مجلة أنثروبولوجية الأديان المجلد 15 العدد02 15ماي 2019م ص138-162

ISSN/2353-0197

الإصلاح الديني والعلمانية

Religious Reform and Secularism

د/ مجدي عزالدين حسن[1]

Dr. Magdy Ezzeddine Hassan

قسم الفلسفة كلية الآداب جامعة النيلين/ الخرطوم– السودان

Department of Philosophy, Faculty of Arts, Al-Nilain University, Khartoum, Sudan

magdiizeldinn@hotmail.com

تاريخ الإيداع: 2019/05/07م تاريخ القبول: 2019/05/11م

ملخص

يطرح عنوان الورقة البحثية (الإصلاح الديني والعلمانية) ثلاث أسئلة ضمنية، الأول حول جوهر الإصلاح الديني: عن أي (إصلاح ديني) نتحدث؟ والثاني حول مفهوم (العلمانية): ما العلماني؟ والثالث حول العلاقة بينهما: هل ثمة علاقة تلازم بين (الإصلاح الديني) و(العلمانية)؟.

معالجة هذه الأسئلة الثلاث هو موضوع هذه الورقة البحثية، وقد شرع الباحث في معالجتها من خلال ثلاثة محاور رئيسة، بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة أشارت إلى أهم نتائج الدراسة. حيث تناول المحور

[1] المؤلف المرسل: مجدي عزالدين حسن magdiizeldinn@hotmail.com

ISSN/2353-0197

الأول مفهوم العلماني، في حين تناول المحور الثاني الإصلاح الديني، وخصصنا المحور الثالث لبحث العلاقة بينهما. وهي معالجة استلزمت من الباحث، على صعيد المنهج، إعادة التفكير نقدياً في مفاهيم (الديني) و(العلماني)، واستصحاب المراجعات الجذرية التي تم انجازها في حقل دراسات (ما بعد العلمانية) بهذا الخصوص.

وخلصت الورقة إلى ضرورة توخي الحذر في التعاطي مع مصطلحي (الإصلاح الديني) و(العلمانية). فهناك وجهات نظر مختلفة ومتنوعة عن (الإصلاح الديني) وعن (العلمانية) كذلك، ولذلك من الخطأ بمكان، حسب منظور الورقة، أن يتم التعاطي مع أياً منهما بوصفه يمثل مقولة واحدة كلية متجانسة مغلقة ومستقرة دلالياً، فإننا بذلك سنجازف ببساطة بملء مقولة (الإصلاح الديني) أو (العلمانية) بمجموعة من وجهات النظر المتنوعة والمتباينة عن بعضها البعض، وهو مسلك يفضي في النهاية إلى اللبس والخلط والغموض وسوء الفهم.

كلمات مفتاحية: العلمانية، ما بعد العلمانية، الاصلاح الديني

Abstract :

The title of the research paper (Religious Reform and Secularism) presents three tacit questions. The first is about the essence of religious reform: What kind of religious reform are we talking about? The second is about the concept of secularism: what is secularism? And the third is the relationship between them: Is there a correlation between (religious reform) and (secular)?

Addressing these three questions is the subject of this research paper. The researcher began to address these issues through three main axes, in addition to an introduction and a conclusion that pointed out the most important results of the study. Where the first axis dealt with the concept of the secular, while the second axis dealt with religious reform, and we devoted the third axis to discuss the relationship between them.

It is a treatment that required the researcher to rethink critically the concepts of (religious) and (secular) and to accept the radical revisions that have been achieved in post-secular studies in this regard.

ISSN/2353-0197

The paper concluded that caution should be exercised in dealing with the terms "religious reform" and "secularism". There are different and varied views on (religious reform) and secularism as well, so it is wrong, according to the perspective of the paper, to deal with either of them as a single, homogeneous, closed and stable statement. Then we will simply fail to fill the concept of (religious reform) or (secularism) with a range of different views, which ultimately leads to confusion, ambiguity and misunderstanding.

Key Words: Secularism, post-secularism, Religious Reform.

مقدمة

يطرح عنوان الورقة البحثية (الإصلاح الديني والعلمانية) ثلاث أسئلة ضمنية، حسب ما أعتقد، الأول حول جوهر الإصلاح الديني: عن أي (إصلاح ديني) نتحدث؟ والثاني حول مفهوم (العلماني): ما العلماني؟ والثالث حول العلاقة بينهما: هل ثمة علاقة تلازم بين (الإصلاح الديني) و(العلمانية)؟.

أشير في البدء إلى ضرورة توخي الحذر في التعاطي مع مصطلحي (الإصلاح الديني) و(العلمانية). فإلى أي معنى نقصد حينما نقول (إصلاح ديني)؟ وبأي معني نشير ل (العلمانية)؟ وهل ستختلف العلاقة بينهما اعتماداً على ذلك؟ وما يستلزم الحذر أن هناك فعلاً وجهات نظر مختلفة ومتنوعة عن (الإصلاح الديني) وعن (العلمانية) كذلك، ولذلك من الخطأ بمكان، حسب ما أتصور، أن يتم التعاطي مع أياً منهما بوصفه يمثل مقولة واحدة كلية متجانسة مغلقة ومستقرة دلالياً، فإننا بذلك سنجازف ببساطة بملء مقولة (الإصلاح الديني) أو (العلمانية) بمجموعة من وجهات النظر المتنوعة والمتباينة عن بعضها البعض، وهو مسلك يفضي في النهاية إلى اللبس والخلط والغموض وسوء الفهم.

معالجة هده الأسئلة الثلاث هو موضوع هذه الورقة البحثية، وقد شرعنا في معالجتها من خلال ثلاثة محاور رئيسة، بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة أشارت إلى أهم نتائج الدراسة. حيث تناول المحور الأول

مفهوم العلماني، في حين تناول المحور الثاني الإصلاح الديني، وخصصنا المحور الثالث لبحث العلاقة بينهما.

وهي معالجة استلزمت من الباحث، على صعيد المنهج، إعادة التفكير نقدياً في مفاهيم (الديني) و(العلماني)، واستصحاب المراجعات الجذرية التي تم انجازها في حقل دراسات (ما بعد العلمانية) بهذا الخصوص. إلا أن هدا الاستصحاب الأخير لا يعني التسليم المطلق بصحة كل تلك المراجعات، وإنما قبول بعضها، وردّ بعضها الأخر الذي لا يقدم حجج كافية ومقنعة. وهو الأمر الذي يأمل الباحث في هذه الورقة أن يوفيه حقه من الدرس والتحليل والتمحيص، علا وعسى أن يؤدي هذا المسلك إلى فتح دروب جديدة تمكننا من تشكيل وتجذير فهم منتج للعلاقة بين (الديني) و(العلماني) يتم معها تجاوز حالة التخندق والتحنط والجمود السائدة اليوم، خصوصاً في ظل مجتمعات، لا زالت إلى حد كبير، تنتمي إلى فضاءات ما قبل حداثية.

أولاً: حول مفهوم العلماني

أسعى، هنا، لإعادة التفكير نقدياً في مفهوم (العلماني)، ويتطلب انجاز هذا المطلب البحثي تتبع تاريخ المفهوم طوال مسيرته الحديثة، منذ بواكير النشوء في أواخر العصور الوسطى العليا، مروراً ب(نظرية العلمنة) الكلاسيكية، وانتهاءً بسيرورة التحولات التي لحقت به وتمظهراته الجديدة التي ارتبطت بالسجال المعاصر داخل حقل دراسات (ما بعد العلماني) وما أفضى إليه من نتائج.

