

تعريب العلمانيّة⁽¹⁾

1- هو عنوان المحور الثالث من الفصل الثاني من كتاب مراد زوين: الإسلام والحداثة، مقاربات في الدين والسياسة، ص ص 108-133.

الملخص:

يمثل تصوّر برهان غليون، للعلاقة بين الدين والسياسة في العالم العربيّ الإسلاميّ، الموقف الثالث في سلسلة المواقف التي يعرضها الباحث في هذا الفصل فيما يخصّ هذا الموضوع، أي بعد الموقفين: المعارض للعلمانية (الجابري)، والداعي لها (أركون).

وفي إطار تحليله لهذا الموقف الذي يعتبره موقفاً توفيقياً يهتمّ الباحث في مرحلة أولى بإدراجه في إطاره من رؤية برهان غليون للثالث: الدين والدولة والتاريخ. فمن هذا الجانب تتمثل خصوصيّة هذا الموقف في كونه يصاغ في سياق محاولة تأسيس علم اجتماع سياسي للدين في العالم العربيّ، يستند إلى تحليل تاريخيّ أنثروبولوجيّ لوضع الدين والدولة في التاريخ العربيّ الإسلاميّ. وفي ضوء هذه القراءة التاريخية الأنثروبولوجيّة يكشف غليون أنّ العلاقة بين الدين والدولة في تاريخ كلّ المجتمعات البشريّة كانت علاقة تداخل لم يحدث خلالها نزاع بينهما. ولم يحدث هذا النزاع إلا بعد ظهور الأديان التوحيدية التي رفعت عن الملك صبغته القدسيّة أو أنسنته، فمنذ ذلك التاريخ صارت الدولة عملاً دنيويّاً، وتعالى الدين بصفته القدسيّة.

هذه الحقيقة تنطبق على الإسلام في نظر غليون، فهو عند ظهوره لم يفكر بالدولة، لأنّه كان حركة ثوريّة ذات أبعاد أخلاقيّة واجتماعيّة، جسّدها مفهوم النبوة. ولكن تبعاً لحاجة النبوة إلى القيادة من أجل تبليغ الرسالة وتطبيقها، نشأت الدولة في الإسلام الأوّل بوصفها نتيجة جانبية للرسالة.

و لم تنشأ الدولة فعليّاً في التاريخ الإسلاميّ وتصبح هدفاً في ذاتها إلا بعد مقتل عثمان، وحادثة الفتنة الكبرى. فهذه كانت فعلاً رمزياً مؤسساً غلب قيم السياسة على قيم الرسالة، بل ألحق الرسالة بالدولة.

ومع هذا فقد نجحت الدولة الإسلاميّة حتّى تاريخها الحديث في أن تنجز نوعاً من التسوية بين وضع الدين ووجود الدولة، لم يظهر بموجبه نزاع بينهما على الشرعيّة.

والذي حدث فيما بعد أنّ الدولة الحديثة خلّخت تلك التسوية، بأن اتجهت نحو كليانيّة اكتسحت بها كلّ المجالات، بما في ذلك المجال الدينيّ. وكانت نتيجة هذا التحول أن نظر إلى العلمانية التي كانت خياراً للدولة، عداً للدين. وبهذه الصورة فقدت العلمانية دورها الإيجابي الذي مارسه في الغرب أداة لحلّ مشكلات العلاقة بين الدين والدولة، وصارت أداة تعقيد الوضع القلق الموجود بين القوى التقليدية الإسلاميّة، والقوى التحديثيّة الدولتيّة. هذه المعطيات تجعل من العلمانية في العالم الإسلاميّ منظومة تحتاج إلى إعادة تفهّم وتأويل خارج مجال المشاحنات الإيديولوجيّة بين قوى التحديث والأسلمة.

1- الدين والدولة في التاريخ

في هذا الجزء سنحاول التعامل مع نموذج/ أطروحة، لا كالنموذجين السابقين اللذين كانا واضحين في تعاملهما مع مسألة العلمانية، أي بالفصل أو الوصل بين الدين والدولة. بمعنى أننا أمام أطروحة لم تتعامل مع الدين والدولة في المجتمعات العربية والإسلامية كمجالين منفصلين، بل تناولتهما كمكونين متداخلين لا انفصام بينهما عبر التاريخ، في أفق تأسيس «علم اجتماع سياسي» للدين في العالم العربي.

بهذا الطموح ومن هذه الزاوية، ينظر برهان غليون إلى علاقة الدين والدولة في التاريخ، فكيف تشكلت هذه العلاقة إذن عبر التاريخ حسب برهان غليون؟

إن المجتمعات الإنسانية كمجموعات بشرية تحكمها رموز وضوابط، حسب غليون، لم تعرف خلال مرحلة طويلة من تاريخها أي تناقض أو تنازع بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، «فقد كان الكهنة في جميع الدول التي عرفتها بلاد الرافدين، وهي من أقدم الحضارات، وكذلك في مصر الفرعونية وآسيا القديمة، جزءاً لا يتجزأ من جهاز الدولة، بل لقد كانت الديانات عامّة من أشياء الدولة والملك ولوازمهما الطبيعية. وكان تقديس الملوك، وهو أمر استمرّ النزوع إليه قوياً خلال القرون الوسطى، وما يزال أيضاً في مجتمعاتنا نفسها، عنصراً جوهرياً من عناصر تكوين السلطة وإقامة الدولة».¹

وكانت هذه العلاقة المتميزة بين السلطة والدين في نظر غليون شرطاً لا غنى عنه لتأسيس الاجتماع المدني، بل كانت عنصراً رئيساً في إضفاء الشرعية على «القوة القهرية» التي كانت تقوم عليها الدولة كعلاقة مضافة ومعروضة على الجماعات المتعددة والمتنوعة. وكانت في الوقت نفسه عنصراً حاسماً لتوليد «الاحترام والتقديس للقانون»، وبالتالي: «كانت الأرضية الرمزية والخيالية والعقدية التي تتلاقى من خلالها الجماعات المتنوعة، وتحقق تجاوزها لتمايزاتها وتعدديتها، وتولد هوية واحدة، أي تنشئ الجماعة كوحدة أو كمتمم ذات إرادة وأهداف مشتركة».²

بهذا المعنى كان الدين في خدمة السلطة السياسية والملك كرمز لهذه السلطة؛ فكان بذلك الدين يعطي الشرعية للسلطة السياسية، وهذه الأخيرة تبحث عن توازنها من خلال الدين.

فرجل الدين كانت مهمته الوحيدة هي خدمة الملك/ الإله وتبجيله، أو إضفاء القداسة على سلطته. ولم يكن عبر تاريخ طويل أي تناقض أو اختلاف بين رجل الدين والحاكم. فكيف ظهر إذن الاختلاف والتنازع، وبالتالي القطيعة بين الدين والدولة؟

1- برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991، ص 32.

2- المصدر نفسه، ص 32.

حسب برهان غليون، فإن القطيعة أو الصراع بين الدين والدولة لم ينشأ في التاريخ إلا بعد نشوء الأديان السماوية، فبظهورها تزعزعت بنايات دولة الملك/ الإله، «ففي كل المناطق التي سادت فيها هذه الأديان تعرّضت الدولة لهزّة قويّة وعنيفة، سواء داخلية أو خارجية. ولم تستطع حتى اليوم أن تقوم منها أو تتجح في تجاوزها»³، رغم أن ظهور الأديان السماوية اعتُبر بمثابة طفرة في الوعي الديني ذاته «كإعادة تنظيم وتحديد للفاعلية الدينية». وبالتالي إرجاع رمز الدولة القديمة الملك/ الإله إلى «حجمه كإنسان، والارتفاع بفكرة القداسة والألوهية نحو مرتبة عليا، لم تلبث حتى وضعتها فوق الملوك والسلطات ومرشدة لهم»⁴.

بهذا أصبح الملك بشراً كغيره من البشر، وانسحبت عنه صفات القدسية التي كانت له، ومن ثم لم يعد هو مركز الانسجام والنظام العام.

من النتائج المترتبة عن هذه العلاقة الجديدة في نظر غليون، التي نشأت من تحرير مفهوم الألوهية من الملك والسلطة السياسية، أن جعلت من هذا العالم مركزاً للفضيلة، والملاجئ الوحيد من العذاب الأرضي. ويضيف غليون: «لهاذا الملكوت الحرّ والمستقل الذي يخضع لسلطة الملك أو أي سلطة زمنية مباشرة، ولكنه مرتبط بالله، مصدر الروح والحياة والخلق نفسه، ومرجع الكون، جعلت من الإنسان الروح كائناً مستقلاً وقائماً بذاته، قابلاً للاتصال بما هو أعلى وأرقى منه لتجاوز حياته اليومية والزمنية»⁵. لقد كان للفصل بين السلطان الروحي والسلطان الزمني في الحياة البشرية، في نظر غليون، أثر لا يقل عن الفصل بين الروح والجسد كأساس لتحرير العقل، وإطلاق طاقاته الواعية والخيالية. فكان بذلك بناء الذاتية الإنسانية والفردية الحرة، وهذه الخاصية في نظر غليون العامل الأول «في الخروج من العصور القديمة، عصور المجتمعات الزراعية التقليدية ودخول العصر الوسيط»⁶. ويرى غليون من بين أهم القوى التي ستنشأ في سياق هذا التحلل الطويل للمجتمعات والحضارة القديمة، ظهور قوتين رئيسيتين:

«النبوة كتقليد جديد في اكتناه سرّ التحولات الروحية الجارية (...) والحكمة اليونانية التي سوف تتطوّر نحو الفلسفة»⁷ ويضيف غليون: «فإذا كانت الأولى سوف تقود إلى بناء الدين كمحور تماهٍ واجتماع مدني، فسوف تقود الثانية إلى تطوير السياسة كمبادئ أولى لإعادة بناء السلطة»⁸. والحضارة الوسيطة، في نظر غليون، تتشكّل من هذين التوجّهين، حيث أصبحت القاعدة الفكرية والروحية المشتركة لبنائها في العالم

3- المصدر نفسه، ص 34.

4- المصدر نفسه، ص 35.

5- المصدر نفسه، ص 36.

6- المصدر نفسه، ص 37.

7- المصدر نفسه، ص 41.

8- المصدر نفسه، ص 41.

