المنهج التاريخيّ النقديّ في الفكر العربيّ المعاصر
كتاب "الدّين والعلمانيّة في سياق تاريخي" لعزمي بشارة أنموذجا

The Historical-Critical Method in Contemporary Arab Thought:
Azmi Bishara's *Religion and Secularism in a Historical Context* as a Case Study

أ. د. حمادي ذويب

جامعة صفاقس

تونس

ham63yous@gmail.com

المنهج التاريخيّ النقديّ في الفكر العربيّ المعاصر
كتاب "الدّين والعلمانيّة في سياق تاريخي" لعزمي بشارة أنموذجا

أ. د. حمادي ذويب

ملخص:

نحاول في هذا البحث التوقف عند مفهوم المنهج التاريخي النقدي وضبط بعض خصائصه ونسعى إلى النظر في هذا المنهج في السياق العربي من خلال عدد من أعلامه على غرار علي عبد الرازق مع التركيز على تحديد بعض مقومات هذا المنهج وتجلياته من خلال كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي للدكتور عزمي بشارة لعمق مقاربته وشمولها أثناء دراسته القضايا الخاصة بالعلمنة في السياق الأوروبي. إنّ ما يبرّر استخدام المنهج التاريخي لدراسة العلمنة لدى بشارة أنّه وقف على أنّ الاستناد إلى التاريخ لا غنى عنه لفهم كثير من الظّواهر والقضايا المتّصلة بالعلمنة.

الكلمات المفاتيح: المنهج-التاريخ-النقد-العلمنة-الأخلاق.

Abstract:

In this study, we aim to examine the concept of the historical-critical method and define some of its key characteristics. We also seek to explore how this method has been employed within the Arab intellectual context through the works of prominent figures such as ʿAlī ʿAbd al-Rāziq. Special focus will be placed on identifying the essential components and manifestations of this method as reflected in Dr. Azmi Bishara's *Religion and Secularism in a Historical Context*, particularly given the depth and comprehensiveness of his approach to the question of secularization in the European context. What justifies the use of the historical method in Bishara's study of secularization is his firm conviction that referring to history is indispensable for understanding many phenomena and issues related to secularism.

Keywords: Method, History, Critique, Secularization, Ethics.

1- مقدمة:

ربّما لم يشهد حقل مناهج البحث في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة من الخلافات والجدل ما شهده المنهج التاريخي النقدي فقد انقسم الباحثون في شأنه بين مادح وناقد ومستخدم متحمّس له ورافض منكر وقادح فيه. ولعلّ ما يجعل المنهج التاريخي النقدي إشكاليا –حسب بعض الدّارسين- وجود مناهج تاريخية كثيرة. لكن على الرّغم من التنوّع المنهجي في هذا المجال يبقى من المشروع الحديث عن المنهج التاريخي النقدي[1]. لكن ما هو المقصود بهذا المنهج؟

2- ما هو المنهج التاريخي؟

يقوم المنهج التاريخي النّقدي –حسب وجيه كوثراني- على مرحلتين: مرحلة النقد ثم مرحلة التركيب. يقول: "إنّ خطوات النّقد التي اصطلح المؤرّخون على قسمتها بين النّقد الخارجي والنّقد الدّاخلي للوثائق هي الخطوات الأولى التي تعطي لهذا الجهد طابعه ووظيفته العلميين في مرحلته الأولى. على أنّ المرحلة الثّانية التي تتلخّص بالبناء التاريخي، وهي مجموعة عمليّات تركيبيّة تقوم على ربط الوقائع التاريخية المفردة بتصوّر ذهني عام... ولتنظيمها في بناء ينبغي أن نصوّرها وأن نجمع بينها وفقا لتشابهها مع وقائع حاضرة"[2].

نحتفظ من هذا التعريف بسمة أساسيّة للمنهج التاريخي تشترك فيها أغلب تعريفاته وتتمثّل في الاهتمام بربط الصّلة بين الأحداث والأفكار. وقد ذهبت بعض معاجم مصطلحات العلوم الاجتماعيّة إلى تأكيد هذه السمة عندما رأت أن مصطلح النزعة التاريخيّة ترمي إلى تفسير الأشياء في ضوء تصوّرها التاريخي، أي أننا لا نستطيع أن نحكم على الأفكار والحوادث إلاّ بالنسبة إلى الوسط التاريخي الّذي ظهرت فيه لا بالنّسبة إلى قيمتها الذّاتية[3].

يقوم تعريف المنهج التاريخي عل اعتبار الحقيقة أو الفكرة أو الظّاهرة تتطوّر بتطوّر التاريخ. وفي هذا الصّدد نجد معجم روبير يعرّف التاريخيّة بأنّه "العقيدة التي تقول إنّ كلّ شيء أو كلّ حقيقة تتطوّر مع التاريخ"[4]. ويهتمّ المنهج التاريخي فضلا عن ذلك بمسألة التفاعل أو بعمليّات التأثّر والتأثير التي تقع بين الظّواهر المدروسة والتاريخ فعند دراسته الأديان مثلا من خلال منهج النّقد التاريخي يبحث مراحل نشأتها وتطوّرها في التاريخ وينظر في المؤثّرات التاريخية التي أثّرت فيها وانعكاسات تأثيرها في محيطها.

ومن أهمّ خصائص المنهج التاريخي أنّه لا يقرّ النظرة الماهويّة أو الجوهرانيّة (essentialiste) التي تميّز المواقف الإيديولويّة عموما. وهو ما يعني رفض الاعتقاد بوجود دلالات أو أفكار أو تصوّرات أصلية وجوهرية وبسيطة وثابتة.

1- انظر:
C. Tuctell, Reading the new testament ; Methods of interpretation (Philadelphia Fortress, 1987).

2- وجيه كوثراني، التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب، الأحوال والأزمنة، بيروت، 2001، ص171-172.

3- أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعيّة، بيروت، مكتبة لبنان، 1986، ص196.

4- انظر محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علميّة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1987.، ص139.

وما يجعل المنهج التاريخي منهجا نقديّا أنّه لا يخشى إعادة النظر في المسلّمات التي تنبني عليها العديد من النتائج الخطيرة رغم أنّها قائمة على أساس تاريخي واه أو خاطئ[1]، كما أنّ هذا المنهج "لا يكتفي بترديد ما جاء في كتب التراث، بل ينظر إلى المادّة الثرية التي تحتوي عليها تلك الكتب نظرة نقدية ولا يستنكف من الإشارة إلى مواطن الغموض والتناقض فيها"[2].

وقد عبّر عزمي بشارة بشكل صريح عن توخّيه المقاربة التاريخية النقدية للأفكار عندما ذكر "أنّه خصّص المجلّد الأوّل لمعالجة الصّيرورة الفكريّة والثقافيّة لنشوء العلمانيّة من أصولها الأوروبيّة بعمليّة تأريخ نقدي للأفكار بحيث يعيد هذا التاريخ النظر في ما هو مألوف من مقاربتها حتّى الآن. ويمكن فهم الجدليّة بين الدّين والسياسة في التاريخ الأوروبي بشكل مختلف عمّا هو رائج ويتيح فهم جذور التفكير العلماني بشكل أفضل انطلاقا من السّياق التاريخي"[3].

