

التصالح المجتمعي بين الدين وعلمانية الدولة

د. وجيه قانصو

الكلمات المفتاحية: وجيه قانصو، التصالح المجتمعي بين الدين وعلمانية الدولة، العلمانية، الإيمان، الثورة الفرنسية، حرب الستين عام، البروتستانتية.

أ. تعريف ومعنى

العلمانية، لفظة مستحدثة، كمقابل لكلمة Laicite وهي مشتقة من اليونانية Laikos ومن اللاتينية المتأخرة Laicus، وتعني العامي أو ابن الشعب، أي المدني غير المتعلم، وذلك في مقابل كلمة Clerc التي كانت تطلق على رجل الدين، لأنه كان وحده متعلماً في القرون الوسطى⁽¹⁾. بهذا ليست كلمة علمانية مشتقة من العلم - بكسر العين - بل من العالم، أي إن العلماني هو الذي ينتسب إلى العالم أو العالمين أي الناس، في مقابل الرباني المنسوب إلى الرب.

والمقابلة بين العلماني والديني ليست جديدة، بل هي متداولة في اللاهوت المسيحي، الذي كان يقيم في لاهوته الأولي، فصلاً بين الأرضي الملوث بالخطيئة، وبين السماوي أو الإلهي النقي. 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"⁽²⁾.

وقد تطور مصطلح العلمانية في أوروبا، واتخذ دلالة سياسية ومعرفية جديدتين، ليصبح عقيدة وطريقة حياة. كان جورج هولي أوك أول من ابتكر مصطلح العلمانية في العام 1851، 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 ونصوّب جهودنا للحياة التي نعيشها فقط"⁽³⁾. وقد تحول هذا الموقف إلى تيار شامل، أخذت تأثيراته تتسرب إلى كل نواحي الحياة السياسية والإجتماعية، وتحوّل إلى سمة جوهرية من سمات الحياة الغربية المعاصرة.

⁽¹⁾ الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء القومي، المجلد الثاني، الطبعة 1، الصفحة 914.

⁽²⁾ 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).

⁽³⁾ Allen Turner, *Christianity: Counter culture or sub culture*, electronic essay.

لذلك فإن التعريفات المتداولة تستقي من العقيدة المذكورة، التحديد والمعنى والدلالة، حيث تتفق جميع المعاجم والقواميس على تعريف العلمانية كطريقة حياة، حرة من التأثير الديني في جميع المجالات⁽⁴⁾. أو تعتبر العلمانية تعبيراً إنسانياً يروج لتقدم وصلاح الكائن الإنساني على أساس العدالة والإدراك الإنساني، من دون الرجوع إلى افتراضات ألوهية. فكل ما هو إنساني هو علماني⁽⁵⁾. وفي قاموس أوكسفورد، فإن العلمانية تعني أن القيم تؤسس بشكل حصري من أجل صلاح الجنس البشري، وبمعزل عن أي اعتبار أو تلميح يستقي من الإيمان الديني.

من هنا، فإن المحور الأساس الذي يتركز عليه تعريف العلمانية، هو المقابلة التي لا تقبل التواصل أو الالتقاء، بين الديني أو العالمي وبين الديني أو الإلهي، حيث يعتمد الإنسان المجتمع الديني ويوجه طاقته نحوه، ويقصي الديني ويشيح بوجهه عنه. بهذا ليست العلمانية توصيفاً محايداً لعوالم مختلفة، وليست تعبيراً عن نظرية في العلم والدين والسياسة والحياة، بل هي موقف، ووجهة، وخيار، 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.

ب. التاريخ والنشأة

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 مهندسها 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 لمنهاج سياسي يفصل بين الشأن الديني والشأن السياسي، بل كان يتجنب الانجرار للمواجهة مع السلطة الرومانية. فالقول يندرج في استراتيجية الأداء الرسالي ولا يصنّف كقول تأسيسي لمعنى السلطة أو لمعنى الدين.

⁽⁴⁾ 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.

⁽⁵⁾ Wolhart Pannenburg, *How to think about Secularism*, First Things Magazine, July 1996.

لذلك تأرجحت الكنيسة في علاقتها مع الدولة؛ فحين أعلن أوغسطين أن مدينة الله لا تتحقق على الأرض، وبضرورة التمييز بين السلطة الروحية وبين السلطة الزمنية، وباستقلالهما المتبادل، استندت الكنيسة لاحقاً إلى قول المسيح لبطرس: "إرع خرافي" لتستنتج أنها تملك سلطة مطلقة، فكل ما تربطه على الأرض سيكون مربوطاً في السماء، وكل ما ستحله على الأرض سيكون محلولاً في السماء. وقد أعلن البابا غريغوار الكبير عقيدته بقوله: "إن الكنيسة الرومانية أسست من قبل الرب وحده، والخبز الأعظم وحده كلي. هو أعلى من كل الأساقفة، وله أن يعزل الأباطرة، ولا يجب أن يحاكم من قبل أي شخص"⁽⁶⁾.

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، وبدأ الدين يتخذ هويته القومية والمحلية، وبدأت السلطة الدينية تتفتت وتتشظى، بعدما كانت مركزية بيد كنيسة روما.

كانت البروتستانتية، بذرة الجدل الديني التي أخذت تتسع وتزدهر، ليشق الوعي الذاتي والفردية طريقه في سر العلاقة بين الإنسان وبين الله. لم يكن الطرح الإنجيلي داعماً لمرجعية العقل أو استقلاليتها، 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، تمرّد الكون ومعه الطبيعة، على مقولات الكنيسة حول الطبيعة، فلم يعد فهمهما مرتبطاً بمقدمات الوحي أو بتأملات الآباء العميقة، واستطاع الحس التجريبي الجديد، الذي أسسه فرانسيس باكون، بالتحالف مع قوة الانتظام الرياضي الذي طوره لابلاس ونيوتن وديكارت وغيرهم، أن يعيد تنظيم العالم والكون، ويعيد تفسيره وفق نسق رياضي جديد. لم يعد العالم عصياً على الفهم والتفسير، ولم يعد عصياً على التغيير، وعلى التحكم الإنساني، أي أصبح الكون مسؤولة الإنسان بعدما كان في عهدة رجال الله.

