

عدم تقديس العلمانية

للأستاذ الشيخ برويز منظور

(نقله من الإنجليزية الدكتور شعبان محمد مرسى)

تقديم المترجم:

أنجبت بلاد شبه القارة الهندية الباكستانية عددا من العلماء الكبار في الفكر الإسلامي والدراسات العربية على مدى القرون الخالية وقائمتهم طويلة ومن أبرز الأسماء في هذا القرن محمد اقبال وسليمان الندوي وأشرف على التهانوي وأبو الأعلى المودودي وأمين أحسن الإصلاحى وأبو الحسن علي الندوي وعبد العزيز الميمنى. ويُعد كاتب هذا البحث الشيخ برويز منظور واحدا من سلسلة هؤلاء الأعلام المفكرين، وهو معروف في شبه القارة، وهو كذلك في الغرب، لأنه يكتب بالإنجليزية، ولكن أكثر قرائنا العرب ربما لا يعرفونه، وقد أرادت مجلة الدراسات الإسلامية مشكورة أن تنقل بعض ما ألف هذا العالم إلى اللغة العربية، فأسند إليّ مدير هذه المجلة الأستاذ محمد الغزالي مهمة ترجمة هذا البحث إلى لغتنا الجميلة، فقامت بهذا العمل آملا أن يفيد القراء الكرام.

أما المؤلف فهو باكستاني مولدا ونشأة، وأسرته من الأسر العلمية المشهورة في باكستان. تلقى الشيخ برويز معظم دراساته الأساسية في العلوم الطبيعية، فدرسها في جامعة البنجاب، وتخصص في "الجيولوجيا" علم طبقات الأرض. بعد ذلك انتقل إلى السويد، واشتغل في جامعة استوكهولم هناك أستاذا في مجال الجيولوجيا. وحمله حب العلم على دراسة "اللغويات" فأتقنها، وصار أستاذا فيها، ثم انتقل اهتمامه العلمي إلى قضايا الفكر الإسلامي في مواجهة العقلية الغربية المعاصرة، وعني به كثيرا، ووضع فيه مؤلفات جملة تدور حول هذه الموضوعات:

- ١- الفكر الغربي والنقد الإسلامي المعاصر لهذا الفكر.
- ٢- مستقبل المجتمع الإسلامي.
- ٣- النظام العالمي الجديد.
- ٤- العلمانية.
- ٥- الدولة الإسلامية وإحيائها في العصر الحديث.
- ٦- موقف الإسلام من البيئة.
- ٧- علاقة الإنسان بالطبيعة.
- ٨- فلسفة العلم في الإسلام^(١).

ويقوم الأستاذ برويز بنشاط واسع في الندوات الفكرية التي تعقدها الجامعات الأوربية والمؤسسات الخاصة، ولاسيما ما يتعلق منها بالإسلام والمسلمين، عقيدة وعبادة وتاريخا واجتماعا، وهو عادة ذو رأي مستقل.

ويبدو من هذا البحث الذي بين أيدينا عمق ثقافة الشيخ برونز، وسعة اطلاعه، ومعرفته باللغات الإنجليزية والفرنسية والألمانية واللاتينية، والمراجع التي يستمد منها معلوماته مراجع ذات شأن كبير في الفكر الديني والسياسي والاجتماعي في الغرب قديما وحديثا، ولكنه أساسا يستقي من منابع الفكر الإسلامي الأصيل أصول أفكاره، فلم يبهز الغرب رغم إحاطته بعلوم هذه الحضارة القوية وأفكارها، ولم تجذبه مظاهرها اللامعة؛ فلا يغيب عنه بعض علامات ضعفها وأمارات انحطاطها، ولم يغش على بصره جبهها، ولهذا نراه ينقدها نقدا متزنا، فيظهر جوانبها الطيبة، ويعلن عن عوارها، وأسباب الخلل فيها. وهذه الناحية من نقده تتضح في تناوله للعلمانية، وهو - إلى حد كبير - محايد في درسه، موضوعي في نظراته للأمور، والموضوعية بالغة الأهمية في البحث العلمي، وإن كانت لا تصل إلى مقام الكمال في البحوث الإنسانية.

وقد حاولت أن تأتي الترجمة دقيقة دقة النص الإنجليزي، فلم أتصرف في تراكيب المؤلف إلا بما تقتضيه التراكيب العربية، لتكون العبارة مفهومة، وإن كان فكر الكاتب عميقا ومتسعا. وبعد أن انتهت الترجمة وجدت النص محتاجا إلى تعليقات توضح للقارئ بعض الإشارات الواردة فيه، وبعض النظريات الغريبة، قديمة كانت أو حديثة، ومثل ذلك صنعت مع بعض الأسماء الموجودة في النص، فذكرت شيئا مختصرا من سيرة أصحابها، وأعمالهم، بغية أن تتم إحاطة القارئ بالنص إحاطة كاملة. وقد رجعت في هذه التعليقات

إلى كتب مختلفة، بعضها عربي، وكثير منها إنجليزي وفرنسي، وأثبت تلك المراجع عقب كل تعليق لمن شاء المزيد.

وآمل أن تكون هذه الترجمة خطوة لتعريف قراء العربية بهذا العالم الجليل، وتقريب فكره للأذهان، وبداية لنقل كل ما ألف إلى لغتنا العربية، كما أشكر لإدارة مجلة الدراسات الإسلامية تكريمها لي بإسناد مهمة الترجمة إليّ، وأرجو أن أكون قد وفّيت، وما توفّقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب.

نشر هذا البحث بالإنجليزية في "المجلة الأمريكية للعلوم

الاجتماعية الإسلامية 4: 12، The American Journal of Islamic Social Sciences,

النص:

عدم تقديس العلمانية

لايستطيع مسلم يحاول أن يواجه السباق العقلي للتقاليد الغربية أن يتجاهل الخطاب النقدي لما بعد الحداثة أو يضعف عن تمييز الهدف النيتشوي^(ب) الخاص بتعقد الحقيقة مع القوة. إن العلمانية كحقيقة وكماذهب لا يمكن أن تفرق عن نظرية القوة العلمانية وتطبيقها وكمثل لفن الحكم العملي ترغب العلمانية في السلطة العالمية، وكنظرية للتاريخ فإنها تقلل من شأن الأهداف الدينية والأخلاقية لتحوّلها وابتعادها عن الواقع. لقد نجح المشروع العلماني، علاوة على ذلك، نجاحا هائلا في تغيير النظام التاريخي

لعصرنا. غير أنه موضوع خاص بالدراسة التاريخية السياسية، وهو جدير بالانتباه التام من الباحثين المسلمين هناك.

والعلمانية كمذهب، ومثلما أن اللاحقة "ية ism" في الجانب الآخر، تقع ميدانيا داخل مقاطعة الفلسفة وتاريخ الأفكار. ولكي نفهم البشارة العلمانية والتدمير العلماني فإن الإنسان يحتاج إلى التأمل في الوجه التفكيرى للعلمانية، حيثما كانت. إن هذا العنصر للعلمانية - قناع الحقيقة الذي غنمه العلماني يصبو إلى القوة - هو الذي تتجه هذه المقالة للكشف عنه. وهكذا فإن العلمانية المختبرة هنا ليست نظرية من نظريات علم الاجتماع، ولكنها نموذج فلسفي، وهي كذلك ليست حقيقة تجريبية بيد أنها قاعدة مذهبية. هذا الاستقراء مقسم إلى قسمين: الأول النظريات العلمانية في علم الاجتماع والعلوم السياسية من وجهة نظر هذه المقالة. والثاني العلمانية في الفلسفة واللاهوت والعلوم الطبيعية.

العلمانية أو التقديس؟

العلمانية، كأى طفل محبوب مدلل، لها أسماء كثيرة، في الأدب المعاصر تقدّم (ولو بتواضع) كرفض للسلطة الكنسية، وكمثال للشمولية، وكنظرية للمجتمع، وكطريقة للحكم، أو (بهيبة) كفلسفة للتاريخ، وكمقيدة للإلحاد، وكنظرية للمعرفة الإنسانية، أو (حتى أكثر عظمة) كميثافيزيقا للحلولية^(ج) التي تتصل بالنظام الأخير للأشياء. من المعتاد أثناء الخطاب الأكاديمي أن يذكر بها معظم التعريف السقراطي وأن تميز إعلاناتها المختلفة كمشروع للتاريخ

(العلمنة) وحالة عقلية وثقافية (مدنية)، ونظرية للحقيقة (العلمانية).
 (قد يلاحظ امرؤ الصلة المنقطعة لهذه المصطلحات بالحدثاء
 والتحديث والحدثائية!). لاجابة إلى القول: ليس كل مدافع عن
 علتها ينسب إلى كل هذه الأهداف، ولا كل تعبير للعلماني، هذا
 دوليا، ضمير مضاد للإسلام، وولاء ضار به.

النقطة الأولى للملاحظة هي أن المحاولات الغربية لتعريف
 العلمانية ليست محايدة القيمة، وهي تقرر وجود مناخ جدلي واسع
 فيها يستدعي تلك المفاهيم. مثال ذلك هارفي كوكس^(٢)، وهو
 مدافع مسيحي حديث عن المدنية أو الاتجاه العلماني، يؤكد أن
 "العلمنة هي تحرير الإنسان من ربة الدين وما وراء الطبيعة، وتحويل
 انتباهه من العوالم الأخرى البعيدة إلى هذا العالم". سابقا لم تكن
 الكنيسة المسيحية متحمسة، وكانت تنظر إليها كعقيدة قمينة
 بالعقوبة، والعلمنة في ذلك الحين كانت تدل ببساطة على المقياس
 القانوني لمصادرة أملاك الكنيسة للاستعمال "الديني"، يديرها
 الأفراد أو الدولة^(١) إنه منذ عهد قريب فقط بدأ المفكرون
 المسيحيون يصوغون موقفهم من العلمنة، فعلى سبيل المثال احتج
 ديتريش بونهوفر^(٣) ضد تناقضات الإكليريكية، التي هي بديهية يعرفها
 الأفراد المحدثون، وأثبت أن العلمنة "تمثل تحقق الموضوعات
 الصليبية للمسيحية نفسها". إذن فقد رفض بونهوفر بشدة ذلك
 المصطلح الذي لم يكن له معنى، والذي كان واجبا هجره^(٤).

إن المشكلة الكاملة للتواطؤ المسيحي مع الحديث قد أصبحت موضوع مجادلات منهكة وصارمة، ولا تحتاج لأن تستوقفنا هنا^(٣). يكفي أن يقال: إن علماء الاجتماع، الذين يعني مصطلح "العلمنة" لديهم "مشروعاً تجريبياً متيسراً بالغ الأهمية في التاريخ الغربي الحديث" لا يجدون سبباً لهجر المصطلح أو للاتفاق مع بونهوفر^(٤). على النقيض من ذلك، هم يؤكدون أن العلمنة، كعمل اجتماعي يمكن تعريفها إيجابياً كما يأتي: "هي المشروع الذي حرر قطاعات المجتمع والثقافة من تحكم المؤسسات الدينية والرمزية"^(٥). الإعلان النموذجي للعلمنة حينئذ يجب أن يكون الفصل بين الكنيسة والدولة، وتأميم أراضي الكنيسة، وإعتاق التعليم من رق السلطة الكهنوتية، وعناصر أخرى مماثلة. وهكذا لكل ما يزعج الكنيسة وتستمر العلمنة لتصير المذهب الأساسي لعلم الاجتماع.