المسيحي الغربي، وفي الوقت نفسه، فإنّ هذا التكامل من هذين التوجّهين في بناء الحضارة الوسيطة، لم يمنع من المنافسة بينهما على وراثة الحضارة العبوديّة والتأسيس للحقبة الوسيطة، لكنّ هذا التنافس، في نظره، لا يقلُّ عن التكامل والتبادل بينهما في جميع المجالات العقلية والسياسية والمادية.

أصبح الدّين هو المؤسّس للاجتماع السياسي، والاشتراك في العقيدة. ويدلُّ أساس هذا الإجماع على الخضوع للدولة والمشاركة في عبادة الملك والسلطة. لقد «أصبحت غاية هذا الاجتماع السعادة المستمدّة من الخضوع لله والقيمة السماويّة، أي قيم التضحية والفداء والتجرّد عن الدنيا، بعد أن كانت إنتاج القوّة، وأصبح الاندماج أيضاً في الحضارة مرتبطاً بتمثّل الدّين كشريعة وقانون وأخلاق وعبادة، والولاء الكامل له، وهكذا لن يكون في مقدور دولة أو جماعة أن تستمرّ دون أن ترفع بنفسها، وبنظامها المدني، إلى مستوى المنظومة الدينيّة والقيم الروحيّة».⁹

وبهذا الدور الجديد للدّين (بعد الثورة في الدّين وظهور الأديان السماويّة)، صارت الدولة التي كان نموذجها الأوّل عبوديّة، دولة/ أمّة، أو دولة تضع نفسها في خدمة الأمّة وتجسّد تنوّعها ومصالحها وسعادتها البشريّة، تماماً كما كان الدّين ديناً/ جماعة، أي منتجاً لجماعة ولحمة جماعيّة، وليس ديناً/ كنيسة أو هادفاً للسلطة. وهكذا يرى غليون: «ولدت السياسة أيضاً كسياسة دولة، أو أعيد تأسيس الدولة كمركز سياسة عقليّة لا سلطة قهريّة».¹⁰

2- الدولة في الإسلام

يرى غليون أنّ كلمة الدولة الإسلاميّة كلمة «مبتدعة»، حديثة، تعبّر عن تأثر الفكر الإسلامي المعاصر بالفكر الحديث السائد. فالإسلام، في نظره، لم يفكّر بالدولة ولا كانت قضية إقامة الدولة من مشاغله، وإلا لما كان ديناً. فالدولة في الإسلام، في منظور غليون، إحدى منتجاته الجانبية الحتميّة. فالدين مرتبط بالوحي، بينما الدولة مرتبطة بالعقل والحنكة والحيلة والخدعة. فلم ترد في القرآن، ولا في أحاديث الرسول كلمة دولة، بل كان دور الإسلام هو تبليغ الرسالة، والمعاملة الحسنة والتقوى والعدل والإحسان والصدقة ومخافة الله، فالقرآن لم يعلم العرب، في نظر غليون، علوم السياسة والحرب، أي تشييد الدول والسلطات، بل علّمهم المبادئ التي تتجاوز مسألة تكوين الدول ذاتها، مبادئ الحياة الجماعيّة والعمل الجماعي والتعاون المادي والتضامن الروحي. «لقد كانت رسالة العرب في الإسلام أكبر من بناء الدولة بكثير، وأكثر تحفيزاً، كانت

9- المصدر نفسه، ص 57.

10- المصدر نفسه، ص 57.

رسالة الأمر بالمعروف، أي الخير، والنهي عن المنكر، أي حمل كلمة الحق إلى كل أصقاع الأرض، ونشر العدل في كل مكان والجهاد في سبيله».¹¹

يرى غليون أن النبوة ولدت في الإسلام كحركة ثورية بالمعنى العميق للكلمة. وكان النبي القائد الروحي والسياسي والعسكري لهذه الحركة كمتلقٍ للوحي وكوسيط بين السماء والأرض. وفي نظر غليون لا يوجد هنا أي اختلاط بين الدين والدولة. «فالنبوة ليست حاصل جمع السياسة والدين، لكنها حالة استثنائية وسياسية كاملة من حيث هي دين، مرهونة بوجود الرسول ووجود الوحي الذي يجعل الجماعة مسيرة مباشرة، يوماً بيوم وساعة بساعة، من قبل القدرة الإلهية».¹² لهذا لم يتحرك المسلمون في اتجاه رعاية المصالح الدنيوية، ولكن في اتجاه الهداية البشرية، ولم يكن بدافع المصلحة الذاتية أو بالولاء لقيادة أو زعامة مدنية، قبلية أو سياسية، ولكن بحاضر الإيمان والشكر لله والعمل في سبيله وتحت إشرافه والمشاركة في تحقيق رسالته وعدله.

بهذا كانت الدولة تعني «الاجتماع المدني في الحكم للحكم وبالحكم»، مقابل الدين «الذي يعني الاجتماع المدني في الإيمان وللايمان وبالإيمان»، فلم يكن إذن للدولة في الإسلام مكان ولا مقام ولا نصاب، وهكذا يرى غليون: «ما كان من الممكن أو الشروع في الحديث عن دولة إسلامية أو غير إسلامية، لقد كان الحديث عن دولة إسلامية بمثابة تقليص لرسالة الإسلام وتقليل من مكانة الدين وتقصير حدوده».¹³

وحتى وفاة محمد وحادثة سقيفة بني ساعدة، لا يراها غليون مشكلة حول السلطة والسياسة والزعامة، بل يراها في مشكلة الخلافة. خلافة الرسول وملء الفراغ الذي نشأ بوفاة وشغور موقع القيادة التي كان يمارسها والتي لم يكن أحد يناقش من قبل أسسها ولا طبيعتها. فقد كان المطلوب هو الاستمرار في عملية التبشير والهداية، وما يرتبط بذلك من جهاد وكفاح ضد الشرك الداخلي والخارجي. ويرى غليون أنه لم يكن اختيار عبارات مثل الخليفة (أي خليفة رسول الله) وأمير (أي أمير المؤمنين) ناتجاً عن نقص في معرفة العرب بمفاهيم وتقاليده الملك والسياسة، «ولكن لأنهم وجدوا أنفسهم في وضع جديد كلياً. وضع الدين بدون نبي وليس وضع الشعب بدون زعيم».¹⁴ لهذا فهم الخلفاء الراشدون من الخلافة نشر الدعوة الإسلامية لا رعاية المصالح الدنيوية، وبالتالي الجهاد في سبيل الله لا بناء الدولة ولا تنظيم شؤون الدولة. «وباختصار لم تكن الخلافة سلطة على أمة، أي دولة، ولكنها كانت امتداداً لحالة روحية تمتزج فيها دون تمييز وتتماهى العقيدة والجماعة. ولم تكن دولة للمسلمين، أي إطاراً لتنظيم مصالحهم الدنيوية، لكنها كانت ثورة المؤمنين

11- المصدر نفسه، ص 59.

12- المصدر نفسه، ص 60.

13- المصدر نفسه، ص 62.

14- المصدر نفسه، ص 63.

أصحاب الرسالة، حيث تذوب الجماعة في السلطة وتتماهى معها وينحلّ الزماني في الإلهي وسيلة وغاية».¹⁵ فكيف نشأت إذن الدولة في الإسلام حسب برهان غليون؟

إنّ الدولة، حسب برهان غليون، لم تكن موجودة في الإسلام بالولادة، لكنّها كانت ثمرة الصراع العنيف، بل «العملية القيصريّة» التي سوف يشهدها المجتمع الإسلامي. ولن تبدأ المعركة الحقيقيّة، في نظره، التي سوف تنتهي بإنشاء الدولة، إلا بعد وفاة الرسول وانتهاء النبوة «التي كانت تعبّر عن حقبة السيطرة المطلقة للدين على الدولة، بل عن حقبة فناء الدولة وغيابها».¹⁶

وبالأخص بعد اغتيال عثمان بن عفان، فقد كان اغتياله، حسب غليون، بمثابة الفعل الرمزي المؤسس للدولة والسياسة ذاتها، ومنه سوف تولد أول دولة إسلاميّة فعليّة، «ويمثل عهده كما مثّل هو في موته حلقة الانتقال من القطيعة معاً من حقبة الروح الرساليّة للخلافة إلى حقبة سيطرة الروح العمليّة والسياسيّة للدولة».¹⁷ بهذا سيتحوّل الدين إلى روح الدولة، والدولة ستصبح جسد الدين وسلاحه وذراعه. فأصبح الدين بذلك مساوياً لتطبيق الشريعة، أي قانوناً مقدماً للدولة، وأصبحت الدولة قوّة صمّاء تقوم بتطبيق أو تنفيذ القانون.

إنّ ولادة الدولة في الإسلام، في نظر غليون، تحققت «عبر عملية جراحية خطيرة ومعقّدة، فقد ارتبط نشوؤها بأخطر أزمة عاشها الإسلام في كلّ تاريخه، وتمّت من خلال الصراع والانقسام داخل الدين الرسالي والوعي الإسلامي نفسه، وفي مخاض دموي عنيف ما تزال مضاعفاته حيّة في الذاكرة العربيّة الإسلاميّة حتى اليوم. ولم يحصل تقليص الإسلام لدولة إلا بعد حرب طاحنة أهليّة اعتدنا أن نمرّ عليها بسرعة، وهي التي نسمّيها في تاريخنا الفتنة الكبرى».¹⁸ ويقصد برهان غليون بالفتنة الكبرى ما آلت إليه أوضاع المسلمين بعد اغتيال عثمان، من حروب وتطاحنات تجسّدت في الأزمة الحقيقيّة التي ستضع «وجهاً لوجه خليفة المسلمين وأحد أكبر رجال الإسلام وأبطاله، علي بن أبي طالب من جهة، ومعاوية بن أبي سفيان، ممثل الأرسطراطيّة القرشيّة التقليديّة، وأحد ولادة الأمصار المفتوحة من الجهة الثانية».¹⁹ وقد اعتبرت هذه المواجهة عند البعض بمثابة حرب تنافس الدين والسياسة، حيث يمثّل عليّ الدين بينما معاوية العقل السياسي المحض.

15- المصدر نفسه، ص 63.

16- المصدر نفسه، ص 67.

17- المصدر نفسه، ص 70.

18- المصدر نفسه، ص 73.

