المسيحيّة والحداثة

الحوار في الغرب والنزاع في الشرق؟

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ *

إنّ موضوع الحداثة موضوع معقّد التعقيد الشديد، لا من حيث أشكاله الخارجيّة فقط، بل من حيث مضمونه الداخليّ وأسسه الفكريّة والنفسيّة التي نسمّيها الأسس العلمانيّة القائمة على العقلانيّة، ولا تعود إلى الدينيّات إلاّ بصورة جزئيّة أو هامشيّة. والعلاقة بين الحداثة والمسيحيّة بدأت علاقة متوتّرة، شاقّة وصعبة، ثمّ تحوّلت إلى علاقة حوار وجوار، دون أن تصل بعد إلى علاقة سلام دائم في إطار من الوضوح والثبوت. وإذا كانت هذه العلاقة تخصّ المسيحيّة والحداثة في الغرب، فماذا نستطيع أن نقول عن هذه العلاقة فيّ لبنان أو الشرق؟ في هذه الصفحات، سنسعى إلى رؤية عامّة لبعض المفاهيم الأساسيّة دون أن يكون من المستطاع إيفاء الموضوع حقّه بالكامل نظرًا إلى اتّساعه وتنوّع دقائقه وحيثيّاته. سوف تشمل مطالعتنا العناوين التالية بعد هذه المقدّمة.

أوّلاً: مفهوم الحداثة كما صاغه التاريخ الغربيّ، في أربع ثورات متدخلة أو متلاحقة، من الثورة العلميّة إلى الثورة الصناعيّة، وبروز العلمانيّة وحقوق الإنسان كطريق للتقدّم.

ثانيًا: الحوار الصعب بين الحداثة والمسيحيّة من خلال مقولة العلمنة.

---

* رئيس تحرير مجلّة المشرق.

وثالثًا: حالة الحداثة والمسيحيّة في الشرق، انطلاقًا من عصر النهضة وحتّى اليوم.

١ ـ مفهوم الحداثة

إنّ الخوض في الحداثة سرعان ما يتحوّل إلى مجابهة بين أوهام من هنا وهنالك، وبين معارف مجتزأة وتأويلات لا أساس لها. فهل كلمة «حديث» أو «حداثة» هي طابع نضعه على بضعة قرون من التاريخ أمْ أنّها تدلّ على تحوُّل عميق للثقافة وفي الثقافة، أي لعلاقاتنا بالطبيعة والإنسان ولتصوّرنا أو تصوّراتنا لِمَا هو إلهيّ؟

في الواقع، أنّ كلمة «حديث» أو عبارة «حداثة» تشير إلى ما هو حاصلٌ بعد تحوّلٍ جذريّ، وهي تنطبق على الإنسان ومحيطه على حدٍّ سواء. فالعالم الحديث هو ذلك العالم الذي نشأ في فترة معيّنة من التاريخ وهو قد خلفَ العالم الزراعيّ وذهنيّة هذا العالم وتصرّفاته وتصوّراته، والعالم الحديث يعني أنّ رؤية جديدة، مختلفة عن سابقتها، قد ظهرت وأصبحت موجِّهةً للعالم والإنسان. فالحداثة تؤثّر على الإنسان أوّلاً، ثمّ على الإطار الذي يعيش فيه الإنسان وعلى محيط الإنسان. إنّه منطق جديد يوجّه التاريخ، ويؤسّس إطارًا معنويًّا دلاليًا لا وجود له في الماضي، إنّه منطق رؤية جديدة للعالم. أصبح الإنسان حديثًا ويشار إليه بهذا الوصف عندما أخذ يعيش في عالم مختلف عن عالم الأمس ولا بُدَّ أن يواجهه بأساليب ومناهج تختلف عن السابق.

إنّ الإنسان، وعالم الإنسان، أصبحا حديثَين أو هما دخلا في مرحلة الحداثة بعد أربع ثورات متلاحقة ومتشابكة ومتكاملة في عوالم الفيزياء والسياسة والثقافة والاجتماع. فبعد هذه الثورات، تغيّر وجه العالم بشكل لم يعد من الممكن التعرّف عليه، وأخذ الإنسان يدرك ذاتيّته ويدرك عالمه بموجب هذا المنطق الجديد، منطق الثورات المتلاحقة.

إنّ الدخول في عالم الحداثة لم يحصل بين ليلةٍ وضحاها، وإدراك رؤية العالم الجديدة لم يتوصّل إليه الإنسان سريعًا. فالفيزياء، كعلم وممارسة، هي التي

أطلقت عمليّة التبدُّل، إلاّ أنّ الثورة التي حرّكها إسحاق نيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧) في عالم الفيزياء، سبقتها أزمة نظريّة فكريّة عميقة، محورها علاقة الطبيعة بذاتها، والإنسان بذاته والطبيعة وبالله. فالثورات الأربع التي تحقّق من خلالها الانتقال إلى مرحلة الحداثة هي التالية: الثورة العلميّة، والثورة السياسيّة، والثورة الثقافيّة وأخيرًا الثورة التقنيّة والصناعيّة. فكلّ واحدة من هذه الثورات تتضمّن مراحل معيّنة، ومن الممكن أن تتحقّق واحدة من هذه الثورات دون أن يتمّ هضم الأخرى أو تحقيقها. ومرادنا في هذا التحليل هو الوصول إلى رؤية شاملة لكلّ من هذه الثورات، بطريقة يمكن معها استقراء المنطق الجديد، منطق العالم الجديد، الذي هو في أساس الحداثة[1].

أ ـ الثورة العلميّة

أطلق نيوتن الثورة العلميّة وأوضح عمليّة الطلاق بين رؤية العالم القديم ورؤية الحديث، عندما عرض نظريّته في قوانين الجاذبيّة الكونيّة. فهذا الاكتشاف العلميّ النظريّ كانت له نتائج هامّة: فمن الطبيعة التي يحكمها مباشرة قانون الله وملائكته، نصل إلى طبيعة تحكم نفسها بنفسها، ومن طبيعة تعبّر عن مشيئة الله وقضائه، وترتّل أمجاد الربّ، ننتقل إلى طبيعة ميكانيكيّة كونيّة لا تعبّر عن شيء إلاّ عن حتميّة قوانينها وذاتيّة نظامها.

كان الإنسان، قبل عمليّة الطلاق بين الطبيعة ومنشئها، وسيطًا بين الطبيعة وما هو إلهيّ في عالم منتظم ومنظِّم، في عالم خلقه الله المدبّر خلقًا مكينًا متينًا. فنظام العالم هو في الواقع نظام رمزيّ، يتكلّم الله بواسطته إلى العالم. إنّ الكون في تصوُّر القرون الوسطى هو المجال الذي يتيح التعبير رمزيًّا، كما أنّ قسمَي العالم الإنسانيّ والفيزيائيّ ـ أي القسم المادّيّ والقسم الروحيّ ـ يشكّلان وحدة عضويّة. فالطبيعة، في هذا المنظور، هي واقعٌ يحيل إلى واقعٍ آخر، والإنسان هو الوسيط بين

(١) القسم الأوّل من هذه المطالعة يقتبس أفكاره حول مفهوم الحداثة من كتاب:
Abel Jeannière, *les fins du monde*, Aubier.
ومن مقاله في مجلّة: *Etudes*, Qu'est-ce que la modernité? p. 499, 1990

الطبيعة والخالق، لأنّه يجمع ما بين المنظور واللامنظور، بين المحسوس واللامحسوس والمادّة والروح. والواقع أنّ هذه الثقافة الرمزيّة ما زالت متأصّلة في تقاليد فكريّة ترى أنّ أساس الكائن هو في واقع يتجاوزه، من خلال علاقة تربطه بآفاق أخرى من الواقع.

