

الصفحة المذكورة

الافتتاحية

5

المؤلف: الدين والعلمنة

محمد فنيش	العلمانية والديمقراطية	11
شفيق جرادي	الدين والعلمنة (نظام المعرفة والقيم)	25
وجيه قانصو	التصالح المجتمعي بين الدين وعلمانية الدولة	41
حسين رحال	العلمانية في الخطاب الإسلامي	67
جيروم شاهين	العلمانية الشاملة وانعكاساتها في الخطاب المسيحي	98
كارلسن ويلاند	العلمانية والدين - الحدود من وجهة النظر الغربية	113
محمد نور الدين	العلمانية في تركيا: مضمون مختلف وتطبيق خاطئ	133

دراسات وأبداء

علي أكبر نوائي	الليبرالية بين التعريف والتطبيق	145
أسعد السحراني	الليبرالية في ميزان الدين	163
محمد ظهيري	دراسة النسبة بين الدين والليبرالية	173
سامي مكارم	العرفان عند الإمام الخميني	183

فراء وراء الماء، فراء في كتاب منهيبة الفرار المعرفية

مراجعة نقدية لنظرية أسلامة فلسفة العلوم	عبد الحليم فضل الله	195
أسلامة فلسفة العلوم، التماثل بين العلوم الطبيعية والقيم الدينية	وجيه قانصو	211

إحصاءات

223

الأفتتاحية

أن تطرح مجلة المحجة موضوع "الدين والعلمنة" في ملف خاص تعكس فيه الأبحاث التي طرحت في حلقة بحثية جرت في قاعة "معهد المعارف الحكيمية للدراسات الدينية والفلسفية"، فإن ذلك يعود لاعتبارات معرفية بحثة لا تتبعي صب المديح ولا الندم اللذين عكستهما أدبيات المهتمين بال موضوع من بعض الإسلاميين والتيار العلماني العربي تحديداً ...

وهذا النزوع نحو خيار البحث المعرفي يعود للأسباب التالية:
أولاً: كون المعهد ومجلته "المحجة" يعنيان بطرح الموضوعات بلغة علمية تبحث عن مكامن وجوانب تقديم المفاهيم بالشكل الذي عنى أصحابها على تقديمها.. مستخدمة اللغة النقدية التي لا تأخذها في سبيل إبراز وجوه من الحقيقة لومة لائئم، تاركة لمذاق القارئ حق الخيار في القناعة.

ثانياً: لقد شكلت القضايا المطروحة عند الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية والتي تتبنى الاتجاه العلماني تحديداً جدياً على صعيد قراءة الفكر الديني، مما يستدعي إعادة التفكير في تلك القضايا ومبانيها ومرتكزاتها التي تستند إليها.. وهو عمل لا ينبغي فيه التأكيد على الشقاقي، بل البحث عن الملابسات التاريخية التي وقعت ضمن سياقات معينة فأولدت ذاك الموقف من أصحاب الاتجاهات العلمانية – على تنويعها - نحو الدين... كما أملت واقع ردة الفعل التي حصلت من قبل الكثير من المفكرين المسلمين – على تطور نظرتهم – تجاه العلمنة والعلمانية.

ثالثاً: بما أن حاضنة الطرح العلماني كان هو الغرب، والغرب لا ينطوي على مكونات الحضارة والبني المجتمعية للشرق، وبما أن العلمانية جاءت كرد حاسم على سلطة الإكليروس المسيحي، - والإسلام غير المسيحية -، كما أنه لا يدعو إلى المؤسسة الدينية كجزء من نظامه العقدي ومشروعه الإنساني العام... فلا بد من دراسة المدى الذي يعني الإسلام والمسلمين في مجادلة العلمنة والعلمانية .

رابعاً: إن معهد المعارف الحكيمية إذ يحمل في مشروعه الفكري وجهة نظر محددة تجاه كل ما يمت لفلسفة الدين، وعلم كلام الأديان بصلة، فإنه يرى في

الكثير من طروحات الفكر العلماني (الفلسفي والأخلاقي) مادة قابلة للنقاش المعرفي المفتوح ...

خامساً: إن العلمانية سواء أقبلناها أم لم نقبلها، تمثل صورة من صور العلاقة مع الغرب... وإن أخذ أي موقف معرفي منها لا يصح أن نفصله عن حدود العلاقة العملية مع الغرب... بل بمعنى أصرح لا يمكن التغافل في بحثها عن سياق الصراع بين الغرب والشرق... لبحث واقع الصراع وهل يمثل ضرورة من ضرورات تاريخنا المعاصر، أو إنه مائز من مميزات التعدد الحضاري القائم بين الغرب والشرق؟!.

سادساً: لقد عملنا في هذا الملف المتعلق بـ "الدين والعلمنة" على التباهي إلى أن الطرح العلماني الذي كان من حيث المنشأ والتطورات في سياقه التصاعدي ولפיד واقع سياسي واجتماعي غربي، انبثقت عنه رؤية نظرية سعت لإعادة تشكيل النظرة للعالم والمجتمع والعقل والتاريخ والإنسان، وهي نظرة مبنية على رفض الدين كموجه وحاكمٍ لتسوييف عنه بما أطلقت عليه اسم "المذهب الإنساني" الذي خاض صراعاً مريضاً مع الكنيسة، بحيث تم زرع جملة من الطرحوت اللاهوتية العلمنة ابتداءً من البروتستانت وصولاً لمقولات كاثوليكية سعي بحث د. جيرروم شاهين لإظهار مسارها وما آلت إليه....

بحيث تم حصار الشأن الكنسي داخل جماعات الإكليرicos ومحيطهم الخاص وحول الإيمان إلى مجرد نزوع نحو المطلق.

سابعاً: لما كان الغرب ككيان استحواذى يقدم نفسه باعتباره "الحضارة النموذج" و"العقل النموذج"، كما كشفت عن ذلك الأبحاث المقدمة تحت عنوان "التصالح المجتمعي بين الدين وعلمانية الدولة"، و "الدين والعلمنة في نظام المعرفة والقيم" و "العلمانية والديمقراطية".

وقد سعت هذه الأبحاث لتأكيد أن العلمانية توجt عوامل النهوض الثقافي في أوروبا وأميركا، وأثارت فكرة أن الإنسان كائن مكتفٍ بذاته على كل صعيد الاحتياجات المجتمعية والفلسفية والقيممية؛ وبالتالي فقد تم أدلةجة العلمانية في وقت اكتشف فيه العقل الإنساني - فيما بعد - عدم إمكانية الفصل التسلبي بين ما هو ديني وما هو زمني، ذلك أنهما متلازمان تماماً، ولقد كان حريراً بنا البحث حول كيفية تنظيم صيغ العلاقة بينهما، بدل نفي العلمانية للدين....

كما أن النقوضات التي طرحتها الوضعية العلمانية للمقولات الدينية إنما نقضت بالواقع صيغ المقولات المبنية على المنطق الصوري، لا المقولات الدينية التأسيسية.. والثمن الذي دفعته العلمانية بسبب روحية طرحها الشمولي أوقعها باخفاقة كبيرة في نماذج التجربة التي أطاحت في كثير من محفزات الديمقراطية في بلدان ودول العالم، منها دول العالمين العربي والإسلامي. والتجربة التركية هي خير دليل على ذلك كما أظهر بحث د. محمد نور الدين حول "العلمانية في تركيا" في الوقت الذي لم يلتقي فيه أصحاب الاتجاه الشمولي للعلمانية تطور الفكر السياسي في الخطاب الديني الذي أبرز بعض عناوينه بحث د. حسين رحال حول "العلمانية والخطاب الإسلامي" خاصة إذا نظرنا إلى ما آل إليه بحث د. كارتسن ويلاند والذي اعتبر أن العلمانية هدفت للحد من سلط القلة متفاوضاً أن هذه القلة بقيت هي الحاكمة في مسرح الأحداث الغريبة ومن تأثر بها في عالمنا العربي الإسلامي، كما أنه اعتبر أن العلمانية اعتمدت ولو من خلال وجهها المتعددة ثلاثة مظاهر هي:

- ١- فصل الكنيسة عن الدولة.
- ٢- تخصيص حقل اهتمام الدين.
- ٣- التأكيد على نزعزة اللادين.

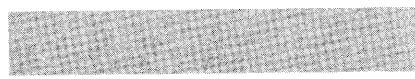
وقد أبقيت على قواسم مشتركة منها: الخبرة الثقافية، الحركة الفكرية والاجتماعية مع تزامن وتلازم تطورات الديمقراطية التحررية، سيادة القانون، حريات الأفراد، وحقوق الإنسان عامة مستقلة عن الإيمان الشخصي والمذهب، في المقابل كانت العلمانية في العالم العربي، - حسب المقال- شيئاً مختلفاً تماماً.. وما ذلك إلا بسبب عدم أهلية العقل العربي على فهم مكونات وخصائص التجربة العلمانية التي استخدموها كأيديولوجيا، يعودون الحكماء تركها للتمسك بالشعارات الدينية عند الحاجة، ولعل أهم ثغرة وقع فيها العقل العربي- حسب صاحب المقال- هو عدم القدرة على تفهم معنى المساواة في نظام القيم العلماني.. من هنا جاءت دعوته لضرورة التعرف إلى العلمانية وبيتها في الطرروحات الإسلامية التي اهتم الكاتب بإبراز وجوه محددة منها مؤكداً على أن العالم عليه أن يقسم أصحاب الطرروحات والرسالات إلى قسمين:

قسم خيرٌ وصالح وآخر سُيئٌ وشرير...

ويرى ويلاند أخيراً أنه على العقلاة الصالحة التعامل مع الطرف الآخر ضمن سياسة "التسامح بمنطق القوة" من أجل نشر تعاليم العلمنة.. وهذه الرؤية لم تلق تأييد أصحاب الأوراق الأخرى التي قدمت في الحلقة حيث قدم بديلاً لها الدعوة إلى مراجعة الإسلام كنظام سيادي للمنطقة يمكن لأصحابه أن يتحدثوا عن هويتهم، بالشكل الملائم لواقع حالهم وحال شعوبهم وبلدانهم وطروحاتهم العقائدية والقيمية...

دبيس الندوة

الملف



■ العلمانية والديموقратية

محمد فنيش

■ الدين والعلمنة (نظام المعرفة والقيم)

شفيق جرادي

■ التصالح المجتمعي بين الدين وعلمانية الدولة

وجيه قانصو

■ العلمانية في الخطاب الإسلامي

حسين رحال

■ العلمانية الشاملة وانعكاساتها في الخطاب المسيحي

جيروم شاهين

■ العلمانية والدين - الحدود من وجهة النظر الغربية

كارلسن ويلاند

■ العلمانية في تركيا: مضمون مختلف وتطبيق خاطئ

محمد نور الدين

العَالَمِيَّةُ وَالْحَدِيمُ وَفَرَاطِيَّةُ

محمد فنيش

إشكالية العلاقة بين العلمانية والديمقراطية حاضرة بشكل دائم في الفكر المعاصر، ويعود سبب ذلك إلى ولادتهما من نفس الحاضنة السياسية والثقافية والاجتماعية، لذلك كثيراً ما يتم المزج بينهما، واعتبارهما أمراً واحداً. انطلاقاً من هذه النقطة يقوم الباحث بتحديد المفاهيم والمقصود من المعاني عند تنويعها، وبالإشارة إلى المنهج المعرفي في المقاربة لنقاط الالتقاء والاختلاف، مع معرفة التقييدات السياسية والتاريخية والآنية المصاحبة لها، فيبدأ بتحليل العلمانية وكيفية تحولها إلى سمة خاصة بالثقافة المسيحية، الأمر الذي يجعل سائر الثقافات الأخرى كأنها استبعاد وإخضاع ومنها الاتجاهات الفكرية التي عبر عنها العديد من الكتاب المسلمين الذين نقضوا الدولة الدينية.

وينتقل الباحث بعد ذلك إلى تحليل الديمocratie، فيقوم بتحليل العلاقة بينها وبين العلمانية، والأثر السلبي لعملية المزج بينهما خاصة على صعيد الخطاب الإسلامي بينما الديمocratie ليست سوى آلية محايضة لتنظيم تداول السلطة و اختيارها وفق إرادة الناس وبحسب ما يرتأونه من قوانين تقرها مجالسهم التمثيلية.

ما يُثار من إشكاليات حول هذين المفهومين مرده إلى اختلاف الزوايا التي يُنظر منها إليهما، لأن عدم تحديد المعنى المقصود واجتاز الرؤية يؤدي إلى تعدد الموضوعات وتباين النتائج في البحث والمعالجة، خصوصاً أن الإشكالات المتعلقة بكلٍّيهما تداخل فيها حقول المعرفة لتطال الفلسفة ومبانيها ونظرياتها وتجلياتها في الفكر السياسي والاجتماعي، وتشمل سياقات التطورات التاريخية ومداها الجغرافي والعوامل المؤثرة في مساراتها، من سياسية واقتصادية وغيرها .. ومدى إسهامها في دفع هذه التطورات نحو المسارات التي بلغتها في كافة المجالات المعرفية والسلوكية والنظم الاجتماعية والسياسية المتولدة عنها.

ولا يخفى أن العلمانية والديمقراطية "مفهوماً ومساراً وممارسة" نتاج تحولات لازمت المجتمعات الغربية (أوروبا الغربية، أميركا) وحركة نهضتها الثقافية وتطورها الاقتصادي والسياسي، وعززت نفوذها وسيطرتها ودافعت توسعها الاستعماري نحو المناطق والشعوب الأخرى طلباً للثروة والموارد الطبيعية، المحرك اللازم والضروري لتطورها الاقتصادي، وتوسيعاً للأسوق المستهلكة لمنتجاتها، كحاجة ماسة لاستمرار قوة اندفاعها علمياً واقتصادياً ومراسلاً ثروات، وانتقال مستوى حياة شعوبها إلى رفاهية تعزز استقرارها وتدعم تحولها الثقافي - السياسي (سبباً ونتيجة).

الأمر الذي يضيف إلى الأسئلة الإشكالية، تساؤلات حول مدى ملائمة ما يتولّد عن تحولات المجتمعات الغربية، من نتاج ثقافي، ونظم اجتماعية وسياسية، وأنماط وسلوك، حصيلة تجاربها ومسارات تطورها الخاص بها، للمجتمعات الأخرى، ومدى صلاحية ذلك لثقافات وظروف وتطورات تاريخية مختلفة، استناداً إلى مبدأ العلية لجهة تطبيق قانون التمايز والارتباط بين السبب والنتيجة، ولجهة المانع الأخلاقي النفسي، الناجم عن الضرر الذي أصاب المجتمعات التي كانت ضحية وحشية السيطرة الاستعمارية ونهبها المنظم للثروات، وتدميرها الاقتصاد، وإخراجه عن سياق تطورها الطبيعي الذاتي، الملائم لحاجات شعوب هذه المجتمعات ومواردها وقدراتها العلمية، لربطه بحاجات الاقتصاديات الغربية ورفاهية شعوبها، هذا المانع الذي له أثره البالغ في قوة تأثير أي تحرك يتخد من العداء للغرب شعاراً، ويرفض ما تتوجه تجاربه الإنسانية بداعي الخصوصية والخوف من عودة السيطرة الاستعمارية بأشكال أخرى، خصوصاً مع عدم الفصل بين ما هو سياسي وما هو

ثقافي إنساني، وعدم التفكك بين مراحل التاريخ المختلفة، وما يتخللها من تحولات في العلاقات بين الأمم والشعوب، وما يعقبها من إرساء لقواعد ومفاهيم جديدة، ويزيد في قوة هذا الحاجز الشعوري ما يتركه الوجود الصهيوني في فلسطين، وممارساته العدوانية وسيطرته، واستمرار دعمه من قبل من يتوارث الرغبة والسيطرة في الغرب، من غضب، وشعور بالإهانة، والخطر على المصير، واستفزاف للقدرات المادية والفكرية، وفرض مناخ من الاستقرار المعطل للتفاعل العقلاني والإنساني، بين من يشعر بأنه مهان في مقدساته ومهدد في وجوده وإنسانيته مهما كانت الحاجة الذاتية إلى إصلاح أوضاعه الاجتماعية والسياسية وتجديد مفاهيمه الفكرية والثقافية، وبين تجارب المجتمعات الغربية في مختلف ميادينها الإنسانية، التي يقودها من يمثل أنموذجاً في الاستعلاء الفكري والسياسي والعسكري والاقتصادي، والمسبب، بدعم للعدوان، في توليد ما ينتشر من مشاعر الغضب والكرامة.

لهذا أجد أنه من الضروري في معالجة هذا الموضوع الإشكالي تحديد المفاهيم والمقصود من المعاني عند تنوعها، والمنهج المعرفي في المقاربة لنقاط الالقاء والاختلاف، مع معرفة التعقيدات السياسية والتاريخية والآنية المصاحبة للبحث.

١ - العلمانية

ليس من اتفاق حول تعريف "العلمانية" التي هي لفظ مستحدث في اللغة العربية مقابل الكلمة (laïcité أو laicité) بالفرنسية والتي هي بدورها مشتقة من اليونانية ومن اللاتينية المتأخرة^(١).

كما أنه خلافاً للشائع، فإن كلمة علمانية غير مشتقة من العلم بل من العالم^(٢) وعليه فإن كلمة علماني تعني "مدني" غير منتبه إلى فئة الكهنوت ورجال الدين^(٣). وإذا كانت الألفاظ تفهم بأضدادها، فإن نقىض العلماني هو "الإكليريكي"^(٤) أي من ينتمي إلى الإكليروس وهو رجال الدين أو من يناصر الإكليريكية، وتدخل رجال الكهنوت في الشؤون العامة.

ويتراوح الاختلاف حول مفهوم العلمانية بين من يعتبر أن المعنى المقصود هو عدم وجود نفوذ كهنوتي في جهاز الدولة أو في السياسة (laïcité) وهذا المصطلح لا يعني العداء للدين، وبين من يرى العلمانية فلسفة وتنظيماً للمجتمع، لا يُسمح

فيهما للدين بأي دور، بل يبقىه في مجال الشعور الأخلاقي الداخلي، دون أن يتمكن من التمظير في مؤسسات اجتماعية أو سياسية، وينكر هذا الاتجاه أي معرفة قائمة على الإيمان والحقائق المأولائية، ويجسد هذا المعنى مصطلح (secularism) هذا الاتجاه دفع أحد المفكرين والباحثين إلى نعت تعريف العلمانية (بأنها فصل الدين عن الدولة) بالقصور، لأنه يحصر العلمنة في ما يسمى بالحياة العامة وفي المجالات الاقتصادية والسياسية فحسب^(٥) .

وقد عرف العلمانية " بأنها فصل كل المطلقات الأخلاقية والمعرفية والإنسانية عن الدنيا "، وبتعبير فلسفى (العلمانية تعنى أن العالم مكتف بذاته)، وأن عقل الإنسان قادر على فهم كامل للطبيعة وتحقيق السيطرة عليها، وهو قادر وحده على إدراك العالم وتأسيس نظمه المعرفية الأخلاقية، وليس بحاجة إلى أي شيء آخر خارج النظام المادي، أي إن مرجعية الإنسان كامنة في ذاته.

هذه الأطروحة تؤدي إلى نتيجتين:

أولاًها: اختزال الإنسان ورده إلى القوانين المادية والطبيعية.

ثانيها: فصل الإنسان عملياً عن أي مطلقات أخلاقية أو إنسانية^(٦) .

وبالعودة إلى البيئة المولدة لهذه المفاهيم أعني التجربة الفريبية نرى اختلافاً في المفهوم لجهة العلاقة بين العلمانية والدين، فهي في العالم البروتستانتي عموماً ولديدة حركات دينية إصلاحية منشقة عن الكاثوليكية، ولم تكن تعنى أكثر من منع تدخل الكنيسة ورجال الدين في شؤون الدولة، بل هي نتاج بنية اجتماعية بروتستانتية متدينة معادية لروما والكاثوليكية، لا معادية للدين أو ملحدة أو لا أدرية^(٧) بينما هي في انطلاقتها في فرنسا كانت أكثر حدة وعدائة للدين ودوره، بسبب تحالف حكم الملكية المطلقة مع رجال الدين الإكليروس الكاثوليكي (علمانية مفكري عصر الأنوار الفرنسيين: فولتير، روسو - ديدرو - مونتسيكو).

فقد أدت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ إلى تحطيم الحكم المطلق، وأدت إصلاحات نابليون (١٧٩٩ - ١٨١٥) إلى علمنة فرنسا.

وبالنظر إلى مسارات التطبيق العملي "للعلمانية" السائدة في أوروبا، أصبح المفهوم يعني فصل الكنيسة عن الدولة. ولا تمنع وجود تيارات ثقافية وفكرية وسياسية دينية يتبعها مدنيون في الحياة الاجتماعية الذي تسوده العلمانية وفق

مفهوم "lacisme" وليس وفق مفهوم "secularism" وإن كان ذلك لا يعني عدم وجود تيارات فكرية ليبرالية وماركسية (نخبوية) غير مؤثرة في المجتمع وقراره السياسي والثقافي، ومغالية في نظرتها للعلمانية وعلاقتها بالدين والمجتمع والدولة، تقابلها تيارات أكثر اتساعاً وانتشاراً وتأثيراً في السياسة والثقافة يتبنى المفهوم العلمي الذي لا يرى العلمانية أيديولوجية "ما بعد الدين" بل يوجب على العلمانية عدم تشكيل أيديولوجية شبه دينية أو ما بعد الدينية للدولة على تقىض ما يدعو إليه "اوغست كونت" من تشكيل "ثيوقراطية" اجتماعية جديدة لا تقل انفلاقاً عن الثيوقراطية القديمة لاتحاد الدولة والدين، هذا الاتجاه يوجب الحياد الديني الديني للدولة، لتعلقه بواجب الحياد القانوني الأخلاقي.

من أجل احترام حرية العقيدة الدينية والدينوية، يجب أن تقتصر الدولة كسلطة دينوية على تنظيم الشروط الالزمة لاحترام الأفراد بعضهم بعضاً^(٨).

وهذا الاتجاه لا يرى تعارضًا بين علمانية الدولة، وتعاونها مع الكنائس في دعم المستشفيات المسيحية وتدريس اللاهوت في جامعات الدولة، والاعتراف بالكنائس قانونياً كمؤسسات عامة، بل يدعوا إلى ضرورة مراجعة هذه العلاقة لإيصال أفكار عن كيفية وصول مساعدات الدولة بطريقة عادلة ومفيدة إلى الجماعات الدينية غير المسيحية، نظراً ل الواقع التعديي الديني الجديد في المجتمعات الأوروبية، ويعتبر صيغة "فصل الدين عن السياسة غير دقيقة ومضللة وتفني، إذا أخذت حرفياً، حرية العقيدة والبناء المعياري لدولة القانون".

فالذى يطالب باسم العلمانية بفصل الدين عن السياسة، إنما ينادي بإبعاد الجماعات الدينية عن الحياة العامة، ويفصل عن تحكم سياسي استبدادي.... لا يتفق إطلاقاً مع حرية العقيدة كحق من حقوق الإنسان^(٩).

كما أن هذا الاتجاه يرفض احتواء الثقافة الفريبية للعلمانية وفق مقوله "هنتتفتون" التي تجعل الفصل بين الدولة والجماعات الدينية سمة خاصة للحضارة الفريبية، لأن في ذلك عدم مراعاة للصراعات التاريخية التي أوصلت الغرب لتنفيذ "دولة القانون العلمانية" حيث إن الكنيسة الكاثوليكية اعترفت رسمياً لأول مرة، بحرية العقيدة بعد نزاع داخلي في مجمع الفاتيكان الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥) وبالتالي فإن مقوله السيد المسيح.." أعط ما ليصري ليصري" لا تكون الجذر الديني الثقافي للدولة العلمانية.

كما أن اعتبار العلمانية سمة خاصة للثقافة المسيحية، يجعل نظرةسائر

الثقافات الأخرى لها كأنها استتباع وإخضاع وقبول بالهوان والدونية، ويتجاهل الاتجاهات الفكرية التي عبر عنها العديد من الكتاب المسلمين الذين نقضوا سلطة الدولة الدينية من منظور إسلامي وتفسير قرآني.

٢- الديموقراطية:

ويختصر تعريفها المفهوم والرائق بأنها "حكم الشعب للشعب بالشعب" ويحدد مكوناتها مبادئ عدة أهمها:

الشعب مصدر السلطات، وحكم القانون وال المجالس التمثيلية، وتداول السلطة والمساءلة والمحاسبة، والتعددية السياسية وهي التطبيق العملي لمفهوم الدولة القائم على اختيار الناس لممثليهم بالانتخاب وعبر صناديق الاقتراع، ومرجعية الدستور لصلاحية السلطات والفصل بينها.

والسؤال نفسه يطرح حول الفلسفة، المنشق عنها الفكر السياسي المنادي بالديمقراطية وإمكانية فصلها كآليات تنظيم لعلاقة الدولة بالمجتمع والمواطن بمؤسسات دور الفرد والجماعة في الشأن العام، وبين الليبرالية كنظرية اجتماعية وفلسفة مادية.

ومن ثم هل المناداة بالديمقراطية تعني ضرورة القبول بكل أنماط السلوك المتولد عن هذه الفلسفات والنظريات، حتى لو تعارض مع الخصوصية الثقافية ومنظومة القيم للمجتمعات غير الغربية؟

ثم السؤال عن التلازم بين العلمانية والديمقراطية وعدم إمكانية الفصل بينهما، ومن لم يكن علمانياً بعيداً عن الدين وتصوراته وقيمه ونظرته للحياة والإنسان لا يمكن أن يكون ديمقراطياً.

باستعراض التطور التاريخي للفكر السياسي الغربي وأنظمة حكمه وتجربته لا نجد التلازم ولا التزام بين العلمانية والديمقراطية، فالآولى جاءت متقدمة عن الثانية، وكانت في ممارستها نقلياً لها كما حصل في العلمنة الفرنسية، حيث أقام نابليون حكماً دكتاتورياً، كما لم تؤدِّ العلمنة في بيئتها البروتستانتية إلى الديمقراطية السياسية، بل قوَّت سلطة الحكم المطلق، وكان الملك هو من قاد العملية كما في حالة ملك إنكلترا هنري الثاني.

كما أن "كالفن" أقام ديمقراطية سياسية عنيفة في دولة جنيف، كذلك فإن تجربة

العالم الإسلامي لا تتضمن ذلك التوازن.

علمانية أتاتورك كانت استبدادية عنيفة معادية لكل ما هو ديني، كما هي علمانية شاه إيران، ولا ننسى علمانية بورقيبة الإقصائية، ناهيك عن أن كل الأنظمة الوطنية التي تلت الحقبة الاستعمارية تمثلت العلمانية الغربية وفق مفهوم "الطليعة الثورية" أو "النخبة" أو التفريق بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، وبين الديمقراطية والديمقراطية الشعبية^(١٠).

ولا ننسى أن الأنظمة الشيوعية كانت علمانية ملحدة، ولم تكن ديمقراطية في نظام حكمها، الذي نصب سلطة الحزب الواحد المؤدية إلى سلطة الفرد (النمودج الستالييني).

باختصار، لم يكن العلمانيون في العالم العربي والإسلامي في مختلف اتجاهاتهم ومشاربهم الفكرية، القومية أو الشيوعية والاشتراكية أو الليبرالية، ديمقراطيين يحترمون حرية التعبير أو اعتبار الشعب مصدر السلطات وحق الجماعات المختلفة في تصوراتها السياسية أو الفكرية أو العقائدية في التعبير عن نفسها والتصدي للشأن العام، بل كانت علمانية إقصائية نخبوية إلغائية، تتناقض مع مبادئ الديمقراطية ومكوناتها وفق أي تعريف أو تحديد، ومحاربة لأصحاب الأفكار الدينية، وتنعيمهم من التعبير عن أنفسهم، والحكم على نوایاهم وتعطيل أي عملية انتخابية، مجرد أنها قد تتمكن بعض هؤلاء من الوصول إلى المؤسسات التمثيلية، بحجة أن هذه الجماعات تحمل نوایا إلغاء الديمقراطية والقبول بها مرة واحدة لفرض سيطرتها على الدولة والمجتمع وعدم القبول بالأخر (مثال الجزائر، تونس، تركيا، مصر) .

ولم تثبت هذه العلمانية سيطرتها في الحكم إلا عبر المؤسسة العسكرية وأجهزة الأمن، بوسائلها القمعية واضطهاد أصحاب الرأي السياسي أو الفكري المختلف معها، وهذا تقىض أي شكل ديمقراطي.

والتصادم بين هذه التيارات التي ورثت الحقبة الاستعمارية وتماثلت في توجهها العلماني غيرديمقراطي، سببه غرية أفكارها وتصوراتها عن ثقافة المجتمع وقيمته وعاداته وعقيدته، الأمر الذي أوجد فجوة هائلة بين المجتمع ونظامه السياسي، الذي بات يمثل نخبة لم تجد سوى المؤسسة العسكرية وسائلها للاحتفاظ بالسلطة وفرض الأمن واكتساب الشعور الشعبي، عبر تركيز مهام النظام وأولوياته على قضية

الصراع مع مشاريع الهيمنة الاستعمارية، وإعادة توحيد الأمة وشعار تحرير فلسطين، وثمن ذلك إسكات أي صوت يعلو فوق مسألة الصراع والاستعداد للمواجهة.

ولا يعفي هذا التصادم، الأحزاب والحركات والقوى الفاعلة، من مسؤولية عدم حمل مشروع داخلي بديل، يرتكز إلى القبول بالتعدد السياسي وتداول السلطة وحرية الشعب في الاختيار، وسيادة حكم القانون.

بل غلب التناحر الداخلي على السلطة، باعتبار الوصول إلى الحكم هو الطريق الوحيد لتنفيذ الرؤى وتطبيق الأفكار وتحقيق الأهداف، بمعزل عن دور الناس ووعيهم وإيمانهم وقدرتهم على تحقيق المشاريع المطروحة، ناهيك عن عدم الاعتراف أو القبول بالمشروعية الشعبية التي ينبغي أن يستند إليها أي حكم أو نظام سياسي. والمؤسسة الدينية الإسلامية، حتى لو لم يكن دورها مشابهاً لدور الكنيسة وعلاقتها بالدولة ما قبل عصر النهضة الأوروبي، إلا أنه لا يمكن إغفال التجربة الإسلامية في الحكم، واستناد مبدأ الخلافة في ظل الأميين والعباسيين إلى العثمانيين، إلى مفهوم الحق الإلهي للدين، والذي لا يتصل بمشروعية إلى أي دور للأمة، ناهيك عن المظالم والفتن الدامية التي حفل بها تاريخ العالم الإسلامي بسبب الخلافات المذهبية والصراع على السلطة والاختلاف حول مشروعيتها.

وكذلك فإن الحركة الإسلامية في مرحلة ما بعد التحرر الوطني، لم يعرف عنها حملها أي مشروع إصلاحي قائم على الاحتكام عند الاختلاف السياسي (في حال اعتباره مرتكزاً) إلى الإرادة الشعبية والقبول بالتعددية السياسية، والمشاركة في السلطة على قاعدة حق الناس في الاختيار واللجوء إلى صناديق الاقتراع، ومبدأ الأكثرية والأقلية والتباوب على السلطة، بل اتجهت في مناهجها العملية والسياسية إلى استحضار مرحلة الخلافة والاكتفاء بتكرار نماذج وتجارب في مرحلة صدر الإسلام والخلافة الراسدة ورفع شعار "الإسلام هو الحل" دون أن يقتربن بذلك بمواكبة التحولات والتغيرات التي طرأت على أحوال الأمة، وتأصيل وتجديد فكرها السياسي، وتقديم الإجابات التفصيلية والنماذج العملية لمشكلات المجتمع وقضاياها، سواء منها السياسي أو التموي والاقتصادي..إلخ).

وافترقت هذه الحركة عن غيرها من الحركات، في منطلقاتها وتصوراتها الفكرية والعقائدية الأقرب إلى الثقافة الشعبية وإيمان الناس وعاداتهم وتقاليدهم ولكنها

تماثلت معها في الغربة عن الواقع ومشكلاته (سوى الروح الجهادية والمشاركة في مواجهة الفزوّات الخارجية) والاكتفاء بالشعار العام والأهداف الكبيرة، وإسقاط التاريخ وتمثله في الحاضر.

عدا عن غياب تصورها العملي لإدارة شؤون البلاد والأوطان وأشكال نظمها السياسية.

وكان الرزازال الذي أصاب العالم الإسلامي بعد السيطرة الاستعمارية فقد القوى الفاعلة، بمختلف اتجاهاتها، القدرة على إدراك الواقع أو التعامل معه بغير لغة أطروحة الاستعداد للمواجهة واستعادة مجد مفقود، على افتراض أن مرحلة ما قبل الاستعمار تمثل هذا المجد.

أقصد من هذا القول أن مسؤولية التصادم والإلغاء والإقصاء الذي يتحمله اتباع الفكر العلماني، ممن استحوذوا على السلطة، لا يعني أن من وقع عليهم الاضطهاد، في معيار توصيف الواقع وليس في معيار القيم والمبادئ والعدالة، ممن كانوا على تقىض هذا الفكر على المستوى الفلسفى والعقائدى والنظرية إلى الحياة والإنسان، تميزوا ببرنامج أو تصور أو فكر سياسى واضح، يدعو في تفاصيله وآليات عمله واستناده إلى المشروعية الشعبية وحق الاختلاف والتعددية السياسية وحرية التعبير والاحتكام إلى صناديق الاقتراع والانتخاب.

ولعل هذا الواقع المرير هو الذي أسهم في تغيير نظرية العديد من المفكرين الإسلاميين أو الحركات الإسلامية، إلى الديمقراطية ودور الناس في مشروعية السلطة، والحديث عن الديمقراطية كآلية لتنظيم السلطة وتدالوها، بمعزل عن السياقات الفكرية والفلسفية التي أنتجتها، والقبول بالأخر ومبدأ حرية التعبير، واستناد الحكم إلى الدستور والقانون والمؤسسات التمثيلية، وتأصيل ذلك بإعادة صياغة مفهوم الشورى والبيعة والحديث عن الحكم الشوروي أو الديمقراطية الدينية في ظل "ولاية الفقيه"، واقتراح ذلك بمشاركة بعضها المتاح له ذلك في

المجالس التمثيلية، حتى في ظل أنظمة ترتكز على العلمانية في تحديد مصادر التشريع، رغم الصالحيات الهائلة التي لا تزال لرؤسائها وملوكها، ورغم تقييد الحرريات وغياب الشروط التافيسية السليمة.

إن هذا التحول يمثل تطوراً في الفكر والمنهج الإسلامي، وفي مقاربة العلمانية والديمقراطية وفق منهج علم السياسة في صوغ الموقف من النظام السياسي، دون

أن يعني ذلك الالتقاء معها في المنهج المعرفي أو الفلسفية.

وحتى العلمانية نفسها، في سياق تطور المجتمعات التي أنتجتها، لم تعد ذلك الفكر المعادي للدين، بل اتجهت نحو مفهوم جعل الدولة حيادية لضمان حرية المواطن، وخصوصاً حرية معتقده، بمعنى أن الدولة لم تعد وفق هذا المفهوم مسلطة على المجتمع في حملها لفكرة ومتعدد تسعى لاستخدام سلطتها وقدراتها إلزام المجتمع به، بل المجتمع حرّ في أفكاره، والمواطنون أحراز في انتماصاتهم ومعتقداتهم، والدولة ضمن هذه الحرية، والأكثريّة المتكونة عن طريق الانتخاب والاحتكام إلى الإرادة الشعبية، هي التي تطبق برامجها السياسية، والناس كلهم شركاء في تحرير مصيرهم وإدارة شؤونهم، ويفسر هذا "البعض" بلوغ العلمانية هذا المسار، بفشلها في إقصاء الدين عن المجتمع، وعجزها عن تلبية حاجات الإنسان الروحية.

تبين أن الدين لا يمكن أن يُجتنب نهائياً من حياة الناس، وإنما الذي نجحت العلمنة في تحقيقه هو إخضاعها الدين لنظم مدنية أوجدها البشر، صارت لها السلطة العليا والكلمة الأخيرة. غير أن ظهور الأصولية الدينية في الغرب اتخذ أشكالاً عدّة، في مقدمتها بروز الحديث عن السياسة المسيحية، والجدل المتجدد حول الدين والإجهاض، ومطالبة ٨٠٪ من البريطانيين بتدرис الدين في المدارس، هذه المؤشرات وغيرها تشير تساؤلات عدّة حول مدى نجاح العلمنة في إقصاء الدين عن الحياة، الأمر الذي يستدعي إعادة النظر في المسألة برمتها من زاوية مراجعة موقف العلمانية من العلاقة بين الدين والمجتمع^(١).

لعل هذه الدعوة للتصالح بين العلمانية والدين، تشكل مدخلاً لإعادة صوغ العلاقة بين مختلف الاتجاهات الفكرية في مجتمعاتنا لتطوير النظرة إلى مفهوم الدولة، واعتبارها مؤسسة تبثق عن المجتمع بفعل ضرورات المصالح المشتركة للأفراد، التي لا يتيح تأمينها عبر سعي كل فرد لمصلحته الخاصة، ولا يستقيم أمر الجماعة بغير تلبيتها (الأمن، السيادة، المشترك بين الأفراد،... الخ) وهي بذاتها انعكاس لمحتوى المجتمع وتركيبته الثقافية والفكرية وتراثه وتطوره التاريخي، ولا يمكن أن تأتي إسقاطاً على إرادته وتكونه.

وبالتالي، فإن اتفاق أفراد المجتمع على ثوابتهم وما يجمعهم ويوحدهم ويميزهم (قومية . دين . ثقافة . تاريخ ..) يذوب في دستور يقره استفتاء عام أو غالبية موصوفة لمجلس تمثيلي أو غير ذلك، يمثل مرجعية نظامهم السياسي ويتيح للجميع

التعبير عن نفسه وتقديم تصوره وأرائه وتعاونه مع غيره في تشكيلات مجتمعه (أحزاب، جمعيات) لتقديم الحلول لقضايا هذا المجتمع، وتسهم في تطوره ومنعاته ورفاهيته.

الدولة وفق هذا المفهوم، محايده، تستمد هويتها وشكلها ومحتوها ودورها من هوية أفراد مجتمعها وثقافتهم وطموحهم.

والسلطة في الدولة، ليست فوق المساءلة والمحاسبة، وفقاً للدستور وأحكام القانون، لأنها ليست معصومة عن الخطأ، واجتهداتها السياسي مرتهن في الحكم النهائي على صوابيتها، بمدى قدرته على تلبية احتياجات المجتمع وأفراده، وتحقيق طموحهم وأهدافهم، وهذا ما تقرره إرادة الأكثريّة منهم، مهما كان اعتقادها وفلسفتها وتصوراتها المادية أو الماورائية، والحق مكفول للجميع في الدعوة إلى أفكاره ومبادئه ومعتقداته.

بهذا المفهوم، الديموقراطية ليست سوى آلية محايده لتنظيم تداول السلطة و اختيارها وفق إرادة الناس، وحسبما يرتاؤنه من قوانين تقرها مجالسهم التمثيلية وتضبط أحكامها ثوابتهم المنصوص عنها في دستورهم، حيث لا سلطة مطلقة ودائمة، ولا عقوبة بغير قانون وبغير حكم قضائي تصدره سلطة مستقلة عن غيرها من السلطات التشريعية والتنفيذية.

ولا رفض ولا تعطيل لنتائج انتخابات، مهما كان فكر الأكثريّة المنتخبة، طالما هي ملتزمة الدستور وتسعى للتغيير والإصلاح وفق آلياته.

ودور المؤسسة العسكرية ينحصر في حفظ النظام وتطبيق القوانين وفق قرار السلطة السياسي، وهي، أي المؤسسة العسكرية، أدوات عملها لحفظ السيادة والنظام العام.

وأي إخلال أو تجاوز لهذه الوظيفة ينحو منحى استبداديًّا بعيداً عن الديموقراطية ويخل بالعقد الاجتماعي ويفقد إلى المشروعية الدستورية والشعبية.

ولا بد من حدود جغرافية للأوطان للتمكن من تطبيق مفهوم الدولة بحسب تعريف علم السياسة (الدولة = الشعب . الأرض . السلطة).

مهما كانت التطلعات التي يحملها المواطنون، ومهما كانت ثقافاتهم وأفكارهم وطموحاتهم السياسية، وبغضّ النظر عن العوامل والأسباب التي أدت إلى نشوء الدولة الوطن.

فالديمقراطية في حدود الحيز الجغرافي للدولة وسيلة التغيير والتفاعل بين الأفكار والبرامج وعقلانة الطموحات، والناس في قناعاتهم ووعيهم وإراداتهم وخياراتهم وممارساتهم لحربياتهم، هم من يصنع التغيير والتطور ويحقق الأهداف والأمال.

والحركات السياسية وغير السياسية (أحزاب، تنظيمات) تستمد حضورها وتأثيرها بمقدار مقبوليتها من الناس، واختبارهم لأفكارها وبرامجها، وتخضع لمساءلتهم ومحاسبتهم عبر آليات الديمقراطية، حيث لا وصاية على الإنسان إلا يقدر ما يلتزم من قناعات وأفكار وأنماط سلوك، ولا سلطة عليه خارج إرادته، فهو محور الحركة، وغاية الأفكار سعادته ورفاهيته (بالمعنى المادي والروحي).

وظيفة الدولة ضمان ممارسة الحرية، والحق بالاختلاف، وحماية حق الاعتقاد، وعدم الاعتداء، وتأمين المصالح والأمال المشتركة.

ولا شك أن للديمقراطية في التطبيق العملي عيوبها لجهة توفر الشروط الفعلية للمنافسة، وتأثير الإعلام والمال، والتفاوت الطبقي، وصراع المصالح، وقدرة الفرد على تحديد اختياراته بمعزل عن مؤثرات ذلك.

إلا أنها الوسيلة الوحيدة التي قدمتها التجربة العملية لتنظيم الصراع على السلطة والتآلف السياسي واحترام إرادة الناس، مهما كانت الظروف والاعتبارات الفلسفية والمنهجية التي أنتجتها.

فالشمار المكونة من أي تجربة إنسانية يمكن إنباتها في مجتمع إنساني آخر مختلف، عند تفكيرها عن خصوصياتها واستبقاء العام منها والمشترك مع الجماعات البشرية المختلفة.

فليست الخصوصية سبباً للانعزal عن التطور والتفاعل معها إلا بقدر الضرورة التي توفر سلامـة التطبيق وتضمن فاعليـته، كما يدل تاريخ الحضارات الإنسانية، الذي هو في مجرـه العام نتـاج وحـصيلـة ثـقافـات مـتنـوـعة، اكتـسبـت مـنـ سـبقـها وأضـافـت مـنـ أـعـقـبـها، وهـكـذا هي سـنة الله فيـ الـخـلـقـ.

كما أن الديمقراطية في نظمها وآلياتها وقواعد عملها ليست نهاية التاريخ، الذي لا يمكن أن يتوقف عند نهايات مزعومة، طالما هناك حراك إنساني ومعرفي، إلا إذا شاء الله ذلك، بل يمكن الإضافة والتعديل والتطوير بعد تجربتها والاستفادة منها وسد ثغراتها، ويشهد على ذلك اختلاف الأنظمة الديمقراطية (ملكية مقيدة،

جمهورية، الخ) واختلاف القوانين الناظمة.

فالحديث عن الخصوصية أو التغرات الموجودة لا ينبغي أن يلغى المبادئ والمكونات المتمثلة باحترام حق الإنسان وحريته في التعبير والاعتقاد، دوره في اختيار السلطة وتدالوها، والتعددية السياسية، والمساءلة والمحاسبة، والاحتكام إلى القانون والدستور. بل يجب أن يدفع باتجاه البحث في كيفية الانتقال من الواقع السياسي والثقافي والتربوي المعاش إلى المرتجى والمأمول في تنظيم وتحديث وتطوير أنظمتنا السياسية. مع الالتفات إلى عوائق الصراع وانفتاح مجتمعاتنا في داخلها الحالي على التدخلات الخارجية، والارتباط بين الديمقراطيات في الحيز الجغرافي الوطني والحيز الأوسع والأكبر في ميدان العلاقات الدولية.

ولذلك حديث آخر.

الهوامش:

* نائب في البرلمان اللبناني.

(١) جورج طرابيسي (الإنترنت).

(٢) جورج طرابيسي، الشيخ محمد مهدي شمس الدين (كتاب العلمنة).

(٣) محمد سيد رصاص (مقالة صحفية).

(٤) جورج طرابيسي، نفس المصدر.

(٥) عبد الوهاب المسيري، مقالة لفهمي هويدى (الإنترنت).

(٦) عبد الوهاب المسيري مقالة لفهمي هويدى (الإنترنت).

(٧) محمد سيد رصاص مقالة صحفية.

(٨) د. هايز بيلافيلد كاتب وسياسي ألماني ترجمة د. حامد فضل الله (الإنترنت).
(٩) نفس المصدر.

(١٠) محمد سيد رصاص (نفس المصدر).

(١١) البروفيسور جون كين مركز أبحاث الديمقراطيات عن مقالة لفهمي هويدى على الإنترنت حول ندوة عن العلمانية عقدت في لندن.

الدين والعلمنة (نظام المعرفة والفهم)

الشيخ شفيق جرادي

يسعى هذا البحث إلى معالجة الهوية المعرفية والقيميمية لفلسفة كلٍ من العلمانية الشاملة، والدين الشامل، الذي يمثله الإسلام بالتحديد، باعتباره عند أصحابه الدين الأكمل، والذي ينطوي على معالجات تدخل في كل مسام الفكر والعقيدة والمعرفة والقيم والنظم الفردية والجماعية والتاريخية... وهو يبدأ باستعراض الفرضيات العلمانية، لينتقل بعد ذلك إلى استعراض مادة القضية الدينية، ليصل إلى القول إن التمدد في حركة التفكير والمعرفة الدينية لمعالجة الأمور بطريقة تخرج من دائرة الإسقاطات الحادة هي جديرة - سواء في الساحة العلمانية أو الكلامية واللاهوتية- بإخراجنا من مآذق التشنج والتناقض، وبالتالي علينا أن ندرك أن المعرفة، كما المصلحة، تقضيان بأن الاقتصر على أيديولوجيا التأويلية العلمانية للدين، كما أفكار الجمود الديني السكوني، ستبقى تشكل عائقاً يحول دون التوسع في التعرف على مساحات تجلّي الحقيقة والمعطيات الواقعية..

لماذا البحث حول الدين والعلمنة؟، وهل هذا إقرار بواقعية الثنائيات الصلبة في المعالجة البحثية لموضوعات إنسانية ومعرفية وسياسية؟ أم إنه اعتراف بوجود منظورين ونسقيين معرفيين يحكمان وجهات الرؤى الكونية والحلول الاجتماعية لمسارات الحياة الإنسانية الهدافة نحو الرفاه والاستقرار والسلام والتنمية؟..

ثم، ما لا شك فيه أن للدين كما للعلمانية تفاوتات مختلفة في داخل كل طرف منها... بحيث لا يمكن لنا الكلام عن علمانية واحدة، كما لا يمكن لنا الكلام عن دين واحد ...

فهناك العلمانية التصالحية مع الدين، وهناك العلمانية النضالية، والعلمانية الشاملة، والعلمانية الجزئية، فعن أي علمانية يريد البحث أن يتحدث وأن يشتغل؟! كما أن هناك أدياناً وضعنانية وأدياناً وحيانية، وهناك أديان تستغل في نطاق العلاقة الأخروية، وأديان تعتبر أن نطاقها يشمل كل ما يمت للدنيا والآخرة بصلة، فأي دين نقصد في هذه المعالجة؟!!

للإجابة عن مثل هذه الأسئلة لا نجد أنفسنا مضطرين لتعريف كل من الدين والعلمنة، على الطريقة التي انتهجهما الكتاب العرب في الوقت الذي نجد أنفسنا مضطرين للتفرق بين المشروع النظري والمعرفي في غائباته المطلوبة، وبين الجانب التطبيقي الذي يمارسه أصحاب هذه الرؤية أو تلك... إذ إن التطبيق قد ينحرف أحياناً كثيرة عن مساراته النظرية إما بسبب سوء التطبيق، أو بسبب الاحتياجات العلمانية التي تفرضها مقتضيات الواقع ونفعياته المباشرة أو الاستراتيجية..

إننا في هذه المعالجة سنحصر البحث في الهوية المعرفية والقيمية لفلسفة كلٍ من العلمانية الشاملة، والدين الشامل، الذي يمثله بالتحديد الإسلام، باعتباره عند أصحاب الدين الأكمل، والذي ينطوي على معالجات تدخل في كل مسام الفكر والعقيدة والمعرفة والقيم والنظم الفردية والجماعية والتاريخية...

وهذا الحصر لا يعني أن بقية الأديان لا تعيش جدلاً جدياً مع العلمانية، فالكنيسة - كما هو معلوم - شكلت بلاهوتها ومؤسساتها ونظامها القيمي واستراتيجياتها العملية، الصدمة الأولى للعقل الأوروبي الذي أنتج الملامح الأولية للمشروع العلماني سواء على المستوى الأيديولوجي أو الفلسفى أو الحقوقى أو السياسي أو التعليمي أو التقني أو الترشيدى، كردة حاسمة على السلطة الكنسية

التي تتبع ردات فعلها من تصعيدية إلى تلفيقية إلى تصالحية فمرتكسة للمشروع العلماني، وهي إلى الآن وإن كانت قد رضخت لفلسفته السياسية لكنها ما زالت تمثل حالة سجالية معه على المستوى القيمي الأخلاقي والميتافيزيقي، (وفي أوروبا تحديداً)... لكنها انسحبت عن الكثير من مواقعها التي كانت عليها ورضيت بهذا الأمر الواقع.. وهذا ما لم يحصل مع الإسلام الذي ما زال يعيش المانعة على أكثر من مستوى ...

كما إن هذا الحصر لا يعني عدم الاعتراف بوجود تأثير بقية الأنماط العلمانية سواء منها تلك التي فصلت بين الدولة كسلطة سياسية عليا، تمثل العلمانية مركبة نظرتها، والسلطة المجتمعية التي ما زال الدين يمثل فيها أحد مقومات تلك السلطة العليا... وبالتالي فالدولة الرائدة هي القادرة على التصالح والتوفيق بين السلطتين وهذا نموذج العلمانية المنادية بالاندماج النسبي مع الدين إذ سواءً أكان المحيط الذي تمارس فيه السلطة دينياً أو علمانياً، فإنها بحاجة إلى ذروة السيادة العليا والمشروعية، ولا يمكن أن تفصل عنها. والعلاقة الجدلية الكائنة بين السيادة العليا والسلطة السياسية تتغير وتحول بحسب الأوساط الثقافية والتاريخية (أي بحسب المجتمعات البشرية). ولكنها تدلنا دائماً على استحالة الفصل الجذري بين العامل الديني بمعنى الواسع للكلمة (أي ذروة السيادة العليا)، وبين العامل السياسي (أي ذروة السلطة السياسية).... ولكن بدءاً من اللحظة التي أخذ فيها حق التصويت العام يحل محل الوحي كمصدر للحقيقة والمشروعية، فإن سلطة الدولة قد أخذت "قرض طرائق شرعيتها الخاصة ومصادرها"^(١).

وببحثنا العلمانية التي تقوم بالغاية مع الدين سواءً عبرنا عنها بكسر العين أو بفتحها كما يقول عزيز العظمة الذي يستكمل قوله: "والحال إن العلمانية في توصيفها الفكري تحمل الاثنين وتتضمنهما معاً، فالعلمانية تستند إلى النظرة العلمية بدل الدينية الخرافية إلى شؤون الكون والطبيعة على العموم، وتوثر الكلام في علم الفلك على الكلام القرآني حول التكوير، والكلام في الجغرافية الطبيعية على الكلام حول جبل قاف، والأخذ بالاعتبار العقلي بدلاً من الاعتبار الإيماني، والخرافي، لأمور كالمعراج والطوفان وانقلاب العصي أفاع، والمشي على الماء، وإحياء الموتى، وشق البحر وانقلاب الكواكب والنجوم، كما أنها تؤكد على ضرورة إعمال العقل في الضرورات الآيلة عن تحول المجتمع، وتقديم العقل على النقل في أمور

التشريع والتتنظيم السياسي والاجتماعي، وإيثار الحرية والضمير الوعي العاقل في اختيار النساء الحجاب أو رفضه، والتشديد على التجدد والترقي في أمور التاريخ بدلاً من الركون إلى الموروث الكتبى ومحاولة إعادة إحياء الماضي المتقدم الزائل^(٢)، نجد أن هذا النحو من الاتجاه العلماني الشمولي كما أسماه الدكتور عبد الوهاب المسيري هو الذي طرح نفسه كمشروع بديل بالكامل عن الدين... .

وقد افتتح مشروعه على إقامة نقضٍ منطقي للقضية الميتافيزيقية المحورية في الدين والمتمثلة بـ "الله موجود" وـ "صفات الله"، ليعتبر أن المحور والمركز في المعرفة الدينية إنما يقوم على تناقضٍ منطقي يفضي بالضرورة إلى تناقضٍ استدللوجي وقيمي أيضاً، ولعل كتاب "الأسس الفلسفية للعلمانية" للأستاذ عادل ضاهر قد مثل المصنف الأكثر حدةً ووضوحاً في معالجة هذا الموضوع، من بين كتابات العرب الذين استهل ضاهر كتابه بالعتب عليهم إذ اعتبر أن "الأكثر تدليلاً على تراجع الفكر العلماني عندنا ما نشهده من محاولات حثيثة من قبل المفكرين العلمانيين لدعم موقفهم عن طريق اللجوء إلى الإسلام نفسه - القرآن والسنة - غير مدركون أنهم إنما يقدمون بهذا أكبر التنازلات للحركات المناوئة للعلمانية، وأنهم - وهذا هو الأخطر - إنما ينافقون أنفسهم أيما تناقض إذ يجعلون النص الديني مرجعهم الأخير في مجال دفاعهم عن علمانيتهم، بينما العلمانية تقوم - في المقام الأول - على مبدأ أسبقية العقل على النص"^(٣) .

فالقطيعة المعرفية مع الدين والإسلام تحديداً، وبالتالي القطيعة العملية معه تمثل حقيقة العلمانية التي يبشرنا بها أصحاب هذا الاتجاه... .

وهذه العلمانية "شيء أعمق من القول بفصل الدين عن الدولة أو بمنع رجال الدين عن التدخل في شؤون السياسة والقضاء. إن العلمانية... موقف شامل ومتماضٍ من طبيعة الدين وطبيعة العقل وطبيعة القيم وطبيعة السياسة... إن الإنسان ليس فقط قادراً على أن ينظم شؤون حياته الدينوية باستقلال عن هذه الدين أو ذاك، بل إنه ملزمًّا أيضاً أن يفعل هذا لاعتبارات فلسفية عديدة.. من هذه الاعتبارات ما هو استدللوجي ويتعلق بطبيعة المعرفة الدينية، على افتراض إمكانها"^(٤) .

إنها إذن، التزام إنساني بكل مستويات الرؤى والقيم والسلوك الإنساني بعيداً عن دائرة الدين الذي يقوم على فرضية غير ممكنةٍ في نظامه المعرفي... .

ثم إنه إذا كانت العلمانية قد ظهرت في فترة تاريخية معينة كمناوى للكنيسة فهذا لا يخترق الموقف بل لا يعبر عن السمة الأساسية للعلمانية.. فموقفها ليس من مؤسسة محددة بل من رؤية كليانية تتمحور حول مصدر هو "الله".

وتتلور هذه النظرة بجملة من الأساسيات:

الأساس الأول: رفض أي مؤسسة أو فكرة أو حالة يشكل الدين بؤرة المعنى المركبة فيها، بحيث تكون كل سلطة زمنية فاقدة للشرعية ما لم تكن مستمدة من سلطة أعلى منها هي سلطة الله.

الأساس الثاني: إن المعرفة العملية لا يمكن أن تجد في الدين أساساً مرجعياً إذ إن نظام قيم المعرفة العملية لا يتجانس مع الدين بل هو يستقل عنه استقلالاً منطقياً.

الأساس الثالث: إن ما يشكل الاعتبار النهائي "لتبني الموقف العلماني ليس الوحدة الاجتماعية، بما هي، بل الوحدة الاجتماعية من حيث كونها شيئاً يقتضيه مفهومنا للمجتمع الفاضل. وهكذا ترتبط عملية توسيع الموقف العلماني، بالضرورة، بفلسفية اجتماعية معينة"^(٥).

الأساس الرابع: إن اعتماد أي موقف معرفي أو حياتي حتى ولو أخذ صفة الديني لا بد له حتى يخرج من دائري الدور والتراقص المنطقي أن ينطلق من كونه فلسفياً مرجعيته النهائية هي العقل وطبيعة العقل، والمنطق لا يتوقف عند المقاصد الإلهية.

الأساس الخامس: بما أن المعرفة العملية تعود لمرجعية المكون المعياري فهل هذا المكون هو خاضع بالضرورة للمعرفة الدينية، أم إن الإنسان قادر على الوصول إلى معرفة نظام القيم والمكونات المعيارية بعيداً عن سطوة المرجعية الدينية؟؟؟ العلمانية تعتبر أن الإنسان قادر على التخلص من الدين وهذا ما يؤهلها لإيجاد ترابط وانسجام بين ما هو مفهومي ومعرفي وقيمي.

الأساس السادس: "إن العلاقة بين الروحي والزمني، بين الدين والسياسة لا يمكن أن تكون أكثر من علاقة موضوعية أي علاقة تفرضها ظروف تاريخية معينة. إن علاقة بهذه إذا لا يمكن أن تتبع من الماهية العقدية للدين"^(٦).

بالخلاصة، فإن هذه الأساس ست وإن لم تصرح بأي موقف إلحادي إلا أنها

تعتبر أنه من الجهل والفوضى إعادة المعرفة العملية كمقصد للمعاني إلى مرجعية دينية... لأن المعرفة الدينية هي معرفة تناقضية وغير منطقية؛ وبالتالي فليست مؤهلة لأخذ أي فاعلية على مستوى إنتاج المعايير والقيم العملية..

قراءة في الفرضيات العلمانية:

إن قراءة الادعاءات العلمانية تضعنا أمام موردين من المعالجة:

المورد الأول للتناقض في القضية الدينية: فقد ذهب بعض أصحاب الاتجاه العلماني الصلب للقول إن المعرفة الدينية تقوم على جملة من القضايا المطلقة مثل "الله كامل، الحرية" و "كامل القدرة" و "كامل الاختيار" وغير ذلك..