⁽⁶⁾ جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي (بيروت: المؤسسة الجمعية للدراسات والنشر، الطبعة)، الصفحات 167 إلى 170.

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 الحججة المنطقية. كان لوك يحمل في ذهنه فكرة الدولة العلمانية التي لا يحصل فيها الحاكم 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 ضارية في العداء ضد الإكليركية على الصعيدين النظري والعملي، ولتتابع التأسيس النظري للسلطة السياسية على أفكار الحق الطبيعي، والعقد الاجتماعي، والتمثيل والإرادة العامة والتسامح وغيرها، والتي كان أبرز روادها: روسو وفولتير ومونتسكيو وديدرو ودالمبر وإيمانويل كانط.

كانت فرنسا ساحة الصراع الرئيسية لفكر الأنوار، والرحم الأولى لتشكيل 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 أنّ من حق كل إنسان أن يمارس ديانته بملء حرّيته، 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 المهترقة 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 وبالانحياز الأكيد"⁽⁷⁾.

وفي سياق تصعيدي، تابعت التصريحات الكنسية الشاجبة لمبدأي حرية الضمير وحرية الصحافة، فصّح البابا بيوس التاسع 1864 بقوله: "ألا يرون أنهم ييشرون بحرية الضياع، من دعوتهم لحرية الضمير وإقامة الشعائر؟". ثم قال: "إن الانتخاب العام يستحق أن نسميه الكذب العام". كذلك صرح البابا ليون الثالث عشر 1888 بقوله: "إذا قدمنا للإنسان هذه الحرية -حرية الاعتقاد وحرية الشعائر- نكون قد أعطينا القدرة على تشويه أقدس الواجبات وحتى خيانتها". وأعلن البابا غريغوار السادس موقفه من مبدأ الحياد المطلق من الدين، بقوله: "وهذا الهديان القائل بضرورة تأمين حرية الضمير لكل إنسان وضمائهما،

(7) ألبير باييه، تاريخ الفكر الحر، ترجمة عاطف علي (بيروت: معهد الإنماء القومي، الطبعة الأولى، 1996).

وأكثر الأغلاط عدوى تؤدي إلى خراب الكنيسة والدولة. حرية الصحافة أنحس الحريات وأكثرها مقتًا. إننا نرتجف عندما نتصور مسوخ هذه المعتقدات تثقل كواهلنا"⁽⁸⁾.

وفي خطوة تصعيدية وغير محسوبة بدقة، أعلنت الرسالة البابوية في العام 1864، الحرم على كل الذين يقولون أن الحبر الأعظم الروماني، بإمكانه، وعليه أن يتصالح ويتفاهم، مع التطور والحرية والحضارة الحديثة، وأعلن المجمع الفاتيكاني الأول عام 1869 عصمة البابا فيما يتعلق بالإيمان والتقاليد.

مقابل ذلك، عملت الجمعية الوطنية للمفكرين الأحرار، على تحقيق ثلاثة أهداف: أولها الحد من سلطة الرهبانيات، ثانيها استحداث الفصل بين الكنائس والدولة، وثالثها إعلان العلمانية المدرسية مقدسة لا تُمسّ. وقد استطاعت الجمعية بفعل نشاط أعضائها السياسي، استصدار جملة قوانين لصالح التيارات العلمانية، رسّخت وضع فرنسا كدولة علمانية، ليس فقط بالثقافة أو بالفكر بل بقوة الدستور والقانون. ففي العام 1879 في عهد الجمهورية الثالثة، أمكن إصدار سلسلة من القوانين، وضعت حدًا شبه نهائي لتدخل الكنيسة، الأمر الذي استتبع قطع العلاقات مع الفاتيكان سنة 1904، وفي العام 1901 أُعلن عدم شرعية كل رهبانية غير مرخص لها من قبل القانون، وفي العام 1904 أُعلن أن التعليم، من أي فئة أو نوع كان، ممنوع في فرنسا على الرهبانيات، وفي العام 1905 استُحدث الفصل بين الكنائس والدولة. وفي العام 1907 أُعلن أن الجمهورية لا تعترف ولا تدفع أحوارًا شهرية ولا تمنح أموالًا لأي ممارسة شعائر، وأكدت الحكومة أن قوانين العلمانية لا يجوز المساس بها، وأخيرًا وفي العام 1945، كرّس الدستور الفرنسي بصورة نهائية علمانية الدولة، أي لا طائفيتها وحيادها في موضوع الدين⁽⁹⁾.

بالتزامن مع الصراع السياسي، عمل فلاسفة القرن التاسع عشر على صياغة أفكار غربية تقوم على الواقع المدني والإنساني، 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 يستغني عن مدينة الله⁽¹⁰⁾ ويرضى بمدينة الإنسان.

استقر مفهوم العلمانية، في الميدان السياسي كما في الميدان المعرفي، على أنها تحرير للإنسان من تحكّمات الدين وتحكّمات الغيب على لغته وعقله، وعلى أنها نبذ لكل التعابير المغلقة عن العالم، وكسر لكل الأساطير فوق الطبيعية والرموز المقدسة. هي صرف الإنسان نظره عن عالم الماوراء وتوجهه نحو العالم

(8) المصدر نفسه.

(9) تاريخ الفكر الحر، مصدر سابق.

(10) عنوان كتاب للقديس أوغسطين، أحد الآباء المؤسسين للاهوت المسيحي في القرن الثالث ميلادي.

في هذا الزمان، هي دخول الإنسان مرحلة تاريخية جديدة يكون فيها الإنسان مسؤولاً عن نفسه وعن العالم. لقد بلغ الإنسان رشده وأصبح ولدًا كبيرًا -Big Boy- ولم يعد يحتاج فيها إلى الله أو الأب الإلهي ليوفّر ويقدم ويوجّه ويحمي. أصبح يعرف الإنسان نفسه كمواطن فاعل ومشرف على البلاد والأرض، ويتحمل مسؤوليتها من دون تدخل إلهي، بل أصبح قادرًا بواسطة التكنولوجيا والعلم على صنع عالمه وأرضه بنفسه، وقادرًا على إبادة أعدائه القدامى، الذين قهره في السابق، كالموت والمرض والحرب والاضطهاد والكرهية⁽¹¹⁾.

