

التصالح المبنّى بين الدين وعلمانية الدولة

وجيه قانصو

يعالج هذا البحث التصالح المجتمعي بين الدين والعلمانية، وهو يبدأ بتعريف العلمانية، لينتقل بعد ذلك إلى معالجة التاريخ والنشأة، الذي يظهر كيفية تبلور هذا المصطلح في الفكر الحديث والمعاصر ودلالاته السياسية والفكرية.

بعد هذه المعالجة ينتقل الباحث للحديث عن ضرورة الدين، وتبلور العلمانية كتحول في الإيمان، ويقف عند هذه النقطة لينتقل إلى الحديث عن العلاقة بين الإسلام والعلمانية.

وأخيراً يقدم قراءة نقدية للعلمانية، يعتبر فيها أن العلمانية ليست نهاية الحدث الغربي، ولن يست الشكل النهائي لصورة النظام السياسي فيه، فهي لم تعد تلك الفكرة الذكية التي تحمي الإنسان، فقد سلبت السحر عن هذا العالم ولم تعد قادرة على إعادة التوازن إليه.

١. تعریف و معرف

العلمانية، لفظة مستحدثة، كمقابل لكلمة **Laicite** وهي مشتقة من اليونانية **Laikos** ومن اللاتينية المتأخرة **LAICUS**، وتعني العامي أو ابن الشعب، أي المدنى غير المتعلّم، وذلك في مقابل الكلمة **Clerc** التي كانت تطلق على رجل الدين، لأنّه كان وحده متعلّماً في القرون الوسطى^(١). بهذا ليست الكلمة علمانية مشتقة من العلم - بكسر العين - بل من العالم، أي إن العلمني هو الذي ينتمي إلى العالم أو العالمين أي الناس، في مقابل الريانى المنسوب إلى الرب.

والمقابلة بين العلماني والديني ليست جديدة، بل هي متداولة في اللاهوت المسيحي، الذي كان يقيم في لاهوته الأولى، فصلاً بين الأرضي الملوث بالخطيئة، وبين السماوي أو الإلهي النقى. والمؤمن المسيحي لا يجد في قلبه مكاناً لحب الأرض أو حب الدنيا، كتب القديس يوحنا: "لا تحب هذا العالم ولا تحب الأشياء فيه، وإذا أحب أحد هذا العالم فإن حب الآب ليس في قلبه" (٢).

وقد تطور مصطلح العلمانية في أوروبا، واتخذ دلالة سياسية ومعرفية جديدين، ليصبح عقيدة وطريقة حياة. كان جورج هولي أول من ابتكر مصطلح العلمانية في العام ١٨٥١، حيث أعلن عن عقيدة العلمانية بقوله: "العلم كدليل حقيقي للإنسان، والقيم كمصدر دنيوي وأرضي لا ديني، والبرهان المنطقي كسلطة وحيدة، وحرية الفكر والرأي كأساس للعيش، نوجّه وننصّب جهودنا للحياة التي نعيشها فقط"^(٣). وقد تحول هذا الموقف إلى تيار شامل، أخذت تأثيراته تتسلّب إلى كل نواحي الحياة السياسية والاجتماعية، وتحوّل إلى سمة جوهرية من سمات الحياة الفرنسية المعاصرة.

لذلك فإن التعريفات المتدولة تستقي من العقيدة المذكورة، التحديد والمعنى والدلالة، حيث تتفق جميع المعاجم والقواميس على تعريف العلمانية كطريقة حياة، حرفة من التأثير الديني في جميع المجالات^(٤). أو تعتبر العلمانية تعبرأً إنسانياً يروج لتقدير وصلاح الكائن الإنساني على أساس العدالة والإدراك الإنساني، من دون الرجوع إلى افتراضات ألوهية. فكل ما هو إنساني هو علماني^(٥). وفي قاموس أوكسفورد، فإن العلمانية تعني أن القيم تؤسس بشكل حصري من أجل صلاح الجنس البشري، وبمعزل عن أي اعتبار أو تلميح يستقى من الإيمان الديني.

من هنا، فإن المحور الأساس الذي يرتكز عليه تعريف العلمانية، هو المقابلة التي لا تقبل التوابل أو الالقاء، بين الدنيوي أو العالمي وبين الدين أو الإلهي، حيث يعتمد الإنسان المجتمع الدنيوي ويوجه طاقته نحوه، ويقصي الدين ويُشَيِّع بوجهه عنه. بهذا ليست العلمانية توصيفاً محايضاً لعوالم مختلفة، وليسَتْ تعبيراً عن نظرية في العلم والدين والسياسة والحياة، بل هي موقف، ووجهة، وختار، حول وضعية حياتية وصل إليها المجتمع الغربي في لحظة تاريخية محددة، إنها تحديد جديد لمرجعيات المعنى، وإعادة توزيع مختلف لنظام وحركة القوة في المجتمع، إنها شروط سلطة سياسية ومعرفية ومجتمعية جديدة، تعيد تشكيل الذات في علاقتها بالعالم وفي نظرتها إلى نفسها وإلى الوجود.

بـ. التاريخ والنساء

بمعنى ما، فإن تاريخ الغرب هو قصة التدرج في العلمانية، وتاريخ الأفكار في العصر الحديث هو تاريخ الانهيار المستمر لأطروحات المسيحية في القرون الوسطى، والتي كان أهم مهندسيها توما الأكويني. كان محور السلوك والوعي الإنسانيين، يتمثل في مطابقة الأفكار والسلوك مع قيم الاستقامة المسيحية، ومع العقائد اللاهوتية المطابقة لتعاليم الكنيسة.

رأى بعضهم، أن السيد المسيح هو الزارع الأول لبذرة العلمانية، حين دعا إلى إعطاء ما لقيصر لقيصر، وما لله لله. إلا أن هذه الدعوى لا تلحظ خلفية هذا القول، وعاجزة عن تفسيره. لم يكن السيد المسيح من خلال هذا القول، يؤسس لنهاج سياسي يفصل بين الشأن الديني والشأن السياسي، بل كان يتتجنب الانجرار للمواجهة مع السلطة الرومانية. فالقول يندرج في استراتيجية الأداء الرسالي ولا يصنف كقول تأسيسي لمعنى السلطة أو لمعنى الدين.

لذلك تأرجحت الكنيسة في علاقتها مع الدولة؛ فحين أعلن أوغسطين أن مدينة الله لا تتحقق على الأرض، ودعا إلى ضرورة التمييز بين السلطة الروحية وبين السلطة الزمنية، وباستقلالهما المتبادل، استندت الكنيسة لاحقاً إلى قول المسيح لبطرس: "إرع خرافي" لتسنن أنها تملك سلطة مطلقة، فكل ما تربطه على الأرض سيكون مربوطاً في السماء، وكل ما ستتحله على الأرض سيكون محلولاً في السماء.

وقد أعلن البابا غريغوار الكبير عقيدته بقوله: " إن الكنيسة الرومانية أسست من قبل رب وحده، والحرب الأعظم وحده كلي. هو أعلى من كل الأساقفة، وله أن يعزل الأباطرة، ولا يجب أن يحاكم من قبل أي شخص" (١) .

لم تكن العلمانية لتصبح واقعاً وحقيقة تاريخية لو لم تسبقها محطات مهمة، فكرية وعلمية وسياسية، في تاريخ أوروبا. وقد كان عصر النهضة بداية التحول في علاقات الكنيسة بالسلطة السياسية، فبعدما كانت الكنيسة تعتبر أن السلطة السياسية، من ملحقاتها وتحت إمرتها، بدأت الدولة من خلال الملك في فرنسا وألمانيا وبريطانيا تحديداً، تتطلع إلى استتباع الكنيسة وربطها بعجلة مصالحها. فمع الانشقاق البروتستانتي الذي نبذ مركزية التمثيل والتفسير الدينيين، ظهرت إمكانية قيام كنائس قومية مستقلة عن الزعامة الدينية المركزية، وتابعة للأمير أو الملك المحلي، وببدأ الدين يتخد هويته القومية والمحلية، وبأن السلطات الدينية تفتت وتتشظى، بعدما كانت مركزة بيد كنيسة روما.

كانت البروتستانتية، بذرة الجدل الديني التي أخذت تتسع وتزدهر، ليشق الوعي الذاتي والفردي طريقه في سر العلاقة بين الإنسان وبين الله. لم يكن الطرح الإنجيلي داعماً لمرجعية العقل أو استقلاليته، ولم يكن مؤيداً لحرية الاختيار، ولكنه استطاع خرق الإجماع الكنسي على تأويل النص أو تفسيره، وبالتالي مهد لإسقاط الحقوق الإلهية التي شيدت حول هذه الإجماعات.

