التي اكتشفت، بعد طول مقاومة، أن العلمانية قد أفادتها في استعادة بعدها الروحي بعدما كانت جرت مصادرتة، على مدى قرون عديدة، لحساب البعد الزمني. والعلمانية في نهاية

بالسهر على المصلحة العامة. فمن واجبها إذن أن تسهر على قيام هذا المجتمع وعلى ممارسته شتى حرياته. تماماً كما أن كونها مستقلة عن الدين ولا دخل لها بمجاله الخاص، لا يعفيها من واجبها كدولة علمانية في أن تكفل الحرية الدينية.

ينجم عنه ذلك أن العلمانية هي في جوهرها مسألة سياسية، لا مسألة دينية. وهذا معناه أنها مسألة تابعة للدولة، لا للدين. وبالفعل، إن الدولة هي التي تقرر دوماً وتفرض العلمانية فرضاً أحياناً. وبفعلها هذا، تؤكد نفسها وتكوّن ذاتها بافتراقها عن الدين منظوراً إليه على أنه عنصر من عناصر المجتمع المدني، وذلك هو نجاز الحداثة السياسية. فالدولة الحديثة الناجزة هي الدولة العلمانية. وإذا كان قوام المسألة السياسية تكوين دولة حديثة، منفصلة عن المجتمع المدني، فإن العلمانية تبدو في هذه الحال عنصراً تركيبياً أساسياً في هذه السيرورة، إذ بدونها لا يمكن أن توجد دولة حديثة حقاً. وعليه فإن العلمانية مسألة سياسية أو جزء لا يتجزأ من المسألة السياسية.

وبالمقابل، فإنها ليست مسألة دينية، بمعنى أن الدين ليس هو الذي يبادر إلى إقامتها، هذا إن لم يعارضها ويقاومها. وليس في ذلك ما يبعث على العجب، لأن الدين يسعى بطبيعة الحال، إلى توكيد ذاته وبسط سلطانه بعيداً عن أية رغبة في فرض حدود على نفسه. ومن ثم فإن العلمانية، التي تقصيه عن مجال الدولة، لا يمكن أن تأتي مبادرتها منه. فمن طبيعة الأشياء إذن أن ينبذ الدين العلمانية أو لا يقبل بها إلا على مضض، لأن من شأنها أن تقلص نفوذه وقد تمس هويته. ولهذا يتعيّن دوماً على الدولة، وفي مرحلة أولى على الأقل، أن تمارس بعض الإكراه في فرض العلمانية. وذلك ما حدث في فرنسا في مواجهة الكنيسة الكاثوليكية، وفي تركيا في مواجهة السلطة الدينية الإسلامية، وهذا ما يحدث أيضاً اليوم في فرنسا في مواجهة الأصولية الإسلامية.

ولكن ههنا لا بدّ من تمييز، على الأقل من وجهة النظر التاريخية. فلئن تكن الدولة في فرنسا أو الولايات المتحدة الأميركية هي التي فرضت العلمانية، وليست المسيحية هي التي أجازتها، فإن ما يحدث اليوم في أكثرية البلدان الإسلامية يكاد يكون العكس تماماً. فليس الإسلام في ذاته هو الذي يعارض العلمانية، بل إن الدولة هي التي لا تريد أو لا تستطيع إقامتها. ففي الدول الإسلامية كما في معظم بلدان العالم الثالث لا تزال الدولة بحاجة إلى الدين كيما تؤكد مشروعيتها. فهي لا تزال تقف عند

