

وجيه كوثراني*

قراءة في مشروع عزمي بشارة (٢)

العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية**

لليولوجيا واللاهوت، قبل أن ترتبط «بنشوء ثقافة منفصلة لأنماط المعرفة غير الدينية المتأثرة بالعلم»، وقبل «نشوء الفكر السياسي للدولة».

يلاحظ عزمي بشارة، بعد رحلة مضنية في مسالك التاريخ الفكري الأوروبي منذ عصر النهضة (القرن السادس عشر) وحتى القرن العشرين (حين تبلور المفهوم واستقر، وتأسست بشأنه النظريات والاجتهادات)، أن الصيرورة التي افترضها وحاول ربطها في الحيزين وبين الحيزين (دنيوة الشيولوجيا وعقلنة الفكر السياسي للدولة)، تتمثل تاريخياً في عمليات مركبة، تمايز واتصال ووحدة، أو وحدة واختلاف ونقد ونقد للنقد، حيث يلاحظ أن هذه الصيرورة «تتقدم لوليباً فتبدو كأنها تعود القهقري ليتبين أنها لا تعود، بل تمضي إلى الأمام بشكل لولبي» (ص ١١ - ١٢).

التأريخ لـ «صيرورة لولبية»، وفقاً لهذا الوصف، هي مهمة «مؤرخ للأفكار» غير عادي، لأنها تتطلب معرفة بالفلسفة ومصطلحاتها ومفاهيمها، وبعلم الاجتماع على أنواعه وأبوابه (ديني وسياسي وثقافي)، ناهيك عن معرفة بعلم الدين، من ثيولوجيا ولاهوت وعلم أصول وفقه،

يتابع عزمي بشارة في كتابه الثاني من مشروع «الدين والعلمانية في سياق تاريخي»، وبعد أن كان قد أسس في كتابه الأول الدين والتدين المرتكزات الأولية والعامة التي يمكن أن يشيد عليها العمارة التاريخية لصيرورة العلمنة والعلمانية في حيزين من جغرافية العالم الحضارية، في الغرب وفي عالم الإسلام والعرب^(١)، فينجز الجزء الثاني من المشروع: «الصيرورة التاريخية للعلمنة» في الغرب، وذلك في مجلدين^(٢)، أولهما يتناول الصيرورة الفكرية، أي التطور الفكري الأوروبي الممهّد للعلمانية والمواكب لمسارها فكرياً، وثانيهما يتناول النظريات العلمانية وتجاربها في بلدان نماذج، كفرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة، وبلدان أخرى.

الفرضية الكبرى لتأريخ الأفكار المتعلقة بفهم نشوء العلمنة والعلمانية بشكل متدرج في أوروبا والغرب - ومن دون أن تسمّى كذلك - هي أن الصيرورة الفكرية للعلمنة في أوروبا لا يمكن فصلها، ولا سيما في مرحلة التحولات الأولى، عن التطورات الحاصلة في الفكر الديني أولاً، ولا عن عملية «دنيوة» - كما يقول المؤلف -

* أستاذ جامعي، والمدير العلمي لإصدارات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
** الجزء الثاني، المجلد الأول.

وظيفية في الكنيسة ذاتها (صفة الرهبان العاملين في الدنيا ككهنة في النواحي والتجمعات السكانية). كما أنه استُخدم لاحقاً كمصطلح في وصف عملية نقل أملاك الكنيسة إلى الدولة في حالة المصادرة، كما في نص معاهدة وستفاليا عام ١٦٤٨ (ص ٥٠ - ٥١). ومن خلال التاريخ، يكتسب المصطلح تدريجياً معانيه المتعاقبة قبل أن يجري تجريده مفهوماً عاماً. في هذا السياق، يشدد المؤلف على أمرين تاريخيين أوروبيين في نشوء المصطلح: الأمر الأول هو أن المصطلح جاء من عالم الدين، والأمر الثاني هو أن حق السلوك الإلهي في الحكم ليس فكرة قروسطية، بل وليد المرحلة الانتقالية (غير الواضحة الحدود) بين العصر الوسيط وعصر الحداثة، ومنه ظهر تعبير العلمانية مصطلحاً (ص ٥٥). وجاء ظهور الدولة الوطنية على أنقاض الحروب الدينية ليردّ عليها في سياق مفاعيل وستفاليا؛ أي إن نظرية الدولة، التي كانت بمثابة رد على اللاهوت، «تضمنت - كما يقول المؤلف - علمنة للمصطلحات اللاهوتية»، فلم يجر التنافس مع قدسية الكنيسة من دون إضفاء قدسية ما على السلطة الدنيوية بعلمنة مصطلحات دينية واستخدامها في وصفها» (ص ٥٥).

لكن الدولة، وقد «جلبت معها الخوف من تغولها»، استدعت قيام القوانين للاحية تحديد الواجبات والحقوق كمقدمات لنشوء نظريات العقد الاجتماعي، ونقاش مسائل الحريات على اختلاف أبوابها ودرجاتها: «بدأت الليبرالية مع فكرة الحرية الدينية، وتحوّلت من التسامح الديني وحرية الضمير عند المفكرين إلى الليبرالية السياسية في القرن التاسع عشر (...)». أمّا عن موقع العلمانية في هذه الليبرالية، يلاحظ عزمي بشارة أن «الليبرالية لم تكن في منشئها التاريخي وفي جوهرها علمانية، تسربت العلمانية إليها بالتدريج..» (ص ٥٧).

وخبرة مؤرخ محترف عارف بقواعد التأريخ للوقائع والحقب، ناهيك أيضاً بمعرفة لغات كافية ومصادر ومراجع متخصصة ومناسبة.

اثنا عشر فصلاً، وعلى امتداد تسعمئة صفحة، يتابع عزمي بشارة هذه «الصيرورة الفكرية اللولبية» الصاعدة والهابطة، المتقدمة والمتراجعة، الجامدة في حيز والمتوتبة في حيز آخر، مبتدئاً هذه المرة من توضيح المصطلح والمفهوم واللفظ (علمانية أو علمانية) (الفصل الأول)، إلى مبحث في مقدمات العصر الوسيط (من القرون الوسطى إلى عصر النهضة) (الفصل الثاني)، إلى موضوعة الأنسية الكاثوليكية ومركزية الإنسان (الفصل الثالث)، إلى مبحث الإصلاح الديني (لوثر) والموقف من الدولة والمدارس الإصلاحية (الفصل الرابع)، إلى نشوء منطق الدولة (الفصل الخامس)، إلى الاكتشافات العلمية وموضوعة العلم والدين والفلسفة (الفصل السادس)، إلى مبحث العلاقة بين «العقل في إطار الدين والدين في إطار العقل» (الفصل السابع)، إلى موضوعة الدين في فكر التنوير (الفصل الثامن)، إلى ما بعد التنوير: من الريبية إلى العقل المطلق إلى نقد العقل (هيوم، كانت، هيغل، نيتشه)، إلى العلمانية باعتبارها أيديولوجيا في القرن التاسع عشر (الفصل العاشر)، إلى نماذج في النقد الحداثي للتنوير - كارل شميت - (الفصل الحادي عشر)، وصولاً إلى الفصل الأخير (الثاني عشر) الذي ينتهي بتقديم «نماذج ليبرالية وديمقراطية معاصرة في حرية الدين والعقيدة».

المفردة والمصطلح

في أن منشأ المصطلح ديني

يشدد عزمي بشارة في الفصل الأول على «أن لمصطلح العلمانية الغربي تاريخاً» (ص ٥٠)، وأن منشأه ديني، «ويعود إلى تفصيلات وتمايزات

النظر العلمي إلى الأمور والأشياء لا يكفي لإيفاء العلمانية معناها باعتبارها نظرًا «إلى العالم الزمني في مقابل التفسيرات التي تحيل على قوى من خارج العالم والزمن والتاريخ» (ص ٨٠). لكن هذا لا يجعلها «فلسفة علمية»، وهذا أيضًا مدخل صالح لمناقشة آراء بعض المفكرين العرب في المسألة: عادل ضاهر ومحمد أركون وعبد الوهاب المسيري (ص ٨١ - ٩١).

يخلص هذا الفصل إلى ملاحظة مفيدة ستكون في الفصول اللاحقة، وعلى ما أرجح، دليلًا أو محورًا مركزيًا للأفكار. مؤدى هذه الملاحظة هو أن مصطلح «العلمنة»، وبسبب تعدد التفسيرات القائمة في تعريفه، يُحدث «أكثر من ارتباك في استخدامه». ويعطي عزمي بشارة أمثلة بشأن تضارب «استخدام مصطلح العلمنة حينما يضاف إلى لفظة الدين»، كأن يقال «علمنة الدين». ويقترح تجنّب استخدام هذا التعبير لأنه يؤدي في توزّع معانيه إلى الإرباكات التالية:

- تحويل الدين إلى أداة في يد قوى علمانية للتأثير فيه والسيطرة عليه.

- تحوّل الدين إلى نمط تدين عند إنسان علماني يقبل فصل الدين عن المجالات المختلفة التي جرت علمنتها.

- دفع الدين إلى الاهتمام بقضايا الدنيا، أي العودة عن الانفصال عن المجالات الدنيوية إلى الاتحاد بها.. فعلمنة الدين تعيد إدخاله في الدنيا^(٣).

- تحويل قيم دينية إلى قيم علمانية، أو اعتماد عبارات ومصطلحات دينية في داخل خطاب وثقافة علمانية (...). (تذكير بمقولة كارل شميت) (ص ٩٣).