ج. الدلالات 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 تنكر الدين، بل يعني أنها دولة لا طائفية، ولا تميّز دينًا على دين، ولا تقدّم 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 تنفي علاقة الدين بالحياة، أي إن العلمانية ليست دينًا جديدًا يمنح الدولة الجديدة امتيازات إلهية"⁽¹²⁾.

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 تروّج لأي دين أو تتدخل في شؤونه، تعامل الدولة كلّ الأديان بالتساوي ولا تفضّل دينًا على آخر، ولكل مجموعة دينية الحق في إقامة وتأسيس مؤسسات خيرية لإدارة شؤونها الدينية.

ورغم وجود استثناءات شكلية في دستور بعض الدول الغربية، كبريطانيا مثلًا، 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

⁽¹¹⁾ 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) .

⁽¹²⁾ Esamskriti, *Meaning of Secularism*, Electronic Essay.

الكنيسة، ولا تملك الكنيسة صلاحية الاعتراض على أي قانون يقره مجلس العموم ويوافق عليه مجلس اللوردات⁽¹³⁾.

على المستوى الفكري، لا تحمل العلمانية بذاتها عقيدة الإلحاد، ولا تدل على نفي وجود الله، بل تؤسس لحقل معرفي مستقل عن الغيبات والافتراضات الإيمانية المسبقة، أي حقل مستقل عن المرجعيات المتعالية التي تعطي نفسها حق تنظيم العلم، وتضع حرية الفكر حدودًا تتنافى مع ماهية الفكر بالذات، من حيث إنه لا يقبل الحد. بذلك، لا يعتبر دعاة العلمانية أنها نفي للاعتقاد، بل يعتبرونها تحريرًا له من القيود والإكراهات الخارجية، وأن الدين استعاد في ظل العلمانية بُعدَه الداخلي، بعد أن كان تقلص في ظل الشيوعيات الآفلة إلى مجرد طقوس خارجية⁽¹⁴⁾.

كانت علمنة الثقافة، عبارة عن تلك العمليات والآليات الفكرية والعلمية، التي أخرجت الهياكل الثقافية من فضائها التقليدي إلى فضاء جديد، ينزع القداسة من أي موقف تجاه الأشخاص والأشياء، ويسقط ذلك النوع من الالتزام العاطفي، الذي يرتبط بالاستجابة الدينية تجاه ما هو مقدس. أي تحوّل الفكر إلى تغليب للموقف المعرفي والتفكير المنطقي على النزوعات العاطفية في تنظيم الأفكار والتصورات، فلم يعد التصور الديني للعالم يمثل الإطار المرجعي للفكر. لقد تولّد تصور آخر للعالم والحياة خال من كل ما هو مقدس ومتكون من عناصر قابلة للتركيب والاستعمال⁽¹⁵⁾.

لم يعد في الثورة العلمانية مكان لله، ولا مكان لألوهة تولد الشعور بالذنب والإحساس بالشفقة. وإذا كان لا بد من ألوهة، فهي ألوهة الإنسان التي يكون فيها الإنسان سيد مصيره، وتكون الطبيعة من مسؤولياته⁽¹⁶⁾.

و. ضرورة الدين

بدأت العلمانية مشروعًا سياسيًا للحد من سلطة الكنيسة، ثم تحولت في القرن التاسع عشر إلى عقيدة حياة، وطريقة سلوك، ووعي بالذات والعالم. لم تعلن العلمانية جهارًا أنها تحارب الدين، ولكن مقتضاها المنطقي أدى إلى إلغاء مرجعيته الفكرية والقيمية، أي لم تدعُ إلى الإلحاد أو نفي الإيمان، ولكنها دعت إلى

⁽¹³⁾ جريدة النهار، صفحة قضايا، تقرير ستايزي في فرنسا، 2004.

⁽¹⁴⁾ الموسوعة الفلسفية العربية، مصدر سابق.

⁽¹⁵⁾ الموسوعة الفلسفية العربية، مصدر سابق.

⁽¹⁶⁾ جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة 1، 1993).

إقصائه وحصره في مساحة لا تتعدى حيز الضمير الفردي. وقد كانت ذروة تلك العقيدة، مقولة فيورباخ أن الإنسان إله الإنسان، أي القول بألوهة الإنسان كبديل عن الله⁽¹⁷⁾.

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 تستعير الكثير من طقوسه وآلياته، فلأديان كما يقول ثوربورن: جذورها الأعمق في المظاهر الوجودية للذاتية الإنسانية، وتحكم قوة الدين أو ضعفه تأكيدات وجزءاته الأرضية، في مجابته مع أيديولوجيات وجودية أخرى، دينية أو علمانية⁽¹⁸⁾.

وجد دوركهام 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⁽¹⁹⁾.

وفي الوقت الذي كانت أوروبا تسعى لإقامة نظمها السياسية على أنقاض الدين، لاحظ ألكسي دو توكفيل 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 بالفثور كلما انتشر تطور الأنوار والحرية⁽²⁰⁾.

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

تفكيك توكفيل لفرضية الملازمة بين الديمقراطية وبين العلمانية، مهّد للبحث حول تجليات السلطة، وتبيين للكثيرين، أن السلطة تقوم على المقدّس، بل وتستعير منه طقوسه وآليات عمله، فطابق ماركس

(17) أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين (بيروت: دار النهار 1994)، الصفحات 241 إلى 245.

(18) جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة بدران (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 2001).

(19) الأديان في علم الاجتماع، مصدر سابق.

(20) الأديان في علم الاجتماع، مصدر سابق.

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 يذكر بمستوى الإله أو الآلهة، وأنها تتغلب على المجتمع المدني، مثلما ينتصر الدين على العالم الدنيوي⁽²¹⁾. كذلك، أكد هيربرت سبنسر على احتفاظ الدولة على الدوام بشيء من طابع الكنيسة، لأن من طبيعة السلطة أن تصون دينًا سياسيًا حقيقيًا⁽²²⁾.

تتالت البحوث الأنثروبولوجية والاجتماعية، وتجلت بوضوح الملازمة بين الدين وبين السلطة، بل وتبين أن حقيقة السلطة حقيقة دينية، إلى حد ادعاء بعضهم أن المفاهيم المستعملة لوصف جوهر السلطة، ليست مستمدة من المصطلحات السياسية إنما من المعجم الديني، وإلى القول بأن علم السياسة تابع لتاريخ الأديان المقارن⁽²³⁾.