19- المصدر نفسه، ص 74.

وهذا الانقسام والتمزق، يرى غليون، «بين الاستمرار في ثورة لا تنتهي ابتغاء لمرضاة الله، والاستسلام للواقع والتسليم لحاجات الدنيا، سوف تولد، بعد مخاطر مريرة، الدولة، وسوف تنبعث من رمادها».²⁰ فبدون هذه الحرب والتمزق والافتتال الذاتي، ما كان، في نظر غليون، للدولة أن تولد بعد ثورة الرسالة والنبوة.

ويستخلص غليون من هذا الصراع أنه كان صراعاً قائماً داخل وعي كل مسلم، أي حرباً وانقساماً في الوعي العميق لكل فرد، وليس فقط بين معسكرين متحاربين، ديني ومدني، «بين المنطق الإلهي والمصلحة الأرضية، وبين منطق الثورة الدائمة ومنطق الدولة القائمة، بين خدمة الإسلام، بما هو رسالة وهدى، وتكوين المسلمين بأهم جماعة ومصالح دنيوية. وهو في الواقع التوتر الضمني الخلاق والمحرك الرئيسي في الإسلام ذاته كدين وسياسة أو كهداية وسلطة».²¹

ولدت الدولة في الإسلام، في نظر غليون، من إعادة ترتيب القيم الإسلامية، وتراجع قيم التبشير والهداية المنزهة، وتقدم قيم القوة والقهر والفسر، وأصبحت القوة عنصراً حاسماً في الإسلام التاريخي مقابل الإيمان الروحي والروح الجهادية.

وما يستنتجه غليون من هذا التحول، هو «أن ما حصل في الواقع ليس فصل الدولة عن الدين، ولا القضاء على الفكرة الدينية في السياسة، ولكن بالعكس تماماً، إخضاع الدين والعقيدة لمنطق السياسة والدولة وتوظيفه فيها»²²، حيث ستقوم الدولة ببناء نفسها في ظل الدين وتقيم سلطتها على شرعيته باحتفاظها على لقب الخلافة الصورية حتى النهاية، فتحول بذلك مركز الثقل في الإسلام من العقيدة التي كانت كل شيء، ومن التبشير والهداية إلى رعاية تنظيم الحياة الدنيوية بما هي مصالح وقيم وتوازنات وحاجات وغايات، وهكذا سوف تنشأ، في نظر غليون، السياسة بالمعنى الحرفي للكلمة في الإسلام، سواء تحققت عبر الدولة أو عبر المجتمع الديني. وبهذا ستصبح الدولة في تاريخ الإسلام، هي الشرط اللازم لوجود الدين. «لقد كانت الدولة وسيلته الوحيدة للتحول من دعوة سامية فوق-تاريخية، أي من خارج العالم والتاريخ، إلى حقيقة تاريخية، بشرية وتجسيدها في جماعة وأمة وحضارة».²³

ولهذا السبب يرى غليون أن العلاقة بين الدين والدولة كانت في التاريخ الإسلامي علاقة تعايش لا اندماج. وهذا التعايش هو الذي أوحى للبعض رفع شعار: الإسلام دين ودولة^(*). ويرى غليون أن التعايش أو الترابط بين الدولة، خلق التباساً ظل مصدر النزاعات الدائمة التي عرفها التاريخ السياسي للإسلام في

20- المصدر نفسه، ص 76.

21- المصدر نفسه، ص 78.

22- المصدر نفسه، ص 80.

23- المصدر نفسه، ص 83.

(*) السيد قطب مثلاً، والحركات الإسلامية اليوم.

مسألة السلطة، والسلطان القاهر. «فإذا كانت السياسة الإسلامية قد حسمت مشكلة ازدواجية السلطة الروحية والزمنية الذي شغل الغرب المسيحي قروناً طويلة قبل أن يجد له الحل المناسب في العلمانية وفي فصل الدين عن الدولة، إلا أنها بقيت تعاني من مشكلة مزمنة (...) هي مشكلة استيعاب السلطان القاهر في إطار الشرعية، والتحكم في تداول السلطة، بل وتداول السلاطين على الشرع نفسه».²⁴ أي، في نظر غليون، أن المشكلة الأساسية في الإسلام ليس مشكلة الدين، بل هي مشكلة الدولة بالأساس والسلطة السياسية، فكيف يحدد إذن برهان غليون علاقة الدين بالدولة، وبخاصة الفصل بينهما في المجال الغربي أولاً، وفي العربي والإسلامي ثانياً؟

3- مسألة العلمانية

في القسم السابق حاولنا مسابقة برهان غليون في تحليله للعلاقة بين الدين والدولة عبر التاريخ، ووقفنا على أصول تكوين الدولة في الإسلام، وبالتالي جوهر العلاقة التي تحكم الدين بالدولة منذ اللحظات الأولى من تكوينها. والخاصة الأساسية التي يمكن أن يخرج بها المرء، فيما يخص علاقة الدين بالدولة في الإسلام، هي أن علاقة الدين بالدولة في التاريخ الإسلامي هي علاقة تعايش وترابط، فكيف يحدد برهان غليون مسألة العلمانية كفصل الدين عن الدولة، وتقويمه لمضمون العلاقة المتواجدة اليوم بين الدين والدولة في العالم العربي والإسلامي؟

إن العلمانية بالنسبة إلى برهان غليون كنظرية تسعى من بين ما تسعى إليه إلى مواجهة الواقع وفهمه. والسؤال الجوهرية الذي ينطلق منه غليون حول هذه المسألة هو: ما الواقع الذي «تسعى العلمانية كنظرية ووسيلة فهم لكي تدلنا عليه وتساعدنا على تنظيمه والتغلب عليه»؟

فهذا الواقع بالنسبة إلى غليون، ليس هو النشاط الديني، ولا النشاط السياسي، «ولكنه واقع الخلط بين الدين والسياسة، بما هو مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية السياسية القروسطوية، ومصدر من مصادر فسادها وخراب الدولة فيها».²⁵ ومن مظاهر هذا الخلط وتجلياته، إدخال المعايير والقيم الدينية في الممارسة السياسية، وفي تدخل سلطة الكنيسة وسلطة الدولة. فدور وجوهر العلمانية هو الرّد على هذا الواقع، واقع الخلط بين الدين والدولة، بنظرية الفصل بينهما. هذا الفصل الذي يلخصه غليون في ميدانين رئيسيين: «ميدان المجتمع السياسي، حيث تتحوّل العلمانية إلى نظرية في القضاء على النظام الثيوقراطي، وميدان النشاط العقلي، حيث تهدف العلمانية إلى تصفية الإرث الماضي، والقضاء على النظام اللاهوتي واستبداله

24- المصدر نفسه، ص 90.

25- المصدر نفسه، ص 278.

بالنظام العلمي كمصدر لمعايير المعرفة الصحيحة واليقينية»²⁶ وبمعنى آخر، فالعلمانية طرحت كنظرية بمعنيين: الأول، في نظر غليون، إجرائي سياسي، والثاني فلسفي. يتعلق **المعنى الأول** «بتنظيم العلاقة بين الدين والدولة عموماً، ومضمونه الحقيقي نزع القدسية عن نشاط وممارسة الدولة والحكام، وإخضاعها للمناقشة العقلية والمسؤولية والمحاسبة البشرية»²⁷. ويتعلق **المعنى الثاني** بـ«إدارة رأس المال الفكري وتنظيم العلاقات داخل العقل نفسه بين مصادر القيم والرموز المختلفة القديمة والحديثة، الدينية والعلمية، الروحية والمادية، الأرضية والسموية»²⁸.

وفي الحالتين تنحو العلمانية، حسب غليون، «إلى أن تكون التعبير عن نمط من العقلانية يعكس حركة الحياة الجديدة ووقعها وتوجُّهها ونفسها الأعمق، العقلانية السياسية وتنظيم الحياة الفردية»²⁹. فبهذا المعنى، حسب غليون، لا علاقة لها بالطائفية، ولا بالمساواة بين الأفراد والمواطنين، ولا هي منبع للقيم. فإذا كانت كذلك، «فما هي حقيقة العلمنة نتساءل مع غليون - كواقع تاريخي حضاري عام اليوم، وما هي قيمة العلمانية كنظرية علمية يمكن تطبيقها بنجاح على جميع المجتمعات وفي كل الظروف»؟

حسب غليون، إنَّ العمق التاريخي للعلمنة كنظرية وكقيمة للقضاء النهائي على تسلط الكنيسة الاجتماعي والسياسي، هو تحرير العقل والجسد معاً والرفع من شأنهما وقيمتها. فأصل الصراع والتناقض بين الدين والدولة في العالم الأوروبي المسيحي، يكمن، حسب غليون، في تسلط الكنيسة البابوية على شؤون الدولة والسياسة، وحرمانها المجتمع من تأسيس نفسه سياسياً. وهذه الوضعية أو العلاقة المتوترة والعنيفة، في نظر غليون، بين الدين والدولة لم تعرفها كل المجتمعات البشرية، بل عرفتها أوروبا وحدها وفي حقبة محدودة من تاريخها، تولدت عنها العلمانية. فعلاقة الدين بالدولة هي، حسب غليون، دائماً علاقة انسجام وتفاهم، وهو حال العالم الغربي اليوم، فالتناقض والصراع بين قيم الدين وقيم المجتمع «لا يمكن أن يحصل إلا في حالات نادرة وظرفية، إذا كان الدين مفروضاً بالغزو أو إذا كان المجتمع قد تجاوز الفكرة الدينية القديمة وطوّر نظاماً دينياً جديداً. وفي الحالة الثانية لا تطرح المشكلة إلا في الحقبة الانتقالية، لأنَّ الدين يعود فينتفك مع الدولة بقدر ما تتوافق قيم المجتمع في المستويات المختلفة لوجوده»³⁰.

وهذه العلاقة المتوترة بين الدين والدولة، وبالشكل نفسه الذي عاشته أوروبا، يرى غليون أنَّ العالم الإسلامي لم يعرفها من قبل، بل كاد أن يعيشها، ويقع في إشكالية مماثلة بعد دمار الدولة العباسية وتفاهم

26- المصدر نفسه، ص 280.

27- المصدر نفسه، ص 280.

28- المصدر نفسه، ص 281.

29- المصدر نفسه، ص 281.