يمكن أن نستخلص من هذا الشاهد أهمّ ركائز مفهوم المنهج التاريخي النقدي فبحث الصيرورة الفكرية لنشوء العلمانيّة يحيل على مبدإ التطوّر الّذي يقوم عليه المنهج التاريخي. وفهم جذور التفكير العلماني انطلاقا من السّياق التاريخي يدلّل على مبدإ آخر أساسي في المنهج التاريخي هو الترابط بين الفكر والتاريخ وضرورة فهم الأفكار والظّواهر بمختلف مستوياتها من خلال وصلها بسياقاتها التاريخية أمّا التاريخ النّقدي للأفكار ومراجعة النظر في ما هو مألوف فيقوم شاهدا على السّمة النقديّة للمنهج التاريخي.

3- المنهج التاريخي النّقدي في السّياق العربي:

يمكن أن نشير أوّلا إلى أنّ الدّراسات العربيّة في العصر الحديث تميّزت بطريقتين في التعامل مع المنهج التاريخي تتمثّل الأولى في التعامل التطبيقي معه. أمّا الطّريقة الثانية فهي المقاربة التنظيرية وقد يجتمع الجانبان عند كاتب واحد.

والملاحظ أنّ أصحاب المقاربتين تأثّروا بالدّراسات الأكاديمية الغربيّة التي بدأت منذ القرن 17 تنظّر لهذا المنهج وتعبّر عنه بشكل صريح وتعتبره ضرورة قصوى وشاملة[4].

يمكن أن نتوقّف عند واحدة من المقاربات التطبيقيّة الأولى للمنهج التاريخي النّقدي في المجال السياسي تجلّت من خلال كتاب علي عبد الرازق (ت 1966) "الإسلام وأصول الحكم" الصادر سنة 1925.

كان عبد الرازق متشبّعا بالثقافة الغربيّة فقد درس الحقوق والعلوم السياسية في إنجلترا. وترتّب على ذلك تشبعه بالمفاهيم والمناهج الغربيّة في دراسة التاريخ والفكر السياسي من ذلك تبنّيه مفهوم الحكم

1- راجع عبد المجيد الشرفي، في منهجيّة دراسة الأديان، ضمن كتابه "لبنات"، تونس، دار الجنوب للنشر، 2011، ص22.

2- المرجع نفسه، ص22.

3- عزمي بشارة، الدّين والعلمانيّة في سياق تاريخي، ط1، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، يناير 2013- ط2، بيروت أكتوبر، 2013، ج2، مج1، ص10.

4- انظر:

Dominique Urvoy, Les arabes et la critique historique, in : Horizons Mghrébins — Le droit à la mémoire, n°25-26, 1994, p. 1.

بدلالته الغربية يقول: "ولا حرج أن سمّيته خليفة أو سلطانا أو أميرا... معناه الحاكم على أمّة ذات وحدة سياسية مدنية. ونريد بالحكومة والدولة والسلطنة ما يريد علماء السياسة ككلمات Kingdom أو State أو Government"[1]. ومن أهمّ تجلّيات القراءة التاريخية لعبد الرازق موقفه من الخلافة فهي فاقدة للشرعيّة الدّينيّة أي إنّه لا يوجد دليل ديني من النصوص التأسيسية (القرآن والسنّة) يعضدها كما أنّها فاقدة للشرعية التاريخية. فهي لم تكن البتّة محلّ إجماع مثلما حاول إيهامنا بذلك دعاة العودة إلى العهد الإسلامي الذّهبي الخالص.

و"الوقائع التاريخية التي عمل هؤلاء على طمسها تأتي لتبيّن أنّ مقام الخلافة الإسلاميّة كان منذ الخليفة الأوّل إلى يومنا هذا عرضة للخارجين عليه المنكرين له. ولا يكاد التاريخ الإسلامي يعرف خليفة إلاّ عليه خارج ولا جيلا من الأجيال مضى دون أن يشهد مصرعا من مصارع الخلفاء"[2].

لقد كانت الخلافة تقارب في إطار علم الكلام وعلم الفقه مقاربة تأصيلية تمجيدية قد تصل حدّ المماهاة بينها وبين الحكم الّذي يقتضيه الإسلام ضرورة لكن عبد الرازق توصّل من خلال المقاربة التاريخية إلى تدشين نظرة جديدة عدّت ثورة فكرية في عصره لم تتمكّن من تجاوزها لا كتب المنتقدين ولا المحاكمة التي أخرجت مؤلّفه من زمرة العلماء وأوقفته عن ممارسة القضاء[3].

ولا يمكن في نظرنا فهم مواقف عبد الرازق إلاّ من خلال المنهج التاريخي فبواسطته نعقد الصّلة بين هذه المواقف وبين ملابسات وأحداث سياسيّة رئيسية من قبيل موقف مصطفى كمال أتاتورك من تجربة الخلافة الإسلاميّة وتأسيسه سنة 1924 للجمهوريّة التركية العلمانيّة، ثم ظهور جمعيّات تدعو إلى مؤتمر للخلافة أبرزها جمعيّة الخلافة التي ظهرت في مصر والتي كانت ترشّح الملك فؤاد لهذا المنصب. ومنها كذلك أنّ عبد الرازق كتب هذا الكتاب متأثّرا بكتاب "الخلافة" للسير توماس أرنولد، وأنّه كتبه في إطار المنظور السياسي لحزب الأحرار الدستوريّين[4].

ومن أهمّ من نظّر للمنهج التاريخي أو للتاريخية وهو المصطلح الّذي يعبّر من خلالها عن هذا المنهج المفكّر المغربي عبد الله العروي فهو من أوائل من استخدموا هذا المصطلح في كتابه "العرب والفكر التاريخي" الصادر خلال سنة 1973. ثمّ توالى التنظير لهذا المنهج وتطبيقه لدى كثير من الدّارسين نذكر منهم محمد أركون ونصر حامد أبو زيد.

بدأ أركون يعتمد المنهج التاريخي في دراساته منذ وقت مبكّر يعود إلى بداية الثمانينات من القرن العشرين، ومن دراساته في هذا المجال دراسة بعنوان "الإسلام في التاريخ"، وهي في الأصل محاضرة ألقاها سنة 1983. وكان هدفه منها التفكير باعتماد التاريخية داخل إطار الفكر الإسلامي ومحاولة إضفاء الطّابع التاريخي والإشكالي على المواقع الدغمائيّة والعقائد المكرورة والمفروضة بالقوّة من قبل الخطاب الإسلامي

1- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ط1، القاهرة، دار الكتاب المصري، 2012، ص93-94.
2- المصدر نفسه، ص35.
3- راجع ملف المحاكمة ضمن الوثائق التي جمعها محمد عمارة عند تحقيقه لكتاب "الإسلام وأصول الحكم"، ص53-110.
4- حمادي ذويب، قضيّة الحكم في الفكر الإسلامي الحديث، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2012، ص160.

المعاصر وكأنّها معطيات إيمانيّة لا تناقش. ولهذا السبب شدّد على كلمة "في التاريخ" وأعطاها معناها الأقوى أي الإسلام في التاريخ فعلا وليس خارج التاريخ.

وقد استخدم أركون في هذا السياق مفهوم التاريخية فهو يرى أن الخطاب الإسلامي المعاصر عندما حصر كلّ نماذج التاريخ الأرضي الدنيوي في الزمن القصير للوحي (زمن التجربة التأسيسية) حرم نفسه من مفهوم أساسيّ بالنّسبة للتحليل النقدي الخاصّ بالمعرفة الأسطوريّة والمعرفة العقلانيّة على السّواء وهو مفهوم التاريخية أو الشروط التاريخية والثقافية لاستخدام الأسطورة والتقديس والتعالي والفصل.

