١- تجدد الجدل النظرى حول الدين والعلمنة ما قبل تجديد الخطاب الدينى:

الأستاذة هبة رءوف عزت

مقدمة:

برز الحديث عن تجديد الخطاب الدينى باعتباره يرتبط بالأساس بالخطاب الدينى الذى وضع أمام مطالبات بالاجتهاد كى يكون بالأساس - وبدون إطالة - أكثر ليبرالية.

وتهدف هذه الدراسة إلى استطلاع واكتشاف علاقة الدين بالدولة، وبالحداثة فى النظرية السياسية الغربية، وهى تفترض أن العقلية النظرية الحاكمة للتفكير السياسى الغربى - والذى تربت عليه مدرسة التنظير السياسى فى الأكاديمية والدوائر الفكرية العربية - لديها مشكلة هيكلية مع الدين؛ لذا فهى عقلية غير مؤهلة لصياغة أجندة محايدة أو واقعية للتجديد الدينى، وأن التجديد الدينى وتطوير الخطاب الدينى لجعله أكثر « ديمقراطية » لن يسهل إلا إذا تطورت الرؤية الديمقراطية ذاتها بشكل موازٍ.

النظرية السياسية والدين: هيمنة العلمنة والعقل الوضعى

مع أن الخلاف حول العقل وطبيعته والمفاهيم وماهيتها كان أحد مباحث الفلسفة العربية والفلسفة الغربية عبر تاريخهما، إلا أن الذى يهمنا فى هذا السياق هو الجدل حول الدين و« العقلانية » والسياسة (الدولة - السلطة) تحديدًا والذى مثّل انطلاقة الفكر الليبرالى تاريخيًّا فى مرحلة الاستنارة، ثم فى مشروع الحداثة، وكان محور التنازع فى مشروعات النهضة والتقدم عند مفكرى الإسلام فى العصر الحديث، وصولاً لتفاعل النسقين فى الواقع الفكرى والعملى الراهن.

وإذا كان التطور الأكاديمى الغربى بالانتقال من الفكر والفلسفة السياسية إلى محاولات تأسيس العلوم السياسية: هو سعى لتغليب العقلانية تحديدًا ونقلها من مساحة الموضوع إلى مساحة المنهجية، وهو ما ارتبط بعلمنة العقل الأوروبى وتجديد خطابه لينأى عن المنطلقات الدينية، فإن العلمانية والعقلانية والتجديد بشكل عام لا تصبح مسألة فصل للدين عن الدولة؛

بل تضحى بالأساس قضية عقلية/ مفاهيمية مرتبطة بالتصورات الذهنية الفكرية والمناخ العلمى والثقافى، وقضايا الاستنارة والعقل فى القرنين ١٧ و١٨ تطورت إلى إشكالية العلمانية فى الفكر الغربى الحداثى فى القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين[١]. وكان هذا النقاش هو الذى أثمر بلورة الأطروحات الليبرالية بشأن الفرد والدولة وقيم الحرية، وبلور مفاهيم الحقوق والمواطنة[٢]، وهى القضايا التى ما زال العقل العربى منقسمًا بشأنها، بل عاد العقل الغربى لمناقشتها مجددًا بما يزيد التباس وغموض الجدل على الشاطئ العربى حدة فى زمن تداخل الأنساق الفكرية وتداخل الأجندات الثقافية فى ظل العولمة.

لذا لم يكن غريبًا أن نرى ونرصد تشابكًا وعلاقة وثيقة بين جدل تجديد الخطاب الدينى، والتحول فى تعريف وتفكيك العلمانية والعكس[٣]، وأن يكون وصف مراحل العلمنة متطابقًا مع مراحل تطور وبروز خصائص الدولة الحديثة- الحداثية -، وأن يكون مرتبطًا موضوعيًّا (أى من حيث موضوعات ومحاور التجديد) بمراحل نموها وتطورها وما تثيره من إشكاليات؛ من تقسيم مؤسسى، وتباين وظيفى، وتمدين، وتصنيع وتحديث، وعلمنة متزايدة[٤].

وقد أدَّى اقتران العقلانية بالعلمانية، والليبرالية بنظريات التحديث، إلى توجه النظرية السياسية نحو الضبط للمفاهيم تأسيسًا على الواقع، ورأت فى ذلك نفيًا لأية « **لا عقلانية** » للمنهج والمفاهيم. وتحول « العلم » مع الوقت إلى مذهب ومعتقد فى ذاته[٥]، وصارت العلوم الطبيعية هى علوم سيطرة الإنسان على الكون والطبيعة وهذا جوهر وغاية العقلانية والعلمنة[٦]، فقد مثَّلت تلك العلوم النموذج للضبط والدقة التى بدأت مناهج الدراسة السياسية تحتذى بها، وهكذا بدأ الاهتمام من جانب حقل السياسة بتقديم تعريفات دقيقة للمفاهيم السياسية والسعى لتحويل مفاهيمه إلى مصطلحات بالغة الدقة، فظهرت قواميس المصطلحات السياسية[٧]، وتكرست محاولات تعريف المفاهيم ورصد حقولها الدلالية وتطورها بعيدًا عن المرجعية الدينية أو الحضارية - كما أسلفنا - وسعيًا للضبط والوضعية من جهة، والعالمية والقياسية من جهة أخرى[٨].

وكما أن محاولات فهم العقلانية والعلمنة تستلزم إطلالة على النظرية الاجتماعية وبحثًا فى كتابات علم الاجتماع الدينى؛ لأن النظرية السياسية اعتبرت شرط العلمنة « معلومًا من السياسة بالضرورة » نظرًا وعملاً، فلم تحاول الإطناب فى التنظير لها أو حتى تعريفها بدقة

خارج مسلمات فصل الدين عن الدولة، كذلك فإن تطوير المفاهيم باتجاه المعيارية كان يسير متلازمًا مع ضبط مفاهيم علم الاجتماع بالتجريب فى المرحلة السلوكية، وهو ما أشار (كولمان) لخطورته، حيث إن علم الاجتماع يدرس سلوك الفرد، فى حين أن التنظير السياسى يدرس مفاهيم تحاول تجريد ديناميكية النظام الاجتماعى والنظام السياسى، والفارق بينهما يحتم التمييز بين أنواع المفاهيم[٩]، كما أن هدف البحث الاجتماعى هو التحكم فى إدارة السلوك الاجتماعى (الهندسة الاجتماعية) عبر دراسة سلوك الفرد، وأى خلل فى فهم سلوك الفرد يعكس قصورًا فى المنهج، أما النظرية السياسية فلها آفاق قيمية كلية لا تصلح للقياس على هذا الهدف للنظرية الاجتماعية[١٠].

الذى يعنينا هو **الفلسفة** التى كانت كامنة خلف هذه الجهود ورؤية هذا التيار للعقلانية وانعكاسها فى المنهج فى مجال النظرية السياسية ، وبالرغم من التحذير المبكر من خطر التوحيد القياسى والمعيارية على النظرية والتنبيه إلى خطرين:

أولهما: تجميد العلم عبر ضبطه وانتفاء التطوير والإبداع الذى يتيحه انفتاح المفاهيم ومرونتها.

وثانيهما: السلطوية الكامنة فى المعيارية؛ لأنها فى النهاية مانعة وضابطة، لكن مسعى الموازنة بين «الإجماع» و«الإبداع»، وضبط اللغة مع عدم إسقاط التاريخ لم يشغل الغالبية، على الرغم من ذلك يمكننا أن نستخدم تعبيرات النظرية مثل «نسق» و«بارادايم» و«ما قبل المفاهيم» لبيان كيف كانت العقلانية فى الغالب الأعم مرادفة للإمبريقية وضبط اللغة، وعدم السماح بأى خلاف أو غموض بهدف الوصول إلى الدقة المعيارية، فلم تلتفت النظرية السياسية للتحولات الكبرى فى الواقع ذاته والتى انتبهت لها دراسات علم الاجتماع الدينى وعلم الاجتماع الدينى بالأساس، **والتى** أعادت فتح النقاش بشأن حدود «العقلانية» و«اللاعقلانية».

فإذا كان القياس والمعيارية يفترضان أن العقلانية هى الوضوح والوعى الكامل والواقعية الصارمة وما يناقض ذلك هو بالضرورة «**لا عقلانية**»، فقد بدأت مراجعة هذه الافتراضية بشكل جاد فى العديد من الحقول الدراسية عبر بحث علاقة العقلانية بعدة مفاهيم أبرزها: الأسطورة، والمجان، واللاوعى، والدين.

وكـان مفهومَـا الـدين والعلمنـة مـن أهـم المفـاهيم التـى شـهدت مراجعـة فـى العلـوم الاجتماعية، باعتبارهما مفهومين أساسيين فى الفكر الغربى، يحمل أولهما دلالات سلبية فى فكر الحداثة باعتباره مناقضًا للعقل وقيم الحرية، فى حين حظى الثانى بالدلالات الإيجابية باعتباره قرين العقلانية مما جعله مفهومًا محوريًّا فى النظرية السياسية (الليبرالية بالأساس) فى مباحثها المختلفة وأطروحاتها بشأن النظام السياسى والرابطة الاجتماعية، ومساحات العام والخاص، وطبيعة الدولة، وتشكيل المجتمع المدنى.

ويرى برتراند راسل: أن النسق الفلسفى لليبرالية - والذى هيمن على النظرية السياسية- كان هو النسق الدينى معكوسًا، ففى مقابل الله كمطلق تم ببساطة إخراجه من النسق وتبنى مركزية الدولة[١١]،وهو نفس الرأى الذى ذهب له تيرنر فى سياق تحليله لصعود المواطنة فى ظل تطور الرأسمالية والتى مثلت علاقة اعتمادية على الدولة كبديل لعلاقة الخضوع للكنيسة[١٢]، ويصف (آبتر) الإيمان بالدولة الحديثة القومية وبناء الهوية بأنه « دين » سياسى حداثى يحل محل الدين التقليدى الغيبى، ونسق ثقافى (حداثى) يحل محل النسق الثقافى ما قبل الحداثى، ففى مقابل الانشغال بموت الإنسان ثم قيامته تم التطلع لخلود وبقاء الدولة والتضحية فى سبيلها لتخلِّد هى بوسائلها من آمن بها، وفى مقابل النظر للإنسان كفرد ينشد الخلاص تم النظر له كمواطن له حقوق وعليه واجبات، وفى مقابل الغايات العليا القيمية للدين تصبح مصالح المجتمع السياسى الجديد الذى يجرى تشكيله هى الغاية الكبرى[١٣]، وهو التغيير الثقافى الذى درسته سوزان باد ووصفته بأنه كان بمثابة « إعادة توطين » للعقل الغربى فى مساحات مفاهيمية جديدة هى بالتأكيد علمانية ومنزوعة الدين بالأساس[١٤].

وتزامن مع هذا الانتقال المفاهيمى - تغير دلالات مفهوم العلمانية وإيحاءاته، فبعد أن كان فى القرون السابقة قبل الاستنارة سلبيًّا ومناقضًا للكنيسة والدين، صار مفهومًا وصفيًّا محايدًا إبان عصور الاستنارة، ثم مع تطور الحداثة تحولت العلمانية إلى مفهوم إيجابى؛ بل وصارت عملية العلمنة ذات صورة تحمل مضمونًا حتميًّا تاريخيًّا[١٥].

وقد قدمت النظرية الاجتماعية فى الستينيات تعريفًا للدين باعتباره تصورًا ذهنيًّا « مصنوعًا اجتماعيًّا » كما وصفه (بيتربرجر) و(توماس لوكمان)، وهكذا فإن الدين يجب أن يدرس فى سياقاته الاجتماعية وتطوره التاريخى، وهو مصدر المطالبة بتجديد الخطاب الدينى،

كما تخضع دراسة تحولات الممارسة للتحليل الاجتماعى باعتباره ظاهرة اجتماعية، لكن (بيرجر ولوكمان) أدركا أن الاشتباك مع الدين لا بد أن يستدعى إشكاليات نظرية مرتبطة بعلاقة العلمنة بالعقلانية، لذا تحدثا عن وراثة علم الاجتماع لعلم الفلسفة، وتحفظًا على الدراسة الوضعية المحضة للدين، وأكدا على أهمية التاريخ فى فهم الظاهرة الدينية، وأن فهم الدين يجب أن يتم فى إطار علم اجتماع يحتفظ بمنطلقات «إنسانية» تدرك أن الإنسان له جوانب مطلقة لا يمكن اختزالها فى الطبيعة وحدها، وهو إدراك يعكس تردد علم الاجتماع فى إطلاق أحكام نسبية بشأن الدين، مع تردده فى نفس الوقت فى الستينيات فى العودة لجدل الإطلاق والنسبية من منظور فلسفى، وهو ما تمثل دراسة (برجر ولوكمان) مثالاً واضحًا له[١٦].

وقام (برجر) فى نفس العام بتقديم إسهام نظرى بشأن الدين، واختار بدقة أن يسمى إسهامه هذا «نظرية اجتماعية للدين» بدلاً من أن يدرجها تحت تصنيف «علم» الاجتماع الدينى، واعتبر هذا الربط بين النظرية وعلم اجتماع المعرفة والدراسة التاريخية شحذًا لقدراته النظرية الاجتماعية[١٧]، وانتقل من الحديث عن الدين كمنتج اجتماعى إلى الحديث عنه كمنتج تاريخى (وهى درجة أعلى فى التجريد كما سنرى) فدرسه كتصور للعالم يقابل التصور العلمانى[١٨].

التحول: مراجعات للعلاقة مع عودة الدين للحياة العامة.

ومع تنامى دور الدين فى الحياة الاجتماعية الغربية (ضد التوقع الحداثى باندثار الدين) من ناحية، ثم إخفاقات العلمنة فى الكثير من وعودها بتحقيق العدل والحرية من ناحية أخرى، فضلاً عن الأزمة النظرية التى بدأ مشروع الاستنارة يواجهها فى أهم مفاهيمه النظرية، وأبرزها مفهوم الحقوق[١٩]، بدأت بعض هذه الكتابات تدعو لمراجعة مفهوم العلمانية؛ بل والحذر فى استخدامه لغموضه؛ ولأنه تم تحميله بمواقف أيديولوچية وأساطير[٢٠]، بل وذهب البعض إلى حد الدعوة لإسقاطه من الاستخدام بالكلية[٢١].

وكان نمو الحركات الاجتماعية والاحتجاجية الدينية فى الثمانينيات والتسعينيات مدعاة لتقوية هذا التيار فى النظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع الدينى والناقد لمسلمات العلمنة ونقض الدين، والذى شكل تحولاً فى النظرية كى تتمكن من التعامل، أو كما يشيع الوصف: «التعاطى النظرى» مع متغيرات عودة الدين للمجال العام، وعودة القيم إلى المجال السياسى

والاقتصادى، وهو ما مثّل بالطبع نقضًا لمسيرة الحداثة السابقة، فى حين انصرفت - بشكل موازٍ - الدراسات السياسية لمحاولة فهم نمو تلك الحركات وعوامل صعودها وخطابها السياسى ومواقفها وتحالفاتها، دون أن يلقى هذا بأى ظلال على مراجعة النظرية السياسية لمفاهيم العلمنة والدين وعلاقتهما بالعقلانية، مع أن تلك الحركات الإحيائية عمت العالم كله جنوبًا وشمالاً، فظل الجهد النظرى والسعى لتطوير المفاهيم ومراجعتها وتفكيكها وإعادة بنائها فيما يخص العلاقة بين الدين والعلمانية والعقلانية شأنًا مقتصرًا على حقول علم الاجتماع المختلفة والنظرية الاجتماعية بالأساس(٢٢).

ويذهب (كازانوفا) إلى أن المشكلة تمثلت فى أن نظريات العلمنة كانت شديدة الارتباط بمفاهيم الحداثة والعقلانية وبتطور العلوم الاجتماعية والإنسانية بعيدًا عن التصور الدينى للعالم، وكان إعادة طرح إشكال العلمانية والعقلانية والدين على بساط البحث يمثّل تهديدًا لجوهر ومنطق العلوم الاجتماعية برمّتها؛ إذ إنها تأسست تاريخيًّا كثمرة لفصل العقل العلمى والأكاديمى عن الكنيسة والدين(٢٣). وفى حين قبلت بعض الحقول هذا التحدى واشتبكت مع المفهوم تحليلاً وإعادة تركيبه، لم تدخل النظرية السياسية هذه الدائرة، ربما؛ لأن فصل الدين عن السياسة كان خيارًا تاريخيًّا محسومًا وأى تراجع عنه كان يمثل تهديدًا (حقيقيًّا كان أم متوهمًا) بعودة الدولة الدينية وهدمًا لأبرز منجزات الحداثة وهو الدولة الحديثة (القومية) وما مثلته من تحرير للعقل والقيم من المطلق (على الأقل نظريًا).