جاءت البحوث الإنسانية في الغرب، لتكتشف أن المضمون الديني لا يحتجب عن مظاهر المجتمع، ولا يمكن سلخه من الواقع السياسي، فلا يمكن تفرغ المحتوى الديني من السلطة، لأن الوحدة بين السلطة والمقدس كما يقول جورج بالاندييه هي وحدة دائمة ومستمرة حتى في المجتمعات المعلمنة.

ورغم تجذّر العلمانية في المجتمع الغربي، بقي اتجاهان يتنازعان نظرة المجتمع الغربي إلى الدين: اتجاه مؤيد وداعم، واتجاه مناهض ومحارب. فاعتبر الاتجاه الأول أن الدين يوفر للناس العون على المؤسسة والمصالحة، ويحملهم على تحمّل الخيبة والأسى والحيرة. فالدين يقدم علاقة علوية، عبر الطقوس والعبادة، توفر قاعدة وجدانية لإعادة الأمن وتأكيد الهوية، رغم التقلبات والتحويلات. كما أن الدين يعمل على تقديس نظام القيم والمعايير للمجتمع الموجود، ويضمن أهداف المجموعة، ويضمن الانضباط الجماعي على حساب الاندفاع الفردية. أي يمنح الدين الشعور بالانتماء للماضي البعيد وإلى المستقبل اللامتناهي⁽²⁴⁾.

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

(21) جورج بالاندييه، الأنثروبولوجيا السياسية (بيروت: مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، 1986)، الصفحات 83 إلى 96.

(22) الأنثروبولوجيا السياسية، مصدر سابق.

(23) الأنثروبولوجيا السياسية، مصدر سابق.

(24) الدين في المجتمع العربي (مركز دراسات الوحدة العربية).

امتصت البحوث الإجتماعية والأثربولوجية اندفاع التيار العلماني في الغرب، واستعاد الدين ضرورته الإجتماعية والنفسية والروحية. إلا أن ذلك لم يكن يعني استعادة الدين لوضعيته السابقة، أو استرجاع الكنيسة لسلطتها ومجدها، بل اتخذت عودة الدين شكلاً مجتمعيًا جديدًا، أعيد من خلاله مقارنة الإيمان، وأعيد تكوين جماعات العقيدة، بل وأعيد هيكله المؤسسة الدينية نفسها نتيجة التأثير بالمتغيرات الجديدة، التي خلقتها وضعية العلمانية الجديدة.

د. العلمانية وتحولات الإيمان

رغم علمانية النظم السياسية في الغرب، إلا أن الدين لم ينته 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 المشروعية أو تهدد بسحبها، بل أدت الوضعية السياسية والثقافية الجديدة، إلى خلق تحولات مجتمعية جذرية حول حقيقة الإيمان، وحول مبدأ الانتماء الديني، وإلى إحداث تعديلات جوهرية في مضمون الخطاب الديني، حيث تبين لرجال الدين، أن المعتقدات لا تعتمد طوال الحياة، لكنها تندرج في إطار إجابات نسبية بمواجهة حاجات ظرفية أثبتت التجربة أنها ستتغير.

أدى ظهور الفكر العلماني إلى تكون تراث عقلائي، يتناول المسألة الدينية تناولاً علمانيًا بحثًا، يخضع كل ما هو ديني وروحي وغيبي إلى آليات تحليل عقلانية، تنفي 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 تكييف المؤسسة الدينية مع المعطى الإجتماعي والثقافي الجديد، إلى استفادة العلوم اللاهوتية نفسها من مكتسبات المعارف الإنسانية، خصوصًا في ميادين البحث النفسي واللغوي والفيلولوجي والأثربولوجي وغيرها. أي استطاعت العلمانية المعرفة، أن تعلمن الوعي الديني نفسه، وأن تتسرب داخل آليات تفسير وتأويل المعنى الديني نفسه، لتنتج حقائق ومواقف دينية معلنة.

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 دوركهام هذا التحول بقوله: "إن الأشياء الكبرى من الماضي، تلك التي كان يتحمس لها آباؤنا لم تعد تبعث فينا الحماسة ذاتها، سواء لأنها دخلت في الاستعمال اليومي إلى درجة أننا أصبحنا لا نعيها كما ينبغي، أو لأنها لا تستجيب لطموحاتنا الحالية. إن الفكرة التي تبناها المسيحية حول العدالة والأخوة

الإنسانية تترك اليوم مكانًا واسعًا شاسعًا للامساواة غير العادلة، وإن رحمة المسيحيين تجاه المحرومين نعتبرها أفلاطونية. فنحن اليوم نريد رحمة أكثر شجاعة وفعالية. إن الآلهة القديمة تشيخ وتهم أو تموت، ولكن هنالك آلهة لم تولد بعد، وسوف يأتي يوم تعرف فيه مجتمعاتنا من جديد ساعات من الغليان الخلاق حيث تبرز فيه مثالية جديدة"⁽²⁵⁾.

نتيجة لذلك، بدأ العالم الغربي يتحرر يومًا بعد يوم من التصويرات الدينية، وفقد الناس أي اهتمام بالدين، وانخسرت الممارسة العقائدية للدين، وتراجعت 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 كثيرًا من سلطته الاجتماعية، بعدما كان قبل قرنين يشكل إطارًا شاملًا للمجتمع والفرد. أصبح التعلق المجتمعي والفرد بالتقليد المسيحي هشًا على الرغم من استمرار الكنيسة باحتلال موقع رمزي وروحي، الأمر الذي ولد إحساسًا لدى الأوساط المسيحية، تجلّى في المجمع الفاتيكاني الثاني، بأنها تتواجه مع عالم يتطلب تحديثًا جديدًا للكنائس بعدما فقدت سلطتها المنظمة.

أدى ضعف تنظيمات الدين المؤسساتية، إلى ازدهار أشكال تدين جديدة تنعكس فيها الفردية وتتجلى فيها الذاتية، وراجت فكرة، افعل ذلك بنفسك، أي اصنع دينك لوحدك. فما يكتسب الأهمية وفق هذا الفهم الجديد، هي التجربة أو الحياة المعاشة دينيًا وفرديًا وجماعيًا، أي أصبحت العلاقة مع الدين علاقة عملية، فلم يعد الإيمان موضوع رفض على قدر ما هو موضوع إمكانية.

