

نايف بن نهار



من العلمانية إلى الخلقانية

قراءة في كفاءة مصطلحات الفصل الديني
واستحقاقاتها في السياق الإسلامي

- الطبعة الثانية -

مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث



من العلمانية إلى الخلقانية

قراءة في كفاءة مصطلحات الفصل الديني واستحقاقاتها
في السياق الإسلامي

نايف بن نهار

- الطبعة الثانية -



العنوان: من العلمانية إلى الحلقانية

المؤلف: نايف بن نهار

الطبعة: الثانية

السنة: 2024

الجهة: مؤسسة وعي للأبحاث والدراسات

الرقم الدولي: 978-9933-567-84-2

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة

عن رأي المؤسسة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المحتويات

مع الكتاب:

- 9 تأسيس الكتاب
20 تلخيص الفكرة المركزية

مع العلمانية:

- 23 العلمانية مصطلحًا
29 العلمانية تاريخيًا
41 العلمانية مفهومًا
72 فك الاشتباك بين مفاهيم فصل الدين
87 التحول الأيدلوجي في العلمانية
92 من العلمانية إلى الخلقانية
103 فرنسا: من العلمانية إلى اللائكية
115 منطقية العلمانية في السياقين الإسرائيلي والإيراني

مع العلماني:

- 127 العلماني العربي: وخطيئة الاستيراد العشوائي
133 العلماني العربي: تفكيك الاستبداد أم تفكيك الهوية؟
136 العلماني العربي: أوهام ومغالطات
150 العلماني داعمًا الاستبداد

154 العلماني محتكراً العقلانية

161 العلماني متحدثاً باسم الدين

167 العلماني في سياق أكبر

مع الخلقانية:

173 عولمة الخلقانية امتداداً لعولمة فرضيات خاطئة

182 الخلقانية وإشكال المنطق

187 الخلقانية ومأزق المرجعية

212 من المرجعية الأحادية إلى المرجعية المتكاملة

مع الإسلام:

219 الخصوصية الإسلامية في جدل الدين والسلطة

229 مقارنة سينوزا نموذجاً على تجاوز الخصوصية الإسلامية ..

233 مسوّغات فصل الدين عن السلطة في السياق الإسلامي

مع الأسلمة:

262 المقاربة النصية

267 المقاربة البراغماتية

270 المقاربة المنطقية: عادل ضاهر نموذجاً

304 المصادر والمراجع:

مع الكتاب

◀ تأسيس الكتاب

◀ تلخيص الفكرة المركزية

تأسيس الكتاب

لهذا الكتاب مهمتان أساسيتان؛ الأولى ضبط مفاهيم الفصل الديني بمستوياته المختلفة، والمهمة الثانية تحرير محل النزاع في جدل الدين والسلطة وما يترتب على ذلك من مقاربات مختلفة الاتجاهات.

ولا شك أن غاية الضبط المفاهيمي من أهم غايات التأليف، إذ إن غياب المفاهيم المنضبطة يعني غياب اللغة المشتركة التي يفهم بها بعضنا بعضاً، بما يسمح لنا بالحكم على الأفكار دون توهم الاختلاف. وليست مبالغة أن كثيراً من الخلافات الفكرية بين الباحثين هي خلافات في محل النزاع وليست عليه، فلأننا نتحاور في مفاهيم غير منضبطة ولا محررة فإن أحكامنا لا تشترك كلها في إصابة المفهوم نفسه، فأدى ذلك إلى اختلافات متوهمة، ولو اتحدت تصوراتنا عن المفاهيم لتضاءلت اختلافاتنا. هذا إذا افترضنا حسن النية، وإلا فإن كثيراً من المثقفين يتعمدون التلاعب في دلالات المصطلحات وجعلها مفاهيم زئبقية لا يمكن الإمساك بها، لا سيما المثقفون الذين يصنفون على أنهم حداثيون، والذي يعترف عبد العزيز حمودة قبل أكثر من عشرين سنة بأن كتاباتهم تتسم "بالمراوغة المقصودة والغموض المتعمد"¹.

فلا بد إذن من ضبط المفاهيم؛ إذ لا يمكن بناء وعي منضبط بلا مفاهيم منضبطة، ومن أجل ذلك حاول هذا الكتاب ضبط مفاهيم الفصل الديني طمعاً بتداول معياري أكثر انضباطاً، وقد نتج عن ذلك فك الاشتباك بين خمسة مفاهيم أساسية: العلمانية، والخلقانية، والسياسة اللادينية، واللائكية، واللاينية.

كل مصطلح من هذه المصطلحات يعبر عن مفهوم مختلف، كلها تعبر عن حالة

(1) يقول حمودة: "لقد طاردنا الحداثيون من منابع الحدائث الأصلية وفي عالمنا العربي بأفكار براقه ومصطلح نقدي أكثر بريقاً وجذباً لسنوات طويلة، وقد أعمانا هذا البريق عن حقائق كثيرة أبرزها المراوغة المقصودة والغموض المتعمد". عبد العزيز حمودة، المرآة المخدبة من النبوية إلى التفكيكية، ص 6.

من الفصل الديني، لكن ليست كلها تعبّر عن العلمانية. الأول يعبر عن الفصل السلطوي، والثاني يعبر عن الفصل التشريعي، والثالث يعبر عن الفصل السياسي، والرابع يعبر عن الفصل المجتمعي، والخامس يعبر عن الفصل الفردي. وكل واحد من هذه المستويات يتعيّن منهجياً أن نضع له مصطلحاً يمتاز به عن غيره درءاً للتداخل واللبس، سواء تلك المصطلحات التي أشرنا إليها أم غيرها، فالمهم هو صناعة الأرضية المفاهيمية التوافقية التي تسمح بتأسيس الحوار، كما قال ابن حزم: ”لا بد من تسمية متفق عليها وإلا فلا فهم ولا إفهام“².

وبعد بحث كل مفاهيم الفصل الديني ننتهي إلى أن الشرط الموضوعي للعلمانية هو وجود السلطة الدينية، وغياب الشرط يستلزم غياب المشروط، ولما كان هذا الشرط منتفياً في السياق الإسلامي كانت المطالبة بالمشروط مطالبةً بلا معنى، تماماً كمطالبة الأعزب بأن يُطلق، فلا فرق بين أن تطلب من أعزب أن يُطلق وأن تطلب من دولة لا تملك سلطة دينية أن تكون علمانية، كلاهما غير متصوّر لافتقار الشرط المؤدي إلى إمكان المشروط.

وأما وجود العلمانية في دساتير بعض دول العالم الإسلامي فهذا لا يعبر بالضرورة عن جدل ذاتي في المجتمع الإسلامي، ولا عن تراكم تاريخي في التفاعل مع الحضور الديني، وإنما هو نتيجة إلحاح العامل الخارجي. وآية ذلك أنك ترى الدول التي تنص دساتيرها

(2) يقول ابن حزم في عبارة منهجية: ”والمخارجة في التسمية لا معنى لها، وإنما هو ما اتفق عليه مما يقع به التفاهم في الخطاب، إلا أنه لا بد من تسمية متفق عليها وإلا فلا فهم ولا إفهام“. ابن حزم الأندلسي، الأصول والفروع، ص203.

على العلمانية هي حصراً الدول التي كانت تحت احتلال يصاد الدين.³ فنحن نجد حوالي عشر دول في العالم الإسلامي تنص على العلمانية، كان معظمها تحت الاحتلال الفرنسي، كالسنغال والنيجر وتشاد ومالي وبوركينا فاسو، وأما الباقي فقد كان تحت الاتحاد السوفيتي، كقرغيزستان وكازخستان وأذربيجان وطاجيكستان، فلماذا هذه الدول وحدها دون بقية دول العالم الإسلامي تنص على العلمانية؟

لا يحتاج الأمر إلى عبقرية حتى نشير بأصابع الاتهام إلى طبيعة الاحتلال الذي كان في هذه الدول، ودوره في التحكّم بمآلات التأطير الدستوري للدين، وإلا، كيف يمكن أن نفسّر أنّ السنغال التي أكثر من خمسة وتسعين بالمئة من شعبها مسلمون متدينون ومع ذلك ينص دستورها على العلمانية؟ بأي منطق يمكن أن نقول إن النص على العلمانية كان نتيجة جدل اجتماعي ذاتي في المجتمع السنغالي تجاه العلاقة بين الدين والسلطة؟ وكل الدول المسلمة التي ينص دستورها على العلمانية لم تشهد أصلاً وجوداً لسلطة دينية حتى يتطلب ذلك الاستغاثة بالعلمانية كما حصل في السياق الأوروبي. ولذلك يمكن القول إن التموضع الدستوري للدين في دول العالم الإسلامي لا يعبر عن حقيقة الواقع بالضرورة، وإنما هو امتداد لعوامل متعالية على وعي المجتمع، كإرث قوى الاحتلال أو مجازاة السلطة لمتطلبات بعض القوى الدولية لأغراض سياسية صرفة.⁴

هذا فيما يتعلق بفصل "السلطة الدينية"، أما المطالبة بفصل "الدين" نفسه عن

(3) والاستثناء الوحيد يتمثل في تركيا وبنغلاديش، وهذا استثناء معلّل، والاستثناء المعلل لا يقدر في القاعدة، أما تركيا فلأن دستورها صناعة السلطة لا صناعة المجتمع، ثم إنّ صفقة حرب الاستقلال ودور الاتحاد السوفيتي يؤكد أن حتى الحالة التركية ليست مستثناة من تأثير الدور الخارجي. وأما بنغلاديش فلأنها احتاجت إلى ذلك لتسوية استقلالها عن باكستان "الإسلامية" عدوها اللدود آنذاك، ولذلك المبادئ الأربعة التي ذكر الدستور البنغلاديشي أن بنغلاديش تقوم عليها لم تكن سوى محاولة لخلق حالة من التمايز بين بنغلاديش وباكستان لتسوية الاستقلال، ويعزز ذلك أن الدستور البنغلاديشي نفسه ينص في المادة الثانية على أن دين الدولة الإسلام! فلا يصح إذن أخذ الدستور البنغلاديشي بمعزل عن سياق الصراع مع باكستان.

(4) ربما يُعترض هنا بأنه إذا كان وجود العلمانية في هذه الدساتير نتيجة الاحتلال، فلماذا استمر النص على العلمانية بعد انتهاء الاحتلال؟ الواقع أن انتهاء الاحتلال عسكرياً لا يعني انتهاء نفوذه، بل دليل أنّ فرنسا لا تزال تسيطر على كثير من اقتصاديات هذه الدول. وهذا لا ينفي أن كثيراً من النخب السياسية الحاكمة في هذه الدول مقتنعة بفكرة العلمانية ومروّجة لها، لكن ذلك نتيجة لهيمنة الاحتلال كذلك.

السلطة فهذا لا يصح أن يسمى علمانية، وإنما الأدق أن يُسمَى ”السلطة اللائيقية“؛ أي السلطة التي لا تتقيد بدين. ففي العالم العربي مثلاً، لا يوجد علماء دين يحكمون السلطة، ولا توجد مؤسسة دينية تعد قانونياً جزءاً من صناعة القرار، ولأنه لا المؤسسة الدينية ولا علماء الدين جزء من صناعة القرار، فإذن من يطالب بالعلمانية في العالم العربي لا يطالب بتحييد علماء الدين عن صناعة القانون؛ لأن هؤلاء محيدون أصلاً، **وإنما يطالبون بتحييد الدين نفسه**؛ لأنه هو الموجود فعلاً كما نرى ذلك في معظم دساتير الدول العربية التي تنص على مرجعية الدين، وهو كذلك الذي تطالب كثير من النخب بتطبيقه.⁵ ولذلك أضيفنا مصطلح العلمانية في هذا الكتاب لفصل ”السلطة الدينية“، أما فصل الدين نفسه فاخترنا له مصطلح السلطة اللائيقية؛ لأن المواجهة هنا مع الدين نفسه.

وإذا كانت السلطة لائيقية فإن ذلك يعني أن مرجعيتها محصورة في الخلق، وإذا كانت محصورة في الخلق فهي إذن ”**خالقانية**“، هذا هو المصطلح الذي نسكّه في هذا الكتاب بديلاً عن مصطلح العلمانية؛ فالخالقانية تسد فجوة دلالية لا مصطلح لها؛ لأن العلمانية فصل لرجال الدين عن السلطة لا للدين نفسه، أما فصل الدين نفسه فهذا مستوى آخر له استحقاقات مختلفة، ولذلك يتطلب مصطلحاً يوازيه. ولأن هذا المستوى ينحّي شرع الخالق جانباً ويحصر المرجعية في الخلق فهو تعبير عن ”الخالقانية“؛ أي السلطة التي تجعل المرجعية في الخلق لا في الخالق.⁶ فالله عزوجل يقول: {أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ}، والمتشبهون لفصل الدين عن السلطة يقولون الأمر للخلق لا للخالق.

(5) واضح أن المطالبة بحكم علماء الإسلام فكرة غير حاضرة في المجتمعات المسلمة في عموم التاريخ، وإنما المطالبات محصورة في تطبيق القانون الإسلامي بقطع النظر عن طبيعة السلطة التي تقوم على هذا القانون.

(6) في هذا الكتاب نستعمل مصطلحي ”السلطة اللائيقية“ و ”الخالقانية“ بمعنى واحد، فثارة نستعمل مصطلح السلطة اللائيقية لتأكيد المدلول لدى المتلقي، وثارة نستعمل مصطلح الخالقانية لتأكيد الدال، وفي الحالتين المقصد واحد، إذ الخالقانية هي الاعتقاد بالسلطة اللائيقية. ثم مصطلح الخالقانية يمتاز بأنه مفرد لا مركب، فلا يعضلنا إيجاد اسم الفاعل منه، ولذلك يصح بديلاً لفظاً ودلالةً عن مصطلح ”العلمانية“ في السياق الإسلامي تحديداً.

من معضلات البحث في مفهوم العلمانية أنك لست واجداً لها نصاً تأسيسياً ولا تجربة معيارية، وهذا منطقي لكنه مكلف؛ مكلفٌ لأنه يتطلب التتبع التاريخي والاجتماعي لتمثلات العلمانية في سياقاتها المختلفة، ومنطقي لأن العلمانية أخذت صيورات مختلفة المشترك بينها قليل جداً، فمثلاً العلمانية الأمريكية والفرنسية والتركية والهندية والصينية ”لا تمثل فقط أنساقاً شديدة الاختلاف للفصل بين الدولة العلمانية والدين، بل تمثل أيضاً نماذج شديدة الاختلاف في تنظيم الدولة وإدارة الدين والتعددية الدينية في المجتمع“⁷.

ومن الباحثين من يجعل الدول الأوروبية نفسها ثلاثة أنساق مختلفة تماماً: النسق الأول: الانفصالي، وهو النموذج الفرنسي. والنسق الثاني: نسق الديانة المؤسسة، وهو نموذج السويد والدنمارك والنرويج. والنسق الثالث: نسق الاستيعاب الإيجابي، وهو نموذج هولندا وبلجيكا وسويسرا وألمانيا.⁸

إذن ثمة تباينات واسعة في تصورات العلمانية وممارسات العلمنة، فعلمانية أستراليا التي تمّول المدارس الدينية من أموال الدولة كيف يمكن أن تشترك مع علمانية فرنسا التي ترفض حضور الدين حتى في الفضاء العام وليس في السياسة وحدها؟ وفرنسا التي لا تعترف بالأديان بحسب قانون 1905 كيف تكون على وزانٍ واحد مع علمانية بريطانيا حيث يرأس الملك الكنيسة؟ وموقف فرنسا من الحجاب والنقاب مختلف عن موقف بريطانيا، فأَيُّ منهما يمثل العلمانية؟

ثم فرنسا نفسها ليس فيها تجربة واحدة ولا اتجاه واحد، وإنما تجارب واتجاهات، فثمة علمانية على النمط اليقوبي وأخرى على النمط البونابرتي وثالثة غاليكانية، ومؤخراً ذهب بعض الفرنسيين إلى أن الدين لم يعد خصماً للعلمانية أصلاً، وإنما خصمها متعلق بالهوية! وهذا ما جعل بعض الفرنسيين _ كجون بويرو وأوليفيه روا _ يتصدّون

(7) خوسيه، العلماني وعمليات العلمنة وأشكال العلمانيات، ص93.

(8) ستيان، العلمانيات المتعددة في الأنظمة الحديثة الديمقراطية وغير الديمقراطية، ص162.

للاتجاهات العلمانية الأخرى مفترضين أنها استحوطت إلى "العلمانية القمعية" أو "العلمانية المسيحية".

ثم ماذا عن التجربة المكسيكية؟ فعلى رغم شهرة نسبة العلمانية لفرنسا فإن المكسيك قد سبقتها بخمسين عامًا في إصدار قانون متعلق بالعلمانية، فإذا كانت فرنسا أصدرت قانون الفصل العلماني عام 1905،⁹ فإن المكسيك أصدرت عام 1859 دستورًا "علمانيًا ومعاديًا للإكليروس".¹⁰

ويزيد من ضبابية مدلول العلمانية حتى في السياق الغربي أن المعطى النظري للعلمانية يختلف عن معطيات الواقع، فأكثر نموذجين حادين في علاقة الدين بالسلطة هما النموذجان الفرنسي والأمريكي، ومع ذلك لا تجد هاتين الدولتين ملتزمتين بهذا الفصل الحاد؛ ففرنسا تمول المدارس الابتدائية الكاثوليكية بحسب قانون "دوبري" عام 1959.¹¹ بل العجيب فعلاً أن الرئيس الفرنسي إيمانويل ماكرون _ في لقائه في قصر الإليزيه مع مجموعة من الناشطين للدفاع عن الأقليات المسيحية في الشرق _ يقول بوضوح: "إنَّ دعم مسيحيي الشرق هو التزام علماني لفرنسا ومهمة تاريخية".¹²

هكذا نجد فرنسا التي تكافح بيديها ورجليها أي ارتباط بالدين تفاجئنا بلا مقدمات أنها ستدعم "مسيحيي" الشرق، والمفارقة أن الرئيس الفرنسي يسمي دعم المدارس الدينية "التزام علماني"!

وفي الولايات المتحدة "هناك على الأقل أربعون جماعة دينية مسيحية إنجيلية ويهودية

(9) مع التنبيه إلى أن هذا القانون نفسه لم يستخدم كلمة العلمانية، فقد كان أول استعمال لها في السياق الفرنسي في دستور 1947.

(10) كلاوديو لومنتيز، العلمانية والثورة المكسيكية، ص 126.

(11) راجع: كاترين، ما الليبرالية، ص 556.

(12) نشر على موقع بي بي سي العربية بتاريخ 2/فبراير/ 2022.

تنتهك قانون الضرائب الأمريكي والقانون الدولي لتمويلها المستعمرات غير القانونية في الضفة الغربية، كما أنها تحصل على إعفاء ضريبي حين تفعل ذلك“.¹³

وانظر مثلاً إلى موقع ”الأصدقاء المسيحيون للمجتمعات الإسرائيلية“،¹⁴ تجده يدعو صراحةً لتبرعات مخصصة حصرياً للمستعمرات في الضفة الغربية، وهي مستعمرات غير قانونية طبقاً للقانون الدولي والقانون الأمريكي.¹⁵

وهذا إنما يدلنا على أن تموضع الدين في الدولة لا يحسمه النص الدستوري بقدر ما يحسمه التدافع بين الفاعلين السياسيين مختلفي الهوية، وأما الدستور فيكثر أن تتكئ عليه العقول المتضادة فيؤفر لها جميعاً شرعيةً الموقف. ثم إن التعامل الغربي البرغماتي مع الدين أسهم في تيه مدلول العلمانية، فالدول التي ترفع شعار العلمانية تستعين أحياناً بالدين إن كان ذلك سيعزز بعضاً من قيم السلطة، فيكون الدين في هذه الحالة منفعلاً لا فاعلاً. وقد أشار الهندي بهارغافا إلى ذلك بقوله: ”الدين قد يتدخل في شؤون الدولة إذا كان هذا التدخل يعزز الحرية والمساواة أو أي قيمة أصيلة في العلمانية“.¹⁶

هذا إرضاءً للمهمة الأولى، وهي مهمة تحرير المفهوم، أما المهمة الثانية التي تبتغي تحرير محل النزاع فهي تصبح هيئتهً مطواعاً ما إن تنتهي من المهمة الأولى، فإذا حددنا

(13) ألفريد ستيبان، العلمانيات المتعددة في الأنظمة الحديثة الديمقراطية وغير الديمقراطية، ص 169.

(14) يسمى اختصاراً CFOIC، وقد جاء في واجهة صفحة الموقع:
CFOIC Heartland enables Christians to connect with the Jewish communities (settlements) in the heart of Biblical Israel. Judea and Samaria (the “West Bank”) are not occupied territory. These communities are the birthplace of the Jewish people.

(15) المرجع السابق، ص 169.

(16) بهارغافا، عصر علماني للهند القديمة، ص 214.

مفهوم العلمانية وميزانها عن الخلقانية، وقلنا إن الأولى تعني فصل رجال الدين عن السلطة، والثانية تعني فصل الدين نفسه، فإنك قديرٌ بعد ذلك على أن تحرر محل النزاع في السياق الإسلامي وتساءل أسئلة جديدة: هل انفصل الدين عن السلطة بسبب سوء استعمال السلطة للدين؟ أو انطلاقًا من تاريخانية النص الإسلامي السياسي؟ أو لتخلف علل الأحكام وهو ما يستلزم تلاشي الأحكام بتلاشي عللها؟ أو يُفصل الدين عن السلطة لدواعٍ برغماتية تستثمر تقاطع المبادئ بين الإسلام والفكر الغربي الحديث بما ينفي أهمية الإصرار على جعل الإسلام مرجعية للسلطة؟ أو المسألة كلها تعود إلى جانب تكتيكي لا أكثر، فلأن الأحكام الشرعية ربما تؤدي إلى تأليب المجتمع الدولي ضدنا فيأذن لنبتعد عن الإسلام إلى أن يتغير النظام الدولي؟

هذه كلها مقاربات لأسلمة فصل الدين عن السلطة من داخل البيت الإسلامي، فهي مقاربات تؤمن بالوحي— أو على الأقل تنطلق منه— وتسعى لاستنطاق نصوصه في مسألة الدين والسلطة وإن اختلفت نتائجها في ذلك.

ولا بد في الحقيقة من إيضاح مفترق الطرق في نقاش مسألة العلاقة بين الدين والسلطة، فالمناقش في هذه المسألة إما أن ينطلق من الوحي أو لا ينطلق منه، فإذا كان لا ينطلق منه فالنقاش معه يأخذ طريقًا آخر، وإذا كان ينطلق منه فالواجب أن يوضح كيف دلت نصوص الوحي على فصل علاقة الدين بالسلطة أو وصلها، وإلا كان تقوُّلاً بغير علم، إذ إنَّ فصل الدين عن السلطة ليس رأيًا سياسيًا فحسب، بل هو موقف ديني كذلك؛ فمن يطالب بالسلطة اللادينية يستبطن موقفًا دينيًا مسبقًا ولا بد. وقد كان أحد أهم أسباب تأزم البحث الفكري في السياق الإسلامي هو ما يفعله كثير من الباحثين بنسبة آرائهم للإسلام دون أن يبرهنوا ذلك من نصوصه، فكأن النسبة تصحُّ بمحض الرغبة، والحقيقة أنَّ الإسلام— وأي دين آخر— لا يمكن نسبة شيء إليه إلا بحضور نصوصه.

ومهما يكن من أمر، فإن الحكم بالفصل أو الوصل بين الدين والسلطة لا تكفي فيه المقاربة النصية؛ أي السعي لفهم ذلك من خلال النص الشرعي وحده، بل يجب النظر في مآلات الاتصال أو الانفصال في ظل معطيات الواقع، إذ المطلوب بالذات ربما يُرفض بالمآل. فلا يصح الحكم على علاقة الدين بالسلطة حكمًا عامًا وعابرًا للنسبية؛ لأن الأمر يتوقف على طبيعة الدين وطبيعة المجتمع، وعلى البدائل المتاحة، فإذا كان البديل أسوأ فلا شك أن المفاصد يُفعل أذناها درءًا لما هو أكبر منها.

وامتدادًا لهذه المهمة سعى هذا الكتاب للبحث في سؤال المرجعية البديلة؛ أي: من الذي يقوم بدور المرجعية النهائية إن أقصينا الدين؟¹⁷ إن قلنا العلم فالعلم مفيد لكنه ليس حاسمًا؛ لأنه لا يشتغل إلا في الماديات، ويحكم على ما هو موضوعي لا ما هو ذاتي، ونحن هنا نتحدث عن المرجعية في إدارة الاجتماع الإنساني الذي يعد معقلًا للذاتيات. وإذا قلنا العقل فهو في السياق السياسي غير حاسم كذلك؛ لأنه نسي في كثير من مجالاته، فما تراه يمثل العقل ربما لا أراه كذلك.

وهنا نكتشف أنه لا العلم ولا العقل وحدهما يمكن لهما أن يؤديا دور المرجعية، وإنما المرجعية في الحقيقة تعود إلى "الأغلبية"؛ فما دامت الأغلبية اختارت حكمًا معينًا فهو مقبول بصرف النظر عن ملاءمة ذلك للصواب أو الخطأ من أي منظور عقلي. وإذا علمنا أن الغرب تخلّى عن العقل لصالح الرغبة _ كما سنشرح ذلك _ علمنا إذن أن الأغلبية التي نتحدث عنها بوصفها مرجعية مقدسة هي "أغلبية الرغبة" وليست "أغلبية العقل". وتاليًا من يُطالبون بتنحية الدين عن المرجعية هم في الحقيقة يحيلوننا إلى أغلبية الرغبات الموجودة في المجتمع؛ أي التحول من العقلانية إلى الرغبةانية، وهذا من شأنه أن يقود المجتمع إلى انحرافات لا نهاية لها، وربما تختار الأغلبية أحكامًا عنصرية أو طائفية أو قبلية أو غير ذلك، فكل الرذائل والأهواء تكون في حيز الإمكان ما دام المعيار

17) تقول كاترين أودار: "إحدى صعوبات الليبرالية المعاصرة هي إيجاد بديل عن المرجعية الدينية وعن قانون الطبيعة". كاترين، ما الليبرالية، ص55.

النهائي والوحيد هو رغبة الأغلبية.¹⁸ والرغبة _وليس العقلانية_ هي النمط الغالب على الجمهور، إذ ”إنَّ أهواء البشر هي عمومًا أقوى من عقولهم“¹⁹ على حد تعبير هوبز. ويذكر جون ستيورات أن ”العقل ليس له سلطة إلا عند فئة قليلة من المثقفين“ أما عموم الناس فتحكمها الأهواء.²⁰ ويرى ابن عقيل الحنبلي أن حتى العلماء ليسوا استثناءً من ذلك، إذ يقول: ”رأيت الناس لا يعصمهم من الظلم إلا العجز. ولا أقول العوام، بل العلماء“.²¹

وسنرى في هذا الكتاب أن ميزة الإسلام أنه مرجعية تكاملية لا أحادية، فهو لا يعتمد العقل وحده، ولا العلم وحده، بل مجموع ذلك مضافاً إليه الوحي الإلهي. فالإنسان في المنطق الإسلامي ليس أحادي البعد one dimensional man، وإنما محتاجٌ للوحي الإلهي، ولأن الوحي الإلهي لا يتجسد في الواقع إلا بتوسط العقل الإنساني، فإن النتيجة أن التكامل لا يكون إلا بحضور الوحي والإنسان، وغياب أي منهما خللٌ يرهق الإنسان والمجتمعات.

تنبيهان:

التنبيه الأول: هذا الكتاب ليس معنيًا بتقديم النموذج الإسلامي في موضوع السلطة، إذ إنه في المقام الأول عملٌ تفكيكي لا تركيبى، ومفاهيمي لا معياري، فهو إذن لا يسعى لبناء نموذج سياسي إسلامي بقدر ما يسعى لتفكيك ما يُعتقد أنه إسلامي تحت عنوان العلمانية. أما ما يتعلق بالنموذج الإسلامي فهو المشروع الأصلي الذي أعمل عليه في

(18) ومن آخر الأمثلة التي ترهن ذلك أن المرشحة الفرنسية للانتخابات الرئاسية مارين لوبان تعهّدت أنها ستعاقب النساء اللواتي يرتدين الحجاب بغرامة مالية حال فوزها في الانتخابات! والجدير بالذكر أن لوبان حصلت على 42% من أصوات الفرنسيين في الجولة الأخيرة من الانتخابات الفرنسية!

(19) هوبز، الليفانان، ص 196.

(20) جون ستيورات ميل، استعباد النساء، ص 12.

(21) نقلاً عن: ابن مفلح الحنبلي، الفروع، ج 3، ص 22.

كتاب مستقل شرح فيه تفاصيل الموقف الإسلامي من العلاقات الدولية والنظام السياسي. فهذا الكتاب يجيب ضمناً عن سؤال: لماذا ينبغي وصل الدين بالسلطة؟ أما طبيعة هذا الوصل والأحكام المتعلقة به فهو موضوع الكتاب القادم.

التبنيه الثاني: أحيانا أستعمل في هذا الكتاب كلمة "العلمانية" على خلاف المعنى الذي أعتقده، وذلك حين أضطر إلى ذلك خوفاً من وقوع اللبس لدى القارئ، لا سيما أن كل النقول التي أنقلها تعبر بلفظ العلمانية، وهو ما ينشئ ارتباكاً عند القارئ حين أستعمل مصطلحاً مختلفاً عن المصطلح محل الاستشهاد، لكن هذا في سياقات قليلة في الكتاب. ويعزز مشروعية اعتدائي أن مصطلح العلمانية شري واستقر على نحو واسع بحيث يصعب التخلي عنه دفعةً واحدة، بل لقد كبر على تشارلز تايلور أن يُبحث عن بديل لمصطلح العلمانية، ورأى أن ذلك "أمر مثالي طوباوي لا يمكن تحقيقه"؛ لأن "كلمة علماني حاضرة بشكل عميق في كل أنواع النقاش التاريخي والمعياري، فلا سبيل إلى استبعادها"²².

والحق أن ثمة سبيلاً لاستبعاد مصطلح العلمانية، وهو طموح هذا الكتاب، لكن ربما المشقة في أن تُستبعد دفعةً واحدة، ولذلك تدرج هذا الكتاب في تقليل حضور هذا المصطلح إلى حده الأدنى.

(22) تشارلز تايلور، الحياة العلمانية الغربية، ص 57.

تلخيص الفكرة المركزية

- العلمانية نتيجة مقدمة محددة، وهي اتصال السلطة الدينية بالسلطة الزمنية، فكل بلدٍ ليس فيه سلطة دينية - أي علماء دين لهم سلطة قانونية - فإنه لا يصح أن يُنادى فيها بالعلمانية؛ لأنها دعوةٌ للعلمانية لتعمل في غير مجالها، إلا إذا غيرنا طريفي معادلة الصراع العلماني، وجعلنا الصراع مع الدين نفسه وليس مع السلطة الدينية، لكن حينها - وبحق المنهج العلمي - يجب أن نغيّر المصطلح تبعاً لتغيّر مدلوله، فيكون "السلطة اللادينية" بدلاً من العلمانية؛ لأنها سلطة ترفض الدين نفسه وليس التشخص الإنساني له، ولأنها ترفض الدين نفسه كانت سلطةً لادينية.

- والسلطة اللادينية تعني إقصاء الدين عن التشريع، وإذا أقصي الدين كان البديل مرجعية الخلق دون الخالق، ولأنها كذلك فهي "خلقانية"، أي لا تؤمن بغير الخلق مشرّعاً، ولأن هذا هو المقصود في السياقين الإسلامي والعربي فقد اقترح هذا الكتاب مصطلح الخلقانية بديلاً عن مصطلح العلمانية.

- ولأن العلمانية تقوم على ثنائية السلطتين الكنسية والزمنية، ولأنّ العالم بعد الثورة الفرنسية بدأ رسمياً بفصل السلطتين الزمنية والكنسية حتى لم يعد اليوم هناك أي دولة في العالم - باستثناء إسرائيل وإيران - تكافح في سبيل الفصل بينهما،²³ فإن مصطلح العلمانية يجب أن ينتهي بانتهاء معطياته، ويصبح جزءاً من التاريخ، فالصراع اليوم لم يعد بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، وإنما الصراع اليوم بين الإنسان والدين نفسه. فإذا كان صراع السلطة قبل الثورة الفرنسية يقوم على ثنائية العلماني والثبوقراطي، فالصراع اليوم يقوم على ثنائية المنتشرع والخلقاني؛ أي الذي يؤمن بمرجعية الشرع والذي يرفض مرجعية الشرع ويرى مرجعية الخلق بديلاً عنها. وهذا التحول في الصراع كان أذاناً في الناس بدخول مرحلة "ما بعد العلمانية"، فأصبحت العلمانية بذلك تعبيراً عن مرحلة

23) ليس المقصود بالفصل التمايز، فالتمايز حصل منذ بدء الملكيات المطلقة، ولكن المقصود بالفصل عزل كل منهما عن الآخر، فالفصل يقتضي فعلاً خلافاً للتمايز.

تاريخية انتهت بكل معطياتها، وأصبحنا في مرحلة جديدة يكون طرف الصراع فيها الدين نفسه. واختلاف "أطراف" الصراع يقتضي اختلاف "عنوان" الصراع، ولذلك نقول إنه لا يوجد مسوّغ منطقي لاستعمال مصطلح العلمانية اليوم بعد أن غابت شروطه الموضوعية، وأمسى متعيناً أن يحل محله مصطلح "الخلقانية" الذي يعني حرفياً المطالبة بسلطة لادينية.

- ولأنّ نصوص الدين المسيحي تُطالب بالابتعاد عن الفضاء السياسي، ولأنّها تنص على أن ما لله الله وما لقيصر لقيصر، وأن عالم المسيحي في السماء لا في الأرض، فإن المسيحية إذن دينٌ علماني بالضرورة، وأن مبدأ فصل الدين عن السلطة هو كذلك مبدأ مسيحي بامتياز. وإذا كان ذلك كذلك فإن عودة أوروبا إلى العلمانية هي عودةٌ إلى المسيحية الأولى وإن لم يكن ذلك مقصوداً، فلأن التاريخ المسيحي _ وليس الدين المسيحي _ هو الذي وصل بين الدين والسلطة، فإنّ الفصل الذي حصل بعد الثورة الفرنسية بين الدين والسلطة هو تمرد على التاريخ المسيحي لا الدين المسيحي.

- ولأن الإسلام يأتي على الضد من المسيحية في الموقف من السلطة، إذ إنّ نصوص الإسلام مليئة بالمواقف من موضوعات العلاقات الدولية وطبيعة السلطة ومبادئها وأحكامها، فإنّ المسلم ولا بد شاعرٌ بالتناقض بين دينه وفكرة فصل الدين عن السلطة، وسيبقى شعور المسلم بالتناقض مستمراً ما لم تكن لديه مقارنة معرفية تقنع عقله وضميره بمشروعية خصخصة الإسلام وفصله عن المجال العام، كما اقتنع المسيحي بذلك حيناً من الدهر.

- من الخطأ الاعتقاد أن مسألة الفصل بين الدين والسلطة تتحرك ضمن الإطار السياسي حصراً، بل هي تتحرك كذلك ضمن الإطار الاجتماعي، وهنا تتجلى معضلة فصل الدين عن السلطة في السياق الإسلامي، إذ إنّها تؤول إلى استحالة المحظور الإسلامي إلى ممارسات اجتماعية تتصف بالشرعية القانونية، وهذا يربك علاقة المجتمع بالسلطة ويفتح باب التغيير العشوائي بمختلف أشكاله.

مع العلمانية

◀ العلمانية مصطلحًا

◀ العلمانية تاريخًا

◀ العلمانية مفهومًا

◀ فك الاشتباك بين مفاهيم فصل الدين

◀ من العلمانية الإجرائية إلى العلمانية المؤدجة

◀ من العلمانية إلى السلطة اللادينية

◀ منطقية العلمانية في السياقين الإسرائيلي والإيراني

العلمانية مصطلحًا

في العالم العربي ليس لدينا عبء الأفكار فحسب، بل لدينا عبء المصطلحات كذلك، فنجد حينًا كبيرًا من نقاشاتنا الفكرية لا يذهب لصالح تحرير الأفكار وتقويم منطقتها، بل يذهب إلى معالجة المصطلح نفسه. ذلك أن معظم المنتجات الفكرية السابحة في الفلك العربي هي منتجات مستوردة من السوق الغربية، وتالياً تحتاج إلى ابتكار مصطلحات من اللسان العربي تعبر عنها، فللغرب الأفكار، ولنا المصطلحات، وإذا لم تكن مصطلحاتنا على مقياس أفكاره فإن ذلك يخلق فجوة ولا بد، ومن تلك الفجوة تحديدًا تنشأ إشكالية المصطلحات.

ومصطلح العلمانية أحد تجليات هذه الأزمة، فهو مصطلحٌ قد أربك الثقافات كلها على وجه العموم، والثقافة غير ذات المؤسسة الدينية على وجه الخصوص؛ لأنه مصطلح يعبر عن حالة مركبة في الخبرة الأوروبية لا نظير لها خارج هذا السياق، ولأنها كذلك فقد كان من الصعب إيجاد مصطلح عربي يعبر تعبيرًا دقيقًا عن هذه التجربة الأوروبية الخاصة؛ فلا معنى يوازئها.¹

وزاد من تعقيد مهمة الترجمة أنّ المصطلح الذي اختير لا يحمل وجهًا واحدًا، بل يحمل وجهين يستبطن كلٌّ منهما جمعًا من الوجوه. فكلمة العلمانية إن أنت فتحت عينها "علمانية" ستجدها تعود إلى "العالم"، وما دلالة العالم هنا؟ هل المقصود أنه يؤمن بالعالم دون الغيب؟ وهذا ما يجزم بالمآل الإلحادي للعلمانيين، أو أنّ المقصود بالعالم الدنيا؛ أي ما يقابل المؤسسات الدينية، وتالياً تكون المعركة مع الثيوقراطيين تحديدًا؟

هذا إن كانت العين مفتوحة، أما إذا كسرنا العين فالعودُ في هذه الحالة إلى "العلم"،

1) وبالتوازي ثمة مصطلحات خاصة بالتجربة العربية ليس لها ترجمات موازية في الحضارة الغربية، مثل مصطلح العصبية. وثمة مصطلحات خاصة بالثقافة الإسلامية وهي بالمتات، مثل تنقيح المناط وتحقيق المناط والاستحسان أو في المعاملات المالية مثل الاستصناع والسلم والمراجعة وغير ذلك مما لا توجد له ترجمة مباشرة في اللغات الأخرى.

وهذا يشق طريقًا مباينًا تمامًا في مفهوم العلمانية، إذ إن كانت العلمانية نسبةً للعلم فلن يكون بينها وبين الإسلام أي توتر في العلاقات، بل ستكون خادمةً لمقاصده. لكن هذا كذلك يفتح وجوه التفسير على مصارعها، فما معنى الانتساب إلى العلم؟ العلم مفهوم كلي، والكليات لا وجود لها إلا في الأذهان كما يقول النظّار.² وأما مصاديق العلم في الواقع فهي نسبية ولا تتصف بالإطلاق لوقوع الاختلاف فيها، وما ثبت بالتجربة العلمية والبرهان يعمل في دائرة تختلف تمامًا عن دائرة الاجتماع الإنساني التي تمثل مناط الجدل الأصلي في موضوع ”العلمانية“.

ومهما يكن من أمر، فإن الكلام لا ينتهي حول مصطلح العلمانية،³ لكن الشاهد أن ثمة ارتباكًا كبيرًا يعتري هذا المصطلح والمقاربات المتعلقة به. ونحن في السياق الإسلامي لسنا معنيين أصلاً بهذا المصطلح، إذ إنه لا يعبر عن حالة متحققة في الواقع، وإنما المصطلح الذي يعبر تعبيرًا مباشرًا عن طبيعة الصراع في العالم الإسلامي هو مصطلح ”الخلقانية“؛ لأن الخلاف في العالم الإسلامي ليس: هل يحكم علماء الدين أو لا يحكمون؟ وإنما الخلاف حول: هل تكون المرجعية التشريعية العليا للخالق أو للخلق؟ والمصطلح الملائم لهذا المعنى هو المصطلح الذي يعبر عن كمنون التشريع في الخلق دون الخالق، وهو مصطلح ”الخلقانية“ لا العلمانية.

أما الإصرار على مصطلح ”العلمانية“ فلن يضيف لنا في العالم الإسلامي سوى أعباء وهمية، وسيكون المسؤول الأول عن تيه الحوارات بين النخب والفاعلين في مجتمعاتنا، فنحن نرى اليوم تأثير هذا المصطلح في تشتيت مقاصد المتحاورين، وأنّ غالب الجدل في مسألة العلمانية أمسى جدلاً مفاهيميًا تاريخيًا لا معياريًا واقعيًا. ولن نتقل من هذه الحالة إلا إذا نحينا مصطلح العلمانية جانبًا واخترنا المصطلح الذي يدل على محل

(2) يقول الغزالي: ”المعنى المسمى كليا وجوده في الأذهان لا في الأعيان“. الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص 85.

(3) ومن أراد التفصيل الوافي في بحث العلمانية مصطلحًا ومفهومًا في الأدبيات المعاصرة فربما لن يجد أفضل من الفصل الثاني من كتاب المسيري ”العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة“ فقد قدم قراءة واسعة للمقاربات الغربية والعربية حول هذا المصطلح.

الخلاف دلالة مباشرة، وهو مصطلح الخلقانية. هذا المصطلح الذي يقودنا مباشرة إلى السؤال المفصلي في النزاع، وهو: كيف يجب أن يتموضع الدين دستورياً؟

هذا فيما يتعلق بمصطلح العلمانية منظوراً إليه في السياق الإسلامي،⁴ فهو غير متحقق المدلول، وتالياً لا تأريخ له، أما في السياق الغربي فيقول تشارلز تايلور: "إن تاريخ مصطلح علماني في الغرب معقد ملتبس".⁵ وقد تتبع باحثون مختلفون تاريخ هذا المصطلح ووصلوا إلى نتائج مختلفة، كما فعل ذلك طلال أسد وعبد الوهاب المسيري الذي تتبع مدلول لفظ Secularism ووجد أن أصل هذه الكلمة _ التي لها مثيلاتها باللغات الأوروبية _ مشتق من الكلمة اللاتينية Saeculum، وهي بدورها تعني "العصر" أو "الجيل" أو "القرن"، أما "في لاتينية العصور الوسطى فإن الكلمة تعني العالم أو الدنيا".⁶

وذكر عبد الوهاب المسيري أن أول استعمال لمصطلح علماني Secular كان في "نهاية حرب الثلاثين عاماً عند توقيع صلح وستفاليا وبداية ظهور الدولة القومية _ أي الدولة العلمانية _ الحديثة". ثم علق الأستاذ المسيري على تأريخ ميلاد العلمانية بنهاية حرب الثلاثين عاماً بقوله إنه "التاريخ الذي يعتمد كثير من المؤرخين بداية مولد الظاهرة العلمانية في الغرب".⁷

(4) ليس السياق الإسلامي وحده الذي يضيق ذرعاً بمصطلح العلمانية، فقد أشارت الباحثة ساره جوزيف إلى وجود جهود من مفكرين هنود لإقصاء مصطلح العلمانية وإحلال مصطلح أكثر قدرة على التعبير عن طبيعة إشكال الديني والسياسي في السياق الهندي.

Sara Joseph, Indigenous Social Sciences Project: Some political Implications, Economic and Political weekly, Apr. 13, Vol 26, p959

(5) تايلور، الحياة العلمانية الغربية، ص53

(6) المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص53.

(7) المرجع السابق، ص53

◀ التاريخ للعلماني ليس كالتاريخ للعلمانية

الذي يبدو أن ثمة فرقًا بين تأريخ استعمال مصطلح "العلمانية" وتأريخ استعمال مصطلح "العلماني"، ذلك أن كلمة "العلماني" إطلاق قديم، ربما بقدم المؤسسة الكنسيّة نفسها، إذ كان مصطلح "العلماني" يُطلق على كل من لم يكن مسخرًا للكنيسة، فالمجتمع المسيحي كان قسمين: رجال الدين، وهم المسخّرون للكنيسة، وعلمايين، وهم الذين لا ينتمون إلى الكنيسة؛ أي الناس العاديون.

وظهرت دراسات حديثة تشير إلى أن كلمة "علماني" مستعملة قديمًا في اللسان العربي، وهذا ربما يكون صحيحًا، لكنه ليس الهم الأول، وإنما الهم الأول: متى استعملت كلمة "العلمانية" وليس "العلماني". ذلك أن كلمة العلماني ليست سوى وصف، أما كلمة العلمانية فهي مذهب سياسي معياري، والثاني هو محل الجدل في المجتمعات الإنسانية منذ الثورة الفرنسية إلى اليوم، أما الأول فقد أمسى نسيًا منسيًا في الوعي الإنساني. وذلك يشبه كلمة "الحر"، فهي كلمة قديمة الاستعمال، لكن ذلك الاستعمال لا يشكّل أهمية حين نبحث مصطلح "الليبرالية"؛ أي بعد استحالتها مذهبًا ورؤية أيولوجية، وكذلك كلمة "الفرد"، بماذا عساها أن تسهم في معرفة دلالة مصطلح "الفردانية"؟ ما أبعد المسافة بينهما.

وبذات المنطق نفرّق بين مصطلحي العلماني والعلمانية، فكلمة "العلماني" ليست مهمة إلا بالقدر الذي تكون كلمة "فرد" مهمة في بحث مفهوم "الفردانية"؛ ولذلك يجب التفريق بوضوح بين البحث التاريخي لمصطلح "العلماني"، والبحث التاريخي لمصطلح "العلمانية"، الثاني هو عنايتنا في هذا البحث، أما الأول فمن المهم معرفته، لكن من المهم كذلك معرفة أنه لا تلازم بينه وبين الاستعمال الثاني، لا تاريخيًا ولا مفهومًا.

على أي وقد طرقتُ هذا الباب، ليسمح لي القارئ أن أشاركه رأيًا بدا لي وأنا أقلّب

النظر في هذين المصطلحين، وهو أنّ إطلاق مصطلح "علماني" بمعنى الشخص الذي لا ينتمي إلى الكنيسة هو إطلاق صحيح، لكنه خاص بالسياق المسيحي؛ لأنه السياق الوحيد الذي يفصل صراحةً بين مملكة السماء ومملكة الأرض، فمن يعمل حصراً لمملكة السماء فهو غير علماني (ديني)، ومن يعمل للأرض فهو علماني.

وسبب صحة إطلاق مصطلح "علماني" أن مقابله لا ينتمي إلى الأرض فعلاً، وإنما هو رجل دين مسخرّ لشأن السماء، أما استعمال مصطلح "العلمانية" فلا أجد فيه منطقاً؛ لأنّ ليس له مقابل، إن قلت مقابله السلطة الدينية قلت لك هذا تناقض بالمنطق المسيحي؛ لأن ما يقابل العلمانية يجب أن يكون شيئاً متمحصّاً للسماء وحدها، فإما مملكة السماء وإما مملكة الأرض، وحين نجعل السلطة الدينية وجاه العلمانية فإننا نخلط بين المملكتين ولا نفصل بينهما كما هو مقتضى المنطق المسيحي، ذلك أن كلمة "السلطة" في جملة "السلطة الدينية" تحيل بالضرورة إلى عالم الأرض، إذ لا سلطة في السماء، ولما كانت تحيلنا إلى الأرض فيأذن غدونا علمانيين بمحض هذا التحول، وإذا كنا علمانيين فكيف نكون بعد ذلك في مقابل العلمانية؟

إذن مصطلح العلماني مصطلح صحيح؛ لأن له مقابلاً ليس علمانياً، وهو رجل الدين المتمحص لخدمة الكنيسة، أما مصطلح العلمانية فليس له مقابل غير علماني، وليست السلطة الدينية مقابلاً له، فبمجرد أنك تقول "سلطة" فأنت خرجت من عالم السماء إلى عالم الأرض، مهما وصفت السلطة بعد ذلك بأوصاف دينية؛ أي إنّ جملة "السلطة الدينية" جملة خاطئة بالمنطق المسيحي؛ لأنها تجمع بين لفظين متضادين، لفظ "السلطة" الذي يحيل إلى عالم الأرض، ولفظ "الدين" الذي يحيل إلى عالم السماء.

ومع ذلك سوف نتجاوز هذا الإشكال ونستعمل كلمة "العلمانية" تعبيراً عن الفكرة التي تأبى سلطة رجال الدين حتى إن كنت أجد تناقضاً بين طرفي الجملة نفسها، وذلك لعدم وجود بديل مصطلحي للتعبير عن فكرة السلطة التي ترفض حكم رجال الدين، ثم _ وهو الأهم _ إنّ هذا الإشكال لسنا معنيين به في سياقنا الإسلامي، فهو

إشكال خاص في السياق المسيحي، وتاليًا المعني بمعالجته هم أهل هذا السياق وحدهم، أما المسلمون فليس لديهم أصلاً سلطة دينية، لا في النص المنقول ولا في الفكر المعقول ولا في التأريخ المفعول.

العلمانية تأريخاً

البحث عن مفهوم العلمانية لا ينبغي أن يتجاوز المساحة الأوروبية؛ لأنَّ العلمانية نتيجة تجربة أوروبية صرفة ناتجة عن تفاعل المسيحي الأوروبي مع منظومته الدينية، تشريعاً وسلطةً وتاريخاً، وهذه التجربة لا يصح منهجياً تعميمها على أي سياق آخر لا يملك معطيات تلك التجربة. وهذا ما أكده الأوروبيون أنفسهم، فمثلاً يقول أوليفيه روا: "إنَّ علمانيتنا مثل دنيويتنا مسيحياناً كليهما؛ لأنهما صدرتا عن المسيحية"⁸. ويقول ماركوس درسلر: "إنَّ الانبثاق والتبعية التاريخيين المتبادلين للدين والعلمانية، اللذين أنتجا الحارطة المعاصرة لهاتين المقولتين يرتبطان بشكل معقد بتطور المخيال الغربي الحديث"⁹. ويعزز ذلك طلال أسد بقوله: "الفصل بين الدين والسلطة معيار غربي حديث جاء نتيجة لتاريخ خاص بالغرب بعد حركة الإصلاح الديني"¹⁰. وأكثر من ذلك أن خوسيه كازانوف يرى أن التجربة العلمانية في الأصل تجربة خاصة بالمسيحية الغربية، فلا نظير لها حتى في المسيحية الشرقية"¹¹.

إذن تأريخ مفهوم العلمانية يحتكره السياق الأوروبي الغربي خاصة، وبناءً على ذلك فإنَّ السياقات الأخرى التي لا تستبطن ازدواجية السلطتين الزمنية والدينية ليست معنية بسؤال تأريخ مفهوم العلمانية أصالةً؛ لأنَّها لا تملك معطيات التجربة الأوروبية المكوِّنة لمفهوم العلمانية.

وإذا تبين أنَّ العلمانية لا يصح البحث عن مفهومها التأسيسي خارج السياق

(8) أوليفيه، الإسلام والعلمانية، ص 65.

(9) ماركوس، الحداثة وصناعة الدين وما بعد العلمانية، ص 20.

(10) أسد، جينالوجيا الدين، ص 53.

(11) كازانوف، العلماني وعمليات العلمنة وأشكال العلمانيات، ص 83.

الأوروبي، فإن البحث عنها في ذلك السياق ربما يعتربه شيء من الضبابية، إذ إن تعريفات العلمانية المشهورة لا تخرج عن معنى "الفصل". لكن السؤال: فصل ماذا عن ماذا؟ هل هو فصل الشرعية الدينية عن السلطة السياسية؟ أو فصل السلطة الكنسية عن السلطة المدنية؟ أو فصل الدين نفسه عن السياسة؟ أو فصل ممتلكات الكنيسة عنها وإلحاقها بالدولة؟ أو فصل رجال الدين عن الدين نفسه كما سعى لذلك سينوزا؟ أو غير ذلك من أنماط الفصل؟

لكي نعرف ما المقصود بالفصل_ أي ماذا تريد العلمانية أن تفصل_ يجب أن نتابع جدل العلاقة بين الدين والسلطة في السياق المسيحي منذ فجرها إلى عشاها، فالسؤال عن مفهوم العلمانية مبني بالضرورة على سؤال محدد، وهو: ما الشكل الذي اختاره المسيحيون الأوروبيون لعلاقة السلطة الكنسية بالسلطة الزمنية؟ وطمعاً في الوصول إلى إجابة هذا السؤال فإننا مضطرون إلى الرجوع إلى نقطة الانطلاق الأولى؛ أي منذ بدء اللحظة المسيحية. ويمكن أن نقسمها باختصار إلى سبع مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة المسيح عليه السلام التي كانت في ظل سلطة سياسية قائمة تتمثل في الإمبراطورية الرومانية، في هذه المرحلة كان موقف الدين يتجسد في **الانعزال التام** عن السلطة، والانعزالية هنا لا تعني أنَّ الدين كان خطأً موازيًا للسلطة، بل كان شأنًا فرديًا تابعًا للسلطة السياسية وخاضعًا لتوجهاتها.

ولم تكن هذه الانعزالية حالة عملية فحسب، بل لها إطارها النظري الذي عبرت عنه نصوص إنجيلية متوافرة تشرعن الانعزالية، فقد جاء في إنجيل متى: "فأرسلوا إليه_ أي إلى المسيح_ تلاميذهم وبعض الهيروديسين يقولون له: يا معلّم، نعلم أنّك صادق، أيجوز أن تُعطي جزيّةً لقيصر؟ فقال: أروني نقد الجزية. فناولوه ديناراً. فقال لهم: لمن هذه الصورة وهذا الاسم؟ قالوا: للقيصر. فقال لهم: ادفَعوا إذن إلى القيصر ما للقيصر وإلى الله ما لله".¹²

(12) إنجيل متى، الإصحاح الثاني والعشرون، آية 16. وقد أوردتُ موطن الشاهد من النص الطويل.

وسياتي لاحقاً تفصيل موقف النص المسيحي من الشأن السياسي.

المرحلة الثانية: مرحلة بولس الرسول الذي يعدُّ صاحب الأثر الأكبر في تاريخ الدين المسيحي، حتى سُمِّي "أبو المسيحية"¹³. في هذه المرحلة استكمل الفصل النظري التأسيلي بين الديني والسياسي امتداداً لحالة المسيحيين الأوائل. فإذا عدنا إلى كتابات بولس الرسول سنجدُه ينظرُ بوضوح لتمييز مساري الدين والسياسة، ويطلب من المتدينين ألا ينازعوا الأمر أهله، فيقول مثلاً في رسالته إلى أهل رومية: "لتخضع كل نفس للسلطين الفائقة؛ لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلطين الكائنة هي مرتبة من الله، حتى إنَّ من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله". ثم يقول متحدثاً عن السلطان: "إنه لا يحمل السيف عبثاً، إذ هو خادم الله، منتقمٌ للغضب من الذي يفعل الشر، لذلك يلزم أن يخضع له، ليس بسبب الغضب فقط، بل أيضاً بسبب الضمير"¹⁴. ويقول كذلك: "فإن كنتم قد قمتم مع المسيح، فاطلبوا ما فوق حيث المسيح جالس عن يمين الله، اهتموا بما فوق لا بما على الأرض"¹⁵.

في تينك المرحلتين_الأولى والثانية_ كان الدين والسلطة مفصولين ابتداءً، وإذا كانا مفصولين فإنه لا يُتصوّر فصل المفصول؛ أي إنه لم يحدث اتصال بين الدين والسلطة حتى نتحدث بعد ذلك عن جذور المطالبة بالعلمانية في هذه المرحلة، أو المطالبة بتتحيّة الدين؛ لأن الدين كان منفصلاً أصلاً.

المرحلة الثالثة: كانت المسيحية متحدة مع السلطة السياسية، وذلك حين اعتنق المسيحية الإمبراطور الروماني قسطنطين "الذي كان أول الأباطرة المسيحيين"¹⁶، ولاحقاً

(13) يقول الإيرلندي تيم ميرفي: "قد يكون مفاجئاً للعديد من المسيحيين المؤمنين اكتشاف أن دينهم يستند إلى تعاليم المسيح أقل مما يستند إلى آراء الرجل المعروف باسم القديس بولس، الذي يصفه بعض المؤرخين أنه أبو المسيحية". تيم والاس ميرفي، ماذا فعل الإسلام لنا، ص 77.

(14) رسالة القديس بولس إلى أهل رومية، الإصحاح الثالث عشر، من الآية الأولى إلى الآية السابعة.

(15) الكتاب المقدس، العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل كولوسي، الإصحاح الثالث.

(16) هوبز، اللفيثان، ص 532.

سُلّمت له القيادة الدينية فصار رأسًا في الدين والدنيا. وهذه المرحلة تمتد من زمن اعتناق قسطنطين المسيحية_ في المنتصف الأول من القرن الرابع_ إلى زمن سقوط الإمبراطورية الرومانية. يقول المؤرخ أسد رستم: ”ولما كانت جميع أمور الدولة في عرف الرومان تخضع لسيطرة الحكام كان الإمبراطور بطبيعة الحال رئيس رجال الدين أيضًا وخبيرًا من أجهارهم“.¹⁷

في هذه المرحلة ”أصبحت المسيحية دين الدولة“ على حد تعبير ديفيد هيوم؛¹⁸ أي من الناحية العملية، وإن ظلت الوثنية دينًا رسميًا لسنوات عدة بعد قسطنطين.

المرحلة الرابعة: هيمنة الكنيسة على السلطة نفسها؛ فالسلطة السياسية نفسها صارت تحت قبضة رجال الدين المسيحي، وهذه المرحلة بدأت بعد هجوم القبائل الجرمانية على الإمبراطورية الرومانية وانهارها ثم انشطارها شرقًا وغربًا، فلم يكن ثمة كيان متماسك قادر على إدارة المشهد بعد الانهيار الكامل للإمبراطورية الرومانية سوى الكنيسة ورجالها، يقول ول ديورانت عن تلك المرحلة: ”لقد كانت الكنيسة في واقع الأمر دولة أوروبية فوق الدول جميعها“.¹⁹ وهذا الأمر لم يكن خاصًا بأوروبا وحدها، بل حتى روسيا كانت خاضعةً لهيمنة الكنيسة.²⁰

وهذه المرحلة كانت أسوأ المراحل التي مر بها الإنسان الأوروبي في شأنه الديني، إذ كان رجال الدين في غاية التسلّط والاستبداد الشمولي. يقول ديفيد هيوم عن رجال الكنيسة: ”لقد أساءوا كثيرًا استخدام هذه السلطة، حتى في تلك الأزمنة المبكرة، بل إن الاضطهادات الأولية ربما جزئيًا يمكن أن تعزى إلى العنف الذي كانوا يمارسونه على أتباعهم. والمبادئ ذاتها للحكم الكهنوتي المستمر، حتى بعد أن أصبحت المسيحية

(17) أسد رستم، الروم، ج1، ص66.

(18) ديفيد هيوم، أبحاث أخلاقية سياسية وأدبية، ص146

(19) ول ديورانت، قصة الحضارة، ج16، ص68

(20) يقول ول ديورانت: ”كانت الكنيسة هي الحاكم الحقيقي لروسيا“. المرجع السابق، ج26، ص23.

دين الدولة رسخت روح الاضطهاد الذي كان منذئذ **السم القاتل** للمجتمع البشري ومصدر الانقسامات الأشد فتكًا في كل حكم“²¹.

المرحلة الخامسة: مرحلة الملكيات المطلقة، وهذه المرحلة بدأت إبان القرن السادس عشر، وفيها أصبحت الكنيسة خاضعة للسلطة السياسية بعد أن كان العكس، وكانت الكلمة الأولى والأخيرة للسلطة الزمنية المتجسدة في شخص الحاكم. يقول كارل شميت: ”لقد سيطرت على القرنين السابع عشر والثامن عشر فكرة الحاكم السيد الوحيد“²². في هذه المرحلة كان شكل العلاقة بين الدين والسلطة يتخذ النمط التبادلي الخدمي، فالسلطة السياسية تزود السلطة الكنسية بالنفوذ والقوة على شبكات المجتمع، في المقابل تقوم السلطة الكنسية بتزويد السلطة السياسية بكل ما تحتاجه لشرعنة وجودها وسلوكها السياسي.

وهذه المرحلة تسمى مرحلة النهضة التي بدأت في القرن السادس عشر مع جهود مارتن لوتر، وتكمن أهمية هذه المرحلة في أنها كانت بمثابة الوقود الفكري الذي يملأ الوعي العام في أوروبا تجاه فئتين: رجال الدين، ورجال السلطة المطلقة. فقد كانت كل الجهود التي بذلها فلاسفة عصر النهضة _ من فرنسيس بيكون وسبينوزا وتوماس هوبز وجان بودان وجاك روسو ومونتسكيو وديفيد هيوم وغيرهم_ تسعى لتقليص دور رجال الدين وإبعادهم عن السياسة،²³ بل وصل الأمر عند سبينوزا أنه يطالب بفصل رجال

(21) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(22) كارل شميت، **اللاهوت السياسي**، ص 59.

(23) مهما اختلفت الجبهات التي قاتل فيها فلاسفة النهضة فإنهم جميعًا اتفقوا على أولوية القتال في الجبهة المناوئة للكنيسة؛ ولذلك تجد تصورات فلاسفة العقد الاجتماعي لحالة الطبيعة السابقة لحالة الاجتماع المدني تصورات متخيلة لم يستطع أحد منهم إثباتها باعتراف جون لوك نفسه، لكن القصد من هذه التصورات أن تكون خطأ موازيًا للتصور الديني لحالة التأسيس الاجتماعي؛ أي أنها محاولة لإيجاد تصور عقلائي لأساس الاجتماع السياسي مواز للتصور الديني السائد آنذاك. فصحيح مثلاً أن هوبز أصل للحكم المطلق، لكن ذلك تضمن في الوقت نفسه تجاوزاً للفكر الثيوقراطي حين جعل أصل العقد الاجتماعي قائمًا على اختيار إنساني لا إلهي.

الدين عن الدين نفسه. وكذلك سعوا جميعهم _ باستثناءات قليلة كهويز وجان بودان ومكيافيللي _ في توسيع دائرة المجتمع على حساب دائرة السلطة.

هذا التنظير الفكري المناوئ للسلطتين الدينية والزمنية هو الأرضية التي انطلق منها الأوروبيون في مواجهة كلتا السلطتين، وهو ما قاد إلى المرحلة السادسة.

المرحلة السادسة: مرحلة الثورة الفرنسية، وفي هذه المرحلة بدأت المطالبة الشعبية بالتخلّص من هيمنة السلطتين الكنسيّة والزمنية وتفكيك العلاقة بينهما، وهو ما كان ينظر له فلاسفة النهضة لنحو ثلاثة قرون ضد السلطتين، فكانت الثورة الفرنسية بشكل أو بآخر تعبيراً جماهيرياً عن ذلك التنظير الفكري. وهي بذلك لم تكن ضد الدين نفسه، تمامًا كما كان كثير من أولئك الفلاسفة ليسوا ضد الدين نفسه، وإنما ضد هيمنة رجال الكنيسة، وقد ذكر مؤرخ الثورة الفرنسية دو توكفيل أن التمرد على الدين لم يكن سبباً للثورة الفرنسية، بل كان نتيجة لها.²⁴ ويقول وزير الخارجية الفرنسي غبريل هانوتو: ”اعلم أن أوروبا حاربت السلطة الدينية مدة ثلاثة قرون لا عن عدم اعتقاد، بل لتفصلها عن السلطة المدنية، فإن المتحاربين كانوا من معتقد واحد، ولكن أراد أفراد أممها أن تكون الكلمة الأولى للسلطة المدنية في أحوال الحكومات وشؤون الشعب، وأن يكون للمعتقد حق الأديبات الدينية، بأن يُعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله“.²⁵

ويعزز ذلك أوليفيه روا قائلاً: ”العلمانية على الطريقة الفرنسية قامت ضد الكنيسة الكاثوليكية، لكنها ليست ضد الديني بالضرورة“.²⁶

فلم يكن إذن هناك عداء تجاه الدين نفسه، بل كان العداء منحصراً في السلوك

(24) أليكسي دو توكفيل، النظام القديم والثورة الفرنسية، ص67.

(25) حديثه المنقول في جريدة الأهرام عام 16 1900 يوليو. واللقاء منقول ضمن كتاب ”الإسلام بين العلم والمدنية“، ص55.

(26) أوليفيه روا، العلمانية والإسلام، ص32.

الكنسي تجاه المجتمع والسلطة، أما الدين نفسه فقد كان محل احترام. ونقل هنا شهادة ديفيد هيوم الذي عاش قبيل الثورة الفرنسية، فيقول شاهداً: ”فإن الدين في معظم البلدان موجود عموماً أكبر من سلطة أي حاكم فرد“.²⁷

في هذا النص المهم يحكي لنا ديفيد هيوم عن بقاء هيئة الدين واحترامه في معظم الأنحاء، لكن هذا الاحترام للدين لم يكن يوازيه احترام لرجال الدين، فقد وصل الوعي الأوروبي إلى مستوى التفريق بين المستويين، يقول ديفيد هيوم مبيّناً حال رجال الدين: ”لقد حدث تغيير مفاجئ ولملموس في آراء الناس ضمن الخمسين سنة الأخيرة هذه من خلال تقدم العلم والحرية، فمعظم الناس في هذه الجزيرة خلصوا أنفسهم من كل احترام أسطوري للأسماء والمرجعيات، كما أن رجال الدين فقدوا الكثير من رصيدهم“.²⁸

هنا نجربنا ديفيد هيوم أن رجال الدين فقدوا كثيراً من رصيدهم، خلافاً للدين نفسه الذي لا يزال يتمتع بالاحترام كما نقل هيوم ذلك بالفقرة قبل السابقة.²⁹

إذن لدينا معطيان عن مرحلة ما قبل الثورة الفرنسية:

المعطى الأول: أن الوعي الأوروبي بدأ يتمرد على رجال الدين وينظر لهم بنوع من الاستهزاء، وهذا الوعي شكّل الأرضية التي ستنتقل منها الثورة الفرنسية.

المعطى الثاني: أن الوعي الأوروبي لا يزال يكتنّ احتراماً للدين نفسه خلافاً لموقفه من رجال الدين، فكان الوعي الأوربي يفرّق بين الأمرين.

(27) هيوم، أبحاث أخلاقية وسياسية، ص132.

(28) المرجع السابق، ص139.

(29) الانطباع السلبي عند هيوم عن رجال الدين ليس مقصوراً على تلك المرحلة، فهو يرى أنه ”في كل العصور كان رجال الدين أعداء الحرية، ومن المؤكد أن سلوكهم الثابت هذا لا بد أن يكون قائماً على أسباب راسخة من المصلحة والطمع. فحرية التفكير وحرية التعبير عن آرائنا هي دائماً قاتلة بالنسبة للسلطة الكهنوتية“. هيوم، أبحاث أخلاقية وسياسية، ص149.

لكن احترام الدين في الوعي الأوروبي حصل له منعطف مهم بعد الثورة الفرنسية، إذ أصبح الدين نفسه محل اعتراض وإنكار، وهذا ما يقودنا إلى المرحلة السابعة.

المرحلة السابعة: مرحلة ما بعد الثورة الفرنسية، حيث بدأ التمرّد على الدين نفسه، وظهرت ما يسمى ”التيارات الإنسانية“ التي تستدعي الإله من السماء ليستقر في الإنسان والمجتمع. يقول ألبرت حوراني: ”لقد أدت الثورة السياسية الكبرى في نهاية القرن الثامن عشر إلى ظهور الاتهام بأن الديانات تحافظ على مصالح رجال السياسة والكهنة، وهذا الاتهام وُجّه إلى المسيحية كما وُجّه إلى باقي الديانات، وربما أكثر.“³⁰ وذكر الفرنسي جون بوبيرو أنه بعد الثورة الفرنسية ”سرعان ما تم قمع كل الأديان بوصفها مصدر تعصب وخرافة“.³¹

ويذكر الأمريكي تايلور تشارلز أن العلمانية مرت بثلاث مراحل: ”التمييز بين الكنيسة والدولة، ثم فصل الكنيسة عن الدولة، ثم تنحية الدين عن الدولة والمجال العام“.³² وقد سبق نقل شهادة مؤرخ الثورة الفرنسية دو توكفيل، ووزير خارجية فرنسا غبريل هانوتو بأن عداء الفرنسيين للدين كان نتيجةً للثورة وليس سبباً لها.

هذه المرحلة السابعة هي **مرحلة الاغتيال**؛³³ أي اغتيال الدين في المشهد العام الغربي، وهو ما أدى إلى ميلاد الأيديولوجيات التي تسابقت لتحل محل الدين في الفضاء العام، كالليبرالية والماركسية والشيوعية والنازية والشوفينية والفاشية.

(30) ألبرت حوراني، الإسلام في الفكر الأوروبي، ص30.

(31) جون بوبيرو، العلمانية المزيفة، ص174.

(32) تايلور، هل تستطيع العلمانية السفر، ص18.

(33) بعد ثمانين عاما تقريبا من الثورة الفرنسية حاول الجمهوريون حين وصلوا إلى سدة الحكم في عام 1870 أن يفرقوا بين الكهنوت والدين من خلال مناهضة الأول دون الثاني، لكنها تبقى محاولات غير مستقرة ولا ناجحة.

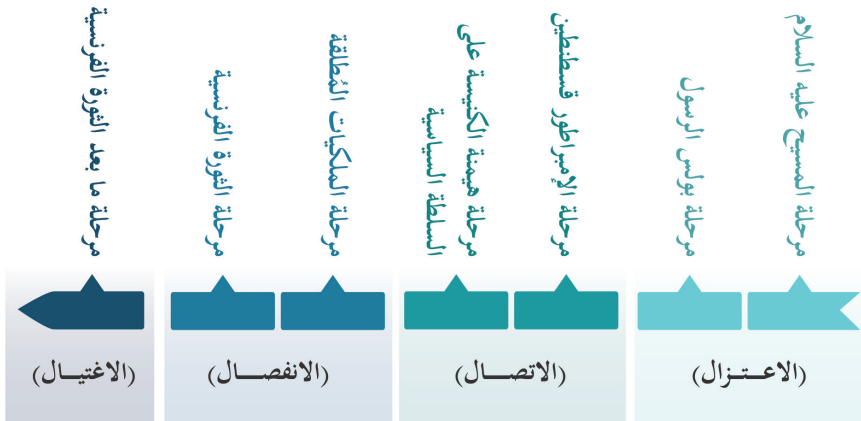
هذه باختصار المراحل التي مرَّ بها الدين في تفاعله مع الدولة في السياق المسيحي الأوروبي، ويمكن تلخيصها في أربع مراحل على وجه التقريب:

الأولى: مرحلة الاعتزال (وهذه تشمل المرحلتين الأولى والثانية)

الثانية: مرحلة الاتصال (وهذه تشمل المرحلتين الثالثة والرابعة)

الثالثة: مرحلة الانفصال (وهذه تشمل المرحلتين الخامسة والسادسة)

الرابعة: مرحلة الاغتيال (بعد الثورة الفرنسية)



◀ في أي مرحلة من هذه المراحل بدأت العلمانية؟

نحن ندرك أن دلالة العلمانية فرع عن تاريخها، فإذا كنا ننظر إلى العلمانية على أنها عملية فصل وتحييد للدين فهي غير ممكنة التصور في مرحلة الاعتزال؛ أي ما قبل تنصّر قسطنطين؛ لأنه لا يمكن تصور الانفصال إلا بعد حصول الاتصال، والاتصال لم يحصل إلا بعد أن تنصّر قسطنطين وتحول إلى قديس مفتتحًا بذلك تقليد "العصر

الوسيط بالملوك المكرسين قديسين“³⁴.

فإذن رحلة البحث عن جذور العلمانية لا يصح أن تبدأ قبل اتصال المسيحية بالسلطة، ومن هنا فإنَّ مرحلة الاعتزال لا يصح أن تعدَّ منطلقاً لفكرة العلمانية، لكن في المقابل يصح أن تعدَّ دليلاً على مشروعية العلمانية في المسيحية، بدلالة النصوص المنقولة عن عيسى عليه السلام وبولس الرسول. فالمسيحية مفصولة عن السلطة بطبيعتها التشريعية، فإذا حصل اتصال فهو اتصال غير شرعي؛ وهنا تأتي المطالبة بالعلمانية لإعادة الوضع إلى طبيعته، وهو وضع الانعزال.³⁵

إذن نحصل هنا على معطى مهم، وهو أنه لا يمكن أن نجعل نقطة انطلاق العلمانية تعود إلى ما قبل تنصّر قسطنطين، بل ما بعده حيث اتصل الدين بالسلطة، هذه المرحلة هي مرحلة الإيمان المنطقي لميلاد العلمانية؛ لكن متى تحوّل هذا الإيمان إلى واقع؟

هنا لا نجد في التاريخ الأوروبي حدثاً أوضح من حركة مارتين لوتر لنسب لها جذور العلمانية؛ لأنها أول حراك منظم لفصل الكنيسة عن بعض مجالاتها المعهودة، لا سيما الدعوة إلى الخلاص الفردي بمعزل عن الكنيسة. وقد أصّل مارتين لوتر فلسفياً ودينياً للفكرة التي ما فتى بولس الرسول يكررها، من الاختلاف بين مملكة الأرض ومملكة

34) جان شينيه، تاريخ بيزنطية، ص 29 وهناك من يرى أن البداية من ثيودوسيوس الذي أعلن المسيحية ديناً للدولة، وتالياً "أصبح من واجب الأباطرة نشر الإيمان المسيحي على حساب بقية أديان الإمبراطورية". جان شينيه، تاريخ بيزنطية، ص 30.

35) وللتيجاني عبد القادر حامد رأي آخر، وهو أن جذور العلمانية تعود إلى بولس الرسول، إذ يقول: "إن مذهب بولس كان بداية لتاريخ العلمانية". وقد ذهب إلى هذا الرأي نتيجةً لرأيه في أن نصوص المسيح التي تعزل الدين عن السياسة هي نصوص منتزعة من سياقها، فقد قيلت خوفاً من السلطة لا إيماناً بمنطقها، وحين جاء بولس الرسول ونظر لهذا الفصل كان منحرفاً عن المسيحية الأولى؛ ولذلك يرى التيجاني أن مرحلة بولس الرسول هي "بداية الانحراف عن الدين المسيحي من حيث أصوله وبداية لأصول الفكر العلماني في تاريخ الثقافة الغربية المسيحية". وستأتي مناقشة هذا التعليل. راجع: عبد القادر التيجاني، أصول الفكر السياسي في القرآن المكّي، ص 222.

السماء،³⁶ لكن الفارق أن بولس الرسول لم يشهد التقاءً بين السلطتين في عهده، وإنما كان ينظر للفكرة من حيث الأصل، خلافاً للوثر الذي جاء بعد نحو ألف سنة من ترّبع السلطة الكنسية على المشهد الأوروبي، ولذلك كان بولس يتحدث عن الفكرة من منطلق ”الانعزال“ ولوثر يتحدث عنها من منطلق ”الانفصال“.

واختلاف الغاية في خطابي بولس الرسول ومارتن لوثر لا ينفي اتحاد المنطلق والتأصيل لفكرة الفصل بين المملكتين، فكلاهما كان يستدل بالنصوص المقدسة على رفض الحضور السياسي للإنسان المسيحي من حيث هو مسيحي.

وهذا الفكر في الحقيقة هو ما استقر في العقل الفلسفي العام منذ مارتين لوثر إلى الثورة الفرنسية، فقد تعاقب الفلاسفة على الإقرار بصحة الدين وأهميته وتقديسه، لكنهم في الوقت نفسه رفضوا أي اتصال بينه وبين المجال العام، لا لأنهم يرفضون الدين، بل لأن الدين نفسه يرفض السياسة. فلو عدنا إلى توماس هوبز لوجدناه يقول: ”في الحقيقة لم يمنحنا المسيح مخلصنا قوانين جديدة، بل نصحنا باحترام القوانين التي نخضع لها، أي قوانين الطبيعة، وقوانين حكامنا المطلقين“. وهذا التصور مبني على إيمانه بأن الدين المسيحي لا علاقة له بالسياسة، بل غاية ما فيه هو الإقرار بأمرين: ”كل ما هو ضروري للخلاص متوافر في فضيلتين: الإيمان بالمسيح وإطاعة القوانين“.³⁷

وما أقره هنا توماس هوبز قد تعاقب عليه معظم فلاسفة النهضة والتنوير، كديكارت وسبينوزا وجاك روسو وديفيد هيوم وجون لوك وجون ستيورات ميل، وسوف نذكر النقولات عنهم لاحقاً إن شاء الله.

جوهر ما سبق أنّ البحث عن تأريخ العلمانية لا يصح منهجياً أن يبدأ إلا بعد

(36) ومن قبله القديس أوغسطين. يقول كارل شميت: ”تعاليم القديس أوغسطين عن المملكتين والمجالين سمحت للمرة الأولى وبشكل قاطع بالتمايز ما بين مدينة الله والمدينة الدنيوية، ما بين الدين والسياسة“. شميت، اللاهوت السياسي، ص87.

(37) هوبز، الليفانان، النص الأول: ص562، والنص الثاني: ص561.

تنصّر قسطنطين وتبنيه المسيحية على مستوى السلطة؛ هذه المرحلة تحديداً هي مرحلة الإمكان المنطقي لميلاد العلمانية، أما عن تحوّل هذا الإمكان إلى واقع، فهذا قد جرى مع إطلاق مارتن لوثر شرارة الإصلاح الديني والمطالبة بالخلاص الفردي، واستقلالية الفرد المسيحي في فهم دينه بعيداً عن سلطة الكنيسة.

العلمانية مفهومًا

يتبيّن من الكلام السابق أنّ أية رحلة بحث في تأريخ العلمانية يجب أن تنطلق من القرن الرابع الميلادي، وتحديدًا بعد أن أصبحت المسيحية دين الدولة على يد قسطنطين، هذا فيما يتعلق بالتأريخ، ماذا عن مفهوم العلمانية نفسه؟

إذا يَمّمنا أعيننا شطر المدونات الغربية سنجدّها مختلفة في تحديد مدلول العلمانية، فالمدلول الذي ذكرته دائرة المعارف البريطانية ليس هو ما ذكره معجم أكسفورد السياسي ولا ما ذكرته الموسوعة البريطانية³⁸ ولا ما ذكره قاموس الفكر الحديث. وليس ما ذكره جميعًا مطابقًا لما ذكرته الموسوعة الأمريكية.³⁹ فبعضها يرى أنّ العلمانية رفضُ الدين رأسًا، وبعضها يرى أنّها حركة اجتماعية بتطلعات سياسية، وأخرى ترى أنّ العلمانية نظام في السلوك، ومن هذه المدونات _كدائرة المعارف البريطانية ومعجم أكسفورد السياسي_ من يعترف بتعدد مدلول العلمانية.

وقد ذكر الفرنسي دومينيك لوكور _معلقًا على طبيعة الحوار حول العلمانية في السياق الغربي_ أنّ كل واحد منا كان يعتقد أنه يعرف جيدًا كلمة "علمانية" ومعناها، لكنهم اكتشفوا بعد ذلك أنّ كلمة العلمانية "تحمّل ضمنيًا دلالات مختلفة، بل متناقضة"⁴⁰.

38) Secularism, any movement in society directed away from otherworldliness to life on earth.

39) Political secularism maybe defined as the separation of religious activities from that of the state, customarily referred to as "the separation of church and state in the West." The state in its governmental capacity will not promote any religion or religious group, or get involved in religious affairs.

40) دومينيك لوكور، فيم تفيد الفلسفة إذن؟ ترجمة: محمد هشام (الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، ط1، 2011) ص232.

وإذا أرجعنا البصر إلى كتابات الباحثين في العالم الإسلامي عن العلمانية، فإننا نجدهم كذلك مختلفين اختلافاً كبيراً، يكفي أن نعرف أنّ المفكرين الإيرانيين وحدهم — كمهدي بازركان ومصطفى ملكيان ومحمد مجتهد شبستري وعبد الكريم سروش — ذكروا أكثر من عشرة تعريفات للعلمانية، وهي معانٍ متباعدة إلى درجة أن بعضها لا يجمعه مع غيره جامعٌ مطلقاً،⁴¹ بل ذكر المفكر الإيراني عبد الكريم سروش أن عدد تعريفات العلمانية بعدد من كتب عنها!⁴²

وإشكالية الباحثين المسلمين مع العلمانية تزيد على إشكالياتها مع غيرهم؛ لأنّ المشهد الإسلامي لا يزال يشهد جدلاً كبيراً حول العلاقة بين الإسلام والعلمانية. ولأنّ بعض المثقفين يريد إما وصل أو فصل العلمانية عن الإسلام، فقد أعاد إنتاج مفهوم العلمانية بما يحقق له غايته، فالرغبة — وليس المعرفة — هي التي أسهمت في صناعة تعريف العلمانية عند هؤلاء. فبينما نجد أحداً في أقصى اليمين يرى أنّ ”العلمانية إنكارٌ للبعث والحساب“.⁴³ نجد آخر يذهب إلى أقصى الشمال معرّفًا العلمانية بأنها ”موقف للروح وهي تناضل من أجل الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة“،⁴⁴ بل نجد من يعرف العلمانية بأنها ”عملية إعادة إنتاج الدين وفق شروط الحداثة“.⁴⁵ ليجعل العلمانية فعلاً في الدين وليس فعلاً في السلطة، وهو ما يعني مآلاً وضعية الدين لا إلهيته.

هذا وإنّ للمفكرين العرب مع العلمانية سبباً طويلاً؛ لأنهم ترجموها إلى لفظ ”العلمانية“ فصارت هذه الترجمة مصدرًا آخر للاختلاف في تحديد مدلول العلمانية،

(41) على سبيل التمثيل، يقول مصطفى ملكيان: ”أحد معاني العلمانية هو أن كل ما نقوله وتدعي يجب أن يخضع للاختبار“. ملكيان، العقلانية والمعنوية، ترجمة عبد الجبار الرفاعي (بيروت، دار التنوير، ط2، 2013) ص236.

(42) عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، ص91.

(43) عبدالله الحفني، موسوعة اليهود والتوراة في سور القرآن، ص440.

(44) محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، ص10. وربما يكون في ذلك امتداد لبعض الفرنسيين الذين يربطون العلمانية بالجانب الروحي، فكلود نيكولي مثلاً يقول إن العلمانية هي ”تمرين روحي“ و”تربية مستمرة“. راجع: بوبورو، جون، العلمانية المزيفة، ص143.

(45) محمد عفّان، إشكالية العلمانية في السياق الإسلامي، ص9.

فلم تكن الترجمة جزءاً من الحل، بل كانت جزءاً من المشكلة؛ لأنها تفتقد الدلالة الواضحة. وهذا ما جعل بعض الباحثين يصدف عن استعمال كلمة "العلمانية"، ويستعمل اللفظ الأصلي Secularism معرباً (سكيولارزم).

وهذا يماثل ما فعله الفرس وغيرهم، إذ إنهم لم يولّدوا لفظاً فارسياً بإزاء مفهوم العلمانية، بل أبقوا اللفظ الأجنبي كما هو بحروفٍ عربية. فعلى سبيل المثال نجد مصطفى ملكيان يعنون كتابه بـ "سكولاريسم وحكومت ديني"؛ أي العلمانية والحكومة الدينية. ونرى عبد الكريم سروش يعنون كتابه بـ "سكولاريسم فلسفي وسكولاريسم سياسي"؛ أي العلمانية الفلسفية والعلمانية السياسية.

أما محاولة الوصول إلى مفهوم العلمانية من خلال مناقشة هذا اللفظ المترجم "علمانية" فهي محاولة عقيمة؛ لأن هذا اللفظ من ابتكار المترجم العربي، وتالياً نقاشنا هل لفظ "العلمانية" يعود إلى "العلم" أو "العالم" هو نقاش في مراد المترجم وليس في المعنى الأصلي. هذا إذا كان مصطلح العلمانية ترجمةً لكلمة Secularism، أما إذا كان تعبيراً أصلياً عن حالة المسيحية في السياق العربي فالوضع مختلف، لكن هذا مشكل، فإذا كان استعمالاً عربياً أصيلاً، فلماذا لم تكن علمانية لا علمانية بحسب الوزن الصرفي؟

ومهما يكن من أمر، فإن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن عند مشاهدة هذه الاختلافات الواسعة هو: ما الذي جعل الباحثين يختلفون في تصوراتهم حول العلمانية؟ ثمة أسباب مختلفة، لعل من أبرزها أنّ كثيراً من الباحثين عند تناوله للمنتجات الفكرية يخلط بين مرحلتي تصوّر المفهوم وتقييمه، فيجعلون أحكامهم التقييمية جزءاً من تصوّر المفهوم، وهنا يكمن الخطأ الأساس. ذلك أن الباحث مع المنتجات الفكرية له عملاقان أساسيان:

العمل الأول: تصويري؛ أي تصوير المنتج الفكري وإيضاحه.

العمل الثاني: معياري؛ أي تقييم المنتج الفكري سلبيًا وإيجابًا.

فإذا أردنا أن نحدد مدلول العلمانية بوصفها منتجاً فكرياً فإنَّ الواجب علينا أن نلجأ إلى الجانب الوصفي لا المعياري، فلا بد من الرجوع إلى جذورها الفكرية وسياقها التأسيسي حتى نصل إلى التصوّر الصحيح، ولا مدخل لعقولنا في هذه المرحلة إلا فيما يتعلق بتقييم النقل لا المنقول. وأما حين ننتهي من مرحلة التصوّر ونستوفيها حق الاستيفاء فأهلاً بعد ذلك بالأحكام المعيارية وسهلاً.

