الدولة والدين
فى النظم السياسية المعاصرة
"رؤى نظرية"

على غانم *

يهدف هذا المقال إلى بحث العلاقة الديالكتيكية القائمة بين الدولة والدين فى النظم السياسية المعاصرة، ومحاولة استعراض أهم الرؤى النظرية التى تناولت ظاهرة الصحوة الدينية فى كثير من المجتمعات والنظم السياسية، وكاشفًة لعملية التمرحل التى مرت بها المجتمعات والنظم السياسية؛ بدءًا بالنظم الثيوقراطية التقليدية – تلك التى شكلت العصور الوسطى أفضل مثال لها– ومرورًا بالنظم العلمانية الحداثية– والتى جاءت نتاجًا لعصر التنوير الأوروبى– ووصولًا إلى النظم ما بعد العلمانية، تلك التى فى طور التأسيس والتشكل فى كثير من بلدان العالم المتقدم. وبالتالى يأتى هذا الجهد محاولًا المساهمة فى هذا التأسيس النظرى لمجتمع ما بعد العلمانية.

مقدمة: الدين وتشكيل ديكورات العالم

تعد الفكرة التى تربط تقهقر المقدس بتقدم العلم فكرة جانبها الصواب فى كثير من الأحيان، فالتغيرات التى تطرأ على الرموز الدينية لا تعد فناء لها، لأن فقدان معنى أصيل ووظيفة رئيسة لها لا يعنى الفشل فى خلق معانٍ ووظائف أخرى[١]، وبما أن جوهر الوديعة الدينية تفيض حاوياته الثقافية بأشكال أوسع من الخطابات غير الدينية، فإن المصطلحات والرموز والأفكار والوظائف الدينية تتجلى فى إعادة إحياء كثير من المشاهد والمفاهيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ناهيك عن الثقافية[٢].

* مدرس مساعد، قسم بحوث الجريمة، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية.

المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الخامس والخمسون، العدد الأول، يناير ٢٠١٨ .

وبحسب ذلك فإن تفحص المشهد الدينى العالمى يُنبئ بصحوة دينية على مستوى العالم، فهناك ظاهرة الإحياء الإسلامى فى المنطقة الإسلامية، ولاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية، والهندوسية فى شبه القارة الهندية، والاتجاه الأصولى فى جنوب آسيا والحركات الدينية الجديدة فى الغرب، كل هذا يدحض ادعاءات الحداثة والعلمنة بالانحسار الحتمى للدين، حيث تعاطت الحداثة مع الدين كقوة رجعية تحاول إضفاء الشرعية على النظم السياسية والاقتصادية القائمة وبالتالى رأت العلمانية كشرط مسبق لعملية التحديث والتقدم(٣).

فمنذ الثمانينيات بل ومنذ السبعينيات من القرن الماضى اكتسبت النقاشات حول دور الدين فى النظم السياسية والاجتماعية الحديثة اهتماما متجددا على مستوى كل من النظرية والممارسة(٤)، وجاء ذلك الاهتمام نتاجا للأهمية الواسعة التى اكتسبها الدين عبر استعادته لدوره فى الشأن العمومى ورفضه للدور الهامشى الذى حددته له نظريات الحداثة(٥).

حيث برزت للعيان – منذ الربع الأخير من القرن العشرين – وحتى الآن العديد من التطورات والمستجدات على الساحة العالمية والإقليمية، أكسبت الأديان رواجا عالميا، حتم على المفكرين إعادة تعيين موقعه ودوره فى المجتمعات الحداثية المتأخرة، لعل أبرز هذه التطورات الثورة الإسلامية فى إيران وحركة تضامن فى بولندا، وصعود دور الدين الكاثوليكى فى الثورة فى نيكارجوا وعودة الأصولية البروتستانتية إلى الواجهة كقوة ضاغطة فى السياسة الأمريكية وصولا إلى صعود الكثير من التيارات الدينية الإسلامية فى كثير من الدول العربية التى أصابتها رياح الربيع العربى إلى واجهة السلطة والحكم كما حدث فى مصر، فضلا عن ظهور الدولة الإسلامية فى الشام والعراق المعروفة بـ"داعش" بين ليلة وضحاها(٦).

منحت هذه التطورات الأديان وظيفة عمومية جديدة فى العالم الحديث، ليس لأن تلك الأديان قد ألهمت الكثير من الثورات الاجتماعية الكبرى فقط، ولكن أيضًا بسبب التدخلات السافرة للسلطات الدينية فى مسائل قد لا تمت إلى جوهر الدين بصلة، بل تتصل أساسًا بالحياة الاجتماعية وبالتحديات الكبرى لعصرنا(٧).

وتختلف الآراء حول تفسير طبيعة ظاهرة الصحوة الدينية هذه فى العالم الحديث، حيث يجدها البعض كبوة تاريخية وقعت فيها البشرية نتيجة الإخفاقات التى تعرض لها مشروعها التنويرى سرعان ما سوف تتداركها وتستأنف مسيرة التقدم(٨)، بينما يجدها البعض- أمثال كازانوفا- كنوع من التطور للدين ليكون شأنا عاما على نقيض ما ذهب إليه الأُول الذين يجعلون منه شأنًا فرديًا خاصًا(٩).

وبحسب ذلك يجد المتفحص للتراث النظرى أن هناك أطروحات عديدة حاولت أن تفهم علاقة المجتمعات الإنسانية الحديثة بالعلمانية، وذلك فى سياق محاولات فهم التطور التاريخى للمجتمعات الحداثية المعاصرة فى ظل مشروع الحداثة، من هذه الأطروحات ما يعتبر أن مصير الدين فى الاجتماع والتاريخ البشريين آيل نحو الأفول، وأن ما حدث من إزاحة للدين فى التجربة الغربية عن الفضاء الاجتماعى والسياسى وحول العلمانية إنما هو صيرورة إنسانية عالمية، ومن ثم فإن انتقال المجتمعات من الطور التقليدى الدينى إلى الطور الحداثى العلمانى إنما هو عملية مستمرة وتصاعدية وحتمية لابد أن تسير على دربها كل المجتمعات إذا أرادت تحديث هياكلها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية فضلا عن السياسة(١٠).

فبرغم من أن الدستور الليبرالى مصمم بطريقة تضمن لكافة الطوائف والملل والأديان القدر نفسه من الحرية فى المجتمع المدنى والسياسى، إلا أنه

فى الوقت ذاته يُفترض به أن يحمى الهيئات السياسية المسئولة عن صنع واتخاذ القرارات الملزمة على نحو جماعى من كل التدخلات والتأثيرات الكنسية، ولذا تدعى العلمانية حل هذا التناقض من خلال خصخصة الدين وجعله شأنا فرديا خاصا(١١).

ويرى ثانى هذه الأطروحات أن هذا الإحياء الدينى المعاصر جاء كرد فعل شعبى على فشل التوجهات التحديثية للدولة العلمانية أو قل كرد فعل على خفوت المشروع الحداثى، ويعتبر كتابا "التمرد الكوكبى" لمارك جنسماير، و"اجتثاث العلمانية من العالم" لبيرجر نماذج على هذا الفهم للإحياء الدينى كمضاد للعلمانية وإخفاقات المشروع الحداثى(١٢). وذلك انطلاقا من أطروحة ما بعد العلمانية لهابرماس، حيث يرى إنه يجب على الخطاب الحداثى ألا يقولب الدين ضمن البعد الروحى للحياة فحسب، وألا يبعده عن السلطة السياسية فى الوسط العمومي، إنما هو بحاجة إلى احتضان الدين على كل المستويات فى مجتمع تعددى مفتوح(١٣).

ومثلما لاحظ "جان بول غيلام" فإن الأديان تشكل ثقافات وعوالم معقدة ومركبة من العلاقات والمعانى المنخرطة فى حركة التاريخ والمتناقلة من جيل إلى جيل، وهذا ما يمنحهما الاستقلال ويمنع اختزالها إلى تجلياتها الراهنة أو إلى مؤسساتها وتنظيماتها أو إلى فاعليها، بالإضافة إلى ذلك يبقى عالم الدين دوما كعمل مستمر لإعادة القراءة والاكتشاف انطلاقا من المادة الرمزية الموروثة والمتجددة وإمكاناتها التأويلية، وبحسب ذلك وضمن هذا الإطار يمكننا أن نفهم الدين باعتباره بناءًا اجتماعيًا مستمرًا أى كجزء من صيرورة البناء الاجتماعى للواقع، وبالتالى يصبح حضوره عموميا أمرًا بديهيًا بل ولازما لتفادى عمليات التشرذم والتفكك والصراع بين الفاعلين فى المجتمع الواحد(١٤).

وبحسبان ذلك ، فقد ظهرت للعيان مناقشات عديدة تناولت دور الخطابات الدينية ليس فقط فى العمليات الاجتماعية للتحديث، ولكن أيضا فى الفضاءات العامة، حيث تشهد المناقشات الأكاديمية حوارا حول الدور الذى هو عليه، والذى ينبغى أن يكون عليه الدين فى المجتمعات والنظم السياسية المعاصرة، والذى يخلص إلى رؤيتين متناقضتين[١٥]:

رؤى خصخصة المعتقد الدينى privatization of religious believe

التى تقول بضرورة وجود الدين وانحساره داخل المجال الخاص الفردى؛ مفترضة أن التنمية الاقتصادية والاجتماعية سوف يترتب عليها إبعاد الدين عن الفضاء العمومى وعن الشأن العام وتراجعه إلى الشأن الفردى الخاص.

رؤى ما بعد العلمانية Post secularity

التى تفترض أن الدين أصبح له تأثير متزايد ومتنامى فى الفضاءات العمومية داخل المجتمعات الحداثية المتأخرة، وبالتالى أصبح الدين تدريجياً وبعد تحقيق مجموعة من الشروط فاعلا اجتماعيا مهما بين الفاعلين الاجتماعيين العلمانيين الآخرين.

إنه بحسب ما تقدم، فإننا سوف نتناول فى الصفحات القادمة الحيز الذى يشغله الدين فى المجتمعات والنظم السياسية العلمانية والثيوقراطية من ناحية وما بعد العلمانية من ناحية أخرى، وذلك بناء على الرؤى النظرية المطروحة فى هذا الصدد.

أولاً: الدين بين النظم الثيوقراطية والعلمانية

تنطلق مقولة العلمنة من موقف مؤداه أن صيرورة عملية العلمنة تتضمن خفوت تدريجى للأديان والمعتقدات والممارسات الدينية فى العالم الحداثى، وبالتالى فهى تعمل على إعادة إنتاج أسطورة جديدة تنظر إلى التاريخ على أنه تطور

تدريجى للبشرية من الأسطورة إلى العقل ومن الإيمان إلى الإلحاد ومن الدين إلى العلم[١٦]، وبالتالى فهى قد استبدلت أسطورة بأسطورة وميتافيزيقيا بأخرى.

ووافق هذا التصور رأى كثير من المفكرين ضرورة ملحة فى استبعاد النقاشات الدينية من الفضاء العمومى؛ ليس فقط لحماية الديمقراطية والتعددية فى العالم الحديث من الإملاءات الدينية الكنسية؛ ولكن أيضا لحماية الطقوس والشعائر والمعتقدات الدينية من تدخلات النظم السياسية فى فرض أنماط تدينية معينة على غيرها، وبالتالى ينادى هؤلاء المفكرون بالفصل بين الدين والدولة ليس فقط لحماية الدولة من الدين، ولكن لحماية الدين من الدولة ومن ألا يُستغل فى حلبة الصراعات السياسية والدنيوية الضيقة[١٧].

فجوهر نظرية العلمنة هو صيرورة التحديث الاجتماعى والثقافى والسياسى للمجتمعات، باعتبارها تمايزًا وظيفيًا وتحررًا للنطاقات الدنيوية والزمنية، خاصة العلم والاقتصاد والدولة من النطاقات الميتافيزيقية والدينية. وعلى ذلك فإن نظرية العلمنة ومظاهرها المجتمعية تقبل فقط بين بديلين لموقع الدين فى الفضاء العام والسياسى وهما[١٨]:

الأول: يفترض أن عملية التحديث وما يتبعها من عمليات مكثفة للعلمنة سوف تؤدى حتمًا إلى الانحسار والأفول التدريجى للدين من المجتمع ثم اندثاره نهائيا فى الأخير.