ويرى أركون أن موضوع المنهج التاريخي هو دراسة التغير والتحوّل عبر الزمن لذلك يقول: "من اللاّزم اليوم أن نعيد كتابة كلّ التاريخ المرتبط بالظاهرة الإسلاميّة وذلك عن طريق التساوق والربط بين المنهجيّة التاريخية المهتمّة بدراسة التغيّر والتحوّل عبر الزّمن وبين المنهجيّة الأنتروبولوجية المهتمّة بدراسة البنى في لحظة زمنيّة ثابتة ومحدّدة[1].

ويعتبر نصر حامد أبو زيد من أهمّ الباحثين العرب المعاصرين الّذين طبّقوا المنهج التاريخي في مختلف دراساتهم من منطلق إيمانه أنّ الفكر ليس بمعزل عن سياقه التاريخي بكلّ أبعاده بل هو يتأثّر به ويؤثّر فيه لذلك نلفيه عندما قارب قضيّة المجاز في القرآن عند المعتزلة يعلن أنّه لا يطمح إلى رصد العوامل التاريخية لنشأة الفكر الاعتزالي بقدر ما يحاول "تفهّم نشأة هذا الفكر في إطار ظروفه البيئيّة والتاريخيّة وذلك إيمانا بأنّ الفكر لا ينشأ من فراغ أو مستقلاّ عن الظّروف الموضوعيّة –الاجتماعيّة والسياسية- التي يكون هذا الفكر نفسه استجابة لها ومحاولة للتصدّي لها تغييرا أو تأييدا"[2].

يظلّ هذا الكلام نظريّا إذ لم ترافقه نماذج عمليّة تجلي استخدام نصر حامد أبو زيد للمقاربة التاريخية. ونعثر على أنموذج من هذا التطبيق منذ بداية كتابه المذكور سابقا فقد اعتبر أنّ الخلاف بين واصل بن عطاء وأستاذه الحسن حول وصف مرتكب الكبيرة والحكم عليه "يظلّ مجرّد خلاف فقهيّ ما لم ننظر إليه في ظلّ الظّروف التاريخية التي طرحت هذا السّؤال على علماء العالم الإسلاميّ والتي حدّدت في نفس الوقت طبيعة الإجابات التي طُرحت عليه من كافّة الاتجاهات السّياسيّة والدّينية في ذلك الوقت"[3].

ومن الأمثلة التي اعتمدها أبو زيد أيضا اعتبار قول المعتزلة بالاختيار محاولة للوقوف ضد النزعة الجبرية التي تستّر وراءها النّظام الأمويّ لتكريس استغلاله لجماهير المسلمين[4].

وقد توقّف أبو زيد للتنظير للمنهج التاريخي الّذي وسمه بمفهوم التاريخية في عدّة كتب منها كتابه "النص والسلطة والحقيقة" حيث نجد فصلا بعنوان "التاريخية المفهوم الملتبس" يقول فيه: "تاريخيّة القرآن هو مفهوم لا يعني دائما الزمانيّة، بل يعني أننا ملزمون باستعادة السياق التاريخي لنزول القرآن من أجل أن

1- أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علميّة، ص73.

2- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضيّة المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط3، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1993، ص11.

3- المرجع نفسه، ص12.

4- المرجع نفسه، ص241.

نتفهّم مستويات المعنى وآفاق الدّلالة فنستطيع التمييز في مجال الأحكام والتشريعات بين مستويات لم ينتبه إليها أسلافنا"[1].

بناء على هذه القراءة ليس هناك ثمّة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص، بل لكلّ قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الّذي تكشفه في النص"[2]. فالنصوص وفق هذا المنظور تقوم على ثنائيّة الثابت والمتحوّل إذ هي ثابتة في المنطوق، متحرّكة متغيّرة في المفهوم.

لكن ما الّذي يبرّر بحثنا الدّائر على المنهج التاريخي النقدي من خلال كتاب بعينه موسوم بالدّين والعلمانيّة في سياق تاريخي لعزمي بشارة؟

لفتنا أوّل ما لفتنا عنوان الكتاب فهو يشير إلى إحدى الإشكاليّات المحوريّة في الفكر الإنساني الحديث والمعاصر وهي إشكاليّة الصّلة بين الدّين والعلمانيّة، واللاّفت للانتباه أيضا أنّ الكاتب ربط هذه الإشكاليّة بعبارة "في سياق تاريخي" وهي تماهي عبارة "في التاريخ" التي لا يكاد يخلو منها كتاب نظّر للمنهج التاريخي أو اعتمد عليه في تطبيقه على مواضيع دينية أو سياسية ومن ذلك أنّ الباب الثالث من كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق موسوم بـ "الخلافة والحكومة في التاريخ".

تدلّ عبارة "في سياق تاريخي" على أنّ صاحب الكتاب يروم النظر في صلة إشكاليّة فكريّة هي صلة الدّين والعلمانيّة بسياقها التاريخي بما يعنيه ذلك من بحث في جذور هذه الصلة وظروف نشأتها وتطوّرها وتفاعلها مع السّياق التاريخي تأثيرا أو تأثّرا وتحوّلاتها والنتائج المترتّبة عليها. إنّ غاية الكاتب إذن ليست التاريخ بقدر ما هي التوقف عند محطّات التطوّر أو التحوّل الكبرى في تاريخ الفكرة أو الظّاهرة التي يدرسها من قبيل نشأة العلمانيّة في الثقافة الغربيّة ومحاولة عقد الصّلة بين الفكر الّذي نشأت فيه الظّاهرة وسياقها التاريخي الّذي تطوّرت فيه[3].

لماذا اخترنا بحث موضوع المنهج التاريخي من خلال كتاب "الدّين والعلمانيّة في سياق تاريخي؟"

يقتضي هذا السّؤال جوابا مزدوجا بسؤالين أوّلهما لماذا المنهج التاريخي من خلال هذا الكتاب بالذّات؟ وثانيهما: لماذا التركيز على هذا الكتاب خاصّة أنّه ينشغل أساسا بدراسة مفهوم العلمانيّة؟

لمّا كان السّؤال الثاني أسبق زمنيّا سنبدأ به. يمكن أن أختزل القول في سبب اختيار الكتاب موضوعا لبحثنا وهو المعالجة الجديّة لموضوعي العلمانيّة والعلمنة في السّياق الأوروبي. وهذا الانطباع الّذي تأكّد لنا إثر إكمال مطالعة كامل الكتاب لم نكن أوّل من يستخلصه فقد سبق لباحثين آخرين التعبير عنه ومن أبرزهم عزيز العظمة فهو في مقدّمة كتابه مع عبد الوهاب المسيري "العلمانية تحت المجهر" بيّن أنّ العلمانية

1- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص11.

2- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط2، القاهرة، سينا للنشر، 1994، ص118.

3- يقول بشارة: "لحسم هذه القضايا وغيرها من القضايا المتعلّقة بنشوء العلمانيّة في الثقافة الغربيّة التي استُورد منها المصطلح مترجما قمنا بعرض التطوّر الفكري والثقافي الغربي منظورا إليه من هذه الزاوية أي إنّنا لا نؤرّخ للفكر الأوروبي بشكل عام، بل نتوقّف عند محطّات تطوّره في هذا الموضوع، ومن هذه الزاوية تحديدا محاولين ربطه حيث أمكننا ذلك بالتطوّر التاريخي"، الدين والعلمانيّة في سياق تاريخي، ج2، مج1، ص13.