فالواجب أولاً أن نمارس دور المؤرخ،⁴⁶ ذلك الذي ينقل ما كان كما كان، لا كما يريد أن يكون؛ لأنَّ الغرض الابتدائي يتجسّد في حصول تصوّر سليم للأفكار، وهذا لا يتم إلا بجدادية النقل، وأي تدخل معياري في هذه اللحظة يعد خلاً منهجياً.

وإشكالية كثير من الباحثين _ كجلال العظم وأركون وعبد الكريم سروش وعادل ضاهر_ تكمن في أنهم لا يفصلون بين المرحلتين، فيقيّمون المنتج الفكري وهم لا يزالون في معرض تصويره، وهذا يؤدي إلى أن تصل إلينا المنتجات الفكرية بحسب ما أرادوها أن تكون لا بحسب ما كانت فعلاً. فعلى سبيل المثال حين يُعرّف عادل ضاهر العلمانية بأنها "منظومة فلسفية" هو في الحقيقة يقدّم التعريف الذي يريد العلمانية أن تكون عليه، فهو يريد أن تكون العلمانية فلسفة فجعلها كذلك، وإلا فهو لم يقدم في كل كتابه أي برهان على أن العلمانية كانت أكثر من كونها مقارنة إجرائية لثنائية الكنيسة والسلطة، وسناقش مقارنة ضاهر بالتفصيل في نهاية الكتاب.

وجلال العظم مثلاً يرى تعارض الإسلام والعلمانية، مستدلاً على ذلك بتفريق الإسلام بين الحر والعبد، والرجل والأنثى، في حين أنّ العلمانية _ برأي العظم _ تعني المساواة التامة بين المواطنين والمواطنات!⁴⁷

46) وهذا ما نجد ابن جرير الطبري التزم به منهجياً في تاريخه، حيث ذكر أنه سوف يلتزم بنقل الخبر كما هو بصرف النظر عن مدى قناعته الذاتية به. راجع: ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج1، ص8.

47) قال العظم هذا الكلام في مناظرته الشهيرة مع يوسف القرضاوي. وذلك في برنامج الاتجاه المعاكس في حلقة بعنوان "الدين والعلمانية" دقيقة 35.

هذا الكلام يجسّد الإشكالية التي نتحدث عنها، وهي أنّ بعض المثقفين العرب لا ينقلون الأفكار كما هي، بل كما يريدون. ولو أخذنا تعريف جلال العظم مأخذ الجد فإنّ أوروبا كلها لن تكون علمانية إلا في القرن العشرين؛ لأنّ أوروبا لم تعرف المساواة التامة بين المواطنين والمواطنات إلا في القرن العشرين! ففي فرنسا مثلاً، لم تكن ثمة مساواة تامة بين المواطنين والمواطنات إلا بعد مئة وخمسين عامًا من الثورة الفرنسية، فماذا يقول العظم عن فرنسا قبل ذلك؟ كلّهم يقرون بأنّ الرحم الذي أنجب العلمانية في أقصى تجلياتها هو رحم الثورة الفرنسية، فبناءً على تعريف الأستاذ العظم للعلمانية فإنّ فرنسا_ التي تعدّ معقل العلمانية_ لم تكن علمانية بعد الثورة الفرنسية، بل انتظرت إلى عام 1945 كي يصدق عليها وصف العلمانية بحسب تعريف العظم.

والإشكال عينه نجده عند الإيراني عبد الكريم سروش، فقد حاول الدخول إلى العلمانية من بوابة التحسين والتقيح العقليين، فجعل العلمانية معلولة فلسفيًا للتحسين والتقيح الثابتين ذاتيًا للأشياء والأفكار والدوافع. ويكفي في نقض هذه المقاربة أن نعرف أن الفكر الغربي لا يؤمن بالتكامل العقلي والنقلي كما هو مقرر في الحالة الإسلامية، فالمسيحية تقرر بأن الإيمان أعمى لتتجاوز بذلك حدود العقل. زد على ذلك أن ثبوت اعتبار العقل أصالةً لا يستلزم الاستغناء عن الدين بعد ذلك.

والمفارقة أن عبد الكريم سروش لم يذكر أي شاهد من الحقبة التأسيسية لمرحلة العلمانية يثبت دعواه، ولا سعى للانطلاق من أي مقاربة فلسفية من تلك الحقبة، فلم يعتمد على تاريخ الفلسفة ولا فلسفة التاريخ، وإنما كان استثنائيًا من ذاته؛ ولذلك يبقى كل ما بذله من تحليل مجرد "دعوى" يمكن أن تُردّ وتُبطل بمجرد وجود دعوى مضادة. ولأجل هذا الخلل المنهجي ابتكر سروش مصطلحًا سماه "الدين العلماني"، الذي يعرفه بأنه "الدين الذي يقتبس تعاليمه من الوحي لغرض إعمار الدنيا وتدبير أمور هذا العالم"⁴⁸.

(48) عبد الكريم سروش، الدين العلماني، ص181.

وبدهي أنّ هذا التعريف أبعد ما يكون عن مفهوم العلمانية كما وردت في السياق الأوروبي، بل هو معنى مفصّل تحديداً ليتلاءم مع مقتضيات الإسلام، ولذلك لا يوجد مسلم يرفض العلمانية بناءً على تعريف سرّوش، لكن المشكلة أنّها ليست علمانية أصلاً.

◀ مقارنة مقترحة لتعريف العلمانية

بعد استعراض اختلاف الباحثين في تحديد مدلول العلمانية، نقدم هنا مقارنة مقترحة لفهم العلمانية بما يناسب الحقائق الثابتة اتفاهًا، واستبعاد كل تعريف يثبت أن القول به يستلزم إنكارًا لإحدى تلك الحقائق.

لدينا ثلاث حقائق تشكّل مقدماتٍ من شأنها أن توصلنا إلى النتيجة المرجوة:

المقدمة الأولى: أن العلمانية منتجٌ أوروبي حصراً.

المقدمة الثانية: أنّ المسيحية هي دينٌ أوروباً.

المقدمة الثالثة: أن الدين المسيحي لا علاقة له بالسلطة.

هذه المقدمات الثلاث متى ما سلّمنا بها فإن النتيجة اللازمة لها هي أنه لا يمكن القول إن العلمانية هي فصلُ الدين عن السلطة؛ لأنّ الدين الذي تبناه الأوروبيون كان ديناً مفصلاً بطبيعته عن السلطة، فلا حاجة منطقيًا للمطالبة بفصل المفصول. هذه النتيجة يكفي لإثباتها صحة المقدمات الثلاث، وهي مقدمات صحيحة؛ أما المقدمتان الأوليتان فهما صحيحتان بداهةً، فلا خلاف في أنّ العلمانية منتجٌ أوروبي، ليس صينيًا ولا يابانيًا ولا أفريقيًا ولا عربيًا ولا غير ذلك. ولا خلاف كذلك في أنّ أوروباً كانت مسيحيةً منذ القرن الرابع.

أما المقدمة الثالثة، فهي تبدو أقل بداهةً من سابقتها؛ لأنها حقيقة نظرية وليست حقيقة واقعية كما هو الحال في المقدمتين الأوليتين، لكنها أهم المقدمات على الإطلاق، إذ إنّ أول خطوة لفهم العلمانية تكمن في فهم موقف الدين المسيحي من المسألة السياسية؛ لأنّ العلمانية بكل تعريفاتها المشهورة تدور حول عملية فصل أمرٍ ما متعلق بالمسيحية، بصرف النظر عن عين هذا الأمر وشخصه، سواء أكان الدين نفسه أم فصل المؤسسة الدينية عن المجال العام أم المجال السياسي تحديداً أم كان فصل رجال الكنيسة عن ممارسة السلطة أم فصل التوظيف الديني من قبل السلطة السياسية أم كان

أي نمط آخر من أنماط الفصل، ففي النهاية لا بد من أن يكون لهذا الفصل علاقة بالمسيحية، ومن هنا كان متعيّناً أن نخصّص هذه المقدمة لتوضيح الموقف المسيحي من المسألة السياسية.

إذن هذه المقدمة الثالثة تعد المقدمة الأهم، لكن ما الدليل على صحتها؟ حتى نثبت صحة هذه المقدمة لا بد من أن نعود إلى ما ورد في الإنجيل نفسه،⁴⁹ لنجد أنه قد ورد في العهد الجديد قول بولس الرسول: ”فإن كنتم قد قمتم مع المسيح، فاطلبوا ما فوق حيث المسيح جالس عن يمين الله، اهتمّوا بما فوق لا بما على الأرض“.⁵⁰

هذا النص يجربنا أنْ المسيحية لا تأمر باعتزال السياسة وحدها، بل كل ما هو فوق الأرض من الدنيا، وذلك بناءً على فكرة الفصل بين ملكوتي السماء والأرض. وجاء في إنجيل متى: ”فأرسلوا إليه _أي إلى المسيح_ تلاميذهم وبعض الهيرودسيين يقولون له: يا معلّم نعلم أنك صادق، أيجوز أن تُعطى جزية لقيصر؟ فقال: أروني نقد الجزية. فناولوه ديناراً. فقال لهم: لمن هذه الصورة وهذا الاسم؟ قالوا: للقيصر. فقال لهم: ادفعوا إذن إلى القيصر ما للقيصر وإلى الله ما لله“.⁵¹ وفي النسخة الإنجليزية للإنجيل ”أعط لقيصر ما لقيصر وأعط لله ما لله“.⁵²

فالمسيح _بحسب هذا النص_ يقرر أنه لا علاقة للدين بالشأن السياسي الذي ترمز له الضريبة، حيث إنّ الضريبة تعدُّ ”الرمز الخالد للطاعة المدنية“ على حد تعبير جان توشار.⁵³

(49) نحن المسلمون نحكم المسيحية بناء على الأناجيل الموجودة بين أيدينا، وإن كنا لا نؤمن بالصحة التامة لهذه الأناجيل.

(50) الكتاب المقدس، العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الثالث.

(51) إنجيل متى، الإصحاح الثاني والعشرون، آية 16.

(52) Give to Caesar what is Caesar's and to God what is God's. Matthew (22:21).

(53) جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، ص146. ويقول أيضاً: ”فإنّ القديس بولس في تطويره للأناجيل يحملنا على الظن أنه ليس هناك من تنظيم اجتماعي محض مسيحي“.¹⁴⁷

ونجد نصًا آخر للمسيح صريحًا في مجانفة المسيحية للسلطة، يقول المسيح: ”ما مملكتي من هذا العالم، لو كانت مملكتي من هذا العالم لدافع عني أتباعي حتى لا أسلم إلى اليهود“.⁵⁴

هذا النص يخبرنا بوضوح عن ابتعاد المسيحية عن مطلق القوة، وليس السياسة فحسب، فالمسيح كان يرفض حتى الدفاع عن نفسه، ويرفض أن يدافع عنه أتباعه؛ لأن مملكته ليست على هذه الأرض، فكيف بعد ذلك نقول إن الدين المسيحي يشترئ للسياسة في حين أنه لا يعترف بأدنى مستوى لاستعمال القوة؟

ونجد المسيح يقول كذلك: ”وسمعتم أنه قيل: عينٌ بعينٍ وسن بسن. أما أنا فأقول لكم: لا تقاوموا من يسيء إليكم. من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر، ومن أراد أن يخاصمك ليأخذ ثوبك فاترك له رداءك أيضًا، ومن سحرَّك أن تمشي معه ميلاً واحداً فامش معه ميلين“.⁵⁵

وكذلك نجد في العهد الجديد في رسالة بولس إلى أهل رومية ما يؤيد ذلك، فهو يقول: ”لتخضع كل نفس للسلطين الفائقة، لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلطين الكائنة هي مرتبة من الله، حتى إنَّ ما يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله“. ثم يقول متحدثاً عن السلطان: ”إنه لا يحمل السيف عبثاً، إذ هو خادم الله، منتقمٌ للغضب من الذي يفعل الشر، لذلك يلزم أن يخضع له، ليس بسبب الغضب فقط، بل أيضاً بسبب الضمير“.⁵⁶

ويقول بولس الرسول في رسالته إلى أهل قولسسي: ”أيها العبيد أطيعوا في كل شيء سادتكم في هذه الدنيا، لا طاعة عبيد العين كأنكم تبتغون رضا الناس، بل طاعة صادرة عن صفاء قلب لأنكم تخافون الرب“.

(54) إنجيل يوحنا (18: 36).

(55) إنجيل متى (10: 38).

(56) رسالة القديس بولس إلى أهل رومية، الإصحاح الثالث عشر، من الآية الأولى إلى الآية السابعة.

ويعلق توماس هوبز على نص بولس قائلاً: ”هذا ما قيل لمن لهم أسياذ غير مؤمنين، وعلى الرغم من ذلك فهم ملزمون بإطاعتهم في كل شيء“.⁵⁷ أي أن هذه دعوة لإطاعة السلطة غير المؤمنة، فما بالك السلطة المؤمنة.

ثم كيف يكون للمسيحية عنايةً بالتدافع السياسي مع وجود نص صريح في نفي التدافع كلياً؟ وهو قول المسيح في إنجيل متى: ”من لطمك على خدك الأيمن فحوّل له الآخر، ومن أراد أن يخاصمك ليأخذ ثوبك فاترك له رداءك أيضاً، ومن سخرك أن تمشي معه ميلاً واحداً فامش معه ميلين“.⁵⁸

دين يشرّع مثل هذا التشريع هو أبعد ما يكون عن السياسة،⁵⁹ ولذلك استغرب ابن تيمية من المسيحيين مخالفتهم هذا النص الصريح، فيقول: ”ومن العجب كل العجب أن يأسر النصراني قوماً غدرًا وغير غدر ولم يقاتلوهم، والمسيح يقول: من لطمك على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر، ومن أخذ رداءك فأعطه قميصك“.⁶⁰

وقبل ابن تيمية نجد القراني يستغرب كذلك من مخالفة السلوك المسيحي للإنجيل، فيقول واصفًا مسيحي عصره: ”ومع ذلك فهم من أشد الناس تكالبًا وحرصًا على القتل والقتال وبسط الأيدي بالأذى في أقطار الأرض بسلب النفوس والأموال مستبيحين لذلك، يعتقدونه من أعظم القربات وأوثق أسباب السعادات مع تحريم إنجيلهم عليهم ذلك“.⁶¹

(57) هوبز، اللفيثان، ترجمة: ديانا حرب (أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة، ط1، 2011) ص484.

(58) إنجيل متى: (5: 39).

(59) وتتقاطع المسيحية في هذا الموقف مع أديان كثيرة، كالشنتوية في اليابان، والفيدية والجينية في الهند، والبوذية في عموم شرق آسيا.

(60) ابن تيمية، الرسالة القرصية، ص57.

(61) القراني، الأجوبة الفاخرة، ص108.

ومما يُستأنس به هنا، أن أحمد شفيق باشا ألقى محاضرة _ قبل مئة وثلاثين عامًا _ عن موقف الإسلام من الرق، وتعرض عرضًا لموقف المسيحية من الرق وأنها لم تعارض ذلك، فقام أحد رجال الكنيسة _ وهو الكونت زالوسكي _ ورفض كلام أحمد شفيق وقال الآتي: ”قال مؤسس هذه الديانة: أعط لقيصر ما لقيصر، وأعط لله ما لله. وبناء على ذلك التزمت الكنيسة _ التي هي أمينة ومفسرة لعقائد الإيمان والوصايا الآتية عن طريق الوحي _ بأن ترتضي بشرائع الهيئة الاجتماعية المنظمة لأحوال الناس، كما أنها ارتضت في كل مكان وزمان بالنظامات الحكومية السياسية المتنوعة من ملوكية وجمهورية، ومن مطلقة ودستورية“.⁶²

في هذا النص يعترف القسيس بأن الديانة المسيحية لا علاقة لها بالسياسة مطلقًا، فسواء أكانت الحكومات مستبدة أم غير مستبدة، فإن هذا الأمر لا يعني الكنيسة.

نشير أخيرًا إلى أن بعض الباحثين يرفض الاستدلال بالنصوص السابقة، وتحديدًا نص ”دع ما لله لله وما لقيصر لقيصر“ على مسيحية مبدأ فصل الدين عن السلطة، فقد ذهب بعض الباحثين العرب إلى أن هذا النص لا يدل على الفصل بين الديني والسياسي. ومن أولئك عزمي بشارة الذي يقول: ”من الخطأ الاعتقاد بأن مقولة ”أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله“ تعني فصل الدين عن الدولة والله عن القيصر، ولا ندري من أين جاء هذا التفسير الرائج“.⁶³ وحاول بشارة أن ينسب هذا الفهم إلى العرب والمسلمين والمستشرقين. ولا يخفى أن كلام بشارة تنقصه الدقة، فليس المسلمون والمستشرقون من تفرّد بهذا الفهم، فقد سبق استدلال توماس هوبز على فراغ الدين المسيحي من الأحكام السياسية بهذا النص. وقد ذكر جان توشار كذلك أن نص ”أعط ما لله لله“ نص ”فاصل“ على عدم وجود سياسة في المسيحية، ولأجل ذلك

(62) نقل هذا الرد مترجم كتاب أحمد شفيق والذي كان حاضرًا هذه المحاضرة، وهو أحمد زكي، وقد أورد نص المداخلة كاملاً في نهاية كتاب ”الرق في الإسلام“. يُراجع: أحمد شفيق باشا، الرق في الإسلام، ترجمة أحمد زكي، (القاهرة، نوابغ الفكر، ط1، 2017) ص91

(63) بشارة، الدين والعلمانية، ج2، 125.

يرى أنه ”لا يوجد حقاً فكر سياسي في الأناجيل؛ لأن أمور المجتمع الدنيوي تدرك بأنها مختلفة اختلافاً جذرياً على أمور المجتمع السماوي ومرفوضة جملة“.⁶⁴

علاوةً على أن المؤرخ البريطاني نبال فرغسون استدل بهذا النص تحديداً على فكرة فصل الدين عن الدولة في المسيحية، فهو يقول: ”العقيدة المسيحية الأصولية القائلة بوجود فصل الكنيسة عن الدولة (أعطوا لقيصر ما هو ملك قيصر ...)“.⁶⁵ ثم قال مقارناً ذلك مع الإسلام ”كان ذلك أمرًا يختلف تمامًا عن ذلك الموجود في القرآن، وهو أمرٌ يصر على عدم الفصل بين القانون الإلهي وبين وحدة أي كيان سلطوي مبني على الإسلام“.⁶⁵

وجعل عالم الاجتماع الفرنسي ألان تورين هذا التفسير هو التفسير المشهور والمعروف حين قال: ”يفصل بصورة مرئية بين النصاب الروحي والنصاب الزمني ويُفسح المجال أمام نزع القدسية عن هذا العالم على نحو ما يقول الإنجيل_أو على الأقل بحسب التفسير العريض الذي يُعطى لهذا القول_ أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله“.⁶⁶

ويقول أستاذ الفكر السياسي أنتوني بلاك: ”حاول المسيح عليه السلام تفادي السياسة العادية، ورفض المسيحيون الأوائل الارتباط السياسي، كان هذا مغلماً في ”أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله“.⁶⁷

كما أن الفرنسي أوليفيه روا استدل بهذا النص على تنافر المسيحية والسياسة، إذ يقول ”المسيحية تقبل مبدأ العلمانية؛ لأنه كما يقول المسيح في الإنجيل: أعطوا إذاً ما

(64) جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، ص146.

(65) راجع: فرغسون، الحضارة، ص117.

(66) ألان تورين، ما هي الديمقراطية، ص54.

(67) أنتوني بلاك، الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي، ص58.

لقيصر لقيصر وما لله لله“⁶⁸ بل إنه يقول: ”ما من شيء أكثر كاثوليكيةً من قيام عالم لاهوتي أو بابا بإخراج هذه الآية عندما يريد أن يبارك العلمانية“⁶⁹.

فهو في هذا النص يشير إلى أن الاستدلال بهذا النص يشكل ممارسة استدلالية شائعة في الأوساط الكنسية. والأمر نفسه يذكره الفرنسي جون بويرو الذي يقول إن ”الكنائس المسيحية اليوم تضيفي شرعية لاهوتية على العلمانية من خلال الاستشهاد بهذه المقولة الواردة في العهد الجديد“⁷⁰. وكذلك استدلت كاترين أودار بالنص نفسه على الفكرة نفسها.⁷¹

هؤلاء الفلاسفة والمفكرون كلهم يستدلون بهذا النص على قبول المسيحية لمبدأ فصل الدين عن السلطة، فكيف بعد ذلك يقال إن هذا الاستدلال بهذا النص خطأ شائع عند المسلمين؟

وقد وجدت نقيب العطاس يستنكر استنكارًا شديدًا على علماء المسيحية الذين يرون أن الدين المسيحي لا علاقة له بالسياسة، متهمًا إياهم بالاستجابة للضغط الفلسفي الأوروبي، أما المسيحية _ في رأي العطاس _ فهي ترفض العلمانية رفضًا صريحًا، ويرى ”إن شهادة التاريخ تثبت أن المسيحية الأولى كانت ضد العلمنة بصورة أكيدة وصریحة“⁷².

وقد كنتُ ناظرًا أن يأتي العطاس بالأدلة الواضحة التي تثبت ما قال إنه ثابت

(68) أوليفيه، الإسلام والعلمانية، ص71.

(69) المرجع السابق، ص71.

(70) بويرو، العلمانية المزيفة، ص69. جون بويرو هو أهم متخصص في المسألة العلمانية في فرنسا، وهو أول من أسس كرسي علم اجتماع العلمانية عام 1991. وستعرض لمواقفه بالتفصيل. فيما يتعلق بكونه أول من أسس كرسي العلمانية. راجع المرجع السابق، ص161.

(71) كاترين، ما الليبرالية، ص564.

(72) سيد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ص48.

”بصورة أكيدة وصریحة“، لكن المفاجأة أن استنكاره الذي امتد لصفحات كثيرة لم يتضمّن أي شاهد يثبت دعواه، فلم يذكر أي نص من نصوص الإنجيل يثبت العلاقة بين الدين والسلطة، ولم يذكر أي شاهد يثبت أن المسيحية الأولى تتشوّف للحضور السياسي، ولم يحاول حتى أن ينقض الاستدلال بأي نص من نصوص الإنجيل، وبذلك يبقى استنكار العطاس محض دعوى لخلوّه من البرهنة، فلا يمكن أن يُعوّل عليه في حضرة نصوص الإنجيل الدالة على علمانية المسيحية دلالة واضحة.

◀ اعتراض مُعترض

ربما يُعترض على النصوص السابقة المثبتة لخلو المسيحية من القوة _ فضلاً عن السياسة _ بأن ثمة نصوصاً أخرى للمسيح تظهر خلاف ذلك، لا سيما النص الشهير: ”لا تظنوا أنني جئت لأحمل السلام إلى العالم، ما جئت لأحمل سلاماً بل سيفاً، جئت لأفرق بين الابن وأبيه، والبنت وأمها...“⁷³.

والحقيقة أن هذا النص لا يُفهم عادةً في سياقه الصحيح،⁷⁴ وقبل الحديث عن السياق ثمة خلل منهجي في تحديد موقف الإنجيل بناءً على هذا النص، إذ لا يمكن التعويل عليه وترك عشرات النصوص في الإنجيل المضادة له، فلو كان المسيح يعوّل على السيف كما يُفهم من هذا النص لاستعمل هذا السيف في الدفاع عن نفسه أو على الأقل سمح لأتباعه أن يدافعوا عنه حين غدر به اليهود. فحين جاء يهوذا الخائن _ بحسب الرواية الإنجيلية _ ومعه عصابة لاعتقال المسيح وسوقه إلى الموت، دخلوا على المسيح وهو بين أصحابه، فلما أرادوا اعتقاله استلّ أحد أصحابه سيفه لرد العصابة عن المسيح، فما كان من المسيح إلا أن أمره برد سيفه في غمده قائلاً: ”رد سيفك إلى مكانه فمن يأخذ بالسيف يهلك، أتظن أنني لا أقدر أن أطلب إلى أبي فيرسل لي في الحال أكثر من اثني عشر جيشاً من الملائكة؟“⁷⁵.

هذا النص في غاية الصراحة، فإذا كان المسيح يرى أن ”من يأخذ بالسيف يهلك“، فكيف إذن يقول إنه جاء بالسيف؟

هذا من حيث المبدأ، أما من حيث النص نفسه _ أعني نص ”لا تظن أنني جئت

(73) إنجيل متى (10: 34).

(74) إساءة فهم هذا النص تبدو قديمة، فقد وجدت شهاب الدين القراني قبل سبعة عشر عاماً يحتج بهذا النص على وجود تناقض في الإنجيل. راجع: شهاب الدين القراني، الأجوبة الفاخرة، ص 49.

(75) إنجيل متى (26: 52).

لأحمل سلامًا“ _ فإننا إذا تأملنا سياقه وموارده في إنجيل متى وكذلك إنجيل لوقا فسنجده لا يدل على حمل السيف البتة، ذلك أن مقصود النص أن يقول المسيح لأتباعه بألا يعتقدوا أنهم إن اتبعوه سيجدون ترحيبًا وسلامًا من الناس، بل سيجدون التأييب والسيف والقتل من خصومهم، إذ كل من يأتي بدين جديد يلاقي خصومًا يستهدفونه، وهذا فعلاً ما حصل للمسيح وأتباعه حين تصدت لهم السلطة آنذاك بالسيف.

هذا هو السياق الذي جاء النص في فلكه، وآية ذلك أننا لو عدنا إلى النصوص التي جاءت قبل هذا النص لوجدنا المسيح يقول محذراً أتباعه من استحقاقات أتباعه ”الناس سيسلمونكم إلى المحاكم، ويجلدونكم في المجامع ويسوقونكم إلى الحكام من أجلي“. ثم يقول: ”سيسلم الأخ أخاه إلى الموت، والأب ابنه، ويتمرد الأبناء على الآباء ويقتلونهم، ويغضضكم جميع الناس“.⁷⁶

إذن مقصود الرواية أن من يقرر اتباع المسيح فإنه يعرض نفسه للموت والهلاك والبغض والتفرقة بينه وبين أهله وأقاربه، ونلاحظ أن موضوع التفريق بين الأقارب جاء في كلا النصين المتعاقبين مما يدل على الوحدة الموضوعية والاتحاد السياقي، فكلاهما يتحدث عن أن السيف هو المآل الطبيعي لاتباع دعوة المسيح؛ ولذلك قال المسيح جئتكم بالسيف وليس السلام، وفعلاً لم يجد هو ولا أتباعه سلامًا، بل وجدوا سيفًا أثنخن فيهم.

ويؤكد ما ذكرناه توًا أن ثمة نصًا آخر في إنجيل لوقا حكى المشهد نفسه لكن بصيغة أوضح، يقول المسيح: ”أتظنون أني جئت لألقي السلام على الأرض؟ أقول لكم: لا، بل الخلاف“.⁷⁷

فهذا النص في إنجيل لوقا يفسر نص إنجيل متى، فيذكر أن المقصود هو ”الخلاف“،

(76) إنجيل متى (10 / 17).

(77) إنجيل لوقا (12 : 49).

ولم يذكر كلمة السيف؛ أي إن المقصود بالسيف هو الخلاف الذي سينشب بسبب انقسام الناس حول دعوة المسيح. وأنت تلاحظ أنه حتى حين استعمل المسيح كلمة "السيف" لم يقل إنه سيستعمل السيف ضد أعدائه، وإنما فسّر السيف بأنه التفريق بين الأهالي والأقارب، وهذا ناشئ عن الافتراق الطبيعي الذي يحصل في المجتمعات نتيجة تبني دين جديد.

الخلاصة أن موقف نصوص الإنجيل وأعمال الرسل واضحة في أنه لا سياسة في المسيحية، بل أكثر من ذلك أنه لا فاعليّة ولا تدافع في المسيحية؛ وإذا كان هذا هو موقف المسيحية من المسألة السياسية فإن هذا يقودنا مباشرةً إلى النتيجة المركزية التي بنينا عليها هذا البحث، وهي وجوب إخراج الدين المسيحي نفسه من معارك العلمانية، فهو لم يكن خصمًا للعلمانية، فإذن ليس منطقيًا أن يكون هدفًا لها؛ لأنه أعلن من اللحظة الأولى اعتزاله الميدان السياسي، والعلمانية لا علاقة لها بأي خصم ليس له حضور في ميدان السياسة.

« هل النص المسيحي الراض للسياسة مرتقن لسباق محدد؟

النصوص التي أوردناها سابقًا تدل بوضوح على خلو الدين المسيحي من السياسة، لكن السؤال: هل هي نصوص على ظاهرها ومرادة لذاتها أو أنها قيلت تقيّةً من بطش السلطة السياسية آنذاك؟

ثمة رأيان في ذلك، هناك من يرى أنّ تلك النصوص ليست إلا خضوعًا لمعطيات القوة التي تصب كلبًا في صالح السلطة الزمنية آنذاك، لا إيمانًا بصحة الفكرة ذاتها، وقد تبني هذا الرأي بعض المسلمين المعاصرين كما أشرنا لذلك سابقًا. لكن على الضد، ثمة من يرفض هذا الرأي، كتوماس هوبز الذي يرى أن هذه النصوص ليست خاضعة لسباق زمني معين ناشئ عن افتقاد المسيح عناصر التمكين، بل يرى ذلك من صميم الدين المسيحي. فقد رد على حجة افتقاد القوة قائلاً: ”ربما هذا صحيح، لكن هل افتقد إليها مخلصنا حين استدعاها فنال اثنتي عشرة فرقة من الملائكة التي لا تنزل ولا تمس لمساعدته في خلع القيصر؟“.

وهذا اعتراض منطقي من هوبز، وهو يشير بهذا الاعتراض إلى ما ورد في الأناجيل الأربعة_ مرقس ولوقا ومتى ويوحنا_ من أنّ المسيح رفض مقاومة أعدائه، وحين أراد أحد أتباعه مقاومته قال له: ”أتظن أنني لا أقدر أن أطلب إلى أبي فيرسل لي في الحال أكثر من اثني عشر جيشًا من الملائكة؟“⁷⁸.

ونزيد_تعزيرًا لموقف هوبز وغيره_ أنّ المسيح نفسه كان تعليقه واضحًا في رفضه الشأن السياسي، فقد علّل عدم سماحه بمقاومة السلطة بأن مملكته ليست في هذه الأرض أصلاً ”ما مملكتي من هذا العالم، لو كانت مملكتي من هذا العالم لدافع عني

(78) إنجيل متى: (26: 53). وهو موجود كذلك بألفاظ أخرى في إنجيل مرقس (14: 43) وإنجيل لوقا (22: 47) وإنجيل يوحنا (18: 10).

أتباعي حتى لا أسلم إلى اليهود“⁷⁹. وهذا تسويغ ظاهر العلة.

إذن لم يكن إهمال المسيح للشأن السياسي وتحذير أتباعه من منطق القوة انطلاقاً من مراعاة السياق مع إخفاء نواياه السياسية كما يقول بعض الباحثين، وإنما لأنه ليس معنياً أصلاً بهذا العالم قضاءً وحكمًا؛ لأنه لن يمارس دور الملك إلا حين يبدأ ملكوته، ولن يبدأ ملكوته إلا في نهاية العالم.

(79) يوحنا (18 : 36).

◀ ماذا يترتب على خلو المسيحية من السياسة؟

بعد أن أثبتنا أن المسيحية لا علاقة لها بالشأن السياسي، فإنه يترتب على ذلك نتيجتان أساسيتان:

النتيجة الأولى: أن ما فعلته الكنيسة كان افتتاتاً على الدين المسيحي لا امتثالاً له، فقد استغل رجال الدين تبني الأباطرة الرومان للمسيحية لإدخال البعد السياسي فيها،⁸⁰ ثم استغلوا حالة الفراغ السياسي _المتمثلة في ضعف السلطة الزمنية ثم انهيارها بعد سقوط روما_ وسعوا لإعادة تموضع التشريع المسيحي ليتنقل من المستوى الفردي إلى المستوى السلطوي، لكنه يبقى في النهاية تشريعاً كنسياً لا مسيحياً؛ أي ليس ناشئاً من النص المسيحي التأسيسي.⁸¹

ويترتب على ذلك أن عودة أوروبا إلى فصل الديني عن السياسي تعدُّ تطبيقاً للمسيحية لا تمرّداً عليها. فإذا ثبت خلو المسيحية من السياسة فالمبني على ذلك أن **المناداة بالفصل بين الدين والسلطة ليس بدعةً في الدين المسيحي، بل هي الأصل،** إذ الدين جاء معزولاً عن السلطة ابتداءً، وأما عملية الاتصال بين الدين والسلطة فقد جاءت لظروف تاريخية، ابتداءً من تنصّر قسطنطين ومروراً بسيطرة رجال الكنيسة أنفسهم على الدولة وانتهاءً باحتياج الملكيات المطلقة للشرعية الكنسية كما شرحنا ذلك سابقاً، فالتقاء السلطة بالدين في السياق المسيحي كان قراراً إنسانياً وليس تشريعاً إلهياً.

وهذا ما يجعلنا نقول إنَّ الغرب بعد الثورة الفرنسية تمرد على التاريخ المسيحي، لكنه

(80) يقول أنتوني بلاك: "لقد تغيرت وجهات النظر المسيحية حول العلاقة بين الدين والسياسة، والدولة والكنيسة، بعد أن بدأ الأباطرة الرومان بدعم المسيحية في القرن الرابع". أنتوني، **الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي**، ص63.

(81) ماذا لو قيل إن المسيحية تؤمن بالعهد القديم، وهو يتضمن نصوصاً سياسية؟ الجواب أن المسيحية في مسألة استعمال القوة كانت انقلاباً كلياً على اليهودية، ولا نجد أصرح من نص إنجيل متى في التعبير عن هذا الانقلاب، فقد جاء فيه: "سمعتم أنه قيل: عين بعين، وسن بسن. أما أنا فأقول لكم لا تقاوموا من يسيء إليكم، من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر". إنجيل متى (10/38).

لم يتمرد على الدين المسيحي، فقد أزاح الارتباط المصطنع بين المسيحية والسياسة، وعاد إلى منطق الدين المسيحي نفسه الذي يفصل بين ملكوت الله وملكوت الأرض.

النتيجة الثانية: أن فلاسفة النهضة لم يكونوا ضداً للدين، فإذا تتبعنا نصوص التيار العام من فلاسفة عصر النهضة والتنوير فسنجد أنه ليس من العدل أن نصنّفهم علمانيين بالمعنى الشائع للعلمانية اليوم، فهم لم يرفضوا توضع الدين في المرجعية الدستورية لأنه دين، ولم يعادوا الدين عمومًا، بل انطلقوا منه، ورأوا أن الدين نفسه يصرف نظره عن السياسة، فطالبوا بأن يُطبق الدين كما هو فيُفصل عن السياسة. ولذلك حين كان كثير من فلاسفة التنوير يطالبون بإبعاد الدين عن السلطة، لم يكن ذلك كرهًا منهم للدين المسيحي، بل لأن الدين المسيحي يكره السلطة، فهم لا يريدون فصل المسيحية عن السلطة، بل يريدون إقرار الفصل الموجود أصلاً فيها. فتوماس هوبز مثلاً لا يرى المسيحية أكثر من شيئين: الإيمان بالمسيح، وطاعة قوانين الحاكم المطلق،⁸² أما بقية التشريعات الواردة في العهدين القديم والجديد فليست سوى مشورات غير ملزمة، وإذا أراد المرء أن يعمل بها فإنه يعمل بها على الصعيد الفردي، ولا تكون لها صفة الإلزام إلا إذا تبنتها السلطة كما كرر ذلك مرارا هوبز؛ أي إنها تكون ملزمة لا باعتبارها نصًا دينيًا بل باعتبار صدورها من السلطة، وكل ما يصدر من السلطة ملزم.⁸³

فالدين المسيحي لا يرى أن له ملكوتًا في الأرض، فضلاً عن أن يسعى إلى السلطة، بل ملكوته ينتمي حصراً إلى مملكة الله، وأين ملكوت الله ومتى هو آت؟ يجيب هوبز قائلاً: "لا توجد دولة روحية في هذا العالم، فالأمر هو في الواقع كما بالنسبة إلى ملكوت الرب، حيث كان المسيح بنفسه يقول إنه ليس من هذا العالم، بل سيكون في العالم الآتي

82) يقول هوبز: "كل ما هو ضروري للخلاص متوافر في فضيلتين: الإيمان بالمسيح وإطاعة القوانين". هوبز، الليفاتان، ص 561.

83) يقول هوبز: "تعاليم العهد القديم ليست بقوانين، سوى حيثما أَرادها الحاكم المطلق المدني على هذا النحو، وحيث لم يردها على هذه الصورة فهي مجرد نصيحة نستطيع رفض إطاعتها". المرجع السابق، ص 563.

عند القيامة، أي عندما يقوم الذين عاشوا على طريق الاستقامة وآمنوا بأنه المسيح⁸⁴.

وذكرنا سابقاً أن بولس الرسول كان يمايز بين مساري الدين والسياسة، ويطلب من المتدينين ألا ينازعوا الأمر أهله. فيقول مثلاً في رسالته إلى أهل رومية: "لتخضع كل نفس للسلطين الفائقة، لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلطين الكائنة هي مرتبة من الله، حتى إن ما يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله"⁸⁵.

والشاهد أن توماس هوبز أسس موقفه في فصل الدين عن السلطة بناءً على ما يعتقد أنه موقف الدين نفسه، فهو يقول صراحةً: "مخلصنا أي المسيح قد أنكر أن ملكوته في هذا العالم"⁸⁶.

والفقيه القانوني الفرنسي جان بودان في القرن السادس عشر في كتابه "Six Books of Commonwealth" نجده يناقش بوضوح مدى إمكانية استقلال الحاكم بالسيادة التشريعية، لكن في مقابل من؟ في مقابل الجمهور الشعبي لا في مقابل الإله، ولا حتى في مقابل القانون الطبيعي الذي هو أقل مكانةً من التشريع الإلهي، فقد ذكر أن سلطة الحاكم ينبغي أن تكون مطلقة إلا من بعض الاستثناءات مثل "قوانين الإله الموروثة وقانون الطبيعة"⁸⁷.

ولو جاوزنا بودان وهوبز إلى الليبرالي جون لوك الذي دعا الله عزوجل في نهاية كتابه أن يجعل رجال الكنيسة لا يتدخلون في السياسة اعتقاداً منه أن لا سياسة في المسيحية⁸⁸ — يقول واصفاً المسيح عليه السلام: "لقد علم الناس الإيمان والسلوك اللذين

(84) هوبز، ص555.

(85) رسالة القديس بولس إلى أهل رومية، الإصحاح الثالث عشر، من الآية الأولى إلى الآية السابعة.

(86) هوبز، الليثان، ترجمة: ديانا حرب (أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة، ط1، 2011) ص506.

(87) Bodin, Jean, "SIX BOOKS OF THE COMMONWEALTH". Chapter 25, P27.

(88) جون لوك، رسالة في التسامح، ص123.

بفضلهما يمكن الأفراد أن يحصلوا على الحياة الأبدية، لكنه لم يؤسس دولةً ولم يضع نظامًا جديدًا للحكم يكون خاصًا بأُمَّته“.⁸⁹ ويقول في موطنٍ آخر إنَّ ”الكنيسة نفسها منفصلة تمامًا عن الدولة في الأمور المدنية“. فالذي يسمح للكنيسة بالتدخل في الشؤون المدنية ”إنَّما يخلط بين السماء والأرض، بين أمرين هما في غاية البعد والتضاد“.⁹⁰ ويقول كذلك: ”ليس للكنائس سلطة في الأمور الدنيوية“.⁹¹

ولو خرجنا من إنجلترا وعدنا إلى فرنسا سنجد أمامنا جان جاك روسو يجربنا بكل وضوح أن ”المسيحية دينٌ روحي بتمامه وكماله، وهي منشغلةٌ بشؤون السماء حصراً، أما وطن المسيحي فليس من دنيانا هذه“.⁹²

وقبل روسو نجد رينيه ديكارت يعلن امتثاله التام للنص الديني، فقد ذكر أن أولى قواعده: ”أن أطيع قوانين بلادي وعاداتها متمسكًا بالديانة التي أنعم الله علي بالنشوء فيها منذ طفولتي“.⁹³ وهذا يعني أنه لو كان للمسيحية تشوُّف للسلطة لما أنكر ديكارت ذلك، ولكن لأن المسيحية لا تتضمن ما يتعلق بالسلطة فمن المنطق إذن فصل الدين عن السلطة.

ولو خرجنا من فرنسا وإنجلترا وذهبنا إلى هولندا لوجدنا باروخ سبينوزا يقول بعد دراسته لنصوص الأناجيل: ”المسيح لم يضع قوانين كما يفعل المشرِّع، بل أعطى تعاليم كما يفعل المعلِّم؛ لأنه لم يكن يريد أن يصلح الأفعال الخارجية، بل استعدادات النفس الداخلية“.⁹⁴

(89) المرجع السابق، ص 103.

(90) المرجع السابق، ص 83.

(91) المرجع السابق، ص 81.

(92) روسو، العقد الاجتماعي، ص 246.

(93) ديكارت، مقالة في الطريق، ص 114.

(94) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 240.

إذن ها هم هؤلاء فلاسفة النهضة يبنون مواقفهم من تموضع الدين في السلطة بناءً على موقف النص المسيحي نفسه، فلما رأوا أن الدين يتجنب السياسة طففوا يطالبون بتجسيد ذلك، وهذا يعني أنهم لو كانوا في سياق ديني له موقف واضح من السياسة لتغيّر موقفهم من علاقة الدين بالسلطة.

◀ أما بعد:

فإنه غدا من الواضح صحة المقدمة الثالثة، وهي أن الدين المسيحي مفصولٌ عن السلطة.⁹⁵

إذن إذا ثبت لنا:

- أن العلمانية منتج أوروبي.

- وأن الدين الذي تبناه الأوروبيون هو الدين المسيحي.

- وأن المسيحية لا علاقة لها بالسلطة.

فسينتج عن ذلك أن العلمانية لم تكن تعني قط فصل الدين عن السلطة؛ لأنّ المسيحية أصلاً مفصولة عن السلطة، فلا يصح أن يُطالب بفصل المفصول. وبناءً على ذلك، نستطيع أن ننفي أن يكون معنى العلمانية فصل الدين عن السلطة حتى قبل أن

95) وهنا قد يُقال إن رفض المسيحية إبداء موقف سياسي هو نفسه سياسة. وهذا ما ذهب إليه المفكر الإيراني عبد الكريم سروش، فهو يرى أن المسيحية لها شأن في السياسة لا لتضمنها أحكاماً متعلقة بالسياسة، بل لأنها تبدي رفضاً للسياسة. يقول سروش: "فلو أن أحد الأديان قرر أن السلطة والنظام السياسي أمر حقير تافه لا يستحق العناية ولا يرى كون سلطة الحاكم مشروعة أو غير مشروعة ذات أهمية فإنه بذلك يطرح رأياً سياسياً". ثم يقول: "من هذا المنطلق فإن الدين المسيحي سياسي بقدر الدين الإسلامي، والاختلاف هو في تنوع الآراء والمواقف السياسية لهذه الأديان". سروش، السياسة والتدين، ص173.

وهذا ليس دقيقاً، إذ كيف يكون رفض الدخول في السياسة وإيجاب الدخول فيها سواء؟ شخص يرفض الحديث عن السياسة، وآخر لديه برنامج سياسي، هل يمكن القول كلاهما سياسي لكن الاختلاف فقط في النوع؟ إن الرفض موقف عدمي، والعدم لا يُنسب له وجود.

نبحث في تفاصيلها التاريخية؛ لأن القول به يلزم منه بطلان المقدمات الثلاث المسلمة.

إذن هذه المقدمات الثلاث أوصلتنا إلى نفي تعريف العلمانية السائد، ونزيد هذه المقدمات الثلاث مقدمةً رابعة توصلنا إلى التعريف الإيجابي للعلمانية، وهي أن الكنيسة مسيطرة على المجتمع ومستغلة من السلطة، وهذه مقدمة معروفة لا تحتاج إلى إثبات، فالجميع يدرك سطوة الكنيسة منذ القرن الخامس إلى الثورة الفرنسية، وما فعلته من جرائم عبر محاكم التفتيش المشهورة.⁹⁶ والجميع يدرك أن السلطة الزمنية كانت تستغل السلطة الكنسية في كسب شرعيتها وشرعية سلوكها بناء على نظرية الحق الإلهي. وقد أشار جون لوك إلى هذه الحقيقة بقوله: ”فإن هؤلاء الحكام غالباً ما يستخدمون شهوات وكبرياء الآخرين من أجل أن يزيدوا في قوتهم وسلطانهم، فمن ذا الذي لا يشاهد أن هؤلاء الناس الطيبين لم يكونوا خدام الإنجيل بقدر ما كانوا خدام الحكومة، فتملّقوا طموح الأمراء وسيطرة الأقوياء، وكرّسوا كل طاقاتهم لمحاولة ترسيخ الطغيان في الدولة، الطغيان الذي ربما أخفقوا في محاولة ترسيخه في الكنيسة“ ثم يقول: ”لقد كان ذلك في الغالب الاتفاق المعقود بين الكنيسة والدولة“.⁹⁷

وبناءً على هذه المقدمات الأربع نصل إلى أنه لا علاقة للدين المسيحي أبداً بمعركة العلمانية فضلاً أن يكون جزءاً أساسياً في تعريفها، وإنما هي معركة مع السلطة تحديداً، السلطة بشقيها الزمني والكنسي والتي شكّلت ما كان يُعرف تاريخياً بنظرية السيفين Two Swords Theory، فقد كانت السلطة الزمنية (السياسية) توظّف الكنيسة ورجالها في تسويق سلوكها السياسي، فثار الأوروبيون رافعين شعار ”سنشقق

96 يقول ديورانت عن محاكم التفتيش: ”كنيسة روما قد ساءت سمعتها في جميع الأقطار حتى أصبح الناس يعلنون في خارج روما أن جميع من تضمهم من الرجال من أكبرهم مقاماً إلى أصغرهم شأناً قد امتلأت قلوبهم بالطمع والجشع... وأن رجال الدين يضربون لجميع الشعب المسيحي أسوأ المثل في النهم، وهذا واضح لا خفاء فيه معروف في جميع الأقطار لأن رجال الدين أكثر انغماساً في الترف ... من الأمراء والملوك“. ديورانت، قصة الحضارة، ج22، ص19.

97 (97) لوك، رسالة في التسامح، ص123.

رقبة آخر ملك بأمعاء آخر قسيس“⁹⁸.

وهذا الشعار يقودنا بوضوح إلى تعريف العلمانية الذي يفترضه هذا الكتاب، وهو **فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية**، إذ إن الشعار يُطابق هذا التعريف، فالملك رمزٌ للسلطة السياسية، والقسيس رمزٌ للسلطة الدينية،⁹⁹ وهكذا نجد أنه لا حضور للدين في معركة العلمانية من الأصل.

ولو عدنا إلى الطبيعة التداولية للعلمانية قديمًا لوجدناها تؤكد هذا التعريف، إذ إنَّها كانت مرتبطة بالبُعد السلطوي للدين، وليست مرتبطة بالدين نفسه، يقول ول ديورانت في عبارة تأريخية لمصطلح العلماني: ”كان الناس في حديثهم العادي في العصور الوسطى يقسمون الخلق طبقتين: طبقة رجال الدين وطبقة ”رجال الدنيا“، وكان الراهب من رجال الدين وكانت الراهبة من نسائه، ومن الرهبان من كانوا أيضاً قسيسين وهؤلاء يكونون ”رجال الدين النظاميين“؛ أي رجال الدين الذين يتبعون قانون الأديرة (regula)، أما غيرهم من رجال الدين فكانوا يسمون ”ذنيويين“؛ أي يعيشون في الدنيا (saeculum)“.

فهو يؤرخ لتداول هذا المصطلح في مرحلة القرون الوسطى عبر التأكيد أنَّها كانت طرفاً في ثنائية رجال الدين (النظاميين) ورجال الدنيا، فكل من لا ينتمي إلى طبقة رجال الدين النظاميين كان يسمى علمانيًا، وهذا يعني أن العلمانية في مقابل السلطة الدينية لا في مقابل الدين نفسه.

98) ‘I should like...the last of the kings to be strangled with the guts of the last priest’”. Susan Ratcliffe, Oxford Essential Quotations, Current Online Version, Published online, 2018. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780191866692.001.0001/q-oro-ed6-00008795> & <https://quote.org/quote/the-last-king-should-be-strangled-with-624423>

99) أي فصل الكنيسة باعتبارها سلطةً لا باعتبار أصل وجودها وتفاعلها الاجتماعي، إذ الإشكال ليس في وجود الكنيسة بل في دورها السلطوي.

ما مضى يثبت أن الإشكال الذي تسبب في ظهور العلمانية كان إشكالاً سياسياً وليس دينياً في المقام الأول؛ فالعلمانية كانت معركة بين الإنسان والإنسان، وليست معركة بين الإنسان والدين. الإنسان الذي يسعى للتأله في الأرض وادعاء تمثيل الإرادة الإلهية في مقابل الإنسان الذي لا يؤمن بذلك كله.

وإذا كانت العلمانية لا تسعى لمواجهة الدين، بل تسعى لتنظيم السلطة بعيداً عن استغلال الدين من لدن الكنيسة والسلطة المطلقة، فإذن نحن أمام "فكرة إجرائية"، فهي حل إجرائي لإشكالية واقعية تتمثل في ارتباط السلطين الزمنية والدينية، لكن العلمانية لم تقف عند حدها الإجرائي، بل تلقت الأيديولوجيات من بعد الثورة الفرنسية، فانتقلت بذلك من العلمانية الإجرائية إلى العلمانية المؤدلجة.

لكن قبل الانتقال إلى مناقشة التحول الأيديولوجي في مسار العلمانية نحتاج أن نبقي قليلاً مع العلمانية لنجري مزيداً من الحفريات في مفهوماها، وسنبداً بمناقشة مقارنة المسيري ثم في فك الاشتباك بين العلمانية وشبكتها المفاهيمية.

◀ مفهوم العلمانية عند عبد الوهاب المسيري

بعد توضيح مدلول العلمانية بحسب ما تقتضيه المقدمات التاريخية والدينية والمنطقية، نأتي هنا لنشتبك مع مقاربة عبد الوهاب المسيري لمفهوم العلمانية، إذ ليس ممكناً إنكار أهميتها ومركزيتها في المشهد الفكري العربي، فلا تكاد تُذكر العلمانية إلا كان تعريف المسيري قريناً لها.

تبدأ المشكلة في أطروحة المسيري من إخراج العلمانية عن موضوعها دون مسوّغ معرّبي أو واقعي، فمن المعلوم أن لكل فكرة موضوعاً تدور حوله، فإذا خرجت منه أصبحت تزاحم فكرةً أخرى في موضوعها الآخر. فالديمقراطية مثلاً موضوعها سلطة الشعب، فإذا نقلناها إلى موضوع آخر كالحرية الفردية فإنها تزاحم الليبرالية التي تتبنى الحرية الفردية موضوعاً لها، والليبرالية موضوعها الحرية، فإن اقترنت من المساواة الاقتصادية اشتبكت مع الاشتراكية.¹⁰⁰ وهكذا تذوب الحدود الموضوعية للمصطلحات ويتعدّر منع الالتباس عند استعمالها، وحينها يكون ضرر المصطلحات أكبر من نفعها.

والمسيري قد وقع في هذا الإشكال، فقد ضحّم العلمانية حتى جعلها مدخلاً تفسيرياً لجميع سلوكيات الإنسان الغربي؛ ولأن العلمانية لا تحتل موضوعياً هذا التوسّع فقد اضطر المسيري لتوسيع مصطلح العلمانية نفسه، والمجيء بمصطلح العلمانية الشاملة، والتي لا تعني في حقيقتها سوى الإلحاد أو اللادينية في حدها الأدنى.

يقسّم المسيري العلمانية إلى قسمين:

أ- العلمانيّة الجزئيّة: وهي ”رؤية جزئية للواقع (برجماتية-إجرائية) لا تتعامل مع أبعاده

100) وهذا ما جعل كاترين أودار تتساءل عما يمكن أن يتبقى من الليبرالية إذا تحدثنا عن ”الليبرالية الاجتماعية“، فهي تقول: ”ألا يوضع تطور كهذا نحو الاشتراكية موضع السؤال أسس الليبرالية بالذات؟ ماذا يبقى بعد تحوّل كهذا؟“. كاترين، ما الليبرالية، ص244. ولذلك فإن توسيع الدلالات أحيانا يؤدي إلى إذابة المدلول الأصلي الذي إنما وضع المصطلح لأجله.

الكلية والنهائية (المعرفية)، ومن ثم لا تتسم بالشمول“.

والعلمانية الجزئية يههما فقط ”وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد“، ومن ثم فهي: ”تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة“. وأمّا من ناحية عقائد المجتمع وممارساته فالعلمانية الجزئية ”لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية“.

ب- العلمانية الشاملة: وهي ”رؤية شاملة للعالم ذات بُعد معرفي كلي ونهائي تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات الميتافيزيقية بكل مجالات الحياة“. وهذا النوع من العلمانية يستند إلى ”رؤية عقلانية مادية تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية التي ترى أنّ مركز الكون كامن فيه، غير مفارق أو متجاوز له“.¹⁰¹

هذا هو تقسيم المسيري للعلمانية، والواقع أنه لا العلمانية الجزئية علمانية، ولا العلمانية الشاملة علمانية كذلك، أما العلمانية الجزئية فقد ذكرنا سابقاً أنه لا ينطبق عليها وصف العلمانية لعدم حضور السلطة الدينية في هذا التعريف، **والعلمانية فرعٌ عن حضور السلطة الدينية؛** ولأن تعريف المسيري للعلمانية الجزئية يتحدث عن الدين لا عن السلطة الدينية فهو إذن _في حده الأدنى_ تعريف للسلطة اللادينية (الخلقانية) وليس تعريفاً للعلمانية. وقد ذكرنا سابقاً أنه لم يحصل صدام بين الدين نفسه والمجتمعات الغربية ما قبل الثورة الفرنسية، وتالياً كل تعريف للعلمانية يجب تحييد الدين عنه، لحياده عن معركتها.

أما العلمانية الشاملة فنفي كونها علمانية أظهر وأجلى، ذلك أن المسيري جعلها مرادفة للادينية، فأخرجها بذلك عن موضوعها؛ أي إن نفي الدين عن المجالات جميعها معروف منذ القدم بأنه يسمى ”لادينية“، فما الإضافة حين نضع العلمانية مكان اللادينية؟

(101) كل النقولات السابقة مرجعها: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الكلية، ج1، ص220.

فالإشكال أن التقسيم الثنائي الذي قام به المسيحي لا يمكن أن يكون تقسيمًا للعلمانية، وإنما هو تقسيم للادينية، إذ لا يمكن قبول هذا التقسيم إلا إذا كنا نتصور أن العلمانية هي مطلق الفصل الديني، وأن كل فصلٍ لأمر ديني يعد علمانية، هذا الصنيع وحده الذي يجعل من الممكن تقسيم العلمانية إلى شاملة وجزئية. فلو أزلنا كلمة ”العلمانية“ في كلام المسيحي ووضعنا بدلاً منها ”الادينية“ لما اختلف الأمر، فنقول هناك لادينية جزئية، ولادينية شاملة، وهكذا أمست العلمانية ليست شيئًا مختلفًا عن اللادينية!

وهذا الاعتراض ليس شكليًا حتى يرضى بجوابٍ على شاكلة ”لا مشاح في الاصطلاح“؛ إذ إن المسيحي قد عكس هذا التصور _ أي التساوي بين مطلق الفصل الديني والعلمانية _ على نظرتة لحدود المفهوم واقعيًا، فهو مثلاً يرى أن الإنسان الغربي واقعٌ في تناقض؛ لأنه من جهة يرفض التعاطي مع الدين على مستوى السلطة، لكنه من جهة أخرى يعود إلى الدين في الشأن الاجتماعي، كالزواج والطلاق والتنشئة الاجتماعية عمومًا.

والمسيحي لم يحكم بالتناقض على هذا السلوك الغربي إلا لأنه يجعل العلمانية مساويةً للادينية، ذلك أنَّ العلمانية موضوعها السلطة، وليس موضوعها العلاقات الاجتماعية أو التصورات الغيبية، والإنسان الغربي حين يرفض أن تكون ثمة علاقة بين الكنيسة والسلطة أو حتى بين الدين والسلطة هذا لا يعني أنه يرفض وجود الله نفسه أو وجود تشريعاته في الموضوعات الإنسانية، ولا تلازم بين رفض العلاقة بين الدين والسلطة ورفض العلاقة بين الدين والفرد، فالإنسان الغربي يرفض العلاقة بين الكنيسة والسلطة؛ لأن هذا مقتضى إيمانه بالمسيحية، ويعود ويمارس الدين اجتماعيًا؛ لأن هذا مقتضى إيمانه بالمسيحية كذلك، فهو ليس لادينيًا، فأين التناقض؟ لا تناقض في ذلك؛ لأن العلمانية ليس نطاقها الفرد حتى يوقعها عليه، وإنما نطاقها الحصري السلطة، فلا يوجد أي تناقض. لكن لأنَّ المسيحي ضحّم العلمانية حتى جعلها نفيًا كليًا للدين، فإنه يستغرب عودة الغربي إلى

الإيمان في حياته الخاصة، وكأن العلمانية تعني التنازل للدين مطلقاً، في الحياة الخاصة والسلطة، وهذه هي اللا دينية كما هو واضح.

هذا كله على افتراض أن المسيحية تعارض العلمانية، وقد أثبتنا سابقاً من نصوص الإنجيل أن العلمانية فكرة منسجمة مع المنطق المسيحي، فالمسيحية نفسها تطالب بفصل الدين ورجاله عن السلطة، وإذا كان هذا هو موقف المسيحية فإن المسيحي لا يكون متناقضاً حين ينادي بالعلمانية كما يعتقد ذلك المسيحي، بل يكون مجسداً له على الحقيقة.

إذن الإشكالية أن المسيحي أخرج العلمانية عن موضوعها الأساس، وجعلها مساوية للادينية، ولذلك هو يستغرب من رؤية أي ممارسة دينية حتى لو في نطاق الأسرة والشأن الفردي، ولو أن المسيحي أبقى العلمانية في مجالها المعروف، وهو السلطة، فلن يجد في سلوك الإنسان الغربي أي تناقض، لكنه رفض من بداية كتابه تعريف العلمانية تعريفاً يحصرها في مجال السلطة، ولا شك أنه مضطر لهذا الرفض حتى يتمهد له الطريق لاستعمال العلمانية نموذجاً تفسيريّاً لمطلق الفصل الديني في السياق الغربي. وقد كان المسيحي في غنى عن ذلك، إذ كان بإمكانه أن يوظف مصطلح "الفردانية" مثلاً،¹⁰² فهو مصطلح ثري ويملك حمولة فلسفية كبيرة تسمح له بأن يكون نموذجاً تفسيريّاً لتموضع الدين في الظواهر الاجتماعية الغربية في مختلف أشكالها.

ومهما يكن من أمر، فليس الغرض هنا سوى الاعتراض على تعريف العلمانية عند المسيحي، وأنه إخراج للعلمانية عن حدودها الموضوعية السياسية والتاريخية، وتحميلها أعباء مصطلحات أخرى، وهذا الاعتراض لا ينقص أبداً من الأهمية الكبيرة لدراسة المسيحي.

(102) سيأتي الحديث عن مصطلح الفردانية.

فك الاشتباك بين مفاهيم فصل الدين

ذكرنا سابقاً أنّ الزبئبية التي اتصفت بها تعريفات العلمانية جعلت من الصعوبة التمييز بين مستويات الفصل الديني المختلفة، وحتى ننجو من ذلك نلجأ إلى السبر والتقسيم لنجد أنفسنا أمام خمسة مستويات لفصل الدين عن طريق السلطة:

المستوى الأول: الفصل السلطوي؛ أي فصل سلطة رجال الدين عن السلطة السياسية.

المستوى الثاني: الفصل التشريعي؛ أي فصل التشريع الديني عن السلطة.

المستوى الثالث: الفصل السياسي؛ أي فصل الدين عن المجال السياسي.

المستوى الرابع: الفصل المجتمعي؛ أي فصل الدين عن الفضاء العام.

المستوى الخامس: الفصل الفردي؛ أي فصل الدين عن الأفراد.

الجامع المشترك بين كل هذه المستويات هو وجود فصل قانوني لشيء متعلق بالدين،¹⁰³ وكي لا تتداخل هذه المفاهيم فيما بينها، فإنه لا بد من وضع مصطلح

103) نتحدث في هذا الكتاب عن الحالة القانونية للوجود الديني، وهذا الذي جعلنا نحمل الحديث عن فكرة **الدينونة** التي اشتهرت في الأدبيات الفرنسية المعاصرة، إذ إن الدينونة هي تحرر اجتماعي لا قانوني من الحضور الديني، فهي ممارسة اجتماعية لا علاقة للسلطة بها، أما العلمانية فهي "خيار سياسي يحدد بأسلوب سلطوي وقانوني مكان الدين". ولأن العلمانية خيار سلطوي لا فردي، فإنه يترتب على ذلك أن "تنشأ العلمانية بمرسوم تصدره الدولة التي تنظّم المجال العام" على حد تعبير أوليفيه روا.

ففي الدينونة المجتمع هو الذي يحدد حدود الدين، وفي "العلمانية" السلطة هي من يفعل ذلك، يقول مارسيل غوشيه: "علينا أن نتميز بين دينونة يتحرر فيها المجتمع من مقدس لا يرفضه بالضرورة، وبين علمانية تقصي فيها الدولة الديني إلى ما وراء الحدود التي رسمتها بحكم القانون". نقلاً عن: أوليفيه، **الإسلام والعلمانية**، ص 29. ولم يتعد جون بوبيرو في تفريقه بين الدينونة والعلمانية، فقد رأى أن "العلمانية تدخل في السياسة، وحتى عندما يكون للنقافة مكان فيها فإن الأمر يتعلق بثقافة سياسية". هذه العلمانية، "أما الدينونة فتدخل في المجال الاجتماعي النقائي وترتبط بدينامية المجتمع". بوبيرو، **العلمانية المزيفة**، ص 126.

خاص إزاء كل مستوى من هذه المستويات. لنبدأ بالمستوى الأول، وهو فصل السلطة الدينية، لا جدال في أن هذا الفصل يسمّى علمانيةً، فهو الحد الأدنى من دلالتها، وهذا الذي كان يُطالب به قبل الثورة الفرنسية. أما بعد الثورة الفرنسية فقد أصبح العداء موجّهًا للدين نفسه، فصار المطلب متمثلاً بفصل الدين عن السلطة. وبدلاً من ابتكار مصطلح جديد يعبر عن هذا المفهوم الجديد كان الحاصل إضافة هذا المفهوم الجديد للعلمانية، فصار مصطلح العلمانية يُطلق على فكرتين مختلفتين:

- فصل رجال الدين عن السلطة.

- فصل الدين نفسه عن السلطة.

وهاتان الفكرتان مختلفتان كل الاختلاف دلاليًا ووظيفيًا وتأثيرًا، ولذلك نجد كثيرين يرفضون الفكرة الأولى ويقبلون الثانية، فكيف يمكن مع وجود هذه المسافة الدلالية الكبيرة بين الفكرتين أن نضعهما تحت مصطلح واحد؟ فلا مناص إذن من الفصل بينهما اصطلاحياً ليمتاز كل منهما عن الآخر، فمن ”حق الأمور المختلفة أن تختلف ألفاظها“¹⁰⁴ وإذا اتفقنا على أن العلمانية هي فصل السلطة الدينية يبقى علينا أن نعطي اسمًا لفصل الدين نفسه. ولذلك نقول إذا كان المقصود فصل السلطة الدينية فهذا يسمى علمانية، وإذا كان المقصود تنحية الدين نفسه عن السلطة؛ فهذا يسمى السلطة اللادينية، لتشابه وضعها بوضع الفرد اللا ديني، فالفرد الذي يرفض الأديان يُقال عنه ”لا ديني“، وكذلك السلطة التي ترفض الأديان ينبغي أن يُقال عنها ”سلطة لادينية“.

فمثلاً المادة الرابعة عشرة من الدستور الروسي تنص على أن ”الاتحاد الروسي دولة علمانية، ولا يجوز فرض أي ديانة على أساس أنها الديانة التي تتبناها الدولة أو الديانة

104) الغزالي، محك النظر (بيروت، دار المنهاج، ط1، 2016) ص54.

الإلزامية“¹⁰⁵. هنا التعبير بكلمة ”علمانية“ تعبير خاطئ بناءً على التأصيل السابق؛ لأن هذه المادة الدستورية تخبر عن رفض الدين نفسه، وليس مجرد رفض السلطة الدينية.

والتعبير الأدق عن العلمانية هو تعبير الدستور الإيطالي الذي جاء في المادة السابعة منه أنّ ”الدولة والكنيسة الكاثوليكية، كل واحدة ضمن المجال الخاص بها“. فهذا نص واضح في طبيعة الفصل المطلوب، وهو يجسّد معنى العلمانية صرفاً.

وكذلك تعبير دستور البارغواي الذي ينص في المادة الرابعة والعشرين على أن ”تقوم العلاقات بين الدولة والكنيسة الكاثوليكية على الاستقلال والتعاون وحرية اتخاذ القرار“.

وكذلك بيرو التي ينص دستورها في المادة الخمسين على أن «تُعترف الدولة بالكنيسة الكاثوليكية بوصفها عنصراً مهماً في التركيبة التاريخية والثقافية والأخلاقية لبيرو وتعاون معها، وذلك ضمن نظام مستقل وحر».

وبناءً على هذا التأصيل فإن الدولة التي ليس فيها سلطة دينية لا يصح أن يُطالب فيها بالعلمانية؛ لأن وجود العلمانية فرغ عن وجود السلطة الدينية، فإذا انتفى الأصل انتفى الفرع، ولما كان العالم الإسلامي بلا سلطة دينية فهذا يعني تلقائياً إخراج مصطلح العلمانية من الفضاء الثقافي الإسلامي. أما الفكرة التي يصح منطقياً مناقشتها في السياق الإسلامي فهي فكرة السلطة اللادينية، ولذلك كان متعيناً التركيز على نفي الدين في المصطلح ذاته «السلطة اللادينية» حتى نكون في مواجهة مباشرة مع الإشكال ومركز الخلاف، وهو مدى مشروعية تقييد السلطة بالدين.

وامتداداً للتفريق بين العلمانية والسلطة اللادينية يأتي التفريق بين «العلمنة» و «اللا دينية»، فإذا كانت العلمانية مرتبطة بالسلطة الدينية وليس الدين، فالعلمنة هي إذن عملية إزاحة حضور السلطة الدينية في مجال ما. أما إذا كان القصد إزاحة الدين

(105) راجع الدستور الروسي بترجمة أماني فهمي من إصدار (المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2012) ص264.

نفسه فهذه لادينية (أو خلقنة كما سيأتي). فعندما تسعى دولة إلى إبعاد النصوص الدينية من مناهجها التعليمية فهذه ليست علمنة كما هو شائع، هذه لادينية؛ لأنها أقصت الدين نفسه، ولو كانت «علمنة» لكانت مقصورة على إبعاد نفوذ الكنيسة _ أو أي سلطة دينية_ عن التدخل في مناهج التعليم. وكذلك ما يحصل اليوم في العلوم الاجتماعية ليس علمنتها، بل جعلها علومًا لادينية؛ أي لا تعترف بالنص الديني وموقفه في الموضوعات الاجتماعية.

إذا حصل التمايز بين العلمانية والسلطة اللادينية، فإن الاعتقاد بالسلطة اللادينية هو ما نسميه في هذا الكتاب ”الخلقانية“، فنقصد بـ ”الخلقانية“ جعل المرجعية التشريعية العليا محصورة في الخلق، فلا مدخل لتشريع الخالق مطلقًا، فأنت إذا أقصيت الدين عن السلطة فإن النتيجة المباشرة أن المرجعية التشريعية العليا ستؤول للخلق حصراً. فإذا كانت العلمانية حين تُطلق في السياق الإسلامي يُقصد بها فصل الدين عن السلطة، وإذا كان هذا المعنى غير خليق بالعلمانية كما سبق إثبات ذلك، فإن المصطلح الذي ينبغي أن يكون بديلاً للعلمانية في السياق الإسلامي هو مصطلح الخلقانية؛ لأنه هو الذي يعبر تعبيراً دقيقاً عن مقصود فصل الدين عن السلطة؛ من خلال عزوه المرجعية التشريعية للخلق دون الخالق، وهذا هو المطلوب المنادين بالفصل بين الدين والسلطة، وسنعود بعد قليل للحديث عن الخلقانية.

وبعد توضيح مفهومي العلمانية والسلطة اللادينية، نلتفت إلى سؤال منطقي: ما المصطلح المعاكس الذي يقابل كلاً من هذين المصطلحين؟ أما مصطلح العلمانية فيقابلة مصطلح ”السلطة الدينية“، وهو ما يُعرف بالثيوقراطية، وهي السلطة التي يحكمها رجال الدين حصراً، كما هو الحاصل الآن في إيران، إذ إن السلطة هناك محكومة في أعلى مستوياتها بالولي الفقيه، ولذلك هي سلطة دينية. ووجود السلطة الدينية يعطي المشروعية للمطالبة بالعلمانية، فيصح منطقيًا لمن يعيش تحت سلطة دينية أن يُطالب بالعلمانية.

أما مصطلح السلطة اللادينية فيقابله مصطلح "السلطة المتشّعة"؛ أي السلطة التي تجعل من شريعة ما مرجعية دستورية لها، فإذا كانت السلطة اللادينية ترفض أن يكون الدين مقيداً لها تشريعياً، فإن السلطة المتشّعة تلتزم بالدين مرجعيةً لها.¹⁰⁶

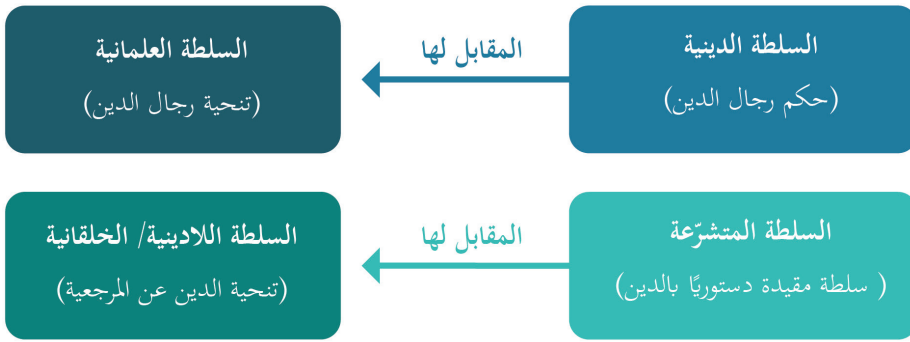
وتختلف السلطة الدينية عن السلطة المتشّعة في أن الأولى هي حكم رجال الدين كما ذكرنا، أما السلطة المتشّعة فهي لا ترتضي حكم رجال الدين، ولكن تلتزم بأن يكون الدين مرجعية دستورية لها. فإذا كانت السلطة الدينية هي السلطة التي يحكمها رجال الدين، فإن السلطة المتشّعة هي السلطة التي يحكمها الدين دون رجاله؛ أي الدين بوصفه أحكاماً قطعية يدركها المجتمع بالضرورة بلا حاجة توسّط الاجتهاد العلمائي. فالسلطة الدينية متعلقة بنوع السلطة (من يحكم)، والسلطة المتشّعة متعلقة بنوع السيادة (ما مرجعية الحكم).

فالدستور العراقي مثلاً ينص في المادة الثانية على أنه "لا يجوز سن قانونٍ يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام". هذا النص يشير إلى فكرة السلطة المتشّعة، فهو يرفض أي قانون يعارض الشريعة الإسلامية دون أن يقتضي ذلك وجود سلطة دينية، وهكذا كل سلطة تلتزم بدستور يرى أنه لا يصح إصدار تشريع يعارض التشريع الإسلامي تكون سلطة متشّعة.

ربما تقول: إن اللفظ الذي يُضاد السلطة اللادينية هو "السلطة الدينية"، فلماذا اخترت لفظ السلطة المتشّعة؟ أقول هذا صحيح لغويًا وتاريخيًا، فعكس السلطة اللادينية السلطة الدينية، لكن لأن مصطلح السلطة الدينية له حمولة سلبية في الذاكرة العالمية تتجاوز الألف عام، ومحاولة تغيير تلك الحمولة أو إبدالها لا تكاد تفلح، فكان الأيسر والأضبط أن نختار مصطلحًا بذاكرة تاريخية صفرية لكي نحدد مدلوله كما نشاء دون أن يدّعي التاريخ نصيبه فيه، وهو مصطلح "السلطة المتشّعة".

106) وبذلك أرجو ألا يخلط القارئ بين السلطة "المتشّعة" والسلطة "الشرعية"، مصطلح "الشرعية" مصطلح قانوني مرتبط بكيفية الوصول إلى السلطة، على اختلاف المذاهب السياسية في أي الطرق تمثّل الطريقة الشرعية. أما السلطة المتشّعة فهي موقف من الدين في بُعد الدستور، هل يكون مرجعية أم لا؟ إن كان مرجعية فهي سلطة متشّعة وإلا فهي سلطة لادينية.

ثم إنَّ مصطلح السلطة التشريّعة_ بحسب اطلاعي_ يعبّر عن مفهوم لا مصطلح له في الأدبيات السياسية، ففي الفكر السياسي لا تُعرف إلا السلطة الدينية أو السلطة العلمانية، أما سلطة مدنية لا يقودها رجال الدين لكن في الوقت نفسه تنقيد دستوريًا بالدين فهذا مفهوم لا يوجد له مصطلح خاص في الفكر السياسي إلى الآن بحسب اطلاعي. فكان متعينًا هنا_ بهدف ضبط المفاهيم ومصطلحاتها_ أن نأتي بمصطلح جديد يكون مفصّلًا على مقاس هذا المفهوم بلا زيادة أو نقصان.



إذا أدركنا ما سبق فإننا ندرك خطأ ورود العلمانية في دساتير بعض دول العالم الإسلامي، وهي كالآتي:

تركيا: جاء في المادة الثانية من الدستور التركي:
The Republic of Turkey is a democratic, secular and social state.

أذربيجان: جاء في الفقرة الأولى من الفصل الثاني في الدستور الأذربيجاني:
Azerbaijani state is democratic, legal, secular, unitary republic.

طاجيكستان: جاء في المادة الأولى من دستور طاجيكستان:
"The Republic of Tajikistan is a sovereign, democratic, law-governed, secular, and unitary State".

تركمنستان: جاء في المادة الأولى من الدستور التركمنستاني:

Turkmenistan is a democratic, legal and secular state.

كازخستان: جاء في المادة الأولى من الدستور الكازخستاني:

The Republic of Kazakhstan proclaims itself as a democratic secular, legal and social state.

قرغيزستان: جاء في المادة الأولى من الدستور القرغيزي:

The Kyrgyz Republic (Kyrgyzstan) is a sovereign, democratic, secular, unitary and social state.

السنغال: حيث جاء في المادة الأولى من الباب الأول في الدستور السنغالي أن:

«جمهورية السنغال علمانية ديمقراطية واجتماعية».

غينيا: جاء في المادة الأولى من الدستور الغيني:

Guinea is a unitary republic, indivisible, secular, democratic and social.

مالي: فقد جاء في المادة الخامسة والعشرين من الدستور المالي:

Mali shall be an independent, sovereign, indivisible, democratic, secular and social Republic.

تشاد: ينص الدستور التشادي في المادة الأولى على أن تشاد دولة لائكية

Le Tchad est une République souveraine, indépendante, laïque, sociale.

بركينا فاسو: جاء في المادة الواحدة والثلاثين من دستور بوركينا فاسو

“Burkina Faso is a democratic unitary and secular State”.

بنغلاديس: جاء في مقدمة الدستور أن بنغلاديش تتبنى أربعة مبادئ: «القومية والاشتراكية والديمقراطية والعلمانية».

هذه هي الدول المسلمة_ ونلاحظ أنه ليس بينها أي دولة عربية_ التي تنص صراحةً في دساتيرها على تبني العلمانية،¹⁰⁷ وهذه الدول لا تملك سلطة دينية_ كالكنيسة_ حتى تطالب بالعلمانية،¹⁰⁸ ولذلك لا يمكن أن نأخذ مصطلح العلمانية في السياق الإسلامي إلا بمعنى فصل الدين نفسه، فكان الأصح لو أنّ هذه الدول نصت على لادينية السلطة بدلاً من العلمانية، هذا هو التعبير الملائم للمقصود، وهو ما فعله الدستور النيجري في المادة الثالثة من دستوره، إذ إنه تجنّب مصطلح العلمانية ونص على أن أحد مبادئ الدولة النيجرية ”الفصل بين السلطة والدين“.

◀ فصل الدين عن السياسة

بعد توضيح أول مستويين من مستويات فصل الدين _ وهما العلمانية والخلقانية_ نأتي هنا إلى المستوى الثالث، وهو فصل الدين عن السياسة ”السياسة اللادينية“. وهذا أعم من فصل الدين عن السلطة؛ لأن السلطة جزء من السياسة، لكنها ليست كل السياسة، فثمة فرق بين فصل الدين عن السلطة وفصل الدين عن السياسة، الثاني يستلزم الأول ولا عكس، فقد يُفصل الدين عن السلطة وحدها دون بقية مسارات السياسة، كأن يسمح بتوظيف النصوص والشعارات الدينية في الحملات الانتخابية أو نشوء أحزاب دينية مع بقاء قانون الدولة غير خاضع لأي دين، كحزب الاتحاد الديمقراطي المسيحي في ألمانيا، والحزب الديمقراطي المسيحي في أستراليا، والحزب المسيحي الديمقراطي الفلمنكي في بلجيكا، وكذلك الأمر في سويسرا والنرويج وإسبانيا، ففي هذه الدول الدين مفصول عن السلطة، وليس مفصلاً عن السياسة، بل إن الدستور

107) الدولة التي كتبت دستورها بالفرنسية عبرت عن العلمانية باللائكية لمسغ لغوي لا معري.

108) وهذا يعيدنا إلى ما ذكرناه في عُرة الكتاب، من أن وجود العلمانية في دساتير بعض الدول المسلمة هو تعبير عن إرث استعماري، وليس تعبيراً عن جدل ذاتي في مجتمعات تلك الدول، فلا ينبغي البناء عليه وأخذه مأخذ الجد.

الإسباني صريحٌ في وجوب أن تأخذ السلطة المعتقد الديني بعين الاعتبار.¹⁰⁹ وهكذا نجد أن فصل الدين عن السلطة لا يستلزم فصل الدين عن السياسة.

والفصل الحاصل الآن في معظم الغرب هو فصل على مستوى السلطة لا السياسة، فالغرب لديه سلطات لادينية لكن ليس لديه سياسة لادينية، فلا يزال الدين يؤدي دورًا في المشهد السياسي الغربي، فحين نرى السياسيين يتحدثون من منطلقات دينية علنًا، وحين نرى أحزابا دينية تصل إلى الحكم، فإنَّ هذا يعني وجود الدين في المجال السياسي حتى إن لم يكن موجودا على المستوى القانوني.

وربما من آخر الأمثلة على استثمار الدين سياسيًا ما فعله ترمب حين زار الكنيسة وألقى فيها خطابًا بعد المظاهرات التي أعقبت مقتل الأمريكي جورج فلويد، وقد كان ترمب رافعًا الإنجيل يمينه، وهو ما أغضب الأسقفية في واشنطن، وقال الأسقف مايكل كوري Michael Curry تعليقًا على فعل ترمب: ”ترمب يستغل الكنيسة والكتاب المقدس لأغراض سياسية“.¹¹⁰

وقد أعادت إدارة ترمب بعث الدين في السياسة مرةً أخرى حين أصدرت وزارة الخارجية الأمريكية بيانًا في الأول من يونيو 2020 تُطالب فيه الحكومة التركية بعدم تحويل آيا صوفيا إلى مسجد!

وفي العدوان الأخير على غزة رأينا وزير الخارجية الأمريكي بلينكن وهو يصرح بأنه يزور إسرائيل كيهودي ابن يهودي، وليس كوزير خارجية أمريكا فقط!

◀ فصل الدين عن الفضاء العام

(109) جاء في المادة السادسة عشرة الفقرة الثالثة: «لا يكون لأي دين طابع رسمي. وتضع السلطات العمومية في الاعتبار المعتقدات الدينية للمجتمع الإسباني وتحافظ بالتالي على علاقات التعاون المناسبة مع الكنيسة الكاثوليكية والديانات الأخرى».

(110) نشرت التصريح واشنطن بوست في الثاني من يونيو 2020.

أما المستوى الرابع فهو يعبر عن فصل الدين عن الفضاء العام، وهذا ما يُسمى "اللائكية Laicite" التي تعد فرنسا أبرز نماذجها المعاصرة. فمثلاً حين ذكر الرئيس الفرنسي نيكولا ساركوزي في كلمة له بتاريخ 16 فبراير أنه: "في بلد علماني لا ينبغي أن يُسمع صوت الأذان"¹¹¹. ساركوزي هنا لا يتحدث عن فصل الدين عن السلطة ولا حتى عن السياسة، وإنما فصل الدين عن الفضاء العام.

ويعدُّ قانون 2004 أحد أهم الأمثلة التي تجسّد اللائكية في فرنسا، إذ إنه بموجب هذا القانون لا يُسمح بإظهار الرموز الدينية باختلاف أنواعها في مؤسسات التعليم الفرنسي.¹¹² وفي منتصف سبتمبر 2020 أعلنت النائبة الفرنسية آن كريستين لانغ في حسابها في تويتر أنها انسحبت من جلسة في البرلمان هي ومجموعة من النواب احتجاجاً على وجود الطالبة الفرنسية مريم بوجيتو _رئيس الاتحاد الوطني لطلبة فرنسا في جامعة السوربون_ محجبةً في البرلمان.¹¹³

والسؤال الآن: هل أرادت هذه الطالبة أن تجعل رجال الدين يحكمون في فرنسا؟ الجواب لا. هل أرادت أن تجعل الدين مرجعية في دستور فرنسا؟ الجواب لا. هل أرادت أن تنشئ حزباً دينياً؟ الجواب لا. كل ما في الأمر أنها تريد أن ترتدي لباساً بالشكل الملائم مع دينها، ومع ذلك رأت هذه النائبة أن هذا السلوك غير مقبول لأنه يخالف اللائكية!

وفي التاسع والعشرين من شهر أكتوبر 2019 صوّت مجلس الشيوخ الفرنسي بالأغلبية على تشريع جديد يتضمن منع الأمهات المحجبات من مرافقة أبنائهن خلال

(111) نقلاً عن: بوبرو، العلمانية المزيفة، ص24.

112) LOI n° 2004-228 du 15 mars 2004

113) https://twitter.com/AChristine_Lang/status/1306544619438694400?s=20

الرحلات المدرسية، والذريعة في ذلك كانت ”اللائكية“¹¹⁴. وواضح أن ارتداء الأمهات الحجاب لا علاقة له بحكم رجال الدين ولا بمرجعية الدين، ومع ذلك تصر فرنسا على منعه؛ لأن فرنسا لا تبتغي إقصاء الدين عن السلطة فحسب، ولا عن السياسة فحسب، بل عن الفضاء العام عمومًا.

ومن آخر ما جرى في فرنسا أن وزير الداخلية الفرنسية أعلن أنه أقال إمامين مسلمين؛¹¹⁵ لأنهما ذكرا في خطبتيهما آيات من سورة الأحزاب يعتقد الوزير أنها تخالف قيم الجمهورية! فهنا وصلنا إلى مستوى سلب المسلمين حرية قراءة كتابهم إلا ما كان منه يتوافق مع قيم الجمهورية! هذا يعني أن المسلمين في فرنسا يجب أن يقسموا القرآن إلى قسمين، قسم يتوافق مع القيم الجمهورية، وهذا وحده الذي يجوز ذكره، وقسم لا يتوافق، وهذا يجب تركه!

وأنت تدرك أن ما قاله خطيب الجمعة ليس قانونًا ملزمًا، وإنما هو رأي، للناس الحرية في أخذه أو تركه، فلماذا تتدخل الدولة الفرنسية بين الفرد وخياره الديني؟ لذلك فرنسا ليست علمانية ولا خلقانية، وإنما هي لائكية؛ أي تفصل الدين عن الفضاء العام، فلا تريد وجود أي مظهر ديني في مؤسسات الدولة.