في القرن السابع عشر، تمرد الكون ومعه الطبيعة، على مقولات الكنيسة حول الطبيعة، فلم يعد فهمهما مرتبطاً بمقدمات الوحي أو بتأملات الآباء العميقية، واستطاع الحس التجربى الجديد، الذى أسسه فرانسيس باكون، بالتحالف مع قوة الانتظام الرياضي الذى طوره لا بلاس ونيوتون وديكارت وغيرهم، أن يعيد تنظيم العالم والكون، ويعيد تفسيره وفق نسق رياضي جديد. لم يعد العالم عصياً على الفهم والتفسير، ولم يعد عصياً على التغيير، وعلى التحكم الإنساني، أي أصبح الكون مسؤولة الإنسان بعدما كان في عهدة رجال الله.

في القرن السابع عشر، أسس جون لوك أطروحته السياسية على الحق الطبيعي، بعدما كانت تؤسس على الحق الإلهي، ورسخ الاتجاه العام بضرورة تأسيس الحكومة والنظرية السياسية على الحجة المنطقية. كان لوك يحمل في ذهنه فكرة الدولة العلمانية التي لا يحصل فيها الحكم صلاحيته وسلطته من حق آدم الإلهي في

السيادة، ولكن من إجماع الناس وانتخابهم. كان هذا النمط من التفكير، بدايات التحدي المباشر لفكرة الحق الإلهي في الحكم، حيث استمر التصعيد بوتيرة أشد وأعلى في عصر الأنوار، الذي جاء ليفجر نزعة ضاربة في العداء ضد الإلكليركية على الصعيدين النظري والعملي، وليتبع التأسيس النظري للسلطة السياسية على أفكار الحق الطبيعي، والعقد الاجتماعي، والتمثيل والإرادة العامة والتسامح وغيرها، والتي كان أبرز روادها : روسو وفولتير ومونتسيكو وديدرو ودمبر وإيمانويل كانط.

كانت فرنسا ساحة الصراع الرئيسية لفكر الأنوار، والرحم الأولى لتشكل العلمانية في أوروبا، حيث صيغ في فرنسا مفهوم العلمانية لأول مرة، وعرف فيها الصراع بين الدولة والكنيسة أكثر أشكاله ضراوة، وتطور فيها أيضاً تطوراً معادياً للدين ولرجاله.

بدأت المعركة الكبيرة عندما أخذت الكنيسة، وبشكل علني، موقفاً ضد حرية إقامة الشعائر، وضد حرية الضمير، أي حرية الاعتقاد. حين أعلن لويس الثامن عشر أنَّ من حق كل إنسان أن يمارس ديانته بملء حريته، وله نفس الحقوق في الحفاظ على ممارسة شعائره، أدان البابا بيوس السابع هذا الإعلان، وحرّمه بقلق بالغ، وقال: "فمجرد إعلان الحرية لإقامة كل الشعائر من دون تمييز، تختلط الحقيقة بالغلط فتوضع في مصاف المذاهب المهرطقة وحتى في مصاف المكر اليهودي بزوجة المسيح المقدسة والطاهرة الكنيسة. لا يوجد خلاص من خارجها. إن حرية الصحافة هي الحرية التي تهدد الإيمان والتقاليد بأشد الأخطار وبالانهيار الأكيد" (٢).

وفي سياق تصعيدي، تتبع التصريحات الكنسية الشاجنة لمبدأ حرية الضمير وحرية الصحافة، فصرح البابا بيوس التاسع ١٨٦٤ بقوله: "ألا يرون أنهم يبشرون بحرية الضياع، من دعوتهم لحرية الضمير وإقامة الشعائر؟". ثم قال: "إن الانتخاب العام يستحق أن نسميه الكذب العام". كذلك صرخ البابا ليون الثالث عشر ١٨٨٨ بقوله : "إذا قدمنا للإنسان هذه الحرية- حرية الاعتقاد وحرية الشعائر- نكون قد أعطيناه القدرة على تشويه أقدس الواجبات وحتى خيانتها". وأعلن البابا غريغوار السادس موقفه من مبدأ الحياد المطلق من الدين، بقوله: "وهذا الهدىيان القائل بضرورة تأمين حرية الضمير لكل إنسان وضمانها، وأكثر الأغلاط عدوى تؤدي إلى

خراب الكنيسة والدولة. حرية الصحافة أنحس الحريات وأكثرها مقتاً. إننا نترجف عندما نتصور مسوخ هذه المعتقدات تشق كواهلتا^(٨).

وفي خطوة تصعيدية وغير محسوبة بدقة، أعلنت الرسالة البابوية في العام ١٨٦٤، الحرم على كل الذين يقولون إن الحبر الأعظم الروماني، بإمكانه، وعليه أن يصالح ويتفاهم، مع التطور والحرية والحضارة الحديثة، وأعلن المجمع الفاتيكانى الأول عام ١٨٦٩ عصمة البابا فيما يتعلق بالإيمان والتقاليد.

مقابل ذلك، عملت الجمعية الوطنية للمفكرين الأحرار، على تحقيق ثلاثة أهداف: أولها الحد من سلطة الرهبانيات، ثانيةها استحداث الفصل بين الكنائس والدولة، وثالثها إعلان العلمانية المدرسية مقدسة لا تُمسّ. وقد استطاعت الجمعية بفعل نشاطها السياسي، استصدار جملة قوانين لصالح التيار العلمانية، رسخت وضع فرنسا كدولة علمانية، ليس فقط بالثقافة أو بالفكر بل بقوة الدستور والقانون. وفي العام ١٨٧٩ في عهد الجمهورية الثالثة، أمكن إصدار سلسلة من القوانين، وضفت حداً شبه نهائياً لتدخل الكنيسة، الأمر الذي استتبع قطع العلاقات مع الفاتيكان سنة ١٩٠٤، وفي العام ١٩٠١ أُعلن عدم شرعية كل رهبانية غير مرخص لها من قبل القانون، وفي العام ١٩٠٤ أُعلن أن التعليم، من أية فئة أو نوع كان، ممنوع في فرنسا على الرهبانيات، وفي العام ١٩٠٥ استحدث الفصل بين الكنائس والدولة. وفي العام ١٩٠٧ أُعلن أن الجمهورية لا تعترف ولا تدفع أجوراً شهرية ولا تمنع أموالاً لأي ممارسة شعائر، وأكدت الحكومة أن قوانين العلمانية لا يجوز المساس بها، وأخيراً وفي العام ١٩٤٥، كرس الدستور الفرنسي بصورة نهائية علمانية الدولة، أي لا طائفتها وحيادها في موضوع الدين^(٩).

بالتزامن مع الصراع السياسي، عمل فلاسفة القرن التاسع عشر على صياغة أفكار غريبة تقوم على الواقع المدنى والإنسانى، أي أفكار لا مكان فيها للقيم المسيحية أو الدينية. وفي القرن العشرين، دخل الغرب مرحلة المدينة العلمانية، كتعبير عن الطريقة الجديدة التي التقط فيها الناس أسلوب حياتهم، وجعلت الإنسان يستفني عن مدينة الله^(١٠) ويرضى بمدينة الإنسان.

استقر مفهوم العلمانية، في الميدان السياسي كما في الميدان المعرفي، على أنها تحرير للإنسان من تحكمات الدين وتحكمات الغيب على لفته وعقله، وعلى أنها نبذ لكل التمايز المغلقة عن العالم، وكسر لكل الأساطير فوق الطبيعية والرموز المقدسة.

هي صرف الإنسان نظره عن عالم المأواة وتوجهه نحو العالم في هذا الزمان، هي دخول الإنسان مرحلة تاريخية جديدة يكون فيها الإنسان مسؤولاً عن نفسه وعن العالم. لقد بلغ الإنسان رشه وأصبح ولداً كبيراً -Big Boy- ولم يعد يحتاج فيها إلى الله أو الأب الإلهي ليوفّر ويقدم ويوجه ويعمّي. أصبح يعرف الإنسان نفسه كمواطن فاعل ومشرف على البلاد والأرض، ويتحمل مسؤوليتها من دون تدخل إلهي، بل أصبح قادراً بواسطة التكنولوجيا والعلم على صنع عالمه وأرضه بنفسه، وقدراً على إبادة أعدائه القدامى، الذين قهروه في السابق، كالموت والمرض وال الحرب والاضطهاد والكراهية^(١١).

ج. الدلائل السياسية والفكرية

تعني العلمانية على المستوى السياسي، عدم كفاءة الكنيسة في الشؤون العامة أو في أي مجال زمني، وتعني بالمقابل عدم كفاءة الدولة في المجال الروحي. وإذا كانت الحرية الدينية الشرط الأول للعلمانية، فإن هذا لا يعني أن الدولة العلمانية تكرر الدين، بل يعني أنها دولة لا طائفية، ولا تميّز ديناً على دين، ولا تقدم أبناء طائفة على طائفة أخرى، ولا تخص بعض وظائف الدولة بأبناء طائفة بعينها دون سائر الطوائف.