في الوطن العربي وغيرها من المقولات والمفاهيم الكبرى كالحرية والديمقراطية والمجتمع المدني والعقل والتاريخ..." تعامل بكثافة لفظيّة وخفّة مفهومية في آن وتتسم بدخولها في مجالات خطابية هلامية غير منضبطة مفتقرة إلى الدقّة في الجد والتدبّر بل والفهم جانحة والحال كذلك إلى الاستخدام السجالي وإلى الاندراج المباشر في السياسات الآنية والظروف المرحلية"[1] لكن هذا الباحث يستثني من هذا الحكم العام الّذي أطلقه بعض المقاربات التي وصفها بالجدّيّة على غرار مقاربة عزمي بشارة. يقول: "والحال أن لكثير من هذه المفاهيم معالجات جدّيّة. ونخصّ بالذّكر على سبيل المثال لا الحصر معالجة عزمي بشارة لشأن المجتمع المدني ومعالجات عبد الله العروي للحرية والتاريخ والعقل. إلاّ أنّ هذه التناولات المتأنية السابرة المنضبطة لم تجد لها طريقا إلى عموم الخطاب السياسي والاجتماعي المتداول على نطاق واسع"[2].

اخترنا هذا الكتاب أيضا لأنّه يتميّز عن بقيّة ما كتب عن العلمانيّة بعدة خصائص أوّلها ضخامة مادّته وطول نفسه في تحليل المواضيع المدروسة ونقدها وتقديم بدائل لها أحيانا. وثانيها أنّه اختار على خلاف أغلب الدّراسات العربيّة عن العلمانيّة أن يكون مجال دراسته الفكر والتاريخ الأوروبي ممّا يعني أنّه سيدرس موضوعا نشأ خارج بيئته العربيّة وفي مجال تاريخي هو غير تاريخ أبناء ثقافته لكن في البحث العلمي يمكن دراسة كلّ موضوع بشرط الالتزام بالشّروط العلميّة للدّراسة. وثالث هذه الخصائص أنّ هذا الكتاب يخالف مقاربات الكتّاب المزدوجي الصفة أي العلمانيّين المسلمين على غرار علي عبد الرازق وخالد محمد خالد ومحمد أحمد خلف الله فلئن حاولوا الجمع بين المرجع الدّيني والمرجع العلماني فإن غاية بشارة كانت الدراسة العلمية تحليلا ونقدا إذن هو يلبس لباس الباحث العلمي دون غيره. كما يخالف هذا الكتاب مقاربات الكتب السجاليّة ذات الغاية الإيديولوجيّة المتمثّلة في نفي العلمانيّة أو محاولة تمجيدها من خلال البحث لذلك كانت الموضوعيّة في مقاربته خاصية أساسيّة وهو ما جعله في مواضع كثيرة ينقد العلمانيّة.

يخالف هذا الكتاب كذلك بعض من رأوا العلمانيّة موقفا أو تيّارا فلسفيا على غرار عادل ظاهر في كتابه "الأسس الفلسفيّة للعلمانيّة".

4- مبرّرات بحث موضوع العلمنة:

بيّن بشارة منذ مقدّمة الكتاب أنّه توصّل بعد بحث طويل إلى استخلاص نتيجة تفيد أنّ الفرق بين أنماط التديّن في دول ومجتمعات معيّنة يتحدّد بنسبة كبيرة بأنماط العلمنة التي تمّت والتي تعرّض لها المجتمع. كما أنّ أنماط العلمنة يتحدّد فعلها بدرجات التديّن وأنواعه ومدى هيمنة الثقافة الدينيّة في مجتمع من المجتمعات"[3].

لم يكن اختيار موضوع الكتاب منفصلا عن الواقع الّذي يحياه كاتبه وعن المنهج الّذي ارتأى أنّه الأنسب لمقاربة هذا الموضوع، فهو ينهض على التفاعل مع اتجاهات برزت في الواقع أدّت إلى تشويش في التعامل مع

1-عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، ط1، دمشق، دار الفكر، 2000، ص153.

2- المرجع نفسه، ص154.

3- عزمي بشارة، الدين والعلمانية، ج 1، ص8.

موضوع العلمنة لذلك يصرّح بشارة بأنّه اضطرّ إلى توضيح "كثير من القضايا التي يشوبها تشويش وغموض بسبب استقطاب النقاش بين من يحرّمون الخوض في هذه المسائل ومن ينتقدون الدّين كأنّهم ينتقدون مجموعة من الخرافات والأساطير دون معالجة البنية الفكريّة الإيمانيّة والظّاهرة الاجتماعيّة"[1].

5- ما الّذي يبرّر دراسة العلمنة من خلال المنهج التاريخي؟

من المعلوم أنّ العلمنة مفهوم سوسيولوجي خالص وبناء على هذا ينتظر أن يدرس من خلال منهج اجتماعي إلاّ أنّ البحث التطبيقي أثبت حسب ما يذكره بشارة أنّ دراسة هذا المفهوم من دون الرجوع إلى التاريخ والمؤرّخين يؤدّي إلى مأزق. يقول بشارة في هذا السياق: "ما لبث علماء الاجتماع الّذين طبقوا أنموذج العلمنة كانحسار في التديّن أن عرفوا أنّهم ارتكبوا أخطاء جسيمة حين عملوا بانعزال عن المؤرّخين فحين أدلى المؤرّخون بدلوهم بيّنوا أن مفهوم العلمنة السوسيولوجي الخالص يعتمد على فكرة متخيّلة عن مجتمع أوروبي سابق يهيمن عليه الدّين وأنّ هذا المجتمع مرّ بعمليّة علمنة تشمل تراجع التديّن"[2].ويلتقي بشارة في هذ الرأي مع ديفيد مارتن الّذي فحص أبحاث المؤرّخين وتحفّظ على التعميمات الجارفة التي مارستها نظريّة العلمنة: "لم يوجد في التاريخ تحوّل أو انتقال من مرحلة دينيّة إلى مرحلة علمانيّة"[3].

إنّ ما يبرّر استخدام المنهج التاريخي -ضمن مناهج أخرى- لدراسة العلمنة لدى بشارة أنّه وقف على أنّ الاستناد إلى التاريخ لا غنى عنه لفهم كثير من الظّواهر والقضايا المتّصلة بالعلمنة. ومن حججه التي تعضد موقفه أنّ الاستناد إلى التاريخ يوضح تأثير أنماط التديّن السائدة في مسار تطوّر العلمنة. يقول: "لكن تاريخيا أثرت أنماط التديّن السائدة في مجتمع من المجتمعات في صيرورات العلمنة"[4].

إنّ ما يشرّع المقاربة التاريخية للعلمانيّة أيضا أنّ معطيات التاريخ مفيدة للبحث في عدّة مستويات منها مستوى تصحيح الأحكام وتقويمها ومن ذلك نقد بشارة الرؤية الليبراليّة الكلاسيكية التي تذهب إلى تحييد الدولة في ما يمتّ بصلة إلى الدّين، وهو موقف منهجي مترتّب على القول بتحييد الدولة الأخلاقي مطلقا. ويرى بشارة أنّ هذا الحكم القطعي غير صحيح من الناحية التاريخية "بل غالبا ما كان السبب هو العكس أي عدم حياد الدّولة أخلاقيا وتبوئها منصب المرجعيّة الأخلاقيّة المشتقة من مصلحة المجموع أو المصلحة العامّة"[5].

وما يبرّر اختيار بشارة المنهجي هذا أنّه لا يتعامل مع العلمانيّة في كتابه وفق ما يصرّح به هو نفسه "باعتبارها وصفة أو معادلة للتطبيق المباشر من المنتج إلى المستهلك أي إنّ غايته ليست نفعية عملية موجّهة إلى الممارسة والاستخدام الاجتماعي الآني، بل هي غاية معرفية تفهميّة تركّز على آليات النّشأة والتطوّر

1- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2- بشارة، الدين والعلمانيّة، ج2، مج2، ص229.