الثانى: يفترض أن صيرورة عمليات التحديث والعلمنة سوف تؤل فى النهاية إلى خصخصة الدين وجعله شأنا فرديًا خاصًا، أى انسحاب الدين من الفضاءات العامة إلى الفضاء الفردى الخاص بالخلاص الفردى دون تبنى أجندات خلاص جماعية وشاملة.

وبالنظر إلى البديل الأول نجده يفترض ما يمكن تسميته بـ "التمايز البنيوى" للمجتمع بوصفه حدثا حتميا لا مفر منه يؤدى إلى تهميش الدين

وإخراجه من الساحات والفضاءات المختلفة للحياة، حيث يهدد التمايز البنيوى – أى التمايز بين قطاعات المجتمع كالتعليم والسياسة والثقافة والدين .. الخ مكانة الدين وادعاءاته الترسنتدالية المتعالية على مؤسسات المجتمع الأخرى كخطوة أولى ويجعله مجرد مؤسسة إلى جانب سائر مؤسسات المجتمع الأخرى كخطوة تالية ، ثم تزداد أهمية المؤسسات الأخرى غير الدينية فى المجتمعات الحداثية وتهبط مكانة المؤسسة الدينية إلى أن يتحول إلى مؤسسة فرعية عديمة الأهمية على كل المستويات، تقع على هامش المؤسسات الاجتماعية الأصلية التى طورتها المجتمعات فى مرحلتها الحداثية، وفى النهاية تتلاشى فى المجتمعات كاملة العلمانية– حيث تسود التعددية القائمة على النزعة الشخصية فى التدين– المكانة المتواضعة للدين، وبعد ذلك لن نشاهد أى تبلورات مؤسساتية للدين فى الفضاءات العامة(١٩).

أما فيما يتعلق بالبديل الثانى نجده يفترض أن الساحات الدينية فى العصر الحديث تتحول تدريجيا إلى مجرد نطاق ينتظم بنيويا حول محوره الداخلي، ولكنه يخضع للقوة الجاذبة للمحاور والنطاقات والساحات الدنيوية الرئيسية خاصة الدولة والسوق. ومن هنا يتبين أن الدين أضحى نطاقًا لا مركزيًا وضيقا ضمن النطاق الاجتماعى والدنيوى الجديد، وبالتالى أصبح الدين للمرة الأولى قائما بذاته متخصصا فى وظيفته الدينية الخاصة مع فقدانه الكثير من المهام غير الدينية التى راكمها عبر الزمن ولم يعد قادرا على القيام بها بشكل ناجع(٢٠).

وبحسب ذلك تشى محاولة الجمع بين هذين البديلين بأن الدين لا يموت فى الحداثة، بل إنه يتخذ صورا حديثة متحولة باستمرار، وفى هذا السياق يؤكد "ستيف بروس" فى كتابه "الدين فى العالم الحديث" أن العلمانية تعبر عن تراجع سلطة الكنيسة كمؤسسة كهنوتية، ولكن لا تعبر بالضرورة عن خفوت المعتقد

الشخصى للأفراد الفرادى، حيث أمسى الدين عبر العلمانية أمرا شخصيا وهذا يعنى بالضرورة أن فهما صحيحا للعلمانية لن يضعها مقابل الدين بل مقابل مأسسة الدين أو قل مقابل السلطة الدينية الكهنوتية التى تدعى امتلاكها خيرات الخلاص(٢١).

وبحسب ذلك فإن تعايش الدين مع الحداثة فى شرائح زمنية وجغرافية من العالم أدى إلى نشوء بعض الآراء القائلة بإن الصراعات المدعاة بين الدين والحداثة ليست كامنة فى كل منهما بل ناجمة عن قراءات أيديولوجية خاصة لكل من الدين والحداثة، وعليه لا يمكن أن تكون العلمنة مصيرًا محتومًا للحداثة والتحديث فى العالم الراهن، ولا هى تعنى الرفض الكلى والشامل للمعتقدات الدينية، وبالتالى بإمكاننا السير نحو دين حداثى بهدف صيانة كل من الدين والحداثة فى النطاق الزمنى الجديد الذى يحياه العالم اليوم(٢٢).

إن المتأمل فيما طرحه المنظرون الاجتماعيون منذ عصر التنوير الأوروبى إلى الآن حول الدور الذى يشغله الدين فى المجتمع تاريخيًا، يجد إنهم انقسموا إلى فريقين:

الأول: يقول بتمرحل الوعى الاجتماعى ومن ثم الدينى من الأسطورة واللاهوت مرورا بالدين والميتافيزيقيا وصولا إلى الأيديولوجية والعلم وهو نهاية المطاف بالنسبة للتقدم البشرى(٢٣).

الثانى: يقول باستمرارية الدين مع حركية الإنسان منذ ولادة التاريخ إلى الآن إلا أنه يتخذ أشكالا وصورا متنوعة تتفق والمرحلة التاريخية التى تمر بها الإنسانية.

إن ما يهمنا فى معالجتنا الراهنة هو الفريق الأول القائل بتمرحل الوعى والفكر الإنسانى والذى يعتبر الدين مجرد مرحلة تاريخية كان فيها العقل

الإنسانى بحاجة إلى آليات معرفية فوقية تقدم له إجابات حول تساؤلات الوجود الكبرى.

أيضا يمكن تقسيم المراحل التاريخية التى مر بها العقل الإنسانى – وفق هذا الفريق– إلى ثلاث مراحل، الأولى: هى مرحلة الوعى اللاهوتى الأسطورى التى يخضع فيها العقل الإنسانى لقوى غيبية تسيطر على كل المقدرات الحياتية، والمرحلة الثانية هى المرحلة الدينية، وتبدأ بسيادة الدولة المركزية وارتباط الإلوهية بالحاكم وظهور ما يسمى بالفرعون الإله، حيث بدأ فى هذه المرحلة الترويج لنظام سياسى واجتماعى لا يملك الفرد فيه أن يتجاوز أوضاعه المتردية، حيث سيادة وسيطرة نظم وقيم تعمل على تأييد هذه الأوضاع باسم عقيدة دينية صارمة، ثم تأتى المرحلة الأخيرة والتى تمثل نهاية المطاف بالنسبة لتطور العقل البشرى وهى مرحلة العلم أو الايدولوجيا، وفيها يتعانق العقل مع العلم لتشييد رؤى فكرية وإيديولوجية تعمل على الترويج لأنظمة اجتماعية وسياسية بديلة تقوم على العلم ومخرجاته[٢٤].

يتفق أوجست كونت تماما مع هذه الأطروحة مؤكدا أن الدين مثل ظاهرة كانت مفيدة بشكل كبير فى مرحلة ما للعقل الإنسانى المتطلع نحو الحقيقة، والمحاول دائما الكشف عن إجابات لأسئلة الوجود الكبرى التى تجول به دوما، ولكنه (أى الدين) لا طائل وراءه اليوم، وتم استبعاده من دائرة التاريخ واستبداله بالعلم الوضعى القائم على المشاهدة والتجربة الحسية[٢٥].

وبشكل أكثر وظيفية وتبريرية يرى دوركايم أن أولى أنساق التمثلات التى أنشأها الإنسان حول العالم وحول نفسه هى من الدين. كما لا يوجد دين إلا وهو فى الوقت عينه علم الكونياتى والإلهيات. وإذا ما كانت الفلسفة والعلوم ولدت من رحم الدين، فذلك لأن الدين ذاته كان فى البداية قائما مقام العلوم

والفلسفة، فالإنسان لا يدين للأديان بالشطر الأكبر فى مادة معرفته فحسب، بل وبالشكل الذى تطورت به هذه المعرفة أيضا[٢٦].

وبحسب دوركايم يتحول الدين فى مجتمع التضامن الآلى من دين للجماعة ونظامها السياسى القائم على القهر والإلزام إلى دين فردى قائم على حرية الاختيار فى مجتمع التضامن العضوى، إذ يصبح الدين أكثر ارتباطًا بثقافة الإنسان الحداثى، تلك التى تقوم على العلمانية والفردية، ومن ثم تعمل عملية التباين والاختلاف بين الذوات الإنسانية على تنقية الدين من الخرافة والأسطورة، وتجعله أكثر تمثيلا للحياة الحديثة، ومن هنا يرى دوركايم أن علاقة الأفراد بالدين قد تغيرات وبات الدين ميدانًا فرديًا خاصًا فى مجتمع التضامن العضوى لا تحتكره مؤسسات، بل ميدانًا حرًا يعتقد فيه الأفراد بإرادتهم وبطريقتهم الخاصة، لقد عمل المجتمع الحداثى إذن على خصخصة الدين وإزاحته إلى المجال الفردى والشخصى. ويرتبط ذلك بالضرورة بتراجع وتقليص الدور العمومى والتكاملى للدين فى المجتمعات المعاصرة[٢٧].

وحسب ذلك، فلقد شكلت سوسيولوجيا الدين الدوركايمية أساسا للتحليل البنيوى الوظيفى اللاحق من خلال الفصل الذى أحدثه دوركايم بين حقيقة الدين وبنيته الرمزية ووظيفته الاجتماعية[٢٨]، فبرغم اعتراف دور كايم بوجود الدين كأحد مكونات نسق الثقافة والقيم فى مجتمع التضامن العضوى ناهيك عن الآلى، إلا أنه يرى أن نسق الثقافة ذاته يعتبر أحد ميكانيزمات الضبط الاجتماعى المهمة فى المجتمع.

وفى كتابه "الأشكال الأولية للحياة الدينية" يرى دوركايم أن الدين ككل العناصر البنائية الأخرى يؤدى وظيفة اجتماعية محددة لصالح الكل الاجتماعي، وبالتالى فإن قيمة الدين ككل عناصر البناء الاجتماعى يتم اشتقاقها من الدور الذى يؤديه لصالح تكامل المجتمع واستقراره[٢٩].

إن المتأمل لما سبق، يجد أن دوركايم يجعل من الدين أهم ميكانيزمات الضبط الاجتماعى، كما أنه يحقق وظيفة بنائية غاية فى الأهمية، وهى الهدف النهائى لأى نسق اجتماعى، وهى تحقيق تكامل واستقرار واستمرار النسق الاجتماعى عبر عمليات الضبط الاجتماعى من ناحية وترابط وتكامل أعضاء النسق الاجتماعى عبر أداء الطقوس الدينية الجماعية من ناحية أخرى.

ففى سياق تصور دوركايم لدور الانفعال الجمعى فى الطقوس الدينية، يؤكد "ماكنيل" بأن البقاء معا فى الوقت الملائم يحدث متعة وترابط بين المؤمنين عبر ما يسميه الترابط العاطفى والعضلى، فالطقوس عادة ما تكون واسطة بين الإيديولوجية والفعل وخاصة عبر التلاعب بالعواطف(٣٠).

وفى سياق متصل صاغ كولينز(٢٠٠٤) مصطلح "السيلان المتبادل" فى إشارة إلى الإثارة أو اللذة التى يشعر بها الفرد عندما يشارك غيره من الناس المؤمنين فى التفاعلات الطقوسية والشعائرية المشحونة بالعواطف والانفعالات، فالسيلان المتبادل الذى يحدث عندما يغنى الناس معا بحماس أو يؤدون طقس دينى معين يخلق – وفقا "لوكينز" متفقا مع دوركايم – الإحساس القوى بالتضامن الاجتماعى(٣١).

وفى المقابل فإذا كان دين الجماعة فى مجتمع التضامن الآلى– بحسب التصور الدوركايمي– يقود إلى تحقيق الإجماع ومن ثم إلى التضامن بين أعضاء المجتمع، فإن الدين الفردى فى مجتمع التضامن العضوى قد يقود إلى تأكل مثل هذا الإجماع وذلك التضامن.