ولك أن توازن ذلك بما حصل في تركيا مؤخرًا، إذ إن وزارة الدفاع التركية أجرت تغييرات في لائحة زي القوات العسكرية في عام 2017، وبموجب هذه التغييرات سمحت للنساء العاملات في السلك العسكري بارتداء الحجاب مع الزي الرسمي. هذا الأمر جعل حزب التحرر الشعبي يطعن في هذا القرار لدى مجلس الدولة بحجة أن هذا القرار ”معارض للعلمانية“. لكن مجلس الدولة رفض الطعن بالإجماع، وذكر في بيان

114) Direction de la Séance, N°146 rect. bis, 30 mars 2021. https://www.senat.fr/enseance/2020-2021/455/Amdt_146.html

(115) في تغريدة له على حسابه في تويتر في الثالث والعشرين من يوليو 2021

الرفض أن ”الحجاب جزء من الحياة اليومية“ وتالياً فإنه ”لا يخالف العلمانية“.¹¹⁶

هذا قرار صائب فعلاً، إذ لا علاقة للحجاب بالعلمانية، فالعلمانية مسألة متعلقة بالسلطة لا بالحياة الفردية، ولكن لما كانت تركيا تتبنى التصوّر اللائكي كفرنسا فإنها كانت ترفض وجود مظاهر الدين في الفضاء العام، وليس السلطة حصراً. أما اليوم فإن تركيا قد خرجت _ في اعتقادي _ من هذه الدائرة لتترك فرنسا وحدها في تمثيل النموذج اللائكي، فأصبح الفصل اليوم في تركيا فصلاً بين الدين والسلطة، وليس بين الدين والمجتمع.

وقد اخترنا مصطلح **اللائكية** على وجه التحديد لسببين:

السبب الأول: أنه المصطلح الأشهر في التعبير عن النموذج الفرنسي، والنموذج الفرنسي هو أكثر نموذج أوروبي يسعى لإقصاء الدين من الفضاء العام، فجعلنا هذا المصطلح علمًا على كل من يتبنى هذا النموذج.

السبب الثاني: أن مصطلح ”اللائكية“ ليس له توظيف كبير خارج السياق الفرنسي، وهذا ما يجعل الذاكرة السياسية عمومًا والذاكرة العربية والإسلامية على وجه التحديد لا تملك وعيًا مسبقًا بجمولة هذا المصطلح؛ ولأنه كذلك فقد اخترنا استعماله حتى يدل دلالة واضحة على المدلول المطلوب، وهو **فصل الدين عن الفضاء العام**. وبقطع النظر عما سيُقال من اعتراضات حول الجدل التاريخي لهذا المصطلح فإن هذا غير مهم؛ لأنه جدل غير حاضر في الوعي الإسلامي، ولأننا ثانيًا نريد توظيفه بما يمكننا من المضي قدمًا في بناء المعرفة المعيارية في هذه المسألة.

116) Danistay, Esas No 2017/1671, Karar No 2020/3436. P7-8. <https://danistay.gov.tr/assets/pdf/guncelKararlar/2021-04-16-02-19-5577098.pdf>

◀ فصل الدين عن الفرد

بقي المستوى الأخير من مستويات الفصل الديني، وهو فصل الدين عن الفرد؛ أي منع الفرد من التدين وممارسة شعائره، كما كان يحصل مثلاً في الاتحاد السوفيتي، هذه الحالة تسمى اللادينية، حيث إن السلطة تريد إزالة الدين في كل المجالات. ولا حاجة للاستطراد في هذا المستوى لوضوحه؛ ولأنه كذلك لا يكاد يوجد في العصر الحالي.

لتلخيص ما سبق كله نقول توجد مستويات مختلفة لفصل الدين قانونياً:

المستوى الأول: فصل رجال الدين عن السلطة، وهذه هي العلمانية.

المستوى الثاني: فصل الدين عن السلطة، وهذه هي الخلقانية.

المستوى الثالث: فصل الدين عن السياسة، وهذه هي السياسة اللادينية.

المستوى الرابع: فصل الدين عن الفضاء العام، وهذه هي اللائكية.

المستوى الخامس: فصل الدين عن الفرد، وهذه هي اللادينية.

مستويات الفصل والوصل

مستويات الفصل

فصل رجال الدين (علمانية)

فصل الدين عن السلطة (الخلقانية)

فصل الدين عن السياسة (سياسة لادينية)

فصل الدين عن الفضاء العام (لائكية)

مستويات الوصل

وصل رجال الدين بالسلطة
(سلطة دينية/ ثيوقراطية)

وصل الدين بالسلطة
(سلطة متشعبة)

أخيراً، لن أتفاجأ لو سألني القارئ: لماذا لا نطلق مصطلح الخلقانية على كل مستويات الفصل الديني؟ إذ إن غالبها يحيل الأمر إلى الخلق، وهو ما يسوّغ تسميتها بالخلقانية.

أقول ربما يبدو ذلك صحيحاً من حيث أصل الدلالة، لكن ذلك سيشوِّش على طموح هذا الكتاب بزحزحة مصطلح العلمانية عن الفضاء الثقافي الإسلامي وإيجاد بديل له، ولذلك أردت أن يكون مصطلح الخلقانية خالصاً لمستوى معيّن من مستويات الفصل الديني، أما بقية المستويات فلها مصطلحاتها التي من شأنها أن تضمن عدم التباسها ببعضها، أما لو جعلنا الخلقانية تدل على كل مستويات الفصل فإننا مضطرون من بعد ذلك للبحث عن مصطلحات أخرى تعبّر عن مستويات الفصل داخل الخلقانية نفسها. لأجل ذلك نلح في هذا الكتاب أن يبقى مصطلح الخلقانية خاصاً بمستوى معيّن من مستويات فصل الدين، وهو فصل الدين عن المرجعية التشريعية.

هذا علاوةً على أن مصطلح الخلقانية مرتبط بعنصر التشريع ارتباطاً مباشراً في النص القرآني {أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ}، وإذا كان الأمر متعلقاً بالتشريع فهو يحيلنا إلى مستوى معيّن من مستويات فصل الدين، وهو الفصل على المستوى التشريعي، ولذلك كان ربط مصطلح الخلقانية بالمستوى المتعلق بالتشريع هو الأدق والأوجه.

وثمة نقطة أخرى في غاية الأهمية، وهي أن بعض من يرفض التشريع الديني إنما يرفضه لأنه من الخالق، لا لأنه غير صحيح في ذاته بالضرورة، فلو افترضنا أن دولةً أصدرت قانوناً بمنع الخمر لما كان في ذلك كبير إشكال ما دام أنه صادر عن رغبة الخلق وحدهم، أما لو صدر هذا الحكم لكونه تشريعاً إلهياً فإنهم يرفضونه، فالإشكال الأساس ليس في التشريع نفسه، بل كونه صادراً من الخالق.

هذه الأسباب الثلاثة تجعل من المتعين أن يرتبط مصطلح الخلقانية حصراً بفكرة فصل التشريع الديني عن السلطة.

وبعد فك الاشتباك بين مفاهيم الفصل الديني وتمييز العلمانية منها، نعود الآن لاستكمال رحلة البحث في العلمانية وتحولاتها، لنرى أن العلمانية نفسها سنضطر إلى تقسيمها قسمين: **العلمانية الإجرائية والعلمانية المؤدجة**. العلمانية الإجرائية تشير إلى حالة العلمانية الأصلية، وهي حين تكون في مواجهة خصمها التقليدي المتجسد في السلطة الدينية، دون تبني أي مقاربات أيديولوجية. أما العلمانية المؤدجة فهي تعبر عن حالة متقدمة للدول التي تحتضن سلطة دينية، فهي لا تكتفي بالفصل بين السلطتين وإنما تربط ذلك بأيدولوجيات مختلفة، وهو ما سنوضحه في المبحث الآتي.

التحول الأيدلوجي في العلمانية

إذا تأملنا عملية صناعة الأفكار فسنجدنا نوعين:

النوع الأول: أفكار صناعة واقعية؛ أي نشأت استحقاقاً مباشراً عن تفاعلات الاجتماع الإنساني.

النوع الثاني: أفكار صناعة فلسفية؛ أي ناتجة عن قول فلسفي تأسيسي، وليس نتاجاً مباشراً لواقع معين.

ثمة أمثلة كثيرة لكلا النوعين، فالنوع الأول يمكن أن تمثل عليه بفكرة الديمقراطية، فهي ليست قولاً فلسفياً استثنائياً في المقام الأول، وإنما جاءت بوصفها آلية إجرائية محيطة أيدولوجياً لمعالجة الاجتماع السياسي في أثينا، ثم لاحقاً تشكلت بقوالب فلسفية مختلفة حين صارت كلاً مستباحاً للفلاسفة. وفي السياق الإسلامي يمكن أن تمثل على هذا النوع بفكرة "وزارة التفويض" التي نتجت عن إشكال واقعي لا نظري، ثم لاحقاً التقطها الفقهاء في المئوية الهجرية الخامسة فصارت منتجاً فقهياً.¹¹⁷

أما النوع الثاني من الأفكار فيمكن التمثيل له بالماركسية، فهي لم تنطلق من الواقع إلى الفلسفة، بل من الفلسفة إلى الواقع. فقد كانت نتيجة بناء فلسفي قام به الفيلسوف كارل ماركس في سبيل بناء ما ينبغي أن يكون، ثم لاحقاً حاول البلشفيون أن يترجموها واقعاً في تجربة الاتحاد السوفيتي. ومن أمثلة هذا النوع: فكرة الإرادة الكلية، وفكرة العقد

(117) لم أجد أحداً من الفقهاء تطرق لهذه الفكرة قبل المئوية الخامسة، وأول من نجده يتحدث عنها هو الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية، وأخذها منه أبو يعلى الحنبلي كما أخذ معظم كتابه ثم تعاقب عليها بعض علماء الشافعية كجلال الدين الشيزري في كتابه "المنهج السلوك في سياسة الملوك" الذي جاء بعد قرن من الماوردي، ثم بعده بقرنين جاء ابن جماعة الشافعي في كتابه "تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام". وأبو يعلى والشيزري وابن جماعة لم يتجاوزوا الماوردي في شيء جوهري، وكلهم أخذوا تعريفه حرفياً، فقد عرف الماوردي وزارة التفويض قائلاً: "فأما وزارة التفويض فهو أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه، وإمضاءها على اجتهاده". الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 50.

الاجتماعي، وفكرة السلام الديمقراطي، كل هذه أفكار صناعة فلسفية في المقام الأول. وحين نقول ”صناعة فلسفية“ فهذا لا ينفي تأثير الواقع بالضرورة، فالأفكار في معظمها تتأثر بنحو مباشر أو غير مباشر بالواقع، لكن المقصود أن هناك فكرة وصفية تصف الواقع، وهناك فكرة تؤسس لواقع، فالماركسية وإن كانت ناتجة عن تأثر ماركس بالرأسمالية الفاحشة في ألمانيا فإنها في النهاية لا تصف الواقع بقدر ما تسعى لتأسيس واقع جديد يربطه المخيال الفلسفي الماركسي.

والسؤال هنا: إلى أي نوع من الأفكار تنتمي العلمانية؟

إذا تتبعنا السياق التاريخي لفكرة العلمانية سنجد أنها تنتمي إلى النوع الأول، فهي فكرة ناتجة عن إشكال واقعي لا عن شروع فلسفي؛ فلم يكن ثمة فيلسوف غربي يمارس فعلاً فلسفياً مستقلاً ووصل إلى فكرة العلمانية ثم نزل بها إلى أرض الواقع ليسوقها على التخب أو الجمهور كما فعل ماركس، بل كانت العلمانية حلاً إجرائياً لمشكلة تلبست في الواقع وتورط بها، وهي مشكلة سطوة الكنيسة على المجتمع، ووجود علاقة انتهائية بين السلطتين الزمنية والكنسية كما شرحنا ذلك سابقاً.

لكن العلمانية لم تبق على أصلها منتجاً إجرائياً، بل تلتفتها أيدي الأيدولوجيات المختلفة، وقد تحدث خوسيه كازانوفاً بوضوح عن التفريق بين العلمانية الإجرائية والعلمانية المؤدلجة، فقد رأى أن العلمانية الإجرائية هي ”مبدأ للفصل بين السلطة الدينية والسياسية“. وهذا المبدأ خالٍ من ”أي نظرية مسبقة عن الدين سلباً أو إيجاباً“. ويرى أن العلمانية تتحول إلى أيولوجيا بمجرد أن تتبنى موقفاً معيناً من الدين، ”فما أن تتخذ الدولة صراحة مفهوماً معيناً عن الدين حتى ندخل في نطاق الأيديولوجيا“، وبناء على ذلك ”يمكن أن نقول إن العلمانية تصير أيولوجية ما أن يترتب عليها نظرية تعرف الدين أو تحدد عمله“.¹¹⁸

(118) خوسيه، العلمانيات وعمليات العلمنة وأشكال العلمانيات، ص 98.

فالعلمانية ليست رؤية أيديولوجية في ذاتها، لكنها قابلة للأدلة، وهي لم تنجب إجابة فكرية، لكنها لا تمنع من تبني الإجابات المختلفة.

وبناءً على ما سبق فإن المقاربات المتعلقة بالعلمانية نوعان:

- **مقاربات إجرائية:** وهي التي تحاكي العلمانية في صورتها الأولى حين كانت محض ردة فعل على واقع تنظيم الاجتماع السياسي آنذاك. وثمة كثير من التعريفات تعبر عن هذا المنحى الإجرائي، ومن ذلك تعريف كاترين كنسلر: "العلمانية تشترط إمكانية تعدد الآراء ولأنها فضاء فارغ تُطوّر فيه كل الاختيارات الممكنة، فهي إذن ليست مذهباً"¹¹⁹. ونحا المنحى الإجرائي الفرنسي أوليفيه روا حين أعرض عن التعريفات الفلسفية والسياسية ورأى "أن العلمانية هي أولاً مجموعة من القوانين قبل أن تكون منهجاً فكرياً"¹²⁰.

هذه التعريفات وغيرها تعبر عن فكرة العلمانية في صورتها الأصلية، أي صورتها الإجرائية.

- **مقاربات فلسفية:** وهي التي سعت لضخ عناصر فلسفية في مفهوم العلمانية، مما جعلها تتضخم انعكاساً للعنصر الفلسفي لا انعكاساً للواقع. وذلك كتعريف جورج هوليوك بأن العلمانية هي "العلم كدليل حقيقي للإنسان، والقيم كمصدر دنيوي وأرضي لاديني، والبرهان المنطقي كسلطة وحيدة، وحرية الفكر والرأي كأساس للعيش"¹²¹.

وكثير من الباحثين ينظر إلى تعريف هوليوك على أنه المعيار الفاصل في تحديد مدلول العلمانية، في حين هو تعريف أيديولوجي يتجاوز واقع العلمانية الإجرائي إلى استلهاً أبعاد حدائية واضحة.

119) كنسلر، ما العلمانية، ص34.

120) روا، الإسلام والعلمانية، ص36.

121) George Jacob Holyoake, Origin and Nature of Secularism (London: Watts & Co., 1896), p 50.

ومهما يكن من شأن، فإنك لا تكاد تجد فيلسوفًا غربيًا أو شرقيًا إلا أسهم في عملية ضخ العناصر الفلسفية في العلمانية، قل ذلك أو أكثر، لكن الواقع أن هذه المقاربات الفلسفية كما يقول أوليفيه روا ”رأي محترم“ لكنه ”غير مؤهل لأن يتخذ معيارًا أو حقيقة رسمية“.¹²²

وهذه المقاربات الفلسفية هي مدخل أدلجة العلمانية، شأنها شأن أي منتج في المجال الاجتماعي، ولأن هذه المقاربات الفلسفية غير لازمة للعلمانية كان ما نشأ عنها من أيديولوجيات هو الآخر غير لازم عنها.

والواقع أن التباين التطبيقي ينفي التلازم بين العلمانية والأدلجة، فمما يثبت أن العلمانية منتج إجرائي من حيث الأصل، وأن الأيديولوجيا طرأت على العلمانية ولم تؤسسها أو حتى تزامنها، هو واقع العلمانية نفسها. فنحن إذا تأملنا نماذج العلمانية في العالم الغربي فسنجد الجامع المشترك بينها جميعًا لا يزيد على رفض توقف قرار السلطة قانونيًا على موقف السلطة الدينية، هذا محل اتفاق بين كل العلمانيات المعاصرة، لكن ما وراء ذلك كله ينتمي إلى منطقة المتغير في مفهوم العلمانية.

ففيما يتعلق بنوع التفاعل بين السلطة والدين وتطهراته في تطبيقات العلمانية المعاصرة لا نجد لونها واحدًا يعكس وحدة مدلول العلمانية، بل نجد ألوانًا مختلفة، بل ربما متضادة، ففي فرنسا مثلاً لا تكتفي الدولة بدور المتفرج على دور الدين في المشهد العام، بل تتدخل لتحد من وجود مظاهره، وتتحكم في مساراته إلى المستوى الذي ينفي فكرة حياد الدولة الديني من أصلها، وهو ما يُعبّر عنه باللائكية في السياق الفرنسي (الناجمة تحديدًا عن التجربة يعقوبية). وهي تعبير يشير إلى تطوّر حالة الحياد إلى حالة الأيديولوجيا، الأمر الذي جعل جون بوبيرو يدعو العلمانية الفرنسية بـ ”العلمانية المزيفة“؛ لأنه يرى أن العلمانية وظيفتها محصورة في تحييد السلطة عن الأديان، أما حين تجاوزت ذلك وبدأت تلاحق الدين في الفضاء العام فهنا تحولت إلى ”علمانية مزيفة“ تسعى إلى الاستبداد.

(122) أوليفيه روا، الإسلام والعلمانية، ص35.

لكن في المقابل نجد دولاً لا جدال في انتمائها إلى الدائرة العلمانية ومع ذلك لا تكتفي بدور الشرطي في تنظيم حركة الأديان، بل تدفع من خزينة الدولة لدعم الأنشطة والفعاليات الدينية. ففي أستراليا مثلاً تمّول الحكومة الأسترالية أكثر من ستين مدرسة إسلامية تمويلًا كاملاً؛ وهذا النموذج يستحق التوقف عنده، فهو لا يتضمن مضادةً مع الدين كالحالة الفرنسية، ولا يتضمن حيادًا سلبيًا كالحالة الأمريكية، بل تعلن الدولة صراحة أنها تدعم الدين. يقول ألفريد ستبيان: ”إن أي تحليل جاد لسياسات الدولة تجاه الدين في دول الاتحاد الأوروبي السبع والعشرين سيثبت بالوثائق أنها جميعًا تمّول التعليم الديني بشكلٍ ما“.¹²³

إذن من حيث الواقع لا يوجد نموذج موحد للعلمانية، بل نماذج متعددة تختلف في تعاطيها مع الدين، ما بين معادٍ للدين ومانعٍ له من المجالين الخاص والعام كتجربة الاتحاد السوفيتي، وما بين مانعٍ له في المجال العام فقط كتجربة فرنسا، وما بين نموذج يسمح بالوجود العام لكن دون هيمنة تشريعية كنموذجي أمريكا وبريطانيا، وما بين نموذج يسمح بوجود الدين في المجال السياسي دون السلطوي كألمانيا وبلجيكا، وما بين نموذج لا يكتفي بالحياد تجاه الأديان، بل يعمل على دعمها لكن دون هيمنة تشريعية، كتجربة أستراليا، وهذا التباين الواسع يدل على أن العلمانية في الأصل فكرة إجرائية قابلة للأدلة.

(123) ستبيان، العلمانيات المتعددة في الأنظمة الحديثة الديمقراطية وغير الديمقراطية، ص 166.

من العلمانية إلى الخلقانية

إذا كانت العلمانية حلاً إجرائياً لمشكلة تغوّل السلطة الدينية، وإذا كانت أوروبا نفسها _ منشأ العلمانية_ لم تعد تعاني من مشكلة تغوّل السلطة الدينية، فالعلمانية إذن أصبحت حلاً لمشكلة غير موجودة، فهي تعبير عن مرحلة تاريخية انتهت معطياتها.

وإذا كان العالم الغربي اليوم تجاوز مرحلة العلمانية لانتهاه معطياتها، فإن العالم الإسلامي لم يعرف تلك المعطيات أصلاً، إذ لا يوجد في العالم الإسلامي سلطة دينية، وتالياً ليس ثمة مسوّغ منهجي يسوّغ استدعاء العلمانية في السياق الإسلامي، وهذا ما يجعلنا نسأل: إذا كانت العلمانية حلاً لمشكلة السلطة الدينية، وإذا كان العالم الإسلامي ليس فيه سلطة دينية، فلماذا يصر بعض المثقفين على استيراد العلمانية إلى العالم الإسلامي؟

هنا يكمن لب الفكرة التي نريد إيصالها، وهي أنه لا يمكن تفسير المطالبة بالعلمانية في العالم الإسلامي إلا أنها مطالبة بتنحية الدين نفسه؛ فهي مواجهة تستهدف الدين من حيث هو دين؛ لأنه لا يوجد خصم في العالم الإسلامي سواه. فإذا كان العالم الإسلامي لا يملك كنيسة ولا أي مؤسسة دينية تكون جزءاً من السلطة ولا علماء دين ملزمين قانونياً، فإذا ما الذي يُراد إقصاؤه سوى التشريع الديني نفسه؟ ولذلك مطلبهم الحقيقة هو أن تكون السلطة لادينية، وليس أن تكون السلطة علمانية.

ولما كان الإسلام هو الدين المقصود في السياق الإسلامي، فإذا من يُطالب بالعلمانية في العالم الإسلامي هو في الحقيقة يطالب بفصل الإسلام عن السلطة، مهما اتخذ بعد ذلك جُذراً من المصطلحات ليواري هذا المطلب. لأجل ذلك فإنّ الجدل الإسلامي حول مفهوم العلمانية وأبعادها وسياقاتها يجب أن يتوقف عند سؤال جوهرى يقودنا إرغاماً إلى محل النزاع الحقيقي، وهو: هل يجوز لقرار السلطة أن يخالف الإسلام أو لا يجوز؟

هذا هو السؤال المركزي في العالم الإسلامي، وكل الأسئلة الأخرى تنفرع منه أو تعود إليه، وتاليًا، فإنّ الذي يطالب بالعلمانية في السياق الإسلامي لا نفهم منه إلا أنه يرفض أن يكون الإسلام موجّهًا لقرار السلطة ومرجعًا له، وإذا صحَّ ذلك، فإنّ المنطق يقتضي أن نسَمّي ذلك ”خلقانية“؛ لأنها تصر على حصر المرجعية في الخلق دون الخالق، بصرف النظر عن بواعث ذلك.¹²⁴

ولأنّ مصطلح الخلقانية مصطلح حديث، فليسمح لي القارئ في أن أقدم مرافعة في الدفاع عن هذا المصطلح حتى يأخذ نصيبه من الوضوح.

◀ مصطلح الخلقانية بديلاً عن مصطلح العلمانية في السياق الإسلامي

لنبدأ المرافعة في الدفاع عن مصطلح الخلقانية انطلاقًا من تعريف الوعي، لأنّ كل مصطلح إما أن يصنع وعيًا أو يعبر عنه بالضرورة. والوعي هو مجموع التصورات الوصفية والمعياريّة تجاه الأفكار والأشياء، فما نتصوّره فهمًا أو حكمًا عن الأفكار والأشياء يسمى ”الوعي“، وهذا التصوّر الذي نتبناه يكون صحيحًا فيكون وعينا سليمًا، ويكون خاطئًا فيكون وعينا مزيّفًا.

ثم بعد امتلاك هذا التصوّر لا بد من صوت ناطق باسمه، إذ التصورات لا وجود لها إلا في الأذهان، وهذا الصوت هو ما نسَمّيه ”المصطلح“، فمثلاً حين تكون هناك ظاهرة عدم احترام الأبناء لأبائهم، فإننا نمتلك تصوّرًا سلبيًا عن هذه الظاهرة، ولأننا نمتلك تصوّرًا سلبيًا فإننا سنطلق عليها مصطلحًا يعبر عن هذا السوء، وهو مصطلح العقوق مثلاً.

هكذا إذن نكتشف أن المصطلحات هي الصوت الذي يكشف ما نخفيه من تصوّرات، ولذلك تتغيّر مصطلحاتنا بتغيّر تصوراتنا، فحين نمتلك تصوّرًا حميدًا عن ظاهرة

(124) ومن هنا فإننا نقول إن الحد الفاصل بين العلمانية و”الخلقانية“ يكمن في نوع الخصم، فمتى كانت المعركة ضد الدين نفسه فهي ”خلقانية“، ومتى كانت المعركة ضد من يسعى لاحتكار تمثيل الدين فهي ”علمانية“.

الإنفاق الواسع على الضيف فإننا نطلق عليها مصطلح ”الكرم“، لكن حين ننظر إليها سلبًا فسنطلق عليها مصطلحًا سلبيًا، مثل ”الإسراف“ أو ”التبذير“ أو نحو ذلك.

فالمصطلح إذن امتداد لوعينا الذاتي، لكن يجب أن ننتبه إلى أن المصطلح لا يكون امتدادًا لوعينا إلا حين يكون من إنتاجنا؛ أي حين نكون نحن من صنع المصطلح، أما حين نستورد المصطلح من الخارج فهنا ينبغي أن ندرك أن المصطلح لن يأتينا وحده، بل مقترنًا بالوعي الذي أنتجه، وهذا ما سنراه بعد قليل.

إذن هناك علاقة واضحة كالضحى بين المصطلح والوعي الذي ينتجه، وهذه العلاقة هي البوابة التي ندخل منها في مطالبتنا بالاستغناء عن مصطلح العلمانية، فمصطلح ”العلمانية“ شأنه شأن المصطلحات المستوردة، لا يمكن فصله من سياقه وإعادة تسويقه في العالم الإسلامي دون تبني الوعي الذي أنتجه.

لكن كيف نثبت أن العلمانية مرتبطة بالوعي الذي أنتجها؟

لنبدأ من التسمية نفسها، إذ كل مصطلح بالضرورة يتضمن إحالات، فيإلى ماذا يحيل مصطلح ”العلمانية“؟ المشهور أنه يحيل إلى ”العالم“، أي الدنيا والدهر، وهذه الإحالة بحد ذاتها تفضح سر العلاقة بين مصطلح العلمانية والوعي الذي أنتجه، فنحن حين نقول إن العلمانية نسبة إلى العالم، فالسؤال هنا: العالم وفقًا لتصور المسلم أم تصور المسيحي؟

ربما تقول: وهل ثمة فرق بين التصورين؟ سأجيبك بنعم، ونعم كبيرة، فالمسيحي يؤمن بالفصل بين مملكة السماء ومملكة الأرض كما تنص على ذلك الأناجيل، وتاليًا يعلن المسيحي أنه لا ينتمي إلى هذا العالم، وإنما ينتمي إلى مملكة السماء، ولذلك فإن المسيحي المتدين هو المسيحي المنعزل عن هذا العالم خالصًا للآخرة.

هذا هو تصور المسيحي للعالم، أما التصور الإسلامي فهو على الضد من ذلك،

إذ إن المسلم يؤمن بضرورة تحقيق فاعلية شاملة بين الإنسان والعالم، فالله تعالى يقول: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ}؛ هذا أمر إلهي للمسلم بأن يخرج إلى هذا العالم لنشر ثقافة المعروف ومحاربة المنكر. والمسلم مأمور بأن يتدافع مع بقية البشر لنشر الحق {وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ}؛ والمسلم مأمور بالدفاع عن نفسه ولو عبر استعمال القوة {أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا}؛ الباء هنا سببية؛ أي بسبب أنهم ظلموا.

والفارق بين التصورين ظاهر عند أدنى موازنة بين نصوص الإنجيل ونصوص القرآن:

- فإذا كان الإنجيل يقول: ”من يأخذ بالسيف فقد هلك“،¹²⁵ فإن القرآن يقول: {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ}.

- وإذا كان الإنجيل يقول: ”لا تقاوموا من يسيء إليكم“.¹²⁶ فقد قال القرآن: {فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ}.

- وإذا كان الإنجيل يقول لأتباعه: ”من أراد أن يخاصمك ليأخذ ثوبك فاترك له رداءك أيضاً“،¹²⁷ فإن الإسلام يقول لأتباعه: ”من قُتل دون ماله فهو شهيد“.¹²⁸

- وإذا كان الإنجيل يقول: ”أعط ما لله لله وما لقيصر لقيصر“ فإن الإسلام لا يسمح أصلاً بوجود قيصر؛ لأن الأمر يجب أن يكون شورى بيننا، وإن جاء قيصر إكراهًا وغضبًا فإن الإسلام لا يأمر أتباعه بالتسليم، بل لا يجوز لهم حتى أن تميل قلوبهم

(125) راجع: إنجيل متى (26: 52).

(126) راجع: إنجيل متى (10: 38).

(127) راجع: إنجيل متى (10: 38).

(128) الحديث في سنن أبي داود وغيره، وقد جاء ما هو أصح منه مما يتضمن المعنى نفسه، فقد جاء في صحيح مسلم عن أبي هريرة، قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله، أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: «فلا تعطه مالك» قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: «قاتله» قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: «فأنت شهيد»، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: «هو في النار». راجع: صحيح مسلم، حديث رقم (140).

إليه {وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ}.}

إذن المسلم لا يكون متدينًا إلا إذا ”تفاعل“ مع العالم، والمسيحي لا يكون ”متدينًا“ إلا إذا ”انسحب“ من العالم، ففصل الدين عن العالم أمر طبيعي لدى المسيحي، فهو يرفض أصلاً الدخول في هذا العالم حين أعلن أن مملكته في السماء حصراً، فحين تفصل الدين عن العالم فأنت لا تفعل شيئاً أكثر مما يريده المسيحي المتدين نفسه. أما حين تقول للمسلم افصل الدين عن العالم فأنت تأمره أن يتخلى عن دينه، فالوحي مليء بالنصوص التي تأمر المسلم بالتفاعل مع العالم كما شرحنا، والإسلام أصلاً جاء ليقوم المسلمون بالقسط، فكيف يستقيم أن نطالبه بترك العالم والاقتصر على المسجد؟

هكذا نجد أننا نتحدث عن وعيين مختلفين تمامًا تجاه العالم، وتالياً إحالة المسلم إلى كلمة ”العالم“ من بوابة العلمانية هي إحالة تخرجه من وعيه الذاتي إلى وعي آخر يختلف عنه. ونكتشف كذلك أننا حين استوردنا مصطلح العلمانية لم نستورده وحده، بل استوردنا الوعي الذي أنتجه، فصرنا نفكر بظاهرة فصل الدين عن السلطة بتوسط الوعي الغربي/ المسيحي لا بوعينا الذاتي، ولا أدل على ذلك من أننا أصبحنا كذلك على وِدٍ واتصال مع الشبكة المصطلحية للعلمانية، كمصطلح ”رجال الدين“ و”السلطة الدينية“ و”السلطة الزمنية“، وكل هذه المصطلحات لا علاقة لوعينا بها، ولكن لأننا نفكر بواقعنا بتوسط وعي أجنبي فقد استوردناها تباعاً.

”أنتم أعلم بأمور دينكم“

كي نتأكد أكثر من أن العلمانية لم تأت وحدها إلى عالمنا، بل أتت بصحبة الوعي الذي أنتجها، لننظر مثلاً إلى كيفية فهم رواية ”أنتم أعلم بأمور دينكم“، إذ أصبح كثير من كتبة المسلمين يستدل بها على فصل الدين عن السلطة، اعتقاداً أن كلمة ”الدنيا“ تشمل كل ما سوى الشعائر الظاهرة التي تُسمى ”العبادات“.

وهذا في الحقيقة تقمّص للوعي المسيحي دون شعور، إذ إن فهم الدنيا على أنها كل

ما سوى الشعائر من صلاة وصيام وحج وزكاة هو فهم يستطعن التصور المسيحي لكلمة "الدنيا"، وإلا فإن التصور الإسلامي للدنيا ليس كذلك، فالدنيا في التصور الإسلامي كل أمر لم يرد فيه نص شرعي، أما إذا ورد فيه نص شرعي فهو من العبادات مهما كان مجاله. فلا توجد حدود صلبة بين الدين والدنيا في التصور الإسلامي، لذلك نجد النص الإسلامي يتحدث عن قضايا السياسة والاقتصاد والتربية والاجتماع والمعرفة وغير ذلك، وهكذا نجد أن الإسلام يهدم الجدار الوهمي الذي صنعه المسيحية بين الدين والدنيا، ويجعلهما متكاملين بناءً على تفاعل جدي بينهما. أما الدين والدنيا في المنطق المسيحي فهما خطان متوازيان؛ فهناك من ينتمي إلى الدين (وهم رجال الدين) وهناك من ينتمي إلى الدنيا (وهم العلمانيون)، لكن تسرب الوعي المسيحي لعقولنا جعلنا لا نفهم الدنيا ولا الدين وفقاً للتصور الإسلامي.

والآن بعد أن اتفقنا على أن المصطلح يصنع الوعي أو يعبر عنه، وبعد أن اكتشفنا أن مصطلح العلمانية يخفي وراءه وعياً مسيحياً صرفاً، فإن النتيجة المنطقية لتينك المقدمتين أن نتبرأ من مصطلح العلمانية، فلا حاجة لنا بمصطلح يحكي قصة وعي آخر، بل نحن بحاجة إلى مصطلح يعبر تعبيراً مباشراً عن وعينا الإسلامي، مصطلح لا يجبرنا على توسّط ثقافة أخرى لفهم واقعنا كما يضطرنا مصطلح العلمانية، والمصطلح الذي نقترحه بديلاً هو مصطلح "الخلقانية"، ونعني بالخلقانية الاعتقاد بأن المرجعية التشريعية محصورة في الخلق دون الخالق، وهو مصطلح مستمد من قوله تعالى: {أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ}. ففي هذه الآية نصٌّ على أن الخلق والأمر لله تعالى، فله الخلق، والله الأمر الذي يحكم الخلق، فالله تعالى لم يترك الخلق هملاً بلا هداية، فكما تولى الخلق فقد تولى الأمر كذلك. والمقصود بالأمر في هذه الآية هو التشريع، إذ إن الآية الأخرى صرّحت بأن غاية الخلق هي الخضوع لأوامر الله {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}؛ أي إلا ليخضعوا لي ويطيعوا أوامري، وأوامر الله عزوجل غايتها إقامة القسط في هذا العالم كما صرّحت به الآيات.¹²⁹

(129) يقول تعالى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ}. (الحديد/25)

فإذن حين يقول تعالى إن له الخلق والأمر فهذا يعني أن له المرجعية العليا في التشريع، والذين يطالبون بفصل الدين عن السلطة هم في الحقيقة يطالبون بأن يكون الأمر إليهم لا إلى الله تعالى، ولذلك يرفضون أن يكون الإسلام المرجعية العليا للتشريع في الدستور، ويصرون على أن تكون المرجعية محصورة في الخلق وحدهم؛ ولأنهم كذلك فهم خلقانيون، لا يرون لغير الخلق حقًا في التشريع.

وهكذا ينتج لدينا مصطلح ”الخلقانية“ ليعبر عن فكرة فصل الدين عن مرجعية السلطة وحصرها في الخلق، وهو تعبير عن الفكرة من حيث نتيجتها ومآلها، وهذه أهم نقاط قوة المصطلح؛ لأنها تجعل الفكرة مرتبطة بنتيجتها بنحو واضح، وهو ما ينقلنا سريعًا من دائرة التعريف والتصورات إلى دائرة الأحكام المعيارية.

وأنا أعلم أن مصطلح ”الخلقانية“ ناشئ عن إيماني بأن هناك خالقًا وخلقًا، وهذا لا يستسيغه أولئك الذين لا يؤمنون أصلاً بوجود الخالق، لكنني لسْتُ معنيًا بمؤلاء، ليقوا على مصطلح العلمانية أو لبيتكروا غيره، أما مصطلح الخلقانية فهو مقترح أقدمه للأمة الإسلامية كي تتخلص من مصطلح لطالما أضع أعمار باحثيها في مطاردة سرايه، وهم من بعد كل هذه المطاردات عادوا خائبين.

◀ مصطلح الخلقانية يقوم بمهمتين تعجز عنهما العلمانية

إذا توافقنا على مصطلح الخلقانية بديلاً عن مصطلح العلمانية، فإنَّ مصطلح الخلقانية قادر على أن يقوم بمهمتين تعجز عنهما العلمانية:

المهمة الأولى: الإحالة المباشرة إلى محل الخلاف، ذلك أن الخلاف اليوم في العالم الإسلامي محصور في مسألة أساسية: هل يكون للدين مرجعية عليا في التشريع أو لا؟ هناك من يرى وجوب أن يكون الدين هو المرجعية العليا للتشريع، وبذلك يضمن انسجامًا بين تصوّره الوجودي والاجتماعي، وهناك من يرى وجوب فصل الدين عن التشريع، فيكون التشريع محصورًا في الخلق.

هذا هو الخلاف الأساس في العالم الإسلامي بعيداً عن كل التهاويل اللفظية التي يسوّر المثقفون بها هذا الخلاف، وأنت عليم أن هذا الخلاف إذا عبّرنا عنه بمصطلح "العلمانية" فسنصل إليه مباشرة، لأنه يحيل مباشرة إلى جدل التشريع بين الخالق والخلق.

أما التعبير بمصطلح "العلمانية" فلن يقودنا إلى محل الخلاف مباشرة، ذلك أن العلمانية لها عشرات التعريفات، فهناك من يراها فصل الدين عن المجتمع كله، وهناك من يراها فصل الدين عن المجال السياسي، وهناك من يراها فصل الدين عن السلطة فحسب، وهناك من يرى العلمانية غير متعلقة بفصل الدين أصلاً، وإنما بفصل رجال الدين وحدهم، وآخرون خرجوا عن هذه الدائرة أصلاً، ورأوا أن العلمانية هي عمارة الدنيا بجوار عمارة الدين، ومنهم من رأى أنها موقف في منازلة الروح لأجل الحقيقة، ومنهم من رأى أنها ليست إلا الإلحاد.

وهكذا تجد نفسك أمام كومة من التعريفات تضطرك للمكث في دائرة المفهوم حيناً من الدهر، والزاهدون في أعمارهم هم وحدهم الذين سوف يتبرعون بها لإضاعتها في مناقشة كل هذه الاتجاهات في تعريف العلمانية والاستدلالات التاريخية والدينية التي نشأت عنها، لكن العاقل يدرك أنه ليس معنياً بهذه الأسئلة كلها ولا حفيئاً عنها؛ لأنها لا تقوده مباشرة إلى محل الخلاف، فلو قال شخص إنه يؤيد العلمانية أو يرفض العلمانية فإنه لا يميلنا إلى شيء واضح، فهل هو يرفض حكم علماء الإسلام أو يرفض الإسلام نفسه؟ وهل هو يريد فصل الدين عن السلطة فحسب أو عن الفضاء العام؟ أو يقصد عقلنة الخطاب الديني؟ لا نفهم المطلوب بنحو مباشر، ولأنه لا يُفهم بنحو مباشر فإن هذه المساحة تشهد مراوغات واسعة من المثقفين في تعريفهم للعلمانية تحريماً من استحقاقاتها. وربما يحلو لبعض الناس الإصرار على مصطلح "العلمانية"؛ لأنه يقربه من مفاهيم فاضلة يستطيع أن يراوغ من خلالها، مثل مفهوم العلم أو مفهوم العالم باعتباره محلاً للفاعلية الإنسانية.

ويترتب على ذلك أن ليس لنا حاجة كذلك في إضاعة الوقت بحثًا في إشكالات ترجمة مصطلح العلمانية، فالباحثون العرب مختلفون اختلافًا واسعًا في ترجمة مصطلح "secularism"، أهو علمانية أو دنيوية أو دنيوية أو دهرية أو علمانية؟ ثم ما الفرق بين العلمانية واللائكية؟ والعلمانية ذاتها مختلفٌ في تحديد ما تعود إليه، أهى تعود إلى العالم أو العلم؟ وكل منهما يحيلنا إلى سياقات مختلفة.

كل هذه الأعباء يعفينا منها مصطلح "الخلقانية"؛ لأنه لا يحيل إلى سياقات سياسية وثقافية لإدراك مدلوله، ولا إلى صيرورات اجتماعية لدراسة تطوراتهِ وتشكلاتهِ، وإنما يحيلك إلى سؤال واحد: هل المرجعية العليا في التشريع للخلق أو للخالق؟

المهمة الثانية: أن مصطلح الخلقانية يؤسس الإحالة إلى الذات لا إلى الآخر، ذلك أن مصطلح العلمانية لا يسمح للمسلم بأن يُسقط الكلفة مع واقعه من أول لقاء، فأنت حتى تفهم العلمانية يجب أن ترحل إلى الحضارة الغربية، ومن قبلها الحضارة المسيحية، باحثًا عن جدل العلاقة بين الديني والدنيوي منذ لحظته الأولى، ثم دراسة النص المسيحي الذي يشكّل هوية الإنسان الغربي لمعرفة موقفه من المسألة السياسية، ودراسة التاريخ السياسي الغربي، ودراسة تأثير الثورة الفرنسية على الموقف من الدين سببًا ونتيجة، ثم بعد ذلك أنت مضطر لقراءة ما كتبه الأولون والآخرين عن العلمانية كي تفهم حقيقة المراد بها، وأنت بعد ذلك كله لن تمسك بتعريف العلمانية إلا وتجده يتفلّت من يديك، لا لارتباك يديك، بل لأنه زبقي لا يمكن الإمساك به.

وهكذا نجد أنفسنا مضطرين لدراسة ثقافة "الآخر" من ألفها إلى يائها حتى نفهم هذا المصطلح، ثم بعد فهمنا نحمله على أكتافنا عائدين إلى العالم الإسلامي لنقول فرحين: لقد فهمناها! فتفاجأ بمئات الباحثين ينتظروننا بتصورات مختلفة عن العلمانية ليقولوا لنا: لا، لقد ذهبنا إلى هناك وجئنا بغير الذي جئتم به.

ثم يبدأ بعد ذلك الجدل التائه، الجدل الذي يجعلنا نتناقش في ثقافة ”الآخر“ لا في ثقافة ”الذات“، فنكتشف أن العلمانية لا تسمح لنا بالتعامل مع واقعنا تعاملًا مباشرًا، بل بتوسط ثقافة الآخر، وهذا الذي تسبب بهجرة جماعية لمثقفي العرب إلى الثقافة الغربية طمعًا في فهم سياق مصطلحاتها التي تملأ المجال الثقافي العربي، وبعضهم قد عاد من هذه الهجرة في آخر عمره، وبعضهم مات هناك قبل أن يعود إلينا.

ولا أخفي القارئ تفاؤلي لرؤية الحوار في مسألة الدين والسلطة بعد أن يتحرر من أعباء مصطلح العلمانية الذي أثقل العالم الإسلامي لأكثر من مئة عام، فلقد سئمنا من الحوارات حول العلمانية وإغراقها بالبحث التاريخي الذي يشعر المسلم والعربي بالاغتراب معه والوحشة منه، وليست مبالغة أبدًا أن نقول إن البحث في العلمانية يجعل الباحث العربي يعرف الثقافة الغربية أكثر مما يعرف ثقافة مجتمعه، مع أنه إنما بحث فيها سعيًا لمعالجة إشكالات مجتمعه.

◀ لماذا لا نقول إن مصطلح العلمانية تطور دلاليًا؟

ربما يضيق القارئ صدرًا بمصطلح الخلقانية، ويحاجج بأنه حتى لو لم يصلح مصطلح العلمانية فإن العالم قد رضي بهذا المصطلح واطمأنَّ به، فيصعب تغييره والتخلّي عنه، فلماذا لا يبقى مصطلح ”علمانية“ لكن مع توسيع دائرتها لتشمل الدين نفسه؟ ألا تتطور دلالات المصطلحات؟

لا شك أنني كنت سأفضل الإبقاء على مصطلح العلمانية، فهذا كان سيريجني من وعناء البحث عن مصطلح بديل، لكن لا يبدو ذلك ممكنًا منهجيًا؛ لأنَّ المصطلح يمكن أن يتوسّع إذا بقي أصله، أما إذا أزيل الأصل فهذا تغيير لا تطوير، فمثلاً قبل توسع مصطلح الديمقراطية وتطورها لتصبح اليوم ديمقراطية ليبرالية وديمقراطية اشتراكية وغير ذلك، هذا التوسّع مقبول؛ لأنَّ أصل المدلول ما زال باقياً، فمدلول الديمقراطية

يكن في سلطة الشعب، وهذا المدلول باقٍ سواء ارتبط بالليبرالية أم بالاشتراكية. أما العلمانية فقد تغير مدلولها، فإذا كانت العلمانية تعني فصل السلطة الدينية فهذا المعنى لم يعد موجودًا، سواء في الدول ذات المؤسسة الدينية أم الدول التي بلا مؤسسة دينية، فالأولى فكّت الارتباط منذ زمن، والثانية لا تمتلك أصلاً ما يجعل العلمانية ممكنة. ولأن ذلك كذلك، فإنّ الحديث اليوم ليس عن فصل السلطة الدينية، وإنما الحديث عن فصل الدين، وهذا معنى مختلف كما ترى، ولذلك الأمر متعلق بتغيير المدلول لا بتطويره.¹³⁰

ثم إنّ إشكالاً آخر ينتظرنا إن وسّعنا مصطلح العلمانية، وهو أنّ إضافة خصم جديد لقائمة خصوم العلمانية يعني توليد استحقاقات جديدة ربما تعود على أصل الفكرة بالإشكال. فالعلمانية لها أهداف وغايات كانت تسعى لتحقيقها، وهذه الغايات والأهداف نفهمها من خلال نوعية الخصوم الذين كانت تواجههم، فإذا قمنا بتغيير قائمة الخصوم تغييراً جذرياً - كنقلها من معاداة السلطة البشرية إلى معاداة الدين الإلهي - فإنّ ذلك حتماً يستلزم تغيير الأهداف والغايات، وتبعاً لذلك يتغيّر الموقف منها، فالعلمانية بمعنى فصل السلطة الدينية ربما يتقبلها معظم العالم، لكن العلمانية بمعنى فصل الدين نفسه فكرة يرفضها كثيرون؛ فالفارق الجوهرى بين مخاصمة الإنسان ومخاصمة التشريع الدينى نفسه، والفارق الجوهرى بين الفكرتين يستلزم فى المقابل تفريقاً فى المصطلح.

إذن التحول فى أطراف الصراع (من الإنسان إلى الدين) يستلزم فى الحقيقة تغييراً فى المصطلح الذى يعبر عن هذا الصراع؛ لأنه تحولٌ على المستوى الموضوعى.

(130) وقد ذكر الباحث يان مولر أن التوسع فى استعمال المفهوم يعدُّ من وجهة نظر علمية إشكالياً؛ لأنه يصعب من عملية معرفة الظواهر والإمساك بها. مولر، ما الشعبوية؟ ص16.

فرنسا: من العلمانية إلى اللائكية

تأثراً بالثورة الفرنسية وانعكاساتها التاريخية،¹³¹ صار كثير من المثقفين ينظر إلى النموذج الفرنسي على أنه معيار مثالي للعلمانية، ولا ينكر أحد أهمية النموذج الفرنسي عند الحديث عن تأريخ العلمانية، ففرنسا بالنسبة للعلمانية كالاتحاد السوفيتي بالنسبة للشيوعية. ومع الإقرار بهذه الأهمية فإنه من الخطأ تعميم الحالة الفرنسية، ومن الخطأ جعلها المتحدث الرسمي باسم المجتمعات الأوروبية، فما نتج عن الثورة الفرنسية أو ما كان سبباً لها يجب أن يكون محصوراً من حيث الأصل في النطاق الفرنسي، ولا يُعدى إلى أي مجتمع آخر إلا بتوافر المعطيات القاضية بذلك.

والمفارقة هنا أن النموذج الفرنسي — خلافاً لما يروج له أنصاره في العالم العربي — نموذجٌ شاذ في السياق الأوروبي نفسه، ففرنسا هي الدولة الوحيدة في الاتحاد الأوروبي التي تبنت نموذج اللائكية الذي يقوم على الفصل بين الدين والفضاء العام فصلاً حاداً، أما بقية دول الاتحاد الأوروبي فعلى خلاف ذلك، بل بعضها لديه ديانة مؤسسة، كبريطانيا والدنمارك وفنلندا واليونان والنرويج، وبعضها متقدم أكثر وأصبح يتبنى ما يسميه ألفريد ستيبان "نسق الاستيعاب الإيجابي"،¹³² كهولندا وبلجيكا وسويسرا وألمانيا.

ولذلك ليس صحيحاً أن نصف فرنسا بأنها "علمانية"؛ ذلك كان صحيحاً حين كانت فرنسا تكتفي بفصل السلطة الدينية، أما اليوم فقد وسّعت فرنسا معركتها فصارت تسعى لتحديد الدين نفسه، ليس عن السياسة فحسب، بل عن الفضاء العام كله، وهذا مسار مختلف تماماً، ولذلك الأصح أن تسمى لائكية كما شرحنا سابقاً. (لكن سنطلق أحياناً مصطلح العلمانية على النموذج الفرنسي حتى لا نربك القارئ مع كثرة النقولات التي تستعمل مصطلح العلمانية)

131) لا يخفى تأثير المعرفة الإنسانية بالأثر السياسي والتاريخي للثورة الفرنسية، وهو ما جعل الأفكار الناتجة عن الحداثة تمتد لها خيوط من فرنسا.

132) ستيبان، ألفريد، العلمانيات المتعددة في الأنظمة الحديثة الديمقراطية وغير الديمقراطية، ص162.

والنموذج الفرنسي مر بمحطات مختلفة وعنيفة منذ الثورة الفرنسية، وربما أهم تلك المحطات ما حصل في عام 1905 حين صدر قانون ينظم العلاقة بين الدين والسلطة في أربع وأربعين مادة، فعلى رغم أن العلمانية الفرنسية بدأت منذ الثورة الفرنسية فإنها لم تتجسم قانونيًا إلا مع صدور قانون عام 1905. والمفارقة أن هذا القانون الذي يعود إليه كل الفرنسيين عند الحديث عن العلمانية لم يذكر كلمة العلمانية قط! وإنما كان أول استعمال لهذه الكلمة في دستور عام 1946.

على أننا إذا جئنا إلى فرنسا فلن نجد أنفسنا أمام "علمانية" ذات مفهوم واضح وحدي، بل سنجدها ذات مفهوم ديناميكي ومرن بمرونة التحولات والتحديات السياسية والاجتماعية التي تمر بها فرنسا، فهي تارة في مواجهة الكنيسة الكاثوليكية، وتارة في مواجهة الدين نفسه، وأخيراً أعلن بعض الفرنسيين أن العلمانية لم يعد لها أي اهتمام بالدين، وإنما هي معنية بمسألة الهوية بالدرجة الأولى، وهكذا أصبحت العلمانية في السياق الفرنسي تختلف باختلاف نوع الخصم الذي يختاره الإنسان الفرنسي لها.

والحقيقة أن أكثر الأسئلة إشكالاً في الحالة الفرنسية هو سؤال المرجعية، فما المرجعية التي على ضوءها يُحدد مدلول العلمانية؟ هنا تتباين المشارب، فثمة من يجعل الثورة الفرنسية مرجعيةً مطلقة لأي جدل حول حدود العلمانية، وآخرون يجعلون قانون 1905 مرجعاً لتضمنه نصوصاً تعالج المسألة، وبذلك يكون "الأسلم هو الإحالة إلى قانون 1905 لا إلى الثورة الفرنسية" على حد تعبير جون بوبيرو.¹³³

وإذا تأملنا هذين الانقسامين فسنعلم أنهما يستبطنان انقسامات فرعية كذلك، فالذين قالوا بمرجعية الثورة الفرنسية مختلفون إلى أي اتجاه من اتجاهات الثورة يجب أن تتجه الأنظار: اليعقوبية أم خصوم اليعقوبية كنيكولا دي كوندورسيه ذي النزعة الجيرونديّة؟ والذين قالوا إن المرجعية تكمن في قانون 1905 لا في الثورة الفرنسية— نجدهم مختلفين كذلك، فهل المرجعية هنا لهذا القانون وحده أو للتعديلات التي لحقت به من قبل واضعه أريستيد بريان في عام 1907؟

(133) بوبيرو، العلمانية المزيفة، ص171.

إذن على مستوى المرجعية ثمة اختلافات كثيرة، وانعكس ذلك في بروز اتجاهات مختلفة في تصوراتها عن العلمانية، فيميز بوبيرو بين "علمانية غاليلكانية سلطوية" و "علمانية ليبرالية"¹³⁴ وهي التي تفصل الدين عن الدولة تاركَةً للمشهد العام حريته في صناعة مواقفهِ الدينية بعيدًا عن الدولة، خلافًا للغاليلكانية التي تجعل للدولة حقًا في التدخل في الأديان.¹³⁵

وقد ذكر الفرنسي فرانسوا باروان في عام 2003 أن رهانات العلمانية اليوم تغيرت، ففي السابق كان خصمها الكاثوليكية، واليوم رهانات العلمانية أصبحت معنية بالدائرة الثقافية والهوياتية أكثر من تعلقها بالدائرة الدينية.¹³⁶

هذا يشرح لنا كيف أن "العلمانية" استطاعت في فرنسا تحييد الدين، لكنها في المقابل فرضت الهوية، ولذلك يضيق بعض الفرنسيين ذرعًا بمسلمي شمال أفريقيا مثلاً حين يرونهم يأكلون ويلبسون بطريقة مختلفة، لاعتقادهم أن ثمة هوية فرنسية يجب أن يلتزم بها الجميع، وهذه الهوية أصبحت أشد وطأة من الدين نفسه إذ تدخلت حتى في المأكل والملبس، وهذا فرضٌ لهوية الأغلبية على الأقلية. فالعلمانية في فرنسا نجحت في تحييد الدين، لكنها أخفقت في تحييد الهوية، وفي النهاية الدين والهوية نمطان في التفكير والسلوك، فما الفرق حين تمنع الأول وتقبل الثاني؟

على أن تحييد الدين نفسه في السياق الفرنسي لم يكن دائمًا عامًا، ففرنسا التي تبنت النسق الانفصالي الذي يميل إلى الفصل الحاد والصارم بين الدين والمجال العام هي نفسها التي تموّل المدارس الابتدائية الكاثوليكية منذ عام 1959.¹³⁷

(134) المرجع السابق، ص180.

(135) يعرف بوبيرو الغاليلكانية بأنها "حماية ومراقبة الدولة للدين يتم التعامل معه بوصفه دينًا فرنسيًا". بوبيرو، العلمانية المزيفة، ص41 وشرح مظاهرها الثلاثة في ص173.

(136) بوبيرو، العلمانية المزيفة، ص65.

(137) ستيبان، العلمانيات المتعددة في الأنظمة الحديثة الديمقراطية وغير الديمقراطية، ص169.

وخلا اختلاف المرجعية والاتجاهات ثمة اختلافات عملية، ذلك أن مناطق فرنسا نفسها ليست على وزانٍ واحد، فمثلاً ”في منطقة الألزاس موزيل ثلاث ديانات معترف بها، وهي الكاثوليكية واليهودية والبروتستانتية“.¹³⁸ في حين نجد قانون 1905 يمنع الاعتراف بالأديان!

إذن هذا الاختلاف الكبير في تحديد مفهوم العلمانية يعني أننا حين نحيل إلى العلمانية فإننا لا نحيل إلى مفهوم واضح حتى في داخل السياق الواحد. وهذا الاختلاف نفسه هو الذي جعل أوليفيه روا يذهب إلى أن العلمانية منتج فرنسي خاص لا يفهمه لا البريطانيون ولا الأمريكيون، فهو يقول: ”العلمانية _ كما هو معروف _ هي خصوصية فرنسية جداً، غير مفهومة لا في بريطانيا حيث يمكن لموظفات الجمارك والشرطيات أن يرتدين الحجاب، ولا في الولايات المتحدة حيث لا يمكن لرئيس أن يُنتخب من دون أن يتكلم عن الله“.¹³⁹

والحقيقة أن ذلك لا يثبت أن العلمانية خصوصية فرنسية، لكنه يثبت أن نموذج فرنسا في فصل الدين هو خصوصية فرنسية، وهو ما يسمّى اللائكية.

◀ الإسلام في السياق الفرنسي

من الصعب إنكار أن ثمة نفساً عدائياً في الداخل الفرنسي ضد الإسلام، لكن ما ليس واضحاً _ على الأقل عندي _ هو هل هذا العداء للإسلام من حيث هو دين أو للإسلام من حيث هو هوية لنمط معيّن من المهاجرين؟¹⁴⁰

(138) بوييرو، العلمانية المزيفة، ص164.

(139) أوليفيه روا، الإسلام والعلمانية، ص29.

(140) يشير المصري الباجوري في رحلته إلى فرنسا قبل أكثر من مئة وثلاثين عامًا أن الفرنسيين كانوا في غاية اللطف والوداعة في التعامل معهم، وأن هذا شأنهم مع الغرباء. راجع: محمود أفندي الباجوري، الدرر البهية في الرحلة الأوروبية، تحقيق: عامر سلمان أو محارب (الأردن، دار السويدية، ط1، 2023) ص107.

ولأنه غير واضح فلن أتطرق له، لكن سأتطرق إلى حقيقة واضحة، وهي أن "العلمانية" في فرنسا يتشكل مفهومها ومحدداتها بحسب نوع خصومها، واليوم لما كان الإسلام هو الخصم الأبرز فقد أصبحت العلمانية الفرنسية عند بعض الفرنسيين علمانية مرتبطة بالهوية لا بالسياسة، والغرض من ذلك أن تكون هويةً في مقابل الهوية الإسلامية، وهذا ما دعا جون بوييرو للقول إنَّ فرنسا فيها علمانيتان، علمانية ناعمة مع الكاثوليكية، وعلمانية قمعية مع الإسلام.

وانظر مثلاً حين أصدرت فرنسا قانون 2004 الذي يمنع المظاهر الدينية في الحيز العام، فإن هذا القانون ظاهره المساواة، لكن في الحقيقة المقصود منه الإسلام؛ لأن رمزية الحجاب في الإسلام لا توازيها رمزية المظاهر في المسيحية أو اليهودية، ولذلك تقول كاترين عن حيادية هذا القانون: "لكن هذا الحياد الظاهر لا يخفي أن الإسلام هو المقصود؛ لأنه كما رأينا ليس لتقلد الشارات الدينية الأهمية ذاتها عنده كما عند الديانات الأخرى". ثم تختتم كلامها بعبارة منهجية رصينة: "ليس حياد الإجراء ضماناً كافية لتعامل مساوٍ بين المواطنين"¹⁴¹.

ولا يعزب عن أذهاننا أن هذا الجدل سيؤدي لا محالة إلى نقل دور الدولة من الحديث عن الدين إلى الحديث في الدين، فأن نقول هذا الرمز الديني أكثر أهمية من ذلك الرمز هو جدل تحت ظلال النص الديني لا تحت ظلال الدولة، وهذا يجربنا ولو بجمل— أن الدولة أصبحت متحدثة باسم الدين كذلك، وهو عينٌ ما كانت تفرُّ منه.

ومهما يكن الأمر، فإنّه مع بروز التحدي الإسلامي لم تعد العلمانية في نظر كثير من الفرنسيين متعلقة بالدين بقدر تعلقها بالهوية، الهوية التي تمايز الفرنسي الأبيض عن الفرنسي المسلم، فحتى لو طالب المسلم الفرنسي بما يطالب به الفرنسي الأبيض من تحييد الدين عن السلطة فهذا ليس كافياً؛ لأن المشكلة في هويته ذاتها. وهذا ما يعترف به الفرنسي أوليفيه روا الذي يرى أن الفرنسي العلماني أمسى يستدعي الهوية المسيحية

(141) كاترين، ما الليبرالية، ص558.

ليمتاز من الفرنسي المسلم، فالفرنسيون لا يجدون في العلمانية ملجأ يميزهم من المسلمين، وإنما يضطرون هنا للعودة إلى المسيحية باعتبارها ندًا للهوية الإسلامية،¹⁴² وأكثر من ذلك أن قد رأى بعض المثقفين الفرنسيين أن الحل للحفاظ على الهوية الفرنسية من المهاجرين هو "تنصير سكان فرنسا المسلمين".¹⁴³

ويقول فرنسوا بورغا متحدثًا عن استبطان الإنسان الفرنسي هوية تقوم على ثنائية الدين والعرق: "فرنسا العلمانية بشغف _ التي لا تُلحق إجلال المرجعية الدينية إلا بالزمن القديم لآخر _ بقيت في الحقيقة متشبثة بجذورها المسيحية التي لا تكل من التذكير بها أو بهويتها العرقية التي ترغب في أن تكون بيضاء".¹⁴⁴

ويؤيد ذلك ما ذكرناه في بداية الكتاب عن الرئيس الفرنسي ماكرون الذي صرّح بأن فرنسا لديها "التزام علماني" لدعم مسيحي الشرق الأوسط! وهذا يبرهن فرضية فرنسوا بورغا بأن فرنسا متشبثة بجذورها المسيحية.

فالحضور الإسلامي يؤثر بلا شك في الحدود الدلالية للعلمانية في فرنسا، بل ليس مبالغة إن حملناه مسؤولية إفقاد العلمانية مدلولها الأصلي في السياق الفرنسي. فأنت تجد مثلاً أن قانون 1905 ينص على أن الدولة الفرنسية لا تتدخل في التنظيم الداخلي للديانات، لكن نجد نيكولا ساركوزي _ بصفته رئيسًا _ عمل على إنشاء المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية، وساركوزي نفسه حين كان وزير داخلية فرنسا سافر إلى مصر وطلب من مفتي مصر التدخل وإصدار فتوى بعدم وجود مشكلة شرعًا في منع الحجاب!

بل أكثر من ذلك وأخطر ما قاله صراحةً الفرنسي فرنسوا بورغا، إذ يقول: "تولّد

(142) راجع: أوليفيه روا، الإسلام والعلمانية، ص10.

(143) سودير، كيف يفكر الفرنسيون، ص342.

(144) فرنسوا بورغا، فهم الإسلام السياسي، ترجمة: جلال بدلة (بيروت، دار الساقى، ط1، 2018) ص178.

لدي شعور مبكر بأن المسلم الوحيد المقبول من طرف حماة النسخة المحرّفة للعلمانية التي تتجه إلى أن تفرض نفسها في فرنسا هو المسلم الذي لم يعد مسلمًا“¹⁴⁵.

لأجل ذلك نقول إن الحضور الإسلامي في فرنسا أدى إلى جعل الفرنسيين يفرّغون ”العلمانية“ من معناها ويعيدون تعبئتها هوياتيًا بما يكفل لهم التعامل مع القضية الإسلامية، تلك القضية التي ضاق صناع القرار في فرنسا بها ذرعًا.

وربما يعود الإشكال أساسًا إلى مفهوم المواطنة في الوعي الفرنسي، إذ إنّ ثمة خلطًا بين الجمهورية والمواطنة، فالذي لا يؤمن بقيم الجمهورية لا يعد مواطنًا، أو مواطنًا قليل الدسم، هذا الربط بين اعتناق قيم محددة وحق المواطنة مشكل فعلاً، وينعكس بالضرورة على مفهوم العلمانية توظيفًا واستغلالًا.

استشكال النموذج الفرنسي

لو كان العالم يعيش حالة من التوازن الحضاري لكان النموذج الفرنسي محل استشكال واعتراض من المجتمع الدولي، لكن انتماء فرنسا إلى العالم الغربي يجعلها بمفارقة من المحاسبة الحضارية، وإلا فكيف يمكن أن يستقيم في العقول أن يطلب الرئيس الفرنسي إيمانويل ماكرون من المجلس الإسلامي في فرنسا أن يؤسس ميثاقًا يضمن انسجام الإسلام مع العلمانية؟ هذا يعني أن فرنسا لا تكتفي بتحديد الدين، بل تريد الحديث باسمه؛ أي باختصار تريد إعادة إنتاج الدين وفقًا لشروط القيم الجمهورية، وهذا تجاوز خطير حتى بمعيار ميثاق الأمم المتحدة.

إنّ ثمة فرقًا كبيرًا بين احترام القانون والإيمان به، فكثير من الغربيين لا يؤمنون بالديمقراطية، لكن لم تحصل لهم محاكم تفتيش كالتّي تفعلها فرنسا اليوم، إذ إنّ عدم إيمانك بالديمقراطية مسألة عائدة لك، لكن الواجب عليك احترام قواعد الديمقراطية في الدولة التي تتبنى النظام الديمقراطي. وبالمثل شأن العلمانية، إيمانك أو عدم إيمانك بها

(145) المرجع السابق، ص171.

مسألة لا علاقة للدولة بها، الدولة لها علاقة بأمر واحد فحسب، وهو أن تحترم قانونها، ومشكلة فرنسا اليوم أنها لا تفرّق بين احترام القانون والإيمان به.

فمن حق فرنسا أن تلزم المسلمين بقوانين العلمانية، لكن ليس من حقها أبداً أن تلزم المسلمين بأن يؤمنوا بالعلمانية، وأسوأ من ذلك أن يُطالب المسلمون بخلق انسجام بين العلمانية والإسلام، وكأن الدين ملك لهم يغيرونه بحسب الأيديولوجيات التي تتبناها الدول. فلك أن تتخيّل لو أن طالبان استدعت مواطنيها المسيحيين واشترطت عليهم أن يجعلوا المسيحية تتلاءم مع القيم الإسلامية، ماذا سيفعل العالم؟ ستثور ثائرتة، لكن هذا العالم بقي زاماً عن تتريب فرنسا، ولا يتحرك إزاء الإرهاب الفرنسي الذي يلزم المسلمين بإعادة إنتاج الإسلام وفقاً لقيم العلمانية.

ولذلك يُفترض أن تُعقد مؤتمرات وندوات على المستوى الدولي سعياً لإصلاح النموذج الفرنسي الشاذ حتى في السياق الغربي، وأن منطلق الأستاذية الحضارية الذي تتعامل به فرنسا مع العالم يجب أن يتوقف، وتتواضع فرنسا لتتعلم من تجارب دول بجوارها لا تعيش الأزمة التي تعيشها وحدها، كألمانيا وإيطاليا وبريطانيا وإسبانيا وغيرها من الدول. والنقطة الأهم التي يجب أن يُدركها الفرنسيون أن **تحييد الدين عن الحياة العامة ليس سوى موقف أيديولوجي**، وإلا فما المقتضى العلمي الذي يوجب تحرير الحيز العام من الحضور الديني؟ هل ثمة دراسات قامت بها فرنسا تثبت أن فصل الدين عن الفضاء العام يؤدي إلى تحقيق السلم الأهلي أو التطور في أي مجال من المجالات؟

يقول فيلسوف فرنسا أرنست رينان: "العلم وحده قادر على توفير الأسس الحقيقية للمعرفة الإنسانية".¹⁴⁶ فالسؤال: هل العلم فعلاً هو من قاد فرنسا إلى تبني هذا النموذج في الفصل بين الدين والحياة العامة؟ هل ثمة دراسات علمية انتهت إلى أن فصل الدين عن الحياة العامة سيؤدي إلى حياة أفضل للإنسان الفرنسي؟

(146) نقلها: سودير هزار، كيف يفكر الفرنسيون، ص303.

لنفترض أن نزوة أيولوجية قادت إلى هذا النموذج، فالآن بعد هذا الزمن الطويل من تبني هذا النموذج، أما آن لفرنسا أن تملك الجرأة لمواجهة ذاتها وتسلم وجهها للعلم ليقول كلمته؟ نريد أن نرى دراسات في المجتمع الفرنسي تختبر هذا النموذج اللاتركي ومقولاته، هل قاد إلى وضع اجتماعي أفضل؟ هل قلل نسب الجرائم في فرنسا؟ هل أدى إلى احترام الأسرة أو احترام النظام؟ باختصار: هل الإنسان الفرنسي اليوم أكثر يؤسًا وتعاسة أو أكثر استقرارًا وسعادة؟

إن الناظر إلى عناوين المؤلفات الفرنسية في العصر الحديث ليعجب ويندهش من حالة الإحباط في المجتمع الفرنسي، انظر إلى عناوين مثل: ”انحطاط الأمة الفرنسية“، ”العلّة الفرنسية“، ”فرنسا الساقطة“، ”التناقض الفرنسي“، ”البلد الأصعب للحياة“، ”لماذا ستفلس فرنسا“، ”فرنسا والانحطاط“، ”الهوية البائسة“.

هذه عناوين مؤلفات مفكرين ومثقفين فرنسيين يتحدثون فيها عن انعكاسات مختلفة لحالة الإحباط واليأس في المجتمع الفرنسي. وتعزيزًا لذلك أظهرت استطلاعات جرت في صيف عام 2013 ”أن الفرنسيين صاروا أبطال التشاؤم الأوروبيين كونهم يشتركون برؤية جماعية أكثر سوداوية تجاه المستقبل من كل جيرانهم، وأن اثنين من كل ثلاثة رجال أو نساء يعتقدون أن بلدهم يعيش حالة انحطاط“.¹⁴⁷

وللمفكر الفرنسي جاك جوليار مقالٌ بعنوان: ”البؤس الفرنسي“، يقول فيه: ”الشعور القومي خلطة من الإحباط والخذلان والانغلاق والإحساس بالتعاسة متجذر ومتحصّن إلى حد أنه أصبح جزءًا لا يتجزأ من اللاوعي الجمعي الفرنسي“.¹⁴⁸

وتقول الفرنسية كلوديا سينيك إنَّ السبب الرئيس ليأس الفرنسيين يعود إلى ”نظامهم التعليمي الذي يغرس في نفوس التلاميذ ميلاً إلى ثقافة التعاسة“.¹⁴⁹

(147) سودير، كيف يفكر الفرنسيون، ص321.

(148) المرجع السابق، ص339.

(149) المرجع السابق، ص335.

وهذه الحالة العامة من الإحباط جعلت بعض الفرنسيين يتندر على ثلاثية الثورة الفرنسية الشهيرة ”الحرية والمساواة والإخاء“، ويرى أنها تحولت إلى ”الحرية والمساواة والكآبة“¹⁵⁰. فإذا كانت التعاسة والكآبة واليأس هي عناوين المجتمع الفرنسي كما يخبرنا الفرنسيون أنفسهم، فهذا يعني أن النموذج الفرنسي في فصل الدين عن الحياة العامة لم يجعل حياة الفرنسي أفضل، بل أكثر من ذلك أنه حتى على المستوى الفكري ثمة توافق كبير على أن فرنسا تشهد حالة من الانغلاق الفكري على ذاتها، يقول سودير هزار: ”أما الشعور العام الذي كررته أصوات عديدة فتمثّل في أن الفرنسيين باتوا أكثر انغلاقاً“¹⁵⁰.

ويذكر في موطن آخر أن باريس ”لم تعد موقِعاً رئيساً للابتكار الفكري على مستوى العالم“ ويرى أن ذلك ”انعكاس للانغلاق المتزايد في الفكر الفرنسي“¹⁵¹ ومن مظاهر هذا الانغلاق الفكري أن الشباب الفرنسي يعاني من إشكال في الاندماج الثقافي مع من يختلفون معه ثقافياً، وفي ذلك تقول عالمة الاجتماع السياسي آن موكسيل: ”مقارنة مع باقي الدول الأوروبية تعاني فرنسا مشكلة حقيقية في دمج شبابها“¹⁵².

فإذن انغلاق على مستوى العقل، ويأس وإحباط على مستوى النفس، فأبي نموذج للإنسان أخرجه لنا فرنسا اللائكية؟

ومن العجب أن فرنسا حين وضعت الدين وراء القضبان بتهمة ”الرجعية“ و ”التخلف“، نجدها تمارس ما يجعلها اليوم كذلك، فمثلاً نجد أن صناعة العرافة والتنجيم صناعة زاهرة في فرنسا منذ سنين طويلة، بل إنَّ معظم رؤساء فرنسا كانوا يؤمنون

(150) المرجع السابق، ص337.

(151) المرجع السابق، ص356.

(152) المرجع السابق، ص335. بل حتى في العملية التعليمية ثمة أزمة، ينقل سودير هزار عن أحد مديري المدارس قوله: ”تتحمل مدارس الدولة الفرنسية العامة مسؤولية كارثة ثقافية مع مستويات فشل عالية في أساسيات القراءة والكتابة ومبادئ الحساب وقلة انضباط عام، واختيار سلطة المدرسين“³³³.

بالتنجيم، بمن فيهم شارل ديغول مؤسس الجمهورية الخامسة، وقبله فانسان أوريول وأنطوان بيناي وريمون بوانكاريه وجورج كيمنصو وأريستيد بريان وجان جورس، كل هذه الشخصيات ”كانت تلجأ إلى خدمات المنجمين“ على حد تعبير سودير هزار. ويذكر أن فرنسا في منتصف القرن العشرين كان فيها خمسون ألف عراف، والدراسات المعاصرة تشير إلى أن ”هناك نحو عشرة ملايين فرنسي رجالاً ونساء يستشيرون منجمًا مرة كل عام“. ¹⁵³ ويذكر هزار أن الرئيس متران ”كان يعقد اجتماعات دورية مع العرافة إليزابيث تيسييه في قصر الإليزيه“، ويذكر أن هذه العرافة أصبحت ”المستشار المؤتمن للرئيس متران من 1989 إلى 1995“. ¹⁵⁴

وينقل عن علماء الاجتماع تحليلهم لهذه الظاهرة ”بأنها ردة فعل للعزلة الناجمة عن الفردانية الحديثة وبقاء المعتقدات الخرافية وتدمير العلم للأساطير الدينية التقليدية“. ¹⁵⁵ فإذا استطاعت فرنسا بحسب الظاهر أن تدمر الأساطير الدينية، لكنها في الوقت نفسه اتجهت إلى أساطير التنجيم والعرافة! فأى تقدم هذا الذي حصل؟

ثم ما الفائدة أن تكون الدولة محايدة دينيًا ومنحازة أيديولوجيًا؟ ففي النهاية الدولة تمتلك موقفًا معياريًا منحازًا في الأخلاق والدين، سواء أكان دينًا أم أيديولوجيا، فحين تقرر الدولة أن يكون الفضاء العام _وليس السياسة فحسب_ محررًا من الحضور الديني، أليس هذا حكمًا أيديولوجيًا خليقًا بإخراج الدولة من حالة الحياد؟ لذلك نقول إن على فرنسا أن تعتني بحصول الوفاق السياسي خاصة، أما البحث عن قاعدة أخلاقية لهذا الوفاق فهذا يعارض بدهاءً منطق اللائكية.

(153) المرجع السابق، ص 80.

(154) المرجع السابق، ص 77.

(155) المرجع السابق، ص 80.

أخيراً أقول إنَّ التاريخ الفرنسي يخبرنا أن جدل الدين والسياسة في السياق الفرنسي لا يمكن أن يستقر، فهو في مد وجزر استمرارًا، ليس قبل الثورة فحسب، بل حتى بعدها، فبعد الثورة الفرنسية كان العداء ضد السلطة الدينية، ثم بعد الثورة المضادة عام 1793 صار الهجوم على كل ما هو ديني، ثم عادت العلاقة بين السلطتين الدينية والسياسية إلى الاستقرار مع مجيء نابليون وتوقيع معاهدة مع البابا بيوس السابع، بل وصل الأمر إلى تعزيز السلطة الدينية مع حكومة عام 1870، ثم حصل العكس حين جاءت حكومة عام 1879 وجعلت تُضاد السلطة الدينية. فالشاهد من ذلك كله أن السياق الفرنسي ليس فيه استقرار في جدل الدين والسلطة كما هو حاصل في بريطانيا مثلاً، ولذلك ربما تفاجئنا فرنسا بعودة متطرفة إلى المسيحية في العقود القادمة، لا سيما مع تنامي الاستفزاز الهوياتي عبر الحضور الإسلامي.

منطقية العلمانية في السياقين الإسرائيلي والإيراني

ذكرنا سابقاً أن مشروعية العلمانية متوقفة على وجود معطياتها التي تتركز في وجود السلطة الدينية، متى ما وجدت في الواقع فإن العلمانية تكتسب مشروعيتها. والسؤال هل بقيت باقية من الدول التي تحوي سلطةً دينيةً أو على الأقل تشهد صراعاً حولها؟ إذا بحثنا في دول العالم فإننا سنجد السلطة الدينية حاضرة في دولتين على وجه الحصر، لكن حضورها في الدولة الأولى حضورٌ خافٍ، وحضورها في الدولة الثانية حضور معلن، بل حضور دستوري. وهاتان الدولتان هما إسرائيل وإيران، ففي كلتا الدولتين هناك مؤسسة دينية تمارس دوراً في صناعة القرار، لكن طبيعة هذا الدور والإطار الذي ينتمي إليه يختلف بين الدولتين، ومع ذلك تشكّلان جميعاً خصماً شرعياً للعلمانية.

◀ منطقيّة العلمانية في السياق الإسرائيلي

قبل الحديث عن العلمانية في إسرائيل يجب أن نبحث عن العلمانية في اليهودية، إذ إنّ إسرائيل تعرّف نفسها على أنها دولة يهودية، والدين الذي يمكن اتصاله بالسلطة في السياق الإسرائيلي هو الدين اليهودي، فما موقف اليهودية من السلطة؟

إذا عدنا إلى التوراة _ الأسفار الخمسة الأولى¹⁵⁶ _ فنسجد نصوصها واضحة في وجوب اتصال الدين بالسلطة، كالنص الآتي ”أقيموا لكم قضاة وحكاماً في جميع مدنكم التي يعطيكم الرب إلهكم، وبحسب أسباطكم يقضون فيما بين الشعب قضاء عادلاً، لا تجوروا في الحكم، ولا تحابوا أحداً، ولا تأخذوا رشوة لأن الرشوة تعمي أبصار الحكماء وتحرف أقوال الصادقين. عليكم بالعدل فاتبعوه لتحيا وتملكوا الأرض التي يعطيكم الرب إلهكم“.¹⁵⁷

(156) لأنها محل اتفاق بين اليهود، أما ما بعدها فلا يؤمن بها كل اليهود لا سيما يهود السامرة الذين يؤمنون بالأسفار الخمسة، وهي ما يسمى عندهم التوراة. للتفصيل راجع: التوراة السامرية، ترجمة: نبيل أنس الغندور، ص12.

(157) سفر التثنية: (16/17).

وأكثر النصوص وضوحًا في أن اليهودية لا تؤمن بفصل الدين عن السلطة هو ما جاء في سفر التثنية من أحكام خاصة بالملك، فقد أمرت التوراة بني إسرائيل أنهم إذا تمكنوا من أرض كنعان فإن الواجب عليهم إقامة السلطة ”فأقيموا عليكم ملكًا يختاره الرب إلهكم من بين أخوتكم بني قومكم، ولا تقيموا رجلاً غريبًا عنكم لئلا يتغلب عليه أصله“.¹⁵⁸

وبعد أن أوجبت إنشاء السلطة أوجبت ارتباط هذه السلطة بالتشريع التوراتي: ”ومتى جلس على عرش ملكه فعليه أن يكتب نسخًا من هذه الشريعة، فتكون عنده ليقرا فيها كل أيام حياته، حتى يتعلم كيف يخاف الرب إلهه ويحفظ كلام هذه الشريعة كله، وهذه السنن ويعمل بها“.¹⁵⁹

إذن هذا ارتباط واضح بين السلطة والدين في اليهودية، فتأسيس السلطة واجب، وربطها بالدين واجب كذلك. والحقيقة أن الوجود السياسي في اليهودية لا يمكن إنكاره، بل هو الأعنف والأشد بين الأديان، ففي التوراة نجد أحكامًا متعلقة بما يسمى ”الحرب المقدسة“ وهي تتكلم عن استراتيجيات الحروب بكل ما تتضمنه من تمهيد الأعداء وكيفية التعامل معهم سلمًا وحرًا، وكيفية التعامل مع المدنيين. ولنأخذ هذا النص الطويل ليوضح لنا الفكرة: ”وإذا اقتربتم من مدينة لتحاربوها فاعرضوا عليها السلم أولاً، فإذا استسلمت وفتحت لكم أبوابها فجميع سكانها يكونون لكم تحت الجزية ويخدمونكم. وإن لم تسالمكم بل حاربتكم فحاصرتموها فأسلمها الرب إلهكم إلى أيديكم فاضربوا كل ذكر فيها بحد السيف، وأما النساء والأطفال والبهائم وجميع ما في المدينة من غنيمة فاغنموها لأنفسكم وتمتعوا بغنيمة أعدائكم التي أعطاكم الرب إلهكم“.

ثم يقول بعد ذلك: ”هكذا تفعلون بجميع المدن البعيدة منكم جدًا“.¹⁶⁰

(158) سفر التثنية: (17/15).

(159) سفر التثنية: (17/19).

(160) سفر التثنية: 10/20 فما بعدها.

هذه الأحكام العنيفة والمسرقة متعلقة بالأقوام البعيدين، أما المدن القريبة من بني إسرائيل فالبشاعة تزداد أكثر فأكثر، إذ يقول فيه: ”وأما مدن هؤلاء الأمم التي يعطيها لكم الرب إلهكم مُلْكَاً فلا تبقوا أحداً منها حيّاً، بل تحللون إبادتهم، وهم الخثيون والأموريون والكنعانيون والفرزيون والحويون واليبوسيون“.¹⁶¹

الشاهد أن اتصال السياسة بالسلطة أمر لا يمكن إنكاره عند الاطلاع على نصوص التوراة، لكن ارتباط السلطة بالدين لا يعني بالضرورة تحقق الديمقراطية، فتحققها يتوقف على إيجاب أن تكون السلطة بيد الكهنة، والسؤال: هل اليهودية توجب وصل الدين بالسلطة فقط أو تضيف إلى ذلك وجوب أن تكون السلطة بيد الكهنة؟

الذي يظهر أن السلطة في التصور التوراتي سلطة ثيوقراطية، ويشير إلى ذلك النص الآتي في سفر الخروج: ”فإنكم تكونون شعبي الخاص بين جميع الشعوب، فالأرض كلها لي، وأنتم تكونون لي مملكة كهنة، وأمة مقدسة“.¹⁶² فعبارة ”مملكة كهنة“ تشير إلى ثيوقراطية الدولة بأن تكون شعباً يحكمه الكهنة لا الملوك. وإذا كانت الدولة في اليهودية دولة ثيوقراطية فإن هذا يعطي المشروعية المنطقية للوجود العلماني في السياق الإسرائيلي، ولذلك يصح السؤال الآتي: هل إسرائيل علمانية أو لا؟

لا تمتلك إسرائيل دستوراً مستفتى عليه ومعلناً كما هو معلوم، وإنما ثمة دستور مقترح وبعض القوانين الأساسية التي تحكم التشريع في إسرائيل. لكن لو تركنا ذلك وذهبنا إلى الواقع في المشهد الإسرائيلي لوجدنا مؤسسات وتيارات دينية تسعى لفرض هيمنتها ونفوذها على السلطة، وتقابل السلطة ذلك بمرونة تجعلها تمر أحياناً بأجندة المتدينين وأحياناً تقف في وجهها لظروف مختلفة، ولذلك ليس دقيقاً ما ذكره مارك يورغينزماير من أن إسرائيل تعمل وفق علمانية صارمة، مستدلاً على ذلك بأن ”المواطنة الإسرائيلية مفتوحة أمام الناس من كل الخلفيات الدينية“.¹⁶³

(161) سفر التثنية: 20 / 17.

(162) سفر الخروج: (19/5).

(163) مارك يورغينزماير، إعادة النظر في جوانب العنف العلماني والديني، ص 261.

فكون المواطنة مفتوحة لكل الخلفيات الدينية لا يعني علمانية الدولة، ففي إيران المواطنة الإيرانية مفتوحة كذلك لكل الخلفيات الدينية، بل ولتلك الخلفيات الدينية نواباً يمثلونها في البرلمان الإيراني، فهل يجعل ذلك النظام الإيراني نظاماً علمانياً؟

ومهما يكن من أمر، فإن ثمة حضوراً دينياً قوياً على المستويين التشريعي والمؤسسي في المجال السياسي، بل إن 35% من الرأي العام الإسرائيلي يتوقعون نشوب حرب أهلية بين المتدينين والعلمانيين بحسب الاستطلاع الذي أجراه مركز جاني (الإسرائيلي) للدراسات الاستراتيجية، ”بل وطرح بعضهم فكرة إقامة دولتين: دولة علمانية ودولة دينية“.¹⁶⁴

ولذلك فإنّ الاختلاف بخصوص فصل المؤسسة الدينية عن مؤسسة الحكم في الدولة يعد من أهم أوجه الاختلاف بين اليهود المتدينين واليهود العلمانيين في إسرائيل على حد تعبير المفكر الإسرائيلي يعقوب ملكين.¹⁶⁵ وهذا الخلاف ناتج عن وجود تصورين مختلفين لمصدرية السلطة، فالتيار العلماني يؤمن ”بأن الإنسان مصدر السلطة“، في حين يرى اليهود المتدينون ”أنّ الله هو مصدر السلطة الوحيد“.¹⁶⁶

لكن من المهم الإشارة إلى أنّ كلاً من العلمانية والخلقانية واردتان في الحالة الإسرائيلية؛ لأنّ هناك صنفين يعبران عن الحالتين:

الصنف الأول: لا يرفض الدين، ولكن يرفض هيمنة المؤسسة الدينية حصراً، وهذا الصنف تكون ”العلمانية“ مطلباً منطقيّاً في حقه؛ لأنه سبق أن ذكرنا بأن العلمانية خصمٌ للمؤسسات الدينية لا الدين نفسه. وهذا الصنف هو الصنف الذي حسم المعركة لصالحه في داخل الكيان الصهيوني، فلقد ”تغلبت في نهاية القرن العشرين

164) تقي الدين، محمد، المؤسسات الدينية في إسرائيل: ص 31.

165) ملكين، علمنة اليهودية، ص 28.

166) المرجع السابق، ص 24.

الاتجاهات الديمقراطية على كل معارضيها في معظم مجالات الحياة لدى غالبية أفراد الشعب اليهودي، حيث قامت الدولة اليهودية على أساس ديمقراطي علماني¹⁶⁷.

الصف الثاني: يرفض الدين نفسه، بل هو لا يؤمن بوجود الله أصلاً. وهؤلاء لا يطالبون بالعلمانية فحسب، بل يطالبون بتحييد الدين نفسه.