إنّ وحدة الكون الرمزيّة خلفها عالم مجزّأ، انفصل فيه الإنسان عن طبيعة لها قوانينها ونظامها. فالكون، في ماديّته ومختلف أشكاله، يظهر، بحسب تصوّر الثورة العلميّة، كعالم منظّم تنظيمًا ميكانيكيًا، يخضع لحتميّة معيّنة على الإنسان المفكّر أن يكتشف حساسيّتها الخاصّة. فالعالم لم يعد ذلك الكتاب الوسيع الذي تقرأ على صفحاته معجزات إلهيّة، بل هو ذلك الكائن الآليّ الذي يحرّك نفسه بنفسه، ويخضع لميكانيكيته. فالقوانين الطبيعيّة تفرّغ العالم من رمزيّته القديمة والسماوات لم تعد تُكلّم إلاّ نفسها، في حين أنّ صاحب المزامير كان يقول:

«السماوات تنطق بمجد الله...»[1].

أمّا بليز باسكال العالِم والمفكّر، الذي عاش في الحداثة وعمل لها، كان يقول: «إنّ الصمت الأبديّ لهذه المساحات اللامتناهية يخيفني...».

إنّ هذه الثورة هي مزدوجة وتتناول دور علم الرياضيّات ودائرته. فالعالم، بكامله، يخضع لقوانين علم الرياضيّات. فالعالِم نيوتن لم يكن قادرًا أن يعبّر عن فكره وأن يصوغ القوانين الجديدة للطبيعة لو لم يكن في يده أداة علميّة، هي علم الرياضيّات، وكان عليه أن يكتشف الحساب اللامتناهي في الصغر، وقد طوّره لايبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦) لاحقًا.

هذه الثورة العلميّة كان لها أطوارها في تاريخ الحداثة، حيث حصلت قفزات نوعيّة، أهمّها مع بيار سيمون لابلاس، الفلكيّ وعالم الرياضيّات والفيزيائيّ الفرنسيّ (١٧٤٩ - ١٨٢٧)، صاحب الفرضيّة الكونيّة، التي عرض فيها أنّ النظام الشمسيّ صادر عن سديم في حالة دوران مستمرّ، ومع ألبرت أينشتاين، الفيزيائيّ الألمانيّ (١٨٧٩ - ١٩٥٥)، صاحب النظريّة في النسبيّة التي

(١) المزمور التاسع عشر، الآية الأولى.

طبعت العلم الحديث بطابعها وعادلت بين الكُتْلَة والشحنة. فالحتميّة هي القاعدة، إلاّ أنّ الكون سقط ثانيةً في حدود اللامتناهي، ومع بروز الفيزياء الكمّيّة نتنقل من الحتميّة إلى الاحتماليّة، دون أن يتخلّى الكون شيئًا من استقلاليّته، ودون أن تكون هذه الفيزياء قد لاقت الإجماع في وسط العلماء. أمّا ما حدث في عالم علم الرياضيّات، من حساب اللامتناهي في الصغر، وإدخال المنطق في الرمزيّة الرياضيّة فإنّه أوصل هذا العلم إلى أزمة الأساسات والمبادئ.

إنّ الفكر الفيزيائيّ الرياضيّ عرف مرحلتين متعارضتين التعارض الواضح، إلاّ أنّ بين المرحلة الأولى والثانية ما هو أساسيّ: تأكيد استقلاليّة العالم الفيزيائيّ ووحدة الإنسان وعزلته في مواجهة الطبيعة. ففي جوّ الحماسة والنشوة الذي ميّز الاكتشافات، جاءت المرحلة الأولى مؤلّهة للعلم وشديدة الوضعيّة، وسعى المنهج الوضعيّ للوصول إلى علم شموليّ وإلى العلم الكامل، وتصوّر العلم نفسه منزّهًا عن الخطأ وقادرًا أن يصل إلى المعرفة الشاملة والوضعيّة للإنسان وعالمه وإلى تطوّر يحقّق السعادة المثلى. إلاّ أنّ وصول هذا العلم نفسه إلى نتيجة أكيدة بأنّه من المستحيل الوصول إلى نظام شامل متكامل شكّل محنة قاسية للعلم نفسه ودفع العلم إلى الانكفاء إلى ما هو منهجيّ وإلى ضبط ما هو احتماليّ، وذلك في الفيزياء على سبيل المثال. وفي الحقول الأخرى، أدّى سقوط المبادئ والقواعد إلى تعطيل ذلك على علم الاجتماع والفكر الفلسفيّ إلخ...

ب ـ الثورة السياسيّة

إذا كنّا قد أسهبنا في عرض متقلّبات الثورة العلميّة، فلأنّ هذه الثورة هي في عُمق عصر الحداثة ولأنّ الثورات الأخرى مرتبطة بها. وإذا كان هدف الثورة العلميّة هو عقلنة الواقع الطبيعيّ بشكل وضعيّ، فإنّ غاية الثورة السياسيّة كانت عقلنة شكل الحكم من خلال الديموقراطيّة. فهذه الثورة قضت على شكل قديم من أشكال السلطة وهو الملكيّة المطلقة والنظام الإقطاعيّ المرتبط بها، وأبدلته بشكل جديد من الحكم، وهو الحكم الديموقراطيّ، في إنكلترا وأميركا وفرنسا. وما هو جديد في هذا التطوّر ليس الديموقراطيّة فحسب، كشكل بين أشكال

أخرى وهذا وما كان معروفًا عند أفلاطون وأرسطو، بل إنّ هذا الشكل أصبح التعبير العقلانيّ الوحيد لماهيّة الدولة. فالدولة الحديثة، إمّا أن تكون دولة ديموقراطيّة أو لا تكون. فالدستور، في الدولة الديموقراطيّة، ليس جامدًا، وما هو الأهمّ فيه هو أساس الحكم: على هذا المستوى حصل تبدّل أساسيّ إذ أصبحت لمرجعيّة السلطة والحكم قاعدة أخرى غير سلطة الأمير أو الوحي الإلهيّ. فمرجع السلطة هو الشعب، إذ إنّ هذه السلطة هي ملازمة ومرتبطة بالشعب وحده، والسلطة لم تعد متجذّرة في قِيَم الوطن الحسّيّة والنفسيّة أو في تقليد معيّن أو في سلالة بشريّة خاصّة. فلا شيء يبرّر الحكم ويجعله عادلاً إلاّ صوت الشعب الذي يصبح وطنًا عندما يقول كلمته. إنّ شرعيّة السلطة تأتي من الشعب، إلاّ أنّ ما يؤكّد هذه الشرعيّة هو أنّ على الحكم أن يكون عقلانيًا. وهكذا، في الحداثة، أخذت النظريّات السياسيّة تعمل جاهدة على تأسيس الشكل العقلانيّ الديموقراطيّ للحكم بصورته الفضلى والمثلى[1].