ونحن عند تحليل مثل هذه القضايا سنكتشف مثلاً أن معنى كون الله حراً أي أنه مختار ومن دون تأثير أي عوامل على خياراته.. في الوقت الذي لا بد أن نقول إن الله لا يفعل القبيح وهو يختار الأحسن في فعله الذي يستحبيل أن يكون عبشاً... وهذه القيودات التي تأخذ صفة الضرورة بالنسبة إلى الله، تأتي في الوقت الذي تتحدث عنه كحر مطلق ومطلق الحرية يعني عدم خضوعه للسببية، فهل في هذا الجمع بين الإطلاق غير السببي، وبين القيودات الضرورية إلا تناقض منطقي على مستوى قضية واحدة.. ونفس الأمر يواجهنا عندما ننتقل إلى قضايا أخرى ونربطها بقضية ثانية كقضية الحرية مثلاً... فعندما نقول على سبيل المثال: إن الله كلي الخير وهو بهذا يشكل مصدر الالتزام الخلقي فسنلاحظ التناقض الواقع بين صفة الإلزام وصفة الحرية لأن كل إلزام أخلاقي هو منضبط بمعايير عقلانية وهذا الانضباط سيقوم اختلالاً حاداً مع كونه كامل الحرية.. وهكذا....

لا يقتصر الأمر عند مثل هذه القضايا بل حتى إن قولنا "الله موجود"، والتي عدت من القضايا التحليلية فإن برتراند راسل اعترض على هذا الحكم الذي وجد فيه خلطاً بين المدلول اللغوي، والمدلول المنطقي.. فمما ينطوي إثباتاً إن دالة (موجود) هي عين دالة الموضوع في القضية "الله"، ولو سلمنا بصحة كونها ضرورة منطقية، فهي كذلك تمثل ضرورة أنطولوجية فكيف نسمّها بالسمتين في آن واحد... وهو أمرٌ يستدعي التاقض المنطقي ..

واعتقد أن هذا التناقض المحكي عنه في القضية الأخيرة يسهل حله بالالتفات إلى مسألتين:

المسألة الأولى: إن الأمور العامة في مباحث الفلسفة العليا هي مما لا يخضع بسبب وضوحيه وأوليته المفهومية لأي تمایز يستوجب ذكر حد لإيضاحه وبالتالي فإن كل ما يحمل عليه هو من باب الشرح الاسمي ...

المسألة الثانية: لقد التفت الملا صدرا إلى مثل هذا الإشكال فتحدث عن أن مثل هذه القضايا يتم النظر إليها عبر حيثيتين: فتارة نلاحظها بحقيقة الحمل الشائع، وأخرى بحقيقة الحمل الذاتي... وبالتالي فتعدد الصفة لضرورة الحمل هو من باب تعدد الحقيقة وليس من باب الجمع بين المتافقضات...

ثم إن علينا الالتفات إلى أن النقاش الجاري لدحض القضية الدينية إنما يود دحض الضرورة فيها، ثم دحض الاتساق، ثم إثبات التناقض وهذا إنما يريد الوصول إلى القول بأن هذه القضية ليست ذات معنى لأنها لا تغير في العالم الخارج عن الذهن أي شيء، وملأك صحة القضية كونها تحدث تغييراً في موقفنا من الخارج حتى نقول بصدقها أو كذبها

فالأصل في التحقق من القضية إنما يعود للخارج؛ وهذه النتيجة كما هو ظاهر تتطلق من موقف فلوفي سابق على المعالجة المنطقية للقضية... وهذا الموقف إنما صادر من التجربة واللحظة وحدها، والوضعية تعتبر أن الأحكام العلمية يجب أن تتضافر فيها الملاحظة والتجربة بالإضافة إلى رؤية فلسفية تتشئ القاعدة والقانون العلمي، وإنما أنها تعتمد قبلية فلسفية عقلية، وهو عين ما تقول به القضايا الميتافيزيقية. والاتساق والتناقض هي قضايا محورها مبدأ عدم التناقض واستحالته .. وقضية التناقض مستحيل "هي قضية تركيبية، مع أنها ليست تجريبية وبالتالي فهي ميتافيزيقية شأنها في ذلك شأن مفاهيم الضرورة والاتساق" ... وبذلك فإن أحكام الوضعية على القضايا الميتافيزيقية هو الذي ينطوي على التناقض وعدم الاتساق....

بعد هذا فإن الذي يحتاج إلى نقاش مستفيض هو أن الاشتغال على القضية الدينية، وإن اعتمدنا فيها علماً من خارج الدين كالمنطق فإن هذا العلم المنهجي إنما يقدم لنا صورة التعامل مع القضية... أما مادة القضية فتحت ملزمون بالعودة فيها إلى نفس الدين كما يقدمها الدين نفسه، وعليه فحينما نقول: "الله كامل الخير،

والإرادة، والقدرة، والحرية، وغير ذلك... فعلينا التمييز بين الله في مرتبة الذات، وهي مرتبة لا يحکى عنها .. وبين الله في مرتبة الأفعال وهي مرتبة إنما تنتزع أحکامها من القابل (أي من العالم)... وعليه فكل هذه الضرورات والأحكام والقيود إنما هي تنشأ من القابل (العالم) وليس منشؤها الذات حتى نفترض تناقضًا بينها وبين قولنا إن الله مطلق وكلٍ... ونحن نحيط هذا الخلل المنهجي الذي تمارسه التأويلية العلمانية إلى روح الوصاية المستقرة في نسقيتها المعرفية التي تعتبر أن نتاج المعرفة المتولدة من خارج الدين هي الحاكمة على المعطيات الداخلية للدين... روح الوصاية هذه هي التي أنتجت أحکاماً حول أشياء لا يتعرف الدين إليها حتى ولو أسمتها العلمانية بأنها دينية؛ فمقتضى المعرفة الدينية أن ندخل مادة الدين نفسها ولو بمنهج وآليات بحثية خارجدينية.. وهذا ما لم يفعله أصحاب التأويلية العلمانية الذين أسقطوا كل النقاوشات والإشكاليات الحاصلة في الإطار المعرفي الغربي من مثل إطلاقية مفهوم الحرية... على مبحث الكمال المطلق لله سبحانه وتعالى.

من جهة ثانية، فإن دراسة الدين كظاهرة تفرض علينا أن نفرق بين الشيء (الدين) بنفسه، والشيء (الدين) كما يتبدى لنا فلا يصح أن نتناول الدين وكأننا نقبض باسم العلمانية على تمام الحقيقة وكمالها... فالأحكام إنما تبع من فهم الدين كما يتبدى لنا لا كما هو بنفسه.. وهذا الذي يتبدى لنا محکوم بتغيرات منشؤها قوانين وقوانين حاكمة على أفهمانا؛ لذا فإن الحكم السلبي على أنظمة القضايا الدينية إنما ينعكس على طبيعة رؤيتنا للدين، ولا يعني بالضرورة أن الدين أمر سلبي...

ثم إن التناقضات وعدم صحة وصف القضية الدينية بالصدق والكذب وبالتالي الحكم على أنها قضية غير صالحة لا معرفياً ولا منطقياً ولا عملياً.. إنما هو حكم يرتكز على طبيعة المعاير التي استندت إليها العلمانية التأويلية، والتي استقتها من الفلسفة التحليلية، والمنطق الوضعي، ثم أسقطتها كأحكام نهائية في معالجة الدين، في الوقت الذي تعتبره أي الدين - ظاهرة عدائية للعلمانية . وهذا ما جعل العامل النفسي محركاً لجملة من الاستنادات والمرجعيات والأحكام الراقصة لصلاحية الدين سواء على مستوى المعرفة العملية، أو المعرفة العلمية.

وهذا هو عين الأيديولوجيا النظرية التي تمارسها العلمانية التأويلية بمدارسها

المتعددة ... وإطلاق صفة المعرفية على رؤية ما، لا يخرجها من ضيق أفقها الدوغمائي، وأحادية أحکامها التفسيرية والتأويلية للظواهر والأشياء ...

المورد الثاني: ذهبت العلمانية التي تطلق على نفسها اسم المناصلة "أن للمعرفة العملية مكونين أساسين، المكون العلمي «التطبيقي والنظري» والمكون (المعياري) ^(٧) . واعتبرت أن المكون المعياري - وهو أخلاقي بامتياز - حاكم في مجال المعرفة العملية، وصفة كونه أخلاقياً لا يعني عدم التاسب المنطقي بينه وبين المعرفة العلمية التي تتخذ من التفسير والتتبؤ والوصف أغراضًا أساسية لها. فكون قضايا المعرفة العلمية ذات مدلول تجربى لا يفصلها عن العلاقة المنطقية مع القضايا الأخلاقية المعيارية في المعرفة العملية.. وذلك لوجود "سمة مشتركة بين القضايا العلمية، والقضايا الأخلاقية... هذه السمة المشتركة... هي سمة اللاضرورة" ^(٨) .

وهذا ما سيسمح بإتمام التاسب بين القضايا العلمية والعملية بحسب النظرة العلمانية، كما وإنه يظهر بحسب دعواهم الفارق مع الدين الذي يريد أن يبني معياره الأخلاقي ونظامه القيمي المحكوم باللاضرورة أصلًا على قضايا ميتافيزيقية ضرورية، والتناقض في الدين هو في كلامه عن سببية تولد علاقة بين شيئين لا مسانحة بينهما، هما الضرورة واللاضرورة المنطقية واستحالات مثل هذه العلاقة تتبع من كون الإرث المنطقي يفضي في حال كانت المقدمات ضرورية إلى تاليات ضرورية، فإذا كان البحث الألوهي الذي نعبر عنه بقضايا ضرورية، وهو يمثل المقدمات المولدة للتالي من القضايا الأخلاقية فينبغي أن يكون حسب الإرث المنطقي التالي ضرورياً أيضاً ..

وحيث إننا نعلم كون القضايا الأخلاقية في حركتها السلوكية لا يصح الحكم عليها بالضرورة المنطقية بسبب طبيعتها المتفيرة فنستنتج أن كل كلام عن علاقة تولد أخلاقي من بحث ألوهي هو كلام محكم بالتناقض المنطقي... إلا أن ثبت كون قضايا البحث الألوهي هي غير ضرورية بالمعنى المنطقي/ القاسي المستخدم عند الوضعية المنطقية.

وب قبل أن نتفحص هذا التقرير العلماني، من الضروري أن نسأل ما هو المقصود بالمعيار، والمعيار الأخير في مثل هذه المباحث؟ قد يقال إن المعيار هو المعطى الذي تقدمه التجربة في حقولها العلمية الطبيعية والنفسية والتاريخية والاجتماعية، وقد يقال إنه فعالية الناتج، وهذه كلها معايير

لكلها تشكل معايير تبني أو معايير مفاضلة، أما البحث عن المعيار الأخير، فهو بحث عن الغاية التي تكون لها الأهمية الاجتماعية القصوى التي يفترض أن تقييم على أساسها كل الغايات الأخرى بحيث تكون تلك الغايات مجرد وسائل لتحقيقها.. وبالتالي فيما أن المعرفة الاجتماعية والسياسية والتاريخية هي وسائل لتحقيق تلك الغاية الكامنة والمطلقة فتكون المعرفة العلمية من المكونات الأساسية للمعرفة العملية^(٩)...

و هنا ابتدأ الافتراق بين اتجاه علماني وضع المعرفة العلمية كمكون أوحد للمعرفة العملية، واتجاه آخر اعتبر أن إعادة المعيار الأخلاقي للمعرفة العلمية الطبيعية هو تجريد لها عن خصوصياتها لذا لا يمكن أن نعتبر المعرفة العلمية هي الكون الحصري للمعرفة العملية.. وقد وقع أصحاب هذا الاتجاه بالتشظي المهوول بين ما هو "كائن"، و"ما ينبغي أن يكون" على المستوى المعرفي؛ إذ بتحليلهم هذا قد وصلوا إلى وجود تناقض منطقي أيضاً بين النحوين من المعرفة، وذلك هروباً من الاتجاه العلماني الأول الذي كانت نتيجته إعدام الإنسان في أعمق وجوده النفسي والوجوداني وتحويله إلى مجرد شيء من الأشياء التراكمية في عالم الطبيعة المتصرمة.. أو مجرد آن من الآنات المسحوقة تحت وطأة سرعة حركة الزمن العدمية..

وما هذا الهروب إلا للحفاظ على إنسانية الإنسان كمركز للوجود ... وهم بذلك عادوا لتأكيد جملة من أطیاف الإطلاق والتجرد سواء منها المتعلقة بالمعرفة التجريبية للمعيار الأخلاقي أو ثوابت المعرفة الفلسفية للمعرفة العلمية، والتشبث بمجموعة من الثوابت والضرورات التي سوّغوها بعبارة واحدة مفادها أن الضرورة تبقى ضرورة حتى يثبت العكس، وكل هذه المفاهيم التي تحملها عبارات الثابت والضّرورة والتجرد إنما تذكرنا بأصالة روح الميتافيزيقا في التفكير وفي إنتاج المصطلح.

وهنا تبرز أمامنا ثلاثة أسئلة...

السؤال الأول:

هل يكفي مثل هذا القيد (الضرورة حتى يثبت العكس) لحل المشكلة؟ أو إنه سيضع العلمانية التأowيلية أمام مشكلة أكبر؟

السؤال الثاني:

هل الضرورة المنطقية وحدها، هي التي تشكل حقل الارتباط بين الأنواع والقضايا؟ ...

السؤال الثالث:

هل تخلو المعرفة الدينية من قيد "حتى يثبت العكس"؟ أو بمعنى آخر هل الثابت في القضايا الدينية هو من باب الضرورات المنطقية الحادة؟

بصدق السؤال الأول فإن وضع القيد قد يعفي التأويلية العلمانية من محذوريين: أولهما: محذور التناقض المنطقي في حال تحدشا عن علاقة بين المعرفة العملية التجريدية، والمعرفة العلمية، علمًا بأن أصحاب هذه التأويلية الجائمون الهروب من أصل الارتباط للحديث عن كون المعرفة العلمية مكوناً من مكونات المعرفة العملية.. وهذا بحسب التدقيق المنطقي مجرد فذلكة لغوية لا طائل منها إذ لم يقدموا لنا كيف يمكن أن يحلوا إشكالاتهم المنطقية عند اقتران ما هو مجرد مع ما هو معطى في بناء حقل معرفي واحد أو متناسب؟ علمًا أنه لم يكن هناك من داع لمثل ذاك الهروب لأن القيد أخرج القضايا العلمية والأخلاقية من دائرة الضرورة المنطقية وجعلها ضمن دائرة اللازم، وهذا ما سيسمح لهم ولكل من يتحدث عن اللزوم الضروري في القضية أن يجد سر التوالي والتقارب بين المعرفة والعلوم حتى لو كان المتحدث دينياً ..

ثانيهما: الحفاظ على ثوابت من مثل: مركزية الإنسان/ أهمية الأخلاق/ رفض التناقض/ وغيرها ... من حياليات تشكل - برأي التأويلية العلمانية - مسوغات حاسمة في تشكيل سمات العلمنة.. وهذا وإن كان فيه رفع لمحذور الواقع في أسر مستلزمات الأخلاق الطبيعانية العدمية .. إلا أنه ارتкаس نحو الميتافيزيقا ولو بلونها المنطقي والأخلاقي؛ مما يعني الهروب المفتعل من وادي التقارب المنطقي ليورث وقوعاً في أسر المعرفة الميتافيزيقية، وبذلك صارت الكلمة والمصطلح الميتافيزيقي هو المرجعية الأنسب لتوليد المعنى.

أما بصدق السؤال الثاني: فقد قدمت الضوابط المعرفية جملة من حقول الارتباط بين القضايا والمعارف والعلوم تتجاوز حدود عدم التناقض المنطقي القياسي بين القضايا، ضيق أفق ما يظهر لنا للوهلة الأولى من عدم تناسب بين نوع من القضايا، ونوع آخر...

وقد أثارت المنهجيات المعرفية بهذا الصدد جملة من مستويات الارتباط:
أولها: الارتباط التوليدى المنطقى وهو الذى تحدث عنه التأويلية العلمانية..
ثانيها: الارتباط المنهجى وهو ارتباط فى مقام الإثبات لا فى مقام التثبت..
وبالتالى فإن مثل هذا الترابط سيفتح الباب واسعاً أمام التأثيرات المتبادلة بين
العلوم، ولو بحدود الممكن..

وهو على الرغم من كونه ارتباطاً غير قياسي / منطقى .. ولا هو ارتباط بين
محتوى القضايا .. إلا أنه وبسبب منهجهية المعرفية فإنه يشكل نحواً من الارتباط
المنطقى اللازم ..

ثالثها: الارتباط على مستوى الرؤية المعرفية الواحدة.
رابعها: الارتباط على أساس الغاية في رفع التناقض المحتمل.
خامسها: الارتباط الحواري إذ حتى بين الأمور التي لا ارتباط بينها هناك علاقة
حوارية قادرة على توليد السؤال والإجابات المنشئة لمسائل وقضايا جديدة في
حاضنة العلم والمعرفة^(١٠) ..

وبذلك فإننا مضطرون للقول إن التأويلية العلمانية كانت قاصرة معرفياً عن
بسط أنواع ومستويات الارتباط المعرفي لتقديم نموذج معرفي مؤهل ليشكل قاعدة
انطلاق حيوى لحركة الفكر والفلسفة وناظم القيم والممارسة.

وهذا القصور الناشئ من حبس الذات في بنية المنطق التوليدى للقضايا هو
الذى وضعها في التباسية أحادية النظرة تارة، وأحادية التفسير أخرى، وأحادية
الموقف في أكثر الأحيان، بل إن مثل هذا القصور المعرفي أو إن شئت فقل الاقتصار
المعرفي على ما يفيد ويضمن توسيع العلمانية وحدتها دون الدين، هو ما سبب
إخراجها عند الكثيرين عن كونها ممارسة معرفية، إلى اعتبارها نهجاً أيديولوجياً أو
إن شئت فقل إنها الملح الأيديولوجي للغرب ..

أخيراً بصدق السؤال الثالث:

36

علينا أن نفرق بين النص الدينى كأصل وقاعدة للتفكير الدينى، وبين التفكير
الدينى بنظمه وعلومه و المعارفه كحصيلة للعلاقة البشرية بذلك الأصل والقاعدة
فطبيعة فهمنا مثلاً للقضايا الألوهية، وطريقة تعبيرنا عنها شيء يدخل ضمن إطار
مفاهيمنا ولا يمس أصل الذات الإلهية وملاكيات الفعل الإلهي أو الأمر الإلهي ...

وبالتالي فإن الحكم على القضية الدينية بأنها ثابتة ثبوتاً ضرورياً (بمعنى الضرورة المنطقية) هو حكمٌ على نحو من الفهم الذي يعتمد القياس المنطقي كحد ونظام تعبير، وهو وجهٌ من وجوه التعبير والمعرفة ليس إلا. لذا فقد وجدنا أن السيد الشهيد محمد باقر الصدر قد اعتبر أن قضايَا مثل هذا القياس ممحوّمة ببدایات ضروريَّة وإلا وقعنَا أسرى لمتراجعات وإحالات لا نهائِيَّة... وطبيعة هذه البدایات إنها أولية غير مستدلٍ عليها والكلام إلى هنا هو طبِيعي جدًا إلا أنَّ الذي أضافه السيد الشهيد هو قوله: "إذا كان لا بد للمعرفة من بداية، وكانت هذه البداية تمثل معرفة أولية غير مستدلة فليس من الضروري دائمًا أن تكون هذه المعرفة يقينية، بل قد تكون احتمالية".⁽¹¹⁾

ويصوَّر المعرفة الأولية الاحتمالية بـمجالين:

- مجال الخبرة الحسية، وهي قد تقوى وتضعف المعرفة فيه بحسب ما يتبدى لحواسنا من أمور.
- مجال القضايَا العقلية الأولية التي يكون ثبوت المحمول للموضوع فيها ثبوتاً مباشراً بدون تدخل الحد الأوسط، فإنَّ هذه القضايَا هي أساس كل الاستدلالات القياسيَّة، لأنَّ كل استدلال قياسي يثبت الحد الأكبر للأصغر بتدخل الأوسط، وتنتهي الاستدلالات القياسيَّة جميعاً إلى حد يثبت الآخر بدون توسط حد ثالث، وهذه القضايَا لا يمكن إثباتها باستبطاط واستدلال عقلي، وإنما تدرك إدراكاً عقلياً مباشراً، وهذا الإدراك العقلي المباشر لها، كما يمكن أن يكون متمثلاً في أعلى درجة من درجات التصديق التي تمثل اليقين، كذلك قد يتمثل في درجات أقل من ذلك.
- وما دامت بعض المعارف الأولية بالإمكان أن تحصل بقيم احتمالية في البداية، فمن الممكن تمييز هذه القيم الاحتمالية وفقاً لنظرية الاحتمال، "فكلما وجدت احتمالات تتضمن تلك المعرفة الأولية المحتملة، ازدادت قيمتها الاحتمالية".

وهكذا فقد نقل السيد الشهيد حالة الانفصام بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية بسبب ما يطلق عليه اسم التناقض والتناقض المنطقي إلى حالة من الانسجام بحسب مبدأ الانطلاق المعرفي لكليهما، وبإضافة صيغة الاحتمال فإنه يكون قد حل إشكالية الإرث المنطقي في توليد القضايَا الأخلاقية والقضايَا المتعلقة بالإلهيات - بالمعنى الأخضر - إذ في الحالتين الاحتمال هو الذي أوصلنا إلى اللازم الضروري

الذى يقبل فكرة الضرورة حتى يثبت العكس. وبذلك فقد حسم معرفياً دعوى التأويلية العلمانية من أن الدين يعجز عن أن يوحّد منطقياً العلاقة التوليدية للأخلاق والسلوك بالعقائد الإلهية المثبتة والشارحة لوجود الله وصفاته وأفعاله ومقداصده.. ليذهب (رضوان الله عليه) أبعد من ذلك بكثير حينما يعتبر أن القيمة الاحتمالية ومفادات الظن واليقين في المعرفة العلمية والمعرفة الدينية واحدة.. وإن نفي قاعدة المعرفة الدينية بأولياتها المحتملة سيساوي نسفاً لكل قاعدة معرفية علمية..

وذلك لأن الحقيقة تشير إلى أن "الأسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدّة من الملاحظة والتجربة، هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبر للعالم، عن طريق ما يتصرف به العالم من مظاهر الحكمـة والتـدبير، فإن هذا الاستدلالـ كـأي استدلال علمي آخرـ استقرائي بـطبيعته.. فالإنسان أمـام أمرـين: فهو إما أن يـرفض الاستدلال العلمـي كـكلـ وإما أن يـقبل الاستدلال العلمـي، ويعـطي لـلاستدلالـ الاستـقرائيـ على إثباتـ الصـانـعـ نفسـ الـقيـمةـ لأنـ الـعـلـمـ وـالـإـيمـانـ مـرـتـبـطـانـ فـيـ أـسـاسـهـمـاـ الـمـنـطـقـيـ الـاستـقرـائيـ..ـ وقدـ يكونـ هـذاـ هوـ السـبـبـ الـذـيـ أـدـىـ بـالـقـرـآنـ الـكـرـيمـ إـلـىـ التـرـكـيزـ عـلـىـ هـذـاـ الاستـدـالـلـ مـنـ بـيـنـ الـأـلوـانـ الـاستـدـالـلـ الـمـتـوـعـةـ عـلـىـ إـثـبـاتـ الصـانـعـ، تـأـكـيدـاـ لـلـطـابـعـ الـتجـريـبـيـ وـالـاستـقرـائيـ لـلـدـلـيلـ عـلـىـ إـثـبـاتـ الصـنـعـ" (١٢).

وهـكـذـاـ نـدـرـكـ أـنـ التـمـددـ فـيـ حـرـكـةـ التـفـكـرـ وـالـمـعـرـفـةـ الـدـيـنـيـةـ لـمـعـالـجـةـ الـأـمـورـ بـطـرـيـقـةـ تـخـرـجـ مـنـ دـائـرـةـ الـإـسـقـاطـاتـ الـحـادـةـ هـيـ جـديـرـةـ، سـوـاءـ فـيـ السـاحـةـ الـعـلـمـانـيـةـ أـمـ الـكـلـامـيـةـ وـالـلـاهـوتـيـةـ، بـإـخـرـاجـنـاـ مـنـ مـازـقـ التـشـنجـ وـالتـاقـضـ، وـبـالـتـالـيـ عـلـىـنـاـ أـنـ نـدـرـكـ أـنـ الـمـعـرـفـةـ كـمـاـ الـمـصـلـحـةـ تـقـضـيـانـ بـأـنـ الـاقـتصـارـ عـلـىـ أـيـدـيـولـوـجـيـاـ الـتـأـوـلـيـةـ الـعـلـمـانـيـةـ لـلـدـينـ، كـمـاـ أـفـكـارـ الـجـمـودـ الـدـيـنـيـ الـسـكـونـيـ سـتـبـقـ عـائـئـاـ تـشـكـلـ عـائـئـاـ يـحـولـ دونـ التـوـسـعـ فـيـ التـعـرـفـ عـلـىـ مـسـاحـاتـ تـجـليـ الـحـقـيقـةـ وـالـمـعـطـيـاتـ الـوـاقـعـيـةـ..

وـالـيـوـمـ بـاـتـ الـمـطـلـوبـ أـنـ نـتـمـعـنـ فـيـ الـمـدـرـكـاتـ الـمـعـرـفـةـ الـمـتـعاـونـةـ مـعـ كـلـ فـكـرـةـ دونـ الـاقـتصـارـ عـلـىـهـ لـنـحـاـيـ النـصـ وـالـقـاعـدـةـ الـدـيـنـيـةـ فـيـ مـنـاخـاتـهـ الـدـاخـلـيـةـ، وـفـيـ مـعـطـيـاتـهـ الـأـوـلـيـةـ لـتـشـكـلـ مـنـبعـ الـإـلـهـامـ فـيـ السـؤـالـ وـمـنـبعـ الـثـرـاءـ فـيـ الإـجـابةـ..ـ وهذاـ مـاـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ نـتـفـوـرـ عـلـيـهـ إـلـاـ إـذـاـ أـعـدـنـاـ قـرـاءـتـاـ طـبـيـعـةـ الرـؤـيـةـ الـتـيـ نـحـمـلـهاـ مـنـ أـيـ طـرـفـ أوـ اـنـتـمـاءـ كـنـاــ بـعـقـلـ نـقـدـيـ اـسـتـكـشـافـيـ مـنـهـجـيـ يـنـتـظـرـ الـأـمـورـ لـيـوـلـدـ

السؤال فينفتح المعرفة....

الهوا مش:

١. أنظر حول مقولات "أركون" ، كتاب الدكتور عبد الوهاب المسيري "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" ، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢، ج ١ صص ٧٢-٨٠ .
٢. العظمة، نذير: "العلمانية من منظور مختلف" ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٢، ص ١٥٦ .
٣. ضاهر، عادل: "الأسس الفلسفية للعلمانية" دار الساقى، ط٢، ١٩٨٨، ص ٥ .
٤. م.ن، ص ٦ .
٥. م.ن، ص ٦٣ .
٦. م.ن، ص ٧٤ .
٧. م.ن، ص ١٢٥ .
٨. م.ن، ص ١٢٦ .
٩. أنظر ضاهر، م.ن، صص ١١٩-١٢٠ .
١٠. انظر مقدمة كتاب "القبض والبسط في الشريعة" ، لعبد الكريم سروش، نقله إلى العربية د. دلال عباس، دار الجديد، بيروت، ٢٠٠٢ .
١١. الصدر، محمد باقر: "الأسس المنطقية للإستقراء" دار التعارف، بيروت، ط٣، ٤٦٦ .
١٢. م.ن، ص ٤٦٩ .

الصالح المأثم في 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 محتوى

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

وال مقابلة 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 تحبّ هذا العالم ولا تحبّ الأشياء فيه، وإذا أحب أحد هذا العالم فإنّ حبّ الآب ليس في قلبه"^(٢).

وقد تطور مصطلح العلمانية في أوروبا، واتخذ دلاله 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 ونوصّب جهودنا للحياة التي نعيشها فقط"^(٣). وقد تحول هذا الموقف إلى تيار شامل، أخذت تأثيراته تتسرّب إلى كل نواحي الحياة السياسية والاجتماعية، وتحوّل إلى سمة جوهرية من سمات الحياة الغربية المعاصرة.

لذلك فإن التعاريف المتداولة تستمدّ من العقيدة المذكورة، التحديد والمعنى والدلالة، حيث تتفق جميع المعاجم والقاموسات على تعريف العلمانية كطريقة حياة، حرّة من التأثير الديني في جميع المجالات^(٤). أو تعتبر العلمانية تعبيراً 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 تعنى 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 عندما 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 دينه 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 ويحمي. 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 الشي MQ 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 مشروعها 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 والقيممية، 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. العلمانية وتحولات الأيمان

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 تمنح الشرعية 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 إجابات 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، تبني 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 المعارف الإنسانية، خصوصاً في ميادين البحث النفسي واللغوي والفيلاولوجي والانتربولوجى وغيرها؛ أي استطاعت العلمانية المعرفية، أن تعلمنـ 51ـ
الوعي الديني نفسه، وأن تتسرب داخل آليات تفسير وتأويل المعنى الديني نفسه، لتنتج حقائق وموافق دينية معلمـةـ.

التحولات في معنى ومرجعيات السلطة، والتراكم الهائل للمعارف، والتطور النوعي في الوعي بالذات وبالعالم، أعجزت جميعها، الخطاب الديني عن مواكبة المتغيرات وأفقدته جاذبيته القديمة. وقد وصف دوركهـaimـ هذا التحول بقولـهـ: 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 تساهم 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 لل الفكر 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. فالتحول 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 يستشكل النهاي 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.

65

- (٢٩) محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، دار الشروق، ١٩٨٦، القاهرة، ص ١٥.
- (٣٠) محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، العلمانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والأبحاث، ١٩٨٣، ص. ١٦٢.
- (٣١) والتر ستايس، العلم ضد الإيمان، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- (32) Ludwig Feuerback, The essence of Christianity, p. 33. .

- (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..

العلمانية في الخطاب الإسلامي

حسين رحال

يحلل هذا البحث العلاقة بين الاتجاه الإسلامي والعلمانية، هذه العلاقة التي سادها الكثير من سوء الظن المتبادل، فقد تميّز الخطاب الإسلامي منذ العشرينات بموقف سلبي من العلمانية، خصوصاً وأنَّ الظروف السياسية المحيطة بأول تطبيقاتها في البلدان الإسلامية جاءت مقترنة بهزيمة عسكرية، وإملاءات سياسية على الدول الإسلامية والعربية، وترافق مع وقوع المنطقة العربية في قبضة الاستعمار الغربي، وسريان موجة من الليبرالية الثقافية والهُويَّات الوطنية التفتتية (الفرعونية، الفينيقية..). على حساب مفهوم الأُمَّة الواحدة. الأمر الذي دفع العديد من القوى الاجتماعية إلى فرز مواقفها بوضوح والابتعاد عن سياق الموقف التوفيقي بين الحضاراتين الإسلامية والغربية.

وأخذ البحث من أجل تحقيق غايته في إظهار كيفية تطور النظرة الإسلامية للعلمانية، عينات من المثقفين الإسلاميين، تشمل الخطابين الشيعي والسنني، وتوقف عند أبرز المواقف والنصوص من الموضوع، ثم قام بقراءتها من منظار سوسيولوجي معرفي. والعينات تضم كلاً من: الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الشيخ راشد الغنوشي، والدكتور حسن الترابي.

ليس محدداً بدقة متى دخلت عبارة العلمانية إلى اللغة العربية، ولكن بدأ تداولها ما بعد عشرينات القرن العشرين، بعدهما كان يشار إليها بعبارة "مدني"^(١)، خصوصاً عند وصف المؤسسات ذات الأسس الالادينية. كما جرت الإشارةمنذ ذلك الحين إلى استخدام العبارة نفسها للدلالة على فصل السلطتين الدينية والمدنية تحديداً. والمفهوم منقول عن اللفتيين الفرنسي والإإنكليزية.

ففي الفرنسية كلمة (Laïcité) تعني العلمنة، وفي الإنكليزية – الألمانية (secularism) تعني النزعـة الدينـوية (أي الزمنـية أو الدـينـوية). فالعلمـنة الفـرنـسيـة بكل انعـكـاسـاتـها الثقـافـية والقـانـونـية والـفـكرـية تـبـدو أـكـثـر جـذـرـية من العـلـمـنة الإنـكـليـزـية والأـلمـانـية بل والأـورـوـبيـة بشـكـلـ عامـ^(٢).

وقد استُقِيَّت عبارة (secularism) من الكلمة اللاتينية (Seculum)، التي تعني لغويًا الجيل من الناس، والتي اتُخذت بعد ذلك معنىًّا خاصاً في اللاتينية يشير إلى العالم الزمني في تميّزه من العالم الروحي. وقد اعتمدت هذه العبارة في البلدان البروتستانتية عموماً. أما في البلدان الكاثوليكية فقد استخدمت عبارة (Laïk). وقد أكَّدَت الأولى على النواحي الروحية والعقالنية للعلمانية، وشدَّدت الثانية على النواحي المتعلقة بالمؤسسة الدينية كوحدة سياسية ودينية^(٣).

ورغم التمايزات بين العلمانية في الديار البروتستانتية، والعلمانية في الحواضر الكاثوليكية، فإن بعض الباحثين حدد جامعاً عاماً يتضمنها معاً هو: "مساواة المرجعية الدينية في أمور الحياة والفكر، بالمرجعيات الأخرى في مجتمع متمايز داخلياً يعترف بالتمايزات بما يجعل من أمور العقل والسياسة والمجتمع وتقنيتها العام، أموراً لا تخضع للسلطة المؤسسة أو الفكرية أو الرمزية الدينية ولا يعتبرها المرجع الأساسي في الحياة"^(٤)، ويصبح الدين – وفق هذا التعريف – في مجال العبادة الشخصية، وتغدو التجمعات الدينية، كالكنائس والفرق وغيرها، كالجمعيات الاختيارية الأخرى من أندية وغيرها.

لقد دار سجال فكريّ حول مصدر الاشتقاء اللغوي لكلمة "علمانية"، هل هي بفتح أول حروفها أم بكسره؟ وقد أدى الفقيه اللغوي الشيخ عبد الله العلايلي برأي يؤيد فيه استخدام الكلمة بالفتح "علمانية"^(٥).

الخطاب الإسلامي والعلمانية:

تميّز الخطاب الإسلامي منذ العشرينات (في القرن العشرين) بموقف سلبي من

العلمانية، خصوصاً وأن الظروف السياسية المحيطة بأول تطبيقاتها في البلدان الإسلامية، جاءت مقترنة بهزيمة عسكرية، وإملاءات سياسية على الدول الإسلامية والعربية، وترافق مع وقوع المنطقة العربية في قبضة الاستعمار الغربي، وسريان موجة من الليبرالية الثقافية والهويات الوطنية التقليدية على حساب مفهوم الأمة الواحدة (الفرعونية، الفينيقية..). الأمر الذي دفع العديد من القوى الاجتماعية إلى فرز مواقفها بوضوح والابتعاد عن سياق الموقف التوفيقي بين الحضارتين الإسلامية والغربية. وهنا برع التيار السلفي (خارج الجزيرة العربية) الرافض لإلغاء الخلافة العثمانية (وفصل الدين عن الدولة) وأشهر رموزه السيد رشيد رضا، والتيار المناهض له، المؤيد لفصل الدين عن الدولة، واعتماد النموذج الغربي في الحكم والثقافة. واستطاع هذا التيار استئصالاً قللاً من رجال الدين أشهرهم الأزهري، الشيخ علي عبد الرزاق الذي أشرف على إنشاء كتاب "الإسلام وأصول الحكم".

كان نشوء حركة الإخوان المسلمين في هذه الأجواء، دعوة للعودة إلى الشريعة وتطبيقها، ومواجهة التغريب والعلمنة، واندرج خطابها تحت سياق الموقف السلفي، الرافض لكل المفاسيل الغربية للحياة، قبل أن تبرز، لاحقاً، تشكيلة من المواقف، داخل تيار الإخوان نفسه من قضايا الدولة الحديثة والديمقراطية والعلمانية والغرب.

في الخمسينات والستينات، أضيف إلى الأديبيات الإسلامية، مناهضة العلمانية الملحدة (السوفياتية)، وتضمنت الكتابات السائدات حينها (سيد قطب، محمد البهي، أنور الجندي وغيرهم) سجالاً حاداً مع الحضارة الغربية المادية، وعلمانيتها الرأسمالية والشيوعية. وتركّز رفض العلمانية على النقاط التالية:

أ - العلمانية نتاج الحضارة الغربية، وبالتحديد الفلسفة المادية. وبما أنها كذلك، فهي تقع في نطاق الجانب المعنوي والقيمي للحضارة الغربية، وهو الجانب المرفوض والمتفاوض مع الجانب المعنوي والقيمي للحضارة الإسلامية، باستثناء الجانب المادي - التقني من الحضارة الغربية، الذي يجوز اكتسابه، باعتباره عنصراً محايضاً حضارياً.

ب - إن مصدر التشريع ومصدر الحكم في النموذج العلماني هو البشر، أما في النموذج الإسلامي فهو الله تعالى، ولا يجوز التشريع إلا بما أنزله الله.

ج - النموذج العلماني يتعامل مع الإنسان ببعد المادي فقط، ويُهمل بعده الغيبي، لا بل إنه في كثير من الأحيان، يحارب هذا البعد الإلهي، ويستبعد العامل الأخلاقي

والروحي، باسم الإلحاد، ويعادي الدين.

د - الحضارة العلمانية المادية ورّطت الإنسانية في الحروب والماسي، ويعاني نموذجها الرأسمالي والاشتراكي أزمات عميقة، ستؤدي إلى انهيارهما. وليس هناك من أمل للإنسانية سوى بالإسلام، الذي يملك الحلّ لكلّ أزمات البشر، ولديه الأجرة لكلّ التساؤلات، وهو الخلاص من القلق والاضطراب، خصوصاً لـإنسان الحضارة الحديثة.

ه - العلمانية نشأت في الغرب، لأنّ المسيحية تفصل بين الدين والدنيا، ما ليقىصر وما لله. أما الإسلام فهو دين ودنيا، عبادة ودولة، نظام شامل للحياة، لا فصل فيه للروح عن الزماني. كما أنّ المسيحية في أوروبا عارضت العلم والعلماء واستبدت بالبشر، لذلك ثار عليها الناس، أمّا الإسلام فهو دين العلم والوحي، وليس فيه كنيسة وإكليروس، وطبقة رجال دين ورجال دنيا. لذلك كله، لا حاجة عند المسلمين للعلمانية.

على هذه الخلفية نشأ الخطاب الإسلامي السياسي، السنّي والشيعي، المتعامل مع العصر والمنخرط في الصراع المجتمعي، على قاعدة أنّ الإسلام قادر على تلبية الحاجات المعاصرة للإنسان، المستجدة، والمتمايزة عن حاجات الإنسان في العصور السابقة. وهو بذلك يختلف عن نظرية التيار السلفي، المفرق في لاتاريخيته، وفي جموده عند شكل واحد من التطبيق الإسلامي التاريخي.

أخذنا عينةً لدراسة تفصيلية من الخطاب الإسلامي حول العلمانية، تشمل الخطابين الشيعي والسنّي، متوقفين عند أبرز المواقف والنصوص من الموضوع، ثم قمنا بقراءتها من منظار سوسيولوجي معرفي. والعينة تضم كلاً من: الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الشيخ راشد الغنوشي والدكتور حسن الترابي.

70

أولاً: شمس الدين والعلمانية:

منذ البداية، اتّخذ شمس الدين موقفاً معارضًا للعلمانية، من منطلقات عقائدية دينية، وعادة ما كان يقرن إثارتها بمسألتين:

١- علاقتها بالاستعمار أو القوى الأجنبية.

٢- محاولة فرض المجال العلماني على الأحوال الشخصية (الزواج، الطلاق،

المواريث). فهو يرى أن التشريع الإسلامي حُور حين عُزل في أكثر مناطق العالم الإسلامي - إن لم يكن كلها - عن الحياة العامة، وحُصر دوره فيما يسمى (الأحوال الشخصية)... ثمة الآن - هنا وهناك - محاولات جادة تقوم بها القوى الثقافية الأجنبية، والمحلية المتأثرة بالقوى الأجنبية، لإنقاص التشريع الإسلامي حتى من دائرة الأحوال الشخصية (الزواج المدني - قوانين الطلاق الغربية - قوانين الإرث غير الإسلامية)... والعتقد نفسه يتعرض لمحاولات التحوير والإلغاء، بحركة الإلحاد المعاصرة، تحت ظل شتى الشعارات...^(٦).

بعد خمسة أعوام تقريباً على هذا الموقف، يقدم شمس الدين أطروحة دفاعية واسعة ضد العلمانية، في كتاب خاص^(٧)، رأى فيه أن بداية انتصار العلمانية في أوروبا، ترافق مع انطلاق أوروبا في هجومها الاستعماري على العالم الإسلامي^(٨) مشيراً بذلك إلى احتلال اندونيسيا العام ١٦٠٢ والهند عام ١٨٥٧ بعد قرنين من الحكم غير المباشر، وإلى الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ - ١٨٠١) ثم الجزائر. وإذا كانت العلمانية قد انتصرت في أوروبا على خلفية مواجهتها للكنيسة، وغدت سمة الدولة في أوروبا بسبب ظروف الأخيرة، فإن ذلك لا يعني أنها تلقى المصير نفسه في البلاد الإسلامية: فلم يوجد في الإسلام تناقض بين مصدرين للسلطة... والمبررات 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 تجد في الإسلام ما يدعو إليها على الإطلاق^(٩).

وإذ يعتمد الفقيه الشيعي، الاشتقاد الذي توصل إليه العلاليي، العلمانية (بفتح حرف العين)^(١٠) فهو يرى أنّ في ترجمة المصطلح من اللغات الأوروبية بـ "كلمة علمانية"^(١١) (بكسر العين) "من وسائل الخداع والتمويه... لتكون انطباعاً لدى الإنسان الساذج أن هذه الدعوة تحصل بالعلم وتتبع منه... قد يخادعون ليشتروا بآيات الله ودينه وأحكامه ثمناً قليلاً من عرض الدنيا...^(١٢)".

رغم هذه النبرة الاتهامية، يقدّر شمس الدين بعض ايجابيات النظم العلمانية، باعتبارها تعطي مصدر شرعية السلطة للشعب، لكن بالنسبة إلى أساسها الثاني وهو التشريع، فإنه سلبي، باعتبارها دولاً لا دينية من حيث مظهرها التشريعي. في إطار دفاعه عن قوانين الأحوال الشخصية السارية في التشريع اللبناني، يرى

شمس الدين أنها: "مظهر ديني ينبع فئة من المجتمع، وبيته في جميع مستوياته... في نطاق الإطار الحضاري العام الذي يشمل المجتمع كله، ويتعدي حدود الطوائف" (١٣). لهذا السبب يرفض شمس الدين تغيير القوانين، خصوصاً ما يطالب به العلمانيون، من قانون مدني للأحوال الشخصية فهذا "لا يدعو إلى إلغاء قوانين الأحوال الشخصية الدينية، التي يؤمن بها ٩٩ بالمائة من الشعب لصلحة (١ بالمائة) منه لا تتناسب هذه القوانين، كما أن هذا لا يدعو إلى وضع قوانين مستقلة لهؤلاء، تخالف وضع الدولة المؤمنة من جهة، وتشكل تحدياً لإيمان جمهور الشعب من جهة أخرى... إن المجتمع القائم فعلاً _ بحكم الظروف التي تحكم حركته _ يعترف لهذه القلة القليلة، بحرية الاعتقاد، ولكنه ليس ملزماً بأن يُنشئ لها المؤسسات والأطر القانونية، التي تتناسب مع موقفها السلبي من عقيدة المجتمع" (١٤).

رغم هذه الملاحظة الإيجابية الضئيلة للمجتمعات العلمانية، يعود شمس الدين، بعد سنوات قليلة، للتأكيد على رفض الدولة العلمانية، والتشديد على أولوية الحكم الإسلامي، كمنطلق ثابت، قبل التفكير بأي بديل آخر، حسب الظروف الموضوعية، لكن شرط الابتعاد عن الدولة العلمانية (١٥).

في العام (١٩٨٥) حصل تطور هام في العلاقة بالموضوع، وهو إعلان شمس الدين لمشروع الديمقراطية العددية، القائمة على مبدأ الشورى كحل لمشاكل النظام اللبناني. ففي تعليقه على ردود الفعل التي أعقبت طرحه لهذا المشروع يقول شمس الدين:

"إننا لا نؤمن ب فكرة إقامة جمهورية إسلامية في لبنان، ووصف مشروعنا (الديمقراطية العددية) بأنه علماني، وهذا ينبغي أن يشجع دعاة العلمانية على تبني هذا المشروع، ونحن نقول حقيقة أن هذا المشروع، لا هو علماني ولا هو جمهورية إسلامية، هو كاسمه ديمقراطي عددي، يقوم على مبدأ الشورى، يعترف بالإيمان ويحتضن الإيمان، ولكنه ليس مؤمناً، ولا يستمد شرعيته من الإيمان" (١٦).

رغم القبول بالتسوية المطروحة نظرياً عام ١٩٨٥، عادت اللهجة الاتهامية للعلمانية في بداية التسعينيات "إنّ على جميع القيادات أن تكون واقعية في طرح مواقفها وأن تراعي حالة المجتمع اللبناني المتوع، وأن يعمل الجميع من أجل الاتحاد سياسياً في مواجهة التغريب والعلمانية والصهيونية أيضاً" (١٧).

هذه الدعوة لم تبق على حالها، تجمع التغريب والعلمانية والصهيونية بشكل

حاسم، بل أخذت تبدو على صورة أخرى خلال سنوات قليلة، وبدأت بالتحول نحو المرونة في مواجهة بعض النخب العلمانية، وموقفها من قانون الأحوال الشخصية، إذ قدم شمس الدين مخرجاً لدعوة الزواج المدني، يمكن أن يكون مدخلاً لتسوية أوضاعهم، من وجهة نظر إسلامية، تمثل في الاعتراف بهم كقوم لا يرفضون جوهر الشريعة والدين، وإنما يعاملون الفقه كإنتاج بشري.

إن الأشخاص الذين لا يدينون بدين، أو يدينون بدين معين (الإسلام، المسيحية أو غيرها) ولكنهم ينظرون إلى التفاصيل التشريعية المتعلقة بنظام العائلة أو نظام الزوجية أو نظام المواريث أو ما إلى ذلك، باعتبارها أموراً غير مستمدّة من الوحي الإلهي، لا إنهم يكذبون الوحي، بل يؤمنون بالوحي، ويؤمنون بالنبوة، ولكنهم يرون أن التفصيات التشريعية، هي نتيجة الفكر الفقهي والتطبيقي في مرحلة معينة.. فهل يمكن أن يقال إن هؤلاء (قوم)، بالمعنى الفكري الاعتقادي^٦.. وينطبق عليهم بهذا الاعتبار القاعدة التشريعية الثابتة في السنة "كلّ قوم نكاح" وعلى هذا الأساس يكون زواجهم - مع تعدد انتمائهم الديني - شرعاً، لا باعتبارهم مسلمين قد انتهكوا مبدأ من مبادئ الإسلام، بل باعتبارهم ينتمون إلى نظام عقائدي وتشريعي آخر؟ هذه المسألة من المسائل المطروحة عندنا، والتي لم نجزم فيها بعد برأي محدد، وهي مطروحة للنقاش العلمي^(١٨).

كان هذا الموقف ذروة التحول في آراء شمس الدين، من الموضوع الذي توصلّ إليه في المرحلة الثالثة من مسيرته الفكرية، التي بدأت بوضوح منذ ١٩٩٢م وعبرت عنها مواقف مماثلة من موضوع العلمانية. وفي محاولته تقديم رؤية لا تحصر في الشائيات التي قدمها العلمانيون والإسلاميون، يعبر شمس الدين عن تسامحه تجاه مسألة العلمانية في المجتمع: "... بحسب المبادئ العامة للشرعية، أرى أن الحضارة الإسلامية يمكن أن تنشئ مجتمعات مدنية، وبتعديل بسيط يمكن أن نسميها علمانية، وفي الوقت نفسه تكون دينية أو مبنية على الشريعة، فإذا كان مفهوم المجتمع المدني يعني أن المجتمع يكون قادرًا على بناء مفاهيم ومقولات في تنظيم السلطة وتداروها وفي إدارة الشأن العام وفقاً للمعطيات الموضوعية البحتة، فإن المجتمع في الإسلام يمكن أن يكون علمانياً أو مدنياً وفي الوقت نفسه مستنداً إلى الشريعة"^(١٩). هذا الموقف لا يعني الفصل داخل الإسلام بين الزمني والديني أو إسلام علماني وإسلام لا علماني: "في المضمون لا أوقف على تسمية الإسلام

العلماني، الإسلام هو علماني "(٢٠)".

في النصف الثاني من التسعينات، حصل انقلاب كامل على الموقف الذي انطلق منه في كتاب نظام الحكم والإدارة في الإسلام عام ١٩٥٥ (الطبعة الأولى) إذ اكتشف شمس الدين - بعد ٣٥ عاماً - أن ليس في الإسلام شكل محدد لنظام الحكم إنما ذلك متزوك للأئمة، فهي صاحبة الولاية على نفسها: "فليس في جميع ما استدل به الشيعة، ما يتضمن تحديداً لنظام الحكم بعد النبي (ص)، وإنما تعين النصوص "الإمام / الخليفة" بعد النبي (ص)" (شمس الدين، نظام الحكم (الطبعة الثانية-١٩٩١). مثل ذلك ذروة الاقتراب من الخطاب العلماني.

ثانياً: الترابي والعلمانية

في إطار رفضه للعلمانية، يرفض الترابي شائبة الدين والدنيا، باعتبارها تتراقصن ودين الحق: "تتمثل تلك الشائبة في تمييز جانب من شؤون الحياة يسمى دنيوياً، تكون الولاية فيه للأهواء الوضعية وما تزيّنه العقول والرغائب في غايات ووسائل، وجانب آخر - يسمى ديناً - تسوده نيات العبادة وشعائرها... وذلك شائع في مصطلحات الأوروبيين، التي أوحت بها تربيتهم الدينية، حيث فرقوا بين دينهم وقسموا الحياة في مجال الحكم، بين الخضوع لعنصر سلطان الأرض، والخضوع للكنيسة، ظل الله فيما يزعمون".

ينسب الترابي مشكلة الثنائيات: عام / مقدس، زمني / أزلي إلى الثقافة الأوروبية وليس الإسلامية ويضيف إليها الثنائية العازلة بين الدين والدنيا في مجال العلم، "تمييزاً بين العلم المنقول عن الوحي أو التراث الآخذ من الوحي، والعلم المكتسب بالتجربة الإدراكية المباشرة والعقل الحر. ويعق التفرق من ثم بين علم ديني وعلم دنيوي"(٢١).

كل ذلك يجنب مذهب التوحيد حسب الترابي، وهو مؤسس على مذهب الإشراك الذي أصاب الحياة الأوروبية بعلة الثنائية والتعددية في أصول توجهاتها"(٢٢).

رداً على هذا الفصل اتبع الترابي استراتيجية الدمج: الديني هو نفسه الزمني، حتى في الاختصاص القانوني والفقهي، ووجد الترابي حلًّا متمايزاً من

الآخرين. فبدل تقديم خطاب دفاعي عن عدم حاجة الدين الإسلامي للعلمانية لحل مشكلاته، دمج الفقه والفقهاء في مفاصل الحياة العملية، وهو لذلك ينتقد وجود فئة اسمها علماء الدين، في المجتمع الإسلامي، لأنه يريد للعالم المختص في شؤون علمية خاصة، أن يكون هو أيضاً عالم دين، ذلك: "إن الدين لا يقوم أبداً إلا بهاتين الشعبتين من العلم. ولكن تباعد ما بين العلم الشرعي النقلاني، والعلم الطبيعي، وأصبح عندنا من يسمون علماء دين ومن يسمون علماء دنيا، حتى في مجال القانون، فأصبح عندنا علماء قانون وضعي، وعلماء أحكام شرعية، متمايزون في المعاهد وفي المناهج حتى في الأزياء، وأصبح لذلك أمر تجديد الدين في أزمة" (٣٢).

لهذا يقول الترابي إن حركته قاومت "أن يعزل علماء الفقه النظري فيها في كيان خاص لتسند إليهم الفتوى المبادرة أو الضابطة" (٣٤) انتلقاءً من أنه: "ينبغي دمج الفقهاء في العملية نفسها باعتبار أن دورهم هو تتوير الناس وإرشادهم في مسالك الحياة من داخل البرلان لا من خارجه، وإلا انتهى الأمر إلى انقطاع الدين عن الناس" (٣٥). المنهج نفسه بيشه الترابي في القطاعات الأخرى المصرفية أو الاقتصادية إلا أن الإنجاز الأهم هو سلوكه في مجال التشريع القانوني، حيث تفاعل فكريأً وسياسيأً مع معطيات السودان الداخلية، محاولاً الاستفادة منها لتطبيق الشريعة الإسلامية، عبر وضع: "تصور لدستور إسلامي للسودان (١٩٥٦ - ١٩٦٥) ومشروع نظام المعاملات الاقتصادية الإسلامية (١٩٧٧م) وسياسة تطبيق القوانين الشرعية (١٩٨٣م)" (٣٦). كانت الذروة عام ١٩٨٩ بتأييد انقلاب "ثورة الإنقاذ الوطني" التي أوصلت الإسلاميين إلى الحكم على أنقاض الدولة ذات المنحى العلماني غير المستقرة وتطبيق "نظام إسلامي" فيها.

ثالثاً: الغنوشي والعلمانية

يناضل الغنوشي منذ بداية مسيرته الفكرية ضد فصل الدين عن السياسة والحياة العامة، ففي بيان حركة الاتجاه الإسلامي التأسيسي، يعتبر "أن هذا الفهم يعبر عن تصور كنسي دخيل على ثقافتنا الأصيلة" (٣٧).

كما أن الحركة "ترى من حقها تبني تصور للإسلام يكون من الشمول بحيث يشكل الأرضية العقائدية التي منها تبتعد مختلف الرؤى الفكرية والاختيارات

السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التي تحدد هوية هذه الحركة^(٢٨). لذلك فهي تعتمد: "التصور الشمولي للإسلام، والتزام العمل السياسي بعيداً عن اللائكيه والانتهازية.. تحرير ضمير المسلم من الانهزام الحضاري إزاء الغرب"^(٢٩).

بعد بضع سنوات، لم يستطع الفنوشي الحديث بوضوح عن مناهضته للعلمانية، بل هو غير اسم الحزب الذي أسسته مجموعة الاتجاه الإسلامي، إلى حركة النهضة، التزاماً بمقتضيات الدستور التونسي، فقد تم نزع الإشارات الواضحة عن تبني الدين الإسلامي كمرجعية فكرية وسياسية لعمل حركة النهضة^(٣٠).

بداية التسعينات شهدت مرحلة جديدة في خطاب الفنوشي حيث رأى أن: "مشكلنا الأساسي، إن كان لنا مشكل، ليس مع الحداثة، بما هي تقدم علمي وتقني ولا حتى مع العلمانية، بما هي حياد الدولة إزاء العقائد، وإنما مشكلنا المزمن، مع حداثة مزيفة، مع تسلط للأقلية المنعزلة، على الشعب، محكمة الثروة والقرار السياسي، متسطة على ضمائر الناس وأرواحهم وعقولهم باسم الديمقراطية والحداثة والعلمانية والمجتمع المدني وأحياناً باسم الإسلام أيضاً"^(٣١). يفصل الفنوشي هنا بين الحداثة والعلمانية:

"إذا كان الغرب دخل الحداثة من بابه الخاص أي التراث اليوناني والروماني والمسيحي، فتحن أريد لنا أن ننسليخ عن كل ماضينا وحاضرنا، والتفريط في هويتنا واستقلالنا، حتى نتال حركة الحداثة كما فهمت في الغرب وندخل إليها من الباب نفسه أي العلمانية"^(٣٢).

في هذه المرحلة، بات للعلمانية مفهومان، واحد في الغرب وآخر في البلدان العربية: "الحداثة والعلمانية والديمقراطية في الغرب قد حررت العقل، وحررت الشعب، وأعطت السلطة للعقل، وأعطت السلطة للشعب، وفصلت الدولة عن شخص الحاكم.. بينما الحداثة المزعومة والعلمانية المدعاة في منطق بورقيبة وأتاتورك - (١٩٢٨-١٨٨١) - وشاه إيران - محمد رضا بهلوى (١٩١٩ - ١٩٨٠) - وأمثالهم من بقية الدكتاتوريين والأقلبيات المتطرفة من حولهم لم تكن كذلك"^(٣٣).

مشكلة العلمانية عند الفنوشي لا تقتصر على تونس، بل تشمل معظم الدول العربية والإسلامية: "ولقد بلغ الأمر في الجزائر إلى حد خروج حشود العلمانيين، إثر فوز الجبهة الإسلامية، في مظاهره يستصرخون الدبابات لمنع قيام حكم إسلامي، شاهدين على أن العلمانية قدمت إلى بلادنا على ظهر دبابة ولا تزال غير

قادرة على الحياة إلا في حمايتها"^(٢٤).

في هذه المرحلة يلاحظ الغنوши فروقات في التجارب العلمانية في العالم. بعض هذه التجارب قريبة من التجربة التي عايشها: "تقدم التجربتان التركية والتونسية أنموذجاً لدولة الحداثة العلمانية، في حجم العنف الهائل الذي ظلت تمارسه لتفكيك المجتمع الإسلامي، وفرض إلحاقه بالخارج، وقمع كل مبادراته، الأمر الذي يؤكد أنه لا حرية لمجتمع، ولا سلطة خارج ثقافته وهويته واستقلال أسواقه، وأن التفريب والدكتاتورية قرينان اقتران الإسلام وسلطة الجماعة والتحررية"^(٢٥).

هذا الموقف الحاد من اجتماع العلمانية والدكتatorية، لا يمنع من تمييز العلمانية في مصادرها الأساسية (الغربية) وعلاقتها بمجتمعاتها، والعلمانية المنقولة إلينا، فرغم أن الغنوشي يرى الحداثة الفرنسية متطرفة في بعض أبعادها، بخلاف البلدان الانجلوسكسونية، التي لم تعرف الاحتمام بين الدين والعلم وبين الدين والثورة، رغم ذلك يرى الغنوشي أن العلمانية في الغرب كانت جزءاً من تاريخ البلاد الغربية ومن تطورها الاجتماعي، وعامل تحرير لها من الاستبداد^(٢٦)، بخلاف ما هو حاصل عندنا فالعلمنة اتباع للأجنبي و"امتداد لهيمنته ومصالحه وطريق لتجذير القطيعة بين الدولة والمجتمع أو تغريب هذا الأخير وتهميشه"^(٢٧).

في موقف لا سابق له، يظهر يأسه من النموذج العربي لتطبيق العلمانية المجذأة والمشوهه والعنفيه يندفع الغنوشي ليقول: "وذلك ما يجعلنا فيما لو لم نجد بدأ من الاختيار بين علمانية غربية، وتدين كنسي مستبد منحط، ساختار العلمانية الغربية والديمقراطية بحلوها ومرها"^(٢٨).

(يمكن العودة إلى الجدول رقم ب/١ لمراجعة سياق التحول الفكري في الخطاب الإسلامي الراهن من موضوع العلمانية).