أخيراً، على أية حال، فإن بعض علماء الاجتماع أثبتوا بالكلام علمياً أن العلمنة مقولة غير وافية للتحليل الاجتماعي. طبقاً لدافيد مارتين مثلاً فإن العلمنة بعيدة عن الاحتياط في الوصف الموضوعي للمجتمع المعاصر حين تصفه بالصحة العلمية، ولفظ "العلمنة" يعمل أصلاً "كأداة مضادة للعقائد الدينية"^(٦). (نحن نحتاج، على أية حال، أن نسأل عن التأكيد العام بأن الأصولية ثورة ضد الحداثة والعلمانية. إن التوضيحات الميتافيزيقية تجاه مذهب الحلولية، قد يُنظر إليها كشيء مختلف عن العلمانية الحديثة. إذن فليس حادثاً دائماً أن يكون هناك قليل من الحب بين المحافظين والأصوليين!). إن نقاداً

محدثين آخرين لنظرية العلمنة، وهم الذين لا يلغونها بالكامل، بدأوا أيضا يسألون عن الدعائم العقلية لها. إنهم يسلمون تدريجيا اليوم بأن "العلمنة كفكرة شاملة للتغيير الاجتماعي في العالم الحديث قد تصدعت حقا"^(٧).

وهناك نقد قريب العهد نشر أيضا أن النظرية أساسا "خليط من الأفكار المستعملة بالزيف أكثر منها نظرية" وأن "البيانات الموجودة ببساطة لا تؤسس نظرية"^(٨). وبالمثل فإن ثبات الدين في قلب المجتمعات العلمانية، التي تقترح أن "الدين ربما كان موجودا حقا في الثقافات الإنسانية"، والحق أن الدين قد أصبح مرة أخرى عنصرا دالا في مفصل الحقيقة السياسية الاجتماعية في كثير من البلدان أكثر مما سلف، وأخذ ينافس ادعاءات قضية العلمنة. وحتى أكثر من ذلك، فقد حير الداعمين للعلمنة إظهار أن نظرية العلمنة نظرية "علمية" واحدة لأنها تقليديا لم تتجه إلى الحقائق التجريبية لإثبات صحتها. في الواقع تقول دراسة جديدة: "لم يوجد بحث تطبيقي أصلا قبل منتصف القرن العشرين؛ ولذلك لم توجد أية مؤسسة لمنافسة النظرية العلمانية"^(٩).

إن النقض المفحم لموضوع العلمنة، وقليلون لا يتفقون اليوم، قد أتى من القوى التاريخية المتمردة. إنه تاريخ أكثر منه نظرية، هذا الذي رفض أن يعيد هدف العلمانية حول اختفاء الدين في عصر العلم والتنوير. وموت البقايا المقدسة من الأمل العلماني الباطل أكثر من كونه نصا تاريخيا محتملا. وما زالت نظرية التقديس، على الرغم من

إخفاقها المشاهد، لم تُهَجَرُ هَجْرًا كاملاً على الإطلاق لأنها تؤدي غرضاً مفيداً في المجادلات المذهبية للحدّثة ضد المنتقِصين لها في داخل الغرب نفسه أو ضد الثقافات الأخرى من الخارج. لا داعي للقول: إن الإحالات المذهبية تعمل أيضاً بجانب الجهود الحديثة سائرة نحو إعادة هذه النظرية ومراجعتها. إن ثبات الدين وسط الحدّثة العلمانية، وأشار إلى هذا بعض المنظرين العلمانيين، يرجع إلى خصوصيته، أما العلمنة فلا تتضمن القضاء على الدين، وإنما تخصصه. ومهما يكن من أمر، وطبقاً لمراجعين آخرين، فإن تحويل الدين إلى مجالات خاصة يشبه أن يكون مع أحد الناس كعكة وهو يأكلها كذلك. يقدر امرؤ أن يمسك بحزم للتتوير صورة لوفاة الدين، ويحسب حسبة لمثابرة الحائرة. ليس من اللازم أن نعد جدولاً لذهاب الدين^(١٠).

من الواضح أن الدفاع الحديث عن موضوع العلمنة ينبع من التزام عقدي أكثر من أيّ إخلاص للمنهج العلمي. حتى عالم الاجتماع يجب أن يسلم بأن العلمنة أكبر من مشروع بنائي اجتماعي؛ لأنها تؤثر في القلب والروح في المجال الثقافي والرمزي للمجتمع. إنها تعلن عن نفسها في "زوال المضمون الديني في الفنون والفلسفة والأدب، وأهم من كل ذلك، في رقي العلم كعالم مستقل من وجهة النظر العلمانية للعالم"^(١١). علمانية المؤسسات الاجتماعية تقود إلى علمنة الضمير، وتهب الفرد المعاصر غرابة الأهواء، والأحكام المسبقة المضادة للدين.

اليوم لا يصف المصطلح ما يحدث في التاريخ فقط، بل يعبر عن قيمة، ربما كانت أقدم قيمة في عصرنا. تقدم العلمنة أكثر من محاولة بروميثيوية^(١١) بغية إبعاد الله عن حكم الدولة المدنية الإنسانية. إن فكرة العلمنة نفسها أضحت مقدسة، ولقد وضعت العلمانية - كمذهب الآن - العلمنة خطة عمل. إنها صيرت نفسها عقيدة: إيمان بالإنسانية وإيمان بالتقدم، وكلاهما إيمان علماني واعتقاد في العلمنة^(١٢).

أزمة السلطة:

مهما يكن إقناع الوثيقة العلمانية وأهميتها فإنها طارئة على معنى الدين وفهمه، وهي خاصة نقدية غريبة. إن التعريف المعاصر للدين هو "المنطقة المطلقة للواقع الإنساني للخبرة بالمقدس"^(١٣) يحمل شعار الشخصية العلمانية ويطبقه فقط في عالمه. لقد كانت الكائنات العاقلة وعالم الحياة الخاص بالإنسان القديم المتدين وحدة واحدة: لا تعرف ممالك متدينة وأخرى غير متدينة. لا عقيدة تلاحظ نفسها كأي شيء، ولكن نظام كامل للأخلاق والمعرفة يمكن أن يباري أي موقع إنساني بمصطلحات ذات إجابات مفعمة بالمعاني. لا أحد يرغب في حرمان نفسه إلى حد وضعها في موضع تخرج عن نطاقه مجالات من الخبرة الإنسانية^(١٤). أما الناسك فليس لديه ميتافيزيقيات اختيارية للإيمان، وإنما لديه عالم الحياة الموحد للاعتقاد فحسب^(١٥). حقا إن علماء الإنسانيات يقررون أنه لا يوجد تعريف عام "للدين" والأصل العالمي الذي نبعت منه كل التقاليد

الدينية الخاصة واحد، ولكنها تنوعات تاريخية مجردة، "ليس فقط لأن عناصرها المكونة لها محددة، وعلاقاتها مخصصة تاريخياً، ولكن لأن التعريف هو نفسه نتاج تاريخي للقوى المتغيرة" (١٥).

وبالضد، إذا كانت فكرة الدين الحديثة بخاصة هي خلق الفرد العلماني فإنها كانت المقدّس الذي ولد العلماني في المقام الأول، وصححه كمملكة مستقلة في الواقع الإنساني! (المقدس والعلماني يشيران هنا إلى توزيعات تنظيمية داخل المجتمع الغربي، ولا يلمحان إلى أيّ انشقاق مفترض في الروح الإنساني). هذا الانقسام الأليم الذي يقوم عليه معظم الثقة النفسية للحدث، ويدين نشوءه لواحدة من أحلى السخریات اللاذعة في التاريخ، تمتد جذوره في الطبيعة العلمانية للسياسات الرومانية حيث كان النشاط السياسي والديني أعظم تماثلاً فيما يظن. في هذا السياق ظهر مفهوم السلطة ابتداءً وأخذ يستقل عن القوة. أجل صفة بارزة لهؤلاء في الحكم، كما لاحظت حنا أرندت (٢) في دراسة مثمرة وحية، "هي أنهم لم يكن لديهم قوة، وعلى حين كانت القوة تتركز في الشعب كانت السلطة في مجلس الشيوخ" (١٦).

إن القوة اللازمة لهذه السلطة لدى الرومان كانت "أكثر من النصيحة وأقل من القيادة"، وارتبطت هذه القوة بشدة بالقوة الدينية ذات الحماية. هذا المفهوم للسلطة مشابه لنظيره عند أهل السنة في العرف الإسلامي: سوابق وحجج للأسلاف وعادات نمت خارجهم حكمت وعدت مثالية وملزمة. في الواقع، إن عبارة طريق السلف،

ويمكن أن تترجم دون مانع بسنة الأولين، صارت خاصة مميزة للرومان مع نماذج معيارية للسلوك الواقعي بجانب العرف العام. على أية حال، عندما نجحت الكنيسة في التغلب على "الاتجاهات السياسية والنظامية المعارضة للعقيدة المسيحية" وباشرت حرفتها السياسية في القرن الخامس (بعد قنسطنطين الأكبر)، هذبت الفصل الروماني بين السلطة والقوة. غير أن أعظم الدلالة أنها استدعت لنفسها السلطة القديمة لمجلس الشيوخ، وتركت قوة الدولة لأمراء الدنيا. هكذا بذرت بذور الشقاق بين الحكم والكهنوت، وكذلك السلطة داخل حيزها العلماني!

على حسب ما رأت أرندت فإن هذا الاستمرار للعرف الروماني كان له نتيجتان في تاريخ الغرب: أولاهما دوام الأنظمة الكهنوتية، وثانيتهما انحطاط الذوات السياسية "في الناحية الأولى فقد كررت معجزة الاستمرار نفسها أكثر من مرة، في إطار تاريخنا يمكن أن تقارن متانة الكنيسة ودوامها كمؤسسة عامة بالآلاف السنة مدة التاريخ الروماني في القديم. وفي الناحية الأخرى، فإن انفصال الكنيسة عن الدولة، بعيداً عما تعنيه بالقطع علمنة الحيز السياسي، وارتقائها لعظمة الحقبة الكلاسيكية، وحالياً تتضمن أن السياسي - لأول مرة منذ عهد الرومان - قد فقد سلطته، وعلى ذلك فإن العنصر المشار إليه قد منح الأبنية السياسية البقاء والاستمرار والدوام، على الأقل في التاريخ الغربي"^(١٧).

إن المطابقة المسيحية مع الأعراف التي تبث أن الكنيسة قدمت حقيقة أعلى مما قدمته الإمبراطوريات الأرضية من المصالح الدنيوية، كان لها نتيجة غير مقصودة بإبعاد الله عن المملكة السياسية - حقيقة الاستغناء عن الله مبدأ تنظيمي للحضارة الغربية معاً. إنه دلّ أيضاً على أن الوحدة الرومانية للدين والسلطة والعرف التي منحت الحيز السياسي العاطفة المؤسسة والعظمة الإمبريالية قد بترت. وعلى هذا فقد تم إحراز البصيرة المكتسبة. وقد ادعت أرندت أنه "كلما كان يُشك في أحد عناصر الثالوث الروماني؛ الدين أو السلطة أو العرف، أو يحذف منها، فإن الاثنين الباقيين لا ينضبطان طويلاً. وهكذا كان خطأ لوثر^(ط) أن يعتقد أن منافسته للسلطة الزمنية للكنيسة، ومناشدته لعدم توجيه الحكم الشخصي ستدع التقاليد والدين صحيحين. كذلك كان غلط هوبس^(ي) والمنظرين السياسيين في القرن السابع عشر أن يأملوا في إمكان إنقاذ الدين والسلطة دون التقاليد. ومثل هذا أيضاً كان خطأ الإنسانيين^(ك) أخيراً مركزاً في ظنهم أنه قد يمكن البقاء وسط تقاليد متماسكة للحضارة الغربية بلا دين أو سلطة^(١٨) في الحقيقة تعتقد أرندت أن "سقوط الغرب يتكون أولاً من" سقوط الثالوث الروماني للدين والتقاليد والسلطة"^(١٩).

