كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية
ⵜⴰⵖⵉⵡⴰⵏⵜ ⵏ ⵜⵎⴰⵙⵙⴰⵏⵉⵏ ⵜⵉⵣⵔⴼⴰⵏⵉⵏ ⴷ ⵜⵉⴷⵎⵙⴰⵏⵉⵏ ⴷ ⵜⵉⵏⴰⵎⵓⵏⵉⵏ
FACULTÉ DES SCIENCES JURIDIQUES, ECONOMIQUES ET SOCIALES

المرجع بالكلية 86-2023

جامعة ابن زهر

مختبر الدراسات في التنمية السياسية والترابية وتحليل المخاطر

أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون العام والعلوم السياسية

في موضوع:

مفهوم الدولة المدنية في الفكر السياسي الغربي الحديث

دراسة في الأصول الاجتماعية والاقتصادية والسياسية

إعداد الطالب الباحث
عاشور رشيد

تحت إشراف الدكتور
محمد المساوي

لجنة المناقشة

إبراهيم أولتيت: أستاذ التعليم العالي بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة ابن زهر أكادير... مقررا

محمد المساوي: أستاذ التعليم العالي بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة ابن زهر أكادير.... مشرفا

رشيد كديرة: أستاذ التعليم العالي بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة ابن زهر أكادير... مقررا وعضوا

عبد الإله أمين: أستاذ التعليم العالي بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة ابن زهر أكادير... عضوا

عبدالرحيم العلام: أستاذ التعليم العالي بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة القاضي عياض مراكش، مقررا وعضوا

إكرام عدناني: أستاذة التعليم العالي بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة ابن زهر أكادير... عضوة

السنة الجامعية

2023-2024

الملخص

لا تستقيم دراسة مدنية الدولة وصيغها المختلفة من دون العودة إلى التاريخ الغربي الذي أفرزها. والتركيز على الأصول الفكرية، والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ورمنا من خلال هذه الدراسة شرح وتحليل المسار الذي أخذه تشكل هذا الصنف من الدولة في السياق الغربي والأوروبي. منطلقين من النظريات الفكرية التي حاولت مقاربة مسألة الدين وأزمة الدولة خلال المرحلة الحديثة. وإلى جانبها، نستحضر السياق الاجتماعي المتأزم الذي ساهم بدوره في تغيير الوعي الجمعي الغربي والمجتمعي تجاه رجال الدين. وربطنا الأصول الإجتماعية بالجوانب الإقتصادية وأظهرنا أهميتها المحورية في التأسيس للروح الزمنية. لنختم بالأصول السياسية باعتبارها مرحلة مؤسسة ومفصلية في فصل الدين عن الدولة المدنية الحديثة.

كلمات المفاتيح: الدولة، الدولة المدنية، العلمانية، الحرية، التسامح.

Résumé

L'étude de l'État civil et ses diverses formules ne peut pas être concluante sans retourner à l'histoire occidentale qui l'a fondé, et mettre l'accent sur Le rôle de la pensée politique et les origines sociales , économiques et politiques.

A travers cette étude, nous avons analysé le processus suivi par cette catégorie d'Etat dans le contexte occidental et européen, en basant sur des théories de la pensée politique qui ont tenté d'aborder la question de la religion et de la crise de l'État pendant la phase moderne. En outre, nous avons évoqué le contexte social critique qui a contribué à changer la conscience occidentale collective envers le clergé. Nous avons aussi lié les origines sociales aux aspects économiques pour démontrer leur importance centrale dans l'élaboration de l'esprit temporel.

Pour clore, on a entamé les origines Politiques comme une phase institutionnelle qui a séparé la religion de l'Etat civil moderne.

Mots-clés: Etat, Etat civil, Laïcité, Liberté, Tolérance.

Abstract

Studying of civil state is entrenched to the western history that resulted in this system. Thus, it is crucial to review its intellectual, social, economic, and political roots. The research study aims to explain and analyze this form of state in the western and European context, derived by the intellectual theories which approached religion and the state's crisis in the modern era. Besides, we recall the tensed social context that facilitated the change of western collective consciousness towards religious clerks. Additionally, we linked the societal roots with the economic aspects and expressed its critical importance in establishing the period's spirit. We concluded with the political origins since it was a founding and crucial era in separating religion and state that is manifested in the modern civil state.

Keywords: State, Civil state, Secularity, Freedom, Tolerance.

مـــــــــــــقـــدمـــــــــــــــة

أخذ بناء الدولة المدنية في المجال التداولي الغربي مسارا تاريخيا طويلا من الصراع بين المدافعين عن الأطروحة الدينيةوالحاملين لأطروحة الدولة، بين رجال الدين ورجال السياسة. واتخذ هذا الصراع أبعادا زمنية فكرية، إجتماعية واقتصادية كبرى. وكان أساس هذا الصراع يقوم على ادعاء الأحقية في السيطرة على سلطتي الحكم والدين خاصة من رجال الدين حيث صاروا مصدرا للشرعيتين الدينية والزمنية. واندلعت الحروب الدينية والمذهبية، والنزاعات السياسية قرونا متوالية. ولم تتحول الأوضاع وتتحرر المجتمعات إلا مع سياقات الفترة الحديثة، بما هي المنطلق وبداية الغرب نحو إعادة بناء الدولة وفق أسس ومقومات وضعية وإنسانية. بعد مسلسل من النقد للمنظومة الدينية، والدعوة إلى اسقاط الوساطة الدينية بين الفرد والخالق. ووضعت رؤى جديدة شاملة ومتحررة للسياسة والدين والثقافة، تاركة العصور الوسطى، خلفها برؤيتها التقليدية الرجعيةوالمحدودة. بعدما أظهرت ضرورات الإجتماع الحديث، وهذه المرحلة المحورية والممهدة والمؤسسة استحالة سيطرة سلطة واحدة على الشأنين الديني والدنيوي أو بالأحرى الجمع بينهما.

حدث التحول الذي عرفته الدولة في الغرب، من دولة الكنيسة إلى دولة الحاكم أو الأمير ثم إلى الدولة الحديثة، باستبدال السلطات السياسية التقليدية والدينية بسلطة سياسية مدنية حديثة.وتأسست الدول على قاعدة "الوحدة الإنسانية" وليس "الوحدةالدينية"، الذي أظهرت التجارب التاريخية الغربية أنها لا تقود إلا إلىالتفتت وانهيار السلطتين الدينية والسياسية بسبب تعدد التصورات وتضارب التأويلات. فحُدد مع النهضة مجال السلطتين، ومنع أي توظيف للديني في السياسي، أوتوظيف السياسي في الديني. وساد المبدأ"دين بلا سياسة"، و"سياسة بلادين" بعد مرحلة الثورات السياسية

التي نصفها بالمؤسسة للدولة المدنية الحديثة. فكان بناء الجدار الفاصل بين المجالين، حلا للأزمات والصراعات، وظلت صلابة ذلك الجدار آخذة في الإستمرار إلى عصرنا هذا.

في هذا المسار التاريخي أبت الطروحات الفكرية في سياقها الديني السياسي، الإجتماعي والإقتصادي إلا أن ترتحل عن مبنتها وتتأقلم وتتوطن في بيئات بعيدة عن زمكانها. وتحمل في كل رحلة حلولا لهذه الإشكالية. واستطاعت في سياقها الخاص مناقشة الدولة والدين والسلطة والمجتمع منظورة إليها من زوايا مختلفة بحسب كل نظرية. ومن هنا نحاجج بضرورة وضع الدولة والدين في محك هذه النظريات وفي سياقاتها الإجتماعية والإقتصادية، والسياسية. ونقول على أن الأفكار السياسية لها وزن إجتماعي وقيمة سياسية، كما أن لها شرطيات تاريخية إذا لم تعالجها تفقد معناها وأهميتها.

وعلى هذا الأساس، نحدد دراسة الأصول الحديثة للدولة المدنية من خلال تركيزنا على الأصول الإجتماعية والإقتصادية والسياسية الممزوجة بالأطروحات الفكرية المرتبطة بها. فالأخيرة كانت وراء تحرير المجتمع، من هيمنة السلطة الدينية، بعد أن تجرأت على طرح الحقيقة خارج قيود رجال الدين، والمناخ المتشدد للأنظمة السياسية.

يطرح موضوع مدنية الدولة، علاقات ومفاهيم متضادة، تشكل في مضمونها ظواهر تستدعي تفكيكها، لتوضيح مضامينها وحدود التلاقي بينها. من قبيل الدين والدولة بما هما قضيتين متمايزتين ومتشابكتين في الآن ذاته. كما يطرح الموضوع كذلك علاقات أخرى كالقيم الدينية والقيم المدنية، الحرية الدينية والحرية المدنية، حدود الحريات الفردية والجماعية، علاقات الدين بالدولة والدين بالسياسة، وتمييز الدين عما يقاربه في المضمون كالمعتقد والمقدس والطقوس.

وإننا بحاجة قبل ذلك إلى أن نتساءل من الأولى، هل الدين. أم الدولة. ومن يشكل منهما الجزء. ومن يشكل الكل. وما المقصود بمدنية الدولة. وكيف تصورها المفكرون. وهل هي نقيض للدولة الدينية. أم

للدولة العسكرية. ما هي أسسها. وما هي مقوماتها. أسئلة وغيرها لابد لنا من طرحها، ليكون تحليلها إجابة عنها.

أولا: المفهوم المركزي

في المستهل، ينبغي الإشارة إلى أنه ليست هناك مواصفات قارة، وثابتة لمفهوم معين، وهذا يسري على جميع المفاهيم. حيث يمكن تعريف المفهوم من عدة زوايا، أو إن صح التعبير، بحسب الحقول العلمية، على أن للمفاهيم سلطان على كل باحث فيها. وبخصوص مفهوم الدولة المدنية، فيمكن أن يحضر في تحديده السوسيولوجي كما القانوني، والأنثربولوجي والتاريخي...إلخ.

كما أن أي مفهوم يتغير ويتحول، بحسب تحول وتغير المجتمعات والأنظمة السياسية، ومنها المفهوم الذي نحن بصدد بحثه (الدولة المدنية). كما تتحكم تلك التحولات في نظرة الباحث والمفكر والفيلسوف، والطرح والتحليل والنقد، وهو ما تبينه النظريات السياسية والتي تؤكد على أن الوضع والسياق يكون لهما تأثير كبير في رؤية القضايا المطروحة.

يعد تحليل المفاهيم خطوة أولية للكشف عن سبل تحقيق الأهداف البحثية[1]. وببحثنا مفهوم الدولة المدنية وجدنا أنه لم يتخذ مسارا واحدا، ولا معنى موحدا، وإنما مساراته ومعانيه تتعدد بتعدد المقاربات النظرية. فتارة تطرح في شكل إشكالية السلطة الدينية والسلطة الزمنية، وفي أحيانا كثيرة في صيغة علاقة الديني بالسياسي، وتارة أخرى علاقة الدين والدولة.

والبحث عن الدولة المثلى، أو الأنموذج المنشوذ يبقى مثار جدل رافقها عبر أزمنة، وذلك عائد إلى طبيعتها التطورية، غير القابلة للثبات على مواصفات محددة. ويزداد الأمر جدلا وتعقيدا كلما حاولنا ربطها بوصف معين، من قبيل مدنية حديثة، وطنية قومية، وغيرها. فكلما تطورت المجتمعات، إلا وتطورت

[1] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 9، 2011، ص 208 – 209. ويبحث المؤلف في كتابه هذا، عن الإشكالات التي تطرحها مسألة الدولة والحكم نظريا وفكريا، مع تحليل لطبيعتها في المنطقة العربية والإسلامية، وكذا تحديد لعلاقتها بالفرد، وبالحرية والمجتمع.

معها الرغبة في التفكير في طبيعة الدولة، وتحيين نموذج حديث لها. حيث إن: الدولة لا تمثل فقط مجموعة من المؤسسات، بل أيضا جسما من الإتجاهات، والممارسات وقواعد السلوك، وباختصار حياة التمدن السياسي[1].

تحديد معنى مدنية الدولة أو البحث عن ماهيتها قد يبدو سؤالا كلاسيكيا أو تقليديا بالنظر إلى أن هذا السؤال لم يعد مطروحا بشدة داخل التجربة الغربية الحديثة، وإن جاز طرح بعض جوانبها خلال الزمن المعاصر. لكن في الواقع،فكل محاولة للتعريف بها نراها مجازفة أكاديمية، أو على الأقل تحجيم للمفهوم وإن بغير قصد، لذلك لابد من إبداء ملاحظتين أوليتين بخصوصه:

الأولى: أننا لسنا بصدد تناول لمفهوم تقني يسهل تحديده وحصره. وإنما الأمر يتعلق بمفهوم فكري، سياسي وتاريخي، يحمل في مضمونه تركيبة فكرية تشكل جوهره وأسسه، وهي بذاتها تحتاج إلى تفصيل، وهو ما سنحاول بسطه؛

الثانية: يمثل هذا المفهوم أرضية وموضوعا للجدل الفكري، والصراع الأيديولوجي، رافقه عبر التاريخ، وهذا ما يزيد من حدة الغموض والإلتباس، الأمر الذي يستدعي جهدا متواصلا في البحث عن مقترب تعريفي، وزاوية تحليل ممكنة.

لذلك فالبحث في موضوع أصول الدولة المدنية، يوقعنا في التباسات مفاهيمية عدة، تظهر بالأخص في حدود التمييز، بينه وبين بعض المفاهيم المتقاربة كالحداثة السياسية، والعلمنة والعلمانية، واللائكية وغيرها.

وبمحاولتنا قدر الإمكان تجنب استباق التعريفات الجاهزة، التي ستحسم المفهوم، بحثنا في مجموعة من القواميس ولاحظنا أنها لا تتضمن مفهوم الدولة المدنية، في مقابل نجد حضورا لمفهوم المجتمع المدني بما هو فكرة ارتبطت أصولها التاريخية بتحولات المجتمع الغربي ونظرياته الفكرية. وتقدم جل القواميس تصنيفات

[1] أندرو فانسنت، نظريات الدولة، ترجمة مالك أبو شهيوة، محمود خلف، دار الجيل، بيروت، ط 1 ، 1997، ص 15.

للدول، من قبيل دولة ذات سيادة أو دولة مطلقة، أو دولة متحدة،أو دولة الرعاية أو دولة فيدرالية[1]. ويكتفي بعضها بتعريفها فقط بما هي مجتمع منظم له حكومة مستقلة معنوية متميزة عن المجتمعات الأخرى المماثلة[2].

وتصنف لدى البعض إلىإقليمية أو إشتراكية، وإلى دولة الحقوق ودولة المدينة، وقومية ومركزية...إلخ[3]، وأحيانا إلى "دول ديمقراطية، ديكتاتورية أواشتراكية وكلنيالية[4]. ومتقدمة ومهيمنة، ودولة الإنتداب وذات سيادة، وعظمى وغير منحازة، وفيدرالية...إلخ[5].

وارتأينا في المقابل، أن نبحث عن كلمة مدني (Civic)، دون ربطها بالدولة، وكان لابد لنا من ذلك، لنصل لمعنى قريب لغويا، فوجدنا أن كلمة "مدني" (Civil) ينسب إلى المدينة (Cité) أو إلى الذين يعيشون في المدينة. فالواجبات المدنية هي الواجبات التي ينبغي على المواطنين التقيد بها من قبيل التعليم المدني، القانون المدني أو الزواج المدني[6].

كما تدل كلمة مدني على علم الحقوق والواجبات المدنية، وتحيل كذلك إلى غير العسكري. و"مدنية" (Civilization)، تحيل إلى الحضارة وإلى العمران، ثم العالم المتحضر أو المتمدن (the Civilized World)[7].

في إحدى معاني أو دلالات (Etat Civil) نجد حالة مدنية بما هي حالة مجتمعية مقابل الحالة الطبيعية، وهي تنجم عن عقد اجتماعي. كما تحيل المدنية (Civile) إلى الحرية (liberté)[8]. وإلى

---

(1) محمد سبيلا، نوح الهرمزي، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، المركز العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية، ط 1، 2017، ص 244.

(2) إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، ط 1983، ص 85.

(3) إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية عربي انجليزي،منشور بموقع www.kotobarabia.com، 2005، ص 205-206-208.

(4) القاموس السياسي ومصطلحات المؤتمرات الدولية، انجليزي، فرنسي، عربي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 2004، ص 375.

(5) مكتب الدراسات والبحوث، بمشاركة فريال علوان وآخرون، قاموس عام، عربي- فرنسي، لغوي-علمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2004، ص 379.

(6) جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 360.

(7) Arabic Dictionary, P 222.-Oxford,English

الحضارة (Civilisation)، بما هي مجموعة من الظواهر الإجتماعية المركبة، ذات طبيعة قابلة للتناقل، تتسم بسمة دينية أخلاقية، جمالية وفنية، تقنية وعملية ومشتركة بين كل الأجزاء المترابطة في المجتمع[1].

مدني (Civil) كـAdjيشير إلى المؤسسات غير القائمة على أسس دينية وهو متعلق بالمدني بمعنى غير العسكريين ورجال دين. ثم (Civilisation) تعني الحضارة والتمدن، والمدنية. و(Civique) فيعني مدني متعلق بالمواطن[2].

بناء عليه، يمكن القول أن المدني من المفاهيم المستعملة لإضفاء وصف على مؤسسة أو نظام حكم يديره حاكم غير عسكري. ومن جهة أخرى، تعني نظام غير قائم على أسس دينية. والمدنية أي نوع من مظاهر الحياة الحضارية والعمرانية، تقابله البداوة أو البادية.

وعندما نقرب بين كلمتين دولة (Etat)، (State) و (Civil)، (Civile)، مدني أو مدنية نقترب من المعنى أكثر، فنجد بالتالي ثلاث مستويات للفهم:

الأول: المدني يدل على الحضارة، أي إنتقال البشرية من حالة البداوة والتخلف نحو حالة التمدن؛

الثاني: المدني يحيل إلى غير العسكري، أي الحكم الذي يتولاه الحاكم المدني؛

الثالث: المدني يستخدم نقيضا للديني، أي إلى حكم مؤسسات غير دينية.