لأجل وجود الصف الأول صحَّ وجود العلمانية في السياق الإسرائيلي، ولأجل وجود الصف الثاني صحَّ وجود الخلقانية كذلك. لكن من المهم أن نعي مسألة مهمة تيسر لنا فهم جدل العلاقة بين الدين والسياسة في السياق اليهودي، وهو أنَّ اليهودية لا يُنظر لها على أنها مجرد دين، وإنما هي ثقافة وهوية، يقول صمويل هنتغتون: "اليهودية ديانة كما أنها هوية إثنية"¹⁶⁸. ويقول يعقوب ملكين: "اليهودية هي ثقافة للشعب اليهودي، أي ثقافة تستوعب دينه ولكن لا يتساوى معها"¹⁶⁹.

ويتفرع عن هذه الهوية تيارات دينية وتيارات ضد الدين إلى مستوى إنكار وجود الله نفسه. يقول يعقوب ملكين: "يؤمن اليهود العلمانيون بالإنسان، ويرون أنه مبتكر القيم الإنسانية، ولا يؤمنون بالله، فالله حسب اعتقادهم من ابتكارات الإنسان. إنهم يؤمنون بتطبيق القيم الإنسانية في إطار اليهودية، وبحريتهم في اختيار سبل تطبيق اليهودية بأنفسهم"¹⁷⁰.

هذا النص _ كما هو ظاهر _ لا يتحدث عن العلمانية في الحقيقة، وإنما يتحدث

167) المرجع السابق، ص 87. ولما كانت اليهودية تملون غالبًا بلون البيعة التي تحتضنها، فإنها بدأت تتحول إلى العلمانية وتبني قيمها بعد أن بدأت المجتمعات الغربية بتبني العلمانية. يقول ملكين: "وعندما تعاضمت عمليات تحفيف بناييع المقدسات داخل ثقافات الغرب صارت أيضًا ثقافة الشعب اليهودي ثقافة علمانية النزعة". المرجع السابق، ص 54.

168) هنتغتون، من نحن، ص 386.

169) المرجع السابق، ص 57.

170) يعقوب ملكين، علمنة اليهودية، ص 12.

عن الدين نفسه؛ لأن رفض الدين يعني اللا دينية، وأما العلمانية فهي مواجهة ضمن الإطار الإنساني كما شرحنا ذلك مرارًا.

ويقول مؤكداً الفكرة السابقة: ”يرى كثير من اليهود أن الله ابتكار إنساني، ولكنهم يحافظون على فرائض الشريعة اليهودية لأنهم يرون أنه يجب عليهم مواصلة تقاليد آبائهم والمحافظة على الفرائض من أجل وحدة الشعب“.¹⁷¹

ومن يجهل هذه الحقيقة_ أي حقيقة كون اليهودية أعم من الدين_ تجده يستغرب حين يرى شخصاً يعلن يهوديته وإحاده في آنٍ واحد، وهذا الاستغراب سيتلاشى إذا علمنا أن اليهودية ثقافة وليست ديناً فقط. **فالثقافة اليهودية أوسع من الدين اليهودي**، وتالياً حتى لو تخلى اليهودي عن دينه يبقى يهودياً ما دام أنه من أصل يهودي. وفي هذا السياق تُعنى النخبة الحاكمة في إسرائيل بالدين اليهودي ليس بحسابانه تشريعاً إلهياً، بل لكونه إراثاً قومياً من شأنه التوحيد بين اليهود، فاليهود في إسرائيل يتباينون في اللغة والعرق والتاريخ والثقافة.

إذن في الحالة الإسرائيلية تكون العلمانية مطلباً منطقيًا ومشروعًا؛ لأن خصم العلمانية_ المتمثل بالسلطة الدينية_ يسعى بقوة للتموضع في دائرة التشريع على مستوى السلطة.

(171) المرجع السابق، ص62.

◀ منظرية العلمانية في السياق الإيراني

الانطباع العام لدى الناس أن إيران دولة دينية خلافاً لإسرائيل، أو على الأقل حضور الجانب الديني في إيران أكثر منه في الجانب الإسرائيلي. وقناعتي أن الدين في إسرائيل يؤدي دوراً لا يقل عن دور الدين في إيران، ففي إيران مثلاً يشترط الدستور أن يكون الرئيس مؤمناً بولاية الفقيه، أما في إسرائيل فقد أقر الكنيست الإسرائيلي قانوناً أساسياً _ أي لا يمكن إلغاؤه إلا بإجراء خاص _ عام 1985 بأغلبية ساحقة، وينص هذا القانون على أنه "لا يسمح لأي حزب بالمشاركة في انتخابات الكنيست إذا كان برنامجه يعارض علناً مبدأ "يهودية الدولة" أو إذا كان يقترح تغييره بالوسائل الديمقراطية".¹⁷²

هنا نجد القانون يمنع أي حزب من المشاركة السياسية ما لم يعترف بيهودية الدولة، في حين أن النظام الإيراني لا يمنع مشاركة من يعارض مبدأ ولاية الفقيه أو شيعة الدولة من المشاركة في البرلمان الإيراني (مجلس الشورى).¹⁷³ والمنع حصري في مناصب الرئيس والقائد، فقد جاء في المادة 115 من الدستور الإيراني أن من شروط رئيس الجمهورية كونه: "مؤمناً ومعتقداً بمبادئ الجمهورية الإسلامية الإيرانية والمذهب الرسمي للبلاد".

لكن ما الذي يترتب على مبدأ يهودية الدولة؟ يترتب على هذا المبدأ أن "إسرائيل ملك لأشخاص تعرفهم السلطات الإسرائيلية كيهود بصرف النظر عن المكان الذي يعيشون فيه، فهي لا تعود لمواطنيها من غير اليهود الذين تُعتبر مكانتهم لديها مكانة دونية حتى على الصعيد الرسمي".¹⁷⁴

(172) شاحاك، إسرائيل، الديانة اليهودية وتاريخ اليهود، ص 20.

(173) لا ينص الدستور الإيراني على شروط محددة لعضوية مجلس الخبراء فيما يتعلق بالخلفية الدينية، وإنما أحالها إلى مجلس صيانة الدستور ابتداءً كما نرى ذلك في المادة الثامنة بعد المئة "القانون المتعلق بعدد الخبراء والشروط اللازم توفرها فيهم وكيفية انتخابهم والنظام الداخلي لجلساتهم بالنسبة للدورة الأولى، يجب إعداده بواسطة الفقهاء الأعضاء في أول مجلس لصيانة الدستور ويصادق عليه بأكثرية أصواتهم، وفي النهاية يصادق قائد الثورة عليه، بعد ذلك فإن أي تغيير أو إعادة نظر في هذا القانون والموافقة على سائر المقررات المتعلقة بواجبات الخبراء يكون ضمن صلاحيات مجلس الخبراء".

(174) شاحاك، المرجع السابق، ص 20.

وبناءً على ذلك فإنَّ أيَّ يهودي في روسيا أو بيرو أو الأرجنتين أو أي مكان آخر له الأولوية في الأراضي الفلسطينية أكثر من الفلسطيني نفسه الذي ولد هو وأجداده على هذه الأرض! بل الأكثر أن مبدأ يهودية الدولة يستلزم أن أي إنسان في العالم إذا اعتنق اليهودية فإنه ”يحق له أن يصبح مواطناً إسرائيلياً على الفور“.¹⁷⁵

وهذا الأمر ليس موجوداً في إيران، بل ليس موجوداً في أي دولة في العالم خلا إسرائيل، فلك أن تتخيّل لو فرضت السعودية مبدأ ”سنّية الدولة“، فكل من هو سنّي في العالم له الحق في أن يأتي إلى السعودية وتكون له الأولوية على مواطني السعودية من غير السنة. أو تنص إيران على مبدأ ”شيعية الدولة“ بالمعنى الذي يجعل الحق لأي شيعي في العالم أن يأتي متى ما أراد إلى إيران فيكون أولى من مواطنيها السنة أو المسيحيين بها!

لا شك أن هذا سيبدو للعالم كله على أنه أمر في غاية الرجعيّة والتخلف، ومع ذلك لا تسمع للمجتمع الدولي ركزاً تجاه هذه المسألة، بل الضدّ تجدد، وهو أنهم لا يفتأون يتحدثون عن إسرائيل على أنها النموذج التقدمي الوحيد في الشرق الأوسط!

هذا عن عموم الحضور الديني بين الدولتين، أما من حيث منطقيّة المطالبة بالعلمانية فلا يختلف السياق الإيراني عن السياق الإسرائيلي، إذ إن خصم العلمانية حاضر في السياقين، وإذا كان خصم العلمانية في السياق الإسرائيلي حاضراً حضوراً لا يراه القانون بالعين المجردة، فإن حضوره في السياق الإيراني ملء الأبصار.

فقد ذكرنا أن خصم العلمانية يتجسّد في السلطة الدينية، وهذا ما نراه باديّاً في الحالة الإيرانية، إذ إن ثمة ثلاث سلطات دينية في النظام الإيراني: مؤسسة القائد الأعلى ومجلس

(175) المرجع السابق، ص21. أما متى يكون الفرد يهودياً فإنه ”بحسب القانون الإسرائيلي يُعتبر الشخص يهودياً إذا كانت والدته أو جدته لأمه يهودية في ديانتها أو إذا اعتنق الشخص الديانة اليهودية بطريقة ترضي السلطات الإسرائيلية ولكن شرط ألا يكون هذا الشخص قد تحول في وقت من الأوقات عن اليهودية واعتنق ديانة أخرى“. شاحك، المرجع السابق، ص22.

الخبراء ومجلس صيانة الدستور. هذه السلطات في نهاية المطاف تشكّل بمجموعها سلطةً فوق سلطة الشعب، فصحیح أن رئيس الدولة منتخب شعبياً، ومجلس الشورى منتخب شعبياً، لكن الصحيح كذلك أنه لا مجلس الشورى ولا رئيس الدولة يملك السلطة النهائية، لا دستورياً ولا عملياً. فبحسب الدستور الإيراني يمتلك القائد الأعلى صلاحيات تجعل سلطته تعلق على سلطة الشعب، فالقائد الأعلى له صلاحية عزل رئيس الجمهورية المنتخب شعبياً، وله صلاحية إعلان الحرب والسلام وإن لم يرد الشعب ذلك،¹⁷⁶ والحديث في ذلك يطول لكن الشاهد أنّ سلطة الشعب في إيران ليست هي العليا، وإنما السلطة العليا للمؤسسة الدينية، وهذا ما يجعل المطالبة بالعلمانية في السياق الإيراني تكتسب شرعية منطقية على الأقل.

والحقيقة أن الفلسفة التي قام عليها النظام الإيراني هي فلسفة مضادة للعلمانية كفاً صراحةً؛ لأن النظام الإيراني مبني على فلسفة ولاية الفقيه، والتي تعني نيابة الفقيه عن الإمام الغائب في التصوّر الشيعي.¹⁷⁷ وولاية الفقيه في السياق الإيراني تحديداً تعني الولاية المطلقة،¹⁷⁸ يقول الخميني مؤسس النظام الإيراني: وقد فوض الله الحكومة الإسلامية الفعلية المفروض تشكيلها في زمن الغيبة نفس ما فوضه إلى النبي (ص) وأمير المؤمنين (ع) من أمر الحكم والقضاء والفصل في النزاعات، وتعيين الولاة والعمال، وجباية الخراج، وتعمير البلاد، غاية الأمر أن تعيين شخص الحاكم الآن مرهون بمن جمع في نفسه العلم والعدل“.¹⁷⁹

(176) راجع المادة العاشرة بعد المئة.

(177) يؤمن المسلمون جميعاً بعصمة النبي صلى الله عليه وسلم في تبليغ الوحي، ثم يختلف الشيعة الإمامية عن بقية الأمة الإسلامية في أن العصمة استمرت في الأئمة الاثني عشر من بعد النبي صلى الله عليه وسلم، اعتقاداً منهم أن الأمة لا يصح أن يدبّر شؤونها إلا إمام معصوم، ولما كان آخر إمام من الأئمة الاثني عشر مختلفاً وغائباً، جاءت فكرة ولاية الفقيه لتجعل الفقيه يقوم بمهام هذا الإمام الغائب نيابةً عنه. وفي السابق أي في عهد الغيبة الصغرى كان للإمام الغائب أربعة سفراء: عثمان بن سعيد العمري، ومحمد بن عثمان العمري، والحسين التوجني، وعلي السمري.

(178) ولاية الفقيه عند فقهاء الشيعة الآخرين تسمى الولاية المحدودة، مثل الولاية على الخمس ومال اليتيم وأصحابها.

(179) الخميني، الحكومة الإسلامية، ص 39.

ويقول بنحوٍ أوضح: «ما يتوهم بأن الصلاحيات الحكومية لرسول الله أكثر من صلاحيات الأمير عليه السلام أو أن صلاحيات الإمام علي عليه السلام أكثر من صلاحيات الفقيه هو خطأ وباطل، فالولاية التي كانت للرسول الأكرم والأئمة عليهم السلام ثابتة للفقيه أيضًا، ولا يوجد حول هذا الأمر أي شك».¹⁸⁰

ويرى أنه «إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل، فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي صلى الله عليه وسلم ووجب على الناس أن يسمعوا ويطيعوا».¹⁸¹ ويقول كذلك: «ليس من المعقول أن نقول بوجود فرق بين الولاية؛ لأن الوالي مهما كان (النبي أو الإمام أو الفقيه) فهو منفذ الأحكام الإلهية ومقيم حدود الله».¹⁸²

فالفقيه في تصور الخميني له ولاية مطلقة على المجتمع، وهذا يعني أن هناك سيادة للبشر على البشر، وهنا تحديدًا تبدأ العلمانية بالتحرك تحركًا مشروعًا.

هنا نكون انتهينا من كل ما يتعلق بالعلمانية مصطلحًا ومفهومًا وتأريخًا ومصادقًا ومنطقيًا، وهذا ما يسوّغ لنا الانتقال بعد ذلك للحديث عن الخلقانية، ذلك المفهوم الذي حلّ محل العلمانية في عصرنا الحالي، لنناقش الفرضيات التي قام عليها، والمآزق الذي يواجهه حين يكون بديلاً. لكن قبل الانتقال إلى الخلقانية، ليسمح لي القارئ بالتوقف قليلاً عند العلماني، وأعني بالعلماني هنا التيار الذي يرفع شعار «العلمانية» مطلبًا، أي العلمانية باعتبارها وصفًا لتيار لا وصفًا لفكرة، لننظر إلى بعض ما يصدر عنه من مظاهر على مستويات مختلفة، فهو تارةً يذكر العلمانية على أنها الخيار العقلاني الوحيد، وكرةً يذكرها على أنها المسؤول عن تحديد الموقف الديني من السياسي، وطورًا نجد العلماني يتيه في مغالطات القياس الفاسد، وللعلماني في السياق الإسلامي حظٌّ أكبر بالتأكيد؛ لأنه يضيف إلى ما سبق أعباء الاستيراد العشوائي.

180) وبنبه الخميني إلى أن تشابه الفقيه مع النبي ليس في المرتبة وإنما في الوظيفة، فهو يقول "كلامنا هنا لا يدور حول المنزلة والمرتبة، وإنما يدور حول الوظيفة العملية". المرجع السابق، ص50.

181) المرجع السابق، ص49.

182) راجع في النقل: جعفر كرمي، ضرورة ولاية الفقيه في عصر الغيبة، ص104.

مع العلماني

- ◀ العلماني العربي: وخطيئة الاستيراد العشوائي
- ◀ العلماني العربي: تفكيك الاستبداد أم تفكيك الهوية؟
- ◀ العلماني العربي: أوهام ومغالطات
- ◀ العلماني داعماً الاستبداد
- ◀ العلماني محتكراً العقلانية
- ◀ العلماني متحدثاً باسم الدين
- ◀ العلماني في سياق أكبر

العلماني العربي: وخطيئة الاستيراد العشوائي

كل النظم السياسية عبر التاريخ عاشت جدلاً مع الأديان، بل يرى لوبون أنّ ”جميع النظم السياسية والاجتماعية منذ بدء الأزمنة التاريخية قامت على معتقدات دينية“¹. لكن في الحقيقة لا يوجد سياق عاش جدلاً مرهقاً ومكلفاً بين الدين والسلطة أكثر من السياق المسيحي، إذ إنّ المسيحية التاريخية لم تتخذ موقفاً مطرداً من السلطة، فالمسيحية الأولى كانت ترفض الدخول في دائرة السلطة على الرغم من أنها كانت تُدعّ دعاً للدخول، ثم أصبح للسلطة دين، ثم أصبح للدين سلطة، ثم تمايزت السلطتان، ثم فصلت السلطة الدينية عن السلطة الزمنية، ثم كانت المواجهة أخيراً مع الدين نفسه.

هذا الاختلاف في تفاعل الإنسان المسيحي مع السلطة كان سبباً أساسياً في معظم الحروب الأوروبية بدءاً من تدبّر السلطة على يد قسطنطين إلى الثورة الفرنسية، وقد عبر عن ذلك توماس هوبز حين قال: ”لعل أكثر أسباب الفتنة والحرب الأهلية في الدول المسيحية منذ زمن بعيد تعود إلى صعوبة إطاعة الله والإنسان في آن عندما تتعارض أوامرهما، وهي صعوبة لم تلق الحل الوافي إلى الآن“².

أما في السياق الإسلامي فلم تشكّل العلاقة بين الدين والسلطة حاجساً لدى العقل المسلم إلا بعد سقوط الدولة العثمانية وبدء استلهام الأسئلة الأوروبية، فكان أول من أثار هذه المسألة الشيخ علي عبد الرازق في كتابه المشهور ”الإسلام وأصول الحكم“. وهذا ما أكدّه مفتي الدولة العثمانية مصطفى صبري قبل ثمانين سنة بقوله: ”إن فصل الدين عن السياسة كان أول من أثاره مبدئياً وجاهر بالدعوة إليه الأستاذ علي عبد الرازق بك“³.

(1) غوستاف، السنن النفسية لتطوّر الأمم، ص162.

(2) هوبز، الليفانان، ص560.

(3) صبري، موقف الإسلام من العقل والعلم والعالم، ج4، ص345.

وربما تسأل هنا: لماذا التاريخ الإسلامي لم يشهد جدلاً في علاقة الدين بالسلطة قبل سقوط الدولة العثمانية؟ الذي منع المسلم طوال التاريخ الإسلامي من إثارة مسألة العلاقة بين الدين والسلطة هو أن العقل المسلم كان مقتنعاً بمجموعة فئات حالات دون حصول اشتباك واشتباه في علاقة الدين بالسلطة:

القناعة الأولى: أن السيادة التشريعية لله تعالى وحده، فلا يوجد معادل للتشريع الإلهي، ولم تدع سلطة في التاريخ الإسلامي أن تشريعها يعلو على الوحي، حتى إن كانت عملياً لا تلتزم بذلك.

القناعة الثانية: أن الثيوقراطية مرفوضة، فلا وجود لحاكم بتمثيل إلهي أو سلطة رجال دين كما كان الحال في أوروبا، ذلك أن المسلمين يؤمنون أن علماء الشريعة ليسوا ممثلين لله تعالى، وإنما هم بشر يخطئون ويصيبون، وليس المسلم مضطراً لاتباع أحدهم. وهذا ما حال دون وجود أي مؤسسة دينية سلطوية في عموم التاريخ الإسلامي؛ لأن الجميع يدرك أنه لا إلزام في الإسلام إلا للوحي. يقول الشيخ المراغي: «الإسلام دين لا يعترف لأحد - كائناً من كان - بسلطة دينية على أحد».⁴

وقد أدرك هذه الحقيقة الفرنسي أوليفيه روا حين قال: «لم تتمكن العلمانية على الطريقة الفرنسية من أن تجد موطئ قدم لها في العالم المسلم نظراً إلى غياب هذين الفاعلين اللذين أنجباها: دولة عليها هالة القداسة، ومؤسسة كهنوتية».⁵

ثم يقول في نص أكثر أهمية: «والحال ألا وجود في الإسلام السني لمؤسسة دينية على غرار الكنيسة، ولا لدولة ذات قداسة، والسلطة تعاقدية لا بفعل إرادة الشعب، وإنما لكونها حادثة»؛ أي أنها ناتجة عن فعل بشري. ويتبين من ذلك أن «السلطة لم تكن يوماً متسامية ولا مقدسة، ولا هي مصدر للقانون».⁶

(4) محمد مصطفى المراغي، الاجتهاد، تحقيق: محمد عمارة (المغرب، دار برهون الدولية، ط1، 2019) ص28.

(5) أوليفيه روا، الإسلام والعلمانية، ص97.

(6) المرجع السابق، ص98.

ثم حتى لو افترضنا أن الفقهاء يريدون فرض سلطتهم على المجتمع فإنَّ المسلمين يدركون أن ذلك مضادٌّ للتصور الإسلامي، فالله عزوجل قال: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}، أما من كان يعلم فليس ملزمًا بسؤال الفقهاء فضلاً عن أن يكون ملزمًا بإجاباتهم، بل يصحّ الأصوليون أن العالم لا يجوز له أصلاً تقليد غيره من العلماء، وأنَّ «المقلد إن علم خطأ من قلده لم يجز أن يقلده».⁷

القناعة الثالثة: أنَّ الدين الإسلامي ليس معاديًا للعلم والعلماء، بل وليس حتى محايداً، وإنما منحاز للعلم والعلماء واقتفاء الحكمة حيثما كانت. ولذلك انتشرت المؤسسات العلمية والمكتبات حيث حل المسلمون. فإذا أمكن للفيلسوف الإنجليزي رسل في السياق المسيحي أن يقول: «ظهور رجال العلم في المجتمع لظاهرة حديثة».⁸ فإن هذه العبارة لا يمكن أن تُقال في السياق الإسلامي؛ لأن رجال العلم كانوا موجودين ولهم الخطوة منذ فجر التاريخ الإسلامي، وهذا الأمر لا يشهد به المسلمون حصراً، بل هو كذلك ما يسلم به كثير من الباحثين الغربيين:

- فقد ذكر غوستاف لوبون أن «الفتوح العربية طابعاً خاصاً» وهي أنها الوحيدة التي حين تستولي على الدول تبادر بتأسيس حضارة متنوعة، أما الآخرون فقد يقيمون «دولاً عظيمة لكنهم لم يؤسسوا حضارة، وكانت غاية جهودهم أن يستفيدوا بمشقة من حضارة الأمم التي قهروها».⁹

- وأما البريطاني نبال فرغسون فيقول: "أعادت أوروبا في عصر النهضة اكتشاف معظم المعرفة الكلاسيكية، يرجع الفضل في ذلك إلى الاتصال مع العالم الإسلامي".¹⁰

(7) الطوي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله التركي (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1987) ج3، ص656.

(8) رسل، السلطة والفرد، ص56.

(9) لوبون، حضارة العرب، ص154.

(10) فرغسون، الحضارة، ص117.

- وأما الأمريكي ويليام بولك فيقول: ”عندما لم تكن مناطق استقرار الأوربيين أكثر من قرى ريفية، كانت بغداد والقاهرة وقرطبة وإشبيلية منارات حضارية تشع بالنور في ظلمات العالم“.¹¹

- أما الإسباني توماس أرنولد فيصعب في الحقيقة حصر ما قاله عن علمية الحضارة الإسلامية، فقد أسهب في ذلك كثيراً، وشرح بالتفصيل إبداعات الحضارة الإسلامية في كل المجالات، ومن أراد الاطلاع على ما قاله فليرجع إلى كتابه ”تراث الإسلام“ في مجلدين.

وهذا كله يدل على أن المسلمين لم يعيشوا أزمةً مع العلم، بل استفادوا منه واستثمروه في صناعة حضارتهم، بل كانوا كذلك يصدرونه للثقافات الأخرى، وسوف نذكر في مبحث الإسلام والعلم - شهادات مؤرخي الغرب في حركة العلم المزدهرة في العالم الإسلامي.

القناعة الرابعة: أن الدين الإسلامي لم يتخذ موقفاً سلبياً من العقل، بل دعا إلى تحكيمه ومرجعيته في خلافاته مع خصومه، فلم يقدم الإسلام نفسه على أنه دين متعالٍ على الحكم العقلي، بل منسجم معه. وهذا ما نجد له حضوراً مكثفاً في النص القرآني الذي كان دائماً ما يُطالب خصومه أن يعتمدوا التفكير العقلي معياراً للمفاصلة والحكم.¹²

ولذلك حرص المسلمون على إثبات عدم معارضة أي تشريع إسلامي للعقل، وبرزت في ذلك مؤلفات شهيرة مثل ”درء تعارض العقل والنقل“ لتقي الدين ابن تيمية. ولم يقل أحد من علماء الإسلام إن العقل لا قيمة له، بل كان الاستدلال العقلي نمطاً ثابتاً في جميع العلوم الإسلامية، ليس العقلية منها فحسب، بل حتى العلوم النقلية

(11) بولك، الصليبية والجهاد، ص54.

(12) كتّوله تعالى: {أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ}.

كعلمي الفقه والحديث، فالفقهاء إن أرادوا الاستدلال على إباحة شيء أو منعه قالوا: ”وهذا ما يدل عليه النقل والعقل“. وفي مثل هذا المنطق إقرارٌ بدور العقل في صناعة الاستدلال الفقهي. وعلماء الحديث جعلوا العقل أحد المعايير في رد الرواية متناً، فالخطيب البغدادي الشافعي يقول: ”إذا روى الثقة المأمون خبراً متصل الإسناد رد بأمور: أحدها: أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه؛ لأن الشرع إنما يرد بمجوزات العقول، وأما بخلاف العقول، فلا“. ¹³ وحين ذكر السمرقندي الحنفي شروط خبر الواحد ذكر أول الشروط ”أن يكون موافقاً للدليل العقلي، حتى إذا كان مخالفاً لا يقبل“. ¹⁴

هذه القناعات الأربع التي استقرت في العقل المسلم منذ لحظة الأولى إلى سقوط الدولة العثمانية كانت سبباً أساسياً في غياب ضجيج الصراع بين الدين والسلطة في المشهد الإسلامي. أما بعد سقوط الخلافة فقد اختلف الموقف؛ لأن العقل المسلم بدأ يستورد أسئلة الإنسان الأوروبي، وهي أسئلة لم يكن يستشكها العقل المسلم طوال تاريخه:

- فلأنَّ الإنسان الغربي عاش أحياناً تحت دعوى سيادة الدين، وأحياناً أخرى تحت دعوى سيادة الشعب صار يسأل: من الذي له حق السيادة؟

- ولأنَّ المؤسسة الدينية في أوروبا كانت حاكمة ومهيمنة على السلطة فقد سأل الإنسان الغربي: ما الدور المناسب للمؤسسة الدينية مع السلطة؟ هل نصلها بالسلطة السياسية أو نفصلها؟

- ولما رأى الإنسان الغربي رجال الكنيسة يحرقون من يخالفهم في آرائهم العلمية أمسى يسأل نفسه: هل يتعارض الدين مع العلم؟

هذه نماذج من أسئلة الإنسان الغربي التي قدّمها في خضم صراعه مع واقعها، ولأنَّ

13) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ج1، ص354.

14) السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، ص433.

العقل المسلم في المثوية كان منبهرًا بالعقل الغربي فإنه تبني أسئلة العقل الغربي كما هي، دون أن يضع أسئلته على أسئلة العقل الغربي، بل الأسوأ أنه لم يكتف باستيراد الأسئلة، وإنما استورد الأجوبة كذلك، فالإجابة التي قدمها العقل الغربي لسؤال العلاقة بين الدين والسلطة تبناها كما هي، ضاربًا عرض الحائط كل استحقاقات اختلاف السياقات ودلالات المفاهيم.

إذن أخطأ العقل المسلم حين تبني أسئلة ليست بأسئلته، ثم أخطأ ثانيةً في أنه لم يقدم إجاباته الخاصة على هذه الأسئلة، بل استورد إجابات معلّبة أسهمت في تأزيم وضعه الحضاري، واكتفى بدور المسوّق لإجابات العقل الغربي، لا أكثر، وامتدادًا لهذا الخطأ جاء خطأ استيراد العلمانية إلى العالم العربي باعتبارها الإجابة الغربية عن سؤال العلاقة بين الدين والسلطة.

العلماني العربي: تفكيك الاستبداد أم تفكيك الهوية؟

لا بد من الاعتراف بوجود فرق كبير بين منجزات "العلمانية" في السياق الأوروبي ومنجزاتها في السياق الإسلامي، فإذا كانت العلمانية في السياق الأوروبي قد نشأت لتفكيك الاستبداد المزدوج بين السلطتين الزمنية والكنسية، فإنها حين استوردت إلى العالم الإسلامي كانت ذريعةً لتفكيك الهوية، وإدخال المجتمعات المسلمة في صراع لم تعرفه الحضارة الإسلامية طوال تاريخها.

أما الاستبداد فلم يمسه "شعار العلمانية" بسوء، بل تضاعف الاستبداد العربي بعد مجيء الجمهوريات التي رفعت شعار العلمانية في العُشر الخامس من المثوية الماضية،¹⁵ فإذا كانت العلمانية خصمًا للدكتاتوريات الأوروبية قبل الثورة الفرنسية، فإن المفارقة أن الأنظمة الدكتاتورية العربية كانت هي المروج الأكبر لشعار العلمانية!

ولم تر المجتمعات المسلمة ممن رفع شعار "العلمانية" إصلاحًا سياسيًا أو تنمية اقتصادية، بل كان وسيلةً لخلق نزاعات لا نهائية بين النخب في المجتمعات العربية ليصفو الجو بعد ذلك للمستبد وحده، فأصبح المجتمع العربي منقسمًا إلى إسلامي وعلماي كما يقولون، وكلٌّ منهما يسعى لكسب ود الحاكم من خلال التنظير لشرعية الاستبداد بأساطير مختلفة، والحاكم المستبد يتلاعب بهما على حسب احتياجاته السياسية وطبيعة التوازنات التي يريدتها محليًا ودوليًا.

وقد نجحوا في تفكيك الهوية الثقافية للمجتمعات العربية، وآية ذلك أن المشتركات بين المثقفين الأحرار في العالم العربي كثيرة، لكنهم يرفضون العمل وفقًا لها بحجة اختلافهم

15) يصعب إنكار أن مصر الملكية كانت أكثر حرية سياسية وتعددية من مصر عبد الناصر، وليبيا السنوسي أكثر حرية من ليبيا القذافي، وعراق الملكية أكثر حرية من عراق الجمهورية، وأما تونس فيقول ألفريد ستيبان: "دمر الحبيب بورقيبة باسم التحديث أجزاء مهمة من ثقافة التسامحات المتبادلة هذه بفرض علمانية سلطوية من الأعلى". ألفريد ستيبان، خلق تسامحات خارج العالم المسيحي اللاتيني، ص 93.

الفكري، فجميعهم يتفقون مثلاً على أهمية تقييد السلطة وسيادة القانون واستقلال القضاء والمحاسبة والشفافية، لكنهم لا يشتركون معاً للعمل على مناصرة هذه المبادئ، كل ذلك بسبب شعورهم باختلاف الهوية بينهم، ولو تأملوا لوجدوا أن الخلاف بينهم ينحصر في مسألة مستوى الالتزام الديني؛ هل هو على مستوى الفرد فقط أو على مستوى السلطة كذلك؟ وهذا سؤال مهم، لكن السؤال الأهم هو: هل السلطة شرعية أصلاً أو لا؟ فإن كانت غير شرعية فالواجب العمل على إصلاح خلل شرعية السلطة، هذا هو المبدأ وما سواه فرع عنه.¹⁶

والحقيقة أننا في السياق العربي لا نعاني من أزمة "تدين السياسة"، فالسياسة منفصلة دينياً، بل نعاني من "تسييس الدين"؛ أي من استغلال السلطة السياسية للدين. ولذلك ما نطالب به اليوم في العالم العربي ليس فصل الدين عن السلطة، بل فصل السلطة عن الدين؛ إذ السلطة في العالم العربي هي التي تتحكم في الدين، هي من تحدد مصارف الوقف، بل حتى الفتاوى تصدر أحياناً برغبتها، ولك أن تتخيل أن تونس التي رفعت شعار "العلمانية" في زمن ابن علي أصدرت فتوى في تكفير حركة النهضة!

وتركيا ليست بمفازة من هذه الازدواجية، فعلى رغم أنها تتبنى منذ أتاتورك نموذجاً حاداً في الفصل بين الدين والسلطة فإن هذا الفصل لم يكن سوى فصل من جانب واحد، فقد بقيت السلطات التركية تتدخل في الشؤون الدينية إلى يومنا هذا ولو بشكل مختلف. ففي تركيا هناك هيئة الديانة، وهي هيئة تابعة للسلطة وليست مستقلة، ومع ذلك تحدد ما يجب على الخطباء قوله في المنابر، وهي التي تختار الأئمة وتفصلهم، وهذا كله من تدخل السلطة في الدين، فأين ما يسمى العلمانية إذن؟ والمفارقة أن تركيا التي ترفع شعار العلمانية أكثر تغولاً في الشأن الديني من الدول التي لا تتبنى هذا النموذج الصارخ في العلمانية، فالسلطة في ماليزيا أو باكستان _ مع أنهما لا يتبنيان العلمانية _

16) هذا يعني أن مشكلتنا في العالم العربي ليست في نوع القوانين، إسلامية أم علمانية، وإنما مشكلتنا في مصدر القوانين، وهي أنها سلطة فوق المجتمع لا نابعة منه، فالحديث عن نوع القوانين يجب أن يكون فرعاً عن الحديث عن نوع السلطة.

أقل تدخلاً في الدين من تركيا التي ترفع شعار العلمانية! مع أن المفترض أن يكون عكس ذلك بحسب النظرية السائدة. وهذا إنما يدل على أن السلطة لا تترك الدين وحده إلا نادراً؛ لأن الدين جزء من وعي المجتمع، والسلطة تريد السيطرة على وعي المجتمع، فحتى لو ترك الدين السلطة فإن السلطة لا تترك الدين.

العلماني العربي: أوهام ومغالطات

حين نتابع أدبيات بعض العلمانيين العرب نلاحظ ترويضًا لأوهام على أنها مسلّمات لا جدال فيها، وممارسة لمغالطات أصبحت لشيوعها جزءًا أساسيًا من البنية الاستدلالية في التنظير لفصل الدين عن السلطة في السياق العربي.

أما الأوهام المروّجة فأبرزها ثلاثة:

الوهم الأول: أن فصل الدين عن السلطة هو الهم العربي الأول.

لقد جرى تضخيم قضية فصل الدين عن السلطة في العالم العربي وتصويرها على أنها الهم الأكبر في العالم العربي، وأنها عصا موسى التي ستلقف مشاكل العرب كلها.¹⁷ وهذه لغة لا يتحدثها الواقع إن استنطقناه، وبرهان ذلك أن الثورات العربية كلها خرجت للمطالبة بالحرية والعيش الكريم، ولم نجد ثورةً خرجت لأجل مشكلة العلاقة بين الدين والسلطة، فهل رأى أحد ثورة عربية خرجت لترفع شعار العلمانية؟ أو العكس، ثورة ترفع شعار تطبيق الشريعة؟ لا فصل الدين ولا وصله كان هماً مركزياً لدى الشعوب العربية تثور لأجله؛ لأن الشعوب تدرك أن الدين في ظل الاستبداد ليس سوى أداة بيد السلطة المستبدة، تحضره حين يخدم مصالحها، وتبعده متى ما وصلت يد الدين إلى عنق مصالحها.

فهذا الغياب الواضح لأزمة الدين والسلطة في شعارات الثورات العربية في مطلعها يدل على أن المشكلة التي يصطنعها بعض العلمانيين العرب غير موجودة أصلاً في الوعي العربي، وإنما هي ناشئة عن مخيالهم الأيديولوجي الذي يرغب في صرف النظر عن المشكلة الحقيقية التي تعيق أي نهوض عربي، وهي مشكلة الاستبداد، تلك المشكلة

17) انظر مثلاً ما قاله محمد جلال هاشم في مقالته بعنوان "الالتفاف حول مطلب العلمانية برفض مطلب تقرير المصير"، فقد جعل العلمانية المبدأ الأول! والمقال منشور في صحيفة سودان نيوز 18/ يناير/ 2020.

التي تصدرت مطالب كل أنماط الحراك العربي الشعبي، وكانت محل إجماع بينهم. أما إشغال وعي المجتمعات بفكرة فصل الدين عن السلطة، فإنه منسجم مع رغبة الأنظمة المستبدة في العالم العربي، والتي لم يُرَوَّج للعلمانية أصلاً إلا من خلالها، وقد لاحظ ذلك أوليفييه روا حين قال: ”يجب ألا ننسى أن العقبة الرئيسية أمام الديمقراطية في الشرق الأوسط تأتي من الأنظمة العلمانية“¹⁸.

وربما من أبرز المواطنين التي يتبين فيها الزج المتكلف لشعار العلمانية هو في الحالة العراقية، فعلى رغم إدراك الجميع أن مشكلة العراق الأساسية تكمن في الاستعمار الناعم المتمثل في التدخلات الإقليمية والدولية والتي تحول دون أن يمتلك العراقيون السلطة امتلاكاً حقيقياً، فإنك لا تزال ترى بعض المثقفين ينادي بالعلمانية في العراق ليلاً ونهاراً على أنها هي الحل الأمثل الذي سيقضي على مشاكل العراق، وهكذا تحولت ”العلمانية“ إلى عبء تداولي وهمي أكثر منها معالجة أزمة واقعية.

الوهم الثاني: أن العالم الغربي يسير بثبات في مسار تنحية الدين.

يسعى كثير من العلمانيين العرب لإيهام المجتمعات العربية أن العالم الغربي كله تجرد من الدين ورماه وراءه ظهرياً، ولم يبقَ في ذلك الوراثة سوى عالمنا الإسلامي، وهذا التصوّر لا تجده مثبتاً بالأدلة العلمية، وربما تجده محض انعكاس للنزعة العدمية الحاضرة في كتابات بعض الفلاسفة، الذين يعبرون عن حالات فردية انعزالية أكثر من حالات مجتمعية. وقد تجدها ناتجة عن أقيسة خاطئة في تحليل الحالة الدينية الغربية، كخلق التلازم بين تراجع الإقبال على الكنائس وتراجع التدين الفردي، والحقيقة أنه لا تلازم بين الأمرين؛ إذ إنَّ تراجع الإقبال على الكنيسة دلالة مباشرة تتمثل في نقصان منسوب الثقة في المؤسسة الدينية، أما دلالة على تراجع العلاقة بين الإنسان والدين نفسه فهذا يحتاج إلى دليل آخر يعبر عنه بنحو مباشر.

(18) أوليفييه روا، الإسلام والعلمانية، ص 31.

ولو أخذنا الولايات المتحدة نموذجًا لقياس مدى ترحيب المجتمعات الغربية بفكرة فصل الدين عن السلطة لوجدنا أن الإنسان الغربي بدأ مؤخرًا بالسعي لإحضار الدين في المشهد السياسي. ويكفي في ذلك أن يطلع المرء على ما كتبه صمويل هنتنغتون في آخر مبحثين من كتابه "من نحن"؛ أعني مبحث "تحول الأمريكيين إلى الدين" ومبحث "صحة الدين عالميًا" لنرى أن النموذج الأمريكي الذي يعد الأبرز في العالم لا يسير في مسار انكماش الدين عن الفضاء العام كما يروج لذلك المطالبون بفصل الدين عن السلطة، ولذلك يقول هنتنغتون مستشرقًا مآل الحضور الديني في المشهد العالمي: "يعتبر القرن الواحد والعشرون هو بداية عصر الدين"¹⁹.

وكلام هنتنغتون ليس مجانيًا للواقع، فلو نظرنا إلى بداية القرن العشرين لوجدنا العالم كان في اتجاه صارم لتحديد الدين وطرده من الفضاء السياسي وحتى الاجتماعي، وهذا ما وجدناه في الاتحاد السوفيتي، وفي تركيا الأتاتوركية²⁰ وفي إيران البهلوية، وفي الصين الماوية²¹ كل هذه النماذج كانت نماذج عنيفة في موقفها من الدين، وها نحن اليوم نشاهد الدين يعود فيها إلى المشهد السياسي بأشكال ومستويات مختلفة، أدناها في الحالة الصينية وعودة التعاليم الكونفوشيوسية بعد أن تم نفيها، وأقصاها بالتأكيد التجربة الإيرانية، حيث تحولت من علمانية صماء في عهد الشاه إلى ثيوقراطية بعد ثورة 1979. ومن المهم الوقوف كذلك عند الدراسة المهمة التي قدمها الأمريكي بيتر بيرغر بعنوان

(19) المرجع السابق، ص 463.

(20) يقول مفتي الدولة العثمانية الشيخ مصطفى صبري عن حالة محاربة الدين في زمن أتاتورك: "ولم يسمح للصحف أن تنشر مقالات دينية، ولو ردًا على مقالات الاعتداء على الدين". ج 4، ص 351 ومن أراد المزيد من التفاصيل عن آليات محاربة الدين في زمن أتاتورك فيكفيه الاطلاع على الجزء الرابع من كتاب مصطفى صبري "موقف الإسلام من العقل والعلم والعالم".

(21) ذكر بيتر فان دير أن الصين لأول مرة منذ ستين عامًا تعود لتنظم "احتفالًا تعبديًا باذًا في معبد كونفوشيوس في عام 2004 في بلدة كوفو مسقط رأس كونفوشيوس، وأصبح الاحتفال الرسمي لإحياء ذكرى ميلاده طقسًا عالميًا مهمًا ويتم بثه على التلفاز الرسمي". بيتر فان، هل الكونفوشيوسية علمانية، ضمن كتاب "ما وراء الغرب العلماني"، ص 150 وهو يرى بوضوح أن الكونفوشيوسية "لن تجلب عصرًا علمانيًا للصين". ص 154.

”العلمانية في تراجع“ Secularism in Retreat والتي نُشرت كذلك ضمن كتاب بعنوان The Desecularization of The World بمشاركة ستة مؤلفين.

في هذه الدراسة يخبرنا بيتر أنَّ الفرضية التي كان هو نفسه يؤمن بها قديماً من أن العالم يسير بثبات نحو العلمانية فرضية خاطئة.²² فقد وجد أنَّ ”العالم اليوم _ باستثناء بعض الحالات _ متديّن بالقوة ذاتها التي كانت في السابق، بل إنه في بعض السياقات أصبح أقوى من التدين السابق“.²³

والحقيقة أنَّ العديد من الكتب والدراسات والمقالات في العالم الغربي تحدثت عن عودة الدين إلى المشهد السياسي العالمي بما يصعب إنكاره وجحوده، وسوف نذكر الأقوال ونفصّل أكثر في هذه المسألة عند الحديث عن خطأ فرضية عولمة الوعي الإنساني. لكن الشاهد هنا أنه لا يصح أبداً خلق وهم في ذهن المسلم أن العالم كله ترك الدين وراءه ظهرياً، وأنه هو الكائن الوحيد المتبقي على هذه الأرض الذي يتمسك بمرجعته الدينية، إذ إن الواقع يثبت أنه ”لا يزال الجدل والنزاع حاميين في كل مكان في العالم تقريبا حول كيف وأين ومن يرسم الحدود المناسبة بين الديني والعلماني“.²⁴

إذن لا يبدو أن الدين في السياق الغربي في حالة انكماش، بل المؤشرات تنتهي إلى أنه عائد إلى المشهد، لكن يجب التنبيه إلى أن هذا الرجوع لا يكون دائماً إلى الدين في صورته العملية، بل أحياناً يكون الدين المعبر عن الهوية، الدين الذي يمثّل غريزة اجتماعية لدى الإنسان، أو بتعبير هنتنغتون حين قال إن العقيدة الأمريكية هي باختصار

22) “The assumption that we live in a secularized world is false”.

23) The world, with some exceptions, attended to below, is as furiously religious as it ever was, and in some places more than ever”. Berger, Peter L. “Secularism in retreat.” The National Interest 46 (1996): 3+. Expanded Academic ASAP. Web. 27 Sep. 2011.

24) خوسيه، كازانوف، العلماني وعمليات العلمنة وأشكال العلمانيات، ص 93.

”البروتستانتية بدون الله“ واصفًا بهذه العبارة طبيعة العقيدة الأمريكية المعاصرة.²⁵

إذن رجوع الدين إلى المشهد العالمي صحيح، لكن من بوابة الهوية أكثر منه من بوابة التشريع، فالإنسان المعاصر يريد أن يتخلص من القيود بما في ذلك القيود الدينية، لكن في الوقت نفسه يريد دينًا يحفظ له ”الأنا“ الجماعية حتى لو اضطر أن يكون ذلك في صورة مرجعية دستورية. ولا تنفع القومية هنا؛ لأنها أصبحت تجلب له من لا يشترك معه في الأنا الجماعية، فالفرنسي اليوم لا يمكن أن ينظر إلى القومية الفرنسية نظر استكفاء؛ لأنها ستجمعه مع المسلمين الفرنسيين مثلاً، وهو لا يرى هؤلاء نظراء له، في هذه الحال يلجأ الفرنسي _ بمنطق نتائجي/ براغماتي_ إلى المسيحية لا بوصفها دينًا، بل بوصفها هويةً تميّزه عن نظيره المسلم.

الوهم الثالث: الربط بين التقدم وتنحية الدين

يخلق بعض العلمانيين العرب تلازمًا بين مبدأ فصل الدين عن السلطة والتقدم، فيجعلون تخلي السلطة عن القيود الدينية شرطًا للتقدم. وقد ذكر الجابري أن أحد أبرز أسباب دخول العلمانية إلى العالم العربي على يد مسيحيين هو أنهم كانوا يؤمنون بأن فصل الدين سيؤدي إلى تقدم العالم العربي.²⁶

وهذه الدعوى تخالف الواقع حتى قبل أن نفكر في مخالفتها للمنطق، إذ الواقع يجبرنا أنْ دولاً أزاحت الدين ولم تنهض، وأخرى نهضت ولم تزحزح الدين. فثمة دولة ذات دين ونهضة مثل أثينا قبل سقوطها، ومثل بغداد في زمن المأمون، والأندلس في المئوية الهجرية الرابعة، وماليزيا في عصرنا الحالي، كل هذه دول شقت طريقها إلى النهضة والتقدم في مستويات مختلفة مع كون الدين قائمًا فيها. كما يحدثنا الواقع عن دول تخلت عن الدين

25) هنتغتون، من نحن، ص 109.

26) ذكر الجابري ثلاثة أسباب أدت للمطالبة بالعلمانية في العالم العربي، وهي: استلهام التجربة الدينية الأوروبية، وإشكالية الطائفية الدينية، وربط النهضة بالفصل بين الدين والدولة، راجع الجابري الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 97.

ولم تنهض، مثل تونس بورقوية وتركيا أتاتورك، فيأذن لا يوجد تلازم في الواقع بين تحييد الدين والتقدم ولا بين وجود الدين والتخلف.

والمفارقة العجيبة هنا أن العلمانية في أصلها فكرة دينية، فهي قد نبتت ونشأت في أحضان حركة الإصلاح الديني. والإصلاح الديني الذي تسبب في ظهور العلمانية لم يطلق شرارة البدء فيه إلا رجال اللاهوت سعيًا لإصلاح دينهم لا تمرّدًا عليه، فقد قاد الإصلاح الديني مارتن لوثر وكالفن -وكلاهما رجالا دين- الحراك الذي طالب بتقليص صلاحيات المؤسسة الكنسية لصالح الإنسان الزمني، وهو ما أدى إلى ظهور فكر النهضة الذي تسبب في نشأة العلمانية.

وهذه الحملة العنيفة التي يقودها "العلمانيون" في مواجهة الدين هي التي جعلت الناس يعتقدون أن العلمانية اختراع فلسفي ضد الأديان، وينسون أن العلمانية فكرة لم تخرج أصلًا إلا من عقول المتدينين. وقد أكّد العلاقة بين العلمانية والإصلاح الديني كثير من الكتبة، فمثلاً يقول تشارلز تايلور: "كان هناك معنى واضح قديم للعلمنة يرجع إلى نتيجة الإصلاح الديني".²⁷ ويقول أوليفيه روا: "إن الذين فكروا في الفصل بين الكنيسة والدولة في القرون الوسطى كانوا كتابًا مسيحيين".²⁸

وليست العلمانية وحدها التي كانت نتاج حراك ديني داخلي إصلاحية، بل يذكر ماركوس درسلر أنه "يتفق معظم شراح التاريخ الثقافي والفكري الأوروبي على أن الإصلاح البروتستانتي للوثر حدث محوري وضع تيارات الحداثة موضع تنفيذ".²⁹

فالإصلاح الديني الذي قام به رجال اللاهوت لم يتسبب بوجود العلمانية وحدها، بل كان سببًا في استحالة الحداثة إلى أرض الواقع والتنفيذ، بما في ذلك الحراك في العلم

(27) تايلور، هل تستطيع العلمانية السفر، ص11.

(28) أوليفيه، الإسلام والعلمانية، ص74.

(29) ماركوس درسلر، الحداثة وصناعة الدين وما بعد العلمانية، ص15.

الطبيعي، فقد بدأت الثورة العلمية عبر رجال الدين، وذلك أن نيكولاس كوبرنيكس الذي شكلت أفكاره عن موقع الأرض في الكون حراكًا علميًا كبيرًا في المشهد الأوروبي “كان كاهنًا في كاتدرائية فرومبورك في بولندا”.³⁰

وهذا ليس في السياق الأوروبي خاصة، ففي السياق الأمريكي نجد أن جهود الفصل بين الدين والسلطة تعود لمتدينين، فقد كان “قسًا معمدانيًا” يدعى روجيه وليامز هو مبتكر “حائط الفصل بين الدين والدولة” على حد تعبير جون بوبيرو.³¹

فإذا كانت العلمانية فكرة متقدمة كما يقول دعاؤها، وإذا كانت العلمانية فكرة ناتجة عن المتدينين لا خصومهم، فالنتيجة أن الفكرة الدينية ربما تكون سببًا للتقدم، وهذا خير دليل على عدم التلازم بين ما هو ديني وما هو متخلف.

(30) جون غريبن، تاريخ العلم، ص29.

(31) يقول جون بوبيرو: “يجب التذكير أن أول دولة أقامت الفصل بين الدولة والدين وأقرت حرية الضمير في القرن الثامن عشر هي ولاية رود آيلاند التابعة للولايات المتحدة الأمريكية، وكان يقودها قس معمداني هو روجيه وليامز، وهو مبتكر حائط الفصل بين الدين والدولة”. بوبيرو، العلمانية المزيفة، ص141.

◀ مغالطات العلماني العربي

وإضافةً للأوهام الثلاثة السابقة فإنَّ ثمة مغالطتين أساسيتين متداولتين في أدبيات العلمانيين:

المغالطة الأولى: القياس مع الفارق.

عملية نقل الأفكار يجب أن يكون نتيجة وعي بالمنقول والمنقول منه والمنقول إليه، فقد تنشأ فكرة في مجتمع ما استجابةً لتحدٍ قائم، ثم تنجح هذه الفكرة في مواجهة ذلك التحدي فينبهر مثقف في سياق آخر بهذه المعالجة فيستورد تلك الفكرة دون أن يفكر ولو لبرهة ويسأل: هل أنقل الفكرة مجرد أنها نجحت في ذلك السياق أو لأن التحدي الذي واجهته موجود كذلك في السياق الذي أعيش فيه؟

لا ينكر أحد أنَّ استيراد الأفكار بين الحضارات عملية طبيعية لم تتوقف منذ فجر المعرفة، لكن هذا الاستيراد إن كان منهجيًا يدرك علة الاستيراد وكيفية التوظيف فعمًا هو، بل ربما يكون سببًا في نهوض الحضارة كما حصل في القرن السادس عشر في أوروبا، ولكن إن كان الاستيراد عشوائيًا فستنشأ عنه تكلفة عالية ربما تصل إلى استلاب وعي الناقل بذاته الحضارية فيبدأ بالتفكير ”في“ عقل الآخر و ”ب“ عقل الآخر.

ولم تكن مقاربات العلمانية عند كثير من الكتبة العرب سوى مظهر من مظاهر هذا الاستيراد العشوائي، ولذلك تجد كثيرًا منهم خلطوا بين المسيحية والإسلام من خلال إسقاط الأحكام الناشئة عن طبيعة النص والتاريخ المسيحيين على مقابلهما في السياق الإسلامي. وهذا خلل منهجي واضح، إذ لا يمكن أن تعمم خصائص سياق على بقية السياقات لمحض هيمنة ذلك السياق، فخصائص السياق فرع عن معيَّاته، فإذا اختلفت المعطيات اختلفت الخصائص، ولما كان السياق الإسلامي نصًّا وتاريخًا ذا معطيات مختلفة كان الواجب إذن إعطاء الخصائص حقها من الاختلاف.

فثمة فروقات كبيرة بين السياقين الإسلامي والمسيحي تفرض منهجياً اختلاف التعاطي مع العلمانية وفصل الدين عن السلطة عمومًا، فمثلاً علاقة الجمهور العام بالكتاب المقدس في أوروبا ليست كعلاقة المسلمين بالقرآن، بل إن لغة العلم كله كانت باللاتينية التي لا يفهمها الجمهور الأوروبي، خلافاً للغة العلم في العالم الإسلامي التي كانت بلغة المجتمع نفسه. ووعي المسلم بعلاقة الدين بالعلم ليس كوعي الأوروبي بعلاقة الدين بالعلم، ووعيهم بعلاقة العقل والدين أيضاً مختلف، وحركة الإصلاح الديني في أوروبا مختلفة في طبيعتها ومطالبها عن حركات التجديد والإحياء في العالم الإسلامي، وشكل العلاقة بين الدين والسلطة تاريخياً مختلف في العالم الإسلامي عن شكلها في السياق المسيحي.

والأهم من كل ما سبق هو اختلاف طبيعة النص المقدس بين الإسلام والمسيحية، واختلاف خصائص النصين مضموناً ومنهجاً، فالإسلام الذي يأمر أتباعه بمداغعة الظلم بكل الوسائل بما في ذلك القوة المادية لا يمكن أن يقاس على المسيحية التي تتخذ من المسار السلمي مساراً وحيداً لا ثاني له، وقد ذكرنا سابقاً نصوص الإنجيل التي تبين أن المسيحية تختلف عن الإسلام في طبيعة معاملة الظلم والباطل اختلافاً جذرياً.

كل هذه المعطيات المختلفة من حيث طبيعة النص ومضمونه والسياق التاريخي تجبر أي باحث على مراعاة تباين السياقات الشاسع في مسألة الدين والسلطة.

وبالإمكان أن نختار عزيز العظمة مثلاً على هذه المغالطة— أعني مغالطة القياس مع الفارق— فهو مثلاً لا يرى تعارضاً بين "العلمانية" والدين؛ لأن "العلم جملة معارف مضبوطة والدين جملة تصورات قيمية لا تخضع للعقل، ولا يمكن إيجاد وضع من التناقض بينهما"³².

فهو يرى هنا أن العلمانية هي العلم ذاته! أما كيف حصل هذا الانتقال في العلمانية

(32) عزيز العظمة، الدين والعلمانية من منظور مختلف، ص8.

من مسألة تنظيم السلطة إلى مرادف للعلم فإنه لم يذكر شيئاً من ذلك. ولذا جعلها في مقابل الدين، ولما امتنع تعارض الدين والعلم امتنع عنده تعارض العلمانية والدين! ولو تأملنا الفقرة السابقة لاكتشفنا إشكاليته الثانية، فهو **يفسر الدين تفسيراً مسيحياً؛ أي تفسير الأعم بالأخص**، ثم يعمّم هذا التعريف ليجعله عابراً وشاملاً كل الأديان، فلو أننا وضعنا كلمة ”المسيحية“ بدلاً من كلمة ”الدين“ في فقرته لما اختلف الأمر، فهي هو. وإذا كان الدين في رأيه مجرد تصورات قيمية لا تخضع للعقل، فلماذا عشرات الآيات في القرآن تصرح بمخاطبة العقل، بل تعاتب خصوم الإسلام على عدم استعمالهم العقل؟ فكيف يعيب الإسلام على الآخرين عدم استعمال العقل وهو نفسه لا يستعمله؟

وكثير من أمثال عزيز العظمة وقعوا في الإشكالية ذاتها، وقد قال عبد الجواد ياسين عن هذا الاتجاه: ”أما العلمانية التابعة _يقصد العلمانيين العرب_ فقد راحت تخلط بين المسيحية الغربية وبين الإسلام، شاهرةً في وجه الثاني الأسلحة نفسها التي شهرت في وجه الأولى“.³³

والمفارقة أن كثيراً من الباحثين الغربيين أدركوا هذا البون بين السياقين الإسلامي والمسيحي ورفضوا الخلط بينهما، بل تجد حتى من السياسيين الغربيين من يدرك ذلك، فمثلاً غبريل هانوتو حين تحدث عن العلمانية في السياق الأوروبي ذكر أنها كانت ضد السلطة الكنسية وليست ضد الدين نفسه، فهو يقول: ”أعلم أن أوروبا حاربت السلطة الدينية مدة ثلاثة قرون لا عن عدم اعتقاد، بل لتفصلها عن السلطة المدنية“. لكن حين تحدث عن فصل الدين عن الدولة في السياق الإسلامي كان مدرّكاً أن في ذلك فصلاً عن الدين نفسه، فهو قد ذكر أن هناك ”صلة أكيدة بين السياسة والدين في العالم الإسلامي“.³⁴ ولذلك حين تحدث عما حدث في تونس من فصل للدين عن الدولة

33) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، ص10.

34) نشر ذلك في مقال له في ”الجورنال الفرنسية“ وهو منقول في كتاب ”الإسلام بين العلم والمدنية“ لمحمد عبده (القاهرة، دار الشروق، ط3، 2014) ص39.

ذكر أن تونس من خلال فصل الدين عن الدولة ”تنفّلت شيئاً فشيئاً عن مكة“³⁵ فهو يدرك أن العلمانية في السياق الإسلامي لا تعني سوى رفض الدين نفسه؛ لأنه لا توجد مؤسسات دينية يُعلق الرفض عليها.

والفرنسي أوليفيه روا يؤكد من البداية أن ”الخروج من الدين مطبوع جيداً بالدين الذي نخرج منه، وتحدد أشكال الدنيوية ومجالاتها قياساً على الدين المعين“.³⁶

ونتيجةً لإدراك هذا الأمر رأى أن هناك مقتضى منهجياً يجعل من اللازم النظر إلى السياق الإسلامي بأدوات مختلفة، إذ ”إن المسألة في العالم المسلم لم تكن يوماً مسألة موقع الكنيسة، بل موقع الشريعة“.³⁷ ويرى أن أساس الإشكال هو فصل النموذج عن سياقه عند مناقشته، فيقول: ”تقع المشكلة عندما تُحدث العولمة تفاوتاً بين مجتمعات معيّنة ونماذج ثقافية وبنى سياسية، أي عندما ينفصل نموذج عن الظروف التاريخية التي أنجبته“.³⁸

فالجدل في الغرب إذن حول دور الكنيسة، أما في العالم الإسلامي فالجدل حول الدين نفسه، وهذا فارق _لفرط جوهريته_ من شأنه أن يقاوم كل محاولات المقايسة والموازنة بين السياقين، لكن خطأ بعض العلمانيين أنهم عولموا معطيات النموذج المسيحي بلا مراعاة لخصائص السياقات الأخرى.

وكم أعجبني انتباه المفكر الهندي راجيف بهارغافا لاستبطان سؤال تايلور فرضية نابعة من سياقه المسيحي، فحين سأل تايلور: لماذا من غير الملازم الحديث عن عصر علماني قديم ما دام الخيار بين الإيمان وعدم الإيمان كان متاحاً في الهند القديمة؟ قال راجيف

35) المرجع السابق، ص40.

36) روا، الإسلام والعلمانية، ص24.

37) المرجع السابق، ص25.

38) المرجع السابق، ص25.

بمبارجافا ردًا على هذا السؤال: ”سؤال تايلور يحتاج إلى تعديل قبل بحثه، فعبارة «الخيار بين الإيمان وعدم الإيمان» هي عبارة مسيحية في الأساس“.³⁹

هنا فكك بمبارجافا السؤال ولم يدعن لسطوته، ولأنه فككه فقد استطاع أقلمته وتوطينه ليكون مناسبًا لخصائص سياقه.

المغالطة الثانية: الخلط بين النص والتاريخ.

ويتمثل ذلك في عدم التمييز بين معطى الوحي ومعطى التاريخ الإسلامي في مختلف مراحلهم ومساراتهم، فالتاريخ الذي لا يتجاوز دوره أن يكون محلاً لتفاعل الإنسان مع معتقداته، أصبح هو نفسه معتقدًا، والنص الذي هو مصدر الإلزام الوحيد للمسلمين أصبح غير منظور فيه أصلاً. فأصبحنا نقرأ نقدًا للإسلام من حيث هو دين، ثم نجد دليل ذلك يأتي من التاريخ لا من نصوص الإسلام، وهذا خطأ شرى في كثير من الكتابات الغربية والعربية، مع أنه من البدهي التفريق بينهما. يقول الشيخ محمد عبده: ”يجب على الباحث في الإسلام أن يطلبه في كتابه، والإسلام إسلام، والمسلمون مسلمون“.⁴⁰ ومن قبل محمد عبده نجد القراني يقول: ”التاريخ لا يجوز عند المسلمين أن يُبنى عليه شيءٌ من أمر الدين“.⁴¹

وترتب على ذلك أنك لا ترى النص الشرعي حاضرًا في قراءات المثقفين العرب الذين يكتبون في جدل الدين والسلطة، فهي إما مقاربات تاريخية أو مقاربات تؤطر المعطى السياسي بإطار الفكر السياسي الغربي أو مقاربات فقهية تجعل من النص الفقهي حكمًا نهائيًا لا استثناف فيه. فمن العجب فعلاً أن ترى عددًا كبيرًا من الكتب العربية ينسب مقاربتهم إلى الإسلام دون أن تجده يستحضر ولو نصًا واحدًا من الوحي، وكأن النسبة إلى الإسلام تتحقق بمحض رغباتنا.

(39) بمبارغافا، عصر علماني للهند القديمة، ص212.

(40) محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، ص90.

(41) شهاب الدين القراني، الأجوبة الفاخرة، ص52.

ولما كنا قد أخذنا عزيز العظمة مثلاً على المغالطة الأولى فليسمح لنا أن نستصحبه كذلك في هذه المغالطة، إذ إن العظمة يعلن صراحةً أنه يرفض الاستدلال بالقرآن والرجوع إليه،⁴² بحجة أن القرآن حمال أوجه، وأنه ”يمكن استخراج أحكام من القرآن تفيده جهات سياسية متناقضة ومتباينة“. وأكثر من ذلك أنه يرفض العودة إلى العهد النبوي، وحتى عهد الخلافة الراشدة بحجة أنها مراحل تاريخية مثالية، فهو يقول: ”نحن لن ننظر إلى البدايات التي تشتمل على القرآن وعلى تاريخ صدر الإسلام، بل على التاريخ الفعلي الذي نقيمه دليلاً على تواريخ الإسلام، بدلاً من أن نرتجي من البدايات القرآنية وغيرها تاريخاً موهوماً لإسلام لم يوجد“.⁴³ ثم يجزم بأن الإسلام الحقيقي الذي يجب أن نتبناه هو ما حصل في العهدين المملوكي والعثماني!⁴⁴

إذن يرفض الاستدلال بالقرآن، ويرفض الاستدلال بالسنة النبوية، ويرفض الرجوع إلى تاريخ صدر الإسلام. والسؤال هنا: كيف يريد أن يحكم على الإسلام دون الرجوع إلى نصوص الإسلام؟ كيف يريد إلزام المسلمين بحكم التاريخ والتاريخ ليس بحجة عند جميع المسلمين؟ ثم لو سلمنا بحجية التاريخ على النص بدلاً من العكس، لماذا هذه العملية الانتقائية التي ترفض الرجوع لكل مراحل التاريخ باستثناء مرحلة بعينها؟ ثم لو سلمنا بحجية هذه المرحلة، فلماذا اختزل هذه المرحلة كلها في مرحلة هيمنة البويهيين على السلطة؟ أترأى تجد عبثاً في المنهج أكثر من ذلك؟

(42) يقول: ”فلن تناول بالنقاش الآيات القرآنية المعنية بأمور السلطة والحكم؛ لأنّ السياسات الإسلامية اتخذت منها علامات على الصحة والانتظام والانتماء إلى الإسلام من دون أن تكون قادرة على أن تستدر منها أحكاماً على نحو مضبوط، بل يمكن استخراج أحكام من القرآن تفيده جهات سياسية متناقضة ومتباينة“. العظمة، مرجع سابق، ص11.

(43) العظمة، مرجع سابق، ص11.

(44) يقول العظمة: ”أما صدر الإسلام فهو بداية متخيّلة أو موهومة أو مرتجاة. فكل كلام على الأصالة ينبغي أن يُنظر إلى الأصول الفعلية، وليس إلى أصول وهمية، فأصولنا الفعلية اليوم إن لم تكن في الحداثة العالمية فهي في النظم المملوكية والعثمانية“. العظمة، ص 14. وهو أصلاً لا يعترف بالشرعية نفسها، فهو يقول: ”ليس تعدد التشريعات التي تحويها الشريعة دليلاً على مرونة الشريعة بل تناقضها“. المرجع السابق، ص17.

والمفارقة أن عزيز العظمة الذي ينفي إمكانية الاستدلال بالقرآن والسنة على الموضوع السياسي هو نفسه وفي الفقرة نفسها يصف أدلة علي عبدالرازق على أسلمة فصل الدين عن السلطة بأنها أدلة قاطعة! فهو يقول: ”قد انقضى أكثر من ستين عامًا على الدلائل القاطعة التي أتى بها علي عبدالرازق على غياب التشريع السياسي عن القرآن“.⁴⁵

فكيف أصبحت أدلة علي عبد الرازق ”قطعية“ عند عزيز العظمة الذي كان للتو يقول إن القرآن حمال أوجه لا يصح الاستدلال به؟

(45) العظمة، مرجع سابق، ص11.

العلماني داعماً للاستبداد

حديثنا في هذا المبحث مخصص لفئة من التيار العلماني تبني فصل الدين عن السلطة بوصفه خياراً سلطوياً لا خياراً شعبياً، وأقول ”فئة“ لأني واجدُ في التيار العلماني العربي من يجعل مسألة علاقة الدين بالسلطة موكولة إلى الخيار الشعبي، فإذا اختار المجتمع وصل الدين بالسلطة فإنه يؤمن بأن ذلك حق شرعي يجب احترامه. لكن في السنوات الأخيرة أصبحت الفئة الأعلى صوتاً في التيار العلماني العربي هي الفئة التي تطالب بأن يكون فصل الدين عن السلطة خياراً تفرضه السلطة ولو بالانقلابات العسكرية، هذه الفئة تحديداً هي التي نوجه لها الحديث في هذا المبحث.

إنّ الذين يرفضون إرادة المجتمع حين تختار وصل الدين بالسلطة لا فصله، ويصرون على تدخل السلطة لقمع هذه الإرادة وإكراه المجتمع على خيار الفصل، هؤلاء يقعون في إشكالات كثيرة:

أولاً: يقعون في إشكال مع القانون الدولي نفسه، إذ إن القانون الدولي ينص على احترام حق تقرير المصير، كما جاء في المادة الأولى من الفصل الأول في ميثاق الأمم المتحدة، وحق تقرير المصير يعني أن يقرر الشعب مصيره بما يسمح له تحديد شكل اجتماعه السياسي. وقد تحدث القانونيون عن أهمية هذا المبدأ، وأنه ”أحد أهم الحقوق التي تقرها مبادئ القانون الدولي المعاصر“⁴⁶ وذكروا أن ”هناك شبه إجماع بين الفقهاء بأن حق تقرير المصير يعتبر قاعدة آمرة“⁴⁷.

فإذا كان مبدأ الحق في تقرير المصير أحد أهم المبادئ في القانون الدولي فإنّ الذين يريدون الفصل القهري بين السلطة والدين مخالفون صراحةً لهذا المبدأ؛ لأنهم بذلك يحددون للشعوب مصيرها رغماً عن إرادتها.

(46) عبد الله خاموش، استفتاء تقرير المصير، ص29.

(47) منصور الشيباني، الديمقراطية في القانون الدولي بين المشروعية والقوة، ص170.

ومن المعلوم أنّ الأفكار التي تُفرض تُفرض، وقد قال المؤرخ أسد رستم: ”والثابت الراهن في عرف البشر أجمعين أن الاضطهاد يقوّي النفوس ويشدّد العزائم فيثير في المؤمن صاحب العقيدة شعور التحديث ويحمله على التفتن في أساليب الوقاية والدعاية ويزوّده بمثل عليا يُفاخر بها ويسعى لتحقيقها“⁴⁸.

- وتوقعهم كذلك في إشكالية حتى مع فكرة الضبط الاجتماعي، فمن الناحية العملية يتجاهل العلمانيون أن الإنسان المسلم يرى أن دينه سبب لضبط اجتماعه، فهو يرى أن المجتمع يكون منضبطاً بوجود الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبمنع الخمر والدعارة والربا، فإذا تخلت السلطة عن ذلك فسيعتقد المؤمن أنّ ثمة حالة انفلات وأن ضميره يجرحه على الاعتراض والرفض للنظام العام، وهنا تبدأ المشكلة، حين يعتقد المجتمع أن تصوّره العام للضبط الاجتماعي غير متجسّد في الواقع، فتنتقل من هنا رغبة تغيير الواقع بمختلف السبل.

- وتوقعهم كذلك في مشكلة جوهرية في البحث الاجتماعي نفسه، إذ كيف يمكن أن نحكم على ظاهرة اجتماعية بأنها مشكلة اجتماعية أو حتى كونها انحرافاً؟ لا يمكن ذلك إلا من خلال اعتبار أغلبية المجتمع. فقد تقرر في علم الاجتماع أنّ السلوك يكون مشكلة اجتماعية إذا كان كذلك في نظر أغلبية المجتمع، وهذا ما تدل عليه تعريفاتهم للمشكلة الاجتماعية إذ يقيّدونها بأنها ما هو مستنكر من لدن المجتمع.⁴⁹ فمثلاً ظاهرة الزواج بالقاصرات لا تعد مشكلة في بعض المجتمعات، لكنها تعد مشكلة كبرى في مجتمعات أخرى، ما الذي جعلها مشكلة هناك وليست مشكلة هنالك؟ ليس إلا نظرة المجتمع إلى الفعل.

(48) أسد رستم، الروم، ج1، ص37.

(49) المشكلة الاجتماعية تعبير عن فكرة الانحراف، والانحراف في علم الاجتماع يعني ”مجموع السلوكات التي تبعد عن المعيار الاجتماعي“ فالمسألة مرتبطة بمدى توافق سلوك الفاعل الاجتماعي مع المعيار الذي يضعه كل مجتمع لما هو صواب أو خطأ. راجع: ريتور، الدروس الأولى في علم الاجتماع، ترجمة محمد جديدي (بيروت، منشورات ضفاف، ط1، 2013) ص99.

وإذا أخذنا بمنطق الفصل القهري للدين فلا قيمة يومئذٍ لموقف المجتمع من الظاهرة الاجتماعية، فالمشكلة الاجتماعية تكون كذلك وفقًا لمنطق السلطة لا المجتمع! فمثلاً إذا رأى المجتمع كله أن الدعارة مشكلة لكن السلطة لا تراها مشكلة، فإنه بناءً على ما هو مقرر في علم الاجتماع تكون الدعارة مشكلة اجتماعية، لكن السلطة لن تنظر إليها كذلك، فتتولد الفجوة بين السلطة والمجتمع.

وإذا تجاوزنا المشكلة الاجتماعية إلى الجريمة نفسها فس نجد أن المعضلة لا تزال تطارد دعاة الفصل القهري للدين، إذ إن الجريمة ليست في الغالب سوى التعبير القانوني عن المشكلة الاجتماعية، فكل جريمة هي في الأصل مشكلة اجتماعية،⁵⁰ ولا نقصد بالجريمة هنا الجريمة بالموجب العقلي كما ذهب إلى ذلك دوركايم،⁵¹ بل بالموجب الاجتماعي. فمثلاً السرقة والقتل والرشوة والاعتصاب والتزوير كل هذه الجرائم يصدق عليها وصف المشكلة الاجتماعية بحسب علماء الاجتماع، فمن الذي يملك الحق في التجريم؟

إذا قلنا إن المجتمع لا علاقة له بذلك فإننا نعود إلى مسألة سلامة استقرار المجتمع؛ لأنه لا يمكنك أن تتصور شيوع ما يعتقد المجتمع أنه جرائم دون أن تنتظر ردود فعل مجتمعية ضد هذه الجرائم، أما لو كانت الإرادة المجتمعية هي المحدد الأساس في تجريم الشيء من عدمه لكان ذلك أدعى لاستقرار المجتمع.

- أما أكبر الإشكالات التي يقع فيها دعاة الفصل القهري للدين فهي أنهم برفضهم إرادة المجتمع يطعنون في النموذج المعياري الذي يروجون له، وهو النموذج الديمقراطي. ذلك أن الحقيقة التي يخفيها _ وربما لا يخفيها _ المطالبون بفصل الدين عن السلطة قهراً

(50) لكن العكس ليس كذلك. فمثلاً شيوع الطلاق مشكلة اجتماعية لكنها لا تعد جريمة.

(51) الإشكال الذي وقع فيه دوركايم أنه لم يفرق بين الجريمة بالموجب العقلي والجريمة بالموجب القانوني، فالتجريم قانوناً لا يستلزم التجريم عقلياً، والعكس صحيح كذلك. فحين يقول دوركايم إن بعض الجرائم نافعة هنا لا يتحد المورد وتكون الجهة منفكة، فالجريمة نافعة بالموجب القانوني وحده، أما بالموجب العقلي فهي ضارة في كل أحوالها. للاطلاع على ما قاله دوركايم حول ذلك راجع: دوركايم، قواعد المنهج، ص 130 وغيرها.

هو أنهم يعتقدون أنهم أكثر عقلانية من الجمهور،⁵² ولذلك هم لا يريدون الديمقراطية؛ لأنها ستؤول إلى سلطة الجمهور، والجمهور العربي غير عقلائي بنظر هؤلاء لمطالبته بمرجعية الدين.

لكن إذا كان هذا هو المعيار، فعليهم أبدأ أن يقدموا العقلائي على غير العقلائي، وعليهم تبعاً لذلك أن يرفضوا النموذج الغربي وينعتوه باللاعقلانية؛ لأن الغرب رضي بالديمقراطية معياراً فاصلاً في الآراء، والديمقراطية غايتها تحقيق توافق عملي أكثر من الوصول إلى الحقيقة، فليس مهمّاً في الديمقراطية أن يكون الاختيار صحيحاً أو خاطئاً، المهم أن يكون موافقاً لاختيار أغلبية المجتمع.

وإذا كان المعيار الذي ارتضاه الغرب في إدارة الدولة هو الأغلبية وليس العقلانية، وإذا كان الغرب هو النموذج الذي أخذ منه العلمانيون العرب علمانيتهم، فالواجب إذن ألا يتحدثوا عن أهمية تقديم عقلانيتهم على عقلانية الجمهور، إذ حتى لو ثبتت هذه العقلانية لهم فليست مسوّغاً لرفض إرادة الأغلبية، تماماً كما لم تكن عقلانية الفلاسفة الغربيين ذريعة لرفض أغليات مجتمعاتهم، وبناء على هذا المنطلق يجب ألا يكون فصل الدين عن السلطة خياراً مطلقاً، بل يجب أن يكون التوافق الاجتماعي هو المعيار في القبول أو الرفض.

(52) سيأتي شرح هذه الفكرة.

العلماني محتكراً العقلانية

كثير ممن ينادي بفصل الدين عن السلطة يفترض _ من حيث يشعر أو لا يشعر _ أن هذا الخيار وحده الذي يمثل الخيار العقلاني. وهذا ما لحظته الباحثة البريطانية إليزابيث شاكمان حين قالت: ”تعمل ثنائية العلماني/ الديني من منطلق أن ما هو ليس علمانياً لا بد أن يكون عاطفياً لا عقلانياً، ولا يمكن التنبؤ به ومتخلفاً عن مسيرة التقدم“.

ثم تبحث عن السبب وراء هذا الاعتقاد لتجد أنه يعود إلى ”أن الغرب وحده بروايته عن حركة العلمنة هو الذي وجد طريقه إلى خارج الغابة، بينما الحضارات الأخرى ما زالت تتخبط في بحث يائس حتى تجيب عن الأسئلة التي حسمها الغرب منذ قرون“.⁵³

وهو ما لحظه كذلك خوسيه كازانوف حين ذكر أن العلمانية هي: ”عملية غائية علمية يتطور فيها البشر من الإيمان إلى عدم الإيمان، من الدين غير العقلاني أو الغيبي إلى وعي علماني عقلاني بعد غيبي حديث“.⁵⁴

ولا حاجة للتوسع في النقولات سعياً لإثبات هذه النزعة الاحتكارية للعقلانية، فيكفي أن ننظر إلى واقع ممارسات المنظمات الدولية إذ تسعى بكل وضوح لفرض ما تعتقده عقلانياً على مختلف المجتمعات دون أي مراعاة لموقف تلك المجتمعات مما يسمى حقوقاً، فمثلاً فيما يتعلق بما يسمى ”حقوق“ الشواذ جنسياً فإنك تجد المنظمات الدولية تسعى لفرضها فرضاً على الدول جميعها، ولا تعلق الأمر على إرادة المجتمع فيما إذا كان يقبل ذلك أو لا، وهذا أظهر دليل على تقمّصهم دور المتحدث الرسمي باسم العقلانية، وإلا فلماذا ليس لديهم أي احتمال في عقلانية الموقف الرفض للشذوذ؟

إذن ثمة ادعاء بأن فكرة فصل الدين عن السلطة هي الخيار العقلاني الوحيد،

(53) إليزابيث شاكمان هيرد، ثنائية العلماني- الديني ودراسة العلاقات الدولية، ص240.

(54) خوسيه، العلماني وعمليات العلمنة وأشكال العلمانيات، ص88.

والممارسات الدولية التي لا تلتفت لمواقف الأديان هي دليل عملي على تجذّر هذه الدعوى، والحقيقة أننا لا نستطيع منطقيًا أن نحكم على فكرة فصل الدين عن السلطة بأنها تحتكر الخيار العقلاني إلا بطريقتين:

الطريقة الأولى: أن يدل على ذلك المنطق البدهي، وهذا لا مطمع فيه ولا تشوّف. فالعقل لا يلحّ علينا لقبول فكرة فصل الدين عن السلطة كما يلحّ علينا لقبول فكرة العدل أو الإنصاف أو الوفاء أو الصدق أو الشهامة، كل هذه الأفكار عقولنا لا تكابر في أحها أفكار تمثل الخيار العقلاني البدهي. أما فكرة فصل الدين عن السلطة فالعقل لا يجد قبولها أمرًا بدهيًا ولا حتى قريبًا من البدهية، بل لو قال قائل إن العكس هو الصحيح لما أبعد النُّجعة؛ أي إن فكرة تقييد السلطة بالدين أكثر عقلانية من فكرة فصل الدين عن السلطة، لا سيما إذا كانت أغلبية المجتمع متدينة؛ لأنها لو كانت كذلك فالمنطق يقتضي حينها أن يكون سلوك الدولة معبرًا عما تؤمن به ضمائر المجتمع، فإذا كان المجتمع متدينًا فالمنطق يقتضي أن الإنسان يريد أن يرى ما يؤمن به مجسّدًا في السلطة كذلك.

وما يعزز إثبات عقلانية الحضور الديني هو ما تذهب إليه المدرسة الوظيفية في علم الاجتماع من أهمية "الإجماع الأخلاقي"؛ لأنه قادر على حفظ النظام والاستقرار، ويقصدون بالإجماع الأخلاقي اشتراك أغلب أفراد المجتمع في قيم مشتركة.⁵⁵

وهذا يستلزم ألا تكون السلطة نشازًا عن ذلك فتقصي الدين وتبني قيمًا غير القيم التي يؤمن بها المجتمع، فيصبح المواطنون في تناقض بين ما تلميه عليهم معتقداتهم وما يرونه من سلوكيات سلطتهم.⁵⁶

(55) راجع: أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ص 74.

(56) وربما هذا ما يجعل بعض الدول تنص على أهمية دور الدين ومؤسساته بالاعتبار الاجتماعي لا بالاعتبار التشريعي، فمثلاً نجد تعبيرًا عن هذه الفكرة في المادة الخمسين من دستور بيرو، والذي جاء فيها: "تُعترف الدولة بالكنيسة الكاثوليكية بوصفها عنصرًا مهمًا في التركيبة التاريخية والثقافية والأخلاقية لبيرو وتعاون معها، وذلك ضمن نظام مستقل وحر".

وتتعزيز عقلانية الدين بالنظر إلى وظيفته الاجتماعية _ وهي وظيفة مركزية في المنطق الديمقراطي_ إذا أدركنا أن جعل العقل مرجعية عليا من شأنه أن يورث النسبية المطلقة، والنسبية تورث الإنسان الحيرة، والإنسان كائن يبحث عن الاطمئنان، والاطمئنان لا يتحقق إلا بوجود حد أدنى من اليقين، والعقل الإنساني في الاجتماعيات نسبي لا يقين فيه، مما يعني أن اعتماده مرجعًا وحيدًا سيؤدي إلى عدم استقرار الإنسان وتاليًا عدم استقرار الاجتماع.

ولأجل ذلك حين لاحظ الأمريكي بيتر بيرقر عودة الدين إلى المشهد العالمي ففكر بالسؤال الآتي: ما مسوغات عودة الدين إلى المشهد العالمي؟ يقول بيتر إن هناك عدة إجابات، أولها أن الحداثة وما استجلبته أسهمت في نزع اليقين من الإنسان، وأحاطته إلى النسبية في كل شؤونه على خلاف ما اعتاد عليه الإنسان طوال التاريخ، أما الحركات الدينية فهي تقدم للإنسان الإجابات اليقينية التي تجلب له الاطمئنان والراحة النفسية. إذن ثمة عقلانية في وصل الدين بالسلطة، وإذا كان ذلك كذلك فلا مجال للقول إن فصل الدين عن السلطة هو الخيار العقلاني الوحيد.

وربما يقول قائل إن هذه البرغماتية لا تناسب منطق الأديان نفسه، فنحن هنا نظرنا إلى العقلانية باعتبارها وصفًا لانسجام الفرد والسلطة لا باعتبار عقلانية النص الديني نفسه! وهذا تصوّر خاطئ نابع من فرضية أن الأديان غير عقلانية، وهي فرضية ناشئة عن الخبرة الأوروبية ولا يصح تعميمها على الإسلام، فإذا كان العلمانيون يفترضون "أن العلمانية هي المجال الطبيعي للمصلحة الذاتية العقلانية والأخلاق ذات الطابع الإنساني العالمي"⁵⁷ فإن هذا افتراض يقوم على تقمّص الوعي المسيحي الذي لا يستقيم والمنطق الإسلامي، إذ إننا لو جننا إلى نصوص الإسلام لوجدناه دينًا عقلائيًا حتى في تشريعاته السياسية، بل دليل أنه يعرف متى يعادي ومتى يسالم، فلو كان غير عقلائي لكان حالًا

(57) إليزابيث شاكمان هيرد، ثنائية العلماني-الديني ودراسة العلاقات الدولية، ص241.

واحدًا كالمسيحية مثلاً.⁵⁸ وهو عقلائي حين يأمر المسلمين أن يحققوا توازن القوى مع أعدائهم المحتملين، وهو عقلائي حين يأمر المسلمين بنزع السلطة ممن ينقض العهود ولا يصونها، لكن عقلائته لا تنفي أخلاقيته ، فإذا ما تدمم المسلمون يومًا فإنه لا يجيز لهم خفران الذمم حتى لو بدت الشكوك {فَأَنْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ} . ويقدم الإحسان على العدل عند العقوبة {وَلَيْن صَبَرْتُمْ لَئِن صَبَرْتُمْ لَئِن صَبَرْتُمْ لَئِن صَبَرْتُمْ لَئِن صَبَرْتُمْ} ، ويطلب بالالتزام بالأخلاق في أسوأ الظروف وأخطرها {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا} .

فالإسلام إذن دين يراعي المصالح والمبادئ والأخلاق ويتحرك في الشأن السياسي تحركًا عقلائيًا يحسب توازنات القوى بدقة ظاهرة، وهذا كله ينقض دعوى المعتقدين أنه لا عقلانية إلا في العلمانية.

إذن لا يمكن للعلماني أن يدعي احتكار العقلانية ولا حتى أن يدعي تلازمها معها؛ ليس فقط لأن "المهيكل الفكري للعلمانية غير متقن البناء" كما يقول راجيف بهارغافا،⁵⁹ بل لأن وصل الدين بالسلطة ثبت كذلك أنه خيار عقلائي.

الطريقة الثانية: أن يثبت الواقع أن فصل الدين عن السلطة ينتج سلوكًا عقلائيًا أكثر من الوصل.

وهذه الطريقة ليست صالحة كذلك، بل المفارقة أن القرن العشرين الذي يعد عصر اللادينية "كان من أشد القرون دموية وأعنفها من حيث التطهير العرقي في تاريخ البشرية".⁶⁰ وأن كل الجرائم التي ارتكبت في القرن العشرين والإبادات العرقية كانت "جميعًا من نواتج الأيديولوجيات العلمانية الحديثة"، لكن هذه الحقيقة يتجاهلها

(58) فهي لم تميز بين الحالين واختارت مسارًا واحدًا، وهو المسار السلمي بصرف النظر عن موقف الآخر.