وهكذا بقى فصل الدين عن النظرية السياسية من المسلمات؛ بالرغم من وجود نقد مبكر لهذا الفصل وجهه أحد أبرز المنظرين السياسيين فى الخمسينيات (أرنولد بريخت) لحقل النظرية السياسية مؤكّدًا أن بناء نظريات فى العلوم السياسية لا يجب أن يتم بمعزل عن الإيمان بالله، وأن العداء الظاهر للدين قد أوقع النظرية السياسية فى تناقضات، وأن المطلوب فى تطور فلسفة العلم لم يكن نفى الدين والألوهية؛ بل دعم العقلانية؛ لكن الأمر أوغل فى البعد عن الغيب، وأكد (بريخت) أن الدين يمثل إضافة لوعى الباحث، وأن الإيمان لا يتناقض مع الحاسة النقدية التى يجب أن يتمتع بها، وأنه إذا كان العلم لا يستطيع أن يثبت قضايا الغيب فإنه لا يملك نفيها، موجهًا نقدًا حادًّا (لنيتشه) فى معاداته للوجود الإلهى وتأثير أفكاره على الفكر والنظرية السياسية. وقد خصص بريخت الجزء الأخير من كتابه المهم فى النظرية

السياسية لتحليل علاقة الدين بعلم السياسة فى إطار أوسع، وهو علاقة النظرية السياسية بالميتافيزيقا[٢٤]؛ لكن هذا الهاجس الفلسفى والنظر المتأمل فى الإشكالية بقى أصواتًا فردية وبقى مهمشًا فى كتابات النظرية السياسية بعد (بريخت) اللهم إلا فى أطروحة (تشارلز تايلور) فى « مصادر الذات » ومسارات الحداثة، وهو ما يندرج تحت نقد وتحليل الفلسفة السياسية للحداثة، حين حاول إثارة الإشكال الدينى، واعتبر الدين أحد مصادر الذات، ودعا لتجاوز الخبرة التاريخية السالبة لعلاقة الدين بالدولة وعودة النظر فى الألوهية والدين من منظور الفلسفة الأخلاقية، وهو الموقف الذى تعرض فيه لهجوم لاذع من أنصار الحداثة بما فيهم أنصار المدرسة التحليلية وأبرزهم (سكينر) الذى أكد على تبنيه لنظرة (هيوم) لانتفاء الألوهية باعتبارها شرط لفتح الأفق الإنسانى أمام إطلاق طاقات الفرد، رافضًا المراجعة النقدية التى قدمها (تايلور) وأى محاولة لاعتبار الدين مصدرًا صالحًا لأى محاولة لعلاج سلبيات الحداثة، ومتخوفًا من عودته للحياة العامة حتى لا يتكرر تاريخ العصور الوسطى، ومعلنًا تمسكه بنفى الألوهية[٢٥].

ولعل هذا الهجوم على (تايلور) قد أثنى آخرين عن الكلام، بل ودفعه هو ذاته لأن يسكت عن دعوته السابقة لإدراج الدين ضمن مصادر الذات فى ما تلى من كتاباته فى التسعينيات إلى أن نشر فى بداية الألفية كتاباً يعيد فيه قراءة (ويليام جيمس) أبرز من تناول الأشكال الجديدة (الحداثية) للتدين فى مطلع القرن العشرين، حيث طور (تايلور) أطروحاته راصدًا تنوع صيغ العودة للدين خارج الإطار الكنسى المؤسسى فيما يمكن تصنيفه تحت إطار نظرية أنثروبولوچية لفلسفة التدين فى عصر ما بعد الحداثة.

ونلاحظ أن أزمة النظرية السياسية فى هذا الإطار وتجاهلها للتغير المفاهيمى « الجارى على قدم وساق » فى باقى العلوم الاجتماعية بشأن العلمنة والدين، وآثار وانعكاسات ذلك على مفاهيم النظرية السياسية المركزية كالدولة، والخاص/ العام، والقيم السياسية، والهوية، والمواطنة، كانت أيضًا « أزمة دور» للنظرية السياسية فى سياق العلوم الاجتماعية والإنسانية، فلم تقم النظرية السياسية إبان صعود الدولة فقط برصد هذا الصعود ولا دراسة أو بحث تحولاته الحداثية فى المجال السياسى؛ بل قامت النظرية السياسية بالترويج والتبشير بهذه التحولات ولاسيما نظريات التنمية فى الستينيات ومركزية دور الدولة فى عملية التحديث،

مع تجاهل الإشكاليات الاجتماعية للتحول نحو التحديث، وبذلك فقد كانت المشكلة بالنسبة لها فيما يتعلق بمفهوم العلمانية مشكلة ترتبط بشرعية الوجود والجدوى من النظرية السياسية ذاتها[٢٦]، فضلاً عن أنها لم تكن تملك الأدوات التحليلية التى تتعامل بها مع الظاهرة مثلما كان يملكها - مفاهيم واقترابات - علم الاجتماع الدينى أو علم الأنثروبولوچيا، وهو ما يستحق النظر ويطرح التساؤل: لماذا لم تنفتح النظرية السياسية فى توجهها للبينية على حقل الاجتماع الدينى وتطوراته مثلما انفتحت على باقى فروع العلوم الإنسانية واستفادت منها فى المرحلة السلوكية وما بعدها، وربما كان التفسير لذلك هو أن العلمنة كانت فى جوهرها نزع القداسة عن الدين وعن العالم -نشأةً وتطورًا ومآلاً- وإسباغ هذه القداسة على الدولة[٢٧]، ولأن مفهوم الدولة كان وما زال هو المفهوم المركزى فى النظرية السياسية، وعاد بقوة فى النظرية السياسية فى العقدين الأخيرين فى الوقت ذاته الذى كانت فيه النظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع الدينى يرصدان تراجع العلمانية[٢٨]؛ لذلك فقد بقيت « أسطورة » الدولة العلمانية فى مجال النظرية السياسية أقوى من أن تتعرض لنقد يهز هذه المكانة؛ مع أن الإشكاليات المطروحة مع تراجع العلمانية على أرض الواقع السياسى من إعادة التأسيس للرابطة السياسية، وضمان الحريات فى المجال العام وقضايا القيم والأخلاق والسياسة كانت تمثل فى نظر البعض فرصة ذهبية للحداثة لتجديد نفسها وإنقاذ غاياتها العليا الأصلية من غلبة الجانب الاقتصادى الليبرالى على جذورها الديمقراطية[٢٩]، لكن النظرية السياسية تجاهلت كل ذلك - بامتياز.

ففى علم الاجتماع نجد (لوكمان، وبيكفورد، وسمارت) يدعون إلى إعادة بناء مفهوم الدين وإعادة فهم العلمانية وإكساب تلك المفاهيم معانٍ مركبة فى علاقتهما بالعقلانية، فى ظل تصور يفتحها على قضايا التعددية الديمقراطية، ويفتح آفاقًا لدور متنامٍ لها فى معالجة أزمات العدل الاجتماعى والتعددية الثقافية[٣٠].

ولعل التطور الأحدث فى مجال عودة الانشغال بعلاقة الدين بالعقلانية هو عودة هذا الانشغال لمجال الفلسفة ذاته، إذ بعد أن تغافلت الفلسفة طويلاً عن هذا الإشكال عاد مرة أخرى ليتم كما يصف (دوفريس) « إعادة ترسيم الحدود » بين الدين والعلمانية على أرضية العقلانية، ومراجعة العلاقة بين الدنيوى والمقدس، والعقل والوحى، والفلسفة وعلوم الدين، وأكد دوفريس على الحاجة لإعادة صياغة تلك المفاهيم و« التفاوض المفاهيمى » حول حدودها؛ لأنها

بالغة الدلالة فى أبرز قضايا وانشغالات العقل المعاصر - الآن - كقضايا الديمقراطية والعولمة والتسامح والهوية، وتحديات الواقع الافتراضى المتخيل الذى خلقته وسائل الاتصال وشبكة الإنترنت وأثرها على الذات والهوية، كما أن تلك المراجعة لازمة لتطوير النظرية الثقافية[٣١].

ويذهب (دوفريس) إلى أن الواقع المتغير وتداخل الدين مع العلم وتوظيف الحركات الدينية الاجتماعية لأعلى مستويات التقنية الاتصالية، جعل التقسيم التقليدى بين العقل والعلمانية من ناحية، والدين واللاعقلانية من ناحية أخرى يتهاوى؛ ولذلك فإن مفاهيم الدين والعولمة والعقلانية تستلزم مراجعة وإعادة بناء لتستوعب تلك التحولات الكبرى، فضلاً عن دخول الدين فى مبحث ومساحة المطلق/ المتجاوز/ المقدس التى تشغل الفلاسفة سواءً فى قبولهم بها أم فى محاولتهم استبدال مضمون إنسانى وليس دينى بمضمونها[٣٢].

ويذهب (باير) نفس مذهب (دوفريس) فى الربط بين عودة الدين وتطورات العولمة، فمع أن العولمة تمثل تحديًا لقيم الدين بنشر ثقافات عديدة تنحو للنسبية؛ إلا أن هذه العولمة هى أيضًا التى أتاحت للدين توظيف الأدوات التقنية وشهدت انفتاح الدين ذاته على الفلسفة والعلوم؛ لأن الرؤية الدينية لا تستطيع التواصل مع هذا الواقع دون أن تشتبك معه بالتفاعل الإيجابى، ويرى (باير) أن نظرية العولمة جزء من نظرية الحداثة، لكن على نطاق أوسع، وأن الأولوية فى النظام الدولى الآن للشبكات الاجتماعية والثقافية والمرتبطة بآليات الاقتصاد فى علاقة جدلية مركبة، وأن السياسى يتشكل بناءً عليها، ويضرب لذلك مثالاً بالوحدة الأوروبية، وما دام الدين يقع فى قلب الاجتماع الذى تتحدد بناءً عليه السياسة فإن النظرية السياسية لا بد أن تنشغل بتحولاته وتعيد بناء مفاهيمها ورؤاها بشأنه من جديد[٣٣]، ولعلنا نضيف أن مفتاح ذلك هو خروج النظرية السياسية من تخوف: أن مقابل الدولة العلمانية هو حتمًا دولة دينية تعود بالتاريخ للوراء، وهو مامنع النظرية السياسية من تطوير مفاهيمها والاستفادة من تحولات علوم الاجتماع - بل والفلسفة -، والذى لم يعد هناك مجال لاستمراره بعد أن صارت البدائل بين النقيضين أوسع بكثير، وعلاقة العقلانية بالدين والعلمنة موضع مراجعات لجعلها أكثر تركيبًا من الرؤية البسيطة الثنائية المتنافرة التى سادت طويلاً، أى الالتفات لهذه «اللحظة الدلالية الفارقة فى تحول مفهوم العلمنة» -كما يسميها كازانوفا- ودراسة أثرها فى نظرية الدولة العلمانية فى مرحلة ما بعد القومية[٣٤].

ولعل هذه الرؤية المتجاوزة للعقل الإنسانى هى التى انطلقت منها بالأساس **المدرسة التحليلية** فى مناقشتها لطبيعة النظرية السياسية وطبيعة المفاهيم، وكانت الأساس الذى بنت عليه موقفها المعارض لضبط ومعيارية المفاهيم السياسية.

وقد أجمع رواد المدرسة التحليلية منذ البداية - على الرغم من الاختلافات فى مستويات تحليلهم واقترباتهم -على أن المفاهيم السياسية مفاهيم مفتوحة، وأن أبرز خصائصها كونها « مفاهيم مختلفًا عليها ومتنازعًا بشأنها »، فمع بداية إرهاصات المعيارية فى العلوم الاجتماعية فى نهاية الأربعينيات، كتب (جالى) - مع مطلع الخمسينيات - فى المقابل مقاله المهم تحت العنوان السابق، والذى صار نصًّا كلاسيكيًّا فى هذا المجال، وذكر فيه: أن المفاهيم السياسية لا يمكن ضبطها، وأن طبيعتها المثيرة للجدل والخلاف ترجع لعدة عوامل أبرزها: أنها تعكس إنجازات تاريخية، وتتضمن قيمًا ومُثُـلاً (كالعقد الاجتماعى/ المواطنة)، وأنها بالغة التركيب فى بنيانها، وأن هذا البنيان يمكن إعادة ترتيبه بأشكال مختلفة، ومن هنا نشأ الخلاف والتعددية فى التعريفات والاستخدام، وأنها لا يمكن التنبؤ بتطوراتها فهى تحمل أُفُقًا مستقبليًّا منفتحًا، وأنها مرتبطة بالواقع وتوظيفاتها فيه، والتى تتم بشكل دفاعى أو هجومى، وأنها مع ذلك تستند إلى مصدر تاريخى متفق عليه؛ ولكن كل فريق يحاول إثبات أنه أكثر ولاءً لهذا الأصل[٣٥].

وقد أكد كل من (جالى وسكينر) أن كون المفاهيم السياسية مفتوحة و« متنازعًا عليها » لا يعنى أنها غامضة، بل يعنى أنها لا يمكن أن تتطابق كليًا مع الواقع، ومثال ذلك الديمقراطية، أى إنها تحمل فى باطنها مثالية وتمثل تحولاً تاريخيًّا أو « عملية مستمرة »، فهناك مسافة بين المفهوم والواقع، وهناك انعكاس لعلاقة الواقع فى المفهوم، وأن هذا « الانفتاح المفاهيمى » هو الذى يكسب المفاهيم قدرتها النقدية العالية ويسمح بتطوير النسق المفاهيمى، وأن المفاهيم السياسية مفاهيم مرتبطة بالفلسفة وبالتاريخ ولا يمكن اختزالها أو ضبطها بمعيارية مثل مفاهيم العلوم الطبيعية[٣٦].

إن السعى للضبط وللتحقق الإمبريقى (الوجودى) للمفاهيم لا ينفصل بحال عن تحليل العلمانية ومتابعة تطورها، وبالتالى عما نعنيه بالتجديد الدينى المنشود، فإذا كانت العلمانية فى أحد أبعادها هى نفى القداسة عن التاريخ؛ فقد كانت النتيجة أنها كرست اللحظة

الراهنة والزمن قصير الأجل والحدث اليومى[٣٧]، وفى الوقت ذاته اقتربت من المكان والإنسان الفرد كفاعل سياسى فى محيط مادى فى الزمن الآتى؟[٣٨]، فكان هذا انحيازًا للمتعين والمتجسد على حساب المجرد والمعنوى والجمعى الذى يكرسه المنظور الدينى، فهل مطالبات التجديد تعنى تقديم النظر العلمانى على المنطق الدينى كى يكون هذا هو مناط التجديد؟ هذا ما انعكس فى مفهوم «الحقوق» -على سبيل المثال- حيث تطورت دلالاته لتنصرف لحقوق - الفرد/الإنسان - بأكثر ما تنصرف لحقوق الجماعة السياسية ككيان معنوى، وليصبح ضمان هذه الحقوق تقسيمًا مؤسسيًّا وظيفيًا فى الدولة العلمانية الحديثة، وهو تقسيم مرتبط بفكرة مساحات السيادة والسلطة للدولة، ولكنه أيضًا مرتبط بمساحات مكانية تتوازى مع تقسيم «العام» و«الخاص» كمجالات حقوقية، فالتفرقة نظرية ولكنها أيضًا فى أحد أبعادها موضعية مساحية[٣٩]، ويؤدى فيها إدراك وتكييف الجسد الإنسانى دورًا فارقًا؛ حيث صار الإنسان هو محور النظرية الاجتماعية ومركز النسق الفلسفى بعد نزع القداسة عن الدين وإسباغها على الإنسان فى ظل العلمانية التى زعمت أنها نسق «إنسانى»، وهو ما أدى لاهتمام متزايد بوجوده الطبيعى وحقه الطبيعى فى ظل قانون طبيعى[٤٠].

وتلاحظ (آجنس هيلر) أن المكان والمساحة اكتسبا أهمية فى ظل العلمنة؛ لأنهما تحولا إلى غاية كبرى فى ظل تهميش المنظومة الحداثية لـ«ما وراء»، وأنه إذا كانت الأسئلة الثلاثة الكبرى للفلسفة تدور حول الإنسان والكون والله، فإن تراجع الإله وصعود مركزية الإنسان فى علاقته بالكون كان منطقيًّا أن تثمر اهتمامًا بالجسد وبالمكان ومساحاته المتعينة، أى إن «المساحة المكانية» - بين الإنسان والطبيعة - حلت محل «المسافة» الدينية للغيب الواقعة بين الإنسان والله[٤١].

بيد أن المساحة لم تكن من شواغل النظرية السياسية؛ بل علم الاجتماع، والحديث عن الاغتراب كان مقترنًا بعلم الاجتماع الدينى وليس بالنظرية السياسية، والعودة للتدين وصيغها وأشكالها كان اهتمامًا سوسيولوجيًّا وليس سياسيًّا؛ إلا بقدر ما تهدد هذه العودة شرعية الدولة.

فنجد (باومان) كعالم اجتماع سياسى -على سبيل المثال- يهتم مبكرًا بالتفسيرية (والتأويل الفلسفى للظواهر الاجتماعية) وما يمكن أن تقدمه فى مجال التحليل الاجتماعى

بالتعريف الواسع، وأفرد لها كتابًا من بواكير كتاباته، ورصد كيف كان التفسير - كعلم لقرون طويلة - فرعًا من فروع علوم اللغة، وارتبط فى العصور الوسيطة فى أوروبا المسيحية بالنص الدينى تحقيقًا وتوثيقًا وفهمًا للمعانى اللغوية والدلالات، وهو ما جعل علم التفسير تقاطع مع أدوات ومناهج التاريخ، وانتقلت بقوة أدوات وطرائق التفسير الدينى إلى تفسير وفهم النصوص التاريخية، ويرصد الدارسون لعلاقة التفسير بالعلوم الاجتماعية كتاباتها مع (مانويل كانط) باعتبارها البداية الحقيقية مع نهاية القرن الثامن عشر لدمج المدرسة التفسيرية فى العلوم الاجتماعية وتحريرها من الارتباط بالنص الدينى؛ إذ أكد (كانط) على دور الفرد الواعى - دور الذات - فى التعامل مع النصوص (الموضوع)، وكان يشير إلى دور النص فى التعبير عن وعى وقصد كاتبه ومؤلفه فى سياق ما، وبذلك فإن الأدوات اللغوية قد تشرح ظاهر النص لكنها لا تفسره، ولذا يجب العودة إلى سياقات النص التاريخية وإطاره الثقافى، وفهم النص من خلال تفاعل كاتبه مع ظرفه التاريخى وواقعه الثقافى، وبذلك انتقل التفسير من التعامل مع نص إلى محاولة إعادة قراءة واقع إنسانى بأكمله وفهمه، وهو الهدف الأساسى للعلوم الاجتماعية[٤٢].