30- المصدر نفسه، ص 285.

الغزو البربري المنغولي والتتري والصليبي، وتفكك الدولة المركزية إلى دويلات، لكن الوحدة الدينية المتمثلة في الدين الإسلامي حالت دون ذلك، وساعدت الدولة المركزية في استعادة مكانتها وقوتها مع ظهور الدولة العثمانية. فنجاح الدولة المركزية إذن، حسب غليون، «هو الذي حال بينها وبين الشعور بالحاجة في سبيل تأكيد وجودها، إلى بناء حيز مستقل عن الدين في ممارسة القسر الاجتماعي (الحيز السياسي) أو في تحقيق الشرعية (القانون)».³¹

والسبب الأول في ذلك هو استمرار تقاليد الدولة الإمبراطورية القديمة على مستوى تكوين الجيوش المركزية. والسبب الثاني هو نجاحها في استهلاك الشريعة الدينية كقانون للدولة. وهكذا يخلص غليون إلى أنه «بدلاً من أن تسمح الدولة بتكوين هيئة موازية تنافسها باسم الدين على شرعية ممارسة السلطة، جعلت هي نفسها من الشرعية الدينية درعاً واقياً لها ضد القوى الانقسامية أو العصبية الجماعية التحتية القبلية أو الجهوية أو القومية أو المذهبية»³²، بل نجحت، يضيف غليون، «في أن تعيد بناء هيئة مرتبطة تماماً بها تطمئن لولائها وتستخدمها في ملء الوظيفة التي لا يمكن للدولة أن تقوم بدونها، وهي تكوين إطارات السلطة التشريعية والقضائية».³³

لهذا عندما ظهرت بدايات تكوّن الدول الحديثة، لم يصطدم السلاطين والحكام المحدثون والمصلحون بسلطة الدين ولا بالكنيسة، كما هو الشأن في أوروبا، لكنهم اصطدموا بالمؤسسة الدبلوماسية القديمة: بجيوش الإنكشارية الذين رفضوا الانصياع للنظام الحديث، وبالنبذة المملوكية التي خنقت المجتمع وتحولت تماماً إلى طبقة/ دولة. ولذلك، يستنتج غليون، «لم يحتج الأمر هنا لظهور العلمانية كنظرية تحرير الدولة من سلطة الكنيسة، والاستقلال الديني عن الديوي داخل منظومة القيم الاجتماعية والفكرية، ولكن الذي حصل هو العكس تماماً، الإحياء السياسي للدين كإطار لإعادة ترميم الدولة القانونية والسلطة السياسية المدنية، وتأمين الشرعية ومقاومة السلطة الفردية والتسلط السياسي والانحطاط».³⁴

ولكن بعد ظهور الدولة الحديثة، يرى غليون، لم تستطع هذه التسوية التاريخية بين الدين والدولة في المجتمعات العربية الإسلامية أن تعيش طويلاً، بسبب نزوع هذه الدولة إلى السيطرة الشاملة والكاملة على المجتمع والدين، وبالتالي تمّ استبعاد الدين من مختلف ميادين الحياة الاجتماعية والسياسية. ما سوف يخلق، حسب غليون، ظاهرتين: «التمايز داخل المجتمع الديني نفسه بين تيارات الإيمان العبادي وتيارات النشاط والالتزام السياسي، أي تحول الدين المستبد عن الدولة إلى الحزب (...)، والثانية تحول الدولة إلى مقر سلطة

31- المصدر نفسه، ص 286.

32- المصدر نفسه، ص 286.

33- المصدر نفسه، ص 286.

34- المصدر نفسه، ص 287.

عصبوية تستخدم الدين استخداماً صرفاً وأداتياً في الحكم كوسيلة لبناء الشرعية. والتعويض عن غياب السياسة بالمعنى الدقيق للكلمة».³⁵

ولهذا السبب يستنتج غليون أن إشكالية العلمانية إذا كانت لم تطرح من قبل في الفكر العربي الإسلامي، «فذلك لأن الإسلام الديني كان هو الذي أسس بنفسه للحيز المدني وأكد عليه وشرّع له، منذ أن جعل الرسالة المحمدية خاتمة النبوة وكلّ الوحي في العالم، وأعطى العقل، بدءاً من ذلك الوقت، الدور الوحيد في تسير المجتمع والتاريخ حتى قيام الساعة».³⁶ يضيف غليون على هذا العامل، عامل خلو الإسلام من سلطة دينية رسمية، أو كنيسة، وهذا، في نظره، هو الذي جعل «من غير الممكن للسلطة الزمنية أن تنقص من مصداقيته وشرعيته التاريخية»³⁷، وعدم إمكانية استهلاكه من قبل أية سلطة زمنية استهلاكاً نهائياً أو مشروعاً. وهذا العامل هو الذي يفسر كذلك، في نظر غليون، القوة التعبوية الكبيرة التي ما يزال يحتفظ بها الإسلام رغم مرور الزمن، وفي كلّ المجتمعات التي تنتمي إليه. وربّما هذا هو السبب، في نظر غليون، في «سوء الفهم الذي ما يزال يصيب الحديث عن العلمانية في المجتمع العربي عند أنصارها وخصومها معاً. فيجعل منها موقفاً دينياً أو معادياً للدين، يكمن في نظره، في السعي إلى تطبيق النموذج العلماني التقليدي على المجتمعات العربية الإسلامية دون النظر إلى الاختلاف الكبير في طبيعة ونمط توزيع السلطة الاجتماعية والسياسية والعقيدية بين المجتمعين».³⁸ ويوضح غليون هذه المسألة بالاختلاف الموجود في نشأة كلّ من المسيحية والإسلام. فإذا كانت نشأة الأولى مرتبطة بالصراع ضدّ دولة قائمة، فقد ارتبطت في نشأة الثانية بالصراع ضدّ التفتت القبلي للجزيرة العربية.*

فالعلمانية في المجتمعات الغربية بالنسبة إلى غليون لم يكن لها من معنى إلا بفعل وجود سلطان روحي، له قدرة التدخل في شؤون الدولة، ولدى رجل الدين الحق في مصادرة حرية العقل والضمير باسم الحفاظ على الإيمان الصحيح وصيافته. وبهذه المكانة لرجل الدين، أصبحت تتقاسم المجتمع جماعتان: جماعة على مستوى الدين، وجماعة على مستوى السياسة المدنية. ومن ثمّ دولتان وسلطانان حقيقيان متنافسان على توجيه أفعال وأعمال الناس. «وما كان من الممكن أن يتحقّق السلام في المجتمع بين السلطانين، ولدى الفرد بين انتمائه الروحي وانتمائه المدني مع استمرارية ازدواجية السلطة، إلا بتنظيم العلاقات بينهما بشكل دقيق على أساس عقد عام يحدّد ما المقصود بمملكة الروح ومملكة السياسة».³⁹

35- المصدر نفسه، ص 287.

36- المصدر نفسه، ص 288.

37- المصدر نفسه، ص 289.

38- المصدر نفسه، ص 290.

(*) لتوضيح هذا الرأي، راجع كتاب برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، بيروت، 1978.

39- المصدر نفسه، ص 299.

كانت العلمانية بذلك هي القادرة على حلّ هذا الاشتباك وهذا الصراع بين السلطتين الروحية والزمنية. ومن هذه النتيجة يستخلص غليون معنى العلمانية التي لم تكن بالمعنى الدقيق للكلمة «فصلاً بين الدين والسياسة بقدر ما كانت حلاً للفصام المدني الذي أنتجه تناقضهما، وتجاوزاً إيجابياً له».⁴⁰

فإذا كان هذا هو وضع الدين والدولة في المجتمعات الغربية، فكيف يرى غليون علاقة الدين بالدولة في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة؟

يرى غليون أن دخول الفكرة العلمانية في الوعي العربي الحديث، لم تكن بدوافع خارجية أو بأسباب خارجية عن إرادته أو نابعة من الضغط الاستعماري والتغريب الثقافي، «ولكنها نشأت في البداية على أيدي مفكرين وسياسيين وطنيين، أدركوا بحسّهم العميق انحلال الروابط الاجتماعية العامة في مجتمعاتهم، وعجز المفاهيم التقليدية السياسية المشتقة من الرؤية التي كانت سائدة للدين، عن تكوين العصبية الضرورية لإعادة لحم وترسيخ علاقات التضامن والأخوة الوطنية التي لا بدّ منها لتسيير أيّ مجتمع مدني».⁴¹ والوسيلة الوحيدة في نظر هؤلاء هي العلمانية، أو نوع من التأويل العلماني للإسلام «لتحديد الأسس الأخلاقية والروحية للاجتماع المدني الإسلامي والعربي، ولإعادة بناء السياسة وإطلاقها كنشاط متميز وإيجابي في مجتمعات خمدت فيها روح الوطنية والعصبية الجامعة من أيّ نوع».⁴² «اعتقاداً منهم بأنّ في هذا التأويل الجديد المخرج الوحيد للقيام بعملية تجديد الاجتماع المدني العربي والإسلامي، وتجنب الوعي خطر السقوط في الفصام الداخلي بين تيار إسلامي محافظ منكفي على نفسه وتيار تحديثي جذري مستلب من الخارج ومرتهن له».⁴³

وهذه نتيجة أساسية يمكننا الوقوف عندها، إذ يعتبر غليون العلمانيين العرب الأوائل تياراً يتموقع بين الإسلاميين والمحافظين، والحدثيين الجذريين، داخل الساحة الفكرية العربية، بخلاف ما ذهب إلى بعض الأطروحات الأخرى التي رأت العلمانيين الأوائل تياراً مرتبطاً بالغرب كلياً، فكرياً، دينياً... إلخ*. ويتمثل في مفكري الطائفة المسيحية.

إنّ العلمانية إذن عند الرواد الأوائل، حسب غليون، لم تكن بمعنى محاربة السلطة الدينية المعصومة في المجتمع والدولة معاً، «أي في النهاية إلغاء فكرة وجود سلطة غير مستمدة لولايتها من المجتمع، ووجود معرفة متميزة وإلهامية محتكرة من قبل فئة استثنائية ومقدّسة، وغير خاضعة للمحاكمة العقلية أو ترفض

40- المصدر نفسه، ص 299.

41- المصدر نفسه، ص 302.

42- المصدر نفسه، ص 302.

