

العلمانية من منظور مختلف

– الدين و الدنيا في منظار التاريخ –

تأليف: د. عزيز العظمة

أولاً: في مصطلح «العلمانية»

ليس معلوماً على وجه الدقة كيف دخلت عبارة العلمانية على اللغة العربية، وكيف انتشرت في الآداب السياسية والاجتماعية والتاريخية العربية المعاصرة. فقد كانت الإشارة تتم فيها إلى عبارة مدني بصيغة الصفة والنعت بالإشارة إلى المؤسسات ذات الأسس اللا دينية، كما نرى في كلام فرح أنطون على فصل السلطتين الدينية والمدنية مثلاً⁽¹⁾، أو في وصف الشيخ محمد عبده الخليفة بأنه «حاكم مدني من جميع الوجوه»⁽²⁾. وقد استمرت هذه العبارة في التداول حتى وقت لاحق، فهناك إشارات إلى الدعوة إلى مدنية القوانين في العشرينيات⁽³⁾. كما أن عبارة «العلمانية» قد دخلت – على ما يبدو – في مجال التداول في ذلك الوقت بالإشارة إلى معناها المتداول اليوم⁽⁴⁾، وتثبتت في أعمال ساطع الحصري وغيره بعد ذلك⁽⁵⁾.

وليس تاريخ العبارة هو وحده المتسم بشيء من الغموض، فمن غير الواضح أيضاً كيف تم اشتقاقها، وهل كان الاشتقاق من العلم (علمانية، بكسر العين) أم من العالم (العلمانية، بفتح العين، بناء على أن الاشتقاق الأول هو الأوّل، فهو ذو أساس ثابت في حاضر اللسان العربي المتحقق، وهو مندرج في قاعدة صرفية واضحة، وليست محاولات عبدالله العلايلي وغيرها لإرجاع العلمانية إلى العالم مقنعة على وجه العموم⁽⁶⁾، كما أنها قريبة العهد، متأخرة على واقع العبارة.

العلمانية – بكسر العين – إذاً هي العبارة المعتمدة في هذا الكتاب، مع أنه يمكن مبدئياً، واستناداً إلى المضامين التاريخية للعلمانية، اشتقاق عبارتها من العالم أو من العلم فليست العلمانية بالشأن الواحد غير المتحول، بل كانت لها توارخ عديدة انضوت في أطر سياسية ودولانية (من دولة) معينة، منحتها تمايزات وتحديدات عدة.

تعبّر الألفاظ الإفرنجية عن بعض أطراف التحققات التاريخية العلمانية، فهناك عبارة secularism (غير ديني – مدني) المستقاة من الكلمة اللاتينية saeculum التي تعني لغوياً الجيل من الناس، والتي اتخذت بعد ذلك معنى خاصاً في اللاتينية الكنسية، يشير إلى العالم الزمني في تميزه عن العالم الروحي. وقد اعتمدت هذه العبارة في البلدان البروتستانتية عموماً. أما في البلدان الكاثوليكية، فقد استخدمت عبارة «اللائيكية laïcité» (التي انتحلتها اللغة التركية في عبارة laiklik المشتقة من العبارتين اليونانيتين laiklik، أي الناس، laikos أي عامة الناس في تميزهم عن الإكليروس. (الإكليروس: هم مجموعة رجال الدين في المسيحية ممن يمثلون مراتب في الكهنوت المسيحي بصفتهم (ميراث الله) وعارفو «سرّ الكهنوت»). وقد أصبحوا يشكلون طبقة مهمة في سياق التراتبية الاجتماعية للطبقات في أوروبا خلال القرون الوسطى «المحرر»).

إن ما يمكن استنتاجه من هاتين العبارتين بصورة عامة هو تأكيد الأولى النواحي الروحية والعقلية للعلمانية، وتشديد الثانية على النواحي المتعلقة بالمؤسسة الدينية كوحدة اجتماعية وسياسية. ولكن هذا الاستنتاج لا يفيدنا بالكثير ولا

يمكن اعتباره مرشداً عاماً على تصنيف العلمانية إلى حزبين، فليست معاني العبارات أموراً ثابتة تطابق معانيها اللغوية وأسس اشتقاقاتها، بل هي مضامين متحولة تحول الاشتقاقات والمعاني اللغوية إلى معانٍ عرفية تتخذ مضامينها المعينة من التاريخ. ولئن كانت هناك تمايزات محددة بين العلمانية في الديار البروتستانتية وفي الحواضر الكاثوليكية، إلا أن لهذه التحديدات الكثيرة جامعاً عاماً يتضمنها جملة، هو مساواة المرجعية الدينية في أمور الحياة والفكر بالمرجعيات الأخرى في مجتمع متمايز داخلياً، معترف بالتمايزات. مما جعل من أمور العقل والسياسة والمجتمع وتقنياتها العام أموراً لا تخضع للسلطة المؤسسية أو الفكرية أو الرمزية الدينية، ولا تعتبرها المرجع الأساسي في الحياة. يصبح الدين في مجال العبادة الشخصية، وتغدو التجمعات الدينية، كالكنائس والفرق والتجمّعات الاختيارية الأخرى من أندية وغيرها، أموراً تعود إلى الحريات العامة، حيث تكون الحرية الدينية، من حرية معتقد وحرية تجمع، واحدة من الحريات الشخصية والعامة كحق الرأي والنشر. وحيث أن الحرية الدينية حرية خاصة، لا تستطيع أية من ملازماتها التشريعية أن تنقض الحقوق العامة القائمة على أسس علمانية.

يصدق عموم العلمانية هذا على كل الأحوال التي قامت عليها العلمانية. فهو تصدق في بريطانيا حيث كان هناك دين رسمي يترأسه ملوك بريطانيا ومملكتها (الكنيسة الانغليكانية)، كما يصدق في فرنسا حيث تم الفصل التام بين الدولة ومؤسساتها. وبين الكنيسة ومؤسساتها. وليست علاقة الدين بالدنيا في المجتمعات العلمانية بوحدة: فالملاحظ في البلدان ذات الأغلبية الكاثوليكية، مثل فرنسا، أن الدولة العلمانية التي تعضدها جملة قوية ومتينة من المؤسسات والتيارات الفكرية، تقوم في مجتمع توجد فيه درجة عالية – لا غالبية – من الإيمان الديني، تعضدها مؤسسات دينية قوية. بينما نرى في بريطانيا وهولندا درجة متدنية من الإيمان والممارسة الدينيين، وهامشية بالغة للمؤسسة الدينية والفكر الديني⁽⁷⁾، أما في الولايات المتحدة، فنشهد ديناً مدنياً شديد التمايزات الداخلية منقطعاً عن الدولة وعن النظام التعليمي؛ ولكنه في الوقت نفسه أحد أسس النظام الاجتماعي والسلوكي العام⁽⁸⁾. إن العلمانية، إذاً شأن بالغ التعقيد والتنوع، ومن المستحيل الكلام حوله دون الرجوع إلى التاريخ ووجهته الكونية العامة. فليست العلمانية بالوصفة البسيطة المتعلقة بأسس مزعومة للمسيحية⁽⁹⁾ أو بالسلطة الدينية⁽¹⁰⁾ دون تحديدات أخرى، كما نرى في الكتابات العربية التي تنظر إلى تفردنا المزعوم على أنه صورة مرآة لتفرد الآخر – أوروبا المسيحية. ليست البساطة المفترضة في هذا التاريخ الساذج لأوروبا إلا مقابلاً للنهائية البسيطة التي يقترحها أصحاب هذا التاريخ لمجتمعاتنا.

ثانياً: الدين والحياة العامة في الحاضرة المسيحية

يسترسل بعض المؤلفين العرب في إيلاء العلمانية إلى آخر لا تاريخي ذي فردية مطلقة (كفرداننا المفترضة). فيذهب بعضهم إلى أن العلمانية ترتباً للحياة العامة تأمر به المسيحية، عملاً بالعبارة الشهيرة التي ينسبها الإنجيل إلى السيد المسيح، والتي يذهب فيها إلى ضرورة إعطاء ما لله لله، وما لقيصر لقيصر، أي الفصل بين الدين والسياسة⁽¹¹⁾، يتسم هذا المذهب بخلل خطير يطال معالجته التاريخ والواقع، فهو يفترض تمازجاً بين نص الإنجيل وواقع الحياة المسيحية، تماماً كما يطيب للبعض افتراض التطابق بين تاريخ الإسلام ونصوصه، ويغفل الواقع الشديد التعقيد لعلاقة النص – أي نص – بالواقع، وأن التطابق بين الاثنين ليس إلا الشأن الأكثر ندرة، إن وُجد. تفترض هذه المعالجة أن لكل وحدة تاريخية تتناولها، كالمسيحية، طابعاً «نهائياً» واحداً ثابتاً منذ البداية؛ كما يفترض أن الإسلام الأولي في المدينة أمر نهائي واحد ثابت، وإن كل ما على المؤرخ فعله هو عرض الأحوال اللاحقة على هذا الأصل لتثبيت الاستمرارية، أو للقول بخروج اللاحق على سوية السابق.

بعبارة أخرى، تفترض هذه المعالجة أن التاريخ جملة أحوال اقتضائية ظرفية لا تخلّ بالأصول الثابتة إلا بخروجها عنها، أي أن التاريخ لا يخضع لتحولات طبيعية له خاصة به، بل إن كل تحول هو خروج على أصل، ثم استئناف لهذا الأصل دون تحولات جوهرية.