لقد كان الرأى السائد أن التعددية أدت إلى تآكل الإيمان الدينى فى الغرب المسيحى، حيث قاد الإصلاح الدينى إلى تفتيت الغرب المسيحى إلى مذاهب وملل وطوائف متنوعة مؤكدا على المبادئ والمعتقدات الإنسانية البديلة، وبحسب دوركايم لقد قادت هذه العملية إلى تدمير القوة المهيمنة للمذاهب

الإيمانية اللاهوتية المنتشرة وبروز بذور الشك والريبة ومن ثم تراجع الإجماع والتضامن[٣٢].

فبمجرد ما يخترق الاختلاف العقائدى والدينى أسس التكامل المعيارى بين المواطنين بشكل عميق جدا، يتفكك المجتمع السياسى إلى طوائف غير قابلة للتصالح، وبالتالى تستطيع العيش فقط على أساس طريقة حياة غير مستقرة، فى مثل هذا المجتمع تهزم المعتقدات المتنازعة والمتصارعة والروابط الثقافية الثانوية لأفراد وجماعات المجتمع الإجماع المفترض والتضامن الاجتماعى المتوقع، ففى حالة الصراعات العميقة لا يحتاج المواطنون إلى التلاؤم والتكيف والتسوية والتفاوض مع بعضهم البعض، فيحتد النقاش ويعلو صوت العنف وتُهدم أسس التضامن فى المجتمع[٣٣]. فى هذه الحالة قد تؤدى التعددية الدينية إلى نوع من التضامن العضوى المفرط، والذى يكون فيه التكامل المعيارى للمواطنين أعضاء المجتمع مستحيلا بالنظر إلى المعتقدات والممارسات الدينية المختلفة والمتباينة التى قد تكون متنافسة أو متصارعة، ذلك ما يثير مشكلة حاسمة بالنسبة للديمقراطية الليبرالية الراهنة[٣٤]، فإذا سُمح بتعدد المنظمات الدينية ، فكيف سيتم إدارتها؟[٣٥].

وإذا تركنا التفسيرات الوظيفية أو بمعنى أصح الدوركايمية للدور الذى يشغله الدين فى المجتمعات والنظم الحديثة، واتجهنا صوب التفسيرات الماركسية فإننا نجد أن الظاهرة الدينية باتت فضاءً رمزيا لمجموعة من الصراعات التى حدثت بين اللاهوت الإقطاعى والبروتستانتى والبرجوازى والتأويلات الشعبوية، ذلك ما انعكس بشكل سلبى على سيادة التفسيرات البرجماتية حول الدين، وهو ما عبر عنه إنجلز وفق ما يلى[٣٦]: "إن كل طبقة من الطبقات المختلفة تستخدم الدين الملائم لها... ولا أهمية تذكر لما إذا كان هؤلاء السادة يؤمنون بالأديان التى يتبناها كل منهم أم لا...".

لقد نظرت الرؤية الماركسية للدين باعتباره أحد الميكانيزمات الرأسمالية التى تعمل على إخضاع المستضعفين والمقهورين عبر الهروب من مواجهة حقائق الاستغلال الممارس ضدهم على كافة المستويات، وبالتالى اعتبرت الماركسية الدين تهديدًا بالضمور والتلف لقدرة الإنسان النقدية على مواجهة حقائق وجوده الصعبة(٣٧).

لقد راحت هذه النظرية تتقول بإن الدين ليس إلا القشرة السطحية أو البنية الفوقية– قليلة الأهمية وفق الطرح الماركسى(٣٨)، وإن العامل الاقتصادى الطبقى هو لب حركية المجتمع باعتباره بناءً تحتيا يتحكم ويقود كل العمليات التى تجرى فى البنية الفوقية ومنها الدين. فبحسب ماركس واستنادا إلى عملية التباين الاجتماعى والثقافى التى مر المجتمع الغربى بها، يشكل الدين بناءً فرعيا يلعب دورا فى تحقيق المصالح الاقتصادية والسياسية الخاصة بطبقة بعينها، تلك التى تمتلك وسائل الإنتاج وتدير علاقات الإنتاج وتتحكم فيها، ومن ثم تُشتق شرعية النظام الدينى أساسًا من شرعية الطبقة، وأن القضاء على البنية الطبقية فى المجتمع فى ظل المجتمع الشيوعى– آخر مراحل التطور البشرى والقائم على أنقاض المجتمع الرأسمالى– يعنى القضاء على الشرعية الدينية(٣٩).

وبالعكس من الرؤية الدوركايمية التى تنظر إلى الطقوس الدينية على أنها الرابطة الاتصالية الرمزية بين الذوات، لقد قادت الأطروحات الماركسية التى تلت تفكيك فيورباخ – الذى صك مفهوم الاغتراب الدينى– إلى فك العلاقة بين الدين والممارسة، ومن ثم وصف الدين باعتباره الأداة الناجزة للسيطرة، وكذلك باعتباره المظهر الرئيسى للاغتراب الإنسانى الذى يجب تجاوزه عبر جدلية المادية التاريخية(٤٠).

إذن ليس الدين – بحسب ماركس– سوى غطاء إيديولوجيا توظفه من حين لآخر الطبقات المهيمنة من أجل الحفاظ على امتيازاتها واستمرار استغلالها للطبقات المهيمن عليها، ذلك ما يجعل الناس فى قلب مجتمعاتهم يؤسسون لفكرة الخارق والإله، فينشئ الناس فى أحضان المجتمع آلهتهم، وينحون إلى عبادة ما يتجاوز ذواتهم، وهنا يظهر "الاغتراب الدينى" كما حدد معالمه "فيورباخ" بارزا للعيان، ذلك المفهوم الذى استعاده ماركس رابطا إياه بالاغتراب على المستوى الاقتصادى الذى يرهق كاهل المجتمع الرأسمالى(٤١).

فيرى ماركس أن المعاناة الدينية التى يحياها المؤمنون هى فى الوقت عينه تعبير واحتجاج ضد المعاناة الحقيقية المرتبطة بالبنية الاقتصادية والطبقية فى المجتمع، وأن الدين هو صرخة المضطهدين، وهو قلب عالم بلا قلب وروح عالم بلا روح، إنه أفيون الشعوب. وهناك تفسير لهذه الرؤية الفلسفية للدين يرى أن الدين عند ماركس يؤدى وظيفتين متناقضتين(٤٢):

الأولى: الدين كأفيون للشعوب يعمل على تخدير وعيهم وإبعادهم عن معاناتهم الحقيقية.

الثانية: الدين كصرخة للمضطهدين، أى كإمكانية ثورية ضد مظاهر الاستغلال والقهر والاضطهاد التى تمارسها الطبقات المسيطرة ضد الطبقات المسيطر عليها بغية إخضاعها.

وبالنظر إلى الوظيفة الأولى، نجد أن الماركسية قد نظرت إلى الدين بوصفه مساعدا على مواجهة الآلام المتعلقة بتناقضات الواقع المعاش من خلال إيجاد حلولا مرضية لكافة مشكلات الإنسان والمجتمع ومآزقه الوجودية خارج نطاق هذا الواقع، وبالتالى فهى تنظر إلى الدين كانعكاس لشقاء الإنسان، حيث يبدو الدين كعقيدة لتبرير شرعية النظم المستبدة القائمة، حيث تستخدمه

الطبقات الحاكمة لتعليم الجماهير أن النظام القائم إنما هو إرادة الله فى خلقه وبالتالى تستخدمه كوسيلة لتزييف وتغييب وعيهم(٤٣).

وبحسب ذلك تجتهد النظم الرأسمالية لتجعل الله خارج العالم المعاش، خارج الزمان، ويستحيل تصوره أو إدراكه، ولا يمكن رؤيته أو التفكير فى ذاته ولكن يمكن مناجاته والابتهال إليه لطلب العون منه لتخفيف وطأة الواقع المعاش وأزماته، ومن ثم تتجه عقول الجماهير وقلوبهم إلى خارج هذا الواقع تاركين إياه فى قبضة صاحب رأس المال بعد أن خلا له الفضاء من المنافسة وسيطر عليه واحتكره(٤٤)، وبالتالى يرى ماركس أن غرض نقد الدين هو إزالة الأوهام والأساطير التى تلف الجذور الحقيقية لتعاسة الإنسان وتخفيها(٤٥).

فوفق الطرح الماركسى يصبح الدين نوعا من الثقافة ذات المغزى السياسى، الذى من خلالها تسعى الطبقات المهيمنة تثبيت الأوضاع الاجتماعية القائمة، وفرض منظومة فكرية تندرج فى إطارها كل شرائح المجتمع، التى إما أن تكون فى إطار ما يسمى بالنخبة وإما فى إطار ما يسمى بالعامة، وبحسب "جرامشى" يتبنى العامة كثيرًا من المنظومات الفكرية والدينية التى يمليها عليهم من يسيطرون أو أصحاب الأيديولوجية المهيمنة، ففى واقع التفرقة الاجتماعية بين من يسيطر ومن يخضع أو ما يسمى بالصراع الهيمنى يتوسط ما يسمى "بالحس المشترك" والذى بحضوره داخل الجسم الاجتماعى تتسم ثقافة الأدنى بالتشرذم وتصبح ثقافة مبتذلة وضعيفة وهشة تقبل بدخول الوافد إليها والذى هو فى النهاية يعمل ضدها وضد أفرادها(٤٦).

وبالعودة إلى الوظيفة الثانية التى يمكن أن يؤديها الدين فى المجتمعات الحديثة – الدين كصرخة المضطهدين– نجد أن الماركسية وعلى الرغم من تأكيدها على كون الدين ميكانيزم رأسمالى يعمل على تأييد النظم السياسية

والاقتصادية القائمة على الظلم والقهر والطغيان، إلا أنها رأت فى الدين إمكانية ثورية، يستطيع الدين من خلالها أن يقود عمليات التحرر ولو بشكل مؤقت.

إلا أن ماركس وإن كان يرى أن ثمة وظيفة ثورية للدين، فهى محدودة بفترة ظهور الدين، حيث يمثل ظهور الدين انقلابا وثورة على البنية الطبقية والاجتماعية السائدة، ومن ثم فمنطق ماركس وطبيعة فهمه للدين لا يسمحان أن يحظى الدين بدوام واستمرارية لوظيفته الثورية، لأن تلك الوظيفة سوف تصبح عاجزة عن تحقيق عمليات التحرر الإنسانى الكامل، والذى هو مستحيل –من وجهة نظر ماركس– فى ظل أى ثورة دينية فى ظل المجتمع الرأسمالى، لأن الدين بحسب ماركس هو جزء من بنية الوعى فى هذا المجتمع ككل، والتحرر الإنسانى الكامل لا يتحقق كنظام اجتماعى إلا بثورة اجتماعية تقوض النظام الاجتماعى ومن ثم البنية الطبقية البرجوازية، وعليه فهى ثورة تستهدف البناء الاجتماعى بكامله الذى يشكل الدين جزءا منه(٤٧).

وبحسبان ما سبق، ففى مقابل التأويلات الدينية المحافظة التى تتبناها الطبقات المهيمنة والمسيطرة بغية إخضاع الطبقات المهيمن والمسيطر عليها، أنتج الصراع الاجتماعى هذا تأويلات مضادة تجمعت تحت رايتها ثورات شعبية فى مواجهة الظلم والطغيان باسم الدين، فرفضت الحركات الإصلاحية – على سبيل المثال– فى المجتمعات الغربية فى عصر الإصلاح الدينى ما رأته تجليا لنفاق رجال الدين المرتبطين بالطبقات المستغلة والمضطهدة ونادت بضرورة تنفيذ مبادئ الأخلاق المسيحية الصحيحة فى الحياة الدنيوية ومنها العدالة التى فسرت كدعوة لإلغاء الريع الإقطاعى وتقسيم الأراضى بالتساوى.