3 -David Martin, «The secularization Issue: Prospect and Retrospect», British Journal of Sociology vol 42 n°3, September 1991, p. 465

4- بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج2، مج2، ص297.

5- المصدر نفسه، ص415.

التاريخي لذلك يقول عن العلمانيّة: "بل هي عملية تمايز اجتماعي بنيوي وتغيّر في أنماط الوعي كصيرورة تاريخية وهي صيرورة تمرّ بها المجتمعات كافّة"[1].

لكن هل تعني دراسة المنهج التاريخي في هذا الكتاب أنّه المنهج الوحيد المستخدم فيه؟

لئن أقرّ بشارة بأنّ العودة إلى المؤرّخين تفيد أكثر من العودة إلى علماء الاجتماع في دراسة موضوع سوسيولوجي هو العلمنة فإنّه ذكر أيضا في سياق آخر أنّه يستخدم مناهج متعدّدة تاريخية واجتماعيّة متداخلة[2].

ومن الواضح أنّ كثيرا من المفاهيم أو الظّواهر أو القضايا المثارة في الكتاب يقاربها صاحبها من منظور علم الاجتماع واستنادا إلى كبار ممثّليه على غرار دوركهايم وماكس فيبر. ويعتمد بالإضافة إلى ذلك مناهج فلسفية وأنتروبولوجية وغيرها. وهو ما يبرز تفضيله اعتماد تداخل المناهج في تحليله ونقده.

6- غايات الكتاب:

يبدو لنا أنّ هذا الكتاب ينطلق من بيئة صاحبه العربيّة ويعود إليها فهو وإن كان عملا علميّا يقتدي بالسّنن الأكاديمية في البحث فإنّ غايته النهائيّة ذات طابع منفعي عملي موجّه إلى المجموعة العلمية عامّة وإلى مجتمعه العربي خاصّة.

بناء على هذا وجدنا إشاراته إلى من ينتقدون الدّين أو من ينتقدون العلمانيّة من الكتّاب العرب والمسلمين وألفيناه يصحّح تارة وينقد تارة أخرى. وهذا ما جعله يوسّع دائرة تأليفه، فالمجلّد الأوّل من الكتاب كان يفترض أن يكون فصلا عن الدّين والتديّن لكنّه تحوّل إلى كتاب لأنّه اضطرّ "إلى توضيح كثير من القضايا التي يشوبها تشويش وغموض بسبب استقطاب النقاش بين من يحرّمون الخوض في هذه المسائل ومن ينتقدون الدّين كأنّهم ينتقدون مجموعة من الخرافات من دون معالجة البنية الفكرية الإيمانيّة والظاهرة الاجتماعيّة"[3].

إذن فإن احتداد الخصومة بين تيار من المحافظين يحرّم دراسة مسائل الدّين والتديّن وتيّار من أنصار التجديد أو العلمانيّة له موقف نقدي وازدرائي للدّين هو ما جعل بشارة يتصدّى لهذا الموضوع من خلال دراسة علميّة تاريخية يسعى من خلالها إلى تحقيق أحد رهانات الكتاب وأهدافه وهو تطوير مفهوم الدّين انطلاقا من الصيرورة التاريخية[4].

1- المصدر نفسه، ج1، ص407.

2- يقول: "وغني عن القول إنّنا في هذا العرض التحليلي الطّويل نسبيا نستخدم مناهج تاريخية واجتماعية متداخلة"، ج2، مج1، ص13.

3- المصدر نفسه، ج1، ص8.

4- عزمي بشارة، ملف ندوة تقديم ومناقشة كتاب "الدّين والعلمانيّة في سياق تاريخي، تونس، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016، ص92.

ولعلّ المقصد الأساسي لهذا التطوير منفعي موجّه إلى القارئ النقدي المتديّن وغير المتديّن وهو يتمثّل في إقناعه بأن الدّين ليس مجرّد مجموعة من الأباطيل أو النظريّات الخاطئة في فهم العالم وأن الدين ظاهرة اجتماعية متغيّرة وقابلة للدّرس وأنّ المعارف التي يقوم عليها متغيّرة ... وأنّ الدّين خلافا للإيمان بالمطلق يبقى مع ذلك "ظاهرة مطلقة، بل ظاهرة اجتماعية متمايزة من التجربة الفرديّة"[1].

ويختزل بشارة هذه الغايات في جملة تصف الدّين لكنّها تختزل نتائج البحث التي يتضمّنها الكتاب وهي غاية الغايات بالنسبة إلى صاحبه وتتمثّل في اعتبار أنّ الدّين إنساني وإرادوي واجتماعي ونسبي ومتنوّع، وأيّ تحويل لهذه الخصائص إلى نقيضها كتحويل النسبي إلى المطلق لا يتمّ بالعلم ولا بالإيمان حسب بشارة، بل بالإيديولوجيا.

إنّ هدف الكتاب لا يقتصر على النتائج المرجوّة من دراسة الدّين والتديّن فحسب، بل هو يشمل أيضا مسألة العلمانيّة. وهكذا يُضحي رهان الكتاب إعادة تأسيس الدّين والعلمانيّة في السياق التاريخي وهو ما يعني تحقيق غايتين أولاهما أكاديمية تتمثل في النأي عن الدراسات الإيديولوجية الدائرة على الدّين وعلى العلمانيّة والمساهمة في الجهود الأكاديمية الإنسانيّة لتكريس فهم علمي موضوعي يستند إلى التاريخ والمناهج التاريخية والاجتماعيّة وغيرها، وهذا ما جعل بشارة يصرّح بأنّه يحاول في الجزء الثاني من كتابه "تطوير مفهوم للعلمانية والعلمنة يمكّننا من فهم ظواهر عينية ويقبل (أولا يقبل) التطبيق عليها باعتبارها أنموذجا نظريا. وسوف نقوم من خلال ذلك بنقد مفاهيم العلمانية والعلمنة السائدة في العلوم الاجتماعية"[2].

أمّا الغاية الثانية فهي اجتماعية حضارية تتمثّل في محاولة تطبيق الأنموذج النظري المعدّل للعلمنة على المجتمع العربي يقول: "يعالج القسم الثاني نظريّة العلمنة وصولا إلى تصوّر معدّل لها يمكن تطبيقه أيضا على الواقع الاجتماعي والسياسي خارج سياقات نشوئه التاريخية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية"[3].

ولعلّ غاية الغايات من كلّ هذا البرهنة العلميّة على إمكانيّة التعايش والتجاور بين الدّين والعلمانيّة وهو تعايش يحفظ مكانة الدّين والتديّن ويسعى إلى تكريس أنموذج مرن وملائم عن العلمنة صالح للاختبار والتطبيق خارج سياق نشأته الغربية وخاصّة في المجتمعات العربيّة.

1- عزمي بشارة، الدين والعلمانية ج1، ص15.

2- المصدر نفسه، ج2، مج1، ص40.

3- المصدر نفسه، ج2، مج1، ص42.

7- مقاربة تاريخية لعلاقة الدّين بالأخلاق:

يدرس بشارة علاقة الدين بالأخلاق في التاريخ لا خارجه لذلك يقرّ بأنّ علاقتهما جدلية وهو ما يعني في نظره تشابك الأخلاق السائدة في أيّ مجتمع وفي أيّ مرحلة تاريخية مع العرف والتقليد الاجتماعي وبالتالي مع الدين"[1]. ويستند بشارة إلى التاريخ أيضا ليقرّ أنّه رغم تشابك الدّين والأخلاق فإنّ "الأخلاق غير الدين تاريخيا، والحكم الأخلاقي غير الحكم الدّيني نظريّا"[2]. هكذا لم يشهد التاريخ تطابق الدّين مع الأخلاق لا في الدّيانات القديمة ولا في الدّيانات التوحيديّة المعروفة.