(59) راجيف بهارغافا، إعادة تأهيل العلمانية، ص133.

(60) خوسيه، العلماني وعمليات العلمنة وأشكال العلمانيات، ص104.

الأوروبيون، إذ ”يفضل الأوروبيون المعاصرون أن يكونوا انتقائيين فينسبون الذكريات الأليمة الأقرب المتعلقة بالصراعات الأيديولوجية العلمانية ويسترجعون ذكريات نُسيت منذ زمن بعيد لحروب دينية“.⁶¹ فقد رأينا الكثير من الحكومات العلمانية التي اختارت خيارات غير عقلانية، بل خيارات أدت إلى تدمير المجتمعات الإنسانية وقتل ملايين البشر، فتجارب الاتحاد السوفيتي وألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية واليابان كلها دول أسهمت في تدمير المجتمعات الإنسانية، وتسببت هذه الحكومات الأربع فقط بمقتل أكثر من مئة مليون إنسان، ولم يكن الدين حاضراً في أي من هذه السلطات الأربع، بل كان محارباً أشد المحاربة.

ربما تقول إن هذه تجارب دول غير ديمقراطية، فلماذا لا تذكر تجارب العلمانيات الديمقراطية؟ الحقيقة أن التاريخ لا يأبه بهذا السؤال، إذ إنه أكثر من يعرف أنه لا فرق بين الديمقراطيات وغير الديمقراطيات في اتخاذ الخيارات غير العقلانية، الفرق الوحيد أن العلمانية الديمقراطية تجعل الخيار غير العقلاني في السياسة الخارجية لا في الداخل، في حين العلمانية غير الديمقراطية تجعل الخيار غير العقلاني داخلياً وخارجياً على حدٍ سواء. فليس هناك فرق بين العلمانية الديمقراطية وغير الديمقراطية في اتخاذ الخيار غير العقلاني، وإنما الخلاف في مجال تنفيذ هذا الخيار، إذ إن الدول الديمقراطية لأنها لا تستطيع أن تتخذه في الداخل فإنها تصدّره للخارج.

ويكفي لإثبات ذلك أن نتبع سلوك الدول الغربية منذ أن تحولت إلى ديمقراطيات لنرى حجم المجازر والمآسي التي ارتكبتها في دول العالم، فقد رأينا المجازر التي ارتكبتها فرنسا في الجزائر وعموم أفريقيا وغيرها،⁶² ورأينا المجازر التي ارتكبتها بريطانيا في الهند، ورأينا المجازر التي ارتكبتها إيطاليا في القرن الأفريقي وليبيا، ورأينا المجازر التي ارتكبتها

(61) المرجع السابق، ص104.

(62) ربما تكون فرنسا من أكثر الدول التي كُتبت عن جرائمها الخارجية، ولذلك يحار المرء إلى أي كتاب يُمكن أن يعزو القارئ إليه، لكن ربما يكون من الكتب سهلة المأخذ وتفصيلية التتبع كتاب ”روزنامة جرائم فرنسا في عالم ما وراء البحار“ للفرنسي جاك مورال.

هولندا في إندونيسيا⁶³ وبلجيكا في الكونغو⁶⁴ وإسبانيا في الشمال الغربي من أفريقيا.

وقد كان جون ستوروت ميل شاهداً على عدم عقلانية الديمقراطية البريطانية حين قال: ”وفي أثناء القرن الحالي كان الإنجليز يستطيعون اختطاف العبيد وإجبارهم على العمل حتى الموت بالمعنى الحرفي للكلمة“.⁶⁵

فهذه بريطانيا _ وهي من أقدم التجارب الديمقراطية _ تحطف العبيد وتجبرهم على العمل حتى الموت. وليس هذا الصنيع مقتصرًا على القرون الوسطى الدينية، بل هو في القرن التاسع عشر، قرن العقلانية والتنوير على حد تعبير الأوروبيين.

وربما يكفي القارئ أن يطلع على كتاب المستشرق الأمريكي ويليام بولك (الصليبية والجهاد) ليدرك مآسي ملايين من البشر الذين قتلوا بلا سبب سوى أنهم أرادوا الدفاع عن أراضيهم ومصالحهم، لقد تحدث في هذا الكتاب عن مجازر هولندا وبلجيكا وفرنسا وإيطاليا وأمريكا وبريطانيا في العالم، وهذه كلها دول ديمقراطية.

وما سبق يجعلنا نحكم بالخطأ على موقف الفرنسي أرنت رينان الذي يقول: ”الأديان هي التي تفرق بين البشر، وأن العقل هو الذي يقرب بينهم، ذلك أنه ليس ثمة إلا عقل واحد“.⁶⁶

والواقع أولى من يتصدى لبيان عدم صحة هذا الكلام، فلو طال عمر رينان قليلاً

63) يقول وليام بولك إن الهولنديين قتلوا ”مئات الآلاف من المسلمين“. بولك، *الصليبية والجهاد*، ص 185.

64) يرى ويليام بولك أن ما فعله هتلر في اليهود لا يعد شيئاً أمام ما فعله البلجيكيون في الكونغو: ”لم يستخدم البلجيكيون غرف الغازات السامة بل ذبحوا في قرية إثر قرية عشرة إلى خمسة عشرة مليون كونغولي، ولم يُعرف عدد الآخرين الذين جعلوا منهم أمثلة بقطع أيديهم أو أرجلهم لأنهم فشلوا في إنتاج البضائع التي طلبت منهم“. ويليام بولك، *الصليبية والجهاد*، ص 569.

65) ستوروت، *استعباد النساء*، ص 21.

66) أرنت رينان في محاضراته الشهيرة عن العلم والإسلام راجع: *الإسلام والعلم* مناظرة رينان والأفغاني، ص 47. ولا يستثني رينان إلا الفرس إذ يقول: ”وهنا يصبح الفرس استثناء، إذ عرفوا الاحتفاظ بعبقريتهم الخاصة“. ص 63.

وأدرك القرن العشرين لرأى كيف أن العقل الإنساني بعد أن وضع الدين مكاناً قصياً تسبب في قتل أكثر من مئة مليون إنسان! فهل كانت الحرب العالمية الأولى التي قتلت عشرين مليون إنسان حرباً بسبب الدين؟ وهل كانت الحرب العالمية الثانية التي قتلت ستين مليون إنسان حرباً بسبب الدين؟ وهل الحرب الباردة التي استمرت أكثر من أربعين عاماً وقُتل ملايين بسببها عبر الحروب بالوكالة كانت حرباً بسبب الدين؟ هذه حروب وقعت كلها بعد أن تخلى الغرب رسمياً عن الدين، وصار العقل هو المحدد الأساسي للسلوك الغربي، فأين العقل الذي كان رينان ييشّر بأنه سيوحد البشرية؟

والخطأ الأساس الذي دفع رينان إلى هذا الاعتقاد هو آخر عبارة من كلامه "ليس إلا ثمة عقل واحد"، أبداً ليس صحيحاً أن العقل الإنساني واحد، لو كان واحداً لما رأينا أيديولوجيات في أقصى اليمين وأخرى في أقصى الشمال.

إذن لا يوجد تلازم بين العقلانية وفكرة فصل الدين عن السلطة بحسب التجربة التاريخية، فالتاريخ يخبرنا عن أنظمة كانت تفصل الدين عن السلطة وفي الوقت نفسه كانت في غاية الاستبداد والإجرام، وليس هذا مقصوراً على الأنظمة غير الديمقراطية، فحتى الديمقراطيات أسهمت في اللاعقلانية، لكن مع اختلاف تموضع لاعقلانيتها.

العلماني متحدثاً باسم الدين

ثمة مذهب في الفلسفة الدينية يسمى المذهب الربوي Deism، وخصائصه أنّ للكون ربّاً أوجده، لكنه ترك هذا الكون يدير نفسه بنفسه بعد أن ركّب فيه القوانين اللازمة لعمله. وقد آمن بهذا المذهب عدة فلاسفة قديماً وحديثاً، وكان أرسطو من أشهر من تحدث عنه من خلال فكرة (المحرك الأول). ولأن الإله خلق هذا الكون ثم تركه فإن ذلك يعني أن الإنسان يعيش جدلية ثنائية (الإنسان/ الطبيعة)، وليس جدلية ثلاثية (الله/ الإنسان/ الطبيعة). إذ الإله وفقاً لهذا التصور لم يعد يتدخل بعد خلق الطبيعة لكي يكون جزءاً من هذه الجدلية، فقد بقيت الفاعلية حصرًا في الإنسان والطبيعة.

بعض المسلمين من دعاة الخلقانية لا يمكن فهم خطابهم إلا في ضوء مذهب الربوية، فكما أن الإله خلق هذا الكون وتركه يدير نفسه بنفسه، فكذلك خلق الإله الإنسان وتركه يدير نفسه بنفسه. ولذلك تجده لا يقبل أبداً الحديث عن التشريع الإلهي في المجال السياسي أو الاقتصادي وحتى الاجتماعي، بل تراه يشمئز بمجرد أن تذكر له المصطلحات الإسلامية في الموضوعات الاجتماعية، مثل الربا أو الزنا أو غير ذلك، حتى على مستوى المصطلحات لا يقبل بذلك.

هذا الاشمئزاز والرفض التام لإبداء أي موقف ديني من المجال العام هو امتداد واضح لمذهب الربوية، فهي ربوية اجتماعية. فإذا كان الربوي الطبيعي ينكر تدخل الإله في الكون فإن الربوي الاجتماعي ينكر تدخل الإله في المجتمع. وهذا تنكّر صريح للوحي الإسلامي الذي يرى أن غاية إرسال الرسل وإنزال الكتب هو أن يقوم الناس بالقسط، والقسط ليس في العقائد والأفكار الغيبية أو الممارسات التعبدية فحسب، وإنما القسط يكون كذلك في المعاملات الإنسانية، فمن يرى أن الإسلام لا علاقة له في هذا المجال فهو ينكر الوظيفة الأساسية التي جاء الإسلام لأجلها، وهي هداية البشرية.

ولأن العلماني يريد إخراج الدين من المجال السياسي، فالبديل هو عقله، ولأن عقله

هو البديل فإنه لا يقبل من الدين إلا ما يناسب عقله، وهذه ليست فرية أو توقعًا لما سيؤول إليه القول العلماني، بل هو ما ينطقون به صراحةً، لننظر مثلاً إلى أحد أهم منظري العلمانية في العصر الحديث وهو تشارلز تايلور، فهو يحكي عن اعتقاد بعض اتجاهات العلمانيين بأن المناسب فقط من الأديان هو ”ما يثبت العقل وحده أنه النظام المناسب للمجتمع“.⁶⁷

العلماني هنا لا يتحدث عما هو صحيح سياسياً، وإنما يتحدث عما هو صحيح دينياً؛ أي إنه صار يتحدث باسم الدين، فالدين الذي يثبت أنه ”النظام المناسب للمجتمع“ هو الدين الصحيح، فإذا كان المجتمع رأسمالياً يقوم على الفردانية فيجب على الدين أن يشرع ذلك وإلا فهو دين غير صحيح. وهذا يعني أننا أمام دين إنساني وليس ديناً إلهياً؛ فالدين على رغم أنه في الحد الأدنى من خصائصه أنه مقدس ومتعالٍ، فإن النظرة العلمانية للدين تنزع عنه هذه الخصيصة وتجعله معبراً عن الرغبة الإنسانية وليس الإرادة الإلهية.

فالإنسان المعاصر يريد أن يكون متديناً لكن بشرط أن يختار هو نمط الدين، وهذا يعني فيما يعني أن النقاش مع العلماني يجب أن يكون دينياً قبل أن يكون سياسياً، فليس السؤال الأول: هل فصل الدين عن السلطة يجعل الدولة أفضل أو لا؟ بل: هل الدين له موقف من السلطة أو لا؟ إذا لم يكن للدين موقف من السلطة فُضي الأمر، كالمسيحية والبوذية، لكن إذا كان للدين موقف _ كالإسلام واليهودية والكونفوشيوسية⁶⁸ _ فيجب أن نسأل أنفسنا: ما موقفنا من الدين إذن؟

(67) تايلور، ص 57.

(68) راجع في ذلك:

- 'Confucius' in, William L. Reese, Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western thought (New York : Humanity books, 1996), 134.

- David E. Cooper, World philosophies : An historical introduction (Oxford: Blackwell publishing, 2003), 58

- هل نرفض الدين؟ وحينها يكون النقاش عن الدين وليس في الدين.

- أو نعيد تفسير نصوص الدين؟ وحينها يكون النقاش في الدين وليس عنه.⁶⁹

- أو نفرض تصوّرنا على الدين؟ وحينها نكون أمام دين إنساني وليس دينًا إلهيًا.

فالإجابة يجب أن تكون واضحة قبل الانتقال إلى الشق السياسي من النقاش في مسألة فصل الدين عن السلطة، حتى نعلم هل نحن نتناقش في الدين أو في السياسة. أما الإجابة الأولى - وهي رفض الدين - فهذه إجابة واضحة، وهي أسلم من التلاعب به. وأما الإجابة الثانية فالأمر متوقف على طبيعة التفسير هل هو من طبيعة النص أو من خارجه؟ وأما الإجابة الثالثة فهي أسوأ الإجابات على الإطلاق، وهي أكثرها انتشارًا على وجه المفارقة.

ومهما يكن من أمر، فإنّ ذلك كله يخبرنا أن **المطالبة بفصل الدين عن السلطة فرغ عن تصوّر مسبق للدين**، ولذلك من المهم أن يكون النقاش في الخلقانية نقاشًا دينيًا قبل أن يكون سياسيًا.

وهنا نلتقي - قدرًا لا عن سابق تخطيط - مع دوركايم الذي ينظر إلى الدين باعتبار وظيفته الاجتماعية لا باعتبار موضوعه، فهو يرى أن الدين يساعد على تمسك المجتمع بالقيم الاجتماعية الجوهرية، وهذا ما يؤسس للتماسك الاجتماعي.⁷⁰ هنا نجد حتى دوركايم الذي كان لا يؤمن بالأديان هو نفسه يقرر أهمية الدين اجتماعيًا لما ينشأ عنه من استقرار وتماسك اجتماعيين، ولأجل ذلك يقول دوركايم: "ليس هناك حقًا أديان

(69) أول من اتخذ هذا المسلك في السياق الغربي باروخ سبينوزا في كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة". وفي السياق الإسلامي علي عبد الرزاق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم". لكن سبينوزا كان من خلال مقارنة تاريخانية، وعبد الرزاق من خلال مقارنة نصية صرفة.

(70) راجع: أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ص 74.

زائفة، كلها حقيقية بطريقتها“⁷¹.

فالدين ربما يكون مطلوبًا ومرغوبًا _ حتى عند الملحد _ لتحقيق غرض اجتماعي ما، كالتماسك الاجتماعي، فلا يمكن لمن اطلع على تجارب المجتمعات الإنسانية أن ينكر أهمية الدين في صناعة التماسك الاجتماعي لا سيما في الأزمات. فمثلاً لم يكن أهل القوقاز _ وهم أعراق شتى _ قادرين على مواجهة الروس لولا أن القائد شامل استطاع أن يوحدهم تحت لواء الدين، ولم يكن لعبد القادر الجزائري أن يوحد الجزائريين _ وهم عرب وبربر _ لولا أنه لجأ إلى الدين. ولأجل ذلك سعى دوركايم _ على رغم إحصاءه _ للاستفادة من الدين في خلق تماسك اجتماعي في المجتمع الفرنسي بعد أن رأى تفككه في أعقاب الحرب الفرنسية البروسية.

وقد رأينا في فرنسا التي تعد أشهر نموذج معادٍ للدين أن بعض النواب الفرنسيين كانوا يُطالبون أثناء أزمة كورونا بفتح المعابد _ على رغم خطورة التجمعات صحياً _ سعيًا لتحقيق التماسك الروحي بين أبناء المجتمع الفرنسي!

ولا أجد مشكلة أو قدحًا أو تناقضًا في اللجوء إلى الدين استثمارًا لوظيفته الاجتماعية، للإنسان أن يستفيد من كل ما يجد حتى لو لم يؤمن به، لكن ثمة مشكلة كبرى في أن يكون ذلك على حساب الدين نفسه؛ أي أن تكون الوظيفة الاجتماعية للدين مدخلًا للتلاعب بنصوصه كي تستقيم مع ما يعتقد صناع القرار أو النخب العلمية أنه الأفضل لقيم المجتمع في مرحلة ما. هنا نحن أمام عبث وتلاعب، ولسنا أمام توظيف واستفادة، كما فعل بعض المثقفين الصينيين _ مثل ليانج تشي شاو وتشانج بنج لن وتشين ين كو _ حين سعوا لفصل البوذية والطاوية عن ” جذورها الدينية الكهنوتية

71) عبارة دوركايم كاملة كالآتي: ”ليس هناك حقًا أديان زائفة، كلها حقيقية بطريقتها، جميعها تستجيب ولو بأساليب مختلفة لشروط معينة في الوجود البشري“. وهو مع ذلك لا يأبي فكرة ترتيبها من حيث الوظيفة العقلية، فيقول: ” ولا شك في أن وضعها في نظام تراثي أمر غير مستحيل، يمكن أن يُقال عن بعض إنها أعلى من الأخرى، بمعنى أنها تدفع لاستخدام وظائف عقلية أسمى“. دوركايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية، ص 21.

وحولها إلى أخلاقيات قومية يمكن أن تخدم عملية التحديث في الصين⁷². هذا مثال صريح على التلاعب بالدين.

ومن هذا القبيل أن تجد من يعرف العلمانية بأنها "عملية إعادة إنتاج الدين وفق شروط الحداثة"⁷³. وماذا يعني ذلك سوى أن الإنسان مشارك في صناعة الدين؟ وذكرنا مسبقاً ما قرره تشارلز تايلور من أن الدين المطلوب للعلمانية هو الدين الذي لديه أخلاق تناسب العقل، وما سوى ذلك من الدين لسنا بحاجة إليه، فالطقوس مثلاً لا نحتاج إليها؛ لأنها ليست عقلية ولا تفيد الأخلاق التي يقرها العقل⁷⁴.

وهنا تحديداً نرى بأعيننا مفارقة عجيبة، وهي أن العلمانيين أصبحوا فجأة رجال دين، فما كانوا يعيرونه على رجال الدين أصبحوا يمارسونه، أولم يكن العلمانيون ساخطين على رجال الدين لأنهم ادعوا تمثيل الدين في شخصهم وأفكارهم وآرائهم؟ فهم اليوم لا يفعلون أكثر من ذلك، إذ ترى العلماني يقول لك: الدين يجب أن يكون كذا وكذا، والدين بريء من كذا وكذا. فتقول له: من أين عرفت أن هذا هو الدين؟ أوحى بعد الأنبياء نزل عليك أم فهم فهمته من وحي الأنبياء؟ فيخبرك أنه لا هذا ولا ذلك، وإنما كل ما في الأمر أن هذا ما يعتقد أنه مناسب فأراد أن يفرضه على الدين! انظر مثلاً إلى مارلين شيبا الوزيرة المفوضة بوزارة الداخلية الفرنسية حين تطالب أئمة المساجد بأن يؤيدوا زواج المثليين! ماذا يعني ذلك سوى أن السلطة الفرنسية لم تكتف بتحييد الدين، بل تريد أن تتحدث باسم الدين نفسه، وتحدد موقفه من قضايا الاجتماع الإنساني.

جوهر ما سبق أن العلماني بعد أن أقصى الدين من المجال العام أحال مهمة الهداية والإرشاد إلى عقله، لكنه لم يكتف بذلك، بل زاد على ذلك أنه أصر على أن يمارس

(72) بيتر فان بير فير، مقارنة مشروع العلمانية في الهند والصين، ص 379.

(73) محمد عفان، إشكالية العلمانية في السياق الإسلامي، ص 9.

(74) تايلور، الحياة العلمانية الغربية، ص 80.

وظيفة أخرى، وهي تحديد ما هو الديني، فالدين ينبغي أن يكون كذا ولا ينبغي أن يكون كذا،⁷⁵ وكل تلك ”الينبغيات“ ليس مصدرها الدين نفسه، بل مصدرها عقله، وبذلك أمسى العلماني مسؤولاً عن الدين والسلطة، وهو الذي لا يفتأ يكرر أنه لم يخرج إلا لفك الالتقاء بين الدين والسلطة.

(75) وما ينبغي أن يكون من الدين غالباً يُفهم ”في إطار عقلي مغلق يتجه نحو التجريبية البائسة“ على حد تعبير شلايرماخر. راجع: فريدريك شلايرماخر، عن الدين، ص 39.

العلماني في سياق أكبر

لستُ أسعى تحت هذا العنوان أن أبني فكرة متكاملة بقدر ما أسعى إلى فتح مسار لفرضية أخرى تفسّر الاتجاه العلماني الحديث. فقد تحدثنا سابقًا عن العلماني من اتجاهات مختلفة، وهنا نريد أن نختم الحديث بالبحث عن السياق الذي يُمكن أن يفسّر لنا الإلحاح على فكرة فصل الدين عن السلطة، إذ غالبًا ما يُدعى أن هذا الإلحاح نتيجة تحوّل عقلائي أو علمي طرأ في بنية الوعي الإنساني.

لكن هذه الفرضية لا يبدو أنها تمتلك القوة التفسيرية الكافية، والفرضية التي أجدها تصلح لتفسير الاتجاه العلماني الحديث هي **اللاقيدية**؛ وأعني باللاقيدية رغبة الإنسان المعاصر بالتمرد على كل ما فيه قيد، سواء أكان هذا القيد دينًا أم أخلاقًا أم علاقات اجتماعية أم وظائف وأعمالًا أم غير ذلك. ولأن الدين بصورته التشريعية يعدُّ قيدًا، فقد برزت ظاهرة التمرد على الدين، ونتيجةً للتمرد على الدين ظهر التمرد على حاكميته في المجال السياسي.

وهذا يعني أن رفض الإنسان لحاكمية الدين في العصر الحديث ليس بالضرورة أنه رفض للدين من حيث هو "دين"، بل ربما يكون رفضًا للدين من حيث هو "قيد"، فالتمرد الإنساني على القيد تمرد كلي نراه في مجالات الحياة جميعها، وامتدادًا لهذا التمرد الكلي يأتي التمرد على الدين بوصفه قيدًا، وهذا يعني أنه لا يصح الاعتقاد بوجود مسوغ معرفي يقف وراء رفض الإنسان للدين، بل يجب البحث عن المسوغات النفسية والاجتماعية.

إذن يمكن أن نقول إن "اللاقيدية" هو المفهوم التفسيري للإنسان الحديث؛ أي المفهوم الذي يمتلك أكبر قوة تفسيرية لشرح سلوك الإنسان المعاصر تجاه الدين. و"اللاقيدية" إن استطاعت تفسير ظاهرة التمرد على الدين، فإنها لا تجربنا عن جذور الظاهرة، فمن أين أتت إذن؟ هنا في اعتقادي يجب أن ندفع "الفردانية" لتتقدم

وتعترف أنّها الإجابة الدقيقة عن هذا السؤال، والفردانية تعني في حدها الأدنى تمحور الفرد حول مصالح ذاته،⁷⁶ أو هي "الإنكار لأي مبدأ أعلى من الفردية" على حد تعبير الفرنسي رينيه غينون،⁷⁷ والذي يرى "أن الفردانية هي السبب الحاسم للانحطاط الراهن للغرب".⁷⁸ وتذكر كاترين أودار عن نقاد الفردانية قولهم: "الفردانية الليبرالية وقعت حكم الموت في حق المشاعر الاجتماعية وأخلاق التضامن، وحب الغير".⁷⁹

هذه الفردانية التي تجعل الفرد يحتزل المشهد العام في ذاته، ويؤمن بأنّ معيار كون الشيء نافعا أن يكون متعلّقا بذاته، هي بلا شك الأب الشرعي لمبدأ اللاقيدية، فإذا كانت الأحكام الدينية والاجتماعية عبارة عن قيود على الفرد لحماية الجماعة، فإنّ الإنسان الذي يرى ذاته هي القيمة العليا لن يلتفت إلى أي قيد يمنع ذاته عن تضخيم مصالحها وملذاتها حتى لو كان هذا القيد ديناً. ولذلك النزعة الرأسمالية الحادة لا يمكن أن تستقيم إلا مع الفردانية، فالإنسان الذي تحتكر شركاته منتجاً معيئاً للإضرار بمصالح شركات أخرى هو يعبر عن حالة من الفردانية، والإنسان الذي لا يهتمه موت العمال أو تعرض أرواحهم للخطر في سبيل أن يضخم أرباحه هو يعبر عن حالة من الفردانية، والإنسان الذي لا يبالي باحتياجات والديه وأهله كلما عارضت رغباته الشخصية وملذاته هو يعبر عن حالة من الفردانية.

هذا يدفعنا للقول إنّ الإنسان الذي يزعم الفكر الغربي مركزيته هو الإنسان الفردي وليس الإنسان الاجتماعي؛ أي الإنسان بوصفه كلاً مستقلاً لا بوصفه جزءاً من مجتمع يتجاذب معه الحقوق والواجبات الأخلاقية. فما يقوله فلاسفة الغرب من انتقال الغرب

(76) الفردانية في الأصل تعود إلى فكرة الأنانية في السياق الاجتماعي، يقول توكفيل: "الفردانية كلمة حديثة خلقتها فكرة جديدة، آباؤنا لم يعرفوا إلا كلمة الأنانية". ويمكن الرجوع إلى مبحث "المرض الحديث للفردانية" في كتاب "ما الليبرالية" لكاترين أودار. ابتداءً من صفحة 44، فقد لخصت كاترين آراء كثيرين في هذا الشأن.

(77) غينون، أزمة العلم الحديث، ص 77.

(78) المرجع السابق، الموضوع نفسه.

(79) كاترين، ما الليبرالية، ص 47.

من مركزية الله إلى مركزية الإنسان لم يكن في الحقيقة انتقالاً إلى الإنسانية؛ أي إلى الجانب الإنساني في الإنسان، بل إلى الجانب الفردي فيه. فالإنسان الفردي لم يتخلَّ عن الدين فحسب، بل تخلى حتى عن الجماعة والمجتمع، فهو الإنسان الذي تعرّى من العلاقات الرأسية والأفقية معاً (الله والمجتمع).

هذه الفردانية هي المنطلق الأساس الذي نشأت عنه اللاقيدية عموماً، واللاقيدية في المجال الديني على وجه الخصوص. على أننا لا ننكر في هذا السياق أن ظاهرة "اللاقيدية" كان لها منطلقات إضافية في العالم الإسلامي، فمع انتشار "الشك" في البحث الإسلامي الحديث، والتشكيك بمعظم مسلمات التراث الإسلامي من قبل مثقفين وباحثين كثر، أصبح كثير من الشباب المسلم يتمرد على القيد لا إيماناً منه بأن الدين الذي أتى بهذا القيد غير صالح، لكن لشكّه في أن للدين موقفاً من هذا القيد. والشك اليوم في السياق الإسلامي لا يلاحق مسألة هنا ومسائل هناك، بل مصادر بأكملها مما اعتاد العقل المسلم على قبوله، فالسنة النبوية مثلاً تكاثر منكروها، وما يترتب على إنكارها هو إلغاء عدد كبير من الأحكام الشرعية، وهذا الإلغاء أدى إلى تشكيك الفرد فيما تبقي من الأحكام، فصار يميل إلى التمرد على الحكم الشرعي لعدم ثقته في مشروعيتها من الأصل.

إذن تتعاضد أسباب مختلفة لنشوء ظاهرة اللاقيدية، لكن يبقى السبب الأكبر لهذه الظاهرة يعود إلى الفردانية، فهي المتهم الأول بتأسيس هذه الظاهرة.⁸⁰ على أن الفردانية ليست في الحقيقة متهمة باللاقيدية فحسب، بل جرائمها تتكاثر حين نتبعها في المشهد الإنساني، فالفردانية مثلاً تقودنا لفهم ظاهرة مرئية في الوسط العلمي، وهي ظاهرة رفض التقليد لأنه تقليد؛ وليس لأنه يحوي خطأ. فرفض التقليد في هذه الحالة هو تعبير عن حالة من الفردانية لدى الباحثين، فأنا أرفض التقليد لأني حين أقلد فهذا يعني اختفاء الأنا؛ لأن "أناي" أصبحت امتداداً لمن قلده، ولما كان التقليد يعني

80) ولا ننس أن المتهم بإيجاد الفردانية هي الليبرالية، فالليبرالية تنطلق من عقلانية الفرد وتنتهي إلى الفردانية، ولذلك ما خاف منه آباء الليبرالية المؤسسون _ مثل ستيورات ميل وتوكفيل _ من أن تقول الليبرالية إلى فردانية قد تحقق ووقع.

اختفاء الأنا، ولما كانت الفردانية توجب حضور الأنا، كان هذا منشأ ظاهرة انتشار التمرد عند بعض الباحثين على أي تقليد، والدعوة للتجديد حتى لو لم يكن لديهم ما يجدونه. وفي هذا يقول غينون: ”الأفضل بالنسبة لفيلسوفٍ ما _ لأجل سمعته _ أن يلقق خطأ جديدًا من أن يكرر حقيقةً سبق أن عبّر عنها الآخرون“.⁸¹ فالقاعدة عند هؤلاء: أن أكون خطأً مستقلاً خيراً من أن أكون صواباً تابعاً.

هذا التمرد على التقليد لأنه تقليد، هو كذلك أحد أهم عوامل الإعراض عن الدين في العصر الحديث؛⁸² لأنّ الدين من حيث هو دين يستلزم التقليد بالضرورة، فكل من هو متدين بدين فهو بالضرورة مقلد لهذا الدين، ولأنّ الدين تقليدٌ والتمرد مطلوب، فالنتيجة هي وجوب التمرد على الدين، ”فإنّ العقل المعادي للتقليد لا يمكنه أن يكون إلا معادياً للدين“.⁸³

وهذا يعني أنّ المسألة مترابطة ومتراكمة، فالفردانية أنتجت لنا الفرد المتمحور حول ذاته، وهذا ما أنتج لنا الميل إلى التمرد ورفض التقليد، ورفض التقليد أدى إلى رفض الدين نفسه. ولأنّ الدين مرفوض قيدياً لا موضوعاً، فإنّ رفض الدين ليس هو الصورة الوحيدة المعبرة عن مبدأ اللاقيدية، بل كل ما يعد قيدياً _ والدين قيد _ في الاجتماع الإنساني فهو مرفوض كما شرحنا سابقاً.

إذن المطالبة بفصل الدين عن السلطة أو إبعاد الدين عموماً عن الحياة ينبغي أن يُؤخذ في سياقٍ أكبر، وهو سياق اللاقيدية الذي شرى في الاجتماع الإنساني الحديث، ومن الخطأ الاعتقاد أن هناك وعياً إنسانياً خاصاً يتطور في مسألة العلاقة بين الدين والسلطة بمعزل عن الوعي العام حول الدين نفسه وحول الإنسان نفسه.

(81) غينون، أزمة العلم الحديث، ص78.

(82) وقد أشار الألماني شلايرماخر إلى دور النزعة الفردية والتعالى على التقليد في الابتعاد عن الدين. راجع: شلايرماخر، فريدريك، عن الدين، ترجمة أسامي الشحماني (بيروت، دار التنوير، ط1، 2017) ص26.

(83) غينون، أزمة العلم الحديث، ص84.

مع الخلقانية

- ◀ عوملة الخلقانية امتداداً لعوملة فرضيات خاطئة
- ◀ الخلقانية وإشكال المنطلق
- ◀ الخلقانية ومأزق المرجعية
- ◀ من المرجعية الأحادية إلى المرجعية المتكاملة

عولمة الخلقانية امتداداً لعولمة فرضيات خاطئة

ما نسميه ”العولمة“ ليس في حقيقته سوى ”الغربة“، إذ لم نشهد في هذا العالم عولمة أي قيم غير غربية، ولا معارف غير غربية، ولا ممارسات غير غربية، فأين العولمة إذن؟ لأجل ذلك كان الأدق أن تُسمّى ”الغربة“؛ أي جعل الإنسان الغربي نموذجاً لبقية العالم في كل مجالاته، ولذلك يقول الفرنسي بورديو: ”كل القيم الكونية هي في حقيقة الأمر قيم خاصة تم إضفاء الكونية عليها“¹.

ولأن الإنسان الغربي أصبح معولماً، فإن الأسئلة المعروضة على الوعي العالمي اليوم هي أسئلة الإنسان الغربي في الحقيقة، والإجابات المقدمة هي إجابات الإنسان الغربي، بل حتى على مستوى المشاعر أصبح العالم مُطالباً بأن يفصّل مشاعره على مقاس مشاعر الإنسان الغربي، فإذا أثار شيء حزن الإنسان الغربي وجب أن يثير حزناً لبقية العالم وإلا كانت هذه البقية ليست إنسانية، وإذا كان ثمة ما يفرح الإنسان الغربي فالواجب أن يفرحنا هذا الشيء ونحتفل به وإلا فنحن متخلفون، كما نرى ذلك في الأعياد الغربية التي أصبح العالم فجأةً يحتفل بها وإن لم يدرك سبب كونها عيداً، كل ذلك انعكاس مباشر لعولمة الإنسان الغربي قيمًا ومشاعر وممارسات.

وفي سياق عولمة الإنسان الغربي بكل تجلياته تمت **عولمة فرضيتين** لا يمكن فهم دعوة عولمة مبدأ فصل الدين عن السلطة إلا انطلاقاً منهما:

الفرضية الأولى: عولمة التصوّر المسيحي عن السلطة

أي تبني موقف المسيحية تجاه السلطة وتعميمه على كل الأديان، فلما كانت المسيحية ترفض الدخول في المجال السياسي صار هذا الموقف معولماً، فصار يُنظر إلى أديان العالم كلها على أنها كذلك ليس لها علاقة بالسياسة، ليس لأن نصوصها وتعاليمها تقول ذلك، بل تعميمًا لموقف الدين المسيحي عليها.

(1) بورديو: بيبورديو، أسباب عملية: إعادة النظر في الفلسفة، ص160.

ولذلك أضحي الدين المسيحي اليوم ممثلاً لبقية الأديان ومتحدثاً باسمها حين يثار سؤال العلاقة بين الدين والسلطة، تمامًا كما يفعل ذلك حين تثار أسئلة أخرى كالعلاقة بين العلم والدين أو العلاقة بين العقل والدين، فكلمة ”الدين“ في هذه الأسئلة وإن كانت عامةً تشمل كل الأديان، فهي لا تعني في مخيلة كثير من الباحثين سوى الدين المسيحي أو حتى التجربة المسيحية. وقد أشار عبد القادر بخوش أن تعريف الدين نفسه لا يمكن إغفائه من تهمة التحيز للمسيحية، فهو يرى أنه ”لا يمكن التعويل على التعاريف المسيحية الغربية للدين؛ لأنها إما غير علمية وإما متحيزة للنموذج المسيحي“.² بل نجد هذا الملحظ حاضرًا عند بعض الباحثين الغربيين، فكاترين أودار مثلاً تقول: ”هناك صعوبة أخرى عند الليبرالية الكلاسيكية، وهي فهم أن معنى الديني بالذات يختلف وفقًا للديانات، وأن المسيحية _ وخصوصًا البروتستانتية الليبرالية _ ليست مثالاً يمكن أن تتقيّد به الديانات الأخرى“.³

وهذا حاصل بالفعل، فمثلاً جون ستيورات ميل يرى أن الأديان كلها ربّت النفس الإنسانية على الخضوع للسلطة باعتبار أن ذلك ”أكثر انسجامًا مع الخضوع الواجب للإرادة الإلهية“.⁴ وهذا موقف لا ينطبق على الإسلام الذي تأمر مئات من نصوصه بمواجهة الظلم بكل أنماطه، لكنه ينسجم مع المسيحية التي تطالب المسيحيين بالحياد والخضوع للسلطة، ولأنّ التصور المسيحي هو التصوّر المعولم فقد صح _ من حيث لا يصح _ لجون ستيورات أن يُطلق هذا التعميم.

وانظر مثلاً إلى هذه الفقرة ”كان العلم والدين بنظر معظم العقول المتنورة متناقضين تمامًا، فقد كان العلم يدحض الدين في كل من مكتشفاته، وكان الدين بدوره يحظر على العلم الاهتمام بالعلة الأولى أو تأويل الكلام المقدس“.⁵

(2) عبد القادر بخوش، تاريخ الأديان، ص 25.

(3) كاترين، ما الليبرالية، ص 262.

(4) ستيورات ميل، الحكومات البرلمانية، ص 95.

(5) جان غينون، الله والعلم، ص 22.

في هذه الفقرة نجد الكاتب يستعمل مصطلح "الدين"، لكن إذا أزلنا كلمة الدين ووضعنا "الزرادشتية" مثلاً، هل ينطبق هذا الكلام؟ لا ينطبق؛ لأن الزرادشتية لا تتضمن تشريعات تعارض مكتشفات العلم. وفي السياق الإسلامي كذلك لا نجد الأمر منطبقاً، فلم يكن الدين في التاريخ الإسلامي مناقضاً للعلم بنظر المتنورين، ولم تدحض اكتشافات العلم شيئاً من الإسلام، ولم يحظر الإسلام على العلماء البحث في العلة الأولى.

إذن أين الخطأ هنا؟ الخطأ أننا استعملنا العام محل الخاص، فالكاتب استعمل كلمة "الدين" وهو في الحقيقة لا يقصد إلا المسيحية، ولو أزلنا كلمة الدين ووضعنا المسيحية لما تغير في كلامه شيء.

خذ مثلاً آخر، يقول الروسي فلاديمير كاتاسونوف: "إن هدف الدين الرئيس ليس المعرفة، بل الخلاص".⁶

هو هنا يتحدث عن الدين عمومًا في ظاهر كلامه، لكنه في الواقع يتحدث عن المسيحية على وجه التحديد، والدليل أنه جعل غاية الدين الخلاص، وهذا في المسيحية وما ضارعتها، أما في الإسلام فغاية الدين الهداية؛ أي هداية الإنسان لإدارة معاشه ليحصل على الفلاح في الآخرة، والهداية تقتضي المعرفة، فحين يبيّن الوحي حرمة الربا ندرك أن الربا مضر اقتصاديًا، وحين يحرم الزنا ندرك أن الزنا مضر اجتماعيًا، وحين يوجب الشورى ندرك أن الشورى مفيدة سياسيًا، وهلم جرا. فلا يمكن أن نقارن دينًا فيه مئات النصوص التي تتحدث عن إدارة الاجتماع الإنساني والمعرفة والطبيعة مع أديانٍ لا تتحدث إلا عن الغيب والأخلاق العامة!

فإذن فكرة فصل الدين عن السلطة لا يمكن تعميمها إلا إذا عممنا موقفًا دينيًا محددًا دون سواه، ولأن الحضارة الغربية المسيحية هي المهيمنة في عصرنا الحالي فإنه قد

(6) نقلًا عن: كلشني، هل يستغني العلم عن الدين؟ ص 127.

تمت عوملة موقف الدين المسيحي من السلطة.⁷ وهذه العوملة تضاد الواقع أيما مضادة، إذ الواقع أن مواقف الأديان متباينة من السلطة، ولذلك أول خطوة في التعامل المنهجي مع مسألة فصل الدين عن السلطة أن نتوقف عن تعميم الموقف المسيحي، وأن نسأل أول ما نسأل عن طبيعة هذا الدين الذي نريد فصله عن السلطة، هل له أصلاً موقف من السلطة حتى نطالب بفصله؟ وربما لا يكون له موقف فنكتشف أننا لا نريد فصل الدين عن السلطة، بل نريد فصل الدين عن الهوية نفسها! فالكونفوشيوسية هي هوية دينية أكثر منها ديناً تشريعياً، فماذا يعني فصل الدين عن السلطة في الصين سوى الرغبة في تفرغ الهوية الصينية من أحد مقوماتها؟

الشاهد أنه من العشوائية واللامسؤولية أن نرمي كلمة "الدين" في أسئلتنا وكأنه لا يوجد إلا موقف ديني واحد يُناقش علمياً، بل الواجب المنهجي أن يُفصّل ويُعطى كل دين حقه من اختلاف الخصائص، وهذا ما يدفعنا للإصرار على استعمال كلمة "الإسلام" بدلاً من "الدين" في الأسئلة الدينية الكبرى، فبدلاً من أن نقول هل الدين يعارض العقل؟ الواجب أن نقول: هل الإسلام يعارض العقل؟ والواجب على البوذي أن يقول: هل البوذية تعارض العقل؟ والواجب على الهندوسي أن يقول: هل الهندوسية تعارض العقل؟

وبالمثل سؤال: هل العلم يعارض الدين؟ وبالمثل كذلك مسألة "فصل الدين عن السلطة"، الواجب في العالم الإسلامي أن نقول: "فصل الإسلام عن السلطة". فكل سياق يجب أن يضع دينه الخاص في هذه الأسئلة ولا يتركها للفظ عام لا يُراد من عمومته في الحقيقة إلا الدين المسيحي على وجه التحديد.

الفرضية الثانية: عوملة الوعي الإنساني.

أي الاعتقاد بوجود موقف موحد في الوعي الإنساني تجاه مستوى حضور الدين

(7) عند من يؤمن بالأديان، أما من لا يؤمن بها فهو ليس محتاجاً أصلاً لهذه الفرضية.

في المشهد السياسي، فكأن المجتمعات الإنسانية تماألأت جميعها واستقرت على رفض الحضور الديني في المجال السياسي، وهذه الفرضية لا يمكن القول بعوملة فصل الدين عن السلطة دون الإقرار بها.

والحقيقة أن هذه الفرضية التي يتبناها بعض الباحثين وعياً أو بلا وعي لا يخبرنا الواقع المعاصر إلا بعدم دقتها، فقد ذكرنا سابقاً أن الشعب الأمريكي قد حصل تحوّل في وعيه تجاه الحضور الديني، وقد شرح صمويل هنتنغتون في آخر مبحثين من كتابه ”من نحن“ حيثيات هذا التحوّل، فقد ذكر أن موقف الشعب الأمريكي من الحضور الديني في السياسة تحوّل من الرفض إلى القبول، وقد بدأ ذلك منذ منتصف القرن العشرين، وأما في تسعينيات القرن الماضي فقد زاد الترحيب الأمريكي بالحضور الديني في السياسة، يقول هنتنغتون: ”مع حلول التسعينيات من القرن العشرين أيد الأمريكيون بشكل ساحق أن يكون للدين دور أكبر في الحياة العامة الأمريكية“⁸.

وإذا تساءلنا عن السبب الذي أدى إلى هذا التحول، فإن هنتنغتون يعزو ذلك لسببين:

السبب الأول: أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر أسهمت في ”بداية عهد جديد يعرف فيه الناس أنفسهم أولاً على أساس الثقافة والدين“⁹.

السبب الثاني: يعود إلى ”أن عددا كبيرا من الأمريكيين أصبحوا قلقين مما يرونه من تدهور القيم والأخلاق...، وأن الأيديولوجيات والمؤسسات العلمانية لم تعد ترضيهم“¹⁰.

(8) هنتنغتون، من نحن، ص449.

(9) المرجع السابق، ص442.

(10) المرجع السابق، ص443.

ويعزز هنتغتون موقفه بالاستشهاد بمواقف العديد من الرموز، مثلاً:

- يقول باتريك جلين Patrick Glynn أن: ”أحد المظاهر الواضحة وغير المتوقعة في الحياة الأمريكية في أواخر القرن العشرين كان إعادة ظهور الشعور الديني باعتباره قوة كبرى في السياسة والثقافة“.¹¹

- ويقول القاضي الأمريكي وليم رينكويست مطالباً بعودة الكنيسة إلى الفضاء العام: ”إن الحائط الذي يفصل الكنيسة عن الدولة هو أمر مجازي يستند إلى تاريخ سيئ، وأنه يجب التخلي عنه بصراحة ووضوح“.¹²

- والمرشح الرئاسي آل جور قال بوضوح: ”إذا انتخبتموني رئيساً للجمهورية فإن أصوات المنظمات القائمة على الإيمان ستكون مكتملة للسياسات التي تضعها إدارتي“.¹³

واللافت أن هنتغتون لا يرى أن الإياب إلى وصل الدين بالسياسة ظاهرة خاصة بالسياق الأمريكي، بل هي ظاهرة عالمية، ذلك أنه ”في الربع الأخير من القرن العشرين انعكست المسيرة نحو العلمانية وبدأ يحدث نوع من الانبعث العالمي للدين ظهر في كل جزء من العالم تقريباً، واكتسبت الحركات السياسية الدينية مؤيدين لها، وفي هذه الدول لم يكن المتدينون هم كبار السن ولكن من الشباب، ولم يكونوا من المزارعين الفقراء ولكن من العاملين ذوي الياقات البيضاء المتعلمين جيداً والصاعدين في سلم الحراك الاجتماعي“.¹⁴

وقد أشرنا سابقاً إلى دراسة عالم الاجتماع الأمريكي بيتر بيرغر بعنوان ”العلمانية في تراجع“ التي يذكر فيها أنه كان يؤمن بفرضية أن العالم يسير بثبات نحو العلمانية،

(11) المرجع السابق، ص442.

(12) نقلاً عن: هنتغتون، من نحن، ص451.

(13) نقلاً عن: المرجع السابق، ص452.

(14) المرجع السابق، ص462.

ثم اكتشف أن هذه الفرضية فرضية خاطئة، وذلك أن "العالم اليوم _ باستثناء بعض الحالات _ متدين بالقوة ذاتها التي كانت في السابق، بل إنه في بعض السياقات أصبح التدين أقوى من السابق".¹⁵

ولأجل ذلك فإنه يرى أن كل الدراسات التي أنجزها علماء الاجتماع والمؤرخون وعلماء السياسة في مرحلة الخمسينيات والستينيات تحت هيمنة "نظرية العلمنة Secularization Theory" كانت خاطئة في جوهرها.¹⁶

ويجمل بيتر برغر السبب في هذا التحول إلى سبب منطقي، وهو أن جوهر نظرية العلمنة يعود ببساطة إلى فكرة الحداثة، والحداثة بالضرورة تقود إلى انخفاض المنسوب الديني في كل من المجتمع ووعي الأفراد، وهذا الجوهر على وجه التحديد لم يعد صواباً على الإطلاق.

ويحاجج بيتر بأننا لو كنا فعلاً في عالم يتجه إلى العلمنة لرأينا المؤسسات الدينية تتفاعل مع ذلك وتعلمن ذاتها، لكن الواقع هو العكس، وهو أن المؤسسات الدينية بدأت تؤدي دوراً أكبر، وبدأت تتدخل أكثر، وبدأ القادة السياسيون يحاولون توظيفها في تحقيق مكاسب على الصعيد السياسي. ويذكر بيتر أنه لو نظر أي إنسان إلى المشهد الديني العالمي بكل موضوعية، لرأى أن الحركات الدينية هي التي تشهد صعوداً وازدهاراً في كل مكان. ثم يذكر أنه مهما يكن من أمر، فإن الحد الأدنى الذي لا يصح إنكاره أن الاتجاه المضاد للعلمنة أصبح ظاهرة لا تقل أهميتها عن العلمنة نفسها.¹⁷

15) Peter Berger, The Desecularization of the world, Ethics and Public Policy Center, USA, 1999. P2

16) This means that a whole body of literature written by historians and social scientists over the course of the 1950s and 60s, loosely labeled as "secularization Theory" was essentially mistaken.

17) "One most note that counter-secularization is at least as important a phenomenon in the contemporary world as secularization".

أما في السياق الإسلامي، فيذكر بيتر بيرغر أنه من الخطأ الشائع أن يُعتقد أن الصعود الديني في المجتمعات المسلمة مقصور على المناطق المتخلفة كالأرياف والصحراء كما يعتقد ذلك "المتقفون التقدميون"، بل على العكس، الحضور الإسلامي قوي جداً في المدن عالية التحديث.¹⁸

وتؤكد كاترين أودار فكرة عودة الانبعاث الديني في العالم بقولها: "نلاحظ في كل مكان في العالم _ حيث تشكّل أوروبا استثناءً وجزيرةً للديوية_ انبعاثاً للأديان وتوسعاً تبشيريّاً للديانات الكبرى في مناطق العالم كلها". ثم تذكر أن هذه التحولات في العالم تبرهن قول أندريه مالرو بأن "القرن الحادي والعشرين سيكون دينياً".¹⁹

ويتحدث جان فرانسوا دورتييه في مقالته "عودة الدين ظاهرة عالمية" عن توافق علماء الاجتماع والمفكرين سابقاً على أن الدين ظاهرة أزف أفولها، لكن "منذ ثلاثين عاماً على الأقل، كان على علماء الاجتماع مواجهة الحقائق والاعتراف بأنهم كانوا مخطئين، ويتضح هذا الخطأ من خلال الانبعاث العالمي لجميع أشكال التدين".²⁰

ثم يذكر أمثلة على الانبعاث الديني في العالم، مثل "صحوة الإسلام، وازدهار الحركة الإنجيلية البروتستانتية في جميع أنحاء العالم، وتجدد المسيحية وانتشار أتمات تدين جديدة في أوروبا الشرقية، وعودة ظهور الأديان في الصين، وتكاثر الكنائس في أفريقيا، وظهور الشامانية الجديدة بين الهنود الحمر وفي كل مكان من آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية أو الشمالية وصولاً إلى أوروبا".

18) أظهرت دراسة أجرتها بلدية القدس بالتعاون مع معهد الدراسات الإسرائيلية أن عدد المتدينين يزداد بنسبة 5% كل أربع سنوات "في حين يتناقص عدد العلمانيين بنفس النسبة". محمد تقي الدين، المؤسسات الدينية في إسرائيل، ص35.

19) كاترين، ما الليبرالية، ص548.

20) جان فرانسوا ولوران تستو، عودة الدين ظاهرة عالمية، ترجمة محمد الحاج سالم، مقال منشور بتاريخ 15 ديسمبر 2020.

والحقيقة أن الحد الأدنى الذي تثبته هذه النقولات هو عدم وجود موقف كلي للوعي الإنساني تجاه نمط التدين المعتبر، وتثبت في حدها الأقصى أن هناك نزوعًا لدى فئات من المجتمعات الإنسانية نحو إعادة اعتبار الدور الديني في المجال السياسي، بصرف النظر عن مستوى هذا الدور كمًّا وكيفًا. وفي كلتا الحالتين ندرك أنه لا يوجد مسار موحد يسير عليه الوعي الإنساني تجاه التدين، فالأمر يختلف باختلاف السياقات، وهذا ما يشكك في منطقيّة عولمة الخلقانية، إذ لا يصحّ عولمة منتج دون عولمة الاحتياج إليه.

الخلقانية وإشكال المنطلق

نسعى هنا للبحث فيما تخفيه الخلقانية من فرضيات على مستوى المرجعية، إذ إن فصل الدين عن السلطة يقتضي وجود مرجعية بديلة عن الدين، ولا نجد بديلاً عن الدين إلا الإنسان. فالذي يريد تحييد الدين عن مجال ما فإنه يريد من ذلك إحلال مرجعية الإنسان بدلاً عن مرجعية الدين، والإنسان لا يمكن أن يؤدي دور المرجعية المطلقة إلا إذا امتلك "الراشدية المطلقة". وأعني بالراشدية أن الإنسان يختار دائماً ما هو أصلح، وإذا أردنا الإيمان بأن الإنسان يختار دائماً ما هو أصلح فهذا يستلزم أن نقر بفرضيتين:

الفرضية الأولى: أن الإنسان كلي العلم؛ أي يعلم دائماً ما هو الأصلح، فهو على قدرة دائمة في التمييز بين الخطأ والصواب، الشر والخير.

الفرضية الثانية: أن الإنسان كلي الخير؛ أي إنه بعد تمييزه الخير من الشر فإنه يختار الخير أبداً.

هاتان الفرضيتان لا يصح أن تؤمن براشدية الإنسان إلا إذا آمنت بصحتهما معاً. وبدهي أنه لا أحد يقر بهاتين الفرضيتين؛ فلا أحد يقر بأن الإنسان أحاط بكل شيء علماً (كلي العلم)، ولا أحد يقر بأن الإنسان دائماً يختار الخير (كلي الخير)، وإلا لما رأينا حروباً ونزاعات وجرائم عبر التاريخ كله. وعدم صحة تينك الفرضيتين تعني تلقائياً عدم صحة مبدأ الراشدية القائم عليهما.

وليس المقصود من الكلام السابق إنكار أصل الراشدية في الإنسان، ولكن المقصود إنكار امتلاك الإنسان ما يمكن أن نسميه "الراشدية المطلقة"، فالراشدية إذن ضربان:

الضرب الأول: الراشدية النسبية: وهي أن الإنسان قد يعلم ما هو الأصلح أو لا يعلم، وإذا علم بالأصلح قد يعمل به أو لا يعمل.

الضرب الثاني: الراشدية المطلقة: وهي أنّ الإنسان يعلم دائماً ما هو الأصح ويفعل دائماً ما هو الأصح.

والإشكال الذي تواجهه الخلقانية أنه لا يستقيم لها إعطاء الإنسان دور المرجعية المطلقة إلا إذا اعترفت له بالراشدية المطلقة، فالراشدية المطلقة شرطٌ للمرجعية المطلقة، ولا أحد يقر بأن الإنسان أو حتى المجتمع بأكمله يملك الراشدية المطلقة. وإذا كان ذلك كذلك فالمنطقي أن تكون مرجعية الإنسان نسبية لتتلاءم مع راشديته النسبية، ولذلك يقع القائلون بفصل الدين عن السلطة في مأزق حين يؤمنون بنسبية الراشدية الإنسانية وفي الوقت نفسه يؤمنون بأن الإنسان هو المرجع النهائي.

وفكرة الراشدية المطلقة نجدها لازمة للتصور الليبرالي²¹ الذي لا يعترف بالحرية إلا إذا عكست انتفاءً مطلقاً لكل القيود على الفرد، وتركته يعمل ما يريد كيفما يريد، فإنّ ”الحرية الوحيدة التي تستحق هذا الاسم هي حرية السعي وراء مصالحنا الخاصة بطرقنا الخاصة، ما دمنا لم نحاول حرمان الآخرين أو منعهم من السعي وراء مصالحهم بطرقهم الخاصة“²².

وبناءً على ذلك فإنه ”لا يمكن للدولة أو المجتمع أن يتدخلوا في حرية الفرد بحجة أنهم يعرفون مصلحته أكثر منه، فتسويغ تدخل الحكومة أو المجتمع لكونهما يعرفان ”مصلحة الفرد الخاصة مادية أو أدبية أو معرفة ما هو خير له سواء أكان خيراً بدينياً أو أخلاقياً لا يعد مبرراً كافياً“²³.

هذا التصور الليبرالي للحرية الفردية هو المتكأ لفكرة الراشدية المطلقة، وأنت ترى أنه تصور يستبطن تناقضاً مع نتيجه، فهو يُعطي الإنسان دور المرجعية المطلقة مع إقراره بأنه لا يمتلك الراشدية المطلقة.

(21) فصلت الموقف الليبرالي من الحرية في كتاب منفصل حول الديمقراطية وإشكالاتها.

(22) جون ستورت ميل، أسس الليبرالية السياسية، ص132.

(23) المرجع السابق، ص128.

لكن لو جئنا إلى الإسلام لوجدنا انسجامًا بين التصوّر والمطلب، فالإسلام لم يسلب الإنسان أصل راشديته ولم يمنحه الراشدية المطلقة، وإنما جعله بين ثنائية العلم الإلهي والتكليف الإنساني. فالإنسان راشد في الإسلام، ولذلك أعطاه الله حرية اختياره الديني ولم يجبره على اختيار بعينه { لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ }، وأعطاه الله حرية التملك والتمليك، وحرية الارتباط الاجتماعي وحرية اختيار السلطة السياسية، وغير ذلك من أنماط الحريات. ولو أنّ الإسلام لا يؤمن براشدية الإنسان ما أعطاه هذه الحريات، وكان عبثًا أن يُعطى غير الراشد هذا المستوى من الحريات. لكن إقرار الإسلام براشدية الإنسان يأتي متزامنًا مع إقرار الإسلام بنسبية هذه الراشدية ونقصها، فالإنسان في الرؤية الإسلامية يعلم ويجهل، وليس كلي العلم، ويختار الخير أحيانًا والشر أحيانًا، وليس كلي الخير.

إذن الإسلام يؤمن براشدية الإنسان، لكنها راشدية ناقصة، والراشدية الناقصة تؤهل الإنسان ليكون حرًا في اختياراته، ومسؤولًا عنها، لكنها لا تؤهله ليكون مرجعية مطلقة في إدارة الاجتماع الإنساني. تمامًا مثل الفرد في الدولة، فالفرد في الدولة له حرية المعتقد والسلوك، ومع ذلك هذه الحرية لا تعني تحوُّله إلى مرجعية، وإنما المرجعية تكمن في قانون الدولة، فالإنسان حر ما لم تتعارض حريته مع القانون، وإذا تعارضت مع القانون فالقانون مقدم، ولذلك القانون هو المرجعية في كل دول العالم وليس الاختيارات الفردية، وكذلك الإنسان في الإسلام، فهو يمتلك الحرية، لكن امتلاكه لها لا يعني تحوله إلى مرجعية.

ولأنّ راشدية الإنسان ناقصة، فقد أنزل الله تعالى الوحي ليستكملها، فيكون الوحي قانونًا إلهيًا يبيّن أصول الخير وأصول الشر ليتحاكم إليه الأفراد والمجتمعات الإنسانية. ففي الشأن المالي مثلاً هناك من يرى أن تضخيم النقد من خلال مبادلته بالنقد أمر جيد وعادل، في حين يرى آخرون أن ذلك محض ظلم، وكذلك فيما يتعلق بطبيعة تملك الثروة بين الفردية والكلية، وكذلك أنماط العلاقات الجنسية، والموقف من تراحم القيم،

كل هذه القضايا ليس العقل الإنساني مستقرًا في حكمه عليها، فهناك من يرفضها وهناك من يدافع عنها، فالراشدية الإنسانية هنا لم تسعف الإنسان لتحديد خيرية هذه الممارسات، فيأتي هنا دور الوحي ليفصل في هذا النزاع ويبيّن للإنسان الخير من الشر؛ لأن الوحي من الله، والله كليّ العلم وكليّ الخير.²⁴

لأجل ذلك كان **القيام بالقسط** هو الغاية الإلهية من إرسال الرسل وإنزال الكتب {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ}. هذه الآية تجيب عن سؤال محدد وواضح: لماذا أرسل الله الرسل وأنزل الكتب؟ الجواب ليقوم الناس بالقسط، فلو كان عقل الإنسان كافيًا لإدراك موارد القسط لما كانت هناك حاجة أصلاً من إرسال الرسل وإنزال الكتب.²⁵

ونجد عند كبار الفلاسفة الغربيين إقرارًا بهذا القصور الإنساني، فمثلاً ديفيد هيوم يرى أن العقل البشري قاصر، وتالياً لا يصح أن يكون معياراً مطلقاً، فيقول: ”هذه النقطة متفق عليها في العالم كله، وهي أنّ الفهم البشري يقصر تقصيراً لا محدوداً عن أن يكون حكمة تامة، فالإنسان يقصر كثيراً عن الحكمة التامة“.²⁶ وعالم الاجتماع الفرنسي بورديو يقول: ”العقل مهما تطور يبقى قليلاً“.²⁷

فالفرق إذن بين المنطق الإسلامي والمنطق الخلقاني أن الثاني يريد إعطاء العقل صلاحية كلية، والإسلام يريد أن يعطي العقل الصلاحية الموازية لقدرته؛ **لأنّ الصلاحيات الكلية تستلزم قدرات كلية**، والعقل قدراته محدودة، وهنا يتجلى التناقض عند المؤمنين

(24) وظاهر أن هذا الكلام لا يستقيم إلا مع الدين الذي يمتلك موقفًا من الموضوعات الاجتماعية بما في ذلك موضوع السلطة، وأن يكون الدين دينًا إلهيًا لم يلحقه تحريف، ونحن نؤمن أن هذين الأمرين لا يتوافران إلا في الإسلام.

(25) والله تعالى لم يحدد مجالاً دون مجال، فلم يقل ليقوم الناس بالقسط في القضايا الاجتماعية أو المالية، وإنما جعلها عامة تشمل كل المجالات الإنسانية بما في ذلك المجال السياسي.

(26) هيوم، أبحاث أخلاقية سياسية وأدبية، ص165.

(27) بورديو، إعادة النظر في الفلسفة، ص160.

بالخلقانية حين يصرون على إعطاء الإنسان صلاحيات كلية مع إقرارهم بأن الإنسان لا يملك قدرات كلية.

الخلاصة أنه لا يمكن للفرد أن يرتضي الخلقانية إلا إذا ارتضى مبدأ راشدية الإنسان المطلقة باعتباره أساساً فلسفياً، ولا يمكن الرضا بمبدأ الراشدية المطلقة إلا إذا ارتضى فرضيتين: الإنسان كلي العلم، والإنسان كلي الخير. ولما كان لا أحد يقر بهاتين الفرضيتين، فالخلقانية إذن تواجه خللاً جوهرياً في أساسها الفلسفي.

وهنا ربما يقول قائل: إنَّ التشيع للخلقانية ليس قائماً على مبدأ الراشدية المطلقة، فهي غير ممكنة، لكنه قائم على أساس أنها أهون الشرين، وأخف الضررين، ذلك أن الخيار الديني لا يخلو من إشكالات، سواء على مستوى دلالات نصوصه أم على مستوى توظيف هذه النصوص. فاللجوء إلى الدين لا يخلو من شر، والتاريخ مليء بالشواهد والأمثلة على ذلك، ولذلك فإنَّ مرجعية الإنسان مهما اكتنفها من شرور فإنها تبقى أهون من شرور المرجعية الدينية.

والحقيقة أننا لا نسلّم بالفرضية التي بُني عليها هذا الاعتراض، وهي أن مرجعية الإنسان أخف ضرراً من مرجعية الدين، إذ إن التاريخ _ كما ذكرنا سابقاً _ لا يثبت صحة هذه الفرضية، بل يثبت أن الجرائم التي حصلت باسم العقل أكبر من الجرائم التي حصلت باسم الدين. وعلى التسليم تنزلاً بصحة هذه الفرضية فإنَّ هذا المنطق إنما يدل على أن الخلقانية لا تمتلك برهاناً فلسفياً ذاتياً، وإنما هي مجرد "خيار احتياطي"؛ فلأنَّ الأديان فشلت في أن تكون مرجعية فقد تم اللجوء إلى العقل، لا لأنَّ العقل يمتلك استحقاقاً ذاتياً لهذه المهمة، ولكن لانعدام البديل. ثم إنه يلزم القائلين بهذه الحجة أنَّ شرعية الخلقانية متوقفة على ضمان التخلّص من إشكالات مرجعية الدين، فمتى ما أوجد المجتمع آليات تضمن عدم توظيف الدين توظيفاً سياسياً فإنهم سيتخلون عن الخلقانية، وهذا ما لا يقرونه.

الخلقانية ومازق المرجعية

من المعلوم أن الإنسان ينزع أحياناً إلى الظلم والعدوان، سواء أكان ذلك تجاه نفسه أم تجاه الآخرين، وهذا النزوع ناشئ عن قصور النفس الإنسانية في الوصول إلى الرشد التام، ولذلك احتاج إلى مرجعية متعالية تهديه إلى الرشد في التعامل مع نفسه ومع الآخرين. وهذه الهداية لا بد من أن تكون من مصدر ”كلي العلم“ و ”كلي الخير“ حتى نضمن أنها هداية حقيقية وليست هداية متخيلة. فلأن الإنسان ليس كلي العلم فهو يقدر مصلحته دون يقينٍ بمآلات أفعاله ونتائجها، ولذلك ربما يكتشف لاحقاً أن ما كان يعتقد هدايةً ليس إلا باطلاً من القول وزوراً، ولذلك كان الإنسان بحاجة إلى مصدر ”كلي العلم“ يعلم ما هو كائن وما سيكون. والإنسان لأنه كثيراً ما ينزع أيضاً إلى الظلم والتعدي فإنه قد يفصل النظم والقوانين بحسب أهوائه دون التفات إلى حقوق الآخرين، ولذلك كان متعيماً أن يوجد مصدر متعالٍ على ابتغاء الظلم والعدوان؛ أي ”كلي الخير“.²⁸

في حين مبدأ فصل الدين عن السلطة (الخلقانية) يستلزم أن إدارة المجتمع تقوم على أحادية مطلقة مركزها الإنسان، يعيش الإنسان في ضوئها في جدل ذاتي مع نفسه وفقاً لمنطق الإنسانية الحصرية Exclusive Humanism، فيكون الإنسان مصدراً مطلقاً لتقييم المعتقدات والأعمال دون وجود أي مصدر خارجي متعالٍ على الوعي الإنساني الخاص.²⁹ وجدل الإنسان في هذه الحالة جدل ذاتي، ولا يمكن أن تكون جدلية ثنائية بإضافة الطبيعة طرفاً فيها؛ لأن الطبيعة تنفعل ولا تفعل، فالإنسان لا يسترشد

(28) وربما هذا ما قصده ديكرت حين قال: ”يجب بالضرورة أن يكون هناك موجود آخر أكثر مني كمالاً، أنا تابع له، وجميع الكمالات التي في مستمدة منه؛ لأنني لو كنت وحيداً ومستقلاً عن كل كائن آخر، وكان هذا القليل من الكمال الذي فيه الموجود الكامل مستمداً من نفسي وحدها، لكنك أستطيع أن أحصل من نفسي وللسبب ذاته على جميع الكمالات التي أستطيع أن أنصّر وجودها في الله“. ديكرت، *مقالة الطريقة*، ص120.

(29) وفي ذلك يقول غينون: ”إن الأدنى هو الذي يحكم على الأعلى، والجهل هو الذي يفرض حدوداً على الحكمة، والخطأ هو الذي يتقدم على الحقيقة، والإنساني هو الذي يجل محل الإلهي، والأرض هي التي تغلب على السماء، والفرد هو الذي يصنع مقياساً لجميع الأشياء، ويريد أن يُملي على الكون قوانين مستمدة بشكل تام من عقله الخاص النسبي الخطأ“. غينون، *أزمة العلم الحديث*، ص90.

بالطبيعة لمعرفة صواب الأخلاق من خطئها.

لكن المشكلة أنّ الإنسان اليوم لم يعد يعيش وحده كما في الحالة الطبيعية أو ما قبل المدنية كما يتحدث عنها الفلاسفة، بل صار الإنسان لا وجود له في هذه الحياة إلا باعتباره فردًا في مجتمع. فلو اقتنع الإنسان بوصفه فردًا بأنّ هدايته ذاتية فإنه لا يستطيع ترجمة هذه الهداية دائمًا إلى سلوك خارجي في ظل مجتمع لا يؤمن بذلك.

إذن لا يستطيع الإنسان اليوم أن يمارس حياته بناءً على وعيه الذاتي بنحو مطلق، بل صار واجبًا عليه أن يفكر بوصفه جزءًا من مجتمع، ونحن إذا طالبنا بإقصاء الدين عن المرجعية، فإنّ سؤال المرجعية يكون ملحقًا ومشكلاً، إذ ما المرجعية في حال غياب الدين؟ وأكدت هذا المأزق كاترين أودار حين ذكرت أنّ "إحدى صعوبات الليبرالية المعاصرة هي إيجاد بديل عن المرجعية الدينية وعن قانون الطبيعة"³⁰.

والواقع أنّ الخلقانيين لديهم جوابان محتملان على سؤال المرجعية البديلة:

الأول: مرجعية العلم.

الثاني: مرجعية العقل.

وكلا الأمرين لا يصح أن يؤدي دور المرجعية البديلة، أما العلم فلأنه يعمل في مسار لا تعمل فيه السياسة التي هي ساحة الخلاف بين أنصار السلطة اللادينية وخصومها، وأما العقل فلأنه يجيل في السياق الاجتماعي إلى رأي الأغلبية، والأغلبية ليست دائمًا تجنح إلى الخيار العقلاني.

ولتفصيل هذا الموجز، سنناقش أولاً مفهومي العلم والعقل، وإمكانية استفرادهما بالمرجعية، ثم نناقش علاقتهما بالمرجعية الإسلامية، والفرضية التي نطلق منها أن العلم والعقل والإسلام يحتاج كلٌّ منها للآخر، فالعلاقة بين هذه المرجعيات علاقة تكامل لا تنافس، فكل منها يكمل الفراغ الذي يتركه الآخر.

(30) كاترين، ما الليبرالية، ص55.

أولاً: العلم باعتباره مفهوماً ومرجعية

أ- العلمُ مسؤولاً عنه

ربما أكبر أزمة يواجهها العلم هي أزمة البحث عن ذاته، فلا تكاد تجد عالِمين يتفقان على تعريف محدد للعلم.³¹ ولو نظرنا إلى تجربة مهدي كلشني_ أستاذ الفيزياء في جامعة صنعتي شريف_ لوجدنا فيها مثلاً عملياً على وجود هذه الأزمة. فقد أرسل مهدي كلشني ثمانية أسئلة إلى ثلاثين عالماً من علماء الطبيعيات والفلسفة وغيرها من التخصصات عبر العالم، منهم ستة مسلمون وبقية من الكاثوليك والبروتستانت والأرثوذكس، وبعضهم من الشرق وأكثرهم من الغرب، وجه مهدي عدة أسئلة لهؤلاء وكان من بين الأسئلة سؤال: ”ما تعريفك للعلم؟“

لم يقدم هؤلاء الثلاثون أي تعريف موحد للعلم، بل كانت تصوراتهم مختلفة إلى درجة التضاد، وذهب بعضهم إلى أن تعريف العلم غير ممكن أصلاً! ولأنهم غير متفقين على تعريف العلم جاءت أحكامهم على طبيعة العلاقة بين العلم والدين مختلفة ومتضادة.

إذن تعريف العلم عسير، والاختلاف فيه ينعكس بالضرورة على الموقف من علاقة العلم بالدين، لكن يمكن أن نختصر الكلام ونعول على التعريف الذي أقرته واعتمده منظمة اليونسكو، فقد عرفت العلم بأنه ”كل معلوم خضع للحس والتجربة“.

هذا التعريف يعبر عن الحد الأدنى من العلم المتوافق عليه، وصحيح أن هذا التعريف لا ينص على العقل، لكن لا مناص من إدراجه، إذ إنه نص على التجربة، والتجربة في حقيقتها عائدة إلى مجموع العقل والحس، فهي لا تخرج عنهما، إذ التجربة استدلال عقلي لتكرار محسوس.³²

31) المقصود بالعلم هنا ما يساوي الحقيقة العلمية، وليس العلم بوصفه إطاراً منهجياً للموضوعات المعرفية.

32) ولذلك يقول الغزالي: ”القضايا التجريبية زائدة على الحسية“. الغزالي، محك النظر، ص 120.

وهذا التعريف مقارب للتعريف الذي قدمه ابن حزم الظاهري قبل ألف سنة، حين قال: "العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة إما بمشاهدة حس أو بأوائل العقل أو ببرهان راجع من قرب أو بُعد إلى مقدمات مأخوذة من أوائل الحس أو العقل".³³

والكلام السابق لا يعني أن العلم مرادف للحقيقة، لا، ليس العلم مرادفًا للحقيقة، بل هو أحد صورها، فالحقيقة تشمل كل ما هو ثابت يقينًا سواء أكان حسيًا أم عقليًا، ففرق بين عبارة "كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتد به"، وعبارة "كل معقول لا يؤيده محسوس فليس علمًا" الثانية صحيحة، والأولى خاطئة؛ لأن الحقيقة أعم من العلم. فالحقيقة تشمل مبدأ التواتر،³⁴ وتشمل الأحكام العقلية، وتشمل الوحي عند المؤمنين به، لكن ليس كل حقيقة تسمى علمًا بالمفهوم المعاصر، فإذا لا جدال أنّ العلم ينتج يقينًا، لكن ليس كل يقين ينتجه العلم.

والآن بعد أن أوضحنا تعريف العلم الذي يشكّل الحد الأدنى عند القائلين بإمكانه، نأتي إلى السؤال الأهم:

ب- هل يصح أن يكون العلم مرجعًا بديلاً عن الإسلام؟

يمكن الإجابة عن هذا السؤال استنادًا إلى تعريف العلم نفسه، فلما كان العلم محصورًا بالمعرفة الناتجة عن التجربة والحس كما ذهب منظمة اليونسكو وغيرها، فإذا صلاحيات العلم مقصورة على القضايا التي يمكن إثباتها من خلال التجربة والحس، وكل قضية لا يمكن إثباتها بالتجربة والحس لا يمتلك العلم أي صلاحية في الحكم عليها؛ لأنه لا يمتلك أصلاً أدوات التعامل معها. وهذا يعني أن العلم لا يمتلك صلاحية الدخول في مجالات الاجتماع الإنساني كلها بما فيها المجال السياسي.

(33) ابن حزم الأندلسي، الأصول والفروع، ص 201.

(34) مبدأ التواتر في حقيقته عائد إلى العقل والحس كذلك؛ لأن التواتر ما ينقله عدد كبير من الناس يتمتع بتواطؤهم على الكذب عما رأوه أو سمعوه، فهو يستند إلى الحس، وكل تواتر لا يعود إلى الحس ليس حجةً فضلاً عن أن ينشأ عنه يقين، والذي أخبرنا بأن اتفاق مجموعة كبيرة من الناس على رؤية شيء أو سماعه يفيد اليقين هو العقل.

فالعلم مثله مثل كثير من أمور هذه الحياة التي لا تعمل إلا في مجال محدد، ولا يعد تقليلاً من أهميتها أن تبقى في مجالها، فالعاطفة مثلاً مكوّن أساس في حياتنا، ولولاها ما استقامت العلاقات الاجتماعية، لكن هذه العاطفة على أهميتها لا يمكن أن تعمل في المجال السياسي. والعلم كذلك، فهو لا يعمل في مجالات الحياة كلها، وإنما يعمل في مجال محدد حصراً، ولذلك نجد كارل بوبر يرى أنه ”لا يمكن التنبؤ بمجرى التاريخ الإنساني بطريقة من الطرق العلمية“؛³⁵ لأن العلم لا يعمل في هذا المجال. بل إذا كنا لا نستطيع أن نصل إلى حقيقة أنفسنا من خلال العلم أو العقل، فما بالك بغيره؟ ألم يختلف الفلاسفة والسياسيون في طبيعة الإنسان هل هو مبني على الشر أم الخير؟ خلاف كبير بين مدارس العلاقات الدولية والفلسفة والأديان في تحديد أصلية الطبيعة الإنسانية، وما ذلك إلا لأن العلم لا يملك موقفاً من هذه القضايا، والسبب أنها ليست ضمن المجال الذي يعمل فيه.

ومن هنا ندرك أن الفلاسفة الذين يستنصرون بالعلم في معركة إثبات وجود الله قد استنصروا بغير ناصر، فمثلاً برنارد رسل يقول: ”الله والخلود العقائد الأساسية في الدين المسيحي— لا تجدان أي دعم من العلم“.³⁶ هنا رسل يرى أن العلم لا يستطيع دعم فكرة وجود الله ولا فكرة الخلود بعد الموت، مع أننا لو بدلنا أدنى تفكير لوجدنا عبارة رسل كعبارة من يقول: نظارتي لا تدعم فكرة وجود كواكب أخرى في المجرة!

هذا طبيعي؛ لأنّ نظارتك ليست هي أداة البحث الفلكي، وكذلك العلم ليس هو أداة البحث في وجود الله والخلود، إذ إن العلم محصور بما يمكن ملاحظته من المحسوس وتجربته، ووجود الله والخلود ليسا خاضعين لذلك، فإذا لا يمكن للعلم التدخل في نفيهما إلا بالقدر الذي يمكن لنظارتك التدخل في نفي وجود كواكب أخرى.

(35) كارل بوبر، عُقم المذهب التاريخي، ص 3.

(36) رسل، ما الذي أؤمن به، ص 19.

والخطأ الذي وقع فيه رسل وغيره ممن يتخذون المنهج ذاته أنهم يرادفون بين الحقيقة والعلم، وأن الشيء إذا لم يثبت العلم فهو ليس بحقيقة، وهذه هي النزعة التجريبية المتطرفة، التي تحصر الحقائق في العلم، لكن العلم لا يرادف الحقيقة، فالحقيقة أوسع من العلم كما ذكرنا من قبل. يقول طلال أسد: "إن الفرضية القائلة إن الأشياء لا تكون حقيقية إلا إذا أيدتها الحواس، وإن الناس لذلك حقيقيون، وأما البنى والنظم فلا، إن هذه الفرضية ما هي إلا هوى من أهواء المدرسة التجريبية القديمة، فثمة خصائص منتظمة من الظواهر الجماعية الإنسانية هي حقيقية بما يكفي رغم أننا لا نراها رؤية مباشرة".³⁷

إذن ليس كل ما هو فوق العقل يكون معارضاً للعلم، فالواجب أن تكون القاعدة: هذا لا يفسره العلم إذن هذا ليس من صلاحيات العلم. لا أن تكون: هذا لا يفسره العلم إذن هو معارض العلم!

نأتي الآن إلى لب الموضوع، وهو أننا حين نتحدث عن فصل الدين عن السلطة فإنَّ المجال المعني هو مجال إدارة الدولة، فهل يمكن للعلم أن يكون مرجعاً مطلقاً في هذا المجال؟

الجواب أنه لا يمكن للعلم أن يؤدي دور المرجعية في المجال السياسي؛ لأن العلم يعمل في بيئة التجربة والحس، وإدارة السلطة تعمل في بيئة الآراء والظنون والتوقعات، إذ إنَّ "الناس في الدولة متعددو الآراء في كل شأن من شؤونهم العامة، لاختلاف مداركهم ورغباتهم ومواقفهم، وتعدد الآراء يعني تعدد الإرادات والاختيارات الممكنة حول الموضوع الواحد".³⁸

فالسلطة تقوم على التفاعل الاجتماعي حيث لا تجربة ولا حس هناك، فمثلاً لا يمكن أن يحسم العلم الجدل السياسي في دور المصلحة في العلاقات الدولية أو دور القوة في العلاقات الدولية، ولا يمكن للعلم أن يحسم خلافاتنا حول غايات المجتمع ولا حول السياسات الاقتصادية، كل هذه قضايا نسبية لا يستطيع العلم أن يعمل في

(37) طلال أسد، جينالوجيا الدين، ص 24.

(38) ناصيف نصار، منطق السلطة (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2018) ص 150.

ضوئها فضلاً عن أن يستأثر بها. وإذا كان العلم لا يستطيع أن يحسم جدل الموضوعات السياسية فإنه لا يستطيع تاليًا أن يؤدي دور المرجعية، إذ من شروط المرجعية القدرة على الحسم.

ج- الإسلام والعلم: تكامل أم تنافس؟

يكاد يتفق معظم الباحثين على أن وظيفة العلم ووظيفة حيادية إخبارية، فالعلم يخبرك بوجود الأسباب وعلاقتها بمسبباتها، يخبرك مثلاً بوجود الطاقة النووية وكيفية إنتاجها ومجالات استعمالها، لكنه لا يخبرك كيف تستعمل هذه الطاقة، هل تستعملها لأغراض سلمية مدنية فتسهم في نخضة المجتمع أو تستعملها في إنتاج أسلحة نووية وتضرب بها دولاً مسالمة طمعاً بثرواتها؟ العلم لا يخبرك أبداً كيف تتعامل مع الأشياء.

العلم ينتج لك المعرفة إذن، لكنه لا يخبرك كيف تستعملها، من يخبرك كيف تستعملها هو معتقداتك التي تتبناها باختلاف مصادرها، وهذا يعني أن العلم ليس صالحاً لكل المجالات، وإنما صالح في مجاله فقط، ومجال العلم مركب من أمرين: **المادة، والإخبار**، فكل شيء خارج **المادة** لا علاقة للعلم به، وكل شيء خارج عن وظيفة **الإخبار** لا علاقة للعلم به.

ويتوافق كثير من الباحثين على فكرة احتياج العلم إلى مرجعية إرشادية تسد فجواته، فالأسترالي تيرنس جيرالد كندي يقول: ”لا يستغني العلم عن الدين؛ العلم قادر على تفسير الظواهر الطبيعية، ولكنه لا يقدر على اكتشاف المعنى النهائي للكون استناداً إلى مصادره الخاصة وحدها، لذلك يتجاوز حدود أساليب التجربة التي يجربها العلم“.³⁹

ويتفق معه هوبرت أستاذ الفيزياء الإيطالي قائلاً: ”ما دام الدين يجهز العلم بالأخلاق وبالتوجيه الإنساني لفعالياته، وإلهامه بأنبل الأفكار فإنه لا يستطيع الاستغناء عنه. إن العلم الذي يطلق الأخلاق وينهمك في أبحاث باهظة الثمن بحثاً عن الشهرة العلمية

(39) المرجع السابق، ص132.

أو عن التسلط العسكري إنما هو علم خطر حقًا، إنه علم قد يقضي في النهاية على الإنسان خالقه“⁴⁰.

وينقل دوركايم عن أحد فلاسفة علم الاجتماع قائلاً: ”العلم يستطيع إضاءة العالم، ولكنه يترك الظلام في القلوب“⁴¹. أي إنه إن ساعد في إجلاء الظلام عن عالم المادة فإنه لا يستطيع إجلاء الظلام عن القلوب؛ لأنه لا يمتلك أدوات التعامل معها.

إذن ثمة اعتراف من كل الاتجاهات أن العلم وحده ليس كافيًا، فهو بحاجة إلى موجّه ومرشد يضبط حركة استعماله في هذه الحياة، ولما كان الإسلام دينًا لا يعارض العلم كما أوضحنا سلفًا، ولما كان الإسلام يهدي للتي هي أقوم، فالعلاقة بينهما إذن علاقة تكامل، إذ إن كلاً منهما يسدُّ فراغًا لا يسدُّه الآخر، فالإسلام يملأ الدائرة المعيارية، والعلم يملأ الدائرة الوصفية، وهذا ما يثبت التكامل، فإذن نحن لا ننفي تعارض الدين والعلم فحسب، بل نؤمن باحتياج كل منهما للآخر.

◀ ثانيًا: العقل والإسلام: أيّة علاقة؟

هذا السؤال قديم قدم المعرفة الإسلامية نفسها، ولن ندخل في التفاصيل الكلامية في هذه المسألة فإن المدونات التراثية والحديثة مليئة بتلك التفاصيل، لكن النافذة التي ننظر منها إلى هذه المسألة في هذا الكتاب نافذة مختلفة نسبيًا، إذ إننا ننظر إليها في سياق جدل العلاقة بين العقل والإسلام على مستوى المرجعية الدستورية للسلطة.

حين نتأمل قول القائلين ”العقل يكفي بديلاً عن المرجعية الإسلامية“، نجد أنه إنما يصح بناءً على فرضية وجود تعارض بينهما، وهذا التعارض هو الذي يعطي مشروعية لهذا الاستبدال، وإلا إن كانا يتوافقان فلماذا لا يُجمع بينهما بدلاً من تنحية أحد الطرفين؟ ولأجل استبطان هذه الفرضية كان لازماً منهجياً أن نبحت سريعاً عن موقف الإسلام من العقل.

(40) نقلاً عن المرجع السابق، ص121.

(41) دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ص102.

من البدهي أن الدين الذي يطالب مخالفه بالتحاكم إلى العقل لا يكون رافضاً للعقل، إذ كيف يرفض ما يدعو للتحاكم إليه؟ ولذلك نجد القرآن يستنكر على المشركين رفضهم التحاكم للعقل: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانُوا ءَابَاءَهُمْ لَآ يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ}. ففي هذه الآية يُطالب الله عزوجل المشركين بأن يتبعوا الوحي، فأبى المشركون ذلك، ولم تكن حجتهم أن الوحي يتضمن ما يخالف العلم أو العقل، بل كانت حجتهم أن المعرفة التي يقدمها الوحي تخالف ما ورثوه عن آبائهم، فكان الرد القرآني: {أَوْ لَوْ كَانُوا ءَابَاءَهُمْ لَآ يَعْقِلُونَ شَيْئًا}؛ أي: ماذا لو كانت المعرفة التي ورثتموها عن آبائكم مخالفة للعقل؟

فلو كان القرآن نفسه مخالفاً للعقل، لكانت هذه الحجة يمكن أن يستعملها المشركون ضد القرآن نفسه، فيقولون له: أنت تعيب علينا أن ما نؤمن به يخالف العقل، وأنت كذلك تخالف العقل! وهذا ما لاحظته جيفري لانغ Jeffrey Lang حين قال بعد دراسته للقرآن: ”كنتُ أعتقد دائماً أن العقل ينسف الإيمان، بيد أن هذا الكتاب _ يعني القرآن _ يقول إن الإيمان يزول عندما يُتجاهل العقل، وعند تطبيقه تطبيقاً ضعيفاً“. ويرى أن ”اللهجة العقلية المنطقية“ هي ”من أكثر معالمه بروزاً“، وأن القرآن كثيراً ما يعيد الأخطاء إلى مشكلة عدم استعمال الناس عقولهم.⁴²

وتقول أنجيليكا نوفييرت: ”لا يحض القرآن من خلال مواظبه على الإيمان صراحةً، بقدر ما يركز على التفكير العقلي“.⁴³

إذن الموقف الإيجابي من العقل يعدُّ من بدхийات الوحي الإسلامي، ولأجل وضوح الموقف الإسلامي وحاسميته لم نجد رفضاً للعقل من قبل التيارات الإسلامية برغم اختلافاتها. انظر مثلاً إلى أبي حامد الغزالي وهو يقول: ”من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يُبصر، ومن لم يُبصر بقي في العمى والضلال“.⁴⁴

(42) جيفري لانغ، ضياع ديني، ص83.