تجنبًا لهذا الإرباك في الاستخدام، ومنعًا لتحويل استخدام المصطلح إلى مذهبية فلسفية أو عقيدة (أي علمانية ترجمة لـ Secularism،

لا يني المؤلف يشدد على «أن سياق نشوء العلمانية هو أولاً وقبل كل شيء نشوء الدولة الحديثة التي تتفوّق على المؤسسة الدينية وتسيطر على الدين وتحتكر العنف»، وصولاً إلى التفريق اللاحق بين المجالين، واستخدام المصطلح كمفهوم يقتضي تطبيقه الفصل بين المجالين. وهنا أيضًا «لا تكمن مشكلة فهم العلمانية في فصل الكنيسة عن الدولة، فهذه مسألة مؤسسية لا يشكل تشخيص حدودها الفاصلة مهمة مستحيلة في علم القانون (...). وإنما الإشكال يكمن في ادّعاء فصل الدين عمومًا عن السياسة بشكل عام. فمن الصعب أن ندرس الأولى بمعزل عن الثانية في أي بلد، لأن الدين والسياسة قائمان ضمن نظام ضبط اجتماعي رمزي أو هوياتي تعامل مع الأيديولوجيا والمقدّس والرموز والعصبية في المجتمع، فكيف يمكن أن ينفصلا؟ إن شكل الفصل الممكن هو في الوعي، بمعنى ضعف أحدهما أو تراجع، فمن دون علمنة الوعي يصعب الفصل» (ص ٦١).

ومن هنا أيضًا يصح القول إن العلمانية والعلمنة صيرورتان تاريخيتان لا تاريخ واحد، وإن انتشار الثقافة العلمانية في مجتمع من المجتمعات يأتي على درجات (ص ٦٥).

يُفرد بشارة صفحات من هذا الفصل أيضًا لنقاش التشكيل اللفظي للمفردة، علمانية أو علمانية، مؤكدًا ما قاله زكي نجيب محمود الذي يراها علمانية. إلا أن الأهم هو أن يؤدي المصطلح المعنى الذي يراد من المفهوم، أكان علمانية أم علمانية. ولا بد من عودة إلى عبد الله العلايلي وإلى محيط المحيط (بطرس البستاني) لإثبات أن العلماني نسبة إلى علم، بمعنى العالم، و«رجل علماني أي ليس رجل دين» (ص ٧٩ - ٨٠). على أن استبعاد كسر العين من اللفظ لا يستبعد اشتغال العلمانية على النظر العلمي، وإن كان

بلا شك، لكن التوسع في الكلام على «مقدمات العصر الوسيط» في فصل مستقل طويل (ص ١٠٠ - ١٧٨) يبدو لي ضروريًا، ولا سيما في جانبه المعرفي والعام (الإبستمولوجي) وفي جانبه المعلوماتي المدرسي، وخصوصًا للمثقفين العرب، ولربما لبعض المؤرخين العرب؛ فمن قسطنطين الذي أعلن المسيحية دينًا رسميًا للإمبراطورية، إلى عهد الملوك الأوروبيين الذين ورثوا الإمبراطورية الرومانية الغربية، ومنذ القديس أغسطين وحتى توما الأكويني، لم تكن العلاقة بين المسيحية، كما مثلتها بالبابوية من جهة، والإمبراطورية ولاحقًا بالملوك والأمراء من جهة ثانية، على نمط واحد، فلا كان اللاهوت واحدًا ولا كانت سياسات الطرفين واحدة. ولا سيطرة لواحدة على الأخرى قائمة على طول الخط، ولا تبعية لواحدة على الأخرى دائمة. جدل الاستتباع والصراع كان هو الدائم بين الطرفين.

يلخص عزمي بشارة في مقدمة هذا الفصل الطويل حركة المد والجزر، بل حركة التجاذب بين القوتين بصيغ تعريفية تأشيرية لا تغني عن القراءة، بل تستدعيها بقوة (ص ١٠٣).

لقد أوصل، إذن، مسار العصر الوسيط والأوروبي، أو بالأحرى مساراته المتعرجة أو اللولبية، إلى ظاهرة مفصلية: تراجع السلطة البابوية وصعود سلطة الدولة باعتماد الحق الإلهي للملوك. لم تكن هذه الظاهرة علمنة بحد ذاتها، بل مؤشر سيقود إليها. على أن بداية النزعة الأنسية في عصر النهضة في القرن السادس عشر، والتي تجلّت بالاهتمام بالدراسات الإنسانية ذات النزعة المعادية أو الناقدة للدين والداعية للدعوة إلى التراث اليوناني والروائي في الشعر والأدب والفن، أوحى لبعض المفكرين بتصور النزعة الإنسية «مرادفةً للعلمنة» (مثال لويس عوض)، وهذا تصور غير صحيح، كما

(Laïcisme) في مواجهة مجتمع متدين، يقترح عزمي بشارة «من أجل تحقيق حالة لا يلتقي فيها التحرر من الإكراه الديني إكراهًا علمانيًا، لا بد من دراسة الأوضاع الاجتماعية، وتحديد ماذا ينتج عند شعب من الشعوب في مرحلة تاريخية معينة حين تدرس العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع السياسي، من زاوية نظر تلتقي فيها الإرادة للدفاع عن حرية المعتقد مع منع الإكراه في الدين» (ص ٩٤ - ٩٥).

هذا ما يفتح الأبواب واسعة أمام دراسة صيرورة العلمنة أو صيروراتها المتعددة، وتعدد الثقافات والحضارات والشعوب، وعدم الانحباس في تعريفات جاهزة أو طريقة محددة في لفظها وتشكيلها.

من القرون الوسطى إلى النهضة: هل في جوهر المسيحية علمانية؟

أوروبا المسيحية، وبالتحديد أوروبا القرون الوسطى، تشكّل حقلاً مليئًا بالمعطيات التاريخية التي من شأنها فحص ما قبل البدء بصيرورة العلمنة في أوروبا؛ ذلك أن زعمًا ساد في أوساط قطاع واسع من المثقفين، عربًا وأجانب، إسلاميين ومستشرقين، مؤداه أن المسيحية كدين تحمل في بنيتها قابلية العلمنة، ولا سيما عندما يُستحضر كدليل جواب السيد المسيح عن سؤال: لمن نعطي الضريبة؟ وهو: «أعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله». يرفض عزمي بشارة هذا الزعم، مبينًا من خلال استعراض سياقه التاريخي وملابسات القول في ظرفيه المكاني والزمني، تهافته كدلالة جوهرية على القابلية المسيحية في «أصلها» للعلمانية (ص ١٢٤ - ١٢٧)^(٤).

إن تبيان تهافت تفسير مقولة المسيح «علمانيًا»، ومن خلال العودة إلى ملابسات تاريخيتها، مهم

خلاصة القول في عصر النهضة أنه كان عصرًا دينيًا بامتياز، وليس «علمانيًا»، كما يحسبه بعض المثقفين العرب من زاوية النظر إلى وجهٍ أحادي من وجوه الأنسنية، وهو العودة إلى آداب وفنون ما قبل المسيحية. ثمة مظاهر تتابع دراستها في الفصل وتشير إلى ما يسميه عزمي بشارة «ازدواجية عصر النهضة». ومن مظاهر هذه الازدواجية استخدام مذهب الشك، أو الريبية (scepticism) «كمنهج فلسفي» عند بعض الرهبان الكاثوليك في مواجهة البابا، كما استخدمه مارتن لوتر قبل انشقاقه (ص ٢٢٠ - ٢٢٣) والمفكر الفرنسي ميشيل مونتيني (M. Montaigne) لاحقًا. وكانت هذه مقومات الإصلاح الديني بوجهيه: البروتستانتية والكاثوليكية، لكن ظاهرة جديدة، وهي «علمنة السياسة» على المستوى النظري، برزت في هذا العصر في كتابات مكيافيلي (١٤٦٩ - ١٥٢٧) الذي لم يستخدم أيضًا تعبير «العلمنة» في كتاب الأمير، لكنه «أول من تصور السياسة مجالًا دنيويًا صرفًا بين مفكري عصر النهضة في الغرب»، وهذا لا يعني - كما يقول عزمي بشارة - أن الملوك والحكام لم يمارسوا السياسة الدنيوية عمليًا.

الإصلاح الديني: البروتستانتية والكاثوليكية

لكن حركة التاريخ في أوروبا آنذاك كانت تسير وتفاعل وتتمخض عبر ديناميات ودوافع أخرى تتمثل في ما يسميه المؤرخون «الإصلاح الديني»، وهذا الأخير لا يقتصر - كما يظن كثير من المثقفين والباحثين العرب - على دعوة لوتر والحركة البروتستانتية وأحد تعابيرها الكالفينية، بل هي جملة من المسارات المتداخلة، وذات التأثيرات المتداخلة أو المتنازعة أو المستثيرة

يرى عزمي بشارة؛ الصحيح أن مرحلة ثانية من تاريخ «الصيرورة الفكرية للعلمانية» تشكل تاريخيًا، فتتكون جمهوريات مستقلة في إيطاليا «تضمن حدًا من الحرية في عدد منها»، ولكن ما طبع هذا العصر بشكل عام - خارج إيطاليا - هو صعود الدولة الملكية واحتدام صراعتها مع البابوية (...)، إضافة إلى إعادة اكتشاف اليونان والرومان، واكتشاف العلوم العربية بعد ترجمتها الواسعة إلى اللاتينية.

ظواهر كثيرة مترابطة تتراشق على طريق نشوء النزعات الوطنية على المدى الطويل: تحويل اللهجات المحلية إلى لغات قومية؛ إحياء التراث الثقافي ما قبل المسيحي؛ ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات المحلية؛ أدب دنيوي جديد (دانتي)؛ شعر إنساني معبر عن العواطف والمشاعر؛ تمجيد الإنسان (بترارك)؛ فنون تحاكي نزعة الخلق الإلهية (مايكل أنجلو، رفايل، ليوناردو دافنشي...) (ص ١٩٠ - ١٩٦).