وعلى الآن ترك ميدان التقييم الميتافيزيائي والنظر في واقع التاريخ المسيحي قبل معالجتنا بعضاً من تاريخ الإسلام. لا تخرج المسيحية – ولم تخرج حتى العصور الحديثة – عن دأب الأديان التوحيدية النبوية في حصر المرجعية الروحية والفكرية، ثم القانونية العامة عند اتصالها بالسياسة، في أطر آلية عن تصوراتها العقيدية. ينطبق هذا على الزرادشتية في إيران الساسانية، وينطبق على المسيحية في صيغتها البيزنطية، ثم البابوية الغربية، كما ينطبق على الإسلام في عصور كثيرة من توارخه.

وتختلف الأديان النبوية التوحيدية هذه اختلافات بينة⁽¹²⁾ عن الأديان القديمة التي اقترنت بالدولة وبالإمبراطورية، وبشكل خاص الوثنية الرومانية. لم تفرض الإمبراطوريات القديمة تجانسا عقيدياً «دينياً» على تشريعاتها العامة، بل كانت ذات أديان ضئيلة المحتوى العقيدي، كثيفة الممارسة الطقسية، مما جعل من السهل على آلهة الجماعات المغلوبة الاندماج بآلهة الشعوب الفاتحة دون أن يترتب على ذلك أكثر من اندماج اسمي على صعيد الديانة، ولو كان هذا الاندماج يفضي إلى وحدة دينية أوسع دون قسر عقائدي. ولم تكن في الإمبراطورية الرومانية المتأخرة من المتطلبات الدينية ما يفوق عبادة الإمبراطور، وهو عملياً طقسٌ عبادي باتجاه الدولة، دون أن تترتب عليه نتائج عقائدية، فالوثنية ديانة توليفية تآلفية في العمق.

والسلطات السياسية، وتبنت أولوية البابا، ورعت نظريات سياسية جعلت من الملوك صوراً محاكية للمسيح (christomimesis) من الفكر السياسي خريستولوجيا سياسية⁽²⁰⁾ (الخريستولوجيا - حقل دراسة طبيعة المسيح، وهو علم اللاهوت في المسيحية، مشتقة من اللغة اللاتينية Christologia ومعناها الحرفي: علم اللاهوت..... «المحرر») ثم تحولت في ما بعد إلى نظرية في الحق الإلهي للملوك والحكم بموجب لطف الله.

ولم يكن الاهتمام بالمعاملات والسياسات إضافة إلى العبادات هو وحده ما يجعل من الفكر المسيحي الفقهي والسياسي شبيهاً بالفكر الإسلامي، بل إن الأليات الذهنية المنطقية وشبه المنطقية التي استخدمت في الفقه المسيحي الغربي كانت شبيهة بأليات الفقه الإسلامي وأصوله، كالنسخ والقياس وإبلاء سلطة التفسير إلى الشارع، ثم إلى العقيدة، والأعراف. كل ذلك يشير حكماً إلى أصول مشتركة رومانية شرقية، إضافة إلى اجتماع الدينين في إطار الديانة التوحيدية النبوية، وما تستجلبه من مفاهيم إلى السلطة والمرجعية والنص.

علينا أخيراً الإشارة إلى نقطة أساسية في تاريخ الفكر والفقه المسيحيين في علاقاتهما بالمجتمعات المختلفة. ليس واضحاً إلى أية درجة كان القانون الكنسي جاريّاً في حيز التطبيق. الأكيد أن ذلك تفاوت حسب الزمان والمكان، وأنه اخذ في التطبيق المتجانس مع انتشار الرابانيات الكبرى وانزاعها في الأرياف الأوروبية. أما المدن الأوروبية فقد بقيت محتفظة بحد كبير من الاستقلالية القانونية سمح لها في ما بعد بإنتاج الرأسمالية وفئة جديدة من القانونيين صاغوا القوانين المدنية وأنتجوا

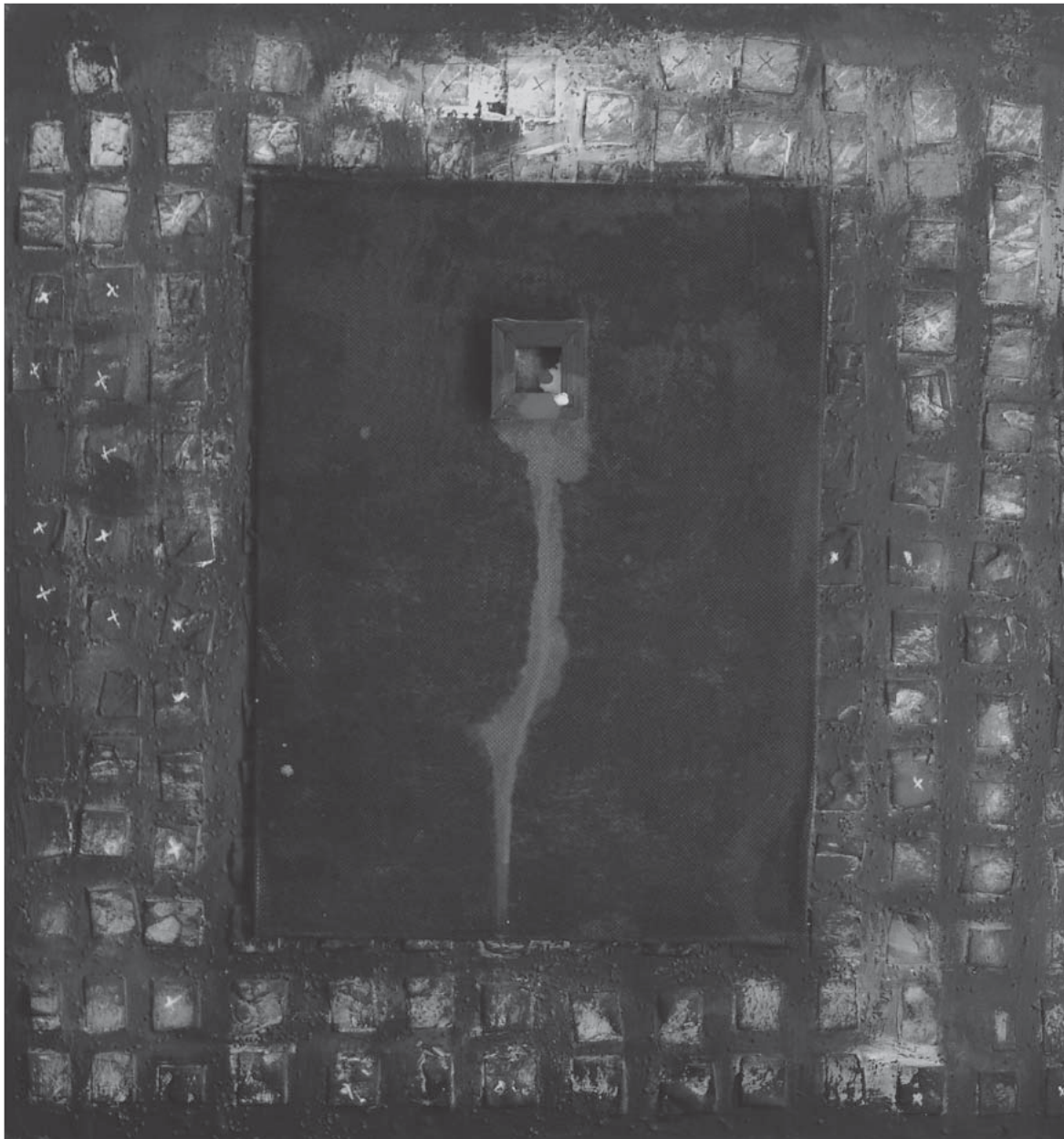
وعن هذا الطريق انتقل إلى روما. فحيث كانت الكنيسة عاملة في كنف دولة عظمى متينة البنيان في بيزنطة، غدت روما السلطة الوحيدة المتماسكة في عهد الغزوات البربرية لأمم القوط وغيرهم؛ وصارت فيما بعد راعية الإمبراطورية الرومانية المقدسة التي تأسست عندما توج البابا ليو الثالث كارل الكبير (شارلمان) إمبراطوراً يوم عيد الميلاد عام 800. ولكن لم تصبح سلطة الكنيسة ذات سلطة سياسية وعسكرية فعلية تضارع الملوك والأباطرة إلا في عهد البابا «غريغوريوس السابع» (1073-1085) - سلطة صعدت وهمدت مع مرور القرون، وتحول العلاقات الدولية داخل أوروبا وخارجها. ولكن هذه السلطة - سياسية كانت أم دينية - كانت دوماً مرتبطة بعلاقة أكيدة مع الدولة، علاقة رعاية من قبل الدولة، وإرشاد من قبل الكنيسة لكون أهلها (أي أهل الكنيسة) مثقفي السلطة ومحتكري المعرفة. على ذلك لم تكن الفاعلية القانونية للكنيسة مقتصرة على بث أمور قانونية متعلقة بها وبعلاقاتها الداخلية وتنظيماتها ومجال العبادات، بل تعدتها إلى مجالات الحياة كافة، وخصوصاً مع العصر الذهبي للقانون الكنسي في القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر، وتضافر ذلك مع سيطرة الكنيسة على طقس الدخول إلى المجتمع - أي المعمودية. ففرضت المنع على الربا، وقننت الزواج بتحويله من أمر جار على أعراف محلية وقبلية - مثل الأعراف الفرنجية التي تضمنت الزواج بالأخوات والبنات ورعاية المخططات، إضافة إلى أسس وراثية تحرم النساء من الوراثة - إلى رباط ديني مقدس يتعدى المجتمع وتشرف عليه الكنيسة⁽¹⁹⁾. ثم قننت الكنيسة قوانين الحرب

وانتهى الأمر بروما إلى منح الجميع حق المواطنة، مما سمح لأباطرة من أصل سوري تسلم سدة السلطة العليا، كان الاندماج يتم، إذًا، على أساس قانون عام يستغرق الخصوصيات، على الرغم من وجود قوانين محلية في أطراف الإمبراطورية الرومانية التي لم تكن، على محليتها، على ارتباط ضروري بالدين؛ بل كانت تقديرات لأعراف مدنية تناسب الأوضاع المحلية. ولم يعمم القانون الروماني بتفصيله في تلك المناطق - كالحواضر الأساسية - التي غلبت فيها أنماط العلاقة الاقتصادية والاجتماعية الرومانية. فكان تجريد العبادات الوثنية من أية نزعة حصرية متطورة نحو «شرك تركيبي»⁽¹³⁾ قد فتح المجال للتعايش السلمي ضمن حدود سياسية واحدة.