جدول ب/١ مسار التحولات في الخطاب تجاه العلمانية

الفنوشي	الترابي	شمس الدين	الفترة الزمنية
رفض فصل الدين عن الدولة الإسلام شمولي ويجب عدم الانهزام الحضاري أمام العلمانية والغرب.	معارضة للعلمانية والعلمانيين ومطالبة بـ دسـ تـور إسلامي للسودان.	رفض مطلق للعلمانية وقراره بالاستعمار ومحاولة عزل الدين عن الحياة المجتمعية، وهي أسلوبية انتهاكية للهـ قـ يـدة والـ شـ رـ يـعـة إسلاميتين.	منذ ما قبل ١٩٧٥ حتى ١٩٧٠
تقيل نزع صفة الإسلامية عن حركة النهضة "اسمياً" تفهم علمانية الغرب وعدم قبولها في المجتمعات الإسلامية	رفض الفصل بين الدين والديني لأن أصله شرك أو روبي لا وجود له في الإسلام الدين التوحيدية. طرح برامج لأسلمة الدولة والمجتمع.	تفهم مبررات العلمانية في أوروبا ورفضها في دار الإسلام، ملاحظة بعض إيجابيات النظم العلمانية، لكن في أوروبا والغرب فقط. الحكم الإسلامي واجب دعوه واضحة لمواجهة المشاريع العلمانية في لبنان والعالم العربي. رفض كامل لأي تعديل لقوانين الأحوال الشخصية حتى لمشروع اختياري للزواج المدني.	منذ ٧٥ حتى أواخر الثمانينيات

<p>التمييز بين علمانية فرنسية . تونسية مرفوضة وعلمانية بروتستنطية مفهومة في حال التخيير . بين العيش في دولة علمانية غربية أو ديكاتورية عربية يختار الأولى . مصالحة الأسلامة مع العلمانية .</p>	<p>تأيد تطبيق الشريعة مع استثناء الولايات ذات الأغلبية غير المسلمة . معارضنة إقامة طبقة أو حكم الفقهاء ودعوة لدمجهم في المؤسسات الاقتصادية والشرعية والقضائية .</p>	<p>لا دولة دينية في الإسلام ، الإسلام هو شريعة وأيضاً علماني ، مصالحة مع العلمانية ، التشريعات والقوانين الإسلامية تريد مجتمعات علمانية . مدنية . محاولة إيجاد موجب للزواج المدني لبعض النخب .</p>	<p>منذ أوائل السبعينات وما بعدها</p>
--	---	--	--------------------------------------

رابعاً: العلمانية في الخطاب الإسلامي: قراءة في التحولات

تشابه ردود فعل الغنوشي وشمس الدين بشأن العلمانية في سياق مسيرتها الفكرية، فهي سلبية وحادة في السبعينات ثم بداية تفهم دورها في أوروبا والغرب أوائل الثمانينات، لتنتهي في التسعينات إلى اقتراب ومصالحة بين "الإسلامة" و"العلمنة"، بمعنى قبول نمط التحديد الغربي للمجتمعات بخصوصية إسلامية، أي قبول نوع من العلمنة تحت إطار إسلامي. لقد توصلًا إلى هذا الموقع التصالحي مع العلمانية في المرحلة الأخيرة من إنتاجهما الفكري، بعد تحولات معرفية ومجتمعية كبيرة مرّ بها.

أما الترابي، فله تجربته الخاصة التي تسجم مع البيئة السودانية، والتي جاءت أكثر التصاقاً بها وأكثر علمانية. فرغم المنحى الشمولي (الجامع للدين والدنيا معاً في إطار الفكر الإسلامي) الذي ميّز خطابه حتى الثمانينات، فإن انحرافه في الصراع المجتمعي (خصوصاً السياسي) أكسبه فعالية، جعلته يمارس بعضاً من هذا الخطاب في المجتمع السوداني، على شكل صيغ قانونية تشرعية، تحاول أسلمة

الدولة والمجتمع من الداخل.

لقد دعا أركون إلى تطوير المجتمعات الإسلامية وفقاً للنموذج العلماني، لكنه توصل إلى نتيجة مفادها أن الإسلام "يسمح بالعلمنة والتمييز بين الديني والسياسي على عكس ما يتوهם الجميع" (٣٩).

ومهما يكن من أمر الجدل الذي مارسه شمس الدين، فإن التطور الأخير في خطابه حول العلمانية، أظهر اقتراباً من هذه النقطة بالذات، بالقول إن الإسلام هو علماني، وهو قادر على إنتاج مجتمعات مدنية أو علمانية، يمكنها الاستناد في أمور التنظيم والإدارة إلى المعطيات الموضوعية البحتة. كذلك محاولته إيجاد مخرج فكري إسلامي لموضوعة الزواج المدني، من خلال قول "لكل قوم نكاح"، التي منعت الاعتباراتُ السياسية وموقع شمس الدين نفسه على رأس إحدى الطوائف الإسلامية، من دفعها إلى الضوء والبلورة بصوت عالٍ، فبقيت ضمن إطار تساؤلي، وحُصرت في إطار شريحة أكademie، فيما دعت الدوافع السياسية إلى ممارسة خطاب معارض للعلمانية في الفترة نفسها (٤٠).

أ. الفنوشي بين خصوصية المجتمع التونسي ومرجعية النموذج الغربي

لم تتع البيئة المجتمعية للفنوشي أن يطور مصالحة مبكرة مع العلمانية، فقد كانت الظروف السياسية التي عاشتها تونس تقدم العلمانية في إطار تشكيلة من التطبيقات (في المجتمع والدولة)، جمعت التغريب والحزب الواحد، واستبعاد الحريات، وممارسة العنف الرسمي، وسحب الشرعية عن ممارسة الأحزاب الدينية والمعارضة الفاعلة، بشكل يربط العلمانية بممارسات سلبية، لم تسمح، بداية، لأنصار الاتجاه الإسلامي وعلى رأسهم الفنوشي، وغيره من المعارضين، بإدراك مستقل وناضج لسياق العلمانية وتطورها التاريخي: "كانت علمانية تفتقد إلى مضمونها الديمقراطي العام. وبالتالي فإن عقلانيتها كانت عقلانية "ثورة من الأعلى"، لأن الحركة الإصلاحية التي اضطاعت بها الدولة الجديدة، بهدف إضفاء تجانس اجتماعي وتحديث البنى والعقليات، قد قادت إلى أن تصبح الدولة ذاتها جهازاً للهيمنة، خارجاً على المجتمع، وصولاً إلى إلغائه، وهو ما كانت نتيجته تفاصم القطيعة بين الحاكمين والمحكومين" (٤١).

في ظل نظام كهذا مارس العنف الإلگائي ضد مظاهر الوجود الديني، كان خطاب

الفنوشي الأولى، معادياً لهذه العلمانية القاسية المتطرفة، التي فاقت النموذج الفرنسي، واعتمدت النموذج التركي في اجتثاث مقومات إنتاج الثقافة الدينية في المجتمع، فقدّم خطاباً يركّز بالمقابل على شمولية الإسلام وحقه في تقديم رؤى فكرية وسياسية للمجتمع والحكم، واقترن نقده "للائقية" بنقد التغريب القسري، والانفصام الثقافي، وتغيير الهوية الذاتية.

جاء ذلك في ظل قيام جهاز الدولة المستقلة حديثاً في تونس "باحتكار الشرعية الدينية والثقافية واحتواء المؤسسة الدينية التقليدية.. وبالتالي تحقيق الهيمنة على المؤسسات التقليدية والأجهزة الأيديولوجية كالمساجد والكتاتيب والمدارس.. وهكذا صفت بورقية البنية التحتية الاقتصادية للمؤسسة الإسلامية التقليدية من خلال إلغاء مؤسسة الحبس والأوقاف" (٤٢).

لقد طبقت الدولة في مجتمع عربي إسلامي، تقليدي غير صناعي، وخارج للتتوّ من استعمار لم يسمح له بتطوير بناء تلقائياً، علمانية "تعليمية" بهدف "خلق نمط من الرجال، قادر على استيعاب الحضارة المعاصرة" أي استيعاب الحضارة "الرأسمالية الغربية" (٤٣). لقد ساهمت هذه العلمانية المتطرفة في إحداث صدمة لدى كثير من أفراد النخبة، الذين أحسوا بالفارق والتمايز، والبحث عن هويتهم المصوّمة، ومن بين هؤلاء، الفنوشي ورفاقه من الإسلاميين.

لكن نفي الفنوشي إلى الغرب، سمح له برؤية علمانية مختلفة، خصوصاً العلمانية الانفلوسكسونية، علمانية لا تبني على السيطرة على مؤسسات الإنتاج الثقافي الديني وإنما تقوم على تنظيمها في إطار دولة المواطنة والحرية والديمقراطية، وحماية حق الاعتقاد الديني وغير الديني، بما في ذلك السماح بالمدارس الدينية المنوعة والمصادرية، في بلادها الأصلية.

على أن هذا الموقف، لا يمكن فصله عن وضع الفنوشي نفسه كضيف (منفي) في الغرب، فهو لا خيارات أخرى لديه، سياسياً أو فكرياً، سوى تبرير ما أتاها له الغرب من حرية، أمّتها علمانية إسلامي هارب. لقد أنتج الفنوشي هذا التسامح مع العلمانية والغرب في لحظة حاجته إليه، وفي لحظة يبدو فيها العيش في الغرب، أقرب إلى التطلعات "اليوتوبية" للمنفيين أو الهاجرين المسلمين من مجتمعات بلدانهم. كان ذلك أواخر الثمانينات، وترافق مع بداية تفهم صدور العلمانية في

مجتمعاتها، وبناءً تطورها المجتمعي والثقافي، كعامل تحرير من الاستبداد^(٤٤) بات الفارق واضحًا بينها وبين علمانية الأنظمة العربية، المقطوعة عن جذورها المعرفية، والمقطوعة أيضًا عن هوية مجتمعاتها، وهو ما سمح للفنوشي بإعادة النظر في موقفه من العلمانية في التسعينات بشكل أكثر دقة، ولكن بخطاب منفتح يجعلها أحد الخيارات الصعبة التي قد يلجأ للعيش في إطارها الغربي، إذا ما خير بينها وبين إطارها الممارس في بلده الأم.

بـ. شمس الدين بين خصوصية المجتمع اللبناني والتباسات التحول المعرفي

بالمقابل، لم يمرّ شمس الدين بالظروف المجتمعية نفسها، فهو في مأمن من مصادر مؤسساته الدينية والتعليمية، لا بل يحظى بحماية نظام طائفي. لكن شمس الدين حمل معه من مدرسته الفكرية (النجف) ذلك الصراع ضد التحدي العلمني والمادية والجاهلية، فكان موقف الداعي عن الإسلام، موقفاً مشتركاً مع الفنوشي والترابي، قبل أن ينخرطوا جمیعاً في مسالك الصراع العلمني، ليبلور كل منهم مساراً متمايزاً عن مدرسته الأم، وليلتقوا فيما بينهم في كثير من خطوط التشابه.

كان التحدي الذي واجه شمس الدين في السبعينيات، مختلفاً عن الفنوشي والترابي، إذ إنه يتعلق بالاحفاظ على الطابع الطائفي الديني للنظام السياسي في لبنان، وفي الوقت نفسه إلغاء الطابع الطائفي السياسي له^(٤٥). في المستوى الأول، مثل موضوع الأحوال الشخصية هدفاً للقوى العلمنية الصاعدة آنذاك، في محاولة منها لإلغائه^(٤٦)، أو على الأقل إيجاد قانون زواج مدني اختياري. في حمأة هذا الصراع السياسي - الفكري، كتب شمس الدين كتابه "العلمانية" عام ١٩٧٨ (وتصدرت طبعته الأولى عام ١٩٨٠) وهو كما يقول عنوانه الفرعي: تحليل ونقد للعلمانية محتوى وتاريخاً في مواجهة المسيحية والإسلام، وهل تصلح حللاً لمشاكل لبنان؟ وقد تضمن إلى ذلك دفاعاً عن قانون الأحوال الشخصية الطائفية المعمول به، ورفضاً عقائدياً وسياسياً لأي تعديل له باتجاه قانون مدني موحد أو اختياري.

كانت هذه المحطة هامة في سياق تطور المرجعية المعرفية لشمس الدين لأسباب عديدة:

- محاولة لغادة الدفاع السلبي عن الخطاب الديني التقليدي، باتجاه خطاب يحاول تحليل المفهوم المرفوض، وتقديم مواقف أكثر تفصيلية منه، واعتماد جدال

غير ديني في رفضه (بالإضافة إلى الموقف الديني الأساسي).

بداية التواصل مع فكر التوفيق والانتقاء، الذي بدأه رواد عصر النهضة (الأفغاني وعبدوه إقبال)، بعد فترة من انتقادهم بسبب ممارستهم "التوفيق" بين الحضارتين الغربية والإسلامية.

الانحراف أكثر في الصراع المجتمعي (السياسي - الفكري) الذي تعيشه النخب والفئات اللبنانية، ومحاولة الرد التفصيلي على التحديات والمشاكل التي تثار، وهو أمر ضروري لإحداث إجابات مطلوبة واحتراك فكري - مجتمعي، سيولد هذه الإجابات أو على الأقل التساؤلات الواقعية والدقائق، ويحاول الإجابة عنها وفقاً لإطاره المرجعي الفكري.

رغم إن هذه المحاولة، لم تسفر عن إعطاء بديل فكري عملي من الطروحات التغييرية للقوانين الطائفية، باستثناء تمكّن شمس الدين الداعي بالمكتسبات القانونية للأحوال الشخصية، إلا أنها سمح لها بالاطلاع النظري على بعض التجارب الغربية المتميزة في التطبيق العلماني: "وهكذا ولدت العلمانية في مواجهة الكنيسة، فقدت سمة الدولة في أوروبا، هذا هو مضمونها على اختلاف في بعض السمات والمميزات في أوروبا وأميركا بين دولة وأخرى" (٤٧).

يميز شمس الدين هنا، بين علمانية معتدلة وعلمانية متطرفة. في الأولى تسهم الدولة من ميزانيتها في مساعدة التعليم الديني، كذلك ترعى وزارات الخارجية نشاطات كنسية وتبشيرية وتحميها (٤٨).

مع ذلك تطور موقف شمس الدين بالتفاعل مع الساحة المحلية، إلى حدود قبول وصف الإسلام بأنه علماني، وإلى حدود محاولة إيجاد مخرج للزواج المدني لفئة من اللبنانيين مختلفي الطوائف. إلا أن السؤال المطلوب الإجابة عنه هنا: لماذا لم يتتطور هذا الموقف إلى مشروع حل، في ذروة المطالبة بقبول إسلامي للزواج المدني، ولماذا انضوى شمس الدين مجدداً في التيار السياسي العام للطوائف اللبنانية، الراهن لمشروع قانون الزواج المدني الاختياري، الذي طرحته رئيس الجمهورية اللبنانية السابق إلياس الهراوي قبيل انتهاء ولايته الدستورية عام ١٩٩٨م؟

إن ذلك لا يمكن تفسيره خارج العلاقة بين المعرفة والفئات المجتمعية التي تعبّر عن تطلعاتها، ذلك أن كبت الحل التجديدي الذي توصل إليه شمس الدين، استناداً إلى مقوله "لكل قوم نكاح"، وعدم تطويره إلى موقف سياسي - فكري، وإنقائه حبيس

التساؤل وحبس فئات نخبوية للمناقشة الفكرية الداخلية فقط، كان نتيجة حسم الصراع بين وضعيتين، الأولى يمثلها موقف شمس الدين الشخصي - المفكرة - الفقيه، الثانية، شمس الدين صاحب الموقع المجتمعي - السياسي - الطائفي الذي يمثل طائفة إسلامية كبرى في لبنان، ويعبر عن مصالح سياسية وقانونية لفئات مجتمعية، يتزعم الدفاع عنها، وقد حسم الصراع لصالح الثانية، خصوصاً أنه جاء في لحظة ثبيت شمس الدين من قبل مؤسسات الدولة، كرئيس للمجلس الشيعي الأعلى. ذلك أن سلطنة التي يمارسها المجلس وغيره من المجالس المثلية^(٤٩) اللبنانيّة، ستتأثر سلباً في حال إلغاء الأحوال الشخصية المذهبية أو إقرار قانون مدني اختياري لها. وهنا يظهر كيف تعبّر المعرفة عن تطلعات ومصالح فئات محددة، بناءً للموقع والوضعية المجتمعية المنتجها، وكما يقول مانهaim، فإن الأفراد حين يفكرون لا يقومون بذلك كأفراد مجردين، بل كأفراد في المجتمع وفي فئة اجتماعية محددة، لها تطلعاتها ومصالحها، وفي حالتنا هذه كانت التطلعات ذات صبغة أيديولوجية، تحبذ الإبقاء على الوضع القائم وليس تغييره.

ج. الترابي بين التجربة السودانية والمؤثرات الغربية

منذ بداية السبعينيات، شارك الترابي في النشاطات التنظيمية والسياسية العامة للإخوان المسلمين، ثم ترشح لعضوية البرلمان، بما يشير إلى بداية اصطدامه بالتحديات المجتمعية التفصيلية، قبل الفنوشي وشمس الدين بنحو 15 سنة أو أكثر بقليل، وهو ما يفسّر أسبقيته في كثير من الإجابات والحلول التي صدرت عنه، وأمتيازه بسلوك مسار خاص مميز عن مؤسسته الفكرية الأم، قبلهما بمدة موازية، أي منذ أواسط السبعينيات^(٥٠).

ادرك الترابي باكراً هذا التداخل بين الدولة الحديثة والمفاهيم السائدة في الغرب، من المواطن إلى العلمانية، إلى المؤسسات الحديثة والأجهزة التي تتبع لها، لذلك، فهو لم يطلق خطاباً مضاداً للعلمنة فقط، بل هو تميّز بتقديمه في إطار بديل واضح. لقد كان تركيزه عملياً أكثر مما هو معارض لفظية حارة، امتنج الحديث عن كون الإسلام ليس ديناً روحيّاً فقط (بل يجمع الدين والدنيا) باقتراح عملي نحو الدستور.

لم تكن مواجهة العلمانية مع ذلك، أولوية مطلقة على ما عدتها عند الترابي، بل

لديه أولويات أخرى كإصلاح الفكر الإسلامي، ومعالجة وضع النساء وحقوقهن. ذلك يعود في جانب منه إلى المنحى العلماني غير المتشدد في الثقافة الأنجلوسكسونية التي كان ينتمي إليها مستعمرو السودان، بخلاف الاستعمار الفرنسي ذي الميل العلمانية المتشدة^(٥١).

لقد عاش الترابي فترة دراسته العليا في بلدين علمانيين متميزين: بريطانيا وفرنسا، كما زار الولايات المتحدة باكراً، لذلك أدرك أهمية التأثير في مؤسسات الدولة نفسها، خصوصاً وأنه هو شخصياً تخصص في الجانب القانوني الدستوري، لذلك طبع تحركه المعادي للعلمانية بالطابع القانوني - الدستوري، فرفع لواء التشريع الإسلامي والدستور الإسلامي، وصولاً إلىأسلمة المجتمع من فوق (أي من هيكل الدولة المهيمن) مثلما تحرك في القاعدة (في المجتمع)، لذا فإن همّ الحركة الإسلامية التي قادها الترابي، وأصبحت جزءاً من البرلمانات المتتالية منذ أوائل الثمانينات، كان: "منصبًا على مسألة الدستور الإسلامي، أي فكّ للدولة الحديثة عن الإطار الثقافي الغربي الذي أفرزها، وإعادة ربطها بأصول الاعتقاد الإسلامي وبالقواعد التي يقوم عليها مجتمع المسلمين، وهي العملية التي يمكن أن نسميها عملية "التأصيل"^(٥٢). إن إدراك الترابي لدور الدولة الحديثة والهامش الذي يمكن تطويره في اقتراحها أو ابتعادها من الدين، أو مستوى علمانيتها، سمح له بالمناورة السياسية والتشريعية في إطار مشروعات الدستور الإسلامي وتطبيق الشريعة الإسلامية، سواء في فترة جعفر النميري التي امتدت من العام ١٩٦٩ حتى ١٩٨٥ أو قبله أو في فترة الجبهة القومية الإسلامية أو "ثورة الإنقاذ الوطني".

خامساً: المعرفي في خضم الاجتماعي .التاريخي

كانت إحدى العقبات أمام الخطاب الإسلامي التقليدي، عدم الإدراك لعمق العلاقة بين النزوع العلماني ونشوء الدول والمجتمعات العربية والإسلامية في العصر الحديث.

لقد بدأت عوامل الحداثة الغربية وتنظيماتها تغزو جسد الدول الإسلامية منذ القرن التاسع عشر، سواء في تركيا العثمانية أم في بلاد فارس، حيث ساعدت التنظيمات الجديدة، عدا عن تحديث الإدارة والتعليم والقضاء، في وضع هذه القطاعات تحت إشراف الدولة، والحد من سيطرة المؤسسة الدينية عليها، ولو جزئياً^(٥٣).

إن الحديث عن العلمانية باعتبارها عنصراً منفصلاً عن المجتمع الإسلامي، يمثل تجريدأً لا واقعياً لمسألة مجتمعية معقدة، إذ لا يمكن الحديث عن مجتمعات عربية أو إسلامية خالصة، دخل إليها الاستعمار مع العلمانية، كما أشار إلى ذلك كثير من الإسلاميين، فهذه المجتمعات ليست ذات حضارة صافية ومنعزلة عن تفاعلات الحضارات الأخرى، لا بل هي تحمل في أحشاء مؤسساتها وداخل هياكلها عناصر غربية – تحديثية أو ذات طابع علماني، منذ قرنين على الأقل.

لا يعني ذلك أن الدول العربية والإسلامية أصبحت دولاً علمانية على النمط الغربي. على العكس، يعني ذلك أنها بدأت بالتفاعل مع المؤسسات الحديثة والنزعة المدنية، وفقاً لآليات خاصة بها، ووفقاً لمنظوراتها الثقافية التي بدأت مع رواد عصر النهضة، خصوصاً مدرسة محمد عبده، في فهم مدنية الدولة ودنيوية بعض مجالات الحياة، في إطار فهمه للإصلاح الإسلامي، ولم يُسمح لها بأخذ مجالها التلقائي للنضوج، بحيث تقدم نموذجاً مدنياً لمجتمع عربي (أو إسلامي) يؤقلم مفاهيم المدنية أو العلمانية غير المتشددة، ضمن مستوى محدد، وفقاً لآليات عمل خاصة، تتلاءم مع الثقافة الإسلامية أو تتطور في إطار لا يتعارض معها.

ما حصل هو انقطاع مجتمعي، تمثل بدخول علمانية من نوع حاد ومعادٍ للدين، بآليات خارجية، في البلد الإسلامي الذي كان يحظى بتمثيل الشرعية التاريخية للدولة الإسلامية (الخلافة) والصدمة التي تركها في الوعي الإسلامي الهام، من خلال إلغاء الخلافة من جهة، وانقطاع معرفي إسلامي مع فكر عصر النهضة، من جهة ثانية، مثل نموذجاً له رشيد رضا، في تحوله نحو السلفية منذ ما بعد الحرب العالمية الأولى.

لقد استطاع الخطاب الإسلامي الراهن، التواصل مع فكر النهضة منذ الثمانينات جزئياً، ومنذ التسعينيات فعلياً، مشكلاً بذلك بداية تراكم معرفي، لكن مع فارق انقطاع حوالي ٨٠ عاماً، ليس فقط من قبل هذا الخطاب الإسلامي بل أيضاً من قبل الخطاب العلماني المتطرف.

كيف حصل هذا الانقطاع الفكري وما هي دوافعه المجتمعية؟ سؤال لا يمكن الإجابة عنه إلا بالعودة إلى لحظات الانقطاع الأولى عن فكر مجتمع عصر النهضة.

أ. التجربة الكمالية ودورها في انقطاع التواصل

مثّلت التجربة الكمالية في تركيا، أول انقطاع حاد عن مرحلة فكر النهضة باتجاه علمانية حادة، لم تكن نتيجة تطور مجتمعي داخلي وتلقائي، كما حصل في فرنسا أو بلدان أوروبا الغربية الأخرى، بل جاءت نتيجة تداخل عوامل خارجية أكثر منها داخلية، مترتبة بنتائج فوز الحلفاء في الحرب العالمية الأولى.

لقد كشفت مذكرات رضا نور، أحد المفاوضين في محادثات مؤتمر "لوzan" (المدينة السويسرية) عن الجانب التركي، أنه تعهد بعلمنة تركيا تمهدًا لقبول المؤتمر بـ"الميثاق القومي التركي"، وأبلغ المؤتمر بالتالي: "إن تركيا أصبحت علمانية، وقد انفصل الدين عن الدولة، وإذا ما تم الصلح فإننا سنقوم بوضع القوانين المدنية...". ويضيف نور: "... كلامي هذا سجل في محاضر الجلسات، كانت هذه من أهم نقاط الارتكاز والاستناد التي كان نستند إليها في لوzan، وقد سبق وأن وضعت شرط فصل الدين عن الدولة في التقرير الذي وضعته عن إلغاء السلطنة. وهذا الفصل هو أساس العلمانية"^(٥٤).

ويستنتج الدكتور وجيه كوثرياني بناء على ذلك، "إن الاعتراف الدولي بـ"الميثاق القومي التركي" في مؤتمر لوzan عام ١٩٢٣ كان مهد الطريق لقانون ١٩٢٤ الذي أفتى بموجبه الخلافة إلغاءً نهائياً، باعتبارها مؤسسة مناهضة لفكرة الدولة القومية التركية"^(٥٥).

هذا الانقطاع، شكل صدمة كبيرة في الأوساط الفقهية الإسلامية وولّد ردود فعل متباينة، أبرزها اتجاه سلفي ي يريد البحث عن خلافة^(٥٦) جديدة ويعارض العلمانية بكل شدة (وكان رشيد رضا أحد أقطابه)، واتجاه آخر استفاد من هذه التجربة ومن النتاج الفكري الذي قدمته الدولة الكمالية لاقتاع المسلمين به، وهو عبارة عن وثيقة رسمية غير موقعة، أعدّتها مجموعة من العلماء بتوجيهه من أحد أعضاء الجمعية الوطنية التركية، المؤيدین للعلمانية وإلغاء الخلافة، تحمل الحجج والمبررات الفقهية والقانونية لهذا التيار.

شكلت هذه الوثيقة (التي ترجمت إلى العربية عام ١٩٢٢ ونشرت في جريدة الأهرام ثم طبعت في كتاب عام ١٩٢٤) أحد المصادر الهامة التي تأثر بها علي عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) والذي أصدره عام ١٩٢٥^(٥٧).

تشير هذه التطورات إلى مدى تحكم العامل السياسي، في المجتمعات العربية والإسلامية، بالعامل المعرفي (الفقهي - الفكري) وفي إنتاجه وإعادة تسويقه مجتمعيًا، وكيف تتحكم السلطة بظهور أو تقوية تيارات فكرية، تحمل خطاباً مفيدة لها حتى داخل الوسط الفقهي - الديني. يعقد باحث أوروبي مقارنة بين تركيا والدانمارك؛ "في الأولى علمانية متطرفة متأزمة ومتوتة مع المجتمع، وفي الثانية علمانية ملطفة لكنها منسجمة مع الثقافة الوطنية والدينية للبلاد وهي "اللوثرية" التي هي الديانة الوطنية، والمجتمع المدني متمرد جداً بالنسبة إلى أي وصاية دينية، أما تركيا فتقدم مثلاً نموذجاً عن بلد علماني غير متمدن^(٥٨) لأن الإسلام الذي سبق وأبطل كديانة للدولة في أثناء ثورة كمال (أتاتورك)، ما زال يتمتع بتأثير كبير في الحياة الاجتماعية"^(٥٩). تظهر هذه المقارنة، الفارق بين "مدنية" أو "دنيوية" الدولة المنسجمة مع مجتمعها، وعلمانية متطرفة تشكل أزمة بين الدولة والمجتمع، كما هو حال تركيا أو كما هو حال تونس. الأمر نفسه ينبع إلى باحث غربي آخر هو "براين تيرنر" (Turner Bryan S.) الذي يميز بين ظهور العلمانية في سياق تغيرات مجتمعية داخلية على غرار ما حدث في أوروبا الغربية بفعل التطور الرأسمالي، وفرض العلمانية ببرنامج سياسي من قبل الدولة، أي من أعلى، مثلاً حصل في تركيا وفي روسيا وبلدان أوروبا الشرقية^(٦٠). يصل الباحث إلى حد التأكيد أن العلمانية في الإسلام، إن حدثت، فستكون مختلفة عن العلمانية في المسيحية، وأن من ينظر إليها نظرة حتمية وكونية هو مخطئ، لأنه يتغافل الطابع السوسيولوجي للعلمانية وتفاوت تطورها نسبة إلى اختلاف الأنماط الثقافية والاقتصادية للمجتمعات^(٦١).

بـ. العلمانية بين التاريخية والجوهرانية.

يوضح محمد أركون أن العلمانية المتطرفة في أوروبا نفسها، وفي فرنسا تحديداً، بدأت تأخذ منحى أكثر انفتاحاً على الدين، وهو برغم دعوته لعلمنة المجتمعات العربية الإسلامية كحل لأزمات هذه المجتمعات، فإنه بالمقابل، يوجه نقداً قوياً لتطرف العلمنة، حيث تساهم العلوم الحديثة، في طرح الأسئلة المطروحة من جديد، وفي إعادة الاعتبار للمسائل اللاهوتية والدينية: "لم يعد التحدث في المسائل الدينية شيئاً مستقبحاً أو مكروهاً أو منعوتاً بالرجوعية من قبل العلمانيين. على العكس،

أصبح الكثيرون يدعون إلى توسيع العلمانية القديمة وتشكيل علمانية جديدة، منفتحة وواسعة^(٦٢).

وإذا كان شمس الدين يلتقي جزئياً مع أركون في توقع انحسار تيار العلمانية المتطرفة داخل البلدان الحاكمة فيها^(٦٣)، فإن تياراً فكرياً بدأ ينمو في لبنان والعالم العربي جاعلاً من العلمانية فلسفة قائمة، لها جوهرها غير القابل للتعديل والمس^(٦٤). يبتعد هذا الاتجاه عن قراءة تطور العلمانية في أبعادها في موقف لا يتخذ من الاعتبارات السوسيولوجية أو التاريخية أو السياسية أو الأخلاقية وما شابه ذلك أساساً أو مسogaً أخيراً لها^(٦٥).

العلمانية الصلبة هذه، كما يسميهما أصحابها، تتجاوز كل الاعتبارات التاريخية التي رافقت نشوء مفهوم العلمانية وتطبيقاته المتمايزة، للعودة إلى النواة السيمانتية الجوهرية للمفهوم، وهي السمات الأبسط ذات الأسبقية المنطقية على كل السمات الأخرى، وهي المكونات الأساسية للمفهوم^(٦٦).

لا يتعلق الأمر بوجود مؤسسة دينية كمؤسسة الكنيسة، إنها علمانية تتصل بشيء أعمق من هذا بكثير أي بالطابع الكليري للدولة الدينية، كما أن الأساس الأخير للإلزام السياسي أو القانوني يكمن في الأخلاق بوصفها نشاطاً معرفياً مستقلاً منطقياً عن الدين^(٦٧).

يحول هذا الاتجاه العلمانية إلى "فلسفة" قائمة بذاتها، بعيداً عن تفاعلها مع المجتمع، ويقاد يعطيها هالة من القداسة أكثر بكثير مما يعطيه أتباع الأديان لأديانهم، والذين تريد هذه العلمانية "الصلبة" عزلهم تماماً عن المفاعيل المجتمعية، وهو أمر باتت تحذر منه الأوساط العلمية في فرنسا نفسها، ولا عجب إذا رأينا أن محمد أركون نفسه يحذر من هذا الاتجاه السلبي: "لا يعني أبداً أن العلمنة ينبغي أن تصبح بدورها سلطة عليا تضبط الأمور وتحدد لنا ما ينبغي التفكير فيه وما لا ينبغي التفكير فيه، كما فعلت سلفية الفقهاء والأكليروس سابقاً"^(٦٨).

ويشدد عزيز العظمة، بدوره، على أن العلمانية أخذت سياقات اجتماعية عديدة: "ولا يمكن فهمها كلفظ ثابت بل هي مضامين متغيرة تحول الاستدلالات والمعاني اللغوية إلى معانٍ عرفية تتحدد مضامينها المعينة من التاريخ"^(٦٩).

هكذا نجد أن محاولات "جوهرة" العلمانية بعيداً عن فهمها في إطار اجتماعي - تاريخي، يخرجها ليس من سياقها التاريخي الطبيعي فقط بل يحاول فرضها على

المجتمعات العربية _ الإسلامية دونما مراعاة لخصوصياتها أو لإمكانية تبلور صيغة ما من صيغها وفقاً لتفاعل مجتمعي _ تحديسي داخلي، فإذا كان الخطاب الإسلامي الراهن يغادر طوباويته نحو مصالحة ما مع الواقع، يأتي خطاب جديد حاملاً طوباويته العلمانية وكأنها ديانة جديدة أو ديانة سياسية، كما أسمتها جان بول ويليام، لديها أكليروس علموي وأنظمة من المعتقدات والممارسات تحولها نحو "الديانات العلمانية" (٧٠).

إن صعود مثل هذا الخطاب العلماني يشكل استفزازاً سلبياً للخطاب الإسلامي ولقاعدته المجتمعية، بما لا يتيح له تقديم رؤيته "المدنية" التي تشهد تبلوراً واضحاً منذ الثمانينات، مثلاً حصل مع خطاب رواد النهضة، الذي اشترطت توفيقيته منذ العشرينات نحو تيارات غير توفيقية.

لقد أشار المرجع الميرزا محمد حسين النائني (١٨٥٧-١٩٣٦) وليس فقط محمد عبد(ت-١٩٠٥) ورشيد رضا(١٨٦٥-١٩٣٥) في مرحلته الفكرية الأولى إلى أن "الحصول على الحرية، أو الخضوع والاستبداد، لا يؤثران سلباً أو إيجاباً في التزام المؤمنين بمقتضيات ديانتهم" (٧١)، وذلك في سياق تقديم فهم جديد لعلاقة الدين بالدولة الحديثة الديمقراطية.

لكن هذا الفهم والدفاع عن الاتجاه "المدني" للدولة الحديثة، لقي نكوساً وانقطاعاً داخل المؤسسة الدينية لأسباب عديدة، من بينها التطورات السياسية والمجتمعية التي عزلت المؤسسة نفسها عن الحياة المجتمعية منذ العشرينات، وطفيان خطاب علماني حادّ (عبر ساطع الحصري ت ١٩٦٨ عن أحد وجوهه) دفع الخطاب الديني إلى الدفاع عن وجوده وكيانه قبل أن يمارس عملية التواصل مع جهود مفكري النهضة في العقد الأخير من القرن العشرين (٧٢).

احتاج هذا التحول في خطاب الإسلاميين إلى انحراف واسع في الشأن المجتمعي، وانتقال من مرحلة الخطاب الدفاعي التبريري إلى خطاب متفاعل مع التحديات، يقدم إجابات وحلولاً.

يقوم فرانسوا بورجا خطاب "الإسلام السياسي" كما يسميه بأنه يقدم إشارات متزايدة عن قبوله بالخصوصيات العائدة للدولة الحديثة، بعيداً من مفاهيم "الأمة" السابقة وأمثالها، مفادراً دوغمائياته السابقة: "إنَّ الإسلام الراديكالي سيستوعب في النهاية _ ورغمَ عنه _ وبعد أن يتتأكد من استقرار جذوره في الواقع، مجال السياسة

العاصرة، حتى لو لم يتم التعبير عن ذلك بصرامة، وإنّ الدولة العلمانية المعاصرة على وشك أن تحصل على الجنسية الإسلامية".

بالرغم من هذا التطور الذي أشار إليه بورجا، تبقى الحاجة لدى مفكري الإسلام السياسي هؤلاء، إلى تطوير البنية المعرفية للاجتهاد، لاستيعاب التطورات المجتمعية الراهنة. إن التغيير الأولى في الخطاب الإسلامي نحو مصالحة أو استيعاب "مدنية الدولة الحديثة" أو التركيز على "مدننة" الدولة الدينية، يبقى ذا دوافع سياسية عاملانية قابلة للتغيير، حتى في الاتجاه المعاكس، كما حصل بعد فترة عصر النهضة، إلا إذا تحول إلى نقلة معرفية جديدة داخل الفكر الإسلامي.

مراجع عامة:

البهي، محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، عابدين (مصر) - ١٩٦٤ م (ط٤).

البهي، محمد، مشكلات الحكم، ١٩٦٥ م

البهي، محمد، مشكلات الأسرة، بيروت - دار الفكر، ١٩٧٣ م.

الجندى، أنور، سقوط العلمانية، بيروت - دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣

خليل، عماد الدين، تهافت العلمانية، بيروت - مؤسسة الرسالة، ١٩٧٥ م

القرضاوي، يوسف، الحلول المستوردة، القاهرة - مكتبة وهبي، ١٩٧١ م.

القرضاوي، يوسف، بينات الحل الإسلامي، بيروت - مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨ م.

الهوامش:

(١) العظمة، عزيز، العلمانية من منظور مختلف، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢ م ص ١٧ وكذلك باروت: جمال (وآخرون) الاجتهاد . النص . الواقع .
المصلحة، دمشق دار الفكر ٢٠٠٠ م، ص ١٢٨ .

(٢) أركون محمد: قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم)، ترجمة هاشم صالح، بيروت - دار الطليعة، ص ٢١٥ .

(٣) العظمة، مصدر سابق، ص ١٨ .

- (٤) المصدر نفسه.
- (٥) مجلة آفاق، بيروت العدد ١٧، حزيران ١٩٧٨، صص ١ و ٢، وقد اقترح العلالي
لفظة عربية بديلة للعلمانية هي "حلانية" ويقابلها: "حبرانية"؛ حكم الأخبار، من
"حبرن السلطة". المصدر نفسه، ص ٢.
- (٦) شمس الدين، بين الجاهلية والإسلام، بيروت_ المؤسسة الجامعية للدراسات،
صص ٨٥ - ٨٦.
- (٧) حمل الكتاب اسم: العلمانية: تحليل ونقد للعلمانية محتوى وتاريخاً في مواجهة
المسيحية والإسلام وهل تصلح حللاً لمشاكل لبنان؟، بيروت- المؤسسة الجامعية،
ط ١٩٨٠ م.
- (٨) شمس الدين، العلمانية، مصدر سابق، ص ٨٣.
- (٩) المصدر نفسه: ص ١٦٢.
- (١٠) صدر كتاب شمس الدين المناهض للعلمانية بعد عامين من إصدار مجلة آفاق-
التي رأس تحريرها جيرروم شاهين- عدداً خاصاً عن العلمنة قدم له مداخلة لغوية
عبد الله العلالي وقد تضمنت المجلة (عدد حزيران ١٩٧٨) مقالاً خاصاً يدعو
لاعتماد الزواج المدني اختيارياً.
- (١١) ما زالت المعركة الفكرية حول العلمانية أو العلمانية قائمة حتى الآن، فعزيز
العظمة يتبنى كتابه "العلمانية من منظور مختلف" الصادر عام ١٩٩٢ (العلمانية)
رغم استدلاله اللغوي، القريب للذى يقدمه العلالي عن الاشتقاء من كلمة Laïcité
المشيرة إلى عامة الناس والسلطة الزمنية العائدة للعالم الزمني الديني.
- (١٢) شمس الدين، العلمانية: (تحليل ونقد..) مصدر سابق.. صص ٨٤ - ٨٥.
- (١٣) شمس الدين، المصدر السابق، ص ١٦٦.
- (١٤) المصدر السابق، صص ٢٠٩ - ٢١٢.
- (١٥) شمس الدين: دراسات وموافق (أبحاث فكرية وإسلامية عامة) ج ٢، بيروت -
المؤسسة الدولية للدراسات، ط ١، ١٩٩٠ م، ص ٢١٥.
- (١٦) موسى، فرح، خيارات الأمة وضرورات الأنظمة عند الشيخ محمد مهدي
شمس الدين، الحركات الإسلامية المعاصرة بين القبض والبسط، نقد وتحليل،
بيروت - دار الهادي ١٩٩٠ م صص ١٩٥ - ١٩٦.
- (١٧) موسى، فرح، خيارات الأمة وضرورات .. المصدر السابق، صص ١٨٦ - ١٨٧

- نقاً عن خطبة الجمعة في ١١ - ١١ - ١٩٩٣.
- (١٨) شمس الدين، الاجتهد والتجدد في الفقه الإسلامي، بيروت - م. الدولية، ١٩٩٩ م ص ٢٤٤ - ٢٤٥.
- (١٩) مجلة منبر الحوار، بيروت - العدد ٣٤ - خريف ١٩٩٤ م، ص ٧.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ٨.
- (٢١) الترابي، المصدر السابق، ص ٤٢.
- (٢٢) المصدر نفسه ص ٤٢.
- (٢٣) الترابي، قضايا التجدد، مصدر سابق ص ١٧٧.
- (٢٤) الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، لاهور، الشركة العربية العالمية ١٩٩٠ م، ص ١١٨.
- (٢٥) الترابي، حوارات في الإسلام والديمقراطية والدولة والغرب، بيروت - دار الجديد، ١٩٩٥ ص ٧٠.
- (٢٦) الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، مصدر سابق ص ٢٤٢.
- (٢٧) الفنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت - م. د. الوحدة العربية ١٩٩٢ م ص ٣٣٦.
- (٢٨) الفنوشي، الحريات العامة، مصدر سابق. ص ٣٣٦.
- (٢٩) الفنوشي، المصدر السابق نفسه ص ٣٣٨.
- (٣٠) الفنوشي، الحريات العامة .. المصدر السابق نفسه ص ٣٣٨ (القانون الأساسي لحركة النهضة في تونس).
- (٣١) الفنوشي، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، لندن - المركز المغربي للبحوث والترجمة، ١٩٩٩ م، ص ١٥٨.
- (٣٢) الفنوشي، المصدر السابق ص ١٥٠.
- (٣٣) الفنوشي، المصدر السابق نفسه ص ١٥١.
- (٣٤) الفنوشي، المقدمة في العلوم الشرعية، ص ١٩١.
- (٣٥) الفنوشي، مقاربات .. مصدر سابق ص ٦٠ - ٦١.
- (٣٦) الفنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، لندن - المركز المغربي، ٢٠٠٠ م، ص ١٩٨.
- (٣٧) المصدر السابق نفسه.

- (٢٨) الغنوشي، مقاربات في...، مصدر سابق ..، ص ١٥٨.
- (٢٩) أركون محمد، قضايا في نقد..، مصدر سابق ص ٢١٠.
- (٤٠) دعوته التي حرّضت للوقوف بوجه (التغريب والعلمانية والصهيونية).
- (٤١) المديني، توفيق، المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٧، ص ٥٨٩.
- (٤٢) المديني، توفيق: المجتمع المدني..، مصدر سابق ص ٥٩٤ ويشير الباحث هنا إلى قوانين ١٣ أيار ١٩٦٥ و ١٨ تموز ١٩٥٧ م.
- (٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٩٣.
- (٤٤) الغنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، مصدر سابق، ص ٤٢.
- (٤٥) لأخذ عينة من الصراع الفكري – السياسي الذي طبع تلك الفترة يمكن مراجعة مجلة آفاق العدد ١٧ حزيران ١٩٧٨ _ عدد خاص عن العلمنة، مقال غريفوار حداد بعنوان: العلمنة استراتيجية أم تكتيك.
- (٤٦) انظر مجلة آفاق العدد ١٧، مصدر سابق، وتتضمن مقالة لعبد الله لحود عن قانون مدني موحد للأحوال الشخصية لجميع اللبنانيين.
- (٤٧) شمس الدين، العلمانية، مصدر سابق..، ص ١٤٩.
- (٤٨) شمس الدين، المصدر نفسه، ص. ١٤٩ _ ١٥٠.
- (٤٩) المجالس المللية _ المذهبية لها سلطاتها القانونية ضمن النظام الطائفي اللبناني.
- (٥٠) دخل الترابي البرلمان عام ١٩٦٥م وتفرغ للعمل السياسي منذ ذلك الوقت تاركاً التدريس في الجامعة (كلية الحقوق في الخرطوم).
- (٥١) تشير إحدى الدراسات البريطانية إلى أن الهدف من إدخال التعليم العالي إلى السودان (بدءاً بكلية غوردن التذكارية التي تخرج فيها الترابي نفسه) خلال فترة الحكم الإنكليزي _ المصري (١٨٩٨ _ ١٩٥٥) هو تحرير كواذر تساعد الإدارة المستعمرة في إدارة المرافق الهامة كسد سنار (١٩٢٥) ومشروع الجزيرة الزراعي العملاق (١٩٢٧) حيث دخلت العلمانية مع التحديث والتعليم العالي إلى السودان:

Trintingham. J. S., Islam in The Sudan, London _ Frank cas, 1965, PP. 252 _ 265

(٥٢) مجلة قراءات سياسية عدد ٣ / صيف ١٩٩٢ . ص ٤٣.

(٥٣) بادي، بتران، الدولتان (الدولة المجتمع في الغرب وفي دار الإسلام)، بيروت

ـ المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م، ص ١٨٦ . بدوره فإن عزيز العظمة قد رؤية تاريخية واجتماعية متعلقة بهذا الجانب في كتاب: العظمة، عزيز، العلمانية من منظور مختلف.. مصدر سابق.

(٥٤) كوثرياني، وجيه: الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا (رشيد رضا - علي عبد الرزاق - عبد الرحمن الشهبندر / دراسة ونصوص) بيروت - دار الطليعة، ١٩٩٦م، ص ٨.

(٥٥) كوثرياني، المصدر السابق نفسه.

(٥٦) لا تزال بعض الحركات الإسلامية ترفع شعار إعادة إحياء الخلافة الإسلامية كما جرت في التاريخ كبرنامج سياسي وفكري لها، ومنها حزب التحرير الإسلامي الذي أسسه تقى الدين النبهانى (١٩٠٩ - ١٩٧٧م) المحظور في غالبية البلدان الإسلامية حيث يعتبر الحزب أن الغاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤ أدى إلى زوال حكم الإسلام عن كل الأرض المستمرة منذ عهد الرسول محمد (ص) وبذلك صارت البلاد الإسلامية "دار كفر". وقد أعد مشروع دولة إسلامية تقوم على الخلافة.

(دراج وباروت، (منسان)، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، ج ٢، دمشق، ٢٠٠٠م، ص ٥١ حتى ٥٥).

(٥٧) أعيد طبع كتاب عبد الرزاق في تونس عام ١٩٩٩م لأسباب سياسية وفكرية معاً وصدر عن دار المعارف للطباعة والنشر بسوسة. وتشير ملخصات صدور كتابه الإسلام وأصول الحكم إلى ارتباطه بظروف إلغاء الخلافة في تركيا والحملة الفكرية الآتية من خارج مؤسسة الأزهر وليس كنتاج تجديدي داخلي، خصوصاً لحظة نشوء التيار العلماني المصري. وقد كان طه حسين (١٩٠٠ - ١٩٧٣م) من

الذين قرأوا مخطوطة الكتاب قبل صدوره وأتبعه بكتابه الذي يكمل السياق نفسه وهو "في الشعر الجاهلي" كما أن عبد الرزاق الذي كان عضواً في هيئة علماء الأزهر كان أيضاً موظفاً رسمياً كقاضٍ في سلك القضاء الأمر الذي أدى بمؤسسة الأزهر إلى طرده من هيئتها والضغط على الحكومة لطرده من القضاء. لقد كانت مسألة الخلافة إحدى محاور النقاش السياسي والفكري التي شارك عبد الرزاق

وطه حسين فيها وخلفهم حزب الأحرار الدستوريين ذو التوجه العلماني وهو الحزب الذي يعتبر امتداداً لحزب أسسه البريطانيون في مصر قبل الحرب العالمية الأولى.
(انظر: دراج ويابروت، م.س.. ج ١، ص. ٢٩٠-٢٥٠).

(٥٨) نقصد بالترجمة هنا تمدين مقابل العلمانية أي التمدن كعبارة تطلق على العلمانية في البلدان البروتستانتية وهي العلمانية غير المعادية للدين.

(٥٩) ويليم، جان بول، الأديان في علم الاجتماع، بيروت، ٢٠٠١م، ص. ١٤٨.

(٦٠) Bryan S.Turner...Weber and Islam (A critical study), London / Boston-Routledge & Kegan Paul, 1974, Page 163

(٦١) Turneripp-159-160

(٦٢) أركون محمد، قضايا في نقد... مصدر سابق، ص ٢٥٨ وكذلك انظر ص ٣١٤.

(٦٣) شمس الدين.. العلمانية ...، مصدر سابق، ص ١٥٦.

(٦٤) من أبرز دعاء هذا التيار عادل ضاهر صاحب كتاب الأسس الفلسفية للعلمانية.

(٦٥) ضاهر، عادل، الأسس الفلسفية للعلمانية: بيروت – دار الساقى، الطبعة الأولى ١٩٩٣ ص ٦٢.

(٦٦) ضاهر: المصدر نفسه ص ٤٣.

(٦٧) المصدر السابق نفسه، صص ٤٨ - ٥٣.

(٦٨) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، بيروت – المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م ص ٢٩٤.

(٦٩) العظمة، عزيز، العلمانية، مصدر سابق ص ١٨.

(٧٠) ويليم، جان بول، الأديان في علم الاجتماع، مصدر سابق، صص ١٢٢ - ١٢٣.

(٧١) السيف، توفيق، ضد الاستبداد، بيروت المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م، ص ١٩٩ - ٢٠٠.

(٧٢) هناك بعض الاستثناءات التي لم تشكل تيارات فاعلة ضمن المؤسسة الدينية ويمكن الإشارة هنا إلى أطروحات المفكر السوري الإسلامي مصطفى السباعي (١٩١٥ - ١٩٦٤م) الذي وصف التشريع الإسلامي بأنه "مدني علماني يضع القوانين للناس على أساس من مصلحتهم وكرامتهم". نقلأً عن: باروت محمد جمال (وآخرون)، الاجتهداد ...، مصدر سابق. ص ١٣٢.

(٧٣) بورجا، الإسلام السياسي صوت الجنوب (قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال إفريقيا)، ترجمة وتقديم نصر حامد أبو زيد، القاهرة – دار العالم الثالث، ١٩٩٢ م صص. ٥٦ - ٥٧.

العلمانية الشاملة وانعكاساتها في الخطاب المسيحي

جيروم شاهين

يسعى هذا البحث إلى دراسة العلاقة بين العلمانية وال المسيحية، وهو يبدأ بعرض سريع لبعض المقولات السائدة عن العلاقة بينهما، مقدمة لإلقاء الضوء على موقف الكنيسة من العلمانية، من خلال الخطاب اللاهوتي ومن خلال العلاقة ما بين الكنيسة والدولة في المسار التاريخي. ومن أجل توضيح فكرته يبدأ الباحث بعرض الإرث الروماني الوثني، لينتقل إلى الحديث عن السلطتين الزمنية والدينية في المسيحية الأولى فيعرض لها بالتفصيل، ويتركها بعد ذلك لمعالجة حقبة الإمبراطورية المسيحية ولاهوت القيقيرية البابوية.

وبعد الانتهاء من هذا العرض، يبدأ البحث بمعالجة بروز التعددية الطائفية، والتطورات التي شهدتها اللاهوت وصولاً إلى بروز لاهوت العلمنة في الطوائف المسيحية لاسيما الكاثوليكية والبروتستانتية . ويختتم الباحث موضوعه بتقييم للعلاقة بين المسيحية والعلمانية، والحركة الناشطة التي تشهدها المجتمعات الأوروبية، والتي تظهر حنيناً إلى الماضي.

من شائع القول أن العلمانية هي فصل الدين عن الدولة، أو أيضاً فصل الدين عن الدنيا ...

ومن شائع القول أيضاً أن الإسلام هو "دين ودنيا" بينما المسيحية هي دين، وليس لها نظرية خاصة تتعلق بتنظيم الدنيا .

القولان فيهما شيء من الصحة شيء من الخطأ . إذن، القولان فيهما التباس . فالعلمانية، من جهة، لها أبعاد، أو مستويات عديدة. من هذه المستويات أنها تقضي بفصل السلطة الدينية - كسلطة، وليس رجال الدين، كرجال دين، إذا ما أرادوا، بمعزل عن سلطة دينهم، ممارسة السلطة المدنية أو الدينية . عن سلطة الدنيا، وليس عن أمور هذه الدنيا ...

كما أن العلمانية تقضي أيضاً بأن يخضع تنظيم أمور هذه الدنيا إلى العقل، والعلقانية، والعلم، وما يرتئيه الناس، في تجمّعاتهم البشرية، وما يرونه يحقق مصالحهم وحرّيتهم وسعادتهم، دون المساس طبعاً بحرية الآخرين... وبالتالي لا يخضع تنظيم أمور الدنيا، حتماً، وقسراً، لما يضعه الدين من قواعد وقوانين وأعراف، باسم الله... ومعنى ذلك أنه من الممكن أن تتفق إرادة الناس في تنظيم حياتهم المادية، والاجتماعية، والسياسية، مع شرائع الدين . كلياً أو جزئياً . أو لا تتفق ...

القول بأن المسيحية تفصل ما بين الدين والدنيا يعني أن المسيحية لم تشرع لفصيلات الأمور الدينوية، السياسية والاقتصادية والاجتماعية... لكنَّ القول هذا لا يعني أن المسيحية ليس لها حكم على ما هو ديني، وبالتالي ليس صحيحاً أن المسيحية قد تقبل بكل النظم الاجتماعية. المسيحية تدخلت . وتتدخل . في بعض النظم الاجتماعية، كالزواج مثلاً والطلاق. كما أنها، كلما سُنت شرائع ظالمة للإنسان شجّبها ودعت أبناءها للسعى إلى تغيير هذه الشرائع الظالمية أو المفسدة للأخلاق أو المسيئة إلى الشخص البشري، وقد يذهب الشجب إلى حدَّ إعلان العصيان المدني مثلاً ...

لذلك، من التبسيط المفرط القول بأن المسيحية دين وليس دنيا .

على أيّ حال سنحاول، في هذه المساهمة، إلقاء الضوء على موقف الكنيسة من العلمانية، من خلال الخطاب اللاهوتي ومن خلال العلاقة ما بين الكنيسة والدولة في المسار التاريخي .

١- الإرث الروماني الوثني

تحت تأثير الحضارة اليونانية المباشر، نظم الأباطرة الرومان "المدينة الرومانية"، وصاغوا لاهوتها السياسي الوثني، حيث اعتبر الإمبراطور "الحبر الأعظم" (Pontifex maximus) وابن السلف الذي تأله بموته، وبالتالي المرشح لأن يتأنّه هو بدوره، والكائن المتصل مباشرة بالآلهة التي أقامته رسولاً عنها لتأمين سعادة الجنس البشري.

من الطبيعي إذاً، في هذا الإطار، أن ينشأ اتحاد ما بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، بحيث يتلازم حتماً الخضوع السياسي مع الإيمان الديني، وب بحيث يصبح أي عصيان لعبادة الآلهة، بكل أشكال طقوسها، عصياناً لسلطة روما. من هذه النظرة وتجسيداتها العملية بدأ الصراع المعروف تاريخياً ما بين الوثنية الرومانية المتربعة على عرش السلطة والمسيحية الناشئة. ومن هنا خرجت الاضطهادات التي نكل بها الأباطرة الرومان المسيحيين الأوائل.

٢- السلطتان الزمنية والدينية والمسيحية الأولى

في جوّ توحيد كل السلطات في يد الإمبراطور الروماني جاءت المسيحية لتضع أمام السلطان الزمني حدوداً لا يمكن أن يتعداها. وبالتالي يمكننا القول بأن المسيحية، في حقبتها الأولى المتدة حتى القرن الرابع، فصلت ما بين "الدين" و"الدنيا" أو ما بين قيصر والله.

أشهر الآيات الإنجيلية التي يركز عليها اللاهوت المسيحي ليؤسس عليها الفصل ما بين الشأن الديني والشأن الدنيوي هي:

"أدوا لقيصر ما لقيصر ولله ما لله" (متى ٢٢: ٢١).

جاء كلام السيد المسيح هذا جواباً لفريسيين الذين أرادوا أن "يصطادوا يسوع بكلمة" حسب قول الإنجيل وذلك في ما يتعلق بمسألة تأدية الجزية لقيصر أم لا. وعنى المسيح بجوابه هذا عدم الخلط بين بعدين:

100

بعد الواجبات نحو قيصر وبعد الواجبات نحو الله. فالواجبات في البعد الأول تختلف عن الواجبات في البعد الثاني. ومن ثم فإن طابع الجزية التي تحقّ لقيصر ليس كطابع الطاعة لله. فال الأول نسبيٌّ وظيفيٌّ، أما الثاني فمطلقٌ ونهائيٌّ.

هناك أيضاً قولان ليسوع مهماً في هذه المسألة، قالهما عندما كان بيلاطس

يحاكمه، الأول قوله: "ليست مملكتي من هذا العالم" (يوحنا /٣٦:١٨) والثاني قوله لبيلاطس: "لو لم تُعطِ السلطان من علٍ، لما كان لك علىَّ من سلطان" (يوحنا /١١:١٩).

إذن، يُستخرج مما سبق: أولاً، إن هناك شأن قيصر وشأن الله، ولا يجب الخلط ما بين الشأنين. ثانياً، إن السلطة مصدرها الله، وفي حال النزاع ما بين قيصر والله، فالله هو أكبر من قيصر.

مع هذا فإن تعاليم رسل المسيح، ولا سيما تعاليم بولس تتضمن بوضوح دعوة المسيحيين للخضوع للسلطة الزمنية القائمة، والصلة لأجل الحكم. كما أن المدافعين عن المعتقد المسيحي كتبوا، في القرن الثاني، مشدّدين على وجوب ولاء المسيحيين سياسياً لحكامهم المدنيين. ذلك أن المسيحي يعتبر أن رسالة السلطة الزمنية هي في تأمين السلم والنظام وهو ما يريد الله. فوجب إذن أن يصلي المسيحي لمن يعتبره أداة فعالة لتحقيق الإرادة الإلهية.

٢- حقبة الإمبراطورية المسيحية

عندما أصبح الإمبراطور قسطنطين، الحاكم شبه الوحيد للعالم، بعد أن انتصر في العام ٢٤٣ على ليقينيوس، انقلب وضع المسيحيين. فبعد أن كانت دياناتهم مضطهدة أصبحت الديانة "الرسمية" المنتصرة.

إن الاسم الذي يطلق على هذه الحقبة، وعلى مستوى علاقة الكنيسة بالدولة، هو "بابوية قيصرية" (Cesaropapisme)، وقد بدأ بممارسة مضمونه الإمبراطور قسطنطين وتبعه خلفاؤه. ويمكن تحديد هذا المصطلح، وباختصار، كما يلي: إنه نظام ترتبط فيه الكنيسة ارتباطاً وثيقاً بإحدى الدول المسيحية، فتخضع في الواقع لهيمنة هذه الدولة.