محض آلية تنظيمية أو مفهوماً أيديولوجياً سالباً، فإنها قد تقوم بذاتها مقام برنامج أيديولوجي كامل. وبما أن الدولة في فرنسا قد فرضت العلمانية وجعلتها معطى تنظيمياً غير قابل للرجوع عنه، فإن الحديث عن «عقد علماني» أو «عقد علماني جديد» قد لا يكون له فيها بالفعل من معنى. ولكن الحاجة ماسة في العالم العربي، كما في العالم الإسلامي، كما في سائر عوالم العالم الثالث، إلى عقد علماني من ذلك النوع. فهو في هذه الحالة شرط العقد الاجتماعي، لا نتيجته الآلية. ومهما يكن من أمر، فإن مؤلف «العلمانية» نفسه يقرّ بأن العلمانية هي مفصل الحداثة السياسية ومؤشرها معاً. والحال أن الحداثة السياسية، بموجب مفهومه بالذات، تقتضي وجود دولة ناجزة التطور ومجتمع مدني مستقل. ولقد كان دور العلمانية في التاريخ الأوروبي نقل الدين من الحيز السياسي للدولة إلى حيز المجتمع المدني. ولكن ما دام لا وجود في عوالم العالم الثالث لا لدولة سياسية ناجزة ولا لمجتمع مدني حقيقي، أفلا ينبغي، في الحالة هذه، أن تكون العلمانية فاعلة في الاتجاهين كليهما معاً: نحو إنجاز عملية تشكل الدولة، ونحو استكمال ولادة المجتمع المدني وسؤده؟ فالعلمانية ههنا ضرورية لا لفصل الدولة عن الدين، ولا لتحرير الدين من ربة الدولة فحسب، بل كذلك لفصل الدولة عن المجتمع المدني ولقيامهما كقطبين مستقلين كيانياً ومتكاملين وظيفياً. وليس من قبيل المصادفة أصلاً أن يعلن الناطقون الأيديولوجيون بلسان الأصولية رفضهم اليوم لمفهوم المجتمع المدني مثلما رفضوا بالأمس مفهوم الدولة المعلمنة. فالأصولية أيديولوجيا دمج، لا أيديولوجيا فصل. وككل الأيديولوجيات الشمولية، فإنها تقول بالتداخل والتناهد بين ما هو سياسي وما هو مجتمعي وما هو ديني. فهي تجهل الفصل ما بين المستويات، كما ما بين السلطات. وذلك هو، على كل حال، سبب إضافي لعدائها للديموقراطية التي تقوم على مبدئي التعددية والاستقلالية السيادية معاً في مراكز القرار.

تذييل حول أصل

كلمة «علمانية» بالعربية

هناك تصور شائع في الأدبيات العربية المعاصرة عن العلمانية أن هذا المصطلح جرى نحته في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كمقابل لكلمة Laïcité. وقد

المطاف لا تتطلع إلى تحرير المجتمع من الدين، بل إذ تكف يد الدولة عن المجال المجتمعي وعن المجال الديني معاً، تكفل أكبر قدر من الحرية الدينية للأفراد والجماعات معاً. ففي ظل العلمانية فحسب، يمكن أن تفتح الحرية الدينية إلى أقصى مداها؛ وفي ظل العلمانية فحسب، يستعيد الدين مجال فاعليته في المجتمع.

وإنما ههنا تحديداً نشعر بأننا نفترق بعض الشيء في الموقف عن مؤلف «العلمانية». فبدون أن نطعن في سداد ملاحظته بأن الدولة في العالم الثالث، ولا سيما في العالم الإسلامي، هي التي لا تريد أن تتعلمن وهي التي لا تطلق سراح الدين من قبضتها، فإننا سنلاحظ أيضاً أن قوى المعارضة كثيراً ما تلجأ، هي الأخرى، في صراعها مع السلطة السياسية القائمة إلى توظيف الدين لتجنيد الجماهير وإضفاء المزيد من المشروعية على مطالبها. وبطبيعة الحال، فإن هذه الملاحظة تصدق، بوجه خاص، على المعارضة الأصولية الإسلامية. فهذه المعارضة، والأصولية كلها بوجه عام، لا تطالب بالحرية الدينية ولا تطلب أية سلطة روحية، بقدر ما أن طلبها الأول والأخير هو السلطة السياسية. فما تريده ليس الإسلام في ذاته، ولا تطويره أو تسويد قيمه الروحية والاجتماعية من حيث هو دين، بل إن مطالبها تنحد حصرأب «الحكومة الإسلامية» كما يقول العنوان البرنامجي لكتاب الخميني المشهور. ومن ثم فإن أول رأس تريد تمريره في مقصالتها هو رأس العلمانية. وفي المواجهة مع مثل هذه الأصولية المراهنة على تسييس الدين، لا على تحريره من السياسة كما تفترض نظرية موريس باربييه، فإن العلمانية لا تعود مقولة من مقولات «الإضافة»، كما يؤكد، بل مقولة من مقولات «الجوهر». وصحيح أن العلمانية في بلد متطور ديموقراطياً وعريق في مجاوزته لعتبة الحداثة السياسية، مثل فرنسا، يمكن أن تتجرد من كل طابع أيديولوجي وأن تقتلص إلى محض آلية أو صيغة إجرائية لتنظيم العلاقة ما بين الدولة والدين. ومحق تماماً، من وجهة النظر هذه، مؤلف «العلمانية» إذ يطالب بنوع من العلمنة للعلمانية، أي بتجريدها من كل طابع مقدس والحؤول بينها وبين التحول إلى «أيديولوجيا جديدة». ولكن «العلمانية» بغير أيديولوجيا» ممكنة فقط في مجتمع أنجز معركة العلمنة أو شوطها الأعظم على الأقل. أما في المواجهة مع الأصولية، فإن العلمانية تغدو عنوان المعركة. فهي الخصم الأول للأصوليين مثلما هي السلاح الأول في مواجهتهم. وبدلاً من أن تكون