أما مع تحول الإمبراطورية الرومانية الوثنية إلى الإمبراطورية البيزنطية المسيحية⁽¹⁴⁾ فقد تمسك الأباطرة بإدماج الدين في القانون العام للدولة، وأجروا ذلك على مختلف وجوه الحياة، فعدادوا إلى أحد الأنماط البدائية للتضامن الاجتماعي (كما في اليهودية مثلاً)، حيث كانت العبادة المشتركة شرط الحق وضمانته. وأصبحت للعبادة متعلقات عقيدية حصرية تفضي بمن لا يأخذ بها (لانتمائه إلى جماعة دينية مغايرة)، إلى خارج الإطار القانوني العام، وتقتضي عزله في خصوصية دينية مدنية مغلقة اجتماعياً وسياسياً، تطبق عليها أحكام خاصة. جرى بذلك تسييس العلاقات الطوائفية، وغدا التسامح الديني شأنًا مرهوناً بالعلاقات الدولية وبالولاء للأكثرية، في جوٍّ مشحون بالعداء والازدراء الديني، تعضده تمايزات اجتماعية وثقافية مرتبةً الأولوية القانونية والسياسية لفئة على أخرى بموجب تضحية الأباطرة بالقانون لحساب العقيدة والانتماء إليها. الأمر الذي عاد بالضرر على الاستقرار والسلم الأهليين. وما زال بعض المؤلفين الكاثوليك يرى في نظام القيصرية البابوية البيزنطي مثلاً أعلى مسيحياً⁽¹⁶⁾ ونظاماً لا تكتفي الدولة فيه بالمجاهرة بالعقيدة وبرعايتها صياغة العقائد (إشارة إلى المجمع العقيدية في نيقية وغيرها) ممثلة بشخص الإمبراطور. ولا تقنع بدعم العقيدة المصطفاة ونشرها، بل تعتمد الدين ومقاصده عماداً للدولة والحقوق؛ وتحاول تكييف الواقع الاجتماعي وفق متطلبات التأويل المسيحي الذي يمارسه الإكليروس.

تقوم السلطة الدينية بالتأسيس الرسمي للسلطة المدنية، وتقضي في أمور المجتمع. ليس أي من الأمور التي ذكرناها تاماً كامل، ولا هو نهائي غير متحول: فلا نهايات في التاريخ، ولا حلول تامة فيه. تشير دراسة معمقة⁽¹⁷⁾ إلى استخدام الرمز الديني في سياسة قسطنطين الذي نقل العاصمة إلى القسطنطينية (استنبل بعد الفتح العثماني) وجعلها مدينة منذورة لمريم العذراء؛ ثم دعا إلى مجمع نيقية عام 325، دون أن يتحول إلى المسيحية إلا على فراش الموت، بعد استخدامه الوثنية في إطار أولوية المرجع المسيحي الذي غدا فيما بعد فاعلية امتصت المرجعيات السابقة عليها ووسمتها بسمتها وباسمها، واستأثرت بالمرجعية تامة بعد أن كانت جزءاً من عالم ديني وثني استخدمها فيه قسطنطين. كانت الدولة الوثنية هي البادئة برعاية الكنيسة وإدخالها في إطار الحكم. لكن هذه البداية لم تمنع الكنيسة من صبغ الدولة بطابعها: فقد كانت الدولة هي الراغبة في ذلك، أي في التحول إلى نظام سياسي ثيوقراطي. وكانت الدولة البيزنطية مثال الدولة المسيحية بلا منازع. غريب - فعلاً - أمر المثقفين العرب والباحثين في شؤون التاريخ الديني الإسلامي ومؤسسة الخلافة، عندما يتجاهلون التراث السياسي والديني في بلاد الشام قبل الإسلام!

على هذه الصورة، دخلت النصوص الدينية وقرارات المجمع الكنسية مجال القانونين العام والخاص، وأصبح لها في شرعة «جوستننيان» (483-565) قوة لا تقل عن قوة القانون⁽¹⁸⁾. فامتزج القانون الروماني بهواجس الكنيسة امتزاجاً حافظ على تراث قانوني استأنف فيما بعد انفصاله عن الدين واندرجه في القوانين الأوروبية الخاصة في العصور الحديثة.



الفكر العلماني بالتعاون مع قساوسة المدن الإيطالية الذين ارتبطوا بعلاقات أسرية مع أرستقراطية المدن.

كان القرن الثالث عشر فترة مفصلية في نمو مسيحية لاتينية متجانسة ومركزية. ففي ذلك القرن ابتدأ نشاط الرهبانية الدومينيكية (ابتداء من 1216 التي انتمى إليها توما الاكويني، والفرنسيسكانية (ابتداء من 1223. وبينما اختصت الأولى بالصياغة العقائدية وبمحاربة البدع وبالقيام على الفاعلية الامتحانية التفتيشية (inquisition) ابتداء من العام 1233، انصبّ الاهتمام الأساسي للثانية على التبشير في الأرياف. ولكن المجتمع الإقطاعي كان مجتمعاً بطيء التأثير، صعب التواصل والمركّزة، مفتتاً قانونياً، تبعاً لأسس إقطاعية تقاسمت فيه الملكية والكنسية السلطة القانونية مع الأمراء، دون أن يعني هذا – بالضرورة – انتقاصاً من المركزية السياسية (وفي هذا الفصل بين المركزية السياسية والمركزية القانونية أحد شروط الفصل بين السلطات الذي قنذته الديمقراطية لاحقاً). ولم تكن للممارسة الدينية الطقسية الكثافة التي صارت لها فيما بعد. فيبدو، مثلاً، انه بين القرنين الحادي عشر والسادس عشر، لم يزد تناول الرهبان والراهبات والورعين من العامة الخبز المقدس على ثلاث أو أربع مرات في العام. لكن استمرت الأرياف الأوروبية على جملة من المعتقدات الغيبية بكائنات تتنافس على ولاء الفلاحين مع الاعتقاد بالآله الواحد وما يترتب عليه من وحدانية السلطة في عالم الغيب⁽²²⁾. خلاصة القول، إن هذه الفترة كانت فترة إعداد عقائدي مؤسسي للبنى العقلية والتنظيمية للكنيسة، تلك البنى التي لم تصبح ذات فاعلية في العمل على التجانس الحقيقي والشامل للمجتمعات الأوروبية إلا مع اقترانها بقيام الدول الأوروبية المركزية مع الإصلاحين البروتستانتني والكاثوليكي.

وسنرى أن الكلام على الصراع بين الدولة والكنيسة أمر مبالغ فيه إلى حد كبير، فلم يكن للكنيسة استقلال فعلي إلا في مجتمع إقطاعي كانت فيه الكنيسة اقتصاديا سلطة إقطاعية، ملكية أو شبه ملكية، كغيرها من السلطات. أما مع القرن السادس عشر، فقد اندرجت الكنائس في الممالك الأوروبية وُبنائها، عاملةً فيها بصفة هيئات دينية تابعة للدولة وعاضدة لايدولوجيا الحكم. ونتيجة ذلك صار انتشار أثر السلطة الدينية في الحياة العامة أحد أركان الحكم الملكي وأداته الأساسية لفرض التجانس القانوني والأيدولوجي على المجتمع في غياب النظم التعليمية وأدوات الاتصال والإدارة التي وسمت الدولة الحديثة. بذلك التجانس الذي كان أساساً للمركزية السياسية في ما بعد. وبذلك أصبح الحرم الكنسي في القرن السادس عشر إحدى عقوبات عدم سداد الديون؛ وامتلاّت فرنسا طقوساً احتفالية ذات طابع ديني، إذ صار فيها سنوياً 60 يوماً من الأعياد القائمة بموجب تقويم الكنيسة، إضافة إلى أيام الأحد⁽²²⁾.