يعتبر أسقف قيصرية فلسطين، المعروف بأوسابيوس القيصري، المنظر اللاهوتي الأول والأكبر للإمبراطورية المسيحية في عهد قسطنطين. ففي كتاباته، وفي عظاته التي كان يلقاها بحضور الإمبراطور قسطنطين، حلّ تطور البشرية ووضعه في منظار العناية الإلهية. وقاده تحليله هذا إلى القول بأن توحيد شعوب البحر المتوسط، سياسياً، تحت قيادة روما، كان شرطاً ضرورياً لبناء الوحدة الدينية في

إمبراطورية، أصبحت مسيحية بارادة قسطنطين. لقد اجتمعت هنا عناصر ثلاثة "السلم الروماني" (RomanaPax) الذي حققه روما للعالم، وعظامه الإمبراطورية، وأخيراً انتصار الإيمان المسيحي على الوثنية. ويستنتج من ذلك أن الإمبراطور . وهو السيد الأوحد على الأرض . يطابق ملك السماء الأوحد، وأن ملك قسطنطين يحقق العهد الذي قطعه الله للشعب المختار. وينصب أوسابيوس بعيداً، فيقول: إن الإمبراطور ليس فقط أداة القدرة الإلهية بل هو صورة "اللوغوس" (الكلمة) الإلهية. فظهور قسطنطين إذن في تاريخ البشرية يدرج في التصميم الإلهي، وهو وبالتالي مهياً منذ الأزل.

نلاحظ أن مثل هذا اللاهوت السياسي المسيحي الذي يتحدث عن إمبراطور هو صورة الله، إنما هو استعادة لنظرية قديمة، وتكييفها مع الإطار المسيحي المستجد، وهذه النظرية هي الملكية المقدسة، وتمتد جذورها إلى التراث اليهودي. وهذا أخذ قسطنطين دوره هذا على محمل الجد. فاعتبر أنه المسؤول دينياً عن إيمان رعيته، لا بل ماثل ذاته مع الأسقف، واعتبر بعضهم أنه "أسقف الخارج" واعتبر هو نفسه وكأنه "الرسول الثالث عشر للمسيح" و"موسى الجديد" و"داود الجديد" ...

إن النتائج المترتبة على عدم الفصل ما بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية كانت في تلك الحقبة، عديدة وكبيرة الأهمية: منها أن تطابق حدود الكنيسة المسيحية مع حدود الإمبراطورية الرومانية جعل من أيّ مس بالكنيسة خيانة للإمبراطورية. وللحفاظ على الوحدة المزدوجة، لجأ الأباطرة إلى العنف كوسيلة اعتيادية. كما أن الكنيسة نفسها، كي تحل الانشقاقات العقائدية والهرطقات، غالباً ما لجأت إلى الإمبراطور معتبرة إياه "ذراعها الدنيوي" (Bras séculier). وأصبحت الهرطقة الدينية جرماً مدنياً تعاقب عليه المحاكم المدنية، كما أصبح الحرم الكنسي سبيلاً لعقوبات تطبقها الدولة.

٤- الدولة المسيحية... غرباً

كيف كان، في الغرب، واقع العلاقة ما بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، طيلة الفترة التي طفت عليها، في الشرق، سمة "البابوية القيصرية" والتي تحدثنا

عنها قبل قليل؟

كان الجو العام في الغرب اللاتيني، مختلفاً، إلى حد ما، عما كان عليه في الشرق البيزنطي. والسبب الأساسي في ذلك يعود إلى أن بيزنطية عرفت باستمرار "المركزية" على الصعيد السياسي، وأن كنيستها اتسمت إلى حد كبير بطبع "قومي". أما في الغرب- وبسبب اللامركزية السياسية في تلك الحقبة، وبسبب البنية الاجتماعية "الاقطاعية" الواضحة والراسخة، والتي ما عرف الشرق مثلها تماماً- فقد تميزت العلاقة بين السلطات الزمنية والروحية، حتى العام ١٠٥٧، بالمد والجزر: فتارة كان الباباوات مستقلين دينياً، وأحياناً فاعلين سياسياً، وطوراً كان الملوك مهمّين على مقدار السلطة الروحية والزمنية في آن معاً.

في العام ١٠٥٧ انتُخب إسطفانوس التاسع، بابا روما دون موافقة البلاط الإمبراطوري. ثم إن خلفه، البابا نيقولاوس الثاني، حول الأمر الواقع إلى حق شرعي يعطي البابا وحده حق تعيين الكرادلة. ومن ثم فتح المعركة ضد ما درجت عليه السلطة الزمنية بتتصيب الأساقفة معتبرة أن هذا من اختصاصها.

وبعد سنوات قليلة، نرى الكنيسة الفريبية، مع ولاية البابا غريفوريوس السابع، تتجه إلى أن تعكس الأنظومة البيزنطية المعروفة "بالبابوية" (Paposésarisme) (قيصرية بابوية) (Césaropapisme) فتجعل منها "قيصرية بابوية" (إذا صح التعبير، إذ هو غير مألف كالأول، شكلاً، لا مضموناً).

٥- لاهوت "القيصرية البابوية"

ابتداءً من القرن الحادي عشر راح باباوات روما يمارسون سلطتهم الروحية (la

103) . ولقد بنوا ممارستهم هذه على نظريات لاهوتية، منها: Chrétienté إن السلطة الزمنية إنما تشكّل "الذراع الزمني" للسلطة الدينية، بينما هذه الأخيرة تشكّل "الذراع الروحي". وبمعنى آخر فالذراع الزمني هو تحت إمرة السلطة الروحية، تستعمله عند الحاجة. بذلك يصبح البابا رأس العالم المسيحي، بينما تناط بالملوك وظيفة تنفيذ المهام المادية. هذه الممارسة هي التي أخرجت نظرية

"السيفين"، أي أن البابا يمتلك السيفين، الروحي والزمي، وقد ارتكزت هذه النظرية على تفسير رمزي للآلية الإنجيلية حيث يقول الرسل للمسيح، قبل آلامه: يا رب، هاهنا سيفان". فقال لهم: "كفى" (لوقا/ ٢٨:٢٢).

ولقد ارتكز بعض الباباوات على نظرية "السيفين" هذه في صراعاتهم مع الأباطرة والملوك.

نجد عند القديس برناردوس (١٠٩٠-١١٥٣) كتابات تؤسس نظرية "السيفين". فلقد كتب "تعلّمنا الكلمات الإنجيلية أن السيفين، الروحي والزمي، هما تحت سلطة بطرس.. إلا أن السيف الروحي تستخدمنه الكنيسة، بينما السيف الزمي يستخدم لحساب الكنيسة. الأول تستخدمنه يد الكاهن، أما الثاني فتستخدمنه يد الملوك والفرسان تحت إمرة الكاهن وبموافقتة. فمن الضروري أن يخضع الثاني للأول وأن تكون السلطة الزمية تحت سيادة السلطة الروحية".

هناك نظرية أخرى، تصرّف على أساسها، بباباوات القرون الوسطى، هي نظرية "السلطة المباشرة". إنها تدعى تأسيس ولاية البابا على أمور الدنيا تأسيساً لاهوتياً واضحاً.

أصحاب هذه النظرية يعتبرون أن السلطة الروحية في الكنيسة تتضمّن السلطة الزمية. فال المسيح، الذي هو كاهن وملك في آن معاً، قد انتدب بطرس وخلفاءه لممارسة سلطانه الكامل. أما على صعيد الممارسة العملية، فالبابا لا يستخدم في الحالات العادلة إلا السلطة الروحية. لذلك، ووفق إرادة المسيح، عليه أن ينتدب ملوك وأمراء الدنيا لممارسة السلطة الزمية وبشكل عادي. إلا أنه يستعيد هذه السلطة الزمية في حالات قصوى، كحالة الخطيبة العلنية، أو في شغور مركز السلطة الزمية، أو عندما تستدعي أوضاع محددة، وفي حالات استثنائية، أن يأخذ البابا مسؤولية تحمل السلطة الزمية للمصالح العليا للعالم المسيحي.

٦- من بروز التعدّدية الطائفية حتى تكريس الحق بالحرية الفردية

104

برهان الدين
في
التراث
المسيحي

إن الكنيسة، في موقفها من "الدين" و "الدنيا" ستعرف، ابتداءً من النصف الثاني من القرن السادس عشر وحتى أيامنا، تحولات عميقة وجذرية. فمع النهضة

الثقافية، وبداية نشوء الدول القومية في أوروبا، ستبدأ السلطة الكنسية بالتراجع عن مطامحها الدينية والانكفاء، شيئاً فشيئاً، ضمن أسوار المدينة الروحية، إذا صَحَّ التعبير.

لكن الأحداث الأكثر أهمية في دفع الكنيسة عن التخلّي عن سلطتها الدينية هي بلا شك الإصلاح البروتستانتي أو الإنجيلي، ومن ثم الثورة الفرنسية. فالإصلاح سيطرح مسألة التعددية الطائفية على الساحة الأوروبية. والتعددية الطائفية لن تكتسب حقّها وشرعيتها إلّا من خلال المأسى والحروب الطائفية التي عصفت بشعوب أوروبا لأكثر من مائة عام. لكن تكريس التعددية هو بالضرورة تقليل للسلطة الدينية، أو أقلّه تقليل مطلقّيتها.

أما الثورة الفرنسية، والثورات العلمية والتكنولوجية التي أعقبتها، فإنّها طرحت مسألة الحرية. فالحرية، هنا، اتّخذت بعداً جديداً حينما ارتبطت بالشخص البشري وأصبحت بالتالي تعلو على المجتمع. حينئذ يصبح بإمكان الإنسان، الإنسان الفرد، أن يؤمن أو لا يؤمن. أصبح ضميره الشخصي هو المقياس.

فالحرية، في هذا المفهوم، تقود حتماً إلى التمييز بين مستوى الضمير الفردي ومستوى الشأن العام. فلن تعود للدولة، أي دولة، صلاحية بتحديد الحقيقة. إنه الباب، وقد فُتح على مصراعيه، الذي يقود إلى العلمانية. وتصبح الحقبة الأخيرة من تاريخنا حقبة صراع الدين مع العلمانية.

٧- لاهوت العلمنة

ماذا كان موقف الكنائس المسيحية من العلمانية حين تشرعنـت هذه الأخيرة في دسـاتير وقوانين الدولة الغربية؟

لا بدّ من التأكيد أن الكنائس الغربية، جميعها، قبلت رغمـاً عنها تكريـس علمـانية دولـها. معـ هذا، فقد قـامت مـحاولات لإـضفاء نوعـ من الشرعـية اللاـهوـtie علىـ النـظامـ العلمـانيـ.

الاجتهادات الأكثـر جـديـة وعمـقاً فيـ صـياغـة لـاهـوت بـيرـرـ العـلمـنةـ كانتـ بـروـتـسـ坦ـتنـيةـ. أماـ الـلاـهوـtieـ الكـاثـوليـكـ فـمـنـهـمـ مـنـ حـاـولـ، بـخـفـرـ، التـأـقـلـمـ لـاهـوتـياًـ معـ الـوضـعـ العـلـمـانـيـ الـمـسـجـدـ، وـمـنـهـمـ بـقـيـ مـتـمـسـكـ بـصـيـفـةـ "ـالـعـالـمـ الـمـسـيـحـيـ"ـ منـادـياـ بـعـودـتـهـ بـشـكـلـ مـسـتـمـيـتـ.

أ- لاهوت العلمنة البروتستانتي

لن نذكر هنا جميع المواقف اللاهوتية البروتستانتية المعاصرة وال المتعلقة بظاهرة العلمنة. بل نذكر، وبإيجاز، أهم ممثلي التيارات في هذا الشأن.

الإشكاليات الأساسية التي بنى عليها اللاهوت البروتستانتي تفكيره وبحثه، طرحت على الشكل التالي: هل باستطاعة اللاهوت المعاصر أن يدحض فرضية التناقض القائم ما بين الإيمان المسيحي والعالم المعاصر المعلم؟ وبالتالي، هل بالإمكان عدم رفض هذا العالم بشكل مسبق، أو- في أفضل الأحوال- قبوله كواقع حتمي لا مفرّ منه، واعتماد مسلك راعوي يتاسب، في آن معاً، مع متطلبات الإيمان وقدرية العلمنة ؟ أم إنه يمكن، لاهوتياً، الوصول إلى التأكيد بأن ظاهرة العلمنة هي نتيجة شرعية وضرورية للإيمان المسيحي نفسه ؟

غوغارتن: لاهوتى العلمنة الأول

لا شك أن فريدريك غوغارتن كان أول من جعل من العلمنة موضوعاً مميّزاً لتفكير لاهوتى منهجه. لم يحاول أن يعطي العلمنة شرعية لاهوتية وحسب، لكنه أيضاً، وبنوع أخصّ، صبّ اهتمامه على إبراز كل المعاني التي يمكن تضمينها العلمنة في الصميم، وذلك، من جهة، لكي يطمئن المسيحي بأن العلمنة يمكن أن لا تشكل خطراً على إيمانه، ومن جهة أخرى، ليكشف جميع الالتباسات التي يمكن أن تتطوّي عليها العلمنة، وبالتالي، الأخطار التي قد تتجمّع عنها أحياناً، وتطال العالم والمسيحية في آن معاً.

إن لاهوت العلمنة في نظر غوغارتن يرتكز على إجراء تمييز واضح ما بين الله والإنسان، ما بين الإيمان والعالم، وما بين الوحي والتاريخ. على هذا الأساس، فإن علاقة الإنسان مع الله بالإيمان، وعلاقة الإنسان مع العالم بإخضاعه الطبيعية، هما علاقتان مرتبّتان الواحدة بالأخرى ارتباطاً وثيقاً. ومن الممكن أن يؤدي ذلك الارتباط ما بينهما إلى إحداث اختلال في التوازن الأمثل. فعلى الإنسان أن يحافظ على طهارة الإيمان، وعلى دنيوية العالم. فله وحده ملكيّة المعنى الأخير، ولله وحده ملكيّة وحدة التاريخ. أما الإنسان فعليه أن يبقى في تساؤل غير منقطع. أما إذا ما انقطع الإيمان عن التساؤل وتحول إلى دين يبني العالم مسيحياً، أخطأ، ونتج عن

خطيئته ما فعلته المسيحية التاريخية، على مرّ العصور، حينما لم تعطِ ما لقيصر لقيصر، وما لله لله، وما للعقل للعقل.

وإذا ما "تعلمن" الإيمان، وقع في لا شرعية. فالإيمان لا يمكن أن يصبح جواباً نهائياً وأكيداً ومحكماً لما لا يملك جواباً له إلا الله، أي ما هو الشكل النهائي للمصير، والشكل النهائي للتاريخ. ذلك لا يعني أن على الإنسان ألا يسعى، عبر التساؤل غير المنقطع، للحصول على الجواب. فإن لم يسعَ لن يكون إنساناً تاريخياً. لكنه لن يتطرق معتقداً أنه يمتلك الجواب النهائي.

العلمنة معرّضة، هي أيضاً، لأن تتحول إلى "إيديولوجيا علمانية" (sé-*idéologie* culariste). تصبح كذلك عندما ينقطع الإنسان عن الإيمان، ويعتبر نفسه المالك المطلق للعالم كله. حينذاك يقع في العدمية، أو في الشك المطلق، أو في كل أنواع المطلقيات.

بونهوفر"نبي" العلمنة

إذا كان فريدريك غوغارتـن هو من أطلق "لاهوت العلمنة" المنهجي، فإن ديتريش بونهوفر اعتُبر من كبار "أنبياء العلمنة". كتاباته متعددة ومتنوعة في اهتماماتها، ولربما أنها طابت حياته المضطربة. فقد قاده التزامه ضد العنصرية والنازية إلى المعتقل ومن ثم إلى الاستشهاد.

كتاباته الأخيرة، وهي رسائل كتبها في السجن، عرفت انتشاراً واسعاً وشهرة أوسع. فكره الذي عبر عنه في اتجاهات متعددة تضمن، هنا وهناك، زاداً تقدّم منه العديد من حاول تأسيس العلمنة مسيحياً، وشكّل دفاعاً عن العلمنة الراديكالية باعتبارها إمكانية مميزة لإعادة اكتشاف إله الوحي الحقيقي.

يلاحظ بونهوفر أن الدين. ويفضل أن يسميه "تديننا". ينحصر ويتألاشى ويتطابق مع عصر ثقافي. وهو لا يأسف لحدوث مثل هذا الأمر. ذلك لأن الإيمان المسيحي، برأيه، يجب ألا يرتبط بهذا العصر، ولا بأيّ من الثقافات التي عبرت، تاريخياً، عنه. لا بل إن الإيمان المسيحي يكتسب نقاطاً ومناعةً وعمقاً إذا ما تحرّر من كل ارتباطاته الثقافية وارتهانه للأشكال الدينية. وبخلص إلى القول: إن إله الوحي، وإله الإنجيل، مختلف جذرياً عن إله "الدين".

على هذا الأساس يصبح بإمكان إنسان القرن العشرين، الإنسان المعلم، أن يؤمن

بالمسيح يسوع. لكنّ بونهوفر لا يبدو مهتماً بشكل أساسي و مباشر بأن يقوم بمسعى توفيقي. اهتمامه الأساسي، فيما هو يعرّي الإيمان المسيحي من ثيابه الدينية، أن يسلط الضوء على حقيقة هذا الإيمان، وأن يعرف وبالتالي عن الله الذي هو موضوع هذا الإيمان. فالمسيح، في نظره، يجب ألا يكون فقط "موضوع الديانة"، أي موضوع قطاع معين ومحدد ومحصور، يندرج في سياق الواقع الذي يعبر فيه الوجود البشري عن ذاته. بل يجب أن يكون المسيح شيئاً آخر مختلفاً بالكلية: يجب أن يكون حقاً سيد العالم". لذلك على الإيمان ألا ينكفأ في عالم "الدين" الضيق، بل عليه أن يحيي الوجود بكلّيته. إن "الفعل الديني"، يقول بونهوفر، هو دائماً فعل جزئي، أما الإيمان، فإنه فعل حياة".

المسيحية إذن، ليست ديانة هروب، أو وصفة روحية يستخدمها "المرشحون إلى السماء" حسب تعبير الفيلسوف فويرباخ. لكنّ المسيحية ليست من جهة أخرى، تطويعاً عملياً ل الواقع وتطابقاً انتقائياً مع أشكاله المتعددة. إن الله في يسوع المسيح هو بنية الواقع ومركزيته. يسوع المسيح هو الله الذي أصبح إنساناً لكي يصبح كإنسان، مسؤولاً أمام الله عن الكائنات والأشياء بكلّيتها. فإذا اعتبر أن ماهية الديانات تقوم، وبمساهمة روحية، بسدّ كل أنواع العجز البشري، فالمسيحية ليست بديانة المسيحية، تشبّهاً بيسوع المسيح، هي، في آن معاً، مقاومة مسؤولة، وطاعة مصلّية، بنوية، واثقة. الله ليس سداداً تفسيرية لسدّ فراغات جهل الإنسان، وليس مناسفاً حسوداً للإنسان عندما يقوم هذا الأخير بتحمّل مسؤولياته. بل إنه كفيل المسؤولية التي يتحمّلها الإنسان.

٩- كوكس وكتابه "الأكثر مبيعاً" في أميركا

لا شك أن الكتاب الذي عالج العلمنة وعرف أوسع انتشاراً، هو كتاب اللاهوتي الأميركي هيرفي كوكس (Harvey Cox) "المدينة العلمانية". حين نشر هذا الكتاب، في نيويورك عام ١٩٧٥، احتل بسرعة مرتبة الكتب الأكثر مبيعاً في أميركا (Best Seller).

الأطروحة الأساسية التي حملها كوكس هي التالية:
على الرغم من أننا لا نستطيع اعتبار المدينة العلمانية أنها هي ملکوت الله، فإن

هذه المدينة تفتح أمام الإيمان المسيحي آفاقاً جديدة وإمكانيات فريدة. بفضلها، يمكننا اكتشاف أبعاد جديدة في الإنجيل. كما أنها جديرة، أكثر من أي شكل آخر من أشكال المدنية، بأن تستجيب للمخطط الإلهي.

يسارع كوكس - وكما فعل قبله غوغارت، إلى التمييز ما بين العلمانية والعلمانية، رافضاً الأخيرة كونها، على حد تعبيره - إيديولوجيا، ورؤية للعالم منغلقة، تحول في وظائفها، إلى ديانة جديدة.

يرى كوكس أن الدينوية هي، من جهة، شرط للمجتمع التعددي، ومن جهة أخرى، فرصة للإيمان لكي يتحرر من جميع ارتهاناته الأيديولوجية.

وعندما يتحدث لاهوتى العلمنة عن مفهوم الله نسمع خطاباً يندرج في ما سمي بلاهوت السياسة، أو بلاهوت التحرير. فلا يحسن، في رأيه، أن نطرح مفهوم الله مجرددين إيه عن علاقته الوثيقة بالواقع الاجتماعي والسياسي. وإنّا حولنا الله إلى مجرد كلمة. لذلك، يجب أن تحلّ السياسة محل الماورائيات في اللغة اللاهوتية. ووظيفة اللاهوتى تقوم بأن يحدد دور الإنسان عندما يصبح هذا الأخير استجابة لنداء الله، وأن يبحث لإيجاد السلوك البشري الصالح، للحفاظ على إنسانية الحياة الإنسانية في العالم. إلا أن كوكس لا يريد إطلاقاً أن يُفهم من كلامه بأنه يقف في مصافّ الذين يحوّلون المسيحية إلى تيار إنساني. وبعد أن يؤكّد أن الإنسان مسؤول عن العالم وعن التاريخ يطرح سؤالاً جوهرياً، وهو التالي: هل إن مسؤولية الإنسان هذه أسندتها هذا الأخير لذاته أم أعطيت له؟ "الله ليس الإنسان، والإنسان لن يكون مسؤولاً إلا عندما يستجيب لإرادة الله". والله لا يخترقه الواقع البشري أو المشاريع الإنسانية.

يحاول كوكس بناء لاهوتاً آخر، اسكاتولوجي، جديد، حيث يكون الله كائناً "في المستقبل" وليس في عالم "ما ورائي". وبالتالي لن يكون الله في رأيه، في الاتجاه العمودي، وفي التعالي المطلق، بل في الخط الأفقي للتاريخ، لأن فعله يظهر في التاريخ. فلن يقال، إذا صح التعبير. إن الله هو "الكائن" بل هو "الذي يأتي"، بما لهذه الكلمة من شحنة نبوية تقضي بتحقيق العدالة الاجتماعية والسياسية، وبناء السلام. ومن جهة أخرى، يمكن القول أيضاً أن كوكس عندما يبشر بالعلمنة (Sécularisation)، إنما ينصب اهتمامه بنزع القدسية (Désacralisation) عن المدينة الأرضية المعاصرة، وليس فقط بتعزيز "الإيمان" على حساب "الدين" بل أيضاً بتحطيم الأوثان

المعاصرة التي اتّخذت طابع القدسية، كالجنس والمال خاصة، وعبادة الشخصية، والنجومية، وكل مظاهر التمجيد والتأليه.

(ب) لاهوت العلمنة الكاثوليكي

إن اللاهوتيين الكاثوليك، ولو أن بعضًا منهم تعرّض لموضوع العلمانية، لم ينتج أحد منهم عملاً منهجياً متكاملاً يدخل مباشرة ضمن ما سمي بلاهوت العلمنة. لا بل إنّ الطابع الفالب على كتابات هؤلاء هو طابع "ردة الفعل"، أي الرد على لاهوت العلمنة البروتستانتي، إما تعاطفاً وإما رفضاً قاطعاً.

مع ذلك فإنه من الممكن إيجاد لاهوتين بعضهم كتب مقالات خُصصت مباشرة لمعالجة العلمنة لاهوتياً، وبعضهم الآخر ألف كتاباً لاهوتية في مواضيع تتعلق، ولو بطريقة غير مباشرة، بالعلمنة وانعكاساتها اللاهوتية.

لا شك أن المجمع الفاتيكانى الذي عُقد ما بين ١٩٦٥ و١٩٦٢ هو الذي دعا اللاهوتيين الكاثوليك إلى المغامرة في قراءة "علامات الأزمنة"، ومنها معنى الإيمان ومكانة الدين، ومستقبل الله في عالم معلمـن...

فما هي المنطلقات التي جاء بها هذا المجمع لتشكّل أساساً لتفكير لاهوتى جديد؟ قرارات المجمع المتعلقة بهذا الموضوع نجدها بشكل رئيسي في الدستور الراعوى: "الكنيسة وعالم اليوم".

ومن الممكن القول بأن توجيهات المجمع الفاتيكانى الثاني تدرج تحت هاجس "حضور الكنيسة في العالم".

إلا أن معظم اللاهوتيين الكاثوليك انطلق من رغبة واحدة مشتركة، ألا وهي: في ظل الأوضاع الراهنة، حيث المجتمعات الحديثة استقلّت عن الكنيسة، كيف يمكن للكنيسة، من جهة، أن تقبل بزوال صيفة "البابوية القيصرية"، أو ألا تأسف لموت "الحقبة القسطنطينية" وأن تقبل أيضاً بأفول الصيفة الغربيّة المسماة "العالم المسيحي (Chrétient éLa)" ومن جهة أخرى، ألا تتذكر لطبيعتها الروحية، ولرسالتها، وألا تذوب في "المجتمع المعلمـن كلّياً"؟

أكتفي هنا فقط بذكر بعض الأسماء:

من أهم المحاولات اللاهوتية "ال توفيقية" أو "التكيفية" محاولة اللاهوتي الألماني

كارل راهنر الذي صبّ اهتمامه على صياغة فكر لاهوتي منهجي حول "الكنيسة". ولربما أن اللاهوتي الفرنسي الأب ماري - دومنيك شوني (Chenu) وعلى الرغم من أن فكره يندرج ضمن تيار "اللاهوت التوفيقية" فيما يتعلّق بالعلمانية، هو أكثر اللاهوتيين الكاثوليك تفهّماً لظاهرة العلمنة وتعاطفاً مع مضامينها.

مقابل التيار اللاهوتي الكاثوليكي الذي حاول جاهداً، وانطلاقاً من مناخ المجتمع الفاتيكانى الثاني، أن يلائم ما بين اللاهوت التقليدي وبين مضامين ظاهرة العلمنة المعاصرة، هناك تيار آخر محافظ لم يقبل بانفتاح المجمع المذكور على العالم، ولربما بقي يحنّ إلى العالم المسيحي القديم وخشى أن تفقد الكنيسة سلطتها ومكانتها في المجتمع. أبرز ممثل لهذا التيار المحافظ هو الكاردينال الفرنسي الجيزيويتي جان دانييلو.

ما هي، اليوم، حصيلة كل هذه المحاولات والجهود؟⁶ يبدو أنه، في العالم البروتستانتي، قد حسمت نهائياً مسألة السلطتين، ولم يعد أحد يتمنى أن تعود من جديد "حقبة قسطنطينية" أو أن تعود الكنيسة إلى "العالم المسيحي".

أما في العالم الكاثوليكي فلم يزل هناك من يحنّ إلى الماضي، ولو عرف أنه راح إلى غير رجعة، يحنّ ويصرّ بحنينه هذا.

لكن هناك من يحنّ ولا يصرّ، إنما يسیر، ولو عن غير وعي، أو مداورة، باتجاه حنينه هذا. وهنا نعني كل المحاولات التي تقوم بها الكنيسة الكاثوليكية كي تعود من النافذة بعد أن خرجت من الباب، وأن يعود إكليروسها بثياب علمانية بعد أن أخرج ملتحياً ومرتدياً الثوب الإكليريكي. هذه العودة ترتكز على حرية المعتقد، وعلى التعديلية، وعلى الليبرالية . وهي من أسس المجتمع المعلم . وهذا ما يمكن تسميته تحولات الطائفية إلى تجمّعات، ومنظمات وتيارات وأحزاب سياسية ونقابية واجتماعية، كالديمقراطية المسيحية، وحركات الشبيبة و النقابات المسيحية

والمؤسسات الخيرية، و"الكشافة"، الخ...

خلاصةً، يُحكىاليوم عن "عودة المقدس" ، أو "عودة التدين" في المجتمعات الغربية... فما هي حقيقة هذه العودة؟

كما يُحكى عن أ Fowler الأيديولوجيات، كالماركسية، والقومية، وغيرها، في ظل ما يسمى بظاهرة "العولمة" ... إنه موضوع يتصل بظاهرة "العلمانية" ، لكنّ معالجته تتطلّب ظرفاً آخر.

العلمانية والدين المدود من وجهة النظر الغربية

كارتسن ويلاند^(١)

ترجمة: أحمد عيد تقاريق

تابع هذه المقالة المحتويات المختلفة للعلمانية الغربية وتطورها. وتبين بأن العلمانية بهذا المعنى لديها ثلاثة عناصر جوهرية، وهي أكثر من أيديولوجيا سياسية ضعيفة بل متضمنة، وبشكل عميق، في السياق الاجتماعي. وهذا يخالف مفهوم العلمانية الذي خبره العالم العربي. ومن خلال النص سوف يشير الكاتب بشكل رئيسي إلى الإنجازات التي حققتها العلمانية الأوروبية كنتيجة لحركة التویر.

كما تبحث المقالة بعد استكشاف بعض الاختلافات الحاسمة، عن إمكانيات وجود أسس مشتركة في الفلسفة والممارسة، بين الفكر الإسلامي والعلمانية.

وهذا البحث يتكئ على ما خبره الكاتب من النقاشات التي جرت في معهد المعارف الحكمية في بيروت، لذلك جاء كما يوضح الكاتب محاولة لبيان والتوضيح في بعض النقاط التي نوقشت.

وهو محاولة جدية للنقاش وال الحوار، مقدمة للوصول نحو فهم متبادل للأفكار دون تجاهل أي اختلافات في الرأي.

العنوان المعطى لعرضي أقصد به "حدود العلاقات بين العلمانية و الدين" من المنظور الغربي. و سأركز بشكل رئيسي على العلمانية من جهة والإسلام من جهة أخرى.

هناك على الأقل عقبتان في هذا العنوان. الأولى أصبح من الصعوبة بمكان إعطاء وجهة النظر الغربية حول هذه الموضعية. و سنواجه نفس الصعوبة على الأقل في حال وجهة النظر الإسلامية، حيث لا حدود واضحة المعالم.

لقد فقدت نظرية التجديد بريقها للعديد من المفكرين الغربيين أيضاً، وطبقاً لهذه النظرية هنالك نمط موحد أو أكثر للتطور، يتضمن التصنيع، تقسيم العمل، زيادة الكفاءة، عن طريق تسريع الفائض عن الحاجة استناداً إلى مبدأ Weber، التفرد، العلمنة. و تظهر ملامح الحداثة في العديد من الدول الإسلامية، بينما تضمحل العلمنة شيئاً فشيئاً. ولقد دعا العديد من المفكرين كالمفكر السوري الطيب تيزيني إلى التمييز بدقة بين الحداثة والتجديد، خصوصاً في إطار المسلم العربي، لأن التجديد له مفهوم سلبي و يشير ردود أفعال عكسية عند الآخرين، حيث يذكر بعهود الاستعمار.

وبالرغم من أن نظرية التجديد تجاوزت ذروتها في العالم الغربي، ما تزال هناك نزعة إلى اعتبار العلمنة عنصراً أساسياً في التطور المعاصر.

في هذا السياق، يُعرف التقدم الاجتماعي والسياسي، اصطلاحاً، على أنه عتق البشر من التراكيب الدينية والتقاليدية السالفة التصور. والمبدأ القائل أن حقوق الإنسان يمكن أن تُعرف دون اللجوء إلى مذاهب دينية هو جزء من هذه المدرسة. العقبة الثانية، هي في مصطلح العلمانية نفسه، فهو مثير للجدل. ولا يجادل الحدود بين العلمانية والدين يجب أن نقابل مفهوم العلمانية الغربي بالمفهوم الإسلامي العربي.

أولاً للعلمانية مظاهر عديدة موجودة بتفسيرات مختلفة في دول الغرب نفسها. بالإضافة إلى ذلك وبوضوح أكثر، العلمانية لها مضامين مختلفة في الغرب وفي الشخصية الغربية.

مررت العلمانية في أوروبا بمراحل تطور طويلة نظرية، اجتماعية، اقتصادية، وسياسية. مع أن المؤمنين والمفكرين المسيحيين صادقوا على أن مفهوم العلمانية هو وليد حركة التوир التي قام أبطالها بالتدقيق في التفاسير والمبادئ الدينية، وارتباوا

فيها علناً، وفي بعض الأحيان خاطروا بحياتهم بمواجهتهم للمؤسسة الكنسية. الريوبوية، الاستقراء، العقلانية، التشكيك، أصبحت ميول مفكري ذلك العصر، مع الإيمان المقاوم بتقدم الإنسان وتطور القانون الطبيعي (على عكس التعاليم القانونية الدينية التقليدية)^(٢). هذه التيارات الفكرية قصدت فوق كل شيء: أنا أؤمن فقط بما أرى وبما أضع بنفسي، أنا لا أؤمن بالتفسيرات الدينية السابقة التصور. وإذا آمنت بالله، فإنه سيكون مستقلًا من حيث تعريفه عن مؤسسات الكنيسة التي هي من صنع الإنسان. إنه فكرة ناتجة عن قدراتي العقلانية.

ووفقاً لذلك، عرّف الفيلسوف الألماني إمانويل كانت التوير بأنه "خروج الإنسان من أعباء نفسه الأخلاقية الفجة"^(٣). وعرّف الإدراك بأنه استخدام المنطق دون الحاجة إلى إرشاد الآخرين. وهذا كما توقع لا يحتاج فقط إلى المنطق بل إلى الشجاعة أيضاً.

ولذلك، العلمانية في الغرب هدفت أساساً إلى الحد من "سلطة القلة" الذين يفسرون كتاباً يعتبر مقدساً، والذين يشعرون بأنهم مخولون بتشكيل أجواء الناس الخاصة، الاجتماعية وكذلك الحياة السياسية. العلمانية أكثر من مجرد أيديولوجيا سياسية، مع أنها أحذثت تغيرات سياسية عميقه. إنها تجربة شخصية وقناعة وفي الوقت نفسه، جزء من التطور الاجتماعي. وما الفصل بين الكنيسة والدولة إلا ميزة واحدة فقط، غالباً وليس دائماً، ما تكون المحصلة السياسية النهائية.

هذا الفصل، كان له بوادر سياسية في مؤتمر المصالحة الدينية في اوغسبurg ١٥٠٥م وفي مؤتمر المصالحة في ويستفاليا ١٦٤٨م، بعد حرب طويلة دامت ٢٠ عاماً، دمرت أجزاء كبيرة من وسط أوروبا. فقدت الكاثوليكية احتكارها الروحي، الاجتماعي والسياسي بعد إصلاح مارتن لوثر البروتستانتي. أصبحت الطائفة سبباً دائماً للنزاع، ومن خلال مصالحة ويستفاليا، أصبح الدين خاضعاً لتنظيمات الدولة القانونية. بكلام رمزي، دُعى المحامون إلى طاولة المفاوضات، وأُجبر رجال الدين أصحاب السلطة سابقاً على الرحيل. وتم القضاء على الدعوة إلى أممية دينية واستبدادية بشكل نهائي، حيث كان لا بد من الفصل بين قانون الدولة الداخلي والدين، بهدف تحقيق السلام ونظام جديد من المساواة وسيادة الدول في أوروبا.

بالرغم من ذلك، بعد ويستفاليا قويت الكنائس ضمن دولها، وحظر الدين على السياسة الخارجية، واتضح فيما بعد بأنه وسيلة فعالة لمنع حروب دينية أو طائفية،

مع ذلك ليس كل الحروب بشكل عام. وسوف يتطلب بعض الوقت حتى يتحدى الدين بشكله العرفي والروحي من قبل السياسة المحلية. حدث هذا خلال الثورة الفرنسية في ١٧٨٩م، ومهد الأرض للشكل اللاحق من العلمانية السياسية في فرنسا وحتى يومنا هذا.

وكما أسلفنا، العلمانية بالمعنى الأوروبي أكثر من الفصل بين الكنيسة والدولة (laïcité) وبمحاذاته تخصيص الدين، وعلى نطاق أوسع، لاتدين الناس (تردد في العقيدة الشخصية والممارسات الدينية) وخاصة في أوروبا وبشكل متزايد في أواخر القرن الماضي⁽⁴⁾.

الإلحاد ظاهرة جماهيرية، هو تطور حديث جداً. هيأ له التویر، ودخل الكثير منه حيز التطبيق بعد انتشار الفكر الماركسي عن طريق ثورة أكتوبر في روسيا في ١٩١٧ م، وبشكل أقوى بعد ثورات ١٩٦٨ م الاجتماعية في المجتمعات الغربية، التي تحدّت السلطات القديمة بشكلها الروحي، الاجتماعي أو السياسي. و هيمن اللاتدين في أوروبا على المهاجرين المسلمين والمسلمين الأوروبيين كالبوسنيين مثلًا^(٥).

ومع ذلك فإن مظاهر العلمانية الثلاث - فصل الكنيسة عن الدولة، تخصيص الدين اللاتيني - ليست بالضرورة ظاهرة بنفس المدى في كل الأماكن. وهنا ندخل إلى الفروقات بين الدول الغربية.

في الولايات المتحدة في السنوات الأخيرة، وخصوصاً خلال إدارة بوش، نشهد دوراً واضحاً ومتزايداً للدين وبروز الإيمان الشخصي في الحياة اليومية. والإشارة إلى، الله موجودة كلها في المحيطين الشعبي والسياسي. فحماسة بوش

التبشيرية في السياسة الداخلية والخارجية، وطرقه الحديث والجاد لمواضيع اجتماعية محددة كالشذوذ الجنسي، الإجهاض، السلوك الجنسي، تعريفه البسط للخير والشر، الخ، نظرته الشاملة للعالم تذكر بالأصوليين الدينيين في أنحاء أخرى من العالم وكذلك في الإسلام. ولكن في الوقت نفسه، الصلاة ممنوعة مثلاً في مدارس الولايات المتحدة قانوناً، والمنظمات الدينية متعددة وخاصة ومستقلة عن الدولة.

الخلاف الكبير بين أوروبا وأمريكا حدث على الأرجح تاريخياً في القرن الثامن عشر. فالدين للمستوطنين الأوائل ومؤسسى الولايات المتحدة، لعب دوره كنوع من "التحرر اللاهوتي". وساعد كمؤسس روحى أثناء عملية البناء الصعبة للأمة الجديدة. في هذه النقطة اعتبر قوة تحررية. وفي المقابل، الأوروبيون اعتبروا الدين وبشكل متزايد على أنه جزء من مؤسسة سياسية مستبدة. لم يهربوا منها بالهجرة (بدينهما) ولكن بتحريرهم (من الدين).

تظهر هذه الأمثلة أن التفسيرات العملية لعناصر العلمانية الثلاث في الغرب، مختلفة إلى حد كبير. فهي موجودة بتراكيب مختلفة، مما يدل على مرونة مصطلح العلمانية، وهذا بالتالي يجعل من الصعوبة في نهاية الأمر تحديد أي دولة هي علمانية حقيقةً من غير العلمانية. إن الأمر منوط بتحديد أي من مكونات العلمانية الثلاث هو الأبرز. على الرغم من الاختلافات والمرونة في الغرب، هناك قاسم مشترك: الخبرة الثقافية، الحركة الفكرية والاجتماعية، مع تزامن وتلازم تطورات الديمقراطية التحررية، سيادة القانون، حريات الأفراد، وحقوق الإنسان عامة مستقلة عن الإيمان الشخصي أو المذهب.

في المقابل، العلمانية في العالم العربي كانت شيئاً مختلفاً تماماً. القيم التي تجلها القوى الغربية في دولها، طبقت بقسوة في مستعمراتها، وبناء عليه، فالعديد من الأفكار العقلانية أصبحت عناوين فاسدة، ودلت على مفهوم سيئ منذ ذلك الحين فقط، لأنها أتت من الغرب. بالنسبة للكثير من المسلمين اليوم، أصبحت العلمانية مفهوماً معادياً مضاداً للدين بشكل هائل. مع أنه وكما رأينا - في مختلف تفسيراتها الغربية - العلمانية لا تعني بالضرورة الإلحاد، حتى لو فسحت له في المجال. العلمانية بهذا المعنى، كانت في الأساس أداة لتحدي "سلطة القلة" الذين يدعون تفسير "كلمة الله" ولذلك يحتكرون الشؤون الاجتماعية والسياسية أيضاً.

على أي حال العلمانية كما خبرها الكثير من العرب، هي استبدال استبدال باخر. العلمانية كإيديولوجيا مستوردة، فرضت بشكل مشوه على مجتمعات مختلفة تماماً في تجربتها. فقد أتت متلازمة مع الإمبريالية، وفيما بعد مع الفاشستية، من قبل النخبة المحلية المدعومة من الغرب، بالتزامن مع هيمنة الدولة على الدين، التضليل الثقافي، وغالباً انتهاك حقوق الإنسان والحريات الشخصية. إن البرنامج السياسي ل معظم النخب المثقفة في الغرب هو الإمساك بالسلطة وإضفاء الصفة الشرعية على حكمهم، دون الالتزام بالأسس الفكرية والمجتمعية للعلمانية الغربية غالباً.

وهكذا انحدرت العلمانية إلى معان سياسية وأيديولوجية ضعيفة بمظهر كاذب. هذا يوضح مثلاً لم تم استبدال العلمانية بسهولة في العراق، بالمبادئ الإسلامية: حالما شعر صدام حسين بحاجته إلى دعم أكثر، من علماء السنة والجماهير بعد حرب الخليج الأولى عام ١٩٩١ م، تحول وبسرعة من "العلمانية البعثية" إلى "الإسلام". من الصعب التصور أن مثل هذا التحول ممكن في ضوابط الغرب العلمانية. الخطر هنا يكمن في حقيقة أن لا الخيار الأول علماني حقيقي، ولا الخيار الثاني إسلامي حقيقي.

واستناداً إلى هذه الخلية، يمكننا التحدث عن العلمانية المتضمنة في الغرب كمفهوم نما، بالتقاغم مع التطلعات الفكرية والاجتماعية والأخلاقية. وفي العالم العربي في المقابل، نشهد شكلاً من العلمانية المترابكة.

لذلك عندما نتحدث عن العلاقة بين الدين والعلمانية، يجب أن تكون حذرين من استعمال مفاهيم مبسطة بفرض تعزيز آراء متصرفة مسبقاً. لقد أصبح من الواضح أن العلمانية الغربية هي مصطلح معقد يظهر قدرأً من المرونة تجاه محتوياته، وحتى تجاه الدين.

من وجهة النظر الغربية، هذا الشكل من العلمانية سير أغواراً جديدة أيضاً في الفلسفة الأخلاقية تجاوزت التعاليم الدينية. أحد هذه الإنجازات هو مفهوم جديد للتسامح. صحيح أن المفهوم الإسلامي للتسامح يعتبر نموذجاً رائعاً على مر العصور، في المقابل للممارسة المسيحية، فعلى سبيل المثال أظهر القادة السياسيون المسلمين قدرأً كبيراً من التسامح مع الرعایا من مختلف العقائد، كما نعلم من التركيبة الداخلية للإمبراطورية العثمانية، أو حتى من خلال ممارسات صلاح الدين في أورشليم / القدس بعد هزيمته للصلبيين المسيحيين.

من ناحية أخرى، المفهوم الإسلامي للتسامح لا يعطي غير المسلم نفس القدر من المساواة. إنه نوع من سياسة التسامح الديني أكثر منه تسامحاً. وهذا موضع في مصطلح الذمي وممارسته السياسية. المسيحي أو اليهودي هو ذمي، أي هو شخص منح أكبر قدر من الحماية القانونية، المجتمعية، الاقتصادية والسياسية. ولكنه في نظام الحكم الإسلامي لا يتمتع بمساواة كاملة، وفوق كل ذلك ليس له مرتبة أخلاقية متساوية. وإلا لماذا يجب على الرجل أن يتحول إلى الإسلام إذا أراد أن يتزوج من امرأة مسلمة؟ وبيانات أخرى أيضاً: غير المسلمين تحت حكم المسلمين، غالباً وليس دائماً، يجب أن يدفعوا ضريبة أعلى من المسلمين (مثلاً، في أيام الإمبراطورية العثمانية في عهود بعض الحكام المسلمين في الهند.. الخ). وأكثر من ذلك في الأقطار الإسلامية وحتى يومنا هذا لا يمكن لغير المسلم أن يصبح رئيساً للدولة، ولا حتى في دول "علمانية" رسمياً كسوريا. وبكلام مثالى إذا كان المسلمون هم الأكثريّة في دولة، فإن الدولة يجب أن تكون إسلامية.

التسامح الإسلامي يضع شروطاً معيارية مسبقاً: الذي يجب أن يكون من أحد الأديان الرئيسية المعروفة. على الأقل، استناداً إلى التقاسير الإسلامية السائدة، لا مكان اجتماعياً، أخلاقياً وقانونياً للمشركين أو للملحدين. ثانياً، الذي يجب أن يكون "تقىً" ويظهر "أعماله الصالحة"⁽⁷⁾. ولكن من يحدد صلاح أعماله؟ بالطبع، الجواب هو الإطار الإسلامي. وهذا يترك مجالاً للاختلاف تبعاً للظروف السياسية، ويترافق معه خطر إساءة المعاملة. ومرة أخرى هؤلاء الذين يفسرون كلام القرآن، يقررون ما عنى الإسلام في سياق الكلام وفي وقت معين. وخاصة في التاريخ المعاصر، حيث أصبح المجال محدوداً للمعارضة.

من خلال حركة التوبيه وشكل العلمانية الأوروبي، نشأت نسخة جديدة من التسامح - ومن وجهة النظر الغربية - تغلبت لأول مرة على السبق الإسلامي في شكل التسامح المحرض دينياً أو سياسة التسامح الديني. النسخة الأوروبية تأتي مع ديموقراطية تحررية وتعددية، دون إملاء شروط معيارية مسبقة وافتراضات استنتاجية.

المسلمون (في حال المواطنة) نالوا مراتب متساوية اجتماعية، سياسياً وأخلاقياً في دول كانت مسيحية والآن تهيمن عليها العلمنة بدرجات متفاوتة⁽⁸⁾. الناس أقل تقيداً بدينهم وبالمفهوم الشمولي المسبق لـ"الصالح" منهم بسلوكهم، و بمفهوم أكثر

و ضمن هذا الإطار الأوسع، يمكن أن يعيشوا طبقاً لمفهومهم للصلاح، وعلى هذا المنحى لا توجد مواصفات استنتاجية محرضة دينياً للزوج، رئيس الدولة أو غيره. بالطبع المحاملون والمعادون للمسلمين موجودون في الدول الغربية، واكتسبوا زخماً جديداً بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١. لكن هذه ظواهر منفصلة عن الأفكار الأساسية للمجتمعات، في تطبيق القانون، والنظم السياسية (كما أن هجمات ١١ سبتمبر نفسها اعتبرت أعمالاً لا إسلامية من قبل الكثير من المسلمين).

الكثير من المسلمين لن يقبلوا التشكيك في مفهوم التسامح الإسلامي لأنهم يعتبرونه ركناً أساسياً من معتقدهم الإسلامي. وفي ظل هذا النموذج يصعب الوصول إلى استنتاجات عامة. ولكن بعض المسلمين سلموا على الأقل بالطرق إلى هذه المسألة من الجانب العملي إذا لم يرد أحد التطرق إلى مسألة المساواة الأخلاقية بكل، آخذين بالاعتبار التبعات الاجتماعية والسياسية التي يتضمنها مصطلح الذمي. وطبقاً لأقوالهم فإن هذه الفكرة هي وليدة العصور ما قبل الحديثة حيث مصطلحات دول الأمة المواطن لم يكن لها وجود. وبحسبهم فإنه من الممكن تقييم مصطلح الذمي وتكيفه بما يتاسب مع الظروف الحديثة.

من ناحية قد يجادل أحدهم بأنه من الصعب وربما ليس مهمأً على الإطلاق الحكم فيما إذا قابل الشخص الشخص الآخر بنفس السوية الأخلاقية طالما لا يعني أحد من أي أضرار في الحياة. فإن هذا سيكون متكاملاً مع المفهوم المعقول للصواب. ومن ناحية أخرى يصل المرء إلى محصلة مفادها أنه لا يمكن القيام بتغييرات عملية على مصطلح الذمي دون انتهاك المبادئ أو التعاليم الإسلامية. وهذا على أية حال هو حوار إسلامي داخلي.

وبالنظر إلى فكرة التسامح الغربية التي برزت خلال ثورة التوир، هنالك تصوير لطيف للكاتب الألماني المعروف غوتلد افرايم ليسينغ، صورها في كتابه "ناتان الحكيم" الذي كتبه عام ١٧٧٩^(١٠).

ناتان هو يهودي يعيش في الشرق الأوسط في أيام الصليبيين العنيفة. تبني طفلة مسيحية يتيمة وكونه مستشاراً للسلطان المسلم صلاح الدين. سأله صلاح الدين

يوماً أي الأديان هو الأفضل. شكك صلاح الدين و طلب النصيحة حيث أنه يحكم بلداً لا يكف فيه اليهود والمسيحيون وال المسلمين عن قتال بعضهم بعضاً.

لذلك يروي نatan لصلاح الدين أمثلة الخاتم: هنالك خاتم ملون و ثمين وتقليدياً كانت تتناقله الأسرة من الأب إلى أقرب ابن إلى قلبه واستمر الأمر هكذا لأجيال. وفي يوم كان لأب ثلاثة أبناء. وكان يحبهم جميعاً بالقدر نفسه. وفي لحظة يأس يذهب إلى الصائغ ويطلب أن يصنع له نسختين من الخاتم. يصنع الصائغ نسختين مطابقتين للخاتم وشعر الأب عندها بالارتياح. وقبل أن يموت بوقت قصير طلب كل ابن من أبنائه إلى فراشه على حدة. وبعد موت الأب اكتشف الأبناء أن كل واحد منهم معه خاتم. وبدأ القتال بينهم حول من سيكون سيد المنزل. وحيث أنهم لم يجدوا حلّاً لجأوا إلى القاضي. وحكم وبالتالي: إنه من المستحيل معرفة الخاتم الأصلي فالثلاثة هي نفسها. والطريقة الوحيدة لمعرفة الشخص الأفضل ومن يحمل الخاتم الحقيقي هي رؤية من يتصرف بأفضل سلوك في الحياة، و من هو أكثر أخلاقيّة ويظهر تسامحاً مع الآخرين. لا أنه مؤهل ليكون "أفضل شخص" وسيد البيت سلفاً، فقط بسبب حيازته الخاتم. المستقبل فقط وسلوكه الشخصي سوف يظهر الفارق.

بالطبع رمز ليسينغ بالخواتم الثلاثة للأديان الثلاثة الرئيسية الموجودة في الشرق الأوسط. واليوم في سياق العلمانية الغربية المتورّة يمكن أن نضيف بأنّه حتى الذي لا يملك خاتماً يجب أن يمنّح الفرصة ذاتها ليثبت بأنه أخلاقياً شخص صالح، وأن يمنع نفس المرتبة الأخلاقية والاحترام. هناك اعتراض شائع واحد من جانب الأديان الراسخة، بما فيها الإسلام، لا وهو في أوروبا هناك بالضرورة أخلاقيات أقل بسبب قلة الدين. وحقيقة أن مصطلح العلمناني يلزم نفسه بنقاط أساسية محددة دون فرض "مفهوم غليظ" للصلاح لا يعني بأن كل شيء مباح. و إلا لانزلقت كل

هناك مبادئ أساسية وقيم إنسانية موجودة في التفاعل الإنساني في كل المجتمعات مستقلة عن وصفات دينية محددة.

وهذا ليس جزءاً فقط من حكمة شائعة بين معتقدى التسامح، بل إنها جزء من نهج فلسفى أخلاقي^(١١). على سبيل المثال طريقة وصف كانت للطبيعة البشرية، تجذر العقلانية وتُجذر الواجب الأخلاقي، ويبدو بأنها تقترب من المفهوم الإسلامى للفطرة، الطبيعة البشرية الأساسية التي خلقها الله - وإن لم تكن بالمعنى الحقيقى- هي نفسها على أي حال^(١٢).

يقدم كانت حجة مقنعة على أن العلمانية والحركة الإنسانية لا تعنى بالضرورة نسبة علم الأخلاق أو حتى نهاية الأخلاق، كما ادعى الكثير من الدارسين المسلمين. فلإنسان التزامات أخلاقية معينة غير قابلة للجدل ومعرفة فقط من خلال منطقه الخاص^(١٣).

ومن منظور معاير حاول مفكرون مسلمون مثل أمير علي إظهار توافقية الإسلام مع حركة التغوير الغربية الحديثة. وطُرحت قدি�ماً مشاريع مشابهة من قبل مفكرين مسلمين معاصرین أيضاً.

وهكذا بعيداً عن الحدود نجد بعض القواسم المشتركة. على مستوى الثقافة على الأقل فإذا أدت الطرق المنهجية المختلفة إلى نفس المبادئ الأساسية للطبيعة البشرية والقيم الأخلاقية تقريراً، فإن النتيجة هي التي تهمنا. إذا اعتقد أتباع الحركة الإنسانية بأن الكائن البشري هو أعلى نقطة بداية ممكنة، فالقيم العليا وكذلك المثل الأخلاقية، والمسلمون يعتقدون بالمثل بالنسبة لله، فكلاهما بالمحصلة، يتطور مواقف أخلاقية ومبادئ سلوكية في المجتمع متقاربة جداً (كالنزاهة، الاحترام، إدانة القتل، السرقة، الكذب الخ)، فأين هي المشكلة^(١٤) ؟

إذا قبلنا الرأى القائل بأن المساهمة العامة للقيم الإنسانية لا يمكن أن توجد دون الحاجة إلى الممارسات الدينية، الطقوس والمعتقدات، فيجب أن نواجه السؤال التالي للتطبيق الاجتماعي بالقوة لهذه القيم. هل هذا أكثر فاعلية إذا تم في مجتمع مع أو بلا دين، وإذا كان هناك اختلاف مطلقاً، وإن وجد فمع أي دين؟ هنا نصل إلى مفترق طرق حيث تختلف الآراء بكل تأكيد.

العلماني الذي يجادل بأن الأخلاقية والأخلاق موجودة دون الحاجة إلى الدين، والمتدين ينزع إلى الإصرار بأن وجود الأخلاق مستحيل بدون الدين.

وهذا لن يحدث مشكلة إذا بقي الأمر مسألة رأي شخصي ونمط حياة. كالتا وجهتي النظر قد تكونان قريبتين جداً من بعضهما في الجوهر. ومع ذلك تبرز المشكلة عندما نصل إلى تشكيل المؤسسات الاجتماعية والسياسية، وعندما نصل إلى دمج المجتمع وتسويقه عقيدة الفرد.

الجدل الشائع عموماً عن الاختلاف بين الإسلام والعالم الغربي هو أنه لا يمكن فصل الدين عن السياسة في الإسلام^(١٦).

فمحمد لم يكننبياً فقط بل كان أيضاً زعيماً سياسياً حاول التغلب على الفئوية بتشكيل محيط سياسي جديد طبقاً لأفكاره الدينية.

في المقابل كان المسيح شخصية معارضة تحت سلطة الرومان. فمنذ البداية خبر اليهود والمسيحيون هذه الازدواجية بين الدولة والدين^(١٧). فالكنيسة المسيحية في أوروبا أظهرت نفسها على أنها ترتيب هرمي مغلق وفي أغلب الأحيان كمؤسسة وحشية لا نظير لها في الإسلام. لكن بعد حركة التوир، الثورة الفرنسية وابناثاق القومية الحديثة، فإن الفصل بين التعاليم الدينية والإجراءات العالمية أصبح مبرراً.

الديمقراطية التحررية ببساطة لا يمكنها ولا تتوى فرض قيم دينية. إنها وسيط محايد بين الناس من مختلف المذاهب (ولا يعني هذا أن تكون حيادية نحو انتهاك القيم الإنسانية الأساسية). فالدولة يجب أن تكون علمانية على نحو صارم بهدف حماية الحرية وأمن المؤمنين - وغير المؤمنين -، من المؤمنين المتطرفين والمواطنين الحياديين، من الأغلبية والأقليات. وهذا ليس له علاقة بالتخلي عن العدالة والحقيقة. عالم اجتماع ألماني وصف إلغاء الأيديولوجيا بأنه "المرحلة الأخيرة للعلمانية" في الدولة الحديثة^(١٨).

على هذه الخلفية يبرز السؤال حول إمكانية الديمقراطية في السياق الإسلامي. هذا نقاش يطول ولا يمكن التوسيع فيه. هنا المشكلة تكمن في المقام الأول في مسألة الشرعية والتشريع. في الرأي الغربي فإنها تأتي من إرادة الشعب صاحب السيادة المنبثقة عن طريق الانتخابات، وفي الرأي الإسلامي، أعلى مصدر للشرعية والسيادة هو الله واستناداً لهذا الرأي القوانين لا يمكن أن تكون بالكامل من صنع البشر، بل يجب أن تشقق من مصدر أعلى.

من وجهة النظر الغربية، هناك مواجهة مفتوحة: القلة التي فسرت هذه القوانين للناس كسبت تأثيراً سياسياً حاسماً وحتى خولوا تولي السلطة بأنفسهم دون أي

تشريع سياسي. وإذا قيض للإجراءات أن تكون ديموقراطية، فيمكن أن تكون ديموقراطية فقط من هذه النقطة نزولاً، والواجهة نشهدها في إيران اليوم. هذا النوع من الترتيب يضيق الخيارات السياسية، ويركب العديد من التعاليم ما قبل السياسية في الجو العام والخاص باسم الدين والتقاليد، والتي لن يقبلها مناصرو الديمقراطية والعلمانية الغربية. وقد يشير "البعض الآخر" إلى حقيقة، أنه حتى تلك التعاليم ما قبل السياسية، كالحجاب وتفسيرات أخرى عديدة، هي جدلية بين المسلمين أنفسهم.

فالتفاصيل المعاصرة للشريعة في القرآن أُسكتت من قبل السلطة السياسية، التي تستمد شرعيتها من "صدق" تفسير هذه القوانين. فالدوجماتية السياسية تغذى السياسات العقائدية والعكس بالعكس^(١٩).

وحيث أن للإسلاميين مطالب أكثر إلحاحاً وأعلى من أي مدى يمكن أن تمنحه السياسات والمجتمع، قد يجدون صعوبة في القبول بتصويت يزيحهم عن السلطة. ولهذا السبب فإن النقاد المسلمين العرب، أمثال صادق جلال العظم، أشار إلى أن "الإسلاميون هم دائمًا مع الديمقراطية عندما يعلمون أن الأغلبية تساندهم، ضد الديمقراطية عندما يخشون خسارة الانتخابات"^(٢٠).

ويبحث آخرون عن "طريقة ثالثة" ويشددون على الأوجه الديمقراطية في النموذج الإسلامي. فمصطلح الشورى بمعنى مجلس استشاري، ذكر غالباً كجسر محتمل بين المفاهيم الغربية والإسلامية للمشاركة. بعض الدارسين المسلمين يرى بأنه منذ انقضاء عهد الأنبياء، لم يعد دمج الدين بالدولة أمراً شرعياً. فديمقراطية المجلس والعقد الاجتماعي يجب أن تأخذ مكانها^(٢١).