يقول الرئيس السابق للهند: "الدولة العلمانية لا ترفض حقيقة اللامرئي أو تبني علاقة الدين بالحياة، أي إن العلمانية ليست ديناً جديداً يمنح الدولة الجديدة امتيازات إلهية"^(١٢).

وفي الدساتير الحديثة يظهر أثر العلمانية في المبادئ التالية: ضمان حرية الاعتقاد والتجمع، معاملة الفرد كمواطن، مع قطع النظر عن انتمائه الديني، عدم التزام الدولة بأي دين محدد، ولا تروج لأي دين أو تتدخل في شؤونه، تعامل الدولة كل الأديان بالتساوي ولا تفضل ديناً على آخر، وكل مجموعة دينية الحق في إقامة وتأسيس مؤسسات خيرية لإدارة شؤونها الدينية.

ورغم وجود استثناءات شكلية في دستور بعض الدول الغربية، كبريطانيا مثلاً، حيث ما تزال المسيحية البروتستانتية دين الدولة، وما تزال الملكة رئيسة الكنيسة الإنجيلية، إلا أن روح العلمانية حاضرة في روح النظام السياسي، فالدين لا يلعب أي

دور في شؤون الدولة، والتشريعات فيها مستقلة عن عقيدة الكنيسة، ولا تملك الكنيسة صلاحية الاعتراض على أي قانون يقره مجلس العموم ويوافق عليه مجلس اللوردات^(١٢).

على المستوى الفكري، لا تحمل العلمانية بذاتها عقيدة الإلحاد، ولا تدل على نفي وجود الله، بل تؤسس لحقل معرفي مستقل عن الفيبيات والافتراضات الإيمانية المسبقة، أي حقل مستقل عن المرجعيات المتعالية التي تعطي نفسها حق تنظيم العلم، وتضع لحرية الفكر حدوداً تتنافى مع ماهية الفكر بالذات، من حيث إنه لا يقبل الحد. بذلك، لا يعتبر دعوة العلمانية أنها نفي للاعتقاد، بل يعتبرونها تحريراً له من القيود والإكراهات الخارجية، وأن الدين استعاد في ظل العلمانية بُعد الداخلي، بعد أن كان تقلص في ظل الشيوقراطيات الأفلة إلى مجرد طقوس خارجية^(١٤).

كانت علمنة الثقافة، عبارة عن تلك العمليات والآليات الفكرية والعلمية، التي أخرجت الهياكل الثقافية من فضائها التقليدي إلى فضاء جديد، ينزع القدسية من أي موقف تجاه الأشخاص والأشياء، ويسقط ذلك النوع من الالتزام العاطفي، الذي يرتبط بالاستجابة الدينية تجاه ما هو مقدس، أي تحول الفكر إلى تغليب للموقف المعرفي والتفكير المنطقي على النزوات العاطفية في تنظيم الأفكار والتصورات، فلم يعد التصور الديني للعالم يمثل الإطار المرجعي للفكر. لقد تولد تصور آخر للعالم والحياة خال من كل ما هو مقدس ومتكون من عناصر قابلة للتركيب والاستعمال^(١٥).

لم يعد في الثورة العلمانية مكان لله، ولا مكان لألوهه تولد الشعور بالذنب والإحساس بالشفقة. وإذا كان لا بد من ألوهة، فهي ألوهة الإنسان التي يكون فيها الإنسان سيد مصيره، وتكون الطبيعة من مسؤولياته^(١٦).

٩. ضرورة الدين:

48

بدأت العلمانية مشروعأً سياسياً للحد من سلطة الكنيسة، ثم تحولت في القرن التاسع عشر إلى عقيدة حياة، وطريقة سلوك، ووعي بالذات والعالم. لم تعلن العلمانية جهاراً أنها تحارب الدين، ولكن مقتضاه المنطقي أدى إلى إلغاء مرجعيته الفكرية والقيميه، أي لم تدع إلى الإلحاد أو نفي الإيمان، ولكنها دعت إلى إقصائه

وحصره في مساحة لا تتعذر حيز الضمير الفردي. وقد كانت ذروة تلك العقيدة، مقوله فيورباخ أن الإنسان إله الإنسان، أي القول بـألوهة الإنسان كبديل عن الله^(١٧). في القرن العشرين، اكتشف الباحثون الاجتماعيون أن وجود المقدس لا ينحصر في المعابد ومؤسسات التفسير الديني، بل يدخل في نسيج التكوين الاجتماعي، ليصبح ضرورة اجتماع، وأن السلطة تستعيض الكثير من طقوسه وأالياته، فللاديان كما يقول ثوريورن: جذورها الأعمق في المظاهر الوجودية للذاتية الإنسانية، وتحكم قوة الدين أو ضعفه تأكيداته وجزاءاته الأرضية، في مجابهته مع أيديولوجيات وجودية أخرى، دينية أو علمانية^(١٨).

وجد دوركاهايم أن للبشر مصلحة مشتركة في تكوين أفكار ثابتة حول الله والروح وواجباتهم تجاه الخالق وتجاه بعضهم، وأن الشك في هذه النقاط قد يضع أعمالهم كلها في يد الصدفة، ويحكم عليهم إلى حد ما بالفوضى والعجز^(١٩).

وفي الوقت الذي كانت أوروبا تسعى لإقامة نظمها السياسية على أنقاض الدين، لاحظ ألكسي دو توكتيل دور الدين في تشكيل ظاهرة الديمقراطية في أميركا، حيث وجد أن العلاقات بين الدين والديمقراطية، تفتح آفاقاً كثيرة، واكتشف حيوية دينية كبيرة في المجتمع الأميركي، تتعارض مع القول بأن انبثاق المجتمع العصري الديمقراطي يؤدي إلى تراجع الدين، ومع القول بأن الاندفاع الديني ملزم بالفتور كلما انتشر تطور الأنوار والحرية^(٢٠).

لم تتميز الولايات المتحدة بـحيوية دينية فحسب، بل تراقت فيها روح الدين مع روح الحرية. فبدا الدين كأنه مساهمة في الديمقراطية المعاصرة، أكثر مما هو عقبة في طريقها. وجد المجتمع التحامه في أساس ديني مشترك ينمی لدى الفرد الروح العامة، من خلال تعليمه الانضباط المعنوي. إصرار توكتيل على دور الدين في بلورة المثال الديمقراطي عند مؤسسي الولايات المتحدة الطهريين، أوجد ثقباً في مفهوم العلمانية، التي كانت تصرّ على ضرورة غياب الفرضية الغيبية لتأسيس نظام الحرية والمساواة.

تفكيك توكتيل لفرضية الملزمه بين الديمocracy وبين العلمانية، مهد للبحث حول تجليات السلطة، وتبين للكثيرين، أن السلطة تقوم على المقدس، بل وتسعي من طقوسه وأالياته عمله، فطابق ماركس جوهر سلطة الدولة مع جوهر الدين، واعتبرهما من طبيعة مماثلة، على الرغم من انفصالها عن الكنيسة ومحاربتها لها.

وأرجع ماركس التشابه بينهما إلى كون الدولة واقعة على مستوى يذكّر بمستوى الإله أو الآلهة، وأنها تغلب على المجتمع المدني، مثلاً ينتصر الدين على العالم الديني^(٢١). كذلك، أكد هربرت سبنسر على احتفاظ الدولة على الدوام بشيء من طابع الكنيسة، لأن من طبيعة السلطة أن تصون ديناً سياسياً حقيقياً^(٢٢).

تالت البحوث الانثربولوجية والاجتماعية، وتحلّت بوضوح الملازمة بين الدين وبين السلطة، بل وتبين أن حقيقة السلطة حقيقة دينية، إلى حد ادعاء بعضهم أن المفاهيم المستعملة لوصف جوهر السلطة، ليست مستمدّة من المصطلحات السياسية إنما من المعجم الديني، وإلى القول بأن علم السياسة تابع لتاريخ الأديان المقارن^(٢٣). جاءت البحوث الإنسانية في الغرب، لتكشف أن المضمون الديني لا يحتجب عن مظاهر المجتمع، ولا يمكن سلخه من الواقع السياسي، فلا يمكن تفريغ المحتوى الديني من السلطة، لأن الوحدة بين السلطة والمقدس كما يقول جورج بالانديه هي وحدة دائمة ومستمرة حتى في المجتمعات المعلمنة.

ورغم تجدّر العلمانية في المجتمع الغربي، بقي اتجاهان يتنازعان نظرية المجتمع الغربي إلى الدين: اتجاه مؤيد وداعم، واتجاه مناهض ومحارب. فاعتبر الاتجاه الأول أن الدين يوفر للناس العون على المؤاساة والمصالحة، ويحملهم على تحمل الخيبة والأسى والحزيرة. فالدين يقدم علاقة علوية، عبر الطقوس والعبادة، توفر قاعدة وجدانية لإعادة الأمان وتأكيد الهوية، رغم التقلبات والتحولات. كما أن الدين يعمل على تقديس نظام القيم والمعايير للمجتمع الموجود، ويضمن أهداف المجموعة، ويضمن الانضباط الجماعي على حساب الاندفاعة الفردية. أي يمنح الدين الشعور بالانتماء للماضي البعيد وإلى المستقبل اللامتاهي^(٢٤).