لكن القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين شهدت صعودًا وسيطرة للعلوم الطبيعية بعيدًا عن التاريخ والفن، وهى العلوم التى طورت لها «لغة خاصة» تصف الظواهر وتعتمد الدقة فى رصد ووصف الظواهر الطبيعية بعيدًا عن شواغل العلوم الاجتماعية واهتمامها بالإرادة والهدف والمعنى، وكانت النتيجة أن تحول السعى نحو التفسير الكلى إلى مجرد الشرح الجزئى للظاهرة، وكان موضع الخلاف بين الذين يدافعون عن التفسيرية وأنصار السعى لضبط العلوم الاجتماعية على نهج ومعايير العلوم الطبيعية هو قضيتى التعميم والحقيقة المطلقة، فالعلوم الطبيعية كانت تزعم أنها قادرة على شرح للظواهر يقبل التعميم والعالمية، وأن هذا المنهج يوصل إلى الحقيقة المطلقة؛ لأنه ثابت بأدوات علمية منضبطة، أما أنصار المدرسة التفسيرية فرأوا: أن التعميم والإطلاق يعنيان ببساطة: تجميد العلم، لأن المعرفة تتطور ولا يقدم العلم إجابة نهائية أبدًا؛ كما أن الحقيقة تظل نسبية بنسبية الظروف والأدوات، وأن السعى لها هو سعى دائم لا يصل لنقطة اليقين، وأن النتائج تظل أسيرة اتفاق بين العلماء فى تقاليد علمية بعينها، ولذا فالقول بأن اتباع نفس الخطوات المنهجية فى لحظة تاريخية وزمنية مختلفة سيؤدى بالضرورة لنفس النتائج كما ينشد من يريدون محاكاة العلوم الاجتماعية أمر يناقض جوهر النسبية والوضعية التى تأسست فى مقابل اليقين الدينى[٤٣].

وفى حين كانت العلوم الاجتماعية فى فرنسا تسير نحو النسبية بشكل متسارع وتنفتح على أدوات العلوم الطبيعية، ظل لدى المدرسة الألمانية فى العلوم الاجتماعية هاجس الحرص البالغ على التوازن بين المتجاوز والمادى، وكان (هيجل) هو الذى بلور هذا التوازن بين العقل والتاريخ، والمتجاوز والنسبى/ المادى، فى تفسيرية دائرية ترى العلاقة بينهما جدلية، تؤدى فيها لحظة التعارض إلى تطور التاريخ نحو تفاعل تالٍ، وهكذا فى علاقة دائرية/ حلزونية تختلف جوهريًّا عن التصور الخطى الصاعد للتاريخ وتطور العلم، وبقيت هذه المدرسة ترى أن تفسير الظواهر الإنسانية والاجتماعية هو عملية دائمة مستمرة من إعادة التقويم وإعادة الفهم وليست خطوة واحدة مباشرة من الجهل إلى المعرفة الحقيقية، وأن الظواهر الإنسانية والاجتماعية لا يمكن تفكيكها لأجزاء لتحليلها ثم إعادة جمعها مثلما تفعل الميكانيكا بقوانينها السببية الصلبة؛ لأن الخضوع للتفكيك والتركيب هو استسلام **للمنطق المادى الحاكم للعلوم الطبيعية، وأن هذا المنطق يجابه إشكاليتين عند تطبيقه فى العلوم الإنسانية والاجتماعية:**

أولاهما: أنه يدرس الظواهر من داخلها فيعجز عن وضعها فى إطار تفسيرى كلى يسمح بتجاوز الرصد إلى التفسير(٤٤).

وثانيهما: أنه خضوع رؤية تبدأ مدافعة عن الإنسان ضد غلبة عنصر المطلق/الغيب الذى كبل القدرات الإنسانية الفكرية والإبداعية فى خبرة تاريخية معينة؛ لكن هذه الرؤية تختزل الإنسان فى بعده المادى، وتنتهى إلى موقف معادٍ للإنسان وتختزل الظواهر الاجتماعية بدورها فى بعدها الطبيعى المادى(٤٥)، وتزعم قدرة العلم فى لحظة معينة وتجرده من قدرته على التجاوز والإبداع، فضلاً عن تجاهلها لحقيقة كبرى ثابتة هى: أن العلم يتطور - بما فى ذلك العلم الطبيعى ذاته - ومن هنا أهمية السياق التاريخى وحدوده مع الاحتفاظ بتجاوز الإنسان.

ويلفت النظر فى مطالعة التيار الرئيسى لكتابات النظرية السياسية الليبرالية ومراجعها الأساسية عدم إدراج قضايا المواطنة والدين والديمقراطية مثلاً فى صلب الجدل الديمقراطى الذى هو أولوية الاهتمام، وقد يرد ذكر الدين هنا أو هناك بضرب مثال أو تأكيد وجهة نظر، لكنه يأتى عادة ذكره فى مثل هذه الأمثال كمناقض للديمقراطية أو كعنصر ثقافى قد يكون أساسًا لرؤية بعض المواطنين ويجب التعامل معه بحرص بالغ كما سبقت الإشارة فى أكثر من

موضع، ولا يتم كتمان هذا الشعور بعدم الارتياح أو على أقل تقدير الإحساس بعدم الارتباط بين قضايا النظرية السياسية والمتغير الدينى من الناحية النظرية، فيبقى الدين بالتأكيد موضوعًا رئيسيًّا فى علم الاجتماع، أما فى مجال النظرية السياسية وفى كتابات المواطنة النظرية تحديدًا فليس عنصرًا فى الحوار الدائر لتفسير معنى المواطنة ورؤية الذات للمواطن.

ولا شك أن هذا يعود إلى أن مفهوم المواطنة الديمقراطية نُظر إليه تاريخيًّا باعتباره الحل المأمول للنزاع والصراع الطائفى والدينى، وأنه برز كمفهوم يحقق المساواة بين الأفراد باعتبارهم أعضاء فى الجماعة الاجتماعية والسياسية « بغض النظر عن ولائهم الدينى »، ولذلك فقد كان تطور المفهوم فى التاريخ الحديث قرين العلمانية، وكانت قيم الليبرالية وأبرزها الحرية والمساواة هدفها تحرير العقل من سلطان الكنيسة ومن سيطرة الميتافيزيقا، فكانت الديمقراطية ترادف العلمنة .

والباحث فى الإشارات المتناثرة هنا وهناك للدين يلمس نوعًا من التراوح والتردد فى تأكيد أهميته تارة، ثم نفى ذلك تارة أخرى، وهو ما يعكس بجلاء درجة سطوة وقوة أسطورة العلمنة على العقل والفكر الليبرالى، فنجد (برايان تيرنر) عند تحليله لعلاقة « المواطنة والرأسمالية » فى كتابه الشهير الصادر فى وسط الثمانينيات يؤكد بدايةً على أن مشكلة البعد الدينى فى الهوية أنه بالرغم من كونه يحمل أفقًا عالميًّا؛ لكنه فى الوقت ذاته إقصائيًّا نظرًا إلى طبيعته المطلقة، ولا يتفق مع جوهر المساواة التى يقدمها مفهوم المواطنة[٤٦]، ثم يعود فيرى لقيم المواطنة جذورًا فى القيم المسيحية، ويشير باهتمام لنص كتبه (تالكوت بارسونز رأى تيرنر) أنه لم يحظ بقراءة ومناقشة كافية، وأكد فيه بارسونز على قوة أثر القيم المسيحية فى المجتمع الصناعى الحداثى كما قدم تحليلاً متجاوزًا لتحليل (ماكس فيبر) حول العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية والرأسمالية، مركزًا على القيم المسيحية من فصل مبدئى بين الدين والدولة، ومساواة أساسية بين البشر، والأهم من ذلك الرؤية الإنسانية العالمية[٤٧] لعلمانية مفهوم المواطنة باعتبار أنها « البديل الحداثى » لسلطة الدين أو العِرق، فإنه يعود ليؤكد فى الوقت ذاته أن التضامن الاجتماعى بل والنظام الاجتماعى بشكل عام قد تأثر سلبًا بعلمنة القيم، فالحداثة التى أدت لتكريس سلطة وحقوق الفرد فى مواجهة الجماعة قد أثارت فى الوقت ذاته أسئلة أخلاقية عديدة، ومع ذلك لا يتردد (تيرنر) بعد تحليل مفهوم المواطنة وتطوره

وإشكالياته أن يؤكد أن الحل هو تحول نظرية المواطنة إلى نظرية فى حقوق الإنسان، أى: للطرافة نحو مزيد من الفردية والتمحور حول الذات، ثم الانطلاق من منظومة حقوق الإنسان لتحديد صلاحيات المواطنة[٤٨]. ويرى أنه لم يكن هناك اقتران بين المسيحية ومفهوم الحرية إلا فى حالات استثنائية فى التاريخ[٤٩].

لكن القراءة المتأنية فى تاريخ الفكر الليبرالى تبين أن نشأة الليبرالية لم تكن فى مواجهة الدين كمرجعية بل كسلطة كنسية استبدادية أو عامل عدم استقرار وعنف مدنى، ويذهب كل من (هيلر وتايلور) إلى أن الإلحاد أو إنكار وجود الله كان غير وارد لدى آباء الاستنارة، فالألوهية ومرجعية الوحى كانت أفقًا مستقرًّا لدى المفكرين الرئيسيين، إنما كان شغلهم الشاغل هو النهوض بكرامة الإنسان والحفاظ على السلام الاجتماعى ووقف الحروب الدينية، وفى ذلك الإطار كانت قيم المساواة والحرية فى ظل الاستنارة مرتكزة على الدين، إذ تلاحظ (هيلر) أن المساواة لم تكن قيمة إغريقية أو رومانية، بل المساواة كما نفهمها اليوم: جذورها فى الفكر الغربى مسيحية بلا نزاع، وتأسست على فكرة تفرد الألوهية وتساوى العباد، وكذلك قيمة الاختيار والحرية، والتى تأسست على البعد الغيبى المسيحى والتجاوز الدينى للطبيعة وإعطاء الإنسان القدرة على العقل والتدبر، وأن آباء الاستنارة انصرفوا إلى تكريس فكرة حرية المذهب والعقيدة لمواجهة الصراعات السياسية ونفوذ الكنيسة السياسى دون أن يخطر على بالهم مجتمع بلا دين[٥٠]، وهو ما ذهب إليه أيضًا (تايلور) مؤكدًا أن هذا التحول الذى تم فى نهاية القرن التاسع عشر من تهميش الأفق الدينى للمعنى والوجود كان نتاج عملية ممتدة من توطين المرجعية داخل الإنسان، وهذا المنزع الحلولى والاتجاه للداخل الإنسانى الفردى تجلى بشكل واضح فى القرن العشرين، ومع ذلك يعتبر (تايلور) أن هذه المرحلة فى حاجة للدراسة والبحث: لأن محض التحديث المادى لم يكن كافيًا لهذا المعدل من العلمنة وتضاؤل المرجعية الدينية[٥١].

فإذا انتقلنا إلى أبرز المفكرين السياسيين لليبرالية عند نشأتها نجد أن جون لوك على سبيل المثال فى كتابه « رسالتين حول الحكومة » قد أسس رؤيته للمساواة بين البشر ورفضه للحق الإلهى فى الحكم على آيات العهد القديم والعهد الجديد، واتخذ الكتاب المقدس مرجعًا أساسيًّا فى إثبات رأيه[٥٢]، وفى « رسالة حول التسامح » كان مذهبه هو المساواة بين الطوائف والأديان ودور الدولة فى حماية الحرية الدينية وليس حيادها تجاه قضايا الدين والأخلاق، بل

رأى أن الملحد لا عهد له ولا يرقب ذمة؛ لأنه لا يشعر بالمسئولية والمحاسبة أمام قوة أعلى، وتحفظ سياسيًّا على ولاء الكاثوليك المطلق لبابا روما كسلطة زمنية[٥٣]، كذلك كان له رسالة فى درء تعارض المسيحية مع العقلانية وتأسسها على المنطقية[٥٤].

لماذا تم تهميش الدين فى النسق الفكرى الليبرالى؟

ويثور التساؤل فى ذهن الباحث: لماذا اعتبر معظم الليبراليين المعاصرين جوهر وقلب الفكر الليبرالى الكلاسيكى هو فكر (جون ستيوارت ميل) وليس فكر (جون لوك)؟ وهل يكفى التبرير الذى قدمه (فريدين) حين ذهب إلى أن (لوك) كان يقدم أفكارًا غير منظومة ولم يكن له جمهور ولا مؤسسات تتبنى فكره، وبذلك فإن المؤسس الحقيقى لليبرالية هو (ميل)؟[٥٥]

والحق أن قراءة أدبيات الليبرالية فى القرن العشرين واتجاهها الواضح نحو العلمنة يدلنا على الإجابة، فمع أن (جيمس ميل والد جون ستيوارت ميل) كان من أبرز رواد الفلسفة الإسكتلندية، وكان بحكم ثقل الدين فى هذا المجتمع فى الحياة اليومية يرى أن القيم الدينية هى مصدر أساسى للقيم المدنية وأن الكنائس تؤدى دورًا فى دعم هذه الروح المدنية، إلا أن ميل كان أكثر تأثرًا بآراء (بنثام) وبالرؤية الجمهورية العلمانية لليبرالية الفرنسية فى ذلك الوقت التى زارها مبكرًا فى حياته ودرس فكرها، ويمكن رصد تأثره بموقف (روسو) من الدين، فجاء فكره مؤكدًا على أهمية التجربة الحسية وضرورة ضبط اللغة وحق الإنسان فى الحرية المطلقة على جسده وحياته ومشروعية السعى للذة والسعادة، ولذلك شكك فى صلاحية الوحى كمرجعية، وذهب إلى أنه: إذا كان الدين هدفه تحقيق سعادة الإنسان؛ فإنه لا يجب أن يعارض بالضرورة السعى الإنسانى نحو السعادة ويجب أن يترك تأويل الإنسان لهذه الغاية مفتوحًا وقابلاً لتراكم الخبرة الإنسانية، أيًّا كان تصوره للدين « رفيعًا » و « سلبيًّا »، بل ودافع عن حق الإلحاد ودعم رموزه فى الانتخابات بتمويل سخى فلا غرابة فى أن يجد فيه التنظير الحديث لليبرالية مرجعية كلاسيكية تعبر عن جوهره[٥٦].

وفى مقابل المنزع العلمانى الذى اتسم به ميل أعاد ت.هـ جرين مع نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين المكون الدينى للرؤية الليبرالية بجوار تأكيده على أهمية الجماعة، إذ كان يرى ارتباطًا وثيقًا بين الفلسفة والدين يذكرنا بفكر (جيمس ميل)، وكان يستند فى رؤيته إلى دور الدين كنسق متعالٍ فى تهيئة المواطن لتجاوز بيئته الضيقة نحو أفق أوسع للمواطنة

داخل وخارج الجماعة متأثرًا بأفكار (هيجل، وكانط) ورواد المدرسة الاجتماعية الألمانية فى دراسة الدين[٥٧]، كما رأى أن الذات الفردية لا ترتقى وتنمو إلا عبر تطلع لمثال أخلاقى لا يوفره إلا الدين؛ لأنه مصدر المطلق والمتجاوز والمتعالى، أى أنه قرن بين الذات الإنسانية والأخلاق والدين من ناحية، والمصدر الإلهى للقيم من ناحية أخرى، كما ذهب لاقتران كل من القيم المدنية والقيم الدينية دون تعارض أو تناقض، مؤسسًا الرابطة المدنية للمواطنة على مفاهيم الأخوة المسيحية، أى على جمع رآه لازمًا بين الدين والفلسفة[٥٨]، أى: إن (جرين) كأبرز رموز المثالية الليبرالية البريطانية قد أسس مع مطلع القرن العشرين لنظرية ميتافيزيقية للسياسة فى مواجهة أنصار النظرية النفعية المادية للسياسة[٥٩].

والباحث فى الفكر الليبرالى يجد أن قضية المواطنة والدين قد احتلت أهمية فى العديد من الكتابات منذ مطلع الخمسينيات، وذلك خارج التيار العام للنظرية السياسية الليبرالية كحقل أكاديمى، ويرصد تحولات فى خطاب أنصار إعادة تأويل المواطنة لتضم فى معناها ومساحتها الدلالية الانتماء الدينى كمكون من مكونات قيم ومفاهيم المواطن الليبرالى، وإن تراوحت زاوية الاقتراب من باحث لآخر.

ففى مقابل النزعة المسيحية الواضحة فى الكتابات المبكرة «للجماعوية» فى هذه الفترة كما سلف الذكر مثل (بيللاه) وغيره؛ إلا أن رؤيتهم للدين كانت اجتماعية بالأساس كجزء من الثقافة الأمريكية ومن مقومات روحها التضامنية، لكن الخطاب الذى نرصده هنا هو الخطاب الذى ينطلق من الدين مرجعية الفرد/المواطن فى مجتمع ليبرالى، ولعل من أبرز هذه الكتابات كتاب (نيبور) فى بداية الستينيات، «الإنسان الأخلاقى والمجتمع اللاأخلاقى» يمثل نموذجًا للانشغال بمكان ومكانة الفرد/المواطن الذى يحمل انتماءً دينيًّا/أخلاقيًّا فى مجتمع علمانى رأسمالى يقوم على النفعية.