وليس هذا التأويل الثورى للمسيحية استثناءً من القاعدة العامة فى تاريخ الأديان، حيث نجد تناقضا مماثلا فى المتجمعات الإسلامية، ففى حين أخذت السلطة الحاكمة بتأويلات دينية محافظة، عبرت الحركات الدينية الشعبية عن

الطبقات الدنيا والوسطى وثورتها من خلال تفسير طوباوى شعبى شبيه تماما بالشيوعية المسيحية[٤٨]، ذلك ما يجعلنا نقول مع ماركس إن الدين قد استخدم كآلية فعالة فى عمليات الصراع الطبقى بين من يملكون ومن لا يملكون، حيث استخدم كلا الفريقين الآلية نفسها فى الدفاع عن وجوده واستمراره وإخضاع الفريق الآخر.

ووفق ذلك ، فلاهوت التحرير يعد كاستجابة لمشكلات اجتماعية وسياسة فى السياق المسيحى فى دول أمريكا اللاتينية التى كانت تحكمها أنظمة عسكرية فاشية متحالفة مع القوى الأجنبية، لقد جاءت هذه الاستجابة فى ظل مظاهر الفقر والبؤس وتدهور أوضاع الطبقات المتوسطة، وأمام عجز الأجهزة الإيديولوجية القديمة للدولة بما فيها الكنيسة عن تقديم المساندة النفسية والروحية لجماهير عريضة لم تعد تستسيغ خطب الإرشاد والدعوة إلى الصبر والتحمل[٤٩].

لقد أقترن لاهوت التحرير بالماركسية عبر تجربة تدينية غير مألوفة تقوم ليس فقط على البحث الفردى عن الخلاص، ولكن أيضا على فكرة رئيسة وهى أن الإثم أو الخطيئة لا يُحيل أبدا إلى بداية يمكن أن يستحضرها الوعى عبر التماهى مع الإله المخلص، بل إنها متحققة الآن وهنا ومتجسدة فى كل أشكال الظلم والقهر الذى يتعرض له الإنسان المقهور، ولذا يقتضى الإيمان الحقيقى العمل من أجل مساعدة الناس على التحرر والتخلص من الوضعية الموسومة بالتبعية والاستغلال والقهر[٥٠].

يدل لاهوت التحرير كبراكسيس حى على أن الفصل بين المادية والمثالية وبين الممارسة التاريخية والوعى ليس فصلا قطعيا، ولعل تجربة النضال المشترك بين الماركسيين واللاهوتيين الأمريكيين سمحت بقراءة الماركسية – بشكل مناقض لما صورته أغلب الكتابات حول الماركسية– من منظور لاهوتى

وإعادة النظر فى الموقف التقليدى الماركسى المتعارف عليه من الدين القائل باعتبار الدين مجرد إيديولوجيا لتبرير الهيمنة، وفى شرح لهذه القراءة الجديدة للماركسية يجيب رجل الدين اللاتينى "فرى يتو" عندما سُئل حول اتحاد الماركسية بالفكر اللاهوتى : هل نسيت أن ماركس يعتبر الدين أفيون للشعوب؟ قائلا: هى البرجوازية التى جعلت من الدين أفيون الشعب، بأن دعت إلى إله سيد فى السماء، بينما امتلكت هى الأرض(٥١).

خلاصة ما يمكن قوله حول الرؤية الماركسية لدور الدين فى المجتمعات الحداثية، أن ماركس قد اعتبر الوجود الاجتماعى محددا لكل أشكال التدين وأن المجتمع هو خالق الدين، كما أنه ركز كثيرا على وظيفة الدين كغطاء أيديولوجى لتبرير وشرعنة سياسات ونظم وأوضاع قائمة تخدم طبقات بعينها على حساب أخرى، مقللاً من وظيفته الثورية والاحتجاجية، إلا أنه لم ينكرها تماما بل حصرها فى الفترة الأولى من ظهور الدين والتى يمثل فيها الدين الجديد ثورة على الأوضاع السياسية والاجتماعية ناهيك عن الأخلاقية القائمة، وبرغم أن إنجلز لم يتبعه تماما فى هذه الرواية، وأنجز دراسة حول ثورة الفلاحين الألمان فى القرن السادس عشر تحت راية الإصلاح البروتستانتي، قدم فيها قراءة مستفيضة لأوجه التداخل بين الصراع داخل الكنيسة والنزاعات الهرطقية والاجتماعية، إلا أن الاتجاه العام لتحليل إنجلز يتجه نحو رد تلك النزاعات إلى صراع طبقى يلعب فيه الدين دور القناع الذى يحجب الرهانات الحقيقية وراء هذه النزاعات(٥٢).

وفى إطار التعديل الذى أجراه بورديو على الأطروحة الماركسية، فقد اعتبر الدين رأسمالا رمزيا أو ثقافيا، حيث تقوم فكرته الرئيسية على تصور مؤداه أن الدين يتكون من مجموعة من الفضائل الرمزية التى تتعلق بدائرة المقدس، وفى سياق هذه الفضائل تنشأ بعض الجماعات المتخصصة فى هذا

المجال تعمل على تقديم تعريف للمفاهيم وتعيد نشرها فى محاولة منها لاحتكار هذه الفضائل الرمزية لتعيد توزيعها بما يتناسب ومصالحها وأهوائها الدنيوية، ومن ثم – وبحسب بورديو – فإن المفاضلة الداخلية للمجال الدينى تحمل فى طياتها صراعا مستترا يظهر حينما يحاول مجموعة من غير المتخصصين أو من العلماء غير المعترف بهم رسميا تعريف الرمز الرئيسى بطريقة مغايرة للسلطة المختصة بإدارة المقدس والتى تترسب مع مرور الزمن فى المجال الدينى(٥٣).

فيعرف بورديو الدين كمجموعة من الذوات الرمزية المرتبطة بدائرة المقدس، تلك التى تعمل على إنتاج وإعادة إنتاج السلطة من خلال مجموعة تعين نفسها كحراس على وجودية القدس واستمراره، إنه من خلال هؤلاء تنشأ المعارف الخاصة التى تعمل على سيادة رأس مال رمزى يعمل على تشكيل الهابيتوس الجماعى للأفراد (نمط الاستعدادات)(٥٤).

فإذا كان يُفهم الدين كجزء من المنظومة الرمزية للمجتمع، إلا أنه يشكل حقلا رمزيا مستقلا، وهو حقل يتصف بالتدفق والمرونة وله القدرة على التواصل والتفاعل مع الحقول الأخرى، ويحتفظ الدين بقدرة هائلة على تنوع وتعدد المعانى والوظائف ولذا تأخذ المعتقدات والرسائل الدينية معان متعددة عندما تدخل نطاق الحقول الاجتماعية الأخرى فهى تفسر وفقا لظروف السياق الذى تنتشر فيه، فيرتبط الدين بمنظومة إعادة الإنتاج الثقافى والاجتماعى فى المجتمع، ومن ثم فهو يرتبط بتكوين رأس المال الثقافى والرمزى فيه(٥٥).

لقد أدى الحضور الطاغى لمقولات الاقتصاد السياسى الماركسية فى البنية الفكرية لبورديو إلى دفعه إلى التأكيد على البعد السياسى والإيديولوجى لوظيفة رجال الدين، حيث يربط بورديو مباشرة وبشكل وثيق بين "المصلحة الدينية" وتبرير الواقع الاجتماعى السياسى القائم على التفاوت الطبقى، وبالتالى

يعتبر بورديو أن الرهان الحقيقى وراء الصراعات داخل الحقل الدينى هو المصالح الدنيوية والسياسية[٥٦].

وبحسبان أن هذا الحقل يحمل فى داخله ممارسات خاصة به، فإنه فى إطار نفعى يفسر نفسه فى ظل المصلحة التى تعكس مجموعة من الخبرات والتجارب الرمزية التى تعكسها انساق الاستعدادات، حيث إن المصلحة تفسر سلوك الفاعلين الاجتماعيين سواء على صعيد السحر أو الدين، ذلك ما يجعل الحقل الدينى اقتصادا للممارسات التى تأتى بصورة واضحة على صعيد الخبرات المنهجية والنظرية المعاشة[٥٧].

وبناء على فرضية الهابيتوس، يمكن للهابيتوس الدينى المرتبط بالتوجهات والاستعدادات نحو الدين أن يُصاغ ويعاد صياغته باستمرار باعتباره قابلا للتشكل وإعادة الصياغة، وذلك عبر نمو الذات الفاعلة فى تفاعلاتها مع تقاطعات الواقع الدينى والدنيوى المعاش، ولعل ذلك يتضح بأجلى صوره فى الأشكال الجديدة من الحركات الاجتماعية والسياسية التى تتخذ من الدين إيديولوجيا حاكمة وموجهة، تلك التى تتشابك ومخرجات العصر وتخلق أساليب وممارسات تتشابك بشكل واضح مع التغيرات الاجتماعية السياسية المعاشة بناء على تأويلات جديدة للنصوص الدينية المقدسة، محاولة بذلك أن تأخذ بنصيبها من الرأسمال الرمزى الذى تكفله عمليات تأويل وإدارة هذه النصوص[٥٨].

وفى النهاية يرى بورديو أن إدارة المخزون المقدس لا يمكن ضمانها إلا بوجود جهاز كهنوتى بيروقراطى كالكنيسة يقوم بالعمل المستمر والضرورى لإنتاج وإعادة تدوير هذا المخزون المقدس، وتقوم هذه البيروقراطية على تحديد الصلاحيات والتراتيب للوظائف الكهنوتية وترشيد التباين والنزاع بين الأخصائيين اللاهوتيين الذين يحتلون المواقع المتعارضة المهيمنة والمهيمن

عليها ضمن بنية الجهاز الكهنوتى أى ما بين المراتب العليا والدنيا من الكهنوت[٥٩].

إنه وفق ذلك ، تصبح الدولة فى المجتمعات الحديثة – فى الدول غير الديمقراطية–بحاجة ماسة إلى مؤسسة كهنوتية تعمل باستمرار على إدارة الرأسمال الدينى إنتاجا وتوزيعا واستهلاكا بما يخدم مصالحهما، وبما يحرم منافسوها من استهلاك هذا الرأسمال الدينى وتوجيهه ليضرب فى أساس شرعيتها الدينية والسياسية. وهذا ما تحاول – أيضًا – الحركات الاجتماعية والسياسية الدينية القيام به، لتبقى فى النهاية الصراعات الدنيوية والسياسية على المصالح هى الرهان الحقيقى وراء إنتاج وتراكم الرأسمال والمخزون المقدس وفق التصور البورديوى.

وبشكل أكثر تطرفا فى تفسير الدور الذى يشغله الدين فى النظم السياسية المعاصرة، لا ينظر فوكوه إلى السلطة –أى سلطة كانت– على أنها أداة مباشرة للهيمنة الطبقية، ولكن يتم غرسها فى العلاقات الاجتماعية بين الناس والمجتمعات والمؤسسات المعنية بإنتاج وإعادة إنتاج وتنظم عادات ومعايير وتقاليد المجتمع. ومن ثم فهو يؤكد أن "السلطة السيادية" التى اتسمت بالملكية المطلقة لشطر كبير من التاريخ الإنسانى قد تم استبدالها تدريجيا بـ "التقنيات الجديدة للسلطة" التى ظهرت فى القرن التاسع عشر. تلك التقنيات لا تعتمد على الإكراه أو إبادة العصيان بل إنها تنظم وتتحكم فى المواطنين عن طريق السعى إلى قولبة الذوات بطريقة تؤدى إلى التناسخ الصحى للنظام الاجتماعى القائم، وهنا تحديدا يلعب الدين ضمن وفى إطار مؤسسات أخرى دور البطل[٦٠].