لذلك نجد أوساطًا مجتمعية في بريطانيا أخذت تتحدث عن إيمان من دون انتماء، بعدما تقلص الانتماء الكنسي لديها، ونجد في التقليد المسيحي السويسري أيضًا اتجاهًا دينيًا يجعل العقيدة من شؤون الفرد، لا الجماعة، بحيث لا يعود الإيمان يتطلب انتماءً دينيًا لأي مجموعة، ولا يعود تفسير الدين من مختصات أحد.

بالمقابل، فقد وُلدت نزعة لإعادة استثمار الدين، كردّ فعل على العصرية، التي تمحو الثقافة وتلغي الأزمنة والأمكنة من حياة الناس، فاستطاع الدين أن يحتفظ بموقعه كمكان للذكرى وكممؤل للهويات الجماعية والفردية. جاء استثمار الدين في الزمن المعاصر، كردّ فعل على التفريد الشديد، ولاسترجاع الهوية الجماعية، لأنه أي الدين، يتمتع بقدرة طقسية عرقية تساهم في صنع هويات ووسائل، لتحديد المكانة بالنسبة إلى مجموعات أخرى.

⁽²⁵⁾ الدين في المجتمع العربي، مصدر سابق.

إلا أن إحياء الدين واستعادة قدراته على التعبئة الاجتماعية، لا يعينان عودة الدين على قدر ما يعينان نهاية الخطاب الديني القديم، ولا يحولان دون تقلص سيطرة المؤسسات الدينية على المجتمع والأفراد، بل يعينان إعادة تأهيل ثقافية وشخصية للدين، وعملية تمدن عميقة، لمجتمع وأفراد المؤمنين.

عودة الدين في المجتمعات المتعلمة، لا تعني عودة سلطته على الأفراد والمجتمع، بل تعني إعادة تركيب مختلفة 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 المذمومة، إلى إعادة تركيب الفكرة الدينية، وإلى تمدن الديانات نفسها، من خلال انفتاحها الشديد نسبيًا أمام التفكير النقدي وأمام روح هذا القرن. ويمكن تلمس آثار إعادة التركيب الداخلية للمؤسسة والخطاب الدينيين، من خلال المقارنة بين خطاب المجمع الفاتيكاني الأول الذي عقد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبين خطاب المجمع الفاتيكاني الثاني الذي عقد في العام 1964؛ ففي المجمع الفاتيكاني الثاني، يعلن أن للشخص البشري حقًا 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 يتابع ويقول: "جميع الناس بحكم كرامتهم هم أصحاب عقل وإرادة حرة، وهم بالتالي أصحاب مسؤولية شخصية. في حين كان المجمع الأول يعتبر حرية الضمير أو الصحافة أكبر تهديد للعقول والنفوس والعقيدة، وأن الانتخاب العام هو الكذب العام. وحين أكد المجمع الأول على مقولة لا خلاص خارج الكنيسة، أحدث المجمع الثاني اختراقًا لمفهوم الخلاص التقليدي، واعتبر أن غير المسيحيين - كالمسلمين مثلاً - يهبهم الله نعمة خلاص من داخل انتمائهم الإسلامي" (26).

س. العلمانية والإسلام

يرى بعض المسلمين المتحمسين للعلمانية⁽²⁷⁾، أن ملاءمة الإسلام للعلمانية، يتوقف على طريقة تفسير الدين والعلمانية معًا. فلو فُسر الدين كمجموعة تقاليد محافظة، أو فسرت العلمانية كمبدأ إلحادي، فإن المجمع بينهما يكون مستحيلًا. ويرى هؤلاء أن القرآن يحتوي على نصوص مهمة تدعم العلمانية التي

(26) مشير باسيل عون، الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام (بيروت: دار المشرق، 2003).

(27) Asghar Ali Engineer, *Islam and Secularism*, June 1999, Eletronic Essa.

تدعم التعددية، ولا تتبنى الإلحاد، وتحترم جميع الأديان، وتضمن حرية الاعتقاد الكاملة والحقوق المتساوية، لجميع المواطنين، بغض النظر عن الملة أو العقيدة أو العرق أو اللغة أو الإيمان⁽²⁸⁾.

بالمقابل، فإن أكثر الإسلاميين، يرون أن العلمانية مشكلة غربية، حيث تعتبر جميع مكوناتها الفكرية والإجتماعية أجنبية 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 طريقي الصراع اللذين ولدا العلمانية، ويعني أيضاً أن الحكم السياسي في الإسلام، يشبه إلى حد بعيد الحكم المدني، لقيامه على اعتبار المصالح وحكم العقل اللذان ينتجان الفتوى ويرشدان 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"⁽²⁹⁾، 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 لا يوجد في الإسلام ما يدعو إليها على الإطلاق"⁽³⁰⁾.

نقد وتحليل

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 الممنوحة من المسيح لبطرس رأس الكنيسة الأول، تعني سلطة السماء والأرض. وصلت مدينة الله إلى كامل ظهورها الأرضي، فظهرت الوجود من كل مظاهر التحديف والمهرطقة، ونقت العقول من ألوات الضلالات المنافسة، واستطاعت أن تستتبع القوى الزمنية لسلطتها، وأن تخضع أسرار الطبيعة لتفسيرها، وأن تلحق مكونات المعنى لحقائقها وتأويلاتها.

(28) من الآيات الدالة على ذلك، قوله تعالى: {لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا}؛ أي إن لكل أمة طريقها وتنفرد في أسلوب عيشها، الأمر الذي يدل على التعددية الثقافية والسياسية، وقوله تعالى: {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً} التي تمنع بحكم الواقع التاريخي إمكانية دمج الناس في ثقافة أو انتماء ديني موحدين.

(29) محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة (القاهرة: دار الشروق، 1986)، الصفحة 15.

(30) محمد مهدي شمس الدين، العلمانية (المؤسسة الجامعية للدراسات والأبحاث، 1983)، الصفحة 162.