43- المصدر نفسه، ص 302.

* موقف الجابري مثلاً.

الخنوع لتحكيم العقل الذي يؤلف الوسيلة الوحيدة والمشاركة للتفاهم والتواصل بين جميع الناس، أقول لم تكن العلمانية بهذا المعنى غريبة بالفعل على الفكر الإسلامي التقليدي»⁴⁴.

إنَّ الرواد الأوائل، وبخاصة المصلحين الإسلاميين منهم، كانوا يرون أنَّ العلمانية من الأمور التي سبق بها الإسلام المجتمعات الغربية الحديثة، ولم يشعروا بأيِّ تناقض بين الإسلام وبين مبدأ الفصل بين السلطة الروحية والزمنية. فما الذي حدث، يتساءل غليون، منذ ذلك الوقت حتى انقلبت الآية، فأصبحت العلمانية رمزاً للمسيحية، والدفاع عن السلطة الدينية والسياسية بالمعنى الديني رمزاً للإسلام والعقيدة الإسلامية في العصر الحديث؟

يرى غليون أنه إذا كان الإسلاميون المصلحون يرون في غياب أو خلو الإسلام من سلطة دينية أو كنيسية تأكيداً للمبدأ العلماني، فإنَّ الإسلاميين الحداثيين اليوم يرون في هذا تأكيداً لغياب الحاجة إلى إشكالية علمنة الحياة السياسية أو طرح مثل هذه الإشكالية، بل صارت تعادل عند البعض مفهوم الإلحاد نتيجة، في رأي غليون، للصراع المتواجد اليوم بين الإسلاميين المحدثين والعلمانيين حول السلطة السياسية والتعامل مع مبدأ العلمانية من طرف الحداثيين كمذهب منغلِق من جهة، ومن جهة أخرى رفع شعار العلمانية من طرف الدولة ذاتها التي تضطهد وتقمع وتحارب أيَّ شكل من أشكال الحرية. ويخلص غليون إلى القول: «إنَّ تحوُّل مشكلة العلمانية إلى مصدر لنزاع مذهبي في المجتمعات العربية الإسلامية، لم ينجم عن رفض الإسلام العقيدي مفهوم العلمانية نفسه، بقدر ما هو نتيجة التشويش الذي بعثه استخدام المفهوم الحامل لتجربة تاريخية أصيلة في فهم الواقع الحقيقي الذي يريد معالجة مشاكله، أي بنتيجة لغياب النقد العلمي المسبق له، والذي كان بإمكانه وحده أن يحرِّره من تجربته السابقة، ويجعل منه أداة عملية لفهم الواقع الجديد والتعامل الإيجابي والنافع معه»⁴⁵. ويضيف غليون في السياق نفسه: «فبقدر ما أصبح الفكر العلماني حبيس نمط جامد اسمه الدولة العلمانية، حرم نفسه من رؤية الدولة ذاتها، والمقاصد العملية للعلمانية، وهكذا صار المفهوم هو الذي يحتكم إليه بالتجربة التاريخية والواقع التجريبي ويطمس أصالتها، بدل أن يستفيد من هذه التجربة المتميزة نفسها لتحديد المفهوم وإخصابه وتطوُّره، وبالتالي تحويله إلى وسيلة فعَّالة في التحكُّم بالواقع العملي»⁴⁶.

لهذا السبب، في رأي غليون، لم يستطع مفهوم العلمانية أن يضيف شيئاً مهماً لفهم المشاكل المطروحة أمام الإسلام، ومجتمعات المسلمين، في حلِّ مشكلة التعامل بين الدين والدولة، فقد تحوَّل إلى «مذهب بعد أن كان يشير إلى قاعدة إجرائية، وأصبح منبعاً لقيم اجتماعية وسياسية ودينية وفكرية مختلفة أو مباينة للقيم التقليدية الدينية بعد أن كان مبدءاً أساسياً. لقد أصبحت العلمانية تعني اليوم في العالم العربي، عند الإسلامي

44- المصدر نفسه، ص 302.

45- المصدر نفسه، ص 306.

46- المصدر نفسه، ص 306.

والعلماني معاً، الانتصار للمفهوم الدهري والوضعي للعالم ضدّ المفهوم الديني، أي أصبحت تشكّل إطاراً مرجعياً لعقائدية شاملة جديدة، وتشير إلى مفهوم جماعة جديدة⁴⁷. وبهذا المعنى، في نظر غليون، أصبحت العلمانية، عقيدة ومذهباً، حاملاً لبذور ومفهوم الدولة الدينية أو المذهبية، أي هي الصورة المقلوبة للدولة الإسلامية، وللحاكمة الإلهية. وهذا التحوّل في المعنى والمحتوى العام لمفهوم العلمانية، في نظر غليون، يحمل في طياته نتائج خطيرة في الواقع. فإذا كانت العلمنة في الغرب قد أخدمت الصراع بين الدولة والكنيسة وأدت إلى الديمقراطية بمفهومها العام، فإنّها في العالم العربي، يرى غليون، أذكت الصراع والتنافس الشامل بين «نخبتين وسلطتين أهليتين على السيادة العليا، وعلى المشروعية، وفي إطار التنازع العقائدي وليس في إطار الإنجازات العملية. وهكذا فتحت الباب أمام الخطأ، أكثر فأكثر، بين سلطة السياسة وسلطة العقيدة وعدم التمييز بينهما، وبالتالي أمام تغذية الدولة الاستبدادية والتسلطية⁴⁸. وأساس الأزمة التي تعيشها العلمانية العربية، في نظر غليون، ومصدر المعارضة القويّة التي تواجهها تكمن في «المماثلة التي أقامها الفكر السياسي العربي بين صيرورة المجتمع العربي الحديث التاريخية والصيرورة التاريخية للمجتمعات المسيحية الوسيطة، ومن عدم إدراك خصوصيّة التحوّلات الجارية في هذا المجتمع وأفاقها وقوانينها. وهكذا ما كان من الممكن في هذه الحالة إلا أن تؤدي القطيعة بين الفكرة والواقع إلى تصنيف الفكرة وإفقاد الحديث عن العلمانية من داخل المجتمع الإسلامي معقوليته وشرعيته⁴⁹».

بهذا وقفنا مع غليون على أهمّ مراحل تطوّر مفهوم العلمانية في العالم العربي الإسلامي، وأبرزنا التحوّل الذي أصاب معناها اليوم، وهو غير المعنى الذي أعطاه لها المصلحون الإسلاميون، ثمّ الدور الذي أصبحت تلعبه، وهو غير الدور الذي ظهرت من أجله في العالم الغربي.

ويتلخص دور العلمانية عند غليون، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، في مستويين: **المستوى الأول** وهو السياسي، ويكمن في تحرير المجتمع من سلطة دينيّة، وبالتالي تحرير الدولة من سيطرة رجال الدين. **والمستوى الثاني** وهو الفلسفي، ويكمن في تحرير العقل من النظرة اللاهوتية والغيبية، وجعله نمطاً جديداً لاستيعاب العالم المادي. وبهذا المعنى أصبحت العلمانية، في نظر غليون، حركة إنسانية عامّة وشاملة، ناجمة هي نفسها عن تطوّر الحضارة التي أطلق فيها تعزيز العقل المبادرة وما تعبّر عنه من تطوّر سيطرة الإنسان على العديد من الظواهر الاجتماعية والطبيعية التي كانت تشكّل بالنسبة إليه مظهراً لإرادة عشوائية لا قانون لها، ولا يمكن للعقل أن ينفك من أسرها. وهذا الموقف الفلسفي للعلمانية في نظره، «هو في الواقع جوهر إشكالية العلمانية اليوم، والجانب الأكثر حيويّة منها. بالنسبة إلى المجتمعات التي أنجزت التمييز بين

47- المصدر نفسه، ص 306.

48- المصدر نفسه، ص 308.

49- المصدر نفسه، ص 308.

مجال عمل السلطتين وصلاحيتهما، أو المجتمعات العربية الإسلامية وغير الإسلامية التي لم تعرف مشكلة الصراع بين سلطتين سياديتين دينية وسياسية». ⁵⁰ والعلمانية بهذا المعنى، أي كموقف فلسفي، «مثلما كان الأمر بالنسبة إلى العلمانية بمفهومها السياسي إلى نوع مشابه من التشويش واختلاط المفاهيم، نتيجة الحرب العقائدية المستمرة». ⁵¹ ويخلص غليون إلى القول: إنَّ العقلانية والإنسانية والعلمانية بمستوياتها السياسي والفلسفي، لم تبرز في الإسلام كمذاهب خاصة وقائمة بذاتها، بل كانت هذه القيم في نظره جزءاً مندمجاً في المنظومة الدينية ذاتها. ⁵² بهذا يكون الإسلام في جوهره، بالنسبة إلى غليون، عقلانياً وإنسانوياً وعلمانياً في الوقت نفسه، وهذا الطرح ليس بغريب في الفكر السياسي العربي، فهو يذكرنا بطرح مماثل عند رائد من الرواد الأوائل للنهضة ومن الإصلاحيين السياسيين، ألا وهو محمد عبده في جداله مع فرح أنطون.*

فإذا كان الأمر كذلك، فهل هذا يعني، بالنسبة إلى غليون، أنَّ العلاقة بين الدين والدولة في العالم العربي الإسلامي لا تطرح أيَّ مشكل؟ وإذا كان هناك مشكل فما طبيعته؟ في ردِّ غليون على هذا التساؤل، ينتقل بنا من تحليل علاقة الدين بالدولة في التاريخ، أي في الماضي، إلى تحليل العلاقة في الحاضر، وكيفية تطويرها في المستقبل.