في العصور الوسطى كان مصطلح (علماني) جزءاً من مجمل البنية الدينية. ولم يكن معناه يفيد البعد عن الدين. وهو ما جعل البعض يرى أن مصطلح (العلمنة) في الغرب نابع في الأصل من الأعراف والتقاليد المسيحية. لكن عقب الإصلاح البروتستانتي والحروب الدينية التي تلت الإصلاح، حدث تغير في المصطلح حيث أصبح يشير إلى الابتعاد عن ما هو ديني، لضمان وقف الحرب بين الطوائف الدينية، وكذلك لضمان عدم نشوبها مرة أخرى في المستقبل.

ضمن هذا السياق، استعمل مصطلح (علمنة) للمرة الأولى للدلالة على قيام الدولة، بمصادرة الأديرة والأراضي والأوقاف التابعة للكنيسة واستملاكها عقب الإصلاح البروتستانتي والحروب الدينية التي نجمت عن هذا الإصلاح. ومنذ ذلك الحين، أصبحت العلمنة تعني الممر والانتقال أو نقل الأشخاص والأشياء والوظائف والمعاني من موقعها التقليدي في النطاق الديني إلى النطاقات الزمنية. (كازانوفا، 2005، ص27).

ومع الجامعات الناشئة في القرون الوسطى أصبح الإيمان والعقل أساسين معرفيين منفصلين ولكن متوازيين، يفضيان افتراضياً إلى حقيقة واحدة هي الله، وعلى هذا المستوى كذلك، أثارت المطالبة اللاهوتية بالسلطة المطلقة مطالب مضادة لها، أولاً من جانب الفلسفة العقلانية الذاتية المرجعية التي رفضت تبعيتها للاهوت، وثانياً من جانب العلم الحديث الذي أكد مطالبته بأن يصار إلى تصنيف كتاب الطبيعة إلى جانب كتاب الوحي، سبيلين منفصلين ولكن متساويين معرفياً إلى الله. (كازانوفا، 2005، ص28).

والوقع أن انتقال الإنسان، في العصور الوسطى العليا، من الاعتماد على الكتب المقدسة إلى الاعتماد على العقل، في مواجهة قضايا الواقع ومشكلاته، وإخضاع هدا الواقع لمعايير العقل، مثّل تحولاً حاسماً في تاريخ البشرية من الديني إلى العلماني.

ارتبطت **نظرية العلمنة في سياق الحداثة الكلاسيكية** بأفق مفاهيمي تنتمي مسلماته إلى سياق القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهو أفق ساد حتى نهايات النصف الأول من القرن العشرين. وهي الفترة التي تم فيها رسم تصور يحكي قصة تطور المجتمعات البشرية في مسار خطي متقدم باستمرار للأمام بوتيرة متصاعدة، تبدأ بداياته الأولى مع السحر ليمر في مرحلة لاحقة بالدين ويبلغ منتهاه مع العلم مثلما أشار جيمس جورج فرايزر J.G.Frazer (1854-1914) (Frazer, 1914) ، أو مثلما أشار قبله أوجست كونت Auguste Comte (1798-1857) لما أسماه بقانون الأطوار الثلاثة، فالتفكير الإنساني عنده مرّ بثلاث أطوار، بدايةً من الطور اللاهوتي Theological State الذي يمثل مرحلة طفولة الجنس البشري، وهي مرحلة بدائية كان يتم فيها تفسير جميع الظواهر بردها إلى مبدأ

واحد أول يتمثل في إرادة الآلهة ومشيئتها. لينتقل بعدها إلى الطور الميتافيزيقي Metaphysical State أو الفلسفي، حيث حلت الأسباب المجردة مكان الله، في تقديم التفسير النهائي للعالم. تم ينتهي تطور المجتمعات البشرية بالطور الوضعي (العلمي) الذي يمثل مرحلة نضج البشرية، فمع هذه المرحلة الأخيرة لم يعد اهتمام التفسير موجهاً لا إلى الله ولا إلى الأسباب المجردة كذلك، وإنما أصبح منصباً بالدرجة الأولى على معرفة القوانين التي تتحكم في الظواهر. (Comte, 1830)

داخل هذا الأفق المفاهيمي يجد الباحث نفسه بإزاء نظريات متباينة حول (الديني)، لكنها رغم هذا التباين تكاد تتفق في مجملها على أن الدين يشكل عبئاً ثقيلاً على المجتمعات الحديثة، ويقف عقبة أمام تطور البشرية ولا ينسجم مع منطق العصر، وسيزداد ضموراً وهامشية بتسارع وتيرة التحديث إلى أن يتم تجاوزه بصورة نهائية بتقدم المعرفة العلمية، التي تؤدي إلى ما أسماه ماكس فيبر M. Weber ب(فك السحر عن العالم)، وهي عملية عقلية أدت إلى تفكك التصورات الدينية للعالم، تفككاً أوجد في أوروبا ثقافة لا دينية. وعلى الصعيد الابستمولوجي كانت النظرة السائدة أن الدين يقدم مجموعة من النظريات الخاطئة والتي تم تفنيدها مع العلم، وبالتالي لم تعد ثمة حاجة إليه.

وتلخص عبارة دوركهايم (إن الآلهة القديمة قد هرمت وماتت) (Durckheim, 1965, p.466)نظرة الحداثة الكلاسيكية للدين داخل المجتمعات الغربية خلال القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين.

أما اليوم، وكما يشير طلال أسد في كتابه: (تشكلات العلماني في المسيحية والحداثة والإسلام) ، فلم تعد سردية التقدم الخطي المباشر من الديني إلى العلماني مقبولة (أسد، 2017، ص15)، خاصة مع المراجعات النقدية التي تمت في حقل دراسات (ما بعد العلمانية)، داخل السياق الديمقراطي الليبرالي الغربي، فمنذ التسعينيات من القرن العشرين، بدأت سلسلة من المراجعات النقدية لنظرية العلمنة، وما زال النقاش والسجال حولها ساخناً إلى يومنا هذا، وشكلت ما يعرف اليوم بميدان دراسات (ما بعد العلمانية).

أريد في الفقرات القادمة أن أعرف ب (العلماني) من خلال توظيفي لتصورات ثلاثة يعتبرون اليوم من أبرز أعلام هذا الميدان، وهم: خوزيه كازانوفا وشارلس تايلر ويورغن هابرماس. سأركز على إعادة صياغة نظرية العلمنة عند الأول، والحاجة إلى تعريف جذري للنظام الذي يستحق صفة (العلماني) عند الثاني، والكيفية المثلى التي من خلالها يمكن تأطير أخلاق تسمح بضبط وتنظيم النقاش العمومي بين مواطنين يصدرون في وجهات نظرهم من تراثات متعددة، عند الثالث.

نحتاج، حسب خوزيه كازانوفا، في التعاطي مع نظرية االعلمنة بصورتها الكلاسيكية إلى إقامة تمييز بين ثلاث مستويات مختلفة تتضمنها:

أ- العلمنة بوصفها أفولاً للمعتقدات والممارسات الدينية في المجتمعات الحديثة.

ب- العلمنة بوصفها خصخصة للدين، والتي غالباً ما تفهم كاتجاه تاريخي حديث وكذلك كشرط معياري، وفي الواقع كشرط مسبق للسياسة الديمقراطية الليبرالية الحديثة.

ج- العلمنة بوصفها تمايزاً للمجالات العلمانية (الدولة، الاقتصاد، العلم)، والتي عادةً ما تفهم ك (تحرر) من المعايير والمؤسسات الدينية. وهذا هو العنصر البنيوي الأساسي للنظريات الكلاسيكية للعلمنة، والتي ترتبط بالمعنى الأصلي التاريخي للمصطلح ضمن العصور الوسطى المسيحية.(*Casanova* , p. 7)

يشدد كازانوفا على ضرورة التمييز بين هذه المسائل الثلاث، وكذلك على ضرورة تقويمها كل على حده. فيما يختص بالمسألة الأولى التي ترى أن المعتقدات والممارسات الدينية في العالم الحديث ستختفي بصورة تدريجية مع ازدياد وتيرة التحديث، فقد ثبت أنها تمثل فرضية تنبؤية خاطئة ظهر بوضوح مدى زيفها. هكذا كانت تفهم سيرورة العلمنة على هذا المستوى، هنا يتمثل الجانب الأسطوري لنظرية العلمنة الذي استبطن نظرة للتاريخ بوصفه تطوراً من الإيمان إلى الإلحاد. اليوم مع علم اجتماع الدين تم تجاوز هذه النظرة الأسطورية وتفكيك طابعها القدسي، فليس ثمة تلازم ضروري بين التحديث وبين نقصان مظاهر التدين.