وعن مثل هذه الشؤون عبر ميشيل هارينجتون الذي تفجع في مؤلف قريب الصدور على موت "الإله السياسي للغرب"^(ل) ببلاغة فائقة، تكرب وتحزن^(٢٠). أما هو فإن كسوف الدين في نظره قد جرّأ عنيفاً إلى أزمة النظرية السياسية وإلى زوال السلطة. الحق أن

الغرب، في القرنين الماضيين على الأقل، كان له حضارة من غير إيمان صريح مع ذلك. لقد لاحظ هارينجتون بالعاطفة الميتافيزيقية الحادة والقلق الروحي قبل وفاته أن الإله الاجتماعي للمسيحية اليهودية يحمل بعض السمات السياسية التي اشتملت على ما يأتي:

- ١- إجازة القوة المؤسسة وأحيانا الثورة ضدها.
 - ٢- الرمز الرفيع للشعور العام لدى جماعة موجودة.
 - ٣- تأسيس كل القيم الأخرى.
 - ٤- المبدأ الترتيبي لنظام بدل جازم للأحكام الاجتماعية (إله الإقطاع الزراعي، أو المبدأ الدافع والأخلاقي للحركة الفردية (إله الرأسمالية).
 - ٥- ضمان الهوية الشخصية والعرقية والقومية.
 - ٦- فيلسوف لغير الفلاسفة بما فيهم الأمي^(٢١).
- يزعم هارينجتون أن الإله هو "الصورة السياسية الأكثر أهمية في الغرب"، ولذلك كان لطرده من الوعي العام عواقب نحس سياسية واجتماعية انصبت على الهيئة الغربية السياسية. وأهم ما يلاحظ منها ما يأتي:

- ١- أزمة التحليل في المجتمع الرأسمالي المتأخر كأحد البواعث الأولى لعدم الطاعة الإجبارية والاذعان في النظام الاجتماعي بدأت تختفي.
- ٢- الحيلة من "الأخلاق البروتستانتية لمذهب اللذة اللازمة للنمو غير المسئول وغير المخطط.

- ٣- الالتجاء إلى الحركات الاحتكارية بدل التكافل الديني.
- ٤- ضياع الوعي الفلسفي العام قاعدة المسؤولية قبل القانون.
- ٥- خطورة الاتجاه الآلي والتقني على الطبيعة.
- ٦- انحطاط الشعور بالواجب حيال الأجيال التي لما تولد.
- ٧- فقدان واحد من أكثر العناصر الجوهرية أهمية في الهوية الفردية والهوية الجماعية.
- ٨- النظرة النسبية لكل القيم والأزمات الناتجة للشعور الفردي.
- ٩- ضعف الأنا العليا والإعجاب بالنفس.
- ١٠- رقة بدائل الدين وتفاهتها، وهي الجنس والمخدرات وهلم جرا (٢٢).

إن بحث هارينجتون عن الصحة داخل الأبنية السياسية الاجتماعية الحديثة قد قاد أيضا إلى جمع الناس "ذوي الإنسانية الحقيقية والإيمان الديني" معا في الغرب، لأن الرأسمالية هي المصدر الرئيسي لجنون الإلحاد الخالص^(٢)، وهي العدو لكليهما. من أجل ذلك يتكلم ضد الظلم الناتج عن عدم الفكر، وعدم المعيار، والأنانية، والذاتية المتمتعة التي هي هبة الرأسمالية، وهو يرجو أن يظهر إجماع مؤسس ليس على إثبات مفهوم العالم عينه، والإنسانية نفسها، والمعرفة ذاتها، وإنما على رغبة جماعية للعمل. بالإضافة إلى ذلك ينبغي أن يكون هذا الإجماع عالميا، حتى لو تخيله هارينجتون ظاهرا في الغرب وحده.

لا أحد يحتاج أن يجحد الإلحاح الأخلاقي والقوة المقنعة لعواطف هارينجتون ومع ذلك فإن الطغيان هو أن وجهة نظره "الديمقراطية الاشتراكية" لا يمكن أن تحرر نفسها من الإلزام للتراضي. في نهاية رحلته الهادية الجلييلة في الصورة الطبيعية للعقلية الغربية يركز تفرسه نفسه ثانية على المعالم الأسرية في رعايته المذهبية. مثل شخص يعمل في الظلام شق لنا هارينجتون طريقنا خلال جبل الكوارث الروحية في روح الاتفاق السياسي. والعجب القليل نابع من أن العوائق الصخرية الخاصة بالكفر تسمح له براحة كالراحة التي يوحى بها منظر سرداب عمله عامل في الليل البهيم. إنه تعوزه قوة العقيدة التي تقلقل الجبال. التضافر الكبير "للإنسانية الملحدة" و "العقيدة الدينية" التي سقت كمرر للوعي السيار هو نصف مقياس يحمل شطر الحقائق، وهو غير سعيد ولا محظوظ حتى يقضي على سياسة التفرقة العنصرية بين الإيمان والعقل^(٥) التي هي ميراث الغرب وعطاء حضارته لعصرنا.

على الرغم من نقد هارينجتون المبرر فإن الفكر الحديث لا ينكر "الضرورة السياسية للدين" ولا يرفض الحاجة إلى "اللاهوت المدني" للنظام السياسي. ولا جدال في الحقيقة حول الحاجة إلى "ما فوق الطبيعة". والأصح أن العلة الرئيسية للنوازل الشرعية كامنة في حقيقة أن التقاليد الدينية الأساسية للغرب لا تستطيع أن تبرهن طويلا على لب القيم للمجتمع الغربي. إحياء المسيحية اليهودية والعودة إلى الماضي اللاهوتي هو، بكلمات أخرى، مستحيل وغير

مرغوب فيه. إن جذور المشكلة السياسية الحاضرة إدراكية ومعرفية وميتافيزيقية، وليست قبولاً نفعياً للحل المسيحي يستطيع أن يهدئ من الشعور العلماني. إن ذلك الذي لا يحرك بذور الشك الإدراكي هو تفاهة التصديق الاختياري للعلماني.

في أي حوار خالص مع إنسان ملحد يستطيع المسلم أن يؤيد تأييداً قوياً مايلي:

- أ- أن الخبرة الغربية في "موت الإله" إقليمية وأبرشية.
- ب- أنها لا تمثل آخر الإنسانية المتطلعة إلى التحرر الفارغ والتنوير دينياً وسياسياً.

كلا الأمرين: المرض والعلاج أعدا فقط للسقيم الغربي. وقد يكونان أعدا ليشيرا إلى أن فقدان الفرد الغربي للإيمان يقدم إكمالا منطقيا للمبادئ العلمانية للاعتقاد الغربي. ويقدر أي إنسان كذلك على أن يعلن بسهولة أن الإسلام، كحضارة، لم يتبرأ قط من الله. الحق أن رفض كل وسائل الوحي السماوي لن يكون له رد فعل إسلامي غير معقول، ولا التفتيش عن الإجابات الإسلامية المفحمة معرفة وخبرة.

وكما أن الإيمان ذاتي، مهما يكن من أمر، فإن المسلم سيخبر العلماني أن الإنسانية سواء كانت مسيحية أو ملحدة، ماركسية أو متحررة لا يمكن أن تنهى الأزمة الحاضرة للقيم، طالما أن الشخص ينظر إلى نفسه كمحل للقيم والاهتمامات، إنه غير قابل للحكم على تصرفه. يمكن لشخص أن يبتغي الإمساك بصيد الموازنة

الأخلاقية والإدراكية بتعريف نفسه في نقطة خارجية للشهادة. تقاس الذات المتدنية دائما بالنقطة الأساسية لشخصيتها وحضارتها تجاه الله، وهو المصدر الخارجي للقيم كلها. وقبل أن يناصر المسلم الإنسانيَّ الملحد له الحق أن يسأل: من الأخير الذي يقبل كحكم؟

ما هو حق لدى هارينجتون حق للفرد العلماني عامة. إن المعرفة الأخيرة للأسئلة تفقد المعنى، وعدم التأكد من الوجود في الحقيقة هو الصيحة الطبيعية للوم النفسي والروح العاصف، وهو معروف في آيات القرآن بالنفس اللوامة. إن الشخص العلماني يرتد عاجزا عن مواجهة قضايا المعرفة والقوة بالابتعاد عن الله. هناك دائما معارف مشتركة، وهي التي يلزم بعضها بعضا، كاللاهوت والفلسفة السياسية. العراك الحديث حول شرعية المعرفة يظهر كذلك أن نظرية المعرفة بدون اللاهوت ليست اختيارية منيرة يمكن تقنينها، ومع "موت الإله" لا يجيء ظلام الروح البشري فحسب، وإنما يأتي فراغ العقل الإنساني وتخبّطه أيضا. من غير مصدر الوحي لا يمكن أن يوجد علم الأخلاق، وإنما سيكون شك وعدم تأكد لازم عن نظرية النسبية^(٢٠). بدون ما وراء الطبيعة لن يكون أمر يقينيا، سيكون فقط وهم الذاتية.

التناقض الكهنوتي:

العلمنة، كما رأينا، أكبر من خطة عقلية، ضياع للاعتقاد الديني، وقبول للرأي العلمي في العالم. أنها تنظيم مرتب، واختلاف بنائي، وتقسيم فكري للعمل، به أبعد الديني عن ناحية القوة وعن

العلماني. إنه المقدس الذي ولد العلماني بالاختفاء، حيث كان وراء حجاب. وبينما المقدس لم يشعر بنفسه ولم يكن نرجسيا بما فيه الكفاية، لكي يختفي في معبد، أو ينحصر بين حيطان ملجأ مصون، كان العلماني كذلك غير ملاحظ. مثلما كان الحال في المجتمعات الإسلامية التقليدية إذ لم يكن للديني انعزال خاص ولا للعلماني حرية غير مقيدة خارجها. مع المسيحية والبوذية اختلف الموضوع. فإن الكنيسة ومعبد البوذيين Sangha يمثلان معهداً محدداً انفرد بالدين في مقابلة كل المعاهد الأخرى في المجتمع. وتقييد الأنشطة والرموز الدينية بدائرة معهدية تعرف باقي المجتمع بالديني، وهو دنس، ولهذا يقع خارج اختصاص المقدس. إن هذا الترتيب هو الذي حول العالم الخارجي إلى العلمانية. والديني يملك ما لا يملكه الديني بلا خصام ولا حق. التطور المنطقي لهذا، كما يلاحظ باحث حديث، يمكن أن يُرى في المذهب اللوثري ذي المملكتين، "فيه أُعطي استقلال العالم الديني واقعياً شرعية لاهوتية"^(٢٣). العلمانية، كما يتضح، من بداية البداية محيط مسيحي وضرورة بروتستانتية!

إن المجتمعات الإسلامية، كما هو معروف محلياً وأجنبياً، ليس فيها معاهد كهنوتية أو كنائس؛ من أجل ذلك نجت من الانقسام إلى ديني وديني مثلما هو الحال في الغرب. ومهما تكن صحة الرأي فقد شاهد العصر الإسلامي الأول بعض المحاولات لتأسيس حكومة دينية، وأثناء سقوطها أبدعت الإمامة المنتخبة التي تشبه البابوية^(٤) أكثر منها حكومة سياسية. رغم ذلك في التطبيق،

وليس حتى المذهب الشيعي، الذي أيد علة الإمامة الدائمة، انفصمت روابطها بالتاريخ تماما، لأنها ظلت وفيه للنموذج الإسلامي العام للوحدة السياسية والدينية. فمثلا المذهب السني استجاب ببساطة للصراع التاريخي، والجهد الديني للدولة استمر ووجد في المجتمعات الإسلامية مع المصادر العقلية والأخلاقية في رؤية مفردة متحدة.