وفي تفاعل مع هذه النهضة (المذكورة)، يضيف عزمي بشارة: «نشأ التيار الأنسني في المذهب الكاثوليكي ذاته» (...)، اعتبار المحبة والبعد الروحاني أساس الدين، ونزعة إلى التوفيق بين المذاهب المختلفة (ص ٢٠٢)، بل ذهب هذه النزعة إلى أن «مصدر فساد الكنيسة غير كامن في العقيدة، بل في الدوافع المادية، مثل شهوة رجال الدين للسلطة والمال» (ص ٢٠٣).

غير أن تيارًا نقديًا آخر من داخل الكنيسة الكاثوليكية، بل تيارًا «متمردًا» قاد إلى البروتستانتية، هو ما مثله لوتر في نقاشه مع الإصلاح الكاثوليكي إيرازموس. وهنا عرض لأهم عناصر النقاش بين الطرفين يلخصه عزمي بشارة «لفهم العلاقة بين نمطي التفكير اللاهوتيين على أبواب الحداثة المبكرة» في أوروبا (ص ٢٠٥ - ٢١٣).

يحرر المؤمن من القلق والتوتر والخوف الدائم من الخطيئة التي يحملها البروتستانت الكالفيني معه في الحياة. ولم تنصح الكالفينية للمؤمن ببعض أعمال الخير كي ينال الخلاص وغفران الخطايا، بل «طلبت منه نظاماً كاملاً ومنضبطاً من حياة الفضيلة والقداسة» (ص ٢٧٩).

في غضون القرن السادس عشر، تفصلت سياقات كثيرة عند محور «الإصلاح الديني»؛ سياقات اقتصادية واجتماعية وثقافية وفلسفية وفنية، لكن يمكن أن نشدد على الخلاصات التالية التي يسجلها عزمي بشار: ونقلها بشيء من التصرف:

- لم يكن القرن السادس عشر مقدمة للثورة العلمية فحسب، بل كان أيضاً عصر الثورة الروحانية على المأسسة البروتستانتية والدوغمائية الجديدة.

- التأسيس أو التمهيد لمفهوم الفرد والاستقلالية الأخلاقية.

- الروحانية هي التي اصطدمت بالكنيسة قبل العلم.

- الروحانية المتسامحة، سواء في البروتستانتية أو الكاثوليكية، كانت في أساس الدعوة إلى التسامح.

- مع نشوء منطق الدولة وزيادة قوة السلطات الدينية، انفسح المجال للتسامح الديني إذا كان في مصلحة الدولة، وللاكره الديني إذا لم يكن التسامح في مصلحتها. وهذه الدينامية هي التي تسمح لاحقاً بتحول مفهوم التسامح من مبدأ ديني إلى مبدأ علماني.

غير أن في سياق البحث عن النظريات المؤسسة لمنطق الدولة، يتابع عزمي بشار البحث عن «نوع آخر من التفكير في أواخر القرن السادس عشر والقرن السابع عشر كأساس لفكر سياسي»، فميز أفكار منتجين إلى الطبقة الوسطى من سياسيين ومحامين وفلاسفة؛ هذه الطبقة التي

الواحدة للأخرى، داخل الكاثوليكية وداخل البروتستانتية نفسها.

أما في ما يتعلق بتقييم البروتستانتية تاريخياً، ومن زاوية دورها في موضوع التسامح، فينبغي عدم التعميم أو المبالغة، في رأي عزمي بشار: «فهي لم تصف شيئاً إلى الأنسين الكاثوليك في موضوع التسامح (...)»، وما فعلته البروتستانتية ليس إضافة نظرية فلسفية، أو لاهوتية حقيقية، بل هو «دنيوة» الدين وإدخاله في حياة الناس اليومية، كأخلاق وكنمط حياة (..) وكخيار فردي. هذا فضلاً عن إطلاقها التنافس الاقتصادي بالسماح بمصادرة أملاك الكنيسة.

أما لجهة التسامح، «فلم تُبد البروتستانتية أي نوع من التسامح في البداية»، بل إن توافقها مع الدولة كان بداعي التمرد على الإمبراطورية لتأكيد الاستقلالية، وعلى كنيسة روما لتأكيد سلطة الدولة. لذلك، «ترافقت بدايتها مع قمع ديني غير مسبوق لتأسيس كنيسة الدولة وفرضها». أما ما دُعي في هذا السياق التاريخي الأوروبي بالتسامح، فهو تسامح يتطلبه منطق الدولة (بعد تغلبها)، وبداعي الاستقرار والسلم الأهلي واحتواء المعارضة. يلخص عزمي بشار هذه الحال التاريخية بالقول: «كان هذا عقل الدولة الذي عاد إلى مصادر ثيولوجية مهمشة كانت تدعو إلى التسامح في تاريخ الفكر الديني للمذهب السائد، بروتستانتياً أكان أم كاثوليكياً، أو ولد عقل الدولة مصادر من هذا النوع» (ص ٢٥٨).

النتيجة التي يخلص إليها عزمي بشار في شأن مساهمة الكالفينية في صيرورة العلمنة هي أنها نزعت السحر عن علاقة الدين بالعالم، وهو لم يجر في الكاثوليكية، لأن الكاهن بقي في الكاثوليكية أشبه بساحر يمكنه أن يمنح المؤمن وصفاً لفعل أشياء تسهل عليه الغفران؛ بهذا وبممارسة المؤمن الاعتراف أمامه، كان الكاهن

معطيات كثيرة يقدّمها عزمي بشارة في الفصل السابع بشأن نظرية كوبرنيكوس وغاليليو ونيوتن وديكارت، وبشأن ملابسات علاقة هؤلاء بالكنيسة، وهي ملابسات لم تكن تدور بالضرورة حول حرية البحث العلمي أو النظريات أو الاكتشافات العلمية الرياضية أو الطبيعية بحد ذاتها، بل كانت نتاج ظروف وحسابات سياسية وأدوار ومواقع في الصراع بين القوى الفاعلة حين تزامنها مع الحدث، صراع الكنيسة مع البروتستانتية آنذاك.

لذا، يرى عزمي بشارة أن محاكمة غاليليو في عام ١٦٣٣ جراء دفاعه عن نظرية كوبرنيكوس «جاءت في ظروف من المزودة» (ص ٣٧٨)، وأن الفلاسفة لا الثيولوجيين هم الذين اتهموه بالهرطقة (ص ٣٧٥).

على وجه الإجمال، وفي محاولة تلخيص للمسار الذي قطعه «التصارع بين العلم والفلسفة»، فإن العلم خرج من رحم الفلسفة مع نشوء «اختصاصات علمية جديدة»، وشق له مسار تطور مختلفاً خارج الفلسفة. أمّا بالنسبة إلى علاقته بالدين والمؤسسة الدينية، فقد تكيف العلم في مراحله الأولى مع الرؤية الدينية، وحصر نفسه في مجاله، لكن ما ميّز صيرورة الحداثة هو أن الصراع بين العلم والرؤى الكلية أدى بعد كل أزمة وجولة إلى تعديل الرؤى الفلسفية والدينية نفسها بالتأويل أو بالتجديد، أو على الأقل إلى انسحابها وحصر اهتمامها في مجالات أخرى. فصيرورة الحداثة تميزت بالانتقال من حصر العلم لنفسه في مجاله الخاص، إلى حصر الدين في مجاله، لأن العلم اكتسح المعرفة مجالاً بعد آخر (ص ٣٩٣ - ٣٩٤).

جملةً من العوامل المتداخلة اجتمعت في سياق تاريخي، ولذلك لا طائل - في رأي عزمي بشارة - من وراء محاولات الإجابة عن سؤال: «ما الذي جاء أولاً ومن قاد إلى من؟ هل قادت

أصبحت أكثر تسييساً وقرباً من فكرة الدولة المطلقة. ويُدرج بشارة هذا التيار في ما يسمّيه «الرواقية الجديدة» حيث يرى أنه متجاوز ومقابل للتيارين الدينيين: اليسوعية الممثلة للإصلاح الكاثوليكي المعاكس، والكالفيينية الممثلة للأقليات البروتستانتية.

يعرض بشارة في هذا السبيل ملخصاً لأفكار ليسيوس (ص ٣٤٥) وبودان (١٥٣٠ - ١٥٩٦) (ص ٣٤٦)، ثم لأفكار هوبس (ص ٣٤٨ - ٣٥٢): «بموجب تفكير هوبس، فإن المسيح لم يأت ليعلّم الناس الفلسفة والمنطق والسياسة. في هذه المجالات على الناس أن يتعلموا بأنفسهم وأن يطيعوا قوانين وقرارات كيانهم المشترك (...). لا يوجد موضوع لا يمكن الخلاف في شأنه، لكن المهمة تكمن في منع تحول الخلاف إلى حرب أهلية، جماعة البشر المختلفين والمتعددي الآراء والإرادات هم جمهرة أو جمهور، أمّا ما يحولهم إلى شعب، فهو توحيد الإرادات والتبعية لسيادة واحدة..» (ص ٣٥٠).

هكذا، بدأت فكرة الدولة والتنظيم لها تخرج تدريجياً من «رحم اللاهوت» وتتطوّر في صيغة «منطق الدولة»، ولا سيما عند فئة من المثقفين والمستشارين، أكانوا رجال دين أم لا (ص ٣٥٥).

العلم والدين

أمّا بشأن العلاقة بين العلم والدين، وكما أشكلت هذه العلاقة مع بدايات النهضة العلمية في غضون القرن السابع عشر، فإن معالجتها تكتسب مع عزمي بشارة بُعداً مغايراً لما يتردد في أدبيات شائعة (ولا سيما أدبيات عربية) عن التناقض والصراع بين الطرفين، أو عن عدااء الكنيسة للعلم والعلماء، أو عن مناهضة هؤلاء للدين أو للكنيسة.