هناك خلافات هامة بين تصورات السنة والشيعة للنظام السياسي، وآراء جدلية فيما بينهم، ولذلك العديد من الاختلافات ممكنة وقابلة للتحقق. وبشكل عام تبقى قضية الشرعية (النهائية) قضية مثيرة للجدل من وجهة النظر العلمانية.

إن التقارب بين العلمانية الغربية والأفكار الإسلامية قد يكون ممكناً، من ناحية أخرى، عن طريق التعقيب على أساس أطروحة الوحدة في الإسلام. الدارس الألماني ديتريش يونغ، على سبيل المثال يرى أن وحدة السياسة والدين في الإسلام هي أسطورة^(٢٢).

وهذا ليس رأياً غريباً فقط، بل إن دارسين إسلاميين يعبرون عن هذا المنحى.

على سبيل المثال كتب إقبال أحمد: "أن دمج الدين والسلطة السياسية كان وسيبقى مثالياً في تقاليد المسلم".^(٢٣)

وطبقاً ليونغ، لم يكن محمد رجل دولة بالمعنى الحديث لأنه لم تكن هناك بني دولة حديثة. كان أقرب إلى "حكم" تقليدي في مجتمع عربي تقليدي جداً. ولم يعط القرآن تلميحات مفصلة عن كيفية إنشاء نظام سياسي. لكن الأكثر أهمية، الممارسة السياسية للحكومات المسلمة التي أعطت صورة مغايرة للسياسة والدين، من عهود الإمبراطوريات السنوية القديمة إلى الحقبة الحديثة حيث رُسخ المصطلح الغربي "الدولة الأمة" نفسه في كل العالم الإسلامي. و حتى التراكيب الاصطلاحية لحالة الدولة الإيرانية مبنية على حكم القانون، وهي شبيهة بدستور الجمهورية الفرنسية الخامسة. ناهيك عن ذكر العديد من الدول - في بعض الأحيان أكثر علمانية، وفي أحيان أخرى محافظة أكثر - السنوية في الشرق الأوسط والمغرب.

كتب يونغ أن النخبة السياسية في هذه الدول تستخدم الإسلام لإضفاء الشرعية على سلطتها، في الأردن والمغرب مثلاً لإضفاء الشرعية على السلالة الملكية الحاكمة، وذلك بسبب الافتقار لأشكال الشرعية السياسية. وبهذا المعنى للفكرة الإسلامية عن وحدة السياسة والدين نجد بأنها هي نفسها مفهوم حديث من القرن العشرين، ونتيجة لذلك كان رد الفعل جوهرياً لهذه التأثيرات بعد دخول الأفكار الغربية وعناصر التحديث إلى العالم الإسلامي. ضمن آخرين، نشر جمال الدين الأفغاني رأيه بأن مركز الإسلام تحول من الدين إلى الحضارة. ولكن فكرة الحضارة هي مصطلح غربي من القرن التاسع عشر، والأفغاني جلبها إلى العالم الإسلامي. ومعها آزر الوطنية من أجل "الوطن القومي" وهو مصطلح حديث مناقض تماماً للمبادئ الإسلامية.^(٢٤)

و إذا أخذنا في الحسبان تفسير أحمد و يونغ، فإن الهوة بين العلمانية السياسية والدين لا تبدو غير قابلة للرمد حتى في العالم الإسلامي. فالمكونات الثلاث للعلمانية الغربية - فصل الكنيسة عن الدولة، خصوصية الدين، واللاملادين - بهذا الترتيب يمكن اعتبارها كمقاييس منزلى مع الأخذ بعين الاعتبار الانسجام مع الإسلام.

يبقى مبدأ التعارض موجوداً على المستوى الاجتماعي العملي والخاص، عندما نصل إلى فرض النظام المفصل للإدارة بالقوة طبقاً لمجموعة موسعة من الافتراضات

الدينية المتصرّفة سلفاً وأو المسلمات التقليدية التي أضيّفت لتحديد "الواجب الأخلاقي" عملياً، وهذا يحد من الحرية الشخصية للرجال والنساء. الحرية الدينية، وحرية تغيير الدين له ولها. حرية نمط الحياة، في الملبس، حرية خرق المحظورات، في النقد والنقد الذاتي. حرية اختيار الإلحاد. فإن قلة قليلة فقط من المفكرين المسلمين تدعم حرية الاختيار هذه.

و استناداً إلى معظم المذاهب الغربية، هذه كلها مظاهر عفة ثانوية لا تقرر بحد ذاتها إذا كان الشخص جيد أخلاقياً أم لا، وإذا ما يجب أن يمنع الشخص حقوقاً معينة أم لا.

بكلام آخر "المفهوم الغليظ" للصلاح ينافس "المفهوم التحيل" للصلاح. فالسؤال على سبيل المثال هو هل أنا أعتبر شخصاً صالحًا فقط إذا اتبعت طقوساً دينية، أو خضعت إلى نظام لباس معين، أو اتبعت سلوكاً جنسياً موصوفاً، وهكذا دواليك أو هل يمكن اعتباري شخصاً صالحًا إذا كنت صادقاً فقط، أو لا أقتل أو أسرق وأشياء أخرى كهذه. وإذا لم أتبع أيّاً من القواعد الأنفعية الذكر، فهل من واجب الدولة فرض مفهوم غليظ أو تحيل للصلاح؟. كلما ازداد مفهوم الصلاح الذي سيسن صرامة كلما ازداد الانقسام في الرأي حتى بين أتباع الدين أنفسهم. فما هو صالح وصواب في السعودية لا يعتبر كذلك في دول إسلامية أخرى كسوريا، تركيا أو إندونيسيا. كلما ازداد مفهوم الصلاح صرامة كلما قل انتشاره.

نحن نعلم من التاريخ أن الثقافة الإغريقية الغربية (الأغروغربيّة) تأثرت بشكل كبير بالثقافة العربية الشرقية والعكس بالعكس. كلا العالمين أغنياً وشوهما ببعضهما وهما المسؤولان جزئياً عن حالهما اليوم. يجب أن ندرك بأنه في كلا الجانبين عدد من التفسيرات المختلفة، المدارس الفكرية والمفاهيم السياسية. ومما سبق نلاحظ بأن العلمانية ليست مفهوماً مترافقاً وقطعاً، وكذلك الإسلام ولكن بدرجة أقل.

لسوء الحظ، يبدو أنه في السنوات الأخيرة تمكنت التيارات الأكثر تصيلاً وتشدداً من أن تصبح منظورة ومسومة أكثر في المحيط الاجتماعي والسياسي في كلا الجانبين. والتأثير العظيم للتطرف يشوّه الواقع في هذا الإقليم ويمتد إلى أبعد من ذلك، وتجسد ذلك بدون أدنى شك في الصراع الإسرائيلي الفلسطيني. بالرغم من هذا أو فقط بسبب هذا، المتطرفون أو أبطال الالتسامح يجب ألا يمنحوا الفرصة التي يبحثون عنها. فالجهل، الالتسامح، والاندفاع الديني والسياسي عند

كلا الطرفين هي دلالة سيئة للحلول في القرن الحادى والعشرين.
أنا أؤمن بوجود الكثير من العناصر المشتركة، على سبيل المثال، الفلسفة الأخلاقية للإنسانية العلمانية ومبادئ التسامح الدينى لم تستند بعد.

الاختلافات قد تبقى، خصوصاً كمفهوم حرية الإنسان. لكن مرة أخرى لن يختلف المفهوم كثيراً إذا فكرنا بالحرية مرتبطة بالواجب الأخلاقي الفطري كما عرضه كانت. الاختلاف يحدث أكثر على المستوى العملي.

الأهمية اليوم هي للتغلب على وجهات النظر البسطة لفلاهيم "بعضنا البعض". هذه الوجهات الناتجة غالباً عن السياسات اليومية فضلاً عن الانعكاس الفلسفى، ومتأثرة بالتاريخ الاستعماري والممارسات الاستعمارية الحديثة للقوى الغربية تجاه الإقليم الذى يسوده العرب المسلمين. فلذلك من الأساسى تحديد مناطق الحوار بعنایة لإنشاء مصطلحات مشتركة كخطوة أولى.

ولردم الفجوة الفكرية على الأقل بين النظارات الدينية والعلمانية فإن المبدأ التالي سيكون كدليل معندي للحوار بين الناس من مختلف الخلفيات الثقافية والمذاهب الأيديولوجية، وكتصور للحياة معاً في أي نموذج معطى. و القيمة الأساسية يجب أن تكون التسامح. و إلا ستتصبح القيم بلا قيمة، إلا في الحدود الضيقية للفرد. ولكن، وبهدف المحافظة على مبدأ التسامح من ضعفه المتصل أمام المذاهب المتشددة، النسبية، التضليل، الاستبداد، واحد والوحيد الذي يجب أن يضاف مظاهر المعيار السابق التصور. عندها فقط يصبح المبدأ "التسامح المقاوم". هذا يعني في أي سياق للكلام: التسامح نحو المتسامحين وموجه نحوهم فقط. يمكن اعتبار هذا مبدأ شاملاً يتفق الجميع عليه، مستقلاً عن اختلافات مستقبلية في الرأي حول القيم، الأيديولوجيات الخ.

المغزى من وراء مصطلح "التسامح المقاوم" مجسداً في فكرة "الديمقراطية المقاومة". وهذا المفهوم هو جزء من القانون الألماني المؤسس حيث يسمح بمحظى الأحزاب السياسية في ظل الديمقراطية إذا كانت أهدافها تسعى لتدمير الديمقراطية. هذا درس من تجربة الديمقراطية الضعيفة خلال جمهورية وimar ١٩١٨ - ١٩٣٣ حيث سمح النظام لهتلر بالاستيلاء على السلطة بطريقة دستورية و ديمقراطية. ومن ثم أنشأ نظام الرعب النازي وأبطل المبادئ التي مكنت نهوضه السياسي.

فمبداً "التسامح نحو المتسامحين" قد يطلق شرارة النقد من قبل الأشخاص الذين يجاجون عن اللاهوت المسيحي. فقد يستشهدون بمفهوم المغفرة وبفكرة أن المسيح جلس كذلك مع العاصين والأعداء.^(٢٦) ردي هو إذا جلس المرء مع "ال العاصين" ، فهذا يدل على أنهما مستعدون للإصغاء والتحدث إليك. هذا يعني بأن "ال العاصين" تخلوا عن موقفهم الأصلي.

أما حصره بـ "نحو المتسامحين" يظل ضرورياً لأن المتطرفين يميلون إلى الإصرار ورفع أصواتهم بشكل أعلى من المعتدلين بطبيعة وجهات نظرهم. فحوارات المتطرفين أقل خلافية وتحتاج إلى جهد فكري أقل. فنشطاء اللالتسامح يفرضون الأشياء على الآخرين، أما المتسامحون فلا. وهكذا نصل إلى نقطة حيث يعبث مناصرو اللالتسامح بتوازن المجتمع. إن الأمر يعتمد دائمًا على عدد "ال العاصين" الموجودين، وإذا بقينا في هذه الصورة. فيما لو تمكّن المتطرفون بسبب دأبهم المستمر، من السيطرة على بنية المجتمع وبالتالي على المؤسسات السياسية، فإننا نصل إلى لحظة حيث لا ينفع الكلام حينها، ويصبح من الضروري تطبيق مظهر المقاومة. وإلا سوف نشهد المزيد من الموت لجمهوريات ويمار، ولكن على نطاق أوسع أو في جوارنا. حينها لن يبقى أي خيار بين المتطرف والمعارضين الآخرين. وبالتالي لن يجلس المتطرفون مع أي " العاصين" .

وبفرض منع أي سوء فهم أود أن أشير: من ناحية أنا وصفت مفهوم التسامح التويري للعلمانية الغربية بالمقارنة مع التسامح الإسلامي من وجهة النظر الغربية. و من ناحية أخرى استخدمت مصطلح التسامح لإنشاء مبدأ "التسامح موجه فقط نحو المتسامحين". وهذا لا يعني بالطبع تعريفاً بأن الغرب متسامح، وبالتالي الأفكار الغربية والأفعال يجب أن تكون متسامحة دون شروط مسبقة. فهذا مساران مختلفان تماماً للأفكار.

هناك تناقضان يجدر ذكرهما هنا. الأول، هناك فجوة دائمًا بين النظرية والتطبيق، وبالتالي يجب تدقيق المبادئ والتحقق منها في كل حالة منفردة من التفاعل. ومناقشاتي تتركز بشكل رئيسي على تاريخ الأفكار. ثانياً لقد شرحت المبادئ الفلسفية المسنونة في الدساتير، وإلى حد كبير، في الممارسة السياسية للعديد من الدول الغربية. ولكن ما هو صالح داخل هذه الدول وجزء من فهمهم لذاتهم لا يطبق بالضرورة في تفاعلهما مع الآخرين، وخاصة مع العالم المسلم

والعربي. وكما أسلفت أعلاه القيم التي تجلها الدول الغربية في بلدانها غالباً ما تنتهك في مستعمراتها. وبطريقة ما هذا صحيح حتى يومنا هذا.

هذا التضارب هو إشكالية بارزة في تعامل الولايات المتحدة مع الشرق الأوسط. بول ولكنсон، خبير في الإرهاب في جامعة سانت أندروز في اسكتلندا، وجد الكلمات الصحيحة عندما مارس النقد الذاتي ضد دول الغرب الحالية. حين قال بأن الغرب لا يمكن أن يربح القتال ضد الأصوليين والإرهاب بالعنف المضاد وقوانين الطوارئ التي تنكر حقوق الإنسان لتشكك وتدعى وفي الوقت نفسه تطبق معايير مزدوجة في القانون الدولي. بدلاً عن ذلك قال، على الغرب أن يركز مرة أخرى على "المعركة الفكرية" ويشترك معه تراثه الفلسفية في اللعبة التي أنتجت مفهوم التسامح. التحرر، الدعوة إلى حقوق إنسان شاملة، دور القانون الخ^(٢٧).

وهكذا يمكننا أن نقول بأن الغرب واقع في أزمات فكرية تشمل تحدي القيم، وليس العالم الإسلامي فقط. وتظهر هذه الأمثلة بأنه يجب أن نميز وبعناية بين الأحداث السياسية التي قد تعزل كلا الطرفين من جهة، والمبادئ الفلسفية من جهة أخرى الناتجة عن تواريχ الأفكار المتعلقة بها. في ضوء الوضع السياسي الحالي فإن الحوار النزيه ناجع وضروري.

الهوامش:

(١) كارتسن ويلاند، باحث ومحلل سياسي يحمل شهادة دكتوراه في التاريخ، درس العلوم السياسية والفلسفة في برلين، وكارولينا الشمالية في الولايات المتحدة الأمريكية وفي نيودلهي، عمل كمحرر لوكالة الصحافة الألمانية، مقيم حالياً في دمشق، مختص بالعلاقة بين الدين والسياسة.

129 (٢) محمد أركون عرّف مصطلح أورثوذكسي "هيمنة سياسية تحول نفسها إلى هيمنة لاهوتية" من كلمته في المركز الثقافي الفرنسي بدمشق ١٣ آذار ٢٠٠٤. بهذا المعنى اللاهوتي وبالتالي الأخلاقي يختلف المحتوى طبقاً للأوضاع السياسية. وهذا ما حاول القانون الطبيعي أن يتغلب عليه.

(٣) ايمانويل كنت في مقالة في Berlinische Monatszeitschrift 1784.

(٤) تيودور هانف، وضع هذا التمييز خلال المنازرة "حكم الله وحكم قيصر":

- استكشاف الأجواء بين التيوبراطية والعلمانية " في بيبلوس، لبنان ١٠-٩ أيلول ٢٠٠٣ .
- (٥) راجع كارستن ويلاند: Nationalstaat wider Willen Die Politisierung von Ethnien und die Ethnisierung der Politik, Bosnien, Indien, Pakistan, Frankfurt-M./New York 2000, p.260ff يصدر قريباً بالعربية عن دار المدى للنشر بدمشق.
- (٦) كارل شميت، خلال مناظرة " حكم الله وحكم قيصر": "استكشاف الأجواء بين التيوبراطية والعلمانية"، في بيبلوس لبنان، ١٠-٩ أيلول ٢٠٠٣ . كانت مصادره كنيسة ألمانيا البروتستانية (EKD) وكذلك مؤتمر الأساقفة الكاثوليكي الألماني.
- (٧) أبو الحسن بنى صدر: حقوق الإنسان في الإسلام، (دار المعرفة العربية). Peter Heine/ Reinhold Stipek: Ethnizität und Islam: Differenzierung und Integration muslimischer Bevölkerungsgruppen, Gelsenkirchen 1984, p. 19.
- (٨) أنظر أيضاً جيرهارد شفايزر: Syrien: Religion und Politik im Nahen Osten, Stuttgart 1998, p.73. ten,
- (٩) من الملفت للنظر في اللغة العربية، كلمة الحق تعني الحقيقة (قياسياً) والتصحيح/الصحيح (إيجابياً، إجرائياً) في الوقت نفسه، لأنه في الفكر الإسلامي لا اختلاف بينها .
- (١٠) غوتنلد افرايم ليسينغ: ناتان الحكم، شتوتغارت ١٩٨٧ (أصل ١٧٧٩)
- (١١) بالرغم من أن الجدل حول نسبة الأخلاق هو خلاف كبير بين فلاسفة العصر الحديث، الاسدر ماكتاير مثلاً في كتابه بعد الفضيلة (نوتردام ١٩٨١) وبين عدم توافقية الأسس الأخلاقية والبيئة المحيطة بالدرجة الأولى، في حين أن أتباع المذهب الكندي الجديد مثل جون راولز مقتطعين بالجذور المشتركة وبالإجرائية.
- (١٢) عزاتي يعتقد بأنّ كانت من بين كل الفلسفه الغربيين اقرب إلى الفطرة ولكن عزاتي فاته أن يشرح أين يمكن الاختلاف الصغير. أ. عزاتي: الإسلام والقانون الطبيعي، لندن ٢٠٠٢ ص ٩٦، ١١٠، ١٠٦، ١٠٥ .
- القاسم المشترك الأصغر وفي الوقت نفسه الرابط الأقوى بين مختلف المذاهب الأخلاقية الثقافية هو إلزامية كانت القاطعة " تصرف طبقاً للحكمة طالما تستطيع وستصبح قانوناً عاماً " في كتابه ما وراء الأخلاق (١٧٩٧).

(١٢) عزاتي ص ١٧٩.

(١٤) بشكل مشابه إضفاء الصفة البشرية على ظروف العمل للبروليتاريا نشأ في ألمانيا على يد الماركسيين وحركة العمل المارقة الرئيسية، ومن قبل أرباب عمل كاثوليكي محافظين جداً اتبعوا المبدأ الاجتماعي الكاثوليكي (مجتمعي كاثوليكي). الكثير من الملزمين الإسلاميين اليوم يعتبرون أنفسهم ديموقراطيين اجتماعياً وفيما يتعلق بالمواضيع الاقتصادية (مثل إحسان سنقر، رجل أعمال سوري وعضو سابق في البرلمان في مقابلة مع الكاتب في دمشق في ١٦ آذار ٢٠٠٤) هنالك اختلاف صغير في المحصلة العملية لهذه المناخي، ويمكن حتى أن تندمج.

(١٥) من بين الآخرين، بيرنهارد لويس تبني هذا الرأي في: لغة الإسلام السياسية، شيكاغو/لندن ١٩٨٨، كذلك الكثير من المفكرين الإسلاميين مقتعمين بوحدة المسلمين.

(١٦) أنظر أيضاً بيرنهارد لويس: تعدد هويات الشرق الأوسط، لندن ١٩٩٨، ص ٢٧.

(١٧) ولغانغ سوفسكي: " . Weder Kopftuch noch Kreuz " . انتقد ألمانيا لعدم بلوغها هذه المرحلة بعد وبأنها ما تزال راسخة جداً في التقاليد واشتراكية الدولة.

(١٨) المثال الجدل الأشهر هو على الأرجح المناظرة حول التعليم اللاهوتي الإسلامي المتحرر، ناصر حامد أبو زيد، الذي اضطر إلى الهروب من مصر ويعيش في المنفى في هولندا.

(١٩) مقابلة مع الكاتب في دمشق ٤ نيسان ٢٠٠٣.

(٢٠) يسار نوري أوزترك: " Die Zeit nach dem Propheten " . 09/2003.

(٢١) ديتريش يونغ: Aus Poli- : Religion und Politik in der islamischen Welt, in ديتريش يونغ: Politik und Zeitgeschichte ٢٠٠٢ اكتوبر ٢١ tilk und Zeitgeschichte ٣١-٣٨ ص.

(٢٢) إقبال أحمد: الإسلام والسياسة: اشكار م خان: إسلام السياسة والدولة: التجربة الباكستانية، لندن ١٩٨٥ ، ص ١٩. هو يحدد تاريخ فصل الدين عن سلطة الدولة عام ٩٤٥ م. حينما زحف الأمير البوهي معز الدولة أحمد إلى العاصمة بغداد. وبذلك أنهى حكم الخلافة العباسية التي وحدت عالياً وروحياً سلطة "الأمة الإسلامية" (أحمد). حتى إن بعض العلماء يعترفون بأسف بهذا الفصل.

(٢٣) بيتر مانسفيلد: العرب، لندن ١٩٩٢ (طبعة ثالثة) ص ١٤٢. أنظر ويلاند

(٢٠٠٠) ص ٨٢، كذلك جافيد إقبال ابن صاحب فكرة باكستان عرف الإسلام على أنه "شكل للحياة..... الذي يجمع عدداً من المظاهر الدينية النقية ، الاجتماعية، السياسية، القانونية، الاقتصادية، العسكرية، الأخلاقية، الأدبية، الفنية، الصوفية الفلسفية والعلمية". كما دعا الإسلام حضارة. ولكن هذه كانت مناظرة محرضة سياسياً لتبرير انفصال باكستان عن الهند وإنشاء دولة باكستان الإسلامية. هذه كانت فكرة غريبة جداً عن الوطنية العرقية وكرد على الاستعمار البريطاني للهند.

جافيد إقبال: He-Der Islam schuf Pakistan, in: Rolf Italiaander (ed.): Die rausforderung des Islam: Ein ökumenisches Lesebuch, Göttingen 1987

١٢١

(٢٤) محمد أركون في محاضرة في المعهد الثقافي الفرنسي بدمشق ١٣ آذار ٢٠٠٤.

(٢٥) أدين بهذا الطرح ليوجين سنسنخ- دابوس خلال نقاش حول هذه الورقة في المركز.

(٢٦) البروفيسور بول ولكسون رئيس مركز دراسات الإرهاب والعنف السياسي في جامعة سانت أندرزوز (اسكتلندية)، خلال كلمة ألقاها في مؤتمر رابطة العلوم السياسية السنوي، في لنكولن، المملكة المتحدة في ٧ أبريل ٢٠٠٤.

العلمانية في تركيا: مضمون مختلف ونطبيق خاطئ

محمد نور الدين

يعالج هذا البحث إشكالية العلمانية في تركيا، ويواكتب تطورها التاريخي، والمراحل التي مرت بها. هو في البداية عالج الأصل اللاتيني للمصطلح، وكيفية عمل بعض المفكرين العثمانيين على تسويفه ليصبح قابلاً للتطبيق في مجتمعات إسلامية لم تمر بنفس الخبرة التي مرت بها المجتمعات الأوروبية، لينتقل بعد ذلك إلى المرحلة الكمالية، والتحدث عن الدور الذي لعبته في تغيير وجه تركيا الإسلامي، وكيفية تحولها من إمبراطورية في الخيال الأوروبي رديفة للإسلام إلى دولة قومية معادية للدين.

والبحث لم يقف عند حدود العلمانية الكمالية، بل انتقل إلى عرض تاريخي لتطور الحياة السياسية في تركيا، من أنظمة وقوانين علمانية، إلى أحزاب تستغل الدين والاتجاهات الدينية لصالحها الخاصة، ولم تفت الكاتب في خضم معالجته للواقع معالجة العلاقة بين العسكر والأحزاب والدين، فتحدث عن تدخل هذه المؤسسة في الحياة العامة.

هذا وختم البحث بالحديث عن العلاقة بين الاتجاه الإسلامي المتضاد في تركيا وعلاقته بالعلمانية المتشدد السائدة في الأنظمة والقوانين، فهذه الأحزاب تعمل في ظل القوانين، ولكنها مع ذلك تبقى ضمن لائحة الاتهام والشك.

جاءت مفردة "علمانية" من LAIKOS اليونانية والتي تعني الناس الذين ليسوا رجال دين. ولها أيضاً معنى الناس الذين ليسوا أعضاء في طبقة الرهبان. وقد حاول بعض المفكرين العثمانيين إيجاد معنى رديف لها في العثمانية فأعطوها ضياعاً غوك ألب معنى "اللاديني" وأحمد باشا "لا روحاً".

وبعد تأسيس الجمهورية عام ١٩٢٣ بدأت تتخذ هذه الكلمة معنى تحرير السياسة من تأثير الدين، وسيادة الشعب على نفسه، التي قال بها مصطفى كمال، وبالتالي هي النقيض للخلافة التي هي رمز السيادة الإلهية، وعلى هذا كان قرار البرلمان التركي المشهور في ٢ آذار/مارس ١٩٢٤ في إلغاء الخلافة، وإلغاء وزارات الأوقاف والشؤون الدينية وتحويلها إلى مديريات عامة، وإلغاء كل أنواع المدارس وإقرار قانون توحيد التدريس. وفي ١٧ شباط/فبراير ١٩٢٦ أقر البرلمان القانون المدني الذي عمل على استبدال القوانين الإلهية بالقوانين الوضعية.

نص دستور ١٩٢١ في مادته الثانية على أن "دين الدولة التركية هو الدين الإسلامي" واستمر ذلك في دستور ١٩٢٤ في المادة الثانية كذلك: "دين الدولة التركية هو الدين الإسلامي، اللغة الرسمية هي التركية ومقرها (عاصمتها) هي مدينة أنقرة". لاحظ الجميع أن إلغاء الخلافة ومن ثم إقرار القانون المدني كان يتعارض مع كون دين الدولة هو الإسلام، لذلك أقر البرلمان وبإجماع الـ ٢٦٩ نائباً في ١٠ نيسان ١٩٢٨، تعديل عدة مواد في الدستور بموجب القانون ١٢٢٢ وفقاً لما يلي:

١. تعديل المادة الثانية التي تقول بالإسلام ديناً للدولة، وأصبحت كما يلي: "اللغة الرسمية للدولة التركية هي التركية، ومقر الدولة مدينة أنقرة، أي حذفت عبارة "الإسلام دين الدولة".

٢. تعديل المادة ١٦ التي تتضمن نص القسم الذي يؤديه، بحذف كلمة "والله" من القسم واستبدالها بكلمة "بشرفي".

٣. تعديل المادة ٣٨ بحذف كلمة "والله" من نص القسم الذي يؤديه رئيس الجمهورية واستبدالها بكلمة "بشرفي".

٤. تعديل المادة ٢٦ بحذف عبارة "تطبيق الشؤون الدينية" (تفيد الأحكام الشرعية) من مهام البرلمان.

وفي هذه الفترة، السنوات الأولى لما بعد إعلان الجمهورية، توالت

الإصلاحات التي تهدف إلى الانتقال من سلطة أساسها الدين إلى جمهورية أساسها سيادة الشعب، فكان قانون توحيد التدريس أبرز هذه المظاهر، حيث ألغيت كل المدارس الدينية، الإسلامية والمسيحية. وبعدها كان عدد الطلاب مثلاً في المدارس الدينية الإسلامية عام ١٩٢٣-١٩٢٤ حوالي ٢٢٥٨ طالباً، أصبح عددهم عام ١٩٣٢-١٩٣١ صفراءً.

ومن مظاهر هذا الانتقال، أو ما ظن كذلك، هو تغيير الحرف في ١ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٢٨، وتغيير الأعداد في أيار / مايو من نفس العام. وفي ٢١ حزيران ١٩٢٤ ألغيت كل الألقاب التي كانت سائدة في العهد العثماني، ومنح مصطفى كمال لقب "أتاتورك" أي أبو الأتراك.

وفي نهاية العام نفسه (١١ كانون الأول/ديسمبر) منحت المرأة حق الترشح والانتخاب، واستطاعت ١٨ امرأة في انتخابات شباط/فبراير ١٩٢٥ أن تدخل البرلمان.

غير أن التحول التاريخي كان في ٣ شباط/فبراير ١٩٣٧، عندما أقر البرلمان القانون رقم ١٥/٣، وفيه اعتماد العلمانية في الدستور، بحيث تصبح المادة الثانية منه كما يلي:

"دولة تركيا: جمهورية، قومية، شعبية، دولية، علمانية وثورية. لغتها الرسمية التركية، عاصمتها مدينة أنقرة" وبقيت المادة الثالثة على حالها:
"السيادة بلا قيد وشرط للأمة".

واستمرت الدساتير التركية اللاحقة (١٩٦١ و ١٩٨٢) تؤكد على علمانية الدولة في المادة الثانية منها.

هذا في المسار الحقوقي لتطور العلمانية في تركيا منذ العام ١٩٢٣، لكن المشكلة في تركيا لم تكن يوماً في ما إذا كان خيار العلمنة صائباً أم خطأ، وما إذا كان

يلائم المجتمع التركي أم لا، إن المشكلة الأساسية في تركيا هي في المضمون الذي أعطاه الكماليون لمفهوم العلمانية، وارتباط تطبيقه من جانب النخبة الحاكمة بمجموعة من المصالح السياسية والاقتصادية، وتحويل الدين إلى أداة، ليس لخدمة الإسلاميين والوصول إلى السلطة، بل إلى أداة لخدمة أهداف العلمانيين أنفسهم، بحيث إن المطالبة بتطبيق حقيقي للعلمانية جاءت ولا تزال من جانب الإسلاميين لا العلمانيين.

أرادت "الكمالية" (مجموعة النظم والأفكار المنسوبة إلى مصطفى كمال أتاتورك) أن تنتقل بتركيا من إمبراطورية دينية متعددة القوميات، استمرت ٦٠٠ عام وتوحد خلالها عند الأوروبي مصطلح التركي بالمسلم والمسلم بالتركي، إلى دولة - أمة، ودولة علمانية، ولما يفصل بين المرحلتين سنوات قليلة جداً. لذا كان من الطبيعي أن ينتقل مصطفى كمال من كونه بطلاً إسلامياً عام ١٩٢٢ اعتمد على الشعور الديني مقاومة الاحتلالات اليونانية والفرنسية والإنكليزية، إلى كونه عدواً للإسلام بعد سنتين أو ثلاثة سنوات فقط.

"لم تمر تركيا بعصر توبير، كما فعلت أوروبا، لتكون عندنا علمانية حقيقة" يقول الكاتب المعروف الراحل عزيز نيسين. لذا كان سهلاً على مجتمع مشبع بالقيم الإسلامية أن ينفر من علمانية النظام الجديد، ويراهما غريبة عنه بل معادية للدين. إن التطورات الاجتماعية والتحولات السياسية في تركيا الجمهورية، تجعلنا نلاحظ ما يلي:

١. إن تحديد دور الدين في السياسة الداخلية التركية لم يتأت فقط من طبيعة حركة أصحاب الاتجاهات الإسلامية، والزاوية التي ينظرون منها إلى مجمل التطورات القضائية. إن فهم الكمالية للعلمنة نفسها كان محدوداً مهماً جداً للمسار الذي اتخذه الاتجاه الإسلامي والدين عموماً، طوال عقود الجمهورية. وهذا الفهم قاد إلى تعقييدات وتجاذبات وتوترات لم تنتهِ ولا يتوقع لها أن تنتهي في المدى المنظور.

لقد تركت معايدة لوزان (١٩٢٣) للجماعات الدينية غير المسلمة حرية تنظيم شؤونها خارج رقابة الدولة، لكن العلمانية الكمالية لم تتعاط بنفس السوية مع الجماعات الإسلامية، فلم ترك لها حرية تنظيم شؤونها، بل تحولت الدولة العلمانية إلى ما يشبه الإدارة للشؤون الدينية الإسلامية.

منذ اللحظة الأولى، كان واضحاً أن العلمنة الكمالية لم تكن تعني فصل الدين عن الدولة، بل إدارة الدولة للشأن الديني وهذا مخالف لأبسط قواعد العلمنة.

تقول المادة الرابعة من قانون توحيد التدريس الذي صدر في ١٩٢٤ والذي يحمل الرقم ٤٢٠: "تشيد وزارة المعارف كلية إلهيات، بهدف إعداد متخصصين في العلوم الدينية العالية، كما تشيد مدارس أخرى بهدف إعداد موظفين شرعيين لمواجهة الاحتياجات الدينية مثل الإمامة والخطابة". واستمر هذا النص، بصيغ

أخرى، في المادة ١٥٣ من دستور ١٩٦١ والمادة ١٧٤ من دستور ١٩٨٢ . وفي الفقرة الرابعة من المادة ٢٤ من دستور ١٩٨٢ : "إن التعليم الديني يتم تحت إشراف الدولة" وإن مادة الدين التي تحمل اسم "الثقافة والمعارف الأخلاقية" مادة إلزامية في المرحلتين الابتدائية والمتوسطة.

إضافة إلى الجانب التعليمي، عهدت الدولة إلى مؤسسة أنشأتها مطلع العهد الجمهوري إدارة الجماعات، وتعيين موظفيها وأئمتها وخطبائها . وهذه المؤسسة، "رئاسة الشؤون الدينية" ، تابعة للدولة، وتثال ميزانيتها كاملة من الدولة، وتفوق (الميزانية) ميزانية عدة وزارات مجتمعة . وقد نص على ذلك رسمياً دستور ١٩٦١ في مادته ١٥٤ ودستور ١٩٨٢ في مادته ١٣٦ .

وندرك أكثر دور العلمنة الكمالية في تحديد دور الدين ورسم مساراته في الحياة الاجتماعية والسياسية، عندما نعرف أن رئاسة الشؤون الدينية لا تخص فقط الدين الإسلامي، بل المذهب الحنفي تحديداً، مستبعدة كل ما يمت بصلة إلى المذهب العلوي، الذي يقارب أتباعه في تركيا العشرين مليوناً (حوالى ثلث عدد السكان) ويحتاج العلويون على هذا الواقع بأنهم يدفعون الضرائب إلى مؤسسة لا تعنى بشؤونهم وغير ممثلين فيها، بل أيضاً، ممنوعون من تشكيل مجلس خاص بهم، على غرار "رئاسة الشؤون الدينية" . والأمر نفسه ينسحب على كلية الإلهيات ومعاهد إمام وخطيب ومادة التعليم الديني الإلزامية، المهمة فقط بالمذهب الحنفي.

٢. إن العلمنة الكمالية لم تكتف بتطبيق مفهوم خاطئ للعلاقة بين الدولة والدين، بل استخدمت الدين مادة وأداة لتحقيق غايات لا تمت بصلة إلى طبيعة الدولة العلمانية .

كانت معاهد "إمام - خطيب" قد أغلقت بعد سنوات على افتتاحها، وعندما أسفرت الحرب العالمية الثانية عن ظهور واقع دولي جديد كان لا بد لتركيا، لتأكيد إنتماها إلى الغرب، من إقرار مبدأ التعددية الحزبية وإجراء انتخابات ديمقراطية

عام ١٩٤٦) كان ذلك الفرصة الأولى للمجموعات المعارضة للنظام (ومعظمها من الفئات المتدينة) لتعبر عن سخطها من ممارسات الكمالية ضد الاتجاهات الإسلامية وكان "عصميت اينونو" ، خليفة أتاتورك بعد وفاة الأخير عام ١٩٣٨ ، يدرك مخاطر الديموقراطية على مستقبل حزبه، حزب الشعب الجمهوري، ويدرك أن الجماهير التي لم تجد، في أواخر الثلاثينات، إماماً يصلح في الجنائزات لن تمنحه صوتها . فلم

يتزداد اينونو من توسّل العامل الديني للبقاء في السلطة فحمل ملصق حملته الانتخابية عام ١٩٣٦ صورة لامرأتين، واحدة سافرة الرأس وأخرى محجبة. وفي مؤتمر حزبه عام ١٩٤٧ وصف الدين بأنه "غذاء روحي للمجتمع"، وأوّل عز في العاشر من كانون الثاني عام ١٩٤٩ بفتح دورات لإعداد أئمّة وخطباء.

ومضى منافسه، عدنان مندريس، زعيم الحزب الديمقراطي الذي هزم اينونو في انتخابات ١٩٥٠ واستمر في السلطة حتى ١٩٦٠، أبعد من اينونو، فألغى دورات إمام - خطيب "لأنها لا تفي بالغرض" وأصدر في ١٢ تشرين الأول ١٩٥١ قراراً بافتتاح معاهد إمام - خطيب التي ارتفع عددها من سبعة عام ١٩٥١ إلى ٣٩١ عام ١٩٩٤. وحين أسفرت انتخابات ١٤ تشرين الأول ١٩٧٢ عن فشل الحزبين الرئيسيين الشعب الجمهوري (اليساري) والعدالة (اليميني) من نيل الفالبية المطلقة، كان ذلك انتصاراً لحزب السلامة الوطني (الإسلامي) الذي يتزعّمه نجم الدين أربكان، إذ كان على بولنت أجاويد أو سليمان ديميريل، لكي يصل أحدهما إلى السلطة أن يألف مع الإسلامي أربكان الذي نال ١١,٨ في المئة من الأصوات، ولم يتّوان الأكثر تطرفاً علمانياً (بولنت أجاويد) من الإقدام على التحالف مع أربكان في حكومة تولى فيه حزب السلامة الوطني سبع حقائب، بعضها أساسياً، وتوليه أيضاً المسؤلية عن "رئاسة الشؤون الدينية" وبذلك لم يتورع، حتى حزب آتاتورك نفسه، من توسّل الاتجاهات الدينية ليصل إلى السلطة، وهذا سليمان ديميريل حذو أجاويد حين توسّل هو أيضاً حزب أربكان الإسلامي ليصل إلى السلطة مرتين عام ١٩٧٥ وعام ١٩٧٧، مع التذكير بأن عدد معاهد إمام - خطيب ارتفع في عهد الحكومات التي كان أربكان طرفاً فيها من ٥٨ عام ١٩٧٢ إلى ٣٣٥ عام ١٩٧٨.

لقد قاد العسكر انقلابهم عامي ١٩٦٠ و ١٩٧١ تحت الشعار الدائم حماية العلمانية، وكذلك فعل قادة انقلاب ١٢ أيلول ١٩٨٠، لكن العسكر كانوا لا يتّرددون في استغلال الدين إذا كان ذلك يحفظ دورهم هم، لا العلمانية. في السياسة وفي السلطة وتحت شعار محاربة اليسار، كان انقلابيو ١٩٨٠، بمثابة "شيخوخ" جدد. فوضع قائدتهم كنغان ايفرين، مادة التعليم الديني في الدستور مادة إلزامية، بعدما كانت اختيارية، وكان يستشهد في خطبه أمام الناس بالأيات القرآنية، وفي عهده تبلور بصورة شديدة الوضوح "الطرح التركي - الإسلامي" الذي ظهر في السبعينيات لمواجهة اليسار والحركات الانفصالية. وفي الخطة الخمسية للتنمية، التي أقرّها

النظام العسكري عام ١٩٨٣ "إن دوراً كبيراً يقع على عاتق المؤسسة الدينية من أجل حماية الدولة وعدم شرذمة الوحدة الوطنية"، وإن الدين ليس مذهبًا ينظم العبادات بل إنه ضرورة اجتماعية".

لا يمكن هنا وضع مرحلة طورغوت أوزال (١٩٩٣ - ١٩٨٣) ضمن استخدام الدين أداة سياسية؛ لأن أوزال كان متدينًا بالفعل، وكان دوره أساسياً في إطلاق الحراك الإسلامي اجتماعياً واقتصادياً، ولكن من المفيد التذكير ببعض المظاهر الإسلامية في عهده: كان أول رئيس حكومة تركي يؤدي مناسك الحج، ويشارك بصورة منتظمة في صلاة الجمعة، ويشارك النقشبندية تقاليدهم (منها زيارة ضريح بهاء الدين النقشبendi في أوزبكستان). ووزير تربيته عامي ١٩٨٣ و١٩٨٤ منع تدريس نظرية داروين في المراحلتين الابتدائية والمتوسطة، وأمر الفتيات بارتداء ثياب أكثر حشمة في استعراضات عيد الشباب والرياضة، ومنع الإعلان عن مشروع "العرق" (RAKI) في التلفزيون....الخ.

مثال آخر، قرب العهد على استعداد العلمانيين لاستخدام الدين أداة لمنافع شخصية أو حزبية. مانسو تشيللار، أول امرأة ترأس حكومة تركية عام ١٩٩٣، وهلل لها العلمانيون كثيراً حينها، وحلق بعضهم، ومنهم رؤساء تحرير صحف، شواربهم، علامة على حداثة تركيا بعد وصول تشيللار إلى رئاسة الحكومة عبر التحالف مع أربكان، وكانت تكثر من الظهور وهي ترتدي غطاء الرأس أثناء تلاوة القرآن... الخ، كل ذلك من أجل إنقاد نفسها من فضائح فساد.

كان التطرف سمة العلمانية الكمالية، فإما أن تصل إلى درجة التحالف مع الإسلاميين، أو تصل إلى درجة انتهاك حتى الحريات الشخصية.

كان يستطيع كنعان ايفرين الاستشهاد بنصوص قرآنية، من دون اعتراض المؤسسة الحاكمة أو تحفظها، لكن قراءة رجب طيب أردوغان لأبيات من قصيدة للأب الروحي لأناتورك، كان كافياً ليسجن ويمنع من العمل السياسي والترشح للانتخابات التي جرت في ٣ تشرين الثاني ٢٠٠٢.

وكان باستطاعه زوجة وزير في الحكومة خلال عهد أوزال، أن ترتدي غطاء للرأس في مناسبات رسمية، فيما تمنع آلاف الطالبات منذ العام ١٩٩٨ من متابعة الدراسة في الجامعات لأنهن محجبات. وكيف يمكن لجامعات الولايات المتحدة وفرنسا، مهد العلمنة ونموذجها، أن تسمع للمحجبات بمتابعة دراستهن ولا يسمح

لمن بذلك في بلدك تركيا؟

لقد ركز التقرير الأوروبي حول مدى تقدم تركيا في مجال تطبيق معايير كوبنهاجن، على نظام المنشآت في تركيا، وانتهاك الحريات الشخصية وحقوق الإنسان. حتى تقرير وزارة الخارجية الأمريكية (في نهاية شباط ٢٠٠٤) ركز على انتهاك الحريات الدينية والشخصية في تركيا، عبر إيراد مثال القاضي الذي أخرج امرأة من قاعة المحكمة لأنها محجبة، ومثال رئيس الجمهورية نفسه أحمد نجat سيزير، عندما امتنع عن توجيه الدعوة لحضور احتفالات عيد الجمهورية في ٩ تشرين الأول ٢٠٠٣

إلى زوجات عدد كبير من الوزراء والنواب لأنهن فقط يرتدين الحجاب.

لم يمتنق الإسلاميون في تركيا يوماً السلاح في وجه النظام، رغم كل الاضطهاد والقمع والاستئصال الذي واجهوه. وكان اربكان يردد دائمًا من أن الإسلاميين لا يريدون سوى أن يتساوا مع غير المسلمين في تركيا.

٣. لقد لعبت التحولات المناطقية وال الفكرية في السبعينيات والتسعينيات، إضافة إلى حركات النزوح من الريف إلى المدن، والنقاشات الفكرية، وانتهاء الصراع بين الشرق والغرب، دوراً مهماً في بلورة دور الدين في الحياة العامة. وتستوقفنا هنا بالتحديد الإصلاحات الاقتصادية لأوزال في اتجاه اقتصاد السوق، والتي بدأت منذ كان مستشاراً للجنة تحفيظ الدولة في مطلع العام ١٩٨٠، وهذه الإصلاحات ساهمت بصورة مباشرة في كسر احتكار الدولة/ المركز/ العلمانيين، للحركة الاقتصادية وبالتالي كسر ثقلهم وتأثيرهم الاقتصادي، وإطلاق ما عرف بـ "الثروة الخضراء" أو "نمور الأناضول"، أي رأس المال الإسلامي، ما انعكس تعاظماً في حضور وتأثير المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية الإسلامية، فكثرت الشركات والمصانع ودور النشر والمؤسسات الاجتماعية والصحية، والتعليمية والجامعية، والمصرفية التي يمولها ويديرها إسلاميون. ولا يغيب عن عوامل الصعود الإسلامي هذا دور رأس المال العربي، السعودي خصوصاً.

٤. إن الخطاب الإسلامي في تركيا، كما الممارسة، كان دائمًا تحت "قفف النظام" فلم يدع أحد منهم إلى تغيير النظام السياسي أو إلغاء العلمنة أو إقامة دولة دينية. قد يكون هذا الهدف يراودهم، لكن ممارستهم بقيت ضمن القواعد التي رسمها الدستور، ورغم كل القمع والمنع من سجن ومحظرة أحزاب ومنع من العمل السياسي، لم يدع أي زعيم إسلامي إلى استخدام العنف كأدلة لتحقيق الأهداف، بل مع كل

مرحلة كان الخطاب الإسلامي يزداد اعتدالاً، بل تجاوز أحياناً الخطاب العلماني في بعض القضايا. يقول عبد الله غول، نائب زعيم حزب العدالة والتنمية: "إن دخول الناس المتدينين في السياسة، ومشاعرهم المتصلة بالسياسة، ليس بداعٍ مطلباً إقامة دولة دينية. مطلب الشعب، متصل بالحرية الدينية الكاملة"، وأردوغان يعلن بكل وضوحاليوم، أنه لا يريد دولة دينية، بل يقول إن وسم حزبه بالإسلامي هو إهانة لحزبه وللإسلام. ويعلن أنه يريد المحافظة على النظام العلماني بمعناه الحقيقي.

لكن المشكلة، أن العلمانيين الكماليين، لا يريدون سماع مثل هذا الخطاب الإسلامي المعتل فحسب، بل إنه يحرجهم ويعرّي نواياهم. فكما لا يهم العسكري أن تنتهي الحرب مع الأكراد ليواصل اتخاذها ذريعة لاستمرار هيمنته على السلطة، فالعلمانيون الكماليون، لا يريدون أن يطور المسلمون خطابهم حتى يواصلوا اتخاذ ذريعة لجلب التعاطف الأوروبي مما يسمى "الخطر الأصولي"، وتبرير انتهاكاتهم للحريات والديمقراطية وحقوق الإنسان.

لقد رفع مصطفى كمال ومنْ بعده من الكماليين شعار الأوربية، وبعد ثمانين عاماً من ذلك وأربعين عاماً من إعلان أنقرة (١٩٦٣) وطلب تركيا الانضمام إلى الجماعة الأوروبية، نسأل لماذا لم ينجح العلمانيون الكماليون في أن يكونوا جزءاً من المنظومة الحضارية الأوروبية؟ وإذا كان جزء من المسؤولية الكبرى والأساسية تقع على عائق الكماليين، الذين لم يسمحوا يوماً ما بجدية، لتركيا كي تكون بلدًا علمانياً وديموقراطياً حقيقياً ويتمتع بحريات دينية وسياسية كاملة. وعندما يرفع الجنرال حسين كيفريك أوغلو، رئيس الأركان الذي انتهت ولايته في نهاية آب ٢٠٠٢، شعار "حرب الألف عام" ضد الإسلاميين فهذا مؤشر على أن مأزق العلمانية الكمالية في التعاطي مع " الآخر" الإسلامي لا نهاية قريبة له.

منذ البداية لم يكن "الإسلام التركي" "إسلاماً" بالمعنى الشائع في مصر أو السعودية أو إيران أو باكستان مثلاً، وحين يقول أردوغان "لقد تغيرت" ليس فقط لا يصدقه العلمانيون الكماليون (العسكر خصوصاً) بل لا يريدونه أن يتغير.

إنه مأزق العلمانية الكمالية التركية وأدواتها (العسكر- القضاء- المتشددون من المدنيين العلمانيين) حيث "المسألة الإسلامية" ليست سوى جزئية منه وإفراز لتطبيقها الخاطئ.

دراست وابدا

■ الليبرالية بين التعريف والتطبيق

علي أكبر نوائي

■ الليبرالية في ميزان الدين

أسعد السحمراني

■ دراسة النسبة بين الدين والليبرالية

محمد ظهيري

■ العرفان عند الإمام الخميني

سامي مكارم

الليبرالية بين التعريف والخطبى

على أكبر نوائي

ترجمة: د. علي الحاج حسن

بما أن الليبرالية هي إيديولوجية، فقد ظهرت بعد عصر النهضة وأضحت أهم النحل الفكرية التي أنتجها الفكر البشري، وقد طرحت في العالم الغربي بدلاً عن الأديان الإلهية، وسنحاول في هذه المقالة الإطلاع على هذه الظاهرة من حيث التعريف والتحقق.

تطلق هذه الكلمة في مقام التعريف، على نوع خاص من الحرية والتحرر، وهي من ثمرات عصر التوسيع الفكري. وفي الحقيقة، هي نوع من الحوار الذي يقابل الجزئية الدينية المسيحية التي خالفت الحريات والابتكارات، بسبب ما لحقها من تحريف واسع. ومن هنا، فالليبرالية تؤكد على مسألة حرية الفرد وتقدم الاحتياجات الشخصية على احتياجات المجتمع، وتنفي الأهمية المطلقة للنشاطات الجماعية المقابلة. وعلى هذا الأساس ليس للأخلاقيات منشأ غيبي أو قدسي، بل تتشكل على أساس الاحتياجات الفردية. ثم إن ما يميز هذه الطريقة أو العقلانية الليبرالية عن العقلانية الكلية والدينية هو إصرارها على العقل الجزئي الذي يدور حول محور المعاش وكيفية تحصيله، وهي بعيدة عن المسائل القدسية؛ لذلك فالليبرالية آثار مدمرة على الأصول القدسية. تقوم العقلانية الليبرالية بنسبة أفعال الإنسان إلى الأمانيات الطبيعية، وليس إلى التماثيلات القدسية الداخلية.

أما على مستوى التحقق، فالأساس والأصل والهدف هو السياسة، الحكومة، الاقتصاد والثقافة الاجتماعية، وهي المعيار في كافة التشكيلات الاجتماعية. بعد وجود تحولات وتغيرات في الليبرالية، ظهر نوع من التجديد في الليبرالية التقليدية، مع العلم أن هذه الحركة لم يكن لها نتائج مطلوبة، بحيث أصبحت الليبرالية مكاناً لأفول الفضائل، لا بل ازدادت التغيرات الداخلية أكثر من الماضي، وأصبحت على المستوى الاقتصادي تفقد أي نوع من العولمانية، التي بدأت تشير إلى نوع من الأزمات في القيم المفهومية، ومن أهم تجليات هذا الأمر هو ظهور الرأسمالية الظالمية، التي حطمت كل الأصول والقيم بسبب فقدان العولمانية المذكورة.

بعد التغييرات التي حصلت في أوروبا على أثر عصر النهضة، كانت الليبرالية أهم النحل الفكرية التي اجتاحت كافة الجوانب الاجتماعية، الثقافية، الأخلاقية والسياسية لحياة البشر، فأضحت بمثابة أيديولوجية تطرح في العالم الغربي مكان الأديان الإلهية.

وبما أن هذه الحركة الفكرية الاجتماعية والسياسية لاقت رواجاً في العصور الأخيرة، حيث التف حولها العديد من المفكرين في البلدان الشرقية، وحيث تتواجد الأديان الإبراهيمية، والمراكم الإسلامية، عملت وسائل الإعلام على الترويج لها، وأيضاً بعد رواج حركة الابتعاد عن السنن والأديان التي راجت لمدة طويلة وبالأخص قبل عصر النهضة، فكانت هذه الحركة هي إحدى وسائل الدعوة إلى إدارة العالم وقيادة الفكر؛ كل هذه الأمور أوجبت أن ترتدى هذه الحركة الأيديولوجية ثوب المعاداة للأيديولوجيات الأخرى.

ونحن في هذه المقالة سنحاول دراسة هذه الظاهرة من جهتين: الأولى، من جهة التعريف وكيف يمكن تعريفها، وما هو الفهم الذي يمكن تقديمها عنها، والثانية من جهة التحقق وتحديداً لناحية كيفية حصوله ومدى تطابقه مع مقام التعريف وما هي العوامل التي من الممكن أن تجعل مسافة بين التعريف والتحقق؟

الليبرالية في مقام التعريف

تعتبر الليبرالية من الأفكار والنحل الفكرية الجديدة التي ظهرت في أوروبا المعاصرة على أساس أنها برنامج عمل وباعتبارها نظرية وتعليمًا، فأضحت في الغرب كالتيار الذي وصلت أمواجه إلى كافة أطراف الدنيا. من أهم المسائل التي يجب التعرض لها ابتداءً هو تقديم تعريف دقيق يتاسب وواقع الليبرالية لتظهر من خلاله ماهيتها.

في البداية يجب الإشارة إلى أن الليبرالية هي أيديولوجية وفلسفة، وهي أيضاً حركة فكرية سياسية وثقافية، تتعاطى تنظيم العلاقات الاجتماعية للبشر في ميادين مختلفة. أخذت كلمة الليبرالية من المصطلح الذي يدل على مفهوم الحرية،

ومن المصطلح الذي يدل على الإنسان المتحرر، وستعمل هذه الكلمة اليوم في العالم الغربي للدلالة على تيار تحرري يمتلك أصولاً معرفية ونظرية خاصة، وتدل هذه الكلمة على نوع خاص من التحرر، ولا تعني كل شكل من أشكاله، وإن يجب أن نطلق على مخالفي الليبرالية بأنهم مخالفو الحرية.

والواقع إن جميع مخالفي الليبرالية ليسوا من مخالفي التحرر. إذ الليبرالية تقوم بجوهرها على مفهوم خاص من التحرر؛ لذلك يمكن القول في تعريف كلي إن الليبرالية هي نوع خاص من التفكير المعرفي، السياسي، الاقتصادي، والاجتماعي وهي تؤدي إلى نوع خاص من الحرية الفردية، وهي من حيث الظهور والعينية الاجتماعية شبيهة بالأيديولوجية. ظهر هذا النوع من التفكير في عصر التوир وتعاقب أيضاً بعد ذلك في عصر الإصلاح.

المباني الجوهرية للлиبرالية:

لا يمكننا تقديم مفهوم صحيح ودقيق للлиبرالية من دون الاطلاع على مباني ومعايير ظهور الليبرالية لذلك يفترض بداية، فهم المباني الأساسية لظهور الليبرالية، لنتمكن من الوصول إلى التعريف بالمفهوم الأساسي لها.

تقابل الليبرالية النظام الفكري التوتاليتاري الذي حكم أوروبا، بعد أن استمد بعض مشروعيته الصورية من المسيحية، هذه الحاكمية التي استمرت ما يقارب ألف سنة والتي غلب عليها في أواخرها المخالفة الشديدة للعقلانية، والعلم والحرية. لقد منع في الفكر المسيحي، العلم، والإبداع والتساؤل الذي يؤدي إلى جعل الحاكمية المسيحية محلأً للتساؤل والتشكيك حيث كان لهذا الوضع تاريخ طويل في أوروبا.

من جهة أخرى، كان للحركة البروتستانتية التي قادها كالون ولوثر في أوروبا، أثرٌ واسعٌ في انتشار عصر التویر الفكري، لذلك كان التوجه الغالب على هذا العصر هو التساؤل والتشكيك.

يعتبر عصر التویر عاملًا مخرياً لما يخص التقاليد القديمة، ذلك لأن عنصر الثقل الذي استخدمه قادة عصر التویر هو عنصر الحرية، في مقابل الجزمية الدينية المسيطرة على الحكومات المسيحية، ثم إن تأكيد قادة عصر التنوير على

مجموعة من العناصر الأساسية أدى، وفي مدة قصيرة، إلى انتشار الليبرالية بشكل سريع في مجالات الحياة الفكرية السياسية والاجتماعية للعالم الغربي، ومن هنا، من الضروري الإشارة إلى المباني الجوهرية لليبرالية لتبين ماهيتها بشكل عيني وملموس.

١. الحرية الفردية:

تعتبر الليبرالية ترجمة لأصلية الفرد، حيث تطرح الليبرالية موضوع القيمة الوجودية المطلقة للفرد من دون أي مانع أو رادع، حيث لا يوجد في تعاليم الليبرالية المتوعة أصل آخر أوضح وأحكم من أصل إيصال الإنسان إلى الغاية القصوى، لا بل إن كافة عظماء الفلسفة في عصرنا هذا، سواء المتألهين أم السياسيين، يتفقون على أهمية الفرد، لا بل إن العديد من الحوادث التاريخية الهامة أمثال الإصلاح الديني، الثورة الإنجليزية، الأمريكية والفرنسية، تكتسب معنى آخر من خلال هذا الأصل وفي النهاية فالأصل المعمول به هو اعتبار الفرد الغاية الأساس^(١).

في الواقع فإن الليبرالية تبني الأدوار الجماعية المتضادة ولا تكر العلاقات الاجتماعية وتأثير المجموعة على الفرد. إن ما تعرّض عليه الليبرالية هو اعتبار هذا السلوك الجماعي هو هدف خارج عن الفرد. بناءً على هذه العقيدة، فإن كل شيء يدور مدار الفرد، وإنما المجتمع بما تعنيه هذه الكلمة هو محيط مناسب لأجل حفظ حياة الفرد، وهو مكان ضروري لأجل رشه ونموه^(٢).

من هنا يمكن القول إن حياة الفرد في المحيط الاجتماعي، إنما هي لأجل مصالحه كما أن كافة آثار وتأثيرات المجتمع تدور حول محور الفرد. إذاً الفرد في هذه النظرية هو صاحب الأصلية، وحرية الفرد في العقيدة الليبرالية هي أصل مهم وأساسي.

المقصود من حرية الفرد هو خروجه من الدوائر التي يمحى الفرد فيها حيث تسليبه عنه هناك حرية العمل والاختيار وتجعله مقيداً ببعض اللوازم والضروريات أمثال الأيديولوجيات والأديان التي تفرق الفرد في غمرة تكاليفها ومناسكها الدينية الخاصة، لذلك لا يجب على الفرد الخضوع لا إلى الإلزامات الدينية لحكومته ولا الاجتماعية. وبما أن الفرد حر، فلا يمكنه الخضوع لقواعد لم يكن هو مبدعها^(٣).

من وجهة نظر هذه العقيدة، فإن الحرية وحدها هي التي تتمكن من إخراج القوى الخفية للفرد في كل مجالاته الوجودية إلى العمل وبما أن أصل النفع الفردي واللذة المادية في الليبرالية هي أصل كافة الأحكام لذلك يجب أن يكون الفرد حر بكل معنى الكلمة في مجالات النفع الفردي واللذة المادية، بمعنى أن يمكن الفرد من الحصول على كل ما يظنه تفعاً فردياً أو لذة مادية وبالتالي قدرته في الحصول على هذه الأمور في مرحلة العمل.

على هذا، فالمحرك الأساس لكافة أنواع العمل، سواء الفردية أم الاجتماعية هو النفع الاجتماعي له وليس الكيفية الأخلاقية للحرية^(٤).