وعلى الرغم من شكوكه المتشائمة حول الدين كوسيلة للسيطرة الاجتماعية، استخدم فوكو مصطلح "الروحانية" لتأكيد الدين ونفيه فى آن واحد،

فإذا كانت الروحانية تعنى بالمعتقدات والممارسات الفردية، فإنها لن تدخل ضمن نطاق الفضاء العمومى والسياسى، ومن ثم جاء اهتمام فوكو بالروحانية السياسية، تلك التى تعمل على إدماج الروحانية الدينية فى الممارسات السياسية والعمومية. ويشير هذا إلى أن فوكو كان يتحرك فى الاتجاه الذى ندعو إليه وهو التحليل الشمولى لعلاقة الدين بالدولة(٦١).

وبحسب ذلك يميل فوكوه كغيره من الليبراليين إلى التعاطى مع وجود الدين فى المجال العمومى عبر التمييز بين الفضائين العام والخاص، فيتضمن الأول القرارات المتعلقة بالأعمال القسرية وأعمال الإكراه، بما فى ذلك كل الجوانب المجتمعية التى هى تحت سيطرة الدولة، وبالتالى مرتبطة بالمصلحة العامة. ويتضمن الثانى تلك الجوانب من حياة الأفراد التى تقع خارج سيطرة الدولة الشرعية، والغرض من هذا التمييز شقين:

الأول: إنه يؤسس للفصل بين الدولة والدين، بحيث لا تستطيع الدولة أن تبنى قرارات على نقاشات أو إملاءات من أى دين معين، فلا ينبغى أن تُبنى المشاركة العامة على دوافع دينية، والشق الثانى: يتعلق بحصر المعتقدات الدينية فى ضمير المؤمن ذاته(٦٢).

هذا النهج مقيد إلى حد ما بميل فوكو إلى معالجة المحاولات المؤسسية لتعديل السلوك باعتباره إهانة للإرادة الحرة تتضح فى استخدام مصطلحات مثل التأديب والانضباط . لقد رأى فوكو الدين كتقنيات قسرية للسلوك عبر إنتاج الحقيقة (٦٣)، متفقا مع "جوفمان" حول فكرته حول "إماتة الذات" mortification of the self حيث تعمل المؤسسات العقابية والعلاجية – وهنا الدينية – على إماتة الذوات واستبدالها بأخرى يتقبلها المجتمع وتخدم مصالح القوى المهيمنة.

وبناء على كل الأطروحات السابقة ، نجد أنفسنا أمام متصل تقع فيه العلمانية المتطرفة على أحد أطرافه والثيوقراطية على الطرف الأخر، ومن ثم تتدرج المجتمعات والنظم السياسية بين هذين الطرفين، فكلما اقتربت من العلمانية المتطرفة غلب على نظمها السياسية والاجتماعية والثقافية الطابع العلمانى وتم نفى الدين إلى المجال الخاص وإبعاده عن المجال العمومي، إلى أن تصل إلى العلمانية المتطرفة التى تنفى أى وجود للدين فى المجتمع الحديث. وكلما اقتربت المجتمعات من النموذج الثيوقراطى غلب على إدارتها الطابع الدينى، وأصبح الدين هو الحكم فى أغلب المسائل السياسية والاجتماعية والاقتصادية، إلى أن تصل إلى النموذج الثيوقراطى القح فتصبح مجتمعات تديرها نخبة من رجال الدين والكهنوت.

وعلى ذلك، يرى البعض أن الموقع البنيوى الذى تشغله أى مؤسسة دينية بين الدولة والمجتمع يحدد الشكل الذى سوف تتخذه هذه المؤسسة، فبقدر ما تكون المؤسسات الدينية إلزامية تكون فى هذه الحالة موجهة من الدولة –والعكس بالعكس– فإما أن تتحكم هى نفسها بالوسائل القمعية لتكون فى هذه الحالة مؤسسات دولة ثيوقراطية، وأما أن تعتمد على الدولة التى تحمى واقعها الإلزامى، وذلك يعنى أنها ما دامت المؤسسة الدينية طامحة لأن تكون إلزامية، فإن الطبيعة المتغيرة للدولة هى التى سوف تحدد فى النهاية الطبيعة المختلفة والمتغيرة لها(٦٤).

ثانياً: الدين فى النظم ما بعد العلمانية

إذا كان المتصل السابق يضع المجتمعات والنظم السياسية على طرفى نقيض بين العلمانية المتطرفة والثيوقراطية المتطرفة، فإن نقطة المنتصف من هذا المتصل ستكون حتما من نصيب المجتمعات والنظم ما بعد العلمانية، تلك التى تقبل على مائدتها كل الفرقاء الدينيين والعلمانيين، إلا أنها تضع حدودا

وشروطا لهذا القبول المزدوج، وهو ما سوف يكون محور حديثنا فى الصفحات القادمة.

فإذا كانت الحداثة فى التصورات الكلاسيكية تُفهم على إنها أهم مسببات العلمنة، ومن ثم كان من المتوقع أن يؤدى بسطها إلى إزاحة الدين عن الوعى الإنسانى برمته بمجرد اكتمال ملئ الإناء الاجتماعى بمخرجاتها، إلا أن وقائع الحضور الطاغى للدين فى المجتمعات الحداثية قد وضعت علامات استفهام كبيرة حول هذه الافتراضات النظرية، الأمر الذى بث الأمل فى نفوس وقلوب كثير من المجددين الدينيين فى إمكانية معايشة الدين للحداثة على أرضها الجديدة(٦٥).

لقد كان نمو الحركات الدينية الاجتماعية والسياسية الإصلاحية والاحتجاجية فى ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضى فى كل الدوائر الحضارية دون استثناء مدعاة لإعادة الاعتبار للدين فى النظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع الدينى ولنمو التيار القوى الناقد لمسلمات العلمنة، الأمر الذى شكل تحولا فى الرؤى النظرية بحيث يمكنها التعاطى مع المتغيرات الجديدة المتصلة بعودة "الدينى" إلى الفضاءات العامة، كل ذلك مثل نقضا لمسيرة الحداثة السابقة وغير من افتراضاتها فى عصرها المتأخر(٦٦).

وبحسب هابرماس، فقد كسب الدين النفوذ والحضور ليس فقط داخل الفضاءات الوطنية ولكن كذلك على مستوى العالم (وهنا لا نستثنى أيا من الدوائر الحضارية أو الأديان)، فهابرماس هنا يتحدث عن الحقبة الزمنية الراهنة التى باتت تضطلع فيها الكنائس والمنظمات الدينية بأدوار مؤثرة بشكل متزايد فى الفضاء العمومى داخل المجتمعات العلمانية ذاتها، وكذلك بتأثيرات كبيرة على الرأى العام وبمساهمات مقنعة فى القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بغض النظر عن ما إذا كانت حججها مقنعة أم لا(٦٧).

لقد اقتحم الدين الساحات المجتمعية والسياسية كافة لكل المجتمعات– سواء كانت غربية متقدمة أو شرقية متخلفة أو حتى بين هذين النموذجين– خلال الربع الأخير من القرن العشرين، الأمر الذى أدى إلى إعادة النظر فى فرضية العلمنة الزائفة القائلة بالانحسار التدريجى للدين مع تقدم المجتمعات على سلم التحديث[٦٨].

وإن كان **جاك لاكان** قد أعلن تفوق الدين على التحليل النفسى بقوله "لن ينتصر الدين فقط على التحليل النفسى، بل سينتصر على أمور كثيرة أخرى، حتى إننا لا نستطيع أن نتخيل مدى قوة الدين"[٦٩]، فإن فيكو قد ذهب إلى أبعد من ذلك بتأكيده على أن ظهور المؤسسات المدنية يأتى نتيجة ممارسات التقديس التى تعد – من وجهة نظره – المصدر الرئيسى لفهم الأبنية الرمزية للعالم، فتشكل هذه الأبنية "الشعور العام" الذى يتأسس عليه خطاب خيالى يشتبك مع العمليات الاجتماعية المعاشة من خلال نقده للنظم الاجتماعية المستقرة، ومن ثم تتشكل فضاءات ومؤسسات عامة من خلال التشابك بين الخيال والحس المشترك أو الشعور العام[٧٠].

وبتوالى الدفعات النقدية لنظرية العلمنة، يأتى خوسيه كازانوفا محاولا تعديل أطروحاتها مؤكدا على ضرورة أن تكون نظرية العلمنة معقدة بما فيه الكفاية لتعليل المصادفة التاريخية باحتمالية وجود أشكال مشروعة للدين العمومى فى العالم الحديث، تقوم بدور سياسى ليس بالضرورة دور اندماج مجتمعى كما ذهب دوركايم، وباحتمالية وجود أشكال من الدين لا تهدد بالضرورة التمايز الوظيفى والبنائى فى المجتمع الحديث، وباحتمالية وجود أشكال منه تسمح بخصخصة الدين وتعدد المعتقدات الذاتية[٧١].

لقد أصبحت التصورات والقضايا التى ترتكز عليها العلمانية كنظرية تسعى إلى دوننة النشاطات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية من الممكن

معالجتها وحلها فى نظر البعض دون اللجوء إلى النظرية العلمانية ذاتها، فالديمقراطية الليبرالية هى مفهوم أهم وأغنى لتحقيق مشروطيات الدوننة فى المجتمعات الحداثية الراهنة(٧٢).

وبالتالى، وإذا كانت الديمقراطية الليبرالية سوف تسمح بمشاركة جميع الأصوات –الدينية والعلمانية– فى العمليات السياسية والاجتماعية فى المجتمعات الحديثة، فإنها قد قادت إلى ظهور نظرية تؤكد بأن الدين وحده هو الذى يمكنه أن يساعد الحداثة المنتكسة بأن تؤسس ذاتها على أساس متعال من أجل إخراجها من مأزقها الوجودى الراهن(٧٣).

وبحسب ذلك، فإننا سوف نجد أنفسنا أمام تصورين على طرفى نقيض للحداثة وقطيعتها مع الدين:

التصور الأول: يرى أن هذه القطيعة استبدال لطرق تفكير وأشكال حياة بأشكال عقلانية أسمى منها، وهذا هو فريق العلمانية القائل بحتمية وضرورة انحسار الدين من الفضاء العمومى(٧٤)، فالعلمانية لديهم ضمانة للاجتهاد النوعى فى المجتمع، وذلك من خلال ما تضمنه من حرية الرأى والمعتقد وحيادية السلطة تجاه مختلف الأديان، إذ تكون الدولة على مسافة واحدة من جميع المواطنين والمؤسسات(٧٥).

التصور الثانى: يعتقد أن الحداثة انتزعت ملكية فكرية بصورة غير شرعية، ومن ثم فهى نظرية فى الانحطاط، إذ لا أصل أو جذر دينى لها، وهذا هو الاتجاه الدينى المتطرف المعارض للحداثة والداعى إلى الدولة الثيوقراطية(٧٦).

وبحسب ذلك، فإذا كان التصور الثانى هو وليد المجتمعات التقليدية القروسطية، والتصور الأول وليد المجتمعات الحداثية أبان عصر الأنوار الأوروبى، فإن الحالة ما بعد الحداثية التى نحياها اليوم على مختلف الأصعدة

تجعلنا نرفض كلا التصورين، الأول القائل بنفى الدين من المجتمع نهائيا وفى أحسن الأحوال إزاحته إلى الضمير الفردى، والثانى القائل بالحاكمية للدين فى مجتمع ثيوقراطى، ومن ثم تحاول هذه الوضعية الجديدة أن تجمع بين طرفى النقيض فى خيط ناظم، تتفاعل خلاله –على قدم المساواة– كل من الرؤى الدينية والعلمانية على أساس من التفاهمات المشتركة.

نقطة البداية تكمن فى الاعتراف من موقعنا فى مجتمع ما بعد العلمانية بثلاث خصائص مميزة، الأولى: أن السياق المجتمعى فى مجتمعات ما بعد العلمانية هو سياق متعلمن على نحو متزايد، بينما فى الوقت ذاته هناك حضور مستمر للمجتمعات الدينية، والثانية: هى أن المجتمعات الدينية تسهم وظيفيا فى المجتمع بقدر ما تعمل على إعادة إنتاج الدوافع والمواقف المرغوبة، والثالثة: هى أن شعور التعلم المتبادل يبرز بالتزامن بين العقليات الدينية والعلمانية ويخلق مساحة لتحديث الضمير العمومى. وبناء على ذلك، فقد أصبح من الضرورى أن تأخذ على محمل الجد مساهمات كلا الفريقين –الدينى والعلمانى– فى النقاشات العامة(٧٧).