فمع تنامى العلمنة فى الستينيات لم يكن - على ما يبدو - الخطاب الدينى قادرًا على الصمود فى المجال الاجتماعى، لذلك سعى (نيبور) للتمييز بين الأخلاق الجماعية والسياسية من ناحية والأخلاق الفردية من ناحية أخرى، مؤكدًا أن ظروف الاجتماع والسياسة قد تفرض خيارات يجدها الفرد محرجة أخلاقيًّا، وبدلاً من أن يدعو (نيبور) الفرد/المواطن لإصلاح السياسة والاجتماع، كان اهتمامه الأساسى هو الاحتفاظ للفرد باتزانه الأخلاقى حتى لا

تذهب به هذه السياقات، داعيًا إلى التمييز بين الأخلاق الفردية التى يجب أن تبقى مرتبطة بالقيم العليا والمثل، وبين قيم الجماعة التى تتأسس على المصالح، والتى نفى نيبور عنها وصف العقلانية؛ لأنها ليست قيمًا موضوعية بل تحكمها شروط المنفعة والحسابات البراجماتية، وعاب على الخطاب الأخلاقى نزوعه الوعظى مؤكدًا أن الفهم السوسيولوچى للواقع يجعلنا ندرك حجم القسوة والأنانية فى ظل شروط المجتمع الحديث، وبذلك يجب تكريس التماسك الأخلاقى الفردى بدون أى رؤى رومانسية لا تتفق مع الواقع الموضوعى، وأن الحل تجاه هذا الواقع هو تكريس المسئولية الفردية على الأخلاق وقيم العدالة كسبيل لدعم هذه الأخلاق لتبقى مصدرًا حاضرًا للقيم الاجتماعية، ووصف رؤيته بالواقعية ونقض أوهام رومانسية العقلانية للقرن التاسع عشر وأكد غلبة النفعية فى الواقع الليبرالى على العقل(٦٠).

ويمكن القول إن (نيبور) قد دافع عن أخلاقية متجذرة فى الدين لكنها بالأساس فردية، أى: حاول إكساب الفرد الليبرالى بعدًا أخلاقيًّا ذا مصدر دينى مع الاحتفاظ بنظر واقعى للأمور، وهو ما يمثل بحد ذاته إضافة فى ظل المناخ الفكرى البراجماتى الوضعى الذى كان سائدًا فى الستينيات، فرأى أن الحفاظ على حد أدنى للقيم الأخلاقية فى المجال السياسى هو البديل الوحيد للسقوط فى حروب متصلة وعنف لا يعرف الأخلاق كما حدث فى الحربين العالميتين فى القرن العشرين، ومن موقعه الواقعى أكد أن إدارة النزاعات يجب أن يكون لها قيم حاكمة دون أن نفترض التزامًا أخلاقيًّا للأطراف المتنازعة فى سياساتها؛ أى: الالتزام بقيم حل النزاع وليس بأخلاقية السياسة ومضمونها على أقل تقدير، وإبقاء العداوات فى حدها الأدنى من أجل إدارة البقاء فى النزاعات العنيفة، مدركًا أن اللاعنف كوسيلة للمقاومة قد يكون له آثار قوية، كما فى تجربة استقلال بعض الدول فى تلك الحقبة، ومؤكدًا أنه لا يوجد سلام اجتماعى أو سياسى مثالى ونهائى(٦١)، وفى مقابل الخطاب الليبرالى الذى انشغل فى الستينيات بتكريس حرية الفرد فى مواجهة الجماعة تعرض (نيبور) لأخلاق الفرد فى مقابل غلبة اللاأخلاقية الجماعية، ناظرًا للإشكالية من وجهة نظر معاكسة تمامًا وداعيًا إلى أخلاقية عقلانية تتسق مع الواقع كجسر بين أخلاقية الفرد المثالية وعقلانية العلاقات الاجتماعية النفعية؛ لأن هذا هو السبيل الوحيد لتجنب نفعية مدمرة أو أخلاقية مثالية قد تنزع نحو التطرف(٦٢). ومع وصفه لرؤيته بالواقعية لكننا نرى فى رؤية (نيبور) روح «خلاصية» تسعى للحفاظ على الفرد دون عبء أخلاقى تجاه تغيير المجتمع.

وقد عاصر (نيبور) أحد أبرز المنظرين الأخلاقيين وهو (بول تيلليخ)، وما لبث أن أصدر بعده بسنوات قليلة كتابه «الأخلاق وما بعدها»، ورأى أنه ما لم تكن الأخلاق متجذرة فى الدين وفى الذات الإنسانية فلا مجال لأن تفلت من النسبية، أى إنه كان مخالفًا لرأى (نيبور) الواقعى وأكثر ميلاً للتأكيد على أن هناك «مشكلة» فى النسبية الأخلاقية ولا يجب قبولها كمعطى اجتماعى والاكتفاء بإدارتها لتقليل العنف، فطالما الدين مستبعد من مفهوم الأنطولوچيا الإنسانية فإن النفعية والنسبية ستسود(٦٣).

كما أكد أن الدافعية الأخلاقية للفعل الاجتماعى أساسية، حتى لو كانت التوفيقية لازمة لتحقيق الاستقرار المدنى، وأن القانون بلا أساس أخلاقى لن يحقق ذلك الهدف(٦٤)، ورأى أن الحل المثالى الكاثوليكى هو حل غير عملى والوقوع فى فخ النسبية النفعية سواء فى نموذج نيتشه أو النموذج الأنجلو-أمريكى الأقل عدمية أيضًا لا يصمد أخلاقيًّا، وبالتالى دعا للعودة لجذور المسيحية والانطلاق من وجودية دينية أخلاقية تواجه الواقع المتغير تذكرنا بكتابات (هايديجر) الذى ينتمى (تيلليخ) على استقراره فى الولايات المتحدة لثقافته الألمانية(٦٥).

الثمانينيات وعودة جدل الدين والديمقراطية

وقد شهدت الثمانينيات تحولاً فى الاهتمام بعلاقة المواطنة بالدين ودور الدين فى الحياة العامة وفى السياسة، وكان من الكتابات الفارقة فى مطلع ذلك العقد كتاب (ريتشارد نويهاوس) عن الدين والديمقراطية فى الولايات المتحدة الأمريكية والذى يعد نصًا أساسيًا فى أدبيات بحث هذه العلاقة، والذى أكد فيه أن ما تشهده الساحة السياسية الليبرالية صيغة غير مسبوقة من استبعاد الدين من المجال العام ودوغمائية علمانية فى إقصائه، وأكد أن المجال العام بلا دين يفقد «المعنى»، وأن الليبرالية لا ترادف تهميش الولاء الدينى للمواطنين، بل كرس كتابه نموذجًا جديدًا لا يقدم الدين كبديل، ولا يكتفى بمناقشة علاقة الدين بالأخلاق، ولا ينعى على الليبرالية براجماتيتها وحسب، ويطالب الفرد بالاحتفاظ بتماسكه الأخلاقى الدينى فى ظلها، بل يقدم نفسه كنمط جديد ينحاز للمحافظة فى الثقافة، وللبراجماتية فى الاقتصاد ولليبرالية فى السياسة، أى تجاوز التصور البسيط عن ربط الولاء الدينى بالمعاداة لليبرالية والانحياز للمحافظة والتصور الأخلاقى الجزئى.

وقد أكد نويهاوس أن أفكاره ليست مثالية بل هى تقرأ الإشارات التى تظهر فى الواقع ويجيب عن أسئلة عملية، لذا جاء تحليله مستوعبًا للواقع الليبرالى الأمريكى وأزماته، وبدأ بتأكيد رؤيته المركبة للتاريخ، ونقده لفكرة التقدم الخطى، وناقش الإشكاليات التى تثيرها علاقة الدين بالديمقراطية باعتبارها علاقة قديمة/جديدة وأن تناولها يجب أن يستشرف المستقبل، وأكد الحاجة للفصل بين الإشكالية النظرية وأبعادها العملية من جهة، وبين تيارات اليمين المحافظ الصاعدة التى انتقدها من جهة أخرى، والحاجة لفك الارتباط بين القضايا المطروحة وتيار سياسى بعينه؛ لأن المفاهيم والدلالات تستحق أن تطرح للبحث والدراسة لأهميتها دون انحيازات سياسية، أى: أكد الحاجة لإعادة صياغة الخريطة الليبرالية ومساحاتها الفكرية من داخلها(٦٦).

وفى مقابل التحفظ الليبرالى السائد من عودة الدين للمجال العام باعتبارها عودة تهدد المواطنة المتساوية والتعددية الديمقراطية، يرى نويهاوس: أن عودة الدين هى شرط المشاركة الديمقراطية والانخراط السياسى لقطاع واسع من المواطنين كان عازفًا عن السياسة؛ لأنها لا تحترم خياراته الدينية وتهمشها، وبذلك فإن عودة الدين ليست عودة للثيوقراطية بحال؛ بل ترشيد لليبرالية وتأكيد للتعددية الديمقراطية واحترام للحرية، مؤكدًا أن هذا التيار الصاعد يعتبر نفسه يقوم بتجديد الليبرالية التى يعاد تأويلها وتعريفها بشكل مستمر، ويقدم روافد للعقلانية تسهم فى صياغة معنى الليبرالية فى لحظتها التاريخية الآن(٦٧)، ومشيرًا إلى أن مصادرة الأفق الدينى لمعنى الليبرالية يحرمها من بعد مهم للدلالة وللتطوير والحيوية(٦٨)، وأن عودة الأفق الثيوقراطى الاستبدادى لمعنى الدين غير وارد؛ لأن الخبرة السلبية التاريخية هى صمام أمان يضمن ألا تتكرر؛ لأن الصياغات الجديدة تجاوزتها إلى مسيحية إنسانية ديمقراطية(٦٩).

وفى حين يثير التيار الوضعى البراجماتى قضية خطر الدين على السياسة يرى نويهاوس: أن الخطر الحقيقى هو خطر السياسة على الدين، وأن تهيمن السياسة على خيارات الفرد الدينية عبر اشتراط العلمنة للمشاركة الديمقراطية، مؤكدًا أن غياب تحالف الليبرالية والدين الذى يدعو له هو الذى أثمر تحالف اليمين الدينى مع المحافظين(٧٠)، ولذلك قد طرح (نويهاوس) السؤال باعتباره ليس: هل للدين علاقة بالسياسة؟ بل كيف يمكن إدارة هذه العلاقة المتشابكة

بالفعل باعتباره السؤال الحقيقى والأكثر إلحاحًا، وهو السؤال الذى أسهم فى تطويره جالستون مع منتصف التسعينيات من منظور ليبرالى كما سنرى بعد هنيهة.

وقد هاجم (نويهاوس) المزايدة الدينية للتيار اليمين، وأكد أن هواجس الليبراليين مشروعة لكنها لا يجب أن تدفع لقبول شروط التسامح الليبرالى العلمانى التى تقصى الولاء الدينى من ساحة النقاش الديمقراطى، مؤكدًا أن ارتباط الدين بالحياة اليومية، وعودة السياسة للهموم اليومية للمواطن ومشاكله الحياتية هى بعينها التى تجعل الدين مرشحًا للقيام بدور أكبر فى صياغة هوية المواطنة[٧١]. ولا شك أن موقف الدين من القضايا الاجتماعية المثارة التى تحتل أجندة المواطنة الاجتماعية بمعناها الواسع فى ظل صعود الديمقراطية التدبرية والراديكالية يحقق نبوءة (نويهاوس) التى صاغها منذ قرابة العقدين.

ولعل أبرز فكرة قدمها (نويهاوس) هى أن المجال العام لا يخلو أبدًا من عقيدة، بل تؤدى إزاحة العقيدة الدينية إلى بروز عقيدة علمانية مدنية[٧٢]، وهو ما يتفق فيه مع رأى (ماكنتاير) حيث أكد الأخير أن الليبرالية قد تحولت لتقاليد راسخة لها خطابها ومسلماتها بل ونصوصها المرجعية[٧٣]، وبذلك فإن إقصاء الدين من المجال العام ليس ضمانًا للديمقراطية بل مقدمة محتملة للاستبداد باسم الديمقراطية، ولذلك حذر من انهيار ديمقراطى إذا استمر الحال على ما هو عليه وغاب «المعنى» عن الحياة السياسية فى ظل غلبة النسبية[٧٤]، وهو نفس التوجه الذى ظل خطاب مجلة «القضايا الأساسية» التى يحررها (نويهاوس) والتى تأسست مع نهاية الثمانينيات للتعبير عن آراء وتوجهات هذا الجناح من الفكر الليبرالى يمثله ناقدة المنزع العلمانى المعادى للدين فى أحكام القضاء الأمريكى التى هى أهم مسارات صياغة الحقوق فى النظام الأمريكى[٧٥]، وهى النقطة التى سيركز عليها أيضًا (ستيفن كارتر) فى كتاباته فى التسعينيات بشكل محدد، كما سيرد بعد قليل.

وقد حظى البعد الأخلاقى للدين فى المجال العام باهتمام (نويهاوس) فى كتابه، ورأى: أن المواطن هو فاعل أخلاقى يترجم القيم المطلقة لسلوك مدنى، أى: إنه نظر إلى المواطنة كفعل تأويلى قيمى، ورأى أن إخراج القيم من ساحة المواطنة الليبرالية يجعلها هشة ومعرضة للخطر[٧٦].

وفى أكثر من موضع يشير (نويهاوس) إلى الثقافة اليهودية - المسيحية كأساس للثقافة

السياسية، ويصف من عداها بأنهم « غير المؤمنين » الذين يجب أن يسعهم مع غيرهم ديمقراطية تعددية، وهو ما يلفت النظر ويستحق التحليل؛ لأن خطاب نويهاوس وكل أنصار هذا الاتجاه منذ الستينيات وحتى الآن ينصرف مدلول الدين فيه إلى المسيحية واليهودية، وهو ما يُدخل الأديان الأخرى فى مربع التنظير بشأن « التعددية الثقافية » وليس جدل الدين والديمقراطية فى النظرية السياسية- حتى الآن[٧٧].

وإذا كان (نويهاوس) - كأب كاثوليكى - قد قدم فكرًا متماسكًا يتجاوز الأطروحة الأخلاقية لدور الدين فى المجال العام وصار أحد أهم رموز هذا التوجه، فإن هذا الفكر ما لبث أن وجد صداه داخل الدوائر الأكاديمية، أولاً بتطوير باحثين فى مجال الدراسات الدينية والاجتماعية لأفكارهم لتصبح أكثر ارتباطًا بواقع الدين والليبرالية والديمقراطية، وثانيًا ببروز اهتمام من جانب باحثين فى مجال العلوم السياسية والقانونية بدور الدين فى الخيارات السياسية، ومن الفريق الأول: يمكن أن نضرب مثال (بروبرت واثناو) الذى درس حدود الدين وآليات العلمنة من منظور علم الاجتماع وأبرز كيف أن مساحة ودور الدين متنازع عليها ليس فقط بين العلمانيين الليبراليين ومعارضيهم من الذين يدافعون عن دور إيجابى للدين فى الحياة العامة والدينية، بل داخل المدارس الدينية ذاتها، وقدم رؤية لواقع الإنجيلية موازية لرؤية (نويهاوس) القادم من خلفية كاثوليكية.

وقد اعتبر أن الدين حاضر بالفعل فى المجال العام على الأقل فى العمل الطوعى الذى رآه عملاً « عامًّا » وليس خيريًّا فحسب، ورصد تقارب التيارات الدينية على الخريطة اليهودية- المسيحية فى المجال العام بعد الحرب العالمية الثانية، ورصد تشكل تيارين، أحدهما تيار محافظ من كل الخلفيات المذهبية، وآخر ليبرالى، وهكذا فقد تحول الفهم للدور العام للدين من جدل لاهوتى إلى خلاف فى تقويم التوجه السياسى الأمثل، وبذلك تم وضع الخريطة الدينية على طاولة الجدل السياسى لتندمج داخله بعيدًا عن الخلافات الطائفية؛ ولذلك فإنه لا يذهب إلى أن دور الدين بالضرورة سيكون تخفيف حدة النزاع داخل الساحة السياسية كما يذهب الخطاب الأخلاقى الدينى؛ بل فقط تمثيل هذا القطاع من المواطنين الذين تختلف رؤيتهم فى الحياة عن غيرهم ممن لا يولون الانتماء الدينى أهمية فى ممارساتهم العامة[٧٨].

وقد حاول (واثناو) أن يرصد جدل الدين والدولة داخل أبرز مذاهب المسيحية الأمريكية-

الكاثوليكية والبروتستانتية، وكيف أن رؤاها لدور الدين تأثرت بتصوراتها حول السلطة الدينية والزمنية، وبالتالى حددت موقفها من علاقة الدين، ليس بالمجال العام فحسب بل بالنظام وسياساته، بدءًا من دور أمريكا فى النزاعات المسلحة فى أمريكا اللاتينية ومرورًا بقضايا اجتماعية داخلية وانتهاءً بسياسات أمريكا فى الشرق الأوسط، وهكذا حاول أن يوضح تعقد خريطة علاقة الدين بالدولة والسياسة فى المشهد الأمريكى خاصة مع صعود الالتزام الدينى الفردى والجماعى فى الولايات المتحدة الذى أبرزته الدراسات المسحية، ومنبهًا إلى أن خطر الأصولية الدينية على التسامح هو خطر حقيقى لكنه لا يعنى تجاهل مطالب الديمقراطية لقطاع أصحاب الولاء الدينى(٧٩).