من إحدى الأمور الهامة التي يمكن التأكيد عليها في مقام تعريف الليبرالية هو أن الليبرالية لا تملك معياراً ثابتاً لحرية الفرد الأخلاقية، ولذلك تصبح مقوله الأخلاق في التوجه الفردي مسألة نسبية؛ ذلك لأنه يصبح منشأ ومصدر الأخلاق هو الوجود المتغير والجزئي والمحدود للإنسان وليس المصدر القادر المطلق والغيببي^(٥).

تختضع القيم في هذه العقيدة لإرادة الفرد وتتغير القيم بناءً على حاجيات الفرد وليس بناءً على الإرادة الجماعية للبشر، وليس من خلال إرادة شخص قاهر ومسيطر، سواء أكان من عالم الغيب أم الشهود.

في العقيدة الليبرالية، تتصل الإرادة في بعض أشكالها بإرادة الإنسان كما يتصل الظل بالظل الآخر، وتسقط القيم التي كان منشأها في العالم الخارج عن إرادة الإنسان، ولا وجود للواقعية المتعالية، ولا يوجد في هذه الأيديولوجية أي قانون كلي وأخلاقي يرشدك على ما يجب فعله، ولا يوجد في هذا العالم أي شعار مقبول^(٦).

في الواقع، لا يوجد في الليبرالية أي نوع من الأخلاق والقيم المعاورائية التي تتناسب مع الجوانب الروحية للإنسان وفطرته، لا بل إنه لم تلحظ هذه المسألة ولم يلتفت إليها ولا يمكن للشخص الليبرالي التقيد بالعقائد الثابتة الأخلاقية والنظم القيمية المتعالية، وهو مقيد بالتهمدات الفردية. هذا من ناحية الماهية.

وبشكل عام، يعتبر الفرد في هذه العقيدة أصلاً أساسياً ومحورياً، ثم إن النفع والمصلحة هي التي تعين كيفية حركته، ولا يمكن لأي جهة خارجية كالدولة، المجتمع، الدين والأمور الغيبية أن تمنع الفرد من الحركة في طريق النفع واللذة.

٢. الاتجاه نحو جزئية العقل:

قسموا العقل إلى نوعين كلي وجزئي، حتى إن أكثر فلاسفة الغرب ارتضوا هذا التقسيم. العقل الكلي هو نظرية كلية ومنظمة إلى مجموعة عالم الوجود تؤدي إلى تعالى الروح، حيث يحصل تلقي الوظائف والرسالات المماورائية وبيانات عالم القدس ومن هنا يتعالى إلى الخالق.

أما العقل الجزئي، فهو العقل الذي تسيطر عليه عقيدة المنفعة واللذة، هذا العقل الذي يلتفت إلى الأمور الجزئية، لا بل يقوم بتقييم الأمور بناءً على أصلي المنفعة واللذة، ولهذا السبب ينكر الأمور المماورائية ولا يمكن من معرفة وتشخيص المسائل المطلقة والمماورائية.

وحيث إن دائرة عمله مختصرة في الأمور المحسوسة الطبيعية والتجريبية، هنا يمكن القول بأن الروح العقلانية الليبرالية تخالف وتعارض المذهب، حيث حاولت الليبرالية الوصول إلى حاكمة قائمة على أساس القانون البشري، لذلك بادرت لمعارضة ونقد المذهب والأمور القدسية، وذلك كما حصل في بداية نشأة الليبرالية مع مارتني لوثر وكالون، اللذين عملاً على إيجاد حركة دينية تقارنت مع جعل الشريعة في بوتقة العرف.

وهكذا وصلت الأمور إلى أن تمكّن بعض المؤلفين في القرن الثامن عشر من جعل الإلهيات والأخلاق الدينية محلاً لانتقاداتهم الظالمة، من خلال التوسل بالعقلانية المدعاة^(٧).

اعتبر الليبراليون أن العقلانية والعقل الجزئي، هي من التعاليم الأخرى التي تشكل جوهر الليبرالية، حيث يجب البحث عن الصورة الواقعية للبيروالية في العقلانية المحضة والمفرطة، فأضحت بذلك مذهبًا ومحوراً أساسياً.

لقد ساهمت العقلانية الجزئية وكيفية تعاطيها مع الأمور البشرية في ظهور الصورة الواقعية للبيروالية، وبهذا النحو خلّصت البيروالية نفسها من قيمة القيم الدينية. يقول جورج بوردو: كان لهذا الفهم من العقل ثلاثة نتائج مهمة، الأولى هي تحرر الفرد من كافة الاهتمامات الإيمانية والدينية التي قد تؤدي إلى ظهور آلامه فيما يتعلق بالسلوك الاجتماعي حيث إن ساعة الله هي في مكان وراء هذا العالم.. النتيجة الثانية، إبعاد التلقيات الإنجيلية عن نظام الحياة المادية، وبعبارة أخرى

الاعتقاد بأن دور الجنة يتعهده الدين من خلال الحياة الاجتماعية. وفي الواقع فقد أوكلت إلى الدين مهمة إعطاء الاطمئنان والهدوء إلى الفرد فقط. والأخيرة هي اعتبار الدين أمراً حصرياً وخصوصياً حيث كان لهذه النتيجة آثار هامة على المستوى السياسي، من أهمها الإيمان دون عمل، وعليه تصبح هذه القضية مسألة ذهنية بحثة وبالتالي حصر النزعة التغييرية للإنجيل، بال المجال الوجداني للفرد^(٨).

لا يوجد في العقيدة الليبرالية أي موضوع ينسجم مع العقل القدسي، لا بل يجب إخضاع كل أمرٍ لتجربة العقل الجرئي وأحكامه. ويكتسب هذا العقل منزلة ومكانة، بحيث يجب على كل إنسان أن يستمر في مسيرته من خلاله فقط، وطبعاً يواجه هذا العقل الجرئي بعض العراقيل والصعوبات وبالأخص تلك الموجودة في طبع الإنسان والتي لا مفر منها.

يجب على الإنسان في العقيدة الليبرالية أن يختار طريقه بواسطة هذا العقل، ومن جهة أخرى يجوز للإنسان الخطأ؛ حيث إن اشتباكات الإنسان من الأمور الطبيعية الموجودة في ماهيته، ومن هنا يمكن الوصول إلى النتيجة التالية وهي إن وصول الإنسان إلى الحقيقة يكون من خلال تعارض آراء البشر، ولا يمكن لأي شخص الادعاء بأن الحق فقط له^(٩).

وتحمل العقلانية الليبرالية آثاراً مخربة بالنسبة للأصول المقدسة والجزمية، ولذلك تتزل فيها الأخلاق إلى النتائج غير الدينية؛ لذلك لا يمكن للدين التعامل مع الأمور والقواعد السلوكية التي لا يمكن للعقل الجرئي مواكبتها والتعاطي معها، حيث إن العقل يعتمد على التجربة، والبشرية تصل إلى السعادة من خلال الأمور والمسائل التجريبية التي تخبرها، وبالتالي تتمكن من الوصول إلى السعادة في هذا العالم (أي النفع واللذة).

لو أردنا تقديم تحليل واقعي لتوجه الليبرالية في تعاطيها مع العقل الجرئي، يمكننا القول بأن التصديقات العقلية الجزئية هي أساس وأصل المادية في العصر الحاضر، التي لا تقبل محدوديات المسائل التي هي ما وراء المادية.

الأخلاق في خضم العقل الجرئي والفردية:

بالالتفات إلى القراءتين اللتين قدمناهما لأصل الليبرالية، يمكننا الوصول إلى

نتيجة مفادها إنه يمكن محاسبة الأخلاق على أساس النفع واللذة. وعلى هذا الأساس يجب أن يحصل الشخص الليبرالي على مسائل تمكنه من الوصول إلى ميوله واحتياجاته من دون أي محدودية، وكل هذا، طبعاً، بالاعتماد على العقل الجرئي.

من وجهة نظر المفهوم الليبرالي لغاية الإنسان، فإن أفعال الإنسان تنشأ بواسطة طاقته الطبيعية ومتنياته وميوله الذاتية، هذه الأمور المخزونة في الواقع في ذات الإنسان. في مرحلة لاحقة، يمكن هداية وتوجيه هذه التمنيات لميول من خلال قدرة العقل القاطعة، هذه الميول التي هي جزء من مخزون البشر في العالم^(١٠).

بناء على العقيدة الليبرالية، فإن الميول الجنسية هي من أقوى الأمنيات البشرية، لذلك يعتقد بعض الأشخاص أمثال بنتام وهابز وأمثالهم أن الأمور الجنسية، من أهم الأمور وأكثرها مبنائية بحيث يجب إرضاؤها بأي وسيلة كانت. ولذلك يقولون بأن إرضاء هذه الميول يؤدي إلى فعالية الإنسان، وعلى هذا فهم يخالفون أي فلسفة أخلاقية تحاول منع هذه الفعالية.

وهنا يطالعنا حديث لاري بلاستر في كتاب تحت عنوان "خلوة النساء" يقول في مقدمته: أقدم هذه الكلمات للشهوانيين من أي جنس كانوا فيجب عليهم أن يربوا أنفسهم على أساس هذه الأصول، التي تجعل من شهواتكم أكثر حدة، هذه الشهوات التي يحدّركم منها الأخلاقيون أصحاب الأرواح الباردة، والواقع إن هذه الشهوات هي وسائل قدمتها لكم الطبيعة ليتمكن الإنسان من الوصول إلى غايتها المقدرة له. وعليه، فأصنفو فقط إلى هذه الإشارات التي تحمل اللذائذ، لأنه لا يوجد أي نداء يمكن أن يوصلكم إلى السعادة سوى نداء الشهوات^(١١).

على هذا الأساس، فإن كل شيء يتحقق في الليبرالية على أساس الفردية وعقلانية المفهوم، وكل شيء آخر يمكن أن يكون أخلاقياً بهذا المعيار.

تعتبر الليبرالية أن كل شيء يمكنه أن يتحقق على أساس العقل الفردي، حتى نفس الفرد؛ حيث يصبح الفرد هو الفایة والوسيلة التي تساهم في أي تقدم اجتماعي. ويرجع الرشد الاجتماعي إلى كيفية الوسائل المستعملة فيه^(١٢) ..

وفي الختام، فالقيم الأخلاقية في هذه النظرية هي الأشياء التي يدركها الفرد من خلال عقلانيته ولذلك فهي نسبية.

من خلال المقاطع التي ذكرنا أردا أن نعطي تصويراً كلياً وجاماً للليبرالية، حيث

تعتبر من خلاله تامة وكاملة في مقام التعريف. ويمكن خلاصة الصورة الكلية من خلال تحليل المقاطع المتقدمة وهي على النحو التالي:

الليبرالية هي حركة فكرية سياسية معرفية، وسعى طبيعياً ظهر بعد زوال النظام الإلهي المسيحي في أوروبا، هذه الحركة الملزمة للحد من الأخلاقيات الفردية، السياسية والاجتماعية، بحيث استطاعت أن تقدم منهاجاً جديداً يكتسب الفرد من خلاله الأصالة، وعليه فلا يمكن لأي شيء خارج وجوده، سواء أكان الدولة أم الدين أم المجتمع إيجاد الموانع أمامه بحيث تحول دون وصوله إلى ميوله الطبيعية.

بناءً على هذه العقيدة التي هي أيديولوجية، راجت في كافة الدول الغربية، فإن العقل الجرئي يحظى بالأهمية الأولى التي تجعل منه أصل ومبني كافة الفعاليات البشرية، وبالتالي فالليبرالية هي الغذاء الأساس للفكر المادي والإباحية الفردية والاجتماعية. هذه الحالة التي تجلت في أكبر صورها من خلال وجود العقل الجرئي، وعليه كان الحكم بالنسبة على العقائد الأخلاقية، وانتفت أي قيمة للقيم المطلقة، والثانية التي تشكل أساس الحوار الاجتماعي والثقافي والمعرفي.

الليبرالية في مقام التتحقق:

يجب اعتبار الليبرالية ظاهرة تتعلق بالحقبة التاريخية التي تلت تكامل عصر النهضة، ذلك لأنه بعد استقرار هذه الحقبة ظهر فهم جديد عن الإنسان والعالم، وطبعاً من الممكن وجود نوع من الليبرالية الابتدائية في العصور اليونانية القديمة، ولكن المسلم أن هذا النوع من الليبرالية، لم يكن هو المقصود في هذا البحث، بل ما عملنا عليه في هذه المقالة هو متابعة الليبرالية بعد استقرار عصر النهضة.

من جهة أخرى يجب الاعتراف بأن الوجود الرسمي للبيروالية كان بعد الثورة الفرنسية، هذه الظاهرة التي كانت من معطيات عصر النهضة وآثارها.

ولولا وجود الثورة الفرنسية لكان من المفترض أن تبقى النظريات الراديكالية والإصلاحية في الذهن، لا بل كانت هذه العقائد منحصرة في طبقة المتنورين فكريأً من دون أن يكون لها أي تأثير في الحياة السياسية^(١٢).

الثورة الفرنسية هي النقطة التي حصل من خلالها انتقال الليبرالية من مرحلة الرؤيا والأمنية إلى كونها سلطة سياسية واسعة.. وهي اللحظة التي تجلّت من

خلالها أهم وأعظم المعطيات الفنية للлиبرالية في أوروبا^(١٤).

مع الالتفات إلى ما قدمناه، يجب اعتبار الثورة الفرنسية نقطة عطف في مجال تبدل الرؤية الثقافية الأوروبية فيما يخص الليبرالية، إلى ثقافة عملية تتحقق الليبرالية من خلالها.

لقد أصبحت الليبرالية في مقام العمل معتقداً وقانوناً في المجالات السياسية، الحكومية، الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، وهي معيار تغير على أساسه التركيبة الاجتماعية في أوروبا.

التحول في السنة الليبرالية:

مع انتقال المجتمعات الغربية من حالة العصيán الأولى، ومع ظهور الاختلافات في الليبرالية التقليدية والحديثة، نشاهد في الوقت الحالي ظهور حركة إصلاحية في الليبرالية التقليدية أدت إلى ظهور بعض المشكلات في تحقق الليبرالية، هذه الحركة الإصلاحية بشرت بتغيرات جذرية وكبيرة في الليبرالية، وبعد مضي ٢٠٠ عام على ظهور الليبرالية، وبعد ظهور مجموعة العقاد التي أدت إلى تفسخها يمكننا أن نحكم ونجزم بأن الليبرالية التقليدية تواجه نوعاً من التغير والتحول الأساسي الذي سيؤدي إلى سقوطها، ذلك لأن الليبرالية كانت تحمل في مقام العمل تبعات سيئة، ولذلك نشاهد أن أبحاث العدالة، المساواة، رعاية الحقوق.. التي تشكل أساس تعاليم الليبرالية المدعاة، قد أعطت نتائج عكسية في التتحقق أدت إلى سلب حرية الكثرين. وهذا ما يعترف به راولز في كتاب "نظرية العدالة"، هذه النظرية التي ترسم لنا الواقع الموجود في المجتمعات الغربية والذي هو نتيجة لتفسخ الليبرالية.

لقد قدم دووركين نظريات وآراء جديدة في الليبرالية يمكن تحليلها وتوضيحها من خلال عقائد راولز. لذلك نراه يقول:

المطلوب من الليبرالية الجديدة التقليل من عدم المساواة في توزيع الثروة من خلال وسائل الرفاهية وسائل أشكال توزيع المقدرات^(١٥).

لذلك، وبعد الإنذان بالنسيج الكلي للمجتمعات الليبرالية والالتفات إلى المسير الكلي للسياسة، الانتقاد والثقافة، فإن نظريات أمثال راولز ودووركين هي شبيهة إلى

حد بعيد بالوهمية منها إلى الواقعية، لذلك فالليبرالية اليوم، هي أضعف من أن تتمكن عن طريق نظرية العدالة أن تعود إلى النظم وتلتزم القواعد والأسس لا بل إن هذه التغيرات الجزئية التي تحصل لا يمكنها أن تصفي وتطهر السنن الليبرالية.

أفول الفضائل في السنن الليبرالية:

على الرغم من أن الليبرالية انتهت إلى نوع من الهرج والمرج الأخلاقي والفلتان الاجتماعي من حيث العمل، وعلى الرغم من وجود منتقدين كثُر لليبرالية في الغرب، حيث تعرضوا لها بسبب الفلتان الأخلاقي الشديد الذي تركته وذلك كما فعل مكينتاير حيث يعتبر أن سعي البشر مرهون وموقوف لقضية إيجاد الفضائل ونشرها في المجتمعات البشرية، ولكن مع هذا كل هذه المسائل في الليبرالية، حيث يوضح هذه المسألة ويقول إن الانحلال، والانهيار وجميع فروعه وحدوده كان مانعاً قوياً أمام انتشار الفضائل. تعتبر الفضائل من الأمور الضرورية واللازمة لحياة البشر، ولكن هذه الأمور مجهولة وغير معلومة في الفردية المعاصرة، حيث إن الأصل هنا هو أن الإنسان له ما يختار هو، وليس ما يكون معياره الفضائل^(١٦).

إن كل هذا الابتعاد عن الفضائل عند الليبراليين، يجب أن تدفع ثمنه الحرية، لأن الحرية هي الأصل الأساس.

التجاذبات الحقيقية في الثقافة الليبرالية:

لقد تعرضت العقيدة الليبرالية لمجموعة من التجاذبات الجدية كانت محوراً لانتقادات جديدة، وهنا نشير إلى بعض هذه التجاذبات التي تبين فشل الليبرالية في مقام التحقق والعمل، وسنوضح أن الليبرالية لا تملك قدرة الدوام والاستمرار والثبات.

إن عدم فعالية وعملانية الليبرالية في الوقت الحاضر يرشدنا إلى معرفة الادعاء المذكور، ولم تتمكن الليبرالية على رغم ادعاءاتها الكثيرة من إيجاد التوازن الاقتصادي، ولم تساعد الدول الغربية والأوروبية في الوصول إلى هذا التوازن الاقتصادي، بل أدت إلى إيجاد تفاوت طبقاتي حادّ داخل الأجيال الأوروبية. وقد

سرت هذه الأمور إلى المسائل السياسية وعلاقات الدول فيما بينها، ذلك لأن الأصل المعمول به هو اللذة والمنفعة ولذلك كان الاقتصاد يسير في هذا الاتجاه.

لقد ساهمت هذه المسألة في زيادة طمع الطبقة البرجوازية، ودفعت هذه الطبقة والطبقة الحاكمة إلى التفكير بجدية أكثر في منافعها الاقتصادية.

الأصل أن تتوقع الطبقة البرجوازية شيئاً من السلطة الحاكمة، ولكنها درجت على الاستفادة من السياسة كونها تؤمن لها مصالح واسعة، ولذلك ازدادت الادعاءات المزيفة في العلاقات بين العائلات أو هذه الطبقات وال المجالس المحلية وذلك بهدف إيجاد هذه الروابط المزدوجة التي تؤمن منافعها من خلالها^(١٧).

من هذه المسألة بالضبط، بدأت تفقد الدولة الليبرالية معناتها الأول، وعليه تغيرت الحكومة الليبرالية إلى حكومة تدعي الحرية في الدفاع عن مصالحها الاقتصادية، وهي ليست حكومة تعمل على تعليم مبدأ الحرية ولا تساهم في جعل أكبر عدد ممكن من الناس يستفيدون من هذا المبدأ^(١٨).

تعتبر فرنسا أهم نموذج للاضطراب الاقتصادي، بحيث سيطرت مجموعة من الإقطاعيين الفرنسيين في ظل الاقتصاد الليبرالي على كافة الإمكانيات الاقتصادية والفعاليات الزراعية فكان ملاكو الأراضي يكرون يوماً بعد يوم، حتى أصبحوا خطراً كبيراً على الإنتاج القومي. ثم إنهم كانوا يلجهؤن حملتهم الإقطاعية إلى الليبرالية الاقتصادية ولا يسمحون بالاعتراض على عملهم وسلوكهم لا بل كانت الدولة تحميهم وتدافع عنهم.

كموذج على هذا الأمر، لو أخذنا بعين الاعتبار عام ١٩٠٦ الذي وصل فيه كليمانصو إلى السلطة في فرنسا تحت شعار "أكبر مقدار من الجمهورية" كليمانصو هذا الذي كان يشغل منصب وزير الداخلية في حكومة سارتن الذي أقام انتخابات كان نتيجتها سيطرة الراديكاليين، فهنا هل عمل كليمانصو وكافة الراديكاليين على توسيع مفهوم الحرية والأسباب السياسية والاقتصادية التي استفاد منها هو لتعلم هذه المسائل مجالات الحياة الاجتماعية؟ الجواب على هذا السؤال منفي^(١٩).

لقد عمل الاقتصاد الرأسمالي الليبرالي على إعطاء الحريات صبغة فقدت من خلالها الفایة الموضوعة لأجلها، حيث أنه يمكن الاستفادة من الحريات من خلال رعاية المعطيات المحيطة والمتعلقة بقيود وبنود الرأسمالية^(٢٠).

يؤكد أرييلاستر على مسألة أن الاقتصاد الليبرالي يقدم صورة سيئة للدول

الأوروبية، ويقول في كتاب "الليبرالية الغربية من الظهور إلى السقوط":

لقد تحولت مدينة منشستر، وقبل المدن الأخرى، إلى نموذج واضح للرأسمالية الصناعية، مع كافة عظمتها وخباثتها، وكانت هذه المدينة بين الأعوام ١٨١٥ و ١٨٥٠ إلى روح جديدة من التجدد والعظمة، هذه المرتبة التي يعبر عنها أحد شخصيات كتاب "كانيتكرياي ديزرائيلي" بأنه يؤمّها كل من يتطلع إلى صورة مستقبلية أوضح، ومع ذلك فزوارها كانوا يلتقطون إلى خباثة هذه المدينة بنفس المقدار الذي كانوا يلتقطون إلى عظمتها^(٢١).

ثم ينقل اربلاستر حديثاً عن دوتوكويل يقول فيه:

من خلال هذه المجرى الملوثة التي تسير في المدينة إلى كافة البشر يتحرك فيها جري من الذهب الخالص^(٢٢).

ويقول توکویل في أثناء بحثه عن نقد الليبرالية الأوروبية: أدت الليبرالية إلى زوال الحريات الخلاقة في المجتمع^(٢٣).

٢) أزمة القيم المعنائية:

من أبرز ما يشير إلى عدم موفقة الليبرالية في القرون الأخيرة، وبالأخص في العصر الحاضر، هو أزمة القيم المعنائية، وغياب المعنى عن ساحة حياة الإنسان، التي جاءت على أثر فقدان القدسية وتخطي المفاهيم القيمية من المجالات الإشراقية إلى المجالات الناسوتية، بحيث طفت الدينوية التي تسببت في بروز الكثير من المشكلات والأزمات. لقد ظهرت شواهد هذه الأزمة بصورتها العينية الواضحة في العرفية التي طفت على الشرائع السماوية، وبروز الأفكار العقلانية والفراغ الأيديولوجي لمجتمعات الثورة الصناعية، المدنية، وانتشار الأفكار الحسية والتجريبية وغيرها. لقد وجهت هذه المسألة صدمات كبيرة إلى القدسية، إلى الجانب العرفي والناسوتي بشكل إتنا نشاهد اليوم أن مقولات الله، المذهب، التجليات النورية،

الإشراقية، القيامة والمعاد، هي أقل الألفاظ والمفاهيم التي يستعملها البشر قياساً إلى مقولات العقل والعلم والصناعة، المدنية، السكولارية والشخصانية و ...

ليست الأزمة في الغرب مسألة جديدة، حيث إن الواقعية الغربية تحمل في طياتها الكثير من التعارضات، لذلك تحيط بها الأزمات. ولقد كان الفكر الغربي منذ بدايته عند اليونان إلى اليوم يحمل نوعاً من "الأزمات"، ولذلك كان طرح السؤال عن

الأزمة هو للخروج منها، ثم إن الفلسفه الغربيين خلال الأربعمئة سنة الماضية قدّموا عدة نظريات أساسية حول الانحطاط، وبحثها العديدون منذ از Gibson وحتى اشبنغور، والنتيجة التي يمكن الوصول إليها هي أن الانحطاط والأزمات هي أساس الحضارة الغربية^(٢٤).

لقد حمل الفكر الليبرالي أزمة أخرى إلى جانب أزمة المعاني، ألا وهي الأزمة المعرفية، التي تعتبر من أعمق الأزمات التي واجهها الغرب، وتجلّت اليوم في مجال المعارف الإلهية والدينية، حيث حاولوا تصوير الأديان الحية العالمية على أنها مخالفة للعلم والحضارة والحرية، وبالتالي أخرجوها عن ساحة الحياة اليومية، وبالخصوص التعاليم الإسلامية، التي هي في الواقع من أهم معتمدات ومستدات البشر المستقبليّة فحاولوا إخراجها وإسقاطها من الاعتبار.

لقد وصل انتصار النظريات المادية إلى درجة أن حاول استدالليو القرن الثامن عشر أمثال "بيل" وفلاسفة دائرة المعارف الفرنسية نفي أي مكانة ومقام للدين في المستقبل، لذلك ظهرت في القرن التاسع عشر فلسفات حاولت إما نفي الدين بشكل مطلق أمثال فلسفة ماركس أو الادعاء بوجود دين جديد يحل مكان الأديان السماوية أمثال مذهب أغوست كنْت؛ هذا المذهب الذي كانت بدايته مع إنكار القيمة الإيجابية للدين والإلهيات وانتهى به المطاف إلى مذهب جديد^(٢٥).

وبناءً على ذلك شرعت الليبرالية أبواب الأزمات على مصراعيه ونفت كافة القدسيات والمفاهيم المقدسة وأحلّت مكانها بعض الاصطلاحات والمفاهيم البشرية، النفسانية، العقلية، المنفعية، وعليه دفعت الحياة الدينية والتماذج المعنائية والمقدسة الثمن نتيجة لذلك.

٣) ظهور الرأسمالية الخالية من العواطف:

إن من أهم المسائل التي ظهرت من الليبرالية هو نمو النظام الظبيقي الرأسمالي، وازدياد الطبقات المنحطة اقتصادياً في المجتمع، والتي تركت آثارها الواسعة على كافة العلاقات الاجتماعية.

لقد امتلك الرأسماليون في النظم الرأسمالية الليبرالية هدم السلطة، أي الرأسمالية، بحيث لم يخضعوا لأي المعايير التي تحدّ من السلطة، فلم يرضوا القانون بالأخص عندما يعارض مصالحهم، ولم يرضوا الأخلاق والعواطف

الإنسانية، ذلك لأن الأخلاق الإنسانية والإلهية تعارض الأخلاق الرأسمالية، لذلك فإن ما يشكل ماهية العلاقات هي القدرة والسلطة^(٢٦).

بالإضافة إلى ما ذكر عارضت الرأسمالية الليبرالية الحريات، وحاربت كل عقيدة وثقافة وفن أو تكنولوجيا تساهم في زلنة أركان الرأسمالية أو تساعد في تقليل سلطتها، لقد تعاملت الرأسمالية مع هذه الأمور بخشونة تامة وأزالتها من دون رحمة^(٢٧).

عمل النظام الليبرالي الرأسمالي على السيطرة على الدول الأخرى، وساهم في إيجاد كافة أنواع الفقر في الدول الشرقية. ولهذا السبب قام بإيجاد بعض المؤسسات التي تساعد في مشروعه من جملتها: البنوك، رهن الأراضي، فرض منتجاته وجذب رأس المال الدول الأخرى، وبعبارة أخرى عمَّ الظلم الليبرالي كافة أرجاء العالم، كما نشاهد الحال اليوم في التسلط الأمريكي الذي هو أبرز مظاهر ظلم الليبرالية.

٤) تقويض الأسس:

من إحدى أهم الآفات التي تعرضت لها المجتمعات الغربية بسبب شيوع ورواج الليبرالية هو تخريب الأصول والأسس الحافظة للمجتمعات البشرية، حيث إن الحرية الفردية المعتمدة في العقيدة الليبرالية أدت إلى اعتبار الفردية هي الأصل في دائرة أصالة اللذة وأضحت هي المعيار للحركة، لذلك نشاهد اليوم أن الكثير من الأشخاص لا يرون خطأهم، ويوجهون انحرافاتهم تحت عنوان الحرية الفردية.

إن الهدف الأساس للسعي الفردي للبشر، يتمحور حول كسب الملاذات فقط^(٢٨).

إن نظام اكتساب الملاذات في النظام الليبرالي هو الوسيلة لإرضاء الاحتياجات الداخلية، لذلك فهم لا يرتضون أي عقيدة وفك آخر سوى ما يعتقدونه، لا بل يعتبرونه هدفاً أساسياً، وبالتالي ينتفي أي مكان للأفكار الأخرى ولا اختيار أهداف أعلى مما يطروحه، وعليه فإن أساس النظام الليبرالي الالتفادي يقوم على أصل تخريب كافة الأصول الإنسانية.

الإنسان الذي يتبع الشهوات، بالإضافة إلى عدم تمكّنه من اختيار المسائل الدينية وترتيبها في داخله، هو أيضاً لا يمكن من كسب حسَّ العزة والشرف والسيادة، لا بل ينسى كلَّ الأمور التي تساهم في إحساسه بالشهامة والشجاعة.

والإنسان الذي يصبح أسيراً للشهوات، فإن أقل الأمور التي تترك آثارها عليه هي الجذبات المعنوية سواء منها الدينية والأخلاقية والعلمية والفنية. لذلك، فإن الشعوب التي تسعى لسلب روح المذهب والأخلاق والشهامة والشجاعة من شعب آخر فهي تحاول أن تشيع فيه روح الفساد والشهوات والأهواء النفسانية^(٢٩).

النتيجة النهائية التي يمكن ذكرها من بحث الليبرالية في مقام التحقق، هي أن الليبرالية لن تتمكن من هداية ونجاة البشرية التي جعلتها أسيرة لفتن متعددة، ومن الواضح أيضاً أنه على الرغم من كل المحاولات لإحياء الليبرالية من خلال إشاعة عقيدة الليبرالية الجديدة إلا أنها مريضة وتحرك نحو حالة من الفلج المزمن. ومن المؤكد أن الليبرالية تتجه نحو الفشل على الرغم من المحاولات حفظها في حالة من الإغماء.

المواضيع:

- (١) جورج بوردو، الليبرالية، ترجمة عبد الوهاب أحمدي، انتشارات، ١٣٨٧، ص ٩٥.
- (٢) المصدر نفسه، ص ٩٦.
- (٣) المصدر نفسه، ص ٩٧.
- (٤) المصدر نفسه، ص ٩٨.
- (٥) شريار زرشتاش إشارات الليبرالية في إيران، انتشارات كيهان، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ هـ، ص ١٧.
- (٦) المصدر نفسه كما نقل عن اربلاستر، الليبرالية من الظهور إلى السقوط، ترجمة عباس مخبر، ص ٢٢.
- (٧) جورج بوردو، المصدر السابق، ص ١١٤.
- (٨) المصدر نفسه، ص ١١٧.
- (٩) مجلة دانشجو، العدد ٧٧، د. حداد، عادل، ص ٦٨.
- (١٠) شريار زرشتاش: إشارات الليبرالية، م.س.، ص ٣٩.
- (١١) المصدر نفسه.
- (١٢) المصدر نفسه، ص ١١٩.

- (١٣) المصدر نفسه، ٣١٣.
- (١٤) المصدر نفسه، ٣١٤.
- (١٥) راجع راولز، نظرية العدالة.
- (١٦) جورج بوردو، الليبرالية، ص ١٤٧.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
- (١٨) المصدر نفسه، ص ١٤٩.
- (١٩) المصدر نفسه، ص ١٦٣.
- (٢٠) آريل ستراين، الليبرالية الغربية من الظهور إلى السقوط، ص ٤٠٠ .
- (٢١) المصدر نفسه، ص ٤٠١ .
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٠١ .
- (٢٣) ايزيابيرلين، أربع مقالات حول الحرية، ص ٢٢٧ .
- (٢٤) السيد جواد طباطبائي، التقليد والحداثة المتتجدة، مجلة راهنو، العدد ٨، ص ١٩ .
- (٢٥) رضا داوري، عصر اوتobi، انتشارات أمير كبير، عام ١٣٦٢ ، ص ٣٦ .
- (٢٦) د. السيد حسين نصر، خاتم الأنبياء، ج ١، ص ٩ .
- (٢٧) د. محمد حكيم بور، كتاب النقد، السنة الثالثة، العدد ٣.
- (٢٨) الدكتور يوسف القرضاوي، أضمحلال الليبرالية (ورسكتي ليبراليسم) ص ٧٢-٧٣ .
- (٢٩) راجع مايكل ساندل، الليبرالية ومنتقدوها .

الليبرالية في ميزان الدين

أسعد السحمراني

إن مذهب الليبرالية كان ذا نشأة أوروبية غربية، وقد نما في أحضان مذاهب سياسية متعددة، منها الثيوocrاطي الذي كان يدعى أتباعه أنهم يحكمون بتفويض إلهي، ومنها الإقطاعي الذي كان يتسلط فيه ملاك الأراضي على سائر الناس، ومنها الرأسمالي الذي أغفل العدل الاجتماعي ليكتفي بالحرية السياسية، وصولاً إلى المذاهب الاشتراكية والماركسيّة، خصوصاً التي أفرطت في الحديث عن الشأن الاجتماعي وعطلت الحريات السياسية وخاصمت الدين والقومية. وبسبب ذلك ولأسباب أخرى، تقَّلل الاتحاد السوفياتي.

في ظل هذه المناخات نما تيار الليبرالية الذي جاء يقدس الفرد والفردانية، وجاء يخاصم الدين بحجّة أنه لا يقبل أي تشريعات تحدّ من اندفاع الفرد خلف مطالبه وأهوائه. انطلاقاً من هذه الرؤية، يعالج هذا البحث أصل المصطلح وكيفية تطوره، ليتناول بعد ذلك نشأة هذا المذهب الفكري، وعلاقته بالعلمانية، وعلاقة هذه الأخيرة بالدين.

تعريف وتحديد:

عندما يذكر مصطلح الليبرالية (liberalisme) يقفز إلى ذهن الإنسان فوراً مصطلحا الحرية والديمقراطية، وهذا التداعي بديهي الحصول، لأن الحر خلاف العبد، والإنسان بطبيعة ونظرته ينشد الحرية، يدفع الأثمان كي يظفر بها، ولأن الحرية ضرورة إنسانية لا تتحقق الكراهة للفرد أو الجماعة بدونها.

وأما الديمقراطية بوصفها آلية للممارسة السياسية، تحقق قدرأ من الاشتراك العمومي لأهل أمة ووطن في تقرير شؤونهم، و اختيار مندوبيهم، ووكالائهم إلى المجالس التمثيلية فإن هذه الديمقراطية شكلت ولا تزال مطلبأ لكل شعب كي تتعطل الحكومات الاستبدادية، وكى يتم تقييد كل ديكاتور متسلاط. وتتميز النظم الديمقراطية بوجود دستور وقوانين، ومن خصائص الديمقراطية السليمة، خضوع الجميع للدستور والقوانين حكامأ ومحكومين، سلطة وشعباً، وإذا حصل أن تسلط بعضهم واستبد باسم الديمقراطية فهذا لا يعييها، وإنما يكون المطلوب أن تتتجند قوى المجتمع الفاعلة لتصويب الآليات في التطبيق.

أما الليبرالية فهي شيء آخر تماماً لا ارتباط له بالحرية أو بالديمقراطية. فالليبرالية كمذهب سياسي تطلق من الفرد لا من المجتمع، ولا يعنيها المجتمع من قريب أو بعيد. الليبرالية محورها الإنسان الفرد الذي تطلب له الليبرالية حقاً مطلقاً في التصرف دونما التفات إلى المصالح الوطنية أو العامة، وفي ميزان الليبرالية طالما أن الفرد مخلٍّ وهوإ فإن الأمر يكون سليماً، وإذا ما جاءت أي سلطة من خارجه سواء من الدين وتشريعاته، أو من منظومات القيم ومسارات الأخلاق، أو من الدساتير والقوانين، فإن ذلك تعدّه الليبرالية انتقاصاً من حقوق الإنسان الفرد؛ وتأسيساً على ما تقدم يمكن القول: الليبرالية معناها التحرر التام من كل سلطة: ديناً أو قانوناً أو جماعة أو قيماً، والتصرف بممارسة السلوك وفق ما تهوى الذات الفردية، والتحلل من أي ضوابط عقدية أو سياسية أو اقتصادية، الخ... فالفرد ونوازعه ومطالبه الشخصية هي المقياس والمعيار، وبذلك تكون الليبرالية انفلاتاً وتحللاً، ويستر هذا المسلك المدمر للإنسان والمجتمع تحت ستار من هموم يسمونه حقوق الإنسان.

نشأة الليبرالية وبعض مقولاتها:

لقد انتشرت المسيحية في أوروبا بعد مجمع نيقية المسكوني الكنسي، وبعد أن كان الإمبراطور قسطنطين الثاني قد اعتنق المسيحية وأمه هيلانة التي مولت بناء كنيسة القيامة في القدس، وفي هذا المجمع تم إقرار ما عرف باسم دستور الإيمان النيقاوي، وبين روما والقسطنطينية واسطنبول بدأ المناخ يتأهل لانتشار المسيحية في عموم أوروبا، وتطورت الأمور وتتوسع نفوذ الكنيسة في القرون الوسطى، وبشكل خاص الكنيسة الكاثوليكية الفريرية وقيادتها في روما من خلال البابوية، وتأهلت مسألة الكهنوت والرتب الكهنوتية، وتبورت المؤسسة الإكليركية لرجال الدين بمقابل العامة أو ما اصطلحت المسيحية على تسميتهم في الغرب العلمانيين، أي علامة أهل المجتمع المسيحي من غير رجال الدين.

وحصل التقاء واشتراك بين السلطتين الدينية الزمنية في أوروبا، وهي سلطة رجال الدين وسلطة الملوك والحكام، وكان تبرير ذلك باسم الحق الإلهي.

وقد ساد نظام إقطاعي في هذا المناخ تجاوز الزراعة والاقتصاد إلى الفكر والعالم. كتأسيسمحاكم التفتيش التي كانت تصادر أي كتاب علمي أو فلسفياً، أو تحاكم أي فيلسوف أو عالم يبتكر في العلم ما لم تأخذ به الكنيسة والدولة يومها، وقد حصلت مصادرات عديدة منها إجبار غاليليو عالم الفلك الإيطالي على أن يقرّ تحت التعذيب أمام القاضي بأن الأرض ثابتة أو عندما أخرجه السجانون ليعيدهوه إلى غرفة حبسه وقف وضرب الأرض برجله وقال: "ومع ذلك فإنك تدورين".

لقد صدرت نظريات في تلك الحقبة تبرر هذه الهيمنة، منها ما قاله دو ميستر(١٧٥٢ / ١٨٢١م) "لقد خلق المبدأ الديني كل شيء فهو يشرف على كل المؤسسات السياسية بحيث إن كل شيء يختفي وينهار عندما ينسحب منها، إن الله يخلف الملوك ويسن الدساتير والإنسان لا يستطيع شيئاً إلا إذا اعتمد على الله، وأصبح حينئذ بمثابة الأداة له والدستور لا يمكن أن يبقى ويكون قوياً إلا بقدر ما يكون إلهياً".

وقال دوبونا (١٧٥٤ - ١٨٤٠) "إن الله هو خالق كل القوانين الطبيعية، والإنسان لا يستطيع أن يؤثر في شيء على الإنسان إلا بواسطة الله، ولا يدين في شيء للإنسان إلا من أجل الله.... الملكية هي المجتمع المكون الوحيد الذي يمكن أن يوجد، وهي

وراثية تقوم على الحق الإلهي المطلق" هذا الفكر معطوفاً على محاكم التفتيش وصكوك الغفران، التي كان يبيعها بعض الكهنة على أنها تضمن لمن يشتريها موقفاً ومقاماً في الجنة، ولدت حالة تحفز للتمرد والتورط، ومن هنا المناخ نشأت الليبرالية وقد أسهمت الثورة الأمريكية في العام ١٧٧٦م والثورة الفرنسية في العام ١٧٨٩م، وقبلهما بروز البروتستانتية، في تهيئة المناخ لأوكار رافضة للحكم والحكومات المسلحة بالحق الإلهي، أو ما يعرف بالدولة الثيوقراطية، ومن هذه الأفكار الليبرالية.

لقد عبر عن الليبرالية التي هي في جوهرها حالة فكرية مفكرون وفلسفه منهم البريطاني بنتام (١٧٤٨-١٨٣٢م) الذي قال: "المجتمع ليس أكثر من مجموعة أفراد، بحيث إن مصلحة المجتمع لا يمكن أن تكون مقايرة لمجموع مصالح هؤلاء الأفراد الذين يتتألف منهم. إن الحقيقة لا تتجسد إلا في الأفراد وفي السعادات الفردية".

يضاف إلى لائحة دعاة الليبرالية دو توكييل (١٨٠٥-١٨٥٩م) وهو فرنسي انتقل إلى أميركا وعاش التجربتين الفرنسية والأميركية، وقد حذر دو توكييل من استبداد الأغلبية الديمocrاطية على الحريات الفردية، وكان من يرون أن الديمقracطية لا تشكل ضماناً وإنما حقوق الأفراد هي الأساس ومما قاله: "الليبرالية ترفض مقوله أن للمجتمعات غaiات أو غاية. والفرد هو اللبنة الأولى، وهو الأساس في المجتمعات وهذا الفرد يسعى إلى تحقيق ذاته، والسعى المستمر وراء غaiات وأهداف خاصة متغيرة مع تغير الظروف، والفرد هو القوة الدافعة للمجتمع وهو الذي يجر المجتمع إلى التغيير".

ويذكر في هذا المجال كذلك آدم سميث (١٧٢٢-١٧٩٠م)، وهو اقتصادي كان يقوم مبدأه على إحياء النشاط التلقائي للفرد، وإنّ رجال السياسة والدولة دورهما أن يؤمنا السلام الخارجي للنظام الداخلي، وإنّ واجب الدولة أن تعطي للفرد الحق بأن يكون حرّاً في أن يسعى لتحقيق مصلحته الخاصة حسبما يهوى، ومذهب سميث ككل الليبراليين حتى يؤمننا هذا يؤمن بصيغة الدولة الحارسة، التي يكون دورها الدفاع عن البلد وحفظ الأمن وترك الأفراد يفعلون ما يشاون على قاعدة شريعة الغاب، تكون فيها الحياة للأقوى، ويكون العدل أن يسود الأقوى، وكانوا يرفضون صيغة الدولة المتدخلة التي توفر الخدمات، وتحرض على العدل الاجتماعي، وتحفظ الفقراء الضعفاء من استقلال واستبداد الأقوى. وقد لخص سميث مذهبة في

عبارته الشهيرة : " دعه يعمل، دعه يمر".

ينبغي للدولة أن لا تتدخل في أفعال الأفراد، فوظائف الدولة تنظيمية بطريقة سلبية.

إن الليبرالية تطلب أن يترك الفرد حرّاً ليعمل ما يجب في تتميم مصالحه الشخصية ويجب على الدولة أن تقف بعيداً وأن تكتفي بتأمين الحماية للأفراد.

وأيقن الليبرالية ومناقشة معها :

نستطيع القول بعد العرض السابق: إن الليبرالية أملت جمهورة من الأفراد الذين يقع على عاتق القانون المدني أمر تنظيم تجاورهم كحال حبات الرمل في الصحراء ولا رابط بينهم في المصالح، أو القيم، وينبغي إزالة كل عائق من أمام الحرية الفردية بكل أنواعها السياسية والأخلاقية والاقتصادية وغير ذلك.

والليبرالية فردية، ترفض قبول الانتفاء الديني أو القومي أو أي إطار آخر تكون له مثله وقيمه الضابطة.

هذه الليبرالية، صدرت طبعتها الجديدة أوائل تسعينيات القرن العشرين بعد تفكك الاتحاد السوفيتي السابق، أو توقيف الحرب الباردة وانطلاق المشروع الأميركي باسم النظام العالمي الجديد، ومن ثم باسم العولمة.

وهذا المشروع هو ليبرالية متعددة، أمريكية الهوى تطالب العالم كله أن يتخلّى عن ثقافته وقيمه ودينه وحقوقه وخصوصياته وكرامته، وأن يعلن استسلامه للفرد الأميركي المخلّى على هواه لأنّه السوبرمان والرجل الخارق، ولأنّ عقيدة وهوية الشعب المختار اليهودية، قد باتت هي عقيدة قادة أمريكا وإدارة الولايات المتحدة، التي باتت صهيونية عنصرية بامتياز، والتي تدعى للبيروقراطية عمادها رأسمالية متوجهة ومجتمع موضوعي لا قيم فيه.

إن هذه الليبرالية انتهت إلى ما يمكن أن نسميه تقديس الفردية وعبادة الشهوات، ولا أدل على ذلك من تلك المسائل التي عمل الأميركي على تسويقها في مؤتمر السكان بالقاهرة ١٩٩٤ ومؤتمر المرأة في بكين ١٩٩٥، وفيهما كل ما يدعو إلى التخلّى من كل القيم الدينية والإنسانية والأخلاقية، كالدعوة إلى علاقات غير مشروعة وإلى الإجهاض والمثلية في العلاقات الجنسية وما سوى ذلك.

والوجه الآخر للبيروقراطية بطبعتها الجديدة، ذلك السعي الأميركي لاختراق اقتصاد الأمم وإباحة السلب، والقرصنة تحت ستار منظمة التجارة العالمية وإزالة الحواجز الجمركية.

ومن وجوه الليبرالية الأمريكية المتحركة باسم العولمة، استراتيجية الحرب الاستباقية التي بترت من خلالها الولايات المتحدة الأمريكية لنفسها غزو الشعوب، وإضلال البلدان، ونشر الرعب، والقتل والدمار باسم مكافحة الإرهاب، وهم الإرهابيون بامتياز، ويندرج في هذا السياق تلك العدوانية التي تمارسها أمريكا ضد الإسلام والمسلمين في كل المجالات باسم محاربة الإرهاب، وهذا يؤكد أن الليبرالية الأوروبية خاصمت المسيحية والكنيسة لتنقضي على القيم، وتقلل المجتمع إلى الإباحية والفوضى وأنّ الليبرالية العالمية الأمريكية هذه الأيام تحارب الإسلام، كي تنشر الفساد والرذائل والإجرام، لأن قيم الإسلام هي المؤهلة لمواجهة مؤامراتهم؛ وبذلك تكون الليبرالية عدوة للدين وللإنسان وللأخلاق وللعدل وللخير، قل ما شئت فيها من هذا القبيل.

إن مناقشة الليبرالية ستفصلها أخيراً على نقطتين هما: الدولة والعلمانية.

الدولة:

لا يخفى على أحد كيف أن الشعوب عبر مسارها الحضاري، طورت مفاهيم السلطة بأنواعها، وتعللت إلى وظائف للدولة تحقق قيم الحق والخير والعدل. وإذا كان الإيمان الديني يشكل رادعاً للفرد، فإن الحديث النبوى الشريف يبلغنا بأهمية الدولة المتدخلة والضبط السلطوي طبعاً ضمن قواعد العمل، حيث ينص: "إن الله تعالى ينزع بالسلطان ما لا ينزع بالقرآن".

والسلطة والدولة مسؤولتان عن مجتمع الوطن، رعاية وحماية ووقاية؛ رعاية في الشأن الاجتماعي وتوفير كل أسباب الراحة وتأمين الحاجات من المرافق العامة (التعليم، الطبابة، السكن الخ...) وحماية عند كل عدوan خارجي، أو اختلال داخلي في الأمن، ووقاية من الرذائل والمفاسد لأن الأمم هي الأخلاق، والقيم، ولا نهوض المجتمع، ولا استقرار للإنسان والأسرة فيه دون منظومة قيم، والمنظومة التي هي أحق بالاتباع هي تلك المستخدمة من مبادئ الدين، لذلك يكون مشروع الليبرالية بإبعاد الدين عن تنظيم المجتمع إنما هو مشروع لإفساد القيم وتعطيل الاستقرار والأمن الاجتماعي.

وقد تطور مفهوم الدولة مع الوقت، حتى تعززت أهمية الدولة المتدخلة التي تضبط حركة المجتمع بما يحدث التوازن في العلاقات للمجتمع والفرد، فلا إطلاق

العنان للفردية أمر مفيد، ولا مصادرة حرية الفرد وتعطيل خصوصياته باسم المجتمع مفيد.

والدولة المتدخلة يجب أن تضع القوانين الناظمة لمسارها بما يحقق العدل وهو أساس السلطة، وهذا يستلزم أن يكون هناك أملاك عمومية هي قواعد الاقتصاد، إلى سياسية، وهناك أملاك خاصة بما لا يدع مجالاً للاحتكار.

أما الليبرالية فكما نلاحظ هذه الأيام تعمل لإطلاق يد عصابات المال والسلاح، والنفط والصناعات الكبرى، كي تستغل وتصادر من الإنسان لقمة العيش والحياة الكريمة، وتدعى إلى ما اصطلح عليه باسم الخصخصة، أو الخوصصة، وهو يعني أن تخلص الدولة عن دورها ومسؤولياتها، وأن تترك المواطن للظلم والاحتكار من قبل أصحاب الأموال والشركات والتل福德. لا بد إذاً من مواجهة هذا المنحى الليبرالي، ومقاومة مفاعيله وتعطيل إجراءاته صيانة لفرد والمجتمع، وحفظاً لدور الدولة، وبقدر ما يطلب الجميع الديمocratية والقدرة الأكبر من الحرية، لأنه لا تقدم ولا ازدهار ولا إبداع بدونهما، فإن الواجب يقتضي أن تتم عملية رفض الليبرالية، لأن أحداً لا يجرؤ على الإقرار بفردية وشخصانية، وقد درج الناس في مجتمعنا أن يتبعونا من الشيطان والأنا، لأن الأننا والهوى يفتحان طريق الشيطان.

بقي أن نناقش العلمانية وهي في أساس الليبرالية ونحدد الموقف منها.

العلمانية والموقف منها:

إن مصطلح العلمانية أو علماني معروف في المسيحية عندما يكون الحديث عن تصنيف الناس فيما يتعلق بالوظائف والراتب الدينية، فإن كل العاملين في مهام دينية يقال لهم: الإكليروس أو سلك الكهنة، وبمقابلهم يكون عامة المنتسبين إلى المسيحية من غير الإكليروس ويسمون: العلمانيين.

وبعد ذلك اتخد الاسم المنحى السياسي، وكانت بداية ذلك في أوروبا، بدءاً من القرن السادس عشر، حينما احتدم الصراع بين الكنيسة وأهل الاكتشاف العلمي.

وقد برز المصطلح مع الدعوة إلى الليبرالية والفردية.

إن الكنيسة في أوروبا مارست شكلًا من الإقطاع متحالفة مع النظم السياسية الملكية وسواها، وكانت قد تبنت بعض ما توصل إليه اليونان، وبشكل خاص في علم الفلك. ومع الحركة العلمية في القرن السادس عشر، حصل الصراع، وكانت محاكمة

التفتيش التي كانت تصادر كل اكتشاف علمي أو رأي يخالف ما هي عليه، وينتتجة ذلك كان طرح مذهب اللادينية العلمانية laicisme ، وهو مذهب علمنة مؤسسات الدولة وسائر المؤسسات، أي فصل الدين عن مؤسسات المجتمع والدولة وكانت العلمنة laicisation ؛ أي نزع الطابع الديني عن كل شؤون المجتمع، وأن يكون فعل الدين محصوراً بالعبادات وداخل بيوت العبادة.

وقد تم بفعل ذلك طرح مذاهب سياسية تدعى إلى علمانية ودنبوية، بمقابل ما هو ديني، وبالفرنسية secularité ، وبهذا تكون المذاهب الجديدة دعوة باتجاه اللادينية، أو مخالفة الدين، أو يكون سلوك الإنسان والدولة بلا دين irreligieux . كل ما تقدم يفيد بأن هيمنة الكنيسة، وتسلط الإكليروس، أوصلا إلى هذا التيار السياسي في أوروبا. إنه تيار اللادينية. وإذا انتقل الحديث إلى العالم العربي، وإلى لبنان بشكل خاص، فإن الأمر يختلف تماماً، لأن العامل الديني والإيمان الديني عموماً، يشكلان عاملاً مركزاً في الثقافة العربية وفي المسار الحضاري للأمة، لأنها مهد رسالات السماء. يضاف إلى ذلك إن الإسلام قد شكل الشخصية القومية للأمة لغة وتاريخاً وثقافة وقيماً، لذلك يكون فصل الدين عن الدولة أو عن المجتمع بحركته وكل مؤسساته، وكأنه فصل الروح عن الجسد.

يضاف إلى أن أمتنا لم تعرف حالة تسلط للمؤسسة الدينية، كما كانت الحال في أوروبا، وهنا خصوصية في الإسلام، هي عدم وجود فئة أو طبقة تدعى رجال الدين، وإذا كان بعضهم قد اعتمد ذلك فإن المفهوم يكون دخيلاً، والحالة ليست عامة في الأمة.

قد يقول بعضهم إن العلمانية ضرورة من أجل حل النزاعات ذات البعد الطائفي والمذهبي، وهنا نقول: الحل يكون بإلغاء الطائفية والمذهبية كمعيار للإدارة، أو لحقوق الإنسان في الدولة، أي أن يتم اعتماد قاعدة حقوق المواطن على أساس لا طائفي.

إننا نؤكد على التدين لصيانة المجتمع بالاستناد إلى منظومة القيم الأخلاقية، النابعة من جوهر الدين وذلك في أساس الإسلام الذي تشمل مبادئه وأسس التشريع فيه كل الجوانب، فإن الأمر في الإسلام كل لا يتجزأ، وقيم الدين منطلق للسياسة والاقتصاد والإعلام والفنون والتربية والقضاء.....الخ...
والشعار القائل: "الدين لله والوطن للجميع" شعار غير مقبول لأن الدين لله،

والوطن لله، والكل لله تعالى.

كما أن الشعار القائل: "الإسلام دين ودنيا"، أو "الإسلام دين ودولة"، شعار غير مقبول رغم حسن نوايا من يطرحونه والصحيح هو: "الإسلام دين يشرع للدنيا ويعرف للأخرة"، والصحيح كذلك أن نقول: "الإسلام دين فيه أسس التشريع للدولة ولغير الدولة من شؤون الحياة".

يلج بعضهم هذه الأيام في طرح موضوع العلمانية، ليسهلوا الطريق للعولمة الأميركية والتي يريدون من خلالها نشر الفساد، وتعظيم الرذائل والتحلل الخلقي. ولا أدل على ذلك من الطرح الأميركي الذي كان في مؤتمر السكان في القاهرة في العام ١٩٩٤، وفي مؤتمر المرأة في بكين في العام ١٩٩٥، وفي كلا المؤتمرين وما تلاهما حتى يومنا هذا في أطروحات العولمة باسم حقوق الإنسان وحريته، وما ينتجه الإعلام المتأمركي، نجد الهدف دوماً هو نشر المفاسد والرذائل باسم التخلص من قيود الدين، أو التمرد على القيم الدينية، وبالتالي يكون الرد على ذلك ضرورياً لجهة التمسك بمنظومة القيم الدينية، التي تسمى بالإنسان باتجاه المثل العليا، والتي ترقى بالسلوك البشري باتجاه العفة والنزاهة. ولقد أمرنا الله تعالى أن نحتكم إلى شرعه في الشؤون كافة لجهة المبادئ والضوابط، مع إقرار حق الاجتهاد والتوع. يقول الله تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) (وفي آية أخرى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) (ويقول تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون)).

تفيد هذه النصوص جميعاً بأن الإسلام لا يقبل العلمنة، أي إقصاء الدين عن المجتمع ومؤسساته، ومن فعل ذلك يكون فاسقاً أو ظالماً أو كافراً.

والكنيسة التي شعرت بمخاطر العلمنة في زمن العولمة التي تنشر المفاسد، نبهت إلى ضرورة مقاومة العلمنة. ومما جاء في ذلك نص في الإرشاد الرسولي الذي وجده البابا يوحنا بولس الثاني أثناء زيارة لبنان في العام ١٩٩٧، وقد جاء في فقرة من الإرشاد عنوانها: "العلمنة والعالم المعاصر" ما يلي: "والكنيسة مدعوة بالطبع إلى التنبه لثقافات اليوم مميزة فيها الزرع الصالح من الرؤآن، ومع ذلك، فمن الأهمية بمكان أن لا يستسلم البلد والمنطقة إلى ظاهرة العلمنة".

إن أتباع الإسلام والمسيحية مدعوون إلى لقاء في رحاب القيم المشتركة، كي يواجهوا الإفساد العالمي الذي ينشط لنشر الحركة الصهيونية، من أجل تحصين

الجيل من التساهل الذي تدعوه هذه الصهيونية أميركية كي تتحقق مؤامرتها في السيطرة.

نخلص إلى القول: حصنة المجتمع والجيل، في الدين بلا تمذهب، وفي الإيمان بلا تعصب، وفي إلغاء الطائفية السياسية لتحول بديلاً منها المواطنية، وفي كل الأحوال، العلمنة هي لا دين، ولذلك فهي غير مقبولة.

دراسة النسبة بين الدين والليبرالية

محمد ظهيري

ترجمة: على الحاج حسن

خلاصة:

السؤال عن النسبة بين الدين والليبرالية سؤال مركب، ولأجل تحليل هذا السؤال المركب إلى مسائل بسيطة ومشخصة، يتوجب تحليل الألفاظ والمفاهيم المستعملة فيه conceptual-analysis وبما أن مفاهيم "النسبة"، "الدين"، و"الليبرالية" تستعمل في الأدب الديني لأغراض متعددة تعود في الغالب إلى مقصود مستعملها، لذلك يتغير المقصود من "النسبة بين الدين والليبرالية".

ما قام به الكاتب في هذه المقالة، هو تحليل وتوضيح المفاهيم المستعملة في هذه المسألة للمساعدة في إيجاد منهاج، يلقي من خلاله النظر إليها وإلى المشكلات الموجودة فيها وطرق حلها حيث إن توضيح المسألة، هو خطوة في مواجهة أي مسألة وإيجاد أسلوب حل لها. من أجل حل أي مشكلة أو مسألة، يتوجب البحث عن أسلوب حلها، وعندما نوفق في إيجاد الأسلوب هذا، عندها يمكن تحليل الألفاظ والمفاهيم المستعملة فيه بحيث لا تبقى هناك أي مسألة غامضة، لذلك فإن أهم خطوة في مقابلة أي مسألة هو توضيحيتها وتبسيطها. وكم نجد من المسائل التي حيرت المحققين بسبب الغموض الذي كان يحيط بها، لذلك بقيت الأسئلة حولها مبهمة: المسألة التي تتمتع بأكبر مقدار من الوضوح هي القابلة للحل. وهناك الكثير من المسائل الكلية وال العامة التي لا تقبل وجود أي فرضية ولا تحمل أي منهاج تحقيلي معين ومشخص.