ويعتمد بشارة التاريخ أيضا لبحث العلاقة من زاوية أخر ليقرّر أنّه بإمكان الدّين أن يستغني عن الأخلاق. والتاريخ يعضد هذا الرّأي فقد عرفت البشريّة عبادات طغت عليها العقيدة والطّقوس التعبّديّة دون أن تكون لها منظومة وصايا أخلاقيّة.

يذكر بشارة في هذا السياق أنّ التاريخ عرف منذ حمورابي (ت. 1750 ق م) شرائع عبّرت عن منظومات أخلاقية من دون أن تُنصّ دينيا. لكنّ التطوّر التاريخي والأعراف السائدة في المجتمعات القديمة كانت تقتضي تحويل القوانين الأخلاقية إلى قوانين مقدّسة. يقول بشارة: "كتبت شريعة حمورابي بلغة الناس اليومية وهي الأكادية في بابل تلك المرحلة. وصيغت في شكل أعمال مدانة تقابلها عقوبات دنيويّة. لكن القوانين والشرائع كان يجب أن تقدّس في الأزمنة القديمة"[3].

يستخلص بشارة ممّا تقدّم قاعدة عامّة لكنّها غير مطلقة لأنّه يقيّدها بمرحلة تاريخية معيّنة. وتنصّ هذه القاعدة على أنّ الدّين والقانون والأخلاق هي مرجعيّات ثلاث تتقاطع ثقافيا وجغرافيا وتاريخيا وإن كانت قد تتطابق أو تختلف. يقول: "يمكننا القول بالمجمل إنّ الدّين والقانون والأخلاق هي مرجعيّات ثلاث قد تتطابق وقد تختلف لكنّها بالتّأكيد تتقاطع في ثقافة المجتمع وبيئته المعطاة في مرحلة تاريخية محدّدة[4].

ولعلّ أحد أبرز تجلّيات المقاربة التاريخية لصلة الدّين بالأخلاق عند بشارة أنّه ينفي الطّبيعة الفلسفيّة لبعض تفريعات هذه العلاقة ليثبت طبيعتها المتشكّلة تاريخيا يقول: "نحن نرى أنّ العلاقة بين المستويين: الإيمان المطلق بالخير المطلق كأساس للأخلاق الّذي قد نجده عند فيلسوف متديّن أو غير متديّن من جهة وبين الإيمان العيني بعقيدة محدّدة وبنصّ ديني محدّد لا يمكن أن تكون علاقة اشتقاقية فلسفية وأن هذه بما فيها الإيمان التوحيدي ذاته هي ظواهر اجتماعيّة متشكّلة تاريخيا..."[5].

وفي السياق نفسه يظهر البحث حسب بشارة أنّ تصوّر وحدة الله نتاج تاريخي من تطوّر الفكر والعلم. ويعني هذا أنّ بروز فكرة الله الواحد بديلا لفكرة تعدّد الآلهة ناتجة من تطوّر فكري طويل. لكنّ بشارة لا يكتفي برصد نشأة الفكرة في التاريخ وإنّما يتابع جدلها مع التاريخ لينظر في كيفية تلقّيها فيه ومآلها. يقف في

1- بشارة، الدين والعلمانيّة، 117/1.
2- المصدر نفسه، 117/1.
3- المصدر نفسه، 119/1.
4- المصدر نفسه، 119/1.
5- المصدر نفسه، 145/1.

هذا الصدد على أن فكرة التوحيد عندما أضحت موضع تساؤل وتشكيك عبر التاريخ بسبب تناقص وجود الشر وطبيعة الإله الخيرة، طرح سؤال عن دور الدين الاجتماعي ووضعية الدين الاجتماعي ووظائفه الأخلاقيّة[1].

وليس تصوّر وحدة الله وحدها نتاج تاريخي عند بشارة وإنّما الإيمان بالله كذلك مرتبط بالتّاريخ وغير ثابت. فأهمّ عنصر في الإيمان بالله، وهو الإيمان بصفات له تجعل طاعته حتمية متعينة –عند بشارة- "وفق ما يتخيّله الناس في كلّ عصر عن الصفات التي توجب طاعة الله. يستند بشارة تعضيدا لرأيه التاريخي إلى المقارنة بين الأديان "فالله في الأسفار الأولى للتوراة غيره في أسفار الأنبياء وغيره في تصوّر المسيحية له كأب وغيره في تصوّر الإسلام"[2].

ينظر بشارة كذلك في سياق مقاربته التاريخية لجذور فكرة وقوف الإنسان وحده أمام الله في الديانات التوحيدية من خلال قصّة تضحية إبراهيم بابنه فيستند إلى إحدى مرجعيات المقاربة التاريخية وهي تاريخ الأديان ليثبت من خلاله حضور طقس التضحية بالبشر لصالح الآلهة قبل الأديان التوحيدية[3].

إنّ العودة إلى تاريخ الأديان لا يتوقّف على مجرّد النّظر في جذور فكرة ما بل هو أوسع من ذلك إذ يشمل النظر في تطوّر الأفكار عبر تاريخ الدّيانات ومن ذلك تطوّر العلاقة بين المنظومات الأخلاقية. يقول بشارة: "ويمكننا بجهد تاريخي معيّن رؤية تطوّر الدّيانات أيضا عبر جسرها الهوة بين المنظومتين الأخلاقيتين (أخلاقية اعتبار طاعة الله خيرا بحدّ ذاتها وأخلاقية الخيار الإنساني) أو بتوسّعها. وباختصار يمكننا فهم تطوّر العقائد باستخدام جدلية هذه العلاقة"[4].

8- هل العلمانيّة هي الإلحاد؟ مقاربة تاريخية:

من الأفكار الراسخة في أذهان كثير من الباحثين العرب وغير العرب أنّ العلمانيّة ملحدة بطبعها وبتاريخها لأنّها تقوم على فكرة إزاحة الدّين من الحياة الإنسانيّة ومن الدّولة بالخصوص.

لم يخصّص صاحب كتاب "الدين والعلمانيّة" مبحثا مستقلا لمقاربة هذه الإشكاليّة لكنّه توقّف في عدّة مواضيع لإبداء الرّأي فيها معتمدا في هذا الشأن منهجا تاريخيا يبتغي من خلاله اختبار مدى صحّة هذه الفكرة المتداولة التي شوّهت صورة العلمانيّة في أذهان أغلب الناس الّذين لم يقرؤوا شيئا عن العلمانيّة.

يعلن بشارة موقفه دون مواربة من خلال اعتبار أن العلمانية لا تساوي الإلحاد وفي أنّها غير مشتقّة منه[5] وأنّه قام تمييز "العلمانية من الإلحاد لتبيين أن العلمانية لا تنحدّر من التقاليد الإلحاديّة القديمة"[6].

1- 146/1.
2- 147/1.
3- 151/1.
4- 153/1.
5- ج2، مج1، ص39.
6- ج2، مج1، ص13.