بمصدرها الإلهي». ويستعرض عزمي بشارة جملة من الآراء النقدية المؤسسة:

- لا بيرير يرى أن آدميين وجدوا قبل آدم، نهاية التاريخ باعتناق اليهود المسيحية، حيث يرى عزمي بشارة في هذا الرأي «إرهاصات المسيحية الصهيونية» المعاصرة.

- شينوزا [اسبينوزا] ينتقد الأساطير التوراتية «لأنها اختلقت لعامة الناس الذين لا يسعفهم عقلهم من إدراك الأمور، وتشكيك بتاريخية الأحداث التوراتية، الإيمان الكوني عنده، هو بنظره ذلك الدين الإلهي الطبيعي المستنبط من طبيعة الإنسان، ودراسة العلم قوانين الطبيعة تعني دراسة مراسيم الله وقوانينه التي سنّها (ص ٤٢٩ - ٤٣٠).

خلاصة القول في هذا المسار الذي لم يكتمل هي أن بعد تطور العلوم والقبول التدريجي بنظرية كوبرنيكوس في مركزية الشمس، ونشوء التاريخ النقدي للتوراة والنقاشات بين اللاهوتيين أنفسهم، ما عاد كل شيء يعدّل كي يتلاءم مع التوراة ويجد مكاناً له فيها، بل أصبحت «تفسيرات التوراة تعدّل كي تلائم العالم الجديد» (ص ٤٣٢).

في هذا السياق أيضاً، حدث التحوّل من اعتبار حالة الأشياء الطبيعية نجسة أو دنسة إلى اعتبارها حالة أصلية تشكل جوهر الأشياء، وهذا ما كان يقصده فلاسفة التنوير عندما قالوا بفكرة «الدين الطبيعي»، أي «جوهر الدين»، وأضافوا على موضوعه هذا التفكير مثالية مقدسة فقالوا بالحقوق الطبيعية والمقدسة، وكما ستكون عليه صيغة «حقوق الإنسان المقدسة» في الإعلان الصادر عن الثورة الفرنسية.

كما أن النقد الديني سيتجذر في نهاية القرن السابع عشر. ومن نماذج هذا التجذر، الذي يتوقف عنده عزمي بشارة، نموذج بيير بايل

الاكتشافات العلمية والتحوّل الفكري إلى تغيير الموقف من الدين؟ أم أدّت إليه تحولات اجتماعية عميقة حكمت تلك الاكتشافات ودفعت إليها؟. يبدو أن الإجابة الأسلم هي أن خصوصية بداية الحداثة تتمثل في توافر شرطي التطوّر الفكري والضرورة الاجتماعية.

استثمار مصطلح الطبيعة والطبيعي في دراسة الفعل الإنساني والتدين

«تطور العلم عبر التفاعل مع الطبيعة، ولم يؤدّ ذلك مباشرة إلى تغيير في تفكير العلماء أو الناس عموماً في قضايا الدين. لكن التفكير العلمي أوجد الأدوات لنخب فكرية وثقافية للتعامل مع المجتمع والتاريخ الإنساني بواسطة ما توصل إليه العلم وبمنهجه التجريبي» (...)

إذن، «هي لحظة في بداية الحداثة، لحظة استثمار مصطلح الطبيعة والطبيعي على نطاق واسع، لا في وصف قوى الطبيعة الموضوعية خارج أذهاننا، بل في وصف الفعل الإنساني نفسه، بما فيه التدين، كفعل طبيعي يمكن تحليله بموجب قوانين الطبيعة ذاتها، أو بموجب فهم تلك المرحلة لقوانين الطبيعة» (ص ٤١٨).

تتوالى شروحات عزمي بشارة لأفكار هوبس في الأخلاق والمعتقدات (الملائكة، الآخرة...)، ويذكر هنا «أن ثمة تقليداً إنسانياً لإرساء الأخلاق والقانون على القيم الطبيعية منذ الرواقيين»، حيث يجري في سياق عصر النهضة وصوفاً إلى التنوير، عود إلى التقليد الرواقي كجزء من نقد اللاهوت المسيحي الذي تعامل مع الطبيعة كبعيد فاسد ومفسد في الحياة (ص ٤٢٥).

وبتأثير من مفكر فرنسي التقاه هوبس في باريس، هو إسحق لا بيرير (I. La peyrere)، دخل هوبس ميدان نقد التوراة من خلال القول بأن «موسى كتب أشعاراً من التوراة»، «مشككاً عملياً

أن يُعبد وبأن ممارسة الفضيلة جزء من الدين، وحتى من العبادة» (ص ٤٧٢).

إلا أن عودة إلى هيوم لدى عزمي بشار من شأنها أن ترينا تمايزاً مع التأليه في تقييم دور العقل؛ إذ توصلت هذه الأخيرة إلى دين العقل لا إلى الدين الطبيعي الذي تدّعيه (...). فهي افترضت إنساناً كونياً عقلاً له قدرات كونية على الفهم والإيمان بمبادئ دينية مجردة (إنسان التنوير)، في حين أن الإنسان لدى هيوم هو عواطف وغرائز، وهدف ورغبات، وهنا يكمن أساس الدين في تفسيره، وليس في العقل والأخلاق (ص ٤٧٣).

يضاف إلى هذا أن «مُثقفين في القرنين السابع عشر والثامن عشر بدأوا باستخدام المنهج الاستقرائي التجريبي من إرث بيكون حتى هيوم، مروراً بجون لوك وعلماء مثل نيوتن وغيره، في جمع المعلومات وصنع تجريدات وتصنيفات ترتب السكان في العالم بناءً على صفات معينة وترتبط بينها وبين القدرة على الفهم والأخلاق وإدارة المجتمعات. كان لتطبيق المنهج الاستقرائي التجريبي على صفات البشر الجسدية وربطها بالثقافة والأخلاق والعادات أعظم الأثر في جعل الأفكار العنصرية الأولى تبدو نظريات علمية» (ص ٤٨٥ - ٤٨٩).

أما الموقف الكاثوليكي، فيمتاز عن المواقف العلمية والبروتستانتية بتعامله مع السكان الأصليين كـ«بشر»، إلى وقوف الآباء اليسوعيين والدومينيكان ضد القمع الجسدي والاستبعاد، لكن هؤلاء - وكما يستدرك عزمي بشار - لم يقفوا معهم كما هم، بل بعد إسقاط صورة البراءة المسيحية عليهم» (ص ٤٨٢).

الدين في فكر التنوير

في الفصل الثامن، ثمة عودة إلى «موضوعه الدين في فكر التنوير» للتوقف عند بعض من

(P. Bayle)؛ إذ يعرض لأهم الأفكار الواردة في كتابه: أفكار متنوعة في مناسبة ظهور مذهب، في سنة ١٦٨٠. وكانت المناسبة مثار شيوع أفكار شؤم وسوء طالع في المجتمعات الأوروبية، في حين كانت المناسبة بالنسبة إلى بايل حالة دعوة إلى التنوير ضد الجهل، ومحاولة لينزع عن الظاهرة الطبيعية أي معنى أخلاقي وخرافي ولينفي أي تأثير للنجوم في حرية الإنسان: «الإنسان يقرر أن يفعل الخير أو الشر وليس النجوم» (ص ٤٣٥ - ٤٣٩).

وفي مسألة التسامح، يخطو بايل خطوة متقدمة على جون لوك الذي استثنى الإلحاد من التسامح؛ إذ ظلت منطلقات لوك مسيحية، في حين أن بايل ذهب إلى اعتبار ديانات الوحي «تحمّل في داخلها بذور الحروب الأهلية».

على أن فكرة التسامح الديني «شكلت بعد الحروب الدينية في أوروبا أحد المصادر الفكرية لتحديد الدولة في الشأن الديني، وذلك برفض استخدام قوة الدولة لفرض مذهب ديني أو للإملاء في شؤون الإيمان»، شأن لوك، وصولاً إلى مرحلة جون ستيوارت مل، حيث طوّرت الفكرة إلى مفهوم الحرية، ولاحقاً إلى مفهوم التعددية في الدولة الديمقراطية المدنية، ليصبح المبدأ هو التعددية وليس التسامح الديني.

بعد تولاند، كتب تيندال (Tindal) كتابه *Christianity as old as the Creation* (المسيحية قديمة قدم الخلق) ليشدد على أن «حقيقة الدين هي الأخلاق»، والدين بموجب حقائق الفعل هو «معرفة واجباتنا كأوامر إلهية». يرى عزمي بشار في هذه المحطة من أفكار التأليه بداية الانتقال إلى الدين في إطار العقل العملي قبل تنظيرات كانت بهذا الشأن، وظهور العلاقة بين فكرة الدين الطبيعي والتأليه وأخلاقية الدين عند تيارات رئيسية في التنوير: «تؤمن التأليه بوجود كائن أسمى يستحق

هذا الاعتقاد بقوله: «لم يكن فلاسفة التنوير حتى منتصف القرن التاسع عشر بهذه السذاجة، وأبدوا تحفظات على عمومية فكرة التقدم، وأظهروا الكثير من الشك في شأنها. وانطبق هذا على بايل وفونتيل وفيكو وهيوم ودي بروس وبولانجييه والبارون دولباك، جميعهم كانوا مترددين في شأن فكرة التقدم وانطباقها على المجتمع بشكل عام، وكانوا يميلون عمومًا إلى قصرها على النخبة المفكرة. وفي نهاية القرن فحسب، تحوّلت فكرة التقدم في التاريخ إلى رؤية شاملة عند كوندورسييه بشكل خاص..» (ص ٥٥٧)، وقبله عند تورغو وهلغتيوس.