وقد توقف (واثناو) أمام اتساع سلطة الدولة مع سياسات الرفاهة وكيف أدت لصخب فى القطاع الدينى يحذر من مغبة هذه الهيمنة على تناقص الحريات الدينية، لكن تنامى تسييس الخطاب الدينى لا بد أن ينذر بدخول السياسة ساحة الدين وانقسام الأفراد حول قضايا الإخلاص المسيحى وهو ما حذر من خطره وتهديده للعلاقة الديمقراطية المنشودة بين الدين والسياسة والمواطنة المتساوية، وحذر أيضًا من أن يهدد بصعود الدين سياسيًّا إلى فقدانه لروحه الأخلاقية، وهكذا تبدو قضايا الدين فى المجال العام فى نظره معقدة جدًا(٨٠).

وتناول (واثناو) قضية مهمة هى علاقة الدين بالأكاديمية؛ إذ أكد أن إقصاء الدين من المجال السياسى ليس أقل خطورة من تجاهله فى المجال الأكاديمى والعلوم الاجتماعية، وأن انعزال أصحاب الولاء الدينى عن الديمقراطية يوازيه عدم إدماجهم فى التيار العام للأكاديمية فى العلوم الاجتماعية وهو ما أشر استقلالهم بتجمعاتهم الدينية بعيدًا عن -أو فى مواجهة- الدائرة الديمقراطية، وفى المجال الأكاديمى دفعهم لتأسيس جامعاتهم الخاصة، وهكذا فإنه كما يحذر من المخاطر المحتملة التى ربما لا مفر منها من تواجد الدين فى مجال الفعل السياسى، يحذر أيضًا من الثمن الباهظ لإقصائه على تشرذم مفاهيم المواطنة وتصورات الانتماء وحدوث استقطاب لن يحله إلا القبول بالتعددية الديمقراطية(٨١)، وهكذا فإنه فى مقابل خطاب نويهاوس الذى همش إشكاليات عودة الدين لساحة السياسة، فإن واقعية وسوسيولوچية خطاب (واثناو) كانت تضع المعنى فى آفاقه المستقبلية وتنبه إلى آثاره فى صياغة الواقع على أكثر من نحو محتمل، أى مآلات المعنى فى الواقع السياسى وتجلياته المحتملة بكل أبعادها.

وفى المقابل نجد باحث مثل (جرينافالت) على سبيل المثال - وتخصصه قانون وعلوم سياسية- يهتم بالدور المتجاهل والمهمش للانتماء الدينى فى الخيارات السياسية الواقعية (وليس النظرية) بعد أن سادت دراسة الاعتبارات المصلحية للخيار السياسى الرشيد فى ظل مدرسة الخيار الرشيد فى التحليل السياسى، ويهتم بأثر الدين فى الخيارات الأخلاقية التى لا بد من أن يتخذها الفاعل السياسى -سواء فى موقع صنع القرار أم فى موقع المواطنة- فى خياراته السياسية، ولا يربط ذلك بالانتماء الفردى لعقيدة وحسب، بل يربطه أيضًا بعلاقة الفرد بالجماعة الدينية ومواقف الكنائس من القضايا السياسية وتأثره بها[٨٢].

وبنهاية عقد الثمانينيات بدأت هذه الجهود البحثية من خلفيات شتى تتجمع وتناقش دلالة «الدين المدنى» وهل يقصد به دور الدين فى المجال العام أم أن المصطلح يعنى تسييس الدين، أم أن أصله الجمهورى كان يقدمه بديلاً للدين المسيحى لتكون ثقافة المواطنة ثقافة علمانية مدنية[٨٣]، ويتجادل المهتمون حول الدين وعلاقته بالسياسة ومعنى المواطنة، وإن بقى الجدل بالأساس منحصرًا فى أقسام الفلسفة ودراسات الدين والاجتماع أو فى أحيان قليلة كاهتمام فردى لبعض أساتذة القانون المدنى والدستورى.

وقد شهدت التسعينيات ما يشبه الانفجار فى الاهتمام بعلاقة الدين بالمجال العام وبالخيارات السياسية للمواطن، فنجد واثناو بمفرده ينشر عدة كتب كلها تركز على دور الدين فى المجال العام وأثر صعود التدين فى المجتمع الأمريكى على السياق السياسى، ونجد (جرينافالت) أيضًا يكتب فى موقف القضاء الأمريكى من قضايا الولاء الدينى والحقوق الدينية، ويتنامى الاهتمام بالدين ودوره فى المجال العام والمدنى والسياسى.

وقد أولى الخطاب الليبرالى الذى يحاول استعادة التقاليد الجمهورية الإيجابية للمواطنة الليبرالية اهتمامًا بمراجعة فصل الدين عن الدولة، ومن أبرز هؤلاء المنظر الليبرالى الرصين (جالستون) فى تحليله لعلاقة الليبرالية بالدين فى مرحلة صعود الليبرالية، إذ افترض أن فصل الدين عن الدولة اقترن بنظرية للتقدم تبشر بضعف وزوال الدين كلما زاد التقدم والتحديث، مما أدى إلى عجز العقل النظرى الليبرالى عن إدراك وفهم الإشكاليات المرتبطة بالعلمنة بجدية وعمق كافيين، بل وإخفاقه السياسى فى الحفاظ على الحياد تجاه الدين؛ إذ آلت النظرية السياسية إلى عداء للدين والممارسة الليبرالية إلى اعتداء على حق ممارسته العقيدة والتعبير عنها فى المجال العام؛ لأن الأدوات القانونية والدستورية صارت منحازة ضده.

ورأى جالستون أن إعادة تأويل وتفسير مذاهب آباء الليبرالية وإعادة قراءة لوك تحديدًا **جد مهمة**، فالسعى للفصل بين الدين والسياسة كان العلاج المتاح فى ظل هيمنة السلطة الدينية على السلطة الزمنية وضعف التجربة الديمقراطية آنذاك، أما وقد استقرت الديمقراطية فى المجتمعات الليبرالية فإن الحاجة ماسة لإعادة الاعتبار للدين كانتماء وهوية لقطاع واسع من المواطنين فى المجال العام والمجال السياسى، وأنه فى حين كان تساؤل الليبرالى منذ قرون « أين مكانى فى المجتمع السياسى » صار هذا هو تساؤل المواطن الذى يحمل انتماءً دينيًّا قويًّا[٨٤].

وقد سعى (جالستون) إلى التأكيد على ارتباط القيم الدينية المدنية مع وعيه بأن بعض المعتقدات الدينية قد تعارض المصلحة العامة، أى إنه استبطن رؤية لوك مع وضعها فى السياق الحالى لليبرالية، ووجه جالستون نقدًا حادًّا (لرولز) وذهب إلى أنه لم يلتزم بما أعلنه من عودة (لكانط)، لأن القارئ (لرولز) لا يجد أى أخلاقى أو متجاوز فى رؤيته الليبرالية[٨٥]، ويعيد جالستون التأكيد على مقولة (لوك): أن الاجتماع المدنى والدولة الحديثة مهددة من جانب من لا يؤمنون بإله؛ لأنهم يفتقدون للأساس الدينى للالتزام بالعهود السياسية والمدنية، ويرى أن الجدل الذى ثار فى الثمانينيات فى الانتخابات الأمريكية حول الصلاة فى المدارس أبرز الثقل الدينى فى المجتمع والهيمنة العلمانية للنخبة الفكرية والعقل النظرى الأكاديمى، وهذا هو ما يحتاج لمراجعة؛ لأنه يؤثر فى صياغة القوانين وفى مناهج التعليم وفى رسالة الإعلام التى تهمش كلها الولاء الدينى للمواطن فى المجال العام وتتجاهله، مما يعوق المواطن من الانخراط الكامل فى منهج حياة يتأسس على الدين باختياره الحر[٨٦].

وقد أعاد (جالستون) أيضًا قراءة وتفسير الرؤية الجيفرسونية للعلمانية ونص الدستور الأمريكى بشأن الفصل بين الدين والدولة التى يستند إليها العلمانيون، مؤكدًا أن المساواة الدينية كانت تعنى الاحترام والتعاطف مع كل ألوان الالتزام الدينى دون تمييز وليس حياد اللامبالاة أو العداء تجاه الولاء الدينى أو الانتماء الأخلاقى[٨٧]، وأنه يمكن إعادة إدماج الانتماء الدينى فى المجال المدنى بدون خوف وخاصة فى مجال القضاء، بل إن هناك حاجة متزايدة لإشراك الدين فى جدل الأخلاق فى النظرية السياسية لمواجهة مشكلات واقعية ناتجة عن التفكك على المستوى الاجتماعى وفى ظل مطالب العودة للقيم المدينة- الجمهورية للمشاركة

الإيجابية للمواطن فى العملية الديمقراطية، أى: إشراك الدين فى إعادة بناء الأخلاق العامة فى ظل مجتمع ليبرالى يستعيد معانى الحرية الإيجابية الفاعلة(٨٨).

وما لبثت مع انتصاف عقد التسعينيات أن ظهرت أصوات جديدة قوية لا تكتفى بتحليل المتغير الدينى وأهميته الأخلاقية من منظور سوسيولوچى أو لاهوتى أو إمبريقى سياسى، أو تشير له فى معرض رؤيتها لأهمية العودة للقيم الجمهورية لدى المواطن ومفهوم الحرية الإيجابية، بل بدأت الأطروحات تأتى من قلب الأكاديمية الليبرالية وتسعى إلى وضع المواطنة كمفهوم موضع جدل ونقاش ومراجعة من أجل دمج البعد الدينى فيه بقوة وضم الانتماء الدينى للمواطنة ولمساحاتها الدلالية بعد أن انضم التعدد الثقافى والنوع والميول الجنسية، وكان من أبرز أصوات هذا الأفق الدينى لمعنى المواطنة ستيفن كارتر أستاذ القانون بجامعة ييل، والذى صاغ خطابًا مركبًا لدور الدين فى المجال العام بعيدًا عن محض الدافعية الأخلاقية أو المساهمة المحدودة المعنوية للدين فى صياغة القيم المدنية كمصدر للذات والمعنى، بل دفع بأطروحته فى قلب جدل المواطنة الليبرالية من منطلق الهجوم، وليس الدفاع أو الاعتذار، ليؤكد أن الثقافة السياسية الأمريكية تهمش الدين وتستهين به، ولا تسمح للمواطن ذى الانتماء الدينى بالمساهمة الكاملة فى العملية الديمقراطية، ومؤكدًا أنه لا يدعو إلى مراجعة العلمانية من حيث هى فصل للدين عن الدولة، بل يؤكد أن ما حدث تاريخيًّا: هو فصل الدين عن الدولة مع بقاء هيمنة الدولة على الدين والتدخل فى الشأن الدينى وفى حرية ممارسته فى المجال العام والسياسى، وأن هناك حريات دينية لا تسمح بها الدولة الليبرالية التى يفترض حيادها؛ لأنها تنحاز لمعنى لا دينى للحرية، وأن الدين يجب أن يكون مشاركًا فى صياغة أفق معنى المواطنة، وعنصرًا من العناصر التى تنصهر فيه وتغذيه. ودعا كارتر إلى التمييز بين صعود اليمين الدينى والقلق منه على الساحة السياسية الأمريكية وبين الحاجة للنظر فى دور الدين فى المجال العام من منظور سياسى/قانونى؛ لأن هذا العداء للتدين فى المجال العام باسم فصل الدين عن السياسة قد أدى إلى ازدواجية الحياة التى يعيشها الفرد/المواطن المتدين الذى عليه أن يتصرف فى المجال العام بل وأحيانًا فى حياته اليومية، وكأن ولاءه الدينى لا يمثل أهمية فى خيارات العامة، وأن الخطاب السياسى يوحى وكأن الالتزام الدينى «فيه مشكلة ما»، وكأن الثقافة السياسية ترشد المواطن إلى عدم أخذ التدين مأخذ الجد(٨٩).

ولم يكتف (كارتر) بتقديم رؤيته السالفة كمقولات مستقلة، بل عمد إلى نقد الليبرالية البراجماتية أخذها قضية الانتماء الدينى بخفة، وبدلاً من أن تتم خصخصة الدين ليسكن فى الحياة الخاصة/الاجتماعية تم تهميشه بالكلية لينزوى فى مساحة الحياة الشخصية أى الفردية/الذاتية فلا تكون له أية دلالة عامة أو سياسية، وأنه عند التعارض بين عقيدة المرء ومسئولياته السياسية؛ فإن عليه أن يتجاهل العقيدة ويتصرف.. بعقلانية(٩٠).

ولكى يوضح (كارتر) موقفه من العقلانية باعتبارها ليست مناقضة للدين، قام بتعريف الدين باعتباره ليس مجموعة المعتقدات الغيبية وحسب؛ بل هو بالأساس الطقوس والشعائر الاجتماعية التى تمارسها جماعة ما تشارك فى هذا الالتزام الدينى، وأن العلمانية فى تصور رواد الفصل بين الدين والدولة كان هدفها حماية المساواة الدينية بين الطوائف، ولم تكن تعنى مصادرة الدين الذى يقوم بدور نقدى مهم فى تقويم أداء مؤسسات المجتمع الحديث، مركزًا فى تصوره للدين على فكرة الجماعية؛ لأن الجماعية تقدم نمط حياة ورؤية قد تختلف جذريًّا عما تقدمه الدولة الحديثة وولاءاتها العلمانية، وهكذا فإن الدين ليس محض وسيلة ليتعرف الإنسان ذاته وحسب بل الوجه الآخر للدين؛ لأنه يقدم شرعية بديلة للسلطة الزمنية الدنيوية، وأن ضعف الدين يؤدى لضعف الجماعة فى مواجهة الدولة(٩١).

وإذا كان (نويهاوس) قد وصف المجال العام بدون الدين بأنه «عارٍ من القيم» فإن كارتر قد طور هذه الفكرة ليكسبها بعدًا قانونيًّا ودستوريًّا من خلال الأمثلة التى يضربها من السوابق القضائية التى تهمش الدين والانتماء الدينى فى الولايات المتحدة الأمريكية، أى يبين كيف أن هذا المجال العام يغدو «عاريًا من العدالة» عند إقصاء الدين كخيار جماعى مشروع، ثم هو لا يطالب مثل باقى الولاءات الجماعية الأخرى أو الحركات الاجتماعية الجديدة بأن يكون «التسامح» هو القيمة الحاكمة لليبرالية فى تعاملها مع الدين، بل يعتبر الدين ركنًا أصيلاً فى الديمقراطية الأمريكية وفى فلسفة الدستور، وأن الأمر يتجاوز محض «التسامح» إلى «الاحترام» الواجب للولاء الدينى(٩٢).

وقد انتقد كارتر النظرية السياسية الليبرالية باعتبارها تسكت الأصوات التى تعتبر الدين شريك فى الديمقراطية وتفرض الشروط العلمانية على الجدل الديمقراطى فى الساحة السياسية بزعم أنه يستند إلى أسس أقل عقلانية وأدنى مرجعية، وأن المشكلة يجب ألا تكون

كيف يصوغ المواطن ذو الولاء الدينى خطابه السياسى بشكل محايد يتم قبوله فى المجال العام الذى تفرض عليه العلمانية شروطها؛ بل كيف تقبل الليبرالية أية صيغة من الخطاب يختارها المواطن للتعبير عن نفسه، وأن المواطن فى هذه الحالة يجب أن يتم الإنصات إليه ليس لأنه يملك الصوت «المناسب» بل لأنه يملك فى الأصل الحق فى الكلام[٩٣].

ويذهب كارتر إلى أن تصور السياسة بدون رؤى للطبيعة الإنسانية، أى: بدون تصورات مرجعية كلية، أى: فصل السياسة عن الفلسفة - كالتعبير الذى اختاره كما سبق الذكر - هو أمر غير واقعى وغير عملى؛ لأن المواطن حين يواجه أسئلة وجودية فى المجال العام يقوم بحسم خياراته بناءً على معتقداته، وهكذا فلا يمكن فصل الذات الدينية عن الذات السياسية، ويتساءل إذا كان للدولة أن تقوم بتعريف وتحديد مقومات الحياة الكريمة، فلماذا لا يتم إعطاء الدين نفس الحق؟[٩٤]

وقد طور (كارتر) رؤيته بشكل أكبر لاحقًا فى كتابه «حول العصيان»؛ حيث رأى أن الديمقراطية الأمريكية - وخاصة رؤى مؤسسى الدستور الأمريكى - كانت تقوم على إدارة النزاعات وليس اشتراط الاتفاق الوطنى؛ لذلك نادى بحضور للمواطن الذى لديه ولاء دينى كشريك فى إطار منظومة «الديمقراطية التدبرية» القائمة على النقاش العام من أجل بناء إجماع وطنى بدلاً من افتراضه، وعدم اعتبار الولاء الدينى لهذا المواطن مسألة خارجة عن المجال العام أو غير ذات صلة به أو مناقضة للرابطة الوطنية ، مؤكداً أن إشكالية القضاء الأمريكى فى التعامل مع الولاء الدينى هى إشكالية «تفسيرية» بالأساس، فهناك تنازع للمعانى بين القانون ومن يصوغ أحكامه القضائية من ناحية والجماعات الدينية التى تحتفظ لنفسها بمرجعية إضافية للمعانى والدلالات مستمدة من العقيدة الدينية من ناحية أخرى، رابطًا بين المعنى والتفسير والتأويل من جهة والقانون والسياسة من جهة أخرى[٩٥] وذلك فى رؤية عميقة وقوية توضح كيف نجح التيار الدينى فى «تأويل» المواطنة، وفى تطوير أدواته النظرية والتحليلية عبر العقود الماضية بمهارة، ليبرز مع التسعينيات مستخدمًا لغة منضبطة تظهر احترامها للدستور ولتاريخ وشرعية تأسيس الولايات المتحدة، ولم يعد من الممكن تجاهلها فى دائرة الجدل الفلسفى والنظرى حول المواطنة.