الرابع الهجري لمرة واحدة يتيمة، وبدون أن تكون به حاجة إلى شرحها، إنما يدل على أنه ليس أول من استعملها، وعلى أنها كانت رائجة بالتالي في الحقل التداولي لرجال الكنيسة، كما للمؤمنين من سائر الطوائف المسيحية من قبطية وسريانية ونسطورية. وهذا معناه أن تاريخ نحت الكلمة يعود إلى أبعد من القرن الرابع الهجري، وربما إلى القرن الثاني الهجري الذي شهد بداية تعريب الكنائس المسيحية. هذا إن لم يعد إلى تاريخ أبعد، نظراً إلى ثبوت وجود مسيحية عربية في نجران في اليمن منذ القرن الخامس الميلادي على الأقل.

ثانياً - نظراً إلى أن السياق الذي وردت فيه كلمة علمانية في النص هو التمييز في الأسقف بين طوره الدنيوي وطوره الكنسي، إذ يشترط فيه البتولية (= عدم الزواج) «في حال علمانيته»، فلا مجال للشك في أن عين «العلمانية» ينبغي أن تُعجم بالفتحة لا بالكسرة، لأنها لا تحيل إلى العلم، بل إلى العالم أي الدنيا. وهذا هو أصلاً معنى الجذر اليوناني Laikos واللاتيني Laicus الذي اشتقت منه كلمة «علمانية» Laïcité بالفرنسية. فاللايكوس هو من ينتمي إلى الشعب، إلى العامة، ومن ثم إلى الأميين، وليس إلى طبقة رجال الكهنوت الذين كانوا يحتكرون العلم في حينه.

وقع خلاف أيضاً حول إعجام العين في هذا المصطلح المترجم: أهو بالفتح (علمانية) نسبة إلى العالم، أم بالكسر (علمانية) نسبة إلى العلم. ولكن التنقيب عن أصل هذا المصطلح أتاح لنا أن نربطه باللاهوت المسيحي المكتوب بالعربية، وهذا منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي على الأقل. ففي كتاب بعنوان «مصباح العقل» وضعه الأسقف واللاهوتي القبطي ساويروس بن المقفع، المولود سنة ٩١٥م والشاغل منصب كاتب في الدولة الأخشيديّة في العهد الفاطمي، وفي معرض الكلام عن الخلاف بين الطوائف المسيحية حول زواج الكاهن، قال:

«التزويج مختلف عندنا، لأن للكهننة شروطاً ذكرها الكتاب؛ وهي ألا يتزوجوا بأرملة ولا مطلقة ولا زانية. وليس للكاهن أن يتزوج، بعد امرأته الأولى، بغيرها؛ هذا بإجماع النصارى؛ إلا ما أبدعه طيماتاوس الجاثليق من إطلاقه للنسطورية التزويج، بعد امرأته الأولى، بما شاء، واحدة بعد واحدة، ولو بلغ ذلك سبعة؛ وكذلك إبراهيم البطريك، صاحب نوبة.

«والكاهن الذي وصفته هو الأسقف والقس والشماس. إلا أنهم أيضاً مختلفون في أمر آخر. لأن الشماس يمكنه أن يتزوج بعد الشماسية، ولا يمكن للأسقف والقس أن يتزوجا بعد الأسقفية والقسيسية. إلا عند الطائفتين اللتين ذكرتهما، أعني طيماتاوس الجاثليق وإبراهيم البطريك، فإنهما أجازا ذلك للقس والشماس، كما قلت آنفاً.

«وقد رأى المتقدمون بعد ذلك رأياً في الأساقفة. أما المصريون فرأوا أن يكون الأسقف، بالإسكندرية خاصة، بتولاً لم يتزوج في حال علمانيته. وأما النسطورية والسريان فرأوا ألا يكون الأسقف البتة ممن تزوج قبل أسقفية. وأما النوبة، فأمرهم بناء على الرسم الأول»^(١).

وليس لنا على هذا النص، الحاسم الأهمية من منظور التحديد التاريخي لدخول كلمة «العلمانية» في الحقل التداولي للغة العربية، سوى تعليقين:

أولاً - إن استعمال ابن المقفع القبطي لكلمة «علمانية» في نص يعود إلى القرن

(١) ساويروس بن المقفع: كتاب مصباح العقل، تقديم وتحقيق الأب سمير خليل، سلسلة التراث العربي المسيحي، مطبعة دار العالم العربي، القاهرة ١٩٧٨، ص ٩٢ - ٩٥.