ووفقا للتجربة التاريخية الغربية فإن ما ينطبق عليها هو المستوى الثالث، حيث تأتي الدولة المدنية في مقابل الدولة الدينية، وهو المعنى الذي سنعتمده وسنفصل فيه أكثر، بعدما اكتشفناه من خلال سياق الصراع بين السلطتين الروحية والزمنية. فالدولة الدينية تلك، تستمد مشروعيتها من السماء (الإله) وليس من الأرض (المواطن)، أي أنها تمارس سلطاتها بناء على تفويض سماوي وليس وضعي.

---

(8) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية م 1، ترجمة خليل أحمد خليل،منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 2، 2001، ص 171.

(1) المرجع نفسه، ص 172.

(2) سهيل إدريس، المنهل،قاموس فرنسي عربي، دار الأداب للنشر والتوزيع، بيروت،ط 41، 2010، ص 253.

كما تستعمل الدولة المدنية للدلالة على حاجة الإنسان إليها في توفير الخيرات المدنية والحفاظ عليها، مما يمكنه من تحقيق مصيره الزمني، وحتى لا يقدم الولاء والطاعة لغيره[1]. ومن أجل هذه الغاية تتمتع بالقدرة على القيام بوظائفها، وعلى فرض الطاعة والإحترام، داخليا وخارجيا، عبر احتكار العنف المشروع وامتلاك السيادة[2].

وإذا إنتقلنا إلى دائرة التحليل الفكري، وبحثنا عن المفهوم، داخل متن النظريات السياسية، نجده حاضرا يتمدد داخل مجالات فكرية عدة. ويشمل أبعدا أخرى سياسية، دينية وقيمية، ليطرح الطابع المدني للدولة. ويعود بنا بالتالي إلى أعماق ونظريات الفكر السياسي الغربي، وإلى التحولات الشاملة التي عرفتها أوروباالخصوص، ومراحل إنتقال، المجتمع الغربي من مجتمع اللادولة نحو الدولة بمعناها الحديث، والمعاصر.

ومنطلقنا التحليلي سيكون من داخل الدائرة الفكرية، بقصد قراءة مراحل تشكل المفهوم زمكانيا. مع التركيز في هذا التقديم على جزء من أطروحات بعض المفكرين، وإتاحة المجال للتوسيع أكثر مع الطروحات الفكرية، خلال أطوار البحث.

لم يظهر مفهوم الدولة المدنية في السياق الغربي خلال مرحلة محددة، وإنما نشأتهاتعود تطور الفكر البشري قبل نزول الديانات السماوية. حيث كان الإنسان في احتكاك دائم بالطبيعة، وتأملاته حول الوجود، وكان يقدم تفسيرات غيبية للظواهر الإنسانية.

وتنطلق أغلب الدراسات التي تناولت الموضوع إما من الفترة اليونانية أوقبلها، دون أن تذهب بعيدا في دراستها للمجتمعات البدائية بحكمإمتداداته الطويلة. وهكذا، فظهور الدولة المدنية كان نتاجا لتطور

---

[1] إبراهيم أولتيت، الدولة المدنية والإستثمار السياسي في الدين، أعمال الندوة الدولية حول سؤال الدولة المدنية في العالم العربي، المنظمة من طرف مختبر القانون والمجتمع، كلية العلوم القانونية والإقتصادية والإجتماعية، جامعة ابن زهر، أكادير، ص 140.

[2] المرجع نفسه، ص 141.

فكري، واجتماعي بشري. وكلما غصنا في تاريخها كلما عادت بنا التفسيرات والتأويلات إلى بدايات ما قبل الديانات، وإن اختلفت المفاهيم وتطورت حسب كل سياق مرحلي. ونستحضر في هذا الإطار الإفتتاحي المفاهيمي فكرة لجان جاك روسو التي مفادها: أنه لم يكن للناس البتة في بداية أمرهم من ملوك سوى الآلهة، ولا من حكومة سوى الحكومة الثيوقراطية (...) وكاف أن ينصب الناس لها على رأس كل مجتمع سياسي حتى يكون هناك بالنتيجة، عدد من الآلهة بمقدار ما هناك من شعوب[1].

ويضيف أنه لو تساءل بعضهم كيف لم تنشب البتة حروب دينية في العصر الوثني حيث لكل دولة شعائرها الدينية وآلهتها، لأجبت قائلا: إنما سببه بالذات في كون كل دولة، لما كانت لها شعائرها الدينية وحكومتها المخصوصتين عليها، فإنها لم تميز البتة بين الآلهة والقوانين التي لها. أما الحرب السياسية فكانت أيضا لاهوتية[2].

إنه لا يمكن نفي سلطة القداسة في كل المجتمعات بشكل كامل عن السلطة السياسية، وإذا كنا بصدد المجتمعات المسماة تقليدية، فإن العلاقة بالمقدس تفرض نفسها بشيء من الوضوح خفيا كان أم ظاهرا. فالمقدس هو دائما حاضر داخل السلطة التي بواسطتها يفهم المجتمع كوحدة يقدم التنظيم السياسي مبدأ الجمع الحقيقي، كنظام واستقرار. ويضبط المجتمع بشكل مثالي كضامن للأمن الجماعي وكانعكاس صاف للعرف أو القانون[3].

وإذا ألقينا نظرة إلى الفترة اليونانية،نصادف حضورا لمفاهيم -قضايا- مترابطة، كالدولة والديمقراطية، السياسة والأخلاق ونظم الحكم، والتي بدأت على الأقل من مجال وفترة "دولة المدينة"، حيث شكلت أثينا نموذجا مصغرا لإحتكاك مجموع تلك القضايا، وقُدمت أفكار مختلفة من فلاسفة يفسرون بها بيئتهم

---

(1) جان جاك روسو، العقد الإجتماعي، أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة وتقديم، عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2011، ص 237.

(2) المرجع نفسه، ص 238.

(3) جورج بلانديه، الأنتروبولوجيا السياسية، مجد المؤسسة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 2، 2007، ص 57.

ورفعوا من شأنها إلى مستوى المثل العليا قبل أن تتغير بتغير البيئات الحاضنة لها. وهكذا فقد تنوعت وتطورت أنماط الدول، منذ دولة المدنية.

في هذا الإطار، وبالعودة لفلسفة أفلاطون السياسية وصلتها المباشرة بالدين والدولة، نجد وصفا له لحياة المدينة سياسيا واجتماعيا. فالفيلسوف ضم في كتابه القوانين الوسائل الممكنة لتدبر جماعة سياسية معينة حكمها، فبحث عن دور المشرع، وأهمية الدستور.

لكن الفصل الأكثر أهمية والذي يهمنا في كتاب القوانين هو الفصل العاشر، الذي يحتوي جدلا حول طبيعة الحكومة، وعن علاقة الفرد بالله وبالنظام الديني الأثيني. فهو يرى: أن الحكومة يجب أن تكون أرستقراطية العقل مكونة من فلاسفة حكماء، ويقدم مثالا للفيلسوف الملك، المجسد لله في الأرض[1].

وجاء في القوانين أنه لا ينبغي للمواطن أن يملك أي مواطن مزارا للعبادة في مسكنه، وفي حالة ثبات في أي من غير المزارات العامة، (...) فستفرض العقوبات حتى يتحول المزار الخاص إلى عام[2]. أما علاقة السياسة بالأخلاق فهي علاقة ارتباط وتكامل في "جمهوريته" فالأخلاق دورها استكمال فضائل النفس الإنسانية، وأما السياسة فهي تدبير شؤون الناس في دولة المدنية[3].

لقد كانت العلاقة بين السلطتين حبلى بالصراعوالتفاعل، وتعرضت لتأويلات مختلفة، ولم تقتصر الطروحات حولها على المفكرين فقط، وإنما نجد بصمة كبيرة للاهوتيين كبار، أثروا في تاريخ أوروبا الوسيط قبله وبعده، وامتزج اللاهوت بالفلسفة، والسماء بالأرض، وتأملات الدنيا بآمال الآخرة من دون حدود.

---

(1) أحمد الميناوي،جمهورية أفلاطون، المدينة الفاضلة كما تصورها فيلسوف الفلاسفة، دار الكتاب العربي للنشر، دمشق، دار الكتاب العربي للنشر، دمشق، ط 1، 2010، ص 206.

(2) محمد حسن ظاظا، أفلاطون، القوانين، ترجمة من اليونانية إلى الإنجليزية، تيلور، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص 487.

(3) أحمد الميناوي المرجع نفسه، ص 199.

في هذا السياق نشير إلى أوغسطين كأهم شخصية لاهوتية عاشت خلال القرنين الرابع والخامس. هذا القديس يربط ربطا دقيقا الشؤون الزمنية، ويقصد بها مدينة الله، بالشؤون الروحية ويقصد بها مملكة السماء. فبعد أن رسم مسيرة المدينتين، مدينة الأرض ومدينة السماء، وجد أنهما متداخلتان، فمدينة الأرض صنعت لنفسها ما شاءت من الآلهة، (...) والأخرى، المدينة السماوية، المسافرة فوق الأرض لم تصنع لنفسها آلهة، لكن الله صنعها لتصبح له قرابنا حقيقيا. ولتحقيق السلام الأرضي ينبغي استعمال ما في مدينة الأرض من موجودات، وفي مدينة المدينة السماوية لمصلحة السلام الأبدي[1].

بالنسبة لهذا القديس فهناك مدينتان: مدينة بشرية وهي الدولة، ومدينة الله وهي الكنيسة. ومع ذلك، فإن هاتين المدينتين غير المتجانستين والمتميزتين مرتبطتان ببعضهما البعض. حيث لا يلغي هذا التمايز الدفاع الزمني للكنيسة عن الدولة، يعني أن السيف الزمني يخدم السيف الروحي[2].

لم تكن عقيدة أوغسطين عن مدينة الله والمدينة الأرضية نظرية سياسية ذات تعريف واضح، والسبب يعود أساسا إلى أن أوغسطين، كان يفكر لاهوتيا وليس سياسيا. ولم يكن معنيا بالمعنى النسبي وبكيفية تحقيق أنظمة سياسية معينة.

إنه لا وجود عند أوغسطين لتمييز حاد بين السياسة والأخلاق والدين، وبين الأمير (السياسي) والكاهن (الديني). أي أن للسياسة وظيفة أخلاقية مباشرة، فهي وسائل سلطوية للسيطرة على الشر بالمعنى الأخلاقي. كما أن الخطيئة حتمت وجود دولة منظمة مع استعمال القوة[3]. الحكام هم رجال الله،

---

[1] القديس أوغسطين، مدينة الله، نقله إلى العربية، أسقف يوحنا الحلو، المجلد الثالث، دار المشرق، بيروت، ط 2، ص 100- 139.

[2] Pauline Vidal-Delplanque, La conciliation moderne des principes de laïcité de l'Etat et de liberté religieuse. Essai sur l'aumônerie républicaine, Thèse en Droit Public, Université de lille II, Faculté des Sciences Juridiques, Politiques et Sociales1998, P 30

[3] غنار سكيربك، نلزغيلجي، تاريخ الفكر الغربي، من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، ص 255 – 256.

وواجب المواطنين طاعتهم كما يطيعون الله. (...) ليبقى دور الكنيسة بوصفها منظمة دينية ضرورية لخلاص الروح، تقوم بالتربية الأخلاقية والدينية، تحت مراقبة الدولة[1].

لاشك أن الكتابات في مجملها التي أنتجها المفكرون اللاهوتيون لا تخرج عن سياقها، فكل من يملك حسا دينيا - فكريا، يدلو بدلوه فيما يعيشه. لا نروم الإشارة إليهم كلهم في هذا المدخل المفاهيمي، وإنما ركزنا على البعض منهم لنشير إلى البقية في متن الدراسة.

لم تكن شخصية أوغسطين الوحيدة التي تناولت الدولة في بعديها الزمني والروحي، فبجانبه نجد المصلحين الدينيين توما الأكويني ومارسيلو بادوا وآخرون، اللذين طبعا تاريخ الفكر والسياسة في أوروبا الحديثة، وحاولوا خلق تمايز بين الديني والدنيوي.

فإذا كان العقل الأوغسطيني والأكويني ينطلقان من مرجعية لاهوتية، فإن الأول تأثر بأفلاطون، فيما الثاني تأثر بفلسفة أرسطو. ويبدو أن توجه الأكويني يقترب زمنيا وفكريا، من تطورات عصر النهضة.

في ظل هذا التفكير فالسلطتين الروحية والزمنية كانتا تصدران كلاهما عن السلطة الإلهية، فإن هذه السلطة لا تخضع لتلك إلا بالقدر الذي أخضعها الله فيه إليها، أي فيما يتعلق بخلاص النفس، ولهذا السبب، يجب أن تطاع السلطة الروحية، بدلا من السلطة الزمنية. إلا أنه إذا تعلقت بخير المدينة فإن السلطة الزمنية أولى بالطاعة من السلطة الروحية[2].

مع منتصف القرنين 15 و 16، برز مفكرون سياسيون يحملون نظريات حول فكرة الدولة، طبيعتها، وأسسها. وكان ذلك نتيجة لمجموع التطورات التي عرفها المجال الأوروبي، من حروب دينية بين الكاثوليك والبروتستانت، وعجز إقتصادي واجتماعي وسياسي. في نفس الفترة كانت هناك نوعا من

---

[1] المرجع نفسه، ص 257.

[2] جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، من اليونان إلى العصر الوسيط، ترجمة ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ج 1، ط 1، 2010، ص 278.

التحدي، والرغبة في التجديد، والإصلاح الشامل، وكان المنطلق الفكري حاضرا، لبناء المجتمع، وإصلاح ديني، والتفكير في نموذج مشترك للدولة.

وبما أن بداية النهضة كانتفي إيطاليا، فمن الطبيعي أن تنبث أرضها مفكر يدعو إلى فصل الدين. دعوة كانت لها قوة وتأثير في المسار السياسي لحركة النهضة. والمقصود في هذا المقام هو مكيافيلي. مفكر احتل مكانة عبر جيلية، بفكره الواقعي التنظيري حول قضايا الدين والحكم.وإذا ألقينا نظرة إلى تصوره نجد أن جميع المصالح والأهداف باتت علمانية، وللدين منزلة دنيا، ولم يبق له من دور سوى توحيد الجماعة السياسية. لذلك فكر مكيافيلي أنه: من المفيد أن يكون الشعب متدينا. وقد يعطي الأمير أيضا انطباعا بأنه تقي إذا كان ذلك يساعده على تحقيق شيء ما[1]. ومن منظور آخر وجد راولز: أن الذي يتفرد به الناس هو أنهم يمتلكون إحساسا بما هو عادل وغير عادل وأن فهمهم العام للعدالة هو الذي يصنع الدولة المدنية[2].

وما من شك حول مدى إسهام نظريات العقد الإجتماعي، في تحديد طبيعة الدولة، وفي بلورة أسسها، انطلاقا من الإهتمام بمسألة الدولة، والسلطة والحرية، فنظروا للعقد الزمني الناظم لعلاقة الفرد بالحاكم، ولطبيعته ومضمونه. ومن الجوهري في هذا المدخل المفاهيمي أن نقرأ لجون لوك، لفهم المضمون الفكري الدولة المدنية، وهو الذي إنطلق من اعتبار أن وجودها، هو وجود لضمان الحقوق والحريات، وتنازل الفرد عن جزء من حقوقه، إنما ليضمن لنفسه التمتع بما بقي له من تلك الحقوق الأساسية[3]. فالدولة

---

(1) غنار سكيربك، نلر غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين، م س، ص 386.

(2) جان راولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة – دمشق 2012م، ص 307.

(3) جون لوك، الحكومة المدنية، وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، ترجمة محمود الكيال، مطابع البركة، الإعلانات الشرقية، ص 6.

حسب هذا المنظر الليبرالي مجتمع من الأفراد، أسست للحفاظ على الحقوق المدنية، من الحق في الحياة، والحرية، وصحة الجسم، والأملاك، والأموال، والأراضي، وغيرها[1].

في نفس الإطار نجد واحد من المقاربات الفلسفية التي تفكك ثنائية الدين والدولة وتؤسس لعلاقة سياسية خاصة، نقصد بالذات تصور جان جان روسو، الذي يدعو في سبيل أي إصلاح مجتمعي وسياسي، إلى الحفاظ على الدين بحكم مكانة في نفوس الأفراد، ويقترح دينا آخر ليكون داعما للدولة، لا مهيمنا عليها، مستبعدا الدين المسيحي من دوره السياسي، لاعتباره سببا لتفكك الرابطة الإجتماعية. فبعدما حدد تصنيفات للأديان دين الإنسان والمواطن، صنف المسيحية دينا للإنسان له خصوصيته تجعله بعيدا عن الجسم السياسي، قوته يجدها في ذاته، ويقول:شتان ما بين هذا الدين، وبين ما يشد قلوب المواطنين إلى الدولة. فهو يعزلها–أي المسيحية- كما يعزلها عن سائر شؤون الدنيا كلها. يقول، ما عرفت شيئا أكثر من هذا الدين منافاة للروح الإجتماعية[2].

فهو يولي أهمية لعلاقة الدين بالدولة، من منظور وظيفته المدنية، وما يشهد على ذلك، هو تخصيصه لفصل في "العقد الإجتماعي" للدين المدني، وتناول فيه تلك العلاقة، من خلال دراسته للتاريخ السياسي للأديان ومؤلفا آخر حول "دين الفطرة".

بحلولالقرنالسابععشر دخلتأوروبا، مرحلة حديثة، أساسها العقل وقاعدتها العلم، هاتين السلطتين عارضتا مواقف الكنيسة وأعمالها اللاإنسانية حيث نظمتمحاكمات، وأصدرت أحكام بالإعدام في حق أنصار العقل،الذين هاجموا العقائد الدينية، وشككوا في مصادر الحقيقة الدينية. وتزعم هذا الطرح على سبيل المثال سبينوزا، الذي هدف إلى تحرير العقل الأوروبي، وبناء دولة حديثة، وذلك عن طريق

[1] John LOCKE, Lettre sur la tolérance, Trad. Fr. Jean Le Clerc, édition électronique, Chicoutimi Québec. 2002 , P 8.

[2] جان جاك روسو، العقد الإجتماعي، أو مبادئ القانون السياسي، م س، ص 245.