ISSN/2353-0197

وتفكيك هذا البعد الأسطوري للعلمنة، أدى إلى تحرر نظرية العلمنة من بعض الأحكام المسبقة العقلانية الوضعية بشأن الدين، ما أقتضى بدوره فصل نظرية العلمنة عن أصولها الإيديولوجية في النقد التنويري للدين، والتمييز بين نظرية العلمنة، بوصفها نظرية التمايز الحديثة المستقلة ذاتياً للنطاقين الزمني والديني، وبين المقولة التي ترى أن نتيجة سيرورة التمايز الحديث سوف تكون التآكل التدريجي للدين، ثم أفوله، واندثاره أخيراً (كازانوفا، 2005، ص33-34) .

أما بخصوص المسألة الثانية، الناظرة إلى العلمنة بوصفها خصخصة للدين، فيشير كازانوفا، في مدخل كتابه: (الأديان العامة في العالم الحديث) إلى أن ظاهرة صعود الأديان المستمر منذ عقد الثمانينات من القرن العشرين، تعني أن الدين قد خرج من نطاقه الخاص. ويؤرخ لبداية هذا الصعود بأربعة تطورات: الثورة الإسلامية في إيران، وصعود حركة تضامن في بولندا، والدور الذي لعبه الدين الكاثوليكي في نجاح الثورة في نيكاراغو على الديكتاتور سوموزا عام 1979، وعودة الأصولية البروتستانتية كقوة ضاغطة في السياسة الأمريكية.

مثلت هذه التطورات مؤشرات قوية على استعادة الدين، على نحو عالمي، لدوره في الشأن العام، فالأديان في العالم كله ولجت المجال العام ومضمار المعارضة السياسية ليس فقط للدفاع عن نطاقها التقليدي، بل كذلك للمشاركة في معارك تحديد المجالين الخاص والعام ورسم الحدود الحديثة بينهما، وبين النظام والكون، وبين الشرعية والأخلاقية، وبين الفرد والمجتمع، وبين الأسرة والمجتمع المدني والدولة، وبين الأمم والدول والحضارات والنظام العالمي. (كازانوفا، 2005، ص17).

ما سبق، وضع الصلاحية المعيارية والتجريبية لأطروحة خصخصة الدين محل تساؤل. وهو أمر لا نلحظه في إطار دين بعينه، وإنما ضمن تقاليد دينية مختلفة: كاليهودية والإسلام، والكاثوليكية والبروتستانتية، والهندوسية والبوذية. والخلاصة أن ظاهرة (تعميم) الدين في العالم الحديث أو ما يسميه كازانوفا ب(الأديان العامة) باتت ترفض القبول بالدور الهامشي والمخصخص الذي حددته لها نظرية العلمنة في الحداثة الأولى.

ISSN/2353-0197

ويلفت كازانوفا نظرنا إلى عبرتين بالإمكان استخلاصهما من هذه الظاهرة: " العبرة الأولى أن الأديان موجودة لتبقى، وبذلك يكون قد تبدد أحد أحلام عصر التنوير، والعبرة الثانية والأهم أن الأديان سوف تظل على الأرجح تضطلع بأدوار عامة بارزة في البناء المتواصل للعالم الحديث. وتحملنا هذه العبرة الثانية بشكل خاص على إعادة التفكير منهجياً بالعلاقة بين الدين والحداثة، والأهم من ذلك، بالأدوار المحتملة التي قد تؤديها الأديان في النطاق العام للمجتمعات الحديثة" (كازانوفا، 2005، ص17).

أما المقولة الثالثة: (العلمنة بوصفها تمايزاً للمجالات)، فهي التي لا تزال تمثل النواة الصلبة في نظرية العلمنة وما بعدها، والتي ظلت باقية رغم كل المراجعات الجذرية التي طالت النظرية. وبذلك أصبحت نظرية العلمنة لا تفترض الأفول الحتمي للدين في المجتمعات الحديثة، هذا على المستوى السلبي، أما الشق الايجابي الذي نجده مع (العلماني) بمفهومه الجديد فيتمثل في رد الاعتبار للدور الاجتماعي للدين في المجال العام بدلاً عن التهميش الذي لحقه بسبب خصخصته. مع هذه التطورات أضحت نظرية العلمنة تتضمن موقفاً بصدد الدين أكثر ايجابية مما مضي من تاريخها، وتطرح بهذا الخصوص سؤالاً حول موقع الدين وطبيعة الدور الذي يمكن أن يلعبه في العالم الحديث.

وتتداخل نظرية العلمنة عضوياً مع نظرية التحديث ومع وعي الحداثة لذاتها، ما يعني أن التشكيك فيها هو تشكيك موجه بالأساس للمشروع الحداثي كله، فالدفاع عن العلمنة هو دفاع عن الحداثة كمشروع بالدرجة الأولى. ولذلك كانت أطروحة الحداثة الكلاسيكية ترى أنه لكي يكون (مجتمع ما) مجتمعاً حديثاً ينبغي له أن يكون علمانياً، ولكي يكون علمانياً يجب أن تتم تنحية الدين بعيداً عن المجال العام وحصره في حدود دائرة المجال الخاص.

من جانب نقبل مع كازانوفا الشطر الأول من الأطروحة الرابط ما بين الحداثة والعلمنة، والجاعل من الأخيرة شرطاً لازماً لقيام الأولى ولاستمراريتها، والناظر إليهما بوصفهما وجهين لعملة واحدة. ومن الجانب الآخر، ينم رفض الشطر الثاني للأطروحة الذي يرى أن إبعاد الدين عن المجال العام وحصره داخل المجال الخاص هو الشرط المحدد لطبيعة العلماني، ونعتبر أن فك الخصخصة عن الدين لا يعني بأي حال دحضاً لأطروحة العلمنة، شريطة أن بوجد بأشكال تتوافق مع المتطلبات الأساسية للمجتمع الحديث.

ISSN/2353-0197

أن خروج الدين من النطاق الخاص يحملنا على إعادة التفكير في نظرية العلمنة الكلاسيكية وإعادة صياغتها ولكن من دون التخلي عنها. أن الهدف من وراء هذه العملية هو أن تصبح نظرية العلمنة معقدة بما فيه الكفاية لتعليل المصادفة التاريخية باحتمال وجود أشكال مشروعة للدين العام في العالم الحديث، تضطلع بدور سياسي ليس بالضرورة دور اندماج مجتمعي ايجابي، وباحتمال وجود أشكال من الدين العام لا تهدد بالضرورة التمايز الوظيفي الحديث، وباحتمال وجود أشكال من الدين العام تسمح بخصخصة الدين وبتعدد المعتقدات الدينية الذاتية. (كازانوفا، 2005، ص55-56).

قد يجادل البعض بأن فك خصخصة الدين يُعد تهديداً للحداثة، لكن من الواضح أن حسم هذا الجدال يعتمد على الكيفية التي يصبح بها الدين عاماً. فإذا ما دخل الدين المجال العام لا لحماية حريته الدينية فحسب، بل للعمل على حماية كل الحريات وحقوق الإنسان، ومن أجل العمل على قيام المجتمع المدني الديمقراطي وضد الأنظمة المتسلطة والمستبدة، فإذا ما ساهم الدين فعلاً في تعزيز ما سبق فسيعد في هذه الحالة متسقاً مع المتطلبات الأساسية للمجتمع الحديث. أما إذا كان يسعى للتقليل من شأن المجتمع المدني وتقييد الحريات فسيعد في هذه الحالة مهدداً حقيقياً لها.