السؤال عن "النسبة بين الدين والليبرالية" هو سؤال مبهم، حيث إنه كلي ولا يمتنع بتعيين وتشخيص كاف، وهذا السؤال مركب في داخله من مجموعة من الأسئلة والاستفهامات التي تتضح بعد تحليل المفاهيم الموجودة فيه . وهنا نوضح باختصار أهم الطرق والأساليب التي تؤدي إلى وضوح المفاهيم المندرجة في هذه المسألة، والتي تؤدي بالنتيجة إلى تجزئة هذا السؤال المركب.

الإبهام الأول، هو في مفهوم اصطلاح "النسبة"، حيث قد يستعمل بعضهم كلمة "العلاقة" مكان كلمة "النسبة"، وهذا الاصطلاحان يتمتعان بإبهام كبير حيث يمكن أن يكون لكل منهما معانٍ متعددة ومختلفة.

للعلاقة أنواع متعددة من أمثال:

١. العلاقة المنطقية الإنتاجية.
٢. العلاقة المعرفية النهجية.
٣. العلاقة المعرفية العلمية.
٤. العلاقة الإنتاجية المعرفية.
٥. العلاقة القائمة على أصل رفع التعارض.
٦. العلاقة القائمة على أساس إنتاج المسائل.
٧. العلاقة الحوارية.

ويمكن الاستفادة من مفهوم: "النسبة" في أشكال مختلفة أهمها:

١. النسبة بمعنى مقاييسة أمرين يتجزآن إلى قسمين:

أ: مقاييسة أمرين باعتبارهما مفهومين كلينين وذلك من جهة المصدق أو باعتبارها مجموعتين من جهة العضوية (النسب الأربع في المنطق).

ب: المقاييسة بين قضيتيين(النسب في القضياء).

٢. النسبة بين شيئين بمعنى "التأثير والتأثير" حيث تتركان آثارهما على بعضهما.

٣. النسبة بين شيئين بمعنى مقاييسهما إلى شيء ثالث.

٤. النسبة بين الجهات التي تقسم بدورها إلى قسمين:

أ- النسبة الشائبة للأطراف.

ب- النسبة المتعددة للأطراف^(٢).

المقصود من مفهوم "النسبة" في مسألة "النسبة بين الدين والليبرالية" هو في

الفالب يتعلق بمفهوم "التلاؤم"، بمعنى أن يكون المقصود من "النسبة بين الدين والليبرالية" هو "هل الدين الليبرالية متلائمة أم لا؟"

عبارة أخرى: "هل يمكن الشخص أو المجتمع الإنساني أن يكون في الوقت نفسه متديناً ولبيانياً؟"

الاصطلاح الآخر الذي يمكن أن يحمل عدة معانٍ هو اصطلاح الدين؛ حيث يستعمل الدين في عصرنا الحاضر لمرادات أربع في الأدبيات الدينية:

١. النصوص الدينية المقدسة.

٢. الفهم الشخصي للدين.

٣. المعرفة العامة للدين.

٤. سيرة المتدينين.

يختلف المقصود من معنى الدين في النصوص الدينية المقدسة عنه في الفهم الديني والدين بمعنى المعرفة الدينية. ثم إن صرف النظر عن الاختلافات الموجودة في تعريف ماهية "النص المقدس" في المذاهب والأديان المختلفة فإن طريق الوصول إلى النص المقدس سيتحضر في علوم أمثل: علم الرجال وقسم من علم الأصول.

هذه العلوم تعمل على جمّيع النصوص المقدسة، وتجعلها قابلة لفهم وإدراك البشر، حيث إن تقابل البشر مع معطيات النصوص الدينية المقدسة بنوع من التدبر والتفكير يؤدي إلى فهمها وتوضيحها.

وقد يكون فهم البشر للنصوص المقدسة منطبقاً مع حقيقة النص، وقد ينطبق مع قسم من هذه الحقيقة وقد لا ينطبق معها على الإطلاق.

في مرحلة جمع النصوص المقدسة، يحصل عندنا علم (episteme) بالنص المقدس، ولكن فهم وتفسير (hermeneutica) هذه النصوص يحصل بعد التدبر والتعقّل فيها. ويستعمل اصطلاح "الفهم الديني" عندما يقصد "الفهم الشخصي"، وتستعمل "المعرفة الدينية" عندما يقصد "الفهم العام".

يقول أصحاب المعرفة العلمية الجديدة بوجود ثلاثة عوالم:

١. عالم الأعيان أو عالم الخارج الذي يرتبط بمعرفة البشر، أمثال الحجر، الحيوان، النجوم
٢. عالم الثاني عالم الذهني، وهو عبارة عن التلقى الذي يحصل للإنسان بشكل شخصي عن العالم الأول.

٢. العالم الثالث هو عالم العلوم. هذا العالم يتلقاه الجميع لا بل ويشارك الجميع في إثباته أو نفيه. عالم العلوم ليس له هوية شخصية، بل هويته جمعية عمومية؛ مثلاً: تعتبر الفيزياء بشرية عمومية^(٣). وبعبارة أخرى علم الفيزياء عبارة عن مجموعة من الآراء والنظريات التي قدمها مجموعة من الفيزيائيين ولم يقدمها شخص واحد منهم، ثم عرضت على فيزيائي العالم الذين قاموا بدورهم بإثباتها أو ردتها.

إذا "الفهم الديني" عبارة عن الفهم الشخصي للدين، أما المعرفة الدينية فهي عبارة عن مجموعة الآراء التي استقها بعض الأشخاص، من النصوص الدينية المقدسة، ثم عرضت على العلماء المختصين بالعلوم الدينية الذين شاركوا في عملية إثباتها أو ردتها.

وبعبارة أدق، يرتبط الفهم الديني بالعالم بينما ترتبط المعرفة الدينية بالعالم الثالث. إذا كان المقصود من الدين في مسألة "النسبة بين الدين والليبرالية" هو مجموعة النصوص الدينية المقدسة، فسنلاحظ وجود نوعين من المعطيات في هذه النصوص.

١. المعطيات التي ترتبط بالواقع (factual).
٢. المعطيات التي تتعلق بالقيم (evaluative).

ثم إن حقانية المعطيات التي تتعلق بالواقع، إنما يتم عن طريق دراسة صدق وكذب هذه المعطيات، بينما تحصل حقانية المعطيات التي ترتبط بالقيم عن طريق إثبات مقدمتين:

١. فعالية هذه المعطيات في الوصول إلى الهدف الذي وضعت له.
٢. تلاؤم هذه المعطيات مع بعضها الآخر.

الآن، لو أردنا مقاييس نسبة النصوص الدينية المقدسة إلى الليبرالية، فمن المنطقي أن نقوم بمقاييس المعطيات التي ترتبط بواقع الدين مع المعطيات التي ترتبط بدافع الليبرالية وأيضاً مقاييس المعطيات التي ترتبط بقيم الدين مع المعطيات التي ترتبط بقيم الليبرالية.

المنهج المعتمد في حل مسألة "النسبة بين المعطيات التي ترتبط بواقع الدين والمعطيات التي ترتبط ب الواقع الليبرالية" هو دراسة صدق وكذب كل واحدة من معطيات الدين والليبرالية. وهنا يفترض دراسة مقاييس نظريات الصدق في مبني

علم المعرفة في كل من الدين والليبرالية.

فيما لو كانت المباني المعرفية واحدة في المسألتين فهذا يدل على وجود جواب عن السؤال من "النسبة بين المعطيات التي ترتبط بواقع الدين والمعطيات التي ترتبط بواقع الليبرالية"، أما فيما لو كانت مبانيهما المعرفية مختلفة، فيتوجب في البداية دراسة الخلاف في رأي الدين والليبرالية في مبانيهما المعرفية.

وكمثال على هذا الأمر، لو فرضنا أن مباني الدين الوجودية (ONTOLOGIC) والمعرفية (EPISTEMOLOGIC) تتمثل في الواقعية، وكانت مباني الليبرالية الوجودية والمعرفية هي شيء آخر غير الواقعية، أو كانت نظرية الصدق في الدين هي نظرية المطابقة (THE CORRESPONDENCE THE ONY OF THRUTH) والبراغماتية هي نظرية الحقيقة في الليبرالية (THE PRAGMATIC THEORY OF THOUTH) عندها لا يمكن إيجاد جواب منطقي للسؤال المطروح؛ ذلك لأن سؤالنا يتحول إلى سؤال آخر أكثر محورية وأكثر عمقاً.

في المثل، يمكننا عند السؤال عن "النسبة بين المعطيات المتعلقة بواقع الدين والمعطيات المتعلقة بواقع الليبرالية" أن نصل إلى الجواب التالي وهو أن المعطيات الدينية صادقة إذا أرفقت بنظرية المطابقة، والمعطيات الليبرالية صادقة إذا تلاءمت مع البراغماتية. على هذا الأساس، وبما أن معايير صدق أي ظاهرتين تجري عملية مقاييسهما إلى بعضهما الآخر مختلفة، فلا يمكن استنتاج تلاوئهما بمجرد صدقهما أو عدم تلاوئهما من صدق واحدة وكذب الأخرى.

لذلك يفترض قبل الإجابة على سؤال "النسبة بين المعطيات الدينية والمعطيات الليبرالية" الإجابة على السؤالين التاليين:

١. ما هي النسبة بين المباني الوجودية والمعرفية للدين والمباني الوجودية والمعرفية للبيروقراطية؟

٢. ما هي النسبة بين نظرية الصدق في الدين، ونظرية الصدق في الليبرالية؟

الآن لو أردنا تقييم ومقاييس "النسبة بين المعطيات التي تتعلق بقيمة الليبرالية والمعطيات التي تتعلق بقيمة الدين" فإن طريق إثبات حقانية المعطيات التي تتعلق بالقيمة، ترجع إلى مدى عمليتها في الوصول إلى الهدف الذي وضعت لأجله، وأيضاً إلى إثبات مدى انسجام وملاعمة هذه المعطيات مع بعضها الآخر.

من جهة النتائج والثارم العاملية، يجب بداية التعرّف إلى ماهية هدف الدين من

إيجاد المعطيات التي تتعلق بقيمتها، وهدف الليبرالية من إيجاد المعطيات المتعلقة بقيمتها.

إما أن يكون للدين وللليبرالية هدف واحد، أو أهداف مختلفة. فإن كان لهما هدف واحد، عندها يمكن الإجابة عن سؤال: "النسبة بين المعطيات المتعلقة بقيمة الدين، والمعطيات المتعلقة بقيمة الليبرالية". وفيما لو كان الهدف مختلفاً، فهنا لا يمكن الإجابة عن السؤال المتقدم؛ لأنه من الممكن أن يكون للمعطيات التي ترجع لقيمة الدين نتائج وآثار عملية، إلا أن ذلك ينحصر في الهدف الذي يملكه الدين في إيجادها، وأيضاً يمكن أن تكون للمعطيات التي ترجع إلى قيمة الليبرالية نتائج وثمار عملية إلا أن ذلك ينحصر في هدف الليبرالية من إيجاد ذلك.

ومن الواضح أن نصل إلى نتيجة منطقية توضح حقانية وتلاؤم هاتين المسألتين بمجرد علانيتها، وأيضاً لا يمكن استنتاج حقانية إحداهما وعدم حقانية الأخرى من خلال علانية الأولى، وعدم علانية الأخرى.

على هذا الأساس، يفترض قبل الإجابة على سؤال: "النسبة بين المعطيات التي ترجع إلى قيمة الدين والمعطيات التي ترجع إلى قيمة الليبرالية" الإجابة على سؤال: "النسبة بين هدف الدين وهدف الليبرالية".

ما قدمّناه، يتواافق مع فرض أن مقصودنا من الدين هو "النصوص الدينية المقدسة"، حيث يمكن إيجاد ثلاثة مصاديق أساسية له فيما لو أخذنا بعين الاعتبار التعاريف المختلفة للدين وهي الإسلام، والمسيحية، واليهودية. وما عرضناه ينطبق على كل واحدة من الأديان المذكورة.

أما لو لم يكن مقصودنا في السؤال عن "النسبة بين الدين والليبرالية" هو النصوص الدينية، بل مقصودنا هو المعرفة الدينية التي تحتوي على مجموعة من التفاسير، التوضيحات، الإرشادات وما قدمه العلماء بشكل ممنهج فيما يتصل بالدين، فيجب حينها أن نقوم بتقسيم آخر.

ومن خلال معايير التقسيم المختلفة يحصل عندنا مجموعات مختلفة من التقسيمات، وعلى أساسها تتجزأ مسألة "النسبة بين الدين والليبرالية" إلى مسائل أصغر. وهناك ثلاث مجموعات من الإسلام بناء على بعض القراءات هي: الإسلام الأصولي (FUNDAMENTALIST) والإسلام المتجدد (MODERNIST) والإسلام التقليدي (TRADITIONALIST)^(٥) طبعاً، لسنا في صدد الحكم على هذا التقسيم، والهدف هو

تبين تجزئة السؤال عن النسبة بين الدين والليبرالية إلى عدة أقسام بناء على القراءات المختلفة عن الإسلام. حيث تم تجزئتها إلى أسئلة ثلاثة:

١. ما هي النسبة بين الإسلام (على أساس التصور الأصولي) والليبرالية؟
 ٢. ما هي النسبة بين الإسلام (على أساس القراءة المتعددة) والليبرالية؟
 ٣. ما هي النسبة بين الإسلام (حسب الفهم التقليدي) والليبرالية؟
- وأيضاً فيما لو كانت النسبة بين الدين والليبرالية هي التدين^(١)، عندها يمكن تصوير هذه النسبة بشكل السؤال عن ماهية الإنسان المتدين والإنسان الليبرالي؟

يترك التدين آثاراً متعددة على الإنسان، من جملة ذلك:

الآثار الفردية، الآثار الاجتماعية، الآثار التاريخية وهكذا.. لذلك، يمكن دراسة النسبة بين الشخص المتدين والشخص الليبرالي، وأيضاً يمكن دراسة المجتمع المتدين والمجتمع الليبرالي، وأيضاً يمكن التعميق في النسبة بين آثار تدين وليبرالية الإنسان مع العوامل التاريخية.

لا يوجد أي مقدس في الليبرالية، لذلك عند مواجهة الليبرالية، فإن أول ما يواجهنا هو الشخص الليبرالي، وهنا يوجد اختلافات متعددة أيضاً؛ الليبرالية لا تملك تعريفاً واحداً ملخصاً ثم إنها تملك مجالات عملية متوعة.

حول هذا الموضوع، كان للمفكرين والمنظرين آراء متعددة، وقد اختلف الليبراليون حول أكثر الأمور النظرية مبنائية، وبالخصوص في مسألة الملكية، مقدار دور ووظائف الدولة، مفهوم الحرية، ماهية القيمة، والنسبة بين الفرد والمجتمع، لذلك فشل الليبراليون المعاصرون، في تقديم تعريف واضح لليبرالية^(٢). حتى إن الآراء والنقاط المشتركة بين الليبراليين لا تحل المشكلة، حيث إنه على سبيل المثال، كل الليبراليين منهم توجه شخصاني، ومع ذلك فقد اختلفت آراؤهم عند تصوّر الليبرالية الفردية.

قسم بعضهم الليبرالية إلى قسمين أساسيين بناءً على الآراء المختلفة لهم والتي ظهرت عبر التاريخ:

١. الليبرالية الكلاسيكية.
٢. الليبرالية الحديثة.

ثم إن التدقيق في هذا التقسيم الكلي، يمكن أن يكون له أهمية في الإجابة

على مسألة "النسبة بين الدين والليبرالية". حيث إن الليبرالية الحديثة هي ليبraleية سكولارية، بينما بعض منظري الليبرالية الكلاسيكية يطرحون إرادة الله و يجعلون شخص الإنسان وما يملكه الله هو الموضوع^(٨). لذلك، فإن كافة الأجروبة التي أحصينتها على مسألة "النسبة بين الدين والليبرالية" يجب طرحها وعرضها على سؤال "أي رأي في الليبرالية هو المنتخب؟" ومن هنا يمكن تجزئة السؤال المركب عن "النسبة بين الدين والليبرالية" المتكرر من هذه الجهة.

الهوامش:

(١) في هذا الخصوص يمكن مراجعة المصادر التالية: فرامرز قراملکی، أحد، مناهج المطالعات الدينیة، جامعة العلوم الإسلامية الرضویة، مشهد، ١٢٨٠ هـ ش.

(٢) سروش، عبد الكريم، ما هو العلم، ما هي الفلسفة؟ مؤسسة صراط الثقافية، الطبعة الثالثة عشرة، طهران، ١٣٧٦ هـ. ش.

(٣) ظهیری، السید مجید: ط مقدمة منهجية في النسبة بين العلم والدين، مجلة فکر الحوزة، السنة السابعة، العدد السادس، ١٣٨١ هـ ش.

(4). KARL.R.POPPER,THE OPEN UNIVERSE,AN ARGUMENT FOR INDETERMINISM.ROUTLEDGE. LONDON AND NEWYORK, 1992

أقصد من العالم الأول، هو العالم الذي يصطلحون على تسميته بعالم الفيزياء أي عالم الأحجار، النبات، الساحات والقوى الفيزيائية. ويشتمل أيضاً على عالم الكيمياء وعالم الأحياء.

العالم الثاني، هو عالم الذهن والروح وعالم الأحساس بالخوف والأمل، والقوى التي تعود إلى التجارب الذهنية. والمقصود من العالم الثالث هو ما ينطبع ذهن الإنسان، حيث إن الكتب، المجلات والمكتبات، تعود إلى العالم الثالث، ويمكنها أن تعود إلى العالم الأول باعتبار ما.

كافـة الأجـسام الفـيـزـيـائـية والـانـضـمامـيـة أمـثالـ الحـجـرـ الشـجـرـ الحـيـوـانـاتـ والـبـشـرـ، تـتـعلـقـ بـالـعـالـمـ الـأـوـلـ، وكـافـةـ الـحـالـاتـ الـرـوـحـيـةـ سـوـاءـ مـنـهـاـ الـوـاعـيـةـ وـغـيـرـ الـوـاعـيـةــ تـعـودـ إـلـىـ الـعـالـمـ الـثـانـيـ، بـيـنـماـ تـرـجـعـ الـأـمـورـ الـإـنـتـرـاعـيـةـ أمـثالـ النـظـرـيـاتـ وـالـبـرـاهـيـنـ حـتـىـ لـوـ

كانت غير صحيحة إلى العالم الثالث.

العالم الفيزيائي متقدم على عالم الإحساسات الحيوانية ويتلاعماً ظهور العالم الثالث مع تكامل اللغة الخاصة لشخص الإنسان. ثم إن أهم صفة تميز العالم الثالث، هي أنه عالم المعرفة البشرية التي تظهر في قالب اللغة المنظمة.

هناك فرق كبير بين من يفكر فقط، وبين ذاك الشخص الذي يصنع فكره داخل قالب لغوي (سواء بصورة مكتوبة أو مطبوعة). وما دام الفكر محصوراً في أفكارنا، فلا يمكن أن يكون محلاً للنقد، حيث يعتبر جزءاً من أنفسنا، بينما الفكر الذي يظهر في صورة القالب اللغوي للإنسان يمكن نقاده، وعندها يتحول ليكون عيناً، متعلقاً بالعالم الثالث.

نقلت هذه العبارات عن :

حفي، علي، العلية في الفيزياء الجديدة، مجلة لكلية الإلهيات، جامعة الفردوسي، مشهد، العدد ٤٩ و ٥٠ هـ. ش، ص ١١٢ - ١١٣.

. Pojman, Louis, *What Can We Know, An Introduction to The Theory of Knowledge*, Wadsworth, 2000.

(٥) ملكيان، مصطفى، الطريق إلى التحرر، انتشارات «نکاه»، ط١، ١٢٨١ هـ ش ص ٩٩.

(٦) قد يبدو في بادئ الأمر، من الغريب استعمال كلمة الدين بمعنى التدين، ولكن هذا الأمر شائع ومتداول، كمثال على ذلك ما هو متداول في علم النفس الديني حول الشخص المتدين، أو ما يعبر عنه بتدين الشخص، فيصبح هذا الأمر هو متعلق بالمعرفة لهذا العلم، وأيضاً في علم الاجتماع الديني يتحققون في الهوية الجمعية للتدين، لذلك، ليس من الغريب استعمال كلمة التدين مكان الدين.

(7). ROUTLEDGE ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, EDWARD GARIGLED,
VOL.5, PP. 598-6.5.

(٨) آريلاستر، آنتونى، الليبرالية الغربية، من الظهور إلى السقوط، ترجمة عباس مخبر، انتشارات المركزية، الطبعة الثالثة، طهران ١٣٧٧ هـ. ش.

العرفان عند الإمام الخميني

سامي مكارم

يتحدث الدكتور سامي مكارم في بحثه هذا عن العرفان عند الإمام الخميني (قده)، ويقدم قراءة متأنية لهذه الشخصية التي عرف عنها ميلها للعرفان.

فإن الإمام نهل منذ الصغر هذه المعرفة وتتلذذ على يد الكبار من العلماء من أمثال الميرزا علي أكبر يزدي الذي كان بدوره تلميذ الملا هادي سبزواري، وقد تابع بانتظام دروساً عن ابن العربي بالإضافة إلى الفلسفة حيث أمضى معظم أوقات شبابه يدرس الملا صدرا، وهذا الأمر جعل منه أستاداً متميزاً بهذه المادة، حتى ذاع صيته، وقد كانت دروسه تلقى إقبالاً كبيراً يفوق الخمسين شخص في كل حلقة دراسية. وهو يعتبر أن الفلسفة والشريعة شخصيتان لحقيقة واحدة، متجانستان مع بعضهما ولهم مصدر واحد.

والباحث لم يعالج كافة الأبعاد العرفانية في فكر الإمام الخميني (قده)، إنما عالج جزئية هامة تتحدث عن العلاقة بين "الأن" والسلوك، ويقول في خاتمة بحثه: "إذا تدرج السالك في مقام العبودية صعداً إلى أن يتحرر من قيد الأن، وذلك بالحب الخالص لوجهه تعالى، وإذا فني ذاتاً وصفة وفعلاً وشأنأً في الحق وسلم ملك وجوده النسبي المحدود إلى ملوك الحي القيوم، وإذا تقبل الله ذلك منه، يرجع هذا السالك إلى ربه فيبلغ حقيقته ويدرك غايته ويعود في حقيقة ناسوتيته إلى المطلق اللامحدود".

إن المسلك العرفاني صعب مستصعب في تطبيقه عملياً، وصعوبته تكمن في أنه لا يتأتى للمرء إلا إذا تخلص مما برمج عليه من الانطلاق من "الأنما" في كل من تصرفه العملي والنظري، والاعتماد على التوصل بالعقل البشري للوصول إلى العرفان، أي بالخلط بين ما هو عقلي مختص بعالم الشهادة، وهنا يكون للعقل البشري دور في المعرفة، وما هو غيبي حيث لا يكون لهذا العقل البشري أي دور، إذ يكون المرء قد تخاطر المعرفة القائمة على المكان والزمان إلى العرفان الأصيل، حيث لا حيث، ولا نسبة ولا أنائية ولا أنتية. في هذه المرحلة المتقدمة التي تتجاوز المعرفة إلى العرفان، والكثرة إلى الوحدة، لا يعود للبراهين العقلية وللحكم الفلسفية والكلامية وللوعي الأنائي أي دور، وقد ذكر ذلك بوضوح آية الله روح الله الموسوي الخميني (قدس سره) إذ قال في كتابه "الأربعون حديثاً" ما تعرّيه:

"وما ذكر من البراهين والأراء الدقيقة، على يد علماء الحكماء والفلسفه أو في أبحاث الأسماء والصفات لأرباب المصطلحات العرفانية، يكون صحيحاً حسب مسلكهم ومبادئهم التي ينطلقون منها، ولكن نفس العلم حجاب غليظ، فإذا لم يخرق هذا الحجاب بتوفيق من الله سبحانه في ظل التقوى الكاملة والترويض المجهد والانقطاع التام لله والمناجاة الصادقة معه، لم تشرق في قلب السالك أنوار الجمال والجلال، ولم يشهد قلب المهاجر إلى الله المشاهدات الغيبية، ولم يتمتع بالحضور العيني لتجليات الأسماء والصفات، فضلاً عن الحظوة بالتجليات الذاتية".

فالعلم - كما يقول الإمام - حجاب غليظ، يحجب السالك عن العرفان، حيث أنوار الجمال والجلال، والمشاهدات الغيبية والحضور العيني لتجليات الأسماء والصفات وحيث الحظوة بالتجليات الذاتية^(١). أما اختراق السالك لهذا الحجاب الغليظ فقد بين الإمام الخميني - قدس سره - شروطاً له هي التقوى الكاملة، والترويض المجهد للنفس، والانقطاع التام لله، ومناجاته الصادقة، غير أن كل ذلك - كما يقول قدس سره الشريف - لا يتم للسائلك إلا بتوفيق من الله سبحانه. وتوفيق الله إنما هو فعل منه تعالى، يستلزمها العارف وجوباً ولا يصل إلا به، ولا يوفق الله تعالى السالك لهذه الطريق إلا إذا كان سلوكه هذا خالياً من كل غيرية أي من كل أنائية، أي إذا كان سلوكه لوجهه تعالى، دون أن تكون في نفس السالك غاية إلا الحق سبحانه فكل غاية أنائية هي حجاب. روح السالك تكون مطروحة بين يدي الله وقد خلت من كل مصلحة ذاتية. طرح السالك لروحه تلك، إنما هو طرح كل أنا، كل

حجاب. إذ ذاك تشرق أنوار الجمال والجلال، ويشهد القلب المشاهدات الغيبية ويتمتع بالحضور العيني - أجل الحضور العيني - لتجليات الأسماء والصفات، ويحظى بالتجليات الذاتية. وهكذا لا يدرك الوجود الحق إلا بالفناء عن الوجود الأناني الملكي، ولا يتم الفناء هذا إلا بتوفيق الله، عندما يلتقي حب السالك لله بحب الله للسالك. والله إنما يحبّ لا لمصلحة ذاتية، وأي مصلحة له تعالى والدنيا لا تساوي عنده جناح بعوضة. وهكذا حب السالك لله لا يوفق بحب الله للسالك إلا إذا أحب السالك الله لذاته تعالى، عندئذ يلتقي الحبّان، وتشرق أنوار الوجود، ويفدو الحب مرادفًا للعرفان. ألم تقل رابعة العدوية مخاطبة الله:

وحبأ لأنك أهل لذاكا	أحبك حبّين حبَّ الهوى
فঁشغلي بذكرك عن سواكا	فأماما الذي هو حبُّ الهوى
فكشفك للحجب حتى أراكا	وأما الذي أنت أهل له
ولكن لك الحمد في ذا ولا ذاك لي	فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي

أجل، له وحده الحمد في هذا الحب لأنه توفيق منه تعالى، وفق به عبده الذي يحبه كما يحبه تعالى، وهذا معنى السلوك الحق.

فالمشاهدة، أي إشراق أنوار الجمال والجلال، إنما هي حال تنزل إلى السالك من الحق، من عين الوجود سبحانه. هي غاية السالك الذي اتقى وروّض نفسه ترويضًا مجهدًا، فكانت المشاهدة غايتها، أجل، ولكن لم تكن نتيجة لعمله الوعي هذا وإنما كانت توفيقًا من الله، هو تعالى الذي وفقة وأنعم عليه بذلك. فالله لا يخضع لقانون السبب والنتيجة، وهو لا يعرفه السالك بأعمال وعيه الذي يبقى حجاباً، وإنما يعرفه بتذكره لكل غيرية، لكل أناائية، والعقل البشري من هذه الفيزيات، والمشاهدة العرفانية حال، كما يقول أهل الذوق العرفاني. والحال هبة منه تعالى وليس مكسبة يكتسبها الإنسان بعقله المحدود، والمجهود الوعي يهين السالك ويعده لتقبل الأحوال، ذلك ما نبه إليه الإمام قدس سره الشريف عندما قال أيضًا في كتابه الأربعون حديثًا:

"إذا أراد شخص أن يصف الحق المتعالي بوصف من وحي عقله القاصر المشوب بالأوهام، من دون أن يستثير بنور المعرفة والسداد الغيبي، لسقط إما في ضلال التعطيل والبطلان، وإما في هلاك التشبيه".^(٢)

وهذا ما عنده أيضاً أبو الحسين النوري عندما سئل: كيف لا تدركه العقول؟

فأجاب:

كيف يدرك ذو أمند من لا أمند له، أم كيف يدرك ذو عامة من لا عامة له ولا آفة، أم كيف يكون مكيناً من كييف الكيف، أم كيف يكون محيثاً من حيث الحيث فسماه حيثاً، وكذلك أول الأول وأخر الآخر فسماه أولاً وأخراً فلو لا أنه أول الأول، وأخر الآخر ما عرف ما الأولية وما الآخريّة^(٢).

إن العقل البشري يصدر عن الأنما النسبية؛ ولذلك لا يصح أن يكون وسيلة لبلوغ الحق المطلق، فالأننا - كما ذكرت من قبل في كتابي "الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون" - هي الحاجز الذي يحجز الإنسان عن التوحيد الحق، فإذا ما تخلص منها الإنسان مشى على "дорب" المعرفة الحق، وتوصل إلى الشعور بالوحدانية التي لا تفصل عالم الشهادة عن الغيب، بل تجعل عالم الخلق هذا بدواً للحق، فيتخلص الإنسان من هذه الثنائية الشركية، ويصل إلى الوحدانية التي بدؤها هذا الكون العبارة^(٤).

وفي هذا يقول ابن عربي:

وذاك لعمر الله أمر ينافر إلى أين أو من أين أنت مسافر

إلى أن يقول:

مهولاً فكم عقل عليه يثابر ففيه فسافر لا إليه ولا تكن

العقل، إن أعطي المجال في العمل في الغيب، يثابر على الجهل ولا يوصل المرء إلا إلى النسبية الواهمة.

فالحباب، لا العقل القاصر المشوب بالأوهام، - على حد تعبير الإمام الخميني قدس سره - هو الوسيلة الحقيقة لبلوغ العرفان الأصيل. العقل ليس إلا وسيلة للعلم. والعلم، كما يقول روح الله، حجاب غليظ لا يخرق إلا بتوفيق من الله سبحانه في ظل التقوى الكاملة، والترويض المجهد للنفس، والانقطاع التام لله، والمناجاة الصادقة معه.

هذا التهبيؤ في المقامات، إنما يؤدي إلى فناء السالك عن وعيه العقلي لأنائيته فيتهيأ إلى تقبل الأحوال، وبالتالي الوصول إلى العرفان الأصيل. فالإنسان كما يقول الإمام الخميني: "ما دام ساقطاً في شباك حب الجاه والمالي والدنيا والنفس... يكون بعيداً عن المعارف الحقة، ومحرومًا من الوصول إلى هدفه ومبتغاه، وإذا لم تصله-

والعياذ بالله - نجدة غيبة من الحق المتعالي أو أوليائه الكاملين، لَمَا عرَفَ المصير
والنهاية لهذا المسير والحركة. اللهم إِلَيْكَ الشُّكُوكُ وَأَنْتَ الْمُسْتَعْنَى^(٥).

من هنا نرى الإمام يركز على أن "الأننا" هي الحجاب الذي يحجب السالك عن
العرفان، وهي الباب المؤدي إلى الحيرة والضلالة. في دراسة سابقة قارنت فيها بين
الإمام الخميني والحلاج^(٦)، ذكرت أن الحلاج، مع أنه نفى الأننا والأنت نفياً قاطعاً،
لم يتخلص في عباراته من الأننا والأنت تجبره ضرورة اللغة على ذكرهما، فقال في
جملة ما قال:

وَحْدَ وَاحِدِي بِتَوْحِيدِ صَدِيقٍ
مَا إِلَيْهِ مِنْ مَسَالِكَ طُرُقُ
فَإِنَّا هُنَّ حَقٌ لِلْحَقِّ حَقٌ
لَا بُسْ دَاتِهِ فَمَا ثُمَّ فَرَقُ^(٧)
ونقرأ الإمام الخميني يعلق على الحلاج قائلاً:
خلصت من نفسي وقرعت طبل "أنا الحق"
ومثل المنصور صرت شارياً رأس الصليب^(٨).

وقد كان الإمام - قدس سره - أكثر حذراً من الحلاج في استعمال ضمير
المتكلم، ذلك لأن رسالته التعليمية تضطره إلى الإفصاح في التحذير، في حين أن
الحلاج لم يكن في هذا الموقف، أو هو الأرجح لأن الحلاج كان بخلاف الإمام، يقول
بوحدة الشهود القائمة على وحدة الصفات لا وحدة الذات القائمة على وحدة بين
اللامحدود والحدّ أو بين الحق ومظاهر الحق أو بين الحق والخلق. وهذا ما حدا
بالإمام الخميني أن يقول في إحدى رياضياته ما تعرّيفه:

مَا دَمْتَ أَبْنَى مَنْصُورٍ تَطُوفُ حَوْلَ "أَنَا الْحَقُّ"

تَشِيرُ الضَّجِيجَ وَالْهَيَاجَ دُونَ أَنْ تَرَى جَمَالَ الْحَبِيبِ^(٩).

فهذه "الأننا" التي في، "أنا الحق" الحلاجية إنما توحى بالفصل بين اللامحدود
والمحدود فصلاً ذاتياً، وهي في نظر الإمام الخميني درجة دون درجة الوحدة
الكلية. ومن يقل بها يكن في نظره، قدس سره، على درجة من التوحيد لم تبلغ
سموّها أعلى الدرجات، إذ هي ما تزال في حمى العبارة والعاطفة الهائجة التي
تغلي في النفس وجداً، وهي ما تزال على مسافة من التوحيد الحق مهما تكون هذه
المسافة قريبة على حد تعبير النّفري الذي يقول على لسان الله:

"وَقَالَ لِي: الْقَرْبُ الَّذِي تَعْرَفُهُ مَسَافَةً، وَالْبَعْدُ الَّذِي تَعْرَفُهُ مَسَافَةً، وَأَنَا الْقَرْبُ

وهكذا يكون الواصل إلى هذه المسافة، في مفهوم الإمام الخميني، ما يزال في حمى الكثرة ولم يبلغ الوحدة في الذات، وحدة الوجود، ذلك أن العارف الحق يفني كما عند الإمام الخميني فناء كلياً فلا يعود موجوداً إلا الواحد الأحد ويتيقن العارف المتحقق أن لا شيء يوجد خارج ملوكوت الحق. استهلك ملوكته الملك واستهلك المطلق اللامحدود عالم النسبة، لا شاهد ولا مشهود، ولا مشهود بشاهد أو بشهود، لا موجود إلا الله الواحد الأحد استهلكت الأنوات والأنبياء باللهُ.

ذلك هو الذي قصده الإمام الخميني عندما وصف من يبقى دائراً حول "أنا الحق" بأنه يثير الضجيج والهياج دون أن يرى جمال الحبيب. والضجيج والهياج كثافة، أما الرؤية، رؤية جمال الحبيب، فهي رؤية اللطافة للطافة. وهو قدس سره الشريف يواصل رياعيته الحادية والعشرين ليقول:

دكَّ كِمُوسِي جَبَلْ أَنَانِيَّتِكَ.

حتى يتجلى جماله من دون "أرني"^(١١).

فلا وحدة في الحق، كما يقول إلا إذا دككت جبل أنايتك. ودك جبل الأنانية هذا لا يحتمله إلا القلة من العارفين الذين عرجوا في معراج التحقق. أما من دونهم فيذكون دكاً ويخررون مصعوقين حتى ولو كان بعضهم من الأنبياء. ألم يقل الله: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَآتَا أَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ»^(١٢). وقد أحسنت لجنة التحقيق والإعداد في شرحها لهذه الرياعية الحادية والعشرين إذ قالت:

"بل إنك إذا دككت جبل أنايتك فلربما كنت أفضل من نبي الله موسى(ع)، لأن جماله سبحانه وتعالى سيتجلى لك قبل أن تقول له ودون أن تقول له (كما قال موسى) رب أرني أنظر إليك"^(١٣)

وفي هذه الأنا يقول الإمام الخميني في مجموعة غزلياته ما تعرיבيه:

اترك نفسك حتى ولو كنت عاشقاً ولها

إذ لا حائل بينك وبينه غيرك^(١٤)

وتحوي هذه المجموعة من شعر الحب العرفاني أبياتاً كثيرة في هذا المعنى، منها

قوله قدس سره:

إن هذا "الأننا والنحن" هو من العقل، وهو عقال. ففي خلوة السكارى لا يوجد أنا ونحن^(١٥).

ولا يقصد الإمام إلى القول بذم الأننا في المطلق. فالأننا التي تدفع الإنسان إلى المحبة والمعرفة والخير هي محمودة بل واجبة ضرورية، ذلك أنها تؤدي بالسالك إلى مقام التذلل والتضرع والحب والشوق والاعتراف بالعجز ونفي الاستقلالية، فالإمام في شرح دعاء السحر يقول:

"وأما إثبات الأنانية في مقام التذلل، وإظهار الفقر فليس مذموماً، بل ليس من إثبات الأنانية.. بل حفظ مقام العبودية والتوجه إلى الفقر والفاقة"^(١٦).

وهنا نرى أن الأننا التي تعني التضرع والفقر وتتفى الاستقلال والاستغناء، إنما تنفي الكثرة وتتكرر الإقرار بأي وجود إلا وجود الله. فلا غيرية له، كل غيرية هي عدم. وهو في ذلك يخاطب الحق فيقول ما تعرّيه:

متى كنت في عيون العشاق خفياً
متى يا حكيمي كنت منفصلأ عن الروح؟
إن طوفان حبك اقتلع جذر الوجود
متى كنت منفصلأ عن النفس أيها الحبيب^(١٧).

كما يقول في رباعية أخرى ما تعرّيه:

يوم أمسيت عاشقاً لجمالك
جُنْتَ بوجهك العديم المثال
رأيت أن لم يكن في العالمين سواك
فذهلت عن نفسي وغرقت في كمالك^(١٨)

تماماً كما تفرق قطرة الماء في البحر. تضي قطريتها العوضية وتبقى حقيقتها المائية وتصبح هي البحر. تعود الأننا إلى الـهـوـ. وفي ذلك يقول الإمام الخميني في كتابه مصباح الهدایة:

فأعلم أن الذات الإلهية لما كانت تامة فوق التمام بسيطة فوق البساطة فهي كل الأشياء بوجه بسيط إجمالي منزه عن قاطبة الكثارات الخارجية والخيالية والوهمية والعقلية. فهي كل الأشياء وليس بشيء منها^(١٩).

وهو يقول أيضاً موضحاً هذه الوحدة:

إن الموجودات الخاصة في كل نشأة من النشأت ظهرت والأنوار المتعينة في كل مرتبة من المراتب برزت مستهلكات في الحضرة الألوهية. فإن المقيد ظهور المطلق بل عينه والقيد أمر اعتباري.....

والعالم هو التعين الكل، فهو اعتباري وخيال في خيال عند الأحرار. والوجود من صدقه وحضرته لا حكم له بذاته، فلا بد للحكيم المتأله أن يستهلك التعينات في الحضرة الأحادية^(٢٠).

ويواصل الكلام فيقول:
فإن قلت إن الله تعالى ظاهر في الأكوان ومتلبس بلباس الأعيان صدقت، وإن
قلت إنه تعالى مقدس عن العالمين صدق^(٢١).

ثم يقول:
“وأما الذي يشاهد الكثرة بلا احتجاج عن الوحدة ويرى الوحدة بلا غفلة عن الكثرة يعطي كل ذي حق حقه... فحكم تارة بأن الكثرة متحققة وتارة بأن الكثرة هي ظهور الوحدة، كما قال المتحقق بالبر ZXية الكبرى والفقير الكل على المولى والمرتقى بقباب قوسين أو أدنى المصطفى المرتضى المجتبى بلسان أحد الأئمة: لانا مع الله حالات هو هو ونحن نحن، وهو نحن ونحن هو”^(٢٢).

وحدة الوجود هذه نراها مبثوثة في غير كتاب من كتب آية الله روح الله الإمام الخميني. ففي كتاب المظاهر الرحمانية وهو يضم رسائله العرفانية يقول:
“ فهو ظاهر، وكل ظهور هو ظهور له سبحانه وتعالى، ونحن بذاتها حجب، فأنا يَتّا وأننيَّتَا هي التي تحجبنا”^(٢٣).

وأخيراً لنسمعه يرشد السالك إلى الطريق المؤدية إلى هذه الوحدة يقول:
“من سلك سبيل الحق، وخرج عن الأنانية بقول مطلق، وفني ذاتاً وصفة وفعلاً وشاناً في الرب المتعال، وسلم مملكة وجوده إلى القيوم ذي الجلال، وأتى الله بقلب سليم، ووصل إلى مقام العبودية بالطريق المستقيم، وتحقق بحقيقة لا موجود سوى الله، ولا هو إلا هو” ربما شملته الرحمة الواسعة الإلهية والفيوضات الكاملة الريبوية، بإرجاعه إلى مملكته وإيقائه بعد فنائه.. فيصير عالم الوجود مملكة وجوده ومقر سلطته ومسند إمارته”^(٢٤).

وهكذا إذا تدرج السالك - كما يقول هذا الإمام المعلم - في مقام العبودية صعداً

إلى أن يتحرر من قيد الأن، وذلك بالحب الخالص لوجهه تعالى، وإذا فني ذاته وصفة وفعلاً وشأنًا في الحق، وسلم ملك وجوده النسبي المحدود إلى ملكوت الحي القيوم، وتحقق بحقيقة "لا موجود سوى الله ولا هو إلا هو" وإذا تقبل الله ذلك منه - وهذا شرط حتمي يربط المجهود الإنساني بالإرادة الإلهية الرحمانية الرحيمية الأمريكية، وهو للعبد امتحان في إخلاصه الكلي - إذ ذاك يُرجع (لا يُرجع) هذا السالك إلى الله فيبلغ حقيقته، ويدرك غايته، ويكتشف ذاته الحق، ويعود في حقيقة ناسوتيته إلى المطلق اللامحدود.

الهوا مش:

- (١) الإمام الخميني، الأربعون حديثاً، تعریب محمد الغروی (بیروت دار التعارف للمطبوعات) ص ٥٩٥.
- (٢) المصدر ذاته، ص ٥٩٤.
- (٣) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة، دار الكتب الحديثة بمصر، بغداد، مكتبة المشي ١٢٨٠ و ١٩٦٠، ص ٥٨.
- (٤) لندن: رياض الرئيس للكتب والنشر، ١٩٨٩، ص ١٠٠.
- (٥) الإمام الخميني، الأربعون حديثاً، ص ٥٩٤.
- (٦) "أنا الحق بين الحلاج والإمام الخميني" أعمال مؤتمر العرفان عند الإمام الخميني(قده)، بيروت، المعهد الإسلامي للمعارف الحكمية ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م ص ٨٩ وما بعدها.
- (٧) الحلاج، ديوان الحلاج، إعداد وتقديم عبده وازن، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٨، ص ١٤٢٠، ارتأيت أن استبدل غصني الواردة في تحقيق الأستاذ وازن عبارة وحدّ على المجهول وهي أقرب إلى الأصل الذي وردت فيه عبارة "وحْدَنِي"
- (٨) الإمام الخميني، سيبوي عشق (طهران إنتشارات راديو إيران، د.ت) ص ١٥.
- (٩) روح الله الموسوي الخميني، الفناء في الحب، ترجمة وشرح وتفسير لجنة التحقيق والإعداد (بيروت، دار التعارف، د.ت) الرباعية ٢١.

- (١٠) النّفّري، كتاب المواقف، تحقيق ارثر آريري (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٤) ص .٣
- (١١) الخميني، الفناء في الحب، الرباعية .٢١
- (١٢) سورة الأعراف (٧) : ١٤٣
- (١٣) الخميني، الفناء في الحب، حاشية .٥٩
- (١٤) الخميني، سيبوي عشق، ص .٩
- (١٥) المصدر ذاته، ص .٧
- (١٦) الإمام الخميني، شرح دعاء السحر (بيروت: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني(س)، ١٤١٦هـ)، ص .٩
- (١٧) الإمام الخميني، الفناء في الحب، الرباعية .١٢.
- (١٨) المصدر ذاته، الرباعية .١٩
- (١٩) آية الله العظمى الإمام الخميني، مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية (بيروت: دار القارئ ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م) ص .٤١
- (٢٠) المصدر ذاته ص .٥٦
- (٢١) المصدر ذاته ص .٥٧
- (٢٢) المصدر ذاته، ص .٨٩
- (٢٣) الإمام الخميني، المظاهر الرحمانية: رسائل الإمام الخميني(س) العرفانية (طهران: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني(س)- الشؤون الدولية، ١٩٩٥م).
- (٢٤) الإمام الخميني، التعليقة على الفوائد الرضوية (قم المشرفة: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني(س)، ١٤١٧هـ)، ص .٦٠-٦١

**فِرَاءُهُ وَآءُهُ لِلْدَوَادِ
فِرَاءُهُ فِي كِتَابِ مَنْهِبَةِ الْقُرْآنِ الْمَعْرِفَةِ**



■ مراجعة نقدية لنظرية أسلمة العلوم

عبد الحليم فضل الله

■ أسلمة فلسفة العلوم: التماذل بين العلوم الطبيعية والقيم الدينية
وجيه قانصو

مراجعة نقدية لنظرية أسلمة فلسفة العلوم

عبد الحليم فضل الله

نوكيد

يُستهل الكتاب♦ بما يبدو أنه مدخل غير تقليدي، إلى فهم النص الديني. لا تخلو المحاولة، رغم إحيائتها الظاهرة، من ميل واضح إلى وصل ما انقطع بين الفهم الموروث ومبانيه المستقرة على أدوات ومناهج بطيئة التحول، وبين التطلب المتمامي والمتقلب للعقل المعاصر. المحاولة تكتفى الصعوبات الشائعة في فكر التكيف أو التجديد، ويضاف إليها هنا، صعوبات خاصة بالطريقة التي اخترتها الكاتب لكتابه. ولعلها في ذلك، تستمد من العقل المعاصر رشه ومقارقاته في آن، انسباطه وتحفظه المنهجي عند بناء أدوات المعرفة، واستعماله اللاحق لها استعملاً متусفاً ومجامراً. تستحضر في السياق أن المنظومات الفكرية الحديثة، الواقعة في قلب تلك النزعة المنهجية، غالباً ما انتهت إلى إخضاع الإنسان والمجتمع، للمدى الضيق وغير الحيوي لمخرجات العلوم الطبيعية، وربط الفعل الإنساني بإحدى مجالات الإرغام، رغم أن ما لم تكف الحداثة عن الإشارة إليه، هو الصلة بين الحرية والعقلانية.

♦ منهجية القرآن المعرفية، أبو القاسم الحاج حمد، دار الهادي.

تدرج أطروحة الكتاب في خطاب إسلامية المعرفة، فلتلزم بالتالي طموح هذا الخطاب وقضاياها. وقضيته الأساس كما يتضح من الكتاب، السعي إلى إطلاق موجة فكرية، بين المتخصصين المسلمين على اختلافهم، تحدث تراكمات "منهجية وفكرية تعين على بناء المعرفة الإسلامية". إن عدم استبعاد فلسفة العلوم الطبيعية والتطبيقية عن مضمون الأسلامة الشاملة هذا، يرمي إلى إعادة وصلها بالقيم التي فصلتها عنها "الاتجاهات الوضعية والفلسفات المادية"، وجعلها بالتالي جزءاً من سلم المعرفة المتردج بين كتاب التكوين وكتاب الوحي الإلهي المطلق، بين القيم والتجربة. ولا تستوي الأسلامة إلا بالجمع بين القراءتين، قراءة القرآن المسطور قراءة "جمع وتلاحم"، وقراءة الكون المنتشر من خلال العلوم التجريبية المنتمية إلى منهجية الوحي الكلية.

إن هذا التصنيف المبدئي والنهائي لأطروحة الكتاب، يضعها عند نوعين من التحديدات المقيدة لإمكاناتها النظرية:

الأول: إنها دراسة منهجية "في الصميم"، تعالج قضية المنهج القرآني بذاته ومن "حيث كونه منهجاً"، على حد ما يعرف الكتاب مهمته، يعني ذلك أن إشكاليات المنهج ستتغلب على ما عدتها، فيما تعالج المشكلات التي تطرحها العلوم الاجتماعية والإنسانية عرضاً، وفي سياق رسم الإطار العام للمنظومة المعرفية دون عناء كافية بالمضمون النظري. بيد أن هذا المضمون هو التحدي الرئيسي، المطروح أمام فكر المراجعات والتتجديد الديني. إن درجة أكبر للتقارب بين البنائيين المنهجي والنظري، تعني أن مواجهة هذا التحدي ستكون أدنى إلى التحقق.

الثاني: مشكلات منهج الأسلامة نفسه الذي تنتمي إلى مقاصده. ويجمع هذا المنهج بين اتجاهات مفارقة، لاسيما لجهة اشتتماله على توجهين متضاربين: من ناحية، الأسلامة الشاملة للحياة والثقافة والعلوم والمجتمع، دون تمييز بين حقول ذات هوية معرفية يمكن أسلمتها، وأخرى غير قابلة للأسلامة. ومن ناحية أخرى الرغبة بالتحرر من سلطان النص ناجز التأويل والتفسير، ونقل مهمة البحث عن الحقيقة الدينية من التاريخ إلى الحاضر فالمستقبل.

أسلامة المعرفة تعني ولو أنها لا تعلن، إقامة قطبيتين نسبيتين، قطبيعة مع العقل التراشى الذي انتهى إلينا محمولاً على حاملة الدين التاريخي وممزوجاً به، وقطبيعة

مع العقل العلمي المعاصر، حين خللت بين التجربة والفلسفة والأخلاق؛ بين العلم والأيديولوجيا، وافتراضت وجود أدوات مشتركة لكل حقول المعرفة على نحو يقع تماماً خارج سياق التطور الطبيعي للعلوم، في حين أن العقل كان مع كل خطوة يخطوها يتذكر للمرحلة السابقة(من النص/الوحي إلى الميتافيزيقيا، إلى العقل، فالتجربة وما بعد التجربة).

ثم إن أسلمة المعرفة على نحو ما هو معلن، سيخصص ما هو عام،(العلوم الطبيعية، وإلى حد ما الإنسانية والاجتماعية)، ويعمم ما هو خاص(علوم الدين الداخلية)، وتقرب الدين وعلومه وبالتالي، من دائرة الاستتباع المشار إليها أعلاه بين أنظمة القيم ومناهج العلوم الطبيعية.

أطروحة الكتاب، محاولة فهم:

لا ي Finch الكتاب عن أطروحته بوضوح ويسراً، بل يقدم قراءة غير ناجزة، تطفى فيها، كما تقدم، المعالجة المنهجية على التحليل النظري، وبناء الأدوات والوسائل المعرفية على إيجاد تطبيقات متكاملة. لقد أدخل ذلك بالتوازن العام لأفكار الكتاب، وأتاح الظن بأن البنية المنهجية نفسها غير مستقرة أو محددة تماماً، وقد زج الكاتب في سياق في صعوبات كان من الممكن تجنبها، لو اختار طريقته على غير ذلك النحو المفارق.

يعلن الكتاب منذ البداية، قطعيته مع التجربة الفاشلة لمنطق "المقاربات" و"المقارنات" في التعامل مع ما أسماه الزاحف الغربي، فيتبين منهج "أسلمة المعرفة" كبديل جذري ينقل الفكر الإسلامي إلى عمق المأزق الحضاري. والأسلامة المطروحة تعني الكشف عن الوجه الفلسفـي المقابل "للنظم المعرفي المنهجي للحضارة العالمية المعاصرة".

إن وجود اتحاد قوي وبنوي بين الأفكار، هو وحده، بحسب الكتاب، القادر على توفير جهاز معرفي يميز منظومة عن أخرى، وإنما تحولت الأفكار إلى مجرد تأويلات وخطرات انتقائية لا تحيل إلى شيء. على غرار ذلك تعني أسلمة المعرفة أن القانون المحدد لإنتاج المعرفة، يتم اكتشافه من القرآن الكريم، ومن خلال قراءة تستخلص النسق المرجعي والقوانين التي تشكل مادة النظريات القرآنية. هذه الطريقة هي

بديل المنهجية الوضعية، والمتفوّق عليها.

وتعتبر أطروحة الكتاب أن اكتشاف المنهج البديل، حتمية تاريخية، وبها يمكن للعالم الخروج من أزماته. ومع أن الحضارة الغربية تسعى اليوم إلى جعل العالم على صورتها، وفق قانون "الاستحواذ الحضاري العضوي"، فإنها غير مهيئة لاكتشاف هذا المنهج بحكم نسقها القائم على تعميم مبادئ العلم الوضعية، لكنها ستحاول فرض هذا النسق، وستستهدف الإسلام جرياً وراء ذلك.

تنتهي القراءة المعرفية للقرآن الكريم، السياق التطوري للديانات من مرحلة الاصطفاء الرأسي، التي تدرج فيها كل الديانات السماوية السابقة على الإسلام، إلى مرحلة الدين العالمي/النبوة الخاتمة.

إن تميز الفارق بين الاصطفاء العالمية، يعارض رؤيتين للقرآن: رؤية الوضعيين التي تدخل القرآن في الموروث التاريخي للمرحلتين العقليتين الأولى والثانية، التي ينبعي القطعية معرفياً معها، والرؤية الدينية الماضوية (لنقل السلفية)، التي تخرجه نهائياً من دائرة التاريخ.

إن إدراك النبوة العالمية الخاتمة المتضمن كتابتها الخطاب الإلهي الأخير للبشر، ودخول العقل الإنساني إلى طوره التطوري الثالث (طور اكتشاف العلاقات الكلية بين الظواهر)، سيتيح اشتقاء نظرية قرآنية معارضة للماديين والسلفيين. المبدأ الأساسي للنظرية اعتبار كتاب التزيل المعادل الموضوعي لكتاب التكوين.

كون الكتاب أطروحته هذه عن المقابلة بين القرآن الكريم والوجود المادي، بناء على تأويل باطني لمجموعة منتقاة من الآيات الكريمة، في سور: الفاشية، الطارق، الشمس... ثم استخدام حصيلة التأويل في تأكيد الاعتقاد بأن المقابلة المشار إليها هي الطريق الملائم للارتقاء من عالم التشيوّ الوظيفي/المعرفة المادية، إلى عالم الخلق/المعرفة الغائية. ويفترض الكاتب أن القرآن يطور رؤيته للمقابلة بين كتابي التزيل والتكون، من رصد الظواهر المتفاعلة (التقابل التركيبي/الإبل-الكون)، إلى المائكة التركيبية (تطوير المبدأ الطبيعي إلى مبدأ اجتماعي / السماء الأرض-الذكر الأنثى)، ومن ثم التركيب التفاعلي لاستبابات المجرد من المحسوس (النفس).

إن هذا الانتقال من التماثل الابتدائي إلى التركيب المادي فالتركيب الارتقائي، يتطابق إلى حد ما مع الأطوار العقلية الثلاث التي انتقلت بالإنسان، من إسباغ

الحياة على الظواهر الطبيعية، إلى الربط الثاني بينها، وصولاً إلى الطور المعاصر، السعي إلى اكتشاف المستويات المجردة وال شاملة للعلاقات ما بين جميع الظواهر. ما تقدم يضعنا أمام إعادة إنتاج للمعرفة، وفق منهج تطبيقي متعدد المراتب، تبعاً لتنوع مراتب العلوم الطبيعية، بحيث يتسعى ربط كل مبدأ كوني بقيمة أخلاقية تتسمج مع الدين. وبذلك يتم:

أسلامة المعرف، بما فيها المعرف الطبيعية، التي تغدو نواتجها ومبادئها، مدخلاً إلى نواتج عالم الخلق ومبادئه.

- رد مقوله الوضعيين، باقتصار القرآن على حقبة التزيل.

- وجود وحدة عضوية لكتاب الكريم، تقابل الوحدة البنائية للكون.

- يلحظ هذا الفهم أيضاً أن اللغة القرآنية هي لغة عالية الفاعالية، ومتاهية الضبط الاصطلاحي، وذات قاموس ألسني داخلي لا يناسب إلى فهم أو زمن. وعليه، فإن شطراً من جهود الأسلامة لا بد وأن ينصب على نوعين من الدلالات المستمدة من التركيب الوضعي للقرآن الكريم: "البنائية الحرفية" أي اللغة والتحليل الألسني، والدلالات المفهومية، أي العلوم الطبيعية والتطبيقية، التي تفصح عن المنشأ، والتكون والغايات.

- ستساعد هذه الطريقة على تحرير اللغة - الوسيط الرئيسي في معرفة الوحي- من سطوة الموروث التاريخي، على اعتبار أن الدلالة اللغوية للقرآن تكتشف من داخله لا من خارجه، وتقود أيضاً إلى تجريد فلسفة العلوم الطبيعية من نهاياتها الوضعية، حين توظف في تبيان قوانين التفاعل الإنساني بالوجود الكوني، وفهم مبدأ الصيرورة.

- تربط المنهجية المعرفية القرآنية كما يراها في الكتاب، ما بين فلسفة العلوم وبوصفها فلسفة التشيوّ الوظيفي، وبين فلسفة الخلق، وذلك في مجرى حركة جدلية، تتعدد في الصيرورة المتوجهة إلى غاية. هذه الغاية تارة ما تكتشف من كتاب التكوين وأخرى من كتاب التزيل، لكن علاقة الكلمة الإلهية مع التشيوّ هي علاقة نسبية، أي إن الأمر الإلهي لا يتجاوز قوانين التشيوّ، على عكس ما يستتبعه منطق الاستحواذ الوظيفي.

إلى ما تقدم، تقوم منهجية المعرفة القرآنية المطروحة، على :

- اكتشاف الغائية المزدوجة الكامنة في منهجيتي الخلق والتشيوّ على قاعدة

الصيرونة.

- الجمع بين القراءتين، قراءة القرآن وقراءة الكون، فبعض ما في القرآن موجود في الكون، وبعض ما في الكون موجود في الكتاب.

ويقدم الكتاب إحدى أفكاره الفامضة حول التدرج في الجمع بين القراءتين وذلك وفق التتابع التالي:

التأليف: من الواقع إلى الغيب / "عالم المشيئة المباركة"(ابراهيم ع")

التوحيد: من الغيب إلى الواقع/ "عالم الإرادة المقدسة"(موسى ع")

الدمج: التوسط بين الغيب والواقع/ "عالم الأمر المنزه"(محمد ص")

- إن علاقة الإنسان بالله تمر عبر علاقة الإنسان بالكون.

- يفترض الكتاب أن أزمة الحضارة الغربية يمكن اختصارها في عدم التقدم من الطور العقلي الحالي، حيث تستخدم العلوم الطبيعية لاكتشاف القوانين الكلية المادية، إلى استخدام هذه العلوم لاكتشاف القوانين الكلية للخلق.

مراجعة نقدية لمسائل المنهجية المعرفية المطروحة:

يتلمس الكتاب سبيلاً ما إلى إصلاح المعرفة الدينية وتطويرها. القوة الدافعة إلى ذلك، تظهر في الأفكار والتصورات المتداقة نحو ما يبدو أنه تأصيل جديد. ولا يخفى ما في الجهد التأليفي الذي أبدع فيه الكاتب، من تميز وابتكار، وأحسبه يقترب بأمرین، إمام وافر بحقول القرآن الكريم ومسائله وموارده، وكفاءة في تعقب السياقات، والتقطاط تسلسلها من نثار الدلالات المترفرفة ما بين الآيات والسور، وبكلا الأمرين أمكن للكاتب الكشف عما اعتبره الوحدة العضوية لكتاب الكريم.