الفكر والفلسفة، وتفكيك البنى الدينية، والسياسية السائدة. وخلق بفكره ثورة سياسية، وثقافية ودينية.

يرى أنه لتحرير السياسة من الدين، وتخليص المجتمع من الخرافات، ينبغي اعتماد العقلانية، وتطبيقها على كل القضايا بما فيها المسألة الدينية. ويرى أنه لضمان حرية الفكر فإنه يجب منع الدولة من التدخل في المجال الفكري، أو الرقابة عليه. حيث إن القضاء على حرية الفكر هو قضاء على الدولة، بل إن القانون الإلهي نفسه يمنح هذه الحرية للجميع. وإحدى النتائج التي توصل إليها من دراسته لتاريخ الديانات هي أنه إذا ما أعطي لرجال الدين سلطة سياسية في الدولة، فإن ذلك ينتج أضرارا للدين وللدولة معا. ولا ينشأ الإستقرار، إلا بفصل السلطتين، مع الحد من سلطة رجال الدين وذلك حتى يتفرغوا لأمور الدين وللعقائد السلفية الشائعة[1]. وفي مقابله، يطرح كانط موقفه بفكرة أساسية، وهي أنه إذا كان ثمة شيء يحق للإنسان الحديث أن يفخر به على سائر البشر السابقين؛ فهو إيمانه العميق بالحرية، بأنه كائن حر[2].

يرفض فيلسوف الأنوار أي إكراه على الجماعة السياسية للدخول في جماعة أخلاقية، بل يعد ذلك تناقضا مع مبدأ الحرية. فالغاية هي تحرير الفرد من السلطة المقدسة. ومن أجل ذلك فهو يحذر من ممارسة أي إكراه ديني. ويدعو لبناء دولة مدنية حديثة حيث تدوب فيها كل الإنتماءات والمذهبيات، ويخضع الجميع للتشريع، إذ يقول: إذا كانت الجماعة التي يراد تأسيسها جماعة حقوقية، فإن الجمهور ذاته، الذي اتحد في كل واحد، هو الذي سوف ينبغي أم يكون المشرع لقوانين الدستور. فهو يعلي من شأن السيادة الشعبية، وهي المخول لها السلطة التشريعية.

---

(1) باروخ اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم، حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكرياء، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2005، ص 97.

(2) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط 1 فبراير 2012، ص 11.

ومن منظوره للكنيسة، فهي ممثلة لدولة الرب، ليس لها على الحقيقة طبقا لمبادئها أي دستور شبيه بالدستور السياسي. وأما النزاعات الدينية المزعومة، التي زعزعت العالم أغلب الأحيان وخصبته بالدماء، لم تكن أبدا شيئا آخر غير شغب وعراك حول إيمان الكنائس، والمظلوم المغلوب على أمره لا يشكو على الحقيقة من أنه قد منع من التسمك بدينه[1].

هذه المقاربات للمفهوم تقترب من العلمانية بما هيمقوم أساسي للدولة المدنيةوتضمن المساواة بين الجميع في الحقوق والواجبات بغض النظر عن دينهم. إنه تحييد للفعل الديني لتحديدالحقوق؛ يجب الدولة ألا تتدخل لصالح أحدهما أو على حساب الآخروغيرهم؛ العلمانية تعني فصل الإنتماءين الديني والسياسي، بين المواطنة والطائفية. لا الدولة ولا المجتمع يحق لهم أن يأخذ في الإعتبارالمعتقدات الدينية للأفراد لتحديد مدى حقوقهم وحرياتهم[2]. فالمقوم العلماني يخترق محاور هذه الدراسة وهو سيفيدنا أكثر في فهم طبيعة وحدود الفصل بين الديني والسياسي.

فالدولة الحديثة ترى نفسها شخصا مكونا من روح (الوطنية) وبنية (الدستور). يشعر فيها الشخص أنه مستقلا، وحرا، حتى فيما يتعلق بالكنيسة، فهو شخص جماعي له عقله وجسده أيضا؛ ويؤكد عليها حقه. يرفض تفوق رجال الدين، والحصانات، والإمتيازات، ويمتد نطاق قوانينه على جميع الفئات[3][4][5].

---

[1] إيمانويل كانط، المرجع نفسه، ص 168- 173- 184.

[2] René RÉMOND,La laicité et ses contraires, Pouvoirs N° 7 5, 1 9 9 5, P 9.

[3] Bluntschli, Théorie Général de l'Etat, Traduit par ARMAND de RIEDMATTEN, Librairie Guillauim et Cie, Editeur : Journal des Économistes, la Collection des principaux Économistes, du Dictionnaire de l'Économie politique, et du Commerce, et de la Navigation etc, Paris, 1877, P 53.

[4] وكقراءة فكرية موازية لهذه الطروحات الغربية، ندرج على سبيل الإستئناس التعريفات الأخرى للدولة المدنية:

الدولة المدنية كونها في الحقيقة تنظيم لعلاقة الحاكم بالمحكوم، أو ما يطلق عليه بالعلاقة السياسية المدنية: محمد الطوزي، مداخلة حول الأصول الفكرية لمفهوم الدولة المدنية في الفكر العربي والغربي منشورة بموقع Arab Center for Research، 2013، واطلعت عليها بتاريخ 27-05-2020.

والذي يجدر بنا ملاحظته في هذا التقديم الفكري لمفهوم الدولة المدنية، هو أنه رغم التباينات وعدم التوافق الفكري حولها، فإن ثمة نقط أساسية مشتركة تتمثل في أنها تتضمن في جوهرها مقومات أساسية: الحرية والمساواة، العلمانية والديمقراطية وغيرها.

الأساسي من هذا التقديم هو وضع لبنات فكرية أولية للمفهوم المدروس، فهذه المحددات الفكرية والمفاهيمية للدولة المدنية، تساعدنا في صياغة معنى لها، ونقول: على أنها مشروع مجتمعي تبلور تاريخيا في سياق تاريخي جمع بين الفكري والإجتماعي والإقتصادي والسياسي والديني، أفضى في الأخير إلى بناء دولة مدنية حديثة، قائمة على التنظيم العقلاني للمجتمع، بعيدا عن عناصر تمييزية كالدين والثقافة واللغة...إلخ.

يعني هذا أن الدولة المدنية ليست معطى ناجزا، كما أن صيرورة التكوين اقتضت توافر جملة من الشروط التاريخية والمقومات الوضعية. وهكذا فقد تمخضت ضد الدولة الدينية، وتكونت في إطار صراع طويل ومرير، قبل أن تصل إلى مرحلة التعاقد السياسي التام الأركان والواضح المعالم. فهي شكلا من أشكال تنظيم المجتمع، لا يقوم على المحددات الهوياتية (الدين والعرق واللغة...). فمرجعيتها الزمنية تجعلها

إنه لا يمكن الحديث عن الدولة المدنية إلا إذا كانت دولة تمثل الإرادة العامة للمواطنين، ودولة قانون، وعلاقات مدنية غير قائمة على العنف وإنما تكون قائمة على المواطنة والمساواة والديمقراطية، هي خمس محددات للدولة المدنية، هذا التعريف مأخوذ من محاضرة لـ ذ. سعد الدين العثماني بعنوان الدولة المدنية في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية، منشورة بمجلة مؤمنون بلا حدود سنة 2015، اطلعت عليها بتاريخ 18-05-2020.

كما نجد لها أساسا ليبراليا، حيث لا يمكن التدقيق في المفهوم، دون استحضار لذلك العمق، بل يمكن القول إن ما نسميه دولة مدنية، هو نفسه ما يدعى بالدولة الليبرالية.حيث كانت الأخيرة كثقافة، وكنظام معرفي، استطاع استيعاب كل القيم الإجتماعية، والسياسية، والإقتصادية، التي تنتمي إلى الزمن الحديث، فهي من نظرت وخططت، وبنت ركائز الدولة المدنية، وترسخت في تاريخ أوروبا الحديثة، على ثقافة سياسية خاصة، هي الثقافة الديمقراطية. وتهيكل هذه الأخيرة على جهاز مفاهيمي متكامل يضم مفاهيم الحق والحرية والفردانية والمواطنة وكل القيم السياسية الحديثة. أنظر: فريد المريني، الدولة المدنية، تدقيقات مفاهيمية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، السنة، ص، 2 – 4.

(5) وتتميز الدولة بوجه عام بخصائص ثلاث:

الأولى: هي التمييز ومن تم الفصل الواضح، بين مجال كل من الدين والسياسة؛

الثانية: ارتباط الدولة بجملة مفاهيم تنتظم في حقل دلالي واحد: الحرية والحق والإنسانية والعقل والإرادة؛

الثالثة: فهي بالأحرى وصف لمسيرة تاريخية ولجهد متصل في الحفاظ على جملة من المكتسبات المتحققة. أنظر: سعيد بنسعيد العلوي، بناء الدولة المدنية، مقدمات ضرورية، مدار النظر، مجلة فكرية، العدد الأول، ربيع 2012، ص 69.

توظف هذه المحددات بمنطق براغماتي لصالح الجماعة السياسة وحقوقها وحرياتها في إطار مبدأ المواطنة وسيادة القانون، مما ينتفي معه أي تمييز بين المواطنين بسبب الدين أو المعتقد أو الجنسية. وبهذه الصيغة فهي فضاء مشترك لا يقوم على أساس تمييزي وأنما على أساس مواطناتي. فهي تلغى كل أنواع الإنتماء ما قبل الوطني (المذهب أو العرق...).

ولها محددين أو معيارين:

الأول: يشمل طبيعة الحكم، من حيث المرجعية والممارسة، أي أن الحديث عن الدولة المدنية، يشترط وجود نظام مدني لا يستمد وجوده ومشروعيته من المرجعية الدينية، بل بفصل ما بين الديني والسياسي في مرحلة مرحلة من مراحل تطور الدولة، والفصل لا يعني الرفض أو القطيعةالمطلقة أو نفي المجال للآخر،وإنمايعني تحديد وتنظيم لهما. الثاني: يتمثل في ضمان واحترام للحقوق والواجبات، في إطار تنظيم للعلاقة بين المواطن والدولة.

فالبحث في بدايات المؤسسات البشرية، والقضايا المرتبطة به من عادات وطقوس يدخل في صميم اهتمام المجالات المعرفية الأخرى كالأنتروبولوجيا بفروعها، والتاريخ البشري وغيرها.

ثانيا: الدراسات السابقة

ليست هذه الدراسة الأولى من نوعها التي تناولت مسألة الدولة والدين،سواء في سياقاتها التاريخية الغربية أو في مجالات جغرافية أخرى؛ بل إنه في مسار بحثنا وجدنا لبنات سابقة وأولية بحثت هذه الإشكالية من جوانب عدة، وكانت بالنسبة لنا هامة وأساسية من جانبين:

الأول: قدمت لنا إطارا نظريا لفهم مسارات تشكل الدولة المدنية والعلاقات المتشابكة بين الدولة و الدين؛

ثانيا: دفعتنا إلى البحث عن الجوانب غير المدروسة أو التي تم إغفالها أو لم يتم التفصيل فيها بشكل أعمق.

ومن أهم الأعمال المنجزة في هذا الموضوع نجد كتابا للدكتور برهان غليون الموسوم بعنوان نقد السياسة، الدولة والدين يحلل فيه إشكاليات مرتبطة بوضعية الدولة وعلاقة الدين بالسياسة، وواقع العلمانية في العالم العربي والإسلامي، ومبررات الصراع بين أنصار الدولة والمدافعين عن الوصل بينها وبين الدين، وكيفيات تدبير مسألة العلمانية في الدول العربية.

تميز الكتاب بعمق التحليل، وسلاسة التعبير، حيث استطاع أن يشخص أزمة ثنائيةالدولة والدين، وأصل تاريخيا لتأثير أزمة كل طرف على الآخر.وعقد مقارنة بين العالم المسيحي والإسلامي، فرصد عوامل نجاح الغرب في تجاوز وإصلاح أوضاعه، وتجاوز مراحل مظلمة من تاريخه، في المقابل، إخفاق الجغرافية الإسلامية في ذلك، وبالتالي عدم القدرة على اجتماع سياسي وتأسيس دولة حديثة علمانية تحتوي كل مكوناتها الثقافية والمذهبية، وتذيب كل الصراعات الطائفية. واستفاض في شرح وتحليل مفهومي العلمانية والعلمنة وذلك لقراءة الواقع العربي والإسلامي بشكل علمي[1].

من الأعمال التي رافقتنا كذلك في مسار إعداد هذه الدراسة، نجد أطروحة جامعية بعنوان العلمانية والدولة المدنية، تواريخ الفكرة وسياقاتها وتطبيقاتها للدكتور عبد الرحيم العلام عمل أكاديمي لا يمكن لكل باحث في الفكر الغربي والإسلامي وتحديدا إشكاليات الدولة والدين في سياقاتها المسيحية-الغربية والأوروبية، والإسلاميةأن يغفل الإطلاع على مضامينها.

[1] برهان غليون نقد السياسة الدولة والدين، المركز الثقافي العربي،2013 .

افتتح بتأصيل لغوي واصطلاحي لمفهوم الدولة والدولة المدنية والعلمانية وحدد القراءات المرافقة له، في محاولة استيعاب العلاقة بين الدين والسياسة، والدين والدولة، في الفكر والممارسة الإنسانية (الحضارتين المسيحية الإسلامية) بما هي مجالات سياسية دينية مختلفة من حيث طبيعة تكوين الدولة ومآلاتها مع الدين. وشملت حيزا زمنيا كبيرا يبتدأ منالعصورالوسطى إلى العصر الحديث فالمعاصر.

استحضرت الأطروحة جانب من عوامل تحول الدين والسياسة في المجال التداولي الغربي وبدايات تداخلها منذ بدايات الفترة الوسيطية؛ والتوافقات والتوترات التي عرفتها علاقة الدين بالدولةمحددا علاقة الأخيرة بالوثنية، والمسيحية بالإمبراطورية الرومانيةقبل وبعد تمسحها. مازجا هذا المسار التاريخي بالفكر اللاهوتي والفلسفي الوسيطي والإصلاحي الحديث، والعوامل الإقتصادية والعلمية والسياسية لنشأة الفكرة العلمانية في السياق الغربي.

وفي إطار مقارنة التجربتين المسيحية والإسلامية أبرز الكاتب إشكاليات تأسيس الدولة وعلاقاتها بالدين في التجربة الإسلامية من باب الخلافة الدينية والخلافة السياسية، مفككا التجربة النبوية طارحا للتحليل الدولة داخل هذه التجربة[1].

في دات الإطار نجد محاولة للباحث المصري محمد طه عليوة الذي بين في أطروحة له دور الدين في النظام الدستوري المصري على ضوء الاتجاهات العامة للأنظمة المعاصرة. وهي دراسة لإشكاليات تطبيق نموذج الدولة القومية العلمانية الحديثة، بعدما كان المجتمع المصري تحكمه دولة قديمة، ثم وسيطة التي لعب فيها الدين دورا كبيرا.

[1] اعتمدنا النسخة التي صدرت في صيغة كتاب منشور مع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العلمانية والدولة المدنية، تواريخ الفكرة وسياقاتها وتطبيقاتها، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2016.

رصد الباحث معتمدا بدوره على المنهج المقارن على غرار سابقتها، التطور التاريخي للعلاقة بين الدين والدولة، في الحضارات القديمة الفرعونية والإغريقية-الرومانية تحديدا. لينتقل إلى العصر الوسيط فالحديث في إطار الدولة القومية. ليقدم بعدها نماذج تطبيقية خاصة كالنموذج الفرنسي والتركي، والإيراني ليلامس درجة المعالجة الدستورية والمؤسساتية لعلاقة الدين بالدولة، وآثار ذلك على مجمل الحقوق والحريات العامة في كل بلد على حدة[1].

وما تصبو إليه دراستنا هذه، هوالدفاع عن أهمية الجذور والأصول التاريخيةالممهدة والمؤسسة للدولة المدنية والناقدة لعلاقة الدولة بالدين. حيث إن التركيز على الأصول يساعد على فهم أهم مجريات الأحداث والعوامل المتحكمة في صيرورة تأسيس مدنية الدولة في الغرب. وفي هذا الإطار، وكما سبقت الإشارة،فقد تطرقت الدراسات السابقة إلى علاقة التاريخين الديني والسياسي في السياق الغربي والإسلامي، دون التفصيل أكثر في باقي المسارات التي قطعتها مرحلة التأسيس لهذا النموذج من الدولة. وبعض الدراسات الأخرى أضافت ولامست الجوانب الإجتماعية والإقتصادية في بعض فقراتها دون استفاضة.

ومن هذا المنطلق، فما يضيفه هذا الموضوع هو تحليل واف لأهم أصول نشأة الدولة المدنية في الغرب وهي على التوالي: الأصول الفكرية؛ الأصول الإجتماعية؛ الأصول الإقتصادية؛ الأصول السياسية، والتي تشكل بناء وهيكلة البحث، مع تقليص المدة الزمنية والتركيز على الفترة الحديثة، وذلك لتوسيع الرؤية

[1] محمد طه عليوة، العلاقة بين الدين والدولة، دراسة مقارنة بين النظام الدستوري المصري والنظم الفرنسية والتركية والإيرانية، أطروحة لنيل الدكتوراه، دار نهوض للدراسات والنشر، الكويت، ط 1، 2018.

وتعميقها أكثر عبر مقاربات جديدة تتجاوز بنية النصوص إلى السياق والواقع التاريخيين، وهذا ما لم تعتمده الدراسات السابقة.

ثالثا: أهمية الموضوع ودوافع اختياره

حاضر الدولة المدنية في المجال التداولي الغربي لا يمكن فهمه إلا بالعودة لماضيها، الذي ينطلق من التاريخليفتح أبواب الحاضر ويمتد حتى المستقبل المعاصر باحثا ومشخصا لعلاقة الدين بالدولة، عبر مختلف مراحل تطور الفكر السياسي الغربي. مما يوثق لأهم الأصول الحديثة والمحطات الفاصلة والمؤسسة لفصل الدين عن الدولة.