التنوير الألماني

في الفصل التاسع (ص ٦٠٥ - ٦٧٨)، يستعيد عزمي بشارة أفكار التنوير بإيجاز، ليتابع خط التحول من الريبية عند هيوم إلى دور العقل عند كانت، وصولاً إلى فلسفة هيغل في الدين، إلى فلسفة نيتشه في الأخلاق، أي ينصبّ التركيز على التنوير الألماني.

يذكر عزمي بشارة أن هيوم أراد أن يكتب تاريخاً طبيعياً للدين، وأن يحلله من خلال فهم الطبيعة الإنسانية، أي إنه حاول باختصار تفسير الدين تفسيراً طبيعياً أنثروبولوجياً (ص ٦٠٨). واعتبر هيوم أن تعددية الآلهة أقدم من التوحيد، وأن الدين في الحالتين (التعدد والتوحيد) يقع في حيز العاطفة ويعبر عن مركّب الخوف والأمل عند الإنسان. بل يذهب فرويد إلى تحييد التعدد على التوحيد، فهذا الأخير «يرفض الآخر»، في حين أن التعددية الإلهية «أناحت تطور النفوس الشجاعة».

النقطة الأهم في هذه الاستعادة في الفصل التاسع هي كيف تلقى التنوير الألماني هذه الآراء (آراء هيوم) وآراء التنوير الفرنسي، ولا سيما آراء روسو وفولتير؟

جوابها. ويحفل هذا الفصل بتعريفات وتمييزات على قدر كبير من الأهمية بالنسبة إلى القارئ العربي، بل بالنسبة إلى الباحث العربي أيضاً. معروف أن التنوير هو «استمرار طبيعي للثورة العلمية في القرن السابع عشر، ولإنتاج الفكري لبيكون وديكارت وجون لوك (...) إنه الفكر الذي أرسى الأساس للموقف العلماني الداعي إلى تحديد دور الدين في الدولة والمجال العام..» (ص ٤٩٩). وهو أيضاً، وبشكل أكثر تبسيطاً، على حد قول عزمي بشارة، فكر علماني (للدقة دنيوي)، وربما يصل عند بعضهم إلى حد الإلحاد... لكن التمييز ضروري من وجهة معرفية وعملية بين فكر التنوير «العلماني» والصيرورة الاجتماعية للعلمنة؛ ففكر التنوير فكر «قلة»، بينما صيرورة العلمنة هي «صيرورة اجتماعية وثقافية شاملة تمر بها الكثرة الكثرة» أي المجتمع ككل.

يستعرض عزمي بشارة، محللاً، نماذج من آراء المفكرين التنويريين بيير بايل من خلال قاموسه الفلسفي التاريخي، وهيوم بريبيته التي كانت مؤثرة جداً في مفكري التنوير الفرنسيين، وأعلام الإنسيكلوبيديا الفرنسية كمحرريها الرئيسيين ديدرو ودار لامبير (ص ٥٠٤)، ومفكرين (فلاسفة) آخرين: مونستكيو، فولتير، روسو... (ص ٥٠٢ - ٥٢١).

يلاحظ عزمي بشارة في هذا السياق أن «فكر التنوير لم يتفلسف في نقد الدين لمصلحة العامة ولا لغرض إقصاء الدين من المجال العام، بما فيه الدولة، لكنه انتقد ممارسات الكهنة، وحول الدين نفسه ومنشأه إلى موضوع للدراسة والبحث، وتابع بلورة مفهوم الدين الطبيعي...» (ص ٥٠٦).

يشيع في الثقافة العامة العربية بصورة خاصة تعميم مفاده أن فكرة التقدم التصقت بفلسفة التنوير وشملت أعلامه، فيصحح عزمي بشارة

العلمانية اليوم»، بل إن فلسفة كانت الأخلاقية تقول بـ«اشتقاق الدين من الأخلاق، لا الأخلاق من الدين».

• هيغل

مقارنة بكأنت، الذي كان يرى أن هناك، من منظوره، «قدرات عقلية تجمع المعطيات الحسية وتحولها إلى موضوع، وأخرى تجعل من الممكن تصنيفها والتفكير فيها»، بعبارة أخرى، كان ثمة ثنائية، أي حالة فصل بين الشيء بذاته من جهة، والمقدرة الحسية والعقلية من جهة أخرى، ينتقل عزمي بشارة إلى هيغل الذي بحث عن طريق لجمعهما وتجاوز هذه الثنائية التي ميزت فلسفة المعرفة عند كل من ديكارت وكأنت: «اتجه هيغل إلى اعتبار الله هو التفكير نفسه، هو جوهر الكون ومنطقه. للكون جوهر واحد هو التفكير ذاته، الله ليس كائنًا شخصًا، هو المطلق الذي يجمع الذات والموضوع»، هو مفهوم فلسفي يساهم في فهم الله والتاريخ والفن والدولة والفكر والوجود و«الإيمان بالله»، كما يظهر هذا في الديانات المختلفة. وإذ لا يهدف عزمي بشارة من مشروعه البحثي دراسة تاريخ الفلسفة، ولا دراسة أفكار كل من فلاسفة التنوير، فإنه يركز على «إبراز ما له ارتباط بإشكالية العلاقة بين العلمانية والدين». يختار من محاضرات هيغل في فلسفة الدين اقتباسات دالة على «تشخيص كلاسيكي لعملية العلمنة من دون تسميتها بهذا الاسم»، «مع ازدياد معرفة الأشياء النهائية وتوسع العلوم بشكل يكاد يكون غير محدود، واتساع مجالات المعرفة كلها، يتقلص مجال معرفة الله». وكلما ازدادت معرفة الفلسفة والعلوم، تقلص الفضاء المتبقي للدين إلى درجة أن الله يصبح إله الفجوات التي لم تصلها المعرفة العلمية (ص ٦٥٠).

يرى عزمي بشارة أن بعض الفلاسفة الألمان (من ذوي النزعة الدينية التصوفية)، مثل هامان، معاصر كأنت في ألمانيا ومترجم أجزاء من كتاب هيوم، وكيركيغارد تلميذ هيغل لاحقًا، رأى «أن ربيية هيوم تخدم الدين، لأنها تكشف أن لا أساس عقائريًا للدين وتنسبه إلى الجانب الشعوري الإيماني، وهذا ما يؤكد حقيقة الدين الإيمانية» (ص ٦١٢).

أما موقف التنوير الألماني عمومًا من العقائد الرسمية للكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية، فكان موقفًا نقديًا، ولكنه اختلف (قبل القرن التاسع عشر) عن التنوير الفرنسي «بإيلائه الوظائف الاجتماعية للدين أهمية قصوى» (ص ٦١٢).

في مقابل النزعة التطورية التي ميّزت الكثير من مفكري التنوير الفرنسيين، أعجب المفكرون الألمان بجان جاك روسو، ولا سيما بميله إلى التشكيك في فوائد المدنية ودعوته إلى العودة إلى الطبيعة في التربية، وإيمانه بأهمية البعد الروحي في ترسيخ العقد الاجتماعي الذي سمّاه «الديانة المدنية» (ص ٦١٣).

يعود عزمي بشارة ليتوقف مليًا عند كأنت الذي انتمى، في رأيه، إلى تقاليد ثلاثة: التنوير الفرنسي والتنوير الإنكليزي والتنوير الألماني معًا، إلا أنه لم يتوقف عند حدود هذه التقاليد، فكانت ثورة كأنت في الفلسفة «ثورة أنثروبولوجية»، فأصبح سؤال الفلسفة عنده هو: «ما الإنسان؟»، ومن هذا السؤال تتشعب الأسئلة كلها بشأن حدود العقل. ماذا يمكنني أن أعرف؟ هو سؤال نقد العقل المحض؛ ماذا عليّ أن أفعل؟ هو سؤال الأخلاق؛ ماذا يمكنني أن آمل؟ هو السؤال الذي يقود إلى الإيمان (ص ٦١٧). عند كأنت، «الديانة الداخلية» هي التي تمكن من ممارسة الأخلاق القائدة بذاتها، أي ما يمكن أن نسمّيه - على حد قول عزمي بشارة - «الأخلاق

• نيتشه

على أن أهم ناقدٍ للتنوير، بعد اكتمال أفكار التنوير في فلسفة هيغل الجدلية والتوفيقية بين «الدين ونقد الدين»، هو نيتشه. وإذا كان هناك من يعتبر هيغل «آخر فيلسوف مسيحي» (إذ عرض الفلسفة بشكل مسيحي وعرض المسيحية بشكل فلسفي) (ص ٦٥٩)، وإذا كان قد «حوّل التنوير إلى ميتافيزيقا»، فإن نيتشه يختتم هذه المرحلة من تاريخ الفلسفة الأوروبية، ويدشن مرحلة جديدة في نقد التنوير، مؤسسًا لأفكارٍ يراها البعض إرهابات أفكار ما بعد الحداثة أو تأسيسًا لها في ما بعد.

يعلق عزمي بشارة بدايةً: «إذا كان فكر ماركس يقود في النهاية إلى عودة جدلية إلى مشاعية بدائية طبيعية مفترضة قبل تقسيم العمل ونشوء الطبقات (...) لكن على مستوى حضاري أرقى، فإن نيتشه يدعو إلى العودة إلى أخلاق طبيعية مفترضة تقوم على غرائز الإنسان الطبيعية وحبه لنفسه وإرادة القوة للسيطرة والبقاء...» (ص ٦٦٧). وإذا ذكر بشارة أن هذه الأفكار أتت بعد انتشار فكر داروين، يضيف أن نيتشه «قام بعملية نقد للميتافيزيقا والمبادئ المتجاوزة للعالم الطبيعي» (...). إلا أنه حوّل الصراع بين أخلاق الأسياد وأخلاق العبيد، وبين الطبيعة الإنسانية إلى ميتافيزيقا أخرى، وتوجّها بمفهوم الفضيلة عند الإنسان الفائق أو «الإنسان الأعلى» (ص ٦٦٩).