رغم تلقي الحكمة فإن الحضارة الإسلامية وريثة مجموعة خاصة من التوترات الضارة بجسمها السياسي مثل الصراع الفظيع بين الكنيسة والدولة في الغرب. مع أن الدولة الإسلامية كمؤسسة كانت شاملة كل الشمول لم تنازع أبدا في سباق مع الكنيسة التي لم توجد، وفي اصطلاحات العقيدة كان الموضوع مختلفا تماما: لم تفلح الدولة قط، رغم قوتها الكاملة، في تأسيس استقلالها وشرعيتها، وهكذا ظلت الساعد القاهر فحسب لمجتمع سياسي لم يستطع أن يدعي أية وظيفة استردادية. وقد عبّرت الهيئة السياسية للإسلام (الأمة الإسلامية) عن شوقها الأخير من خلال الشريعة التي كان حراسها الشرعيين هم العلماء، وليس السلطان في كلمات أخرى، كان المجتمع المدني سلطة فوق الدولة، والحاكم لا يمثل الهيئة السياسية، بل يجسم حكمه الذاتي أو الفوضى. ويُرى باختلاف أن الدولة كشاهد للسلطة ومقعد لها لم توجد.

وعلى الرغم من غياب الكنيسة وثباتها في منافسة الدولة فإن الحضارة الإسلامية قد أنجبت مصادرها للتوتر بين الديني والدينيوي.

لقد اضطرت للاختيار، كيفما كانت، بين نصين متنازعين: السلطة الشرعية للخليفة، والسلطة الدينية للعلماء. وما انتصر في التاريخ الإسلامي يمكن أن يميز كثنائية: الدولة كجسم للإسلام، والشرعية كروح. شاطرت الدولة القوة مع جمعية منافسة، ولكنها ليست البؤرة الأخيرة الموائية: ليس للعلماء رابطة إلا أنهم عملوا مفسرين للعقيدة الإسلامية! القوة التنظيمية بلا نص صريح، والسلطة النصية بدون أية قوة تنظيمية: هذه دولة عالمية في خدمة الآخرين - نمط عالمي! في الواقع، اعتماد بعضهم على بعض اعتمادا متبادلا قد أثمر قراءة إسقاطية للنص الكريم المنزل بالوحي. في حديث الفقهاء يصبح عقل الإسلام غير مميز من عقل الدولة.

انتصار العلمانية أو انتهاك القوى الغريبة لحرمة النظام الإسلامي قد أفسد التوازن الموروث بين الدولة وعلماء الدين إفسادا شديدا. والدولة الحديثة التي أصبحت كذلك علمانية، وأعتقت نفسها من تأثير العلماء، تقع الآن تحت حصار. ليس علماء الدين يشاركون كثيرا في المذهب الشيعي المعاصر فحسب، لاسيما في إيران، ولكنهم حصلوا على القوة في مواقع أخرى من العالم الإسلامي. اليوم يتطاولون إلى وظائف لاهوتية خاصة داخل المجتمعات الإسلامية، وقد هذبوا المصطلح غير الموروث وهو "رجال الدين" فسموه "الصحة" أو النشاط. وعلى النقيض من البلاغة العامة يبدو أن علمنة المجتمعات الإسلامية في تآرجح شديد. والحق أن العامل الفعال ضد إنجاز الوحدة المقبولة بين المقدس

والعلماني - كما يرى المشاهد المعاصر - في الإسلام هو ظهور رجال الدين في وقت قريب (٢٤).

يُعد علماء الدين بعدم حضورهم سلف العلمانية في رأي علم الاجتماع والنظم. ومن العجب النادر أن العلماني يعبر عن نفسه بألفاظ ثورية. إن النظامي كالعقلاني ضد السيطرة الكهنوتية. هكذا الهوى العلماني لتطهير المجتمعات الغربية من جميع آثار التأثير اللاهوتي قد رسخ في خبرة باتة تجعل الإحساس فقط داخل السياق التاريخي لنزاع الكنيسة والدولة. وكفاح الكنيسة لجذب القوة السياسية العليا لسلطتها، واندفاعها إلى أغنياء العالم أينما كانت، جعلها تقتني حقد الحاقدين الجاحدين للدين الذي يميز عصر التنوير، وهي مسؤولة عن ذلك. وبالتحديد إذا لم تعالج الخبرة الغربية بطريقة فذة الحل العلماني بغية تخفيف وطأة التوتر الديني العلماني في المجتمع المعاصر فقد ندر العلاج الدولي.

أما كل منافع المشروع العلماني فمن المستحيل نقلها بيسر إلى الثقافات الأخرى، لأنهم لا يشتركون مع الغرب في خبرته النابعة من العصور الوسطى المفعمة بالظلم الكنسي والظلامية الفكرية. وهكذا فإن المفكر المسلم الغريب الذي يقترح خطة واعية للعلمنة بقصد تحديث المجتمعات الإسلامية قد ينقد؛ لأنه لم يفهم منطق التاريخ الإسلامي أو الغربي (٢٥). فضلا عن ذلك فإن العلمانيين المسلمين ينطوون على خيبة كآلات. هذا المشروع. إنهم لا يجهرزون أبدا، كيف؟ في عدم وجود انقسام بين الكنيسة والدولة؛ وبأية

حركية تنظيمية يمكن للمجتمعات الإسلامية عديمة الكنيسة أن تطلق هذا المشروع (كما قورن مثلاً التأميم السياسي والقانوني للملكية الكنسية للاستعمال عالمياً، وهي السابقة الغربية). الحل العلماني آنئذ لا يتحرك خلف تقرير القضية. إن القراءة الظاهرة للإسلام كعمل اجتماعي يمكن أن تحتوي على الإحاطة بكل مشاكله التاريخية، وأن تصف الدواء لمرضه الثقافي.

لا حدود للقوة:

النظرية الأكثر احتراماً فيما يخص العلمانية هي التي تصورها ليس فحسب كتخطيط للسلطة الكنسية، ولكن أيضاً كسقوط للنموذج الديني المركزي للعالم. إنها تشرح تطور العلمانية في كلمات مرتبطة بتغير الشعور الإنساني "من الكون الإلهي إلى الدولة المتحررة ذات السيادة"^(٢٦). في النظام السياسي العلماني، كما هو مقرر، تنصب العناية على الحياة الدنيا وعلى الفناء بدلاً من البحث عن الخلود والخلوص الدائم. تؤدي العلمنة إلى الحداثة والمشاركة في السر المقدس للعقلانية والتقدم^(٢٧). في الحداثة تبدع الإنسانية ليس فقط النفس التي هي الوسط الثقافي والتاريخي للاسترداد، وإنما أيضاً تبدع الدولة الحرة العلمانية الممثلة التي تعيد الثقة الإنسانية في أي نظام حميد وفائق دنيوي وديني. والمدنية ببساطة هادئة هي مجيء الإنسانية مع الزمن.

بوضوح، إن السير الحديث من الحكومة الدينية إلى العلمانية يشير إلى معنى جديد للواقعية في الفلسفة السياسية. العلمانية بالشعور

النفسي تنبذ الحل المسيحي للوضع الإنساني: إن النهاية الحقيقية للإنسانية تقع وراء عالم السياسة والتاريخ^(٢٨) باسم الواقعية وضع معنى جديد ليس فقط للدولة المدنية ولكن أيضا للأكوان. هناك اتجاه عام من الفلسفة المتعالية إلى الحلولية، ومن اللاهوت إلى الفلسفة الوضعية والتاريخية التي تحيل الأمور السياسية فنا للممكن أكثر منه بحثا عن الفضيلة والعدالة والفداء^(٢٩). إن المهندس المعماري للواقعية السياسية الحديثة والمنظر الأول للدولة العلمانية الجديدة ليس إلا مكيافيلي^(ف). أوضح مكيافيلي أن الدين يجب أن يعزل عن السياسيين، لا لأنه يعلم الأخلاق، ولكن لأنه يعلم الخاطئ منها، وهو النوع الذي لا يعلي قوة الدولة. وفي رأي مكيافيلي أن المطلب الديني للحكم فوق الناحية العلمانية يحدث خيارين فقط: الناحية العامة تصبح فاسدة عندما يكون الدين نفسه فاسدا، أو أن الهيئة الدينية تظل نزيهة ومن ثم تحطم الجانب العام كله. إما دولة سيئة وقضاء الدين، أو دين خالص والتخريب للدولة.

إن جدل الدولة والكنيسة عرف منذ زمن طويل كوضع لأضخم مشكلة لاتحل في الوعي المسيحي. لقد عبر عنها تعبيرا بينا: "لا توجد صلات مطلقا بين الكنيسة والدولة، ولا بين الدين والسياسيين، وربما لا يوجد أشخاص مثاليون كذلك". الدولة، وكونها حاصل الإثم الأصلي، هي على أحسن الفروض شر ضروري، وعلوم السياسة، إلى حد تجسّد الكفاح الصافي من أجل القوة، "مرتبطة لتكون مملكة للشيطان بالتعبير النصراني"^(٣٠). بكلمات

أخرى يستحيل أن تتخلى الكنيسة عن الدولة كما يستحيل أن تطلبها كما لو كانت ملكا لها. إن مفاهيم المكيافيلية والكنيسة للشئون السياسية، رغم الأسس الأخلاقية المتضادة جذريا، متماثلة، على النقيض مما سبق، هي متشابهة إلى حد ما لأنها برزت أثناء انحطاط الأمور السياسية ليست السياسات مرتبطة بالفضيلة أو العدالة، إلا أنها على أحسن الفروض نشاط خاص بالإنسانية الهابطة (النصرانية) أو رجل الدولة نصف الإنسان ونصف الوحشي (الماكيافيلية).

النظرة التقليدية للمسيحية "كتعميد" في أفضل الحالات، ليست عملا موزونا سهلا، لأنها لم تُجبر على أن تصرف الوسائل الجيدة ولا أن تشجع الإغراء اللاهوتي. بيد أنه حتى هذا الاتفاق المسيحي قد تفتت في التاريخ، وحل محله حداثة في العلوم السياسية والفنون والعلوم الطبيعية والفلسفة، أكدت استقلالها عن الهيمنة الإلهية. الحداثة، مهما يكن، أبدعت طريقها المسدود، فإذا كانت أية واحدة من هذه الممتلكات للروح الإنسانية فيجب أن تبحث عن مقاييسها الصحيحة وراء السنن الإنجيلية والكنيسة وخارجها، أين كانت هذه المؤسسة المعيارية؟ وكيف استطاعت أن تنتج نفي العدم مبادئها دون جعلها موضوعا لاختيار تعسفي؟ كانت أزمة السلطة حاضرة طبعاً في التفتيش العلماني عن الاستقلال. غير أنه بينما الفن، وربما العلم والفلسفة، قدر أن يحيا مع هذا التحرر العدمي، فقد كان من المستحيل أن يصبح مبدأ مطلقاً للعلوم السياسية والسياسيين، ومن

أجل أن تظل العلوم السياسية خاصة بالشئون السياسية فهي تحتاج إلى إبعاد نفسها عن الفوضى.

هذا ينقلنا إلى فقر الجدل العلماني ضد الإيمان الديني؛ لأنه أساء فهم الحكومة الدينية، سواء أكان بعدم القدرة أم التخطيط، كنظرية للعلوم السياسية ونموذج للحكم. الحكومة الدينية، على أية حال، مذهب أخلاقي بالتفوق، ينادي بعث "الحلول السياسية" أو عدم شرعية الحكم العلماني^(٣١). إنه يمثل مدينة فاضلة، كما لاحظ ذلك حاليا فيلسوف معاصر، "هي صيغة لاقتراحات من بعيد، وليست أساسا مشروعا لعمل، غير أنها نقد للحاضر"^(٣٢). الحكومة الدينية طبقا لهذا، لا يمكن أن تنظم، ويجب أن تُفصل عن حكومة الكهنة، أو حكومة الإكليروس، التي تقوم فحسب على "حكم القسيسين" ببساطة. ما يُفهم من الحكومة الدينية هو المضاد الصحيح لقسمها العلماني المقابل، هذا في ألفاظ من توجيهاتها الأخلاقية وعلاقتها بالقوة والحقيقة، أما العلمانية فتعلن تفوقها على الحقيقة علاوة على نظرية القوة. الحقيقة بتعبير نقى قناع، وهي أن إرادة القوة تلبس لتحقيق ذاتها. إن العلمانية في النمط النيتشوي تهدف إلى الحق في قلب الإيمان الديني بإدعاء أن القوة هي أولا وأخيرا لا أخلاقية. بالطبع هذا هدف رائع يمكن أن يساعد فقط إبان الإحساس بالعدمية وهو إحساس اقتنع "بموت الإله".