لا يتعلق موضوع الدولة المدنية، بتخصص معين ومحدد، وإنما نجد له إرتباطات وثيقة بحقول معرفية أخرى كالسوسيولوجيا والتاريخ، وعلم السياسة والقانون والفلسفة. وقبل أي طرح أيديولوجي لهذا الموضوع خاصة عبر مختلف المجالات الجغرافية الغربية وغيرها لابد من فهم واستيعاب كيفيات نشوء الدولة الموصوفة بالمدنية. ولا شك أن هذا العمل سيجعل كل نقاش حولها وحول مقوماتها على مستوى الخطاب والممارسة يدخل في دائرة العلمية قبل الأيديولوجية، وهذا هو المغزى الأكاديمي لهذا العمل.

وتعد الدولة المدنية من المواضيع المتشابكة التي يدخل فيها التاريخ الديني والسياسي، والإجتماعي والثقافي... إلخ، وهي بهذا ليست من المواضيع التي يسهل تحديد معانيها بشكل مباشر، حيث كلما عدنا إلى التاريخ الغربي إلا وذهبت بنا المعاني إلى ما قبل نزول الديانات. والحجم الذي أخذته من تاريخ أوروبا ولا تزال ولو في حدود معينة يجعل من البحث في الموضوع رهانا أكثر من أن يكون دافعا فقط.

كما ترتبط أهمية هذا الموضوع كذلك بدرجة تداول المفهوم على مستوى الخطاب المجتمعي، والسياسي حيث إنه لا يوازيه وجود وحضور علمي، لذلكنرى أن هذه الدراسة هي مناسبة أكاديمية تضيف تحليل

آخر للدولة المدنية، هذا إذا اقتصرنا على المفهوم في حد ذاته، أما انتقلنا لمقوماته فالأمر يزداد أهمية أكثر.

رابعا: الإشكالية

إذا كان مفهوم الدولة المدنية كما حددناه سلفا يعني فصل الدين عن السياسة آخذين بعين الإعتبار أن العلاقة بين الدين والسياسة هي علاقة مركبة لها محددات تاريخية مختلفة، فما هي الأصول الإجتماعية والإقتصادية والسياسية لمفهوم الدولة المدنية؟. وكيف ساهمت هذه المحددات في تأسيس الدولة المدنية في السياق الغربي الحديث؟.

نروم من خلال فصول هذه الدراسة تحديد الأصول التي ساهمت تاريخيا في تشكل الدولة المدنية، في المجال التداولي الغربي نظريا. وتظهر هذه الإشكالية في مضمونها كل الجوانب الأساسية لمفهوم الدولة المدنية، ولا تتجاهل أو تتجاوز بعضها، وإبراز ذلك، ليس بالأمر السهل، بالنظر إلى معطيين أساسيين:

الأول: مرتبط بدرجة تداول فكرة الدولة المدنية داخل التجربة التاريخية الغربية وخارجها؛

الثاني: مرتبط بتشابك مراحل ظهورها التاريخي، محطات مليئة بالأحداث، والمسارات المتضاربة والمتشابهة والمختلفة في الآن نفسه، وداخل نفس الجغرافيا. لذلك، ومن أجل التحكم في الموضوعانصب تركيزنا على أهمالأحداث والمحددات التيراها ساهمت بشكل كبير في ظهورها، وضمن الحدود التاريخية الحديثة المرسومة لدراسة هذه التجربة المميزة.

خامسا: فرضية البحث

تقوم فرضية هذه الدراسة على الفكرة التالية:

ساهمت عوامل إجتماعية، ثقافية وعلمية، اقتصادية وسياسية ودفعت في اتجاه التأسيس لمفهوم الدولة المدنية في السياق الغربي الحديث سواء على المستوى النظري الفكري أو الواقعي.

سادسا: الأسئلة الفرعية

لتأطير الموضوع أكثر نروم طرح أسئلة فرعية، لبسط الإشكالية المركزية وتحليلها، وهي كالتالي:

- ماهي أهم النظريات الفكرية المؤسسة لفصل الدين عن الدولة؟.
- ما هي طبيعة الطروحات الفكرية المؤسسة والناقدة لفصل الدين عن الدولة؟.
- كيف أسست الأصول الإجتماعية والإقتصادية لمفهوم الدولة المدنية؟.
- ما حدود إسهام الثورات السياسية الغربية في التأسيس لمفهوم الدولة المدنية؟.

سابعا: المقاربة المعتمدة

من الواضح أن دراستنا هاته تدخل ضمن حقل أو زاوية علم السياسة، وتحديدا تاريخ الأفكار والنظريات السياسية. فإضافة إلى كون علم السياسة يشكل مجال اهتمامنا الأكاديمي، فإنه يوفر كذلك إمكانيات معرفية في دراسة ظاهرتي الدولة والدين وما يدخل في فلكها. ونستعين بالموازاة مع هذا، بحقول معرفية بعينها كعلم الإجتماع السياسي، الفسلفة السياسية والتاريخ.

وعلى نحو ظاهري، يمكن مقاربة المواضيع والظواهر في الفكر السياسي باعتماد مقاربات مختلفة[1]. ونحن نعتمد في هذا الموضوعالمقاربة الحديثة لرائدها كوينتن سكينر المتخصص في التاريخ الحديث، وهي المقاربة الموجهة لبحثناهذا. فهي تقوم على قراءة النصوص التأسيسية للأفكار السياسية ومضامنيها بربطها بواقعها السياسي والإجتماعي والإقتصادي والسياسي الذي أنتجها. لذلك نرى أنه لا يمكن فهم مسارات تشكل مدنية الدولة دون وضعها في سياقاتها التاريخية المنتجة لها. معنى هذا أن قراءتنا لفكرة

[1] على سبيل المثال نجد الأولى منها هي المقاربة النصية أو ما يسمى في الأدبيات الفكرية باعتماد "سلطة النص" والوثائق التاريخية، بما هي بنية مغلقة ومكتفية بذاتها، لا تحيل على وقائع أو على سياق الإنتاج. والثانية منها هي المقاربة التأويلية، والتي انطلقت أساسا من الجدل حول طريقة تأويل النصوص الدينية المقدسة، لتصير الآن نظرية عامة في التفسير.وشكلت منهجية التأويل -الهيرمينوطيقا- أحد الإهتمامات الرئيسية في الفلسفة منذ النصف الثاني من القرن 18، لتصير موضوعا في العلوم الإجتماعية والإنسانية كعلم الإجتماع، والتاريخ والأنتربولوجيا. مما أدى الى فتح آفاق علمية جديدة، وخصوصا في الكشف عن البنيات الخفية التي تكمن وراء المصالح والتجمعات الإنسانية.

الدولة المدنية يعتمد المقاربة الحديثة لكوينتن سكينر الذي ينطلق على الأقل من تاريخ الواقع الغربي الحديث.

ثامنا: الصعوبات

تتعلق بصعوبة الإلمام الشامل بكافة جوانب تاريخ أوروبا وأهم مراحلها، وكثرة الأحداث وتواليها، وتعدد الشخصيات الفكرية والدينية، واختلاف التأويلات، وهذا ما يدفع الباحث إلى انتقاء أهمها. حيث إنه إذا ما أردنا أن نفصل في كل مرحلة، قد نستغرق الموضوع أكثر دون التركيز على المتن الرئيسي.

وأصادف أحيانا شخصيات تاريخية أفادت بأقوال، أو برزت في حديث وحدث معينين، لكن لا أجد معطيات حولها، لذلك لم أدرجها. وهو ما يجعل فهمنا للحقيقة ومجرياتها وبنيان الفكر السياسي ونظرياته حول العالم المسيحي- الغربي تحوم حولهبعض التحديات وجانب من الضبابيةالتاريخية. وبالتالي ارتأينا أن نركز على الأهم منها، حسب قوة تأثير كل حدث وشخصية.

لا تقتصر صعوبة البحث فيما ذكر فقط، وإنما يمكن إضافة أمر آخر، وأقول أن البحث يغطي مرحلة تاريخية طويلة، تمتد من أواخر القرون الوسطى إلى نهاية الفترة الحديثة. وهذه المرحلة مليئة بالأحداث السياسية والدينية والإجتماعية، والإنتاجات القانونية التي ترتبط بصفة مباشرة أو غير مباشرة بالمجتمع السياسي والمدني. يضاف إلى هذا الجانب، صعوبة في الوصول إلى المعنى المقصود من بعض الكلمات والمفاهيم التاريخية عند محاولة ترجمتها إلى العربية.

هذه الفترة أو بالأحرى الفترات التي أوجدت هذا المفهوم، لم تستطع بعد الأقلام العلمية المهتمة بحقل علم السياسة والباحثين في مختلف الحقول المعرفية ضبطه، حيث إننا نجد من يوسع في تحديده، وهناك من يضيق في تفسيره. وهذا من بين أهم الملاحظات والصعوبات المثارة كدلك هو أن البحث عن الدولة المدنية: Etat Civil عبر مختلف المواقع البحثية يحلي إلى الحالة المدنية، وليس إلى الموضوع المبحوث

عنه في مقابل نجد غزارة في المفاهيم- المقومات- المرتبطة بها كالعلمانية والتسامح، والمساواة، والدولة الوطنية والقومية.

تاسعا: هندسة البحث

الباعث في هذه الدراسة، هو إستجلاء للطروحات الفكرية، ومقارباتها لمسألتي الدين والدولة، والجذور الإجتماعية والإقتصادية، والتحولات السياسية، والتأثيرات الإجتماعية المباشرة المساهمة في تشكل مدنية الدولة، وللإحاطة بذلك نقسم الدراسة إلى قسمين:

الأول: الأصول الفكريةلمفهوم الدولة المدنية

نستهل هذه الدراسة بإطار فكري ناظم لمفهوم الدولة المدنية (القسم الأول) نحلل فيه مختلف الطروحات الفكرية التي حاولت بحث المفهوم. وفي هذا الإطار سنحاول في (الفصل الأول) تقديم بعض التحولات النهضوية وتحديد بعض معالمها الكبرى، وتجليات الصراع الديني السياسي ليسهل علينا فهم سياق الإصلاح (المبحث الأول) والكتابات الفكرية الداعية والممهدة لفصل الديني عن السياسي (المبحث الثاني).

هذا الفصل وبحكم ارتباط الأفكار والنظريات السياسية،سيفسح لنا المجال لقراءة المرجعيات الفكرية المؤسسةوالناقدة لفصل الدين عن الدولة (الفصل الثاني)، بما هو نتاج تطور تاريخي واستمرار للمدارس الفكرية السابقة.ونبرز الكتابات المؤسسة لفصل الدين عن الدولة، محدداتهه وضماناته (المبحث الأول)، ويبدو لنا ضروريا لإتمام هذه الهندسة الفكرية دراسة نماذج نظرية ناقدة لعلاقة الدين بالدولة (المبحث الثاني).

الثاني: الأصول الإجتماعية والإقتصادية، والسياسية للدولة المدنية

وباستحضارنا للأبعاد والمحددات الأربع للإشكالية المطروحة: الأصول الإجتماعية والإقتصادية والسياسية، سيتضح لنا أهمية (القسم الثاني) الذي نهتم من خلاله بالأصول الإجتماعية (الفصل الأول) يشمل البعد الثقافي والعلمي (المبحث الأول)، أما (المبحث الثاني) ندرس فيه المحدد الإجتماعي والإقتصادي المشكل للفكرة العلمانية قبل وبعد الإصلاح الديني.

وتقودنا طبيعة الدراسة ومضمون الإشكالية إلى بحث الأصول السياسية (الفصل الثاني) مبرزين مرحلتين أساسيتن من التاريخ الغربي وهما: مرحلة الحكم المطلق (المبحث الأول)، والثورات السياسية (المبحث الثاني).

***

القسم الأول

الأصول الفكرية لمفهوم الدولة المدنية

القسم الأول :الأصول الفكرية لمفهوم الدولة المدنية

انطلاقنا من عصر النهضة، لا يعني أنه العصر الذي برز فيه الوعي الجمعي بالأزمات الناتجة عن تداخل وتصادم بين الديني بالسياسي[1]. واستمرار ذلك إلى حدود الفصل بينهما. وإنما نرى في هذا التحديد التاريخي أفضلية تقنية، ومحدد زمني مساعد للبحث، حيث إن أوروبا استطاعت منذ القرن الرابع عشر، التأسيس لمرحلة فاصلة في تاريخها الديني، والسياسي وحققت بناء هوياتيا حديثا، بالتخلص التدريجي من ظلمات العصور الوسطى، والتي إمتدت مراحلها لما يقارب ألف سنة. لتدخل العصر الحديث بحس تجديدي إصلاحي لمجموع جوانب الحياة الدينيةالإجتماعية والإقتصادية، والسياسية.

وفي هذا القسم، سنقدم لتحولات النهضة الأوروبية، ومرجعياتها الإصلاحية والفكرية الممهدة والمؤسسة لفصل الديني عن الدولة. (الفصل الأول)، والمشاريع الفكرية المؤسسة، والناقدة لعلاقة الديني عن الدولة (الفصل الثاني).

[1] السياسي بها هو مجال للممارسة الدنيوية، تتصارع فيه أطراف تحكمهم مرجعية زمنية. وعندما تتدخل أطراف تحكمهم مرجعية دينية يختلط الديني بالسياسي، فيبدأ شكلا من الصراع المستمر المادي، والرمزي، وتتضارب المصالح الدينية بالدنيوية. ويقول برتراند بادي، أن السياسي يفهم كمجال للنشاط وممارسة السلطة، وفق قواعد وأدوات ومؤسسات زمنية، فهو إذا تاريخ، وثقافة ووظائف. أنظر برتراند بادي الدولتان، الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1996، ص 15.

الفصل الأول

النهضة الأوروبية، تحولاتها الكبرى، ومرجعياتها الإصلاحية، والفكرية الممهدة والمؤسسة لفصل الدين عن الدولة

الفصل الأول: النهضة الأوروبية، تحولاتها الكبرى، ومرجعياتها الإصلاحية، والفكرية الممهدة والمؤسسة لفصل الدين عن الدولة

فميزة النظريات السياسية هو مسايرتها لسياقاتها كما يدافع عن ذلك كوينتين سكينر، والذي يعارض النماذج الفلسفية التي تعالج القضايا والمطالب بدون استحضار لسياقاتهاالزمنية والسياسية. التي تتطور

في إطار تعددية في التحليل والتوظيف، لذلك فإن كل حديث عن وحدة الفكرة لا تعدو أن تكون اسمية فقط أو مصطنعة (...). فالتفكير السياسي ليس بعيدا عن المجتمع وصراعاته؛ بل هو انعكاس له[1].

لذلك فلا يمكن فهم مسارات تشكل الدولة المدنية في السياق الغربي بمعزل عن مسارات تشكلها، والظواهر المرتبطة بها (الدين، السياسة، المجتمع، الأزمات، الإصلاح...) والصراع بين القوى الفاعلة والمحركة فيها (الأفكار والشخصيات الدينية والسياسية، الدول والممالك...).

ونركز في هذا الفصل على مبحثين: (الأول) نبرز فيه تحولات عصر النهضة الأوروبي، ومرجيعاته الإصلاحية الممهدة لفصل الدين عن الدولة. و(الثاني) نخصصه للمرجعيات الفكرية الممهدة لفصل الدين عن الدولة. نقول فصل الدين عن الدولة وليس فصل الدولة عن الدين، حيث إننا بصدد تناول علاقة الجزء (الدين) بالكل (الدولة).

المبحث الأول: تحولات عصر النهضة الأوروبي، ومرجيعاته الإصلاحية الممهدة لفصل الديني عن السياسي

يقوم هذا المبحث على مطلبين: (الأول) حول المعالم الكبرى لعصر النهضة الأوروبية وتحولات الديني والسياسي و(الثاني) حول المرجعيات الإصلاحية الممهدة لفصل الديني عن السياسي.

المطلب الأول: المعالم الكبرى لعصر النهضة الغربية وتحولات الديني والسياسي

ما دمنا نبحث في الفترة النهضوية، فإننا نجد أنه من المناسب أن نثير أسئلة أولية، والمتعلقة ببدايات النهضة الغربية ونهاياتها؟. وكيفيات تحققها في كل أبعادها؟. ثم هل استطاعت الجماعة البشرية الخروج من أعماق بحور العصور الوسطى دون تأثيرات، لتصل سطح وبراري عصر النهضة، صافية من أي طابع

[1] David SMADJA, L'Histoire des Idéés Politiques en débat: les Enjeux Épistimologiques de la Contextualisation. Presses de Sciences Po |, Raisons politiques, 2016/4 N° 64,P 113.

وسيطي؟. بمعنى آخر هل حققت النهضة قطيعة كاملة مع الموروث الوسيطي؟. أم كانت هناك إستمرارية في بعض الجوانب؟.

جزء من هذه الأسئلة يرتبط بهذا المبحث، والجزء الآخر نجيب عنه عبر محاور البحث.وللتحليل أكثر لهذه الأسئلة، سنقدم تفصيلات عن النهضة عبر الفقرتين الآتيتين، (الأولى) تهم النهضة الأوروبية وبعض معالمها الكبرى. وتهم (الثانية) النهضة الأوروبية مسار لتداخل الديني والسياسي.

نصادف في تقديم هذا المحور، نقاشا وجدلا بين الدارسين لتاريخ الحضارات حول التحقيب وقضاياها، أو التحديد الزمني الدقيق للمراحل الزمنية من حيث البدايات، والنهايات، وهذا الجدل ينطبق بكل تأكيد على عصر النهضة.

الفقرة الأولى: النهضة الأوروبية ومعالمها الكبرى

تختلف الآراء في هذا الإطار، إذ لا ينبغي علينا أن نتجاهل، وبالتأكيد أن المستقبل مرتبطدائما بالماضي. ونتنبأ مقدما بعصور جديدة، وأن الفترات القديمة تمارس دائم تأثيرها على التي تأتي.فعقول العصور الوسطى، صاغت أو شكلت الأفكار التي لم يتم فهمها إلا بعد حين. (...) هذه الترابطات كانت في ظروف الحياة ذاتها، والفصل بينالماضي والحاضر مسألة غير ممكنة، إذ ترتبط الأشياء هنا كما في الحياة الطبيعية[1].

ويثير عصر النهضة الكثير من الجدل داخل مجتمع المؤرخين المختلفين. هذا الجدل يكشف عن حقيقة الإهتمام بهذه المرحلة. إنها بلا شك فترة اضطراب، وولادة حقيقية لفكر جديد وثورة فكرية. العقول صارت متقدمة في ذلك الوقت، وشرعت في بناء مجموعة إنسانية تضم الفلسفة، وعلم الفلك

(1) Bluntschli, Théorie Général de l'Etat, Op Cit,p 41.