تتفاوت الرؤى داخل الخطاب الدينى بين رؤى بروتستانتية ورؤى كاثوليكية، فمن الرؤى

البروتستانتية مثلاً رؤية (جيمس سكيلن) على سبيل المثال، والذى كتب دراسة مهمة حول أهمية عودة البعد الدينى للحياة العامة باعتباره مكونًا أساسيًّا فى التجربة الأمريكية، ورأى أن الولايات المتحدة تواجه أزمتين، **الأولى**: دستورية حيث يتم تجاهل عقائد المواطنين والانحياز فى القضاء للفردية العلمانية، والأزمة **الثانية**: هى تقوض أسس الجماعة السياسية نتيجة غياب الدين كعامل مهم فى خلق منظومة القيم المدنية والمواطنة الإيجابية، ورأى أن اللغة الدينية مهمة فى مساحة ثقافة المواطنة؛ لأنها جزء لا يتجزأ من وعى المواطن وتعبيره عن مواقفه، واعتبر أفكار لوك مرجعية فى هذا المجال، داعيًا لرؤى استنارة جديدة تستوعب التحولات التاريخية، بما فيها تعدد أشكال الالتزام الدينى فى الولايات المتحدة، بل وتعدد العقائد بما فيها صعود الإسلام، وكذا تعددية المرجعيات الأخلاقية التى يجب إتاحة مساحة لها للتعبير فى سياق ديمقراطى تدبرى، دون فرض طرف على آخر التنازل عن قيمه أو عقيدته كدليل على تسامحه، وخاصة فى قضايا الحقوق الجسدية وتعليم الثقافة الجنسية خارج الضوابط الدينية فى المدارس[٩٦].

ومن الجانب الكاثوليكى نجد أصواتًا مثل (ديفيد والش) الذى رأى: أن مشروع الحداثة يواجه أزمة عميقة، وأنه أدى لانهيار «رد الفعل الأخلاقى» للفرد، وتأليه العالم والطبيعة، وفشل فى أن يؤسس نسقًا أخلاقيًّا منفصلاً عن الدين، لكنه رأى أن الحل ليس عودة لتدين ما قبل الحداثة، بل تطوير تصور لدور الدين يجمع بين الوجودية والتجريب والقيم المتجاوزة[٩٧]، وكأنه أراد تقديم رؤية دينية عابرة للتقسيم المعروف للمدارس الفكرية وجامعة له فى آن معًا، أو إعادة تأسيس الديمقراطية الليبرالية على قواعدها الروحية، فقد أكد على أن الليبرالية فى جذورها كانت سعيًا فرديًّا للتحقق الروحى مع تحقيق الذات فى نفس الوقت وأن جذورها مسيحية، معطيًا مثالاً بفكر لوك، فالحق الفردى مشروع طالما لم يدفع لتجاهل الأبعاد الأخلاقية وتماهى الخير والنفع فى معناه العام، والليبرالية ذاتها فى نظره بهذا المعنى قد تصبح مرجعًا أخلاقيًّا فى مجتمع متعدد يحتاج أطروحات جديدة «ما بعد ليبرالية»[٩٨].

من العلمانية الراديكالية إلى العلمانية الديمقراطية

إذا كان (تشارلز تايلور) قد وصف الاتجاه العلمانى الذى يريد إقصاء الدين عن الحياة

العامة بالكلية بأنه « علمانية راديكالية »[٩٩]، فإن تلك العلمانية الراديكالية التى تقف على أرضية براجماتية وضعية وتتبنى مبدأ أن الديمقراطية لا يجب أن يكون لها قواعد فلسفية ونظرية ذات مرجعية ثابتة ، وهى الرؤية التى يمثلها (ريتشارد رورتى) بلا منازع، قد حاولت فى ظل تنامى مطالب مراجعة علاقة الدين بالدولة أن ترد وتهاجم أية مراجعة، ولعل النص الذى كتبه (ريتشارد رورتى) فى الرد على (ستيفن كارتر) يعد من أهم تلك الردود؛ حيث يعكس من ناحية درجة قوة خطاب (كارتر) ومن يقف فى تياره بما لم يستطع معه (رورتى) أن يتجاهل القضية ووجد مدرسته الفلسفية البراجماتية العلمانية مضطرة للاستجابة، ومن ناحية أخرى يعكس رد (رورتى) كيف يسعى البراجماتيون بدورهم لتطوير أطروحاتهم التقليدية بشأن قصر الدين على المجال الخاص كى؛ تشتبك مع الرؤى الجديدة النقدية والإشكاليات المنطقية والواقعية والمشروعة التى أثارها أنصار دور الدين فى المجال العام وكون قبوله كأحد مصادر الذات تحت مظلة الديمقراطية شرطًا لمواطنة متكافئة، بل وشرط مصداقية رؤى الديمقراطية التدبرية الجدالية.

فقد كتب (رورتى) ردًّا على أفكار (كارتر) أكد فيه بحسم: أن الخطاب الدينى تم استبعاده من المجال العام، بل واعتبار استخدامه فيه تصرفًا غير لائق منافيًا للذوق العام ولا مجال لعودته، وأن الفصل بين الدين ومجال المواطنة برمته فى التاريخ الاجتماعى والدستورى الأمريكى، وهو ما يسمى بالصفقة أو الحل التوفيقى (لجيفرسون)، كان هو الحل « السعيد »، وأنه كان أبرز إنجازات الحداثة، مؤكدًا أن الدين لا يمكن أن يكون طرفًا فى ديمقراطية تدبرية ، حيث وصف الدين بأنه: يؤدى لتوقف الحوار الديمقراطى المفتوح على كل الاحتمالات، القابل لكل الأفكار والمتأسس على تعليم المواطنين الاستغناء بشكلٍ متنامٍ عن التقاليد، واعتماد التجريب فى القيم والمؤسسات أساسًا للتقدم[١٠٠].

وقد تمسك رورتى بفكرة: أن الدين هو ما يعتنقه الإنسان « فى وحدته »، وأن الديمقراطية وجدلها تستلزم إقصاء الدين بالكلية من المجال العام، مقابل ما يمتع به أتباعه من حرية دينية فى المجتمع، فالسكوت عن الدين فى المجال العام والديمقراطى هو الثمن الذى يجب أن تقبل به التجمعات الدينية مقابل ما تتمتع به من حرية[١٠١].

وقد أراد (رورتى) إحراج (كارتر) وأنصاره بمثال متطرف للمشكلات التى قد تخلقها

عودة المرجعية الدينية للجدل العام، واختار المثال الأخلاقى فى حالات الشذوذ والإجهاض والتى انقسم حولها الرأى فى الساحة السياسية بشأن السياسة الصحية والتعليمية، والمساواة أمام الدستور من الناحية الجسدية والجنسية، ورأى: أن الفرد المتدين لا يستطيع أن يلتزم بتوصيف المواطن الذى أعطاه (رورتى)، ألا وهو أن يكون لديه سخرية والتباس فى هويته وانتمائه بعيدًا عن اليقين الكامل، وأن يدرك أنه ينتمى لجماعة؛ لكن هذا الانتماء ذاته موضع غموض والتباس دائم، وصاحب العقيدة لا يمكن أن يكون لديه مثل هذه المساحة من عدم اليقين[١٠٢].

وقد استعصى على (رورتى) أن يتأمل فى مثلب الفردية ، ومخاطر التجريب، ومآلات شيوع اللامبالاة والسخرية واللايقين على الواقع الديمقراطى، فهو ببساطة يرى: أنه بالرغم من أن الكثير من ميزات مجتمع ما قبل الحداثة قد فقدت؛ فإن الكثير أيضًا قد تحقق، ولا مجال للمراجعة أو « إعادة تأسيس وتقعيد » الديمقراطية على قيم خارج ساحة الجدل تستقى منطلقاتها من أى نسق متجاوز دينى أو حتى فلسفى مجرد[١٠٣].

ولم يقف الحد عند اشتباك (رورتى) مع أطروحات (كارتر) ورده عليه، بل زاد اهتمام مفكرى الليبرالية فى تياراتها المتنوعة بجدلية السياسى والدينى، وأدى صعود الاهتمام بدور الدين فى المجال العام لأصداء هنا أو هناك فى كتابات النظرية السياسية فى النصف الثانى من التسعينيات، فنجد على سبيل المثال (جون كين) حين كتب عن المجتمع « المدنى » فى أواسط التسعينيات ألمح لإشكالية علاقة الحداثة بالمدنية[١٠٤]، مدركًا بشكل مبكر أهمية مفهوم المجتمع المدنى كمفهوم أساسى فى منظومة مفاهيم الديمقراطية والمواطنة إذا كان له أن يكتسب عالمية كما أراد مشروع الحداثة؛ فإن عالميته يجب أن تصبح عالمية مصادر وجذور لا عالمية مقاصد وهيمنة، مشيرًا لأهمية احترام دين مثل (الإسلام) كدين مدنية ودين عالمية فى هذا الجدل[١٠٥]، وهى من الإشارات المبكرة فى الأدبيات النظرية السياسية فى العقد الأخير للدين: لا باعتباره المسيحية واليهودية فحسب كما درجت كتابات النظرية السياسية الأنجلو-أمريكية بل توسعة الحقل الدلالى ليشمل أيضًا الإسلام، والذى كان يذكر فقط أتباعه فى أمثلة عابرة مبتسرة ضمن أتباع الهندوسية والبوذية كحالات استثنائية كما أشرنا، دون مناقشة له كدين، أو للمسلمين فى الغرب كشركاء فى الساحة المدنية والسياسية يحملون

خطابًا من الممكن أن يكون له إسهام فى ساحة الديمقراطية التدبرية. كذلك ناقش كين فكرة الفصل بين الدين والدولة لدى (جيفرسون) وعلاقة الدين بالدولة باعتبارها تحتاج لتدقيق وإعادة قراءة ترفع التعارض الملتبس للفكر السياسى الليبرالى، ومناقشًا آراء رورتى بشكل نقدى[١٠٦]، ومؤكدًا أن الحداثة لم تف بوعدها بسلام مدنى علمانى، هذا الوعد الذى برر إقصاء الدين، وأن هذا الإخفاق يفرض إعادة النظر فى مسيرة العلمنة ومآلاتها فى تجاربها داخل الغرب وفى مناطق أخرى كانت فيها النظم العلمانية استبدادية وضد الديمقراطية مثل العالم العربى[١٠٧]، ثم مؤكدًا فى أحدث كتاباته مجددًا أن «المدنية» و«التحضر» بالمعنى القيمى فى المجتمع المدنى -وطنيًّا وعالميًّا- ليست مرادفة للعلمانية بالضرورة؛ بل مرادفة لإدارة سلمية وديمقراطية للتعددية، وقبول بتعدد لغات التعبير أو الخطابات فى المجال العام، وأن الدين مصدر أساسى من مصادر المعنى ومن مصادر الأخلاق، ليس كمتغير داخل المجتمعات الديمقراطية فحسب؛ بل على الساحة الديمقراطية العالمية، ومعطيًا الدين تعريفًا جامعًا لكل الأديان وبشكل خاص الإسلام، مؤكدًا: أن ضمانة عدم تحوله لمصدر عنف ونزاع -كما حدث تاريخيًا- هو العملية الديمقراطية التدبرية ذاتها واستقرارها من ناحية، والوعى اليقظ بأن احتمالات العنف كامنة فى أية منظومة فكرية بما فيها الأيدلوچية؛ بل وعقلانية الحداثة ذاتها[١٠٨].

ومع مطلع الألفية الجديدة اكتسب هذا الاهتمام بعلاقة الدين بالمواطنة المتناثرة فى بعض كتابات النظرية السياسية زخمًا لافتًا، فى نفس الوقت الذى كانت فيه نقاشات تجديد الخطاب الدينى التى تنادى بأجندة ليبرالية حداثية تقليدية للتجديد تسعى لفرض وجودها السياسى على الساحة العربية قفزًا فوق كل ما سبق، وكأنه لم يكن، لتضع الحرية الفردية وفصل الدين عن الدولة، ومفهوم لحقوق الأقليات يفصلها ولا يدمجها فى عملية التجديد الدينى- السياسى على طاولة النقاش السياسى والثقافى، وهى مفارقة تحتاج استعادة لدور النظرية السياسية فى هذا الخضم، لا متابعة فقط بل تأصيلاً وتنظيرًا ومقارنة.

الهوامش

(1) Owen Chadwich, The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century, Cambridge: Cambridge University Press, 1979,pp.2-18.

(2) Ibid., pp. 21-29.

(٣) انظر على سبيل المثال:

- Susan Budd, Sociolgists and Religion, London: Collier Macmillan Publications, 1973, p.p. 1-3;Peter Glasner, The Sociolgy of Religion: A Critique of a Concept, London: Routledge & Kegan Paul, 1977, p.p. 42-50.

(4) Ibid., p.p. 60-64.

(5) Budd..,op. cit., p.2.

(6) Michael Hill,. A Sociology of Religion, London: Heinemann Educational Books, 1973 , p.245.

(٧) انظر على سبيل المثال:

- Julius Gould and William L. Kolb, Dictionary of the Social Sciences, London.: Free Press, 1964.

(٨) انظر دراسة رايموند ويليامز الشهيرة التى صارت نصًّا كلاسيكيًّا فى الكلمات المفتاحية:

- Raymond Williams, Keywords :A Vocabulary of Culture and Society ,2nd Ed., London: Fontana Press ,1988.

(9) James S. Coleman, Foundations of Social Theory, 2nd ed., Cambridge (Massachussetts): The Belknap Press of Harvard University Press, 1994, p.p 1-18.

(10) Ibid., p.p. 503, 511-517.

(11) Bertrand Russel, History of Western Philosophy :And Its Connection with Political and Social Circumstances from Earliest Times to the Present Day , (2nd ed.) London: Routledge, 1995, p.21.

(12) Bryan Turner,Citizenship and Capitalism:The Debate over Reformism, London:Allen &Unwin,1986,pp.130-131.

(13) David E. Apter, "Political Religions in the New Nations," in: Clifford Geertz, Old Societies and New States, New York: Free Press, 1963,pp138-152.

(14) Budd, op. cit., pp. 259 - 277.

(١٥) راجع تطور المفهوم وتغير إيحاءاته فى:

Hill, op. cit,. pp. 19-43, 229 - 250.

obeikan.com

(16) Peter Berger and Thoman Luckman, The Social Construction of Reality: A Treatise in he Sociology of Knowledge, London: Allen Lane the Penguin Press, 1967, p.p 200-211.

(17) Peter Berger, The Sacred Canopy: Element of a Sociological Theory of Religion, New York: Doubleday co. 1967, p.p. v-vii.

(18) Ibid, p.p. 3-52.

(19) Alasdair Mclntire, "Some Consequences of the Failure The Enlightenment Project" in: Morton E. Winston(ed.),The Philosophy of Human Rights, California: Wadsworth Inc.,1989,pp.89-112.

(20) Budd, op. cit., pp. 119-124.

(21) Hill, op. cit., pp. 1-2, 229.

(22) Casanova, op. cit., pp. 3-6.

(23) Ibid., pp.18, 39.

(24) Brecht,op.cit.,pp.456-492.

(٢٥) راجع الرؤية النقدية لتايلور بشأن أهمية الدين فى إنقاذ مشروع الحداثة:

- Charles Taylor, Sources of the Self :The Making of the Modern Identity, Cambridge: Cambridge University Press,1989, pp. 309–314,400-405,519-521.

– وانظر نقد سكينر اللاذع لتايلور وتأكيده على اللادينية كضمان للحريات:

- Quentin Skinner, "Modernity and Disenchantment :Some Historical Reflections", in: James Tully (ed.),Philosophy in an Age of Pluralism :The Philosophy of Charles Taylor in Question ,Cambridge :Cambridge University Press,1994.pp.37-48.

(26) Casanova, op. cit, p.6.

(27) Ibid., p. 59.

(٢٨) راجع كيف أدت النزعة الفلسفية التى لاحظناها لبيتر برجر إلى إدراكه لهذا التراجع والتنظير له:

- Peter Berger, "Secularism in Retreat,' In: John Esposito and Azzam Tamimi(eds.) Islam and Secularism in the Middle East, London: Hurst, 2000, p.p. 38 :51.

– وراجع دعوة جون كين فى ظل هذا التراجع للعلمانية إلى تأسيس "عقد اجتماعى ما بعد علماني" فى مقاله:

- John Keane, "The Limits of Secularism", in: Ibid., p.p 29-37

وهى الدعوة التى سبقه إليها بوبيروه فى أوائل التسعينيات مع أزمة العلمانية الفرنسية فى تعاملها مع قضـــية الحجاب، راجع:

- Jean Bauberot, Vers un Nouveau Pacte Laïque? Paris: Seuil, 1990.

(29) Casanova, op. cit., p.234.

(30) James A. Beackford and Thomas Luckman, "Introduction", in: James A. Beackford and Thomas Luckman (eds.), The Changing Face of Religion, London: Sage, 1991, p.p. 1-9.