ج ـ الثورة الثقافيّة

أمّا الثورة الثقافيّة فإنّها لم تظهر بالقوّة نفسها والاندفاع نفسه كما حصل مع الثورة العلميّة وكذلك السياسيّة: إنّها حركة فلسفيّة فكريّة برزت في ألمانيا تحت اسم الـ AufKlärung وفي العالم الأنكلو ـ ساكسوني تحت عنوان Enlightement وفي فرنسا أُدرجت تحت اسم Les Lumières. مهمّة هذه الحركة، وقد كانت مهمّة اضطلع بها العديد من الفلاسفة والمفكّرين، قضت بعلمنة الفكر وعقلنة كلّ المقاييس الصالحة للحكم والفكر في شتّى الحقول. فالعلمنة صاغت نفسها نقدًا للدين في شكله الاجتماعيّ المؤسّسيّ، كما كان ظاهرًا في ذلك الوقت، وقد أفضى ذلك النقد إلى الأزمة مع الحداثة، التي رأت في النصوص الموحى بها أو المنزلة، التي هي في أساس نشأة الأديان، نصوصًا لا

(١) حول الحداثة السياسيّة وأفكارها ونظريّاتها راجع كتاب:
J.J. Chevalier, *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours*, Armand Colin, 1970, pp. 67-141.

تختلف عن النصوص التقليديّة القديمة، ينبغي درسها وفحصها بالمقاييس والموازين والمناهج التي تخضع لها النصوص القديمة. فلكلّ نصّ قصّته وتاريخه ونشأته، وهو يتطوّر في فحواه وفي تأويلاته وتفسيراته، ويتأثّر بمحيطه الجغرافيّ والتاريخيّ والاجتماعيّ. وبالإضافة إلى ذلك، لا يستطيع أيّ دين أن يقول أمرًا حول نظام الكون الذي ينظّم نفسه بنفسه. وكذلك، إنّه من غير المقبول، في مفهوم الحداثة، أن يتمّ تطبيق النصوص القديمة، أكانت من صنف الموحى بها أم لا، في الحقول الاجتماعيّة والسياسيّة والأخلاقيّة على سبيل المثال دون فحص المقاييس التي تسمح بهذا التطبيق فحصًا عقلانيًا دقيقًا.

إنّ النتيجة الأكثر جديّة لهذه الحركة جعلت من أسس الحياة الاجتماعيّة نوعًا من الفيض العقلانيّ أو تصوّرًا عقلانيًا بشكل حصريّ. فبعض الحداثة لا يجد أسس الحياة الاجتماعيّة في أيّ مخزن من المخازن النبويّة، كما أنّ الدين، في جوّ الحداثة، لم يعد ذلك الأساس المتين للرابط الاجتماعيّ[1].

إنّ الحداثة في منحاها الفلسفيّ أمدّت الإنسان الأوروبّي باقتناع أنّه يعود إليه أن يأخذ مصيره على عاتقه وأنّه مسؤول عن تاريخه وعن المجتمع الذي ينتمي وعن صيرورة ذلك المجتمع. في الحداثة تؤخذ الحرّيّة الشخصيّة على محمل الجدّ إذ إنّها لم تعد مرتّبة بشكل مسبق وفق بنية هي وليدة نظام اجتماعيّ. وهذه الحرّيّة تأخذ شكلها الواقعيّ التاريخيّ في قيام الذاتيّة الحرّة، الأنا، التي يعود إليها تكوين اليقين أو نظام اليقينيّات وأسس المجتمع. ولأنّ حرّيّة الأنا هي في الأساس، حرّيّة التفكير وحرّيّة التعبير عن الذات وحرّيّة الخلق، فإنّ الحداثة فصلت بين العام والخاصّ، بين الدين والسياسة، بين الشخصيّ والاجتماعيّ. وحداثة عصر الأنوار تسلّط الضوء على الإنسان في كلّ الميادين، وهي قد عمدت إلى تحريره من الكثير من الحتميّات ومنها علاقته بالطبيعة، إذ جعلتها غيرًا للإنسان، وحقلاً لتجاربه

---

(١) راجع كتاب:

Darygush Shayegan *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, Les Presses d'Aujourd'hui, 1982, p. 143.

ومعرفته وسيطرته. فالطبيعة لم تعد المسكن الذي أعدّه الله للبشر والإنسان لم يعد في بيته بشكل عفويّ، في طبيعةٍ لها نظامها الذاتيّ وقانونها الموضوعيّ.

د ـ الثورة الصناعيّة

ومن الثورة الثقافيّة، ننتقل إلى الثورة الصناعيّة، وهي مرحلة لها أهمّيّتها في نشأة العالم الحديث. إنّ التصنيع شكّل مرحلة ثوريّة في نشأة الحداثة وتطوّرها لأنّه جعل من العمل أو الشغل أمرًا مجرّدًا. وهذا يعني أنّ البنية التقنية الوسيط بين الإنسان والطبيعة، اكتسبت مع طلوع هذه الثورة استقلاليّة واسعة. فحركات العمل لم تعد مرتبطة بقوّة الساعدين وبالإنسان المنتج، بل بالآلة أو بمكنة الصناعة، أي أنّ الماكينة بذاتها وفي إطار العمل بالتسلسل، حلّت مكان حركات الإنسان، كما أنّ استقلاليّة البنية التقنية وصلت إلى حدٍّ من القوّة بحيث إنّ الإنسان لم يعد له مكانًا في الإنتاج.

إنّ هذه الثورات التي تشكّل مفهوم الحداثة هي مرتبطة في ما بينها، إنّما بشكل مرن، ومجتزأ. فمن الممكن أن يكون الإنسان حديثًا على المستوى السياسيّ، وتقليديًا على مستوى الإنتاج، وأن يكون أحد العلماء متقدّمًا على صعيد اختصاصه، وأن يكون تقليديًا على المستوى الثقافيّ. وهناك لاهوتيّون مثلاً هضموا واستوعبوا الحداثة الثقافيّة دون أن يستوعبوا الأسس العقليّة المنطقيّة للثورة العلميّة. وما يشار إليه هو أنّ هذه الحداثات الأربع لا تستوعبها المجتمعات بشكل متوازٍ، وهذا ما يشكّل أحيانًا قضيّة سياسيّة وخصوصًا في بعض دول العالم الثالث.

٢ ـ حوار الحداثة والمسيحيّة من خلال مقولة «العلمنة»

عندما يتحدّث المؤرّخون وعلماء الاجتماع واللاهوتيّون عن علاقات المسيحيّة مع الحداثة، إنّما يستخدمون كلمة «علمنة» (Sécularisation)، لتحليل علاقات المجتمعات الحديثة بالمسيحيّة كدين ونظام أخلاقيّ اجتماعيّ. فهذا التعبير يحيل أوّلاً إلى ظاهرة سياسيّة قانونيّة، فحواها الفصل بين الكنيسة والكنائس

المحلّيّة والدولة. فالدولة الحديثة، وهذه حقيقة يفرزها تعبير العلمنة، كمفهوم وتصوُّر، تنزع إلى الحفاظ على سيادتها المطلقة فلا تقبل سيطرة المرجعيّة الدينيّة، بل تدّعي معالجة علاقتها بهذه المرجعيّة معالجة قانونيّة تحافظ على استقلاليّة الطرفَين، أو أنّها تضع الدين تحت مراقبتها أو أنّها تتجاهله زاعمة أنّ على الدولة احترام جميع الآراء الدينيّة المتعدِّدة. إنّ هذه العلاقة بين الدولة الحديثة والمسيحيّة أصبحت تقليدًا، والفصل بين الدين والدولة في الغرب وإن اتّخذ أشكالاً متعدِّدة من بلد إلى آخر، ربّما يكون له علاقة بتصوُّر المسيحيّة الأساسيّ للعلاقة بين الدينيّ والسياسيّ.