فيما اعتبر الاتجاه الثاني أن الدين يحافظ على الوضع الراهن، ويعمل على منع قوى الاحتجاج من أن تتطور، وتتصبح قوى للتغيير الاجتماعي. كما أن المؤسسة الكنوتية تؤدي إلى نوع من السلطوية تجهض أي محاولة تغييرية وأي فعل يهدف إلى تجاوز الواقع. فالديانة تعني نوعاً خاصاً من الولاء، يتافق مع تكوين هويات أخرى ضرورية، قد تقتضيها الوضعيات الجديدة التي يجد فيها الناس أنفسهم، فيصبح الانتماء الديني عامل تقسيم وتشرذم.

امتصت البحوث الاجتماعية والأنثربولوجية اندفاع التيار العلماني في الغرب، واستعاد الدين ضرورته الاجتماعية والنفسية والروحية. إلا أن ذلك لم يكن يعني

استعادة الدين لوضعيته السابقة، أو استرجاع الكنيسة لسلطتها ومجدها، بل اتخذت عودة الدين شكلاً مجتمعياً جديداً، أعيد من خلاله مقاربة الإيمان، وأعيد تكوين جماعات العقيدة، بل وأعيد هيكلة المؤسسة الدينية نفسها نتيجة التأثر بالمتغيرات الجديدة، التي خلقتها وضعية العلمانية الجديدة.

د. العلماوية ونحويات الاعياد

رغم علمانية النظم السياسية في الغرب، إلا أن الدين لم ينتهِ ولم يختفِ من الساحات العامة ولم يتوقف عن التأثير في مجريات القرار السياسي وفي تشكيلات الرأي العام. إلا أنه هذه المرة، لم يكن هو الصانع لشروط القوة الجديدة، ولم يعد السلطة النهائية التي تمنع المشروعية أو تهدد بسحبها، بل أدت الوضعية السياسية والثقافية الجديدة، إلى خلق تحولات مجتمعية جذرية حول حقيقة الإيمان، وحول مبدأ الانتماء الديني، وإلى إحداث تعديلات جوهرية في مضمون الخطاب الديني، حيث تبين لرجال الدين، أن المعتقدات لا تعتمد طوال الحياة، لكنها تدرج في إطار إيجابيات نسبية بمواجهة حاجات ظرفية أثبتت التجربة أنها ستتغير.

أدى ظهور الفكر العلماني إلى تكون تراث عقلاني، يتناول المسألة الدينية تناولاً علمانياً بحثاً، يخضع كل ما هو ديني وروحي وغيبوي إلى آليات تحليل عقلانية، تتفق من المبدأ التصورات الغيبية. وقد ساعد ذلك السلوك، على تطور ميدان المعرفة الدينية، حيث أخذت الدراسات تفهم وتفسر الحقيقة الدينية كظاهرة إنسانية وتاريخية، أكثر من تفهمها كظاهرة غيبية أو متعالية، وأدى تكيف المؤسسة الدينية مع المعطى الاجتماعي والثقافي الجديد، إلى استفادة العلوم اللاهوتية نفسها من مكتسبات المعرفة الإنسانية، خصوصاً في ميادين البحث النفسي واللغوي والفيلاولوجي والانتربولوجى وغيرها؛ أي استطاعت العلمانية المعرفية، أن تعلمون الوعي الديني نفسه، وأن تتسرب داخل آليات تفسير وتأويل المعنى الديني نفسه، لتنتج حقائق وموافق دينية معلمنة.

التحولات في معنى ومرجعيات السلطة، والتراكم الهائل للمعارف، والتتطور النوعي في الوعي بالذات وبالعالم، أعجزت جميعها، الخطاب الديني عن مواكبة التغيرات وأفقدته جاذبيته القديمة. وقد وصف دوركهایم هذا التحول بقوله: إن

الأشياء الكبرى من الماضي، تلك التي كان يتحمس لها آباؤنا لم تعد تبعث فينا الحماسة ذاتها، سواء لأنها دخلت في الاستعمال اليومي إلى درجة أنها أصبحنا لا نعيها كما ينبغي، أو لأنها لا تستجيب لطموحاتنا الحالية. إن الفكرة التي تتبعناها المسيحية حول العدالة والأخوة الإنسانية تترك اليوم مكاناً واسعاً شاسعاً للامساواة غير العادلة، وإن رحمة المسيحيين تجاه المحرمون تعتبرها أفلاطونية. فنحن اليوم نريد رحمة أكثر شجاعة وفعالية. إن الآلهة القديمة تشيخ وتهرم أو تموت، ولكن هنالك آلهة لم تولد بعد، وسوف يأتي يوم تعرف فيه مجتمعاتنا من جديد ساعات من الغليان الخالق حيث تبرز فيه مثالية جديدة^(٢٥).

نتيجة لذلك، بدأ العالم الغربي يتحرر يوماً بعد يوم من التصويرات الدينية، وقد الناس أي اهتمام بالدين، وانحصرت الممارسة العقائدية للدين، وترجعت قدرة الكنيسة على الإحاطة بالأفراد، وانخفض عدد الدعوات الكهنوتية، الأمر الذي أدى إلى شبه غياب للمقدس في المجتمعات الصناعية، وإلى تراجع نسبة الثروة التي كان المجتمع يخصصها للخوارق. كذلك أدى التحول الاجتماعي إلى تصغير دور الدين المؤسساتي والثقافي، فخسر الدين كثيراً من سلطته الاجتماعية، بعدها كان قبل قرنين يشكل إطاراً شاملأً للمجتمع والفرد. أصبح التعلق المجتمعي والفردي بالتقليد المسيحي هشاً على الرغم من استمرار الكنيسة باحتلال موقع رمزي وروحي، الأمر الذي ولد إحساساً لدى الأوساط المسيحية، تجلى في المجمع الفاتيكانى الثاني، بأنها تواجه مع عالم يتطلب تحدياً جدياً للكنائس بعدها فقدت سلطتها المنظمة.

أدى ضعف تنظيمات الدين المؤسساتية، إلى ازدهار أشكال تدينٌ جديدة تتعكس فيها الفردية وتتجلى فيها الذاتية، وراجت فكرة: افعل ذلك بنفسك، أي اصنع دينك لوحذك. مما يكتسب الأهمية وفق هذا الفهم الجديد، هي التجربة أو الحياة المعاشرة دينياً وفردياً وجماعياً، أي أصبحت العلاقة مع الدين علاقة عملية، فلم يعد الإيمان موضع رفض على قدر ما هو موضوع إمكانية.

لذلك نجد أوساطاً مجتمعية في بريطانيا أخذت تتحدث عن إيمان من دون انتماء، بعدها تقلّص الانتماء الكنسي لديها، ونجد في التقليد المسيحي السويسري أيضاً اتجاهها دينياً يجعل العقيدة من شؤون الفرد، لا الجماعة، بحيث لا يعود الإيمان يتطلب انتماء دينياً لأيّ مجموعة، ولا يعود تفسير الدين من مختصات أحد.

بالمقابل، فقد ولدت نزعة لإعادة استثمار الدين، كرد فعل على العصرية، التي تمحو الثقافة وتلغي الأذمنة والأمكانة من حياة الناس، فاستطاع الدين أن يحتفظ ب موقعه كمكان للذكرى وكمموّل للهويات الجماعية والفردية. جاء استثمار الدين في الزمن المعاصر، كرد فعل على التفرير الشديد، واسترجاع الهوية الجماعية، لأنه أي الدين، يتمتع بقدرة طقسيّة عرقية تساهُم في صنع هويات ووسائل، لتحديد المكانة بالنسبة إلى مجموعات أخرى.

إلا أن إحياء الدين واستعادته قدراته على التعبئة الاجتماعية، لا يعني عودة الدين على قدر ما يعني نهاية الخطاب الديني القديم، ولا يحولا دون تقلص سيطرة المؤسسات الدينية على المجتمع والأفراد، بل يعنيان إعادة تأهيل ثقافية وشخصية للدين، وعملية تmediّن عميقّة، لمجتمع وأفراد المؤمنين.

عودة الدين في المجتمعات المتعلّمة، لا تعني عودة سلطته على الأفراد والمجتمع، بل تعني إعادة تركيب مختلفه للدين، والتي لم تكن بسبب حالات التفكك الحاصلة في وضعية المؤسسة الدينية أو في ضعف الخطاب فقط، بل نتيجة مباشرة لتطور العصرية ذاتها، التي دفعت الدين لإعادة تنظيم وضعه الاجتماعي.