بحسب ذلك، ينعكس الوعى الدينى الذى نعيشه فى مجتمع ما بعد العلمانية فلسفيًا – وفق هابرماس– فى شكل فكر ما بعد ميتافيزيقى، يصبح فيه النظير العلمانى للتحديث الدينى هو الموقف غير الدينى، ولكنه موقف فلسفى غير اختزالى، حيث يمتنع عن إصدار أية أحكام عن الحقائق الدينية من جهة، بينما يصير بطريقة غير نزاعية على رسم حد فاصل بين الإيمان والمعرفة، ويرفض من الجهة الأخرى الفهم العلموى المحدود للعقل وإقصاء المذاهب الدينية من أصول العقل الإنسانى(٧٨).

وبالتالى ليست هناك علاقة استبعادية بين الاتجاهات الدينية والعلمانية ولكن يتوافق كل منهم مع الآخر، فيعترف الفكر ما بعد العلمانى أن الضمير

العمومى يتشكل من التقاليد الدينية والعلمانية التى تُخصب بعضها بعضا وتغير من هيئة وشكل بعضها البعض بشكل متبادل، هنا تكمن أهمية التعلم التكاملى بين رؤى العالم المتنافسة (الدينية والعلمانية). ففى هذه العملية يجب على الشخص العلمانى الذى هو بحاجة إلى الإيمان العقلانى لكى يقيم وجهات نظره الخاصة، أن يعترف فى الوقت ذاته بمحاوره ليس باعتباره غير عقلانى بالكامل ولكن باعتباره عقلانيا من منطلقه الخاص، وبالتالى فالفريقان بحاجة ماسة إلى هذا التوجه. فبالنسبة للمؤمن يجب أن يحدد العلاقة بين الإيمان والمعرفة النقدية الموضوعية من منطلق المعرفة العلمانية، فى حين أن غير المؤمن –العلمانى– يجب أن يقبل بالوضع المعرفى للمؤمن باعتباره ليس ببساطة "غير عقلانى" من منطلق المعرفة العلمانية أيضًا(٧٩).

إنه وفق ما تقدم، تصبح ثقافة التسامح والقبول المزدوج هى المخرج الوحيد لمشكلة الإقصاء بين العلمانيين والدينيين فى المجتمعات ما بعد الحداثية بحسب الكثيرين، وبالتالى تصبح الأخلاق ما بعد العلمانية أداة لإدماج العمل السياسى بالعقلانية عبر وجود نوع من الاتفاق بين الايتيقى والسياسى فى المجال العام أملاً فى أن يكون هذا المجال مجالا طبيعيا لإنتاج الاجتماع بين المواطنين وبالتالى الوحدة بين السياسى والأخلاقى. وهنا تمس الأخلاق فى نسختها ما بعد العلمانية محورا مهما لحل الأزمة بين الأصوليات الدينية والعلمانية فى ممارسة الفعل السياسى(٨٠).

وعند "لديفنتز" يكمن الحل فى إنشاء "مبدأ قانون أعلى" يأتى بأصوات العلمانيين والمتدينين إلى محادثة مفتوحة ذات معنى، إنه يرغب فى مجال عمومى تكون فيه التعبيرات الأخلاقية لأديان العالم فى حوار مع التعبيرات الأخلاقية للتقاليد العلمانية، بحيث يتم وضع الجميع على قدم المساواة، فيساهمون بالتالى فى تعددية ديناميكية ثرية(٨١).

وبحسب ذلك، يرى "بوكينفورد" أن النظام الدستورى الوضعى الحديث بحاجة ماسة إلى سلطة متعالية قوية دينية أو سحرية من أجل التبرير العقلى والإيديولوجى لصلاحية سلطة هذا النظام، كما إنه ولضمان صحة القانون الوضعى يمسى من المحتم تأسيس هذا القانون على قناعات أخلاقية ما قبل سياسية سواء أكانت دينية أو وطنية، لأن مثل هذا النوع من النظام الدستورى والقانونى لا يمكنه أن يؤسس صلاحيته عن طريق صيرورات القانون الديمقراطى وحده[٨٢]، ويتفق هذا الرأى مع ما جاء به "أرنست ترويلتش" حيث عمل على تطوير فكرة أن الدين وحده سيكون قادرا على إنقاذ الثقافة من الانحدار إلى النزعة المادية، وبالتالى يعتبر الدين أحد الميكانيزمات التى جاءت بها ما بعد الحداثة وما بعد العلمانية بغية معالجة أعطاب الحداثة وانكساراتها وتخليص الإنسان من مآزقه ومآلاته التى وقع فيها جراء منطق التشيؤ والتسليع الحداثى الذى انسحب على كل الوجود[٨٣].

وبالنسبة لبعض الإصلاحيين أمثال بادر وتايلور وماكنتير ووايت مان، يعد الدين جزءا كبيرا ومهما من الواقع الاجتماعى فى عالمنا المعاش، وأن إزاحة الدين أو القضاء عليه من المجال العام يؤسس للظلم والإجحاف الذى من شأنه أن يؤدى إلى مزيد من الإضرار بالبنية الاجتماعية والتواصل الفعال بين البشر[٨٤].

أما بالنسبة لهابرماس باعتباره من كبار الإصلاحيين الألمان ومن رواد الجيل الثانى لمدرسة فرانكفورت، فإنه يقترح نهجا أكثر شمولا لدور الدين فى الفضاء العمومى، مؤكدا أن الدين قد اكتسب أهمية سياسية غير متوقعة حتى الآن[٨٥]، وبالتالى يذهب هابرماس إلى أن القول باختفاء وانتهاء الدين تدريجيا من الشأن العمومى فى كل أنحاء العالم جراء عمليات التحديث المتسارعة بدأ يتأكل[٨٦]. ليس ذلك فحسب بل إنه يرى أن الفاعلين الاجتماعيين المتشكلين

دينيا لهم أهمية كبرى فى الحياة السياسية والثقافية الراهنة، بحيث يمثل الفشل فى دمجهم فى مشاغل العقل العمومى خطرًا داهمًا على مستقبل نظام الحكم الديمقراطى(٨٧).

وذلك لا يعنى أن هابرماس يقبل بكل أشكال التدين داخل نظامه الجديد (ما بعد العلمانى)، حيث يرى أن الدين بمعناه العقائدى أو غير القابل للجدال الفلسفى يعد مشوها للتواصل، ذلك لأنه لا يرضى بالأخر وحججه، ذلك أن محاججات المتدينين المنغلقين تتخذ من العاطفة والانكفاء على الذات والدوغمائية مرجعا لها فى تعيين الحقائق ومنهجية الحوار وغاياته، وبالتالى يرى هابرماس رغم ذلك أن هناك خطرًا عقائديًا دينيًا قد يسبب مشاكل خطرة لعمليات التواصل العقلانية الفعالة داخل الفضاء العمومى(٨٨).

وبذلك نرى هابرماس فى تمييزه بين الأشكال العقلانية والدغمائية من التدين، يتابع عمل مواطنه فيبر. كما نجد فيبر لا يضع الدين فى أى من خانة العقلانية أو اللاعقلانية؛ حيث أشار تبعا للمنظورية التى اعتمدها بتأثير من زيمل Simmel إلى أن الحكم الذى نطلقه على الإيمان والممارسة الدينية خاضع لوجهة النظر التى تنطلق منها، وبالتالى فهو يقر بأن العقلانية واللاعقلانية تتساكنا قلب المعتقدات والممارسات الدينية، ذلك لأن السلوك الدينى قبل كل شيء هو شكل خاص من النشاط الاجتماعى(٨٩)، الذى يخضع لأنواع شتى من العقلانية. وبحسب ذلك يسعى هابرماس إلى تنقية السلوكيات والنشاطات والممارسات والمعتقدات الدينية من الشوائب الدوغمائية وغير العقلانية أو على الأقل إزاحتها إلى مجال الضمير الفردى والشخصى.

إنه وفق ذلك، يأتى هابرماس بمفهوم "مجتمع ما بعد العلمانية"ليحاول إقامة الدين فى الفضاء العمومى، فيعرف مجتمع ما بعد العلمانية بأنه ذلك المجتمع الذى يسلم بأهمية الأفكار والمبادئ الدينية فى الخطاب المدنى

اليومى، وكذلك يسلم بمساهمتها فى علاج الأعطاب الاجتماعية التى خلفتها الحداثة المنتكسة، إلا أن هابرماس يؤكد على أن هناك بعض التحديات التى يجب تحقيقها من أجل إقامة مثل هذا المجتمع شبه المثالى أهمها: التسامح والقبول المزدوج والانخراط فى الشأن العام، وأن تقف الدولة على مسافة واحدة من كل الأطراف عند حل الخلافات الدينية والسياسية كافة من خلال النقاشات المدنية العامة(٩٠).

وإذا كان "بيتر برجر" قد رأى أن الحداثة والبيروقراطية والتكنولوجيا والنزعات العقلية الحاكمة لاختيارات السلوك قد قادت إلى تعدد المعانى والرؤى –وفق المنظور الفينومينولوجي– وإحلال التفسيرات الدنيوية محل نظيرتها الدينية، مخلفة بذلك حالة من اللامعنى والاغتراب والقلق، تلك الحالة التى يصفها "برجر" بحالة العقل الضال Homeless mind الأمر الذى أثر على التفسيرات المختلفة للدين حتى تشظّت وتعددت المظلة المقدسة(٩١)، فإن القضية الدينية التى تشغل اهتمام هابرماس هى تعريض الاندماج السياسى للخطر عندما تحدث فجوة كبيرة بين رؤى العالم "الأصولية" و"العلمانية". ففى الحالة الأولى يصبح من الضرورى على الجماعات الدينية أن تكون قادرة على تطوير رؤية منعكسة ذاتيا ورؤية تعددية للحداثة، بحيث يتم إدراك الحقيقة بالنسبة "لغير المؤمنين" كونها اختلافات لا مفر منها يحتاجها العمل عبر الخطاب العقلانى. وفى الأخيرة يتطلب الموقف غير الاختزالى والانعكاسى تجاه الدين الامتناع عن إصدار أية أحكام على الحقائق الدينية، فى حين يصر – بطريقة غير جدلية وغير نزاعية– على وضع ترسيم صارم للحدود بين الإيمان والمعرفة(٩٢).

وبحسب ما سبق، يكمن فى قلب الأطروحة الهابرماسية حول مجتمع ما بعد العلمانية سؤال مهم مؤداه: ما حدود الحرية المكفولة للحكومات المنتخبة أو

هوامش حركتها تجاه الجماعات والأفراد المتدينين؟ وكذلك ما الحدود المكفولة من الحرية لتلك الجماعات وأولئك الأفراد تجاه الحكومة؟ للإجابة عن هذا التساؤل نبدأ بكتاب العقد الاجتماعى لـ "جان جاك رسو"، فبينما نجده يبحث علاقة الدين بالدولة من حيث هى محور العقد، نجد بحثه ينتهى إلى أن كل الديانات بدون استثناء هى موضع نقد، لذا يقترح مفهوم "الدين المدنى". والدين المدنى ليس هو القانون المدنى كما عند "جون لوك" إنما هو طاقة حب موجهة نحو مجتمع العقد الاجتماعى، فعلاقة الدين المدنى بدولة مجتمع العقد الاجتماعى هى علاقة مدنية خالصة جوهرها الحب وليس الحكم؛ حب المجتمع والاندماج فيه، حب القانون، حب إبداء الواجب حب التضحية، ومن ثم يؤكد رسو أن دولة العقد الاجتماعى ليست دولة دينية، وإن لم يستخدم بشكل صريح مصطلح "العلمانية" كما نجده عند "لوك"(٩٣).