والرياضيات، والديموغرافيا والعلوم السياسية وتاريخ الفن والجغرافيا... المستوحاة من الفكر القديم، ومن المراجع اليونانية وخاصة العقل النقدي[1].

يعود هذا الإختلاف، والجدل حول تجليات، وبدايات عصر النهضة، إلى أن مسألة التحقيب الزمني، تكاد تكون إجراء معقد حينا، أو متضارب حينا آخر. إلا أنه يمكن القول أن عصر النهضة برز مع القرن الرابع عشر الميلادي، واستمرت ثلاثة قرون، أي إلى حدود القرن السادس عشر، ويرجع ذلك إلى مجموع التحولات التي بدأ الأوروبيون في إحداثها، من تشكل معالم فصل الديني والسياسي، وريادة العلوم التجريبية، إلى حركة الإستكشافات الجغرافية والعلمية.

لسنا هنا بصدد حدث زمني دقيق، ندرسه، فتقسيم الفكر بين القديم، الوسيط، والحديث، هو تقسيم إجرائي لتسهيل فهم مسار الفكر الإنساني، ومسارات تطوره، وأهميته والتحولات السياسية والإجتماعية، الإقتصادية، والثقافية...إلخ، حيث إن أهمية الأفكار السياسية تظهر في تسلسلها وتطورها وقدرتها على فك رموز القضايا المحورية وتحولاتها والبحث عن مسوغات وحلول لها حسب ظروف كل مرحلة. وتأسيسا عليه فتحقيبات الزمن، لا تنبني على الجزم الميكانيكي، وإنما على ترابط الأحداث، والسياقات.

يوسع في هذا الإطار الألماني هانز بلومنبرغ (Hans Blumenbrg)(1920-1996م) من تاريخ الأفكار، فيقول: ليس هناك من انفصال ولا انقطاع بين القرون الوسطى وعصر النهضة، ولا ثورة فلسفية البتة، وإنما دينامية تزخر بها المسيحية الأوروبية نفسها، وهي التي تضع أسس الدنيوية (Sécularisation) كما أنه لا انقطاع بين العصور القديمة والوسطى[2].

---

[1] Anthony TCHEKEMIAN, Nouvelle vision du Monde à la Renaissance, entre rupture et continuité: intolérance théologique et évolution de la cartographie, Congrès International Université de Lorraine - Nancy, 2013, P 5-6..

[2] نقلا عن جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة رلي ديبان، دار الفرابي، بيروت، ط 1، 2011، ص 109.

الفكرة ذاتها نجدها لدى جروج قرم، والقائلة بإن: "الأصل في "الأعجوبة" الأوروبية لا يقع تاريخيا في الثورة العلمية مثلا، أو الدينية...إلخ، وإنما في التغيير الذهني الذي انطلق، والتفكير الجديد بالعالم الذي ظهر وانتشر تدريجيا منذ أواسط القرون الوسطى، ليزدهر مع النهضة[1].

عرفت الفترة الممتدة ما بين الربع الثاني من القرن الرابع عشر حتى أواخر القرن الخامس عشر بالعصور الوسطى المتأخرة، كما عرفت باسم عصر النهضة أيضا. وكان المصطلح الأخير شائعا للغاية بين المؤرخين في أواخر القرن التاسع عشر.هذا الرأي عن الفترة ما بين سنتي (1350م) و(1500م) كان محكوما بكتاب واحد هو كتاب جاكوب بوركهارت "حضارة النهضة في ايطاليا" الذي نشر سنة (1860م)[2]. وتوسيعا لهذا المفهوم، نتساءل عن أهم معالم العصر النهضوي.

يعيد الكثيرون العصر الحديث إلى النصف الثاني من القرن الخامس عشر. وعصر النهضة بالنسبة لهم هو وقت الخروج من العصور الوسطى. ودعمت هذا الرأي عدد من الحقائق: منها صحوةالروح الفلسفية، بعد قرون من الركود؛ عودة الأفكار والذكريات القديمة، المختلفة اختلافا كبيرا، عن إيمان ومؤسسات العصور الوسطى، كنهضة الفنون (...) وصعود المدن التي لا تخشى اضطهاد الباباوات؛ وانتشار القانون الروماني؛ إلى اكتشاف المطبعة، وانتشار الكتب، وتحويل الجيوش؛ وظهور الملاحة...[3]. هذه معالم الظهور، كانت الفيصل في تحديد بدايات النهضة.

في عهد أسرة التيودور انتشرت في انجلترا وشاعت الروح الجديدة التي كانت قد بدأت في أوروبا وبالذات في ايطاليا، إلا أن انجلترا أخذت بتلك الثقافة الجديدة مع الازدهار والتقدم المصاحب لأسرة

---

(1) المرجع نفسه، ص 124.

(2) نورمان ف. كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج 2، ترجمة قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، ط 1997، ص 607.

(3) Bluntschli, Théorie Général de l'Etat, Op Cit,p-42 .

التيودور فانتشرت الأفكار التي تدعوا للحرية والأخذ بالأسلوب العلمي، وساعدت اختراع الطباعة وحروفها وطبع الكتب العلمية والثقافية والأدبية وتلك التي تنبش في التاريخ والآثار ونهضة الأقدمين في نشر الأفكار النهضوية، وظهرت في انجلترا تيارات وأفكار سياسية واقتصادية وثقافية تدعو جميعها لاحترام الإنسان وقيمة حريته وخصوصيته[1].

كتب هاشم صالح حول التنوير الأوروبي وكيفيات حدوثه، ومسارات تحققه، عوامل ظهوره، وأهم نتائجه، وافتتح مرجعه في هذا الموضوع بفصل أول حول القرون الوسطى وحدد أهم مميزاتها، من هيمنة العقيدة اللاهوتية المسيحية على العقول، إلى ضعف القدرة البشرية على مواجهة هذه العقيدة، واحتقار الحياة مقابل الإهتمام بالآخرة، وكذا هيمنة العقلية الرمزية على وعي الناس بعيدا عن الواقع، يقول: إنه لا يمككنا فهم فكر عصر النهضة، إلا إذا موضعناه في إطاره العام لظروف تلك الفترة. فأثناء القرنين الخامس عشر والسادس عشر حصلت ثلاثة أنواع من الأحداث التي أدت إلى قلب الحياة الأوروبية في العمق كما أدت إلى خلق فكر ورؤية جديدين للعالم:

أولها: هي الإكتشافات البحرية، والجغرافية الكبرى، التي قام بها الإسبان والبرتغاليون، والتي أدت إلى إزدهار الحياة الإقتصادية في أوروبا؛

ثانيها، تطور النزعة الإنسانية (Humanisme)وانتشارها في مختلف أنحاء أوروبا بفضل اختراع آلة الطباعة؛

ثالثها: الإصلاح الديني[2].

---

[1] أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، دار واتا للنشر الرقمي، ط1، الكويت 2009، ص 167.

[2] هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط 1،2005 ص 69.

تعد النزعة الإنسانية النواة الأولى للمذاهب الفلسفية والفكرية وأحدأهم التيارات التي ظهرت في الفكر السياسي الغربي الحديث. وكانت تمهيدا إنسيا للثورات السياسية،وارتبطت فلسفتها بتحرير الإنسان من الإضطهاد واللامساواة. وكان التطور الروحي داخل الدين وخارجه، أي تطور الوعي والضمير، يتغذى من الإنسانوية "المعادية"، للدين التقليدي المحافظ، ولكنها متميزة عن العلمانية التي ترمز إلى معركة سياسية بالدرجة الأولى[1].

انطلقت الحركة الإنسية من ايطاليا، إبان القرن الخامس عشر في فلورنسا، مهد الإنسانيين، وذلك قبل أن تنتقل إلى روما. وساهم في ازدهارها، اكتشاف المطبعة من قبل الألماني غوتنبرغ سنة (1455م) بهدف تقديم المساعدة إلى النهضويين والإنسيين والمصلحين الدنيين، لنشر أفكارهم. إلى درجة أن بعضهم قال: لولا غوتنبرغ لما كان لوثر. وتعتقد، أن الإنسان هو مقياس كل شيء، هو مركز الكون، والمدعو إلى تجسيد إرادة الله على الأرض، وذلك بفضل العقل والنعمة الإلهية. ودافع الإنسانيون عن حقيقة الطبيعة الإنسانية، وقدموا شرحا عن خصائص الإنسان باعتباره قوة اجتماعية، قادرة على تشكيل مصيره، وإعادة صناعة عالمه الاجتماعي ليلائم رغباته[2].

طرح الإنسنيون الإيطاليون رأيا متفائلا عن قوى الذكاء الإنساني النقدية والإبداعية. كما زرعوا التراث الكلاسيكي والأفلاطونية المسيحية كموارد وينابيع للمستويات الأخلاقية التي يمكن أن تعيد الإستقرار إلى الحياة الأوروبية. اكتسبت في أواخر القرن الخامس عشر، هذه الإنسانية المسيحية، كما قدمها العالم الهولندي إرازموس (Erasmus)[3]، أتباعها من أفضل مفكري شمال أوروبا[4].

---

[1] برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 4، 2007، ص 368.

[2] كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج1، م س، ص 192.

[3] خصصنا عرضا لهذا المصلح ضمن المطلب الموالي الخاص بالإصلاح الديني.

[4] نورمان ف.كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ترجمة قاسم عبده قاسم، ج 2، م س، ص 671.

نجد تناول هذا التيار الإنساني، الذي أخذ إسم النزعة، أو الحركة، أو المذهب، في هذا البناء النهضوي، مسألة أساسية للإعتبارات التالية:

أولا: هي مناسبة لتمييز عصر النهضة عن العصر الوسيط؛

ثانيا: هي مرحلة لفهم معنى إنسانية عصر النهضة، من خلال التوقف عند مفهوم الدراسات الإنسانية، (التاريخ، البلاغة، النحو...) التي اشتق منها المفهوم، وولدت الحركة الإنسانية؛

ثالثا: سميت بالدراسات الإنسانية تمييزا لها عن الدراسات اللاهوتية للعصور الوسطى، التي اعتمدت العلوم لفهم النصوص المقدسة[1]؛

لم يحاول مفكرو الحركة الانسانية النظر إلى الحضارة بمنظور سلبي أو جامد وإنما حاولوا أن يستلهموا منها ما يفيد عصرهم. ويستوحوا من الماضي باختلاف أحداثه وأزماته القوة الضرورية لميلاد ثقافة وحياة سياسية جديدتين.

نبه برتراند راسل إلى أن عصر النهضة لم يكن فترة إنجاز عظيم في الفلسفة. ولكنه أدى إلى بعض الأمور التي كانت تمهيدات جوهرية لعظمة القرن السابع عشر، فعصر النهضة كما يراه راسل شجع على إعادة النظر إلى النشاط العقلي على أنه مغامرة اجتماعية مبهجة[2].

وشكل المجال الأدبي بدوره معلما مهما، حيث بدأ الأدباء والمصلحين الدينيين خلال الزمن النهضوي يبدون اهتماماتهم بالفلسفة الإغريقية، وفقه اللغة، وذلك لبحث أصل الإنجيل الذي كتب بالإغريقية، وتتبعوا مراحل تطوره وترجمته. إضافة إلى ارتقاء وتطور اللهجات المحلية كالألمانية والإنجليزية والفرنسية[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص 84.

[2] سلطان بن عبد الرحمن العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ج 1، تكوين، المملكة العربية السعودية، ط 2، 2018، ص 62.

[3] محمد حبيدة، الإصلاح الديني في التجربة التاريخية الأوروبية، محاضرة منشورة بموقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود سنة 2016، وتم الإطلاع عليها بتاريخ 16-5- 2019.

إذا كان هذا بعض[1] معالم النهضة الأوروبية، وتواريخها، فإنه لا ينبغي النظر إليها على أنها مرحلة انفصلت تماما عن العصور الوسطى، حيث إنه في جوانب عدة، لا يزال الإضطراب السياسي والديني سائدا، حتى مطلع القرن الثامن عشر. ويظهر هذا، على سبيل المثال من خلال الملكيات المطلقة، وصراع الكاثوليك مع البروتستانت... إلخ.

سعت كحركة فكرية لإخراج العالم الغربي من ظلمات العصر الوسيط، وترافق ذلك مع تبدل في وجه الإقتصاد العالمي، خاصة بعد اكتشاف القارة الأمريكية، واختراع الطباعة وانتشارها وتحرر الوعي الإنساني من أفكار العصر الوسيط.

وإيرادنا لهذا المدخل الخاص بالنهضة، لا يكفي لفهم مسارها على حقيقته، إذ أن هذه التجليات ما هي إلا نتاج تاريخي لمسلسل طويل من الصراع الديني السياسي الممزوج بالإجتماعي والإقتصادي، والسياسي، الدي قيد العقل الجمعي الغربي لفترة قبل أن يتخلص منها. بمعنى أن عصر النهضة يخترق هذه الدراسة كاملة بما هو تطور في الآداب والعلوم والفنون والقوانين إلى جانب تغير في أسس الحياة العامة، وتشكل بعد المرحلة التي أخذت فيها المسيحية عقيدة الدولة،في عهد قنسطنطين، حيث جمعت الكنيسة بين العقيدة والسياسة.

ونؤسس لمضمون هذا القسم بطرح السؤالين التاليين:

- ما هي أهم جوانب هذا الصراع الديني-السياسي داخل التجربة التاريخية الأوروبية ؟.
- ما هي تأثيراته الداخلية (الهيئة الدينية) والخارجية (المجتمع، الدولة، نظم الحكم، العلاقة بين الدول، الدويلات...)؟.

[1] يمثل ما تقدم جانبا من جوانب النهضة الأوروبية، ولنا أن نستفيض في تفاصيلها مع المحاور الموالية للبحث المرتبطة بالأصول والإجتماعية والإقتصادية والسياسية.

وسنعرض لبعض أهم خطوط الصراع التي عرفتها أو سارت فيها البابوية والقوى العلمانية خلال الفترة التي نبحثها هنا.

الفقرة الثانية: النهضة الغربية مسار لتداخل الديني بالسياسي

هذا المسار يمكن فهمه في نقطتين: (أولا) الصراع الديني السياسي من خلال تأويل نظرية جلاسيوس. و(ثانيا) الصراع الديني السياسي من خلال تجربة المدن الإيطالية.

أولا: الصراع الديني السياسي من خلال تأويل نظرية جلاسيوس

أخذ الفكر السياسي المسيحي كما تطور واستقر عليه في عصر الآباء، في القول بوجود ازدواج في تنظيم الجماعة الإنسانية ومراقبتها. فشؤون الروح والخلاص الأبدي هي اختصاصات الكنيسة، ومجال تبشيرها وتعاليمها، يقوم بها القساوسة، أما مجريات الأمور الدنيوية، والمحافظة على السلام والنظام والعدالة، فهي من اختصاص الحكومة المدنية ويقوم بها مأموروها. ويجب أن تسود بين هاتين المجموعتين علاقة التعاون. إلا ذلك التعاون يشوبه غموض بحيث لم يوجد اختصاص واحد لا يختلط فيه الأمر، مما يؤدي إلى الفوضى، وبالرغم من ذلك، فقد كان من المسلم به أن يتدخل أحد الطرفين في شؤون الآخر. ولو بصورة مؤقتة. لا ينبغي أن يؤدي إلى القضاء على مبدأ أساسي هو سيادة كل طرف واستقلاله بشؤون عالمه. وكثيرا ما أشير إلى هذا التصور لعلاقة الطرفين بنظرية السيفين أو السلطتين، والتي استقرت رسميا مع البابا جلاسيوس الأول (Gelasius I) أواخر القرن الخامس. وأصبحت تقليدا مقبولا في مستهل العصور الوسطى[1]. وتحديدا ما بين (492-496م)، وهي الفترة التي تم فيها توجيه

[1] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، م س، ص 94.

كتاب إلى الإمبراطور أناستاسيوس، والذي جاء فيه: يوجد شيئان، أيها الإمبراطور، يساس بهما أمر هذا العالم: السلطان المقدس للكهنوت، والسلطان الملكي[1].

ميز جلاسيوس بوضوح بين الإختصاصين الزمني والروحي. حيثوجد أن الفصل بين السلطات يجب أن يكون حسب الترتيب الذي وضعه الله اعتبارا للضعف البشري، لذلك يجب أن تظل القوتين منفصلتين، بأن تبقى كل منهما في المنطقة المخصصة لها[2]. ولا يتدخل في أشياء هذا العالم، أي رجل دين ولا يتجرأ صاحب السيادة الزمنية أبدا على الروح. وهذا التمييز لا ينفي ضمنا وجود علاقة وثيقة بين الإثنين، وسلطات مستقلة وتنسيق في الآن ذاته. وتبقى السلطة المقدسة للبابا والسلطة السياسية للملك[3].

هذه النظرية هي تنظيمية للشؤون الإنسانية، وترى أن ما يجمع السلطتين هو المساعدة والتعاون، دون أن يتجاوز ذلك حدود السيطرة المطلقة، أو ادعاء نزع الشرعية أو التحكم. فهي تمثل جوهر عقيدة المسيح والمسيحية.

فالإمبراطور وفقا لهذه النظرية يخضع لإرادة القساوسة في المسائل الفقهية المتصلة بالعقائد فقط. معنى هذا أن الكنيسة هي الجهة المختصة بشؤون الدين. وانطلاقا من هذا المبدأ يحاكم رجال الدين، في المسائل الروحية، أمام محاكم كنسية خاصة لا أمام محاكم مدنية. انسجاما مع تعاليم القديس أوغسطين، التي تذهب إلى أن التمييز بين المسائل الروحية والزمينة هو جزء أساسي من العقيدة المسيحية، وتعاليم

---

(1) هندريك سبروت، الدولة السيادة ومنافسوها، تحليل لتغير الأنظمة، ترجمة خالد بن محمدي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط 1، 2018، ص 130.

(2) Pauline VIDAL-DELPLANQUE, La conciliation moderne des principes de laïcité de l'Etat et de liberté religieuse. Essai sur l'aumônerie républicaine,Op Cit, P 29

(3) Ibid, P 30

المسيح، فالجمع بين السلطتين الروحية والزمنية في يد واحدة هو تقليد وثني، قد يكون شرعيا في الأزمنة التي سبقت المسيحية[1].