(43) أنجيليكا نوفييرت، كيف سحر القرآن العالم، ترجمة صبحي شعيب (مصر، مكتبة البحر الأحمر، ط1، 2022) ص93.

(44) الغزالي، ميزان العمل، ص409.

هنا الغزالي يجعل التفكير العقلي المبني على الشك المنهجي شرطاً لدخول دائرة اليقين. ويقول ابن رشد: ”نحن معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له“.⁴⁵

والجصاص الحنفي يقول: ”ومما يرد به أخبار الآحاد من العلل أن ينافي موجبات أحكام العقول“. ثم يذكر القاعدة الكلية: ”وكل خبر يضاده حجة للعقل فهو فاسد غير مقبول“.⁴⁶

وابن تيمية ينفي عن الإسلام أي نص يخالف العقل، ويذكر أن النص الذي يخالف العقل ”لا يوجد إلا في حديث مكذوب موضوع يعلم أهل النقل أنه كذب أو في دلالة ضعيفة غلط المستدل بها على الشرع“.⁴⁷

وهنا يحصل تفارق بين موقفي علماء الإسلام والمسيحية، فالقديس توما الأكويني مثلاً يرى أنه ”يستحيل أن يكون العقل الطبيعي مضاداً لحقيقة الإيمان“.⁴⁸ ويكرر توما الأكويني كثيراً الحديث عن استحالة التعارض بين العقل والإيمان المسيحي؛ لأن كليهما من الله تعالى.⁴⁹ لكن هذه في الحقيقة مغالطة منطقية تسمى مغالطة رجل القش. فليس النقاش هل يمكن تعارض شئئين من الله، وإنما النقاش هل ما يسمى الكتاب المقدس هو من الله أصلاً أو لا؟ فالأكويني يعترف أن عقيدة التثليث لا يستوعبها العقل خلافاً للتوحيد الذي يمكن أن يسلم به العقل حتى دون وجود وحي. فهو يقول: ”بعض ما هو حق في الله يفوق طوق كل إدراك عقل بشري ككون الله ثلاثياً وواحدًا، وبعضه ما

(45) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص115.

(46) الجصاص، الفصول في الأصول، ج3، ص122.

(47) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص148.

(48) راجع: توما الأكويني، مجموعة الردود على الخوارج، ص31.

(49) المرجع السابق، ص25.

يستطيع العقل الطبيعي نفسه التوصل إلى إدراكه ككون الله موجودًا وأنه واحد“⁵⁰.

فهنا يرى الأكويني أن استيعاب فكرة التثليث يفوق طاقة العقل، وفي الحقيقة هو لا يفوق طاقة العقل، هو يخالف العقل،⁵¹ فما يفوق طاقة العقل هو الذي لا يحكم العقل ببطلانه، وإنما يحكم بعجزه عن معرفته، فمثلاً مسألة وجود حياة أخرى بعد الممات أمرٌ لا يمانع العقل منه، لكنه يعجز عن إدراك كيف يكون ذلك. أما التثليث المسيحي فهو أصلاً غير متصور في العقل، ولذلك يقول كارل شميت: ”أخفقت جميع المحاولات لجعل وحدة الأب والابن والروح القدس مفهومة عند غيرها من المعتقدات التوحيدية“⁵².

إذن لا يوجد توتر في العلاقة بين الإسلام والعقل، فالعقل هو الذي اتجه إليه الإسلام مخاطبًا، وهو الذي ارتضاه الإسلام معيارًا مفصليًا مع خصومه، فلا يصح بعد ذلك أن ننسب إلى الإسلام معاداته للعقل.

إذا كان الدين موافقًا للعقل فلماذا لا نكتفي بالعقل؟

لا نستطيع أن نغادر مسألة العلاقة بين الإسلام والعقل دون التطرق إلى الإشكال الذي أثاره الإيراني عبد الكريم سروش، وهو أنه: إذا كان الدين موافقًا للعقل كما نقول، فلماذا إذن لا نستغني بالعقل عن الدين؟

ويذكر سروش سببين يحثان على ذلك:

السبب الأول: أن العقل إذا وافق الدين فهذا يعني أن الاكتفاء بأحدهما ممكن؛ لأنهما في النهاية تعبير عن شيء واحد. يقول سروش حكايةً: ”إذا تقرر وجود تطابق وتوافق

(50) المرجع السابق، ص9.

(51) يقول ابن تيمية: ”وتفرقوا في التثليث والاتحاد تفرقا وتشتتوا تشتتًا لا يقر به عقل“. ابن تيمية، الرسالة القرصية، ص36.

(52) كارل شميت، اللاهوت السياسي، ص123.

بين معطيات العقل وأحكام الشرع فحتى لو تركنا الله جانبًا وغفلنا أو تغافلنا عن تعاليمه فسوف لن نخسر شيئًا ولا يصيبنا ضرر جراء ذلك“. ونتيجةً لذلك ”فالإنسان ينبغي أن يتمسك بعقله ويستعمل عقله ويجعله محور تصرفاته وسلوكياته والأساس لتأملاته وأحكامه، ولن يخسر شيئًا“.⁵³

السبب الثاني: أن الاستغناء عن الدين في هذه الحالة خيار جيد؛ لأنّ تفسير النص الديني ربما يخضع لتفسيرات خاطئة يترتب عليها ضرر كبير على الآخرين، ولذلك الأفضل أن نبتعد عنه. يقول سروش: ”يقولون _أي العلمانيين_ أن الاعتماد على الدين مضر أحياناً، فعندما تقول إن الدين يقول كذا وكذا فأنت لا تواجه أمرًا مستقلاً وموضوعياً، فهناك العديد من الأشخاص يدعون أنهم حملة لواء الدين“.⁵⁴

الحقيقة أنّ هذا السؤال _لماذا لا نستغني عن الدين إن كان يوافق العقل_ قائم على فرضية خاطئة منطقيًا، وهي فرضية أنّ كل ما يوافق الشيء يُمكن الاستغناء عنه. وهذه فرضية خاطئة؛ لأنه لا تلازم بين التوافق والاستغناء، ولكي يتضح خطأ هذه الفرضية سنعبّر عنها بالاستدلال المنطقي الآتي:

المقدمة الأولى: الدين موافق للعقل

المقدمة الثانية: وكل ما يوافق العقل يُمكن الاستغناء عنه

النتيجة: الدين يمكن الاستغناء عنه

هذا هو منطق الاستدلال الذي بُني عليه السؤال، وظاهر أن الخلل بادٍ في المقدمة الثانية، إذ ليس صحيحًا أن كل ما يوافق العقل يمكن الاستغناء عنه. فالعلم مثلاً يوافق العقل، فهل يسوّغ ذلك الاستغناء عن العلم؟ هل يمكن أن نستعمل منطق الفرضية

(53) سروش، التراث والعلمانية، ص106.

(54) المرجع السابق، الموضوع نفسه.

نفسها ونقول: إذا كان العلم يوافق العقل، فلماذا لا نكتفي بالعقل عن العلم؟
وأكثر من ذلك أنه يمكننا أن نقلب على الفرضية نفسها، وذلك من خلال
عكسها بجعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً، فتكون كالاتي:

المقدمة الأولى: العقل يوافق الدين.

المقدمة الثانية: وكل ما يوافق الدين يمكن الاستغناء عنه.

النتيجة: العقل يمكن الاستغناء عنه!

إذن واضح أنّ هذه الفرضية فرضيةً خاطئة لدرجة أنها انقلبت على العقل نفسه
وأباحت الاستغناء عنه؛ ومنشأ الخطأ في هذه الفرضية أنها تجعل موافقة الشيء لشيء
آخر تعني إمكانية استغناء أحدهما عن الآخر، وهذا غير صحيح.

والإشكال سوف يُحل لدى صاحب هذه الفرضية إذا أدرك أنّ ”الموافقة“ لا تعني
”المساواة“، فنحن حين نقول الدين يوافق العقل، لا يمكن أن نفسّر كلمة ”يوافق“
بأنها ”يساوي“. ولو أننا قلنا ”الدين يساوي العقل“ لكان جائزاً أن يُستغنى عن الدين
والاكتفاء بالعقل؛ لأنه سيكون محض عبء إضافي على الإنسان. لكننا لا نقول بذلك،
وإنما نقول إنه يوافقه، والموافقة لا تعني الاستغناء.

بل أكثر مما سبق أن الموافقة تعني أحياناً التلازم، بأن يتوقف كل منهما على الآخر،
فالقوانين مثلاً تتفق مع الدستور، ومع ذلك فإنّ اتفاقهما لا يعني استغناءهما عن
بعضهما، بل يعني أنّ قيمة الدستور العملية تتوقف أصلاً على وجود القوانين التي تترجمه
على أرض الواقع. إذن التوافق لا يعني عدم التساوي فحسب، بل قد يعني احتياج
المتوافقين لبعضهم.⁵⁵

55) أما المسألة الثانية – وهي أن الدين معرض لتفسيرات خاطئة – فسوف نناقشها في مبحث مسوّغات فصل
الدين عن السلطة.

من المتحدث الرسمي باسم العقل؟

بعد أن أوضحنا موقف الإسلام من العقل، وأن توافقهما لا يستلزم الاستغناء عن أحدهما، تنتقل الآن إلى ملعب العقل نفسه مبتدئين بمساءلة العقل عمن يتحدث باسمه. ذلك أننا كثيراً ما نتحدث عن العقل وننسب إليه أحكاماً وتصورات دون أن نسائل صحة هذه النسبة. وكثير منا ليس العقل عنده سوى رأيه، فما دام لديه رأي معين قد ترجح فهذا الرأي هو العقل نفسه، ولذلك تجده يصف كل من يخالف رأيه بأنه مخالف للعقل.

هذه المشكلة تحدث عنها العلماء السابقون، ومنهم تقي الدين ابن تيمية الذي تحدث عن وجود مسائل كثيرة يدعي الناس أنها ممثلة للعقل لكنها في نهاية المطاف ليست سوى رأي مطنون، وفي ذلك يقول: ”المسائل التي يقال إنها قد تعارض فيها العقل والسمع ليست من المسائل البينة المعروفة بصريح العقل كمسائل الحساب والهندسة والطبيعات الظاهرة والإلهيات البينة ونحو ذلك“⁵⁶.

هذا الكلام يثير في أذهاننا سؤالاً آخر، وهو إذا كانت المعرفة العقلية نسبية، فكيف إذن نميز الحكم العقلي الذي لا تصح مخالفته من الرأي الشخصي؟ أو بمعنى آخر: ما العقل الذي نقول إن الإسلام لا يخالفه؟ لوضع إجابة مباشرة وعملية لهذا السؤال نقول إن العقل ينتج نوعين من المعرفة:

النوع الأول: المعرفة البديهية، وهي كل معرفة لا نحتاج إلى الاستدلال للإقرار بها، فبمجرد أن نسمعها نقر بها. والمعرفة البديهية نوعان:

- المعرفة الضرورية، وهي الأفكار التي نؤمن بصحتها بضرورة العقل، أو بتعبير الغزالي ”العقليات المحضة التي اقتضى ذات العقل المجرد حصولها من غير استعانة بحس

(56) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص148.

وتخيّل“⁵⁷. مثل أن الواحد أقل من الاثنين، والأبوة سابقة على البنوة، وأن الكل أكبر من الجزء. يقول ابن القيم في تعريف البديهية: ”وعلم الإنسان لا يجوز أن يكون كله نظريا استدلاليا لاستحالة الدور والتسلسل، بل لا بد له من علم أوله بديهيا بيده النفس ويتبدئ فيها فلذلك يسمى بديهيا وأوليا وهو من نوع ما تضطر إليه النفس ويسمى ضروريا“⁵⁸.

وقد حصر رسل المعرفة البديهية التي لا تحتاج إلى دليل بالآتي: ”حقائق التجربة الحسية وأسس الرياضيات والمنطق، بما فيها المنطق الاستقرائي المستخدم في العلوم“⁵⁹.

- المعرفة المسلمة، وهي كل معرفة يسلّم بها البشر بمجرد سماعها مع إمكانية معارضتها، مثل أن الصدق عملٌ حسن، والإحسان للفقراء عملٌ نبيل، والخيانة عملٌ قبيح، والعلم نافع، ومثل أن الدخول في مشروع تجاري دون تخطيط فعل خاطئ، ومثل أن الثقة بالشخص الخائن أمر خاطئ، كل هذه القضايا تعدُّ قضايا مسلمة لا يقاوم قبولها عموم العقلاء.

إذن المعرفة الضرورية والمعرفة المسلمة كلاهما يندرج في دائرة المعرفة البديهية؛ أي لا نحتاج إلى الاستدلال لإثبات صحتها، إما بداعي الضرورة العقلية أو بداعي التسليم الإنساني.

النوع الثاني: المعرفة الاستدلالية (النظرية)، وهي كل فكرة لا يدرك العقل صحتها وحسنها إلا بالاستدلال، فتحتاج إلى أدلة مستقلة لإثبات صحتها. وهذا النوع مثل القول إن الاستقرار أهم من الحرية أو العكس، ومثل قول إن فصل الدين عن السلطة أفضل أو العكس، هذه المسائل ونحوها تعدُّ من قبيل المعرفة غير البديهية؛ أي العقل لا

(57) الغزالي، محك النظر، ص116.

(58) ابن القيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص 105.

(59) رسل، ما الذي أؤمن به، ص133.

يحكم عليها بدهاءً بحكم معين، ولذلك نحتاج إلى سوق الأدلة على صحتها.

إذن العقل ينتج نوعين من المعرفة: معرفة بديهية، ومعرفة استدلالية، ويمكن أن نشير إلى النوع الأول بأنه ”العقل المطلق“، لأن صحة أفكاره مطلقة، وأما النوع الثاني فهو يشير إلى ”العقل النسبي“؛ أي الأفكار التي لا تصح إلا عند فئة من الناس دون غيرها. وقد أشار الحارث المحاسبي إلى كلا النوعين حين عرّف العقل بقوله: ”العقل غريزة يولد العبد بها ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول“⁶⁰.

الآن: متى يكون رأينا مخالفاً للعقل؟

يكون رأينا مخالفاً للعقل حين نخالف النوع الأول من المعرفة العقلية، فكل رأي يخالف البدهيات فهو مخالفٌ للعقل. وأما النوع الثاني فهو أفكارٌ نسبية، وخاضعة لنوعية الأدلة التي تبرهنها، وتالياً أي مخالفة لهذا النوع من المعرفة العقلية ليست مخالفةً للعقل بالضرورة، وإنما مخالفة لرأيٍ يصحُّ أحياناً وأحياناً لا يصح، ولأجل ذلك لا نحكم على ما يخالف هذا النوع من المعرفة بأنه مخالف للعقل إلا إذا استُدلَّ على معرفته بأدلة صحيحة مقنعة للمتلقي.

وهذا الأمر أوضحه ابن تيمية بصورة جيدة حين قال: ”فلو قيل بتقديم العقل على الشرع وليست العقول شيئاً واحداً بينا بنفسه ولا عليه دليل معلوم للناس بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب لوجب أن يحال الناس على شيء لا سبيل إلى ثبوتهم ومعرفتهم ولا اتفاق للناس عليه“⁶¹.

في هذا النص يخبرنا ابن تيمية أن الإحالة إلى العقل في القضايا النسبية لن تحسم النزاع؛ لأن العقول متفاوتة، فالإحالة إليها لا تعني إلا الإحالة لذلك التفاوت. ويؤكد ابن تيمية في موطن آخر أن نسبية عقول البشر هي مسوّغ إرجاع المؤمن إلى الوحي عند

(60) الحارث المحاسبي، ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، ص205.

(61) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص146.

التنازع والاختلاف؛⁶² لأن المؤمنين ”لو ردوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافا واضطرابا وشكا وارتياجا“.⁶³

وما أكده ابن تيمية أكده كثير من الفلاسفة، فمثلاً يقول إمبرتو إيكو إن تاريخ الفلسفة كله يبيّن بوضوح أنّه لم يحصل إجماع على تعريف ما هو عقلائي؛ ”فلا وجود لنمط واحد للتفكير لا ينظر إليه بأنه لا عقلائي انطلاقاً من نموذج تاريخي لنمط آخر للتفكير، هو نفسه يُنظر إليه بأنه تفكير لا عقلائي. إن منطق أرسطو يختلف عن منطق هيجل“.⁶⁴

إذن لا يوجد توافق إنساني على ما هو عقلائي فيما يزيد على المعرفة البديهية، وإذا كان الأمر كذلك: فكيف يصح أن يكون العقل مرجعية وحيدة للدولة؟ هنا تبرز الإشكالية التي تواجه القائلين بمرجعية العقل وحده، وهو أن العقل السياسي ليس عقلاً مطلقاً، بل عقل نسبي؛ فهو لا يمتلك إنتاجاً محددًا في إدارة الدولة يتفق عليه العقلاء حتى نطالب بأن يكون مرجعاً ومعيّاراً وحيداً، فالعقل السياسي عقل لا يقوم على المعرفة البديهية حتى نحيل إليه بطريقة مطلقة وكأنّ إنتاجه معروف سلفاً، وأكبر دليل على نسبيّة العقل السياسي هو التباين البشري الواسع في الآراء السياسية.

فمثلاً تشارلز تايلور يرى أن المناسب فقط من الأديان ”ما يثبت العقل وحده أنه النظام المناسب للمجتمع“.⁶⁵

لكن لو سألنا تشارلز: ما النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي أثبت

(62) وذلك في قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا }.

(63) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 147.

(64) إمبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص 24.

(65) تايلور، الحياة العلمانية الغربية، ص 55.

العقل وحده أنه النظام المناسب؟ لن تجد إجابة "عقلية" واحدة على هذا السؤال، وأكبر دليل على ذلك أن المجتمعات البشرية مختلفة في نظمها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وكلُّ يدعي أن تجربته عقلية!

ولذلك ما يُقال إنه "عقلاني" هو نسبي ومتفاوت، فالعقلانية ليست منتجاً ونتائج محددة، وإنما العقلانية نمط تفكير. ولذلك من الخطأ أن يُقال إن العقلانية مرجعية بديلة عن الدين؛ لأنك تحيل إلى طريقة وليس نتيجة محددة، ولا يمكن أن يكون الشيء مرجعية بلا نتائج. ونمط التفكير العقلاني ليس فيه سوى مسلّمة واحدة، وهي دعوى الانطلاق من العقل، لا من الدين ولا من الميثاقين، لكنها تختلف في مخرجاتها أشد الاختلاف. فالعقل الذي أخرج لنا الماركسية هو نفسه الذي أخرج الليبرالية والنازية والأناركية وغير ذلك،⁶⁶ فهل كان ماركس إلا معتمداً ذاته عقلانياً؟ وهل كان آدم سميث إلا كذلك؟ ومن ذا الذي لا يرى نفسه عقلانياً أصلاً؟ وهذا ما جعل رينيه ديكرت يقول: "العقل أعدل الأشياء توزعاً بين الناس؛ لأن كل فرد يعتقد أنه قد أوتي منه الكفاية".⁶⁷

والمعنى نفسه قرره الغزالي من قبل في قوله: "فما من أحد إلا وهو راض عن الله سبحانه في كمال عقله، وأشدهم حماقة وأضعفهم عقلاً هو أفرحهم بكمال عقله".⁶⁸

ولأن العقل هو منطلق التفكير وليس موقفاً بعينه، فإنك لا تجد الإجابة موحدة لكثير من القضايا التي تشغل المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ، فمثلاً: ما موقف العقل من قضية المتاجرة في الجنس؟ هل يرفضها لأنها تسلّع الإنسان أو يقبلها من باب أن رذائل الخاصة منافع العامة؟ وما موقف العقل من فوائد المصارف؟ هل يقبلها بحجة أنها نظير الزمن وحركة النقد المعاصرة كما يقول الرأسماليون أو يرفضها لأنها استغلال

66) النازية والفاشية والشيوعية كلها نتاج مرحلة العقل والعلم؛ فقد خرجت في مرحلة انتصار العقلانية والنزعة العلمية.

67) ديكرت، مقالة الطريقة، ص 68.

68) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 68. هذا النقل أفادني به الباحثة سارة علي.

للطبقات الفقيرة كما يقول الشيوعيون؟ وما موقف العقلانية من العلاقات الدولية، هل تؤسس العلاقات على ثنائية القوة والمبدأ كما يقول أصحاب المدرسة المثالية أو على ثنائية القوة والمصلحة كما يقول أصحاب المدرسة الواقعية؟ وما موقف العقل من النظم السياسية؟ هل الديمقراطية أفضل أو الأتوقراطية الناعمة؟ وهل الجمهورية أفضل أم الملكية؟ وما موقف العقلانية من غايات الاجتماع الإنساني، هل هي الاستقرار والتضامن العضوي كما يقول دوركايم أو أنها تتمثل في تحقيق المصالح الفردية كما يقول علم الاجتماع الأمريكي؟ وما موقف العقلانية من طبيعة المعرفة، هل المعرفة المثالية أو التجريبية هي التعبير الوحيد عن العقلانية؟

قضايا كثيرة لا توجد إجابة واحدة لها تمثل الفكر العقلاني، فهذه الإجابات كلها تدعي أنها تنطلق من العقل، لكنها تختلف في مخرجها أشد الاختلاف، ومن هنا قال رسل: «تختلف مفاهيم البشر حول الصواب والخطأ إلى درجة أننا لا نجد نقطة ثابتة تمامًا». ⁶⁹ ولأجل تباين العقل تباينًا شديدًا في الإجابة عن قضايا النزاع الإنساني رأى رينيه غينون أن «النسبية هي المآل المنطقي الوحيد للعقلانية». ⁷⁰

وإذا كانت النسبية هي المآل الوحيد للعقلانية، فكيف إذن نضع العقلانية مرجعية نهائية في الشأن السياسي وهي غير قادرة على حسم الجدل لنسبيتها؟

وإذا كانت العقلانية تنتج النسبية، والنسبية تنتج الشيء وضده، فهذا يعني عدم إمكانية اعتبار العقلانية بحد ذاتها مرجعية نهائية في المجال السياسي، فالذي يجعلنا إلى مرجعية العقل يكون واهمًا إذا اعتقد أن هذه الإحالة تعد إجابة نهائية، بل الإحالة إلى العقل تعني ابتداء أسئلة جديدة، على رأسها: أي إنتاج من إنتاجات العقل هو المطلوب ونحن نرى العقل ينتج الشيء وضده؟

هنا تبرز الحقيقة الواقعية، وهي أن مرجعية العقل تعني عمليًا مرجعية الأغلبية، لا

(69) رسل، ما الذي أؤمن به، ص 127.

(70) غينون، أزمة العلم الحديث، ص 80.

سيما في النظم الديمقراطية، فالعقل المقصود في السياق الغربي السياسي هو ما نشأ عن اختيار الأغلبية، فما تختاره الأغلبية يعد معياراً فاصلاً في إدارة الاختلاف الاجتماعي.

لكن هذه الإجابة تنشأ عنها مشكلة أخرى، وهي أنّ الإحالة إلى الأغلبية لا تستلزم الإحالة إلى العقل بالضرورة، فليس صحيحاً أن حكم الأغلبية حكم عقلي دائماً؛ فربما يكون حكم الأغلبية ناشئاً عن عاطفة مضادة للعقل، والتاريخ مليء بالأمثلة التي تدل على أن اختيارات الأغلبية كانت ضد مصالحها، والتاريخ السياسي مليء بالرؤساء السذج الذين لم يصلوا إلى السلطة إلا عبر الأغلبية، وقد ذكر الأمريكي جوزيف شومبيتر أمثلة تاريخية عديدة على أخطاء الأغلبية في اختياراتها، فمن المهم العودة إلى كتابه «الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية».

الشاهد أن حكم الأغلبية لا يرادف حكم العقل ولا يستلزمه، بل ليست الأغلبية وحدها التي لا تمثل العقل، فحتى لو وصل الأمر إلى انعقاد إجماع وطني فإن الإجماع الوطني نفسه لا يرادف العقل ولا يستلزمه، فقد يجمع المجتمع على ما هو خاطئ.⁷¹ ومن هنا فإنّ الأغلبية نفسها محتاجة إلى مرجعية تقرّها من الصواب، والعقل لا يكفي؛ لأن الإنتاج العقلي في المجال السياسي نسي كما ذكرنا، والنسبية تعني ديمقراطياً حكم الأغلبية، والحكم الأغلي ليس بالضرورة أن يكون صحيحاً.

وهنا نحتاج أن نوضح تحولين مهمين حين نتحدث عن مرجعية الأغلبية في السياق الغربي:

التحوّل الأول: من العقلانية إلى الرغبةانية

لقد ذكر الأمريكي ألفن جولدنز أن الذين ينادون بالفضيلة ليسوا هم الأصل في المشهد الغربي وإنما هم الاستثناء، فقد «أصبح يُنظر إلى الإنسان الذي يهتم بصورة

71 يقول غينون: "حتى مع افتراض أنّ هناك مسألة اتفق عليها كل الناس، فإن هذا الاتفاق لا يثبت شيئاً بنفسه". غينون، أزمة العلم الحديث، ص101.

جادة بالفضائل الخاصة بوصفه شاذاً Eccentric».⁷² أما الذين لا يهتمون بالأخلاق الفردية ويغضون الطرف عنها فإنهم يتفاخرون بذلك "باعتبارهم يمتلكون تسامحاً ملائماً لمظاهر الضعف الإنساني".⁷³

فالإنسان الغربي صار يفتخر بأنه لا يهتم بالأخلاق؛ لأن عدم اهتمامه بالأخلاق دليل على أنه متسامح أمام أخطاء الآخرين، فإذا كان هناك فرد يتاجر بالجنس ويوظف النساء لأجل ذلك فالواجب أن نصمت؛ هذا ما سيثبت أننا متسامحون فعلاً، أما أن نقول إن هذا السلوك يخالف العقلانية فهذا كلام لا قيمة له بالمنطق الغربي المعاصر، إذ إن العقلانية ترادف الرغبانية، فما داموا يرغبون في هذا الفعل فهو إذن عقلائي بالضرورة.

وقد انتبه لهذه الظاهرة الفرنسي غوستاف لوبون منذ نحو مئة عام حين رأى أن الإنسان الغربي بدأ يتفلّت من سلطان العقل إلى سلطان الرغبة، فيقول في ذلك: "عاد الفرد لا يبالي بغير نفسه، وتبسط الآداب العامة وتنطفئ مقداراً فمقداراً، ويفقد الرجل كل سلطان على نفسه، وغدا الرجل جاهلاً كيف يضبط نفسه، ومن لم يعرف أن يضبط نفسه لم يلبث أن يضبطه الآخرون".⁷⁴

وقد وجدتُ ستيفورات ميل يقرر هذا المعنى تقريباً، فهو يعترف أن هناك تحولاً في الغرب من العقلانية إلى ما يسميه "الغريزة"،⁷⁵ ويقول بكل صراحة: "وتعد عبادة هذا الصنم _ أي الغريزة _ أكثر انحطاطاً بكثير من عبادة الأصنام الأخرى، وأشد ضرراً من جميع العبادات الأخرى الزائفة التي تسود في عصرنا".⁷⁶ ويرى جون ستيفورات أن الغرب كان عقلائياً في القرن الثامن عشر، لكن في القرن التاسع عشر تخلى الغرب عن هذه

(72) ألفن جولدندر، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، ص148.

(73) المرجع السابق، ص149.

(74) لوبون، غوستاف، السنن النفسية لتطور الأمم، ص182.

(75) هي "كل ما نجده في أنفسنا ولا نستطيع أن نعثر له على أساس عقلي" على حد تعبير ستيفورات.

(76) جون ستيفورات ميل، استعباد النساء، ص12.

العقلانية وأصبح يعوّل على الغريزة وحدها، ”فاستبدلنا بتأليه العقل تأليه الغريزة“ على حد تعبيره. وإذا كان ستيورات ميل يقول هذا الكلام قبل مئتي عام، فكيف سيكون الحال في عصرنا هذا؟

ولا نحتاج أن نستطرد في شهادة هذا وذاك، بل يكفي أن نرى الواقع نفسه، ويكفي من هذا الواقع أن نرى ظاهرة عجيبة غريبة انتشرت مؤخرًا في عدة دول غربية، وهي أن يُعلن ملاك العقارات عن تأجير شقق ومنازل للنساء شريطة أن يقبلن ممارسة الزنا مع المالك أو أن يقمن بتسليته متى ما أراد أو يشاركن في حفلاته الماجنة أو حتى أن يقمن بممارسة الزنا مع أصدقائه، ولك أن تتصور أن كل هذه العبودية مشروعة قانونيًا، إذ لا يوجد في القانون ما يمنع هذه العبودية ما دام رضا الطرفين قد تحقق.

وهذا كله تجسيدٌ لقول الله تعالى: {أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا (43) أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا} فإذا كانت مرجعية الإنسان الحديث لا تعترف بدين ولا بعقل، وإنما هي خاضعة كل الخضوع للريجات الإنسانية، فيذن لا إله هنا سوى ما يهواه الإنسان، ومن كانت مرجعيته هي الرغبة وحدها، فما الفرق بينه وبين الأنعام؟ ولذلك قالت الآية بعد ذلك: {أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا}.

هذا ما يجعلنا مقتنعين تمامًا أن عنوان عصرنا الحالي هو ”عصر الرغبة“، فقد أضحي معيار صحة الأفعال من خطئها كما منّا حصرًا في رغبة الإنسان. ولذلك نقول: إذا كان العهد الأثيني عصر التفكير بالعقل وفي العقل، وإذا كان عصر القرون الوسطى عصر التفكير بالدين وفي الدين،⁷⁷ وإذا كان عصر النهضة عصر التفكير بالعقل وفي الدين، وإذا كان عصر التنوير عصر التفكير بالعقل وفي العقل، فإن الغرب منذ الحرب العالمية الثانية إلى اليوم وهو يعيش عصر التفكير بالرغبة وفي الرغبة.

77) يقول شهاب الدين القراني _ الذي جاور المسيحيين في حقبة القرون الوسطى _ عن وضع المجتمعات المسيحية في القرون الوسطى: ”قد غلب عليهم التقليد وتجنّبوا محجة النظر السديد حتى لا يبحثوا عن صحة ما يلقيه إليهم أساقفتهم“. القراني، الأجوبة الفاخرة، ص25

التحول الثاني: من الأغلبية الشعبية إلى الأغلبية البرلمانية

المقصود بهذا التحول أن النظام الديمقراطي الغربي كان نظاماً مباشراً Direct Democracy في الحقبة الأثينية، لكنه انتقل إلى الديمقراطية غير المباشرة Indirect Democracy، والتي تجسّد أغلبية نواب السلطة التشريعية لا أغلبية الشعب بالضرورة.⁷⁸

وهذا التحول من العمل المباشر إلى غير المباشر اختلف الفلاسفة والمؤرخون في سببه، وبعضهم رأى أنه «من الصعب العثور على الظروف أو الملابس الخاصة التي تفسّر التحولات إلى الحكم النيابي».⁷⁹ والسبب المشهور هو أن هذا التحول ناشئ لمقتضى إجرائي في الأصل، كما قال روبرت دال: «إنّ تعقيدات السياسة الخارجية بالغة الأهمية، فمن المتوقع أن يبتعد الشعب المنهمك والمنقسم بسبب الاكتساب التنافسي للرفاهية والسلطة الاقتصادية الخاصة عن الطموح السياسي الجماعي».⁸⁰

لكن ابتداءً من جان جاك روسو سوف نبدأ نستمع إلى تسويغ آخر لهذا التحول، تسويغ لا يُعزى إلى المتطلبات الإجرائية بقدر ما يُعزى إلى المآرب السياسية، فقد ذكر روسو أن فكرة الديمقراطية التمثيلية مستوردة من بيئة متخلّفة مستبدة وهي الحكومة الإقطاعية وقيادتها «البارونات».⁸¹ ولم يختلف الوضع عند الفرنسي جاك رانسيير، فهو لم يرتضٍ تعليل الصيرورة من الديمقراطية المباشرة إلى الديمقراطية التمثيلية باتساع الكتلة السكانية وتعمّد القضايا السياسية، إذ يقول: «لم يكن التمثيل أبداً نسقاً تم اختراعه

78) يرى حسن الترابي أنّ الشورى كذلك تحوّلت من شورى مباشرة إلى شورى غير مباشرة للعلّة ذاتها التي حوّلت الديمقراطية، وهذا غير دقيق؛ فتاريخ الأنظمة السياسية من بعد الخلافة الراشدة إلى يومنا هذا لم يعرف شورى مباشرة ولا غير مباشرة إلا في حالات تاريخية نادرة. راجع: الترابي، حسن، في الفقه السياسي، ص 98.

79) مانكور أولسون، السلطة والرخاء، ص 84.

80) بانغل، أخلاقيات تصدير الديمقراطية، مرجع سابق، ص 57.

81) روسو، العقد الاجتماعي، ص 193. راجع كذلك: مخزوم، مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي، ص 177. وعبد الغني، مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا، ص 100.

لمواجهة النمو السكاني،، وإنما هو شكل أوليغاركى».82

وبصرف النظر عن السبب الداعي للتحول، فإن التحول قد وقع وحصل، وأصبحت الديمقراطيات الحديثة كلها ديمقراطيات غير مباشرة، وربما الاستثناء الوحيد في العصر الحديث هو الديمقراطية السويسرية التي تقترب كثيراً من أن تكون ديمقراطية مباشرة؛ لأن آليات مشاركة الشعب بنحو مباشر متيسرة ومعمولٌ بها، ففي سويسرا يكفي أن تجمع خمسين ألف توقيع لكي تعيد النظر في أيّ قانون أو معاهدة تقوم بها الحكومة.⁸³

لكن إذا غضضنا الطرف عن التجربة السويسرية الاستثنائية فإن العالم كله يعيش ديمقراطية غير مباشرة، يتوسط فيها البرلمان بين الشعب والسلطة، وهذا يعني أن الأغلبية التي نتحدث عن مرجعيتها هي الأغلبية البرلمانية وليست الأغلبية الشعبية، وهذه الأغلبية البرلمانية ربما تكون في نفسها أقلية شعبية إذا أخذنا بالاعتبار تديني نسب التصويت وطبيعة قواعد التصويت البرلماني.

زد على ذلك أنّ الأحزاب بعد وصولها إلى السلطة لا تمثل بالضرورة إرادة منتخبيها، فالمواطن يصوّت لحزبه مرة واحدة ثم لا يستطيع أن يفعل أي شيء لهذا الحزب إلا بعد أربع سنوات، فكل القرارات التي يتخذها الحزب أثناء وجوده في السلطة ليست تعبيراً مباشراً عن إرادة منتخبيه، ولذلك نرى كثيراً من الرؤساء والنواب يُلامون على أنهم بعد وصولهم إلى السلطة لم ينفذوا وعودهم التي لأجلها انتُخبوا. وهذا ما جعل جون ستيورات ميل يخصص مبحثاً كاملاً في كتابه «الحكومة البرلمانية» يبحث فيه مسألة تصرف النائب على خلاف إرادة الناخب؛ أي تصرف الوكيل خلاف إرادة الموكل.

إذن مرجعية العقل استحالت إلى الرغبة، ومرجعية الأغلبية الشعبية استحالت إلى

(82) جاك رانسبير، كراهية الديمقراطية، ص 67.

83) Grigspy, Ellen. Analyzing Politics, An Introduction to Political Science.. P172.

الأغلبية البرلمانية التي لا تعبّر بالضرورة عن أغلبية الشعب، وهذا يعني أنه لا العقلانية ولا الأغلبية مرجعيتان مؤكدتان في المشهد الغربي. وهذا يبرهن لنا أن أزمة المرجعية لا تزال مستمرة، وأن القول بكفاية العقل والعلم على المستوى المرجعي هو قول متوهم عند مواجهته، فالواقع أكبر من أن يتفرد به العلم أو العقل، وهذا ما يدفعنا إلى تبني خيار آخر، وهو «المرجعية المتكاملة» التي تضمن تكامل كل مصادر المعرفة والخير على المستوى الجماعي دون إفراطٍ في أحد المصادر ولا تفريطٍ به.

من المرجعية الأحادية إلى المرجعية المتكاملة

تحدثنا سابقًا أن مرجعية العقل الأحادية في السياق الغربي قادته إلى مركزية الرغبة، فالعقل وحده يؤول غالبًا إلى الرغبة، أما الإسلام فيرفض المرجعية الأحادية ويتبنى المرجعية المتكاملة، وهي التي تستفيد من كل المصادر المنتجة للخير دون وجود أي تشنج ثقافي تجاه أحدها. ولا نجد غير الإسلام نموذجًا يوفر مرجعية متكاملة،⁸⁴ فالإسلام يدعو إلى تأزر كل من الوحي والعقل والعلم لإرشاد المجتمع لما هو أفضل، ولا يستطيع أحدها أن ينفرد وحده بدور المرجعية، فالعلم لا يستطيع الاستغناء عن الوحي؛ لأن العلم مجرد أداة، والأداة تحتاج إلى توجيه في استعمالها، والتوجيه إن لم يكن راشدًا فإن العلم يستحيل إلى أداة ضارة، وكمال الرشد في الوحي لا في العقل. والعقل كذلك لا يستطيع أن يستغني عن الوحي؛ لأن الوحي مرشدٌ للعقل حين يكون العقل عاجزًا عن إيجاد متحدث رسمي باسمه. والوحي لا يُغني عن العلم؛ إذ ليس في الوحي عناية بالتجربيات، ولا يستطيع الوحي كذلك أن يستغني عن العقل، إذ العقل هو الذي دلنا على صحة الدين نفسه؛ ولأن العقل يسد منطقة المسكوت عنه في النص الإسلامي.

فإذن لا يغني الوحي عن غيره، ولا يغني غيره عنه، ولذلك يجب تأزرها جميعًا لتكون المرجعية المتوازنة المتكاملة، مع الإشارة هنا إلى أن التكامل لا يعني التساوي، فللوحي السيادة على ما سواه، لكن التكامل يعني أن كل مصدر يسد مسدًا لا يسده الآخر.

هذا هو الخيار الوحيد الذي سينسجم مع مجتمعاتنا المسلمة؛ أعني خيار المرجعية المتكاملة، أما الخيارات الأخرى التي تقوم على المرجعية الأحادية فإنها لن تنتصر، وإن انتصرت فلن تستقر؛ لأنها تلغي شيئًا من ذات الإنسان وعقله. فالدين ليس شيئًا أجنبيًا عن العقل الإنساني كي يكون إخراجة مسلّمة عقلية، بل هو جزء منه، فالإنسان

84) إلهية المصدر وسلامته من التحريف شرطان أساسيان لتحقيق المرجعية المتكاملة، وهذان الشرطان لا يؤمن بتحققهما إلا في الإسلام.

المتدين لا يرى أنه في خيار تديته يمارس سلوكًا لا عقلائيًا، بل يرى أن كمال العقل في التدين، فلا يحق لأحد إقصاء الخيار الديني من دائرة العقل إلا بالقدر الذي يحق للمتدين أن يخرج غير المتدين من تلك الدائرة.⁸⁵ بل نزيد على ذلك أن المتدين أولى بالعقل من اللاديني، إذ إن العقل غالبًا يبحث عن الاستقرار بوصفه جالبًا للسعادة، والدين أحد أهم عوامل جلب الاستقرار للإنسان، ولا ينكر أحد أن اللادينية أمر مربك وخيف للإنسان العادي، إذ إن الإنسان مفطور على ضعفٍ وقصور، وأنه يستعين بالإله ليسد ذلك الضعف والقصور، ويرى أن تلك الاستعانة هي ما يجلب له الطمأنينة، وهي ما تجعله يواجه المصاعب والمتاعب في حياته بنفس مطمئنة، فهو إن ابتلي ببلاء في صحته أو ماله لا يجزع ولا يفزع؛ لأنه يعتقد أن ثمة حياة أخرى أبدية تعوّض له ما فاته في هذه الحياة. يقول جان فرانسوا دورتييه: «وتظهر الدراسات أن الأديان تُعين الناس على مواجهة الحياة أكثر مما تعينهم على تحمّل الموت».⁸⁶ ولأجل ذلك نرى أن الأمم عبر التاريخ لا تخلو من دين، إن صحيحًا أو مخترعًا، وفي ذلك يقول ابن حزم: «فلا بد لكل أمة من معتقد ما، إما إثبات وإما إبطال».⁸⁷

ويزيد من عقلائية الدين النظر إلى آثاره الاجتماعية كما ذكرنا مرارًا، فلا ينكر أحد أن أكثر ما فقدته المجتمعات الغربية هو عنصر التماسك، فالمجتمعات هناك مجتمعات فردانية غير تضامنية، ولذلك انتشرت أفكار غريبة عجزت الحكومات عن التعامل معها، كظاهرة الجنس مقابل السكن التي تحدثنا عنها سابقًا، ولم تستطع السلطات فعل شيء تجاهها. وقد عرضت قناة البي بي سي لقاء مع ممثلة أفلام إباحية كان قد طُلب منها

85) وجدت كريغ كاهون يشير إلى هذه الفكرة قائلاً: "الدين جزء من أصل العقل العام نفسه، ومحاولة فصل فكرة العقل العام عن الدين تعني فصله عن تراث ما زال يمنحه الحياة والمحتوى". كريغ كاهون، العلمانية والمواطنة والفضاء العام، ص 118.

86) يقول ذلك ردًا على فرضية ميشيل أونفراي أو مايكل، الذي يرى أن الناس لا تلجأ إلى الدين إلا "استجابة وهمية للقلق بشأن الموت". راجع: جان فرانسوا ولوران تستو، عودة الدين ظاهرة عالمية، ترجمة محمد الحاج سالم، مقال منشور بتاريخ 15 ديسمبر 2020.

87) ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج 4، ص 78.

أن تمثل فيلمًا إباحيًا بشكل يستفز معتقدات المسلمين، وهو ما يعرض حياتها للخطر، ولذلك حاولت أن ترفض هذا الأمر لكن أصبر أصحاب الشركة بأن تمارس ذلك فوافقت. وحين سألتها المذيع ألم تكويني خائفة من أن تُقتلي؟ قالت بلى. فسألها: لماذا إذن لم تعتذري عن القيام بهذا العمل؟ فذكرت أن الخوف من الرفض جعلها غير قادرة على الرفض؛ فالعمل في تلك البيئة مخيف ويستتطن إكراهات نفسية تصعب مقاومتها.

هذه نتيجة منطقية في مجتمعات اعتقدت أن العقل وحده كافٍ ليكون مرجعية مستقلة، فما دام العقل وحده مرجعًا فكلُّ يدعي عقلانية سلوكه، فلا غرابة بعد ذلك أن ينطلق الإنسان «العقلاني» ليفتح شركات متاجرة بالجنس، ليشتري من النساء أجسادهن ويتاجر بهن إلى أن يصبحن سلعة بمعنى الكلمة. وهذه الشركات التي تتاجر بالجنس وتستغل حاجة الفتاة للأموال في بداهة شبابها، فتخطفها في سن الثامنة عشرة لتصبح الفتاة رهينة لهم غير قادرة على الخروج من هذه البيئة، هذه الشركات لا يوجد في القانون ما يمنعها، إذ إن الفتاة جاءت برضاها، ولا يجعل القانون الإكراه النفسي مرتكزًا في حكمه، فكم من إنسان يقبل فكرةً بالإكراه النفسي، لا بالإكراه المادي. وهنا ينطبق على هذه الفتاة ما قاله بعض الفلاسفة من أنَّ **عنف الرأسمالية يأتي عبر تحكمها برغبات ذوات راضية**،⁸⁸ فالإنسان يكون راضيًا ومع ذلك لا يتحكم هو برغباته، وإنما يتحكم بها الآخرون نتيجة سطوة المال وغيره.

وقد أفادت الممثلة _ في لقاء بي بي سي السابق_ أن الفتيات اللواتي كن معها في الأفلام الإباحية فقدن مستقبلهن وأصبحن غير قادرات على الاندماج الاجتماعي بسبب دخولهن في تجارة الجنس، لا سيما أنهن دخلن هذا المجال في مرحلة مبكرة من أعمارهن لم يكن يملكن فيها الوعي الكافي لإدراك مآلات هذا العمل، وإنما غاية مطمعهن أن يحصلن على بعض النقود لاستكمال دراستهن أو البقاء على قيد الحياة بعد خروجهن من منازل ذويهن.

(88) راجع في ذلك: طلال أسد، حرية التعبير والقيود الدينية، ص 410.

فإن قلت: لماذا لا يُمنع عملها لأنه مخالف للعقل؟ هنا سيعاجلك العقل معترضًا: ومن قال: إنه يخالفني؟ فما تراه أنت عقلاً ربما لا يراه الآخرون كذلك، والمعيار في ذلك الرغبة، فما دام الآخرون يرغبون بشيء ما فإنه عقلائي. وقد اعترف رسل بمحدودية العقل في مساحة الغايات الحاكمة على صحة الأفعال، وأنه لا يستطيع أن يسعفنا بنتيجة واضحة.⁸⁹

لأجل ذلك نقول نحن نؤمن بمرجعية العقل، لكن نؤمن كذلك أن العقل يمح ويخرج عن مسار الرشد، ولذلك نحن بحاجة إلى مرجعية أخلاقية متعالية على الرغبة الإنسانية تكون كالجناح لمحو العقل، ولا مرجعية تؤدي هذا الدور في سياق المجتمعات المسلمة إلا الإسلام نفسه. فالإسلام يحفظ توازن العقل متى ما جمع وطغى من خلال التشريعات التي تمنع الظلم وتأمّر بالعدل، تمامًا كما أن العقل في المقابل يحفظ توازن النص الإسلامي فلا يقع في الجمود والحرفية، وذلك من خلال محاكمته لمقاصده وعلله. ولذلك نلح على فكرة المرجعية المتكاملة بوصفها صمام أمان لمسيرة مجتمعاتنا، والإسلام يمتلك القدرة الموضوعية على تأدية دور الضابط في المرجعية المتكاملة، لأن في التشريع الإسلامي خاصيتين مهمتين:

الخاصية الأولى: أن الأحكام الشرعية ثابتة بنصوص إلهية دون أي تدخل بشري، وبذلك نضمن أنها تشريعات حكيمة؛ لأنها من مصدر كلي العلم وكلي الخير.

الخاصية الثانية: أن الأحكام الشرعية فيها ما هو ثابت ومتغير،⁹⁰ الثابت لضبط

(89) يقول رسل: "لا يوجد رجل عاقل _ مهما كان لا أدريًا _ يؤمن بالعقل وحده، العقل يختص بالحقائق، بعضها يأتي بالملاحظة، وغيرها يأتي بالاستنتاج... لكن الحقائق وحدها ليست كافية كي تقود أفعالنا، بما أننا لا نقول لنا ما هي الغايات التي يجب أن نسعى إليها. في مملكة الغايات نحتاج إلى شيء آخر غير العقل". رسل، ما الذي أوّمن به، ص 120.

(90) هناك من يخلط بين "الثبات" و"الجمود"، حين نقول الشرع ثابت لا يستلزم ذلك أنه جامد، لأن الثبات هو استقرار الحكم متعلّقًا عن المزاج الإنساني، أما الجمود فهو عجز الوحي عن التفاعل مع الواقع لفقدانه الشروط الموضوعية للتفاعل.

حركة التاريخ بالتشريع، والمتغير لاستيعاب حركة التاريخ في التشريع. ومعيار التغيير في الحكم الشرعي تغيير العلة التي أوجبت، إذ الأحكام الشرعية في مجملها معللة؛ فهي ليست كلها مطلوبة لذاتها، وإنما ثمة مقاصد عليا من ورائها تحكم عليها وجودًا وعدمًا، فمثلًا الحرب في الإسلام ليست حُكمًا مطلوبًا لذاته، وإنما ثمة علة محددة ذكرها الوحي متى ما توافرت أصبح القتال مشروعًا، وإلا فهو ممنوع.

فإلهية المصدر ومعلولية الأحكام _ أي كون الأحكام معللة _ هما الخاصيتان اللتان تمنحان الإسلام القدرة الموضوعية على ممارسة دور الضابط والحاكم في المرجعية المتكاملة، وإلهية المصدر تضمن لنا الثبات، إذ النسبية مُهلكة،⁹¹ ومعلولية الأحكام تضمن لنا المرونة، إذ الجمود مهلك هو الآخر.

ولو تأملنا هاتين الخاصيتين لوجدناهما لازمتين لكون الإسلام خاتم الرسالات، إذ لا يمكن تصوّر الخاتمية في دين طالته أيدي التحريف والتبديل، فلو كان القرآن محتتمل التحريف لكان ذلك ذريعة منطقية للصدوف عن مرجعيته. ولا يمكن في المقابل تصوّر خاتمية أحكام غير معللة؛ لأن ذلك سيوقع المجتمعات في حرج كبير من خلال استحالة الأحكام الشرعية مع تطور الإنسانية إلى أغلال جامدة لا معقولة فيها، ولذلك نؤمن بأن إلهية المصدر ومعلولية الأحكام ضرورتان لفكرة الخاتمية.

أخيرًا، ودرءًا لوهمٍ مقدر في ذهن القارئ، نعيد التذكير بأن المرجعية المتكاملة التي نطالب بها لا تعني القبول بالسلطة الدينية، إذ السلطة الدينية تعني حكم علماء الدين حصريًا، وهذا مرفوض في المنطق الإسلامي، فلا يوجد نص في الإسلام _ كما سنشرح ذلك _ يسمح لعلماء الدين أن يحتكروا السلطة، ولا قداسة لأحد من العالمين وفقًا للتصور الإسلامي، حتى النبي صلى الله عليه وسلم ليس مقدسًا، بل هو بشر مثلنا {قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ}. فالرسل معصومون في تبليغ الوحي، ولكن لا

91) يقول لوبون: "لا أعلم منذ بدء العالم أن أي تمدن أو أي نظام أو أي معتقد وُفق للبقاء مستندًا إلى مبادئ ليس لها غير قيمة نسبية". غوستاف، السنن النفسية لتطور الأمم، ص 182.

تلازم بين العصمة والقداسة.⁹² ولذلك كان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم يناقشون النبي صلى الله عليه وسلم في قراراته، بل ويعترضون ويحتجون كما في صلح الحديبية وغنائم هوازن وثقيف، ومع ذلك لم يصدر من النبي بحق الصحابة أي حكم بالضلالة أو التخوين أو حتى التشكيك في الولاء، بل كانت الآلية الوحيدة التي يملكها النبي صلى الله عليه وسلم حين يعترضون عليه هي آلية الحوار والإقناع والتي هي أحسن، كما نجد ذلك حين اعترض الأنصار على قسمة الغنائم بعد حنين فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم: ”يا معشر الأنصار، ألا ترضون أن يذهب الناس بالدنيا، وتذهبون برسول الله تحزونه إلى بيوتكم؟“⁹³.

(92) نعي بالقداسة الإيمان بعدم الوقوع في الأخطاء مطلقاً، وتالياً الخضوع المطلق للمقدس، وهذا يتوفر في الذات الإلهية وحدها في السياق الإسلامي. أما الأنبياء فقد تقع منهم الأخطاء في غير تبليغ الوحي كما أشار إلى ذلك القرآن نفسه.

(93) الحديث في الصحيحين واللفظ للبخاري. راجع: البخاري حديث (4337)؛ مسلم حديث (1061).

مع الإسلام

- ◀ الخصوصية الإسلامية في جدل الدين والسلطة
- ◀ مقارنة سبينوزا: نموذج على تجاوز الخصوصية الإسلامية
- ◀ مسوّغات فصل الدين عن السلطة في السياق الإسلامي

الخصوصية الإسلامية في جدل الدين والسلطة

يذكر محمد عابد الجابري أن ”شعار العلمانية أول ما طُرح في العالم العربي في منتصف القرن الماضي، وكان الذين طرحوه هم مفكرون مسيحيون من الشام“¹. ويشير كذلك إلى أن شعبية هذا الشعار كانت منحصرة في الشام فقط، ”فلم يُرفع قط هذا الشعار في بلدان المغرب العربي ولا في بلدان الجزيرة“².

وبصرف النظر الآن عن سؤال التأريخ لدعوة العلمانية في السياق العربي وقصود من أثاروها ابتداءً، فإن ما يهمنا فعلاً هو مدى تحقق الشروط الموضوعية لاستيراد العلمانية، فقد ذكرنا أن ثمة معطيات واضحة في السياق المسيحي أجبرت العلمانية على الظهور، فهل يوجد ما يوازي هذه المعطيات في السياق الإسلامي حتى تتبوأ العلمانية سلّم الأولويات لدى كثير من النخب العربية؟

قبل الإجابة على هذا السؤال نعيد التذكير بالفرق بين أمرين:

العلمانية: وهي معنّية بفصل السلطة الدينية.

الخلقانية: وهي معنّية بفصل الدين نفسه.

أما العلمانية فهذه لا علاقة للعالم الإسلامي بها أصلاً، فالإسلام يرفضها والمسلمون يأبونها تاريخاً وحاضرًا، فلا داعي للحديث عنها، لكن سنتحدث عن الخصوصية الإسلامية في فكرة الخلقانية؛ أي فكرة فصل الدين عن السلطة. فالسياق الإسلامي مختلف في طبيعة نصوصه، ومختلف في محتوى نصوصه، ومختلف في جدل الدين والسلطة عبر التاريخ، ومختلف في طبقاته الاجتماعية، ومختلف في طبيعة الوعي الفردي والجمعي تجاه الدين، وكل هذه الاختلافات تقتضي خصوصية في جوابه عن علاقة الدين بالسلطة.

(1) الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص110.

(2) المرجع السابق، ص111.

- أما من حيث طبيعة النص فإنَّ القرآن الذي بين أيدينا اليوم هو نفسه القرآن الذي نزل على محمد صلى الله عليه وسلم، ليس فيه شيء من اجتهادات البشر. في حين التوراة والإنجيل كُتِب كثير من نصوصهما بعد رحيل موسى وعيسى عليهما السلام، وهذا ما تنبئ به نصوص العهدين نفسها، فثمة العديد من النصوص تتحدث عن موت موسى وعيسى عليهما السلام وما حدث بعدهما³ ولا يعقل أن يكون ذلك منهما، وهذا الفارق فارق جوهرى وليس هامشيًا. يقول موريس بوكاي: ”وهناك فارق جوهرى بين المسيحية والإسلام فيما يتعلق بالكتب المقدسة، ونعني بذلك فقدان نصوص الوحي الثابت لدى المسيحية، في حين أن الإسلام لديه القرآن الذي هو وحي منزل وثابت معًا“⁴.

ويذكر كذلك أنه لا توجد إضافة بشرية على القرآن، في حين تعاني اليهودية من ”ضخامة ما أضافه الإنسان إلى العهد القديم“⁵. أما الأناجيل فيقول عنها: ”بالنسبة للأناجيل فخيالات متى والمتناقضات الصارخة بين الأناجيل والأمور غير المعقولة وعدم التوافق مع معطيات العلم الحديث والتحريفات المتوالية للنصوص، كل هذا يجعل الأناجيل تحتوي على إصحاحات وفقرات تنبع من الخيال الإنساني وحده“⁶.

وقد كان هوبز يشتكي من أن الكتاب المقدس اختلط بشيء من الديانة الوثنية، يقول: ”خُلط الكتاب المقدس ببقايا من ديانة الوثنيين، وبكثير من معتقداتهم الفلسفية الخاطئة لا سيما في فلسفة أرسطو“⁷. ويقول عبد الرزاق عبد المجيد: ”الدراسات العلمية قد أثبتت أنه لم توجد نسخة خطية واحدة للعهد الجديد كله قبل القرن الرابع للميلاد“⁸.

(3) راجع نصوص الأصحاح الرابع والثلاثين من سفر التثنية في التوراة.

(4) بوكاي، القرآن والتوراة والإنجيل، ص15.

(5) المرجع السابق، ص24.

(6) بوكاي، القرآن والتوراة والإنجيل، ص154.

(7) هوبز، الليفانان، ص581.

(8) عبد الرزاق عبد المجيد، مصادر النصرانية، ج1، ص96.

وهذا التباين له انعكاس على طبيعة الوعي الإنساني تجاه النص الديني نفسه، فالمسلم يؤمن أن كل نصوص القرآن وحيّ إلهي ينزل من الله تعالى، ولا علاقة للنبي صلى الله عليه وسلم به إلا من حيث النقل حصراً، فليس في القرآن حرفاً واحداً من عند النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما كله كلام الله تعالى، هذا ما يؤمن به المسلمون قاطبةً. لكن اليهودي أو المسيحي يؤمن صراحةً أن كتابه المقدس أو جزءاً منه على الأقل لم يكتبه الأنبياء، بل ولا كتبه بشر التقوا بالأنبياء أو حتى كانوا في زمنهم، وإنما من بشرٍ جاءوا بعدهم. ففيما يتعلق بأسفار التوراة فإنها ”كُتبت في وقت لاحق جداً بعد وفاة موسى عليه السلام يُقدَّر بحوالي ثلاثة قرون، وحوالي سبعمئة عام في مرحلة جمعها وتبنت وثيقتها في فترة السبي البابلي“.⁹ أما الإنجيل فقد كتب بعد عيسى عليه السلام بعشرات السنين، وذلك من خلال إنجيل مُرقس الذي ”يجمع دارسو العهد الجديد على أنه قد دَوّن نحو عام 70م“.¹⁰ أي بعد جيلين من رحيل المسيح عليه السلام، ثم كثرت الأناجيل والأعمال وتم تداولها على نطاق كبير إلى أن مُنعت جميعها ولم يبقَ إلا الأناجيل الأربعة المعروفة.

وأكثر من ذلك أنَّ عملية التغيير استمرت إلى عصور متأخرة، فمثلاً قد ورد في إنجيل لوقا أن مجموعة من الخنازير في بلدة جدره في فلسطين سقطت في بحر الجليل وغرقت، ومعلوم أن بلدة جدره بعيدة عن البحر فلا يمكن لخنازيرها السقوط فيه، ولأجل ذلك ”قامت الترجمة الكاثوليكية الجديدة بتغيير موقع هذه القصة من بلدة جدره البعيدة عن بحر الجليل إلى بلدة جراسه الواقعة على شاطئه“.¹¹

ثم هناك فارق مؤثر بين السياقين فيما يتعلق بثبوت النص، إذ نلاحظ أن الأناجيل

(9) هيلات، علاقة النبي موسى بالديانة اليهودية، ص25.

(10) السواح، الوجه الآخر للمسيح، ص15.

(11) المرجع السابق، الموضوع نفسه. ويبدو أن عملية التغيير استمرت في الإنجيل إلى العصور المتأخرة، فنحن نجد القراني مثلاً _ وهو في القرن السابع هجرياً _ في كتابه ”الأجوبة الفاخرة“ يذكر نصوصاً ليست موجودة في النسخ التي لدينا اليوم.

كُتبت في مرحلة كانت المسيحية مستهدفة من السلطة السياسية واليهود، فكان المسيحيون يُطاردون ويعذبون ويُشردون، مما يثير احتمالية أن يكون لأعداء المسيحية حضور في النص المسيحي، وهذا الاتهام يطال بولس الرسول نفسه الذي يُعتقد أنه من دسائس اليهود على المسيحية لتغيير معتقداتها، وقد حصل فعلاً تغيير في المسيحية على يد بولس الرسول بصرف النظر عن الدافع. في حين نجد أن القرآن كُتب في مرحلة استقرار تام للمسلمين، فقد كان المسلمون أصحاب هيمنة سياسية مطلقة على المدينة المنورة لثلاثة عشر عاماً، وهذا ما يسّر لهم أن يتموا كتابته دون توقع اعتداء على النص أو سعي لتغييره أو تبديله، ثم استمرت السلطة بيد المسلمين عدة قرون بعد ذلك، وهو ما ينفي إمكانية امتلاك غير المسلمين قدرة على التدخل في كتابة الوحي، كما كان ذلك ممكناً في حالة كتابة الإنجيل.

- أما من حيث محتوى النص، فالمسلم يجد القرآن مليئاً بالنصوص التي تحدد أحكاماً سياسية، في حين لا يجد المسيحي حضوراً للمسألة السياسية في الإنجيل. وقد أدرك الفرنسي فيليب ديريبان الفرق بين السياقين الإسلامي والمسيحي في المسألة السياسية فقال: ”الأناجيل لا تعبر أي انتباه إلى تعيين الحكومات، وبشكل أعم لا تهتم بالمؤسسات التي تقوم على تنظيم ممارسة السلطة، كما أن يسوع على العكس من محمد، لم يظطلع بأي دور سياسي يمكننا منه استخلاص أي تعليم خاص به حول السياسة“.¹²

وهذا صحيح، ليس على مستوى السياسة فحسب، بل حتى على مستوى الفاعلية والتدافع الإنساني الطبيعي، فالإنجيل الذي يقول: ”لا تقاوموا من يسيء إليكم“. لا يمكن معادلته بالقرآن الذي يقول: {فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ}. ولذلك يقول القرطبي: ”أخص أوصاف المؤمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر“.¹³

(12) فيليب، الإسلام والديمقراطية، ص160.

(13) تفسير القرطبي، ج4، ص47.

فالمسيحي لا يشعر بتناقض حين يُفصل الدين عن السلطة، إذ إن ذلك لا يتعارض مع دينه، بل هو ما يأمره به دينه كما سبق أن شرحنا. أما المسلم فهو شاعرٌ بالتناقض ولا بد، إذ إنّ دينه يأمره بأحكام لا تكون إلا على مستوى السلطة، فيما أن يطبقها أو سيشعر بخيانة الضمير.

وليست مبالغة لو قال قائل إنّ من أكثر المجالات الاجتماعية حضوراً في النص الإسلامي هو المجال السياسي، فثمة مئات النصوص التي تتحدث عن دور القوة في العلاقات الدولية واستعمالاتها السياسية والعسكرية، وأنماط استعمال القوة في الاجتماع السياسي عمومًا، ومحددات مشروعية القتال، وأخلاقيات الحرب وآثارها، والمعاهدات وأنواع المعاهدين، والتحالفات والولاء، والشورى والعدل، والمصلحة ودورها في العلاقات الدولية، والغزوات النبوية وما تضمّنته من تصورات سياسية، والممارسة السياسية النبوية في إدارة الاجتماع السياسي المدني وعقد الاتفاقيات، كل هذه الأحكام الهائلة تجعلنا نجزم أن المسألة السياسية لها حضورها الأساسي في النص الإسلامي، وهو ما يحكي لنا أن ثمة تباينًا بين المسيحية والإسلام من حيث محتوى النص المقدس نفسه، فلا يمكن جعلهما على وزانٍ واحد.

- أما من حيث الذاكرة التاريخية فالبون شاسع، فالإنسان المسيحي حين يُذكر له الدين فإنه يستحضر تاريخًا أسود لرجال الدين في معاداة الحريات والعقل والعلم، تاريخًا طويلاً من التخلف صنعه رجال الدين على أعينهم، ويستحضر كذلك مئات العلماء الذين قُتلوا وحرقوا وعذبوا من أجل آرائهم العلمية. لكن المسلم لا يملك في ذاكرته حضورًا سلبيًا للدين، فلم يكن الدين ولا علماءه ضد العقل أو العلم، ولم يكن في التاريخ الإسلامي محاكم تفتيش، نعم يملك المسلم ذاكرة سلبية عن السلطة السياسية التي كانت سيئة معظم مراحل التاريخ، أما علماء الدين فليس في ذاكرة المسلمين الجمعية مواقف سلبية تظهر تصدي علماء المسلمين لحركة التقدم العلمي.

وسبباً أو نتيجةً لذلك، لم يكن علماء المسلمين يمثلون طبقة خاصة من المجتمع تمتلك السلطة القانونية كما كان الحال في السياق المسيحي، حيث كان رجال الدين سلطة متميزة تمتلك السلطة الكاملة في معاقبة من يخالفها، وحتى بعد القرون الوسطى بقيت السلطة الكنسية ذات سلطة واسعة على من يخالفها، وإن كان ذلك بمستوى أقل بسبب مزاحمة السلطة الزمنية لها.

- أما من حيث التعاطي مع النص فالفرق كبير بين السياقين، ففي السياق المسيحي يؤدي القسيس وساطة إجبارية بين المسيحي والكتاب المقدس، فلا يستطيع المسيحي أن يدرك المراد الإلهي إلا من خلال القساوسة. أما في السياق الإسلامي فقد كان الأمر متاحاً للجميع، ووجود العلماء لم يكن يعني منع سواهم من قراءة القرآن والتعرف على موضوعاته وأحكامه.

فالعالم في الإسلام ناقل غير حصري للحكم الشرعي، والعالم في المسيحية ناقل حصري، وهذا ما جعل قول العالم في المسيحية ملزماً، وأما قول العالم المسلم فغير ملزم، فيمكن لأي مسلم يمتلك الأهلية العلمية أن يستنبط الحكم مباشرة.

مجموع ما سبق يثبت لنا أن الإسلام يمتلك إجابات خاصة للأسئلة الكبرى في الاجتماع الإنساني؛ فسؤال الدين والعلم، وسؤال الدين والعقل، وسؤال الدين والسلطة، وسؤال الدين والتاريخ، وحتى علاقة نصوص الكتب المقدسة بالوحي الإلهي، كل هذه الأسئلة يمتلك الإسلام إجابته الخاصة والمختلفة عن إجابات الأديان الأخرى، فكيف بعد ذلك لا تكون له خصوصية؟

إذن توجد خصوصية إسلامية في مسألة فصل الدين عن السلطة تجعل من المتعذر منهجياً قياسه على السياق المسيحي أو الهندوسي أو غيره من السياقات. وإذا ثبت أن للسياق الإسلامي خصوصية، فإن أول استحقاقات هذه الخصوصية أن نتقل من لفظ "الديني" إلى لفظ "الإسلامي" عند الحديث عن فصل الدين عن السلطة؛ أي إن

جدل الدين والسلطة في السياق الإسلامي يجب أن يكون تحت عنوان ثنائية "الإسلام والسلطة" وليس "الدين والسلطة"، أما العكس فلا يصح إلا إذا كنا نؤمن أن الإسلام لا يختلف عن المسيحية أو الهندوسية أو الفيدية أو البوذية أو الجينية.¹⁴

وما يعزز الإصرار على إحلال "الإسلام" محل "الدين" في أسئلة الثنائيات، هو وعورة الطريق لضبط الدين، فحتى إذا قلنا لا إشكال في استعمال كلمة الدين في معادلة جدل الدين والسلطة، فكيف السبيل إلى ضبط ماهية الدين؟ أن نأتي بتعريف للدين يعبر عن كل أديان العالم هذا أمر صعب كما هو معلوم، بل هناك من يراه متعذراً، كما قال أنتوني غدنز: "إن المعتقدات الدينية هي من التنوع والتعدد والتباين بحيث لا يستطيع الباحثون والدارسون إعطاء تعريف واسع جامع مانع للدين".¹⁵ ولذلك الزج بالدين في هذه الأسئلة ليس إلا زجاً للعقل في غموضات بعضها فوق بعض، فكان الواجب المنهجي أن نحدد ديناً معيناً نوجه له الأسئلة، فمثلاً مفهوم الإسلام مفهوم منضبط ونستطيع أن نتحاكم إليه، فلو قلت "الإسلام يخالف العقل"، كان إثبات هذه الدعوى أو نفيها ضمن حيز الإمكان، لكن لو قلت لي "الدين يخالف العقل"، فيصعب تتبع كل أديان العالم لأثبت صحة قضيتك أو بطلانها، ولذلك لا بد من تحديد الدين الذي تتوجه أحكامنا إليه.

◀ قبول الخلقانية في تركيا وتونس: هل ينفي الخصوصية الإسلامية؟

الخصوصية الإسلامية التي تحدثنا عنها قبل قليل ربما يُعترض عليها بأن المجتمعات المسلمة نفسها لها أنماط مختلفة في تعاملها مع مسألة فصل الإسلام عن السلطة، لا سيما إذا نظرنا إلى التجربتين التركية والتونسية، فكيف يُدعى اتحاد السياق الإسلامي؟

(14) يقول بهارغافا: "ديانة السيخ لا تعترف بفصل الدين عن الدولة". راجيف بهارغافا، إعادة تأهيل العلمانية، ص132.

(15) غدنز، علم الاجتماع، ص569.

أقول هذا صحيح، أعني تباين المجتمعات المسلمة في مسألة الإسلام والسلطة، فالمسلم في السعودية ليس كالمسلم في تونس؛ أي إن تفاعل الإسلام والسلطة والفرد في السياق السعودي يختلف جذرياً عن تفاعله في السياق التونسي؛ ففي السعودية كان تفاعلاً تأسيسياً، فقد تأسست السلطة على منطلق ديني، ومن أجل ذلك صار الدين محددًا أساسياً في تعامل السلطة مع الفرد. أما الفرد التونسي فيرى الدين عنصراً أجنبيًا عن السلطة، فلم يؤسس الجمهورية ولم يكن محددًا من محددات مشروعيتها، بل سعى بوقبية لإخراجه تمامًا من الفضاء العام منذ ستينات القرن الماضي، ولذلك تحييد الدين في السياق التونسي ليس غريبًا، بل الغريب العكس، خلافًا للسعودية، حيث التحييد هو المشكل. ولذلك منع الخمر في تونس محل تساؤل واستغراب، في حين السماح بالخمر في السعودية هو المثير للتساؤل والاستغراب. وللتجربة التونسية نظير في العالم الإسلامي يتمثل في التجربة التركية، فهما متشابهتان في تفاعل الإسلام والسلطة والمجتمع كما لا يخفى على القارئ.

فنحن نعترف بتباين التجربتين التركية والتونسية، لكن ما نرجو القارئ أن ينتبه له أمران:

الأمر الأول: أن وجود تجربتين مختلفتين لا يصح منهجيًا أن يكون سببًا في نفي خصوصية السياق الإسلامي، فالعالم الإسلامي فيه نحو ستين دولة، فإذا اختلفت التجربة في حالتين أو ثلاثة من بين ستين حالة فهذا منهجيًا يثبت شذوذ تينك الحالتين ويعطي البقية حق التعميم والتمثيل.

الأمر الثاني: أن التجربتين التركية والتونسية لا تتباينان تباينًا حقيقيًا عن بقية العالم الإسلامي، وإنما هو تباين مفتعل، وذلك يعود لثلاثة أسباب:

السبب الأول: أن فصل الإسلام عن السلطة في تركيا وتونس فصل طارئ لا أصلي، فمثلاً المجتمع التركي عاش قرونًا واصلًا للإسلام بالسلطة، ثم جاء أناتورك وفرض الفصل،

فعاش المجتمع التركي صراعًا كبيرًا مع السلطة حتى استقر للسلطة أمر الفصل، فتحول هذا الفصل بعد ذلك إلى ثقافة مجتمعية. فما حصل في تركيا ”كان ثورة حكومية على دين الشعب“ على حد تعبير مفتي الدولة العثمانية مصطفى صبري.¹⁶ فهو قرار مفروض من السلطة على المجتمع وليس العكس، ثم بعد مرحلة زمنية تقبل الأتراك ذلك، والآن كثير من الأتراك في عودة إلى الاتجاه المعاكس، فإذا كان هذا تباين طارئ لا يمكن التعميل عليه.

والأمر نفسه ينطبق على تونس، إذ كان إقصاء الإسلام ومحاربتة في الفضاء العام قرارًا من السلطة لا من المجتمع؛ فقد كان مفروضًا من الحبيب بورقيبة، وليس ناتجًا عن صيرورة اجتماعية طبيعية في المجتمع التونسي. وهذا يعني أن فصل الإسلام عن السلطة في تركيا وتونس كان فصلًا مفتعلًا من السلطة، وإذا كان مفتعلًا فالواجب عزوه إلى من افتعله لا إلى من كان محلاً مُكرهًا لهذا الافتعال.

السبب الثاني: أن الأمر متعلق باختلاف التصورات أكثر منه باختلاف الأحكام، فالمجتمع التركي مسلم والمجتمع الخليجي مسلم، فلماذا الأول منسجم مع فكرة ”العلمانية“ والثاني تستفزه هذه الكلمة؟ الأمر لا يعود بالدرجة الأولى إلى مستوى التدين ولا إلى تصورات المجتمعين عن الإسلام، بل العامل الأول يكمن في تصوراتهم المختلفة عن العلمانية نفسها، المجتمع التركي يساوي بين التقدم والعلمانية، فهو يرى أن العلمانية التي جلبها أتاتورك كانت منطلقًا للتقدم ولذلك يحرص عليها، ولا أظن أن الأتراك الذين خرجوا في مظاهرات عام 2007 للدفاع عن العلمانية كانوا يفهمون من العلمانية أكثر من أنها مساوية للتقدم وتاليًا لا تعارض الإسلام، فلو سألنا الأتراك عمومًا هل ما تسمونه العلمانية يعارض الإسلام؟ لأجابه أغلب المؤمنين بما أنها لا تعارض معه،¹⁷ وربما لا يملك دليلًا على عدم التعارض أكبر من أن يستدل بنفسه، فهو مسلم ويتعايش

16) مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، ج4، ص272.

17) بل إن الرئيس أردوغان نفسه صرح مرارًا بأنه لا تعارض بين العلمانية والإسلام.

معها، فهذا دليل _برأيه_ على عدم معارضتها للإسلام.

أما الخليجي فهو يتصور أن "العلمانية" عداء للإسلام، وأنها أداة غريبة لمحاربة الإسلام وتقزيمه ليكون مجرد شعائر وطقوس، ولذلك يرفضها ويتوجس منها خيفةً. فإذن هناك اختلاف في تصور كل من التركي والخليجي للعلمانية، وغياب التصور الموحد تجاه العلمانية هو من مسوغات الحكم بشكلائية تمايز التجربة التركية.

السبب الثالث: لما كان فصل الدين عن السلطة مفتعلاً وطارئاً في السياق الإسلامي فإنه في الحقيقة لا يمس الجوهر الأساس، وهو الاعتقاد بعلاقة النص الإسلامي نفسه بالسلطة، فالمسلم _سواء أكان ينادي بفصل الدين عن السلطة أو وصله_ لا ينكر في نهاية المطاف أن دينه يتضمن نصوصاً تأمره بأحكام على مستوى السلطة، كالشورى مثلاً، وكتحريم موالاة الدولة الظالمة، ووجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومعاينة الزاني والسارق والقاذف، كل هذا لا تختلف المجتمعات المسلمة في إدراكه. فالمجتمع التونسي الذي يطالب بفصل الدين عن السلطة لا ينكر أن الله تعالى يقول: {الرَّأْيَةُ وَالرَّأْيُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا}، هو يعترف ويؤمن بهذا النص كسائر المسلمين في كل المجتمعات، فالجميع يؤمن بوجود نصوص إسلامية على مستوى السلطة، وأما رفض ممارستها فهذا يعود إلى مسوغات واقعية في الغالب.

مقاربة سبينوزا نموذجًا على تجاوز الخصوصية الإسلامية

بعد أن تحدثنا عن الخصوصية الإسلامية في مسألة الدين والسلطة، نأتي هنا للحديث عن أبرز النماذج التي تمثل تجاوزًا للخصوصية الإسلامية، وهو نموذج استلهام مقاربة الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا في مسألة الدين والسلطة في السياق الغربي.

يعدُّ كتاب سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» أكبر وأهم محاولة علمية لفيلسوف غربي في فك العلاقة بين الدين والسلطة،¹⁸ وكان لهذه المحاولة التأثير الأكبر في المسار الفلسفي الغربي، ولحجم هذه المحاولة وعمقها وتأثيرها أصبحت مصدر إلهام مؤيدي فصل الدين عن السلطة حتى من خارج السياق الغربي. وإذا كان من يريد أسلمة فصل الدين عن السلطة من خلال المقاربة التاريخية لا يتقدم غالبًا إلا بغطاء جوي سبينوزي، فإنه من المتعيّن تسليط الضوء بإيجاز على مقاربة سبينوزا والبحث عن مدى منطقيّة توظيفها في السياق الإسلامي.

يرى سبينوزا أنّ للدين مسارًا موازيًا للمسار العقلي، فالدين لا ينطلق من العقل ولا يتجه إليه، وتعبير سبينوزا الصريح: «اللاهوت ليس خادماً للعقل، وأن العقل ليس خادماً لللاهوت، بل إنّ لكل منهما مملكته الخاصة، للعقل مملكة الحقيقة والحكمة، ولللاهوت مملكة التقوى والخضوع».¹⁹ بل إنه لا حاجة عند سبينوزا للشريعة نفسها إذا كان الإنسان يمتلك نورا فطريًا، فله أن يكتفي به عنها؛ لأنّ «الشريعة وُضعت للذين لا يتمتّعون بالعقل وتعاليم النور الفطري».²⁰

(18) ولم يكن تفكيكه مقصورًا على الدين اليهودي، بل شمل كذلك الدين المسيحي.

(19) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص360. وبهذا النص يكون سبينوزا قد أجبر الفلسفة على تقديم استقالتها من الوظيفة التي كانت تمارسها طوال عهد الفلسفة المدرسية.

(20) المرجع السابق، ص159.

وبناءً على هذا الفصل الصريح بين العقل والنقل، فإنَّ سبينوزا يعتقد أنَّ الدين يهدف إلى إخضاع الناس وتحويلهم إلى كائنات مطيعة، ولذلك يتوجه إلى قلوبهم دون عقولهم، أما الفلسفة فإنَّها تهدف إلى إيصال الناس إلى الحق، ولذلك هي تتوجه إلى عقولهم. وهذا ما عبَّر عنه سبينوزا صراحةً حين قال: «الإيمان لا يتطلَّب عقائد صحيحة، بل عقائد تؤدي ضرورةً إلى الطاعة».²¹

أما لماذا يتخذ سبينوزا هذا الموقف، فالجواب أنه بعد دراسته لنصوص العهدين دراسة مستفيضة وصل إلى أنَّ «قوام الدين ليس الأفعال الخارجية بل يسر النفس وصدقها وحسن طويَّتها، ومن ثم فهو لا يخضع لأي قانون أو لأية سلطة عامة».²²

إذن لا يرى سبينوزا في الدين شيئاً متعلِّقاً بالعالم الخارجي، فلا يزاحم السلطات ولا قوانينها؛ لأنَّ «عبادة الله وطاعته لا تكون إلا في العدل والإحسان، أي في حب الجار».²³

ولما كان سبينوزا لا يرى الدين خطاباً عقلياً، بل هو محض خطاب عاطفي بيتغي إخضاع الناس، وأنه لا يمتلك من التشريعات إلا ما يتعلق بـ «حب الجار»، وصل سبينوزا إلى قناعةٍ تقتضي منع رجال الدين ليس من التدخل في السياسة فحسب، بل حتى من التدخل في الدين نفسه.²⁴ فلا يحق لهم امتلاك خاصية الفصل في تحديد مراد النص الديني، وإنما هذا الأمر موكول للسلطة السياسية، فهي المخوَّلة بتحديد مناسبات الإحسان والعدل الذي لا يرى سبينوزا الدين يطالب بشيء أكثر منهما. وعليه، فإنَّ سبينوزا لا يطالب بفصل رجال الدين عن السياسة فحسب، بل يطالب بفصل رجال الدين عن الدين نفسه.

(21) المرجع السابق، ص 349.

(22) المرجع السابق، ص 254.

(23) المرجع السابق، ص 351.

(24) يقول سبينوزا: "من الخطورة على الدين وعلى الدولة على السواء إعطاء من يقومون بشؤون الدين الحق في إصدار القرارات أيا كانت أو التدخل في شؤون الدولة". المرجع السابق، ص 416.

وبذلك يمسي واضحًا للقارئ لماذا تبني سبينوزا الموقف الحاد والصارم تجاه حضور الدين في السياسة؛ لأنَّ الدين نفسه _ في تصوّر سبينوزا _ لا يتضمّن أي تشريعات سياسية، فمن الطبيعي بعدها أن يقتنع بفصل الدين عن السلطة، أما لو كان سبينوزا أمام دين مختلف يصل الدين بالسلطة فرمّا يتخذ موقفًا مختلفًا؛ لا سيما أنه يقول: «وهكذا لا تعتمد كل معرفتنا _ أي خيرنا الأقصى _ على معرفة الله فحسب بل تنحصر فيها كليّة».²⁵

سبينوزا هنا يرى أن معرفته منحصرة في معرفة الله عزوجل، فكيف يُتصور بعد ذلك أنه يرفض التشريع الإلهي؟ وفي كتابه «رسالة في إصلاح العقل» نجده ينظر للمعرفة ومصادرها وأماطها وأشكالها في نحو ثمانية عشر فصلاً، ثم في نهاية هذا التنظير نجده يقول إن الفائدة المترتبة على كل ما سبق هي «أننا في الواقع عبادُ الله وخدمته، وأننا نغنم من ذلك بالضرورة كمالاً عظيمًا؛ لأنه لو كان كياننا مستقلاً عن كيان الله ولا يتبعه، لكانت الأمور التي نستطيع إنجازها قليلة، بل لكانت معدومةً، ولكان عجزنا هذا سببًا في تعاستنا».²⁶

وأصرح من ذلك أنّ سبينوزا نفسه يقر هذه الفرضية، فهو حين افتراض وجود دين له تشريعات خارجية طالب بصراحة بأن يلتزم المرء بالدين حين يتعارض مع قرارات الدولة. انظر مثلاً إلى إجابته عن السؤال الذي ذكره بنحو اعتراضه الافتراضي: «ما العمل إذا ما أعطت السلطة العليا أمرًا مناقضًا للدين والطاعة التي وعدنا بها الله تنفيذًا للعهد الصريح؟ هل يجب الخضوع للأمر الإلهي أم للأمر البشري؟».²⁷

(25) المرجع السابق، ص 186.

(26) سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ص 178.

(27) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 380.

ماذا أجاب سبينوزا عن هذا السؤال المفصلي؟ أجاب بقوله: «سأكتفي بأن أقول هنا بأن عليه أن يطيع الله قبل كل شيء، عندما يكون لدينا وحي يقيني لا شك فيه».²⁸

الخلاصة في موقف سبينوزا أنه تبني دينًا يفصل الدين عن السلطة، فهو إذن لم يفصل بينهما، بل آمن بالفصل الموجود، ولذلك نقول إن سبينوزا لم يفصل الدين عن السلطة بل أقرَّ الفصل. تمامًا كما أن ابن رشد لم يصل بين الشريعة والحكمة بل أقرَّ الوصل. وهذا الموقف ينسحب على كل الفلاسفة الذين يعتقدون بمعتقد سبينوزا من عدم وجود علاقة بين الدين والسلطة على مستوى النص، أو يعتقدون بأن النص الديني لا يخاطب العقل.²⁹ كديفيد هيوم الذي يقول: «إن ديننا الفائق القداسة مؤسس على الإيمان وليس على العقل»،³⁰ فهو كما ترى يقدر الدين ويقدره، لكنه في الوقت نفسه يفهم الدين بأنه مفصولٌ بطبيعته عن العقل. مثل هؤلاء لا يمكن أن ننسب لهم اختيار مبدأ فصل الدين عن السلطة، إذ إن هذا هو ما يقرره الإطار الديني الذي ينتمون إليه، وليس اختيارًا منهم كما هو حال المسلم الذي يختار فصل الدين عن السلطة في حين دينه يقرر عكس ذلك.

وإذا ثبت أن مقارنة سبينوزا _ كمقاربات كثير من فلاسفة النهضة _ كانت مبنية على تصور ديني خاص، فإن هذا يسقط شرعية محاولات استثمار مقارنة سبينوزا في السياق الإسلامي؛ لاختلاف محل المقارنة الأساس، وهو الدين.

(28) المرجع السابق، الموضوع نفسه.

(29) يقول سبينوزا عن الإنجيل: ”فمع أن الدين كما بشر به الخواريون _ أي مجرد رواية سيرة المسيح _ لا ينتمي إلى مجال العقل، فإنَّ كلا منهم قادر بالنور الفطري على إدراك جوهر الدين الذي يتألف أساسًا كما تتألف عقيدة المسيح كلها من تعاليم خلقية“. سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص116.

(30) هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ص178.

مسوّغات فصل الدين عن السلطة في السياق الإسلامي

يمكن تلخيص مسوغات الدعوة لفصل الدين عن السلطة في السياق الإسلامي في
المسوّغات الآتية:

◀ المسوّغ الأول: المرجعية الإسلامية تؤدي إلى ثيوقراطية السلطة

يذهب بعض الباحثين إلى أن القبول بمرجعية الدين دستورياً يعني أن علماء الدين سيتفردون بالسلطة؛ لأنه لو كان المطلوب أن السلطة لا تصدر قراراً يخالف الإسلام فإن النتيجة هي أن يكون لعلماء الدين السلطة العليا؛ لأنهم هم الذين يعلمون إذا كان قرار السلطة متوافقاً مع الإسلام أو لا، وبذلك يكون لعلماء الدين سلطة فوق سلطة المجتمع، وهو ما سيؤول إلى ثيوقراطية السلطة.

والحقيقة أنه لا تلازم بين الأمرين كما أوضحنا ذلك مراراً، إذ المقصود من السلطة المتشرّعة أنها السلطة التي لا تخالف الدين، وليست السلطة التي يحكمها علماء الدين. وحين نقول إن السلطة يجب ألا تخالف الدين، فالمقصود القواطع المعروفة للمجتمع المسلم، وليس الأحكام الاجتهادية، فمثلاً كل المسلمين يعلمون أن الشورى واجبة، وأن سيادة القانون واجبة، وأن موالاة أعداء الإسلام والتآمر على قضاياه أمور محرمة في الإسلام، ولا يحتاجون إلى علماء الدين كي يجبروهم عن الموقف الشرعي من هذه القضايا. أما القضايا الاجتهادية فلا يجوز للسلطة أن تتدخل فيها، ولا أن تفرضها على المجتمع من منطلق شرعي؛ لأنها ظنية، والظن غير ملزم، ولذلك قال الفقهاء: ”لا إنكار في مسائل الاجتهاد“.