وإذا كان "ماكس فيبر" قد رأى أن الكارزما الكهنوتية بانتظام سعت إلى إيجاد صيغة من التصالح مع سلطة الدولة المدنية تضمن لكلا الطرفين مجال سلطته، ويسمح لكليهما بالتأثير فى سلطة الأخر مثل تعيين بعض موظفى الكنيسة من قبل الدولة وتعيين رجال الكنيسة فى مؤسسات الدولة كالتعليم من جانب السلطة الكهنوتية، بحيث يتم تجنب فرص التصادم والصراع على المصالح وحمل كليهما على المساعدة المتبادلة والتعاون المتبادل(٩٤)، فإن "ستيبان" Stepan يرى أن المؤسسات الديمقراطية يجب أن تكون حرة فى حدود الدستور وضمان حقوق الإنسان، كما يجب أن تكون المؤسسات الدينية لها القدر نفسه من الحرية بشرط ألا يكون لها صلاحيات مميزة تسمح لها بالهيمنة والسيطرة على السياسات العامة للحكومات المنتخبة ديمقراطيا. وفى الوقت عينه، فإن للجماعات الدينية كامل الحرية فيما يتعلق بحرية التعبد ، ويجب أن تكون تلك الجماعات قادرة على إظهار قيمها علانية وطرحها فى المجتمع

المدنى ما بعد العلمانى كما يحق لهم رعاية المنظمات والحركات فى المجتمع السياسى ما دام أن هذا لا يمس بحريات الأفراد والجماعات الأخرى أو ينتهك أيا من المبادئ الديمقراطية أو القانون[٩٥].

وبحسب ذلك، فإن حضور الدين فى الفضاءات العمومية وخضوعه للتأملية الانعكاسية وفق الطرح الهابرماسى يجعل الدين – أو التدين على الأقل– عرضة للنقاش ومحلا للنقد والاعتراض، وبالتالى يضع الدين فى موقع المسئولية الاجتماعية، حيث إن دخوله إلى الفضاء العام يحتم عليه الدفاع عن الصالح العام، فالدين هنا لا يطلب فى حد ذاته، وإنما لكى يساهم فى فعل البناء لمجتمع متماسك ودولة قوية وحداثة تأملية[٩٦].

تشكل الرؤية الهابرماسية للمجتمع المعاصر إذن أساسًا للانتقال من نموذج الفكر القروسطى والأصولى فى المجتمعات التقليدية مرورا بتجاوز العنف المضاد من العلمانية الحداثية التى تهدف إلى إنهاء وفى أحسن الأحوال إقصاء وتهميش الفكر الدينى من الحياة العامة، وصولا إلى نظرية فى المجتمع ما بعد العلمانى. وبالتالى يصبح مشروع الحداثة المتأخرة لدى هابرماس محكوم بوجهتين: الأولى: هى عقلنة الدين، والثانية: هى ترشيد التجربة العلمانية تمهيدا لفكرة التعايش المشترك فى مجتمع ما بعد علمانى وما بعد دينى يلتمس استمرارية الجماعات الدينية فى محيط عمومى يستمر بعلمنة نفسه. وعليه يجب على الجماعات الدينية أن تؤدى ثلاثة تعديلات إيديولوجية هى[٩٧]:

١- يجب على الدين أولا أن يتجاوز ذلك التنافر المعرفى الناشئ عن التقائه بالطوائف والديانات الأخرى.

٢- ثم يجب على الدين ثانيا أن يُجارى العلوم باعتبارها محتكرة لحق تفسير العالم المعاش والطبيعى.

٣- وثالثا: لا بد للدين أن ينفتح على الأولويات الديمقراطية والدستورية للدولة الحديثة على أساس من قبول الاختلاف والتعددية.

ومن الناحية الأخرى لا بد أن يؤدى الفكر العلمانى جملة من الإنجازات كى يستطيع الدخول فى حوار حر ومفتوح مع الفكر الدينى، أهمها[٩٨]:

١- أن يكون الفكر العلمانى قادرا على التسامح وعلى إجراء حوار صادق مع الطرف الدينى، والبعد عن فكرة الرفض والإقصاء والتهميش، أى القبول بالطرف الدينى كشريك رئيسى فى العملية السياسية الجارية.

٢- أن يؤمن العلمانيون بأن كثيرا من ثوابت العلمانية المفاهيمية هى مدينة بالأساس للدين بأصلها، ومن ثم يتقبلون علنا هذا الدين.

٣- أن يدخل الطرف العلمانى مع نظيره الدينى فى حوار وأن يقبل كل منهما الآخر كأعضاء أحرار ومتساوين فى المجتمع السياسى عن طريق التواصل السليم.

إنه وفق ذلك، فإن تحرك هابرماس يضع عبئا مشتركا على الأشخاص الدينيين والعلمانيين على السواء، ويقترح إطارًا يمكن فيه للأصوات الدينية أن تسهم فى صنع القرار السياسى دون أن تصبح مسيسة علنًا فى هذه العملية، وبالتالى يشير هابرماس إلى فهم متجرد لطبيعة العقد الاجتماعى من خلال التوافق المتبادل، حيث يوافق المواطنون (من الناحية المثالية) على الاحتفاظ بالقدسية فى الدستور العلمانى[٩٩].

وبناء على ذلك، يحتاج المواطنون العلمانيون إلى تطوير ما يسميه هابرماس "التأمل الذاتى المتجاوز للفهم العلمانى للحداثة"، والاعتراف بأنهم يعيشون فى مجتمع ما بعد العلمانية الذى يجب أن يصبح "معدلاً ابستمولوجيا" بحيث يتقبل وجود واستمرار الطوائف الدينية على أرضه، وبالتالى يمتنع الفكر ما بعد العلمانى عن إصدار أية أحكام قيمية على الادعاءات الدينية والإيمانية،

فمطلبه الوحيد هو أن تكون الأفكار والحجج المعلنة فى المجال العام السياسى محايثة ومدنسة[١٠٠].

ومن ثم يصبح كل ما هو مطلوب هنا هو أن يكون لدينا القدرة الابستمولوجية والعقلية على النظر بشكل تأملى وانعكاسى إلى معتقدنا من خارجه وعلى ربطه بوجهات النظر العلمانية، أى أن تتم ترجمة الحجج والأفكار الثيولوجية والدينية إلى لغة علمانية يفهمها الجميع؛ المتدينون والعلمانيون على السواء[١٠١].

وبحسب ما سبق، فإن نظرية هابرماس للحداثة المتأخرة ومجتمعها ما بعد العلمانى تؤسس الشروط التى من خلالها تصبح الرعية فى المجتمعات الحديثة قادرة على إنجاز عملية التعلم المتبادل بين المواطنين العلمانيين والدينيين وغير الدينيين، تلك التى تستطيع من خلالها (أى من خلال تلك العملية) تسهيل وتنسق الأفعال وإحداث توافق فى الآراء ووجهات النظر فى إطار فهم برجماتى، "وما بعد تقليدى" لمعنى العبارات الأخلاقية[١٠٢]. ومن ثم يأتى التنظير الهابرماسى للمجتمع ما بعد العلمانى استكمالًا لنظريته فى الفعل التواصلى. حيث يسعى هابرماس من خلال عملية التواصل السليمة التى لا يشوبها أية تشوهات جوهرية إلى إقامة مجتمع ما بعد علمانى يسوده التوافق والإجماع بالمعنى الدوركايمى.

إلا أن هذا الإجماع الذى يسعى هابرماس إليه أساسه ودعامته الرئيسة فى المجتمع ونظامه السياسى هو التواصل الفعال والسليم، بعكس ما ذهب إليه دوركايم، الذى رأى أن هذا الإجماع لا يمكن تحقيقه إلا فى مجتمع التضامن الآلى؛ حيث تسود علاقات الوجه للوجه واللغة المشتركة والدين الموحد ومن ثم ضمير جمعى حاكم.

المراجع والمصادر

١- كلود ريفير، الإنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ترجمة أسامة نبيل، المركز القومى للترجمة، العدد ١٩٦٤، القاهرة، ٢٠١٥، ص١٧.

٢- Marc P. Lalande,A Critical Theory Of Religious Insight, Studies In Religion/ Sciences Religiouses, Vol. 34, No. 3 – 4, Canadian Corporation, 2005, p.358.

٣- Anwar Alam, Role Of Religion In State Polity, A Combative Analysis Of Contemporary Egypt, Iran And Saudi Arabia, Ph. D, Jawaharlal Nehru University, New Delhi, 1995, p.2.

٤- Elsa Gonzalez, Jose FlixLozano and Pedro Jesus Perez, Beyond The Conflict, Religion In The Public Sphere and Deliberative Democracy, Republic, A Journal Of Moral, Legal And Social Philosophy, Vol. 15, N.3, 2009.p.2.

٥- Jurgen Habermass, Religion The Public Sphere, European Journal Of Philosophy, V. 14, N.1, 2006, p.1.

وانظر أيضا، مجدى المالكى وآخرون، الدين والدولة والمجتمع الدولى، وقائع المؤتمر الدولى الحادى عشر، حزيران، ٢٠٠٦، معهد إبراهيم أبو لغد، جامعة بيرزيت، فلسطين، أكتوبر، ٢٠٠٦، ص٨.

٦- خوسيه كازانوفا، الأديان العامة فى العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة، جامعة البلمند، مراجعة بولس وهبة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥، ص١٣.

٧ – سابينو أكوافيفا وإنزوباتشى، علم الاجتماع الدينى الإشكالات والسياقات، ترجمة عز الدين عناية، هيئة أبو ظبى للثقافة والتراث كلمة، الإمارات، ٢٠١١، ص١٦٠.

٨- يورغن هابرماس وآخرون، قوة الدين فى المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، سلسلة تحديث الفكر الدينى، مركز دراسات فلسفة الدين بغداد ودار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٣، ص١٣.

٩- سابينو أكوافيفا وإنزوباتشى، مرجع سابق، ص ١٦٠.

١٠- خالد الحروب، التيار الإسلامى والعلمنة السياسية، التجربة التركية وتجارب الحركات الإسلامية العربية، سلسلة دراسات إستراتيجية ١٩، معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية، جامعة بيرزيت، فلسطين، ٢٠٠٨، ص١٧.

١١- يورغن هابرماس، السياسى- المعنى العقلانى لميراث اللاهوت السياسى المريب، فى: يورغن هابرماس وآخرون، قوة الدين فى المجال العام، مرجع سابق، ص ٥٦.
١٢- سكوت دبليو هيبارد، الدين ووظائفه السياسية مصر - الهند - أمريكا، ترجمة فاطمة نصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، ص٣٦.
١٣- على عبود المحمداوى، هابرماس والمسألة الدينية الوضع الدينى فى المجتمع ما بعد العلمانى، فى، على عبود المحمداوى والناصر عبد اللاوى محرران ومشرفان، يورغن هابرماس العقلانية التواصلية فى ظل الرهان الإيتيقى فى نقد العلموى والدينى والسياسى، دار ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر ودار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، ٢٠١٣، ص٢٤٥.
١٤- عبد اللطيف الهرماسى، فى الموروث الدينى الإسلامى قراءة سوسيولوجية تاريخية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٢، ٣٢.
١٥- هانى خميس أحمد عبده، الدين والثورات السياسية الحالة المصرية نموذجا، مجلة رؤى إستراتيجية، العدد ٣، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، يونيو ٢٠١٣، ص٤٠- ٤١.
١٦- خوسيه كازانوفا، مرجع سابق، ص ٣١.
١٧- Tahmineh Mousavi, Religion And State, In Rawlsian Political Liberalism and Some Contemporary Iranian Religious Reformists, Master of Arts, Concordia University, 2004, p.1.
١٨- خوسيه كازانوفا، مرجع سابق، ص ٣٤ - ٣٥.
١٩- على رضا شجاعى زند، الدين والمتغيرات الثقافية المعاصرة التحديث، العلمنة، العولمة، تعريب حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامى، بيروت، ٢٠١٢، ص٦٦.
٢٠- خوسيه كازانوفا، مرجع سابق، ص ٣٦.
٢١- رشيد بو طيب، فى أن الدين لا يموت فى الحداثة، فى:
http,//alhayat.com ٢٠١٦/١/١٠
٢٢- على رضا شجاعى زند، مرجع سابق، ص ١٨.
٢٣- شحاتة صيام، الولى والمقدس الخروج من الناسونية، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٠، ص٥٤.