أدت الاستجابة للعصرية، والاستجابة لمفاعيل المدنية الحديثة المذيبة، إلى إعادة تركيب الفكرة الدينية، وإلى تmediّن الديانات نفسها، من خلال افتتاحها الشديد نسبياً أمام التفكير النقدي وأمام روح هذا القرن. ويمكن تلمس آثار إعادات التركيب الداخلية للمؤسسة والخطاب الدينين، من خلال المقارنة بين خطاب المجمع الفاتيكانى الأول الذى عقد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبين خطاب المجمع الفاتيكانى الثانى الذى عقد في العام ١٩٦٤: ففي المجمع الفاتيكانى الثانى، يعلن أن للشخص البشري حقاً في الحرية الدينية، والتي تقوم على عدم إكراه أي إنسان، لا من قبل الأفراد، ولا من قبل الجماعات، ولا من قبل أي سلطة بشرية. ثم يتبع ويقول "جميع الناس بحكم كرامتهم هم أصحاب عقل وإرادة حرة، وهم وبالتالي أصحاب مسؤولية شخصية". في حين كان المجمع الأول يعتبر حرية الضمير أو

الصحافة أكبر تهديد للعقول والآفوس والعقيدة، وأن الانتخاب العام هو الكذب العام. وحين أكد المجمع الأول على مقوله لا خلاص خارج الكنيسة، أحدث المجمع الثاني اختراقاً لمفهوم الخلاص التقليدي، واعتبر أن غير المسيحيين - كالمسلمين مثلاً - يهبهم الله نعمة خلاص من داخل انتمائهم الإسلامي" (٢٦).

س. العلمانية والإسلام:

يرى بعض المسلمين المتحمسين للعلماني^(٢٧)، أن ملاعنة الإسلام للعلمانية، يتوقف على طريقة تفسير الدين والعلمانية معاً. فلو فسر الدين كمجموعة تقاليد محافظة، أو فسرت العلمانية كمبادأ إلحادي، فإن الجمع بينهما يكون مستحيلاً. ويرى هؤلاء أن القرآن يحتوي على نصوص مهمة تدعم العلمانية التي تدعم التعددية، ولا تتبنى الإلحاد، وتحترم جميع الأديان، وتتضمن حرية الاعتقاد الكاملة والحقوق المتساوية، لجميع المواطنين، بغض النظر عن الملة أو العقيدة أو العرق أو اللغة أو الإيمان^(٢٨).

بالمقابل، فإن أكثر الإسلاميين، يرون أن العلمانية مشكلة غربية، حيث تعتبر جميع مكوناتها الفكرية والاجتماعية أحببية عن التكوين الثقافي والاجتماعي للمسلمين، وبالتالي فهم غير معنيين بها. أما في الإسلام، ورغم أنه لا يفصل أو يفرق بين المعنى الديني والمعنى السياسي، إلا أن غياب سلطة كنسية محددة، أو غياب أي جعل سلطوي للرموز الدينية، يعني غياب طرفي الصراع اللذين ولدا العلمانية، ويعني أيضاً أن الحكم السياسي في الإسلام، يشبه إلى حد بعيد الحكم المدني، لقيامه على اعتبار المصالح وحكم العقل اللذين ينتجا الفتوى ويرشدا الحكم السياسي. يقول محمد عمارة: "الدولة في ظل الإسلام على عكس المسيحية، لا يستقيم لها علمانية بحال من الأحوال. فالإسلام يقدم المصلحة على النص ويحكم العقل حتى في إطار النصوص"^(٢٩)، ويقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين: "إن المبررات النظرية للعلمانية، التي استبطنها الفكر الأوروبي من مجمل النظريات الفلسفية والاجتماعية والسياسية التي ظهرت بين الفلاسفة والمفكرين الأوروبيين منذ القرن السادس عشر، هذه المبررات لم يوجد في الإسلام ما يدعو إليها على الإطلاق"^(٣٠).

نقد وتحليل

54

العلمانية ثمرة حتمية لغرب، أعادت الكنيسة تجميع أوصاله، بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية، واحتكرت صناعة قيمه ورؤاه للحياة. وقد وصل معنى السلطة عند الكنيسة إلى ذروته، عندما أعلنت أن سلطة السيفين المنوحة من المسيح لبطرس رأس الكنيسة الأول، تعني سلطة السماء والأرض. ووصلت مدينة الله

إلى كامل ظهورها الأرضي، فطهرت الوجود من كل مظاهر التجذيف والهرطقة، ونفت العقول من أنوث الضلالات المنافسة، واستطاعت أن تستتبع القوى الرمزية لسلطتها، وأن تخضع أسرار الطبيعة لتفسيرها، وأن تلتحق مكونات المعنى لحقائقها وتتأويلاتها.

بدأ تمرد الإنسان ذاتياً - وخاصةً - في مرحلة النهضة، فعبر بالفن والشعر والنحت، ليطلق لروحه عنان التعبير، ثم واكب تمرد إيماني، ليستعيد مفهوم الله طهره في نفسه، بعدها غرق رجاله في نهم المال وثقل السلطة، فأعلن لوثر، "أن الله حاضر في عقولنا وذواتنا، وليس بحاجة إلى رجال لنصل إليه أو ليصل إلينا، فكل واحد منا قادر على قراءة الإنجيل وعلى تفسيره". هتك لوثر التابو اللاهوتي، بأن حُول سلطة الكنيسة إلى سلطة زمية، وأمكن للإيمان أن يلتحق بالانتماء القومي بعدما كان كونياً، فضم الملك الكنيسة لبلاده، ونصب ملك بريطانيا نفسه رئيساً وقيماً عليها، بعدها كانت تهديدات الحرم تهز عروش أوروبا كلها.

بدأت خسارة الكنيسة من داخل النفوس، إلا أن ما كان خارج النفوس بقي مرتهناً في بعده المعرفي والسياسي للكنيسة. فقواعد العلوم وقوانين الطبيعة ونظام الكون ومفهوم الوجود، كانت تستند إلى تعاليم المدرسيين الذين بنوا كل الصرح العلمية والفلسفية على تعاليم الآباء المؤسسين وتأملات القديسين. وكان لトوما الأكويني، الدور الأهم في توليف العقل مع تعاليم الكنيسة، حيث سخر كل إمكانات أرسطو المنطقية والفلسفية لإثبات تاغم العالمين، فبني صرحاً فاسفياً صلبة ومتمسكة تعرض الخصم للوقوع في التناقض أو الهذيان.

أحدث اكتشاف كوبيرنيكوس، ثم تبعه غاليليو، اختراقاً صريحاً وصاعقاً، لكل صرحاً العلم القروسطي^(٢١)، نقل كل ما كان يقيناً إلى منطقة الشك، فانهارت معها سلطة المغنى ومرجعية التفسير التي كانت الكنيسة تقدم ضمانات بصدقها وصلاحها. عندها بدأ التأسيس لمرجعية معنى بديلة ونظام تفسير آخر، فكان الأرغانون الجديد لفرانسيس باكون، بديايات الإحالة المعرفية خارج الكنيسة وخارج النص الديني، بل وخارج الفيسبوك والميتافيزيق، وقد تتبع هذا التراث التجاري مع جون لوك وديفيد هيوم اللذين لم يكتفيا بالإحالات إلى الحس، بل عملاً على إزالة كل ما قبليات العقل، وسلخ هيوم عن الطبيعة علاقة الضرورة، لينفي بذلك ميتافيزيقيا الطبيعة كلها.

على الخط الآخر جاء ديكارت، ليعيد للذات حضورها، ومرجعيتها في

المعنى وفي الوجود. وتلاه أسبينوزا في التأكيد على قابلية كل شيء للتفسير، ليستعيد العقل ومن ثم الإنسان، قدرته على التفسير وعلى التحكم في كل ما حوله. ثم تلاه لابلاس برياضياته الحتمية ونيتون بمتناهيه الجبري، ليؤكد إمكانية التعبير عن العالم بقوانين حتمية وصارمة تمكّن الإنسان من التنبؤ بمستقبله على أساس علمية ورياضية مؤكدة. ثم جاء إيمانويل كانط، كنقطة تقاطع بين الخط الحسي والتجريبي، وبين الخط العقلي، فأسس ماقبليات عقلية ضرورية لكل معرفة ممكنة، وأقر بالمقابل بأن المعرفة تقف على تخوم الظاهر والحسي، ولا يمكنها معرفة الشيء في ذاته، لأن العقل النظري مليء بتناقضات ذاتية تجعله عاجزاً عن إثبات الغيب أو معنى الخلود.

كان التصالح بين التجريبي والمأقبل عقلي ذروة فكر الأنوار في القرن الثامن عشر، إذ خلق ذلك نزعة إنسانية، تحرر الإنسان من كل إ حالة خارجه، وتسقط كل سلطة تعلو فوقه، وتجعله سيد نفسه وسيد العالم كله. فتحولت الإزاحة المعرفية إلى إزاحة سياسية وأخلاقية، بأن أعيد تشكيل الواقع السياسي والأخلاقي، واستطاع الإنسان الغربي، المتمثل بالفرد أو بمجموعة أفراد مجتمعين باختيارهم، أن يؤسس لمدى سياسي يقوم على اعتبار الإنسان قيمة القيم ومصدر الأمر والسلطة.