وبذلك كان السيد المسيح هو آخر من جمع بين السلطتين جمعا شرعيا. وهو ما يعني أنه لا يجوز شرعا الجمع في نطاق الديانة المسيحية بين وظيفتي الملك والقس، مع التسليم بحاجة كل سلطة للأخرى. فالأباطرة المسيحيين يحتاجون إلى الأساقفة من أجل الحياة الخالدة، والأساقفة يحتاجون بدورهم إلى الإنتفاع من الإمبراطور لممارسة الأمور الدينية. وليس هناك أي وضع يمكن أن يباح فيه لأي السلطتين التدخل في اختصاص السلطة الأخرى[2]. إلا القبول والعمل بهذه النظرية كان مقلوبا، حيث تم توظيفها توظيفا خاطئا، أو أنها بدت غامضة ولم يظهر منها الأولوية لمن، هل للسلطة الزمنية أم الروحية، وهذا ما أدى إلى تأويلها، وتفسيرها لصالح السلطة الدينية.

وظهر هذا من خلال تاريخ الإرث المسيحي الوسيطي، الذي تميز بتداخل السياسي والديني، والإزدواجية في تنظيم حياة الجماعة الإنسانية، وتوجيهها، من خلال سيادة قوتين البابا الممثل الديني، والإمبراطور الروماني، وغاب بذلك التمييز بين الشأنين الديني والمدني. وغاب معه مضمون نظرية السيفين الذي يفيد بأن الإرادة الإلهية فرضت على المجتمع الإنساني الخضوع لسلطتين (روحية، وزمنية)[3].

وهكذا، بدأت السلطتين الزمنية والروحية نزاعا بحلول القرن الحادي عشر، وكانت نقطة البدء هي نظرية جلاسيوس أو نظرية السيفين، حيث يعد الدنيوي والروحي جزءا من الدين المسيحي ذاته. وقضت كذلك الإرادة الإلهية بخضوع المجتمع الإنساني لسلطتين: الروحية يديرها رجال الدين، والزمنية

---

[1] جورج سباين، المرجع نفسه، ص 95.

[2] المرجع نفسه، ص 96.

[3] عبد الرضا حسين الطعان، وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2015، ص 357.

يديرها رجال السياسة، طبقا لقانونين سماوي وطبيعي. دون أن جمع بين القداسة والحكم. وسادت هذه النظرية ووجدت مكانا لها في الأوساط الدينية والسياسية خلال ذات القرن[1]. وبقدر ما كانت هذه النظرية فكرة للتدبير والتنظيم، كانت عاملا في الصراع بين السلطتين، فتحولت الكنيسة إلى دولة، والدولة إلى كنيسة.

ومع احتضان المسيحية لعلاقة الإنسان بخالقه أو العلاقة العلوية، وإيجاد الوسيلة لاتصال الروح بخالقها كان لزاما عليها أن تتملك بدعواها التميز عن الهيئات الدنيوية التي ما قامت إلا لتدبير أسباب الوجود الجسماني والأرضي فحسب، بل كان طبيعيا أن تعتبر المسيحية نفسها مستقلة عن تلك الهيئات الدنيوية. ونشأ عن ذلك قضية الكنيسة والدولة، وأثير الحديث عن الولاء وتعدده، واختلاف صوره[2].

لم يكن في نطاق هذا الصراع حول المجتمع المسيحي كنيسة، أو دولة بالمعنى الحديث. حيث لم تكن هناك جماعة من الناس تتكون منهم الدولة، ولا جماعة أخرى تتألف منهم الكنيسة، لأن الناس جميعا كانوا ينضمون إلى كل منهما. فلقد كان هناك مجتمع مسيحي واحد، وهو الذي نوه إليه القديس أوغسطين، في كتابه مدينة الله. وكان يشمل العالم أجمع كما يعتقد الناس في القرن الحادي عشر على الأقل. وقضى الله أن يكون لهذا المجتمع رئيسان البابا والإمبراطور، ومصدران للسلطات، روحي يمثله القساوسة وزمني يمثله الملوك، ولم يكن هناك فاصل بين الجماعتين أو المجتمعين[3].

فإذا كانت التفرقة بين عالم الروح وعالم الوجود، من صميم المسيحية وقوامها. فإنها لم تلبث العلاقة بين المؤسسات الدينية والسياسية للمسيحي أن خلقت مشكلات عديدة. فكانت المعتقدات الدينية الجديدة

---

[1] جورج سباين، المرجع نفسه، ص 132.

[2] المرجع نفسه، ص 84.

[3] المرجع نفسه، ص 133.

تجعل من الفرد خائنا لواجباته السياسية من وجهة نظر الإمبراطورية القديمة، فيما تجعل منه النظرة المسيحية باعتناقه المثل العليا الزمنية وثنيا بغير دين. ولذلك يعتبر أن واجباته الخلقية والدينية إنما تنبع وتصب في الدولة ممثلة في شخص الإمبراطور، ومن ثم كان هو مصدر السلطة الدنيوية من ناحية القداسة الإلهية[1].

يقول اهنبرغ (Ahernberg) أن مجالا كبيرا من الحياة البشرية وضع خارج نطاقالمصلحة العامة لأن وصية إعطاء ما لقيصر لقيصر تضمنت الكثير مما وجب إعطاؤه لله. إن دمج الكنيسة والدولة الذي أعقب اعتناق قسطنطين المسيحية، حول الجماعة السياسية إلى مؤسسة متحيزة كأنها تحت حكم الأباطرة الوثنيين، عدا أنها أعلنت الآن أنها دولة مسيحية. منحت بابوية القيصر شرعيةمتجددة للمؤسسات السياسية، إذ يمكن منذذلك الحين استخدام السلطة والقوة لأغراض روحية وزمنية. وأصبح حفظ السلام، والدفاع عن الكنيسة، وتعزيز الأرثوذكسية اللاهوتية، شؤونا تتولاها الدولة[2].

وارتباطا بالقوة، وعلاقاتها بالسياسة والدولة، فالإنسان حسب جوليان فروند يملك القوة ويستخدمها من حيث هو انسان وله عقل ينتفع به ثارة بصورة موفقة، فليست القوة إذا بالشيء الخارج عن الإنسان ولا عن الحضارة والثقافة كما أنها ليست بالشيء الطارئ أو المكتسب الذي يسعه هجره أو التخلص منه[3]. ومن المنظور الفيبري فالقوة هي احتمال أن يكون أحد الأفراد قادرا في نطاق علاقة اجتماعية على تنفيذ إرادته الخاصة رغم المقاومة، وذلك بغض النظر عن الأساس الذي يقوم عليه هذا الإحتمال.

---

(1) المرجع نفسه، ص 83.

(2) جون اهنبرغ، المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة، م س، ص 75-76.

(3) اكرام مسيرة عدنني، سوسيولوجيا ماكس فيبر: المنهجية، السياسة، الدين أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون الدستوري وعلم السياسة، كلية العلوم القانونية والإقتصادية والإجتماعية، جامعة القاضي عياض مراكش، السنة الجامعية 2008-2009، ص 182.

استفحل الصراع بعد أن تجذرت المسيحية في بنية المجتمع الإمبراطوري الروماني، وتطلب ذلك حوالي ثلاثة قرون من الزمن، ليعلن قسطنطين اعترافه بالمسيحية كدين رسمي للإمبراطورية، ليبدأ منذ ذلك الحين خوف الكنيسة من أن يفرض الإمبراطور سلطانه عليها، وسارت الكنيسة باتجاه حصن مكتسباتها، وإخضاع الإمبراطور لها، والتحكم بمقاليد السلطة السياسية. لتفقد بذلك طابعها العقائدي الروحي، وانغمست في الحياة الإنسانية وصراعاتها السياسية. لينقسم المجتمع بين أنصار الكنيسة، وأنصار الحكم والدولة.(...) ويرى فيبر أن المجتمعات ليست كما يعتقد بعض السوسيولوجيين مكونة من تجمع متجانس، كأوكست كونت الذي رأى أن المجتمع مكون من أبواب أكثر من الأحياء يرتكز على مبدأ التراضي، ولكن في الواقع المجتمعات مكونة من صراعات أكثر منها اتفاقات، بل إن الصراع يعد علاقة اجتماعية أساسية تشكل إلى جانب مفهوم الخضوع أساس بداية ظهور الدولة[1].

يقدم كل طرف في إطار الصراع حججا تاريخية لتفسير تحكم إحدى السلطتين على الأخرى، فتمتع جريجوري الأكبر (Gregory the Great) بسلطة زمنية كبيرة أيام انحلال روما، وراقب القس أمبروز (Ambrose) الملوك، والذين فرض عليهم من قبل القساوسة أخذ موافقتهم في حال سن أي قانون. فتمتع بنفوذ كبير في انتخاب الحكام وخلعهم، فاستطاع شارل الأكبر (Charles the Great)سنة (800م) بفضل سلطة الكنيسة نقل الإمبراطورية إلى ملوك الفرنجة.

غير أن سلطة الإمبراطور على البابوية كانت من الوجهة العامة أكثر ظهورا وتأثيرا من سلطة البابا على الإمبراطور. وذلك حتى نشوب النزاع حول اختصاصات الكنيسة والدولة في القرن الحادي عشر. وهو ما يظهره حسب سباين، شارلمان الذي كان ينظر إلى نفسه بصفته المسؤول الكنسي الأول، بقدر نظره

[1] المرجع نفسه، ص 182.

إلى الكنيسة وعامة الشعب كرعايا لإمبراطوريته. وفي القرن العاشر ساءت حالة البابوية فتدخل الأباطرة ابتداء من أوتو الأول (Otto I) إلى هنري الثالث[1] واتخذوا إصلاحات وصلت إلى حد خلع البابا جريجوري السادس وبندكت التاسع (Benedict IX) السيء السمعة. واتبعت إجراءات اتسمت بطابع ديني. وكان للأباطرة دور في محاربة فضائح وفساد انتخابات البابوية. وهي بالطبع أسباب واضحة لحسن التدبير الذي دفع الأباطرة إلى اختيار البابوات. وبالرغم من أن رجال الكنيسة فضلوا هذا النفوذ على الدسائس المحلية فإنه كان تهديدا لاستقلال الكنيسة بالمسائل الروحية. واشتد نزاع القرن الحادي عشر بسبب ازدياد الوعي بضرورة استقلال رجال الدين وبقاء الكنيسة قوة روحية وهو ما يتلاءم ودعوتها الدينية، بعدما قدم أوغستين أوروبا على أنها مجتمع مسيحي فريد عالميا، وسخر لأول مرة السلطة الزمنية لخدمة السلطة الدينية.

وطالب رجال الكنيسة خلال القرن التاسع مع حكم الإمبراطور شارل بحقوق الكنيسة وسيادتها على المجتمع المسيحي. وهكذا كتب رئيس الأساقفة هنكمار يقول: "دعهم يحمو أنفسهم، إن استطاعوا، بسياج من القوانين الوضعية أو التقاليد البشرية، ولكن عليهم أن يعلموا، لو كانوا مسيحيين، أنهم لن يحاسبوا على أعمالهم يوم الدين بالقانون الروماني، أو الوضعي، وإنما بالقانون الإلهي المقدس. ففي الدولة المسيحية يجب أن تكون القوانين مسيحية تتماشى وتعاليم الدين[2].

أصبح لنظرية السيفين التي تقول بوجود سلطتين مستقلتين في هذا السياق الخاص وزنها التقليدي. وكان البديل هو إنكار حاجة السلطة الروحية إلى صرح يسندها. ويجب أن يقتصر عملها على التعليم الديني والأخلاقي، لفسح المجال للحكومة الزمنية لإقامة نظام حقيقي، فنظرية السيادة المطلقة للبابا هي

---

[1] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، م س، ص 134.

[2] المرجع نفسه، ص 135- 136.

النتيجة الوحيدة للتطورات التي بدأها البابا جريجوري السابع[1]. الذي أشعل نزاعا عند توليه عرش البابوية سنة (1073م) وهو نزاع كان يدور في المقام الأول حول دور الحكام الدنيويين في تنصيب الأساقفة وباقي كبار رجال الدين. وأصدر قرارا بتحريم هذا الحق سنتين بعد حكمه. وفي السنة التالية حاول الإمبراطور هنري الرابع خلع جريجور الذي رد بحرمان هنري من رحمة الكنيسة وإعفاء تابعيه من يمين الإخلاص له. وفي سنة (1080م) حاول هنري أن يقيم رجلا آخر يحل محل جريجوري فرد عليه جريجوري بأن أيد رودولف أمير سوابيا لتولية عرش هنري. وبعد موت البابا وهنري كان أهم حادث هو محاولة للتوفيق بين هنري الخامس وباسكال الثاني على أساس أن يتنازل رجال الدين عن وظائفهم السياسية وامتيازاتهم، الأمر الذي ثبتت استحال تنفيذه.

وانتهى الدور الأول من النزاع باتفاقية ورمس (Worms) سنة (1122م) وبموجبها تنازل الإمبراطور عن حقه الرسمي في إلباس الخاتم وتسليم الصولجان، وهما رمز السلطة الروحية، إلى الأسقف عند توليته وظيفته، ولكنه احتفظ لنفسه بالحق في أن يمنح براءة الوظيفة وامتيازاتها، وأن يكون له صوت في اختيار الأساقفة. ومهما يكن من أمر فإن النزاع قد استمر حتى نهاية القرن الثاني عشر. وكان الموقف الذي اتخذه جريجوري ضد هنري الرابع متشددا، في مسائل الدين والأخلاق. حيث اقترح جريجوري أن يحاكم السياسي إلى جانب الديني، إذ ما اتهما بجريمة بيع الوظائف، وعندما حرم على رجال السياسة التدخل في تعيين رجال الدين وجد أن الإمبراطور عنيد، ولجأ بذلك في هذه المسألة إلى استعمال سلطته في الحرمان من رحمة الكنيسة لتنفيذ قراراه[2].

---

[1] المرجع نفسه، ص 194.

[2] المرجع نفسه، ص 139-140- 141.

يرى وبنظرة سلطوية، فجريجوري أن السلطة الروحية لها الحق وعليها واجب القيام بالتنظيم الديني والخلقي لكل أفراد المجتمع المسيحي. وكان جداله في ذلك، مثل جدال القديس أمبروز، يذهب إلى أن: الحاكم السياسي مسيحي قبل كل شيء. ولذلك فهو تابع كغيره للكنيسة في كل الأمور الروحية والمعنوية. والنتيجة أن من يملك حق الحرمان من الكنيسة يملك حق العزل من الوظيفة، ومن الإخلاص للملك. ويعني ذلك إختفاء سلطة الحاكم السياسي. وتعويضها بسلطة الكنيسة، والهدف ضمان استقلالية الأخيرة داخل النظام المزدوج الذي رسمته نظرية جلاسيوس. وليس من الإنصاف أن نفترض أن حجته في هذا السبيل كان لها نفس المعنى القانوني الدقيق الذي كانت لابد أن تحمله لو أن رجلا قانونيا مثل إونوسنت الرابع (Innocent IV) هو الذي صاغها بعد مضي قرنين تقدمت خلالها التعبيرات القانونية الدقيقة[1].

يعتمد جريجوري في سبيل دفاعه عن سياسته الزمنية لهجة شديدة، وكلمات عنيفة[2]، فقد تحدث في خطاب أرسله إلى هرمان أمير ميتز سنة (1081م)، عن طريقة الحكم السياسي، كما لو كانت نهبا، جاء فيه: من ذا الذي لا يعرف أن الملوك والحكام قد ورثوا سلطتهم من أولئك الذين غفلوا عن ذكر الله واتخذوا لأنفسهم. بسبب جشعهم الأعمى وادعاءاتهم التي لا تطاق ف حق السيادة والسيطرة على نظرائهم، مستخدمين في ذلك وسائل كثيرة منها: الزهو، العنف، فساد الإيمان، القتل...(...) ويتضح موقفه أكثر من خلال خطابه لرجال الكنيسة المنعقدين في مجلس روما سنة (1080م) وذلك لتوجيه الأمور في أوروبا. جاء فيه:أرجو أن تعلمو أيها الآباء والأمراء المقدسون حتى يعلم الناس جميعا أنه إذا كان لكم القدرة في أن تحلوا وتربطوا في دار البقاء، فإن لكم القوة على الأرض كي تمنعوا وتمنحوا

---

(1) المرجع نفسه، ص 142.

(2) يمثل هنا نموذجا للخطاب الذي يحمله رجال الدين في زمانهم، خطاب تطغى عليه لغة عنيفة، تظهر حجم وأهمية إهتمام الكنيسة بالمسائل الدنيوية: السياسية، الإقتصادية، والثقافية، كما سنرى في تفاصيل الموضوع.

إمبراطوريات وممالك ومقاطعات بل وجميع متاع الناس كل بحسب استحقاقه... دعوا الملوك والأمراء يعرفون مقدار عظمتكم وقوتكم ودعوا هؤلاء الضعفاء يخشون الخروج على أوامر كنيستهم.

وافترض جريجوري أن السلطة الزمنية مشتقة من السلطة الروحية التي قال بها هونوريوس (Honorius of Augsburg) في كتابه المجد الأعلى، سنة (1123م). إذ أخذ حجته الرئيسية في هذا الموضوع من تفسيره للتاريخ اليهودي، يذكر : أنه لم يكن لهم ملك إلى أن توج شاؤول، إذ كان الأحبار يحكمون اليهود منذ زمن موسى. كما أن المسيح أقام السلطة الكهنوتية في الكنيسة وظل المسيحيون بغير ملك إلى أن اهتدى قسطنطين واعتنق النصرانية[1].

وقد كشف نزاع القرنين الحادي عشر والثاني عشر عن عدم الاستقرار والغموض اللذين اصطبغت بهما العلاقة بين السلطتين الزمنية والروحية نتيجة الأخذ بهذه النظرية، حيث تمسك كل الطرفين بحجج مختلفة منها، وخرج منها بحجج تساوي في قوتها حجج الطرف الآخر. وظل هذا الوضع إلى القرنين الثالث عشر والرابع عشر[2].