(31) Hent De Vries, Philosophy and the Turn to Religion, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999, p.p xi-xiii..

(32) Ibid., pp. 1-12.

(33) Peter Beyer, Religion and Globalization, London: Sage Poblications, 1994, pp.1-9, 45-47.

(34) Casanova, op. cit., pp. 11-13.

(35) W.B. Gallie, "Essentially Contested Concepts," Proceedings of The Aristotelian Society, No. 56, 1955-6,p.p.169. 171 – 172, 180.

(36) W.B. Gallie, Philosophy and the Historical Understanding, New York: Schocken Books, 1964, pp. 2-9;Quentin Skinner, "Language and Political Change", in: Terence Ball, James Farr and Russell L. Hanson (eds.), Political Innovation and Conceptual Change, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p.8

(٣٧) راجع ربط بروديل بين الزمن والمكان، "فلا زمان بدون مكان" كما نص فى تحليله للتاريخ، وربط بين العلمنة والأجل القصير كما ذكرنا، راجع:

- Braudel, op. cit., p. 30.

(38) Budd, op. cit., pp. 120, 145-146.

(39) Berger, The Social Construction, op .cit., pp. 210-211;Chadwick, op .cit., p.25, Casanova, op. cit., pp.15-17.

(40) Heller, op. cit., pp. 377-393.

(41) Ibid., pp. 170-172.

(42) Zygmunt Bauman, Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding, London: Hutchinson, 1998, pp7-9.

(43) Ibid., pp. 13-15.

(44) Ibid., p.p 16-18.

(45) Herber Marcuse, One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Societies ,Boston: Beacon Press, 1964.

(46) Bryan Turner, Capitalism and Citizenship, op. cit., pp. 74-75,79-82.

(47) Ibid.,pp100-102

والإحالة المرجعية المذكورة فى كتاب تيرنر لمقال بارسونز هى:

- Talcott Parsons, "Christianity and Modern Industrial Society", in: E. Tiryakian(ed.),Sociological Theory: Values and Socio-cultural Change, New York: Free Press,1979,pp33-70.

(48) Bryan Turner, "Introduction", in :Bryan Turner(ed.),Citizenship and Social Theory, London: Sage,1993, pp. x-xii.

(49) Bryan S. Turner, "Outline of a Theory of Citizenship", in: Bryan S. Turner & Peter Hamilton, London: Routledge, 1994, Vol.10., pp. 200,207.

(50) Heller, The Renaissance Man, op. cit., pp. 5,12.

(52) Taylor, Sources of the Self.., op. cit., pp. 309-310.

(٥٢) راجع:

- John Locke, Two Treaties on Government, Edited by Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 137-263.

(٥٣) راجع:

- John Locke, A letter Concerning Toleration, London: Prometheus Books, 1990.

(54) John Lock, Reasonableness of Christianity, Edited by I.T. Ramsey, Stanford: Stanford Univ. Press, 1958.

(55) Freeden, Ideologies and Political Theory, op. cit., p. 141.

(٥٦) راجع كتابه النفعية ومقدمة أكتون التحليلية القيمة له والتى تورد سيرته الذاتية:

- John Stuart Mill, Utilitarianism, Edited by H.B. Acton, London: J.M. Dent a Sons ltd., 1991.

- وراجع كتابه حول الحرية:

- J.S. Mill, On Liberty and other Essays, Edited by John Gray ,Oxford :Oxford University Press,1998 , pp. 5-103.

- وراجع تحليل مركب لأبرز أفكاره السياسية كجوهر لليبرالية المعاصرة فى=

= Terence Ball , Reappraising Political Theory: Revisionist Studies in the History of Political Thought, Oxford :Clarendon Press, 1995., pp. 159-177.

(57)Andrew Vincent and Raymond Plant ,Philosophy, Politics and Citizenship, op.cit.,pp.8-9.

(58) Ibid.,pp.15-17.

(59) Ibid.,pp.18-21.

(60) Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society, New York: Charles Scribner's Sons, 1960, pp. xi-xxv.

(61) Ibid., pp. 231-256.

(62) Ibid., pp. 257-277.

(63) Paul Tillich, Morality and Beyond, Louisville: Westminster John Knox Press, 1963, pp. 31-46.

(64) Ibid., pp. 47-64.

(65) Ibid., pp. 82-95.

(66) Richard. J. Neuhaus, The Naked Public Square; Religion and Democracy in America, Michigan: William B. Erdman Publ. Co., 1984, pp. ix-6.

(67) Ibid, pp. 8-14.

(68) Ibid, pp. 6-17.

(69) Ibid, pp. 23-25.

(70) Ibid, pp. 35-37.

(71) Ibid, pp. 63-66.

(72) Ibid, pp. 80-82.

(73) Alasdair MacIntyre, Whose Justice?, op. cit., p. 345.

(74) Neuhaus, op. cit., pp. 60, 75, 83-85.

(٧٥) راجع نقاشات مطولة حول القانون والديمقراطية والدين نشرت فى تلك المجلة وجمعت فى:

- Richard Neuhaus et. Al., The End of Democracy: The Judicial Usurpation of Politics, Dallas: Spence Publishing Company, 1997.

(76) Neuhaus, The Nacked Public Square, op. cit., pp. 121-128.

(77) Ibid, pp. 60, 109, 116.

(78) Robert Wuthnow, The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals and Secularism, Michigan: Willian B. Erdman's Publ. Co., 1989, pp. 10-17.

(79) Ibid, pp. 39-57.

(80) Ibid, pp. 59-67.

(81) Ibid, pp.158-176.

(82) Kent Greenawalt, Religious Convictions and Political Choice, New York: Oxford University Press, 1988, pp. 30-48.

(٨٣) راجع مثلاً:

- Leroy S. Rouner, (ed.), Civil Religion and Political Theology, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989.

(84) Galston, op. cit., pp.115-117.

(85) Ibid., p.118.

(86) Ibid., p. 264-267, 277.

(87) Ibid., pp. 278-279.

(88) Ibid., pp. 281-289.

(89) Stephen Carter, The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion, New York: Anchor Books, 2nd ed., 1994, pp. 1, 6-7, 15.

(90) Ibid, pp. 7-9, 13-15.

(91) Ibid., pp. 17, 41.

(92) Ibid., pp. 20-21, 34-39, 93, 268-273.

(93) Ibid, p. 229-230.

(94) Ibid, pp. 240-241, 273-274.

(95) Stephen Carter, The Dissent of he Governed: A Meditation on Law, Religion and Loyality, Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 103-157.

(96) James Skillen, Re-charging the American Experience: Principled Pluralism for Genuine Civic Community, Michigan: Baker Books, 1994,pp.15-21,29-33,40-43,76-82.

(97) David Walsh, After Ideology: Recovering the Spiritual Foundations of Freedom, Washington D.C. :Catholic University of America Press, 1995,pp.xiv,17-20,194-199.

(98) Ibid.,pp.228-233,248,265-270.

(99) Charles Taylor, Philosophical Arguments, Cambridge (Massachussetts): harvard University Press, 1995, p.p. 267 –271.

(100) Richard Rorty, "Religion as Conversation Stopper", Common Knowledge, Spring 1994, Vol.3,No7,pp.1-2+.

(101) Ibid.,pp.4-5.

(102) Rorty, Contingency, Irony and Solidarity,op.cit.,p.61.

(103) Rorty, "Religion as Conversation Stopper",op.cit.,p6.

(104) John Keane, Reflections on Violence,London:Verso,1996, pp.3-13

(105) Ibid.,pp.95-104

(106) John Keane, Civil Society: Old Images, New Visions, Cambridge: Polity Press,1998,pp.57-61,

(107) Ibid.,pp.28-31 ;John Keane, "Secularism?", in: David Marquand and Ronald Nettler(eds.), Religion and Democracy, Oxford:Oxford University Press, 2000, pp.5-19.

(108) John Keane, Global Civil Society? Cambridge :Cambridge University Press, 2003, pp.12,39,40-43,192-196.

* تعقيب (١)

الدكتورة ناهد عز الدين

أرى بداية أن علاقة الدولة بالدين لا تنفصل عن علاقة الدولة بالمجتمع، وذلك إذا كان هذا الدين يمثل جوهرًا أساسيًّا لهذا المجتمع.

وفيما يتعلق بالنظرية السياسية، تشير ورقة الأستاذة هبة إلى نقطة مهمة جدًّا، وهى أن النظرية السياسية - على خلاف ما فهمنا - ليست محاولة لبناء علم، ولكنها فى إطارها الليبرالى هى محاولة للترويج والتبشير لأجندة أو منظومة معينة علينا أن نقبلها بكافة مفرداتها وبنودها، فى حين أن فهم هذه النظرية السياسية كما يجب أن تكون هى بمثابة الروح أو العقل من الجسد فى العلوم السياسية.

وأرى: أن السبب الأساسى الذى تشخص به الأستاذة هبة هذه المفارقة، والوظيفة التى كان يجب على النظرية السياسية أن تقوم بها لكنها لم تقم بها نظرًا إلى إغفالها مسألة الدين وعلاقته بالدولة، أرى أن السبب هو الفهم الخاطىء للعلمنة كما نقلناها من الفكر الليبرالى وعلى أنها تقوم على مسألة النفى المتبادل فى علاقتها بالدين، وفى تنظيرها لعلاقة الدين بالعقل.

وهناك فهم خاطىء أيضًا لمفهوم علم السياسة ووظيفته؛ إذ ينظر إلى هذا العلم على أنه يسعى إلى ضبط مفاهيم، ويسعى إلى بناء مقاييس عالمية، وهدفه الأكبر والأخير هو الوصول إلى تعميمات، حتى يكون شأنه شأن العلوم الطبيعية الأخرى التى تبنى قوانين وتعميمات تتعلق بالعلاقة بين متغيرات، فى حين أن علم السياسة من المفترض أنه علم أعمق وأبعد من ذلك، فهو غير علم الاجتماع لأن علم الاجتماع قد يهتم بسلوك الفرد ويرصده حتى يفسر تعامله مع المجتمع، فى حين أن النظرية السياسية تسعى إلى بناء مجتمع أفضل، وتهدف إلى بناء نموذج أفضل.

لقد أشارت الأستاذة هبة إلى أن ما حدث فى إطار العلمنة بمفهومها الليبرالى، كان مجرد محاولة لإحلال مقدس مكان مقدس؛ أى إضفاء صفات القداسة على الدولة المركزية .. وإلى أن النتيجة أو المحصلة كانت واحدة، وهى خضوع الفرد أو المواطن لسلطة، فاستبدلت بسلطة

الكنيسة سلطة الدولة المركزية. إن ما لفت الاهتمام إلى مسألة دور الدين وأهميته: هو فى نظرى قيام الحركات الاجتماعية الجديدة - حركات الاحتجاج فى أوروبا الشرقية مستندة إلى دعم قوى جدًّا من الكنيسة الكاثوليكية فى بولندا وأيضًا الكنيسة البروتستانتية فى ألمانيا - وكيف أعيد فى ضوء هذه الحركات الاجتماعية النظر إلى مسألة أن الدولة قد لا تكون دائمًا هى الفاعل الرئيسى أو الفاعل الأول، وإنما قد يكون المجتمع وجماعاته هم الفاعل الرئيسى.

وبناء على ذلك فالدولة القومية الحديثة بمفهوم أنها دولة أسطورة قد تم تراجعها، وبدأت تظهر مفاهيم مثل « عصر العولمة » و« عصر ما بعد القومية »، وبدأت تطرح مقولات مثل القول أنه « فى هذا العصر يجب أن يكون هناك إطار من الانتماء، أو الولاء يحل محل هذه القومية التى تعرضت لردة أو لانتكاسة ». والسؤال هو: من هو المرشح لأن يحتل هذا المكان وما هو البديل؟ أعتقد أن هذا قد أبرز مسألة أهمية الدين.

هناك نقطة مهمة ذكرتها الأستاذة هبة وهى أننا أحيانًا ما نفهم العلم على أنه اتجاه خطى من مرحلة الجهل إلى مرحلة العلم، فى حين أن العلم هو عبارة عن دائرة تحتمل دائمًا التغيير، ومن هنا يأتى مفهوم التجديد؛ أى أن هناك نسبية، وأن لدينا احتمالية إعادة التعريف، وإعادة التفكير، وإعادة الابتكار؛ أى أنها عملية مستمرة، وعملية تحتمل إلى حد كبير التغيير، وذلك مؤداه أن كل الحقائق وكل ما نصل إليه فى إطار النظرية السياسية حول علاقة الحاكم بالمحكوم هو مسألة نسبية، ومسألة لابد أن تؤخذ فى إطار سياقها التاريخى، ولا يتم سلخها منه لتحقيق أهداف معينة.

لقد استوقفتنى جملتان ذكرتهما الأستاذة هبة على لسان بعض المناظرين فى هذا المجال؛ مثل خطر السياسة على الدين بدلاً من خطر الدين على السياسة، وأن السؤال هو: هل للدين علاقة بالسياسة؟ وإنما كيف يمكن إدارة العلاقة المتشابكة الموجودة بالفعل؟ لأنها علاقة شبه حتمية فى المجتمعات التى تدين بدين معين، وأنه لابد ألا نتجاهل ذلك. وكان لى بعض التساؤلات فيما يتعلق بالإشكاليات المرتبطة بالقضايا التى أثارتها الأستاذة هبة فى ورقتها، والتى ترى أنها تعتبر إشكاليات تهم من يسعى إلى الربط بين النظرية السياسية ومسألة تجديد الخطاب الدينى.

أولاً: العلمنة، وهل هى الفصل بين الدين والدولة كما وصل إلينا ودرسناها؟ أم إنها السعى

للحيلولة دون تسييس الدين؟ بمعنى: أن نأخذ العلمنة بمعناها الصحيح على أنها محاولة لمنع استخدام الدين لتحقيق أغراض سياسية، وبمعنى منع تغليب فئة على فئة أخرى، بما يفضى إلى تحقيق المساواة بمعناها الصحيح. والمساواة ليس معناها الحياد، أى: اللامبالاة، وإنما المساواة معناها: عدم التمييز بين المواطنين أو بين الجماعات داخل إطار المجتمع الأول أو الإطار السياسى، وتجاوز مفهوم الدولة بمعناها الملتبس: يعنى أن العلاقة الجديدة بين الدين والسياسة، لابد أن تحل مشكلة عدم استخدام الدين لتحقيق أغراض سياسية، أو لتبرير استخدام العنف، أو لتبرير الاعتداء على أصحاب دين آخر.

ثانيًا: هناك فرق بين الصراع الحادث بين الكنيسة والدولة فى الغرب، والصراع الحادث عندنا؛ فالصراع ما بين الكنيسة والدولة كان صراعًا بين مؤسسات؛ فالدولة كانت تقترب من مرحلة اكتمال بنائها المؤسسى، وأيضًا الكنيسة كانت مؤسسة بالمعنى المعروف، ولكن المشكلة عندنا هى وجود دولة غير مكتملة البناء المؤسسى، بل إنها تعانى من أزمة فى مسألة التحول إلى بناء مؤسسى على النحو المطلوب، ومن ناحية أخرى عدم وجود مؤسسة تعبر عن الدين. والسؤال هو: ما هى حقيقة الصراع فى مجتمعاتنا الإسلامية؟ وأعتقد أن الصراع فى هذه المجتمعات هو صراع ولاءات وصراع انتماءات، ويكمن أساسًا فى الثقافة، وفى الشعور بالانتماء للإطار الأعلى.

وأرى: أن المسألة عندنا ليست فى التخيير ما بين دينين، وليست ثنائية متناقضة إما الدين وإما الدولة، فما المانع أن يكون للمجتهدين فى هذا المجال إسهامهم لتحديد أين تقع حدود المجال العام بالنسبة للخطاب الدينى، وبالنسبة لفكرة الولاء للإسلام، وهل الولاء للإسلام يقف عند حدود الوطن أو الحكومة؟ أم يتجاوز ذلك إلى العالم الإسلامى كله؟ وخصوصًا أن من لم يهتم بشأن المسلمين لا يعتبر منهم.

ثالثا: إن المواجهة فى الغرب هى أيضًا مواجهة داخلية بحتة؛ أى مواجهة ما بين أنصار الانتماء الدينى وأنصار الإلحاد، فى حين أن المواجهة فى المجتمعات الإسلامية تكون فى ظل النظر الدائم إلى الخارج، فنحن لا نخاطب أنفسنا، فالقوى الإسلامية المختلفة على تعددها وتنوعها دائمًا ما تضع فى أذهانها أن الخطاب موجه إلى الخارج، ولذلك أبدى شيئًا من التحفظ على المقولة التى ذكرها الأستاذ الدكتور كمال المنوفى حول أننا لابد

أن نفصل ما بين خطابنا إلى المسلمين وخطابنا إلى الخارج؛ لأن الحقيقة هى أن الخارج لا يهتم بما نقوله له بقدر اهتمامه بما نقوله فيما بين أنفسنا، أى الخطاب البينى هو الذى يؤخذ علينا، وهو الذى يخضع للدراسة والذى نقيّم على أساسه، وهذا يثير مسألة العلاقة مع الخارج، وخصوصًا أن الخارج أقوى (فى لحظة زمنية ممتدة منذ الاستعمار بأشكاله وتنويعاته المختلفة ومع الرسالة التنويرية التحديثية الأمريكية)، والسؤال هو: إلى أى مدى لدينا القدرة على التعامل مع هذا الأمر؟

رابعًا: إن المشكلة الداخلية لدينا تتمثل فى وجود ثلاثة أنواع من الدين: فهناك الدين الرسمى، وهناك الدين الشعبى، وهناك الدين السياسى، وأيهم يجب أن يتم التعامل معه، أم أنه لابد أن يفتح الحوار أمام الثلاثة؟

الحقيقة أن الإسلام يحمل خصوصية أنه مشروع، وهذا غير موجود فى الديانات الأخرى، فهو مشروع لديه دعوة عالمية، وهذه نقطة تثير عددًا من الأسئلة:

أولها: لمن نوجه خطابنا؟ هل للمسلمين قاطبة أم للعالم، أى: للمسلمين وغير المسلمين؟ وهذا الأمر يثير سؤالاً آخر: من هو الآخر من المنظور الإسلامي؟ هل هو المسيحى واليهودى والكافر والملحد؟ أم المسلم الخارج عن أصول الدين؟ وهذه تعد قضية أخرى تثير بدورها سؤالاً آخر هو: كيف يتعامل الخطاب الدينى مع العصاة؟

أرى أن: الأستاذة هبة أجادت فى إثارة سؤال مهم ومنطقى عن السبب الحقيقى وراء قيام علم الاجتماع بمثل هذه الخطوة الجريئة فى إدخال الدين فى خطابه وتقاعس النظرية السياسية عن ذلك.