يكتب أسد في ذات السياق: (عندما يقال أنه يمكن للدين أن يلعب دوراً سياسياً إيجابياً في المجتمعات الحديثة، فإن ذلك لا ينطبق على أي دين أياً كان كنهه، وإنما ينطبق فقط على الأديان التي تمتلك القدرة والرغبة على التدخل في المجال السياسي بغرض الجدل المنطقي مع معارضيها الذين سيتم إقناعهم وليس إخضاعهم. وفي هدا الإطار يتم التوصية بالأديان التي تقبلت فرضيات الخطاب الليبرالي أو تلك التي تسعى لتحقيق التسامح على أساس العلاقة المميزة بين القانون والأخلاق).(أسد، 2017، ص205).

في نفس السياق، تشير جوديث باتلرJudith Butler إلى أن العلاقة مع العام ستختلف اعتماداً على أي دين نضع في أذهاننا. فهناك مواقف دينية متنوعة بصدد الحياة العامة، وطرق إدراك متنوعة للحياة العامة بلغة دينية. (Butler, 2017, p. 70).

ISSN/2353-0197

وتأسيساً على ما سبق، فليس بمقدور أحد أن يستنتج من ظاهرة تعميم الدين في العالم الحديث عدم صلاحية (العلماني) على نحو شامل. فالباحث في هذا الحقل يلاحظ أنه على الرغم من التباينات في وجهات النظر بين (جون راولز، هابرماس، شارلس تيلر، جوديث بتلر، خوزيه كازانوفا، طلال أسد، صبا محمود وغيرهم) إلا أننا نلاحظ أن هناك شبه إجماع من جانبهم على ضرورة المحافظة على علمانية الدولة بمؤسساتها الديمقراطية التي كانت ثمرة لمسار طويل وشاق من الحراك السياسي الفاعل.

وعلى الرغم من النقد الموجه من قبل كازانوفا لنظرية العلمنة في سياق تطور الحداثة الغربية، فإنه يكتب: " ومع ذلك، وفيما أوافق على الكثير من الانتقادات التي أثيرت مؤخراً ضد النظريات الطاغية للعلمنة، فإنني لا أخذ بالرأي الذي يزعم أن العلمنة كانت أسطورة أو أنها كذلك. فنواة نظرية العلمنة، ومقولة تمايز النطاقات العلمانية وانعتاقها من المؤسسات والمعايير الدينية تبقى صحيحة". (كازانوفا، 2005، ص17).

ومن ناحية ثانية، وفي ذات السياق، يكتب تشارلس تايلر Charles Taylor : " ليس الأمر أن ضرباً من الفصل بين الكنيسة والدولة، ضرباً من الاستقلالية الذاتية المتبادلة بين مؤسسات الحكم والمؤسسات الدينية، لن يكون سمة لا مفر منهاً بالنسبة لأي نظام علماني. وينطبق نفس الشيء على حيادية المؤسسات العامة. الأمرين لا غنى عنهما".(Taylor, 2011, p. 41) .

أوردت هذين الاقتباسين بهدف الاستشهاد بهما على أن الحديث عن (ما بعد العلماني) لا يعني، وبأي وجه من الوجوه، التخلي عن الطابع العلماني للدولة الديمقراطية الحديثة. مثلما يذهب البعض منّا إلى ذلك.

أما **مقاربة تشارلس تايلر** فتنطلق من ضرورة إعادة تعريف جذرية للعلماني، وهي عملية تتطلب منّا التركيز على الأهداف المرجو تحقيقها من دولة ديمقراطية يقع على عاتقها حفظ التوازن بين دعاوى المصالح المختلفة داخل المجتمع، بما فيها مصالح الجماعات الدينية. هذه الأهداف يمكن تلخيصها في ثلاثية (الحرية، المساواة، الأخوة)، وشرحها كالتالي:

أولاً: ينبغي على الدولة الديمقراطية، لتحقيق الهدف الأول المتمثل في (الحرية)، عدم تضمين أية مادة دستورية أو إقرار قانون من شأنه أن يؤسس للدين أو أن يقود إلى عرقلة الممارسة الحرة له. وفي نفس الوقت يجب أن تلقى جميع المواقف الدينية، وكذلك الغير مهتمة بالدين، الحماية من الدولة. وهو ما يعني أن الدولة يقع على عاتقها صيانة وحماية مبدأ الحرية الدينية الذي يشمل، فيما يشمل، حرية عدم الإيمان وحرية تغيير المعتقد. وبهذا الفهم فإن علمانية الدولة الديمقراطية تضمن أن لا يمارس الإكراه في ميدان الدين أو العقيدة الأساسية.

ثانياً: تحقيق الهدف الثاني المتمثل في (المساواة) بين جميع المواطنين من مختلف العقائد أو القناعات الأساسية، يتطلب من الدولة أن تلتزم الحياد تجاه كل المواقف. حيادية الدولة هنا تعني (تجنب تفضيل أو عدم تفضيل ليس فقط المواقف الدينية، ولكن أي موقف أساسي سواء أكان دينياً أم غير ديني).(Taylor, 2011, p35.) .

إذن المطلوب من الدولة الديمقراطية أن لا تتبنى أية وجهة نظر، سواء كانت دينية أو غير مهتمة بالدين، بوصفها تمثل رأياً رسمياً لها. وهو ما يعني أن الدولة يجب أن لا تعطي أية أفضلية لدين على بقية الأديان أو مكانة متميزة لطائفة دينية ما دون بقية الطوائف داخل الدين الواحد. وتتمثل المنفعة المرجوة هنا في استبعاد أي تنافس أو صراع قد ينشأ بين الطوائف الدينية.

ثالثاً: يتوجب الاستماع والإصغاء لكل العائلات الروحية ضمن العملية المتواصلة التي تهدف إلى تحديد ما غاية المجتمع (هويته السياسية)، والكيفية التي سيدرك بها أهدافه (النظام الدقيق للحقوق والامتيازات). (Taylor, 2011, p35.).

من الواضح أن تحقيق هذه الأهداف يستلزم نوعاً من العزل ما بين الدين والدولة، الأمر الذي يستدعي عدم ربط الدولة رسمياً بطائفة دينية معينة، إلا إذا كان ذلك بمعنى لا وظيفي أو رمزي لحد كبير كما هو الحال في بريطانيا والدول الاسكندينافية.

لكن الشيء المهم داخل هذه المقاربة لا يستوجب منّا التركيز على صيغة الفصل بين الدين والدولة، فهدا أمر مفروغ منه لأي نظام علماني، بل الأحرى أن يتحول التركيز لينصب في الكيفية التي يوازن بها هذا النظام الأهداف الثلاث التي ذكرناها، بمعنى أن لا يؤدي تطبيق أي هدف منها إلى الإخلال بأحد الهدفين الآخرين.

وفقاً لهذا التعريف فإن النظام الذي يستحق صفة (العلماني) ليس هو ذاك المهووس بالدين الذي يضع (متاريس ضد الدين)، ولا ذاك الذي يحصر تعريف العلماني في شكل ترتيبات دستورية هدفها الرئيس فصل الدين عن الدولة. وإنما هو النظام الذي يمكّن الدولة الديمقراطية من أن تستجيب بشكل صحيح إلى الأصوات المتعددة والمتنوعة داخل المجتمع الحديث.

والعلماني بهذا المعنى ليس همه اندثار الدين، بل هو في الواقع النظام الذي يتيح للدين البقاء. وينظر للجماعات الدينية بوصفها شريكة في الحوار في المجال العام إلى أقصى حد، وبوصفها تمثل خطراً إلى أدنى حد بحسب ما يسمح به الوضع.(Taylor, 2011, p36.) .