بدأ تمرد الإنسان ذاتيًا وخاصًا - في مرحلة النهضة-، فعبر بالفن والشعر والنحت، ليطلق لروحه عنان التعبير، ثم واكبه تمرد إيماني، ليستعيد مفهوم الله طهره في نفسه، بعدما 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 حوّل سلطة الكنيسة إلى سلطة زمنية، وأمكن للإيمان أن يلتحق بالانتماء القومي بعدما كان كوثيًا، فضم الملك الكنيسة لبلاطه، ونصّب ملك بريطانيا نفسه رئيسًا وقيّمًا عليها، بعدما كانت تهديدات الحرم تهر عروش أوروبا كلها.

بدأت خسارة الكنيسة من داخل النفوس، إلا أن ما كان خارج النفوس بقي مرثنًا في بعده المعرفي والسياسي للكنيسة. فقواعد العلوم وقوانين الطبيعة ونظام الكون ومفهوم الوجود، كانت تستند إلى تعاليم المدرسين الذين بنوا كل الصروح العلمية والفلسفية على تعاليم الآباء المؤسسين وتأملات القديسين. وكان لتوما الأكويني، الدور الأهم في توليف العقل مع تعاليم الكنيسة، حيث سخر كل إمكانات أرسطو المنطقية والفلسفية لإثبات تناغم العالمين، فبنى صروحًا فلسفية صلبة ومتماسكة تعرّض الخصم للوقوع في التناقض أو الهديان.

أحدث اكتشاف كوبرنيكوس، ثم تبعه غاليليو، اختراقًا صريحًا وصاعقًا، لكل صروح العلم القروسطي⁽³¹⁾، نقل كل ما كان يقينًا إلى منطقة الشك، فانهارت معها سلطة المعنى ومرجعية التفسير التي كانت الكنيسة تقدم ضمانات بصدقها وصلاحتها. عندها بدأ التأسيس لمرجعية معنى بديلة ونظام تفسير آخر، فكان الأرخانون الجديد لفرانسيس باكون، بدايات الإحالة المعرفية خارج الكنيسة وخارج النص الديني، بل وخارج الغيب والميتافيزيق، وقد تتابع هذا التراث التجريبي مع جون لوك وديفيد هيوم اللذين لم يكتفيا بالإحالة إلى الحس، بل عملا على إزالة كل ما قبلات 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 ونيوتن بميكانيكه الجبري، ليؤكد إمكانية التعبير عن العالم بقوانين حتمية وصارمة تمكّن الإنسان من التنبؤ بمستقبله على أسس علمية ورياضية مؤكدة. ثم جاء إيمانويل كانط، كنقطة تقاطع بين الخط الحسي والتجريبي، وبين الخط العقلي، فأسس ما قبلات عقلية ضرورية لكل معرفة ممكنة، وأقر بالمقابل بأن المعرفة تقف على تخوم الظاهر والحسي، ولا

(31) والتر ستايس، العلم ضد الإيمان، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: مكتبة مدبولي).

يمكنها معرفة الشيء في ذاته، لأن العقل النظري مليء بتناقضات ذاتية تجعله عاجزاً عن إثبات الغيب أو معنى الخلود.

كان التصالح بين التجريبي والمقابل عقلي، ذروة فكر الأنوار في القرن الثامن عشر، إذ خلق ذلك نزعة إنسانية، تحرّر الإنسان من كل إحالة خارجه، وتسقط كل سلطة تعلو فوقه، وتجعله سيد نفسه وسيد العالم كله. فتحوّلت الإزاحة المعرفية إلى إزاحة سياسية وأخلاقية، بأن أعيد تشكيل الواقع السياسي والأخلاقي، واستطاع الإنسان الغربي، المتمثل بالفرد أو مجموعة 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، وتقضي كل بديهة أو ضرورة من نظام الكون والوجود. وصل مشهد التحولات إلى ذروته مع فيورباخ حين أعلن في كتابه جوهر المسيحية: "ليس هناك إله خارج الإنسان، وليس الله سوى عقل وإرادة ومحبة الإنسان. وقد حررت من المحدوديات الفردية ورفعت إلى مرتبة المطلق وأضيفت على العالم الخارجي. إن الإنسان هو إله الإنسان"⁽³²⁾.

كانت العلمانية في واقعها السياسي، وفي شكلها الدستوري، وفي دلالتها الفكرية والمعرفية، هي الحصيصة النهائية لكل هذه التحولات، والثمرة 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، داخلية 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 الجنينية ويستوعب تحولاته التكوينية.

حين أعلنت الكنيسة أنها سلطة السلطات، وأنها مرجع المعنى الوحيد، حرّمت النظر المستقل، واستتبعت السلطات الزمنية إلى سلطتها. لم تكن تعلم حينها أنها عرضت كلمة الله لخطر التكذيب، ووضعت سلطة الله على محكّ التحدي. وضعت 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.

⁽³²⁾ Ludwig Feuerback, *The essence of Christianity*, p. 33..

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 تبسيطاً وتسطيحاً لمسألة العلمانية، التي أصبحت عقيدة ذات طبيعة إبستمولوجية، وذات دلالة سياسية أثبتت جدارتها وفعاليتها، واتخذت مع الزمن سمة كونية عامة. فالمنشأ والتاريخ يعبران عن الظروف الموضوعية والواقعية للعلمانية، ولا يعبران عن طبيعتها المنطقية التي تتخذ بعداً عملياً وإجرائياً، ولا يلغيان دلالتها السياسية التي تتخذ مدى عالمياً وإنسانياً. فخصوصية المورد لا تخصّ الوارد كما يقول فقهاء الإسلام.

انتصرت العلمانية في الغرب، إلا أنها تحولت إلى صفة معرفية وإجتماعية، أثبتت نجاحها في تنظيم الديني والسياسي، وفي ربط الزمني بالأزلي. بل استطاعت العلمانية أن تخفف من غلوها ضد الدين والإيمان، بأن تحوّلت 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 مفهوميًا بجعل الاعتبارات الدينية نهائية فيما يخص الأمور الروحية والزمنية على السواء، وعلى إعطاء الأولوية للاعتبارات العقلية في كل ما له علاقة بالشؤون الدنيوية، أي اعتبار أن المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم شؤوننا الدنيوية، لا يمكن أن تجد أساسها الأخير في الدين، بل تجده في مجموعة قيم ومعايير مستقلة استقلالاً منطقيًا عن الدين"⁽³³⁾.