لقد كان بابوات العصر الوسيط يعلنون بأنهم يحكمون على الجميع ولا يمكن أن يحكموا من قبل أحد. وفي أية لحظة يمكن أن يصدر ادعاء مماثل عن بعض السلطات الدنيوية، وبصورة أعم، متى بدأت فكرة أكثر من إثبات وجود مؤسسة، وتزداد الصعوبة بعدم تطابق المفردات السياسية لأوروبا في بداياتها[3].

وواقع أنه، خلال القرن الحادي عشر، فصل بين رجال الكنيسة والعلمانيين، بخصوص مسألة العلاقات التي يجب أن تقوم بين السلطة الدنيوية والسلطة الدينية. واعتبر الملوك بمثابة شخصيات شبه دينية، ومارسوا تأثيرا كبيرا في شؤون الكنيسة، وكانوا يعينون القساوسة والمطارنة، والبابوات، كما فعل

---

[1] المرجع نفسه، ص 143- 144.

[2] المرجع نفسه، ص 151.

[3] جوزيف شترايز، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط 1، 1982، ص 12.

شارلمان، في ميدان المذهب الديني. وفي المقابل، كانت شخصيات دينية تؤدي دورا مهما في الشؤون الدنيوية، بصفتهم مستشارين للملك، وإداريين أو أمراء على أراضي الكنيسة. وبحلول القرن الحادي عشر، ظهر للأجيال الجديدة أن إصلاح رجال الكنيسة يكون من باب التحرر من السلطة العلمانية والاستقلال عنها وتتمركز تحت قيادة البابا، وممركزة لتوسيع نفوذها الدنيوي. فإذا يراد أن تكون أوروبا مسيحية حقا، كان يلزم أن تكون تحت سلطة حكام مسيحيين[1].هذا البرنامج، الذي أعلنه بعنف البابا غريغوار السابع (1073-1085م) كان يستهدف البنية السياسية الأوروبية. وفقد الملوك في هذا النزاع طابعهم شبه الديني، وقسما من تأثيرهم على التعيينات الكنسية. وتوصلت الأخيرة إلى قيادة المجتمع الأوروبي[2].

وتأزم أكثر مع الحروب الدينية التي رافقت حركة الإصلاح الديني. وما دمنا نبحث هنا في مرحلة ما قبل الإصلاح، فأننا نكتفي بذكر أهم أزمة دينية داخلية حدثت في التاريخ الأوروبي، أزمة المجالين الإجتماعي والسياسي، خاصة بعد انشقاق سنة (1378م)[3]، والذي تعود أسبابه إلى الصراع المباشر حول الكرسي البابوي، حيث تنافس ثلاث بابوات، بعد سنة (1409م)، وكل واحد منهم طالب بالإعتراف به كبابا شرعي ووحيد لعرش القديس بطرس. وكان السبيل الوحيد لإنهاء الصراع، هو انعقاد مجلس عام وإجراء انتخابات، لمعرفة من سيترأس عرش البابوية، فحدث أن انعقد مجلس كونستانسسنة (1414م) وهي مدينة ألمانية جامعية، تقع على غرب بحيرة كونستانس في الموقع الجنوبي المتاخم للحدود السويسرية. ودعي إليه رجال الدين والأمراء والأعيان وممثلو الجامعات. يهدف إلى إعادة الوحدة

---

(1) المرجع نفسه، ص 24.

(2) المرجع نفسه، ص 25.

(3) عرف بالتفكك المسيحي الكبير، أو الإنشقاق الغربي العظيم. ويتعلق الأمر بانقسام الكنيسة الغربية، في الفترة المتراوحة ما بين 1378 -1417م، إلى سلطتين بابويتين. فإلى جانب بابا مدينة روما بإيطاليا، كان هنالك بابا آخر في مدينة أفينيون بفرنسا وهو ما أفقدها نفوذها. وهذا الصدع لم يكن من الممكن رأبه إلا في سنة 1417م حين اعترف المجمع الديني، المنعقد بمدينة كونستونس في ألمانيا، ببابا واحد هو مارتان الخامس.

الكنسية. وتم عزل إثنين من المطالبين بالبابوية، وأقنع الثالث بالتنازل عن المنصب، وانتخب مارتن الخامس (Martin V) بابا للكنيسة، وأعيدت وحدة القيادة الدينية من جديد[1].

وأدى هذا إلى فقدان البابوية لهيبتها، ووضعت نفسها موضع شك وريبة وجدل مستمر. "بل إن الكنيسة لم تنجح في إصلاح نفسها من الداخل، كما أن معارضة البابا لحركة المجالس أدت إلى إضعاف هيبتها[2].

يجد برتراند بادي في هذا المقام أنه بعد أن تحولت المسيحية الرومانية إلى كنيسة، انطبعت تدريجيا بسمتين أساسيتين، وهما: التخصص الوظيفي العائد إلى وظيفتها التقديسية، والبنية التراتبية التي تعود إلى تنظيمها حول سلطة منحها الله إياها[3].

ويخلص مارسل غوشيه (Marcel Gauchet) إلى أن "المسيحية عبر تأسيسها لعالمين مطلقين يقصي أحدهما الآخر وهما العالم الزمني والروحي هذا الإقصاء يؤدي وبكل تأكيد إلى نشوء توتر بين قطبين ونظامين من اللزوميات، متجذرين بما يكفي من صلابة، بما يضمن قدرة مقاومة كل واحد منهما للآخر. وبحسبه فإنه سيكون للأعجوبة الغربية أن تتولد من هذا التوتر بالذات"[4].

ثانيا: الصراع الديني السياسي من خلال تجربة المدن الإيطالية

أ-المدن الإيطالية والنزوع نحو الإستقلالية والحرية

كان النزاع الذي دارت رحاه في الجغرافية الإيطالية مثالا تاريخيا لتداخل السلطتين الدينية والسياسية ويعود ذلك إلى أن المدن الإيطالية لم تكن لتقبل بأي خضوع سياسي وديني. فتاريخها السياسي تميز بالمقاومة والنزوع نحو حرية أراضيها، واستقلالية حكمها، ضد الهجمات الأجنبية.

---

(1) كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 2 م س، ص 73.

(2) برتراند رسل، حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الإجتماعي والسياسي، ج1، ترجمة فؤاد زكرياء، عالم المعرفة، ع 62 فبراير 1983، ص 252.

(3) برتران بادي، الدولتان، الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، م س، ص 17.

(4) نقلا عن جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، مرجع سابق، ص 110.

رأى بوركهارت في ايطاليا القرنين الرابع عشر والخامس عشر المكان والزمان اللذين شهدا تحرر الفردية من أغلال حضارة العصور الوسطى، التي كانت نتاجا لخضوع الفرد للجماعة. ويقول أن المدن- الدول، خلقت نوعا جديدا من الصفوة الإجتماعية التي كان أفرادها يفكرون في ذواتهم باعتبارهم أفرادا، وليس باعتبارهم أعضاء في مجموعة جامعة[1].

وتشير الدراسات التاريخية في هذا الموضوع، إلى أن بدايات وتحولات عصر النهضة، انطلقت من "ايطاليا وانتقلت إلى سائر أوروبا، فرنسا وإسبانيا، ألمانيا وهولندا وانكلترا...إلخ، فبينما كانت هذه الدول في بداية القرن الرابع عشر ما تزال تعيش في العصور الوسطى فكريا، فنيا وأدبيا، فإن إيطاليا كانت قد دخلت عصر النهضة.

ولا شك في وجود عناصر التوافق والإجماع في هذه المسألة.إذ الواضح أن النهضة "لم تظهر في جميع أوروبا في وقت واحد بل ظهرت في مدن إيطاليا، التي نجحت كوحدات سياسية في الدفاع عن حريتها واستقلالها ومواردها التجارية والصناعية. ثم انتقلت إلى باقي دول غرب أوروبا، وأخذت في ألمانيا طابعا علميا ودينيا، وفي انجلترا طابعا أدبيا[2].ويبين التاريخ أن إيطاليا في عصر النهضة كانت مجزأة إلى دويلات صغيرة متنافسة تشبه بلاد اليونان القديمة، حاملة للنزعة الفردية ورافضة لكل القيود الخارجية.

فإذا كانت، إيطاليا هي منطلق النهضة، فإن الصراعات السياسية- الدينية التي شهدتها، تظهر أنها كانت مطمعا لدول الجوار، وخُلقت بها حروب طويلة، وتقابل هذا بكفاح المدن الإيطالية، ودفاعها عن مبادئها الإنسانية، التحرر والإستقلالية[3]. وشكل الإنسنيون الإيطاليون فئة من الوطنيين الغيورين

---

(1) نورمان ف.كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج 2، م س، ص 607.

(2) أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، مرجع سابق، ص 21.

(3) سنشير هنا إلى بعض التحولات داخل المجال الإيطالي وسنعود باستفاضة أكثر في المحور الخاص بالنماذج الفكرية الداعمة لاستقلال الفعلي للمدن الإيطالية عن التبعية للإمبراطور، مع مارسيليوس من بادوا، ومكيافيلي، خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر، على أن نتممها في الفصول الخاصة بالأصول الثقافية والإجتماعية.

والمتحمسين لمدنهم، وقادهم هذا إلى الترويج لمذهب Raison d'Etat الذي أقره مكيافيلي بشكل محدود في مطلع القرن السادس عشر[1]. وستبين التفاصيل[2] الموالية، هذا المسعى. والذي سيساعدنا في فهم الأحداث والأطراف، التي أدت إلى تأزيم المجتمعات الأوربية.

لاحظ المؤرخ الألماني أوتو فريزنغ (FreisingOTTO)[3] مع منتصف القرن الثاني عشر، تطورين هامين:

الأول: أن المجتمع الإيطالي قد توقف عن أن يكون إقطاعيا. وقسمت البلاد بين المدن، ويندر وجود أي نبيل أو رجل عظيم لا يعترف بسلطة مدينته؛

الثاني: تمثل في تطوير المدن شكلا من الحياة السياسية متناقضا بالكلية؛ مع الإفتراض الشائع المفيد: أن الملكية الوراثية هي التي تؤلف شكل الحكم الصحيح. فقد صارت المدن "تواقة للحرية"، فحولت نفسها إلى جمهوريات مستقلة، حيث تحكم كل جمهورية "بإرادة قناصل لا حكام"، وتقوم بتغييرهم كل عام تقريبا، بهدف تجنب شهوةالسلطة،وضبطها، وصيانة حرية الشعب. ويظهر هذا التحول بشكل أكبر في

---

(1) نورمان ف.كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ترجمة قاسم عبده قاسم، ج 2، م س، ص 671.

(2) حاولنا قدر الإمكان الركيز على أحداث كبرى، وشخصيات بعينها، تفاديا لإثقال البحث، حيث إنه وجدنا، الإرث الفكري الأوربي والغربي، غني بوقائع دينية، سياسية، واجتماعية، واقتصادية، هذا من ناحية أولى، ومن ناحية ثانية، نرى أنه كلما استحضرنا، كثرة الأحداث، دون انتقاء بحثي (وهو الأساسي)، فسيؤدي بنا إلى الخروج، عن الموضوع الرئيسي، أو الإطالة فيه، خصوصا في هذا القسم.

(3) أوتو أسقف فريزيا (Bushop otto of Freising) توفي سنة 1158م، سليل واحدة من أعرق العائلات الأرستقراطية في أوروبا، فهو من بيت أمراء الهوهنشتاوفن (Hohenstaufen) الألماني تعلم في مدرسة باريس، ما بين سنوات 1118 – 1133م، ثم صار راهبا، ثم انتخب أسقفا لفريزيا، تميزت كتاباته بالنزعة العقلانية والفسلفية. نشر أول كتبه حول "المدينتين" الذي هو عبارة عن مسح متشائم لتاريخ العالم انطلاقا من موقف اللاهوت الأوغسطيني. وأخذ على عاتقه الكشف عن الصراع بين المدينتين الأرضية والسماوية. على الرغم من أنه لم يلتزم بمذهب أوغسطين، إلا أن نظرته العامة محكومة بالتشاؤمية الأوغسطينية، لا سيما فيما يتعلق بالسلطة العلمانية. ففي كتاب "المدينتين" لا يستطيع فريزيا أن يرى أي خير في تاريخ الممالك الأرضية.

ولأنه كان يكتب في ألمانيا بعد عشرين سنة من النزاع حول التلقيد العلماني، فإنه لم يستطع أن يرى أية قيمة أخلاقية في المنصب الإمبراطوري. والمقارنة بين كتاب المدينتين والكتاب التاريخي الهام "أعمال فريدريك بربروسا"، الذي انكب على العمل فيه حتى مماته. وفجأة انتقل من التحقير الأوغسطيني للدولة إلى ترحيب متفائل بها، ولا يمكن إغفال حقيقة أن فريدريك الأول بربروسا، الذي إعتلى العرش الإمبراطوري سنة 1152م كان ابن أخت أوتو وموضع ثقته. (...) إعتقد اوتو أن سياسة فريدريك لإعادة بناء السلطة الإمبراطورية فاتحة عصر جديد أفضل بالنسبة للمجتمع المسيحي. وأنه آن الآوان للمضي قدما عبر السلطة العلمانية ولم يكن بمقدور النزعة الأوغسطينية التشاؤمية أن تصمد في مواجهة اتجاه حضارة القرن الثاني عشر صوب الإبداع والتقدم. أنظر نورمان ف.كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج 2، م س، ص 454-455-456.

إبطال حكم القناصل واستبدله بحكم البودستا (Potestats)، الإنتخابي لضمان الإستقرار، غايات هذا الإختيار هي تفادي التدخل في شؤون الحكم ومنع الولاءات[1]. ومع بداية سنة (1170م)، تحولت البلديات إلى حكم البودستا. فهو أحد الأجانب ذو السلطات التنفيدية، والمهام العسكرية. لا يخضع للمساءلة. وكان الهدف من حكمه هو السيطرة على الفصائل المسلحة. وكل أشكال العنف والعصب[2].

شكل هذا النموذج من التدبير السياسي الجديد القائم على تعيين الحكام من خارج المدن، تحديا لسلطات الإمبراطورية الرومانية المقدسة فبعد أن أصبحالأخير ديانتها الرسمية، واعتناق أباطرة روما للدين المسيحي، أصبحت المسيحية هوية سياسية ودينية. وأصبح معه هدف الامبراطورية توحيد البلاد والشعوب المختلفة في دولة عالمية تحت سلطة الإمبراطور، وأدخلت هذه الشعوب في كنيسة واحدة تحت سلطة البابا.

من هنا نفهم رغبتها في استئناف السيطرة على المملكة الإيطالية، ما حدا بالإمبراطور فريدريك الثاني (Frederick II) (1212-1250م) في الاجتماع العام في بياتشنزا سنة (1235م)، إلى تهديد تلك المدن بالحرب ما لم يعودوا إلى حضن الامبراطورية. ونجح بداية في فرض إرادته على المدن بحلول سنة (1237م)[3]. وبالرغم من هزائم المدن الإيطالية، إلا أنهم تمكنوا، في النهاية من القضاء على أحلام الإمبرياليين سنة (1248م)[4].

---

[1] كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج1، م س ص 39- 40.

[2] هندريك سبروت، الدولة السيادة ومنافسوها، تحليل لتغير الأنظمة، م س، ص 334.

[3] كوينتن سكينر المرجع نفسه، ص 43.

[4] كوينتن سكينر المرجع نفسه، ص 40.

وبعد أن هدد فريدريك بضم صقلية وشمال إيطاليا إلى الإمبراطورية الألمانية، تحالفت المدن الشمالية فيما بينها مع البابا للإستقلال من الإمبراطور. وبعد قرن من الزمن (1356م) سلم شارل الأراضي الإيطالية رسميا، في مقابل الإحتفاظ باللقب الإمبراطوري[1]. ووفق دات الكاتب، فالسياسة الإيطالية لفريدريك الثاني هي التي ختمت مصير الإمبراطورية الرومانية المقدسة[2].

فصول هذه الحروب السياسية لم تنته مع منتصف هذا القرن. فإصرار المدن على الدفاع عن حريتها، ورفض أي خضوع للحكم الإمبراطوري تأكد مع المحاولة الأخيرة المذلة للويس البافاري (Louis of BAVARIA)، سنة (1327م)[3]. بهذه الوحدة المدينية، القائمة على مبدأ الحرية[4].

نجد معادلة تاريخية تقول بأن رجال الدين يمارسون سيطرتهم وبحدة عندما لا يكون الأفراد أحرارا، أو عندما لا يبحثون عن حريتهم.[5]. إلا أن الحريةلا تكتمل في هذا السياق الخاص دون الإستقلالية، والسيادة.هذه المبادئ الثلاثة التي تحققت في ايطاليا جعلت منهامنبعا للقيم الإنسانية والسياسية الأوروبية.

يقدم سباين ثلاث موجات لعلاقة البابوية بالإمبراطور، وبشكل مقتضب، بدأت الموجة الأولى مع النزاع الذي قام بين البابوية، ومملكة فرنسا واستمر من (1296م) إلى (1303م)، بلغت الإمبراطورية البابوية خلال هذه المرحلة أوجها. غير أنه تغلبت عليها الوحدة القومية التي كانت لمملكة فرنسا، وأخذت

---

(1) هندريك سبروت، الدولة السيادة ومنافسوها، تحليل لتغير الأنظمة، م س ص 143.

(2) المرجع نفسه، ص 144.

(3) المرجع نفسه، ص 45.

(4) وضع الإنسانيون تصور الحرية بطريقة تقليدية وسبق تأسيسها. فمن عادتهم أن يستعملوا المصطلح للدلالة على الإستقلال والحكم الذاتي، كليهما، الحرية تعنى أن يكون هناك تحررا من التدخل الخارجي، وأيضا، بمعنى حرية المشاركة الفعالة في إدارة الدولة، والمعنى التقليدي الآخر للحرية الذي ما فتىء الإنسانيون يحتفون به تمثل في فكرة المحافظة على دستور حر، يتمكن في ظله كل مواطن من التمتع بفرصة متساوية للانخراط الفعال في عمل الحكومة. المرجع نفسه، ص 163- 165.

(5) Pauline VIDAL-DELPLANQUE, La conciliation moderne des Principes de laïcité de l'Etat et de Liberté Religieuse. Essai sur l'aumônerie républicaine, Thèse en Droit Public, Université de lille II, Faculté des Sciences Juridiques, Politiques et Sociales1998, P 26.