ليس مصادفة إعطاء الطبيعة اللا أخلاقية للحقيقة العلمانية؛ لأن القوة العلمانية العليا - الدولة الحديثة المضادة للدولة الدينية -

تطلب لنفسها سلطة يستحيل الدفاع عنها أخلاقيا. الصفات المميزة للقوة السلطوية، بناء على رؤية المنظر المعاصر، هي "حيازتها للسلطة التشريعية، وقدرتها على التغيير كما تتطلب موضوعاتها، وهي قواعد تحكم السلوك وعندما تعدل القوانين لتلائم ما يقع تحت تصرفها، وحينما تشرع للآخرين، تضع نفسها فوق القوانين كلها كاملة" (٣٣). مثل هذا العطاء السيء يعبر عنه مركز الأفضلية الأساسية للعلم السياسي. يشير معنى السلطة إلى شيء من الطيبة الأخلاقية، وإلى بعض الأمور الصحيحة ذاتيا، والزاعمة أن الكذب خارج ميدان المرافعات والعدالة. الدولة ككيان رسمي شرعي لا يمكن أن قدمجها وتنتج صحتها القانونية بإدعائها (٣٤).

في منظار الفلسفة السياسية، وليس الشرع فحسب، أن المفكر المسيحي يحتج بأن "مفهوم السلطة خطأ في ذاته" (٣٥). إن مصدر المنطقي، وليس الكلام هنا عن الأخلاقي، هو الوضع الخاطئ في المعنى الأصلي الذي قدمه جان بودان، وهو الذي فرق بين السلطان والهيئة السياسية. سلطة الشعب مثل الذي لا يمكن الدفاع عنه؛ "لأنه غير معقول أن نفهم أن الشعب حاكم لنفسه بالانفصال عن نفسه ومن فوق نفسه" (٣٦). لقد عقد روسو (ص) المشكلة بمزج المفهوم بتصور صوفي آخر: الرغبة العامة. اشترط كيان روسو الشمولي والأسطوري سلطة الشعب كافة، إلا أنها استثنت احتمال تمتع أية هيئة وطنية خاصة أو جمعية بأي نوع من الاستقلال مع الدولة! أخيرا اقتضت نظرية الحكم أن لا يقرر الحاكم شيئا. لقد

استطاع الوعي الشخصي باسم العدالة أن يقاوم سواء بتخيل الإله الميت أم الإرادة العامة.

معنى السلطة ممتزج بالكمالية يجب أن يُلغى تماما مثل طلب عدم المسؤولية للدولة. كانت ثمرة وجود هذين المفهومين في النظرية السياسية الحديثة تحول القوة بلا مسؤولية الحاكم الفردي المطلق إلى الشخصية القانونية المدعاة للدولة. مهما كان مفهوم الحكم، ولو كان غير لائق بالفلسفة السياسية، فهو مناسب للآهوت، لأنه "يفقد سُمّه عندما يُنقل من العلوم السياسية إلى الفلسفات الميتافيزيقية. في المحيط الروحي مفهوم صحيح للحكم. الله، الكامل المنفصل، هو الحاكم على العالم المخلوق" (٣٧). على أية حال فإن سلطة الدولة ليست ضامنة للعدالة والصلاح: حتى الدولة النازية، وفُسرَت بدقة وقانونية في إطار عملها الشكلي، مازالت حاكمة وشرعية! والمدهش أن معظم العواقب المزعجة لمفهوم ينتشه للقوة غير الأخلاقية قد تحقق، وأن الإبادة الجماعية قد صارت معيار الحضارة نفسها (٣٨).

لم تقدم العلمانية نظرية متألّفة أو مذهبا منظما، وعلى الناقد المسلم أن يقاوم إغراء أن ينسب إليها وحدة نظرية ومعرفية، وهي التي تعوزها علانية. العلمانية، باختصار، لا ينبغي أن تُقدس "كنظرية عظيمة" أو "النموذج المعلم" للغرب. مثل أية حقيقة إنسانية أخرى، فإن الحضارة الغربية مثيرة بتناقضاتها الداخلية التي لم تدفعهم إلى افتراض وحدة نظرية تامة. في الحقيقة، الدرس الوحيد الذي يستحق

القراءة بعيدا عن هذا العمل هو ما دار حول الخبرة الإنسانية الثرية والمعقدة، وعدم وفاء النظرية بالغرض وفقرها، أو كما عبّر جوته (٥) ببلاغة راقية:

رمادية، يا صديقي العزيز، كل نظرية

وخضراء وحدها كل شجرة ذهبية

بالإضافة إلى ذلك ينبغي أن نتجنب النظر إلى الصقع التصوري لأيماننا على أنه معترك بين الحكم الديني والعلمانية الغربية. إن النزاع ليس بين الإسلام والحداثة أو بين العقيدة الإسلامية والعقلانية العلمانية. والحق أنه ليس حتى بين الرغبة الإسلامية في القوة والنظام العالمي العلماني الذي يتطلع إلى التعددية السياسية والثقافية، لكن بين الإيمان في كونه ساميا والمشروع الشمولي للمدنية الاجتماعية الجوهرية الفاضلة المعبر عنها بالنهاية (الآخرة). طالما أن الفرد الغربي أو الأصولي المسلم يتناول هذا الموضوع لنفسه؛ ليعمل كمحام عن العلمانية، ومادام الشخص نفسه، مهما كان أصله واقتناعه، صلبا في إنكاره للسمو، فالرجل المسلم ليس لديه اختيار آخر إلا أن يقف راسخا في إيمانه بنظام للواقع يرتفع فوق العلماني.

هوامش

- 1- H. Lubbe, *Sakularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (Freiburg, Germany: Alberg, 1965).
- 2- Dietrich Bonhoeffer, *Ethics* (New York: Macmillan, 1959); E. Bethge, *Die mündige Welt*, 2 Vols., (Munich: Kaiser, 1955-56); Cox, 1-2.
- 3- H. Blumengerg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, MA and London: MIT Press, 1984).
- 4- Peter Berger, *The Social Reality of Religion* (Hammondsworth, UK: Penguin Books, 1973), 112.
- 5- Ibid., 113.
- 6- David A. Martin, *The Religious and the Secular* (London: Routledge & Kegan Paul, 1969), 9.
- 7- J. Hadden and A. Shupe (eds.) "Secularization and Fundamentalism Reconsidered," *in Religion and Political Order*, Vol. 3 (New York: Paragon, 1989), XV.
- 8- Hadden, in Hadden and Shupe, 13.
- 9- Ibid., 4.
- 10- Ibid., 20.
- 11- Berger, *Social Reality of Religion*, 113.
- 12- G. Vattimo, *The End of Modernity* (Oxford: Polity Press, 1989), 100.
- 13- W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: 1962).
- 14- Ibid.
- 15- Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993), 29.
- 16- Hannah Arendt, *Modernity and the Holocaust* (Oxford: Polity Press, 1991), 122.
- 17- Ibid., 127.
- 18- Ibid., 128.
- 19- Ibid., 140.

- 20- Michael Harrington, *The Politics at God's Funeral* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1983).
- 21- Ibid., 708 (emphasis added).
- 22- Ibid., 8.
- 23- Berger, *Social Reality*, 1973.
- 24- Oliver Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), 45.
- 25- Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change* (Boulder, San Francisco, and Oxford: Westview Press, 1990), 39.
- 26- Stephen L. Collins, *From Divine Cosmos to Sovereign State* (Oxford and New York: Oxford University Press 1989).
- 27- Sam Whimster and Scott Lash (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity* (London and Boston: Allen Unwin, 1987).
- 28- James V. Schall, *Reason, Revelation, and the Foundation of Political Philosophy* (Baton Rouge: Louisiana University Press, 1987).
- 29- Peter I. Kaufman, *Redeeming Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1990); Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953).
- 30- L. Kolakowsky, *Modernity on Endless Trial* (Chicago: Chicago University Press, 1990), 175.
- 31- Martin Buber, *Kingship of God* (New Jersey and London: Humanities Press International, 1967); J. Wellhausen, *Die religions- politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (Gottingen, Germany: 1980 trans. R. C. Ostle and S. M. Walzer): *The Religion political Factions in Early Islam*. Amsterdam: North Hollan, 1975.
- 32- H. Gadamer, *Reason in the Age of Science* (Cambridge, MA: MIT Press, 1981), 80.
- 33- Bertrand De Jouvenel, *On Power: The Natural History of its Growth* (Indianapolis: Liberty Fund, 1993), 31, (Original French edition, 1945).
- 34- Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Cambridge, MA: MIT Press, 1988), (Original German edition, 1922/34).
- 35- Jacques Maritain, *Man and the State* (Chicago: Chicago University Press, 1951), 29.
- 36- Ibid., 44.
- 37- Ibid., 49.
- 38- Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Oxford, UK: Polity Press, 1991).

تعليقات المترجم

أ:

استفدت هذه المعلومات عن حياة الأستاذ برويز من د. محمد الغزالي، وكان بودي أن أحصل على معلومات أكثر عن دراسته وأعماله وتاريخ حياته من المؤلف نفسه، ولكن لم أتمكن، ولم أجد في كتب التراجم الأجنبية إشارة إليه، وقد يتم ذلك في وقت لاحق.

ب:

نسبة إلى نيتشه الفيلسوف الألماني. ولد فريدريك ويلهلم نيتشه في روكن Rocken بألمانيا يوم ١٥/١٠/١٨٤٤م، ومات في ويمر Weimar يوم ٢٥/٨/١٩٠٠م. جاء نيتشه Nietzsche إلى الدنيا ضعيف البنية، موهون القوي، ولكنه كان حاد الذكاء، تلقى بعض العلوم الدينية عن والده الذي كان قسيسا، غير أن طبيعته لم تقبل التعاليم المسيحية. ثم التحق بمدرسة تسمى Grammar School، ثم انتقل إلى بون ودرس فيها الدراسات القديمة كاللغة اليونانية والفلسفة الإغريقية والأدب اليوناني واللاتيني، وبرع في هذه العلوم والفنون، ورحل عن مدينة بون إلى مدينة ليبزيغ، وفيها واصل دراساته التي أحبها.

اختير نيتشه أستاذا لفقهِ اللغة في جامعة بازل بسويسرا قبل أن يحصل على الدكتوراه، وأثبت تفوقا في التدريس، إلا أن صحته اعتلت، فانقطع عن العمل، ثم اعتزل سنة ١٨٧٩م. وقد نصحه كل الأطباء الذين عالجه أن يخفف من القراءة، ويقلل من الكتابة، غير أنه أبى، واستمر يقرأ ويكتب، وتعد السنوات من ١٨٧٩م إلى ١٨٨٨م أخصب مدة في حياته، إذ إنه أنتج فيها أعظم مؤلفاته وأكثرها فائدة في رأي المعجبين به.

وفي منتصف عام ١٨٨٨م تقريبا أطبق عليه الجنون إطباقا كاملا، فأخذ يهذي بكلام لا معنى له، فأدخله أهله مصحة، ولكن لم تفده الأدوية شيئا، وفي عام ١٩٠٠م أدركته المنية.