هذا النظام العلماني يتطلب أخلاق سياسية يأتي على رأسها (الديمقراطية، حقوق الإنسان، حكم القانون، المساواة)، يتوجب على الدولة تطبيقها، وكذلك رعايتها وتنميتها في نفوس وعقول مواطنيها، لتصبح محل إجماع جميع المشاركين في الشأن العام، وتمثل الحد الأدنى المتفق عليه ونكون بمثابة الأساس المشرك أو الحد الأدنى المتفق عليه بين أفراد وجماعات عديدة يتبنون رؤى شديدة الاختلاف.

وبرغم من اتفاقهم على المبادئ الأخلاقية السياسية، فإن هذا الاتفاق لا يمنع من اختلافهم بصدد الأسباب الأعمق التي تدعوهم إلى التمسك بهذه الأخلاق. ويتوجب على الدولة دعم التمسك بهذه الأخلاق على أن تمتنع من تفضيل أياً من الأسباب الأعمق لها. (Taylor, 2011, p38.).

أما فيما يختص ب **مقاربة هابرماس للعلمانية** فسنهتم بها من زاوية أنها ترشدنا إلى الكيفية المثلى التي من خلالها يمكن تأطير أخلاق تسمح بضبط وتنظيم النقاش العمومي بين مواطنين يصدرون في وجهات نظرهم من تراثات متعددة. فهي تفترض أخلاق مناقشة تتطلب من جميع المواطنين (العلمانيين

والدينيين) المنخرطين في التداول والنقاش العام الإبقاء قدر المستطاع على علاقات التناغم والاحترام بينهم إلى أقصى مدى. وهذا يتطلب:

من الجانب العلماني:

- أن لا يستنكر المساهمات الدينية في الرأي السياسي وفي تكوين الإرادة بوصفها مجرد ضوضاء أو حتى لغو بلا معنى.
- يتوجب على المواطنين العلمانيين والمتدينين اللقاء كأنداد في استخدامهم العمومي للعقل، وبالنسبة للعملية الديمقراطية لا تكون مساهمات جانب أقل أهمية من مساهمات الجانب الأخر.

من الجانب الديني:

- أن يربط نفسه مع الأديان المنافسة، أو الإشكال المتعددة للدين الواحد، على نحو معقول
- ترك القرارات المتعلقة بالمعرفة الدنيوية للعلوم المؤسسية
- جعل مبادئ المساواة المتضمنة في أخلاق حقوق الإنسان منسجمة مع مقولاته العقدية. .(Habermas, 2011, pp. 26-27)

وعلى الرغم من أن الدستور الديمقراطي مصمم بطريقة تضمن لكل الجماعات الدينية القدر نفسه من الحرية في المجتمع المدني، ولا تنكر الإسهامات التي يمكن أن تقدمها المجموعات الدينية غير الأصولية للعملية الديمقراطية داخل المجتمع المدني. ولكن يفترض فيه في الوقت ذاته أن يحمي الهيئات الرسمية المسئولة عن صنع القرارات الملزمة من أي تأثير ديني قد يتم ممارسته عليها.

ما سبق يعني أنه ليس ثمة قيود تمنع مساهمة الجماعات الدينية في المجال العام غير الرسمي، باللغة التي تجيدها هذه الجماعات، أي اللغة الدينية، إن رغبت بذلك. لكن ثمة شرط للجماعات الدينية التي تريد أن تساهم في المجال العام السياسي يتمثل في ترجمة المضامين الدينية لخطابها إلى اللغة الرسمية المفهومة

ISSN/2353-0197

من قبل الجميع والمتاحة لهم، إن شاءت لمحتواه أن يدخل في صياغة أجندة البرلمانات والمحاكم والهيئات الإدارية، ويؤثر في إصدار قرارات ذات طابع سياسي أو قضائي أو إداري أو دستوري، وتكون ملزمة بقوة القانون.

هذا يعني أنه ليس ثمة من يمتلك فرض رأيه على الآخرين داخل المجال العام بالاحتكام، فقط، إلى عمق إيمانه بهذا الرأي. فقبول الرأي داخل المجال العام، خصوصاً الرسمي، لا يتحقق إلا بقوة الجدال العقلاني الذي يعتمد المنطق والإقناع. وإذا كانت الدولة تحتكر العنف، يصبح الفضاء العام هو الفضاء الاجتماعي الذي تتحول فيه كل أنواع القوة إلى قمع يمارسه التداول العقلاني، وهو ما أسماه هابرماس ب (القوة غير المفروضة بالقوة) التي يتمتع بها الجدال الأفضل.

ثانياً: حول مسألة (الإصلاح الديني)

الأولوية في أية عملية إصلاح لابد أن تعطى لتحقيق مطامح البشر في حياة كريمة تحفظ للإنسان كرامته وتضمن حاجاته الأساسية وعلى رأسها الحرية والعدل، وكما يقول الأستاذ محمود محمد طه فإن حاجة الفرد البشري إنما هي دائماً الحرية الفردية المطلقة، وحاجة المجتمع البشري إنما هي العدالة الاجتماعية الشاملة. أما وسائل تحقيق هذه الغاية فلابد من السعي إليها في كل أنواع الخطاب من علماني وديني دون تزمت ودون تعنت.

أريد أن أربط بين الإصلاح (أياً كان) وبين الديمقراطية. فأية عملية إصلاح سواء أكان (دينياً أو سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً)، لابد لكي تتثمر من أن تحدث في سياق ديمقراطي. وهو ما يعني في سياقنا هذا: أن الإصلاح الديني يتطلب مناخ ديمقراطي يتيح تداول الأفكار والآراء بشكل حر وعلني. في هذه الأرضية يمكن للجماعات والمؤسسات الدينية أن تتطور.

اليوم ينظر للإسلام بأنه يمتلك طبيعة معادية للديمقراطية، ولمبدأ فصل الدين عن الدولة، وللمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، وللحريات والتي تتضمن الحريات الدينية بما فيها حرية تغيير المعتقد.

الأمر الذي جعل البعض يدعو إلى قطيعة شاملة مع التراث الديني لأنهم يرون أن هذا الأخير هو العائق أمام أية محاولة جدية للتحديث.

من ناحية أولى، لا أقبل من جانبي وجهة النظر الداعية إلى القطيعة التامة مع التراث الديني، فهي دعوى أثبتت فشلها اليوم وعدم نجاعتها، وهي لا تتسق إلا ضمن سياق نظريتي التحديث والعلمنة في صورتهما الكلاسيكية. واللتان كانتا تنظران للدين والحداثة بوصفهما ضدان لا يجتمعان. هذا من ناحية.

ومن ناحية ثانية، تطرح مسألة (الإصلاح الديني) مقولة أن الإسلام كدين غير قابل للتصالح مع الأعراف الديمقراطية على بساط البحث والمناقشة. سأضرب مثلاً (سبق وأن أشار إليه خوزيه كازانوفا) بالكاثوليكية الأمريكية في القرن التاسع عشر التي كان ينظر إليها على أنها غير قابلة للاستيعاب في الأعراف الديمقراطية، مثلما ينظر اليوم للإسلام بوصفه كذلك غير قابل للاستيعاب فيها، لكن التاريخ اللاحق يرينا كيف أن الكاثوليكية الأمريكية قد تطورت، وفي خضم تلك العملية غيرت بدورها الكاثوليكية العالمية على نحو هام. وبالتالي، ومن ناحية نظرية، لا يوجد ما يمنع أن يقع تطور مشابه في الجماعات الإسلامية.