لكن لا مناص من مخالفة الكاتب في أطروحته منذ البداية، والظن أنها لن تؤول إلا إلى أسئلة أخرى، تتسلسل من سؤالحداثة والتجدد في الفكر الإسلامي

المعاصر، دون أن ترسم ملامح وعي جديد لقضية الإصلاح المرجوة.

هذا الاستهلال بما انتهت إليه هذه المتابعة النقدية من رأي فيما انتهى به، فلكي يتم صرفها عن الانشغال بالتفاصيل وتصنيف أفكار الكتاب وأرائه بين مقبول ومردود، وأحسب أن الكثير مما اشتمل عليه، لامع ومؤات، لو لا أنه لم يوظف أو لا يمكن توظيفه، في تعديل وجهة الأفكار المحورية، عن وجهتها محل الاعتراض.

أولاً: الاضطراب المنهجي وفوضى التأويل:

لا نرمي هنا إلى التقصي عن الخل المنهجي بحد ذاته، بل بقدر ما هو مؤثر في تماسك الإطار النظري العام.

تتمثل أهم علامات الاضطراب المنهجي، في التردد غير المسوّغ بين طرائق غير متوافقة أو متطابقة، ما أثر على البناء المنطقي لأطروحة الكتاب، وأضعف قدرتها التحليلية والتفسيرية، بينما جرت الاستعانة بالتأويل المتعسف أو المبالغ فيه، لحجب ذلك. المراوغة المنهجية، تظهر مثلاً في الانتقال من القراءة اللغوية حيث يتغلب اللفظ على السياق، إلى القراءة الدلالية حيث يتقدم النص كوحدة على المعاني الفردية. يظهر أيضاً في الجمع بين التحليل البنائي السكوني، والتحليل الجدلية التطوري، بين القراءة الأيديولوجية والقراءة الواقعية، بين البحث عن وحدة عضوية تم عن عقلانية وظيفية صارمة وترتبط حتمي بين الدال والمدلول، وبين تخل عن التواضع المنطقي، أدى إلى التفكيك بينهما وإلى ما يشبه نفي السبيبية.

إن هذا التداول المستمر للطرائق، هدفه البرهنة على الفرضيات الشائكة التي سبقت التحليل، وفي مقدمها فرضية العلاقة بين كتاب التكوين وعالم التشيوخ الوظيفي من جهة، وكتاب التزيل وعالم الخلق من جهة أخرى. لكن الصعوبات التي تعرّض ذلك، تضع نظام القراءة على فوضى كامنة تحت سطح من التماسك الشكلي، الخطورة تكمن في أن تهدد تلك القراءة الذاتية، والخطوات النابعة من الوجودان الخاص، العمارة الدلالية للنص القرآني، التي ستهرّب تحت وقع التعدد اللامتاهي للمعاني والتأويلات.

لكن أين هو موقع نظام التأويل الذي يلجمُ إليه الكتاب، إزاء تيارات التأويل التاريخية والمعاصرة.

إن وظيفة التأويل التراثية، هي حل مشكلة فهم النصوص، والإفصاح عن معناها الأصلي، والوصول إلى ما لا يكشف عنه الظاهر.

أما وظائفه المعاصرة، فهي محور عملية كبرى تبدأ بعلوم اللغة والدلالة، وتنتهي بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، وتختلف باختلاف تيارات التأويل، التي طرأ عليها التبدل والتطور.

ونشير هنا إلى ثلاثة تيارات رئيسية:

التيار الأول: وهو تيار ذو خلفية علمية، يسعى إلى إدراك أفق النص، في إطار

العلاقة بين مكونات النص نفسه، وبناء على مرجعيته الخاصة التي تحكم صيغه اللغوية. وظيفة التأويل هنا، الكشف عن النسق الغائر في بنية النص، دون الحاجة إلى العودة إلى ما هو خارجه. والمقصود بالخارج المؤلف والتفاعل الإنساني الناشئ عن احتكاك القارئ بالنص. يحيى النص وفق هذا التيار بغياب الإنسان (قارئاً ومؤلفاً)، ويصبح صلة الوصل بين النسق وبين الفهم العام، فيمارس التأجيل اللانهائي للمعنى المتسع دائماً.

التيار الثاني: تيار النزعة الإنسانية. تخفي هنا التفسيرات السببية، لكن تنشأ آفاق متزايدة للعلاقة بين الدال والمدلول، تتعدد كلما تكشف الالقاء الإنساني بالنص. يعلی هذا التيار من أهمية القارئ، ويعنجه صلاحیات واسعة على التأويل، لكنه لا يقلل من أهمية الصيغة اللغوية، في تصوير نظام الدلالة.

التيار الثالث: تيار نظرية المعاني. اللغة هنا هي التي تولد المعنى والعلاقة بينها وبين مداراتها، غير حتمية ولا مستقرة. فالمعنى لا يأتي عن طريق العلاقة بشيء خارج اللغة، كما أن لا شيء مطلقاً خارج الخطاب يضمن معناه ويفؤسسه لفهمه. التأويل في فكر ما بعد الحداثة هذا، يسعى فقط إلى الكشف عن الفوضى الكامنة تحت مستوى الظاهر، وأي نظام للدلالة مكتشف، ما هو إلا تمایز داخل الفوضى.

إلى أي من هذه التيارات يمكن نسبة منهجهية التأويل في الكتاب؟
إذا أقصينا التأويل التقليدي عن التحليل، فإن الكتاب يتعدد بين التيارات الثلاثة،
مغلباً التيار الأخير.

وستتبين ذلك، من خلال الاقتباسات التالية:

- الارتفاع من الاصطفاء إلى العالمية.
- الأطوار الثلاثة للعقل البشري.

-
- 202
- رفض النزعة الأيديولوجية لصالح النزعة المعرفية.
 - البحث عن المعايير المرجعية التي تميز منظومة معرفية عن أخرى، ومن ثمة الوحدة العضوية للقرآن.
 - أسلمة العلوم الطبيعية، التطبيقية، الإنسانية، والاجتماعية.
 - العمل على تحرير اللغة، كوسيط رئيسي لفهم الكتاب الكريم، من سطوة

الموروث، وردها إلى الكتاب نفسه.

- ارتقاء الرؤية القرآنية بالدلالة الواقعة ما بين الدال والمدلول، من المعرفة الإنسانية، إلى المماطلة التركيبيّة، فالتركيب التفاعلي.
- تأويل علل العبادات بالظواهر الكونية، في إطار المقابلة ما بين كتاب التنزيل وكتاب التكوين.

تحليل هذه الاقتباسات، وغيرها، يفضي إلى الاستنتاجات التالية:

١. يتفق القول بالوحدة العضوية والتركيبيّة للقرآن، والبحث عن القوانين المرجعية منه، ورد الدلالة إلى القرآن نفسه، مع تيار التأويل العلمي. ولو أنها تفترق عنه شكلاً بتقدیس صاحب الخطاب.
 ٢. يبدو مفهوم الارتقاء القرآني بالعلاقة بين الدال والمدلول، من عالم التشيه الوظيفي إلى عالم الخلق، وكأنه متفرع عن النزعة الإنسانية في التأويل. فالسببية هنا غير باتة، ولدينا فرصة العثور على قراءة إضافية، كلما احتك النص بأفهام جديدة. الإنسان / القارئ هنا، أهم من اللغة والسببية اللغوية. وفي غير تلك الحرية الخاصة الحاضرة في علاقة الدال بالمدلول، لا يمكن مثلاً توقع العلاقة التي يقررها الكاتب، في سورة الطارق، بين إنبات الزرع وبين شرعة الزواج البشري (من المبدأ الطبيعي إلى المبدأ الاجتماعي).
 ٣. لعل الكتاب ينتهي إلى تغليب التيار الثالث، فيعتمد في استخلاص أصل أطروحته: الجمع بين القراءتين، الربط بين عالم التشيه والخلق، وأسلامة العلوم كمدخل للتتجديد. فوضى الدلالات ظاهر هنا، والمعانى التي يتخذها الكتاب في أصل نظريته، لا فرائن عليها خارج الخطاب نفسه، بل خارج فهم الكاتب له.
- أما تأويل العبادات بالظواهر الكونية- مثلاً ثنائية ركعات صلاة الصبح في مقابل ثنائية النور والظلمة عند ابلاغ الصبح- فيفتح باب التأويل على مصراعيه، للإطاحة بالدلالة، وتشريع تعدد في التفسيرات لا قرار له، وبدلأ من اكتشاف الوحدة المرجعية للقرآن، تجري الإطاحة بالوحدات الجزئية التي أقرها الفهم التقليدي نفسه.

ثانياً: ضعف القدرة التفسيرية:

يبني الكتاب أطروحته في إطار منهج تفسيري ما، فالتفسير هو الأصل في تحليل الظاهرة القرآنية وفهمها. لكن الحقيقة الوحيدة التي يعول عليها في تحديد هذا المنهج، تقتصر على أن منهج الكتاب أدنى إلى الاتجاهات الحديثة، منه إلى طرائق النفسير القديم، المرتكزة إلى الموارنة الأسلوبية والبيانية.

بيد أن تغليب منطق التأويل غير العلمي، قلل من أهمية الحيثيات التفسيرية التي انفرد بها الكتاب، ومنع من إدراجها في المراكمه التاريخية لاتجاهات التفسير الإصلاحية، التي تلتقي على الأقل مع إحدى أفكار الكتاب المرجعية: اعتبار الوحي القرآني نصاً شديد التوحد، في رؤيته للكون والإنسان. إن ضعف البنية التفسيرية للقراءة الواردة في الكتاب تعود إلى الأمرين الآتيين:

الأول: انفصال التأويل عن التفسير، فالتأويل لا يبدأ من حيث انتهى التفسير، والتفسير ذو وظيفة عرضية معطلة، فمعطياته على ما فيها من لمحات مبدعة، لا تندمج بعمق في آليات التأويل، بل توظف توظيفاً انتقائياً مدبراً.

الثاني: العزلة عن التراث التفسيري، فالكتاب لم يستعمل بتاتاً الأدبيات الفنية لمدارس التفسير، الحديثة منها على وجه الخصوص. لقد حال ذلك دون أن ينتخب الكتاب مبناء الملائم في تدبر الوحي القرآني.

إن عدم استعمال منهج تفسير موحد ومتبسق، أضعف العلاقة بين الخطاب القرآني، والنظرية التي سعى الكاتب إلى استيلادها من القرآن. النص المقدس بات هنا، مجرد مرجع شكلي داخل أطروحة، تختر فرضياتها الرئيسية خارج الدلالات القطعية والنهاية للنص.

مع ذلك فإن الصلة غير مبتوطة، بين صيغ التفسير في الكتاب، والمناهج المتداولة ماضياً وحاضراً في التفسير، والتي أضافت إلى التذوق الفطري التذوق اللغوي، وراكمت عليهما تاليًا التذوق العلمي، وكان من الممكن لهذه الأطروحة أن ترتقي إلى التذوق والتدبر المعرفي الذي ظهرت إرهاصاته الأولى مع التفسير الموضوعي. نشير في التالي إلى أهم طرق التفسير، قبل المضي قدماً إلى تحديد موقع منهج الكتاب حيالها:

- القراءة السلفية في مقابل القراءة الحداثوية: الأولى تقف عند ما وعاه

- المسلمين الأوائل من الظاهرة القرآنية، بينما تقطع الثانية الصلة مع كل فهم سابق.
- التفسير البياني، حيث الأسلوب والمعنى المستقلة والمنفردة للألفاظ، هي جوهر عملية التفسير والفهم، المنصرف إلى الوحدات الدلالية الأصفر في النص القرآني.
 - القراءة السياقية والموضوعية: فالسياق القرآني الخاص والعام، شارح للدلالات المتفرقة ومفسر لها، وهو الذي يلحقها بالموضوعات الموحدة، ذات الانسياب الكلي نحو الفاية القرآنية. هذه الوحدات القرآنية الممتدة غاية، كانت محل عناية المفسرين، وقد عدد منها كل من العلامة الطباطبائي، والشيخ محمد عبده، والشيخ رشيد رضا، والشيخ مصباح يزدي، والمستشار جول لا بوم وغيرهم، من الموضوعات على سبيل المثال لا الحصر: الأصول، الفروع، العبادات، الهدایة، الدنيا والآخرة، التاريخ، النبي، الشريعة..
 - عموماً يعمل التفسير الموضوعي والسياسي، على معالجة المفاهيم القرآنية المترابطة، ويتخذ موضوعاته إما من داخل النص وإما من خارجه.
 - التفسير الباطني: الذي يربط بين باطن القرآن وباطن الوجود، فلا يعرف جوهر القرآن، إلا بالكشف والشهود.
 - القراءة المطردة المتواالية: الوحي بحسب د. حسن حنفي ليس نصاً منزلاً من عند الله فقط، بل جدل وحوار ينبعث في كل زمن من حاجات الأمة ومتامحها. ويرى د. محمد شحرور أن الاطراد في القراءة يحسن شروطها، ما يعين على إعادة تصنيف مجالات وميادين القرآن الكريم وحقوله الاصطلاحية.
 - التفسير الأيديولوجي: وينحو إلى استخدام دلالات الوحي في تثبيت فرضيات مستقاة من خارج النص.
 - القراءة البنوية: وترتکز إلى منظور سوسيولوجي، يعتبر أن تفسير الخطاب، لن يفضي إلا إلى إعادة رسم صورة البني الاجتماعية وتوازنات السلطة فيها.
 - القراءة التفكيكية: وتعنى إلى تجاوز النص باتجاه الكشف عن النظام المعرفي الماثل خلفه. يدعو محمد أركون في هذا الصدد، إلى تفكك الظاهرة القرآنية المتعالية والمفتوحة على أكثر من احتمال ودلالة، من أجل فصل المنظومة المعرفية القديمة عنها.
 - التفسير النفسي: يطبق مالك بن نبي منهجاً خاصاً في التفسير العلمي، حيث العلاقة الجدلية بين الظاهرة القرآنية والذات المحمدية، التي هي وسيط بين الوحي

ودلالاته. والظاهرة القرآنية تتجلّى في الوحدات الكمية التي يثبت ترابطها واتساقها الإعجاز الأبدي للقرآن، إذا ما قورنت بحال الذات المحمدية عند نزول الوحي. سنجد في تدبر الكتاب للنص القرآني، توافقاً مع هذه القراءة أو تلك، فنعتذر مثلاً على القراءة اللفظية في التركيز على معاني ألفاظ محددة-المس، الأميين..-؛ القراءة الموضوعية في التفسير السياقي للروح -ص ٢١-؛ القراءة المطردة في رد الدلالة اللغوية إلى العصر؛ لكن التفسير الباطني، والتفسير الأيديولوجي، والقراءة التفكيكية، هي المنهج الأقرب إلى معالجات الكتاب. فالتفسير الباطني، يؤسس للتفسير بحثاً عن الوحدة العضوية، والتفسير ينتهي إلى القراءة الأيديولوجية/الأسلامة الشاملة للمعرفة.

مع ذلك فإن مثل هذه التواافقات لم تطور منهجاً خاصاً، ولم تؤد إلى إحداث القفزة اللازمة من التذوق العلمي إلى التذوق المعرفي، التي كان يمكن للكتاب أن يقوم بها، لو لا أن انحرف نحو التأويل غير العلمي، وكرس التفسير أداة من أدواته، الناهضة إلى تأييد مسلمات مسبقة.

كيف يمكن تحليل هذا الضعف في بنية الأطروحة التفسيرية؟

من المعلوم أن معرفة القرآن الكريم هي مدار التفسير ومآلاته، وبقدر ما في التفسير من ترابط منطقي وكثافة بيانية، بقدر ما يفسح في المجال أمام كشف حقائقه وتبيين مقاصده. وحيث إن الكتاب الكريم كتاب تدبر، وتأمل، وهداية، وبيان، وذكرى، وهو أحسن الحديث، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فإنه بالضرورة قريب إلى أفهم عموم المخاطبين (يا أيها الناس.. يا أيها الذين آمنوا..)، وأدنى إلى الموارنة ما بين المعنى والمبنى، اللفظ والدلالة. من هنا فإن التفسير بالباطن، الذي يقصي الظاهر، والتفسير بالظاهر الذي يغفل الباطن، كلامهما لا يظهران كمال الصورة القرآنية كما هي، ويعيقان وبالتالي انسياق العلاقة بين الوحي وأذهان المقصودين به.

وما دام أن القرآن لا يختص بزمان دون غيره، ويقوم دون آخرين، على ما روی عن الصادق(ع)، فإنه ليس على وتيرة واحدة من النظر بل مثله، كما في الأثر عن الرسول(ص) "كمثل الشمس والقمر في جريان دائم". فالظاهر والباطن متعاقبان لكنهما على قياس واحد، فما هو باطن لزمان أو جماعة، ظاهر لزمان مختلف وقوم آخرين. وعوض التعلل بأسرار وتجليات، وقراءات ذاتية صرفة، لتحقيق إدراك متقدم

لموضوعات القرآن، فإن تطور المعارف الإنسانية واتساعها سيختلي سبيلاً للدلائل الفنية المحتجبة في أعماق النص المقدس، على صراطي: العقل في التدبر والمعرفة، والقلب للهداية والذكري. ويكفل هذان الصراطان، جعل القرآن محلاً للخلاصين، الفردي(القلب)، والجماعي(العقل).

ثالثاً : أسلمة العلوم، الخلط بين مجالات متباينة:

يطرح الكتاب، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية. فتغدو قوانين الوجود مدخلاً إلى قوانين الخلق، وتتخذ نواتج العلوم وسيلة للارتقاء من المحسوس إلى اللامحسوس، من التجربة المادية إلى القيمة. إن محاولة الكاتب، إرساء معالم تطورية مرتبطة بمبدأ الفائقة، ومخالفة للتطورية المادية، استحضرت رؤية غير مادية للصيورة، فيما جهود الأسلامة، أعادت الرؤية المادية من جديد، إلى حدود عالم المادة، على رافعة العلوم. فمبادئ العلوم باتت جزءاً من مبادئ الكشف عن الفائقة المزدوجة.

تذهب أسلمة العلوم إلى إلحاد العلوم المبنية للقيم والكافحة عن قوانين الخلق ومقاصد الدين، بمبادئ العلوم الطبيعية. إن فعل الاستبعاد هذا، سيؤدي إلى إعلاء التجربة على العقل، وتقليل مجال النص الإلهي إلى حدود السلطة العقلية المكتسبة من المعارف العلمية. ينطوي ذلك على تحريف منطق العلوم المرتبطة بالدين، في جوانب عديدة، منها:

- إضعاف مبادئ عقلية أولية تعتبر في قلب الجهاز البرهاني للدين، كالعلية والسببية، فقد أفضى التطور العلمي الجديد، إلى نفي الحتمية المطلقة، وتعيم النسبية، لتشمل حتى علاقة العلة بالعلو.

- قياس المسار التاريخي، الإنساني والاجتماعي، على مسار التطور المادي المتجسد في الظواهر الطبيعية، هنا يصبح عالم الخلق مجرد جزء من عالم التشيوخ المادي.

- الخلط بين علوم الدين الداخلية والعلوم خارج الدين. أحد الأمثلة على ذلك، اعتبار الكتاب، أن العلوم المساعدة على فهم القرآن، تبني من داخله - بما فيها علوم اللغة والدلالة وغيرها -، ما يجعل من كتاب التزيل نصاً مغلق الدلالة فيحدّ من غناه

ويضعف دلالاته.

ستفضي أسلمة العلوم التطبيقية والطبيعية، إلى تقلب إدراكتنا للخطاب الإلهي مع تقدم العلوم وتتابع اكتشافاتها. بالمقابل فإن إخضاع مبادئ العلوم لمطلبات فهم النص، سيشهو منهاجها ويفيدها بحدود المعرفة الإنسانية. وبهذا الخلط نصل إلى نهايتين: نهاية العلم التطبيقي / التجريبي، ونهاية العلم الإنساني / الاجتماعي.

المنهجية المعرفية القرآنية، وتجديد الرؤية الدينية:

يقول روجيه غارودي، في كتابه الإسلام: "إن كل نهضة ل الإسلام، تبدأ بقراءة جديدة للقرآن". يؤيد هذا الرأي سعي الكتاب، إلىربط إصلاح المعرفة الدينية، بتاؤل معين ومتجدد للقرآن الكريم.

لكن هل أضافت أطروحة الكتاب جديداً إلى التراث الإصلاحي، وهل تعد طريقتها مساهمة في تعديل مناهج التفسير القديم؟

إن حداثوية الرؤية والطريقة التي حاول الكتاب تجسيدها، وخاص على أساسها تجارية وافتراضاته، لا تخفي طرفاً من راديكالية فكرية كامنة، نجدها منذ البداية في التبسيط الذي يقترحه منهج أسلمة العلوم، برد الإطار المرجعي للمعرفة إلى أساس أحادي التركيب، هو النص، الذي يعبر حين تدبره عن جدلية التزيل والتكون. بينما اجتمعت النظريات الدينية، ومن بينها النظريات التقليدية، على تعدد ثلاثة مصادر للمعرفة: العقل، التجربة، الوحي/النص. ومع أن الكاتب كان مشفولاً طوال الوقت بمحاولة التعالي عن القراءات التقليدية، وتوظيف الحركة العلمية على توعتها في هذا السبيل، فإنه لم يتجاوز فكرة أن الدين مجرد نص لا يكتشف إلا من داخله.

لقد كان بين أيدينا الآن فرصة متألقة لتطوير الرؤية الدينية، لو وفقت هذه المحاولة إلى بعث أبعاد الدين بعثاً جديداً، في فضاء قرآنی متسع الدلالة باستمرار، ووفق نموذج عقلاني محكم، فلكي يكون الفوض في أعماق الوحي، بدليلاً للنظر إليه بعيون الموتى كما يقول إقبال، لا بد وان يبحث في شایاه عن الأطروحة الجوهرية للدين.

تقتضي إعادة بناء وعي الدين، على حدود التطلب الفكري المعاصر، إيلاء عنابة

مكثفة بالمعارف الإنسانية، والتي بوسعها أن تمد علوم الدين، بالأدوات المنهجية الملائمة لمعالجات تمزج ما بين الإبداع والتقدم والإخلاص للنص. ولا ندعوا هنا إلى إطباق العلوم الإنسانية على علوم الدين، أو إلى تحويل الجمود اللابث على التقليد إلى جمود قائم على الأيديولوجيا.

إن معرفة القرآن، معرفة نقية من شوائب التاريخ، وإضافات الزمان والمكان والثقافة والسياسة، تستتب في إطار علاقة مباشرة وناجزة بين النص الإلهي والعصر، دون وسائله، والعلوم التطبيقية التي يقترح الكتاب اعتبار مبادئها وقوانينها مدخلاً إلى عالم الخلق، وبالتالي إلى كتاب التزيل، ستضيف وسيطاً لن يكون بأي حال متسامياً على خصوصيات الزمان والمكان.

لقد مرت أطروحة هذا الكتاب وطروحاته، من باب التأويل المفتوح على مصراعيه، ومهما كانت الرؤية القرآنية المطروحة، فإن التأويل الفوضوي، وغير العلمي، سيترك مقعداً لكل أنواع القراءات الإصلاحية، أو السلفية، وما بين هذه وتلك.

- مراجعة نقدية لكتاب: "المنهجية المعرفية القرآنية - أسلمة فلسفة العلوم"، تأليف محمد أبو القاسم الحاج حمد. ألقيت في معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينية والفلسفية)

أسلمة فلسفة العلوم:

التماثل بين العلوم الطبيعية والقيم الدينية

وجيه قانصو

أود أولاً الاعتذار عن التقصير المحتمل في قراءة الكتاب^{*}، فالقراءة لا تسلم من الفعل الانتقائي، ولا تتجو من ذاتيات القارئ التي تعيد إنتاج المعنى المكتوب، ولا تخلي أيضاً من تفويت لكثير من مقاصد الكاتب، ولعل هذا هو المغزى من القراءة نفسها، فالقراءة ليست حيادية سلبية، وليس فعل نقل لمعنى الكتاب بأمانة: بل هي - أي القراءة - فعل تحويل للمعنى المكتوب، وتوليد لمعنى جديد. فالقراءة تحرر من سلطة الكاتب، وكسر للسياقات التي يفرضها على القارئ، وتمرد على ما قبليات يخفيها الكاتب خلف الفوائل والسطور والكلمات، بهذا تصبح القراءة فعل اكتشاف لمعنى لم يقله الكاتب، وتفكيكاً لمعنى يدعوه ويجزم به.

الكتاب - بحسب وصف الكاتب - عبارة عن مشروع أسلمة معرفية لفلسفة العلوم، حيث لا يكتفي بإضافة عبارات دينية إلى المباحث العلمية كما هو متداول، بل يعيد صياغة منهجية معرفية للعلوم وقوانينها، ويوسس لعرفة قرآنية تعيد توظيف العلوم ضمن نظام أو ضابط منهجي يشكل إطاراً نسقياً ومرجعياً لتنظيم وتقنين وإنتاج الأفكار والمفاهيم. والغرض من ذلك كله هو فهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية، وبين القيم الدينية المركبة على قوانين الوجود.

* منهاج القرآن المعرفية، أبو القاسم الحاج حمد، دار الهادي.

من النشاط الذهني للفكر البشري - بحسب المؤلف - بأشكال ثلاثة: أولهما التصور الإحيائي البدائي الذي يرى ظواهر الكون مستقلة عن بعضها، ويرى لها نفوساً قائمة بذاتها، فعبد الإنسان في مغامرة العقل الأولى ما قهره من قوى الطبيعة من شمس أو قمر، وجراًًاً مصادر القوة في الوجود إلى عناصر حية متباينة، ثم كان نمط التفكير الثنائي التقابلي، حيث اكتشف العلاقة بين الظاهرات في شكل قوانين جزئية أولية إلا أن ثانية الوعي هذه حالت دون توليد قوانين عامة تتطور إلى نظريات تحقق في تكاملها النسق المنهجي، ثم دخلت الإنسانية طورها الثالث من التفكير، فلم تقتصر في بحثها على وحدة الظاهرات الطبيعية ووحدة المادة والطاقة واستخلاص القوانين العلمية، بل سعت إلى استخلاص نظريات تشكل منهجاً موجهاً مختلف الأفكار والإبداعات.

في الطور الثالث، دخل العالم في مأزق فكري وحضاري، حيث أصبحت الحضارة الغربية نفسها فاقدة للتصور المنهجي والمعرفي البديل للكون، وأصبحت النظم اللاهوتية التي تقوم على استلال الطبيعة والإنسان معاً، فاقدة لمنهجية تفكير تعيد تنظيم قيمها بما يناسب مستوى الطور الجديد، حيث لم يعد هنالك من جدوى في أسلوب الدفاع عن النسق التاريخي في اتباع أفكار المؤمنين مناسباً، وهو نسق ما يزال يعيش مرحلة الطور الثاني من التفكير البشري مختلطًا بموروثات المرحلة الأولى.

مأزق جميع الحضارات يكمن في كون نمط تقدمها يقوم على التحكم في علاقات الإنتاج، ومرامكة فائض القيمة لصالح الطبقات القائدة. وهذا بخلاف الحضارة الإسلامية التي شكلت نقيساً لنسب التطور الحضاري الوضعي القائم على استلال قوة عمل الآخرين وتركيز فائض القيمة لدى الطبقات المهيمنة. فالإسلام لم يجعل الفتح توسعًا في أراضي الغير، وإنما تحريراً لتلك الشعوب.

أمام هذا المأزق، فإن القرآن وحده - بحسب المؤلف - يملك التصور المنهجي والمعرفي البديل على مستوى كوني فيبعد أن كان الخطاب الديني الإلهي، ابتداءً من آدم وانتهاءً إلى محمد، يقوم على الاصطفاء الحصري، ويتجه إلى دوائر بشرية معينة، اتجه الخطاب الإلهي مع محمد إلى الأمة الوسط المتسعة للناس جمعين، فختام النبوة ليس مجرد توقيت زماني، بل هو تقدير موضوعي لنهاية الخطاب الحصري الاصطفائي، وانطلاق الخطاب العالمي الذي يمتد أفقياً.

وللوصول إلى مستويات جديدة من المعنى القرآني تستجيب لطموح أسلمة المعرفة لا بد من تجاوز الطريقة التجزئية في فهم النص، والنظر إلى القرآن في وحدة وبنائية عضوية تمثل البنائية الكونية، بحيث إذا تقلّت نجم عن موقعه اختل النظام الكوني كله. فالاستخدام الإلهي للمادة اللغوية، ولأي مادة في الكون يختلف نوعياً عن الاستخدام البشري مع وحدة خصائص المادة. فحين يستخدم الله اللغة العربية في التزييل، فإنه يستخدمها وفق مستوى إلهي يقوم على الإحكام المطلق، فلا يكون في القرآن مترادفات توظيفاً ضمن جناس وطباق، إذ تتحول الكلمة ضمن الاستخدام الإلهي إلى مصطلح دلالي متاهي الدقة، فكلكل كلمة في القرآن دلالتها المفهومية المميزة، وذلك خلافاً للاستخدام البشري البلاغي العفوبي لمفردات اللغة. (مثال مس القرآن الذي هو عبارة عن إدراكه والشعور به، هو مس لا يأتي إلا للمتظهرين نفساً لا جسداً).

كما أن التأسيس المعرفي يتطلب قاموساً ألسنياً معرفياً جديداً لأنفاظ القرآن، تغير التصور التقليدي لفقة اللغة والمعاني فهناك ثلاثة أمور في عملية توصيل دلالات المفردة، فهناك الكلمة وهناك الأمر الذي تشير إليه وهناك التصور العقلي المتشكل عن هذا الأمر في الذهن. فخصائص اللغة ترتبط دائماً بخصائص الأمة التي تتكلمها من زاوية الوسيط الذهني للتصور، كذلك فإنّ لغة القرآن هي الوسيط الذهني، فالخلل في فهم دلالات ألفاظ القرآن يؤدي إلى تعذر فهم محتوى عالمية الدين. (الدلالة المفهومية لكلمة النسخ في القرآن مثلاً، قد حررت نتيجة لدلالة العربية الذهنية في مرحلة عصر التدوين لتكون نسخاً لآيات القرآن بعضها بعضاً، في حين أنّ النسخ في القرآن يعني استبدال حالة تاريخية أو عقلية بحالة أخرى مغايرة، وليس ابطالاً لبعض الآيات، أو إسقاطها لها، والنسخ لحالة تاريخية يرتبط بعالمية الخطاب الديني، ونهاية الخطاب الحصري أو الاصطفائي).

بذلك تصبح أسلمة المعرفة، عبارة عن ضبط الدلالات المعرفية لأنفاظ القرآن في إطار المنهجية الجديدة، وعبارة عن فهم وصياغة الكثير من موضوعات المعرفة الإنسانية سواء في مجال العلوم الطبيعية أو الإنسانية، باعتبار القرآن معاذلاً بالوعي للوجود الكوني وحركته ممتدة عبر الزمان والمكان؛ أي إنّ أسلمة المعرفة هي إعادة تصنيف المعرفة وفق منهج تطبيقي متعدد المراتب طبقاً لعدد مراتب العلوم الطبيعية الكونية نفسها، مع ربط كل مبدأ طباعي بقانونه الأخلاقي الذي ينسجم مع

الدين.

وقد كشف المؤلف عن ثلات مراتب لإنشاء المعرفة، التي تحاكي مراحل تطور الفكر البشري نفسه. أولى الأساليب الإنسانية للمعرفة، (مثال: منهج المائة الذي يقابل بين مواقيت الصلاة الزمنية وظواهر الحركة الكونية). هو أسلوب يهدف إلى تطوير العمليات الذهنية لأبنائنا بدفعهم لتقدير المتقابلات؛ أي في معرض التدريب الذهني.

ومن منهج المعرفة الإنسانية في التمايز المتفاوت، ينشأ التركيب؛ فما بين الإبل والكون تقابل ابتدائي، أما ما بين السماء والأرض وما بين الذكر والأنثى، فهو مقابلة تركيبية تؤدي إلى ناتج طبيعي في الحالتين، الإثبات في حالة السماء والأرض، وتلاقحهما بالماء، والذكر والأنثى في حالة تلاقحهما بالماء ضمن شرعة أخلاقية إرادية؛ أي تطوير المبدأ الكوني نفسه وإحالته إلى مبدأ اجتماعي وأخلاقي. ويركب منهج المائة المعرفي التكعيبي ما بين القانون الطبيعي الذي يحكم الظاهرات والقانون الأخلاقي الذي يحتم الزواج بين البشر بطريقة إرادية منتظمة.

ثم يطور الله منهج التقابل التكعيبي إلى ما هو أعقد من الناتج المادي، وذلك بتركيب النفس ذاتها عبر جدلية كونية طبيعية مركبة بفعل قوتين شائين. فالبعد الأرضي من المادية المحسوسة في الناتج هو النفسي، أي ميلاد النفس التي تتضمن قوة الحياة والوعي.

والمرحلة الأولى تكون وقفاً على قانون التمايز الابتدائي، ثم يطور المنهاج إلى التمايز التكعيبي، ثم يطوره إلى منهج دراسة تجاوز الطبيعة لذاتها المادية، بقوة التحليق الإلهي باتجاه الغاية. بهذا تنتهي المنهجية المعرفية القرآنية إلى مفهوم الخلق في حين تنتهي المنهجية المعرفية لفلسفة العلوم الطبيعية إلى مفهوم التشيو.

فهم الإرادة الإلهية ضمن منهج الخلق فهماً يعزلها عن التشيو في قوانين الوجود والحركة الوظيفية يسقط الصيرورة التي شيئاً الله بها الخلق وأحاط بها التاريخ، فتسقط بالتالي علاقة الإنسان الموضوعية والعلمية والمنهجية مع الكون، فلا يعود قادرًا على اكتشاف الكون ولا على اكتشاف قوانينه الطبيعية.

من خلال منهجية التشيو والخلق نفسر ونفهم التاريخ والحضارة والظاهرة الاجتماعية، فلتاريخ وجه تحكم فيه منهجية الخلق وغاياته المستحوذة على منهجية التشيو الوظيفي وعلومها وقوانينها، فحركة التاريخ عبر قوانين التشيو الوظيفي

تؤدي إلى نتائج أصبحت معروفة، ولكنها على مستوى منهجية الخلق فإنها تعطي نتائج دلالات ترتبط بفائبة الخلق والتكون، وهذه الفائبة هي ما يجب بحثه في داخل كل معرفة تاريخية.

بذلك لا تعود أسلمة علوم التاريخ عملية تأليه لحركة التاريخ بطريقة لاهوتية تستلب الإنسان والطبيعة معاً، بل هي تضمن الظاهرة التاريخية دلالاتها الفائبة الكامنة في منهجية الخلق، والتي تتكشف عبر مؤشرات القرآن عليها من ناحية، وعبر قوانين التشيوّع من ناحية أخرى؛ فتعارض الحضارات مع قوانين الخلق المستمدة من ذات الوجود الكوني، وهي مدلولات، إنما يعني دمار هذه الحضارات وانكفاء مسيرتها. والحضارات التي يقتصر علمها وقوانينها على المفاهيم الوضعية القائمة على الصراع، مالها أن تحمل بذور فنائها من داخلها بحكم تناقضها مع النظام الكوني ف تكون الأزمات الداخلية وتكون الحروب، وذلك أيضاً نفهم المعصية ببعدها الكوني بأنّها عبارة عن تناقض داخل الحضارات المنهارة في أصول تركيبها.

ورغم تسجيلنا للمؤلف محاولة جادة في نقل دلالات القرآن الكريم من محيط التجربة إلى فضاء الكون، ومن واقع الاستلاب إلى شرط الحرية، وتقديرنا لجهوده في كشف مستويات جديدة في المعنى القرآني لم يطرق بابها من قبل، إلا أننا نسجل

النقاط التالية:

أولاً، في منهاج الأسلامة:

كنا نتوقع من المؤلف في طرحة لمنهج الأسلامة لفلسفة العلوم الذي يفك به الارتباط بين العلوم والمناهج الوضعية الغربية، أن يبادر إلى تأسيس منهاج متتكامل من داخل القرآن ومن خلال وحدته العضوية التي تماثل وحدة الكون نفسه إلا أننا نجد أن منهجية المؤلف في تأسيس المنهجية تقوم على ما قبليات من خارج القرآن،

وهي مستقاة من فضاء الفكر الغربي نفسه والفكر الوضعي تحديداً، فشكلت هذه الماقبليات أرضية التأسيس التي قام عليها مشروع الأسلامة، وأصبحت الموجهة للدلائل القرآن الكريم، بعدها كان من المفترض أن يكون مشروع الأسلامة هو الضابط والمنتج لسائر الأفكار والمفاهيم، فأصبحت بذلك مفاهيم وقواعد الأسلامة موجّهة لا موجّهة ومنتجة.

مثلاً: اعتمد القارئ في تحقيق مراحل الفكر البشري على مراحل ثلاث: الإحيائي البدائي، والقابلية الثاني، والتظير.

هذا التحقيق يشبه إلى حد بعيد تحقيق أوغست كونت مؤسس الفكر الوضعي نفسه الذي قسم مراحل الفكر البشري إلى أسطوري، ومتافيزيقي، ووضعي. ويشبه أيضاً مراحل ومستويات التفكير البشري عند هيغل: مرحلة الإدراك المباشر للظواهر، ومرحلة فهم الظواهر وابراز اختلافها مع غيرها وهو ما يسميه هيغل بالتوسط، ومرحلة العقل الذي يولد كليات تستوعب جميع الظواهر وتقننها، كذلك يشبه التقسيم الذي اعتمد فيه.

كل ذلك يشير إلى أن خطوات المؤلف الأولى كانت مقتبسة من فرضية لم ترق إلى مستوى التأكيد، واليقين، مع العلم أن البحوث الانتربرولوجية الحديثة البنوية بالتحديد، قد أثارت الشكوك حول الكثير من بدائية التفكير الأولى، يقول كلود ليفي شتراوس في كتاب الفكر البري: "هذا الاختلاف بين عالمهم وعالمنا يتضمن تفسيراً لدونيتيهم الذهنية والتقنية في أنها تضعهم واقعاً في مصاف أحد منظري علم التوثيق، وكان لا بد من انتظار علم الفيزياء الذي بين فضاء دلائلاً معيناً يتمتع بجميع مواصفات الموضوع المطلق ليتقرر أن طريقة البدائيين في إدراك عالمهم ليست فقط متماسكة بل الطريقة المفترض اتباعها لمعالجة موضوع تظهر بنيته العنصرية على شكل مركب معقد يقوم على الفصل".

وهكذا يمكننا أن نتخطى التقابل الزائف بين الذهنية المنطقية والذهنية ما قبل المنطقية، فكما أن فكرنا منطقي فالتفكير البري منطقي أيضاً، إلا أن التشابه بين هذين الفكرتين لا يكون تماماً إلا حين ينصب على معرفة فضاء يلاحظ خصائصه الفيزيائية والدلالية معاً.

مع أن هذا التقييب لا ينسجم مع تاريخ الفكر الإسلامي إذ بحسب تعريف المؤلف للنظام النهجي، نجد أن الفضاء الإسلامي منذ القرن الخامس هجري كان يحوي نتاجات معرفية ناظمة للفكر والمفاهيم وسائل مظاهر الطبيعة والكون: كما عند الماوردي في أدب الدين والدنيا، والشاطبي في كتاب المواقف، وأبن عربي في الفتوحات المكية، وأبن سينا في الشفاء، وأبن رشد في مختصر السياسة، والملا صدرا في الأسفار الأربع، وأبن خلدون في مقدمته؛ مما يعني أن القول بأن الطور الثالث قد بدأ في القرن التاسع عشر الميلادي يخلو من قراءة تاريخية جدية للفكر

ال العالمي، وأن التحقيق المذكور يشكل تلاعباً في المعنى القرآني، الذي تتكشف جهود المؤلف حول المنهاج الذي يفسر ويضبط الفكر البشري، والعدُّ تشييداً لمشروع من خارج سنته وحقيقة .

مثال آخر: يحاول المؤلف أن يتجاوز القراءة التقليدية للقرآن ويعتمد على منهجية السننية تمكّن من فهم مقاصد النص، والتعرّف على المعاني المصرح واللامصرح بها، وهي بداية صحيحة إلا أن المقاربة كانت سريعة، ولم يأخذ التأسيس النظري لنظام المعنى والدال والمدلول بل كنا نتوقع معركة فكرية وسياحنة أفقية في تأسيس منهاج قراءة النص، فالاختلاف بين علماء الألسنيات حول المعنى واسع، يتراوح بين شائنة العلاقة بين الدال والمدلول عند سوسيير إلى علاقة أكثر تعقيداً وتشعباً كما عند بيرس ومورس وبلومفيلد وجاكبسون وتشومسكي، إلا أن تأسيس المؤلف كان مجرد استحضار لنتائج السننية جاهزة لم يصرّح المؤلف حتى بمصدرها، وهي مستقاة بحسب معلوماتنا من آراء سوسيير.

ولعل مقام التأسيس للمنهاج، يفرض على المؤلف أن يسعى للكشف عن آلية قرآنية في كشف المعنى القرآني، ولمعرفة سبل القرآن في إيصال معناه، وهي المقاربة الوحيدة التي تفك الارتباط بين العلوم وبين الفلسفات الوضعية .

مثال آخر: حول المراتب المعرفية الثلاث التي استقاها من القرآن الكريم، وهي التقابل الثنائي والتركيب، ثم التركيب التجاوزي حيث لم يبين المؤلف الحقيقة القرآنية لثلاثية الأطراف الثلاثة من جهة، وجاءت مشابهة بل متطابقة مع الديالكتيك الهيغلي الذي قسم مراحل المعرفة، إلى الأدراك المباشر والفهم والعقل، وهنا نلحظ مأزق مشروع الأسلامة الذي يطمح إليه المؤلف الذي يقع في ممارسة كان ديدنها في بداية كتابه، وهي إضافة آيات ونصوص دينية إلى أفكار منجزة وجاهزة من خارج القرآن الكريم، وهو ما يعطّل إمكانية الكشف الحقيقي لفضاءات النص في مجال المعرفة الجديدة .

ثانياً، في التشيوّه والخلق:

ما نتوقعه في المنهاج أن يزود الباحث بقدرات تقنية وفنية وأدوات كشف تمكّنه من إضاءة مناطق العتمة، ومن التوغل عميقاً إلى أبعد حدود الدلالة، وهنا نسأل: هل

توفر منهجه التشيّق والخلق، تلك القدرة والإمكانات؟ وما الجديد الذي توفره هذه المنهجية، زائداً على ما عالجه الفارابي في مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، حيث شبّه المدينة بالمدينة الإلهية (أي نظام الكون)، وما بحثه ابن باجة أيضاً في تدبير المتعدد حيث عُنيَ بتدبير الأفعال وترتيبها نحو غايتها المقصودة، وما بحثه الماوردي في أدب الدين والدنيا. لا يجر منهاج الخلق البحث العلمي إلى دائرة الأخلاق والقيمة؟ و يؤدي إلى غائية مفرطة أو شمولية صارمة تمنع البحث العلمي من الوصول إلى مداره الواسع والحر، وتحول البحث العلمي والفكر الفلسفى إلى مرعية قيمية تخضع من سقف التفكير وتحوله إلى عقل تبريري؟

ثالثاً، مازق الحضارة الغربية:

يعتبر المؤلف فلسفات العلوم والمعارف في الغرب بأنها وضعية، وبأن الحضارات عموماً قامت على التسخير ما عدا الحضارة الإسلامية التي كانت حروبها حروب تحرير.

وهنا يختزل المؤلف حقيقة الحضارات في العالم، خصوصاً الحضارات اللاحورية، والتي نشأت في الصين والهند وأميركا الجنوبيّة والشماليّة، من دون الغوص في حقيقتها والتعرف على بنيتها، كما أنه يتجاوز معطيات التاريخ حول حقيقة دواعي الفتوحات الإسلامية، والتي لا يمكن الجزم بأنها كانت لدواعي الدعوة أو التحرير بقدر ما كانت تحرکها عوامل سياسية اقتصادية، فيكون المؤلف قد مزج بين الواقع المعرفي والواقع السياسي.

كما أن اختزال فلسفات الحضارة الغربية إلى فلسفات وضعية، أو توصيفها بأنها حضارة الاستلاب، يشكل حجاباً وتضليلًا معرفياً في فهم سياسات وتحولات فلسفة العلوم في الغرب، لم يتوقف الفكر الغربي منذ الكوجيتو الديكارتي عن توسيع المدى الوجودي والكينوني للحياة، فنقل كانط الاهتمام الفلسفى من حدود الأنطولوجيا التقليدية إلى حدود البحث عن معايير المعرفة ومعايير العمل؛ أي إلى نطاق التجربة الإنسانية المباشرة، فحرر الفلسفة من طغيان اللاهوت الديني، وشرع هيغل تجربة الحضارة كاملة على ضوء إنتاجيتها المداخلة، وبحسب منطقها الجدلية الداخلي المتمامي، وأعاد نيتشه تأسيس مفهوم القوة لذاتها حين رأى أن مؤسسات القيم

القائمة تنتهي اسمها وتزيف ملامحها، واكتشف ماركس وجود واقع مكتوب تخلقه قوى الإنتاج، ووجد فرويد أن الحيوية الأصلية في الإنسان مكبوبة ومحبطة ولا تستطيع ملاقة أهدافها، وسعى هربرت ماركيوز إلى اكتشاف الإنسان السعيد بعد أن ولد التحالف بين الاستغلال الظبيقي والكتب الحيواني والتعميم التاريخي، وعمل ميشال فوكو أيضاً على تحرير الخطاب الدلالي، وإلى استعادة القوة لدلالتها بعزل كل التباس سلطوي حولها، وعمل هوسرل على استعادة التجربة بالشيء بدل تصوره، ويرغبون على استرجاع الأعماق الحيوية المفقودة، وأثار هيدغر سؤال الكينونة المفقودة وعمل على تحرير الموجود من سجن الماهية، كل ذلك يعني أن الفلسفة الغربية كانت في مجال العلوم والفلسفة لم تصل إلى حالة إشباع ولم تستقر على هيئة واحدة، بل ما يزال الفكر الغربي في رحلة تشكّل لم تصل إلى نهايتها بعد.

رابعاً، الاصطفاء والعالمية:

يقيم المؤلف مصادرة من أخطر المصادرات القابلة للإطاحة بكل نتائج بحثه، وهي عقيدة الاصطفاء وختام النبوة.

ألم تكن دعوة المسيح إلى العالمين أيضاً، وهو ما فهمه حواريه وعملوا على نشره في الآفاق الواسعة خارجبني إسرائيل، ألم تكن دعوة موسى إلى فرعون شكل من أشكال عالمية الخطاب؟ وكيف نفسر مؤمن آل فرعون، فالاصطفاء هو هذا الخط الذي استمر في النبي الأكرم والذي لا يتعارض مع عالمية آية دعوة أو رسالة، فالخصوصية اللغوية والقومية وظرف الزمان والمكان أو مناسبات النزول، لا تسليخ عن النص الديني كونيته وعاليته.

وبالجملة، يمثل الكتاب بداية جهود معرفية تهدف إلى إعادة فهم القرآن على مستوى كوني، وإلى تحرير النص من منهجية تقليدية تحولت مع الزمن من مفسر للنص إلى سجين ومقيد له. إلا أن منهجية المؤلف أوقعته من حيث يريد أو لا يريد في فخ التقابل السجالي بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، واستعان بكثير من المصادرات والإسقاطات التي شكلت لوحة خلفية لكل معالجاته ونتائجها، وانحكم لمعاييرية خفية ولنسقية حتمية، تؤدي بنا إلى ابتكار سجن جديد للنص، وإلى تقييد حركة الفكر الإسلامي نفسه.

إصدارات

[عدد إنعام حيدورة]

■ نظرية العلم في القرآن

■ حوارات حول فهم النص

■ مقاصد الشريعة

نظريّة العلم في القرآن

اسم الكتاب: نظريّة العلم في القرآن.

اسم الكاتب: غالب حسن.

الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠١ هـ ١٤٢١ م

حجم الكتاب: ٢٧٩ صفحة من الحجم الكبير.

يعالج كتاب "نظريّة العلم في القرآن" قضيّة العلم والمعرفة في القرآن الكريم ويحاول استطلاع النص القرآني وتقصي دلالاته بشأن هذه القضية، مشيراً فيه إلى ضرورة استخدام العقل. والهدف من خلال هذا البحث اكتشاف نظرية تتوضّح فيها كل أبعاد الموقف القرآني تجاه العلم والمعرفة وذلك بأسلوب برهاني تحليلي. ويتضمن الكتاب أربعة فصول.

الفصل الأول: حمل عنوان "نظريّة العلم في القرآن الكريم"، وتحدث فيه عن أبرز طرق المعرفة في القرآن الكريم، المتمثلة بالسمع والبصر، والتفكير والرواية والتعقل، مما يعني أن الإنسان مزود بجهاز خاص وهو العقل... ومن ثم ينتقل للحديث عن مستويات المعرفة في القرآن الكريم ويستهلها بالدرأية والفهم والحس وال بصيرة واليقين وكذلك الظن ومن ثم يحدد العلاقة بين هذه المستويات.

الفصل الثاني: يتحدث فيه المؤلف عن "التفسير المعادلاتي" وهو منهج في التفسير يهتم بمعرفة ما يحتويه القرآن من معادلات كونية واقتصادية وأخلاقية وسياسية، بحيث تضمننا بين موضوعين يشكلان طرفي المعادلة. وهذا المنهج يظهر التماسك القرآني الفذ، ويخلق حالة من الاطمئنان لدى المسلم في اطلاعه على منبع المعادلة وكيفية جريانها.

الفصل الثالث: "الكلمة في القرآن" وقد يتناول الكلام حول مقاربات في المجال الدلالي والوظيفي للكلمة في القرآن. فالكلمة من خلال رصد استعمالاتها في نطاق

الوحي هي طاقة حسية لها دلالتها من حيث البيان والإعلان، إذ إنه في تتبع الآيات نجد أن التعبير: "كلمة" كان عن كل ما هو قابل للقراءة والمعاينة والحركة فالمخلوق كلمة كونية، وقضاء الله في الأمم والشعوب والأفراد كلمة تاريخية نافذة، وحكم الله كلمة تشريعية.

الفصل الرابع: وجاء تحت عنوان "ذكر الله في القرآن" وهو الاستحضار والوعي والحفظ، قبلة الغياب والغفلة والنسيان.

ليختتم بالقول:

إن الذكر هو مشروع قرآنی فكري عميق، ويؤدي بالإنسان الذي يمارسه بوعي إلى مجموعة نتائج مهمة على الصعيد النفسي والوجداني والعقلي، كما إنه يورث الاطمئنان والوجل والرقبة، ويدعو إلى السجود لله رب العالمين.

حوارات حول فهم النص

اسم الكتاب: حوارات حول فهم النص.

اسم الكاتب د. زهير بيطار.

الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٥ هـ. ٢٠٠٤ م.

حجم الكتاب: ٢١٦ صفحة من الحجم الكبير.

يتألف الكتاب من مقدمة وسبعة فصول. وقد حاول الكاتب في هذا الكتاب معالجة بعض الموضوعات التي لها علاقات بكيفية تفسير النص الديني، مستخدماً مباحثه الفكرية بأسلوب تحققي نقدي معتمداً على المقارنة والتحليل العقلي والنقلاني.

وقد ناقش في المقدمة المركزات الأساسية لدعوى القراءات المختلفة كلياً مقدماً مسألتين أساسيتين لمناقشته حول النص الديني؛ أولها إن قراءة النص الديني مسألة نسبية، تختلف من شخص لأخر. ثانية إن هذه القراءة يجب أن ترتكز على حقيقة ثابتة، والخطأ يقع في تفسير النص وليس في النص نفسه.

إن الفصول توزعت على الشكل التالي:

الفصل الأول: حمل عنوان "فهم النص، الثابت والمتحول في الإسلام" واعتبر في هذا الفصل أن نصوص الوحي تقتضي موضوعاً تكمن خصوصيته في منهجية فهمها وتطرق في هذا الفصل إلى كيفية فهم النص الديني مرتكزاً على عدة مسائل: فهم اللغة، إحراز الانسجام في فهم القرآن، تفسير القرآن ببعضه بعضاً، العودة إلى المعصوم، وتحكيم العقل، الامتناع عن الإسقاط.

الفصل الثاني: تحدث فيه عن القبض والبسط في الشريعة ومبانيها، وأثارها العملية على الدين، فاعتبر أنها لا تتوافق مع النص الديني، وأوضح الآثار الخطيرة التي تترتب على الشريعة المقدسة نتيجة الأخذ بمثل هذه النظرية.

الفصل الثالث: ويتناول مقاصد الشريعة، واعتبر أن معناها هو أهداف الشريعة والحكمة من الأحكام. وتطرق إلى فائدة البحث فيها، وكيف أن فهم الإنسان لما يعيشه على مزيد من الاطمئنان الروحي وعلى تشكيل صورة للشريعة تتآلن مع معطيات عصره. كما تحدث في هذا الفصل عن نسبية المقاصد، فاعتبر أن أي بحث في هذه المقاصد سيكون ذات نتاج نسبي يختلف من شخص إلى آخر ومن عصر إلى آخر.

الفصل الرابع: وفيه تحدث عن الإسلام والعصر والحداثة، وعن النظام الريوي والديمocrطي، وبعدها انتقل للكلام عن الموقف الإسلامي من القيم الإنسانية.

الفصل الخامس: فيه انتقل للكلام عن الهجمة الغربية على الإسلام والمسلمين وخلفياتها، واعتبر أن الهدف من هذه الهجمة لا يقتصر على تهشيم الوجود المادي للمسلمين، بل يشمل ما هو أخطر منه، وهو تهشيم ثقافتهم وتحريف دينهم.

الفصل السادس: العلم والدين. وفيه استعرض موقف الإسلام من العلم، والمعارف البشرية، وسبب نشوء الصراع بين العلم والدين موضحاً عدم تعارض الإسلام مع العلم، بل هو يحضّ عليه ويوجه الإنسان إلى جعل معارف البشر محكومة بالقيم الإنسانية.

الفصل السابع: خصص فيه البحث لدراسة دور العقل في الدين، وكيفية الاستعمال الصحيح للعقل، وفيه ختم الكاتب كلامه بأن مقاربة الإنسان للقضايا الريانية، وخاصة تلك التي لها طابع غيبي يجب أن يكون فيها الدور الصحيح للعقل والذي يقوم على أساس التطابق مع مبادئ المقولية، وعدم التعارض مع اليقينات... والتحقيق أن تصديق المضمون لا يتربّ عليه التناقض في الدين.. كما يجب التثبت من إمكانية التحقق في الوجود.

مقاصد الشريعة

اسم الكتاب: مقاصد الشريعة.

اسم المؤلف: طه جابر العلواني.

الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.

عدد الصفحات: ١٩٠ صفحة من الحجم الكبير.

يتضمن هذا الكتاب مجموعة أبحاث كتبها المؤلف في عدة مناسبات محاولاً التوغل في التراث الفقهي، واكتشاف الآليات المنمية للفقه، بمواكبة متطلبات الحياة، مشيراً إلى مبادئ ومنطلقات للمقاصد الشرعية العامة.

هذا الكتاب يتتألف من خمسة فصول توزعت على الشكل التالي:

الفصل الأول: حمل عنوان "الفقه والموروث، بعض ماله وشيء مما عليه"، وفيه تحدث عن ضرورة مراجعة التراث بشكل شامل وصولاً للخروج من الأزمة الفكرية الموروثة والمعاصرة، وإعادة تشكيل للعقل المسلم بحيث يكون متألقاً كما كان يصدر عن كتاب الله تعالى.

وعرض في هذا الفصل نماذج من التراث وعلم الكلام الذي له دلالات معينة قد يكون لها تأثيرها في محيطنا الثقافي.

الفصل الثاني: حمل عنوان "فقه الأوليات: علم أولويات أم فقه أوليات؟"، وتساءل في هذا الفصل عن مدى نفع الثقافات التي تعرضت لحملات الإبادة والتشويه وهل إن أولوياتها تصبح إعادة بناء نظمها المعرفية من خلال الرجوع إلى الأصول في الحالة الإسلامية.

الفصل الثالث: وهو تحت عنوان: "مدخل إلى فقه الأقليات، نظرات تأسيسية"، وقد حدد في هذا الفصل المعنى الاصطلاحي لكلمة الفقه والفقهاء وكلمة الأقليات، ومن ثم انتقل ليتحدث عن فقه الأقليات وأعتبر أن متناوله يحتاج إلى ثقافة في

بعض العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع والاقتصاد، والعلوم السياسية وال العلاقات الدولية.

الفصل الرابع: "إغفال المقاصد والأولويات وأثره السلبي على العقل المسلم؛ تطرق فيه إلى بيان علل وغاييات الأحكام، والأولويات الشرعية التي ينطلق من خلالها العلماء لوضع كل أمر في مكانه الصحيح من سلم القيم الشرعية، وتكون العلاقة بين المقاصد والأولويات علاقة جدلية.

وفي الفصل الخامس: تناول المقاصد الشرعية العليا الحاكمة وفيه تحدث عن محددات عامة، لها علاقة بالمقاصد العليا الحاكمة، وبكونها منطلقاً يشكل النموذج المعرفي المهيأ للإجابة على الأسئلة الفلسفية التي عرفت بالنهائية، وهذه المقاصد: "التوحيد، والتزكية، العمran"، واعتبر أنه لا بد من استخلاص قوانين بشكل موضوعي حتى يصبح جانب الغيب مدركاً، في إطار مكونات الواقع، وقد ختم الكتاب بموضع النية من الفعل الإنساني.

الإعداد القادمة من مجلة المعرفة:

- نحو قيام فن إسلامي معاصر.
- الإنسان في الأديان.
- الخير والشر في الفلسفة والفكر الديني.

- ١- مقدمتان على شرح مصباح الهدى

٢- في فلسفة الدين

٣- نقد نظرية قبض ويسط

٤- المجتمع الديني والمدنى

٥- العلمانية والإسلام

٦- نظارات في الفكر الالحادي المعاصر

٧- حوار الحضارات وصدامها

٨- التكامل المعرفي بين الوحي والعلوم الإنسانية

٩- بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة

١٠- مقدمات تأسيسية في التصوف والعرفان والحقيقة المحمدية

١١- الإسلام والمسيحية بحوث في نظام القيم

١٢- أعمال مؤتمر العرفان عند الإمام الخميني

١٣- السلفية: النشأة، المركبات، الهوية

١٤- مناهج البحث في الدراسات الدينية

١٥- نظرية المعرفة

١٦- تطور الفكر الديني في الغرب

مجموعة من الباحثين

د. بولس الخوري

د. أحمد واعظي

د. أحمد واعظي

الشيخ محمد تقى الجعفري

الأب مشير عون

سيد صادق حقيقة

مجموعة من الباحثين

د. أحد فراملکي

الشيخ علي جابر

د. حسن حنفى