في سياق التحولات، تحول التمرد على الكنيسة، إلى تمرد على الله نفسه، وانتقلت المعركة من المجال الاجتماعي إلى الفضاء الوجودي أو الأنطولوجي، واستحال النضال ضد إلزامات الغيب إلى جهود تنفي الميتافيزيق والماوراء، وتقصي كل بديهة أو ضرورة من نظام الكون والوجود. وصل مشهد التحولات إلى ذروته مع فيورياخ حين أعلن في كتابه جوهر المسيحية: "ليس هناك إلا خارج الإنسان، وليس الله سوى عقل وإرادة ومحبة الإنسان، وقد حررت من المحدوديات الفردية ورفعت إلى مرتبة المطلق وأضفت على العالم الخارجي. إن الإنسان هو إلا الإنسان" (٣٢).

كانت العلمانية في واقعها السياسي، وفي شكلها الدستوري، وفي دلالتها الفكرية والمعرفية، هي الحصيلة النهائية لكل هذه التحولات، والشمرة العليا للمنعطفات المتعددة الجوانب التي حصلت في تاريخ أوروبا، والتي لا نرى أنها بدأت منذ عصر النهضة أو عصر الإصلاح الديني، بل بدأت منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية وتأسيس عالم أوروبي مسيحي على أنقاضها. لذلك، يمكن القول بأن تشكيلات القرون الوسطى السياسية والفكرية والدينية، داخلة وحاضرة في صلب العقيدة

العلمانية. فالجواب يستمد حقيقته من السؤال، والحدث لا يفهم برصد لحظة وقوعه أو حصوله فقط، بل يلتقط داخل مشهد تاريخي يحمل في جوفه بداياته الجينية ويستوعب تحولات التكوينية.

حين أعلنت الكنيسة أنها سلطة السلطات، وأنها مرجع المعنى الوحيد، حرّمت النظر المستقل، واستتبعت السلطات الزمنية إلى سلطتها. لم تكن تعلم حينها أنها عرّضت كلمة الله لخطر التكذيب، ووضعت سلطة الله على محكّ التحدي. وضفت الكنيسة الله خارج الإنسان والطبيعة والعقل، ولم تعلم أنها بذلك تقيم غربة بين الله وبين الإنسان، وأنها ستدفع الأخير إلى أن يملأ الفراغ الذي سيحدثه هذا التخارج، ليعلن أن الإنسان قد كبر وتغير وأصبح هو الله.

لا يستطيع أحد الإنكار أن العلمانية ثمرة تاريخ غربي طويل، وأن جميع مكوناتها هي غريبة بامتياز، مما يعني أن نقلها وزرعها في مكان آخر يحمل شروطاً مختلفة، هي زراعة اصطناعية لا تحمل مقومات الحياة والاستمرار.

هذا القول هو أهم إصابة يمكن أن تسجل في مرمى المتحمسين للعلمانية في العالم الإسلامي. إلا أن فيه تبسيطًا وتسطيحًا لمسألة العلمانية، التي أصبحت عقيدة ذات طبيعة استمولوجيّة، وذات دلالة سياسية أثبتت جدارتها وفعاليتها، واتخذت مع الزمن سمة كونية عامة. فالمنشا والتاريخ يعبران عن الظروف الموضوعية والواقعية للعلمانية، ولا يعبران عن طبيعتها المنطقية التي تتخذ بعداً عملياً وإجرائياً، ولا يغريا دلالتها السياسية التي تتخذ مدى عالمياً وإنسانياً. فخصوصية المورد لا تخصّ الوارد كما يقول فقهاء الإسلام.

انتصرت العلمانية في الغرب، إلا أنها تحولت إلى وصفة معرفية واجتماعية، أثبتت نجاحها في تنظيم الديني والسياسي، وفي ربط الزمني بالأزل. بل استطاعت العلمانية أن تخفف من غلوائها ضد الدين والإيمان، بأن تحولت من نظام يقصي الدين، إلى نظام متحرر من سلطة الرموز الدينية ووصايتها على شؤون الحياة، وإلى

نظام يقوم على التعددية الدينية واحترام المعتقدات الخاصة. أي استقرت العلمانية على ما يحددها عادل ضاهر بأنها : "رفض للطابع الكلياني للدولة الدينية الذي يرتبط مفهومياً بجعل الاعتبارات الدينية نهائية فيما يخص الأمور الروحية والزمنية على السواء، وعلى إعطاء الأولوية للاعتبارات العقلية في كل ما له علاقة بالشؤون الدينية، أي اعتبار أن المعرفة المطلوبة لفرض تنظيم شؤوننا الدينية، لا يمكن أن

تجد أساسها الأخير في الدين، بل تجده في مجموعة قيم ومعايير مستقلة استقلالاً منطقياً عن الدين^(٢٣).

انصب ناقاشات الإسلاميين حول العلمانية على أغراضها ومقاصدها، وليس على الأسس التي تقوم أو ينبغي لها أن تقوم عليها^(٢٤). أي لم تلحظ طبيعتها المعرفية والوجودية، بقدر ما لوحظ أنها كانت للتخلص من سلطة الكنيسة أو فصل الدين عن الدولة. وهذا يستدعي ممن هم غير غربيين، أن يعيدوا تفهم وتفحص العلمانية، خارج ميدان السجال بين الإسلام وبين الغرب، الذي يصنف في دائرة إثبات الذات أو دائرة التعويض عن انجرافاتها التاريخية، وخارج ردود الفعل القاصرة والصادقة في معالجة أي قضية مركبة أو مسألة معرفية.

ورغم أن أولى مراحل العلمانية قد اتسمت بالموافقة الحادة ضد الدين، وقد تبين للفكر الغربي خطأها لاحقاً، إلا أن تعبيرات العلمانية المعاصرة تتسم بالهدوء والعقلانية، وتطرح وضعية إجرائية وحلولاً فنية وتقنية في علاقة الدين بالسلطوي؛ أي لم يعد من الضروري تقليص مفهوم العلمانية بأنها حرب ضد الدين، بل لا بد من تفحص الوضعية القانونية والدستورية التي تطرحها في تنظيم العلاقة بين الدين والسلطة في المجتمع. لقد انتقلت العلمانية من خصم ونقيس للدين، إلى منظم للشؤون العامة وضابط عمل لشبكة القوى السياسية والمؤسسات الاجتماعية أو الدينية.

لذلك، لا تمنع أوروبية العلمانية، أن يستخلص من تجربتها منطق وضعی وحلول إجرائية لإشكالية السلطة في عالمنا الإسلامي، ولعطلة العلاقة بين الدين والإنساني، من دون أن تحمل معها عذتها الفكرية الكاملة، أو تروجه لصيغة سياسية تطابق صيغتها في الغرب. فالعلمانية في عمق نتاجتها السياسية، هي توزيع أدوار ونظام حركة يحولان دون اشتباك القوى دون تفجر تناقضاتها، وهذا هو عين ما يحتاج إليه عالمنا العربي، حيث تتدخل فيه الأدوار، وتشابك الصالحيات، مما يرفع من حساسية الواقع السياسي لأي أزمة أو تناقض. لذلك يمكن إعادة طرح إشكالية العلمانية في عالمنا على الشكل التالي: ما هي مبادئ الوعي المتحرر وقواعد توزيع ونظام علاقات الجديدين بين القوى، لخلق فضاء سياسي ومعرفي ترتقي فيه السلطة إلى مستوى الدولة، وتتموضع فيه قوى التمثيل الديني بحيث ينتزع منها حق الوصاية العامة، وفي نفس الوقت لا تكون مقصبة عن الشأن العام، ويتحقق فيه

المجتمع محوريته ونقطة ارتكازه الأولى في تشكيلات القوى والسلطة، وتستعيد فيه الحرية كامل قدرتها على خلق رهانات المعنى، وعلى ابتكار مجالات حياة خصبة وأكثر امتلاءً؟

لا يكفي أن يعلن المسلمين، بأن الإسلام لا يفصل بين الزمني وبين الديني، لأن عدم الفصل بينهما حقيقة قائمة في كل المجتمعات، حتى في الغرب نفسه. فجوهر العلمانية لا يدعو إلى فصل المعنى الديني عن المعنى الزمني، بل يدعوا إلى وضع قواعد للعلاقات بين قوى الزمني وقوى الديني، وإلى خلق مدى جديد تتداول وتمارس من خلاله السلطة السياسية، سواء أكانت قوة مدنية أم قوة دينية. فالعلمانية لا تمنع من أن يصبح أسقف ديني رئيساً للدولة، إلا أن رئاسته لا تكون بسبب أسقفيته، بل بسبب أن محددات السلطة النهاية هي محددات إنسانية خالصة، تتساوى فيها القوى وتتفقىء ادعاءات الاصطفاء بينها.