انصبت نقاشات الإسلاميين حول العلمانية على أغراضها ومقاصدها، وليس على الأسس التي تقوم أو ينبغي لها أن تقوم عليها⁽³⁴⁾. 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 تفهّم وتفحص العلمانية، خارج ميدان السجال بين الإسلام وبين الغرب، الذي يصنّف في دائرة إثبات الذات أو دائرة التعويض عن انجراحتها التاريخية، وخارج ردود الفعل القاصرة والساذجة في معالجة أي قضية مركبة أو مسألة معرفية.

⁽³³⁾ عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية (بيروت: دار الساقي، الطبعة الثانية 1998)، الصفحات 37 إلى 75.

⁽³⁴⁾ المصدر نفسه.

ورغم أن أولى مراحل العلمانية قد اتسمت بالمواقف الحادة ضد الدين، وقد تبين للفكر الغربي خطأها لاحقاً، إلا أن تعبيرات العلمانية المعاصرة تتسم بالهدوء والعقلانية، وتطرح وضعية إجرائية وحلولاً فنية وتقنية في علاقة الديني 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 ونقيض للدين، إلى منظم للشؤون العامة وضابط عملي لشبكة القوى السياسية والمؤسسات الاجتماعية أو الدينية.

لذلك، لا تمنع أوروبية العلمانية، أن يستخلص من تجربتها منطق وضعي وحلول إجرائية لإشكالية السلطة في عالمنا الإسلامي، ولمعضلة العلاقة بين الديني والإنساني، من دون أن تحمل معها عدتها الفكرية الكاملة، أو تروج لصيغة سياسية تطابق صيغتها في الغرب. فالعلمانية في عمق نتيجتها السياسية، هي توزيع أدوار ونظام حركة يحولان دون اشتباك القوى ودون تفجر تناقضاتها، وهذا هو عين ما يحتاج إليه عالمنا العربي، حيث تتداخل فيه الأدوار، وتتشابك الصلاحيات، 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 الحديدين بين القوى، لخلق فضاء سياسي ومعرفي ترتقي فيه السلطة إلى مستوى الدولة، وتموضع فيه قوى التمثيل الديني بحيث ينتزع منها حق الوصاية العامة، وفي نفس الوقت لا تكون مقصية عن الشأن العام، ويحقق فيه المجتمع محورته ونقطة ارتكازه الأولى في تشكيلات القوى والسلطة، وتستعيد فيه الحرية كاملة قدرتها على خلق رهانات المعنى، وعلى ابتكار مجالات حياة خصبة وأكثر امتلاءً؟

لا يكفي أن يعلن المسلمون، بأن الإسلام لا يفصل بين الزماني 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 الزماني، بل يدعو إلى وضع قواعد للعلاقات بين قوى الزماني 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 النهائية هي محددات إنسانية خالصة، تتساوى فيها القوى وتتغني 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 التنكر لوجود سلطة دينية، أو نفي وجود مؤسسة دينية في الإسلام. فسلطة الرمز الديني حاضرة باستمرار وبقوة في التاريخ وفي الحاضر

الإسلامي، إلا أن طبيعة هذه السلطة ووظيفتها تختلف عن سلطة الكنيسة. أي رغم غياب الشكل المنظم والتراتبى الموجود في الكنيسة، إلا أن كل مذهب في الإسلام كان يتخذ لنفسه شكل وجود ونظام علمي، وسلطة رمزية فاعلة على النفوس وعلى مجرى الحياة العامة. فالذي 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 الممثلات الدينية في كل مجتمع تبعاً للوضعية العلائقية التي تهب القوى المتنوعة 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 يلاحظوا التماثل الوظيفي والتشاكل الخطابي بين الديانتين المسيحية والإسلام، مما يعني قابلية الإسلام لتشكيل سلطة دينية فيه شبيهة بالسلطة التي أنتجتها المسيحية. فالتغير في شكل السلطات الدينية، يرجع في أكثره إلى الاختلاف في البيئة السياسية والاجتماعية لكل منهما، وإلى التغير في شروط البداية، أكثر من رجوعه إلى الاختلاف في جوهر الخلاص أو مضمون الخطاب الديني عند كل منهما. وهذا يعني أن المجتمع المسلم قابل أن تتولد في داخله صراعات بين قوى التمثيل الديني، وهي قوى حقيقية ويمكن تلمس ضخامة سلطتها بسهولة، وبين قوى مجتمعية نابعة من تضامنت اجتماعية جديدة، أو من تحولات ثقافية أو اقتصادية طارئة؛ لذلك لا يكفي تأكيد الاختلاف الشكلي بين الواقع الإسلامي والواقع الغربي، للتأكيد 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.

رأت العلمانية النور في الغرب، حين تصارع الملك مع الكنيسة فانتهى الأمر، أي حين أراد المجال السياسي أن يأخذ حيزه المستقل ويكوّن منطقته ونظامه الخاص به، لم ينجح إلا حين تضامن المجتمع مع السلطة، فنزلت السلطة عن عليائها وتحولت إلى إرادة عامة وإلى عقد إجتماعي ومجتمع مدني.

أما في الإسلام -وأقصد دائماً المجتمع المسلم- فقد تحالفت السلطة الممثلة بالخليفة 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 رسّخ 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⁽³⁵⁾. وأدى هذا التحالف أيضًا، إلى تهميش المجال السياسي في الإسلام، لأنه حجب إمكانية تشكل فضاء سياسي مستقل، فظل الفكر السياسي يستعير 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 ارتكبت قوة حضور المقدس لصدفة التاريخ، وارتبط مصير المؤسسة الدينية بمصير الحاكم وبمزاج الأمير، فلم تستطع المؤسسة الدينية أن تصنع لنفسها كيانًا مؤسسيًا مستقلًا ذا 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 الحاكم.

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 دلالاته والموضوع من محدداته. فلربما كانت العلمانية شكلاً غريبًا، إلا أننا بالتأكيد بحاجة إلى علمانية أخرى ذات نظام توزيع وريط مختلف بين القوى، يعيد للأبعاد الثلاثة المغيبة الدين والمجتمع والدولة، عمقها وامتلاءها وحراكها التاريخي.