وهذا التعبير، أي العلمنة، يتضمَّن ناحية ثانية تشير إلى وضع الدين، بصورة تدريجيّة، خارج الإطار العامّ، وتحديد الدين في الإطار الخاصّ، والفصل بين الدين والدولة ليس سوى الوجه الأكثر تعبيرًا لهذه النزعة، بعد أن سقط الدور العامّ للدين بفعل العنف السياسيّ والاجتماعيّ إبّان الحروب الدينيّة في القرن السادس عشر. وسقوط هذا الدور قال فيه توماس هوبس، الفيلسوف الإنكليزيّ وواضع أسس الدولة الحديثة على المستوى النظريّ، إنّ الانقسامات الإيديولوجية، وقد غذّتها العداوات الدينيّة، تبقي الأفراد والجماعات في نوع من الحال الطبيعيّة، تجعل الواحد خائفًا منَ تهديد الآخر بالموت. فصورة أغسطينُس للدين المسيحيّ كباعث للسلام الاجتماعيّ العامّ لم تعد الصورة الصالحة للعالم الحديث إذ إنّ المسيحيّة بذرت العنف خلال قرون بدل السلام. فدور الدولة الحديثة يقضي بإقامة مساحة آمنة يملك عليها قانونٌ يجهض قوى الموت المهدِّدة: يستطيع الدين أن يحيا وأن يتابع مسيرته، لكن على مستوى الخاصّ وعلى هامش الحياة السياسيّة وبشرط ألاّ تهدِّد المبادئ الأخلاقيّة التي ينادي بها أسس السلام الاجتماعيّ وقواعد التشريع الوضعيّ.

وبالإضافة إلى هذه النتيجة، لا بُدَّ من الإشارة إلى وجه ثالث للعلمنة. لقد أثّرت الثورة العلميّة، وهي من أساسات الحداثة، في وضعيّة العلوم اللاهوتيّة والدينيّة، إذ إنّ العلوم أصبحت مع الحداثة متخصِّصة، لكلّ واحدة منها حقلها ونشاطها، وهذا التخصّص هو شرط البحث والتطوُّر العلميّ. فهذه الوضعيّة

الجديدة للعلوم طرحت جانبًا موضوع علم العلوم، أو العلم الذي يكلّل العلوم كلّها، الذي يضبط باقي العلوم ويحدّد تخومها. وهذا يعني أنّ علم اللاهوت أو الإلهيّات لم يعد هو الموجّه لباقي العلوم، بل إنّ دوره وكذلك دور الدين أصبح محدّدًا ومحدودًا. وكلّنا يذكر ما كان يقوله غاليله Galilée (١٥٦٤ - ١٦٤٢) في هذا الشأن: «إنّ الروح القدس يدلّنا على كيفيّة الذهاب إلى السماء، إلاّ أنّه لا يستطيع أن يقول لنا كيف هي أحوال السماء»[١]. فمهمّة اللاهوت هي أن تشرح كيف يستطيع المؤمن أن يربح الآخرة، أمّا الفيزياء الكونيّة فمهمّتها أن تشرح حركات الفلك وكيفيّة دورانها.

إنّ ما حقّقته الحداثة الأوروبيّة من فصل بين الدين والدولة كان له الأثر الإيجابيّ على صعيد الحياة الاجتماعيّة، إذ إنّ هذا الفصل ولّد ديناميّة اجتماعيّة وعلميّة. فالمجتمع لم يعد يخضع لسيطرة مرجعيّة فوقيّة معيّنة، بل لقدرة الفكر النقديّة والوضعيّة. إلاّ أنّ ما تعنيه العلمنة خصوصًا هو أنّ عقلنة مستويات الواقع الاجتماعيّ ومختلف النشاطات الإنسانيّة تولّد تعدّد تلك المستويات وتتطلّب بالتالي التفريق والتمييز بين مستوى وآخر. وإنّه من المعقول القول إنّ العلمنة، قبل أن نراها فاعلة على المستوى السياسيّ، ليست سوى فعل تمييز بين مستوى وآخر وجعل هذا المستوى أو ذاك يعمل بنفسه وعلى طريقته وللغاية التي وُجِدَ من أجلها. إنّ هذه العلمنة، كتعبير لفعل التمييز، لا تقتضي النزاع بين فريق وآخر، إلاّ إذا زعم الواحد منهما أن يكون له الدور السلطويّ. فالفصل بين الدائرتين السياسيّة والدينيّة أدّى إلى وضع الدين خارج الإطار العامّ، أمّا النزاع المرير بين الدين والعلم في القرن السادس عشر وبعده فإن مردّه إرادة الدين التدخّل في مسائل هي خارج الهيكل (Profanus). إلاّ أنّ ما زعمه الدين تحوّل إلى العلم الذي ادّعى أنّ طريقته معيّنة منهجيّة، إذا ما طُبّقت بشكلٍ جيّد في مجال معيّن، تصبح صالحة حكمًا لتطبّق على كلّ المجالات، وخاصّة على الدين الذي أصبح شيئًا أو أمرًا وضعيًا في متناول العلم، وذلك ما يؤدّي شيئًا فشيئًا إلى إفراغ الدين

(١) راجع كتاب:
F. Russo, *Galilée, aspects de sa vie et de son œuvre*, P.U.F., 1968, p. 341.

من مضمونه. إنّ هذا الادّعاء هو مناقض لقواعد العلم نفسه والمنهجيّة العلميّة إذ إنّ هذه المنهجيّة تتحصّن بالدقّة المنهجيّة وبالتحقّق الواقعي.

إنّ العقلانيّة المفرطة سريعًا ما ولّدت الطفيليّات، وهذا ما نجده في بعض الكتابات التي تؤله دور العلم. نقرأ في كتاب مستقبل العلم لإرنست رينان «أمّا في نظري، إنّي لا أرى إلاّ نتيجة واحدة للعلم هي في أن يجد حلاً للغز، أن يعلن للإنسان سرّ الأشياء بشكل نهائيّ، وأن يفسّر ذلك لنفسه، وفي أن يكشف الرمز الذي كانت الديانات تتصوّره بالكامل، وذلك باسم السلطة الشرعيّة التي هي الطبيعة الإنسانيّة بكاملها»[1]. وفي مكان آخر يقول: «لا قيمة للعلم إلاّ إذا ما استطاع الوصول إلى حقيقة عقليّة تضاهي ما يعلّمه الوحي»[2]. كما أن جعل الدين أمرًا يهمّ الفرد ربّما يؤدّي إلى إقصائه عن الدائرة الاجتماعيّة، وخصوصًا على يد دولي تفهم الفصل بين الدولة والدين كمرحلة في إطار استراتيجيّة القضاء على الدين ونفيه. وإذا كان الدين له مكانه في نوع من العلمنة المرنة المنفتحة، فإنّ التجربة التاريخيّة للعلمنة أظهرت أنّ علمنة متطرّفة استخدمت الكثير من الوسائل العامّة لضرب المعتقدات الدينيّة وإظهارها بمظهر الخرافات والأساطير التي تمنع التقدّم الاجتماعي.