ورغم الاختلاف بين التكوين الكنسي للمؤسسة الدينية في المسيحية، وبين شكل الحضور الاجتماعي لرجال الدين في الإسلام، فلن تفيد محاولة الإسلاميين في التكير لوجود سلطة دينية، أو نفي وجود مؤسسة دينية في الإسلام. فسلطة الرمز الدينى حاضرة باستمرار وبقوة في التاريخ وفي الحاضر الإسلامي، إلا أن طبيعة هذه السلطة ووظيفتها تختلف عن سلطة الكنيسة. أي رغم غياب الشكل المنظم والتراطبي الموجود في الكنيسة، إلا أن كل مذهب في الإسلام كان يتخد لنفسه شكل وجود ونظام علمي، وسلطة رمزية فاعلة على النفوس وعلى مجرى الحياة العامة. فالذى يحدد السلطة في كل مجتمع، هو نظام توزيع القوى وشبكة العلاقات التي تمنح للسلطة جسدها وتحدد طرق تغذيتها. فالاختلاف في هيئة التمثيل الديني بين الإسلام والمسيحية، لا يعني غياب سلطة مؤسسة دينية في الإسلام، بل يعني تغير شكل حضور المثلثيات الدينية في كل مجتمع تبعاً للوضعية العلائقية التي تهب القوى المتعددة حيز وجود، وشكل حضور، ووظيفة أداء خاصة ومتميزة عن غيرها.

لاحظ الإسلاميون الفارق الشكلي بين سلطة الكنيسة وبين قوى التعبير والتفسير الديني في الإسلام، ولكنهم لم يلحظوا التمايز الوظيفي والتشاكل الخطابي بين الديانتين المسيحية والإسلام، مما يعني قابلية الإسلام لتشكيل سلطة دينية فيه شبيهة بالسلطة التي أنتجتها المسيحية. فالتغير في شكل السلطات الدينية، يرجع في أكثره إلى الاختلاف في البيئة السياسية والاجتماعية لكل منها، وإلى التغير

في شروط البداية، أكثر من رجوعه إلى الاختلاف في جوهر الخلاص أو مضمون الخطاب الديني عند كل منها. وهذا يعني أن المجتمع المسلم قابل أن تتولد في داخله صراعات بين قوى التمثيل الديني، وهي قوى حقيقة ويمكن تلمس ضخامة سلطتها بسهولة، وبين قوى مجتمعية نابعة من تضامنات اجتماعية جديدة، أو من تحولات ثقافية أو اقتصادية طارئة؛ لذلك لا يكفي تأكيد الاختلاف الشكلي بين الواقع الإسلامي والواقع الغربي، للتأكد على الاختلاف الجوهرى في طبيعة القوى الدينية والمجتمعية والسياسية، وللجزم باستحالة حصول صراع وتفجر بين قوى التمثيل الديني وبين قوى مجتمعية أخرى، ولنفي الحاجة إلى ابتكار نظام توزيع جديد يحاكي وظيفة العلمانية التاريخية من دون أن يطابق مضمونها.

رأى العلمانية النور في الغرب، حين تصارع الملك مع الكنيسة فانتصر الملك، أي حين أراد المجال السياسي أن يأخذ حيزه المستقل ويكون منطقه ونظامه الخاص به، لم ينجح إلا حين تضامن المجتمع مع السلطة، فنزلت السلطة عن عاليائها وتحولت إلى إرادة عامة وإلى عقد اجتماعي ومجتمع مدني.

أما في الإسلام - وأقصد دائماً المجتمع المسلم - فقد تحالفت السلطة الممثلة بال الخليفة مع المذهب الرسمي، لتصبح السلطة مصطفاة من الله بل تصبح سلطة الله، ويصبح المذهب عقيدة الله الخالصة التي لا خلاص خارجها، ولم يكتفِ هذا التضامن بجعل الخارج عنه خارجاً عن الدين بل خارجاً عن المجتمع كله.

أدى هذا التحالف إلى تهميش المجتمع، لأنه رُسخ في داخله حسّ القصور والإحساس بالذنب والخطأ، الأمر الذي أعاقه دائماً عن أن يجد لنفسه حقيقة أو معنى خارج سلطة الخلافة، التي تحولت طاعتها إلى نقطة ارتكاز أساسية في الخلاص الديني^(٢٥). وأدى هذا التحالف أيضاً، إلى تهميش المجال السياسي في الإسلام، لأنه حجب إمكانية تشكيل فضاء سياسي مستقل، فظل الفكر السياسي يستغير من قاموس الفقه الديني وإنجيل علم الكلام، كل مفرداته وحقائقه، وبقيت الحقيقة الإنسانية والتاريخية أجنبية عن مفهومه ومعناه.

كما أدى الحلف المقدس بين الفقيه وبين السلطان، إلى تهميش كل المؤسسات الدينية، حيث ارهنت قوة حضور المقدس لصدفة التاريخ، وارتبط مصير المؤسسة الدينية بمصير الحاكم وبمزاج الأمير، فلم تستطع المؤسسة الدينية أن تصنع لنفسها كياناً مؤسسياتياً مستقلاً ذو بنية تراتبية قادرة على الاستمرار، بل امتزجت حقيقة

الانتماء الديني بحقيقة السلطة الحاكمة، وفقد العقل الاجتهادي فرصة تكوين حيز خاص ومتحرر من ضغط السلطة وإكراهات الحكم.

من هنا تبرز الحاجة إلى تجاوز التعميمات المرتجلة التي ما تزال تصدح على منابرنا وفضائياتنا، بأن الإسلام دين ودولة أو أن الدين هو الدولة نفسها أو أن الدولة من الدين، إلى غيرها من الشعارات السجالية، التي تفرغ المعنى من دلالته والموضوع من محدداته. فلربما كانت العلمانية شكلاً غريباً، إلا أنها بالتأكيد بحاجة إلى علمانية أخرى ذات نظام توزيع وربط مختلف بين القوى، يعيد للأبعاد الثلاثة الغيبة: الدين والمجتمع والدولة، عمقها وامتلاءها وحركتها التاريخي.

لم تعد نهضة مجتمعاتنا تقتصر على تحرير الفرد من عباء التاريخ وثقل الانتماء، بل تتطلب أيضاً تحرير النص نفسه من سلطة الواقع وعبء الإجماع، الذي لم يحصل باجتماع الآراء بل حصل بقرار أو تعميم عالي، أي تحرير النص من مسلمات التفسير والتأويل التي أصبحت متقدمة على النص، لتحوله من نص متبع إلى نص تابع، ومن نص مكون - بكسر الكاف - للمعنى إلى نصٌ لم يبق منه إلا رسمه أو طقوسية تلاوته.

وهنا نؤكد، عدم جدواي مقاربة المتحمسين للعلمانية في توليف الإسلام مع العلمانية، أو في تبيئة العلمانية كما هي في بيئه إسلامية، أو في البحث عن إشارات مرور شرعية من القرآن الكريم لها.

أي ليس المطلوب إثبات القبول المتبادل بينهما، بل المطلوب هو البحث عن مشروع تاريخي، ذي أبعاد متعددة ومتداخلة، تعيد رسم المشهد العلائقى بين قوى السلطة والمجتمع والدين. لم تكن العلمانية في الغرب اجتهاداً قانونياً أو فعلاً توليفياً بين قوى متزامنة، بل كانت حصيلة جدل تاريخي استقر على هيئة ووضعية معينة، أنتجت أشكال حياة جديدة. كذلك، فإن خلق قواعد توزيع جديدة أو ابتكار علاقات مختلفة في العالم الإسلامي، لا تتحقق بفعل تصالحي أو تسويي بين القوى المعاصرة، بل تتحقق بطرح رهانات تاريخية كبرى قادرة على خلق أشكال حياة جديدة.