بالنسبة إلى غليون، فإنَّه لا أحد يشكُّ في وجود مشكلة العلاقة بين الدولة والدين في المجتمعات الإسلامية في جانبيها السياسي والفلسفي، «فليس هناك من يستطيع أن يتجاهل اليوم أن تحديد العلاقة بين الدين والسياسة (...) يقف في صدارة المشكلات التي تعيشها مجتمعاتنا، ويشكّل المصدر الأول والأهم لكل الانشغالات العامة والفردية لكل من يجعل همّه التأمل في المصير القومي، والمشاركة في تقريره». ⁵³ لكنَّ المشكل بالنسبة إلى غليون يتعلق بتحليل طبيعة هذه المشكلة، أي مشكلة العلاقة بين الدين والدولة، والبحث في الأسباب الخاصة التي تخلق الصدام وعدم التفاهم أو الاختلاط والخلط المؤديين إلى التشويش على الممارسة السياسية. فإذا كان أصل المشكل بالنسبة إلى غليون عند الغرب هو سيطرة الدين أو السلطة الكهنوتية على الدولة، فإنَّه في العالم العربي الإسلامي عكس هذا، فالمشكل «هو مصادرة الدولة للدين وسيطرتها عليه واحتوائه وتوظيفه في استراتيجيتها الخاصة، ورفضها السماح لغيرها بمثل هذه الممارسات». ⁵⁴ أي إذا كانت المجتمعات الغربية المسيحية الوسيطة، وبخاصة الدولة، قد عانت من سيطرة رجال الدين والكنيسة، وتغلب القيم الكهنوتية والمعادية للعقل على الوعي والثقافة، فإنَّ المجتمعات العربية، عند غليون، قد عرفت العكس،

50- المصدر نفسه، ص 314.

51- المصدر نفسه، ص 316.

52- المصدر نفسه، ص 318.

* العودة إلى الجزء المتعلق بجدال محمد عبده وفرح أنطون.

53- المصدر نفسه، ص 321.

54- المصدر نفسه، ص 322.

أي هيمنة وسيطرة رجال الدولة على السلطة المطلقة، وبالتالي على الدين لاستخدامه في استراتيجية الهيمنة والسيطرة.

ومن هنا، فإنَّ المشكلة الرئيسة التي يطرحها انغماس الدين في السياسة العربية المعاصرة، بالنسبة إلى غليون، «هي مشكلة الصراع بين الأطراف الاجتماعية السياسية المختلفة على استهلاك الدين وتفسيراته، وبالتالي تعدُّ مراكز التعامل بالدين، وتعدُّ تغيراته نفسها، وتحويل الدين إلى ميدان للصراع السياسي، أكثر منه استغلاله من قبل سلطة دينية معصومة أو تدَّعي العصمة والوصاية على الإيمان وبالتالي على المجتمع، كأداة في فرض سلطتها الزمنية».⁵⁵ بهذا تكون العلمانية بمعناها التقليدي، أي الغربي، لا تستطيع «أن تساعدنا كثيراً في خلق النموذج التحليلي اللازم لتفكيك الخيوط التي تحيك عقدة مصادرة الدولة للفكرة الدينية، أو التسييس الرسمي للدين، الذي يجد في تدين السياسة التعويض والردّ المباشر عنه».⁵⁶ لأنَّ المشاكل الناجمة عن سيطرة الدولة على الدين ليست أقلَّ خطورة على الدين والسياسة من سيطرة الفكرة اللاهوتية والثيوقراطية. وبالتالي، بالنسبة إلى غليون، فلا يمكن معالجتها بالطريقة ذاتها، أي إذا كانت سيطرة الدين تؤدي إلى تطوُّر الثيوقراطية، فإنَّ سيطرة الدولة على الدين تؤدي إلى تطوُّر نموذج السلطة الأوتوقراطية، وبالتالي فإذا كانت السيطرة في الحالة الأولى تؤدي إلى فساد الهيئة الدينية، فإنَّها في الحالة الثانية تؤدي إلى فساد الدولة. ويقول غليون في هذا الشأن: «فالمشكلة الرئيسة في المجتمعات العربية الإسلامية لا تكمن في سيطرة النزعة الثيوقراطية، كتعبير عن النزوع الدائم لتأليه السياسي أو إضفاء الطابع المقدس عليها (...)، ولكن من الميل الأكبر والسائد عملياً إلى الأوتوقراطية، أو سيطرة الفرد الواحد المطلق والمتماهي ذاتياً وجسدياً مع السلطة، وهو ما تعبّر عنه بدقة كلمة السلطان».⁵⁷ إذن فالمشكل الرئيس، بالنسبة إلى غليون، يكمن في الدولة العربية والإسلامية ذاتها، «فالمشكلة الحقيقية والأساسية، اليوم كما في الماضي، في بناء نظم المجتمع العربي جميعاً، الدينية والدنيوية، هي الدولة».⁵⁸

إنَّ مسألة الخلط في طرح مسألة العلمانية من حيث هي تحديد لعلاقة الدين والدولة في الفكر العربي، عند غليون، ناجمة «عن عدم فهم مسألة العلاقة هذه كتوزيع للسلطات، والنظر إليها من منظور التناقض بين قيم متنافية، قيم الدين (القديم) وقيم الدولة (الحديثة)».⁵⁹

55- المصدر نفسه، ص 322.

56- المصدر نفسه، ص 322.

57- المصدر نفسه، ص 329.

58- المصدر نفسه، ص 323.

59- المصدر نفسه، ص 331.

ففي نظره «من الممكن أن نعيد، دون مساس بالمقدّسات، توزيع المهام في تحقيق قيم الإسلام والعروبة بين السلطة المركزيّة للدولة، أو ما نسمّيه السلطة السياسيّة، وبين السلطة القضائيّة وبين السلطة الدينيّة والعسكريّة والمدنيّة... إلخ. دون أن يعني ذلك أننا نضحي بهذه القيم أو نستعدي بعضها على البعض الآخر». إذن، فالعلمانية عند غليون ليست مسألة اختيار بين قيم ومنظومات، قيم دينيّة وغير دينيّة، وإنما هي مسألة عقلنة الممارسة الاجتماعيّة والسياسيّة بتنظيم وتوزيع مهام السُّلط.

إنّ العلمنة في أوّل المطاف وآخره، حسب غليون، «لم تكن تعني في الأصل تنصّل المجتمع من ثقافته وقيمه وتراثه، وتمثّل ثقافة وقيم أخرى، ولكن تغيير الإطار الزمني المرجعي الذي يتمّ على أساسه تنظيم القيم والأولويات القيمية (...). إنّها لا تقوم على استبدال قيم بقيم، ولكنّها «تعلّم» القيم الاجتماعيّة ذاتها، أي تعيد تسجيلها في سجل جديد مدني، فتحرّرها من الجمود، وتفتح لها فضاءً جديداً يسمح بازدهارها وتجديدها، وأحياناً بتجاوزها، فتظهر لهذا السبب وكأنّها أيضاً قيمة في حدّ ذاتها». وفي هذا نقد واضح للعلمانية كمذهب له قيم متميزة عن قيم المجتمع، والذي يفرض على المجتمع من فوق وبقرار تعسفي «يتغطى بالعصمة الدينيّة». وفي هذا إشارة واضحة إلى بعض التجارب العلمانية التي عرفها المجتمع العربي والإسلامي، كالتجربة الكماليّة في تركيا أو البورقبيّة في تونس... إلخ. إنّ علمنة الحياة الاجتماعيّة عند غليون لا يمكن أن تتحقّق على أرض الواقع «إلا بعلمنة العلمانية نفسها، أي نزع الطابع الثقافي المحلي السابق عنها، وإعادتها إلى ما كانت عليه كقاعدة إجرائيّة، وليس كعقيدة منافية لعقائد أخرى أو بديلة لها».⁶⁰ إنّ عمليّة علمنة العلمانية بهذا المعنى تعني تبيئتها وإخضاعها لميكانيزمات الواقع العربي، لتصبح بذلك علمانية عربيّة وإسلاميّة. وفي رأي غليون، بدون هذه العمليّة تكون أيّة محاولة لعلمنة المجتمع مآلها الفشل كما فشلت في الماضي. فكيف يحدّد غليون هذه العمليّة، انطلاقاً من الواقع العربي والإسلامي؟

4- العلمانية ومسألة التوفيق

لا أحد يمكنه أن يتجاهل -حسب برهان غليون- مشكلة علاقة الدّين والدّولة في العالم العربي الإسلامي، ويعود سببها، في نظره، إلى عوامل عدّة من بينها هيمنة الدّولة على الدّين، وإخضاعه إلى رغبات رجل الدّولة وتوظيفه في استراتيجيته لأجل الهيمنة والسيطرة المطلقة، وإمّا في سوء فهم العلمانية وأخذها في معناها التقليدي الأوروبي كصراع بين الدّين والدّولة، وبالتالي في عدم تبيئتها أو «علمنتها» لتقوم بدورها الإيجابي داخل المجتمع الإسلامي.

60- المصدر نفسه، ص 345.

إنَّ النهضة العربيَّة اليوم، حسب غليون، لا يمكنها أن تستبعد الدِّين، كما لا يمكنها أن تستبعد قيم الحداثة، «فإنَّها تقترض وحدتهما وتعاونهما، لا التفريط بأيٍّ منهما أو استمرار الصراع بينهما»⁶¹، والوحدة والتعاون مرهونان بالتجديد، «أي بإعادة الدِّين وقيمه العمليَّة وإعادة ترجمة الحداثة وقيمتها العقليَّة»⁶². وقبلها إعادة ترتيب العلاقة بين أصحاب الحداثة وأصحاب التقليد.

ففي نظر غليون، إنَّ محور التفكير العربي في العصر الحديث ومصدر حواراته الأساسيَّة أصبح هو الصراع بين أنصار الحداثة وأنصار الأصالة، وبالتالي أصبح تاريخ الثقافة الحديثة هو تاريخ تطوُّر هذا الصراع وتبدُّل أشكاله، وعليه ومنه تنطلق كلُّ المواقف الأخرى التي يحدِّد كلُّ فرد وكلُّ تيار من خلالها موقفه من الغرب أو من الحضارة أو من الدِّين أو من العلم أو من السلطة أو من المستقبل»⁶³. فهذا الصراع، في نظره، لا يخدم أحداً منهما، إنَّه لا يخدم إلا السلطة التي تستغل كلَّ تيار ضدَّ التيار الآخر لضربه والقضاء عليه.⁶⁴

والحلُّ بالنسبة إلى غليون هو «ألا يستمر الجدل على أسس سجاليَّة خاطئة مبنية على أحاديَّة النظر، وأن ينتقل هذا الجدل من مرحلة إثبات الموقف والرأي أو دحض رأي الآخر إلى مرحلة المعرفة البرهانيَّة التي تسعى للتحقق من صحَّة هذا الرأي أو ذاك عبر الواقع وبه وحده، لا من خلال حجج مكرورة»⁶⁵. لأنَّ الجدل في رأيه لا يهدف إلى حلِّ مشكلة الحضارة ولا الذاتِيَّة، ولا إلى إيجاد نظريَّة في النهضة، ولكنَّه بالعكس، غيابها وغياب الوعي النهضوي، ما يؤدي بالطرفين إلى «إفقار الثقافة كنظام متكامل من القواعد والقيم والمبادئ والمسلمات والمواقف والتوجُّهات حتى تخدم أهدافها الخاصَّة»⁶⁶.