وفى اعتقادى أن الحصاد المر لليبرالية بشكلها الرأسمالى المتوحش المادى المغرق فى المادية - فى الغرب - كان على المستوى الاجتماعى، بمعنى أن المجتمع هو الذى « دفعَ فاتورة » هذه الليبرالية؛ مخدرات وبطالة وإيدز وانحلال أخلاقى وتفكك أسرى وإغراق فى المادية وافتقاد الإحساس بالروح، وكل هذا حدث على المستوى الاجتماعى، فكان من الطبيعى أن يتصدى علم الاجتماع لرصد هذه الظاهرة، أما على المستوى السياسى فلقد كان هذا العصر هو عصر انتصار الليبرالية وإزاحة العدو (الاتحاد السوفييتى)، حتى وإن كان البعض يعتبره انتصارًا زائفًا أو مؤقتًا، إلا أنه حتى اليوم يبدو أن الليبرالية ومعاقلها مرفوعة الراية من قبل

الولايات المتحدة، ويعد هذا هو السبب فى أن النظرية السياسية اليوم مولعة بالغرب الليبرالى بصورته التى تروج لنا، ولذلك تخلفنا عن علم الاجتماع فى دراسة هذه المسألة واهتممنا بقضية انتصار الليبرالية، ولم نطرح السؤال عن وجود بديل، فى حين أن علم الاجتماع كان لديه مشاكل لابد أن يتصدى لها.

السؤال الثانى: يتعلق بعملية إعادة التعريف وإعادة النظر فى النظرية السياسية، والملاحظ أن هناك أسماء لم نسمع عن إسهامها فى هذا الشأن، فى حين يلقى الضوء بشكل واضح على أسماء أخرى، مع أنها قد يكون غير جديرة بذلك. والسؤال هو: هل عملية إعادة النظر كانت بعيدة عن متناول مفكرينا وعلمائنا؟ أم أن هذه الانتقائية كانت عن تغافل مقصود، بمعنى أنه كان هناك تسليط مقصود للضوء على جانب من الصورة دون الجانب الآخر عن عمد لا عن غفلة؟

السؤال الأخير: ولقد تمت إثارته فى الجلسة الافتتاحية وهو: هل تجديد الخطاب الدينى ينصرف إلى القول أم الفعل؟ وأستاذنا الدكتور كمال المنوفى ضمن الأفعال مع الأقوال فى تعريفه للخطاب، إلا أننى أرى أن معظم الكلام يدور حول الخطاب على مستوى القول وليس الفعل والممارسة؛ لأن الخطاب ببساطة يُنظر إليه على أنه أداة التنشئة وأداة تأويل النص وتفسيره، وفى هذا الصدد أرى أنه: إذا كانت الأطروحة الغربية ترى أن المجال الخاص للعلمنة يمارس فيه الفرد ما يريد، أى: يذهب إلى الكنيسة أو لا يذهب، وفى المجال العام هو محايد؛ إلا أننا نجد عكس ذلك لدينا، أى أن: المجال الخاص يتم الامتداد به إلى المجال العام، كنوع من أنواع الرياء أو النفاق، أى: استخدام الدين لاجتذاب الجماهير أو لاكتساب التعاطف، فى محاولة لاكتساب مواقع رائدة فى المجال العام.

* تعقيب (٢)

الدكتور عمار على حسن

البحث العميق الذى أعدته الأستاذة هبة تستحق الشكر عليه؛ لأنها رجعت إلى مصادر أصلية، وإلى كتب عمد، وهذه مسألة نادرة كثيرة فى العديد من الأبحاث التى تدرس الغرب، أو تدرس النظرية السياسية الغربية، أو الفلسفة الغربية. وهذا البحث العميق أثار فى خاطرى عدة مسائل، ولن أكون فيها متعقبا للباحثة أو متعقبًا لعثراتها؛ لكن معقبًا، بمعنى: أن أكون العين الثانية والعقل الثانى الذى يقرأ هذه الورقة المهمة، حتى نعمم الاستفادة منها.

المسألة الأولى: أننا قد جُبنا كثيرًا حول فكرة الانشغال بمسائل فكرية جربها الغرب ولفظها؛ فنحن تحدثنا عن البنيوية بعد أن كان الغرب قد رحل عنها، ونتحدث الآن عن الحداثة بعد أن تركها الغرب وفندها، ويبدو الأمر متشابهًا فى تحديد علاقة الدين بالسياسة، وحسب الورقة؛ فإن الغرب جرَّب طويلاً فكرة الفصل التام بين الدين والسياسة، وقد ثبت له أن هذه عبث، ولكن المشكلة هى فى تحديد شكل هذه العلاقة وليس فى ماهية العلاقة فى حد ذاتها؛ فنحن نبدأ من الصفر ولا نراكم معرفة، مع أن الغرب حين بدأ، بدأ من حيث انتهى المسلمون، حين ترجم ابن رشد وبدأ من حيث انتهى المسلمون؛ لأنه آمن بأن المعرفة تراكمية وبأن عليه أن يستفيد من العطاء الحضارى للآخر. وأعتقد أننا فى حاجة إلى ذلك، وعلينا ألا نبدأ من الصفر فى مناقشة مسألة العلاقة بين الدين والسياسية.

المسألة الثانية: أن الورقة أخذت خطًا تاريخيًّا استهدف أن يقول فى النهاية: إن الغرب بعد قرون طويلة وجد من الصعوبة بمكان الفصل بين الدين والسياسة، والباحثة أعلنت عن قصدها فى مطلع البحث حين قالت: إن العقلية النظرية الحاكمة للتفكير السياسى الغربى - والذى تربت عليه مدرسة التنظير السياسى فى الأكاديميات والدوائر الفكرية العربية - لديها مشكلة هيكلية مع الدين، ولذا فهى غير مؤهلة لصياغة أجندة محايدة أو واقعية للتجديد الدينى. هذا الخط التصاعدى كأنه يريد أن يقول لنا: إن الغرب بعد التجريب الطويل، وجد أنه من الصعب الفصل بين الدين والسياسة؛ لكن المشكلة التى تثار لنا هي: أى شكل نريد فى العلاقة بين الدين والسياسة؟ إن الغرب قد انتهت تجربته إلى لفظ فكرة الثيوقراطية؛ أى: أن تَحْكُمَ

قلة باسم الله، لكنه بعد تجريب: وجد أن الدين من الممكن أن يكون موجودًا فى السياسة، سواء لأن الظواهر الدينية لها بعد سياسى، أم لأن الظواهر السياسية ليست منبتة الصلة عن الدين، وهنا يجب التفرقة بين أمرين هما: «تسييس الدين» و«تديين السياسة»، فتسييس الدين يعنى أن تحكم قلة باسم الله وتدَّعى أنها هى التى تحتكر الحقيقة الإلهية، أو تمتلك تفسيرًا أخيرًا وقطعيًّا للنص الإلهى، أما تديين السياسة، وهو بمعنى منح السياسة إطارًا أخلاقيًّا، وليس النظر إليها على اعتبار أنها مسألة نفعية أو على أنها شر لابد منه، أو على أنها فن الممكن، وأعتقد أن هذه مسألة مهمة عالجها كثير من الفلاسفة المسلمين، والفلاسفة الغربيين وأخص بالذكر منهم الفيلسوف الألمانى (كانت).

المسألة الثالثة: هى أننا يجب أن نلتفت إلى الدين كمصدر من مصادر القوة السلسة، أو القوة الناعمة، وليس القوة الغليظة أو القوة الصلبة، وأتساءل لماذا دائمًا فى خطابنا عن الدين ننظر إلى الدين على أنه سيف وحربة، وعلى أنه دبابة وعلى أنه خنجر؟ فالدين من الممكن أن يؤدى دورًا فى مسألة حفظ التناسق الاجتماعى، وفى الإنتماء الروحى للأفراد، وهذا سيترجم فى نهاية المطاف إلى قوة اجتماعية، وتلك القوة ستترجم فى الخاتمة إلى قوة للدولة بشكل عام، أو تضاف إلى قوى الدولة المختلفة؛ أى أن الدين من الممكن أن يكون ركيزة من ركائز القوة المهمة إذا ما نظرنا إليه على أنه وسيلة للتراحم الاجتماعى، وعلى أنه وسيلة لحفظ القيم الأخلاقية. وأعتقد أن هذه المسألة تنقص الغرب كثيرًا، وهناك كتاب مهم (لروزناو) - ترجم إلى العربية - تحدث فيه عن أن الأمة الأمريكية تمتلك كل ركائز القوة العسكرية والاقتصادية، ولكنها تفتقد إلى التماسك الاجتماعى والانتماء الروحى، وهذا هو دور الدين.

المسألة الرابعة: هى السؤال: هل صحيح أن المشكلة الهيكلية بين الدين والسياسة هى صنيعة غربية؟ وأعتقد أننا إذا رجعنا إلى الكتابات الفرعونية القديمة؛ وإلى متون الأهرام وإلى كتاب الموتى، وإلى الأدب المصرى القديم، وإلى كتاب فجر الضمير على وجه الخصوص، سنجد أن الثيوقراطية هى صناعة مصرية خالصة؛ ففكرة عبادة الحاكم وفكرة الحاكم الإله أو الحاكم الوسيط بين الله والبشر، هى فكرة مصرية خالصة، وحين احتل الرومان مصر راقت الفكرة ليوليوس قيصر فأراد أن يطبقها فى الإمبراطورية الرومانية؛ لكنها كانت إمبراطورية تعلى من شأن القانون، فلم يستطع أن يطبق الفكرة فى حينها، لكن الفكرة ظلت ضامرة إلى أن وجدت

تبنيا لها فى مراحل لاحقة من الإمبراطورية الرومانية. ومن هنا خلقت العلاقة بين الكنيسة فى الغرب وبين الدولة؛ تلك العلاقة الفاسدة التى استمرت قرونًا طويلة حتى انتهت بعد ذلك. وهذه الفكرة - التى هى صناعة مصرية - انتقلت إلى الشرق فى الدولة الفارسية، ونقلت كذلك إلى «الإسلام»، وفى بعض الأقاويل لمعاوية بن أبى سفيان وبعض الخلفاء العباسيين، ويفهم منها: أنهم نظروا إلى أنفسهم على أنهم ليسوا خلفاء لرسول الله (ﷺ)، وإنما خلفاء لله وموكلين من قبل الله سبحانه وتعالى، إذن لا ينبغى أن نجلد الغرب على تلك الفكرة؛ لأن أصولها شرقية.

لا أريد للباحثة أن تبدأ من الصفر، فعليها أن تبنى على ما انتهت إليه المدرسة العربية فى الفلسفة والأدب التى درست الغرب وتشبعت بأفكارهم، وأخص بالذكر الدكتور زكى نجيب محمود الذى انتهى بعكس ما بدأ به، بعد أن قرأ التراث العربى فى الفترة التى أعير فيها إلى الكويت. وكذلك نجيب محفوظ الذى تبنى فكرة موت الإله فى الفلسفة الغربية فى رواية «أولاد حارتنا» وانتصار العلم على الدين، لكنه عاد فى أعماله الأخيرة خاصة «أحلام فترة اليقظة» و«أصداء السيرة الذاتية» وقبلها رواية «رحلة ابن فطومة»، ليقول إن الخلاص فى الدين حين يؤدى دورًا روحيًّا، وحين يمنع الفساد، وحين يرشد سلوك البشر ويمنعه من الاندفاع إلى العنف، وحين يمنع تجبر الحاكم ويبنى لديه ضميرًا يعى من خلاله أنه سيحاسب يوم القيامة على أعماله، وأنه ليس إلهًا فى الأرض. كذلك منصور فهمى فى كتابه «المرأة فى الإسلام»، بعد أن أثير ضده نقد شديد انتهى إلى عكس ما بدأ، كذلك طه حسين كتب جملاً غير علمية أثارت ضده جدلاً كبيرًا، وكان مخطئًا وعاد عنها.

إذن: نحن نريد أن نبنى على ذلك، فكثير من فلاسفتنا العرب بدأوا فى مقتبل الشباب بأفكار وانتهوا إلى أفكار أخرى.

المسألة الخامسة: هى أننى لا أريد للأستاذة هبة أن تقع فى الفخ الذى وقع فيه كثيرون، حين نظروا إلى الخطاب على أنه مجرد كلام، سواء كان كلامًا شفهيًّا أم كلامًا مكتوبًا؛ فالكلام فى حد ذاته لا يشكل - كما قال علماء النفس - سوى ٢٠٪ من التواصل بين البشر، فهناك الرموز، وهناك التواصل السيميائى، وهناك البنية الفكرية، وهذه مسألة مهمة فى الخطاب.. فأنا لا أفهم مثلاً: أن يتحدث الإخوان المسلمون عن تجديد الخطاب الدينى فى الوقت الذى

يعلن فيه الإخوان أن شعارهم هو عبارة عن سيفين متقاطعين ومصحف مكتوب فوقه كلمة « أعدوا »، فهذا الشعار نفسه فى حاجة إلى تغيير: لأنه ولد فى مرحلة كان معبرًا عنها، أما الآن فأعتقد أن السيفين المتقاطعين يظلمان المصحف كثيرًا.

المسألة السادسة: تتعلق بالربط بالحركة، فقبل قراءة بحث الأستاذة هبة تصادف أننى قرأت أربعة كتب؛ مذكرات الدكتور رشدى سعيد، ومذكرات الدكتور رءوف عباس، وكتاب عن نقابة الصحفيين للأستاذة الدكتورة رجاء الميرغنى، ورواتين لنجيب محفوظ (حضرة المحترم والمرايا) ورواية منهما تؤرخ لتاريخ البيروقراطية المصرية، وتدل على أننا لم نتحرك قيد أنملة بل رجعنا إلى الخلف فى المستوى الحركى، فنحن نجدد الخطاب لكن الخطاب متقدم على الحركة.

كذلك أشار رءوف عباس لما كان يحدث فى الجامعة فى الستينيات والسبعينيات والثمانينيات، والذى يدل دلالة قاطعة إذا ما قورن بما كان يحدث فى الفترة الليبرالية على أننا نرجع إلى الخلف ولا نتقدم إلى الإمام، إذن المشكلة ليست مشكلة خطاب فقط؛ ولكنها مشكلة حركة.

وأخيرًا: فلقد أثار البحث فى ذهنى الأمور الثلاثة الآتية:

الأمر الأول: غرور العلم وتهافت مقولة: حين ينتهى العلم يبدأ الدين، فهذه مقولة تعبر تعبيرًا قويًّا عن غرور العلم، مع أن البشر لو نظروا إلى الكرة الأرضية التى يعيشون فيها سيجدون أنها فى نهاية المطاف: مجرد كرة تدور فى الفضاء شأنها شأن القمر، وشأن الكواكب الأخرى فى الكون الفسيح؛ ولذلك إذا ما قورن العلم بالدين سنشعر بهذه الضآلة، وأن المساحة بين العلم والدين لا يمكن ردمها بتلك السهولة.

الأمر الثانى: أن القديم لا يموت كله، فكل الأبحاث التى درست فكرة تحديث البنية الاجتماعية التقليدية انتهت إلى هذه المقولة « أن القديم ليس شرًّا كله ولا يمكن أن يموت كله ». فمن الصعب أن يموت القديم، والتحدى: هو كيف نطور هذا القديم؟.

الأمر الثالث: خرافة سقوط الإطار، فالعلم تصور فى فترة من الفترات أننا لسنا بحاجة إلى إطار، سواء كان إطارًا دينيًّا أو إطارًا معرفيًّا أو أيديولوچيا، فهذه الفكرة ثبت كذلك أنها

خرافة وأنها خارج العلم، وكنت أتمنى فى نهاية تعقيبى على هبة أن تستفيد من بعض الكتب الموجودة والمترجمة للعربية فى بحثها، مثل كتاب (توماس كون) عن بنية الثورات العلمية وكتاب أسطورة الإطار، وأن تستفيد من كتابين مهمين للدكتور رمسيس عوض، الأول عنوانه: (الإلحاد فى الغرب)، والثانى عنوانه: (ملحدون محدثون معاصرون)، وأن تستفيد كذلك من الكتاب المهم فى نقد الغرب الذى كتبه الدكتور حسن حنفى وعنوانه (مقدمة فى علم الاستغراب).

obeikan.com