إن هجوم «مارتن لوثر» على بيع الكنيسة صكوك الغفران عام 1516 أمر شهير لا يحتاج إلى إضافة بيان، وينطبق الأمر نفسه على تعليقه البيان الشهير المتضمن الموضوعات الإصلاحية على باب كاتدرائية فورمز عام (1517). ثم تزوج «لوثر» الراهب السابق، راهبة سابقة، وفجّر حركة الإصلاح البروتستانتي بالتحالف مع بعض الأمراء الألمان⁽²⁴⁾. كانت حركة الإصلاح البروتستانتني فاتحة عهد من الحروب الأوروبية غيرت نظامها الدولي، وثبتت دولاً مركزية مركّزة إلى أساسين، هما: الاستبداد الملكي، والكنائس التابعة لهذه النظم الاستبدادية، وعلى وجه الخصوص في اسبانيا وفرنسا وبريطانيا. أما في ألمانيا، فقد كان الإصلاح الديني فرصة لاستقلال الإمارات الألمانية عن النظم الإمبراطورية الأوروبية على أسس من الملكية المحلية التي عضدتها اقتصادات محلية ناشطة، والتي أسست كنائس محلية – بروتستانتية وكاثوليكية ؟ عاملة بالبلغة الألمانية التي ترجم لوثر الكتاب المقدس إليها⁽²⁵⁾، ترجمة كانت أحد أسس قيام اللغة الألمانية الأدبية الحديثة. وكانت البروتستانتية في بعض الأطراف – كالبروتستانتية الفرنسية (الهو غونوتية) في جنوب البلاد

وبروتستانتية اسكتلندا (التي كانت لفترة تحت السيطرة الفرنسية) – تعبيراً عن نزاعات استقلالية للأرستقراطيات المحلية القائمة ضد محاولات المُرْكُزَة والإلحاق بالنظام الامبريالي داخل أوروبا⁽²⁶⁾. ويصدق الأمر نفسه على البروتستانتية الهولندية التي قادها بورجوازيو المدن التجارية الهولندية ضد السيطرة الامبريالية الاسبانية. واقرنت البروتستانتية بأمر مهم يطال علاقة الكنيسة بالدولة: وهو درجة عالية من علمنة ممتلكات الكنيسة بالاستيلاء عليها من قبل الدول. وقد صدق هذا بوجه خاصّ على الإمارات الألمانية، وعلى بريطانيا في عهد الملك «هنري الثامن».

حاربت البروتستانتية البدع دون هوادة، وعملت على قسر التجانس الأيدولوجي والروحي والعبادي – أي على المركزية الثقافية في وجه من أشكال من البروتستانتية الراديكالية التي عضدت حركات فلاحية ثورية، كان أهمها الحركة التي ترأسها «توماس مونترز Thomas Munzer» – حليف لوثر في أول الأمر، الذي اعدم عام 1525. ولم تكن الكاثوليكية قانعة بالتفرج، بل أخذت تعمل بهمة ونشاط بالغين على تقنين وإدارة الطاقات الدينية والروحية الهائلة التي دفعت بها البروتستانتية إلى ساحات الحرب والفكر والشعور على امتداد القارة الأوروبية. فكان الإصلاح الكاثوليكي بدوره عاملاً على إيجاد دول متجانسة دينياً ومذهبياً، وعلى إخلاء الأراضي الكاثوليكية من غير الكاثوليك، ولم تكن الكاثوليكية دون خبرة في هذه الأمور. فقد اهتم العرش الاسباني اهتماماً بالغاً بالاستواء الديني في أراضيه. فكان قد أقام ديواناً تفتيشياً عام 1479 لامتحان الأسر ذات الأصول المسلمة واليهودية التي فرضت عليها المعمودية للتقن من أن مسيحيتها لم تكن مجرد تقية قبل طردها من بلادها. وأسس البابا ديواناً تفتيشياً مُلحَقاً بالفاتيكان في العام 1542 لملاحقة البروتستانت. فاجتمع مجمع «ترينت» على ثلاث مراحل في الفترة 1454–1563 لتقرير لعقيدة والقانون وتنظيم الكنيسة، ولوضع أسس لمحاربة الأديان المحلية الشعبية – أي ما تسميه الأديان البدع – وإيجاد التجانس الثقافي في المدن والأرياف⁽²⁷⁾. وكانت إحدى وسائل فرض هذا التجانس هي مضارعة البروتستانتية على الأخلاقية الشخصية وتسليط ضغوط شديدة على السلوك الفردي، فكان نظام الحياة اليومية في بافاريا الكاثوليكية على عهد «البرخيت الخامس Albrecht V» (1550–1579) وكأنه صورة لجنيف الكالفينية Calvin⁽²⁸⁾. اشتد الضغط على الريف في هذه الفترة بأشكال مختلفة، لم يكن أقلّها ملاحقة الساحرات وحرقهنّ، وهي العملية التي امتدت على قرنين في الأراضي البروتستانتية والكاثوليكية على حد سواء، والتي يبدو أنها كانت من وسائل القضاء على مرتكزات الديانات المحلية والنظم الاجتماعية العvisية على المُجانسة والمُرْكُزَة. أما العنف فأخذ أشكالاً مُهَوّلة، لم يكن أقلّها المذابح التي عرفت بإسم مذبحه القديس بارتليمي في باريس (1572/ 8/ 24). ولم تنته الحروب الدينية والمذابح الهادفة إلى المجانسة مع معاهدة وستفاليا للعام 1648 التي أفضت بأوروبا إلى نظام دولي جديد بتكريسها استقلال الدول الألمانية وهولندا وسويسرا، وإنهائها الفعلي (دون الإسمي) الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وإحكام مركزية فرنسا في النظام الدولي الأوروبي على أساس مبدأ «cujus region, ejus religi» أي ما يقابل القول بأن الناس على دين ملوكهم⁽²⁹⁾.

كُرّس الإصلاحان البروتستانتني والكاثوليكي، إذًا، مبدأ التجانس المذهبي، وتبعية الكنيسة للدولة، ولو أنه بقي للكنيسة هامش من الاستقلال مستقي من وجود روما وإمكان اللعب على العلاقات الدولية داخل أوروبا. إقترن هذا باتفاق بين ملوك فرنسا والكنيسة الكاثوليكية، أعطي بموجبه الملوك حق تعيين أصحاب المناصب الكبرى في الكنيسة، مع إعفاء الأملاك الكنسية من الضرائب (على عكس إسبانيا حيث خضعت أملاك الكنيسة لمعدلات مرتفعة من الضرائب). أما في إيطاليا، فكان المنصب البابوي وسلطاته جزءاً من نسيج

العلاقات بين الدول الايطالية المختلفة؛ وانضوى في إطار الصلات بين الأسر الأرستقراطية. واضطربت الحياة الدينية في بريطانيا بين إعلان هنري الثامن نفسه رئيساً للكنيسة عام 1534 وحلّه الطرق الرهبانية واستيلائه على ممتلكاتها، والحرب الأهلية التي أفضت بعد أكثر من قرن إلى تأسيس كنيسة الدولة والسيطرة على الفرق البروتستانتية الراديكالية، بعد أن جرى استيعاب بعض عناصر البروتستانتية في الكنيسة الانغلكانية (أو الانكلو – كاثوليكية). كانت حصيلة القرنين السادس عشر والسابع عشر الغزيرين بالتاريخ، إذًا، أموراً تخالف الصورة التي ينشرها بعض المثقفين العرب حول العلاقة بين الدين والدولة في أوروبا، وهم ينشرونها استناداً، على الأرجح إلى قراءات في المختصرات أو إلى بقايا ذكرى دروس التاريخ في المدارس الثانوية أو الابتدائية. فقد كانت حصيلة هذين القرنين توسع المسيحية البروتستانتية والكاثوليكية في المجتمعات وتحويلها من مجتمعات مسيحية إسمياً إلى مسيحية بالفعل، بالتعاون مع دول مركزية احتاجت في مركزيتها إلى جعل مجتمعاتها سفوحاً مستوية ثقافياً إلى الحد الذي سمحت به سبل الاتصال والإدارة في ذلك الزمان. وتوسمت تلك الدول في الاكليروس الفئة القائمة على التوحيد الثقافي والقانوني.

كانت الدولة السلطة السياسية المدنية العلمانية، وكانت الكنيسة هيئة ثقافية وأيدولوجية وقانونية إضافة إلى كونها هيئة علمانية، مدنية، تسيطر على أملاك واسعة وتدفع ببعض كبرائها – مثل الكاردينال ريشيلو Richelieu – إلى أرفع المناصب في الدولة، وتتداخل في قياداتها الأرستقراطية، بحيث كانت الأسر الكبرى تدفع عادة بواحد من أبنائها إلى الكنيسة حيث ينتظر أن يرقى بسرعة بالغة إلى أعلى المراتب. كانت علاقة الكنيسة بالدولة بذلك علاقة شراكة وتداخل وتضافر في نظام عام طرفه الأقوى سياسياً الملكية، التي صارت تحكم بموجب حقوق إلهية اخترعتها لها الكنيسة، دون أن يمنع هذا وجود الصراعات بين مؤسسات الدولة ومؤسسات الدين. ولكن هذه الصراعات لم تكن شاملة، ولم تكن للواحدة أغلبية تامة على الأخرى تشمل أولوية على كل الصعد؛ ولا كانت علاقات الأولوية دائمة، بل تحولت حسب وتائر التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية. كانت المسيحية عقيدة رسمية للدولة التي تماهت فيها – كما في بيزنطية – المواطنة مع العبادة والانتماء المذهبي. فكان غير الكاثوليك محرومين من الحقوق المدنية في البلدان الكاثوليكية، وغير البروتستانت محرومين من الحقوق المدنية ومن إمكانية دخول المؤسسات التربوية أو الدولة في البلدان البروتستانتية، وكانت الكنيسة القائمة على محاربة البدع ومحكمة أهلها الذين كانوا يسلّمون إلى السلطات المدنية لتنفيذ الأحكام بحقهم (كما في النظام القضائي الإسلامي). ولذلك نجد أحد أكبر دعاة التسامح الديني في إطار الفكر الليبرالي – وهو فجون لوك قُدّو جُكّم يقصر هذا التسامح على الفرق البروتستانتية ويستثني منه الكاثوليك والملاحدين؛ ونجد شكّاكاً بارزاً هو فولتير Voltaire يشدّد على ضرورة مبدأ دين الدولة لضبط الشعب، وعلى ضرورة حصر الوظائف العامة بالمتّمين إلى هذا الدين أو المذهب⁽³⁰⁾. كانت علاقة الدين بالسياسة شأنًا مسلّمًا به من قبل البديهة السياسية، ولم تكن العلمانية بالأمر الذي استخدمته الدولة لتطويع الأكليروس، ولا كان لها علاقة بالصلة بين الدولة والدين التي قامت على أساس من الدين. ليس غريباً أن ينزع بروتستانت فرنسا إلى الراديكالية أكثر من غيرهم، وأن ينطبق الأمر نفسه على كاثوليكيي بريطانيا⁽³¹⁾.