كان نيتشه معجبا بالفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط، وكان يكره سقراط كراهية شديدة، لأنه علم الشباب الديمقراطية، وهي بغیضة لدى نيتشه الذي كان يحب الأرستقراطية، ويحط من قدر العوام حطا لاحد له، كما كان يیغض الاشتراكية؛ لأنها ترفع قدر الشعب.

لقد بث نيتشه آراءه الفلسفية في كتبه الأدبية، ولم یخصص لها مؤلفا كما صنع الفلاسفة من قبله ومن بعده، ولذلك یعد من الأدباء؛ لجمال أسلوبه، ولحرارة عاطفته، ولإيمانه بما یقول. وقد استخرج الدراسون فلسفته من خلال كتبه ومقالاته. وتقوم فلسفة نيتشه على إرادة القوة، والإعلاء من شأن الأرستقراطية، والإعجاب بالأبطال مثل نابليون بونابرت، وهو يدعو بطله Superman الإنسان الكامل، وأهم ما یميز هذا الإنسان من غیره أنه قوي غاية القوة، ولا یؤمن بدین إلا إرادة القوة، وفي سبیل تحقیق غایتیه یضحی بالآخرین، فهو مثل الأمير في فلسفة مكيا فيلي.

وفلسفة نيتشه فلسفة إلحادية؛ لا تؤمن بالله، وإنما تؤمن بذلك الإنسان الكامل الذي یسمیه "سوبرمان"، وهو إنسان خال من الرحمة، یثیر الحروب للحصول على مآربه الشخصية. وواضح أن هذه المواقف الفلسفية رد فعل للضعف الجسمي الذي لم یفارق نيتشه منذ ولادته حتى وفاته.

وقد نالت المرأة احتقارا شديدا في فلسفة نيتشه، إنه لم یعرفها أدنى درجة من الاحترام. إنه یقول: "أنت ذاهب إلى المرأة؟ إذن لا تنس سوطك". ویقول أيضا: "إننا ینبغي أن نفكر في المرأة كمتاع كما یفعل الشرقيون". وظاهر من هذا القول أنه لم یكن یعرف عن احترام الإسلام للمرأة شيئا، لم یكن یعرف قليلا ولا كثيرا؛ إن الإسلام یحترم المرأة أما و زوجة، وبتنا وأختا، وعمة وخالة، وتفصیل ذلك یطول، وموضعه في غیر هذا الموضع.

ووقف نيتشه موقف المحتقر للدين المسيحي رغم أن أباه كان من رجال الكنيسة، ومن الدعاة إلى الدين النصراني. لم یأل هذا الفيلسوف جهدا من النيل من الأخلاق المسيحية؛ لأنها في نظره تدعو إلى الضعف، أو إلى ما سمّاه أخلاق الرقيق. ومن مؤلفاته التي رصدتها لتدمير الدين المسيحي كتاب بعنوان: "ضد المسيح" صدر سنة ١٨٩٥م. ومن أسباب كراهيته للنصرانية أنها تدعو إلى المساواة بين الناس، وفلسفته تقوم على التفرقة بين الأبطال والعوام، فليس الإسكندر المقدوني مثل الآخرين من اليونان، إنه

كان يرى العوام كائنات ناقصة، والكاملون فقط هم الأقوياء، ولهم الحق أن يبيدوا كثيرا من هؤلاء الناقصين، إن فلسفة نيتشه لا تعرف الرحمة أبدا، إن العواطف أو الشفقة ضعف؛ ولذلك كفر نيتشه بكل الديانات، وخاصة المسيحية والبوذية. وكان يحمل على كل الفلسفات التي تدعو إلى الخير، ولهذا هاجم جون ستيوارت مل؛ لأنه يهدف في فلسفته إلى انتصار الخير على الشر.

وقد أعجب كثير من الشبان الألمان بفلسفته، فنشأ الحزب النازي، وقامت قواعده على مبدأ القوة، والسيطرة على العالم، فكانت نتيجة الهوس بفلسفة القوة أن نشبت الحروب؛ الحرب العالمية الأولى، والحرب العالمية الثانية، وهلك فيهما خلق كثير، ودمرت مدن وقرى بأكملها، فيا ترى أسمع نيتشه بمهلك هؤلاء وهو في قبره؟ أكان سعيدا بمقتل العوام، وهم الذين يزرعون ويصنعون وينون ويعمرون الأرض الخراب؟

ومع أن فلسفة نيتشه لا تعرف السلام ولا الرحمة فإنها تحتوي على بعض الأفكار الجيدة، كفكرة الخير وعمله، فبطله يعمل أعمالا خيرة أحيانا؛ لأنه يؤمن بهذا، فالدافع إلى هذا الفعل ذاتي، وليس خارجيا، فهو لا يصنع المعروف من أجل جنة كما في الأديان، ولا يقوم به بيراثي الناس، فهو أقوى منهم، كذلك يفعل ولا يبغى عليه جزاء ولا شكورا.

وقد نشرت كل مؤلفات نيتشه، وترجم بعضها إلى اللغة العربية وإلى لغات أخرى، وبعد موته أخذ الناس يدرسونها ضمن الدراسات الأدبية الحديثة، والدراسات الفلسفية المعاصرة، وهذه الكتب التي وضعها الفيلسوف هي:

- ١- مولد المأساة The Birth of Tragedy (1872)
- ٢- أفكار خارج الفصل Thoughts out of Season (1873 - 1876)
- ٣- إنساني الكل إنساني كذلك Human All - too Human (1878)
- ٤- هكذا تكلم زرادشت Thus spoke Zarathustra (1883- 84)
- ٥- وراء الخير والشر Beyond Good and Evil (1886)
- ٦- عن الأصل الأخلاقي On the Genealogy of Morals (1887)
- ٧- قضية فاجنر The case of Wagner (1888)
- ٨- ضد المسيح The Anticrist (1895)

Nietzsche Contra Wagner (1895)

٩- نيتشه ضد فاجنر

هذه كتب نيتشه، وفيها بث آراءه في الناس والحياة، ووضع فلسفته، وقبل وفاته وضع ملخصا لآرائه، ولكن المرض العقلي جعل كل ما يكتبه في مرحلته الأخيرة مشوشا، لا يكاد يفهم منه القارئ شيئا.

بقيت كلمة عن نقده، فقد كان ناقدا للفنون كما كان ناقدا للأفكار الفلسفية والسياسية، بيد أنه كان فظا غليظا في نقده، يجرح بعنف، كما فعل مع صديقه الموسيقي فاجنر، فقد كان معجبا به، ولكن لما رآه يضع بعض السيمفونيات المستمدة من الإنجيل ثار عليه ثورة عارمة، وما ذلك إلا لكراهيته للمسيحية، وأخلاقيها.

مراجع هذا التعليق:

* The New Encyclopedia Britannica, Vol. 13/ P. 76-79.

* تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٧م، ج ٣/ ٣٩٣-٤١١.

* The Fontana Dictionary of Modern Thinkers, P. 555-556.

ج:

الحلولية Immanintism ، أو مذهب الحلول، هذه فلسفة اعتنقها بعض الناس منذ القدم، وملخصها أن الله قد حل في كل شيء، فالجماد والنبات والحيوان والإنسان، والسماء وما فيها، والبحار والأنهار، كل أولئك قد حل فيه الخالق؛ من أجل ذلك صار كل شيء حديرا بالتقديس، وكثير من الديانات الأرضية مؤسسة على مذهب الحلول، وكذلك بعض الأديان السماوية قد اختلطت بالحلول، فقسم من النصارى يعتقد أن الله قد حل في المسيح، فصار إلها، وبعض الصوفية حلوليون، وكان اسبينوزا يرى أن العالم هو عين الله، وكل هذا مخالف لعقيدة الإسلام كما هي في القرآن الكريم، قال ربنا ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾.

انظر:

الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل - جلال العشري - عبدالرشيد الصادق، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٢م، ص ٣٠٥-٣٠٦.

د:

هارفي كوكس Harvey Gallagher Cox عالم لاهوت معاصر، ولد بالولايات المتحدة الأمريكية في يوم ١٩/٥/١٩٢٩م، وأهم كتبه "المدينة العلمانية The Secular

City " كُتِبَ سنة ١٩٦٥م، وفيه حُلِّلَ ظاهرة العلمنة والتمدن المعاصر. وهذا العالم من الموجهين للكنيسة؛ لكي تتخذ خططا تناسب الموقف الجديد.

انظر:

The Fontana Dictionary of Modern Thinkers, Edited by Alan Bullock and R. B. Woodings, Fontana Press, London 1992, P. 162-163.

هـ :

ديتريش بونهوفر Dietrich Bonhoeffer عالم لاهوت، ولد في ألمانيا يوم ١٩٠٦/٢/٤م، وكانت له ميول دينية، فدرس العلوم الدينية المسيحية، وتخصص في اللاهوت، وأصبح راعيا لكنيسة الاعتراف، قام بعدة رحلات إلى برشلونة في إسبانيا، ونيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية، ولندن في بريطانيا، وفي كل هذه المدن كان يعمل بالوظائف الدينية الكنسية.

وقد عني بونهوفر بالمزج بين اللاهوت والعلوم السياسية، وفي عام ١٩٣١م عين أستاذا لللاهوت بجامعة برلين. واشترك في المعارضة ضد النازية بالفعل منذ بدايتها سنة ١٩٣٣م، واستمر يعمل للكنيسة تحت الأرض، وصار عضوا في جماعة سرية كان هدفها اغتيال هتلر، فاكشفت المخابرات النازية المؤامرة، وحكمت عليه بالاعدام شنقا سنة ١٩٤٤م، في العشرين من يوليو.

كتب بونهوفر كتابا لم يتم في موضوع الأخلاق المسيحية، واستغرقت كتابته ثلاث سنوات؛ من عام ١٩٤٠ - ١٩٤٣م، ونشر هذا المخطوط بعد موته بعنوان "علم الأخلاق Ethik" بمدينة ميونيخ سنة ١٩٤٩م، وترجمه إلى الإنجليزية سميث N. H. Smith، وصدر في لندن عام ١٩٥٣م تحت عنوان: "علم الأخلاق Ethics".

وفي هذا العمل العلمي يرفض بونهوفر الفصل بين الكنيسة والدولة، أو المقدس وغير المقدس، ويدعو إلى إقامة أخلاق أرضية مؤسسة على العلم المسيحي. وكان بونهوفر يرحب بفكرة الاتحاد بين المسيحية والإنسانية العلمانية.

The Fontana Dictionary of Modern Thinkers, P. 86-87.

و :

نسبة إلى بروميثيوس Prometheus، وهو شخصية أسطورية يونانية، ينسبون إليه أنه سرق النار من السماء، وعلم الناس استعمالها، وفتح بذلك بابا من المعرفة، هو من أهم الأبواب.

ز :

هذا تعريف وضعي للدين، وهو من التعاريف التي وضعها علماء الاجتماع؛ حيث أنهم يرون الدين ظاهرة اجتماعية لها أهميتها الخاصة في تصرفات الفرد والجماعة. أما الدين عند المسلمين فهو وحي إلهي، أوحاه الله إلى من اصطفاهم من عباده، وأمرهم بالعمل به، و تبليغه للناس، وينقسم الرسل قسمين: قسم أرسل إلى قومه فقط مثل نوح وموسى وعيسى، وقسم أرسل للناس كافة كالرسول محمد صلى الله عليه وسلم.

عن وظيفة الدين وتحكمه في المجتمع انظر:

Sociology, J. H. Abraham, The English Universities Press Limited, London, 1966, P. 159-167.

وعن الوحي والدين انظر:

بحوث في الدين والوحي والقرآن، د/ محمد بلتاجي، القاهرة، ١٩٧٣م.

ح :

حنا أرندت Hanna Arendt فيلسوفة سياسية، ولدت في ألمانيا يوم ١٤/١٠/١٩٠٦م، ثم هاجرت إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وتوفيت في نيويورك يوم ٤/١٢/١٩٧٥م.