والنهضة العربيَّة اليوم إذن، حسب غليون، لا تتحدَّد في الصراع بين التراث والحداثة ولا بين الدِّين والسياسة، بل العكس، تتحدَّد بالتعاون والوحدة بينهما على أسس جديدة وعلاقات جديدة وقاعدة جديدة يراها غليون في قاعدة الديمقراطية. وبذلك فالعلمانيَّة ليست هي التي «تقود إلى تكوين المساواة والعدالة والإنصاف بين الأفراد، وتدفع بذلك إلى نشوء واستقرار الديمقراطيَّة وتلغي الحكم القائم على التعسف والعنف واحتكار السلطة وتشريد الآخرين، لكن المساواة الفعلِيَّة في الحقوق السياسيَّة بين جميع الأفراد، أي الديمقراطيَّة هي التي تقود من النظام الدِّيني القائم على الإكراه الفكري وفرض التصرُّ الواحد على الجميع لتغطية المصالح السائدة للأقليَّة ومنع حرِّيَّة التعبير والتفكير وتحطيم وعي إدراك الطبقات الخاضعة لتخليد

61- المصدر نفسه، ص 401.

62- المصدر نفسه، ص 401.

63- برهان غليون، اغتيال العقل، ط 2، دار التنوير للطباعة والنشر، 1987، ص ص 22-23.

64- المصدر نفسه، ص 49.

65- المصدر نفسه، ص 66.

66- المصدر نفسه، ص 309.

خضوعها واستغلالها، إلى النظام المدني العلماني، أي إلى حرية التفكير والنقد والتعبير، وإلى الإدراك السليم وإلى تطوّر المعارف وإلى التقدّم الاجتماعي».⁶⁷

وفي هذا يرى غليون أنّ الديمقراطية هي التي تتضمن العلمانية، وليست العلمانية هي المتضمنة للديمقراطية، وبالتالي المؤدية إلى هذه الأخيرة. ومن هذه النتيجة ينتقل بنا غليون نحو علاقة إشكالية الديمقراطية وعلاقتها بمسألة العلمانية أو العلاقة المعقدة بين الدين والدولة، نظرياً وعملياً، فمن الناحية النظرية، مثّلت الديمقراطية، حسب غليون، «تصوّراً إيجابياً لهذه العلاقة قائماً على خلق فضاء الحرية السياسية الذي يتيح، لجميع الأطراف والتوجّهات ومراكز النفوذ في المجتمع، المساهمة الفعّالة في بناء السلطة، في مقابل التصوّر السلبي التقليدي للنظرية العلمانية القائم على فكرة فصل الارتباط. واستطاعت الديمقراطية بذلك أن توظّف الاختلاف والتباين ذاته في الرؤى العقيدية والاجتماعية من أجل تشغيل النظام العام والآلة الجديدة وخلق الحوافز السياسية، والتنافس الإيجابي اللازم لتحديد القيادة والسلطة».⁶⁸

فالديمقراطية بهذا المعنى كإشكالية نظرية وكنظام سياسي، في نظر غليون، قد تغيّر الأرضية التي كانت عليها مسألة العلاقة بين الدولة والدين في اتجاه خلق فضاء الحرية السياسية.

أمّا من الناحية العملية، فالديمقراطية خلقت «النظام المؤسسي الذي يجعل من ممارسة الحرية من جهة، وتحقيق المساواة القانونية والأخلاقية بين جميع المواطنين، بصرف النظر عن دينهم ووضعهم الاجتماعي والمادي، من جهة ثانية، قضية مرتبطة بالتوازنات العملية والالتزامات القانونية، بعد أن بقيت دعوة أخلاقية يرتبط مصيرها بنجاح التربية الفردية أو القوة العقائدية».⁶⁹

وبهذا المعنى كذلك يعتبر غليون أنّ الديمقراطية كإطار نظري وعملي الهدف منه تحقيق قيم العقل والحرية والثورة السياسية العامة «قد جبت العلمانية، كإشكالية مذهبية». وفي هذا الإطار يقارن غليون بين الديمقراطية والعلمانية، فالديمقراطية تحفظ حرية الاعتقاد دينياً كان أو سياسياً أو عقلياً، أي الديمقراطية شرط للعلمانية والحرية، لكن من الممكن ألا تكون الديمقراطية مشروطة بالعلمانية. وعلى هذا الأساس فغليون يرى أنّ الدولة «من الممكن أن تكون علمانية دون أن تكون ديمقراطية، لكن ليس من الممكن أن تكون ديمقراطية دون أن تضمن حرية الاعتقاد، دينياً كان أم عقلياً».⁷⁰

67- برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، عيون المقالات، الدار البيضاء، 1990، ص 37.

68- برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، سبق ذكره، ص 402.

69- المصدر نفسه، ص 402.

70- المصدر نفسه، ص 403.

فنقطة ضعف العلمانية الرئيسة في نظره هي أن يوضع الصراع العقائدي في مقدّمة الصراع السياسي، وأحياناً بدلاً عنه، وهذا يدفع بها في أحيان كثيرة إلى الإخفاق، وبالتالي إلى التحجّر النظري.

إنّ التعامل الإيجابي مع الفكرة العلمانية وتوظيفها في المجتمعات غير الأوروبية، في نظر غليون، «يستدعي إذن نقدها المسبق، أي إعادة تفكيكها والكشف عن المشاكل الجوهرية التي تريد أن تحلها»⁷¹، وهذا التعامل يستدعي أيضاً، في نظره، الأخذ ببعض الملاحظات الأساسية:

- مفهوم الفصل بين الدين والدولة هو مفهوم إجرائي مفيد في تقسيم العمل، وتنظيم العلاقة بين سلطتين ومؤسستين، لكن كإجراء في الواقع الفعلي، يعمل، في نظر غليون، «على طمس حقيقة تكامل العوامل المؤثرة في تكوين الوعي الفردي والجمعي الإنساني. ولذلك، فإنّ أيّ تصوّر ميكانيكي لهذا الفصل يحوّل العلمانية إلى عقبة حقيقية أمام فهم الواقع الفعلي للدين والسياسة معاً»⁷². وبالتالي تحوّل العلمانية إلى فرضية تمتح من إدراك الترابط العميق بين الدين والسياسة. لهذا، يرى غليون أنّه لا يجب تصوّر مفهوم الفصل ميكانيكياً، أو أنّه طلاق أو استبعاد وإقصاء للدين أو السياسة.

- تتعلق هذه الملاحظة بالجانب الفكري للعلمانية، أي الفصل بين الدين والعلم، أو الدين والعقل، الذي أسّسه فكر الأنوار، ويرى غليون أنّ هذا الفصل في الظروف الراهنة لم يعد له أيّ معنى حتى في البلدان الغربية نفسها بؤرة العلمانية. لأنّ الثقافة الدينية أصبحت عنصراً أساسياً من عناصر الثقافة البشرية، لا يمكن طرده ولا نفيه ولا تجاهله. بهذا يستنتج غليون أنّ «معركة العلمانية قد ضعفت بقدر ما ضعفت قوّة الحركة الثيوقراطية. وبهذا المعنى فإنّ التاريخ قد تجاوزها. وجعل من الممكن للمدنيّات التي تعرف واقع المواجهة بين سلطتين أن تبدأ مباشرة من حيث انتهت العلمانية في المجتمعات الغربية. أعني من نقطة البحث في تنظيم أشكال العلاقة والتعاون بين منظومتي القيم والممارسة السياسية القائمتين»⁷³.

- في هذه الملاحظة لا يرى غليون مانعاً من نشوء وتشكّل أحزاب سياسية مرتبطة بالعقيدة الدينية. وفي نظره، ليست بظاهرة غريبة تاريخياً أو غير مفهومة منطقياً، أو حتى لا شرعية من منظور الفكرة العلمانية. ويضيف، في الإطار نفسه، أنّه «من الطبيعي أن تلجأ الجماعات التي خلعت عن كلّ إطار سياسي وثقافي إلى استلهاهم عناصر تنظيمها وتعبئتها السياسية الجديدة من الدين، فليس للتراث قيمة إذا لم يكن يشكل هذا

71- المصدر نفسه، ص 411.

72- المصدر نفسه، ص 4.

73- المصدر نفسه، ص 416.

الرأسمال الذي تستطيع أن تستوحيه الشعوب والجماعات في كل مرة تشعر بالفقر والحاجة والعوز إلى رأسمال جاهز، وممكن الاستثمار والتوظيف»⁷⁴.

فالمشكل بالنسبة إلى غليون، ليس في تكوّن أحزاب سياسية مرتبطة بالعقيدة الدينية، بل في السؤال الذي لا بدّ أن يوجّه لأية قوّة سياسية، أو دينية أو علمانية، المتمثل في «أي سياسة وأي دين، أي ما هي حقيقة البرنامج السياسي الذي تستمدّه من الدين»⁷⁵؟

- والملاحظة الأخيرة، يحاول غليون أن يقارن بين نتائج العلمانية في الغرب وفي العالم العربي والإسلامي. فبالنسبة إليه، إذا كانت العلمانية في الغرب أداة أساسية لخلق الإجماع السياسي، وفتحت ساحة عملية تلنقي فيها كل المذاهب والآراء، فإنّها تحوّلت في العالم العربي والإسلامي إلى طرف إضافي في الصراع العقائدي، وبالتالي إلى مصدر جديد لتوليد الخلاف وتعميق الانقسام والتقسيم الفكري والسياسي. ويضيف غليون في السياق نفسه: «فبدل أن تكون وسيلة لفك الاشتباك بين سلطتين متنازعتين، خلقت خصومة لم تكن موجودة من قبل، ودفعت إلى تكوين الدين-الكنيسة في مواجهة الدولة القديمة الشرعية والأخلاقية»⁷⁶.