استطاعت العلمانية أن تحدث تعديلاً كبيراً في أداء الكنيسة، التي خضعت لجملة تحولات دفعها إلى التخلي طوعاً عن مساحة سلطة واسعة، كانت تعتبرها في السابق من أركان الخلاص ومن أسس وظائفها. وهذا يدفعنا إلى التساؤل: هل ينتج

الموقف الديني في مجالى السلطة والحكم عن النص الديني مباشرةً، أم إن المعطيات السياسية والاجتماعية والمعرفية هي التي تكونه؟ أي هل النظرية الدينية في مسائل الحكم والأمر هي ذات طبيعة معرفية خالصة، تحكمها عملية الاجتهداد الديني حول النص، أم إنها تستعير من الفضاء المعرفي والعلاقى الذي يسم مجتمعاً أو عصراً ما، مقولاتها ورؤاها؟

المقارنة بين مقررات المجمع الفاتيكانى الأول وبين مقررات المجمع الفاتيكانى الثاني، تدلّ على مدى تبعية الفكر السيسية الدينية للمتغيرات السيسية والمعرفية. بل يمكن تلمس تلك التبعية في المجال الإسلامى أيضاً، حيث نجد أن مستويات التصعيد والتوتر والتهدة والرفض تجاه أي فكرة أو مفهوم سياسى، ترتبط مباشرةً بالتحديات الثقافية والمجتمعية. ولو راجعنا التحولات السريعة في رؤية الإسلاميين حول الديمقراطية، على مستوى النظرية وليس على مستوى الموقف، لتبين لنا أن الاعتبارات المنطقية للفكرة دلالات النص الدينى، لم يكوننا المحدد الحصرى لقبول الفكرة أو رفضها، ولا اعتبارها موافقة للإسلام حيناً ونافحة له حيناً آخر، بل كان يدخل في قبولها وبقوتها، التأثيرات النفسية التي تخلقها المناخات السيسية، والضغوط الاجتماعية، والإنجازات العلمية والمعرفية والفلسفية. فالفكرة لا تستمد قوتها من منطقها الداخلى، بل تستمد من القوى التي تسندها، ومن الفضاء الاجتماعي الذي يمنحها حيز وجود، يبشر إما بالاستمرار أو بالموت.

تدفعنا تجربة العلمانية أيضاً، إلى التساؤل حول طبيعة الفكر الدينية في مجال السلطة أو الأمر. هل تستمد منطقها وهيئتها من المضمون الدينى نفسه، بحيث يمكن وصف سلطة أو أمر ما بأنه ديني أو إلهي، أم إن هاجس الوجود والاستمرار والانتشار، هو المربع الحقيقى لأى فكرة قوة أو مفهوم سلطة؟ حيث تحشد المؤسسة الدينية كامل أسلحتها التعبوية والتحشيدية في ساحة الصراع على البقاء، أو في ساحة التناقض بين القوى، بحيث يصبح النص الدينى خارج عملية إنتاج المعنى السياسي، وتحصر وظيفته في منح المشروعية الدينية للفكرة بعد تشكيلها وتكونها، أي ينتفي دور النص في صنع حقيقة المعنى السياسي، بل يأتي في سياق توظيف قوته الرمزية وحشد هيبة القداسة في النظرية أو الفكر السيسية المعتمدة، لتقديم للناس على أنها فكرة الله. وهذا يعني أن الدين، رغم كونه منظومة خلاص وميدان قداسة، إلا أنه في ميدان البقاء أو التناقض على البقاء، هو قوة اجتماعية وأرضية.

فللأديان كما يقول ثوربورن: جذورها الأعمق في المظاهر الوجودية للذاتية الإنسانية، وتحكم قوة الدين أو ضعفه تأكيداته وجزاءاته الأرضية في مجابهته مع أيديولوجيات وجودية أخرى دينية أو علمانية^(٢٦).

وأخيراً، ليست العلمانية نهاية الحدث الغربي، ولن يستظل الشكل النهائي لصورة النظام السياسي فيه، أو الإطار الأخير للإنتاج المعرفي. كانت العلمانية الترجمة السياسية والعملية لفلسفة الأنوار التي قامت على إنسانية مطلقة، وعلى ثقة مفرطة بالعقل قادر على الإمساك بالحقائق، أو على اكتشافها ووضع قانون صارم لها. إلا أنّ القرن العشرين جاء مصحوباً بقلق جديد وبسلسلة نهايات جديدة، نسفت الأسس المنطقية والواقعية التي تستند إليها العلمانية.

جاء القرن العشرين، بالكونتم الميكانيكي وبنسبة أينشتاين لينسف كل معادلات نيوتن، ويبعد طمأنينة الإنسان بأن الطبيعة أصبحت تحت سيطرة عقله ويده، وجاء الكاوس والتشظي أي المضطرب واللامتوقع والفجائي، لينسف كلّ حتمية لا بلاس^(٢٧)، وجاء فوكو ليعلن موت الإنسان، حين اكتشف مع الكثيرين، أن فكر الأنوار، الذي اعتبر فكراً تحريرياً للإنسان، كان الممول الفكري الأول لশموليات القرن العشرين، ثم جاء هييدغر ومن بعده جاك دريدا ليعلننا نهاية القول الفلسفية الذي حملته البشرية لآلاف السنين، بعد أن اكتشفوا تلاعباته وأزماته وحالة الموت الكامنة في داخله.

في القرن الواحد والعشرين، فقدت العلمانية أرضيتها الفلسفية التي شيدت عليها حججها المنطقية، وخسرت شروطها الموضوعية التي استمدت منها جاذبيتها، ولم تعد تلك الفكرة الذكية التي تحمي الإنسان من قوى الرأسمالية الجديدة. سلبت العلمانية السحر عن هذا العالم ولم تعد قادرة على استعادة التوازن إليه. لم تعد العلمانية حاضراً، لقد أصبحت تاريخاً.

- (١) الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء القومي، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، ص ٩١٤.
- (٢) Father Michael Azkoul, What is Secularism, The Orthodox Christian Youth Conference Lectures IN Ontario, Canada, 1978, Part One, St. Nicholas Educational Society (Roslindale, Mass. 1978).
- (٣) Allen Turner, Christianity: Counter culture or sub culture, electronic essay.
- (٤) The Oxford English Dictionary (OED Vol IX 1978) states that Secularism is the doctrine that morality should be based solely on regard to the well being of mankind in the present life to the exclusion of all considerations drawn from belief in God or in a future state
- (٥) Wolfhart Pannenburg, How to think about Secularism, First Things Magazine, July 1996.

- (٦) جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، ص. ١٦٧ - ١٧٠، المؤسسة للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان.
- (٧) ألبير بابيه، تاريخ الفكر الحر، معهد الإنماء القومي، ترجمة عاطف علي، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، بيروت-لبنان.
- (٨) تاريخ الفكر الحر، مصدر سابق.
- (٩) تاريخ الفكر الحر، مصدر سابق.
- (١٠) عنوان كتاب للقديس أوغسطين، أحد الآباء المؤسسين للاهوت المسيحي في القرن الثالث ميلادي.

- (١١) Father Michael Azkoul, What is Secularism, The Orthodox Chrtian Youth Conference Lectures IN Ontario, Canada, 1978, Part One, St. Nicholas Educational Society (Roslindale, Mass. 1978).
- (١٢) Esamskriti, Meaning of Secularism, Electronic Essay.
- (١٣) جريدة النهار، صفحة قضايا، تقرير ستايزي في فرنسا، ٤٢٠٠٤.

- (١٤) الموسوعة الفلسفية العربية، مصدر سابق.
- (١٥) الموسوعة الفلسفية العربية، مصدر سابق.
- (١٦) جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. الطبعة الأولى ١٩٩٣، بيروت- لبنان.
- (١٧) أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار ١٩٩٤، ص. ٢٤١-٢٤٥. بيروت لبنان.
- (١٨) جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ٢٠٠١.
- (١٩) الأديان في علم الاجتماع ، مصدر سابق
- (٢٠) الأديان في علم الاجتماع ، مصدر سابق.
- (٢١) جورج بالانديه، الأنتربيولوجيا السياسية، ص. ٨٣-٩٦، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأول ١٩٨٦، بيروت-لبنان.
- (٢٢) الأنتربيولوجيا السياسية، مصدر سابق.
- (٢٣) الأنتربيولوجيا السياسية، مصدر سابق.
- (٢٤) الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية..
- (٢٥) الدين في المجتمع العربي، مصدر سابق.
- (٢٦) مشير باسيل عون، الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام، دار المشرق، ٢٠٠٣، بيروت.
- (27) Asghar Ali Engineer, Islam and Secularism, June 1999, Eletronic Essa.
- (٢٨) من الآيات الدالة على ذلك، قوله تعالى: " لَكُلِّ جَعْلَنَا شَرْعَةً وَمَنْهَاجًا " أي إن كل أمة طريقها وتتفرد في أسلوب عيشها، الأمر الذي يدل على التعددية الثقافية والسياسية، وقوله تعالى " لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أَمَّةً وَاحِدَةً " التي تمنع بحكم الواقع التاريخي أمكانية دمج الناس في ثقافة أو انتماء ديني موحدين.

- (٣٣) عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص. ٧٥-٣٧، دار الساقى، الطبعة الثانية ١٩٩٨، بيروت- لبنان.
- (٣٤) الأسس الفلسفية للعلمانية، مصدر سابق.
- (٣٥) وأقصد هنا تحديداً عقيدة أهل السنة والجماعة.
- (٣٦) جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ٢٠٠١.
- (٣٧) سامي أدهم، ما بعد الفلسفة، دار كتابات، الطبعة الأولى ١٩٩٦، بيروت- لبنان.
- جورج قرم، شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، ترجمة ماري طوق، دار الساقى، الطبعة الأولى ٢٠٠٣، بيروت..