من أين أتت أخلاق العبيد في رأي نيتشه؟ اعتقد نيتشه أن المسيحية بصيغة بولس الرسول (الذي يبرئ المسيح منه) هي الديانة الأكثر تعبيرًا عن أخلاق العبيد، والأكثر تأسيسًا لها بتقديسها الزهد والنفور من الحياة (...). فالتسامح فيها «ناجم عن تحويل العجز إلى قيمة...» (ص ٦٦٩).

يرفض هيغل تدخّل الدين في السياسة بصفته حاملاً موقفاً سياسياً، لأن الجماعات الدينية التي تتبع مبدأً دينياً في السياسة لا تلبث أن تشكل تحدياً للدولة (ص ٦٥٦)، وهذا لا يعني أن هيغل كان ضد الدين. يشرح عزمي بشارة هذه المفارقة لدى هيغل بالقول إن «القوانين الوضعية للدولة تتعامل مع النسبي والنهايي، وبالتالي لا يجوز خلطها بالحقيقة المطلقة التي يمثلها الدين (...) الدولة تمثل الأخلاق الموضوعية للمجتمع كله في مقابل محاولة تيار ديني محدد أن يفرض تصوره للدين على المجتمع ككل. يخلص عزمي بشارة بعد شرحه وتحليله أفكار هيغل المثيرة في جدليتها، وخصوصاً إشكالية العلاقة بين الدين والدولة (ولا سيما لما يراه هيغل من خصوصية في البروتستانتية التي تؤمن - في رأيه - بالحرية الفردية وعلى عكس المعتقدات الكاثوليكية والإسلام)، يخلص إلى أن هيغل «حوّل الفلسفة من خدمة الدين إلى احتواء الدين كمرحلة إليها»، وهنا تكمن في رأي عزمي بشارة حدائته وعلمانيته لا في فصل الدين عن السياسة والفلسفة، بل «في رؤية الدين كمرحلة نحو الفلسفة، وكوظيفة عقلانية في تماسك المجتمع والدولة» (ص ٦٥٩).

خلاصة ما يراه عزمي بشارة في فلسفة هيغل وموقعها في منظومة التنوير هي أن هيغل لم يغير موقف التنوير من الدين - ولم يتهم مفكري التنوير بالمادية أو فقدان القلب وتضييع الأصالة وهدم التقاليد والأعراف والأخلاق كما اتهمهم المتدينون والمحافظون، لكنه احتوى التنوير والدين سوية في مسيرة العقل في التاريخ (...) (ص ٦٦٤)، وهو بذلك فسخ المجال لنشوء النقد الحدائي حيال التنوير، كحالتى ماركس وفورباخ (ص ٦٦٠ - ٦٦٦).

- جدلية التنوير (أدورنو - هوركهايمر)، كارل شميت، فوكو

في الفصل الحادي عشر، يحلل عزمي بشارة ثلاثة نماذج «في النقد الحداثي للتنوير» في مرحلة ما بعد نيتشه:

- نموذج من مدرسة فرانكفورت ممثلًا في كتاب جدلية التنوير لثيودور أدورنو (Adorno) (١٩٠٣ - ١٩٦٩) ولماكس هوركهايمر (Horkheimer) (١٨٩٥ - ١٩٧٣).

- نموذج كارل شميت (١٨٨٨ - ١٩٨٦) في اللاهوت السياسي.

- نموذج ميشيل فوكو.

• أدورنو - هوركهايمر (جدلية التنوير)

من وجهة نظر مؤلفي جدلية التنوير، وكما يشرحها عزمي بشارة، رفض التنوير الأساطير التي كانت قائمة، لكنه أقام أساطير بديلة، «أهمها أسطورة العقل الكلي القدرة» والذي ما لبث المسار المنطقي للتنوير أن حطم أساطيره، ومن بينها أيضًا أسطورة العقل الكلي (ص ٧١٥): «العلم الذاهب إلى السيطرة على الأشياء هو امتداد للسحر بأسلوبه ومنهجه (...) يقيم العلم تابوهاتة (أو محرماته) (...)، استبدل التنوير خوف الناس القديم من الظواهر الطبيعية، بانفجارات نزاع دورية أو موسمية: الأزمات الاقتصادية الكبرى والحروب مثلًا (...) يقود العقل التنويري إلى اختزال الحقيقة وقصرها على النجاح والإنجاز (...) مناقب العصر الحديث هي المهارات التي تؤدي إلى إنجازات بغض النظر عن الفضيلة..» (ص ٧٢٠ - ٧٢٢).

يطوّر عزمي بشارة النظر إلى هذه المسألة ليراها «مسألة مفتاحية لفهم الظواهر الجديدة: ظهور بدائل الدين في القبلية شبه الدينية للأيديولوجيات الدنيوية (سواء أكانت وضعية أم دينية - سياسية)»، وظاهرة الانتقال في نمط

أما بالنسبة إلى الموقف من الدين عمومًا، فاعتبر نيتشه الدين والأديان «مسألة تهمة العامة وتنشغل بها»، و«الأديان هي شغل العامة.. لا يوجد شيء على الإطلاق أكثر زيفًا من القدسي» (ص ٦٧١). وعندما قال نيتشه بـ «موت الله وآلهة آخر»، فلم يكن ذلك دعوة، وإنما كان توصيفًا واستنتاجًا لما آلت إليه الأمور والأحوال حتى عصره وما بعد عصره. يشرح عزمي بشارة آلية هذا المآل: «عندما نظر نيتشه إلى الخلف ورأى صيرورة انهيار الإيمان المسيحي بالله، تمكن من رؤية صعود النزعة المدنية الأوروبية وانهيار الأخلاق، وبالتالي فإن شيئًا لن يكون حقيقيًا بل سيصير كل شيء مباحًا. وكانت نتيجة تأملاته طوال خمسة عشر عامًا الجمع بين إرادة القوة ومذهب العودة الأبديّة، فإن موت الإله تتبعه الحرية العدمية، ولا بد من تجاوزها ذاتيًا بإرادة القوة بالوصول إلى العودة إلى الأبديّة» (ص ٦٧٠).

يموضع عزمي بشارة أفكار هذا الرجل في سياقه التاريخي والبيئة الفكرية التي أنجبته والتوقعات المستقبلية التي أرهصت فيها تأملاته، وإن بدت مرتبكة: «لا شك أن فكر هذا الرجل كان مرتبكًا مثل روح العصر التي عبّر عنها، التي جمعت نقد الدين إلى نقد العقل ونقد التنوير في آن؛ وذلك قبل عقدين فقط من ولوج أوروبا دوامة الأيديولوجيات الشمولية من جهة، والعدمية من جهة ثانية؛ والازدهار والرخاء الاقتصادي من جهة، والأزمات الكبرى من جهة ثانية؛ وعصر الفردية والفن والانحلال من جهة، وعصر الجماهير من جهة أخرى؛ عصر الإبداع والاختراعات من جهة، والصناعة الثقافية من جهة أخرى... وهي التي أدت كلها إلى الحروب العالمية الكبرى وجرائم الإبادة. ليس فكر نيتشه مسؤولاً عن هذه المرحلة بل هو الفكر الذي يحمل إرهاباتها العاصفة بصوغ أدبي».

أوروبا ودكتاتوريات رثه في المشرق العربي، تبنت أيديولوجيات الأنظمة الشمولية وأدوات الاستفتاء والتعبئة الجماهيرية، لكنها ظلت أسيرة الرثاء السلطانية وأنظمة القربة وتريف مؤسسات الدولة» (ص ٧٣٥).

الخلاصة أن شميت يرفض تأسيس السياسة على أيديولوجيات كبرى إنسانية أو دينية، وهو بذلك يقدم - بحسب ما يرى عزمي بشارة - «خدمة في تعرية السياسة التي تطرح نفسها باسم أيديولوجيات كبرى» (ص ٧٤٢).

- في نقد النقد العقلاني للتنوير

• ميشيل فوكو

من زاوية الموقف من الدين والعلمانية، وفي حقل الموقف من التنوير وأوجه نقده المتعددة، من داخل الحداثة ومن زاوية ما بعدها، يكتفي عزمي بشارة بمناقشة قصيرة. لا يجد معالجة واضحة لدى فوكو لموضوعه الدين، يقرأ شذرات عن «روحانية الجسد» وقمع الجسد في الدين (ص ٧٤٣). أما بشأن موقع الله في فلسفات التنوير، فيشير بشارة إلى مقالة فوكو (١٩٦٦) الذي يقول: «إن الله مات عند هيغل، لأن العقل احتل مكانه، وعند فيورباخ أيضاً لأن تحرر الإنسان احتل مكانه، وعند نيتشه كذلك، لكن نيتشه أبقى مكانه فارغاً، إذ مكن الإنسان من أن يحتل مكانه إذا تحرر من الإنسان والله في آن» (ص ٧٤٤). ويعلق بشارة: «هذا برأيي نص أدبي وتفسيره مفتوح على احتمالات كثيرة»، ويشرح السبب في أن فوكو يطرح أسئلة ولكن لا يجيب عنها فلسفياً (ما هي ولماذا نشأت)، بل يبحث عن نشوئها وكيفياتها في «أركيولوجية نشوء الأفكار» (كيف نشأت وكيف تعمل، وما هي القوى التي تعمل من خلالها..» (ص ٧٤٤).

على أن ميزة فوكو هي في المنهج الذي يقترحه لتحليل العلاقة بين «العقلانية وفائض

التدين» من التدين الشعبي التقليدي إلى التدين الجماهيري» الحديث والمعلمن، وإن حمل خطاباً دينياً (ص ٧٢٥).