ما هو موقف الكنيسة الرسميّ اليوم من العلمنة؟

إنّ المجمع الڤاتيكانيّ الثاني تناول موضوع العلمنة من زاوية «استقلاليّة الشؤون الأرضيّة». ففي الدستور الراعوي في «الكنيسة وعالم اليوم» يقول المجمع: «غير أنّ عددًا من معاصرينا يبدون تخوّفًا من الارتباط بين نشاطاتهم والدين: لأنّهم يرون في ذلك خطرًا على استقلال الناس والمنظّمات والعلوم. فإذا كان المقصود باستقلال الشؤون الأرضيّة، أنّ المخلوقات والجماعات لها نواميسها وقيمها الخاصّة، فعلى الإنسان أن يتعرّف إليها تدريجيًّا ويستخدمها وينظّمها.

---

(١) راجع كتاب رينان:

L'Avenir de la Science, Calmann - Lévy, 1848, p. 23.

(٢) راجع الكتاب نفسه، ص ٣٩.

فهذا النوع من الاستقلال المطلوب هو شرعيّ تمامًا. فكلُّ شيء بوصفه مخلوقًا، له كيانه وحقيقته وميزاته الخاصّة وترتيبه ونواميسه المميّزة؛ فعلى الإنسان أن يحترم كلّ ذلك ويعترف بالأساليب الخاصّة لكلّ من العلوم والتقنيات. ولذا فالبحث المنهجيّ في كلّ فرع من فروع المعرفة، لا يكون منافيًا للإيمان، إن قاده الإنسان بطريقة علميّة صرفة مراعيًا قواعد الأخلاق»[1]. هذه الأسطر تعترف بصورة صريحة بمبدأ العلمنة، أعني التمييز بين مختلف الحقول؛ فنظام الخلق والنظام التاريخيّ، والطبيعة والتاريخ مركّبة وفق مبادئ خاصّة، وعلى الإنسان أن يكتشف هذه المبادئ ويحسن إدراكها لكي يستطيع الاستناد إليها لتنظيم وجوده. ويقول المجمع الفاتيكانيّ الثاني في الدستور العقائديّ في الكنيسة: «وتمشّيًا مع التدبير الخلاصيّ بالذات، ليتعلّم المؤمنون أن يميّزوا بتدقيق ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات بصفتهم أعضاء في الكنيسة وفي المجتمع البشريّ»[2]. ويتابع: «إنّه لَمِن الضروريّ جدًّا أن يتلألأ وضاحًا هذا التمييز وهذا التناغم أيضًا حتّى تتمكّن رسالة الكنيسة من أن تتجاوب تجاوبًا أكمل مع ظروف العالم الخاصّة». وكما يجب الاعتراف للمدنيّة الأرضيّة ـ المنصرفة شرعًا إلى مهام دنيويّة ـ أن تسير على مبادئ هي خاصّتها، كذلك تنبذ بكلّ صواب النظريّة المشؤومة التي تسعى إلى بناء المجتمع دون أيّ اعتبار للديانة»[3].

إنّ منظومة الحجج والبراهين التي تستند إليها صياغة مقولة «استقلاليّة الشؤون الأرضيّة» تعتمد على مسلّمتين لاهوتيّتين: الأولى مصدرها نظام المخلوقات، إذ إنّ الفصل بين الحقول مرجعه إرادة الخالق الذي، في سفر التكوين، خلق الأشياء وفق تمييز الأشياء من الأزمنة والعناصر إلخ... أمّا المسلمة اللاهوتيّة الثانية فهي ترجع إلى التقليد الكنسيّ حيث إنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني، عندما يقبل مبدأ «استقلاليّة الشؤون الأرضيّة»، إنّما يستند إلى مقرّرات مجمع سابق هو المجمع الفاتيكانيّ الأوّل الذي أقرّ، في الدستور **في الإيمان**، وجود نظامَين للمعرفة

(١) راجع الوثائق المجمعيّة، دستور راعويّ في الكنيسة وعالم اليوم، رقم ٣٦، المقطع الثاني.
(٢) راجع الوثائق المجمعيّة، دستور عقائديّ في الكنيسة، الجزء الرابع، المقطع ٣٦.
(٣) راجع الوثائق المجمعيّة، دستور عقائديّ في الكنيسة، الجزء الرابع، المقطع ٣٦.

متميّزين، نظام الإيمان ونظام العقل، وأنّ لا مانع أن تكون للآداب والفنون قواعدها الخاصّة بها ومنهجيّتها الذاتيّة[1]. إلاّ أنّ إقرار المجمع الفاتيكانيّ الثاني بـ «استقلاليّة الشؤون الأرضيّة» يبقى محدودًا، إذ إنّه لا يستخدم كلمة «علمنة»، وهذه الكلمة تخفي ظاهرة تاريخيّة فيها بعض الجوانب غير المقبولة، كما أنّ ما هو زمنيّ، كمقولة، وحتّى في استقلاليّته الضمنيّة، مدين لوجوده لله الخالق و«أنّ الخليقة تفنى من دون الخالق، وحتّى إنّ نسيان الله يجعل الخليقة نفسها مظلمة»[2]. فعندما تربط الخليقة وجودها بالله، فذلك يعني أنّها ليست نوعًا من الظلال الفارغة: هذا البرهان يهدف إلى القول بأنّ الإيمان لا يبعد المؤمن عن الانخراط في شؤون الأرض، بل هو يلزم الإنسان بالالتزام واحترام الواقع بنظامه وبنيته الذاتيّة. ولا شكّ أنّ على المؤمن أن يستند إلى ضميره في ربط حياة المدنيّة الأرضيّة بالقواعد الإلهيّة، وذلك كما يقول المجمع: «إنّ على ضميرهم، (ضمير المسيحيّين)، بعد أن يكون قد تربّى على ذلك، أن يدرج الشريعة الإلهيّة في حياة المدنيّة الأرضيّة»[3].

إنّ وراء التشديد على قبول «العلمنة»، كتعبير واقعيّ للحداثة، وعلى ضرورة أن تكون «استقلاليّة الشؤون الأرضيّة» مرهونة بمبدأ المصدر الواحد للحقائق الإيمانيّة والحقائق الأرضيّة، رفض الإلحاد كنتيجة لظاهرة الحداثة. إلاّ أنّ الحداثة لا تعادل حكمًا الإلحاد من الناحية الفلسفيّة والفكريّة والعمليّة، بل هي اليوم تولّد اللامبالاة تجاه الدين وتجاه الكثير من القيَم الإنسانيّة. إلاّ أنّ هذه اللامبالاة، حتّى في إحجامها عن التديُّن وكذلك في وجهها الانفعاليّ، تحثّ المسيحيّة في الغرب إلى توعية الروح الدينيّة وإلى تكييف الخطاب الدينيّ وتجديده، وبالتالي تجديد الروح الإنجيليّة، في محاورتها للإنسان المعاصر.