سيكون التاريخ معول بشارة لهدم الصلة المزعومة بين المفهومين والظاهرتين "العلمانية ظاهرة تاريخية حديثة ليس لها علاقة مباشرة بالموقف الإلحادي. فهذا الثاني موجود تاريخيا قبل العلمانية بكثير. ولا تقوم العلمانيّة على الإلحاد تاريخيا ولم تتطوّر منه. فهما ظاهرتان مختلفتان لا تنتميان إلى تقليد فكري واحد ولم تتطوّرا في المسار التاريخي نفسه"[1]. هذا الشاهد أوردناه على طوله النسبي لأنّه يعبّر بشكل واضح بما فيه الكفاية عن موقف صاحب الكتاب وعن اختياره حجّة التاريخ لإثبات هذا الموقف.

نجد هذه الحجج التاريخية مبثوثة في الكتاب تتعاضد مع بعضها لتأكيد وجاهة موقف صاحبه.

عندما درس بشارة الفكر التنويري الأوروبي في القرن 18 بيّن أنّه فكر علماني بالمعنى الواسع للكلمة ويصل نقد الدّين عند بعض ممثّليه درجة الإلحاد. لكن الإلحاد ليس العلمنة لأنّ مفهومها عند بشارة يفيد أنّها صيرورة اجتماعيّة. فالتنوير في القرن الثامن عشر فكر نخبوي مقتصر على عدد قليل من المفكّرين لكن العلمنة باعتبارها نظريّة اجتماعيّة "تتناول صيرورة اجتماعيّة ثقافية شاملة تمرّ بها الكثرة الكاثرة. والمقصود هو بالطّبع المجتمع ككلّ"[2]. ينهض هذا التمييز على تمييز آخر بين تاريخ تطوّر الأفكار لدى النخبة المفكّرة والتاريخ الفكري للمجتمع.

يدعم صاحب الكتاب رأيه وحجته الخاصّة بفكر القرن الثامن عشر فهذا الفكر وإن أرسى مقدّمات الفكر العلماني والمواقف العلمانيّة بمعناها الواسع وسعى إلى أن لا تكون للدّولة سلطة دينية وأن يتأصّل وجود التسامح الدّيني فإنّه كان في المجمع يؤيّد وجود دين للدّولة أي مؤسّسة رسميّة دينيّة ومن ذلك تأييد الفيلسوف المادي الملحد وجود مؤسسة دينية باعتبارها ضرورة للأمن الاجتماعي[3].

يعضد تاريخ الثورة الفرنسية موقف الفصل بين الإلحاد والعلمانيّة فقد كان الإلحاد معتقدا يعتنقه كثير من أبناء الأرستقراطية في أوروبا عشية الثورة الفرنسية وهم غير علمانيي التوجّهات في السياسة غالبا حسب بشارة أمّا الثائرون على الأرستقراطية "فهم الّذين حملوا فكرة العلمانيّة ضدّ الحكم القديم وضمنه الأرستقراطية وأفكارها"[4]. يعتبر صاحب الكتاب بناء على هذا أنّ قادة الثورة دفعهم شعورهم الدّيني الثوري العلماني إلى مناهضة الإلحاد الأرستقراطي من جهة والسلطة الكنسية من جهة أخرى. وهو ما أفضى إلى ظهور المحاولات الأولى لتحويل الحسّ الثوري إلى حسّ شبه ديني علماني[5].

سيستمرّ حضور الموقف الّذي يفصل بين العلمانيّة والإلحاد في القرن 19 من ذلك اعتماد الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني في عام 1891 برنامجا علمانيا كلاسيكيا وليس إلحاديا مخالفا بذلك موقف

1- ج2، مج1، ص86.
2- ج2، مج1، ص500.
3- ج2، مج1، ص505.
4- ج2، مج1، ص86.
5- ج2، مج1، ص86.

ماركس الّذي كان يدعو إلى تحرير الضمير من الدّين على عكس موقف التيار الاشتراكي الآخر الذي يعتبر الدّين شأنا خاصّا بالإنسان ويطالب بحرية الضمير أي حرية المعتقد الدّيني[1].

يعتمد بشارة المنهج التاريخي لينظر في مآل الفكرة في التاريخ، فحركتها وتأثيرها الواقع مهمة رئيسية لمؤرّخ الفكر. وهو يشير في هذا الصدد إلى أن الموقف الّذي انتصر تدريجيا هو موقف التيار المخالف للتيار الماركسي الإلحادي. وهذا ما تجلّى في "تبنّي الشيوعيّين والأحزاب الشيوعيّة في العالم الثالث هذا الموقف الاشتراكي الديمقراطي لا موقف الأحزاب الشيوعيّة الأوربية الإلحادية"[2]. يفسّر هذا تاريخيا أيضا فقد تكيّف الموقف السياسي هنا بالبيئة الدّينية التي نشأت فيها هذه الأحزاب وخاصّة في الدّول الإسلاميّة ودول أمريكا اللاتينية.

توقّف بشارة عند أمثلة تاريخية أخرى في القرن 19 تؤيّد رأيه منها اضطرار العلمانيّين المعلنين الأوائل مثل هوليور إلى "أن يشرحوا الفرق بين موقفهم والإلحاد حينما أرادوا شرح عقيدتهم الاجتماعية"[3]. كان هذا أحد دوافع اختيارهم لفظ العلمانيّين لوسم أنفسهم تجنّبا للفظ ملحد (Atheist) وهو لفظ مشحون بالدّلالات السلبية المستهجنة عند العامّة.

وقد ميز هوليوك (Holyoake) بين العلمانية والإلحاد بشكل واضح في الفصل الثاني عشر من كتابه حول العلمانيّة الأنجليزية (1896)[4] فقد ذهب فيه إلى أن "الإلحاد رأي أو موقف فردي لا علاقة له بالعلمانية التي تتعامل مع الواقع لا مع الغيب"[5].

يعدّ هذا الموقف شاذّا في القرن 19 فقد برزت فيه جمعيات علمانيّة تنشط في المجال العام لم تكن حسب بشارة "استمرارا لانحلال الطّبقات الأرستقراطيّة والنزعات الإلحاديّة المرافقة له من القرن الثامن عشر، بل اعتمدت أساسا على طبقة صاعدة هي الطبقة الوسطى"[6].

تبرز هذه الملاحظة الخاصة بالانتماء أو بالأصل الاجتماعي لأعضاء هذه الجمعيات المنزع التاريخي لمقاربة صاحب الكتاب فهو منزع في البحث يربط الأفكار والاتجاهات الفكريّة بالسياقات التاريخية لأصحابها وللمجتمع.

والمهمّ أنّ هذه الجمعيّات سعت إلى إبراز تميّزها عن الإلحاد ووعدت بأخلاق اجتماعيّة صارمة لا يكون الدّين مرجعها.

1- ج2، مج1، ص702.

2- ج2، مج1، ص703.

3- ج2، مج1، ص695.

4 -George Jacob Holyoake, English Secularism: a confession of Belief (Chicago: open Court Pub. Co, 1896) p. 60.

5- بشارة، المصدر المذكور ج2، مج1، ص695.

6- ج2، مج1، ص32.

ويرى بشارة أن أصول استخدام العلمانيّة باعتبارها إيديولوجيا يتأتى في هذه الفترة من خلال محاولة مفكرين أحرار" وهم علمانيون من أعضاء الجمعيات المذكورة تمييز مواقفهم عن مواقف الملحدين نظرا إلى احترامهم معتقدات الآخرين الدينية.

يصل صاحب الكتاب إلى استنتاج مهمّ مفاده أن أوروبا وتحديدا بريطانيا عرفت قبل العرب بقرن ونصف القرن من سيشتغل "بما يشتغل العلماني العربي حاليا أي بمحاولة إيجاد التعابير كي يحيد الدولة في شؤون الدّين والعقيدة من دون أن يصطدم بالفئات المتدينة في المجتمع وليميز العلمانية من الإلحاد"[1].