• كارل شميت (اللاهوت السياسي)

يلفت عزمي بشارة النظر إلى أن «في النصف الثاني من القرن العشرين، لا سيما في الثمانينيات والتسعينيات، جرت عملية إحياء لكارل شميت من اليسار واليمين، حتى من اليسار الأكاديمي. ويشبه اكتشاف فكر شميت السياسي باكتشاف العلوم السياسية المتجدد باستمرار لمكيافلي، لناحية قدرة شميت على صوغ السياسة عارية وكأنه يصوغ معادلات رياضية من دون البعد القيمي وبلا أقنعة» (ص ٧٢٧). نقرأ عرضاً لأفكاره السياسية، هذه بعض ملامحها ملخصة: - فكر شميت هو دفع بمنطق الدولة إلى نتيجته القصوى في حالتها الحرب وإعلان الطوارئ (شرعية إلغاء الدستور).

- الليبرالية هي الرومانسية السياسية من زاوية الفرد وبلا طائل (حالة منحلة من المصالح الفردية والحزبية).

يعلق عزمي بشارة على هذه الأفكار: «وكي يؤسس شميت هذه الأفكار لتتلاءم مع العصر، فإنه لا يلجأ إلى الدكتاتورية، بل يعدل مفهوم الديمقراطية لتصبح ديمقراطية الجماهير (لا الأفراد) التسلطية، وهو يعتمد على الهوية الوطنية اللاسياسية المصممة لتلائم مجموعة متجانسة من السكان يقودها قائد كاريزمي» (ص ٧٣٧).

وفي مكان آخر، ليست السيادة هي التعبير عن الإرادة العامة، كما هي الحال عند روسو؛ إنها تتوافق مع شخصنة هوبس للسيادة، لكنها مؤسسة على أسس جماهيرية، «فالتعبير (يصبح) الاستفتاء الشعبي والدكتاتورية الشعبوية التي اتخذت مظاهر فاشية ونازية في

ليس من منطلق ديني، لكن نتيجة رؤيته نسبية «الحقيقة العلمية» (ص ٧٤٩).

وفقاً لهذا المزاج الفكري، تصح مساءلة نظرية العلمنة أيضاً باعتبارها خطأ وسردية تشكلت بناءً على مصالح سياسية وقوى اجتماعية (...). وعلى الرغم من غياب معالجة منهجية عنده لموضوع الدين، تحتل «العلاقة بين الله والإنسان وموت الإله وموت الإنسان» مكانة مركزية في فكره، لكن هذا لا يعني أنه متدين، لكنه أخذ بالاعتبار التأثيرات الدينية في الفكر والسياسة. أمّا بالنسبة إلى موقف فوكو من «عقلانية التنوير»، فيرى عزمي بشارة «أنه يمضي في كسر حدود العقلانية وفي تجاوز التنوير مع الاعتراف بدوره الحاسم في تشكيل المجتمع الحديث.. وإلى تجاوز العقلانية في مناقشة تاريخ الجنون وتاريخ الجنس، وكلها موضوعات ذات علاقة بالدين» (ص ٧٥٠).

في هذا المنظور الفكري، يتموضع الدين كجزء من الثقافة بالمعنى الواسع، فلا يرى فوكو أساساً لاعتبارهما منفصلين.

• جون رولز، هابرماس، تيلور

في الفصل الأخير (الفصل الثاني عشر) من المجلد الأول، وفي الجزء المخصص لمتابعة الصيرورة الفكرية للعلمانية والعلمنة، يعرض عزمي بشارة نماذج دالة من كتابات ليبراليين معاصرين سبق أن أبرزوا دوراً ما للدين، أو حاولوا أن يوجِّدوا مكاناً له في المجتمع المعلمن، أو تأثيراً ما في انتظام العلاقة المتوازنة بين المجتمع والدولة، أو بين أطراف المجتمع السياسي ومكوناته.

عودة موجزة إلى الليبرالية في القرن التاسع عشر أولاً، للتذكير، بشكل رئيسي، بدو توكفيل، الذي يحظى بالاهتمام لتمييزه بإبرازه دور الدين في المجتمع السياسي الأميركي وهو الآتي من

القوة»، وكان خيار بعض المنتمين إلى مدرسة فرانكفورت «فحص طريق التنوير». يقترح فوكو طريقاً أخرى لبحث هذه العلاقة، سبيلها عدم التعامل مع عقلنة المجتمع ككل، خلافاً لما فعل أدورنو وهوركهايمر، بل التركيز في مجالات في الحداثة كالجنون والمرض والجنس والجريمة والموت. والمهمة هنا هي فحص تطور تكنولوجيات واستراتيجيات التعامل مع هذه الظواهر من خلال تحديدها وإقصائها وتثبيت المجتمعات لما هو عادي وطبيعي (...). وعلى الباحث، في رأي فوكو، العودة إلى تاريخ أقدم من التنوير كي يعرف كيف وقعنا في فخ تاريخنا الخاص (...). (ص ٧٤٧).

إن «ما بعد الحداثي»، وكما يتمثل في مسار فوكو الفكري، يشكل أيضاً أساساً لمساءلة. وتعليقاً على وصف فوكو لفكره بأنه يشبه «ثيولوجيا سالبة»، باعتبارها سالبة بخصوص العلوم الإنسانية لا الثيولوجية، يقترح عزمي بشارة مصطلح «العلم السالب» لأنه «يهدف إلى تبين الفضاءات التي يقصدها العلم عن مجالاته (...)»؛ ففوكو «يطرح أسئلة لم يتطرق إليها العلم، لكنها من النوع الذي يمكنه التطرق إليها، كما يسائل المصطلحات والأدوات العلمية، بشكل علمي أيضاً، وأحياناً بصوغ أدبي وسجالي نيتشوي الطابع». لكن «الفرق بين هذا النمط من الموقف العلماني وحتى الإلحادي (من جهة) والإلحادية نيتشه (من جهة ثانية) هو أولاً في أن فوكو حاول أن يبحث علمياً في بعض المجالات التي أهملها العلم والمتعلقة بتاريخ نشوء الذات الحداثية عبر مؤسسات الرقابة والمرض والجنس، ومن زاوية نظر الكشف عن لعبة القوة السياسية من «المصطلحات الموضوعية»، وثانياً في أن تشكيكه في موضوعية العلم يجعله يحترم أنواع الخطابات المختلفة، بما فيها الديني،

نبيلة، ولكن عزمي بشارة يتساءل في معرض عرضه ونقده أفكار رولز ثم يعلّق بالقول: «لكن هذه الفضيلة العظمى بملاقاة الناس في منتصف الطريق والاتفاق على مبادئ العيش المشترك قد تكون أقل أهمية من فضيلة وإخلاص البشرية بالنسبة إلى الأصوليين، أصوليين دينيين أكانوا، أم تابعين عقيدة أخرى...». إن «مثل هذا الطلب يتطلب من أصحاب العقائد التنازل عن بعض هذه العقيدة المناقضة لمبدأ التعددية...».

هذا وجه أساسي في المشكلة، ويبدو أن رولز «يريد من النظام الليبرالي أن يحاول قدر المستطاع، لأن المجال السياسي لا يتطلب الغوص عميقاً في الفلسفات المختلفة» (ص ٧٩٠). ثمة مقولات أو مبادئ مشتركة تقوم على «الحس المشترك» أو «الحس الشائع» تمكن من هذا التلاقي أو الحوار أو الاجماع. لكن المشكلة الكبرى، كما يعبر عنها عزمي بشارة، والتي تواجه مثل هذه الدعاوات إلى الليبرالية السياسية، هي «أن المجتمعات ليست مؤلفة من مجموعة أفراد، فإنها لا تقوم على العقل والحرية، فالمجتمع يكاد يكون ظاهرة دينية (...)» ويتطلب تماسك المجتمع تخيله كجماعة ذات سمات وطقوس وأعراف مقدسة هي أساس الوطنية والقومية في عصرنا (...). أما المشكلة الثانية، فإنه «يصعب ممارسة الحرية الفردية السياسية والمدنية التي هي الديمقراطية الليبرالية في مجتمع لا تنتشر فيه ثقافة ديمقراطية، يصعب فيها على الفرد تحمّل مسؤوليته كمواطن، ولا تتفق فيه القوى السياسية، دينية أكانت أم علمانية، على قواعد اللعبة الديمقراطية» (ص ٨٠٧). ولا شك أن هذه هي المشكلة المعضلة التي تواجهها مآزق التحول الديمقراطي ببعديها الليبرالي والعلماني في المجتمعات العربية. يتابع عزمي بشارة عرض أفكار هابرماس في هذا السياق، فيرى أن هابرماس مثل أنموذجاً

التقليد الفرنسي؛ إذ إنه خصص لذلك فصلاً كاملاً ومهماً في كتابه الديمقراطية في أميركا بعنوان: «التأثير غير المباشر للآراء الدينية في المجتمع السياسي في الولايات المتحدة». ويقتبس عزمي بشارة قوله: «لا تؤدي الديانة في أميركا دوراً مباشراً في حكم المجتمع، ولكن مع ذلك يمكن اعتبارها أولى المؤسسات السياسية (...) لأنها سهّلت استخدام المؤسسات الحرة» (ص ٧٧٥).

على أن النماذج المتأخرة في «العلمانية الليبرالية الحديثة» أكثر دلالةً وتعبيراً عما آلت إليه الجدالات المنصبة على معالجة إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الراهن، وهذه المرة، وفي عصر العولمة والسوق وصعود النيولبرالية، معالجة ما آلت إليه الليبرالية نفسها، وكيف يمكن تجديدها وتطويرها ومتابعة تجاذب موقعها بين الدين والعلمنة.