حسب تصوري، فإن المهام والواجبات التي هي بمثابة أجندة عمل لأي خطاب إصلاحي في سياق إسلامي، لابد أن تتضمن:

أولاً: واحدة من أهم المهام الإصلاحية تلك المتمثلة في إعادة الحيوية إلى مثال التعايش المشترك. وكما تقول جوديث باتلر: فإن كل تعايش هو تعايش مشترك على الدوام وهو هش على الدوام. والتعايش المشترك يسبق أية إمكانية لوجود جماعة أو أمة. أن تسعى إلى تقرير مع من تمارس التعايش المشترك هو إذن سعي إلى تعطيل شرط أساسي من شروط الوجود الاجتماعي والسياسي. علينا بالأحرى أن نسعى بنشاط إلى الحفاظ على الطبيعة اللانتقائية للتعايش المشترك الشامل والتعددي.

ISSN/2353-0197

في هذا السياق الساعي إلى توفير أفق أوسع للتعايش المشترك والتفاهم، ينطرح السؤال: كيف يكون التعايش ممكناً بين الجماعات المختلفة عرقياً وطائفياً وسياسياً، وبين مواطنين ينتمون إلى تقاليد مختلفة؟ وهو سؤال انشغلت به فلسفة الأخلاق المعاصرة، ومثل واحداً من أهم مباحثها،.فاليوم صار قبول الآخر يعتبر شرطاً للوجود الآمن العقلاني.

وفي سبيل الإجابة على السؤال، لا يفيدنا الانطلاق من اللاهوت السياسي ولا محاولة إعادة إحياءه. فالمفهوم المحمل بنزعة دينية للسياسي، كما يرينا هابرماس، لا يستجيب إلا لمتطلبات مرحلة سابقة في تطور المجتمع البشري، ذاك الزمان الذي كانت فيه قوة الدولة مضمونة بنظرة أسطورية دينية للعالم، وهو مفهوم يتمثل المجتمع بوصفه كلية واحدة. أما اليوم فإن هذا المفهوم للسياسي قد عفا عليه الزمن. فالنظام السياسي في الدولة الديمقراطية الحديثة يخضع لقوة التداول الميالة إلى نزع التعمية في المجال العام. ومن جهة ثانية، لم يعد ممكناً اليوم فهم المجتمع بوصفه كلية، والسبب تحديداً أن تمثيلاته لنفسه صارت اليوم تعددية وخاضعة للطعن ومثيرة للجدال.

تدعم الدولة الديمقراطية الحديثة مثال التعايش المشترك باستجابتها على نحو مبدئي إلى التنوع الداخلي للمجتمعات الحديثة، وهو تنوع ينمو باطراد، وبالتالي التعايش المشترك بداخلها ممكناً. هذا الإمكان مرتبط بتوافر مجال عام ديمقراطي، بوصفه فضاء اجتماعي، متميز عن الدولة والاقتصاد والعائلة، وفيه يمكن لجميع المواطنين أن ينخرطوا في عملية تواصلية هدفها الأخير هو تحقيق الصالح العام. وهو فضاء مفتوح لا تحده حدود، يمكن فيه لجميع المواطنين أن يعبروا، عن وجهات نظرهم وآرائهم بكل حرية وبدون خوف، وهو على ذلك فضاء يتم فيه التداول بشكل علني وحر، ويتم فيه تقديم ومناقشة الآراء الشاملة بصدد ما هو صالح والأسباب الأعمق التي تؤسسها.

ثانياً: الانشغال بالكيفية التي تؤسس وتحذر ل(الحق في لاختلاف) من داخل الدين. ثمة حاجة هنا إلى تأسيس (لاهوت الاختلاف)، داخل هدا السياق تكون أية محاولة لمصادرة حق الاختلاف مرفوضة سواء حاولت أن تفرض هيمنتها وسيطرتها باسم وجهة نظرة مهتمة بالدين أو غير مهتمة. ولذلك فإن أية مساعي لمصادرة التعدد والاختلاف تعني أننا أمام نمط تفكير أصولي. فالأصولية كطريقة في

التفكير واحدة، لكن تتعدد صورها وأشكالها. ومثلما هناك أصوليات دينية، هناك أيضاً أصوليات علمانوية. وبشكل عام، يشهد العالم، اليوم، صحوة الأصوليات وعودتها.

ثالثاً: ربط الدور الجديد المنتظر أن يلعبه الدين في الحياة العامة بالمتطلبات الأساسية لمجتمعات تعاني القهر والظلم، وانعدام العدالة الاجتماعية، وغياب الحريات. وتوضيح الكيفية التي يساعد بها (تعميم) الدين على مقاومة الأنظمة المتسلطة والمستبدة، وعلى دفع عجلة التطور داخل هذه المجتمعات، وبالاضطلاع بدور ايجابي في العملية الهادفة إلى تحقيق الاندماج الاجتماعي. وللعمل على حماية الحريات وحقوق الإنسان، وأخيراً ربط الدور الذي يلعبه الدين في المجال العام بالمساهمة في تعزيز وتقوية المجتمع المدني الديمقراطي.

رابعاً: من وجهة نظرنا ثمة تلازم بين (نقد الخطاب الديني)، وتوضيح بنيته، والآليات التي يتوسلها، ونقد المقولات التأسيسية التي يشيد عليها طرائق تفكيره، من جهة، وبين الإصلاح الديني كمنجز وكنتيجة لهذه العملية، من الجهة الأخرى.

خامساً: ضرورة تحرير الوعي الديني من سلطة النصوص، في تعاطيه مع القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بجعل العقل الإطار المرجعي للوعي الديني في التعاطي مع هذه القضايا. فداخل هذه الدائرة ليس بمقدور فرد أو جماعة فرض رأيها على الآخرين بالاحتكام، فقط، إلى عمق إيمانها بهذا الرأي. فقبول الرأي هنا، لا يتحقق بقوة الاعتقاد والإيمان وإنما بقوة الجدال العقلاني الذي يعتمد المنطق والإقناع.

ثالثاً: هل ثمة علاقة تلازم بين (الإصلاح الديني) و(العلمانية)؟

الإجابة الضمنية المفترضة والشائعة لهذا السؤال هي إجابة تدعي البساطة والوضوح، تتمثل في أن الإصلاح الديني شرط للعلمانية، بل أن البعض يذهب إلى أن الدولة الحديثة هي وليدة هذا الإصلاح.

وكما يشير شارلز تايلر إلى أن **الديمقراطيات الحديثة يجب أن تكون علمانية** (Taylor, 2011, p. 34). فداخل الدولة الحديثة لا يمكن أن تفصل بين الديمقراطية والعلمانية، فالدولة الحديثة بهذا المعنى هي دولة ديمقراطية علمانية.

يكتب هابرماس مؤكداً على الصلة بين الدمقرطة والعلمنة في سياق حديثه عن نشأة الدولة الحديثة: (أما بالنسبة للعلمنة secularization، فليس التحدي القادم من الانقسام الطائفي وحقيقة التعددية هما فحسب ما استدعى سلطة دولة علمانية لها القدرة على التعامل مع دعاوى كل الجماعات الدينية بحياد، بمعزل عن ذلك فإن التمكين الديمقراطي الذاتي للمواطنين ينزع عن شرعية القوة السياسية بالفعل طبيعتها ما بعد الاجتماعية، ينزع عنها الإحالة إلى ضمان سلطة متعالية فاعلة فيما وراء المجتمع)(Habermas, 2011, pp. 26-27).

وهو أمر يمكن لنا فهمه من خلال بدايات نشوء وتطور الدولة الحديثة، فهي منذ نشأتها وإلى اليوم كانت علمانية، فمن ناحية وظيفية كانت الدولة الحديثة استجابة لمتطلبين: الرأسمالية الصاعدة والنزاعات الدينية. فصعود الرأسمالية اقتضى الحاجة إلى توفير أسواق تؤمن التبادل الاقتصادي الحر للبضائع، ومن ناحية ثانية وضع حد للنزاعات الدينية. هذين المطلبين اقتضيا بدورهما استقلال السوق عن الدولة، ومن الناحية الأخرى استقلال الدولة عن الدين.