ولما لم تكن هنالك ضغوط ثقافية أو فكرية أو اديولوجية على الهيئة الكنسية (خلا الضغوط الدينية من الفرق المخالفة)، لم يكن غريباً أن يكون أفراد الاكليروس السبّاقين إلى البحث العلمي في أوروبا. وينسى الكثير من الناس أن «كوبرنيكوس Copernicus» نفسه كان قساً. كما أن الكثيرين يهلون حقائق أساسية، ومنها أن المذهب الاسمي في الفلسفة اللاتينية «nominalism» – وقادته بالطبع من رجال الكنيسة – كان مرتبطاً أشد الارتباط بصعود المفاهيم التجريبية الأولى في

العلوم الطبيعية وفي الدراسات الرياضية التي أدت إلى العلم الحديث عند «غاليليو Galileo» و«اسحق نيوتن Newton». وقد ارتكزت تلك الدراسات على العلوم العربية المنتقلة إلى أوروبا⁽³²⁾. تأسست جمعية يسوع في عهد مجمع «ترينت» لتكون الذراع الفكرية والتربوية للكنيسة الكاثوليكية. وتشير الأبحاث إلى أن اليسوعيين كانوا بالغى النشاط في مجال العلوم الطبيعية التجريبية والرياضية، وأن الكثيرين منهم كانوا على صلة وثيقة بالأبحاث الفلكية الكوبرنيكية، ولم تكن النظرية الكوبرنيكية تمس أموراً عقائدية استراتيجية. يتضح هذا الأمر في محاكمة غاليليو التي درست مؤخراً في ضوء محفوظات كاملة عن المحاكمة اكتشفت مؤخراً في الفاتيكان⁽³³⁾. فقد حيك في روما مؤامرة يسوعية ضد غاليليو بقصد القضاء عليه وعلى جماعة ثقافية أرستقراطية ارتبط بها، وكانت فاعلة تحت رعاية البابا. بل كان القصد البعيد من تلك المؤامرة التأثير في سلطة البابا ذاته. وكانت التهمة التي وجهت إلى غاليليو، في أول الأمر، أعظم شأنًا بكثير من الأخذ بالنظرية الكوبرنيكية (التي لم يأخذ بها إلا بتحفظ وتقية)؛ فقد اتهم بالأخذ بالنظرية الذرية التي حرّمها مجمع «ترينت» لأنها تنفي الأسس الفلسفية لطقس الافخارستيا (تناول القربان). كما قرّر هذا المجمع: تذهب هذه الأسس إلى أن النبيذ والخبز يتحولان بالفعل إلى دم المسيح ولحمه عندما يتباركان tran-substantiation بينما تفيد النظرية الذرية امتناع ذلك وتؤوّل التحول الجوهرى تأويلاً مجازياً. أما البابا فاضطر إلى مجازاة اليسوعيين لجملة من الأسباب السياسية المستجدة. ولكنه تدخل في ترتيب المحاكمة وفي تعيين هيئتها، وفي صياغة التهمة التي نجح في تخفيضها من تهمة مهلكة إلى تهمة لا تحمل عقوبة الموت، ولا تقارب موقعاً عقدياً استراتيجياً استخدم لفصل الكاثوليكية عن العقيدة اللوثرية التي رأت في الافخارستيا (سرّ التناول وهو أحد الأسرار المقدسة في المسيحية وتقوم على طقوسية تذكر بعشاء المسيح مع تلاميذه قبل أن يقاسي آلامه، حيث يتحول كل من الخبز والخمر إلى رمز لجسده ودمه.. «المحرر») وجوداً مزدوجاً في الآن الواحد للخبز ولحم المسيح وللنبيذ ودم المسيح Consubstantiation. فكان أن نجح البابا في حماية غاليليو إلى حد، وفي الدفاع عن نفسه ضد تهمة رعاية كافر محكوم بالموت. ولم يحتجز غاليليو في السجن، بل سمح له بالنزول في منزله الريفي.

نستنتج من ذلك أن الكنيسة لم تكن على صورة منهجية ولا كانت، بالضرورة، عائقاً في وجه البحث العلمي؛ وأن العلمانية ليست بالشأن المرتبط بضرورة بالفاعلية العلمية. بل إن هذه الفاعلية قد تبقى منحصرة في الأمور التفصيلية للبحث دون أن تؤدي بالضرورة إلى نظرة عدائية تجاه الدين، شريطة ألا يُصار إلى تعميم الحقائق العلمية ومناهجها على مختلف مجالات عمل العقل في العقيدة، وأن يعتبر الدين مجالاً منفصلاً عن العلم. يبدو ذلك بوضوح من تدين العدد الأكبر من علماء الطبيعة، من «روبرت بويل Boyle» الذي كان معادياً بشدة للإلحاد والشك في أمور الدين، والذي رأى في العلم براهين على تفاهة الإلحاد، إلى «نيوتن» الذي آمن بالكيمياء والسحر، واعتبر مدارات الكواكب وسرعاتها أموراً – على انتظامها – موضوعاً من قبل الله لا تخضع لمساءلة بشرية⁽³⁴⁾، ومن «جوردانو برونو Giordano» الذي آمن بالأعداد والحروف السحرية⁽³⁵⁾ إلى غالبية علماء الطبيعة في القرن التاسع عشر الذين كانوا مؤمنين بالله⁽³⁶⁾. بل إن الكتلة الفرنسية بقيت حتى نهاية القرن الثامن عشر متماشية مع العلوم الطبيعية على أساس الفصل بين العلمية والخلق، ولم يعارض علوم الطبيعة ونتائجها إلا الجانسينيون القريبون من البروتستانتية، ولم تنقلب الكنيسة الفرنسية ضد العلم إلا على أثر المصادمات التي تلت الثورة الفرنسية – بل رأى اليسوعيون في النصوص المقدسة إعادة صياغة للقانون الطبيعي⁽³⁷⁾.

كانت مساهمة العلم دون شك مساهمة كبيرة في بروز حيزات معرفية خارجة على سلطة النص والمؤسسة الدينين. فقد كان من آثار الاكتشافات العلمية الأساسية ؟ خصوصاً المعارف

الفلكية الجديدة ومساهمة «غاليليو» و«ديكارت Descartes» في تحويل الطبيعة إلى حيز رياضي – أن حطمت صورة الكون كحيز متناه مرتب هرمياً وقيماً على صورة سماوات وأراض وأفلاك، ووضعت مكانها صورة مكان لا متناه تحكمه قوانين بدلاً من طبائع كامنة، كما قضت على المكان المتميز داخلياً بتميزات نوعية، ووضعت مكانه مكاناً هندسياً متجانساً ومجرداً⁽³⁸⁾. فما عادت الطبيعة موسومة بغاية خارجية عنها، وما عاد الإنسان مركزاً للكون. وما عادت عناية الله بالإنسان، تالياً محور هذا الكون، بل أصبحت الطبيعة عمياء لم تخلق لأجل شيء بل هي كائنة لا غاية لها. ولئن كان نيوتن، كما أسلفنا، مؤمناً برعاية الله المستمرة للكون، حتى إنه اعتقد أن المجموعة الشمسية لا بد أن تنهار وتنكمش على مركزها إن رُفعت عنها هذه الرعاية المستمرة⁽³⁹⁾، فإن هذا الاعتقاد لم يستتبع إيماناً ضرورياً بغايات إلهية خارجة على الكون، بل إن دور الله لا يتعدى فيه، حسب أحد الباحثين، دور عامل الصيانة المواظب باستمرار⁽⁴⁰⁾. لقد اقترنت هذه النظرة بدقة تجريبية ورياضية نادرة اتصفت بها ممارسة نيوتن العلم⁽⁴¹⁾، إضافة إلى مبدأ اقتصادي أساسي هو أنه لا يجوز الاعتراف بأية علل في الطبيعة، إن لم تكن في أن صحيحة وكافية لتفسير الظواهر موضع النظر⁽⁴²⁾. أصبح الله بموجب ذلك فرضية غير ضرورية، مقحمة على الطبيعة، مما حدا بـ «لابلاس Laplace» في حديث شهير مع نابليون إلى القول إن نظامه الكوني ليس بحاجة لله كفرضية مفسرة⁽⁴³⁾. بل كان افتراض نيوتن تدخل العناية الإلهية في صيانة الكون أمراً سخر منه علماء آخرون من المؤمنين مثل «لايبنتز Leibnitz» الذي رأى في فرضية الرعاية انتقاصاً من قدرة الله على خلق آلة كاملة لا خلل فيها ولا حاجة بها للرعاية⁽⁴⁴⁾. مثل موقف نيوتن ومثل التعليقات عليه، إذاً موقفاً وسطاً بين الغائية الإعجازية المسيحية، والنزعة التي تبلورت في ما بعد – كما نرى في مثال «لابلاس» – لاعتبار الانتظام العقلي للطبيعة بحد ذاته الألوهة عينها، أي الدين الطبيعي⁽⁴⁵⁾.