٢٤- المرجع السابق، ص ٥٤.

٢٥- سعيد عدالت نجاد، دور الأديان فى احتواء أزمات العالم، قضايا إسلامية معاصرة مجلة، الفلاح للنشر والتوزيع، بيروت، العدد ١٤، ٢٠٠١، ص٢٧١.

٢٦- إميل دوركايم، علم الدين ونظرية المعرفة، ترجمة محمد الحاج سالم، فى، يونس الوكيلى، الدين والمجتمع ونظرية المعرفة قراءات معاصرة فى أعمال إميل دوركايم، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ٢٠١٥، ص١٢٣.

٢٧- أحمد زايد، صوت الإمام الخطاب الدينى من السياق إلى التلقى، دار العين، الإسكندرية، ٢٠١٧، ص ص ٣٩- ٤٠.

٢٨ - خوسيه كازانوفا، مرجع سابق، ص ص ٣٢ -٣٣.

٢٩- على ليلة، العالم الثالث قضايا ومشكلات، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥، ص٢٨٠.

٣٠- Saran Ghatak And Andrew Stuart Abel, Power / Faith Govern Mentality Religion And Post Secular Society, International Journal Of Politics, Cultural And Society, V. 26, 2013, p.224.

٣١- Ibid., p.224.

٣٢- Pippa Norris And Ronal Inglehart, Secred And Secular Religion And Politics World Wide, Cambridge University Press, London, 2012, p.12.

٣٣- يورغن هابرماس، الدين فى المجال العام، مرجع سابق.

٣٤- Saran Ghatak And Andrew Stuart Abel, op.cit., pp. 227 – 228.

٣٥- يجيب هابرماس على هذا التساؤل عبر أطروحته لمجتمع ما بعد العلمانية والتى سوف نتناولها فى الجزء التالى من هذه المقالة.

٣٦- شحاتة صيام، ما بعد العلمانية وأنسنة الدين محاولة لتجديد التراث، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٦، ص٣٤.

٣٧- يورغن هابرماس وآخرون، قوة الدين فى المجال العام، مرجع سابق، ص ١١.

٣٨- محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام والمسيحية والغرب، ترجمة هاشم صالح، ط٣، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٦، ص٧٤.

٣٩- على ليلة، مرجع سابق، ص ٢٧٩.

٤٠- أرماندو سالفاتورى، المجال العام الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام، ترجمة أحمد زايد، سلسلة العلوم الاجتماعية للباحثين، العدد، ١٩٧٥، المركز القومى للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣، ص ص٩٣ – ٩٤.

٤١- شحاته صيام، ما بعد العلمانية وانسنة الدين محاولة لتجديد التراث، مرجع سابق، ص ٣١.

٤٢- فريال حسن خليفة، الدين والسياسة فى فلسفة الحداثة، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١٦٦.

٤٣- نجلاء محمود المصيلحى، الخطاب الإسلامى والتنمية فى المجتمع المصرى، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، القاهرة، ٢٠٠٩، ص٣٣.

٤٤- حسن حنفى، اليمن واليسار فى الفكر الدينى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٦، ص٣٤.

٤٥- سريست نبى، كارل ماركس ومسألة الدين، دار كنعان، دمشق، ص٢٠.

٤٦- شحاته صيام، الولى والمقدس الخروج من الناسونية، مرجع سابق، ص ص ٤٨ – ٤٩.

٤٧- فريال حسن خليفة، مرجع سابق، ص ١٦٨.

٤٨- سمير أمين وبرهان غليون، حوار الدولة والدين، المركز الثقافى العربى، بيروت، ١٩٩٦، ص٩١.

٤٩- منوى غباشى، لاهوت التحرير أو الدين مناضلا، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، إبريل، ٢٠١٧، ص ص ٢ –٣.

٥٠- المرجع السابق، ص ٢.

٥١- المرجع السابق، ص ١٣.

٥٢- عبد اللطيف الهرماسى، فى الموروث الدينى الإسلامى قراءة سوسيولوجية تاريخية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٢، ص٣١.

٥٣- كلود ريفيرا، مرجع سابق، ص٣٨.

٥٤- شحاته صيام، ما بعد العلمانية وأنسنة الدين محاولة لتجديد التراث، مرجع سابق، ص ص ٣٩ – ٤٠.

٥٥- المرجع السابق، ص ٥٣.

٥٦- عبد اللطيف الهرماسى، مرجع سابق، ص ٦٢.

٥٧- شحاته صيام، ما بعد العلمانية وأنسنة الدين محاولة لتجديد التراث، مرجع سابق، ص٤٠.

٥٨- أحمد زايد، صوت الإمام الخطاب الدينى من السياق إلى التلقى، مرجع سابق، ص٥٦.

٥٩- عبد اللطيف الهرماسى، مرجع سابق، ص٥٥.

٦٠- Saran Ghatak and Andrew Stuart Abel, op.cit., p.220.

٦١- Ibid., pp. 219 – 220.

٦٢- Elsa Gonzalez, Jose Felix Lozano And Pedro Jesus Perez, op.cit., p.5.

٦٣- Saran Ghatak, op.cit., p.5.

٦٤- خوسيه كازانوفا، مرجع سابق، ص ١١٢.

٦٥- على رضا شجاعى زند، مرجع سابق، ص١٧.

٦٦- هبة رءوف عزت، الخيال السياسى للإسلاميين ما قبل الدولة وما بعدها، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٥، ص٩٤.

٦٧- أحمد عطار، هابرماس والعالم الإسلامى، فى: على عبود المحمداوى والناصر عبد اللاوى محرران، يورغن هابرماس العقلانية التواصلية فى ظل الرهان الإيتيقى فى نقد العلموى والدينى والسياس، مرجع سابق، ص ٢٧٣.

٦٨- Martin Van Brainessen and Julia Day Howll, Sufism and The Modern in Islam, I.B. Tauris, London, New York, 2007, pp.5 -6.

٦٩- جورج كروم، المسألة الدينية فى القرن الواحد والعشرين، تعريب أحمد خليل، دار الفرابى، بيروت، ٢٠٠٧، ص٣١.

٧٠- أرماندو سالفاتورى، المجال العام الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام، مرجع سابق، ص ٦٧.

٧١- خوسيه كازانوفا، مرجع سابق، ص ٥٥ – ٥٦.

٧٢- محمد خالد الشاب، جدل الدين والدولة فى الفكر العربى المعاصر برهان غليون ومحمد أركون وراشد الغنوشى نموذجا، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ٣٨، العدد ٣، ٢٠١١، ص٨٩٤.

٧٣- يورغن هابرماس وجوزيف راتستغر، جدلية العلمنة العقل والدين، تعريب وتقديم حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، لبنان، ٢٠١٣، ص٥٥.

٧٤- على عبود المحمداوى، الدين فى المجتمعات المعاصرة، رؤية هابرماسية، مؤمنون بلا حدود، الرباط، ب . ت، ص٣.

٧٥- الحاج دواق مشرف، فى الإسلام المنسى وإمكانات الدين المهدورة، مؤمنون بلا حدود، الرباط، يناير، ٢٠١٦، ص٥٢.

٧٦- على عبود المحمداوى، الدين فى المجتمعات المعاصرة، رؤية هابرماسية، مرجع سابق، ص٣.

٧٧- Elsa Gonzalez, op.cit., p.13.

٧٨- يورغن هابرماس، الدين فى المجال العام، مرجع سابق.

٧٩- Elsa Gnozalez, op.cit., p.14.

٨٠- على عبود المحمداوى، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجاً، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠١١، ص ٣٤٧.

٨١- خوسيه كازانوفا، مرجع سابق، ص ١٨٢.

٨٢- يورغن هابرماس وجوزيف راتستغر، جدلية العلمنة العقل والدين، مرجع سابق، ص ٤٩.

٨٣- Matt Sheedy, Religion in The Public Sphere, The Limits of Habermas,S Proposal and The Discourse of World Religion, Journal of The Center for Studies In Religion and Society, Graduate Student Association, V. 8, N. 1, 2009, p.12.

٨٤- Elsa Gonzalez, op.cit., p.8.

٨٥- Matt Sheedy, op.cit., p.4.

٨٦- على عبود المحمداوى، هابرماس والمسألة الدينية الوضع الدينى، فى على عبود المحمداوى والناصر عبد اللاوى محرران ومشرفان، يورغن هابرماس، العقلانية التواصلية فى ظل الرهان الإيتيقى فى نقد العلموى والدينى والسياسى، مرجع سابق، ص ٢٤٩.

٨٧- كريغ كالهون، قوى الدين المتعددة فى: يورغن هابرماس وآخرون، قوة الدين فى المجال العام، مرجع سابق، ص ١٩٧.

٨٨- علـى عبـود المحمـداوى، الإشـكالية السياسـية للحداثـة مـن فلسـفة الـذات إلـى فلسـفة التواصل هابرماس نموذجا، مرجع سابق، ص ٣٥٩.

٨٩- لـوران فلـورى، مـاكس فيبـر، ترجمـة محمـد علـى مقلـد، دار الكتـاب الجديـدة المتحـدة، بيروت، ٢٠٠٨، ص٦٥.

٩٠- Michele, Can Post Secular Society Tolerate Religious Differences? Sociology of Religion, Oxford Journals, Vol. 71, Issue 2, April 2010.

٩١- أحمـد زايـد، صـوت الإمـام الخطـاب الـدينى مـن السـياق إلـى التلقـى، مرجـع سـابق، ص٥٢.

٩٢- Matt Sheedy, op.cit., p.10.

٩٣- فريال حسن خليفة، مرجع سابق، ص ص ١١- ١٢.

٩٤- ماكس فيبر، الاقتصاد والمجتمع والأنظمة الاجتماعية والقوى المخلفات السيارة، ترجمة محمد التركى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٥، ص٦١٧.

٩٥- عبد الله محمود عبد الله الصوالحة، الدين والدولة فى إسرائيل دراسة فى ثنائية اليهودية والديمقراطيـة، رسـالة دكتـوراه غيـر منشـورة، جامعـة القـاهرة، كليـة الاقتصـاد والعلـوم السياسية، قسم العلوم السياسية، ٢٠١٤، ص٩٢.

٩٦- أحمـد زايـد، صـوت الإمـام الخطـاب الـدينى مـن السـياق إلـى التلقـى، مرجـع سـابق، ص ٤٩.

٩٧- علـى عبـود المحمـداوى، الإشـكالية السياسـية للحداثـة مـن فلسـفة الـذات إلـى فلسـفة التواصل هابرماس نموذجا، مرجع سابق، ص ٣٤٨.

٩٨- المرجع السابق، ص ٣٥١.

٩٩- Matt Sheedy, op.cit., pp.4 – 5.

١٠٠- Ibid., pp.7 -9.

١٠١- يورغن هابرماس، الدين فى المجال العام، مرجع سابق.

١٠٢- Matt Sheedy, op.cit., p.6.

Abstract

STATE AND RELIGION IN CONTEMPORARY POLITICAL SYSTEMS

"THEORETICAL APPROACH"

Aly Ghanem

This article aims to examine the dialectical relationship between state and religion in contemporary political systems, reviewing the most important theoretical visions that dealt with the phenomenon of religious resurgence in many societies and political systems, exposing the stages in which societies and political systems, That formed the middle ages, beginning with traditional theocratic systems passing through modern secular systems that resulted from the European Enlightment era that are in the process of being established and formed in many countries of the developed world. Thus, this effort comes to attempt to contribute to this theoretical establishment of the post-secular society.