ما سبق يجعلنا نشكك في دقة المقولة المدرسية الشائعة التي تذهب إلى أن الدولة الحديثة انبثقت من رحم الإصلاح الديني، وحسب قراءتي لتاريخ انتقال أوروبا للأزمنة الحديثة، فإن الإصلاح الديني لم يؤدي لا إلى نشأة الدولة الحديثة ولا إلى بزوغ فجر العلمانية. على العكس تماماً، نجده أدى إلى الحروب الدينية التي شهدتها أوروبا وعلى رأسها تلك التي دارت رحاها بين البروتستانت والكاثوليك، والتي استمرت إلى ما يقارب الثلاثين عاماً. ويمكن أن نتخذ من توقيع معاهدة ويستفاليا عام 1648م بداية ميلاد للدولة القومية الحديثة التي عبر تحييدها للسياسي بصيغة الفصل بين الدين والدولة أدت إلى وضع حد للتنافس الذي وصل حد الاقتتال والاحتراب الدموي بين الطوائف الدينية آنذاك. في هذا السياق

التأسيسي نشأت وتطورت الدولة الحديثة. وهنا ينبغي أن نميز بين العلماني ونظرية العلمانية، فالعلماني كان سابقاً في ظهوره على النظرية في اكتمالها اللاحق خلال القرنين الثامن والتاسع عشر.

والدقيق هو أن الإصلاح الديني كان واحداً من أربعة تطورات متداخلة ومتزامنة الظهور أدت جميعها إلى تقويض النظام التصنيفي الديني في القرون الوسطى، وهذه التطورات هي الآتية: الإصلاح البروتستانتي، ونمو الرأسمالية الحديثة، ونشأة الدولة الحديثة، وبداية الثورة العلمية الحديثة. وقد أسهم كل من هذه التطورات الأربعة بديناميته الخاصة في السيرورات الحديثة للعلمنة، أي أن كل منها كان ناقلاً لسيرورة العلمنة. (كازانوفا، 2005، ص36).

وعلينا أن لا نغفل عن حقيقة أن الإصلاح الديني نفسه لم يكن إلا نتيجة لبواكير عمليات العقلنة والتحديث في عصر النهضة، والتي كانت استجابة لتغيرات نوعية على مستوى البنية التحتية الاجتماعية والاقتصادية، والتي أدت إلى إحداث نقلة نوعية على مستوى بنية النسق المعياري للمجتمعات الأوروبية من ذاك المتأسس على الديني كمرجعية وحيدة إلى جملة أنساق معيارية متعددة بتعدد نطاقات الحياة البشرية وتمايز مجالاتها ليس عن الدين فحسب، وإنما عن بعضها البعض.

وثمة الرأي الذي يعتبر أن البروتستانتية، لاسيما ما يدعوه ماكس فيبر (البروتستانتية الزهدية)، لم تسهم فحسب في إضفاء الصفة الشرعية الدينية على سيرورات متقدمة أصلاً، بل أفادت هي نفسها، من خلال اقتراح مبادئ دينية جديدة وأخلاقيات علمانية جديدة، ومن هذا المنظور، لا تكون البروتستانتية مجرد قوة معلمِنة بل هي شكل من العلمنة الدينية الداخلية. (كازانوفا، 2005، ص37).

ومن ناحية ثانية، يذهب البعض إلى أن العلمانية لا يمكن لها أن تتأسس داخل المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة دون حدوث إصلاح ديني أولاً. وهم، بذلك، لا يشذون عن المقاربة الشائعة للزوج (إصلاح ديني، علمانية)، والتي انبثقت من تجربة أوروبا، حيث يُنظر، في هذه المقاربة، للطرف الأول بوصفه شرطاً لازماً وممهداً للطرف الثاني. وبالتالي فهي مقاربة تذهب في اتجاه التأكيد على أن العلمانية تستلزم مسبقاً عملية إصلاح ديني. ما يعني أن الإصلاح الديني شرط مسبق وضروري يمهد لظهور العلمانية، وبشكل أدق، قبولها كإطار منظم للحياة السياسية.

من جانبي أعتقد أن مشكلة الإصلاح الديني في سياق إسلامي أكبر وأكثر تعقيداً، وليست على النحو المبسط المطروحة به في أغلب الأدبيات والأعمال التي تناولت هذه المسألة. وإذا كان افتراض الجواب هو أن الإصلاح الديني شرط ضروري للعلمانية، فإن هذا الافتراض يرتكز بشكل أساسي على قراءة الحداثيين العرب للمدونة الرسمية لتاريخ أوروبا التي تؤرخ لانتقالها من العصور الوسطى العليا إلى الأزمنة الحديثة.

هذه المقاربة تؤكدها وتسندها الرواية الشائعة في استقراء تاريخ النهضة الأوروبية، وتاريخ انتقال أوروبا من عصورها الوسطى إلى الأزمنة الحديثة. ووفقاً لهذه الرواية فإن العلمانية نتيجة لحركة الإصلاح الديني. حيث انطلقت الأخيرة في ألمانيا في أكتوبر سنة 1517م، أي بالضبط قبل خمسة قرون من الآن، بقيادة الألماني مارتن لوثر. وهي لم تكن حركة إصلاح عادية محصورة في ألمانيا، وإنما تجاوزتها لتشمل آثارها كل أوروبا، مؤدية إلى تحولات عميقة في اللاهوت المسيحي. وأهم هذه التحولات تمثلت في أن تأويل الكتاب المقدس لم يعد حكراً على الكنيسة، التي لم تعد تحتكر معناه، بل أصبح مفتوحاً أمام كل مؤمن مسيحي لكي يساهم بكل حرية في قراءة الإنجيل. فالكتاب المقدس حسب لوثر يؤول نفسه بنفسه ولا يحتاج إلى أية وساطة بين القارئ وبين النص، ولا يحتاج إلى الرجوع لأي تراث تفسيري.

وكما أوضحنا أعلاه، فإن الإصلاح الديني في تاريخ أوروبا، كان ضمن العوامل التي أدت إلى دخول أوروبا إلى الزمن الحديث، وإن كانت ثمة مقاربة أخرى تذهب إلى عكس المقاربة الأولى حيث ترى أن العلمانية مسار، يجب أن يسير، وباستقلال تام عن المسار الإصلاحي، ويمكن للمسارين أن يسيرا جنباً إلى جنب، وإن كانت هذه المقاربة الأخيرة ترجح أن المسار العلماني، في تطوره وتصاعده، هو الذي يفرض مسألة الإصلاح الديني كمهمة عاجلة وملحة أمام المؤسسات الدينية، وخير شاهد ما حدث ويحدث في تونس كمثال.

أن الإصلاح الديني مهمة يقوم بها رجال الدين والمؤسسات الدينية، وكذلك المشتغلين بالفكر الديني من المتدينين، الذين يحاولون التوفيق بين الدين الذي يدينون به وبين روح العصر. فالإصلاح الديني حينما يكون صادراً بالأساس من المؤسسات الدينية نفسها، يكون أكثر قبولاً، وأقوى فاعلية، وأكبر أثراً،

ISSN/2353-0197

مقارنة بجهود المثقفين المستقلين عن أي انتماء لمؤسسات دينية، والذين غالباً ما يخسرون بسبب ضعف القوى الاجتماعية الداعمة لأفكارهم التنويرية بهذا الشأن.

اليوم تبدو الحاجة ماسة للإصلاح الديني، خاصةً، في مواجهة الصعود العنيف سياسياً واجتماعياً للأصولية التي رفضت التصالح مع أفكار وقيم الحداثة في الوقت الذي تقبلت فيه منجزاتها التقنية والمادية، وبالمقابل جعلت من الماضي عبء أكثر منه مصدراً نحو انطلاقة جديدة نحو المستقبل. وفرضت تصورها لفهم القرآن كفهم آحادي مطلق يمثل الخروج عليه خروجاً على الدين ذاته، وما يترتب على هذا الموقف على مستوى النتائج الأخلاقية ك قمع المختلف ونبذ المتعدد ومصادرة الرأي والحريات.