خلاصة القول، إننا في تقصينا أسس العلمانية علينا أن نتقاضي الانزلاق إلى الشعارات، وننأى بالنظر عن انتظار مبارزة درامية بين العلم والدين، فالعلم جملة معارف مضبوطة، والدين جملة تصورات قيمة لا تخضع للعقل، ولا يمكن إيجاد وضع من التناقض بينهما، ولو كان القضاء محتماً إن حاول الدين بادعائه امتلاك حقائق الكون تعطيل الفاعلية العلمية في وضع كانت فيه التصورات البنية على الفاعلية العلمية آخذة في التوسع في مجالات تخرج عن نطاق العلم، وتنافس الدين في المرجعية التفسيرية، بمثل ما كانت قادرة على الارتباط بمرجعية اجتماعية وسياسية – وفي النهاية أيديولوجية وثقافية – وعلى تهميش العقلية الدينية والدفع بها إلى مجال خاص من مجالات الحياة، وهو العبادة. وما حصل ذلك إلا باجتماع الحداثة العلمية المعقدة، واكتشاف العالم التاريخي بما هو مجال للتحويل، واقتراح ذلك مع اكتشاف إمكان التحويل المجتمعي المنعكس في الديمقراطية السياسية⁽⁴⁶⁾.

بعبارة أخرى كانت الأسس العقلية للعلمانية كافية لاكتشاف حقيقة كون الثبات على الماضي أمراً موهوماً، مقترناً بسلطة عقلية واجتماعية قاهرة قائمة على وهم الثبات هذا. كذلك اقترن هذا الوضع بوضع سياسي تصونه مجموعة علمانية من المثقفين ذوي المهن غير الدينية، المرتبطين بالصعود السياسي للفئات غير الأرستقراطية، البرجوازية وغيرها، التي أدى ضغطها الاجتماعي والسياسي إلى التحولات الديمقراطية. لا شك أنه كان للمؤسسات التربوية الجديدة ومتعلقاتها الاجتماعية أثر أكبر في نمو الفكر والتصور خارج إطار الخيال الديني. ولا شك أن البذرة كانت قد زرعت في إيطاليا في النصف الأول من القرن الخامس عشر، عصر النهضة الإنسانية التي عبّرت عن ثقافة فئات اجتماعية أرستقراطية مستقلة عن النظم الملكية والإمبراطورية وقائمة على عصبية مدنية مصفحة بثروة ناجمة عن التجارة. فكان الأدب الانساني وثقافته – كما ترى دراسة لامة – شأنًا

عصياً على الحصر، فلم تكن له حدود، عدا اعتبار مكانته في الإطار الاجتماعي لهذه المدن – أي كان علامة على تميز ثقافي لفئات اجتماعية: وهذا أمر يقبل مقارنة تامة مع «الأدب» في العصر العباسي، الدال على معرفة وسلوك وذوق. ولم يكن القساوسة بعيدين عن ذلك. فهم كما أسلفنا، كانوا على ارتباط وثيق بالنهج الاجتماعي للمدن الإيطالية والمستويات العليا للكنيسة. وأشرفوا – مع مثقفين زمنيين – على إعادة الاعتبار إلى المعارف الطبية والقانونية الرومانية التي استندت إليها الجامعات الإيطالية⁽⁴⁷⁾. فجاءت الفنون راقية، ودخلت مجال العمارة الدينية والزمنية التي رعاها زمنيون وكليريكيون، وتفجرت طاقات جمالية كبيرة في الموسيقى، ودخلت مجال موسيقى القداس بعد رفع التحريم عن عزف الآلات في الكنائس، فتوجت في البلدان الكاثوليكية عند «مونتيفردي Monteverdi» وبعده بزمن طويل عند «باخ Bach» في ألمانيا البروتستانتية. وكان في بقية أوروبا ما ضارع المؤسسات التعليمية الإيطالية الجديدة: كليات في جامعات أكسفورد وكمبردج، والكلية الملكية في باريس التي تأسست عام 1530 وعرفت في ما بعد باسم «كوليج دي فرانس College de France» ونشطت هذه المؤسسات كلها في إنتاج المعارف اللغوية والتاريخية الضرورية لتقصي نصوص القانون والكتب المقدس، وأفضت بالثقافة الأوروبية – التي أخذت تنفصل إلى ثقافات لغوية مختلفة، مبتعدة عن الثقافة اللاتينية التي كانت عماد الثقافة الكلاسيكية – إلى إنتاج أشكال أدبية جديدة تتناول موضوعات دنيوية، أهمها الرواية. واقترن هذا مع بروز أشكال جديدة من الوعي المتمثل بتقنيات جديدة للرؤيا والرسم⁽⁴⁸⁾. كان عالم جديد يبرز إلى العيان، كان في بداياته منحصراً بفئات مستنيرة، استمرت قروناً طويلة غير نائية في أبعادها الخيالية عما فرضه الدين على المجتمع من اعتبار سياسي ومن عبادة اجتماعية وتقوى ذاتية.

لم يقف الرابط الإيماني حجر عثرة أمام بروز الأسس القانونية والنظرية للديمقراطية، ومن ثم للعلمانية. وقد قامت هذه الأسس على أنقاض نظرية الحق الطبيعي الذي افترضته النظريات القانونية الكنسية حقاً سابقاً على الحقوق المدنية وقائماً بالمشيئة الإلهية. استندت النظرية الجديدة في صيغتها الكلاسيكية عند الهولندي «هوغو غروشيوس Hugo Grotius» (1583–1645) إلى إرجاع مفهوم الحق الطبيعي إلى المضامين التي كانت له في القانون الروماني، والتي اعتبرت كل الحقوق حقوقاً مدنية، قائمة على الطبيعة البشرية. فعلى الرغم من اعتبار غروشيوس هذا الحق قائماً بموجب المشيئة الإلهية في المصاف الأخير إلا أنه أعاد الرباط الروماني المباشر بين كل تفكير في الحق، ومدنية الحق؛ وجعل من الحق المدني حقاً قائماً على الضرورة التي تستتبعها الطبيعة المدنية للبشر⁽⁴⁹⁾. صار من البديهي، بالنظر إلى هذا التوجه السياسي والقانوني، ربط الطبيعة البشرية بما كان مناسباً لفترة بدايات الرأسمالية الأوروبية التي استندت إلى المدن المتحررة مؤسساً من الكهنوت، والمحتاجة إلى نظم قانونية مناسبة لتحرير الملكية والمعاملات التجارية. فكان أن برزت النظريات الليبرالية على أساس من الحرية الاقتصادية – عند «جون لوك» خصوصاً – التي قد تضاف إليها الديمقراطية السياسية وقد لا تضاف⁽⁵⁰⁾. وأصبح بالامكان تعريف العدالة على أنها تسديد الالتزام⁽⁵¹⁾. ولعل الذروة التي وصل إليها هذا الاتجاه المتمثل في انفصال نصاب الاقتصاد عن السياسة، هي قيامه علماً مستقلاً باسم الاقتصاد السياسي في القرن الثامن عشر. ولم يكن هذا ممكناً دون كسر الرابط بين حيابة الملكية غير المنقولة والسيطرة على البشر، وإبلاء الحرية التامة إلى الأملاك المنقولة التي أصبحت الشكل الأسمى في إطار بروز مفهوم جديد موحد للثروة⁽⁵²⁾، قريب من المفاهيم الكمية التي كانت قد أصبحت التصورات المؤسسة لعلوم الطبيعة. استتبع ذلك بروز مفهوم أساسي هو حرية المجتمع المدني واستقلاله في علاقاته الداخلية عن الدولة وعن كل المؤسسات الأخرى، وهو مجتمع في عبارة «هيجل Hegel» الشهيرة «مملكة الأهداف»، مجتمع قابل للاكتشاف عن طريق الاقتصاد السياسي الذي أدّى في

أواخر القرن التاسع عشر إلى وعي انفصال حيز الاجتماع عن حيز الاقتصاد، وقيامه على علم مستقل هو علم الاجتماع. ولئن كانت النظريات الليبرالية والاقتصادية الكلاسيكية ترى في المجتمع حيزاً لطبائع بشرية ثابتة – ميكانيكية «هوبز Hobbes» أو فردية «لوك Locke» – إلا أن المذهب التقدمي الفرنسي في القرن الثامن عشر إضافة إلى نقد «روسو Rousseau» للا تاريخية الليبرالية السابقة عليه، أدّى إلى وضع التاريخ مكان الطبيعة الثابتة أساساً للحقوق⁽⁵³⁾. هذا، وتضاف إلى الفلسفة الهيغلية – ثم إلى التحولات الفكرية – الأهمية التي جلبتها أعمال كارل ماركس.