يتجلى من خلال هذا الموقف المقارني أنّ صاحب الكتاب وإن خاض في التاريخ بشكل مطوّل لا يفتأ يحيل على واقعه العربي فمنه ينطلق في إثارة القضايا وإليه يعود في نتائجه وغاياته. وهو ما جعله لا يقتصر على الحجج التاريخية التي وقعت في التاريخ الأوروبي، بل يضيف إليها مدعّمات أخرى من السياق الإسلامي منها موقف علي عبد الرازق فهو في نظره علماني بامتياز من خلال كتابه "الإسلام وأصول الحكم".

كان عبد الرازق علمانيا ومحافظا على تديّنه وإيمانه، وهو حجّة قوّة حسب ما لمّح إليه بشارة دون تصريح على أنّه يمثّل حالة من حالات تيّار من الكتّاب المسلمين الذين تتميّز العلمانيّة من خلالهم من ظواهر كالإلحاد والمادية وغيرها. "هنا نجد تمييزا أدقّ للعلمانيّة لأنّهم في شخوصهم يجسّدون الفرق بين العلمانيّة والإلحاد"[2].

احتفى صاحب الكتاب بعبد الرازق لأنّ الحجّة عندما تستمدّ من بيئة من توجه إليه خطابك تكون أكثر قوّة وإقناعا.

ولا ريب في نظرنا أنّ كلّ هذه المؤشّرات التاريخية التي تناثرت في نص بشارة ليست مجانية وبلا غاية، إنّها رسالة إلى أبناء بيئته العربيّة بشكل خاص ترمي إلى أن يتسلّحوا بفكر نقدي وتاريخي لمراجعة كثير من المسلمّات والمعتقدات التي لا أساس لها من الصحة أو إن أساسها ضعيف على غرار الاعتقاد أن العلمانية تتماهى مع الإلحاد.

---

[1]- ج2، مج1، ص98.

[2]- ج2، مج1، ص82.

9- خاتمة:

ما يمكن أن نستخلصه بعد مطالعة كتاب "الدين والعلمانية في سياق تاريخي" وبعد القيام بهذه المحاولة البحثية أن دراسة المنهج التاريخي وغيره من المناهج التي وظفها صاحب الكتاب لمقاربة القضايا التي أثارها موضوع الدين والعلمانية تمكّن من الانتباه إلى حقيقة أساسية تتمثل في أن البحث في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية إن لم يوظف أحدث المكتسبات المعرفية والمنهجية فإنه لن يصل إلى نتائج مهمة وجديدة تضيف إلى رصيد المعرفة البشرية. ويكفي الاطلاع على مراجع هذا الكتاب الكثيفة بالعربية وباللغات الأجنبية والانجليزية والألمانية وبعضها حديث جدا لإدراك أن صاحب الكتاب يقارب قضايا بحثه وهو مستوعب أحدث الدراسات المنشورة في قضايا الدين والعلمانية.

ما يمكن الاحتفاظ به من نتائج هذا البحث ندية شخصية الباحث للباحثين الغربيين وهو ما تجلى بشكل واضح في مقاربة الكثير من القضايا، فالكاتب وإن كان في عدد من المواضع يسرد الأحداث التاريخية وينتقي الأبرز منها لإجلاء صيرورة البحث المدروس وخاصة ما تعلق بالعلمنة فإنه من جانب آخر كان يعلّق بالتفسير أو التصحيح أو النقد ولا يهاب أن يكون موقفه التصحيحي أو النقدي موجها إلى كبار العلماء والفلاسفة الغربيين أو العرب والمسلمين. وقد كانت النزعة النقدية بارزة عبر كامل محطات الكتاب لأن صاحبه اختار أن يكون مؤرخا وفيلسوفا نقديا للفكر الأوروبي وللمجتمع الذي احتضن هذا الفكر كما اختار أن يكون هذا التاريخ النقدي مطعما بفلسفة التاريخ وفلسفه الأخلاق والسياسة وبعلم الاجتماع.

ما ينبغي التشديد عليه من نتائج أيضا أنّ صاحب الكتاب وجه رسالة غير مباشرة إلى الباحثين تتمثل في أنّ التعصب للاختصاص الضيق أو العلم المعين الذي ينتمي إليه الباحثون من خصائص العصر القديم الذي كان يتعصب فيه كل عالم لعلمه، فالعلم الحديث وإن كان يشجع على الاختصاص في العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل خاص فإنه وصل إلى الاقتناع بضرورة اعتماد المنهج المناسب لدراسة ظاهرة ما وإن كان من غير المجال العلمي الذي تنتمي إليه الظاهرة المدروسة و الدليل على ذلك أنه يدرس موضوعا سوسيولوجيا بأداة منهجية تاريخية أساسا مطعمة بمناهج أخرى متداخلة معه.

لقد تمكن بشارة اعتمادا على هذه المناهج مجتمعة من أن يوصل إلى القارئ النقدي عدة رسائل من أهمها في نظرنا أن الدين ظاهرة اجتماعية وإنسانية ونسبية وأن العلمنة صيرورة خضعت لها كل المجتمعات وأن العلمانية إيديولوجيا لا تتماهى مع الإلحاد ولا تعني دحض الدين. ولعل كل هذا ما كان ليتحقق لولا تبني مفهوم للعلمنة يقوم على نظرية التمايز أو التطور الذي ينطلق من وحدة العناصر أو المجالات ليؤول إلى انفصالها ثم وحدتها من جديد.

ولعل ما ينبغي مزيد التركيز عليه مستقبلا البحث في أوجه طرافة هذا الكتاب ومواطن الإضافة والتجديد فيه وخاصة ما يتعلق بالأنموذج النظري الذي طرحه الكاتب في آخر الكتاب لتفسير صيرورة العلمنة وهو الأنموذج الذي يبدو أنه من نقاط التجديد الرئيسية في كتاب "الدين والعلمانية في سياق تاريخي".

المصدر والمراجع:

المصدر:

1- عزمي بشارة، الدّين والعلمانيّة في سياق تاريخي، ط1، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، يناير 2013- ط2، بيروت أكتوبر، 2013.

المراجع العربية:

1- أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعيّة، بيروت، مكتبة لبنان، 1986.
2- حمادي ذويب، قضيّة الحكم في الفكر الإسلامي الحديث، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2012.
3- عبد المجيد الشرفي، في منهجيّة دراسة الأديان، ضمن كتابه "لبنات"، تونس، دار الجنوب للنشر،2011.
4- عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، ط1، دمشق، دار الفكر، 2000.
5- عزمي بشارة، ملف ندوة تقديم ومناقشة كتاب "الدّين والعلمانيّة في سياق تاريخي، تونس، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.
6- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ط1، القاهرة، دار الكتاب المصري، 2012.
7- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علميّة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1987..
8- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضيّة المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط3، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1993.
9- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدين، ط2، القاهرة، سينا للنشر، 1994.
10-نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي،2000.
11-وجيه كوثراني، التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب، الأحوال والأزمنة، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2001.

المراجع الأجنبية:

1- David Martin, « The secularization Issue: Prospect and Retrospect », British Journal of Sociology vol 42 n° 3, September 1991.
2- Dominique Urvoy, Les arabes et la critique historique, in : Horizons Maghrébins – Le droit à la mémoire, n° 25-26, 1994.
3- C. Tuctell, Reading the New Testament; Methods of interpretation (Philadelphia Fortress, 1987).
4- George Jacob Holyoake, English Secularism: a confession of Belief (Chicago: open Court Pub. Co, 1896).