وعلى ذلك لم يعد القرآن مفتوحاً أمام القراءات المتعددة. ما قاد بدوره إلى ظهور ظاهرة التطرف والغلو والتكفير. هذا مسار، كما أوضحنا سابقاً، تقع مهمته على المصلحين الدينيين،. ولكن، مع ذلك، ينبغي الحذر من ترك الساحة الدينية خالية للمتطرفين والمتعصبين دينياً، الذين يعملون بكل السبل من أجل فرض أيديولوجيتهم الدينية على الدولة ومؤسساتها. وينبغي الحذر من مقابلة هذا التطرف والتعصب بالسلبية على المستوى الديني، بل يجب مواجهته بالفكر الديني المستنير الواعي مع التشديد على أن مدار التركيز ينبغي أن يكون على قضايا الحريات وحقوق الإنسان والديمقراطية والعيش المشترك.

خاتمة: خلاصة ونتائج

1/ العلماني مفهوم متعدد الأبعاد ومحمل بدلالات متنوعة تراكمت عبر مسار تشكله التاريخي. فتاريخ المفهوم داخل الغرب خلال الخمسة قرون الماضية، يرينا أن هناك **سياقات تأسيس متعددة له**. ومن غير الصائب التعاطي مع هذا المفهوم بوصفه ثابتاً وسكونياً، فتاريخ المفهوم يرينا أنه، كان ولا يزال، في حالة دائمة من السيولة والتغير والتحول المستمر للمفهوم. والنتيجة أن هناك علمانيات متعددة تتباين فيما بينها بتباين السياقات الاجتما-ثقافية، ما يعني أن أي سياق اجتماعي- ثقافي يمكن أن يولد نسخته من العلمانية. ولا وجود لرياضيات تستطيع أن تقرر شكل نظام علماني بعينه وتفرضه كنموذج قابل للتطبيق.

ISSN/2353-0197

2/ من الخطأ بمكان، أن يتم التعاطي سواء أكان مع (العلمانية) أو مع (الإصلاح الديني) باعتبار أن أياً منهما يمثل مقولة واحدة كلية متجانسة مغلقة ومستقرة دلالياً، فإننا بذلك سنجازف ببساطة بملء مقولة (الإصلاح الديني) أو (العلمانية) بمجموعة من وجهات النظر المتنوعة والمتباينة عن بعضها البعض، وهو مسلك يفضي في النهاية إلى اللبس والخلط والغموض وسوء الفهم.

3/ ينبغي كذلك أن نميز بين العلماني ونظرية العلمانية، فالعلماني كان سابقاً في ظهوره على النظرية في اكتمالها اللاحق خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

4/ لابد من تجاوز الفهم الخاطئ الذي يصور العلماني كمقابل نقيض للديني، فهو، ومن حيث المبدأ، ليس مع أو ضد الدين. ولا منفصلاً ومستقلاً تمام الاستقلال عنه. بل على العكس تماماً: نجد أن أياً منهما متضمن في الأخر. وبالتالي وفقاً لهذا الفهم هناك جذر علماني داخل الديني، وجذر ديني داخل العلماني. ومن جهة ثانية، لم يعد ينظر اليوم لخصخصة الدين كشرط محدد لطبيعة العلماني، ولا يعتبر أن فك الخصخصة عن الدين دحضاً لأطروحة العلمانية، شريطة أن بوجد الدين بأشكال تتوافق مع المتطلبات الأساسية للمجتمع الحديث. ولا تزال العلمنة بوصفها تمايزاً للمجالات، تمثل النواة الصلبة في نظرية العلمنة وما بعدها، والتي ظلت باقية رغم كل المراجعات الجذرية التي طالت النظرية.

5/ الحديث عن (ما بعد العلماني) لا يعني عدم صلاحية العلماني، ولا يعني، كذلك، التخلي عن الطابع العلماني للدولة الديمقراطية الحديثة. بل يعتبر امتداداً لنظرية العلمنة في صورتها الكلاسيكية، ولكنه امتداداً نقدياً بالأساس. ومعه أضحى سؤال العلماني يتضمن سؤال الديني ويطرح سؤالاً حول موقع الدين وطبيعته ودوره في العالم الحديث. وعلى الرغم من وجود اختلاف وتباين في وجهات النظر داخل دائرة المشتغلين ب(ما بعد العلماني) إلا أننا نجد اتفاقاً على ضرورة تطوير (علمانية) تنظر نظرة ايجابية للدين ولا تقلل من أهمية الدور الذي بمقدوره أن يضطلع به في المجال العام. وكذلك على ضرورة الحفاظ على علمانية الدولة بمؤسساتها الديمقراطية.

ISSN/2353-0197

6/ مقولة أن الدين يمكن أن يلعب دوراً سياسياً إيجابياً في المجتمعات الحديثة، لا تنطبق إلا على الأديان التي تدخل للفضاء العمومي بغرض الحوار والمناظرة مع معارضيها الذين سيتم إقناعهم وليس إخضاعهم.

7/ ليس المقصود بالتعايش المشترك تقديم تنازلات، وإنما هو تعايش لا يتم إلا من خلال الاتفاق من جانب جميع المشاركين في المجال العام على الجانب الإجرائي الذي ينظم عملية الجدال وكيفية النقاش في المجال العام، كذلك يلتزم فيه الجميع طواعية بمبدأ القابلية للنقد، وفي مثل هذه الحالة الأخيرة لا يمكن قبول أي ادعاء من جانب أي طرف بأن مرجعيته تمثل ضابطاً معيارياً ليس له وحده وإنما للجميع.

8/ الإصلاح الديني يتطلب مناخاً ديمقراطياً يتيح تداول الأفكار والآراء بشكل حر وعلني. في هذه الأرضية يمكن للجماعات والمؤسسات الدينية أن تتطور. ولا يقع عبء الإصلاح الديني على العلمانيين، بل على رجال الدين والمؤسسات الدينية، وكذلك المشتغلين بالفكر الديني من المتدينين، الذين يحاولون التوفيق بين الدين الذي يدينون به وبين سيرورة الحداثة والتحديث، فالإصلاح الديني حينما يكون صادراً بالأساس من المؤسسات الدينية نفسها، يكون أكثر قبولاً، وأقوى فاعلية، وأكبر أثراً، مقارنة بجهود المثقفين المستقلين عن أي انتماء لمؤسسات دينية، والذين غالباً ما يخسرون بسبب ضعف القوى الاجتماعية الداعمة لأفكارهم التنويرية بهذا الشأن.

المصادر والمراجع

1/ كازانوفا، خوزيه. 2005، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة: قسم اللغات الحية والترجمة جامعة البلمند، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان.

2/ أسد، طلال. 2017، تشكلات العلماني في المسيحية والحداثة والإسلام، ترجمة: محمد العربي، ط1، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان.

3/ Frazer, James George.(1914). The Golden Bough: a study of magic and religion, Third Edition. London and New York..

ISSN/2353-0197

4/ Comte , Auguste. The Course in Positive Philosophy.

5/ Durckheim, .Emile. (1965). The Elementary Forms of the Religious Life, translated by: Joseph Ward Swain, New York: Free Press. New York.

6/ *Casanova, Jose.* " Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", The Hedgehog Review / Spring & Summer (06).

7/ Taylor,Charles. 2011. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism. In: Mendieta , Eduardo & VanAntwerpen, Jonathan (eds). The Power of Religion in the Public Sphere, Columbia University Press. Columbia.

8/ Habermas. Jurgen. The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology. In: : Mendieta , Eduardo & VanAntwerpen, Jonathan (eds). The Power of Religion in the Public Sphere, Columbia University Press. Columbia.