---

(١) هناك مسلّمات أخرى غير قليلة منها تلك التي تعتمد على سفر التكوين، الفصل الأوّل، عندما يخلق الله الإنسان على صورته ومثاله لكي يُخضع الأرض لسلطته، وعندما يطلب منه، في الفصل الثاني من الكتاب نفسه، أن يسمّي الأشياء المخلوقة بالأسماء التي يراها مناسبة.

(٢) راجع Paul Valadier, *l'Eglise en Procès*, Calmann-Lévy, p.27.

(٣) دستور رعويّ في الكنيسة وعالم اليوم، رقم ٤٣، المقطع الأوّل.

إنّ الحداثة، في علاقتها المتوتّرة بالكنيسة في الغرب، تركت بصماتها الواضحة على مجريات اللاهوت المسيحيّ وعلم التفسير والتأويل (Exégèse et herméneutique) حيث إنّه من الممكن رصد هذا التأثير على الوجه التالي:

في الوجه الأوّل، بدأ علم اللاهوت الغربيّ، وخصوصًا الكاثوليكيّ، أمام تيّار الحداثة القويّ، شكلاً جامدًا من أشكال المعرفة الدينيّة. فالقرن التاسع عشر تحمّس الحماس الشديد لحداثة علم اللاهوت من خلال الأخذ بعين الاعتبار بمبدأ استقلاليّة الوجدان الحديث وارتباط هذا العلم بالنسبيّة التاريخيّة والتكيّف مع المتطلّبات العلميّة النقديّة والاستقلاليّة الذاتيّة لكلّ علم من العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة، إلاّ أنّ هذه النزعة اصطدمت بسلطة التعليم في الكنيسة التي شدّدت دومًا على سلطة الحقيقة وسيادتها على نتائج التحليل الاختباريّ، وكان من نتائج ذلك ما صدر من إدانات للنزعة الكاثوليكيّة الإصلاحيّة أو الليراليّة وخصوصًا أيّام البابا بيوس العاشر (١٩٠٧) الذي شدّد على أوّليّة النظاميّة التعليميّة كأساس لكلّ إصلاح وكرّر على الدعوة إلى تغليب الوجدان الدينيّ: «فالإيمان ليس مجرّد شعور دينيّ أعمى، صادر عن أعماق اللاوعي، بل هو تصديق العقل للحقيقة التي يستقبلها المؤمن من الخارج عن طريق النقل والسماع (ex auditu)»[1]. إلاّ أنّ علم اللاهوت الكاثوليكيّ أدرك، أنّه ليس مصدر الإيمان أو الكنيسة. لكنّه يأخذ بعين الاعتبار اليوم مبدأ الحريّة وهو مبدأ أساسيّ في الحداثة، إلاّ أنّ هذا المبدأ في سعيه إلى فهم كلمة الله، لا يقنع في انهماش الشهادة الكنسيّة لهذه الكلمة كحقيقة وجوديّة. والواقع أنّ علم اللاهوت الكاثوليكيّ، وكذلك علم اللاهوت الإصلاحيّ، يعيش رسالته كعذاب مستمرّ وهمّ يوميّ للتوفيق بين كلمة الله التي لا يتّسع لها أيّ تصوّر وإدراك بصورة نهائيّة وحتميّة، والفكر الذي يتحقّق من خلال التاريخ والذي يتناول كلمة الله كحقيقة عاملة في التاريخ.

وفي الوجه الثاني، اتّبع علم التفسير والتأويل، مع العالِم ريشار سيمون وتيّار التفسير النقديّ التاريخيّ، طريقة جديدة في دراسة نصوص الكتاب المقدّس

---

(١) مقتبس من مقال:
Théologies modernes, in *Dictionnaire de Théologie*, Cerf, 1988, p. 760.

بحيث يتمّ دراستها كما هي وفرز فنونها الأدبيّة وطبقات تأليفها والكشف عن أحوال التقليد الذي كان في أساس وضعها. وهكذا تقدُّم المعنى التاريخيّ للكلمة على حساب المعنى المجازي الذي سيطر طويلاً على علم التفسير: فالمعنى الحرفيّ، الواقعيّ، منذ القرن السادس عشر، أصبح المعنى السائد لا بل المعنى المؤسِّس لكلّ المعاني الممكنة[1].

٣ ـ وماذا عن المسيحيّة والحداثة في الشرق؟

إنّ الحداثة، كما حدَّدناها، مفهوم في نهاية الدقّة. إنّها في كلام فلسفيّ نوع من الأنطولوجيا، إذ إنّها تتناول مصير وماهيّة الوجود والكيان، وهي تشكّل تلك النقلة التاريخيّة التي قطعت مع الماضي، وليست بالتالي موضة من المُوَض، أو مجرّد تغيير على المستوى الخارجيّ والشكليّ. والسؤال اليوم، المطروح على المسيحيّة، لا بل على المسيحيّين في الشرق، أين هم من الحداثة؟ أهم شركاء فيها أم هم فقط مشاهدون أو مستمعون؟ هل نحن من الخارج أم من الداخل؟ هل نحن مدعوّون إلى الحوار، الحوار المستمرّ، مع هذه الحركة أم أنّ كلّ ما يهمّ الغرب، كما يقول البعض، يهمّ الغرب فقط ولا يعني أبناء الشرق؟ وأين دور الكنيسة في الحداثة؟

للإجابة على مختلف هذه الأسئلة نتوقّف عند ما يلي:

أوّلاً: إنّ المسيحيّين أو بعض المسيحيّين حاول أن يكون مشاركًا في حركة الحداثة وفي تطبيق للمبادئ التي نادت بها الحداثة من خلال الحركة التي عرفها القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهذه الحركة تتمثّل في مشروع النهضة، النهضة ببلاد الشرق ونقلها من القرون الوسطى إلى عصر التنوير والتقدُّم، وقد حاول المشروع النهضويّ، على يد الكثير من المفكّرين المسيحيّين، إيجاد التسوية بين الحداثة والتراث، بين العقلانيّة والدين وبين علميّة الغرب وروحانيّة الشرق. من أسماء الذين عملوا من أجل إدخال روحيّة الحداثة وقيمها في عالم الشرق،

(١) راجع كتاب:

Pierre Gibert, *Petite histoire de l'exégèse biblique*, pp. 240-241.