لقد تضافر هذا الفكر القائم خارج إसार السلطة الدينية – دون رفضه إياها بالضرورة – مع الجو الذي أشاعه استقلال القوانين الطبيعية عن الغايات الخارجة عن الطبيعة. وكان الواضح أن النتيجة المحتمة والمترتبة على استقلال المجتمع وبروز فئات جديدة من المثقفين وخروج العلم والعمل عن شروط المؤسسة الدينية هو وضع أسس النظام العام – فكرياً وثقافياً ورمزياً – موضع التساؤل والشك. ولم يكن وصول المسألة إلى مجال مسلمات الديانة نفسها إلا قضية وقت. بل لقد كان «ديكارت» الورع التقى شكاً على الرغم منه⁽⁵⁴⁾. وكان مشروعه الفلسفي أساس بداية النظر النقدي في الكتاب



المقدس. لا شك في أن المؤسس الحقيقي للنقد التاريخي للنصوص المقدسة كان «سبينوزا Spinoza» في دراسته التاريخية للعهد القديم، حيث بين أن هذا النص لا يحتوي على مادة معرفية تخضع لحككات التصديق أو الرفض الواقعيين، بل هو يحتوي على خطاب أخلاقي مناقبي اسطوري⁽⁵⁵⁾. أسس «سبينوزا» بذلك البحث الفيلولوجي – أي التاريخي اللغوي – المضبوط، ففرق ما بين «الحقيقة» كما يراها الدين وتراثه، وبين معنى النص ومضمونه كما تشير إليه دلائل الواقع⁽⁵⁶⁾، ووجه الأنظار إلى الإمكانيات المتاحة أمام البحث الفيلولوجي. فقام اليسوعي «ريشارد سيمون» Richard Simon في الربع الأخير من القرن السابع عشر بدراسة نقدية للعهد القديم، بيّن فيها اضطراب النص، لكنه جوبه بردة فعل دينية بالغة العنف قضت على أي بحث في هذا الموضوع في فرنسا، واستمر ذلك حتى منتصف القرن التاسع عشر، عندما استأنفه باحثون بروتستانتيون متأثرون بالأبحاث البروتستانتية في النصوص المقدسة⁽⁵⁷⁾.

لكن نشوء الروح التاريخية في القرن التاسع عشر حرر العقل، ومكنه من النظر في أسس الكتاب المقدس، التي بدا أن لها محررين وتواريخ ومستويات نصية ذات أصول مختلفة، وأن ارتباطها بوقائع عصورها وأساطيرها أولى من الارتباط الذي تنسبه إليها المؤسسة الدينية بالحقائق المطلقة وباليوم⁽⁵⁸⁾، ولعل المؤشر الكبير على انهيار الديانة باعتباره العامل المقرر والمرجع الأخير في النظر، هو أن البحث في شؤون النصوص الدينية جاء من داخل المؤسسة الدينية نفسها، وخصوصاً مع بداية البحث التاريخي في حياة المسيح عند البقس البروتستانت «ديفيد فريدرش شتراوس D.F. Strauss»، ومع التجاوز الفلسفي للمسيحية والديانة عموماً، عند «فويرباخ Feuerbach» ذي التربية والتنشئة الدينييتين وبأثر من التاريخية الهيغلية⁽⁵⁹⁾. انتهى النقد التاريخي للنصوص في القرن العشرين عند بونهوفر Dietrich Bonhoeffer إلى عملية نزع الأسطورة عن النص، واعتبار مضامينه مضامين أخلاقية إيمانية لا صلة لها بوقائع التاريخ، مضامين فاعلة على مستوى الرمز، دون الدلالة على الواقع أو اللا واقع والخيال الأسطوري لعصرها. كان القرن التاسع عشر، إذًا، القرن الذي خضع فيه الفكر الديني نفسه، إلى حد كبير، لمنطق مستقّي من خارج الدين، منطق إنساني اخضع النص لطبائع التاريخ والمجتمع. واقرن ذلك بالطبع بانزياح المرجعية الدينية على صورة شبه تامة، فاكشفت أصول الانسان التاريخي في نقاط مدنية من سلم رقي، وأصول الانسان البيولوجي في سلم رقي حيواني يبتدىء من كائنات بدائية تتفرّع إلى أنواع منها اصناف القردة التي انسل منها الانسان. واكتشف ماركس، بناء على تاريخية البشر وعلاقات السلطة والانتاج، أن لاشكال التاريخية أساساً في الاقتصاد وفي علاقات القوى الاجتماعية. ويمكن القول استناداً إلى هذه الجدة في التاريخ البشري أنه بينما كانت الأمم والحضارات كافة تدعي الانتساب إلى أبطال أو انبياء أو آلهة، فإن الحضارة الحديثة هي الوحيدة التي ادّعت أنها أفضل في حاضرها منها في بداياتها، البدايات التي ألقت بها في مجال البيهيمية والهمجية⁽⁶⁰⁾.

التأمت هذه الاتجاهات في وجهة واحدة مع تيارات أخرى تنافرت أو تكاملت معها أيديولوجياً، منها تيار التهكم الاحادي الذي مثلته مادية «دولباك D'Holbach» في القرن الثامن عشر، وتيار الدين الطبيعي الذي أتينا على ذكره، والذي اعتبر الأديان «الراسمالية» والنصوص المقدسة خرافات قائمة على عبادات صنمية⁽⁶¹⁾، كما أدت هذه الاتجاهات إلى تنحية الدين إلى مقام الثقافة الهامشية الخاصة بفئات معينة قد تكون واسعة، ولكنها دون مقام ثقافي أو سلطة ثقافية، فئة تسيطر عليها ثقافياً، فئة هامشية هي الأكليروس. لم يكن التثام هذه الاتجاهات بمعزل عن تضافر أكبر حكمّ وجهة التاريخ الاوروبي – الذي أصبح تاريخاً كونياً – في القرن التاسع عشر، الذي عبّر عنه ماركس في نص شهير حول تضافر الاقتصاد السياسي البريطاني (أي المجتمع المدني)

والفلسفة الالمانية (أي التاريخية ونقد الدين) والسياسة الفرنسية (الديمقراطية الثورية). تضافرت هذه على توجيه تاريخ أوروبا إلى وجهة ديمقراطية أسستها ثورات قومية واجتماعية عنيفة (1830، 1848، 1879). وكانت فرنسا البلد الرائد في مجال ايضاح الصلة بين الدنيا والدين. فكانت الأمور خارج فرنسا غير واضحة المعالم، علمانية الوجهة في الواقع دون أن تتكامل هذه الوجهة مع فكر معاد للدين أو مهتم به. فقد كان الإلحاد في المانيا، مثلاً، مقتصرأ على هوامش يسارية، وعلى فكر العلماء الوضعيين الماديين أمثال «كارل فوغت Karl Vogt» و«ياكوب مالمشوت Jakob Maleschott» اللذين قصدا تقديم حجج تشير إلى أن العلم يؤدي ضرورة إلى نبذ الدين بتشديده على ازالة المادة وانعدام الغائية في الطبيعة⁽⁶²⁾.

أما في بريطانيا، فكانت العلمانية مذهباً فكرياً مستقّي من الدين الطبيعي وقائماً في إطار فلسفات ذفعية ووضعية ترى في تحسين الحياة المادية شرطاً كافياً لإسعاد البشرية⁽⁶³⁾. وفي الحالتين جوبهت الدعوتان بشيء من العنف المؤسسي⁽⁶⁴⁾ – دون إراقة الدماء، فكان آخر إعدام في بريطانيا بتهمة الكفر قد نفذ عام 1697⁽⁶⁵⁾. وكان العلم والحياة في بريطانيا والمانيا يسيران على وتيرة مستقلة عن الدين كل الاستقلال، على الرغم من تأكيد الكثير من السياسيين (كما يحدث في البلدان العربية) أن المسيحية جزء أساسي من القانون. والجدير بالملاحظة أن هذه الاقوال كانت صادرة عن أشخاص زمنيين كانت بيدهم – أي في مجلس العموم – سلطة لتحديد العقائد الدينية قادرة على نقض قرارات المجلس الكنسي. لم تحدث صدامات جدية. بل إن تاريخ الداروينية يشير إلى أن آثارها في الدين امتصّت من قبل المؤسسة الدينية بالتزامها ببعض موضوعات الداروينية الأساسية، جرياً على مزاج العصر⁽⁶⁶⁾. أما في فرنسا فقد كان الصراع أكثر حدة، فقد كانت الكنيسة واقعة تحت ضغط شديد من الدولة، حتى قبل الثورة، التي (حاولت) وفشلت مرتين في القرن الثامن عشر فرض الضرائب على الأملاك الكنسية، وطردت اليسوعيين من المملكة عام 1762 لتقريرهم أولوية السلطة الروحية على السلطة الزمنية، وأحلت مكانهم معلمين زمنيين في مؤسسات التربية التي كانوا يشرفون عليها. بل كانت الدولة الفرنسية قد رفعت الحرمان من الحقوق السياسية والمدنية العامة عن البروتستانت عام 1787 عندما أقرت مبدأ التسامح المذهبي⁽⁶⁷⁾. ذلك المبدأ الذي لم يقر في بريطانيا تجاه الكاثوليك إلا في العام 1829 (وتجاه اليهود عام 1842 والملاحدين عام 1888. هذا بينما كانت الدولة الفرنسية قد سنت في العام 1757 قانوناً يفرض الإعدام على كل من يعبر عن رأي معارض للدين، وهو القانون الذي ظل دون أثر عملي⁽⁶⁸⁾. وبمجيء الثورة الفرنسية، تمّ الاستيلاء على أملاك الكنيسة وأقرار قانون مدني يحكم الأكليروس. ثم اقام «روبيسبير Robespierre» دين العقل وعبادة الكائن الأسمى الذي جعل من كاتدرائية نوتردام في باريس معبداً له. وأقامت الثورة الفرنسية أشكالا علمانية من الطقوس الجماعية التي كان «روسو» قد وجد فيها عماداً للاجتماع؛ وهي أشكال استمرت لاحقاً في الكونتية Comte والسان سيمونية Saint-Simon⁽⁶⁹⁾. أما نابليون، فقد توصل إلى اتفاق مع الكنيسة عوضها بموجبه عن الخسائر المادية التي أدى إليها تأميم الممتلكات. ثم اتسم القرن التاسع عشر على امتداده بصراع مرير بين الدولة وكنيسة تحاول استرجاع مواقعها المادية والأيدولوجية والمعنوية السابقة، وخصوصاً احتكار النظام التعليمي⁽⁷⁰⁾، واحتكار الزواج الذي كان نابليون قد جعله مدنياً. فنجحت في الضغط باتجاه تجميد منصب «رينان Renan» في «كوليج دي فرانس» عام 1862 لنفيه ألوهية المسيح، وكان عمل «رينان» في الواقع النقطة التي ارتكزت عليها الجهود الكنسية في صياغة مواقع دفاعية تلوذ بها العقيدة، بل عملت الكنيسة على جبهات عدة لإنقاذ العقيدة وربطها بالعلوم الطبيعية التي أخذتها الوضعية الفرنسية علماً على فساد الدين⁽⁷¹⁾.