لم تعد نهضة مجتمعاتنا تقتصر على تحرير الفرد من عبء التاريخ وثقل الانتماء، بل تتطلب أيضًا تحرير النص نفسه من سلطة المواقع وعبء الإجماع، الذي لم يحصل باحتماع الآراء، بل حصل بقرار أو تعميم عالٍ، أي تحرير النص من مسلمات التفسير والتأويل التي أصبحت متقدمة على النص، لتحوّله من نص متبوع إلى نص تابع، ومن نص مكوّن - بكسر الكاف - للمعنى إلى نصّ لم يبق منه إلا رسمه أو طقوسية تلاوته.

وهنا نؤكد، عدم جدوى مقارنة المتحمسين للعلمانية في توليف الإسلام مع العلمانية، أو في تبيئة العلمانية كما هي في بيئة 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 العلائقي بين قوى السلطة والمجتمع والدين. لم تكن العلمانية في الغرب اجتهادًا قانونيًا أو فعليًا توليفيًا بين قوى متزامنة، بل كانت حصيلة جدل تاريخي استقر على هيئة

⁽³⁵⁾ وأقصد هنا تحديدًا عقيدة أهل السنة والجماعة.

ووضعية معينة، أنتجت أشكال حياة جديدة. كذلك، فإن خلق قواعد توزيع جديدة أو ابتكار علاقات مختلفة في العالم الإسلامي، لا تتحقق بفعل تصالحي أو تسووي 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 التحلي طوعاً عن مساحة سلطة واسعة، كانت تعتبرها في السابق من أركان الخلاص ومن أسس وظائفها. وهذا يدفعنا إلى التساؤل: هل ينتج الموقف الديني في مجالي السلطة والحكم عن النص الديني مباشرة، أم إن المعطيات السياسية والإجتماعية والمعرفية هي التي تكوّنه؟ أي هل النظرية الدينية في مسائل الحكم والأمر هي ذات طبيعة معرفية خالصة، تحكمها عملية الاجتهاد الديني حول النص، أم إنها تستعير من الفضاء المعرفي والعلائقي الذي يسمى مجتمعاً أو عصرًا ما، مقولاتها ورؤاها؟

المقارنة بين مقررات المجمع الفاتيكاني الأول وبين مقررات المجمع الفاتيكاني الثاني، تدلّ على مدى تبعية الفكرة السياسية الدينية للمتغيرات السياسية والمعرفية. بل يمكن تلمّس تلك التبعية في المجال الإسلامي أيضاً، حيث نجد أن مستويات التصعيد والتوتر والتهدئة والرفض تجاه أي فكرة أو مفهوم سياسي، ترتبط مباشرة بالمحددات الثقافية والمجتمعية. ولو راجعنا التحولات السريعة في رؤية الإسلاميين حول الديمقراطية، على مستوى النظرية وليس على مستوى الموقف، لتبين لنا أن الاعتبارات المنطقية للمفهوم ودلالات النص الديني، لم يكونا المحدد الحصري لقبول الفكرة أو رفضها، ولا اعتبارها موافقة للإسلام حيناً وناقية له حيناً آخر، بل كان يدخل في قبولها وبقوة، التأثيرات النفسية التي تخلقها المناخات السياسية، والضغوط الإجتماعية، والإنجازات العلمية والمعرفية والفلسفية. فالفكرة لا تستمد قوتها من منطقتها الداخلي، بل تستمد من القوى التي تسندها، ومن الفضاء الإجتماعي الذي يمنحها حيز وجود، يبشر إما بالاستمرار أو بالموت.

تدفعنا تجربة العلمانية أيضاً، إلى التساؤل حول طبيعة الفكرة الدينية في مجال السلطة أو الأمر. هل تستمد منطقتها وهيئتها من المضمون الديني نفسه، بحيث يمكن وصف سلطة أو أمر ما بأنه ديني أو إلهي، أم إن هاجس الوجود والاستمرار والانتشار، هو المنبع الحقيقي لأي فكرة قوة أو مفهوم سلطة؟ حيث تحشد المؤسسة الدينية كامل أسلحتها التعبوية والتحفيدية في ساحة الصراع على البقاء، أو في ساحة التنافس بين القوى، بحيث يصبح النص الديني خارج عملية إنتاج المعنى السياسي، وتنحصر 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 هيبه القداسة في النظرية أو الفكرة السياسية المعتمدة، لتقدم

للناس على أنها فكرة الله. وهذا يعني أن الدين، رغم كونه منظومة خلاص وميدان قداسة، إلا أنه في ميدان البقاء أو التنافس على البقاء، هو قوة إجتماعية وأرضية. فلأديان كما يقول ثوربورن: " جذورها الأعمق في المظاهر الوجودية للذاتية الإنسانية، وتحكم قوة الدين أو ضعفه تأكيدات وجزئاته الأرضية في مجابته مع أيديولوجيات وجودية أخرى دينية أو علمانية"⁽³⁶⁾.

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

جاء القرن العشرين، بالكوانتم الميكانيكي وبنسبية أينشتاين لينسف كل معادلات نيوتن، ويبدد طمأنينة الإنسان بأن الطبيعة أصبحت تحت سيطرة عقله ويده، وجاء الكاوس والتشظي أي المضطرب واللامتوقع والفجائي، لينسف كل حتمية لابلاس⁽³⁷⁾، وجاء فوكو ليعلم موت الإنسان، حين اكتشف مع الكثيرين، أن فكر الأنوار، الذي اعتبر فكرًا تحريريًا للإنسان، كان الممول الفكري الأول لشموليات القرن العشرين⁽³⁸⁾، ثم جاء هايدغر ومن بعده جاك دريدا ليعلنا نهاية القول الفلسفي 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 حاضرًا، لقد أصبحت تاريخًا.

⁽³⁶⁾ جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة بدران (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 2001).

⁽³⁷⁾ سامي أدهم، ما بعد الفلسفة (بيروت: دار كتابات، الطبعة الأولى 1996).

⁽³⁸⁾ جورج قزم، شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، ترجمة ماري طوق (بيروت: دار الساقى، الطبعة الأولى 2003).