فإذن لا يمكن أن تكون المرجعية الإسلامية للسلطة وسيلة لجعل الدولة ثيوقراطية؛ لأن الثيوقراطية سواء كانت نظرية الحق الإلهي أم كانت احتكار النخبة الدينية للسلطة فإن

ذلك غير مشروع في الإسلام الذي ننادي بمرجعيته؛ لأن الإسلام جعل الأمر شورى بين المجتمع، وليس شورى بين فئة معينة، فمن يجوز على رضا المجتمع يكون الأحق بالسلطة، سواء أكان عالم دين أم عالمًا في أي تخصص آخر.

ولذلك عملية اختيار الحاكم بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم نشأت عن إرادة بشرية محضة، فلو لم يختَر الصحابة أبا بكر الصديق لما كان حاكمًا،³¹ فلم تكن عملية الاختيار ناتجة عن مشروعية إلهية خاصة بأبي بكر رضي الله عنه، ولم يقل أبو بكر إنه اختيارٌ إلهي، ولا قدّم أحد هذه الفكرة من أصلها، والتاريخ الإسلامي في عمومها نحا هذا المنحى. يقول الشيخ محمد عبده: ”لم يعرف المسلمون في عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا على الأمم المسيحية“.³²

وهذا ما شهد به كثير من الباحثين الغربيين، إذ يقول الفرنسي أوليفيه روا: ”لم يوجد قط في الإسلام نموذج لدولة إلهية يحكمها رجال الدين لا من حيث المؤسسات ولا حتى من حيث القانون“.³³

ويقول كذلك: ”إن جميع السلطات في الإسلام كانت دنيوية، بمعنى أنها لم تكن معيّنة من الديني، وفيما عدا عهد النبي لم تقم حكومة إلهية ”ثيوقراطية“ يشرف عليها رجال الدين“.³⁴

ثم يشرح كيف أن الحكومة في التاريخ الإسلامي كانت تنشأ وفقًا للمعايير السياسية

31) يقول الغزالي: ”لو لم يبايع أبا بكر غير عمر، وبقي كافة المسلمين مخالفين أو انقسموا انقسامًا متكافئًا لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الإمامة“. ويقول ابن تيمية: ”كذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر، إنما صار إمامًا لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إمامًا“. ابن تيمية، منهاج السنة، ج1، ص531.

32) محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، ص111.

33) روا، الإسلام والعلمانية، ص94. واستثنى محاولة الخميني حصرًا.

34) المرجع السابق، ص90.

في كل مرحلة: "لقد تبوأ السلطة سلاطين وأمراء وقادة عسكريون ورؤساء بناءً على اعتبارات زمنية تمامًا، القوة وتعاقب السلالة الحاكمة، الانقلاب، وحتى الانتخابات"³⁵.

إذن سيادة الشريعة لا تستلزم حكم علماء الشريعة، إذ إنَّ السيادة لله تعالى والسلطة للمؤهلين الذين يختارهم المجتمع، والخلط بين فكريتي السيادة والسلطة هو الذي أوقع بعض الباحثين في خطأ اعتقاد هذا التلازم، يقول أحد الباحثين: "أما الحاكمة فتوحد بينهما _ أي بين الدين ورجال الدين _ مطالبةً بإخضاع الدولة والسياسة لرجال الدين"³⁶. وهذا خطأ ظاهر، فالقول بمبدأ الحاكمة لا يستلزم القول بثيوقراطية النظام السياسي، وإنما غاية ما يستلزمه أن لا تخالف السلطة السياسية حكمًا شرعيًا، وليس أن تكون السلطة السياسية نفسها محتكرة على علماء الشريعة.

ثمة اعتراض آخر يتمثل في أننا إذا جعلنا الدين مرجعية دستورية فلربما منح ذلك السلطة المشروعية في أن تدعي عصمتها السياسية، فلأنها تحكم وفقًا للإسلام فإذن من يعارضها يعارض الإسلام نفسه، لا سيما أن الواقع يخبرنا بحصول مثل ذلك في نماذج مختلفة.

والحقيقة أن هذا الاعتراض يعبر عن حالة أجنبية عن الإسلام، وهي الحالة التي يكون فيها الدين وسيلة بيد السلطة وليس العكس، خادمًا للسلطة وليس العكس، هذه حالة توظيف سياسي للدين لا تُتصوّر إلا من قبل سلطة مستبدة لا تمثل إرادة المجتمع، وإذا كانت السلطة مستبدة فإننا إذن لا نتحدث عن حالة إسلامية من الأصل.

وحتى إذا افترضنا أن ثمة سلطةً مستبدة أرادت استغلال الإسلام، فإن من بدهيات الإسلام التي يعرفها الصغير والكبير أنه لا عصمة لأحد في الإسلام مهما بلغ مقامه

(35) المرجع السابق، ص 90.

(36) سامر خير أحمد، العلمانية المؤمنة، ص 10.

ومكانته، حتى الأنبياء كانوا يُحاورون ويُراجعون في قراراتهم، وقد حكت لنا السيرة النبوية وصحاح الروايات أنَّ الصحابة ناقشوا النبي في كثير من آرائه، وكان يتراجع عن رأيه حين يتبين له عدم صحته، كما حصل في موقع الجيش في غزوة بدر ومسألة الأسرى كذلك، وفي صلح الحديبية حين اعترض عليه الصحابة رضوان الله عليهم ورفضوا الاستجابة له ابتداءً. فإذا كان المصطفى عليه أفضل صلاة وسلام يُراجع في قراراته السياسية مع كونه نبياً، فهل يصح أن يدعي أحد من المسلمين أن قراراته معصومة سياسياً؟

وقد صرَّح أول حاكم في الإسلام في أول خطابٍ له أنَّ سلوكه السياسي غير معصوم، وأنه ينتظر من عموم المسلمين أن يصححوا له سلوكه إن وجدوا فيه اعوجاجاً، حيث قال رضي الله عنه: ”إن أحسنْتُ فأعينوني وإن أسأتُ فقوموني“.³⁷ وروي المنهج نفسه عن الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي صوّبته امرأة وهو على المنبر فأذعن لرأيها.³⁸

إذن لا تلازم في الحقيقة بين مرجعية الشريعة والقول بعصمة سلوك السلطة السياسي، وتالياً لا تصلح هذه الحجة مسوغاً للمطالبة بفصل الدين عن السلطة.

* * * * *

لكن ربما توتى المسألة من بابٍ آخر، وهو **افتقاد الممثل الرسمي للنص الديني**. فالشريعة ليست سوى نصوص، والنصوص تحتاج إلى من يفسرها، والعلماء مختلفون في تفسير نصوص الشريعة، فأى هذه التفسيرات يلزمنا؟ الحقيقة أنَّ هذا المسوّغ غير وارد لسببين:

(37) رُويت هذه العبارة بألفاظ مختلفة، ومن ذكرها بهذا اللفظ الطبري وابن الأثير وغيرهما، يُراجع: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك (بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1، 1407) ج2، ص238. وقد رواها عبد الرزاق في مصنّفه بالصيغة التالية ”فإن ضعفت فقوموني وإن أحسنْتُ فأعينوني“. يُراجع: الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق، مصنّف عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1403) ج11، ص336. حديث رقم 20702.

(38) الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، ج6، ص180. حديث رقم 10420.

السبب الأول: أن المقصود بمرجعية الشريعة هي القطعيات كما ذكرنا سابقاً، كما يجب العدل والشورى والكفاءة وسيادة القانون وإقامة الأمر بالمعروف وتحقير الولاء والبراء في العلاقات الدولية وتحريم الربا والخمور والدعارة. هذه أمور يعرفها المسلمون جميعاً ويقرونها، أما المسائل الظنية التي غالباً ما تكون في باب الأحوال الشخصية فهذه تُحسم بالأغلبية، فإذا اختار المجتمع المذهب الذي يريده أن يكون حاكماً لمعاملاته كان ذلك ملزماً لهذا المجتمع، كأى قانون آخر تختاره أغلبية المجتمع فيلزم المجتمع بأكمله إذا تحققت الشروط المعروفة.

فمثلاً يميل المجتمع القطري إلى مذهب الإمام أحمد في فروعه الفقهية، وبعض فئات المجتمع لا ترغب هذا المذهب، فلو افترضنا أن لدينا في قطر انتخابات حرة على المستوى الكلي فإن مرجعية الأحكام تخضع للتصويت، فإذا ذهبت الأغلبية إلى اختيار مذهب الإمام أحمد كان هو الملزم في الأحكام القضائية المتعلقة بالأحوال الشخصية، أما غير المسلمين فلا يلزمهم الإسلام من أصله.

السبب الثاني: هب أن مرجعية الشرع نسبية، فإن أي مرجعية أخرى ستخضع بالضرورة إلى النسبية، فلو ارتضينا المرجعية الليبرالية لكان هناك جدل حول حدود هذه الحرية، وقد ذكر نايجل ووربيرتن في كتابه "حرية التعبير" العديد من الأمثلة التي تحكي عدم وضوح حدود الحرية في السياق الغربي.³⁹

الشاهد أنه لا توجد مرجعية إلا وهي نسبية، ولم نجد دول العالم تتذرع بهذه النسبية لرفض المرجعية، وإنما الحل يكمن في اللجوء إلى الأغلبية لحسم الخلاف الناشئ عن النسبية.

بقيت نقطة أخرى ليس مناسبا مغادرة هذا الموضوع دون الإشارة إليها، وهي أن ثمة من يطالب بفصل الدين عن السلطة بسبب عدم صلاحية بعض التصورات

(39) راجع مثلاً ما أورده عن جدل الليبراليين حول المواد الإباحية: نايجل، حرية التعبير، ص 67.

الفقهية المتعلقة بالمفاهيم الاجتماعية والإنسانية، كالتصور الفقهي عن الحرية أو المرأة أو التصور الفقهي عن الموضوعات الاقتصادية. وهذا احتجاج في أصله صحيح، إذ إن ثمة تصورات فقهية لا تنسجم مع التصور الإسلامي الثاوي في نصوص الوحي، فلا يمكن أن تدعو إلى وصل الدين بالسلطة إذا كان الدين الذي تريد أن تصله بالسلطة دينًا مشوّهًا بتصورات فقهية خاطئة، لا سيما في مجتمعات تهيمن عليها تلك التصورات، وهذا يجعلنا نقول إن الدعوة إلى وصل الدين بالسلطة يجب أن تكون مقرونة بالدعوة إلى إصلاح التصورات الفقهية عمومًا، فلا شك أن وجود تصورات فقهية خاطئة يخلق حواجز نفسية واجتماعية دون تقبل فكرة وصل الدين بالسلطة، فثمة منطلق معتبر في رفض المرجعية الإسلامية عند هيمنة التصورات الفقهية الخاطئة وضمور مسار الإصلاح.

« المسوغ الثاني: تحكيم الإسلام يؤدي إلى منع الأقليات من حقوقها

ذكر الجابري ثلاثة أسباب للمطالبة باستيراد العلمانية للوطن العربي، من هذه الأسباب إشكالية الطائفية الدينية، كأزمة الدروز والمسيحيين، ولذلك شعار العلمانية لم يُرفع إلا في منطقة التوترات الطائفية، وهي الشام.⁴⁰

إذن السؤال يجب أن يكون: ما مدى واقعية المطالبة بفصل الدين عن السلطة خوفًا على حقوق الأقليات؟

ثمة مستويان لمناقشة هذا الاعتراض:

المستوى الأول: مبدئي، وهو أنّ هذا الاعتراض بحد ذاته ليس اعتراضًا ديمقراطيًا، إذ متى كانت حقوق الأقلية مقدمة على حقوق الأكثرية؟ للأكثرية الحق أن تعيش وفقًا لمنظومة الحقوق التي تؤمن بها، ولا يضرها بعد ذلك وجود أقلية لا تؤمن بتلك الحقوق، فلماذا كان واجبًا على الأكثرية أن تتنازل من أجل حقوق الأقلية ولا يجب على الأقلية أن تتنازل من أجل حقوق الأكثرية؟ فمثلًا يحق للأكثرية أن تمنع تجارة الخمر والدعارة،

(40) الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 111.

ولا يحق منع ذلك بحجة وجود أقليات لا تؤمن بمنعها، فلأكثرية الحق ديمقراطيًا في اختيار النظام العام للدولة.

المستوى الثاني: تنزلي، وهو أنّ الإسلام لا يمنع الأقليات من أي حق من حقوقها الدينية، كما أنه في المقابل لا يفرض عليها ما هو محرّم عليها في دينها، فإذا كان الإسلام لا يمنعهم من واجباتهم ولا يجبرهم على محرماتهم، فأين المشكلة؟

نعم، الإسلام يمنع الأقليات من سلوكها الذي يعود بالضرر على المجتمع، كتعاطي الخمر والسحر والفحشاء، هذه الأمور لا يطلبها دين أي أقلية من الأقليات، فهي لا تدخل في جنس العبادات على كل المستويات الدينية، ولا يتضرر أحد بتركها، فهي كمنع الفرد من المشي عاريًا كما هو معمول به في معظم دول العالم، وكمنع الترخيص للمومسات كما هو موجود في الولايات المتحدة الأمريكية (باستثناء ولاية نيفادا). المنع من كل هذه القضايا لم يترتب عليه إشكال، وكذلك منع الدولة المسلمة للخمر والدعارة والسحر والترويج للفحشاء لا يترتب عليه سلب حق ديني أو ضرر يلحق التارك، فلا يترتب عليه إشكال.

لكن في المقابل كل فعل يوجب دين الأقليات مما لا يعود على المجتمع بالضرر فلا يجوز شرعًا منعه، فمثلًا السيخي يؤمن بوجوب ارتداء العمامة في كل أحواله، فلو افترضنا أن دولة إسلامية في جيشها جندي سيخي، لما جاز لها أن تجبره على خلع عمامته ما دام دينه يلزمه بذلك. أما إذا كان يعكس ضررًا على المجتمع فيمنع، فمثلًا أتباع فرقة الديجامبرا في الديانة الجينية في الهند،⁴¹ هؤلاء يعتقدون بالتعري التام زعمًا أنهم يتخذون السماء ستارًا بدلًا من الألبسة ليصلوا بذلك إلى المعرفة الكاملة التي لا تتحقق إلا بالتخلّي عن كل الحاجز بما في ذلك الملابس، فهؤلاء الديجامبرا لا يمكن أن يُتركوا ليمارسوا معتقدهم علنًا، إذ إن هذا السلوك يعود بالضرر على المجتمع.

41) أتباع الديانة الجينية انقسموا بعد موت مهاويرا _ في القرن السادس قبل الميلاد_ إلى فرقتين: السوتامبرية والديجامبرا.

وهذا المنطق الذي نتحدث عنه يتقاطع مع بعض نصوص الدساتير المعاصرة، فالدستور اللبناني مثلاً يقول إن الدولة اللبنانية: ”تحتزم جميع الأديان والمذاهب وتكفل حرية إقامة الشعائر الدينية تحت حمايتها على ألا يكون في ذلك إخلال في النظام العام“⁴². وهذا هو المطلوب في الدولة الإسلامية، ضمان الحريات الدينية ما لم يؤد ذلك إلى ضرر على النظام العام.

وهذا يعني أن من المهم التفريق بين فكرتين مختلفتين، وهما: الحقيقة والمعقولة. فالدولة الإسلامية غير معنّية بكون الأديان الأخرى تعبّر عن الحقيقة أو غير ذلك، ففي النهاية يجب أن تحمي الأقليات المنتمية لتلك الأديان، لكن الدولة معنية بأمر واحد، وهو معقولية الدين، ومعيار المعقولة ألا يترتب عليه ضرر على الآخرين والنظام العام؛ لأن الدين الذي يضر بالآخرين ويخل بالنظام لا يكون معقولاً. (فليس المقصود بالمعقولة انسجامها مع المنطق، بل عدم إضرارها)

وهذا يقودنا إلى السؤال الشهير عما إذا كانت الدولة الإسلامية توصف بأنها دولة متسامحة أو لا، ذلك أنّ الدولة التي لها مرجعية دينية نوعان:

النوع الأول: الدولة المتسامحة، وهي الدولة التي تتبنى ديناً معيناً باعتباره مرجعية دون التعدي على حقوق المواطنين الذين لا يؤمنون بهذا الدين.

النوع الثاني: الدولة غير المتسامحة، وهي الدولة التي تتبنى ديناً معيناً وترفض اعتبار أي مرجعيات فرعية أخرى، فهي تلزم الأقليات بمرجعية دينية واحدة وترفض السماح لها بمزاولة حقوقها الدينية كما تريد.

النوع الثاني يرفضه الإسلام، إذ إنّ فرضَ مرجعية دينية فرضاً مطلقاً دون اعتبار للمرجعيات الفرعية يعد إكراها على الدين بلا شك. أما النوع الأول فلا يوجد ما يقتضي معارضته؛ لأنه حافظ على مرجعية الأكثرية دون أن يمنع الأقليات حقها فيما

(42) المادة التاسعة من الدستور اللبناني.

يتعلق بشؤونها الدينية، فالإسلام لا يشترط في نجاح الاجتماع السياسي الاتحاد في التصورات الدينية.⁴³

ولذلك ليس دقيقًا ما ذكره لاسكي من أنه لا يمكن وجود تسامح "ما دامت الدولة تحتفظ بعلاقات خاصة مع الكنيسة؛ لأنه في تلك الحالة مهما يكون القانون فإنَّ هناك نفوذًا خاصًا لأولئك الذين ينتسبون إلى الرابطة الرسمية، إذ إن إعلان الدولة موافقتها على مذهب ديني خاص معناه أنها تمنح امتيازات لذلك المذهب حتى لو كان هذا الامتياز لا يتخذ المظهر الرسمي".⁴⁴

فإذا كان معيار عدم التسامح - كما يرى لاسكي - هو منح امتيازات لمتنسي دين معين، فإنه بناء على ذلك تكون معظم الدول الأوروبية اليوم غير متسامحة، إذ إنه في "الدول المسيحية هناك عدد إجمالي يبلغ 79 عتلة مسيحية إجبارية مدفوعة الأجر، ليس بينها عتلة واحدة لديانة أقلية".⁴⁵

لكننا في المقابل نجد إندونيسيا لديها سبع إجازات مدفوعة الأجر لديانات الأقليات، مقابل ست إجازات إسلامية! بهذا المعيار تكون إندونيسيا أكثر تسامحًا من الدول الأوروبية.

على أن مصطلح "التسامح" نفسه يحتاج إلى تسامح، إذ إن التسامح يفترض أن ثمة طرفًا مخطئًا وآخر متجاوزًا، وبأي حق تفترض خطأ الآخرين لأنهم مختلفون عنك دينيًا؟ أما تاريخيًا فهذا المصطلح مشبوه بعد أن كان في مراحل تاريخية مختلفة مجرد أداة لتحقيق مآرب سياسية، إذ إنَّ التبنّي الأول للمسيحية عن طريق قسطنطين لم يكن لمقصد ديني

43) على عكس ما كان سائدًا في التجربة المسيحية ما قبل الثورة الفرنسية، يقول ول ديورانت: "يعتقد رجال محاكم التفتيش الأتقياء أن الوحدة الدينية شرط أساسي لقيام النظام والتضامن الاجتماعيين". ديورانت، قصة الحضارة، ج2، ص372.

44) هارولد لاسكي، قواعد في السياسة، ص194.

45) ستيان، ألفريد، العلمانيات المتعددة في الأنظمة الحديثة الديمقراطية وغير الديمقراطية، ص184.

كما أشار إلى ذلك جان شينيه، بل لغرض سياسي يتجسد في توحيد الوثنيين تحت لواء ديني واحد تكون مرجعيته إليه.⁴⁶ وقد ذكر طلال أسد أنه ”يعرف الباحثون الآن أكثر من ذي قبل أن التسامح الديني كان وسيلةً سياسية لتشكيل الدولة القوية التي انبثقت عن الحروب الطائفية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ولم يكن منحة خالصة قُصدَ منها الدفاع عن التعددية“.⁴⁷

* * * * *

ومن عينٍ أخرى، يُتَّجَّحُ كذلك بأن فصل الدين عن السلطة ضروري لدرء احتمال وقوع حروب دينية كما حصل في التجربة الأوروبية.

ولا أجد في ذلك مسوغاً منطقيًا؛ لأن أي مفهوم فاضل يمكن أن يستغل سلبياً، فمثلاً شنت دولٌ ديمقراطية حروباً باسم الديمقراطية، وقتل بسببها مئات الآلاف من البشر، فهل يعني ذلك إلغاء الديمقراطية؟ والسلطات التي تتبنى فصل الدين عن السلطة قد قُمعَ وشُردَ الآلاف بسببها، وما تركيا أتاتورك وتونس بورقيبة عنا ببعيد، فكيف يسوّغ ذلك المنادون بالسلطة اللادينية؟

كل ذلك يدلنا على أن وقوع خطأ في تطبيق الأفكار الصحيحة لا يعني ترك الأفكار نفسها، وإنما يعني معالجة الخطأ والتخلص منه، فإذا كان الدين يُستغل فالواجب منع استغلاله، لا التخلص من الدين نفسه، لماذا الخطأ في الديمقراطيات لا يؤدي إلى المطالبة بإلغاء الديمقراطيات، في حين الخطأ في تطبيق الدين يؤدي إلى المطالبة بإلغاء الدين؟

(46) جان شينيه، تاريخ بيزنطية، ترجمة: جورج زيناتي (بيروت، الكتاب الجديد، ط1، 2008) ص32.

(47) طلال أسد، جينالوجيا الدين، ص260.

« المسوّغ الثالث: معارضة الدين للعلم

نستأذن القارئ أولاً في بسط الحديث في هذا المسوّغ؛⁴⁸ فهو يعبر عن موضوع مركزي في الحوارات المعاصرة حول الإسلام عمومًا، والإسلام بوصفه مرجعية على وجه الخصوص، فكثير من الخلقانيين يسوّغون حماسهم لفصل الدين عن السلطة بأنّ الدين يصاد العلم، ولذلك كان من المهمّ إيفاءه حقه من البحث.

وبعد الاستئذان نقول ليس كل سؤال صحيحًا، ولأنّ ليس كل سؤال صحيحًا فإنه يجب مساءلة السؤال نفسه قبل الإجابة عنه، فلربما استبطن السؤال فرضية خاطئة فبني على ذلك إجابة خاطئة. وسؤال ”هل يعارض الدين العلم“ نموذج على هذا النوع من الأسئلة، إذ إنّ هذا السؤال يُشعرك في الوهلة الأولى أنه سؤال واضح وبدهي، فالدين له موقف، والعلم له موقف، هل هذان الموقفان متعارضان أو متوافقان؟

لكن في الحقيقة لو قمنا بتفكيك هذا السؤال لوجدنا أنّه يستبطن في داخله فرضيات خاطئة، كافتراضه أن هناك موقفًا دينيًا واحدًا في هذا العالم. وهذا ليس بصحيح، إذ إنّ مواقف الأديان متعددة ومختلفة، فالموقف المسيحي يختلف عن الموقف اليهودي، وهما يختلفان عن موقف الزرادشتية والفيديوية، فهذه الأديان تختلف في مواقفها اختلافًا كبيرًا، حتى في تصوراتها عن الإله تختلف، فكيف نعزو لها موقفًا واحدًا؟ وبعض الأديان لا يتحدث عن الموضوعات العلمية نهائيًا، في حين نجد الإسلام أكثر الأديان تحدثًا عن العلم، فقد أشارت أكثر من سبعمئة آية في القرآن لموضوعات علمية. فكيف نجعل الأديان التي تحدثت عن العلم وتلك التي لم تتحدث في موقفٍ واحد؟

والواقع أن صراع الدين والعلم يعبر بنحو أساس عن التجربة الأوروبية، إذ يكاد يجمع الباحثون على وجود موقف سلبي من الكنيسة تجاه العلم والعلماء، وكان ضحايا هذا

48) من المهم مناقشة هذا المسوّغ وإن كان الموقف من العلم لا ينعكس على المجال السياسي، لكن ثبوت موقف سلبي تجاه العلم يعطي مشروعية معتبرة لنفي مرجعية الإسلام ولو على مستوى الهوية، إذ لا أحد يريد دينًا معارضًا للعلم أن يكون مرجعية دستورية!

الصراع فلاسفة وعلماء أُحرقوا وقُتلوا وعذبوا لمخالفتهم ما يُعتقد أنه دين، وربما كان من أشهر هؤلاء الفيلسوف الإيطالي جاليليو، وتوماسو كامبانيلا الفيلسوف الإيطالي الذي سجن ثلاثين عامًا لأنه خالف أرسطو طاليس.⁴⁹ وكان لرجال الدين هيمنة كاملة على المسار العلمي الغربي، بما في ذلك مسار العلوم الطبيعية. يقول أندور ديكسون وايت: ”بعد أن فاز رجال الكنيسة على غاليليو حيًا وميتًا وبعد أن استغلوا هذا الانتصار في إخضاع أساتذة علم الفلك في كل أوروبا لأرائهم“.⁵⁰

لكن لأن الثقافة المهيمنة هي الثقافة الغربية فإن حالة الصراع العلمي الديني الخاصة بالسياق الغربي جرى تعميمها، لِنَظَر بعد ذلك إلى السياقات الأخرى بالمنظور الغربي نفسه.

ولتأصيل الكلام في العلاقة بين الإسلام والعلم، نقول هناك مستويان للحديث عن علاقة الدين بالعلم:

المستوى الأول: مستوى مفهومي منطقي؛ أي: هل يتعارض الدين والعلم منطقيًا؟

المستوى الثاني: مستوى واقعي؛ أي: هل ثمة تشريع ديني بعينه يعارض العلم؟

هذا التفريق من شأنه أن يجعل إجابتنا أكثر دقة؛ لأنه يسهم في تفكيك السؤال العام ”هل يعارض العلمُ الدينَ“ إلى سؤالين: هل يوجد تعارض منطقي بين الدين والعلم؟ وهل يوجد تعارض واقعي بين الدين والعلم؟

أما على المستوى المنطقي فيمكن أن يبقى السؤال على عمومته؛ لأن السؤال هنا يكون عن العلاقة بين المفاهيم من حيث هي، وللإجابة عن هذا السؤال نقول إننا لا

(49) من المهم الاطلاع على كتاب ”آراء جاليليو“ الذي يحوي أربع رسائل لجاليليو ويشرح فيه سياق الأزمان التي مر بها بنحو مفصّل. راجع: جاليليو جاليلي، اكتشافات وآراء جاليليو، ص 9 فما بعد.

(50) ديكسون، الدين والعلم، ص 79.

نجد في طبيعة الدين ما ينافر طبيعة العلم منطقيًا؛ فلا توجد مسلّمات لا يوجد الدين إلا بما تعارض مسلّمات لا يوجد العلم إلا بها. فمثلاً مفهوم الفقر يضاد مفهوم الغنى، ومفهوم الصدق يضاد مفهوم الكذب، ومفهوم الخرافة يضاد مفهوم العقل، هذه المفاهيم متضادة؛ فبمجرد أن تتصوّر مفهومي الكذب والصدق تحكم بتضادهما، وبمجرد أن تتصور مفهومي العقل والخرافة فإنك تحكم بالتنافر بينهما.

فهل مفهوم الدين يضاد مفهوم العلم؟ من الظاهر أنه لا مضادة بينهما على المستوى المفهومي، فلا يوجد في مقتضى مفهومي العلم والدين ما يجعلنا نحكم بالتضاد بينهما. فالدين في حده الأدنى تعبير عن قداسة لمعتقدٍ ما وقيم أخلاقية،⁵¹ والعلم في حده الأدنى تعبير وصفي عما هو موجود في الخارج من حقائق، وليس من لوازم الدين أن يتحدث عن موضوعات العلم، فثمة أديان كثيرة لا تتحدث عن الموضوعات العلمية مكتفية بحديث الغيب والأخلاق، والعلم لا يستطيع أن يحكم على الغيب ولا على الأخلاق لافتقاده أدوات البحث الملائمة،⁵² فكيف يُنصوّر بعد ذلك وجود التعارض بين العلم وهذه الأديان؟

إذن على المستوى المفهومي لا تعارض بين العلم والدين، أما على المستوى الواقعي فالتعارض ربما يحصل بين العلم ودينٍ ما، وذلك حين يبدي الدين موقفًا من موضوعات العلم ويكون موقفه خاطئًا، حينها يتعارض هذا الدين مع العلم. هذا إن أحسنّا الظن بالعلم، وإلا فربما يكون سبب التعارض توهم علمية ما ليس علمًا، بأن ينسى العلم نفسه ويخرج عن دائرة صلاحياته ويتحدث عن موضوعات لا يمكن أن يختبرها بأدوات البحث العلمي، وأحيانًا يكون ناجمًا عن سوء فهم للنص الديني نفسه.

(51) أو تعبير شلايرماخر "الإحساس بالتواصل مع المطلق". راجع: شلايرماخر، عن الدين، ص70. وعرف ابن عاشور الدين بقوله: «والدين هو ما عليه المرء من عقائد وأعمال ناشئة عن العقيدة». ابن عاشور، التحرير والتنوير (تونس، الدار التونسية للنشر، 1984) ج6، ص241.

(52) يقول بيتر فولجيمز: "إن ما يسعى إليه العلم هو أن يفسر الظواهر الطبيعية في نظريات امْتُنحت بالملاحظة والتجربة". نقلًا عن: كلشني، هل يستغني العلم عن الدين؟ ص71.

هذا يعني أن التعارض بين العلم والدين يحدث في ثلاث حالات:

الحالة الأولى: إخبار الدين بما يخالف الواقع.

الحالة الثانية: تجاوز العلم صلاحياته، بأن يخرج من الموضوعي إلى الذاتي أو المتجاوز.

الحالة الثالثة: سوء فهم النص الديني.

الحالة الوحيدة التي يتحقق فيها التعارض بين الدين والعلم هي الحالة الأولى التي يجبرنا فيها النص الديني بما يخالف الحقائق الثابتة، وهذا يعني أن احتمالية التعارض بين العلم والدين تنشأ حصراً مع الأديان التي تبدي موقفاً من القضايا العلمية، وحتى نحكم على الأديان بأنها معارضة للعلم في نصوصها أو غير معارضة فإن ذلك يجعلنا مضطرين منهجياً لإقامة محاكمة فردية لكل دين على حدة؛ ولما كنا في هذا الكتاب معنيين أصالةً بالإسلام دون غيره فإننا سنناقش سؤال العلاقة بين الإسلام والعلم، ولا يعني ذلك بالتأكيد تعميم موقف الإسلام على بقية الأديان، إذ كل دين لا يمثله إلا نصوصه.

من سؤال الدين والعلم إلى سؤال الإسلام والعلم

ذكرنا قبلاً أن ثمة تاريخاً من الصراع بين الكنيسة والعلم والعلماء استوجب بروز هذا السؤال، لكن في الحقيقة أن هذا التاريخ الأسود لم يكن له خط موازٍ في العالم الإسلامي، لا تأسيساً من حيث النص، ولا تاريخاً من حيث الممارسات العُلَمائية. فمن أكثر القضايا وضوحاً في الخطاب الإسلامي الموقف من العلم، فقد جاءت نصوص الإسلام واضحةً في تقدير العلم والحث عليه، وإذا كانت حركة العلم في الغرب لم تنطلق إلا بعد تنحية الدين، فإن حركة العلم عند العرب لم تنطلق إلا بعد مجيء الدين.

وقد شهد على هذا التباين الفرنسي موريس بوكاي الذي ذكر أنه درس القرآن ”دون أي فكرة مسبقة وبموضوعية تامة“، ودرس العهدين القديم والجديد ”بنفس الموضوعية“، ثم بعد هذه الدراسة وصل إلى ”أن القرآن لا يحتوي على أي مقولة قابلة للنقد من

وجهة نظر العلم في العصر الحديث“. خلافاً للعهدين القديم والجديد اللذين رأى أنهما يتضمنان مغالطات تخالف معطيات العلم.⁵³

ثم يقول: ”لو كان كاتب القرآن إنساناً، كيف استطاع في القرن السابع من العصر المسيحي أن يكتب ما اتضح أنه يتفق اليوم مع المعارف الحديثة؟“. ثم يجيب: ”ليس هناك أي تعليق، إذ ليس هناك سبب خاص يدعو للاعتقاد بأن أحد سكان شبه الجزيرة العربية استطاع أن يملك ثقافة علمية تسبق بحوالي عشرة قرون ثقافتنا العلمية فيما يخص بعض الموضوعات“.⁵⁴

ويقول عن أحكام القرآن عن الظواهر الطبيعية: ”أذهلني مطابقتها للمفاهيم التي نملكها اليوم عن هذه الظواهر والتي لم يكن ممكناً لأي إنسان في عصر محمد أن يكون عنها أدنى فكرة“.⁵⁵

وهذا الاستغراب الذي أبداه موريس بوكاي حول كيفية تحدث القرآن عن موضوعات كونية وعلمية في بيئة كانت أبعد ما تكون عن إدراك ذلك، هو نفسه الاستغراب الذي أبداه جيفري لانغ حين استعجب وجود كل هذه الموضوعات العلمية في القرآن وهو الذي ظهر في بيئة الجزيرة العربية التي أسماها ”صحراء ثقافية“.⁵⁶

ولوضوح الموقف الإسلامي جاء الموقف العُلَمائي واضحاً كذلك، فقد كان علماء الشرع يميّزون بين موضوعات الدين وموضوعات العلم تمييزاً واضحاً، ويرفضون أي محاولة لنزع الخطاب الديني في الشأن العلمي. وهذا ما أوضحه جلياً الإمام أبو حامد الغزالي،

53) موريس بوكاي، القرآن والتوراة والإنجيل، ص19.

54) المرجع السابق، ص167. علماً أنه لم يكن يتبنى موقفاً مسبقاً قبل بحثه في القرآن، فهو يقول: ”في البداية لم يكن لي أي إيمان بالإسلام، وقد طرقت دراسة هذه النصوص بروح متحررة من كل حكم مسبق وموضوعية تامة“. المرجع السابق، ص166.

55) المرجع السابق، ص167.

56) جيفري لانغ، ضياع ديني، ص106.

فهو حين أراد مناقشة الموضوعات الفلسفية الأربعة اعترف أنها علوم لا علاقة للشرع بها؛ لأنها ثابتة وصحيحة في ذاتها. وهذا نصه: ”وهذا الفن لسنا نخوض في إبطاله، ومن ظن أنّ المناظرة في إبطال هذا من الدين فقد جنى على الدين وضعّف أمره، فإنّ هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابية لا يبقى معها ريب“.⁵⁷

ثم يذكر الغزالي أنّ الزج بالدين في هذه القضايا هو أشد ما يُسعد الملاحدة؛ لأن ذلك سيفتح لهم طريقاً للطعن فيه: ”وأعظم ما يفرح به الملاحدة أن يُصرّح ناصرُ الشرع بأنّ هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق إبطال الشرع“.⁵⁸

وابن تيمية عاب على بعض المتكلمين أنهم لم يميزوا بين ما هو صحيح وما هو باطل من إنتاج الفلاسفة، وجعل ذلك ”من بدع المتكلمين“. ثم ذكر القاعدة الكليّة التي تحدد منهجية التعاطي مع الإنتاج الفلسفي: ”كل ما علم بالعقل الصريح فلا يوجد عن الرسول إلا ما يوافقه ويصدق“.

وبناءً على هذه القاعدة فإنّ ”ما يُعلم بالمشاهدة والحساب الصحيح من أحوال الفلك علمٌ صحيحٌ لا يُدفع“.⁵⁹

ومع وضوح موقف الإسلام من العلم فلا يزال بعض الكتبة يرى أن الإسلام يأتي على الضد من العلم، وأن الدعوة إلى مرجعية الإسلام تستلزم تنحية العلم أو على الأقل التقليل من شأنه. وربما كان من أكثر مهاجمي الإسلام حدةً الفرنسي أرنست رينان⁶⁰ الذي يرى ”أن ما يميز المسلم في الواقع بشكل جوهري هو كراهية العلم، إنه الاقتناع بأن البحث فيه لا جدوى منه“.⁶¹

(57) الغزالي، تحافت الفلاسفة، ص 47.

(58) المرجع السابق، ص 48.

(59) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 260.

(60) يذكر ألبرت حوراني عن أرنست رينان أنه ”إحدى الشخصيات المهمة في تكوين الأفكار الأوروبية حول الإسلام“. ألبرت حوراني، الإسلام في الفكر الأوروبي (بيروت، الأهلية، 1994، ط 1)

(61) أرنست رينان في محاضراته عن العلم والإسلام راجع: الإسلام والعلم مناظرة رينان والأفغاني، ص 35.

لكن المشكلة المركزية عند رينان أنه يخلط بين الإسلام نصًّا والإسلام تاريخًا، ولذلك هو لا يستدل بأي نص من نصوص القرآن يثبت موقفه المضاد للعلم، وحين يتكلم المرء عن الإسلام، فإن كل ما يقوله لا قيمة له ما لم يحضر نصًّا يبرهن كلامه.

وحتى على المستوى التاريخي، فهو أحيانًا يثني على قرون في الإسلام — وهي القرون الأولى — ويذم أخرى، فهذا يعني أن كراهية العلم ليست جوهرية في الإنسان المسلم، بدليل أنه أبدع علميًا في بعض العصور.

ولأن رينان يرى أن الإسلام يكره العلم، فهو يرى أنه من الزور والبهتان أن نعزو فضل تميّز علماء مثل ابن سينا والفارابي وابن رشد للإسلام، إذ ”منح الشرف إلى إسلام ابن سينا وابن رشد كمنح الشرف لكاثوليكية جاليلو“⁶². فكما أن الكاثوليكية لا فضل لها في اكتشافات جاليلو فكذلك ما قدمه ابن سينا وابن رشد لا فضل للإسلام به، لكن السؤال البدهي الذي يوجّه لرينان: لماذا لم نر هذه الحركة العلمية عند العرب قبل الإسلام؟

والمفارقة أن لدى رينان تمييزًا واضحًا لليهود، فهو يثني على إسهاماتهم العلمية، بل جعلهم الضلع الثالث في مثلث الحضارات التأسيسية في العالم، على رغم أن اليهود لم يكن لهم إسهام معرفي حقيقي عبر التاريخ، بل يقول غوستاف لوبون: ”لم يكن لليهود فنون ولا علوم ولا صناعة ولا أي شيء تقوم به حضارة، واليهود لم يأتوا قط بأي مساعدة في تشييد المعارف البشرية“⁶³.

وبينما نجد رينان يرى اليهود أصحاب حضارة تأسيسية والمسلمين لا شيء، نجد غيره من اليهود يعترفون بعكس ذلك، فإذا عدنا إلى اليهودي الروسي إسرائيل ولفنسون نجد أنه يعزو تطور اليهود لاتصالهم بالحضارة الإسلامية، فهو يقول: ”اتصال اليهود بالمسلمين في الأقاليم الإسلامية كان سببًا في نخضة فكرية عظيمة عند اليهود بقيت

(62) المرجع السابق، ص 47.

(63) لوبون، اليهود في تاريخ الحضارات الأولى، ص 15.

آثارها في تاريخ الآداب العربية والعبرية زمنًا طويلاً⁶⁴.

ويقول ول ديورانت في عبارة صريحة: ”تكاد العلوم الطبيعية والفلسفة عند اليهود أن تنحصر كلها في بلاد الإسلام“⁶⁵.

أما الإسلام نفسه فقد حسم موقفه من العلم مبكرًا إذ ميّز بين المسارين، فحين أبدى النبي صلى الله عليه وسلم رأيه في مسألة تأبير النخل ثم بان خطؤه من خلال التجربة تراجع عن رأيه مباشرة، واعترف بأن هذا المجال خاضع للعلم لا لرأيه، ولم يهددهم بالمشانق والمجازر حين اعترضوا، وقد كان بإمكانه أن يخدمهم بألف طريقة، كأن يقول لهم هذا ابتلاء من الله أو أن النخل لم تلقح بسبب ذنوبكم، لكنه بكل بساطة اعترف أنه أخطأ وقال: ”إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظنًا، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثكم عن الله شيئًا، فخذوا به، فإني لن أكذب على الله عز وجل“⁶⁶.

وهذا ينسجم مع غاية الوحي التي نص عليها القرآن: {فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ}. فالوحي جاء لهدايتنا فيما نحن مختلفون فيه، أما الأمور التي أصبحت علومًا يدركها الناس فلم يأت الوحي لغرض تعليمنا إياها. والله عزوجل يقول: {هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ}، هذه وظائف الأنبياء كما تبينها الآية، فالله عزوجل لم يرسل الرسل كي يشرحوا للناس قوانين الكيمياء والفيزياء والفلك والطب، الله أرسلهم لينقلوا إلينا الوحي ويذكرونا ويعلمونا الكتاب والحكمة. يقول ابن خلدون: «فإنه صلى الله عليه وسلم إنما بعث ليعلمنا الشرائع، ولم يُبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات، وقد وقع له في شأن

64) ولفنسون، إسرائيل، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 21.

65) ول ديورانت، قصة الحضارة، ج 14، ص 109.

66) صحيح مسلم، حديث رقم (2361).

تلقيح النخل ما وقع فقال: أنتم أعلم بأمور دنياكم». ⁶⁷

الحركة العلمية في التاريخ الإسلامي دليل على إيجابية الموقف الإسلامي من العلم

المتأمل في التاريخ الإسلامي يجد أن حركة العلم كانت مزدهرة منذ العصر الأول، ورأينا كيف أن عواصم العالم الإسلامي كانت مركزًا للعلوم والفنون، وهذا في الحد الأدنى يدل على عدم وجود أي توتر في العلاقة بين العلم والدين، يقول ديفيد هيوم: «لاحظ القدماء أن الفنون والعلوم كلها نشأت لدى الأمم الحرة». ⁶⁸

فانتشار العلوم وتقدمها وازدهارها في العالم الإسلامي ما كان يمكن أن يتم لو كانت الثقافة الإسلامية تحرّم العلم أو تضيق ذرعًا بالعلماء، بل ما كان للعلم أن ينتشر في ظل ثقافة محايدة تجاه العلم فضلًا عن أن يكون مضادًا لها.

ونستعرض هنا شهادات مؤرخين وفلاسفة غربيين توضح الوضع الإيجابي الذي كان يعيشه العلم في السياق الإسلامي:

- يقول نبال فرغسون: «أسست الخلافة العباسية ما عدّه بعضهم أول مستشفيات حقيقية». ويقول: «كانت الخلافة مركزًا لما عدّه بعض الأشخاص أول مؤسسة للتعليم العالي». ويقول: «أما أول كتاب في الجبر فكان حساب الجبر والمقابلة المكتوب باللغة العربية بيد العالم الفارسي محمد بن موسى الخوارزمي. وأما أول عالم تجريبي حقيقي فكان مسلمًا الحسن بن الهيثم الذي تمكّن من كتابه المؤلف من سبعة مجلدات «كتاب البصريات» من قلب مجموعة من المفاهيم القديمة الخاطئة». ⁶⁹

67) ابن خلدون، المقدمة، تعليق: وائل حافظ خلف (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1) ص752.

68) هيوم، أبحاث أخلاقية، ص170.

69) فرغسون، الحضارة، ص104.

- ويقول الفرنسي غوستاف لوبون: ”كانت المدينتان العربيتان بغداد وقرطبة هما القاعدتان اللتان كان السلطان فيهما للإسلام من مراكز الحضارة التي أضاءت العالم بنورها الوهاج أيام كانت أوروبا غارقة في دياجير الهمجية“.⁷⁰

- ويقول المستشرق الأمريكي ويليام بولك: ”حين لم تكن مناطق استقرار الأوربيين أكثر من قرى ريفية كانت بغداد والقاهرة وقرطبة وإشبيلية منارات حضارية تشع بالنور في ظلمات العالم، وانتشر هذا النور على مر القرون التالية إلى شنغهاي ودلهي وبخارى وسمرقند ونيسابور وأصفهان وشيراز وقونية واسطنبول وبلميرو وفاس، وحينما كان قليل من الأوربيين يستطيعون القراءة كانت هذه المدن تضم المكتبات والمدارس والمجتمعات القارئة“.⁷¹

- ويقول ايف لاکوست: ”إن الحضارات ذات اللسان العربي كانت تجارية مدنية في قوامها، وقد جمعت التراث اليوناني ومزجته إلى مختارها من الفكرين الهندي والفارسي ثم سلكت سبيل الأبحاث العلمية حتى انتهت إلى جادة ”العلم“، و”العقلانية“. لقد خطت هذه الحضارات بكل العلوم خطوات جبارة“.⁷²

- ويقول بيار توبار: ”ما من شيء يلقي الاعتراف من الجميع أكثر من الدين الكبير قائم في ذمة الفكر الغربي تجاه الإسلام“.⁷³

- ويقول توماس آرنولد: ”الشيء الذي لا يمكن نكرانه هو أن عرب إسبانيا خلقوا مدينة زاهرة وأنفقوا تنظيم الحياة الاقتصادية في الوقت الذي كان ينوء أغلب أصقاع أوروبا

(70) لوبون، حضارة العرب، ص193.

(71) بولك، الصليبية والجهاد، ص54.

(72) ايف لاکوست، ابن خلدون واضع علم ومقرر استقلال، ص20.

(73) بيار توبار، فضل الإسلام على الغرب في القرون الوسطى، ص9.

تحت نير الشقاء والأغلال ماديةً كانت أم روحية“⁷⁴. ويقول كذلك في نفس الصفحة:
”كانت إسبانيا نبراساً لأوروبا ومشعلاً“.

- ويقول كذلك: ”إنَّ قرطبة التي فاقت كل حواضر أوروبا مدنيَّةً أثناء القرن العاشر كانت في الحقيقة محطَّ إعجاب العالم ودهشته“⁷⁵.

- ويذكر أنَّ القساوسة كانوا يقولون عن المسلمين: ”ينقصهم إيماننا لكن تنقصنا صناعتهم“⁷⁶.

- وعن الطب والرياضيات يقول: ”وكان الطب كالرياضيات من مفاخر العلوم العربية وأركانه الوطيدة“⁷⁷.

هذا كلام غير المسلمين عن الحركة العلمية في التاريخ الإسلامي، وكيف كانت مزدهرة إلى المستوى الذي جعلها نبراساً للحضارة الإنسانية عمومًا، وربما يعتقد معتقد أن توماس آرنولد _ على الرغم من أنه ليس مسلمًا _ كان مجاملًا للحضارة الإسلامية، لكن في الحقيقة لم يكن كذلك، وأوضح السبل في التدليل على ذلك أنه حين يتحدث عن الغزوات المسيحية يسميها ”الفتح المسيحي“⁷⁸، وفي الموازي حين يتحدث عن غزوات المسلمين يسميها ”الغزو العربي“⁷⁹.

ومهما يكن من أمر، فمن أراد الاطلاع إيجازًا على حركة العلم في التاريخ الإسلامي فهناك عدة كتب، منها الموجز كرسالة العالم الهندي محمد شبلي النعماني بعنوان ”الحركة

(74) آرنولد، تراث الإسلام، ص31.

(75) المرجع السابق، ص35.

(76) المرجع السابق، ص 43.

(77) المرجع السابق، ص112.

(78) المرجع السابق، ص38.

(79) المرجع السابق، ص 39.

العلمية وكيف طورها الإسلام“ استعرض فيها على نحو موجز حركة العلم في الدول الإسلامية المتعاقبة إلى زمن الدولة العثمانية، أو الكتب المطولة، وهذه عادة ما نجدتها في الكتب التي تتحدث عن الحضارة الإسلامية أو التراث الإسلامي كما فعل توماس آرنولد وغوستاف لوبون.

وبعد أن انتهينا من موقف الإسلام نصًّا وتاريخًا من العلم، فإننا مضطرون أن نلتمت إلى ما يُنسب اليوم لأبي حامد الغزالي من تحريمه للفلسفة وهو ما أدى إلى عدم ازدهار العلوم. لا بد أن نقف عند هذه الدعوى لكثرة ما يُحتج بها _ لا سيما من الغربيين _ على توتر العلاقة بين الإسلام والعلم، مع أنه حتى لو ثبت أن الغزالي يحرم الفلسفة فإن هذا الموقف يُنسب إليه ولا علاقة للإسلام به، ومع أن الغزالي حين انتقد الفلاسفة كابن سينا والفارابي وكفرهما فإنه لم يفعل ذلك لأنهم اشتغلوا بالعلم، بل لأن الآراء التي تبناها _ وهي آراء لا تعلق لها بالعلم _ آراء مصادمة لمحكّمات الشريعة الإسلامية.

ومع ذلك سنقف قليلاً عند هذه الدعوى ونحاكمها بحضور المتهم نفسه، وهو أبو حامد الغزالي رحمة الله عليه، لنبين أن الغزالي نفسه لم يكن معارضًا للعلم البتة، بل كان مؤيدًا له ومحرضًا عليه، لكنه كان يمارس حقه الطبيعي في إقامة مثاقفة منهجية مع الثقافات الأخرى.

دعوى تحريم أبي حامد الغزالي للفلسفة

أول ما يلفت الانتباه أن أبا حامد الغزالي سمي كتابه «تهافت الفلاسفة»، ولم يسمّه «تهافت الفلسفة»، وهذا يشير إلى أن أبا حامد لا يستهدف الفلسفة بقدر استهدافه الفلاسفة.

وبعد هذه الملحوظة السريعة أقول إن كثيرًا من الغربيين والرشديين العرب يكررون أن المسار الفلسفي كان في تصاعد متسارع في العالم الإسلامي حتى جاء الغزالي فانتكس هذا المسار وتقهقرت الأمور، ومؤخرًا رأيت محاضرات لبعض الغربيين يكررون فيها الدعوى ذاتها.

والذي أوّمن به أن هذه فرية على أبي حامد الغزالي، ولو أنّ هؤلاء عادوا إلى كتب الغزالي لوجدوا المفاجأة أن الغزالي لا يرى العلوم مشروعاً فحسب، بل يراها فرض كفاية!، فهو يقول صراحةً: «أما فرض الكفاية فهو كل علم لا يُستغنى عنه في قوام أمور الدنيا كالطب والحساب». ثم يقول: «فلا يُتَعَجَّب من قولنا إن الطب والحساب من فروض الكفايات فإن أصول الصناعات أيضاً من فروض الكفايات كالفلاحة والحياكة والسياسة بل الحجاماة والخياطة».⁸⁰

هذا نص صريح من الغزالي في أن العلوم فرض كفاية، وليست مشروعاً فحسب، فهل تتوقف تلك الألسنة عن تكرار مثل هذه الافتراءات ونشرها بلا تبصّر ولا بصيرة؟

هذا ما يتعلق بالعلم، أما الفلسفة فقد كان حكم الغزالي عليها منوطاً بأمرين:

الأمر الأول: أنه لا حكم قبل التصوّر؛ فلأنّ الحكم على الشيء فرغ عن تصوّره، ولأنّ «الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال»⁸¹ فإنّ الغزالي سخر نحو سنتين من حياته لدراسة المذاهب الفلسفية دراسة وصفية بلا نقد وتقويم. ونتج عن هذه المرحلة تأليفه لكتاب «مقاصد الفلاسفة» الذي شرح فيه آراء الفلاسفة كما هي، لا غاية له فيه سوى «تفهيم كلامهم».⁸²

الأمر الثاني: أنّه استعمل التفصيل المنهجي دون التعميم الأيديولوجي، فبعد أن أتمّ الغزالي مرحلة التصوّر، جاء لمرحلة الحكم وتقييم منتجات الفلاسفة، ولم يصدر حكماً عاماً بتحريم منتجات الفلسفة، ولا حتى نفى فوائدها وجعلها محايدة لا ثمرة منها، بل فضّل المسألة بما تقتضيه معاييره المنهجية، وذكر أن للفلسفة ستة منتجات أساسية: منتج الإلهيات، ومنتج الطبيعيات، ومنتج المنطق، ومنتج الأخلاق، ومنتج الرياضيات، ومنتج السياسة.

(80) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 30.

(81) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص 9.

(82) المرجع السابق، الموضوع نفسه.

ثم جاء تفصيل الحكم على هذه المنتجات كالاتي:

- من بين هذه المنتجات الستة، لم يحرم أبو حامد سوى منتج واحد، وهو الإلهيات، وقد نصَّ على ذلك بوضوح حين ذكر أن كتابه جاء ردًا على الفلاسفة القدماء «مبيِّنًا تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات».⁸³ وحتى هذا المنتج لم يبلغه بالكامل، بل كان موضوعيًا فيه إذ اعترف بوجود بعض المسائل التي أصاب فيها الفلاسفة، فهو يقول: «وأما الإلهيات فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق، والصواب نادرٌ فيها».

والغزالي لم يطلق هذه العبارة على عمومها وإطلاقها، بل قيّد مراده وحدده بناءً على منهج استقرائي، فذكر أن الإشكال في الإلهيات يكمن حصراً في عشرين مسألة، وكان أكثر دقة بكثير حين ذكر أن ما يترتب عليه كفر من هذه المسائل العشرين هي ثلاث مسائل فقط، وأما البقية فتدخل في دائرة «الابتداء».

- أما منتج المنطق فهو نظر في آلة الفكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلافٌ به مبالاة»⁸⁴ وأنه لو كان هناك خلاف فالخلاف لفظي لا أكثر، فهم «إنما يخالفون أهل الحق بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد».⁸⁵ ولذلك رحّب الغزالي بالمنطق أيما ترحيب، بل أمسك يده ومشى معه إلى أن أدخله قلعة العلوم الإسلامية لأول مرة في تاريخه، وقصة الغزالي مع المنطق معروفة لا حاجة للتعريب عليها.

- أما منتج الرياضيات فقد قبله أبو حامد الغزالي؛ لأنه «ليس في مقتضيات الهندسة والحساب ما يخالف العقل والحق».⁸⁶ ورفض التشنيع عليه أو الزج به في معتزك

83) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 43.

84) المرجع السابق، ص 52.

85) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص 9.

86) المرجع السابق، ص 9.

الخلافات الأيدولوجية؛ لأنه منتج محايد بطبعه غير مؤدج، ولذلك «لا معنى لإنكارها ولا للمخالفة فيها». ⁸⁷ وذكر أن أي محاولة من الإسلاميين لرفض الرياضيات بذريعة أنها منتج فلسفي فإنها ستكون خطوة عكسية، وسوف تسجل نقطة لصالح الملاحظة على المسلمين.

-أما **الطبيعيات** فإن الغزالي يرى أنه «لا يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب»؛ أي لا يمكن قبولها مطلقاً ولا رفضها مطلقاً، بل لا بد من التعامل التجزيئي معها؛ «لأنَّ الحق فيها مشوبُّ بالباطل».⁸⁸

-أما **الأخلاق والسياسة** فيرى الغزالي أنها صحيحة في ذاتها، لكن ليس المسلم مضطراً أن يطلع عليها من نافذة الفلاسفة حصراً؛ لأنَّ معظم ما ذكره في هذا الشأن متضمن في شريعتنا وفي حِكَم الأنبياء السابقين.

إذن لم يحرم الغزالي سوى منتج واحد من بين ستة منتجات، فكيف بعد هذه النصوص الصريحة يصح في الأذهان أن يُنسب إلى الغزالي تحريم الفلسفة؟ هل كان المطلوب من الغزالي أن يقف أمام أرسطو وتلاميذه وقوف المريد أمام شيخه؟

إنَّ هذا التعامل المنهجي مع منتجات الفلسفة وتقويمها بناء على المعايير الحضارية الذاتية يدلُّ على أن الغزالي هو الوحيد الذي أقام المثاقفة المنظمة على أصولها مع الحضارة الغربية، وأنه لم يجعل من نفسه محض جسرٍ تعبر من فوقه منتجات الفلسفة اليونانية كما فعل كثيرٌ من الفلاسفة المسلمين. فهو قد حاكم منتجات الفلسفة لمعايير المنهجية، ما توافق منها معها رحب بها وفسح لها في المجالس، وما كانت مضادة للصواب بحسب معاييرها رفضها رفضاً صريحاً، ولم يكن رفضاً دوغمائياً عاطفياً، بل كان رفضاً منهجياً إذ بيّن أوجه الإشكال والاختلال في تلك الآراء.

(87) الغزالي، تحافت الفلاسفة، ص 52.

(88) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص 10.

وعليه، فلا يتحمّل الغزالي مسؤولية أي انحرافات في البناء الفلسفي، بل يتحملها حصراً قيادات المسار الفلسفي في العالم الإسلامي، وتحديدًا الفارابي وابن مسكويه وابن باجة وابن طفيل وابن رشد، ولنكن صريحين ونقول إن المسؤولية الأكبر تقع على الأخير، أعني أبا الوليد ابن رشد.

فهؤلاء الفلاسفة اختزلوا الفلسفة في الفلاسفة، فلا تكاد الفلسفة عندهم تتجاوز منهجياً المقاربات اليونانية، ولذلك لا يمكن أبداً أن نعزو للغزالي سبب انتكاسة الفلسفة، فلو لم يخلق الله الغزالي أصلاً لما كان مصير الفلسفة في العالم الإسلامي أفضل حالاً مما هو عليه الآن. ليس لأن العقل المسلم عاجزٌ عن القيام بوظيفة المناقفة وممارسة الفعل الفلسفي، بل هو أولى به من غيره، ولكن لأنّ الفلسفة لم توضع على المسار الصواب منذ البداية، فمهما سارت ومهما استعجلت مسيرها فلا فائدة من المسير ولا استعجاله؛ لأنها أصلاً على الطريق الخطأ.

أخيراً وعلى سبيل التنزل، حتى لو حرّم الغزالي الفلسفة في عصره، فهذا لن يكون بحال من الأحوال سبباً في انتكاسة المسلمين؛ لأن تلك الفلسفة تحديداً لم تكن أصلاً سبب نهوض الغرب، بل شنّ الغرب حرباً شعواء عليها في أول لحظات استيقاظه من سباته، ففرنسيس بيكون أعلن صراحةً أنه يجب إحداث قطيعة تامة مع التراث الفلسفي، وأنّ أول خطوة يجب على الغرب اتخاذها هي «الاستغناء عمّا قام به الأقدمون وعدم الاقتباس من أي سلطات سابقة»⁸⁹

إذن هذا فرنسيس بيكون _الذي يعد مؤسس الفلسفة الحديثة_ يجعل ترك فلسفة الأولين أوّل شروط النهوض الغربي، ولذلك ألف كتابه «الأورغانون الجديد» إشارةً إلى انتهاء عهد أورغانون أرسطو الذي كان مسيطراً على الفكر الأوربي لا سيما بعد توما الأكويني. ومع هذه الدعوة البيكونية لم نجد أن المسار الفلسفي في الغرب انتكس، بل وجدناه يزدهر ويتطور.

(89) بيكون، الأورغانون الجديد، ص379.

فلو كان تحريم الفلسفة اليونانية سببًا في انتكاسة المسلمين، لكان الغرب الآن منتكسًا؛ لأنه أعلن تحريمها قبل نحو خمسمئة عام، لكن المفارقة العجيبة فعلاً؛ أن لحظة نهوض الغرب بدأت مع لحظة إعلان قطيعته مع التراث الفلسفي، ذلك التراث الذي يعتقدون اليوم أن تركه أدى إلى تخلف العالم الإسلامي.

مع الأُسمة

◀ المقاربة النصية

◀ المقاربة البراغماتية

◀ المقاربة المنطقية

مقاربات أسلمة الخلقانية

في هذا الفصل سنتحدث عن المقاربات التي تقدم بها الباحثون لبرهنة أن الخلقانية منسجمة مع المنطق الإسلامي، فثمة من تجاوز المطالبة بعملية الفصل بين الإسلام والسلطة إلى مستوى السعي إلى "أسلمة" الخلقانية. ويختلف هؤلاء في منطلقاتهم، فمنهم من يرى أن الإسلام يرتضي الخلقانية لأن نصوصه تنطق بذلك، ومنهم من ينطلق في أسلمة الخلقانية بادعاء تاريخانية النص الإسلامي السياسي، فهو ناشئ عن ظروف تنتفي أحكامها بانتفائها،¹ ومنهم من ينطلق من مقاربات منطقية صرفة؛ أي إن مقتضى قواعد المنطق أن يكون مبدأ الخلقانية مبدأ إسلامياً.

سنناقش هذه المقاربات جميعها، لكن ننبه هنا إلى أنه ليس الغرض في هذا المبحث حصر المقاربات الساعية لأسلمة الخلقانية، وإنما هي نماذج لما أمكن إيجاده.

(1) المقاربة التاريخانية سوف تناقش ضمناً عند الحديث عن مقارنة عادل ضاهر.

المقاربة النصية لأسلمة الخلقانية

ينطلق بعض القائلين بأسلمة الخلقانية من نصوص الإسلام نفسه، معتمدين في ذلك على مجموعة من النصوص التي يرون أنها تبرهن موقف الإسلام المحايد من المسألة السياسية، ومن تلك النصوص:

النص الأول: حديث "أنتم أعلم بأمر دنياكم".

هذه العبارة تعدُّ أشهر الأدلة التي يستند إليها الخلقانيون على أنه لا سياسة في الإسلام، وذهب بعض الباحثين إلى أن هذه العبارة "أصل عظيم في بناء الديمقراطية"². وثمة من جعلها في عنوان كتابه لبروز دلالتها _ برأيه _ على فصل الدين عن السلطة.³ واستدل عبد الوهاب المسيري بهذا النص كذلك على فصل الدين عن المجال السياسي.⁴

والمفارقة أنه على رغم أن هذه العبارة _ عبارة "أنتم أعلم بأمر دنياكم" _ جزءٌ من حديث مروى في كتب الصحاح وغيرها، فإن ثمة خلافًا واسعًا بين المحدثين حول صحتها، أعني من حيث الشذوذ وعدمه. ومهما يكن من أمر، فإنَّ أصح الروايات في هذا الحدث هو ما نقله الإمام مسلم في صحيحه: "عن موسى بن طلحة، عن أبيه، قال: مررت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم على رؤوس النخل، فقال: «ما يصنع هؤلاء؟» فقالوا: يلحقونه، يجعلون الذكر في الأنتى فيلقح، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما أظن يعني ذلك شيئاً» قال فأخبروا بذلك فتركوه، فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فقال: «إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظناً، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً، فخذوا به، فإني لن أكذب على الله عز وجل".

(2) محمد حبش، النبي الديمقراطي، ص133.

(3) كما فعل ذلك الكاتب تركي الحمد في كتابه "السياسة بين الحلال والحرام: أنتم أعلم بأمر دنياكم".

(4) المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج1، ص17.

يُستدلُّ بهذا الحديث على أن الخلقانية منسجمة مع المنطق الشرعي؛ لأنَّ الحديث ينسب أمور الدنيا للناس وليس للدين، ولما كانت السلطة من أمور الدنيا، فإذن لا حاجة للدين في السلطة. والحقيقة أنَّ كل مظاهر الخلل في فهم هذا النص تعود إلى عدم الدقة في فهم مدلول كلمة ”الدنيا“ الواردة في نص الحديث، ومن هنا تعيَّن أن نعيد البناء الاستدلالي لهذا النص مبتدئين بالسؤال الآتي: ما معنى كلمة ”دنياكم“؟

لا يمكن فهم معنى الدنيا إلا إذا فهمنا ما المقصود بالديني، والديني هو كل مسألة ورد فيها طلب شرعي بصرف النظر عن مجالها وموضوعها، سياسية كانت أم اقتصادية أم جنائية أم اجتماعية، فالمعيار الفاصل بين الديني والديني هو ورود الحكم الشرعي لا مجال الحكم. فالتجارة مثلاً من الدنيا، لكن من يمارس الربا في تجارته فهو يخالف دينه وليس دنياه، وأحكام المواريث من الدنيا، ومع ذلك من يخالف الشرع في توزيعها إنما يخالف دينه لا دنياه.

إذن يكون الأمر دينياً حين يرد فيه حكم شرعي، وبذلك يكون معنى حديث ”أنتم أعلم بأمر دنياكم“ أنَّ القضايا التي لم يحكم فيها الدين فيها فإنها تُحال إلى العقل الإنساني. يقول ابن تيمية: ”وأما الأمور التي يستقل بها العقل فمثل الأمور الطبيعية، مثل كون هذا المرض ينفع فيه الدواء الفلاني، فإن مثل هذا يعلم بالتجربة والقياس وتقليد الأطباء الذين علموا ذلك بقياس أو تجربة. وكذلك مسائل الحساب والهندسة ونحو ذلك، هذا مما يعلم بالعقل“⁵.

وإذا كان ذلك كذلك، فإنَّ المجال السياسي مثله مثل أي مجال آخر من المجالات الاجتماعية، فيه ما هو دنيوي وفيه ما هو ديني، وتالياً فإنَّ الأحكام الشرعية الواردة في المسائل السياسية هي من الدين، ومخالفتها مخالفة للدين.

هذا هو معنى الديني، ومنه يتبيَّن أن كل شأن من شؤون الحياة لم يرد فيه حكم

(5) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق: محمد الأحمد (بيروت، المكتبة العصرية، ط1، 1425) ص166.

شرعي فهو دينوي خاضع للخبرة الإنسانية. والخطأ الذي وقع فيه المستدلون بهذا النص أنهم اعتقدوا أن المقصود بالدنيا هو كل ما سوى الشعائر أو ما يسمى بالتعبير الفقهي ”العبادات“، ولو أخذنا بذلك فلن يبقى شيء من أحكام الشريعة، وبذلك ستبطل مئات النصوص الشرعية التي تتحدث عن غير العبادات، سواء في قضايا المعاهدات أم الحروب أم المعاملات المالية أم أحكام الأسرة أم الأحكام الجنائية أم غير ذلك، وهذا خلل منهجي واضح، إذ لا يمكن أن نلغي مئات الأحكام الشرعية الثابتة بالأدلة القطعية من أجل رواية ظنية ثبوته ودلالة.

إذن قصر مدلول ”الدين“ على الشعائر فحسب يستلزم إبطال مئات النصوص الشرعية التي تتضمن أحكاماً في كل مجالات التفاعل الاجتماعي، ولو خشى المعارض من هذا اللازم وقال إنما نقصي السياسة فحسب، وليس بقية الأحكام كالموارث وأحكام الأسرة، فالجواب أن هذا مجرد تحكّم محض لا برهان عليه، إذ ما الدليل على أن مدلول الدنيا قاصر على السياسة حصراً دون بقية المجالات؟ فإما أن تكون جميعها من الدنيا أو لا تكون.

وإذا كان ”الديني“ هو ما ورد فيه حكم شرعي، و”الدينوي“ ما سوى ذلك، فإنه لا يبقى للاستدلال برواية ”أنتم أعلم بأمور دنياكم“ فصل الإسلام عن السياسة أي وجهة؛ لأن من الموضوعات السياسية ما ورد فيه أحكام شرعية، وهو ما يجعلها ديناً لا دنيا.

النص الثاني: ما روي أن كفار قريش قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم: ”يا محمد إنا بعثنا إليك لنعذر فيك وإنا والله لا نعلم رجلاً من العرب أدخل على قومه ما أدخلت على قومك. لقد شتمت الآباء وعبت الدين وسفهت الأحلام وشتمت الآلهة وفرقت الجماعة فما بقي أمر قبيح إلا وقد جئته فيما بينك وبيننا فإن كنت جئت بهذا الحديث تطلب به مالا جعلنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا وإن كنت تطلب الشرف سودناك علينا وإن كنت تريد ملكاً ملكناك علينا“⁶.

(6) ابن إسحاق، سيرة ابن إسحاق، تحقيق سهيل زكار (بيروت، دار الفكر، 1، 1978) ص 207.

يُستدلُّ بهذه الرواية على أنَّ السياسة ليست مطلوبةً شرعاً؛ لأنَّ النبي صلى الله عليه وسلم في هذا النص يرفض العرض المقدم من قريش والذي يقتضي تسليم القيادة السياسية له. يقول الجابري: ”إنه ليس هناك لا في الحديث ولا في المرويات عن الصحابة ما يمكن الاستشهاد به لإثبات هذه المسألة (أن النبي قد وضع من جملة أهدافه في بداية دعوته إنشاء دولة)، بل بالعكس هناك خبرٌ متواتر يؤكد أن النبي رفض رفضاً مطلقاً العرض الذي قدمه له أهل مكة عند ابتداء دعوته، حيث عرضوا عليه أن ينصبوه رئيساً عليهم مقابل التخلي عن الدعوة إلى دينه الجديد، ما يدل دلالة قاطعة على أن هدف النبي في البداية على الأقل— كان نشر الدين الجديد، وليس تكوين دولة ولا الحصول على الزعامة“.⁷

هذه الفقرة التي تحدث فيها الجابري عن ”دلالة قاطعة“ على غياب الشأن السياسي عن جدول أهداف النبي صلى الله عليه وسلم تحوي مغالطتين أساسيتين:

المغالطة الأولى: رفض النبي صلى الله عليه وسلم لعرض قريش لا يدلُّ على انعدام السياسة في المشروع الإسلامي، بل يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم رفض السياسة إذا كانت مقابل التخلي عن الدين نفسه، ولم يرفض السياسة لأنها سياسة. فالنتيجة التي خرج بها الأستاذ الجابري أكبر بكثير مما تحتمله قصة رفض النبي صلى الله عليه وسلم لعرض قريش؛ لأنَّ رفض النبي لفكرة لا يدل بالضرورة على عدم صلاحيتها الذاتية، وربما لا تكون صحيحة باعتبار سياقها، والنصوص الشرعية في ذلك كثيرة. فلو كانت قريش عرضت على النبي تولى الشأن السياسي دون مساومته على دينه ثم رفض النبي صلى الله عليه وسلم ذلك لكان استدلال الجابري صحيحاً، لكن قريش لم تفعل ذلك، وإنما كان تنازها عن شأنها السياسي مقابل تنازل النبي صلى الله عليه وسلم عن الرسالة الإلهية.

(7) الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 111.

إذن استدلال الجابري بهذا الحديث على غياب المشروع السياسي في الإسلام استدلال بعيد، والمفارقة أنه يجزم بأن استدلاله يعد "دلالة قاطعة" مع أن القطعية في خطأ استدلاله أوضح منها في صحته. كما أن الجابري يرى أن الخبر "متواتر"، وقد بحث عنه ولم أجد أحداً من علماء الحديث يرى صحته فضلاً عن تواتره.

المغالطة الثانية: أنه جعل عدم إخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن هدفٍ سياسي في بداية دعوته دليلاً على أنه لم يرغب بالسياسة أصلاً.

وهذا الكلام لا يستقيم ومنطق التشريع الإسلامي، فعدم وجود تشريع منذ البداية في أمرٍ ما لا يدلُّ على أن ذلك التشريع ليس هدفاً؛ لأن المشروع قد يعتمد إلى التدرج في تحقيق الأهداف مراعاةً لحال المكلف لا المكلف. فالإسلام مثلاً كان يهدف إلى إلغاء الخمر منذ البداية، لكن كانت الحكمة الإلهية تقتضي التدرج لضمان حسن الاستجابة، فلا يستطيع أحد بعد ذلك أن يستدل بتأخر تحريم الخمر على أن التحريم نفسه لم يكن هدفاً في بداية الدعوة، بل كان هدفاً، لكن إيقاعه في الحال لم يكن هدفاً.

وهذا الأمر أثبتته عائشة رضي الله عنها في مسألة الزنا حين قالت: "إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا تاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل "لا تزنوا" لقالوا لا ندع الزنا أبداً". فهي تقول هنا إنه لو حُرِّم الزنا في بداية التشريع لرفض ذلك المسلمون؛ لأنه كان متغلغلاً في الحياة المكية والعربية عموماً، ولذلك حرّمه الإسلام في مرحلة لاحقة حتى يكون الإيمان استوطن ورسخ في قلوب المؤمنين.

وما قيل في الخمر والزنا يُقال كذلك في المسألة السياسية، فغياب التشريع السياسي من البداية لا يعني أنه لم يكن هدفاً في بداية الدعوة، لكن غاية ما في الأمر أنه يدل على أنه لم يكن من الحكمة البدء به في ظل غياب الأساس العقدي، وفي ظل غياب الظروف الموضوعية لتحقيق كيان سياسي.

المقاربة البراغماتية لأسلمة الخلقانية

ترتكز المقاربة البراغماتية على أن الاشتراك المبدئي يغني عن المرجعية الدينية، فلما كانت مبادئ الإسلام لا تختلف عن مبادئ النظام الدولي الحديث فيأذن لا داعي للإصرار على مرجعية خاصة بالإسلام، بل الواجب الاكتفاء بالمبادئ المشتركة. فإذا كان النظام الدولي يطالب بالعدالة والحرية والمساواة فإن الإسلام يطالب بالأمر نفسه، فيأذن لا داعي للقول بمرجعية الإسلام ما دامت مبادئه متحققة واقعياً.

وهذا الاستدلال غير دقيق؛ لأنَّ الاشتراك في المبادئ لا يستلزم الاشتراك في مصاديقها العامة، فالدول جميعها تنص في دساتيرها على أهمية العدل، لكن السؤال: هل الربا من العدل أو من الظلم؟ والدول جميعها تنص في دساتيرها على أهمية الحرية، لكن هل منع الخمر والشذوذ الجنسي يعارض الحرية أو لا؟ والدول جميعها تنص في دساتيرها على أهمية المساواة، لكن هل نظام المدخلات والمخرجات المالية في الإسلام يعارض المساواة أو لا؟ وهل تتفق الدول والأديان أصلاً في تفسير المساواة؟ ولذلك نجد ديفيد هيوم يقول: "إن كل الكتّاب من كل الأمم وفي كل العصور يتفقون في الثناء على العدل، الشهامة، التعقل، الصدق"⁸. فلا إشكال في قيمة القيم، بل في تعريفاتها.

ونجد في كتاب الله عزوجل إشارة إلى هذا المعنى، وهي قوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (11) أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ}. فهنا القرآن يخبرنا عن اختلاف الأحكام القيمية حول الفعل الواحد، فهؤلاء يرون أنفسهم في أعلى درجات الصلاح، فهم مصلحون لا صالحون فحسب، في حين يراهم القرآن في أعلى درجات الفساد، فهم مفسدون لا فاسدون. وهذا يعني أن إحالة الأحكام المعيارية للتوافق البشري قد توصل إلى تناقضات في التصورات التأسيسية.

فلا تعاني القيم إشكالاً كبيراً على مستوى منطقتها وبرهنتها، لكن الخلاف كله يتجسد في مصاديق هذه القيم وتطبيقاتها؛ أي حين نبدأ نقل القيم من الوعي الذهني

(8) هيوم، أبحاث أخلاقية سياسية وأدبية، ص 279.

إلى الواقع العملي، هنا تجد الاختلافات لا تنتهي، والفلاسفة مثلاً كلهم يتفقون على قيمة العدل وأهميتها، لكنهم في تطبيقها ذهبوا مذاهب متضادة، فصارت لدينا الليبرالية والماركسية والاشتراكية وغيرها من الأيديولوجيات التي تدّعي جميعاً أنها تسعى لتطبيق العدل، بل حتى لو أئفقت على شيء بأنه عدل فربما لا يكون عدلاً في زمنٍ آخر. يقول الفيلسوف باسكال: ”من الناحية العقلية الخالصة لا شيء عادل في ذاته، وإنما يتداعى كل شيء مع الزمن، فالعادة هي التي تصنع العدالة“.⁹

والأديان كلها تقر قيمة العدل وتطالب بها، لكن المشكلة فيما بينها في تحديد ما العدل. فاليهودية مثلاً تأمر بالعدل، ونجد التوراة تقول: ”عليكم بالعدل فاتبعوه لتحيوا وتملكوا الأرض التي يعطيكم الرب إلهكم“.¹⁰ لكن ما هو العدل الذي تأمر به اليهودية؟ تأمر اليهودية بقتل الابن إذا عاق والديه، ومن دعاك إلى دينه فالواجب عليك أن ”ترجمه بالحجارة حتى يموت؛ لأنه حاول أن يبعثك عن الرب إلهك“.¹¹ وتذكر التوراة كذلك أن المدينة إذا ظهر من يدعو فيها لغير الله ”فاضربوا أهل تلك المدينة وحلّلوا قتل جميع ما فيها حتى بهائمها بحد السيف، وأحرقوا بالنار تلك المدينة بكل ما فيها“.¹² بل تنص التوراة على أن ”كل من عمل فيه _ أي يوم السبت _ يُقتل“.¹³

كل ما سبق يعد عدلاً في التصور اليهودي، فهل هذا هو العدل المطلوب؟

إذن الناس كلهم لهم صوت واحد حين يكون السؤال عن قيمة القيم، لكن حين نطلب منهم الإشارة إلى مصاديق هذه القيم فإن أصابعهم ستشير إلى جهات مختلفة. فالاتفاق على أهمية قيمة معينة ليس كافياً ولا فاكماً للاشتباك بين تيارات المجتمع وفتاته، بل لا بد من حسم الجانب المصاديقي وإلا فسيخفق المجتمع في تصيير هذه القيمة إلى

(9) نقلا عن: جاك دريدا، قوة القانون، ص32.

(10) سفر التثنية، إصحاح 16، 17.

(11) سفر التثنية، إصحاح 13 / 11.

(12) سفر التثنية، إصحاح 13 / 16 وما بعدها.

(13) سفر الخروج 35/2.

واقع. ولذلك ذكر لاسكي "أن الذين يهملون التفاصيل عند الحديث عن مبادئهم سيجدون صعوبة في نجاح تلك المبادئ مجردةً عن تلك التفاصيل"¹⁴.

ذلك يعني أن العقول تتفق على أهمية القيم، لكنها تختلف في حدودها، والإسلام جاء ليخبرنا عن حدود القيم، فنعم هناك حد أدنى للقيم تشترك في إقراره العقول، مثل أن المتهم بريء حتى تثبت إدانته، لكن الاتفاق على الحد الأدنى لا يستلزم الاتفاق على السقف والحدود، ومشكلة البشرية ليس في عدم وجود حد أدنى، بل في عدم وجود حدود واضحة للقيم، وهذا ما جعل قضية حدود القيم أكبر قضية فلسفية تناقش في الأدبيات السياسية والفلسفية الغربية.

وإذا ثبت أن الإقرار بقيمة القيمة لا يفك الاشتباك المجتمعي ولا يكفي لتجسيدها في الواقع حيث هو غايتها، ندرك حينها لماذا جعل الله تعالى غاية إرسال الرسل وإنزال الكتب أن يقوم الناس بالقسط، وليس أن يعلم الناس القسط فحسب، فهناك فرق بين العلم بالشيء والقيام به، الأول غير كافٍ، والثاني هو المطلوب، إذ الكل يدرك أهمية القسط، لكن الإشكال في كيفية القيام به. وهذا تحديداً ما جاءت الرسل ورسالاتهم لمعالجته، لتبين لنا أين تحديداً مورد العدالة فيما اختلفنا فيه {فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفُوا فِيهِ}. فكيف يُستغنى عن الإسلام في الموضوع الذي أرسل الرسل وأنزل الكتب من أجل إصلاحه؟ وإذا كان الإسلام قاصراً على إقرار المبادئ الإنسانية المعروفة والمتفق عليها، فما ميزة الإسلام إن كانت قيمته في المبادئ فقط؟ وهل يمكن أن يأمرنا الله بالقسط دون أن يحدد لنا معاييره؟

الشاهد مما سبق أن اشتراك المبادئ لا يستلزم اتحاد المرجعية؛ بل لا بد من وجود مرجعية حاکمة تحدد لنا مصاديق هذه المبادئ، وإلا فسنكون معلقين في السماء، لا نستطيع أن نحكم على أي مسألة في الواقع.

(14) لاسكي، قواعد في السياسة، ص502.

المقاربة المنطقية في أسلمة الخلقانية: عادل ضاهر نموذجًا

اخترنا لتمثيل هذا النموذج من المقاربات أطروحة عادل ضاهر، وهو باحث لبناني متخصص في حقل الفلسفة، أصدر كتابًا يكاد يكون الأكثر رواجًا في السياق العربي سماه "الأسس الفلسفية للعلمانية". وقد طبع الكتاب عدة طبعات ولاقى رواجًا كبيرًا بين الباحثين للجهد الكبير الذي بذله في السعي للتأصيل الفلسفي لفكرة العلمانية.

في هذه الأطروحة نجد إشكالات منهجية وتأسيسية، منها ما يعود إلى أصل التأسيس المفاهيمي، ومنها ما يعود إلى أنماط الاستدلال الديني والتاريخي على حدٍ سواء، وستتناول كلا منها على حدة.

أولاً: المغالطة المنهجية في بناء تعريف العلمانية

ذكرنا سابقًا أن دلالة المصطلح يجب أن تكون فرعًا عن تاريخه؛ ليفهم في سياقه، فيجب أولاً أن نمارس دور المؤرخ، ذلك الذي ينقل ما كان كما كان لا كما يريد أن يكون؛ لأنَّ المقصد الأولي يتجسّد في حصول تصوّر سليم للأفكار، وهذا لا يتم إلا بحياذية النقل، وأي إسهام لعقولنا يتجاوز تقييم النقل إلى تقييم المنقول فإنَّ ذلك يعدّ خللاً منهجيًا. ثم بعد إتمام هذه المرحلة ينتقل الباحث من دور المؤرخ إلى دور الفيلسوف، من دور النقل إلى دور العقل، فيحق للباحث حينها أن يعيد تشكيل المعلومة وتوظيفها لتتواكب مع احتياجات السياق الذي يُوّطر إنتاجه المعرفي.

والإشكال الذي وقع فيه عادل ضاهر أنَّه استعمل العقل في مجال النقل، فهو لم يحدد مفهوم العلمانية بناءً على ما كانت، وإنما بناءً على ما أرادها أن تكون، ومن هنا أجاز لنفسه أن يتجاوز معطيات التاريخ ليشكّل مدلول العلمانية بناءً على ما يراه منطقيًا، لا بناءً على ما يقتضيه السياق التاريخي والاجتماعي للعلمانية. والعلمانية كأى منتج اجتماعي لا بد من العودة إلى سياقها التاريخي وما يخترنه من معطيات لتلمّس

المدلول العام، يقول جون بويرو "العلمانية التاريخية هي المولدة دومًا لما هو جوهرى في التشريع العلماني"¹⁵.

وبدلاً من أن يكون اللوم على ظاهر خلطه بين دورى المؤرخ والفيلسوف، نجد اللوم ينتقل بلا مسوّغ إلى من يرفض هذا الخلط، فنجده يتهم الباحثين العرب بأنهم سطحيون جداً لأنهم لا ينظرون إلى العلمانية "من منظور كونها موقفاً من الإنسان والقيم والدين، ولا من منظور كونها موقفاً أستمولوجياً _ أي موقفاً من طبيعة المعرفة العملية ومن طبيعة علاقتها بالمعرفة الدينية"¹⁶.

فهو هنا يرى أن العلمانية: موقف من الفرد، موقف من القيم، موقف من الدين، موقف أستمولوجي. ومن أجل امتلاكها مواقف من كل هذه الموضوعات الفلسفية فإنه يرى العلمانية "فلسفة".

لكن المفارقة أنه في كتابه كله لم يثبت لنا أن العلمانية كانت كذلك، بل أدنى من ذلك أنه لم يوضح لنا ما المنظومة المعيارية التي تمتلكها العلمانية لتحكم على القيم مثلاً؟ أين نجد مواقف العلمانية في حق كل قيمة من القيم ما دام لها موقف منها؟

والغريب أن عادل ظاهر يوجه الاتهام بالسطحية للباحثين العرب لأنهم لم يضحوا العلمانية لتشمل كل هذه الموضوعات الفلسفية التي يقترحها، في حين نجد أن هذا الصنيع قام به باحثون من عقر دار العلمانية، أعني فرنسا. فمثلاً نجد الفرنسية كاترين كنسلر تقول: "ليست العلمانية تياراً فكرياً من بين التيارات الأخرى بالمعنى السائد؛ لأنها تعلن أنّ الدولة لا تصرح بأي اختيار ديني أو فلسفي محدد لكي تفكر ولكي تؤسس المدينة الحرة؛ لأن العلمانية تشترط إمكانية تعدد الآراء ولأنها فضاء فارغ تُطوّر فيه كل الاختيارات الممكنة، فهي إذن ليست مذهباً"¹⁷.

(15) بويرو، جون، العلمانية الحزينة، ص56.

(16) ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، مرجع سابق، ص9.

(17) كاترين كنسلر، ما العلمانية، ص34.

والأمر نفسه يؤكد الفرنسي أوليفيه روا الذي يفرق بوضوح بين العلمانية في صورتها الإجرائية والفلسفية، ويزيد على ذلك تأكيده بأن الإشكالية تبدأ من المقاربة الفلسفية نفسها، ولذلك فهو وإن كان يرى أن الجهد الفلسفي جهد محترم فإنه يعود مقررًا "لكنه غير مؤهل لأن يتخذ معيارًا أو حقيقة رسمية".¹⁸ ولذلك يؤكد حقيقة أن "العلمانية هي أولاً مجموعة من القوانين قبل أن تكون منهجًا فكريًا".¹⁹

فليس الباحثون العرب حصراً من يرى العلمانية في صورتها الإجرائية، بل غيرهم كذلك، والتاريخ يمدُّ يده مسانداً لهم في ذلك كما سبق أن شرحنا. أما ظاهر فهو ينطلق من تصوّرات مرادة ومرغوبة لا من تصوّرات كائنة وموجودة، وهو نفسه له كلام يبرهن ذلك، فهو يقول: "الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية يقوم أو ينبغي أن يقوم على فصل من نوع أعمق".