درست حنا علي يد هوسرل وجاسبيرس، وتحت إشراف هذا الأخير كتبت رسالتها عن "مفهوم الحب عند القديس أغسطين"، وقد عملت حنا في المنظمات اليهودية في أمريكا، كما اشتغلت بالنشر، ثم عينت في جامعة شيكاغو سنة ١٩٦٣م واشتهرت في نيويورك. وأعظم أعمالها العلمية كتابها الذي عنوانه: "أصل الشمولية The Origin of Totalitarianism".

انظر:

The Fontana Dictionary of Modern Thinkers, P. 19.

وعن نظريتها السياسية انظر: النظرية السياسية لحنا أرندت.

M. Canovan: The political Theory of Hannah Arendt, Ny, 1974.

ط :

لوثر Martin Luther (١٤٨٣م - ١٥٤٦م) ولد مارتين لوثر في إيزليبن Eisleben بألمانيا في العاشر من نوفمبر سنة ١٤٨٣م، وتعلم في مدرسة تابعة للكاثوليكية

في مجدبورج من عام ١٤٩٧م حتى عام ١٤٩٨م، ثم انتقل إلى مدرسة في إيزناخ، ودرس فيها من سنة ١٤٩٨م إلى سنة ١٥٠١م، وفي هذا العام التحق بجامعة إيرفورت لدراسة الفنون الحرة. وبعد حصوله على الماجستير سنة ١٥٠٥م بدأ يدرس القانون طبقاً لرغبة والده، ولكنه ترك الدراسة بعد أقل من شهرين، ودخل دير سانت آن ليصبح راهباً. وفي السابع عشر من يوليو اتصل لوثر بدير الإرميين Ermites أتباع سانت أغسطين في إيرفورت. وكان هذا مناسبة لاتجاهه الفلسفي واللاهوتي.

أصبح لوثر قسيساً في السابع والعشرين من فبراير سنة ١٥٠٧م، ثم واصل دراساته العليا في اللاهوت مترقياً في الدرجات. ثم بعث إلى روما في مهمة رهبانية، ولما وصل إلى هناك صدم بالانحلال المتفشي بين رجال الدين، وكان يتخيلهم مثلاً أعلى في التقوى والزهد والإخلاص، فرجع إلى بلاده حزينا، وحدث في نفسه رد فعل شديد مما شاهد. وفي ويتنبرج أكمل دراسته الدينية في مرحلة الدكتوراه متخصصاً في التوراة، ثم حصل على الأستاذية فيها بناء على النظام الأغسطيني.

بدأ لوثر يشرح الكتاب المقدس سنة ١٥١٣م، وكان يميل إلى التفسير التحليلي، لهذا ازدادت الأسئلة في ذهنه، فاعتنى بالدراسة التاريخية لللاهوت، وبدأ الصراع بينه وبين كبار الكنيسة الكاثوليكية في روما. وفي عام ١٥١٨م أصدر لوثر ملخصاً عن فكره الديني بعنوان: "لاهوت الصليب" سخر فيه من كنيسة روما ورجالها، فاستدعته تلك الكنيسة للتحقيق، ولكن فريدريك حاكم ألمانيا تدخل، وجعل محاكمته تجري في أغسبرج بألمانيا نفسها. وفي الثالث من يناير سنة ١٥٢١م صدر قرار كنيسة روما بحرمان لوثر.

اعتزل لوثر الناس جميعاً بعد رفضه من الكنيسة الكاثوليكية، وأخذ في ترجمة الإنجيل من اليونانية إلى الألمانية. وفي عام ١٥٢٥م في الثالث عشر من يونيو تزوج كاثارينا فون بورا.

أنشأ لوثر البروتستانتية، وجعلها ديناً قائماً بذاته، ثم حدث خلاف بينه وبين بعض أتباعه، فانقسمت الكنيسة البروتستانتية إلى قسمين: أتباع لوثر، وأطلق عليهم "اللوثريون"، ومعارضيه وبعد ذلك كثرت الانقسامات، واشتد العراك بين أرباب هذه الكنائس، كما نشبت الحروب بين الكاثوليك والبروتستانت، وما زالت في بعض أنحاء أوروبا، كإيرلندا وبلجيكا. وتدخلت السياسة في الشؤون الدينية، وأصبحت ألمانيا ذات

كنيسة مستقلة عن الفاتيكان تمام الاستقلال، وتبعتها بريطانيا، وغيرها، وظهر ما يعرف بالكنائس القومية مع ظهور القوميات في أوروبا.

وفي السادس عشر من فبراير سنة ١٥٤٦م توفي مارتن لوثر في مانسفيلد. وأهم القضايا التي دفعت لوثر إلى الانفصال عن الكنيسة الكاثوليكية هي:

- ١- أن الكتاب المقدس يحوي الدليل الأوضح للحقيقة.
 - ٢- من حق الفرد أن يتصل بالله عن طريق هذا الكتاب بمسئوليته الخاصة أمام الله.
 - ٣- أن الخلاص يتم بفضل الله فقط، وهذا يتم بعمل المسيح الفدائي.
- وكان كهنة الكنيسة الكاثوليكية آنئذ يبيعون صكوك الغفران، وعلى قدر ما يدفع المرء لهم يكون نصيبه من الجنة، واثري هؤلاء ثراء فاحشا من هذه الأباطيل. وزعموا أنهم واسطة بين الله والناس وادعوا أنهم وحدهم الذين يفهمون الإنجيل، وحرّموا على سواهم قراءته أو تفسيره، وجاء لوثر وهدم كل هذا، ولكنه لم يهدم فكرة التثليث، وهي الفكرة التي تناقض أصل الدين المسيحي، وهو التوحيد، وهو سمة الديانات السماوية.

ودارت حروب شعواء تحت راية الدين، كانت إسبانيا تتزعم الدفاع عن الكاثوليكية في أوروبا، وبريطانيا وألمانيا تتزعمان حماية البروتستانتية، وهلك في هذه الحروب الدينية خلق لا يحصى عددهم إلا الله، فسئم المفكرون هذه الحال، وملّ الناس من هذه الحروب، وانصرف كثيرون عن الديانات كلها، وظهرت العلمانية واستفحل أمرها، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

انظر:

The Encyclopedia of Religion, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, P. 57- 63, Vol. 9.

وأیضا انظر:

الموسوعة العربية الميسرة، إشراف محمد شفيق غربال، دار إحياء التراث،

ج ٢ / ١٥٧١ - ١٥٧٢م.

ي :

هوبز Tomas Hobbes (١٥٨٨ - ١٦٧٩م) فيلسوف إنجليزي، ولد في

وستبورت، ودرس علوم عصره، وشغف بالعلوم اليونانية واللاتينية، ثم انكب على

الرياضيات والنظريات السياسية، واشتغل بالتعليم في البلاط الملكي، ورافق شارل أمير ويلز في منفاه في باريس.

كان هوبز مادي النزعة، عقلي التفكير، متأثراً بجاليليو وجاسندي، وتعتمد فلسفته السياسية على تأييد الحكم المطلق للملوك؛ ولذلك كان يؤيد حكم آل ستيوارت، ولا يرى للأفراد أي حق في الاعتراض على سياسة هؤلاء الملوك؛ لأنهم قد تنازلوا عن جميع حقوقهم للملك، أما ما يجب لهم على الملك فهو أن يحميهم من أعدائهم. والسلطة في رأيه جزء لا يتجزأ أبداً. وقد أعجبت نظريته الحكام المستبدين في أوروبا وغيرها. وتعد هذه الفلسفة إحدى الفلسفات الحديثة.

وقد ألف هوبس كتاباً مهماً وضع فيه نظريته السياسية وآراءه في تنظيم الدولة، ووضع له عنواناً مشيراً هو "التنين الجبار Leviathan"، وهو اسم ورد في الكتاب المقدس يدل على حيوان بحري عملاق ومتوحش، والمؤلف يقصد بالثنين هنا الدولة، فهو يصورها في صورة هذا الوحش المخيف؛ لأن من لوازم الدولة الهيبة، وهي التي تحفظ لها كيانها في الداخل والخارج. وكانت وفاة هوبس سنة ١٦٧٩م.

انظر: الموسوعة العربية الميسرة، ج ٢/ ١٩١٣م.

Encyclopedia International, Lexicon Publications, 1982, vol. 8, P. 466.

ك :

الإنسانيون هم أتباع المذهب الإنساني Humanism وقد انتشر هذا المذهب في عصر النهضة الأوروبية، وهو يقوم على عدة دعائم: أولها العناية بالفكر الإنساني. ثانيها الاجتهاد ورفض التقليد وكرهية الجمود. ثالثها دراسة الحضارات المختلفة؛ لأخذ المفيد منها. رابعها التخلص من سيطرة الكنيسة ورجال الدين. ومن أشهر دعائها بترارك وإرزم. انظر:

المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص ١٧٤.

ل :

"موت الإله السياسي للغرب" هذه العبارة استعارة كثر استعمالها في أدب السياسة الأوربي، وهي تشير إلى ابتعاد السياسة عن الدين عامة، وهي مرتبطة بعبارة أخرى أعم منها، هي "موت الإله Death of God". ولا شك أن هذه الجملة أو العبارة "مات الإله" أو "موت الإله" تدهش المسلم، وخاصة المؤمن القوي الإيمان، ولكن هذه

الدهشة تخف أو تزول إذا عرف أن "الإله" له دلالات مختلفة في الحضارات المتنوعة، فهو في الحضارة الإسلامية خالق كل شيء، ولكن في الحضارة الأوربية يدل على المسيح بن مريم عليه السلام، ففي العصور الوسطى كان آباء الكنيسة يتدخلون في كل شيء؛ من الأحوال الشخصية للأفراد حتى حكم الدولة، وكل ذلك باسم المسيح الذي حل فيه الله، وقد أفسدوا كثيرا من أمور الحياة، وأخروا العلم قرونا، فلما جاء الإنسانيون حاولوا التخلص من سيطرة رجال الدين، فقالوا: إن المسيح قد مات، وهو عند الكنيسة الله، أو ابن الله، على حسب مذاهبهم، ومن هنا جاءت العبارة عادية بالنسبة لهم.

وجماعة أخرى من الأوربيين، وهم الفلاسفة الملاحدة، ومنهم نيتشه، قصدوا بهذه العبارة أنه لا إله لهذا الكون، وأن الحياة كلها مادة، ولا يوجد شيء فوق الطبيعة. وهناك قسم آخر من الملاحدة يؤمنون بوجود الله، وينكرون الديانات كلها، وهذا الفريق يرى رأي الفلاسفة اليونانيين مثل أرسطو، هذا الرأي هو أن الله قد خلق العالم، ووضع فيه قوة ذاتية يتحرك بها، فهو يتطور، ويتوالد، ويحيا ويموت بناء على قوانينه الخاصة، ولا دخل لله فيه. فهذه العبارة عندما ترد في كتابات هذا الفريق يقصد بها أن الله لا يتدخل في شئون الخلق، وخاصة البشر، على النقيض مما كان يراه المتدينون النصارى واليهود.

أما اعتقاد المسلمين في الله فهو أنه حي لا يموت وأنه «يدبر الأمر» وأنه لم يخلق العالم ويدعه، وإنما خلقه، وهو يرقبه، ويصرفه كيف يشاء «وما كنا عن الخلق غافلين»، ويتدخل فيهلك الظالمين، ويُمكِّن للذين آمنوا في الأرض، فكل ما في السماوات والأرض يسير بقضاء الله وقدره، ولذلك وجبت على الناس خشيته، وهذه الخشية تفرض على المؤمنين إعطاء كل ذي حق حقه كاملا غير منقوص، كما توجب البعد عن الفواحش ما ظهر منها وما بطن.