نذكر على سبيل المثال لا الحصر، المعلّم بطرس البستانيّ (١٨٠٩ - ١٨٨٣) والدكتور شبلي الشميّل (١٨٥٠ - ١٩١٧) صاحب نظريّة النشوء والارتقاء، والشيخ ناصيف اليازجي (١٨٠٠ - ١٨٧١) ومي زياده (١٨٨٦ - ١٩٤١) وفرح أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢) ونجيب الحدّاد (١٨٦٧ - ١٨٩٩) وبولس نجيم (١٨٨٠ - ١٩٣١) وغيرهم. يقول المعلّم بطرس البستانيّ في دعوته إلى فصل الدين عن السياسة: «وما دام قومنا لا يميّزون بين الأديان التي يجب أن تكون بين العبد وخالقه والمدنيّات التي هي بين الإنسان وابن وطنه أو بينه وبين حكومته، والتي عليها تبنى حالات الهيئة الاجتماعيّة والنسبة السياسيّة، ولا يضعون حدًّا فاصلاً بين هذين المبدأين الممتازَين طبعًا وديانة، لا يؤمل نجاحهم في أحدهما ولا فيهما جميعًا. وكذلك ما دام أبناء الوطن لا يفتحون الأبواب لدخول المعارف والصنائع وانتشارها بين خاصّتهم وعامّتهم، لا يجب أن ينتظروا الانتظام في سلك الشعوب المتمدّنة» (من الوطنيّة التاسعة)[1]. فحركة النهضة أدركت كذلك «أنّ السلاح الرئيسيّ في معركة التحرّر من ظلام عصور الانحطاط ومن التعصّب الدينيّ ومن الاستغلال الإقطاعيّ إنّما هو التربية وانتشار المعارف والعلوم والصنائع والأفكار الجديدة المستوحاة من الحضارة الغربيّة»[2]، إلاّ أنّ هذه الدعوة لم تتحوّل إلى ثورة سياسيّة لتحقيق المطالب والأهداف لطغيان الحكم العثمانيّ وعدم وضوح الرؤيا. ومجمل حركة النهضة أنّها دعت، مع بعض التطرّف أحيانًا وخصوصًا من جانب المسيحيّين فيها، إلى التساهل الدينيّ ونبذ التعصّب وإنهاء واقع الذمّة والتخلّص من الطائفيّة وإلى حرّيّة الفكر والنشر وتوخّت وضع أسس دولة علمانيّة لأمّة قويّة متفاعلة مع تيّار التمدّن الأوروبّي.

إنّ مرامي حركة النهضة، ومَن يقف وراءها من المفكّرين المسيحيّين، لم تلاقِ التشجيع الواسع ضمن الحلقات الكنسيّة الطائفيّة. فالمدرسة التي كان المعلّم بطرس البستانيّ قد أسّسها وسمّاها المدرسة الوطنيّة لم تجد مَن يحميها بالرغم من أنّها استقطبت الكثير من الطلاّب من كلّ الجهات وكافأتها الحكومة العثمانيّة وعُرف من بين المعلّمين فيها الشيخ ناصيف اليازجي والشيخ خطّار الدحداح

(١) هي واحدة من الوطنيّات كتبها في جريدة نفير سوريا سنة ١٨٦١.

(٢) راجع ناصيف نصّار، نحو مجتمع جديد، طبعة ثالثة، دار الطليعة، ١٩٧٧، ص ٣٢ ــ ٣٣.

والشيخ إبراهيم اليازجيّ والشيخ يوسف الأسير ومعهم قبلان الدحداح والمعلّم سعدالله البستانيّ ويوسف الباحوط وخليل ريز وغيرهم. أمّا على الصعيد الماروني، فإنّ المؤسّسة الرهبانيّة تخوّفت من مشروع هذه المدرسة ممّا دفع المطران طوبيا عون لاستصراخ البطريرك ودعوته إلى محاربة هذه المدرسة ومنع أولاد الموارنة من التوجّه إليها. وقد أُنشأت لاحقًا الشركة المارونيّة اللبنانيّة سنة ١٨٦٤ وكان هدفها تأسيس المدارس، ورفع المستوى الثقافيّ، وقطع الطريق على نموّ المدرسة الوطنيّة، ومن وراء ذلك، أفكار البستانيّ الداعية إلى نبذ الطائفيّة وتدخّل أهل الدين وأربابه في القضايا السياسيّة[1].

ثانيًا: إنّ المشروع النهضويّ، كما تصوّره وصاغه المفكّرون المسيحيّون، لم يحقّق ما هو جوهر الحداثة والتنوير، أي العقلانيّة المجرّدة (Rationalité) وهيمنة القيَم العلمانيّة والإنسانيّة والقطيعة مع القيَم الأبويّة التقليديّة كالعشائريّة والقبليّة والغيبيّة الخرافيّة، إذ إنّ الانقلاب كان انقلابًا نظريًّا، ولم يجد المتّسع الثقافيّ التاريخيّ والجغرافيّ والاجتماعيّ، لكي يكون التغيير تغييرًا شاملاً، ولأنّ ذلك المشروع كان شديد الالتصاق بحركة الحداثة الغربيّة، فلم يحاول بشكل جدّيّ أن يرى في النموذج الغربيّ نموذجًا خاصًّا بالغرب وبالتالي أن يجد النموذج الخاصّ بالشرق وأمراضه ومشاكله. والواقع أنّ هذا المشروع اختفى مع أصحابه ومع طلوع الحرب العالميّة الأولى التي تغيّرت بعدها خريطة العالم العربيّ وتكوّنت دول ونظم جديدة تباين في وضعها السياسيّ بين الاستقلال التامّ والخضوع الفعليّ لدولة أجنبيّة[2]. وتجدر الإشارة إلى أنّ الواقع الاجتماعيّ السياسيّ والطائفيّ لم يتأثّر بما تركه المصلحون والمفكّرون من المسيحيّين من آراء وأفكار بقدر ما تأثّر بخطط الحكومات الأجنبيّة التي توزّعت بينها المغانم التي تركها الحكم التركيّ. وإذا كانت القوميّة العربيّة الطريق الفكريّ الجديد الذي سارت فيه المجتمعات العربيّة، فإنّ المسيحيّين، من أمثال ميشال عفلق وغيره، كان لهم الدور الرائد في تطوير الفكر القوميّ الذي حاول أن يجد الحلول الملائمة

(١) راجع د. أنطوان نسيم، توجّهات الإكليروس الماروني السياسيّة في جبل لبنان، ١٨٤٢ - ١٨٦٧، بيروت ١٩٩١، ص ٢١٠ - ٢١٩.

(٢) راجع ناصيف نصّار، نحو مجتمع جديد، ص ٤٩.

لقضايا المجتمعات والدول العربيّة. والواقع أنّ النهضة العربيّة، وكذلك القوميّة العربيّة، في مسعاها للحوار مع الحداثة والاستفادة منها، فشلت في تجاوز المنظور الدينيّ وتثبيت المفهوم العلمانيّ على صعيد اجتماعيّ عامّ، فبقيت الحداثة بنية نظريّة فوقيّة، لم تقبل بها المراجع الفكريّة كلّها من ناحية وبقي المجتمع، بشكل عامّ، مجتمعًا محافظًا تقليديًا، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمراجع الدينيّة والروحيّة، خصوصًا وأنّ التعليم، وذلك منذ القرن السادس عشر، كان بصورة عامّة، في يد الإرساليّات والإبرشيّات والعائلات المرتبطة الارتباط الوثيق بالطوائف المختلفة.