هنا نجد صريحاً مع نفسه في أن هذا الفصل الأعمق ليس نتيجة اقتضاء بنيوي في مفهوم العلمانية، بل إنه "ينبغي" أن يكون كذلك، ورجوعنا إلى منطوق "ما ينبغي" يعني ارتهان الحدود والتعاريف إلى اعتقادات الباحثين لا إلى واقع المفاهيم وتاريخها.

إذن ثمة مشكلة منهجية في تعريف عادل ظاهر للعلمانية، فهو يعرفها ويوسّع مدلولها بناء على ذوقه الأيديولوجي لا بناءً على المعطيات التاريخية المؤسسة لمدلول العلمانية، ولا حتى بناءً على الجامع المشترك للتنظيرات الفلسفية لرموز العلمانيين.

نعود إلى مقارنة عادل ظاهر ونقول إننا نكتفي هنا بإثبات معارضة تصوّر العلمانية عنده، ونترك برهنة تلك المعارضة إلى موردٍ آخر؛ لأنّ ظاهرًا لم يوظّف هذا المفهوم المتخيّل في ذهنه في تسويق مقارنته للإسلام والعلمانية، فهو حين يجزم بعلمانية الإسلام لا يقصد بالعلمانية المدلول الفلسفي المتخيّل الذي نظر له، بل يقصد بها إقصاء

(18) أوليفيه روا، الإسلام والعلمانية، ص35.

(19) المرجع السابق، ص36.

الدين عن السلطة السياسية. وهذا ما يجعلنا لا نسرف في مناقشة مفهومه المتخيّل عن العلمانية، بل ننتقل مباشرة إلى تفكيك المقاربة وفقاً لهذا التعريف الإجرائي، ونناقش العلاقة بين الإسلام والعلمانية باعتبار هذا التعريف الوظيفي المشهور.

أخيراً أنه إلى أن القارئ سيلحظ وجود تكرارٍ وتداخلٍ في الردود والمعلومات، وهذا ناشئ في الحقيقة عن أسلوب عادل ضاهر الغارق في التكرار بصورةٍ غريبة، والغارق كذلك في التّعرّ والتعقيد على نحوٍ متكلف. وهذه الحالة تُدكرنا بحالة جون لوك الذي ذكر أنه تعب في نقد مقالة السير روبرت فيلمر "من جراء التعقيد في العبارات الواردة فيها وغموض معناها، لا من جراء بلاغة الحجج والأدلة فيها"²⁰.

◀ ثانيًا: النسق الحجاجي في دعوى عادل ضاهر

يقرر عادل ضاهر بوضوح أنّ الإسلام يقتضي العلمانية اقتضاءً ذاتيًا، وأنّ القول بتعارض الإسلام والعلمانية هو قولٌ "مليء بالمفارقات المنطقية"²¹. والمقصود بالعلمانية التي يُراد إثبات تلازمها مع الإسلام هي إبعاد الأحكام الشرعية عن السلطة السياسية.

ثم يقدّم ضاهر خيارين أمام المسلم:

الخيار الأول: أن يقول بتاريخانية التشريع السياسي في الإسلام؛ أي إنّ الظروف السياسية والاجتماعية التي كانت وعاءاً للإسلام في عصر النبوة هي التي اقتضت وجود هذه العلاقة، لا أنّ هذه العلاقة ذاتية متعالية على السياق، وهذا يستلزم أنّ "هذه العلاقة لا بد أن تنتفي بانتفاء الشروط المعيّنة"²².

هذا الخيار يرتاح له ضاهر، ويرى أنه هو التكييف الملائم و"الموقف الصحيح"

(20) جون لوك، رسالتان في الحكم المدني، ص 22.

(21) ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص 327.

(22) المرجع السابق، ص 329.

لعلاقة السياسي بالديني في الإسلام. وخلاصة هذا الخيار أنّ المسلم إذا كان مصرّاً على ثبوت العلاقة بين السياسة والإسلام فله ذلك، لكن بشرط أن يؤمن أنّ هذه العلاقة علاقة عابرة اقتضتها الظروف التاريخية التي كانت وعاءاً للتشريع، وإلا فإنّ الإسلام نفسه لا يرغب أصلاً في الاقتراب من المشهد السياسي، بل طبيعة الإسلام من حيث هو دين تأبى أن يدخل في السياسة.

الخيار الثاني: أن العلاقة بين الإسلام والسياسة علاقة مفهومية منطقية؛ أي إنّ الإسلام من حيث هو دين يقتضي ارتباطه بالمجال السياسي بصرف النظر عن المعطى الموضوعي لنشأته.

وكتاب ظاهر "الأسس الفلسفية للعلمانية" قائمٌ كله على إبطال هذا الخيار والرد عليه، فهو يرى أن هذا الخيار يستلزم أربع قضايا باطلة، وإذا بطل اللازم بطل الملزوم في الأصل:

القضية الأولى: أن الله عزوجل أمر المسلم بأن "ينظّم شؤون حياته الدنيوية وفق القواعد المعنية"²³.

القضية الثانية: أن الله عزوجل أمر المسلم باتباع تلك القواعد بصرف النظر عن الظروف المكانية والزمانية.

القضية الثالثة: أن الله عزوجل خص المسلم دون سواه من البشر بأن يقيم دولةً بناءً على تلك القواعد.

القضية الرابعة: أنّ الإنسان عاجزٌ في تدبير شؤون حياته السياسية والاجتماعية دون توجيه إلهي.

يعتقد ظاهر أنّ هذه القضايا الأربع تلزم بالضرورة كل من يدّعي التلازم الشرعي

(23) المرجع السابق، ص 332. وكذلك بقية القضايا.

المطلق بين الإسلام والسياسة؛ فلا يمكن أن ترفض العلمانية وفي الوقت نفسه تقرُّ ببطان أي من تلك القضايا الأربع. ثم بعد ذلك شرع بإبطال هذه القضايا الأربع واحدةً تلو الأخرى؛ ليصل من وراء إبطالها إلى تعيّن القول بالتلازم المنطقي بين الإسلام والعلمانية.

ومهمتنا في هذا المبحث هي مناقشة عادل ظاهر في هذه القضايا الأربع التي عليها مدار إثبات صحة المقاربة من عدمها، وسوف نعقد لكل قضيةٍ مبحثًا مستقلًا، مع تخصيص الجزء الأكبر للمبحث الأول لرجوع معظم الإشكالات إليه.

« المبحث الأول: دعوى نشأة التشريع السياسي بسبب الواقع لا النص »^{٢٤}

يرى ظاهر أن الأحكام السياسية في الإسلام كانت بسبب الظروف الواقعية التي عاشها المسلمون آنذاك. فالنصوص الشرعية التي تضمنت أحكامًا سياسية إنما أتت بدافع الواقع لا بدافع خارجي مستقل، كالصلاة والصيام وغيرها من التشريعات الذاتية. وهذا يعني أن النصوص الشرعية السياسية ليست ناشئة بسبب الواقع السياسي فحسب، بل هي مرتقنة له لا تتجاوزه زمنيًا ولا مكانيًا. فإذا كان الأصوليون يقولون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب،²⁵ فإن عادل ظاهر يعتقد العكس تمامًا، بل حتى جعله نداءً لهذه المسألة هو من باب التجوُّز؛ لأنَّ الأصوليين يتحدثون عن السبب الخاص المنشئ للنص وحده، في حين يتحدث ظاهر عن السبب العام لمنظومة تشريعية بأكملها.

وبناءً على ما مضى، يعتقد ظاهر أن القول بذاتية التشريع السياسي (أي إنه مرادٌ لذاته)، وأنَّه متعالٍ على تقييد الظرف المنشئ له، أمرٌ باطل لعدة أسباب، نلخصها في العناوين الآتية:

السبب الأول: الاستدلال بنفي اللزوم العقلي عن صيرورة الأحداث المصاحبة لنشأة الإسلام

بناءً على فهم ظاهر للإسلام، فإنَّ الأحداث التي جرت في زمن النبوة هي التي أجبرت النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين معه أن يُدخلوا السياسة في الدين، ولو جرت الأحداث بطريقة معاكسة لما كان في الإسلام سياسة.

بمعنى آخر: كانت دعوة النبي صلى الله عليه وسلم مرفوضة من النخبة الحاكمة في مكة المكرمة، وضيَّق عليه في دعوته هو وأصحابه رضوان الله عليهم حتى اضطروا للخروج

(24) وهي القضية الأولى التي أشار فيها بأن الله عزوجل أمر المسلم بأن ”ينظّم شؤون حياته الدنيوية وفق القواعد المعنية“.

(25) أقر هذه القاعدة جمهور الأصوليين، يقول السبكي: ”الصحيح الذي عليه الجمهور وبه جزم في الكتاب أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب“. السبكي، الإبهام شرح المنهاج (بيروت، دار الكتب العلمية، 1995) ج2، ص185.

إلى المدينة المنورة وصناعة دولة يُضادون بها أعداءهم في مكة المكرمة. ولو كان القرشيون متسامحين مع النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وذروهم وما يعبدون لبقوا في مكة ولم يهاجروا إلى المدينة ”بحيث يظل القرآن مقتصرًا على السور المكية“.²⁶ ولو وقع ذلك فإنهم بالتأكيد لن يعتنوا بالعمل السياسي فضلًا عن إنشاء دولة.²⁷

إذن الظروف وحدها هي التي تسببت في إنشاء دولة المسلمين، و”لو لم تجرِ الأمور كما جرت لربما ظلَّ القرآن مقتصرًا على السور المكيَّة التي ليس لها أي مضمون سياسي أو مدني“.²⁸ وهذا يوصلنا إلى النتيجة التي يريدنا ضاهر، وهي أنَّ العلاقة بين الإسلام والسياسة اقتضتها الظروف (أي علاقة جائزة منطقيًا) وليست من ماهية الإسلام نفسه (أي ليست ضرورية منطقيًا).²⁹

وإذا لم تُسلَّم لظاهر بهذا الفهم فإنَّ لازمًا باطلاً سيُرْهقنا صعودًا، وهو أنَّه يلزمنا ادعاء أنَّ العلاقة بين الإسلام والسياسة ضرورية منطقيًا؛ أي أنه يجب على الله تعالى أن يسيّر الأمور كما كانت، بأن يجعل القرشيين مستبدين لا يقبلون بالإسلام ولا يرتضونه خيارًا ذاتيًا غير متعدي في الوسط القرشي.

فكأنَّه يسأل مخالفه: هل كان واجبًا أن تجري الأحداث كما جرت أو أن ذلك أمر جائز فتجري بطريقة مختلفة؟

(26) المرجع السابق، ص334.

(27) ونجد أحد الباحثين يكرر هذا الاستدلال قائلًا: ”الحقبة المكية أثبتت أن من الممكن أن يوجد الإسلام دون أن تكون له دولة، بل حتى وهو ملاحق مضطهد من الأعداء وهذا ما يضعنا في صميم القضية. فالإسلام كدعوة وعقيدة وخلق ليس في حاجة إلى دولة على وجه الضرورة؛ لأنه إيمان والإيمان اقتناع نفسي“. شبر الفقيه، مفاهيم الفكر السياسي في الإسلام (بيروت، دار البحار، ط1، 2009) ص23.

(28) ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، مرجع سابق، ص334.

(29) ونجد عزمي بشارة يكرر هذا الاستدلال قائلًا: ”الفرق ليس عقيدتيًا بين الإسلام والمسيحية عندما يتعلق بعلاقة الدين بالدولة، بل هو فرقٌ تاريخي واقعي في ظروف النشأة في مرحلة نزول العقيدة الأولى“. راجع: بشارة، عزمي، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج2، ص128.

- إن كان واجباً، فهذا فيه انتقاص في حق الله؛ لأنه يعني أن الله عاجز عن إجراء الأحداث بطريقة مختلفة.

- وإن كان جائزاً، فهذا هو مطلوبه؛ بأن صيرورة الأحداث لم تكن لازمة عقلاً وإنما هي جائزة، فكان يُمكن أن توجد أو تتخلف بلا امتناع عقلي في كلتا الحالتين. وإذا كانت جائزة منطقيًا فهي ليست واجبة شرعًا.

مناقشة السبب الأول

قبل مناقشة ما ذكره ظاهر أود الإشارة إلى أن ما قام به يعدُّ إسقاطاً سبينوزياً بامتياز، فهذا الاستدلال ذاته استدللَّ به سبينوزا وبني عليه موقفه من علاقة الدين بالدولة، يقول سبينوزا: "الشرائع التي أوصى الله بها إلى موسى لم تكن إلا قانون دولة العبرانيين، وبالتالي لا يمكن أن يفرضها على أي شعبٍ سواهم، بل إنَّ العبرانيين أنفسهم لم يخضعوا لها إلا في أثناء قيام دولتهم"³⁰.

هذا المنطق الذي تحدث به سبينوزا عن الدين اليهودي³¹ عممه بعد ذلك بعض المعاصرين على بقية الأديان، بما في ذلك الإسلام، دون أدنى مراعاة للفوارق الجوهرية بين الدينين. ومن أولئك عالم الاجتماع الفرنسي ألان تورين الذي يقول: "أما القول الذي يتردد باستمرار والذي يذهب إلى أن الأديان أو بعضها - كالإسلام بوجهٍ خاص - ترفض من حيث المبدأ فصل السلطة الزمنية عن السلطة الدينية فهو يستند إلى تصوّر للتاريخ لا يسعنا القبول به،... والحكمة تقتضي أن يبحث المرء عن الظروف التاريخية التي أدت إلى تقديس النصاب المجتمعي"³².

(30) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص115.

(31) ثم سحبه بعد ذلك على الدين المسيحي.

(32) الان تورين، ما هي الديمقراطية، ص226.

هذا المنطق الذي بدأ تسويقه على يد سبينوزا ثم لاحقاً جرى تعميمه، هو المنطق ذاته الذي يستعمله ظاهر، فهو مآلاً يقول إن التشريعات التي أوحى الله بها زمن التشريع لم تكن إلا قوانين لذلك العصر، وتالياً لا يمكن فرضها على أي جيل بعدهم.

نعود لمناقشة كلام ظاهر فنقول: إن كلامه مبني على مغالطة أساسية كررها وسيكررها كثيراً، وهي الخلط بين الإمكان العقلي والإمكان الشرعي، فهو يعتقد أن كل ما هو جائز عقلاً يكون بالضرورة جائزاً شرعاً، وهذا خطأ ظاهر، فالجواز العقلي لا يستلزم الجواز الشرعي:

- وربما يكون الجائز عقلاً واجباً شرعاً، كالصلاة والصيام والزكاة والحج ونحوها من الأحكام، فهذه كلها جائزة عقلاً؛ أي لا يترتب على وجودها أو عدمها فرض محال لذاته، وإنما الذي أوجبها الشرع.

- وربما يكون الجائز عقلاً ممتنعاً ومحرمًا شرعاً، كالزنا والخمر والربا، فحكم المنع في هذه القضايا حكم شرعي لا عقلي.

- وربما يكون الجائز العقلي جائزاً شرعاً؛ أي ليس واجباً ولا محرمًا، كالسفر واللعب والفن، فهي أمور لا يمنعها العقل ولا الشرع من حيث الأصل.

إذا تبين ما مضى، فإن دعوى ظاهر بأن عدم وجوب صيرورة الأحداث كما كانت وجوباً عقلياً يستلزم عدم وجوبها شرعاً دعوى لا دليل عليها؛ لأننا علمنا بأن ليس كل جائز عقلاً جائزاً شرعاً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى إيجاب ظاهر للأحداث بأن تكون كما كانت يستلزم القول بسلب استقلالية الإرادة الإلهية، وهذا أمر غير صحيح لذاته، وغير صحيح تالياً لما تفرع عنه من لازم. أما بطلان صحته الذاتية فلأنه إذا كان وجوب شيء ما ذاتياً يستلزم سلب الإرادة عن الموجب فيلزم أن وجود إله آخر من صنع الله جائز عقلاً،

وإلا كان ذلك سلباً لإرادة الذات الإلهية. بمعنى آخر: نسأل ضاهراً كما سأل مخالفه:
هل نفي إمكانية إله آخر واجب عقلاً أو جائز عقلاً؟

- إن قال ليس واجباً كان ذلك تجويزاً منه لاجتماع النقيضين.

- وإن أثبت وجوبه، قلنا له: لماذا إثباتك للوجوب لا يستلزم سلب الإرادة الإلهية،
وإيجاب الآخرين لصيرورة الأحداث المكية استلزمت سلب الإرادة الإلهية؟

إذن ليس صحيحاً أن الوجوب الذاتي يستلزم سلب الإرادة الإلهية، وهذا نقوله تنزلاً
وجدلاً، وإلا فنحن لا ندعي أن الأحداث المكية واجبة عقلاً، بل هي جائزة عقلاً،
لكن ما ندعيه أن جوازها العقلي لا يستلزم نفي وجوب الأحكام الشرعية المتعلقة بها
كما يرى ذلك ضاهر.

من جهة ثالثة، هذا المنطق الاستدلالي الذي سار عليه ضاهر يقتضي إبطال
كل الشرائع والأديان، فكل التشريعات الدينية هي في حيز الجواز العقلي، فبناءً على
المنطق الاستدلالي لظاهر فإنه يمكننا أن ننفي جميع الأحكام الشرعية - أو على الأقل
ديمومتها - لكونها غير واجبة عقلاً على الله تعالى.

إذن تقدير فرض عدم جريان الأحداث بالصورة التي جرت عليها افتراضاً لا قيمة له
في سياق التشريع الديني؛ لأنَّ الله الحكمة التامة في ترجيح أحد الممكنات العقلية على
سواه. أما إذا كان الاستدلال شرعياً أصولياً، بمعنى أن التشريع السياسي كان مرتبطاً
بعلّة انتفت في حاضرنا فهذا مسلك صحيح،³³ لكنه استدلالٌ غير صحيح؛ لأننا لا

33) يقر جمهور الأصوليين أنَّ الأحكام الشرعية تدور مع عللها وجوداً وعدمًا. يقول السمعي: "فالحكم يدور مع
علته وجوداً وعدمًا فيتغير بتغير العلة". راجع كذلك: القرائي، أنوار البروق في أنواء الفروق (بيروت، عالم الكتب،
د.ت، د.ط) ج1، ص150. الطوي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله التركي (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1،
1987) ج3، ص414؛ السبكي، الإجماع في شرح المنهاج (بيروت، دار الكتب العلمية، 1995) ج3، ص74.
الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: سيد عبد العزيز (مكتبة قرطبة، ط1، 1998) ج3، ص54.
وبالإمكان مراجعة مبحث مسالك العلة عند الأصوليين.

نسلم بأن علة وجود التشريع السياسي هي رفض قريشٍ لدعوة النبي صلى الله عليه وسلم، والأدلة على ذلك كثيرة ظاهرة؛³⁴ لكننا لن نأتي عليها هنا لكون ملزوم استدلال المستدل وهو ظاهر— ملزومًا عقليًا لا شرعيًا.

من جهة رابعة، إذا كان ظاهر يرى أن التشريع السياسي لم يكن مخطأ له أصالةً، وإنما اقتضته الظروف الموضوعية زمن التشريع، فإن ذلك يستلزم أن تكون كل الشرائع والتشريعات الآتية من الله تعالى خالية من الجانب السياسي إلا إذا توافرت الظروف التي تقتضي وجود التشريع السياسي؛ أي إن التشريع السياسي في الأديان يأتي عَرَضًا لا أصالةً. وهذا يبطله أن التشريع السياسي قد حصل في ظروفٍ غير خاصة، فالله عز وجل يقول مخاطبًا داود عليه السلام { يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ } . وهذا تكليفٌ بالعمل السياسي المتمثل في إدارة شؤون الناس والحكم بينهم بالحق، ومعلومٌ أن داود عليه السلام لم يكن ثمة تحوّل اضطره لتبني الخيار السياسي كتحوّل المصطفى صلى الله عليه وسلم إلى المدينة اضطرارًا، وسليمان ابنه ورثها بلا اضطرار كما نص على ذلك القرآن. يقول ابن الأثير: ”لما توفي داود ملك بعده ابنه سليمان على بني إسرائيل“.³⁵ وهذا هو الملك العظيم الذي تحدث عنه القرآن على سبيل الامتنان على آل إبراهيم في قوله تعالى: { أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ، فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا } .

فهذه الآية تثبت أن آل إبراهيم مارسوا العمل السياسي. فإذا كان التشريع السياسي

34) منها أن النبي صلى الله عليه وسلم صحَّ باستمرار العمل السياسي من بعده، كما في الحديث الذي جاء في الصحيحين وغيرهما أن النبي قال: ”كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون. قالوا: فما تأمرنا؟ قال: وفوا ببيعة الأول فالأول، أعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم“ . ففي هذا النص تصريحٌ بأن السياسة كانت عملاً سابقاً لدى الأنبياء، وهي مستمرة بعد المصطفى، وبما أنه لا أنبياء بعده، فالأمر موكولٌ للخلفاء. راجع: صحيح البخاري، حديث رقم (3455). وصحيح مسلم، حديث رقم (1842).

35) ابن الأثير، علي بن محمد، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري (بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1997) ج1، ص200.

لا يتأتى إلا في الأحوال الطارئة فلماذا إذن تأتى أصالة في حالة داود وسليمان عليهما السلام؟

ومن قبل داود وسليمان عليهما السلام رأينا نبي الله موسى عليه السلام وهو يتربّع على رأس الهرم السياسي في دولة بني إسرائيل التي كانت دولةً ثيوقراطية³⁶ بامتياز كما شرح ذلك بالتفصيل الفيلسوف اليهودي سبينوزا في عدة فصول من كتابه ”رسالة في اللاهوت والسياسة“.³⁷ فلو كان التشريع السياسي لا يأتي في الأديان إلا عرضاً لما رأيناه متأثراً أصالةً لموسى وأخيه هارون عليهما السلام، ثم توارث العمل السياسي جميع الأنبياء إلى عهد سليمان بن داود عليهما السلام.³⁸

ما مضى كله مبني على التسليم تنزلاً بأن السور المكية ليس فيها تشريعات سياسية أو مدنية، وهذا أمرٌ لا نقر به، فلو تأملنا سورة الشورى وحدها – وهي سورة مكية – لوجدنا حديثاً صريحاً عن المسألة السياسية، فقوله تعالى ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ تصريحٌ برفض حاكمية ما سوى الله تعالى. وفي سورة الشورى كذلك أمرٌ بالشورى، والشورى ممارسة سياسية في أحد تجلياتها. وفي سورة الشورى كذلك أمر بالعدل في الحكم ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾، وهي دليل على الاعتبار السياسي في مكة، إذ العدل فرغ عن الحكم والسيادة.³⁹

(36) نص على ذلك سبينوزا بقوله ”ولذلك أمكن تسمية دولة العبرانيين بالحكم الإلهي ثيوقراطية“. راجع: سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 389.

(37) في عدة مواطن من كتابه المذكور. راجع مثلاً: ص 190. وهو محق في ذلك، فقد نقلنا سابقاً نصوص التوراة التي تثبت ذلك.

(38) بحسب ما ذكره ابن الجوزي فإن ما بين موسى بن عمران وسليمان نحو ستة أنبياء. راجع: ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن، تلقيح فهم أهل الأثر في عيون التاريخ والسير، ص 12.

(39) من أراد مزيداً تفصيلياً فليرجع إلى كتاب ”أصول الفكر السياسي في الخطاب المكّي“ للتيجاني عبد القادر. وقد تحدث حاكم المطيري بصورة مفصلة عن المسائل السياسية في سورة الشورى، لكن كثيراً من حديثه لا يُسلم به إلا إذا تم توسيع مدلول السياسة. راجع: المطيري، حاكم، تحوير الإنسان وتجريد الطغيان، ص 148.

السبب الثاني: الاستدلال بالوحدة الماهوية بين الإسلام والمسيحية

يقول ظاهر: «إنَّ الماهية العقديّة للمسلم لا تختلف بالنسبة للأُمور الأساسيّة عن الماهية العقديّة للمسيحيّ مثلاً، أو عن الماهية العقديّة للكُتّابيّين عمومًا». ⁴⁰ ويقول في موطن آخر: «فإذا كانت السياسة بُعدًا جوهريًا من أبعاد الإسلام فإن الشيء ذاته ينطبق على المسيحية». ⁴¹

ويمكن أن نعيد ترتيب كلام المؤلف هنا وفقًا للترتيب الاستدلالي المنطقي الآتي:

المقدمة الصغرى: ماهية الإسلام مساوية لماهية المسيحية.

المقدمة الكبرى: السياسة جزءٌ من ماهية الإسلام.

النتيجة: إذن السياسة جزءٌ من ماهية المسيحية.

يعتقد المؤلف أن الإسلاميين لا يقرون بهذه النتيجة، فهم يعتقدون أنه لا سياسة في المسيحية، ولذلك فإنه يلزمهم — بحسب رأيه — أن يعترفوا كذلك بأنه لا سياسة في الإسلام؛ لأنَّ الدينين لهما ماهية واحدة.

أما المقدمة الصغرى فيستدل ظاهر عليها بدليلين:

الأول: قوله تعالى: { إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ }.

الثاني: قوله تعالى: { وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِهْنَأْ وَإِهْنَأْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ }.

40 مناقشتنا لهذا السبب هي مناقشةً للفضية الثالثة، فلذلك لم نرجع عليها اكتفاءً بمنا عن هناك.

41 ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص 335.

يرى المؤلف أنّ هذين الدليلين ونحوهما «يُشتَمُّ منها أنّ الإسلام لا يتورّع من نعت الكتابيين بأنهم مسلمون».⁴²

أما المقدمة الكبرى: فمضمونها أنّ المسلم إما أن يقول إنّ السياسة من جوهر الإسلام أو لا يقول، فإن قال إنها من جوهره فيلزمه أن يقول _ بناء على التسليم بالمقدمة الصغرى _ إنها من جوهر المسيحية كذلك، والإسلاميون _ حسب فهمه _ يرون أن السياسة من جوهر الإسلام، فيلزمهم كذلك أن يقولوا بجوهريته في المسيحية، وهم لا يقرون بهذه النتيجة، بل ينكرون أي علاقة بين المسيحية والسياسة.

مناقشة السبب الثاني (المقدمتين):

أما المقدمة الصغرى: فقد ذكر ظاهر فيها آيتين:

الأولى: { إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ }.

الاستدلال بهذه الآية لا يستقيم لو أكمل عادل ظاهر الآية التي بعدها مباشرة، والتي تقول: { فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ }.

هذه الآية صريحة في أنّ أهل الكتاب ليسوا بمسلمين، ولو كانوا مسلمين لما صحّ أن يسألهم: «أأسلمتم!» ولو كانوا مسلمين لكان هذا السؤال غير منطقي، إذ كأنّ الآية تقول: قل للمسلمين هل أنتم مسلمون؟

ومع ذلك، لو تنزّلنا وانتزعنا الآية من سياقها كما فعل ظاهر، فإننا لا نجد في هذه الآية ما يتعلّق بمحلّ النزاع أصلاً؛ لأنّ الآية تتحدث عن أمرين:

(42) ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص335.

الأول: أن الدين عند الله هو الإسلام، وهنا _تقديرًا للمقدّر المحذوف_ إما أن نقول:

- لا دين «مقبول» عند الله إلا الإسلام.

- أو لا دين «موجود» إلا الإسلام.

أما الاحتمال الثاني فباطلٌ بداهةً، إذ ثمة أديان غير الإسلام باعتراف الإسلام نفسه. وإذا بطل الاحتمال الثاني تعيّن الاحتمال الأول، وهنا يصير معنى الآية أنه لا يقبل يوم القيامة من أحدٍ دينًا خلا الإسلام، ويعزّز ذلك بقية الآية، فقد ذكرت أن أهل الكتاب اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم، والمقصود بالعلم في هذه الآية هو القرآن، بدليل آية البقرة: {وَلَعِنَّا آتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَعِنَّا آتَيْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ}.

زد على ذلك أن الآية صريحة في وصف عقائد أهل الكتاب بأنها «أهواء»، فكيف يمكن القول إن ماهية الإسلام كماهية المسيحية؟ هل يمكن أن يكون ذلك كذلك والقرآن يصف المسيحية _بحسب ما آلت إليه_ بأنها «أهواء»؟

إذن يمنع من صحة الاستدلال بهذه الآية أمران:

الأول: أن الآية ذكرت أن الإسلام أتى بعد اختلاف اليهود والمسيحيين ليصحح لهم أمرهم، ولو كان الإسلام والمسيحية سيين لما جاء ليصححها.

الثاني: أن الآية الثانية وصفت عقائد المسيحيين المحرفة بأنها «أهواء»، وهذا يحول منطقيًا دون مساواتها مع الإسلام الذي وصفته الآية بأنه «العلم».

أما الآية الثانية التي استدلّ بها على المساواة بين الماهية الإسلامية ونظيرتها المسيحية فهي قوله تعالى: {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِهْنَأْ وَإِهْنَأْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ}.

يفهم ظاهر من هذه الآية أنّ جوهر الإسلام هو نفسه جوهر المسيحية، بدليل أن الآية قالت ”ونحن له مسلمون“؛ أي أهل الكتاب جميعهم مسلمون. وهذا الاستدلال غير صحيح من عدة وجوه:

الوجه الأول: أننا ذكرنا سابقاً أن القرآن يصف عقائد أهل الكتاب بأنها أهواء، وهذا يستلزم عدم اعتبار المساواة مع الإسلام الذي يصفه بأنه ”العلم“.

الوجه الثاني: أنّ القرآن ينصُّ صراحةً على كفر المسيحيين المؤهلين للمسيح {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ}. فكيف يكون جوهر المسيحية مشابهاً لجوهر الإسلام والقرآن يرى كفره وبطلانه؟

الوجه الثالث: أن جوهر الإسلام هو التوحيد، وجوهر المسيحية المنقولة هو التثليث، وهما ضدان صريحان، فكيف نجعلهما سيين؟

الوجه الرابع: إذا قلنا بالوحدة الماهوية بين الدينين فلماذا إذن يأمر الله تعالى المسلمين بأن يتجادلوا مع أهل الكتاب؟ هل يتجادلون على الفرعيات التي يختلف فيها المسلمون أنفسهم؟

الوجه الخامس: أنّ القرآن الكريم جزم بما يقطع ريب المستدل بعدم اتحاد الأديان الثلاثة، كما في قوله تعالى: {وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (135) قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ}.

لاحظ أن اليهود والنصارى ذكروا أن الهداية منوطة بالالتحاق بأديانهم، فجاء الرد القرآني بأن الهداية منوطة بالالتحاق بملة إبراهيم، وما الفرق بين ملة إبراهيم واليهود والنصارى؟ أنه لم يكن من المشركين، وهو ما يعني أن اليهود والنصارى مشركون. ومن

هنا جاءت الدعوة لهم بعد ذلك بالخضوع لما أنزل لجميع الأنبياء، فلا يمكن الاستدلال بهذه الآية على أن جوهر الإسلام والمسيحية سواء.

إذن ما معنى ”ونحن له مسلمون“ في هذه الآية؟

الجواب: معنى الإسلام في هذه الآية هو عموم عبادة الله والتسليم له على الوجه الذي أمر به الله، لا خصوص الرسالة المحمدية، فتكون جملة حالية لا خبرية، وهذا ما نصَّ عليه المفسرون،⁴³ وتدلل عليه الآيات الأخرى، مثل:

- { أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ } .

- { قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا تَفْرُقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ } .

فهل كل هؤلاء الأنبياء الذين وردت أسماءهم في هاتين الآيتين كانوا مسلمين بالمفهوم الذي يريده عادل ضاهر؟ وأكثر من ذلك أن النبي نوح عليه السلام أول الرسل— نسب نفسه إلى الإسلام صراحةً، فقد جاء على لسانه في القرآن الكريم: { فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ } .

لا يمكن أن نفسر الإسلام في كل هذه الآيات إلا بمعنى عبادة الله على الوجه الذي

43) يقول ابن جرير: ” ويعني بقوله: «ونحن له مسلمون»، ونحن له خاضعون بالعبودية والطاعة“ . ويقول في موطن آخر: ”وأما قوله: «ونحن له مسلمون»، فإنه يعني تعالى ذكره: ونحن له خاضعون بالطاعة، مذعنون له بالعبودية“ . راجع: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد شاکر (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط 1، 2000) ج 3، ص 99 و ص 110.

أمر به الله،⁴⁴ وهذا ما أكدته عدة آيات، كقول الله عزوجل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾.

إذن لا مجال للقول إنَّ جوهر المسيحية والإسلام واحدٌ، وإذا بطلت هذه المقدمة الصغرى، بطلت آلياً المقدمة الكبرى التي مفادها أنَّ كل ما ثبتت جوهريته في الإسلام لزم ثبوت جوهريته في المسيحية.

علاوةً على أنَّ المقدمة الكبرى نفسها باطلة؛ فإنَّنا إذا تأملنا هذه المقدمة ”كل ما هو جوهرى في الإسلام جوهرى في المسيحية“ وجدناها فارغة المعنى؛ لأنَّ معنى الجوهرية نفسه غير محدد الدلالة، فعلماء الإسلام يُقسِّمون الأحكام الشرعية إلى ما هو قطعي وما هو ظني، والقواطع منها أصولٌ ومنها فروع، والقطعية منشؤها مصدر الحكم وليس مناط الحكم. في حين يقسِّم عادل ضاهر الأحكام الشرعية إلى قسمين: جوهرى وغير جوهرى، والجوهرى يكون دائماً وغير الجوهرى لا يكون دائماً. ولم يحدد ضاهر المقصود بالجوهرية، ولذلك نعرض هنا لكل الاحتمالات الممكنة:

- إن كان المقصودُ بالجوهرية القطعية؛ فمعلومٌ بالضرورة أن ليس كل قطعي في الإسلام قطعياً في المسيحية، فالصلوات الخمس قطعياً في الإسلام وليست كذلك في المسيحية.

- وإن كان المقصودُ بالجوهرية كونها عقديّة؛ فمعلومٌ أنَّ الإيمان بنبوة المصطفى صلى الله عليه وسلم من أصول الإسلام وليس كذلك في المسيحية المشهورة.

- وإن كان المقصودُ بالجوهرية الأحكام المرتبطة بالله فقط؛ فهي أيضاً محل خلاف، ففي الإسلام توحيدٌ وفي المسيحية المشهورة تثليثٌ.

44) وفي ذلك يقول ابن تيمية: ”والله تعالى بعث المسيح بدين الإسلام كما بعث الرسل بدين الإسلام، وهو عبادة الله وحده لا شريك له“. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدريّة، اعتناء محمد الشراوى (القاهرة، دار الحديث، 2004) ج 1، ص 214.

إذن لا دلالة واضحة لمصطلح "الجوهرية"، وهي في كل احتمالاتها الدلالية غير صحيحة كما رأينا، وهذا يعني أن ثمة عدة أسئلة تتجاوزها عادل ظاهر وما كان له أن يفعل ذلك. وهي كما يأتي:

- كيف يكون الحكم جوهرياً وكيف لا يكون؟

- هل كل قطعي جوهرى بالضرورة؟

- هل منشأ القطعية المصدر أو محل الحكم؟

- هل ما سوى الجوهرى لا يكون إلا مؤقتاً؟

لا يفسر لنا ظاهر أي شيء من ذلك، وربما كان ذلك مقصوداً منه كي يتحرر من القيود العلمية في تعليل ترجيح الاحتمالات وتحديد المدلولات. وعلى التسليم بأن لمصطلح "الجوهرية" دلالة واضحة، فليس ثمة مسوغ عقلي أو نقلي يدفعنا لخلق تلازم بين ما هو جوهرى في الإسلام وما هو جوهرى في المسيحية، وإلا فليبين لنا ما فرض الحال المترتب على نفي التلازم؟

أخيراً، يظلُّ المرء حائراً في سر استدلال ظاهر بالمسيحية وتركه لليهودية، مع أنهما يشتركان في كونهما دينين سماويين فيتحدان مع الإسلام في الجوهر على رأيه. لا أجد تسويةً لذلك سوى أن اليهودية تستلزم تشريعات على مستوى الدولة وهو ما يبطل أصل استدلاله، كما سبق أن ذكرنا ذلك في مقدمة هذا البحث.

السبب الثالث: الاستدلال بعدم التلازم العقلي بين ثبوت الأحكام الإلهية واثبات الأحكام السياسية

يذكر عادل ضاهر أنّ طبيعة الله عزوجل من كونه واحداً أحداً كليّ الخير وكليّ القدرة أمرٌ ضروري عقلاً، ولكن قولنا ”إن نظام الشورى هو النظام الأفضل لحياتنا أو أن قطع يد السارق هو العقاب الأنسب بمن يسرق“ كل ذلك جائز وليس ضرورياً، ولا يمكن أن نستنبط هذه الأحكام الجائزة من ماهية الله الضرورية؛ لأنه ”لا يمكن اشتقاق الجائز من الضروري“⁴⁵.

وملخص دعواه: أن الأحكام المرتبطة بماهية الله أحكامٌ ضرورية، وإذا أردنا أن نقبل الأحكام الشرعية السياسية يجب أن تكون ضرورية مثل ضرورة الأحكام الإلهية، ولما كنا متفقين على أن الأحكام السياسية جائزة عقلاً والأحكام الإلهية ضرورية عقلاً فلا يمكن أن نستنبط الجائز من الضروري.

مناقشة السبب الثالث:

ثمة ثلاثة أوجه تبين خلل هذا الاستدلال:

الوجه الأول: هذا الاستدلال يصحّ لو كان المسلمون يعتقدون أنّ الأحكام السياسية ضرورية عقلاً، لكنّ المسلمين يعتقدون أن الأحكام السياسية ضرورية شرعاً لا عقلاً، فكيف يخلط العقليّ بالشرعيّ؟ لا يستقيم هذا الخلط إلا بناءً على مذهبه بأن كل جائز عقلي هو جائز شرعي؛ أي مباح ليس ملزماً.

الوجه الثاني: ما الدليل العقلي أو الشرعي على أن الأحكام حتى تكون معتبرة شرعاً يجب أن تكون حصراً متولدة من الأحكام الضرورية العقلية؟ أي: ما وجه التلازم العقلي _الذي قدّره ضاهر_ بين ثبوت هذه الأحكام _الشورى ونحوها_ وكونها مستنبطة من

(45) ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص335.

صفات الذات الإلهية؟ وما المقدمة التي أدت إلى النتيجة القاضية بأن ما لا يكون ضروريًا كضرورة الصفات الإلهية لا يكون ضروريًا في ذاته؟ ثم ألا يصح أن يكون منشأ الاضطرار سوى الأحكام العقلية المتعلقة بالله؟ أين ذهب الوحي بوصفه مصدر إلزام إذن؟ كل هذه الأسئلة لم يجب عنها ظاهر.

لا يتوقف وجوب الحكم الشرعي على كونه واجبًا عقلاً، فالله عزوجل يتوقف إثبات وجوده ووجود صفاته على ثبوتها عقلاً، أما الأحكام التي يشرعها الله عزوجل لعباده فلم يذكر ظاهر أي دليل على وجوب إنشائها إنشأً عقلياً، ولم أجد أحدًا غيره اشترط في قبولها أن تكون ثابتة بالطريقة نفسها التي ثبت بها وجود الله وصفاته، وإلا فهي ملغية لا عبرة بها.

الوجه الثالث: على التسليم بوجوب تولد الحكم الشرعي من الحكم العقلي الضروري نقول: ما الدليل العقلي أو الشرعي على أنه لا يمكن اشتقاق الجائز من الضروري؟ هل يترتب على ذلك فرض محال لذاته؟ من حيث الصنعة العقلية لا إشكال في اشتقاق الجائز من الضروري،⁴⁶ وعلى المنكر إثبات خلافه من ترتب المحال على الدعوى. وعلى الرغم من تكرار ظاهر هذه الحجة، فإنه لم يبين في أي موطن أين وجه الاستحالة العقلية في ذلك. أما من حيث الصنعة الشرعية فلا يوجد مانع من توليد الجائز، فالضروري — وهو الله عزوجل — هو الذي أخبرنا من خلال الوحي بوجوب تلك الأحكام الشرعية.

إذن التسليم بالنتيجة التي يريدها ظاهر يستلزم التسليم بثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: أنه لا يصح استنباط الجائز مطلقاً من الضروري العقلي.

المقدمة الثانية: أن كل ما هو ليس بضروري عقلاً ليس بضروري شرعاً (الضرورة المرادفة للواجب بوصفه حكماً تكليفيًا).

46) ويمكن التمثيل على ذلك بفكرة إرسال الرسل، فهي جائزة عقلاً مع كونها مشتقة من الوجود الإلهي، وهو ضروري.

المقدمة الثالثة: أنه لا مصدر للضرورة العقلية أو الشرعية إلا من خلال الطبيعة الإلهية.

وهذه المقدمات الثلاث ليست صحيحة في ذاتها، وعدم صحة المقدمات يؤدي إلى عدم صحة النتيجة المتوقعة عليها.

◀ المبحث الثاني: دعوى بطلان اللازم عن ثبوت جوهرية التشريع السياسي

القضية الثانية التي يرى عادل ضاهر أنها لازمة لمن يدعي نفي الارتباط المفهومي بين الإسلام والعلمانية، هي أن الله عزوجل أمر المسلم باتباع تلك القواعد بصرف النظر عن الظروف المكانية والزمانية.

ويستدل على هذه القضية بدليلين:

الدليل الأول: ما عبّر عنه بقوله: ”نبدأ بالافتراض القائل إنه كان ممكناً منطقيًا لله ألا يفرض على المسلم تقنين الشريعة بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، ولكن هذا الافتراض يقود إلى النتيجة القائلة إنه لا تناقض منطقيًا في تصديق واحدنا على القضية ”إن الله الخالق الأزلي الواحد للكون... إلخ موجود“ (أي القضية التي تعبر عن ماهية العقديّة للمسلم) وعدم تصديقه على القضية ”إن الله أمر المسلم بأن يقنن الشريعة“ ولكن إذا كانت القضية السابقة هي التي تعبر عن الماهية العقديّة للإسلام، إذن فإنّ ما يقودنا إليه افتراضنا الأصلي هو أنه كان ممكناً منطقيًا ألا يكون للإسلام بعد سياسي. إلا أن تسليمنا بالنتيجة الأخيرة هو بمثابة نفي للأطروحة القائلة إن السياسة بُعد جوهرية من أبعاد الإسلام، أي نفي للأطروحة التي تقضي بأن تكون العلاقة بين الإسلام والسياسة علاقة مفهومية“⁴⁷.

ثم يقول محتتمًا: ”إنّ الإصرار على الأطروحة التي تجعل السياسة بُعدًا جوهريًا من أبعاد الإسلام هو في الوقت نفسه إصرارٌ على أنّ الله لم يكن يملك بحكم طبيعته إلا أن يأمر المسلم بما أمره به بخصوص تقنين الشريعة“.

خلاصة هذا الاستدلال تكمن في قضيتين:

القضية الأولى: أنّ تصديقنا بصفات الله واجب الوجود لا يستلزم تصديقنا بأن

(47) ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص333.

السياسة جهورية في الإسلام، فإذا لم يؤمن المسلم بجهورية السياسة في الإسلام فهذا لا يسلبه ضرورة الإيمان بصفات واجب الوجود.

القضية الثانية: أنا إذا قلنا إن السياسة جهورية في الإسلام فهذا يستلزم أن الله لم يكن في حيز قدرته إلا أن يخلق تلك الظروف التي أدت لوجود السياسة في الإسلام.

نلاحظ في كلتا القضيتين أنه _ كالمعتاد _ يخلق تلازمًا ليس ظاهرًا، وكل أحكامه العقلية ليست سوى محض تحكّم. فصحيح أن تصديقنا بصفات الله لا يستلزم تصديقنا بجهورية السياسة، لكن من قال إنه إذا لم يستلزمه عقلاً فإنه لا يستلزمه شرعًا؟ سبق أن ذكرنا أن غياب الاستلزام العقلي لا يعني غياب الاستلزام الشرعي، فالإيمان بالرسول مثلاً واجبٌ شرعًا لكنه ليس بواجب عقلاً؛ فلا يترتب على غياب الرسول الإخلال بضرورة عقلية، وهكذا الحال مع سائر الضرورات الشرعية.

فبناءً على منطوق ظاهر نقول: إنَّ عدم إيمان المرء بالرسول لا يستلزم بالضرورة العقلية نقصاً في إيمانه بالله، لا وجوداً ولا إثباتاً للأحكام الواجبة له ولا نفي الأحكام الممتنعة عنه. فقد يكون المرء مؤمناً بالله وبأنه كلي الخير وكلي الإرادة وكلي القدرة لكن في الوقت نفسه لا يؤمن بالنبوة والرسالة.

فالسؤال الموجه لعادل ضاهر: إذا كان عدم وجود تلازم عقلي بين إثبات الأحكام الإلهية والقول بجهورية السياسة يؤدي لنفي السياسة في الإسلام فلماذا عدم وجود تلازم عقلي بين إثبات الأحكام الإلهية والإيمان بالنبوة لا يؤدي إلى نفي النبوة في الإسلام؟

فإذا أقرّ باللائم قلنا ما الداعي إذن لتخصيص السياسة؟ وإن لم يقر بطلت مقدماته. هذا فيما يتعلق بالقضية الأولى، أما القضية الثانية فقد أجبنا عنها عند مناقشة السبب الأول.

أما قوله: “ كان ممكناً منطقياً ألا يوجد للإسلام بُعدٌ سياسي وأنه لا معنى إذن للقول

إن علاقة الإسلام بالسياسة فرضتها بالضرورة الإرادة الإلهية“.

وفقاً لهذا المنطق بإمكاننا أن نقول من باب التنزّل الإلزامي: “ كان ممكناً منطقياً ألا يوجد للإسلام بُعدٌ روحي ولا مالي ولا جنائي ولا أي حكم شرعي، وأنه لا معنى إذن للقول إن علاقة الإسلام بأحكامه فرضتها بالضرورة الإرادة الإلهية“.

هذه العبارة توافق تماماً منطق ظاهر، وجوابه عنها هو جوابنا عنه، وإن سلّم بها بطل إذن تخصيص الجانب السياسي بالإبطال، ففي كلتا الحالتين الإشكال قائم.

الدليل الثاني: الاستدلال بالتلازم بين عدم جوهرية التشريع السياسي وتاريخانيته

يعتقد عادل ظاهر أنّ كل من لا يقول بتاريخانية الارتباط الإسلامي بالسياسة فإنّ لازمه أن يعتقد بأن السياسة جزءٌ من ماهية الإسلام.⁴⁸ وهذا اللازم لم يبين كيف ارتبط بملزومه، كعادته في تجاوز الثغرات الاستدلالية وكأنّها غير موجودة.

فالسؤال: ما مصدرية التلازم بين نفي جوهرية السياسة والقول بتاريخانيته؟ لا يوجد لا تلازم عقلي ولا شرعي. أي: إذا نفينا أنّ السياسة جوهرية في الإسلام فما الذي يُجبرنا على القول إنّها تشريعٌ مؤقت؟ هل كل ما ليس بجوهري يكون بالضرورة مؤقتاً؟ بناءً على هذا الكلام فإن كل تشريعات الإسلام غير الجوهرية تكون ملغية في عصرنا؛ لأنّها _بحكم لا جوهريتها_ مؤقتة بزمن التشريع حصراً.

ربما يقول ظاهر إنّ ملزومه قاصرٌ على التشريع السياسي لا سواه.

سنقول له: لا يصحُّ ذلك؛ لأنّ الدليلَ أعمُّ من المدلول، فلا يجوزُ حصرُهُ به، وإلا كان تحكّماً وترجيحاً بلا مرجّح.

لتوضيح ذلك أكثر، نسوقُ استدلال ظاهر وفقاً للبنية المنطقية الآتية:

(48) ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص 350.

المقدمة الصغرى: السياسة ليست جوهرية في الإسلام.

المقدمة الكبرى: وكل ما ليس بجوهري فهو مؤقت.

النتيجة: السياسة حكمٌ مؤقت.

نلاحظ هنا أنَّ المقدمة الكبرى أكبرُ من نتيجتها،⁴⁹ فإذاً هي صادقةٌ عليها وعلى سواها، وحصرها بما تحكّم لا يصح إلا بقرينة خارجية. فإذا كان عدمُ القول بجوهريّة السياسة يقتضي كونها مؤقتة، فاللازم العقلي يقتضي أن ينسحب هذا الحكم على الجميع، فيكون مؤقتًا كل ما هو غير جوهري.

فإذا كان ظاهر يرى أنَّ انعدام الضرورة المنطقية عن التشريع السياسي دليلٌ على عدم وجوبه شرعًا بنحو دائم، فيلزمه حينئذ أن يُقر بأن جميع أحكام الشريعة الإسلامية ليست واجبة دائمًا، لا الصلاة ولا الصيام ولا الحج ولا الزكاة ولا غيرها من الأحكام؛ لأنها كلها أحكام جائزة ليست ضرورية؛ أي كان يُمكن ألا توجد، فليست هي لازمة في حق الله تعالى أو واجبة عليه، وهكذا ينتهي الأمر بنا من إنكار التشريع السياسي إلى إنكار التشريع الإسلامي بأكمله.

ربما يقول: لكن السياسة استثناءٌ من الأحكام غير الجوهرية؛ لوجود ظروفٍ أجبرت النبي صلى الله عليه وسلم على العمل السياسي، بخلاف غير السياسة من الأحكام الفرعية.

قلنا: هذا استدلالٌ في غير محله؛ لأنَّ استدلاله كان من الناحية المنطقية؛ والمنطق علاقته مقصورة على العقل لا الواقع، نعم، كان يمكن أن يصح الاستدلال لو كان

(49) من المعلوم أن النتيجة في القياس الأرسطي تكون أصغر من مقدماتها، ولذلك هو قطعيٌّ، ولذلك هو أيضًا غير مفيد. والاستقراء التام يشابه القياس الأرسطي من حيث إنَّ نتيجته ليست بأكبر من مقدماته، وإنما هي مساوية، ولذلك اشترك في ذات النتيجة، أي القطع وعدم النفع الإضافي. بخلاف الاستقراء الناقص الذي تكون نتيجته أكبر من مقدماته، فهو مفيدٌ لكنه غير قطعي لذاته.

أصوليًا لا منطقيًا، أي أن يستدل ظاهر بأن الأحكام السياسية أوجبتها عللٌ لم يبق لها من باقية، والأحكام تدور مع عللها وجودًا وعدمًا، ولما انتفت العلل انتفت الأحكام بانتفائها.

لو فعل ذلك لكان النقاش جائزًا ممكنًا، لكنه لم يفعل ذلك، وإنما لجأ إلى مقدمة صغرى منطقية مرتبطة بالعقل ثم فجأة ترك المنطق ولجأ إلى مقدمة كبرى أصولية مرتبطة بالواقع، ثم عاد وأخرج نتيجة منطقيّة! فكيف صح إنشاء نتيجة منطقية من مقدمة غير منطقية؟

◀ المبحث الثالث: دعوى غياب العلة عن قصر فرض السياسة على المسلم دون

سواه

القضية الثالثة التي يعتقد ضاهر أنها تلزم من يربط بين الإسلام والسياسة ربطاً مفهوميًا يمكن تقديمها في صورة السؤال الآتي: لماذا لم يأمر الله المسيحيين بالسياسة كما أمر المسلمين؟

وهذا الكلام له وجهان:

الأول: أن يقصد بأن الله لم يشرع السياسة في الإنجيل الذي نزل على المسيح.

الثاني: أن يقصد بأن الأناجيل التي بين أيدينا الآن ليس فيها تشريع سياسي.

أما الوجه الأول: فمن أين عرف أن الإنجيل الذي نزل على عيسى عليه السلام ليس فيه تشريع سياسي مع أن هذا الإنجيل اختفى ولم يعد له أي وجود؟ أما الأناجيل الأربعة _متى، مرقس، لوقا، يوحنا_ التي بين أيدينا اليوم فهي ليست تعبيراً مباشراً عن رسالة عيسى عليه السلام، بل تم اختيارها من بين عددٍ كبير من الأناجيل، وإلغاء ما سواها من النسخ، وحتى هذه الأربعة ثمة خلاف كبير حولها ليس المجال هنا صالحاً للحديث عنه.⁵⁰ زد على ذلك أنها لا تعبر عن أقوال المسيح نفسه بقدر ما تعبر عن أقوال تلاميذه كما هو جلي في نصوصها التي تتحدث عن مرحلة ما بعد المسيح. تقول الباحثة الروسية سفينسيسكايا: ”إذا عدنا إلى الأناجيل فإنه يصعب كثيراً أن نفصل بين رؤية أنصاره التي نشأت لديهم عنه بعد حدث الصليب وبين أقوال يسوع الحقيقية“. ثم تقول: ”من الصعب أن نحدد أي الأقوال يعود إلى يسوع نفسه وأيهما أدخله مؤلفو

(50) من أراد الاستزادة فله الرجوع إلى ما هو مكتوب في الموسوعة البريطانية، وكذلك كتاب ”دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة“ لموريس موكاي. وضعف ثبوت الأناجيل هو ما جعل القرابي يلجأ بالله أن تاريخ الطبري أصح نقلاً من الإنجيل، إذ يقول: «إني أحلف بالله الذي لا إله إلا هو أنّ تاريخ الطبري عند المسلمين أصح نقلاً من الإنجيل». شهاب الدين القرابي، الأجوبة الفاخرة، تحقيق: مجدي الشهاوي (بيروت، عالم الكتب، ط1، 2005) ص52.

الأناجيل التي لم توضع إلا بعد انصرام عشرات السنين“.⁵¹

ولذلك نجد جون ستيورات ميل يرفض حتى تسمية ”الأخلاق المسيحية“؛ لأنه لا يسلم أصلاً بصحة التشريعات المنسوبة للمسيح؛ فهي عنده ”ليست مأخوذة من تعاليم المسيح أو الرسل، بل هي من أصول جاءت بعد ذلك بنتها الكنيسة الكاثوليكية تدريجياً في القرون الخمسة الأولى للمسيحية“.⁵²

والحال ينطبق كذلك على الجزء الثاني من مكّون المرجعية المسيحية، أعني التوراة هنا.⁵³

أما الوجه الثاني: فنحن لا نؤمن أصلاً بأن الأناجيل الأربعة من عند الله تعالى، فلا يصح التحاكم إليها لمعرفة أوامر الله تعالى الأصلية غير المحرفة.

إذن على كلا الوجهين لا يصحُّ إيرادُ ظاهر، لكن لنسلم جدلاً وتنزلاً بأن الله تعالى فعلاً شرّع السياسة للمسلم دون المسيحي، فما المحال العقلي أو المانع الشرعي الذي سيترتب على ذلك؟

ويمكن أن نحاجج عادل بظاهر بالمنطق ذاته الذي يستند إليه فنقول: هل القول إن الله واحدٌ أحد كلي الخير وكلي الإرادة وكلي القدرة يستلزم عقلاً الاشتراك التشريعي في كل الأديان؟ لا يمكن الإجابة بالإيجاب عن هذا السؤال إلا إذا افترضنا أنّ الله تعالى ليس كلياً في إرادته، وأنه خاضعٌ لاعتبارات لا ترجع لذاته العليّة، وهذا ما لا يقبله ظاهر نفسه.

(51) إ. س. سفينسيسكايا، المسيحيون الأوائل والإمبراطورية الرومانية، ص 81.

(52) جون ستيورات ميل، أسس الليبرالية السياسية، ص 177.

(53) يقول غوستاف لوبون: ”إن التوراة كتاب ألف في أدوار مختلفة أشد الاختلاف، وإن التوراة مملوءة بالاختلافات والروايات المرتبة المصنوعة بعد قصير وقت“.⁵⁴ لوبون، اليهود في تاريخ الحضارات الأولى، ص 72.

إذن كون الله عزوجل يفرض تشريعًا في دينٍ دون سواه هو أمر مرتبط بمحض الإرادة الإلهية، وحكمة هذا الأمر يعلمها الله عزوجل، وعدم العلم بهذه الحكمة لا يستلزم عدم وجودها؛ لأن عدم العلم لا يستلزم العلم بالعدم.

ونعيد التذكير هنا بالمنطق الانتقائي الذي يتبناه عادل ضاهر، فقد تجنّب ذكر اليهودية في سؤاله. فهو حين سأل ”لماذا لم يأمر الله المسيحيين بالسياسة“، قد تناسى السؤال الأهم: لماذا قد أمر الله اليهود بالسياسة؟ وهو السؤال الذي يؤدي إلى إبطال سؤاله.

◀ المبحث الرابع: دعوى أن الأمر بالسياسة تعجيزٌ للإنسان عن إدارة شؤونه

أما القضية الرابعة والأخيرة فهي أنّ الإنسان عاجزٌ عن تدبير شؤون حياته السياسية دون توجيه إلهي، إذ يرى ظاهر أنّ الذي يرى ارتباط السياسة بالإسلام ارتباطاً مفهوماً لا تاريخياً يلزمه القول إن الإنسان لا يستطيع بنفسه أن يدبّر شؤون دولته، وأنما يجب عليه أن يلجأ إلى التشريع الإسلامي ليفعل ذلك.

والجواب: أننا لا نسلم بصحة التلازم بين الملزوم ولازمه، فإن غاية ما يلزم من يقول بالارتباط المفهومي بين السياسة والإسلام أنّ الله أحكاماً تقيّد أفعال السلطة؛ لا أنّها هي منشأ وجودي لها.

فإن كان يقصد بالعجز أن الإنسان بدون الإسلام لا يستطيع إدارة الدولة فهذا لا أعتقد أنّ أحداً من المسلمين قال به، بل الواقع يكذب ذلك، فمعظم دول العالم تدبّر شؤونها دون الرجوع إلى الأديان.

وإن كان يقصد بالعجز أنّ الإنسان لن يدير شؤونه إدارة حسنة إلا بتوجيه إلهي فهذا كذلك لا نسلم به؛ لأن غير المسلم قد يتقاطع مع التشريع الإلهي اتفاقاً لا اتباعاً فتكون إدارته صحيحة، كالشيعية حين تمنع الربا، فهي في هذا التشريع متفقة مع الإسلام، لكن ليس اتباعاً له، وإنما محض تقاطع اتفاقي.

فليس صحيحاً أن نقول: كل إنسان لا يدير شؤون دولته إدارةً صحيحة إلا بتوجيه إلهي، ولكن نقول: كل إنسان يدير دولته وفقاً للتوجيه الإلهي تكون إدارته إدارةً صحيحة، وشتان ما بين العبارتين.

فنحن نزعم أنّ الإنسان محتاجٌ إلى توجيه إلهي في إدارة شؤونه؛ لأنّ كل ما في التوجيه الإلهي صوابٌ وخير. وهذا ما عبّر عنه زعماء الفلسفة الحديثة، فرينيه ديكارث يقول: ”ينبغي قبل كل شيء أن نتمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل وهي أن ما أوحاه الله هو

اليقين الذي لا يعدله يقين أي شيء آخر، فإذا بدا أنّ ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشيء يخالف ذلك وجب أن نخضع حكمنا لما يجيء من عند الله“⁵⁴.

ومن بعد ديكارت نجد باروخ سبينوزا يقول: ”إننا في الواقع عبادُ الله وخدمته، وأنّا نغنم من ذلك بالضرورة كملاً عظيماً؛ لأنه لو كان كياننا مستقلاً عن كيان الله ولا يتبعه، لكانت الأمور التي نستطيع إنجازها قليلة، بل لكانت معدومةً، ولكان عجزنا هذا سبباً في تعاستنا“⁵⁵.

إذن الوحي الإلهي هادٍ للصواب، عاصمٌ من الانحراف، أما العقل فليس عاصمًا بنفسه؛ لأنّ العقل من حيث الأصل ليس مادة معرفية مستقلة متعالية على نسبة التباين البشري، بل هو محض أداة تحوي مجموع ما تقدّمه خبرات الإنسان وبيئته. ولذلك لا يتجه العقل دائماً إلى ما هو صواب، بل قد يختار ما يلغي قيمة العقل نفسه، والواقع يخبرنا أنّ العقل يختار الشيء وضده، فقد اختار الشيوعية والرأسمالية، ويختار المختلفات، كما اختار النازية والفاشية والليبرالية. واتجاه العقل للشيء وضده نابعٌ من أن العقل في صورته العملية ليس عقلاً واحداً أصلاً، بل عقولاً لا حصر لها، تتشكّل وفقاً لقناعات يستمدّها الإنسان من الخارج. ومن هنا فإنّ الإشكال في دعوى ظاهر أنها تقتضي أن الإنسانية تمتلك عقلاً واحداً يسير بصورة تلقائية إلى الصواب والرشاد، وهذا خلاف الواقع.

ولذلك فإنه من المتعيّن على العقل أن يهتدي بالشرع حتى لا يجعل من البشرية حقل تجارب في سبيل الوصول إلى حالة الرشاد، فالذي خلق الكون كلّهُ، ليس بعاجزٍ أن يخبرنا كيف نعيش فيه.

(54) ديكارت، مبادئ الفلسفة، فقرة 76، ص 610.

(55) سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ص 178.

على أننا نوضح هنا أن الإسلام لم يأتِ بأحكام سياسية تفصيلية لا تترك مجالاً للمساهمة الإنسانية، بل ترك للإنسان كامل الحرية أن يتكبر من الإدارة ما يشاء ما دام يعمل في إطار موجّهات الوحي، وهذا ما عبر عنه ابن عقيل - أحد كبار فقهاء الإسلام في القرن الخامس الهجري - بكل وضوح حين رد على مقولة "لا سياسة إلا ما وافق الشرع" قائلاً: "السياسة ما كان فعالاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي".⁵⁶

كذلك قرّر العلماء أن الأصل في المعاملات الإباحة،⁵⁷ والتشريع السياسي والاقتصادي والاجتماعي كله يدخل ضمن دائرة "المعاملات"، فالأصل فيه الإباحة؛ أي إمكان التشريع البشري بما لا يتجاوز الحد الشرعي، فكيف يترك الشرع للمسلم حرية التشريع في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ثم يُقال إن الإسلام يرى أن الإنسان عاجزٌ عن تدبير أموره بنفسه؟

56) ابن القيم، الطرق الحكمية، ص 12.

57) نقل ابن رجب الحنبلي الإجماع على صحة هذه القاعدة، يُراجع: ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ج 2، ص 166.

المصادر والمراجع

1. إ. س. سفينسيسكايا، المسيحيون الأوائل والإمبراطورية الرومانية، ترجمة د. حسان ميخائيل إسحاق (دمشق، دار علاء الدين، ط3، 2010).
2. ابن إسحاق، سيرة ابن إسحاق، تحقيق سهيل زكار (بيروت، دار الفكر، ط1، 1978).
3. ابن الأثير، علي بن محمد، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري (بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1997).
4. ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن، تليح فهوم أهل الأثر في عيون التاريخ والسير (بيروت، شركة دار الأرقم، ط1، 1997).
5. ابن القيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تحقيق سمر رباب (بيروت، المكتبة العصرية، ط1، 2002).
6. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية، تحقيق: سيد عمران (القاهرة، دار الحديث، ط1، ص2002).
7. ابن تيمية، الرد على المنطقيين (بيروت، دار المعرفة، ط1، د.ت).
8. ابن تيمية، الرسالة القبرصية، تحقيق خالد الجزمي (الدوحة، مكتبة عبد العزيز بن خالد، ط1، 2019).
9. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم (السعودية، جامعة الإمام، ط2، 1991).
10. ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق: محمد الأحمد (بيروت، المكتبة العصرية، ط1، 1425).
11. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، اعتناء محمد الشبراوي (القاهرة، دار الحديث، 2004).
12. ابن تيمية، منهاج السنة، ج1، ص531.
13. ابن حبان، محمد، الثقات (وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية (الهند، دائرة المعارف العثمانية، ط1، 1973).
14. ابن حزم الأندلسي، الأصول والفروع، تحقيق: مجموعة من المحققين (القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط2، 2007).
15. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاکر (القاهرة، دار الآفاق الجديدة).

16. ابن حزم، رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1980).
17. ابن خلدون، المقدمة، تعليق: وائل حافظ خلف (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1).
18. ابن رجب، جامع العلوم والحكم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط7، 2001).
19. ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال (القاهرة، دار المعارف، ط2).
20. ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1422).
21. ابن مفلح، الفروع، تحقيق: عبد الله التركي (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 2003).
22. أركون، محمد، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب (بيروت، دار الساقي، ط3، 1996).
23. آرنولد، تراث الإسلام، تعريب: جرجيس فتح الله (بيروت، منشورات الجمل، ط1، 2012).
24. أسد، طلال، جينالوجيا الدين، الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ترجمة محمد عصفور (بيروت، دار المدار الإسلامي، ط1، 2017).
25. أسد، طلال، حرية التعبير والقيود الدينية، ما وراء الغرب العلماني (بيروت، الشبكة العربية، ط1، 2018).
26. الإسلام والعلم مناظرة رينان والأفغاني، ترجمة مجدي عبد الحافظ (القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط2، 2009).
72. ألبرت حوراني، الإسلام في الفكر الأوروبي (بيروت، الأهلية، 1994، ط1).
28. ألفريد ستيمان، خلق تسامحات خارج العالم المسيحي اللاتيني، بحث ضمن كتاب: ما وراء الغرب العلماني، ترجمة عبدة عامر (بيروت، الشبكة العربية، ط1، 2018).
29. ألفن جولدنز، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، ترجمة علي ليلة (القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2004).
30. إليزابيث شاكمان هيرد، ثنائية العلماني- الديني ودراسة العلاقات الدولية، ما وراء الغرب العلماني، (بيروت، الشبكة العربية، ط1، 2018).
31. أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصباغ (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2005).

32. أنجيليكا نوفييرت، كيف سحر القرآن العالم، ترجمة صبحي شعيب (مصر، مكتبة البحر الأحمر، ط1، 2022).
33. أودار، كاترين، ما الليبرالية، ترجمة سناء الصاروط (المركز العربي، بيروت، ط1، 2020).
34. أولسون، مانكور، السلطة والرخاء، ترجمة ربيع وهبه (القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2011).
35. ايف لاكوست، ابن خلدون واضح علم ومقرر استقلال، ترجمة رشا محمد سعد (مصر، ط1، نبتة للنشر، 2018).
36. إيكو، إمبيرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد (المركز الثقافي المغربي، ط2، 2004).
37. بانغل، توماس، أخلاقيات تصدير الديمقراطية منظور تاريخي فلسفي، ضمن كتاب «هل يمكن تصدير الديمقراطية» ترجمة جمال عبد الرحيم (بيروت، جداول، ط1، 2012).
38. بخوش، عبد القادر، تاريخ الأديان (الكويت، دار الضياء، ط1، 2014).
39. بشارة، عزمي، الدين والعلمانية في سياق تاريخي (بيروت، المركز العربي، ط1، 2015).
40. بلاك، أنتوني، الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي، ترجمة فؤاد عبد المطلب (الكويت، عالم المعرفة، ط1، 2012).
41. مجارفا، عصر علماني للهند القديمة، ضمن كتاب "ما وراء الغرب العلماني" (بيروت، الشبكة العربية، ط1، 2018).
42. بوبر، كارل، عقم المذهب التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبرا (مصر، دار المعارف، 1959).
43. بوكاي، موريس، القرآن والتوراة والإنجيل والعلم، ترجمة عادل يوسف (عمان، دار الأهلية، ط1، 2009).
44. بولك، ويليام، الصليبية والجهاد، ترجمة عامر شيخوني (بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2019).
45. بيتر فان بير فير، مقارنة مشروع العلمانية في الهند والصين، ما وراء الغرب العلماني، (بيروت، الشبكة العربية، ط1، 2018).
46. بيتر فان، هل الكونفوشيوسية علمانية، ضمن كتاب "ما وراء الغرب العلماني" (بيروت، الشبكة العربية، ط1، 2018).
47. البيطار، نديم، حدود الهوية القومية (بيروت، بيسان، ط2، 2002).

48. بيكون، الأورغانون الجديد، ترجمة: منذر محمود (دمشق، دار الفرقد، ط1، 2016).
49. بيير بورديو، أسباب عملية: إعادة النظر في الفلسفة، ترجمة: أنور مغيث (القاهرة، آفاق، ط1، 2018).
50. تايلور، تشارلز، الحياة العلمانية الغربية، ضمن كتاب "إعادة النظر في العلمانية" (بيروت، الشبكة العربية، ط1، 2018).
51. تايلور، هل تستطيع العلمانية السفر، بحث ضمن كتاب: ما وراء الغرب العلماني، ترجمة عبيدة عامر (بيروت، الشبكة العربية، ط1، 2018).
52. الترابي، حسن، في الفقه السياسي (بيروت، الدار العربية للعلوم، ط1، 2010).
53. تشومسكي، غريزة الحرية: مقالات في الفلسفة والفوضوية والطبيعة البشرية، ترجمة عدي الزعبي (سوريا، دار ممدوح، ط1، 2017).
54. تقي الدين، محمد، المؤسسات الدينية في إسرائيل: جدل الدين والسياسة (دار نحو، الكويت، ط1، 2018).
55. توبار، بيار، فضل الإسلام على الغرب في القرون الوسطى، ضمن كتاب "الإسلام ولقاء الحضارات في القرون الوسطى"، ترجمة جان جيبور (بيروت، المكتبة الشرقية، ط1، 2014).
56. التوراة السامرية، ترجمة: نبيل أنس الغندور (مصر، مكتبة النافذة، ط1، 2008).
57. تورين، ألان، ما هي الديمقراطية، ترجمة حسن قبيسي (بيروت، دار الساقى، ط3، 2013).
58. توما الأكويني، مجموعة الردود على الخوارج، ترجمة نعمة الله أبي كرم (لبنان، دار بيبليون، ط1، 2005).
59. التيجاني، عبد القادر، أصول الفكر السياسي في القرآن المكي (الدوحة، منتدى العلاقات العربية والدولية، ط2، 2017).
60. الجابري الدين والدولة وتطبيق الشريعة (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، ص2012).
61. الجابري، وجهة نظر (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ط5، 2015).
62. جاليلو جاليلي، اكتشافات وآراء جاليلو، ترجمة كمال محمد سيد (كلمة، أبو ظبي، ط2، 2013).
63. جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة (دمشق، دار تكوين، ط1، 2010) ص146.
64. جان شينيه، تاريخ بيزنطية، ترجمة: جورج زيناتي (بيروت، الكتاب الجديد، ط1، 2008).

65. جان غينون، الله والعلم، تعريب خليل أحمد خليل (بيروت، دار عويدات، ط1، 2018).
66. الجصاص، أحمد بن علي، **الفصول في الأصول** (الكويت، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1994).
67. جون ستيورات ميل، **استعباد النساء**، تحرير ياسر شعبان (القاهرة، دار كنوز، ط1، 2019).
68. جون ستيورات ميل، **أسس الليبرالية السياسية**، ترجمة إمام عبد الفتاح (القاهرة، مكتبة مدبولي، ط1، 1996).
69. جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة عبدالرحمن بدوي (القاهرة، مركز عبدالرحمن بدوي للإبداع، ط1، 2011).
70. جون لوك، **رسالتان في الحكم المدني**، ترجمة ماجد فخري (بيروت، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ص1959).
71. جون، **العلمانية المزيفة**، ترجمة عبد الله المتوكل (الكويت، دار النهوض، ط1، 2020).
72. الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق صلاح عويضة (بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1997).
73. الحارث، **ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه**، حسين القوتلي (بيروت، دار الفكر، ط2، 1398).
74. حبش، محمد، **النبي الديمقراطي** (بيروت، سائر المشرق، ط1، 2019).
75. حلاق، وائل، **الدولة المستحيلة**، ترجمة عمرو عثمان (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014).
76. حمودة، عبد العزيز، **المرآيا المحدثّة من البنيوية إلى التفكيكية** (الكويت، عالم المعرفة، ط1، 1998).
77. خاموش، عبد الله، **استفتاء تقرير المصير** (بيروت، منشورات زين، ط1، 2019).
78. الخطيب البغدادي، أبو بكر، **الفقيه والمتفقه**، تحقيق: عادل الغرازي (السعودية، دار ابن الجوزي، ط2، 1421).
79. خوسيه، كازانوف، **العلماني وعمليات العلمنة وأشكال العلمانيات**، في كتاب: ما وراء الغرب العلماني (بيروت، الشبكة العربية، ط1، 2018).
80. درسلر، ماركوس، **الحداثة وصناعة الدين وما بعد العلمانية**، ترجمة حسن احجيج (بيروت، الشبكة العربية، ط1، 2017).
81. دريبارن، فيليب، **الديمقراطية والإسلام**، ترجمة: قاسم الحداد (دمشق، دار نينوى).

82. دريدا، جاك، **قوة القانون**، ترجمة محمد الشقيف (سورية، دار الحوار، ط1، 2019).
83. الدستور الروسي بترجمة أماني فهمي من إصدار (المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2012).
84. دو توكفيل، أليكسي، **النظام القديم والثورة الفرنسية**، ترجمة خليل كلفت (القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2010).
85. دوركايم، **الأشكال الأولية للحياة الدينية**، ترجمة رندة بعث (قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2019).
86. دوركايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، ترجمة محمود قاسم (القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2011).
87. ديكار، **مبادئ الفلسفة**، ترجمة عثمان أمين (بيروت، دار الثقافة، ط1، 2014).
88. ديكار، **مقالة في الطريق**، ترجمة جميل صليبيبا (بيروت، المكتبة الشرقية، ط3، 2013).
89. راجيف بهارغافا، **عصر علماني للهند القديمة**، ضمن كتاب "ما وراء الغرب العلماني" (بيروت، الشبكة العربية، ط1، 2011).
90. الرازي، **المحصل**، تحقيق: طه العلواني (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1997).
91. رانسيير، جاك، **كراهية الديمقراطية**، ترجمة أحمد حسان (بيروت، دار التنوير، ط1، 2012).
92. رسالة القديس بولس إلى أهل رومية، الإصحاح الثالث عشر، من الآية الأولى إلى الآية السابعة.
93. رستم، أسد، **الروم** (بيروت، منشورات المكتبة البولسية، ط2، 1988).
94. رسل، بتراند، **السلطة والفرد**، ترجمة نوري جعفر (بيروت، منشورات الجمل، ط1، 2005).
95. رسل، بتراند، **ما الذي أؤمن به**، ترجمة عدي الزعبي (دمشق، دار ممدوح، ط1، 2015).
96. روا، أوليفيه، **الإسلام والعلمانية**، ترجمة صالح الأشمير (بيروت، دار الساقى، 2016، ط1).
97. روبرت دال، **الديمقراطية ونقادها**، ترجمة نمير عباس (عمّان، ط1، 1995م).
98. روسو، جان جاك، **العقد الاجتماعي**، ترجمة عبد العزيز لبيب (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2011).
99. ريتور، **الدروس الأولى في علم الاجتماع**، ترجمة محمد جديدي (بيروت، منشورات ضفاف، ط1، 2013).

100. الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: سيد عبد العزيز (مكتبة قرطبة، ط1، 1998).
101. سامر خير أحمد، العلمانية المؤمنة (الأردن، دار ورد، ط1، 2013).
102. السبكي، الإجماع شرح المنهاج (بيروت، دار الكتب العلمية، 1995).
103. السبكي، الإجماع شرح المنهاج (بيروت، دار الكتب العلمية، 1995).
104. سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد (بيروت، مؤمنون بلا حدود، ط2، 2017).
105. سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفي (بيروت، دار التنوير، ط2، 2012).
106. ستيبان، ألفريد، العلمانيات المتعددة في الأنظمة الحديثة الديمقراطية وغير الديمقراطية، ضمن كتاب "ما وراء الغرب العلماني" (بيروت، الشبكة العربية، ط1، 2018).
107. سروش، السياسة والتدين، ترجمة أحمد القباجي (بيروت، دار الانتشار العربي، ط1، 2009).
108. سروش، عبد الكريم، التراث والعلمانية، ترجمة أحمد القباجي (بيروت، مؤسسة الانتشار، ط1، 2009).
109. سروش، عبد الكريم، الدين العلماني، تعريب أحمد القباجي (بيروت، دار الانتشار العربي، ط1، 2009).
110. السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، أبو بكر، تحقيق: محمد زكي عبد البر (الدوحة، مطابع الدوحة الحديثة، ط1، 1984).
111. السواح، فراس، الوجه الآخر للمسيح (دمشق، دار علاء الدين، ط1، 2004).
211. سيد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة محمد الطاهر الميساوي (المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، ط1، 2000).
113. شاحاك، إسرائيل، الديانة اليهودية وتاريخ اليهود، ترجمة رضی سلمان (بيروت، شركة المطبوعات، ط11، 2015).
114. شبر الفقيه، مفاهيم الفكر السياسي في الإسلام (بيروت، دار البحار، ط1، 2009).
115. شفيق باشا، الرق في الإسلام، ترجمة أحمد زكي، (القاهرة، نوابغ الفكر، ط1، 2017).
116. شلايرماخر، فريدريك، عن الدين، ترجمة أسامي الشحماني (بيروت، دار التنوير، ط1، 2017).
117. شلايرماخر، فريدريك، عن الدين، ترجمة أسامي الشحماني (بيروت، دار التنوير، ط1، 2017).

118. شميث، كارل، **اللاهوت السياسي**، ترجمة: رانية الساحلي وياسر الصاروط (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2018).
119. شهاب الدين القرائبي، **الأجوبة الفاخرة**، تحقيق: مجدي الشهاوي (بيروت، عالم الكتب، ط1، 2005).
120. الشيباني، منصور أبو هود، **الديمقراطية في القانون الدولي بين المشروعية والقوة** (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2017).
121. صبري، مصطفى، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين** (دمشق، دار التربية، ط1، 2007).
122. صبري، مصطفى، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين** (دمشق، دار التربية، ط1، 2007).
123. صحيح البخاري، حديث رقم (3455). وصحيح مسلم، حديث رقم (1842).
124. الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق، **مصنّف عبد الرزاق**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1403).
125. الطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1، 1407).
126. الطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الرسل والملوك** (بيروت، دار التراث، ط2، 1387).
127. الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد شاکر (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000).
128. الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبدالله التركي (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1987).
129. ظاهر، عادل، **الأسس الفلسفية للعلمانية** (بيروت، دار الساقى، ط3).
130. عامري، سامي، **العلمانية (السعودية، دار تكوين، ط1، 2017)**.
131. عبد الرحمن عبدالغني، **مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا** (بيروت، دار الروافد، ط2، 2013).
132. عبد الرزاق عبد المجيد، **مصادر النصرانية** (الرياض، دار التوحيد، ط1، 2007).
133. عبدالله الحفني، **موسوعة اليهود والتوراة في سور القرآن** (القاهرة، مكتبة مدبولي، ط1، 2013).
134. عبده، محمد، **الإسلام بين العلم والمدنية** (القاهرة، دار الشروق، ط3، 2014) ص111.
135. العظمة، عزيز، **الدين والعلمانية من منظور مختلف**، عدد121، (2008).

136. عفان، محمد، إشكالية العلمانية في السياق الإسلامي (المعهد المصري للدراسات، دراسات سياسية، مايو 2017).
137. عفان، محمد، إشكالية العلمانية في السياق الإسلامي (المعهد المصري للدراسات، دراسات سياسية، مايو 2017).
138. غريبن، جون، تاريخ العلم، ترجمة شوقي جلال (الكويت، عالم المعرفة، 2012).
139. الغزالي، أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، اعتناء: نجوى ضو (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1).
140. الغزالي، أبو حامد، **ميزان العمل**، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة، دار المعارف، ط1، 1964).
141. الغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة، دار الفجر للتراث، ط1، 1999).
142. الغزالي، **تأفات الفلاسفة**، تقديم: صلاح الدين الهواري (بيروت، المكتبة العصرية، ط1، 2004).
143. الغزالي، **محك النظر** (سوريا، دار المنهاج، ط1، 2016).
144. الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق: أحمد المزيدي (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2003).
145. غينون، رينيه، **أزمة العلم الحديث**، ترجمة: عدنان نجيب الدين (النجف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 2016).
146. فرغسون، نبال، **الحضارة**، ترجمة سعيد الحسنية (بيروت، شركة المطبوعات، ط1، 2013).
147. فرنسوا بورغا، فهم الإسلام السياسي، ترجمة: جلال بدلة (بيروت، دار الساقى، ط1، 2018).
148. القراني، **أنوار البروق في أنواع الفروق** (بيروت، عالم الكتب، د.ت، د.ط).
149. الكتاب المقدس، العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الثالث.
150. الكتاب المقدس، العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الثالث.
151. كريغ كاهون، العلمانية والمواطنة والفضاء العام، ضمن كتاب «ما وراء الغرب العلماني» (بيروت، الشبكة العربية، ط1، 2018).
152. كريمي، السيد جعفر، ضرورة ولاية الفقيه في عصر الغيبة، ترجمة: السيد عباس نور الدين (دار الولاة، بيروت، ط3، 2014).

153. كلاوديو لومينتز، العلمانية والثورة المكسيكية، بحث ضمن كتاب «ما وراء الغرب العلماني»، ترجمة عبيدة عامر (بيروت، الشبكة العربية، ط1، 2018).
154. كفسلر، كاترين، ما العلمانية، ترجمة محمد الزناتي (القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2017).
155. لاسكي، هارولد، قواعد في علم السياسة، ترجمة مجموعة من الأساتذة (بيروت، دار البيروني، ط1، 2015).
156. لانغ، جيفري، ضياع ديني، ترجمة إبراهيم الشهابي (دمشق، دار الفكر، ط1، 2007).
157. لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر (عمّان، الأهلية للنشر، ط1، 2016).
158. لوبون، غوستاف، السنن النفسية لتطوّر الأمم (عمّان، الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، 2016).
159. لوبون، غوستاف، اليهود في تاريخ الحضارات الأولى، ترجمة عادل زعيتر (الأردن، الأهلية، ط1، 2014).
160. مارك يورغينزماير، إعادة النظر في جوانب العنف العلماني والديني، ما وراء الغرب العلماني (بيروت، الشبكة العربية، ط1، 2018).
161. الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة، دار الحديث، 2006م).
162. محمد مصطفى المراغي، الاجتهاد، تحقيق: محمد عمارة (المغرب، دار برون الدولية، ط1، 2019).
163. محمود أفندي الباجوري، الدرر البهية في الرحلة الأوروبية، تحقيق: عامر سلمان أو محارب (الأردن، دار السويدي، ط1، 2023).
164. مخزوم، محمد، مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي (بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط1، ص1983).
165. المدني، محمد نمر، الغرب ليس مسيحيًا (دمشق، دار علاء الدين، ط1، 2015).
166. المسيري، عبدالوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الكلية (دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002).
167. مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية، ترجمة عبد الجبار الرفاعي (بيروت، دار التنوير، ط2، 2013).
168. المطيري، حاكم، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان (ط2، 2013).
169. مهدي كلشني، هل يستغني العلم عن الدين؟ تعريب: جعفر الخليلي (طهران، دار الهدى، ط1).
170. مولر، يان فيرنز، ما الشعبوية؟ (الدوحة، منتدى العلاقات العربية والدولية، ط1، 2017).

171. ميرني، تيم والاس، ماذا فعل الإسلام لنا، ترجمة فؤاد عبد المطلب (بيروت، جداول، ط1، 2014).
172. ميل، جون ستورت، الحكومات البرلمانية، ترجمة: إميل الغوري (بيروت، المركز العربي، ط1، 2017).
173. ناصيف نصار، منطق السلطة (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2018).
174. نايجل، ووربيرتن، حرية التعبير، ترجمة زينب عاطف سيد (القاهرة، دار كلمات، ط1، 2013).
175. هزار، سودير، كيف يفكر الفرنسيون، ترجمة نانيس عبد الوهاب، وابتسام بن خضراء (الدوحة، منتدى العلاقات العربية والدولية، ط1، 2020).
176. هنتغون، صمويل، من نحن، ترجمة أحمد مختار الجمال (القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2009).
177. هوز، الليفانان، ترجمة: ديانا حرب (أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة، ط1، 2011).
178. هوز، الليفانان، ترجمة: ديانا حرب (أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة، ط1، 2011).
179. هوز، الليفانان، ترجمة: ديانا حرب (أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة، ط1، 2011).
180. هيلات، علاء، علاقة النبي موسى بالديان اليهودية، بحث غير منشور.
181. هيوم، ديفيد، أبحاث أخلاقية سياسية وأدبية، ترجمة عبد الكريم ناصيف (دمشق، دار الفرقد، ط1، 2016).
182. هيوم، ديفيد، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة د. موسى وهبة (بيروت، دار الفارابي، ط1، 2008).
183. ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود (بيروت، دار الجيل، ط1، 1988).
184. ولفنسون، إسرائيل، تاريخ اليهود في بلاد العرب (بيروت، المركز الأكاديمي للأبحاث، ط2، 2016).
185. ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام (بيروت، دار التنوير، ط4، 2012).
186. يعقوب ملكين، علمنة اليهودية، ترجمة أحمد كامل راوي (القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2016).
187. Against method: outline of anarchistic theory of knowledge
188. What is this thing called science.