وبهذا تكون فكرة العلمانية، في نظر غليون، عاملاً من عوامل بناء التبعية الفكرية، «أي تدمير معايير التميز والتوافق والتفاهم داخل المنظومة العربية-الإسلامية في مجال السياسة، وإعادة تكوينها بما يخدم خلق الواقع الذي وقفت العلمانية ضده، وقدمت الحل المناسب له في الغرب»⁷⁷.

ولا يرى غليون حلاً لصراع سلطة الدين وسلطة الدولة إلا في نبذ هذا الصراع والخصومة بينهما بالدفع بهما نحو المصالحة والتعاون انطلاقاً من رؤية تاريخية موضوعية وواقعية لتطوير الممارسة السياسية وتقديم إجابات عملية للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية، لأنّ «الأزمة ليست الناتج الطبيعي للتناقض الأصيل والحتمي بين الدين والسياسة، بقدر ما هي التعبير التاريخي عن إفلاس الدولة الوطنية، وانهيار السياسة العربية الحديثة الكامنة في نشوئها وتكوينها»⁷⁸.

فالأزمة، حسب غليون، لا ترتبط بتحديد التفكير الديني، بقدر ما ترتبط بتغيير المفاهيم والتصورات المتعلقة بالسياسة ذاتها، أي تحديد وظائف الدولة، والمجتمع المدني، ونمط علاقاتهما، وموقعها في السياسة

74- المصدر نفسه، ص 416.

75- المصدر نفسه، ص 416.

76- المصدر نفسه، ص 419.

77- المصدر نفسه، ص 420.

78- المصدر نفسه، ص 433.

المدنيّة. لتصبح بذلك السياسة فضاء لكلّ الفضاءات، «أو للفضاء الاجتماعي كله، وتنظيم له، وللأدوار المختلفة التي يمكن أن يلعبها الخاص والعام، الفرد والجماعة، الديني والثقافي، الاقتصادي والسياسي، العسكري والعلمي، والتقني... إلخ. فالمشكلة ليست إذن مشكلة دين إلا من حيث المظهر، وهي في الواقع مشكلة السياسة الاجتماعيّة كلها التي تحدّد للدين وغير الدين وظائفهما».⁷⁹

ولتمهيد الطريق للخروج من الأزمة السياسيّة، في نظر غليون، لا يمكن أن يتحقق دون تحقيق ثلاثة شروط أساسيّة:

1- الشرط الأول: يتعلق بـ«بناء الفضاء المكفول والمأمون للحرية، بما يضمن استمرار الصراع العقائدي، ويمنع أيّ اضطهاد فكري أو روحي في الوقت نفسه».⁸⁰ ويعني غليون بذلك بناء وتشجيع روح التفكير الحرّ، أي الفكر الشجاع المستقل المندفّع من ذاته لتأكيد الحقيقة والبحث عنها والمكاشفة والصراحة. وهذا التفكير، في نظره، هو الذي يفتقر إليه المجتمع العربي بالإضافة إلى الضمير الحرّ والمفكر الحرّ. وللوصول إلى هذا الهدف يدعو إلى ركوب سبيل الاختلاف المؤسّس على قواعد سليمة مقبولة لتنظيم الصراعات العقيدية والسياسية الطبيعيّة. ونقطة البداية نحو تحقيق هذه الغاية هي «التمييز الدقيق والحاسم بين السياسة والدولة (...)»، وهذا التمييز هو الشرط الأوّل لبلورة مفهوم الدولة الديمقراطيّة والعمل على إنجازها».⁸¹ ففي رأيه أنّ المشكلة الرئيسة التي تعيق الحركات الإسلامية في التقدم هي ضعف الاشتغال على مفهوم الدولة، وتمييزه الواضح عن مفهوم السياسة، في حين أنّ المشكلة الرئيسة التي تعيق الحركات العلمانيّة هي غياب مفهوم السياسة كنشاط متميز عن الدولة أو عن الصراع من أجل السلطة. ويضيف غليون: «فبسبب غياب المفهوم الصحيح للسياسة تخطت الحركة العلمانيّة بين علمنة الدولة وعلمنة المجتمع، وتدفع بالمقابل كردّ فعل إلى تعميق المفهوم العقائدي للدولة لدى الطرف الآخر، بدل أن تساهم في تدعيم مفهوم الدولة كإطار عقلنة اجتماعيّة».⁸²

والمخرج الوحيد للحركة العلمانيّة من مأزقها الحقيقي، يراه غليون، في إدراكها أنّ السياسة ليست من إنتاج الدولة، وإنّما هي من إنتاج المجتمع، وإذا أراد «التكتل العلماني» أن يستمرّ وأن يتحول إلى طرف في حوار جدي من أجل بناء آليات ثابتة وفاعلة لتنظيم الصراع الاجتماعي السياسي، يحتاج، في نظر غليون، «إلى أن يعيد النظر بمفهومه الراهن للعلمانيّة، وألاّ يكتفي في هذا الموضوع بالإحالة إلى النظريات

79- المصدر نفسه، ص 433.

80- المصدر نفسه، ص 437.

81- المصدر نفسه، ص 438.

82- المصدر نفسه، ص 438.

التقليدية الغربية».⁸³ ويقصد بذلك أنه على العلمانيين أن يبعدوا النموذج الغربي، وأن يبدعوا «النموذج الذي يستجيب لمتطلبات العقلنة العقلية التي يحققها المجتمع العربي الإسلامي، والتي تجعل من الضروري تنظيم التناقضات النابعة منه وضبطها»⁸⁴، لتصبح بذلك العلمانية محاولة لتنظيم التجربة المدنية العربية الإسلامية الراهنة، ومواكبة لما يحصل بالفعل من تطورات في الواقع على صعيد الممارسة الدينية والسياسية.

2- الشرط الثاني: يتعلق بـ«إعادة النظر في مفهوم الدولة الوطنية والدينية، والدولة عامة، ومكانتها ودورها وموقعها في البيان السياسي العام للمجتمع».⁸⁵

ويرى غليون أن الصراع الموجود بين العلمانيين والإسلاميين، من الممكن تفاديه وتجاوزه بالتوصل إلى قاسم مشترك عقدي وعقائدي. ويتمثل هذا القاسم المشترك في خلق الإطار السياسي الذي يحفظ ممارسة الحريات وتدعيم الإرادة الجماعية. وهذا الإطار، في نظره، هو «الدولة الديمقراطية، وليس هناك شيء غيرها»⁸⁶، أي التأسيس العملي للدولة الحديثة كمؤسسة مستقلة ومحيدة وإجرائية في العصر الحديث.

3- الشرط الثالث: يتعلق بـ«مفهوم الاستراتيجية الحضارية». يرى غليون أن الفكرة الأساسية التي ولدتها حركة الاستعمار في ذهن العام عن غاية الدولة ووظيفتها التاريخية هي تحقيق الهوية القومية، أو التعبير عن الثقافة المحلية، بمعنى أن وظيفة الدولة الأولى وظيفة ماهوية، لكن غليون يرى عكس ذلك، أي على وظيفة الدولة أن تكون وظيفة حضارية: «إن وظيفة الدولة اليوم كما في الماضي، هي مساعدة الجماعات التي تنطوي تحت لوائها على الاندماج في الوتيرة الراهنة للتطور الحضاري، وتقديم الفرص المثل لها لاستيعاب قيمتها وآلياتها ووسائلها».⁸⁷

وتحقيق الإنجازات الحضارية، بالنسبة إلى العالم العربي، يكمن في قيمة التعاون والاتحاد بين جميع الدول العربية، وفي إمكانية استثمار «رأسمال اندماجي مجاني قائم وغير مستغل، متعدد الأوجه والأشكال، يبدأ من الامتداد الجغرافي الطبيعي، وينتهي بالشعور الحقيقي والعميق بالتضامن القومي ووحدة المصير، مروراً باللغة الواحدة والثقافة المشتركة والدين الموحد والمعارك السياسية والاجتماعية والوطنية المتشابهة».⁸⁸ وفي هذا الاندماج والاتحاد العربي، يرى غليون، نبذ الصراع والخلاف بين الإسلاميين والعلمانيين، والسعي نحو الاتحاد والتعاون من أجل استراتيجية حضارية.

83- المصدر نفسه، ص 441.

84- المصدر نفسه، ص 441.

85- المصدر نفسه، ص 445.

86- المصدر نفسه، ص 451.

87- المصدر نفسه، ص 458.

88- المصدر نفسه، ص 460.

هذه الشروط الثلاثة، في نظر غليون، هي المساعدة على الخروج من الأزمة السياسية العربية. أما التأصيل النظري لها، في نظره، فإنه يتواجد في النظرية التوفيقية: التوفيق بين الدين والسياسة، بين التقليد والتحديث، بين الماضي والحاضر. فحسب موقف غليون التوفيق، هي «النظرية التحديثية الوحيدة المنطقية مع نفسها، والتي تستطيع لذلك أن تأتي بثمار فعلية على مستوى تكوين التيارات الأيديولوجية السائدة الحديثة والتأثير على الرأي العام. فهي الغطاء النظري لمسار التكيف والاندماج، وهي الطريق الوحيدة السهلة والسالكة».⁸⁹ «وهدف التوفيقية -يضيف غليون- هو الحصول على حد أدنى من الإجماع الفكري ووقف التعارض والتناحر. ولا يهدف إلى بناء أيديولوجيا جديدة، وإنما تغيير نوعية العلاقة القائمة بين الأيديولوجيات والأفكار والتيارات القائمة، وتحويلها من علاقة عداء وقطيعة واقتتال ذاتي إلى علاقة تعايش وحوار وتبادل وتفاعل».⁹⁰

يمكن تلخيص علمنة العلمانية أو تعريب العلمانية عند غليون، في نظريته التوفيقية، كنظرية تصالح لا تصارع، بين الدين والسياسة والتقليد والتحديث بصفة عامة.

89- برهان غليون، اغتيال العقل، سبق ذكره، ص 322.

90- المصدر نفسه، ص 358.

قائمة المصادر والمراجع

- برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، بيروت، 1978.
- برهان غليون، اغتيال العقل، ط 2، دار التنوير للطباعة والنشر، 1987.
- برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، عيون المقالات، الدار البيضاء، 1990.
- برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com