ثالثًا: لا بُدَّ من الإشارة إلى أنّ الطائفيّة، قبل أن تكون نظامًا سياسيًا[1]، هي نظام اجتماعيّ والتعبير المميّز، على المستوى اللبنانيّ، للارتباط بالدين والتقاليد الدينيّة. وقد أخذ البعض على عاتقه، وهذا ما حقّقه كمال الحاج، في ردّه على علمانيّة الحداثة أن يفلسف الطائفيّة ويرى فيها ظاهرة طبيعيّة إنسانيّة لا بُدَّ من الدفاع عنها وتثبيتها وتمتين قواعدها. فالطائفيّة، يقول الحاج، ليست التعصّب بل هي وجود ظاهر لجوهر باطن هو الدين. وبما أنّ الإنسان كائن دينيّ أساسًا، وبما أنّ الدين لا يزاول في الدين، فالطائفيّة واجبة الوجود، وبالتالي الدين ليس قضيّة فرديّة، كما تقول الحداثة، ولا يجب أن يكون هناك فاصل بين الدين والدولة. وجواب الحداثة غير الملحدة على هذا الأمر معروف: إنّ التديُّن في جوهره علاقة إيمانيّة بين الخالق والمخلوق وليس علاقة بين دائن ومدين، وهي علاقة شخصيّة، ذاتيّة، وجدانيّة، وهي علاقة أيضًا كينونيّة بمقدار ما تكون شعورًا بالتجاوز والمتعالي بشكل عامّ، لكنّها لا تبرّر الانتماء الطائفيّ والخلط بين الدينيّ والسياسيّ. وتقول الحداثة أيضًا أنّه لا يجب فهم الفصل بين الدولة والدين كتجزئة بين جوهر وجوهر في إطار واحد هو الإنسان، بل هو تمييز بين الجوهرين، والتمييز ضروريّ بين مختلف النشاطات الإنسانيّة، ليستطيع الإنسان أن يحقّق الأفضل[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٧٣.

(٢) راجع:

Thom Sicking sj., «Complémentarité et opposition entre tradition et modernité en théologie au Proche-Orient», in *Foi chrétienne et inculturation au Proche-Orient*, ISSR, Beyrouth, 1992, pp. 84-107.

رابعًا: إنّ الحداثة، كنهج وممارسة، سقطت أمام النظام الطائفيّ الدينيّ الاجتماعيّ الذي بقي هو الأقوى على الصعيد الاجتماعيّ وكذلك السياسيّ بالرغم من بروز قوى تنادي بالتعدديّة والديموقراطيّة أو حتّى العلمانيّة. فالمشكلة الأساسيّة تتمثّل في أنّ مجتمعات الشرق الأوسط بقيت في أساسها تقليديّة وتسيطر عليها مؤسّسات لها اليد الطولى على المجتمع والجماعة. وهذه المجتمعات تدافع عن نفسها أمام تيّار الحداثة التي ربّما تهدّد هويّتها ووحدتها[1]. والواقع أنّ مجتمعاتنا اليوم، وكنائسنا ومؤسّساتنا الدينيّة هي في علاقة متوتّرة مع الحداثة:

- فمن ناحية، نستمرّ في الحديث عن ضرورة التوجّه الموحّد الواحد، الشامل، السامي، المقدّس، للمجتمع. وهذا يعني، في كلام التحليل الاجتماعيّ الفلسفيّ، أنّ المجتمع ما زال مجتمعًا أبويًّا تقوده شبكة من التصوّرات والمعاني والرموز التقليديّة الهادفة الأساسيّة، ويحتاج إلى الحماية الأبويّة والزعماء الأبويّين ينتمون إلى هذه الطائفة أو تلك بكلّ ما يمثّل الفكر الطائفيّ من انغلاق على الذات، وبكلّ ما فيه من أحقاد تفجّرت من هنا وهنالك حروبًا دامت سنوات دامية.

ومن ناحية أخرى، في مدارسنا وجامعاتنا المرتبطة بالكنائس والجمعيّات الرهبانيّة، نعلّم النشء على الحرّيّة وعلى الفكر النقديّ والتمييز بين نشاط وآخر وكذلك على استقلاليّة كلّ علم من العلوم، وعلى نسبيّة الآراء والأفكار والفرضيّات، وهذا كلّه مدخل إلى عالم الحداثة في عالم ما زال له الكثير من التقاليد التي تشكّل، في الوقت نفسه، الأساس المقدّس الذي لا يمسّ. ولا شكّ أنّ قطاعات واسعة، من الاقتصاد في الكثير من وجوهه وإلى وسائل الإعلام وإلى طرق التسلية والترفيه وإلى إدارة الأعمال وغيرها، أصبحت تابعة لعالم الحداثة ومفاهيمها وهي قد أدخلت نمط حياة وتفكير يمتّ بصلة إلى عالم الحداثة. وفي الوقت عينه، يتناقض هذا النمط، داخل الإطار المسيحيّ، مع نمط الحياة التقليديّة ربّما على مستوى الفرد نفسه أو مستوى العائلة أو القرية إلخ... إنّها الازدواجيّة

(١) راجع جورج خضر وآخرون، المسيحيّون العرب، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ١٩٨١، ص ١١٦ - ١١٧.

بعينها، والالتباس بذاته والاشتباه الناتج عن إطار دينيّ أخلاقيّ يختلف عن الإطار المهنيّ وكذلك عن إطار الحياة الفرديّة... وهذا يعني أنّ الحداثة وضعت يدها على جزء من حياة الفرد واستمرّ جزء آخر في قبضة النظام الأبويّ الدينيّ، وهذا معناه، كما يقول لي أحد خرّيجي مدارسنا الكاثوليكيّة: «أنا مجزّأ» بين علمانيّة الغرب وغيبيّة الشرق. الواضح هنا أنّ الدين لم تعد له اليد الطولى على مجمل حياة الإنسان المسيحيّ، وربّما المسلم كذلك.

ومن ناحية أخرى أيضًا، أنّ الحداثة هي واقع محسوس بيننا وفينا، ولا الخطاب الأصوليّ في منطقه وممارسته ولا المجابهة التقليديّة تستطيع أن توقف حركة الحداثة. فعلى صعيد المسيحيّة الشرقيّة، ولا أريد الخوض في موضوع المستويات أو الأطر الأخرى، سوف نسير سريعًا إلى الذوبان بين حداثة هي بيننا ونصبنا أنفسنا كوسطاء لها، وبين طائفيّة وفكر طائفيّ انغلاقيّ مدعوّ إلى أن يصبح هامشيًّا مع مرور الزمن. إنّ الفكر النقديّ المستند إلى العلوم، يستطيع أن يساعدنا لكي نكتشف جذورنا وتقاليدنا وهويّتنا من خلال الدراسة النقديّة التاريخيّة فننفض عنها غبار الغيب والخرافة والتعصّب والاعتراف بالخطأ، بدل التغنّي بالأمجاد والإنجازات. وما يقال عن التقاليد والجذور، يقال عن الواقع الذي نحياه اليوم، بحيث نستخدم أدوات العلوم الإنسانيّة ونتائجها بهدف مخاطبة إنساننا الحاضر بفكر لاهوتيّ واقعيّ، فتصبح كلمة الله، كلمة حياة تختبر كلّ يوم بدل أن تكون كلمة جامدة لها بعض الوقع العاطفيّ ليس إلاّ. والحداثة بدورها مدعوّة إلى احترام الإنسان في واقعه وإلى مساعدته في فرز القيَم التي هي صالحة أن تكون أساسًا للتقدّم الحضاريّ والثقافيّ.

إنّ الكنيسة، ومعها المسيحيّون الذين يمتلكون الكثير من أدوات الحداثة وأساليبها، مدعوّة اليوم إلى مراجعة ذاتيّة نقديّة، في مناسبة انعقاد السينودس من أجل لبنان، تكون مقدّمة لوضع مشروع حياتيّ متكامل يؤالف بين معطيات الحداثة والمعتقدات الأساسيّة للإيمان المسيحيّ. إنّها الدعوة إلى حديث يشارك فيه الجميع من حضارة متقدّمة، حضارة يتآلف فيها الروح والمادّة.