وكان من نتائج العقائد الفاسدة في الغرب أن لم يعد هناك شيء حرام، وقد زلزلت هذه العبارة "موت الإله" أخلاق الشباب، على أن جماعة من المفكرين المؤمنين مازالوا يقاومون الفساد، ويدعون إلى بناء أخلاق جيدة لكي لا تسقط الحضارة وخاصة أن القنابل الذرية تستطيع أن تدمر العالم كله في لحظة واحدة؛ وظهر رد فعل الآن في الغرب يسمى الحركة الروحية، وهي تتصل بالتصوف.

عن الإلحاد وورود عبارة "موت الإله Death of God " انظر مادة "Atheism" في:
الإلحاد

The New Encyclopedia Britannica, vol. 2, P. 258 -262.

م :

الإلحاد الخالص، هو الإلحاد التام، أي إنكار وجود الله، والكفر بالرسالات السماوية كلها، وهو يقابل الإيمان الخالص، وهو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقدر. وهناك الإلحاد غير التام، وهو الإيمان بوجود الخالق، والاعتقاد بأنه لاصلة له بهذا العالم، فلا رسالة ولا أنبياء، ولا كتبٌ وحى أو دين، فهؤلاء فرقوا بين الله ورسله، يؤمنون بالله، ولا يؤمنون بالرسول ولا بالرسالات وما تقتضيه من حساب وعقاب يوم القيامة.

ن :

التفرقة بين الإيمان والعقل تفرقة أوربية، كانت بدايتها منذ عصر النهضة، وتمثلت في فصل الدين عن العلم، والسبب فيها راجع إلى تحجر رجال الدين المسيحي وضيق عقولهم، فقد كانوا يقفون للعلماء الطبيعيين بالمرصاد، ويحكمون بالإعدام على كل من يجهر برأي يخالف رأيهم، ولذلك اتجه الإنسان إلى التجربة والعقل بعيداً عن الدين، بل كرهوا الدين لكراهيتهم لحملته، أولئك الذين أساءوا حمل الرسالة، فصدوا عن سبيل الله، ولم تستطع حركات الإصلاح الديني أن ترد الناس إلى الإيمان هناك، فقد اتسع الخرق على الراقع.

أما في الإسلام فلم يكن هناك فرق بين العلم والدين، كان كثير من علماء الدين يدرسون الطب والحساب والفلك والعلوم الطبيعية عامة، وكان علماء الطبيعة متدينين فقهاء، ولم يعرف العالم الإسلامي التفرقة العنصرية بين الإيمان والعلم حتى جاء الاستعمار الغربي، فاستولى على بلاد المسلمين، ونشر فيها نظمته وقواعده حضارته، فبدأ فصل الدين عن العلم، ووجدت كليات تدرس العلوم الدنيوية فحسب، ولا يعرفون من دينهم إلا قليلاً، وفي مقابل هذه الكليات نشأت كليات للدين وحده، وتخرج فيها قوم لا يدرون من الحياة إلا نزراً. ولا بد لإنقاذ البشرية من العودة إلى تآزر الدين والعلم، أو العقل والإيمان.

س :

نظرية النسبية Relativism ، تقوم هذه النظرية على أن المعارف والقيم الأخلاقية تختلف باختلاف الزمان والمكان، فما يراه الإنسان صحيحاً في مكان محدد، وزمان معين، يراه امرؤ آخر خطأ في مكان آخر، وزمان آخر مختلف، وعلى هذا يكون الخير والشر نسبياً.

المعجم الفلسفي، ص ١٨٠.

ع :

هذا التشبيه فيه شيء من التجاوز.

ف :

ماكيافيلي Niccolo Machavelli ، ولد نيقولا ماكيافيلي في الثالث من مايو سنة ١٤٦٩م بمدينة فلورنسا وتوفي في الحادي والعشرين من يونيو سنة ١٥٢٧م بمسقط رأسه. كان ماكيافيلي ذكياً حاد الذكاء، كثير التفكير فيما حوله، ذا طموح قوي، على الرغم من حال أسرته؛ إذ كانت أسرة فقيرة. لم يحل الفقر دون التزود من العلم، فعكف هذا الفتى الذكي على تحصيل العلم من كل منابع المتاحة له آنئذ، وكان يعمل عقله في كل ما يقرأ، وعني بالدراسات الفلسفية والتاريخية، فقويت حاسته النقدية، وكان فيه جرأة عظيمة.

لما شب ماكيافيلي اشتغل بالسلك الدبلوماسي لدى الحكومة الجمهورية لفلورنتين، وعمل مؤرخاً رسمياً لفلورنسا من سنة ١٥٢٠م حتى أبعد عن كل المناصب عام ١٥٢٧م.

اتجه ماكيافيلي إلى الكتابة السياسية، فوضع كتاب الأمير The Prince ، وفيه بسط نظريته السياسية، وأكبر سماتها إبعاد الدين والأخلاق عن السياسة، من أجل هذا صارت الغاية تبرر الوسيلة، فللأمير أن يستخدم كل الطرق التي يراها محققة لمصالحه دون نظر إلى دين أو خلق، وقد سار نيتشه على نهج ماكيافيلي فيما بعد، فالبطل لديه يشبه الأمير عند ماكيافيلي.

وكان ماكيافيلي ملحدًا، يكره الكنيسة وموظفيها، وهو الذي يقول ساخراً: "إننا نشكر للكنيسة أن حولتنا إلى ملاحدة". والسبب في ذلك الكره هو تصرفات رجال

الدين. وكان ماكيافيلي يحمل كنيسة روما مسئولية ضعف إيطاليا وتمزقها السياسي؛ ولهذا حاول جاهدا تقليص نفوذ البابوات.

وعلى الرغم من الجوانب الإيجابية في فكر ماكيافيلي، وفائدته في تحريره العقول من كثير من الخرافات، ونقده لتصرفات رجال الإكليروس، فإن إبعاده الأخلاق عن السياسة قد جرّ كثيرا من الوبال على الناس، وبخاصة في أوروبا، فقد أصبحت سياسة الأمير التي رسمها المؤلف في كتابه هي سياسة أكثر الملوك والحكام إن لم يكن الكل؛ وقد دفع هذا المسلك السياسي كثيرا منهم إلى الحروب، من أجل التوسع على حساب غيرهم، ولم يراعوا في ذلك إلا ولا ذمة، ومات عدد الحصى من البشر في سبيل أطماع الملوك الماكيافيليين. إن الأخلاق العملية الصحيحة، كالصدق والرحمة والعدل والرغبة في البنيان لا الهدم، هي أساس متين من أسس السياسات البناءة. أما استخدام الكذب والقسوة وإذلال الناس وأكل أموالهم بالباطل وهدم كل صالحة لعظيم سابق، فكل أولئك معاول هدم للدول والحضارات، ومنبع تخلف للبشرية، وهي سمات أصيلة للسياسات المنحطة.

وقد خلف ماكيافيلي تراثا جيدا، يسوق من اتفق معه أو اختلف إلى احترامه، لأنه يحتوي على ثمرات عقل فعال، وأهم هذه الكتب:

١- كتاب الأمير، وقد ترجم إلى كثير من اللغات، ومنها العربية.

٢- مقالات عن المرحلة الأولى من حكم تيتو ليفيو.

انظر:

The Prince, Niccolo Machiavelli, Translated by Daniel Donno, BANTAM BOOKS, New York, Introduction of Translator, P. 1 - 11.

وفي هذه الطبعة مختارات من المقالات الماكيافيلية عن حكم تيتو ليفيو. كذلك

انظر:

The New Encyclopedia Britannica, Micropedia, vol. VI, P. 447.

The New Encyclopedia Britannica, Macropedia, vol. 14, P. 688-689.

ق :

جوته Johann Wolfgang von Goethe ، ولد جوته في فرانكفورت بألمانيا في

يوم ٢٨/٨/١٧٤٩م، وكان أبوه محاميا، يهوى العلوم والفنون والآداب. وكانت أمه

منقفة ممتعة الحديث، وكذلك جدته. وكانت الجدة والأم تسليان الوليد بالحكايات

الجدابة، والقصص الآسرة التي تفتح عقله، وتنمي مشاعره. وقد ترك كل ذلك أثرا طيبا في نفس الصبي جعله يحب الأدب والفن.

تَلَقَّى جوته العلم في بيته على يد أساتذة متخصصين استحضرهم والده إلى بيته. وكانت ملامح النجابة بادية على وجه الغلام، وسرعان ما حفظ كثيرا مما ألقى إليه، وسرعان ما فهمه.

وكانت رغبة الوالد أن يدرس ابنه القانون، ليصير من رجال العدالة، فاتجه الابن إلى ليبزيغ، وأخذ يدرس القانون ابتداء من عام ١٧٦٥م حتى عام ١٧٦٨م، ثم تحول إلى مدينة ستراسبورج ليكمل دراسته القانونية. فيها، فظل فيها من سنة ١٧٧٠م إلى سنة ١٧٧١م، ونجح في امتحان القانون.

بيد أن ميول جوته كانت أدبية، فعكف على قراءة عيون الأدب الألماني والعالمي، ثم أخذ في التأليف، فأبدع مجموعة من الأعمال الأدبية الرائعة، أفضلها فاوست Faust.

وقد اشتغل جوته في بلاط الدوق كارل أغسطس سنة ١٧٧٥م في ويمر Weimer. بعد ذلك حملته الرغبة في الفنون على الرحيل إلى إيطاليا، ليشاهد الفن الإيطالي، وعندما عاد بقي مدة لا يكتب حرفا في الأدب، حتى التقى بالشاعر فريدريك فون شيلر، فشجعه هذا الأخير على الكتابة، فرجع إليها، وأبدع عدة أعمال شعرية ونثرية، وأكمل مسرحيته فاوست.

وفي الثاني والعشرين من مارس عام ١٨٣٢م توفي الشاعر جوته. وهو يعد أعظم شعراء ألمانيا.

انظر:

The New Book of Knowledge, United States of America, 1982, vol. 7, P. 246.

ص :

روسو Jean - Jacque Rousseau

ولد في جنيف يوم ٢٨/٦/١٧١٢م، وتوفي سنة ١٧٧٨م. ماتت أمه يوم ولادته تاركة له مكتبة مكونة من مجموعة كبيرة من القصص، قرأها وهو صغير، فمنحته خيالا عظيما، وحساسية مرهفة. وتلقى العلم مع ابن عمه برنار على يد قسيس في بلدة بوسي، قضى

معه ثلاث سنين في دراسة اللغة اللاتينية. ثم عاد إلى جنيف، ليتعلم حرفة يقات منها، ولكنه لم يفلح. واتجه إلى القراءة بشدة وشره بالغ.

بعد هذا هفت نفسه إلى المغامرات، فغامر وسار في رحلات طويلة وشاقة، استفاد منها خبرة واسعة، وقد فصل هذا كله في كتبه، ولا سيما كتابه "الاعترافات".
ويعد روسو مفكرا كبيرا، ومنظرا سياسيا، وأديبا عظيما في تاريخ الأدب الفرنسي، وقد ترك روسو عدة مؤلفات قيمة منها:

- ١- مقال حول العلوم والفنون (١٧٥٠م).
- Le Discours sur les sciences et les arts (1750)
- ٢- العقد الاجتماعي (١٧٦٢م) Le Contrat Social
- ٣- إميل (١٧٦٢م) L' Emile (1762)
- ٤- قصة هلويز (١٧٦٢م) La Nouvelle Heloise
- ٥- الاعترافات (1765 - 1770) Les Confessions

انظر:

- * Manuel illustre d' Histoire de la Litterature Francaise, par J. CALVET, PARIS, 1951, P. 527 - 547.
- * Manuel des etudes Litteraires Francaises, P. - G. CASTEX, P. SURER, PARIS, 1966, vol. 4, siecle XVIII, P. 115 - 141.