كان نجاح الكنيسة منوطاً بالأوضاع السياسية وبالعلاقة بين الدولة الفرنسية وروما في إطار العلاقات داخل نظام الدول

الأوروبي، وبالتكوين السياسي للدولة. فقد تذبذبت البرجوازية الفرنسية في موقفها من الكنيسة الذي كان حاسماً في عداثة لها قبل 1848، ولو كان المجتمع الفرنسي قد انشطر أيديولوجياً في هذا الخصوص إلى نزعة دينية وملكية ذات وجهة الترامونتاندية - أي مؤيدة للبابوية ولأولويتها على الكنيسة الغاليكانية (الكنيسة القومية الفرنسية) التي تأسست عام 1682 - ونزعة علمانية مناضلة أخذت شكلها الأصفى في كومونة باريس (1870) التي ألغت الدعم المالي للكنيسة وفصلتها عن الدولة، وحاربت الأكليروس ونفذت بحقهم المذابح.

لم يكن هذا العداء بالأمر الغريب. فقد كانت الكاثوليكية علماً على محاولات تدخل القوى الخارجية الأوروبية ضد فرنسا الثورية، ورعت قوى سياسية ملكية ريفية بالغة الرجعية، كما اتخذت موقفاً على صورة شبه كلية للبابوية، خصوصاً في عهد البابا «بيوس التاسع» (Pius IX) (1846-1878)، الذي رعى حملة أيديولوجية وسياسية بالغة الشراسة ضد العلم والأيدولوجيات الليبرالية والعلمانية والقومية، وأعلن عصمته؛ وعادى محاولات التوحيد الإيطالية والألمانية؛ وشدد على الأولوية السياسية للكنيسة وعلى دورها السياسي الأساسي وأولويتها الثقافية، وأدى بذلك إلى قيام تراث أيديولوجي قومي ملكي كاثوليكي وسم اليمين الفرنسي منذ ذلك الوقت حتى اليوم⁽⁷²⁾. كان موقف الكنيسة الكاثوليكية الرسمي معانداً لكل اتجاهات الفكر في القرن التاسع عشر، فقد اتسم هذا القرن بالليبرالية السياسية، وبالنظرية التطورية للمجتمع التي رأت في مسيرته التاريخية صعوداً من أشكال أولية بدائية، إلى أشكال متحضرة متطورة. ونظر هذا القرن إلى الدين من هذا المنظار؛ فكان الدين من سمات الحقب السابقة على الحدأة وعلى العقلانية، الحقب التي يسود فيها التفكير الغيبي بدلاً من العقلاني، والتي يتضافر فيها الفكر مع القسر العقلي والسياسي المرتبط بالاستبداد. وقد أدى تمادي الكاثوليكية الفرنسية في القرن التاسع عشر في الابتعاد عن وقائع التاريخ ومحاربتها إلى الموقف الذي اتخذته منها كومونة باريس، ثم التأسيس الحاسم للتربية اللادينية من قبل وزير التربية «جول فيريه» Jules Ferre في الفترة 1882-1886 وأخيراً الفصل الرسمي التام للكنيسة عن الدولة واعتبارها هيئة خاصة عام 1915. ومن نافل القول أن التاريخ الذي أوجزنه للتو جرى في إطار شبكة من العلاقات والصدامات السياسية والاجتماعية والفكرية البالغة التعقيد. فليس غريباً أن تكون حقائق الأمور أكثر تعقيداً من عناوينها، وأن تكون المحصلة نتيجة مقايضات وتوافقات ومساومات حول شؤون تفصيلية⁽⁷³⁾. فلم تصبح علمانية الدولة أمراً منصوحاً عليه في الدستور الفرنسي إلا في عام 1946. لم يصر إلى اتباع النموذج الفرنسي اليعقوبي إلا في الاتحاد السوفياتي، الذي قام في ظل سلطة الحزب البلشفي الذي تبني ماركسية القرن التاسع عشر، الماركسية التي دفعت بالنظرية التطورية للتاريخ إلى مداها الأقصى، والتي زواجت ما بين الحثم التاريخي والسياسية اليعقوبية في تحويل المجتمع من تخلف إلى سوية معاصرة. أعلن الاتحاد السوفياتي نفسه دولة ملحدة، محاربة للدين، استناداً إلى ماركسية الحزب البلشفي؛ واستخدم أساليب عدة، منها الإلحاد المناضل اجتماعياً، وثقافياً، وتربوياً، أو هو اعتمد أساليب اجتماعية لضرب المفاصل الاجتماعية التي استند إليها التدين. كانت هذه المفاصل في روسيا وما حولها هي الكنيسة والأرستقراطية. أما مفاصلها في الجمهوريات ذات الاكثريّة المسلمة في أواسط آسيا فكانت، إضافة إلى رجال الدين، بنى اجتماعية معتمدة بالمرأة وبدونيتها.

أما في ما تبقى من أوروبا فقد اعتمد النموذج الفرنسي عملياً دون أسسه الأيديولوجية. ففي ألمانيا الاتحادية اليوم ما الكنيسة إلا هيئة خاصة كالجمعيات الأخرى: ينتمي إليها الأفراد ويعبرون عن هذا الانتماء باداء الضرائب لها - وكأنها بدلات اشتراك - ويعبرون عن انفصالهم عنها بالامتناع عن أداء هذه الضرائب. ولا تقترب فرنسا والاتحاد السوفياتي عن

غيرهما من التجارب التاريخية إلا في حدة المواجهة وصرامتها. فقد جاء إلغاء المرجعية الدينية للتاريخ وللحياة العامة صريحاً وتاماً ورسمياً في فرنسا، وقامت مكانه مرجعية أخرى مرتبطة بالثورة الفرنسية.

نستنتج مما سبق أن العلمانية ليست بالظاهرة التي يمكن توصيفها ببساطة ويسر، بل هي جملة من التحولات التاريخية السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والأيدولوجية، وأنها تندرج في أطر أوسع من تضاد الدين والدنيا، بل إنها تابعة لتحولات سابقة عليها في مجالات الحياة المختلفة. ونستنتج أيضاً أن العلمانية ليست بالوصفة الجاهزة التي تُطبق أو ترفض، فإن لها وجوهاً: وجهاً معرفياً يتمثل في نفى الأسباب الخارجية على الظواهر الطبيعية أو التاريخية، وفي تأكيد تحول التاريخ دون كلل، ووجهاً مؤسسياً في اعتبار المؤسسة الدينية خاصة كالأندية والمحافل، ووجهاً سياسياً يتمثل في عزل الدين عن السياسة، ووجهاً أخلاقياً وقيماً يربط الأخلاق بالتاريخ والورع بالضمير بدل الالتزام والترهيب بعقاب الآخرة. ولكل من هذه أشكال ومناسبات مع وقائع التاريخ المحيطة بها.

إن للعلمانية قوى تاريخية فاعلة في إطار الحرية السياسية

والفكرية في مجابهة قوى تدعي الحصريّة الثقافية واحتكار القرار والتربية والإنتاج الأيديولوجي؛ بل إنها قوى مضادة لكل ادعاءات الحصرية دينية كانت أم سياسية كالأنية على النمط الفاشي، ذي الطابع الصوفي السياسي.

ومن النتائج التي توصلنا إليها أيضاً أن العلمانية ليست بالشأن التام التحقق، بل إنها أشكالاً ومسارات تعتمد على الظروف التي نشأت عنها، أي أن لها تواريخ حقيقية وليس فقط تواريخ أيديولوجية تبدو فيها كأنها مبارزة بين فرسان الخير وفرسان الشر. فهل استطاع تاريخ الإسلام تفادي التاريخ؟ وهل يتقاضي الكثرة والتمايز؟

ثالثاً: الإسلام والدنيا

إن ما يصدق من المبادئ العامة على التواريخ الموسومة بالمسيحية التي تناولناها في الفقرات السابقة يصدق على تواريخ الإسلام: من التحول، ومن أن علاقة النص المقدس المؤسس للاسم (الأنجيل للمسيحية، القرآن أساساً للإسلام)