أسماءٌ يدرس عزمي بشارة ما كتبه تحت وطأة الإشكالات والأسئلة الجديدة المعاصرة: جون رولز (١٩٢٢ - ٢٠٠٢) وريتشارد روتنري ويورغن هابرماس وتشارلز تيلور.

يرى عزمي بشارة أن رولز تميز من الليبراليين الذين سبقوه بأنه وضع الحريات ضمن نظرية شاملة في العدالة، حيث تضمن العدالة ممارسة القيمة العليا الليبرالية، أي الحرية، وهو بذلك جمع تقليدين في الديمقراطية الليبرالية، أحدهما أكثر تأكيداً لعنصر الحرية ومستمد من التقليد الإنكليزي، والآخر أكثر تقليداً للمساواة ومستند إلى التقليد الفرنسي، كما أنه متأثر بنظرية كانت في الأخلاق. على أن ليبرالته لا تنبع من المبادئ التأسيسية لعقلانية الأنوار، فالمهم بالنسبة إليه تساوي المختلفين؛ أن يكون المؤمنون بعقيدة دينية متساوين في الحقوق في نظام ديمقراطي، وبالتحديد في «المجال السياسي» وليس في حقل النظريات الفلسفية. لا شك أنها أهداف

فحسب». والجديد في الأمر هو «قبول التعددية وشرعية المساهمة الدينية في المجال العام، كثقافة لجماعات غير علمانية» (ص ٨١٦). إذاً، يؤكد هابرماس في كتاباته المتأخرة «ضرورة تطوير موقف ما بعد علماني يأخذ في الاعتبار حيوية الدين في المجتمعات المختلفة، ولا يهمل إنجازاته المتراكمة على مستوى الهوية والأخلاق معاً» (ص ٨١٧). وكامتداد لهذا الرأي، يقرأ عزمي بشارة معارضة هابرماس لأصوليتين: العلمانية التي ترى أن الحداثة انتصار العقل على الجهل، والدينية التي ترى في الحداثة حالة انحطاط (...) وابتعاد عن الدين والروحانية.

في السياق نفسه، يستوقف عزمي بشارة أيضاً نقاشان آخران مع هابرماس حول أفكاره، أولهما نقاش هابرماس والبروفسور ماتسنغر في سنة ٢٠٠٤، أي قبل سنة واحدة من ترسيم هذا الأخير حبراً أعظم (بنديكت السادس عشر)، وثانيهما (٢٠٠٩) نقاش بين هابرماس والمفكر الكندي تشارلز تيلور (مؤلف كتاب المتخيلات الاجتماعية الحديثة)^(٥). وفي هذا النقاش، يتوافق هابرماس مع رولز في التمييز بين علمنة الدولة وعلمنة المجتمع؛ فهو يفسح في المجال للمساهمة الدينية في المجال العمومي، ويقف موقفاً حاداً من إعادة تقديس الدولة وضد أي محاولة لاستعادة ثيولوجيا سياسية، بأي حجة، ويرى أن التعبير عن هذه المساهمة الدينية في المجال العمومي يجب أن يكون بلغة مفهومة للجميع «لا لأتباع العقيدة أو الديانة التي باسمها يتكلم الفاعلون فحسب» (ص ٨٢٢).

لكن ما يسميه هابرماس لغة العقل العام (أو العمومي) أثار نقداً لدى تشارلز تيلور؛ فهذا الأخير اعترض على مفهوم العقل العمومي، لأنه يرى أن التخيلات الاجتماعية الحديثة تتشكل بواسطة النظام الأخلاقي الحديث. وهي لا تمثل مجموعة من الأفكار، بل تمثل «ما يجعل

آخر عن التيار الذي دفعت به الظروف الجديدة إلى تطوير الفكر العقلاني التنويري عبر «توليفة» تجمع بين أفكار المنفعة والبراغماتية والماركسية والفيبرية والنظرية النقدية، «لتنج تصورات لأفكار الحرية والعدالة والتواصل». وقد اقترح هابرماس أساساً جديداً للمجال العمومي يشرعن السلطة السياسية عبر الحوار العقلاني، وهو يسعى لتأسيس الديمقراطية من خارج آلياتها البيروقراطية الممأسسة عبر إحياء المجال العمومي (تغيير بنية المجال العمومي ١٩٦٢). وتتابع أبحاث هابرماس لتطوير فكرة المجال العمومي وتعميقها في كتابين لاحقين: نظرية الفعل التواصلي (١٩٨١)، والوقائع والنفاذ (١٩٩٢).

وإذا اعتبر هابرماس أن التنوير مشروع غير مكتمل وأن حل أزوماته لا تقتضي التخلي عنه بل إكماله، رأى أن الحل هو في «العقلانية التواصلية» كبديل من العقلانية الأدائية التي كانت موضوع انتقاد كثيرين، ولا سيما من جماعة ما بعد الحداثة.

كما أن هابرماس يقف ضد المحاولات المعاصرة لإحياء اللاهوت السياسي لكارل شميت «والمشحون بالحمولات الدينية الآتية من القرن السابع عشر، مرحلة نشوء الملكيات المطلقة (...)» (ص ٨١٥).

أما موقفه من الدين، أو موقع الدين في مشروعه الفكري، فقد تدرّج الاهتمام به بفعل ضغط الأحداث العالمية المشبعة بالأبعاد الدينية، كما يشرح ذلك عزمي بشارة، لينفذ إلى الموقف التالي: «ضرورة أن يحترم العلمانيون رؤية المتدينين وزاوية نظرهم عند مقاربة الأمور، والعكس أيضاً صحيح» (ص ٨١٦).

يلاحظ عزمي بشارة أن المجتمع الذي يوفر إمكانية تعايش كهذه هو مجتمع ما بعد علماني، وهو عند هابرماس ممكن في دول علمانية

موضوع المجلد الثاني من هذا الجزء: العلمانية ونظريات العلمنة.

الهوامش

(١) القسم المتعلق بعالم الإسلام والعرب سيكون الجزء الثالث من المشروع، وهو الآن - كما أشار المؤلف - قيد الإعداد.

(٢) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ٢ ج، ج ١: الدين والتدين، ط ٢ منقحة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣)؛ ج ٢ في ٢ مج، مع ١: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥)، ومج ٢: العلمانية ونظريات العلمنة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥).

(٣) تأكيداً لهذا المنحى في التفسير، نرى رجال دين مسلمين منغمسين في شأن الدنيا والسياسة يعلنون على الملأ «أن الإسلام دين علماني»، منهم، على سبيل المثال، السيد محمد حسين فضل الله.

(٤) سبق أن أشرت إلى هذا الموقف وشددت عليه في مقدمة كتابي الفقيه والسلطان (...) عندما ناقشت رأي كل من المستشرق برنارد لويس والكاتب الإسلامي محمد عمارة، وهو رأي يردد الحجة نفسها، «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» لإثبات علمانية المسيحية أو قابليتها للعلمانية، وعدم قابلية الإسلام لها، وهي حجة تتهاوت تاريخياً في التاريخ المسيحي كما في التاريخ الإسلامي. انظر: وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في إيران، الصفوية - القاجارية والدولة العثمانية، ط ٢ منقحة (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠١)، وصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، انظر: وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين، العثمانية والصفوية - القاجارية، ط ٤ (بيروت: الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥)، ص ١٥ - ٣١.

(٥) صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بترجمته العربية: تشارلز تايلر، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة الحارث النبهان، ترجمان (بيروت: الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥).

ممارسات المجتمع متاحة عبر استخلاص معنى لها». يعلق عزمي بشارة: «خلافاً لرولز وهابرماس، يرى تيلور أن الدين لا يفترض أن يشكل حالة خاصة، والتركيز عليه يعود إلى ظروف تاريخية ما عادت قائمة. لا حاجة إلى الهوس بالدين تحديداً، وكففي الحديث عن العقائد بشكل عام، دينية كانت أم دنيوية، ولهذا فإن الأنظمة التي تستحق صفة علمانية لا يفترض أن تُفهم بوصفها متاريس ضد الدين، لكن بوصفها تلك التي تستجيب للتنوع الداخلي للمجتمعات الحديثة» (ص ٨٢٣).

كثيرة ومتعددة هي النقاشات وأوجه الخلاف بين المفكرين المعاصرين بشأن ما آلت إليه الصيرورة الفكرية للحدثة والتنوير وللليبرالية والعلمانية، والتي يعرضها ويناقشها عزمي بشارة في هذا الفصل، لكن ملاحظةً للباحثة الإيطالية نادين أوربيناتي (N. Urbinati) تستوقفه وهي تشير إلى التجربة الإيطالية في علاقة التعامل مع اللغة والقيم والفضاء العام والإقناع، في موضوعة القوانين وتحريرها وقبولها، ومفاد هذه الملاحظة هو «أن شروط المفكرين لا تكفي، لأنها كلها شكلية، والديمقراطية ليست مجرد شكل، بل يجب أن يرافقها التزام قيم معينة، ومنها التمييز الواضح بين القانون المدني والقانون الكنسي أو الديني... إلخ» (ص ٨٢٦).

والنص يشير إلى اختلاف الخصوصيات واختلاف الأمكنة والبيئات والمجتمعات، وبالتالي الاختلاف في الخبرات والتجارب التاريخية. لذا، يكتفي عزمي بشارة في هذا المجلد بعرض ونقاش عينات ونماذج من هذه الصيرورة الفكرية الطويلة المدى زمنياً، والواسعة الحقل مكاناً، والمتعددة التعابير فكرياً وفلسفياً وأدبياً، ولكنها المحتاجة إلى ردها بالخبرات التاريخية المتمثلة في النظريات العينية والخبرات التاريخية الفعلية، وهذا هو