معارضة جدية تدور على الحد من السلطة الروحية، وعلى طلب استقلال الممالك بصفتها مجتمعات سياسية مستقلة. فأما الموجة الثانية فكان سببها النزاع بين جون الثاني والعشرين (John XXII)(lewis the Bavarian) نزاع ظهر بعد الموجة الأولى بخمسة وعشرين عاما. وتبلورت حينها المعارضة البابوية. (...) لتكون الموجة الثالثة إصلاحية من داخل الكنيسة نفسها، حيث اتخذت معارضة حق البابا في منح صكوك الغفران وجهة جديدة[1].

وفي سياق صراع المدن الإيطالية ضد الإمبراطور، كانت البابوية حليفا رئيسيا للمدن، وداعمة لحقوقها. وصيغ، هذا الحليف من قبل البابا ألكسندر الثالث (AlexanderIII)، بعد أن رفض الإمبراطور باربا روسا تأييد صعوده إلى عرش البابوية سنة (1159م). وعندما أسست مدن لومبارديا حلفها سنة (1167م)، قام ألكسندر بتمويلها وتشجيعها على بناء مدينة منيعة سميت، ألساندريا (Alessandria) لتمنع تقدم الإمبراطور[2]. استمر التحالف الكنسي- المديني، فترة وجيزة، ولم يدم طويلا بل كان ظرفيا وبراغماتيا، وأظهرت أحداث أخرى هذه الإستمرارية في الوحدة، مع غزوات فريدريك الثاني في ثلاثينيات القرن الثالث عشر[3].

القول باصطفاف الكنيسة إلى جانب المدن ودعمها عكسريا وسياسيا، أنه ظرفيوبراغماتي، له ما يبرره، حيث ما إن انتهت المدن الإيطالية من تحرير معاركها نحو الإستقلال، حتى أظهرت الكنيسة رغبتها في السيطرة عليها، والمشاركة في تدبير شؤونها باعتبارها فاعلا في معركة الإستقلال. لم يقتصر تسيد الكنيسة على المجال السياسي باحتلال المدن الكبرى (فلورنسا، سيينا، فيرونا أورفييتو...)، بل بدأ

---

(1) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، م س، ص 180.

(2) المرجع نفسه، ص 55.

3() عقد غرغوري التاسع سنة1238م معاهدة مع مدينتي جنوى و البندقية ضا على الإمبراطورية، وأصدر حرما كنسيا ضدها، ونهج إنوسنت الرابع InnocentVI السياسات ذاتها، بعد انتخابه في عام 1243. فاستعمل القوى البابوية لمهاجمة المواقع العسكرية الإمبراطورية في لومبارديا، لتقع هدنة عام 1244، لتليها أدى نهاية للتدخل الإمبراطوري في عام 1250. بعد توالي الإنتصارات العسكرية عليها. المرجع نفسه ص 56.

البابوات بمتابعة طموحاتهم الإقتصادية من خلال جمع الضرائب، وتحسين المداخيل، لتسقط المدن في أيدي البابوية مع نهاية القرن الثالث عشر.

من الطبيعي، بهذه السيطرة السياسية للبابوية، أن يعلن "البابا إنوسنت الثالث (Innocent III) (1198-1216م)[1]، عن ترأس البابوية للشؤون الزمنية، وتوسعت هذه النظرية مع إنوسنت الرابع (Innocent IV) مع منتصف القرن الثالث عشر[2]. شددإنوسنتالثالث في أمرالهراطقة، فصادر أملاكهم، وعاقبهم باعتبارهم خونةالدين. حيث إن الإعتداء على حرمات الدين أعظم من جرائم الإعتداء على صاحب السلطان. ويعبر عهد الحبر إنوسنت عن ذروة الطموح الثيوقراطي. فبعد أن بلغت البابوية أوجها، وهي لم تجد قبالتها سوى مقاومة سلطة سياسية إقطاعية ضعيفة، عززت استراتيجيتها الثيوقراطية، ليس على المدى السياسي، فقط بل أكدت حقها في ملاحقة الأمير في ميدانه الخاص، وحققت تفوقها الروحي على الزمني على السواء[3]. بدأت مدن الدول في شمال إيطاليا تظهر بوصفها قوة جديدة،مساعدة للبابا بقدر ماكان الإمبراطور يهدد استقلالها. وعندما اختفى هذا التهديد فيما بعد، أصبحت هذه المدن تعمل لحسابها الخاص وبدأت تتكون فيها ثقافة دنيوية مستقلة عن ثقافة الكنيسة. وعلى الرغم من أنها كانت منتمية اسميا إلى المسيحية،فإن نظرتها العامةكانت متحررة فكريا إلى حد بعيد، وذلك على نحو مماثل ما اتجه إليه المجتمع البروتستانتي بعد القرن السابع عشر[4].

الهدف من تحالف المدن الإيطالية مع السلطة الدينية، هو توحيد القوة لتحقيق استقلالها السياسي، وهو ما أدى إلى تفوق البابوية على الإمبراطور، إلا أن هذا التوفق والحسم البابويين للزمني، لم يخلق

(1) حمل أعظم البابوات السياسيين لقب "نائب الله" أو نائب يسوع المسيح وخليفة أمير الرسل. ويقول أن ما من مكان تحترم فيه الحرية الكنسية أفضل احترام كالمكان الذي تمارس فيه الكنيسة الرومانية سلطتها التامة في الأمور الزمنية كما في الأمور الروحية. جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، من اليونان إل العصر الوسيط، ج 1، م س، ص 268-269.

(2) كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج1 م س، ص 58- 59.

(3) برتران بادي، الدولتان، الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، م س، ص 18.

(4) برتراند رسل، حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الإجتماعي والسياسي، ج1، ترجمة فؤاد زكرياء، عالم المعرفة، ع 62 فبراير 1983، ص 230.

جدارا من المنع أمام المدن لمواجهتها، فأفكارها راسخة في تاريخها، تاريخ يعيد إليها قوتها لمعارضة البابوية، على غرار معارضة الإمبراطورية الرومانية، "وهكذا دعت الإمبراطور إلى إصلاح ميزان البابا". في هذا السياق ظهر الكاتب الفلورنسي، دانتي أليغيري (Dante ALIGHIERI) (1265-1321م) أهم المدافعين عن حرية المدن، عبر رسالته عن الملكية. أفكاره أنصبت على تحقيق "الهدوء والسلام"، لأنه كان يعتقد أن "السلام العالمي هو أفضل وسيلة لتأمين سعادتنا". وعدم وجود الطمأنينة في إيطاليا، يعود لفقدان البابوية لأية مشروعية دينية على الإمبراطورية. واستنادا إلى هذه المسألة، عد الكاتب الفلورنسي البابوات من "مقاومي الحقيقة"، لأنهم يرفضون أن يقبلوا بأنهم لا يملكون سلطة زمنية[1].

رفض دانتي أن يكون الإفتراض الأرثوذكسي القائل بوجود هدف نهائي وحيد للبشرية، وهو السعادة الأبدية، ورفض معه بالتالي، لابد من أن تكون هناك سلطة وحيدة في المجتمع المسيحي، هي سلطة الكنيسة، عوضا عن ذلك، أكد على وجوب وجود هدفين نهائيين للإنسان، أحدهما الخلاص في الحياة الآتية، وهو الذي يتحصل عليه بالعضوية في الكنيسة. أما الآخر فهو السعادة، في حياتنا الحاضرة، وهذا يتحقق بقيادة الإمبراطورية، بما هي سلطة سماوية للكنيسة ومستقلة عنها[2].

فقد تصور دانتي إلى جانب توماس الأكويني وجون سالسبري أن أوروبا مجتمع مسيحي واحد تحكمه السلطتان اللتان عينهما العناية الإلهية، وهما: السلطة الدينية (الكنيسة)، والمدنية (الإمبراطورية)[3].

ومما لا شك فيه أن فلسفة دانتي السياسية تأثرت بنفيه من فلورنسا نتيجة للمشاحنات السياسية والنزاع الذي استمر طيلة حياته بين البابوية والإمبراطورية في إيطاليا. ورأى أنه لا أمل في السلام ما لم تتوحد الإمبراطورية. في المقابل رأى أن سياسة البابا هي مصدر النزاع اللانهائي الذي تنتهزه فرنسا

---

(1) المرجع نفسه، ص 52.

(2) المرجع نفسه، ص 64.

(3) المرجع نفسه، ص 169.

للتدخل في الشؤون الإيطالية. (...) بعد أن اتحدت سياسة البابا مع سياسة الموالون للإمبراطورية منذ النزاع مع الكنيسة في عهد هنري الرابع وجريجوري السابع. واتخذ من هذا النزاع مثالا للتدليل على أن سلطة الإمبراطور مستمدة من الله مباشرة، وهي بذلك مستقلة عن الكنيسة. واعترف بسلطة البابا الروحية بشكل كامل، ولكنه تمسك بنظرية جلاسيوس التي تقول بأنه لا يملك السلطتين متحدتين سوى الله. وليس بين البشر من يعلو على الإمبراطور[1].

والنتيجة التي استخصلها تبين أن السلطة الزمنية التي يطالب بها البابا تتنافى مع طبيعة الكنيسة التي لا مكان لدولتها في الدنيا[2]. وتتبدى المضامين الثورية في فكر دانتي أكثر وضوحا في دفاعه عن حقوق الإمبراطور وسلطاته في إيطاليا، حيث كان يعتبره حاكم إيطاليا الشرعي[3].

كان أمله، أن يقدم أجوبة للظرفية السياسية- الدينية، التي تمر منها إيطاليا، وعبر الكتابة والتأليف، دعا إلى التعايش بين السلطتين ضمانا للسلام الداخلي.وكانت الكتابة سلطة موازية مقاومة للسطة الدينية.

هذه الكتابات وإن كانت منطلقها أحيانا لاهوتية إلا أن أبعادها سياسية، فميزتها بعد القرن العاشر هو حضور هذا الجانب لمبرر تناولها لإشكالية ازدواجية السلطة بين الإمبراطور والبابا.وبعد نصف قرن من موته خلق توازن، ووفاق في الحياة الفكرية، حاول فيها مفكروا أوروبا الغربية استخلاص روح القرن الثاني عشر الإبداعية، وكشف العلاقة الجديدة بين الدين والدولة.

ب- البابوية والنزوع نحو السيطرة السياسية

---

[1] المرجع نفسه، ص 170.

[2] المرجع نفسه، ص 173.

[3] نورمان ف. كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج 2، ترجمة قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، ط 1997، ص 633.

ظهر تفوق البابوية أكثر في نزاع إنوسنت الثالث مع فرنسا. بعدما أصدر بمناسبة الإنتخابات الإمبراطورية منشوره الشهير (Venebrabilem) سنة(1202م)، والذي طالب من خلاله حقه في النظر والتصديق على صلاحية المرشح السياسي. والفصل في إتفاقيات الحكام. فهو الحاكم والواصي الفعلي في الحرب كما في السلم...إلخ[1]. إن هذا السمو البابوي وسياسة أنوسنت الثالث، تصدى له إنوسنت الرابع بأن أخرج السلطة البابوية من التبعية للتنظيمات الإقطاعية، وقرر بأحقية البابا في خلع ملك مستهتر، لا يعتمد في تبريره على أن هذا الملك تابع للبابا، وإنما يستند إلى أن البابا خليفة المسيح، والسلطة الممنوحة له هي منحة من العقيدة المسيحية.

وفي ذلك يقول إنوسنت: إن السيد المسيح نفسه جعل بطرس خلفاء له حينما أعطاهم مفاتيح ملكوت السموات. (...) هذه السلطة هي "حق إلهي، وتسبغ عليه مركزا عاليا، وتمنحه سطلة الإشراف على الحكومات الزمنية. وهذا ما شرحه وفسره البابا بونيفاس في منشوره المسمى (UNAM Sanctan)[2] سنة (1302م)، الذي تضمن مبأدين أساسين يقوم عليهما مركز البابا: أولهما أنه هو الرئيس الأعلى للكنيسة، وأن الخضوع له شرط لازم للخلاص من العذاب. والثاني أن السلطتين تابعتان للكنيسة. فالسيف الزمني لا يستخدمه القساوسة فعلا، ولكن يستخذمه الملوك بأمر من القساوسة وتحت توجيههم. فالسلطة الروحية هي العليا، وعلى ذلك تكون، فهي التي تقيم السلطة الدنيوية

---

[1] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، م س، ص 187.

[2] صدر سنة 1302م، لتأكيد تفوق السلطة البابوية، وصدر بمناسبة الصراع بين بونيفاس الثامن وفليب الرابع، حول فرض الضرائب على رجال الذكنيسة. وولاء الكنسيين في فرنسا. والمرسوم عبارة عن تجميع لعلمية استمرت مائتي سنة، وهو يجمع كل الحجج والقرائن التي تؤيد السمو البابوي منذ حركة الإصلاح الجريجوري في منتصف القرن الحادي عشر. ويؤكد المرسوم على وضع البابا باعتباره زعيم الكنيسة وواجبه حماية مصلحة الكنيسة وتوجيه الشؤون العلمانية في خدمة الهدف الكنسي "فمن الضروري أن يخضع كل مخلوق بشري لبابا روما حتى يحصل الخلاص لروحه.

وتشرف عليها، في حين لا يحكمها هي غير الله، ثم إن منشأ سلطة الكنيسة هو أن البابا خليفة بطرس وخليفة المسيح[1].

ورث بونيفاس وهو البابا الثامن (Boniface VIII) هذا الإدعاء الديني-الزمني للبابوية، وكون المجتمع المسيحي موحد، يحكمه رئيس ديني واحد، هو البابا، وأصدر بيانا مع نهاية القرن الرابع عشر، يقول فيه: هناك في المجتمع المسيحي سيفان، سيف روحي، وآخر زمني. ولا يمكن أن يكون أحد السيفين دون الآخر، وبالتالي يجب أن تكون السلطة الزمنية تابعة للسلطة الروحية، الأخيرة هي التي تملك سلطة إنشاء السلطة الدنيوية[2].

وجد بونيفاس بحكم مكانته الدينية، وعدم تقبله لأية سيطرة سياسية، في سنة (1300م)، سنة لتجديد العنف، والصراع مع الملكية الفرنسية، وذلك بمناسبة عيد كنسي كبير، وكان آلاف من الحجاج قد شقوا طريقهم صوب روما وهللوا للبابا، وهو ما أعاد له ثقته وغطرسته. فإذا كان شعب أوروبا يدين بولاء لنائب المسيح. فما الذي يدعوه للخوف من الملوك؟[3]. فأوقف تنازله السابق لملك فرنسا بسببفرض الضرائب على رجال الكنيسة، فانتقد النهج اللأخلاقي لملك فرنسا فيليب. فدعا إلى عقد مجمع لرجال الكنيسة الفرنسيين، وأصدر مرسوم المشهور (UNAM Sanctan) لإرساء تفوق السلطة. وزعم فيه أن كلا من السيف الروحي والزمني بيد نائب المسيح على الأرض.

وإذا كان هناك ملك لا يستخدم السيف المدني على نحو صحيح، يمكن للبابا أن يخلعه عن عرشه. فأكد سلطة وسمو البابوية بالقول: "ونحن نعلن، ونصرح ونحدد أن الخضوع لبابا روما ضروري جدا لخلاص كل مخلوق بشري. (...) وبسبب اللهجة التهديدية للمرسوم، واجهه وزراء الملك فيليب، واتهموه

---

[1] المرجع نفسه ص 188- 189.

[2] المرجع نفسه، ص 60.

[3] نورمان ف.كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج 2، م س، ص 649.

بارتكاب جرائم مختلفة. وأن هذا البابا هو عدو للكنيسة، ودعا كل ملك مسيحي يحكم فرنسا، أن ينقدها من هذا المستبد. ووجدها عامة العلمانيين صحيحة. وهكذا وعلى مدى نصف قرن من الزمان تعودت أوروبا على اللغة المتطرفة والإدانات بين الحكام العلمانيين والبابوية.

وتركت هذه الوضعية أثرا سلبيا على المسار الأخلاقي في أوروبا لدرجة أن الناس صاروا على استعداد لقبول الإتهامات ضد البابا. (...) وحاول بونيفاس، تجهيز مرسوم بابوي جديد يقرر الحرمان وخلع الملك الفرنسي. ولكنه لم يتوقع العنف والرد الذي ستمارسه عليه الحكومة الفرنسية. حيث تم القبض عليه في أناجني (Anagni)بإيطاليا بمساعدة الأعداء الشخصيين من النبلاء الإيطاليين، وأخذه إلى فرنسا لمحاكمته. وتعمد بعض الكرادلة تجاهل الأحداث. لكن هذا الإعتقال لم يدم طويلا، إذ استطاع أهل أناجني وأقارب بونيفاس من النبلاء تحريره وإعادته إلى روما، ليموت بعده مباشرة. والشاعر دانتي، الذي أدان بونيفاس ورفض الإعتراف به بشرعيته، فهم أن الأحداث التي جرت في أناجنى كانت نقطة تحول مهمة في تاريخ الحضارة الأوروبية[1].

وفي نزاع بونيفاس الثامن مع الملك فيليب الجميل عادت الحجج القديمة إلى الظهور من جديد، وأعيد تحليل نفس فقرات المقتبسة من الكتب المقدسة، وأعيد معها دراسة نفس السوابق التاريخية، وأعيد تفسير هبة قسطنطين وانتقال الإمبراطورية إلى شارلمان. في هذا السياق اتخذت النظرية الإمبراطورية البابوية شكلا منظما، وأكدت سيادة البابا على كل أنواع الحكم الزمني. وتم تفسير نظرية جلاسيوس وتجريدها من كل مضمونها القديم[2].

---

[1] نورمان ف.كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج 2، م س، ص 650-651.

[2] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، م س، ص 181.

لقد كانت الكنيسة في حاجة إلى إنوسنت الثالث أو جريجوري السابع من جديد، ولكنها بدلا من ذلك حصلت على بندكت الحادي عشر، وهو راهب دومينيكاني، وعلى امتداد سنة كاملة نشب صراع مرير بين الحزب الموالي للفرنسيين في هيئة الكرادلة والحزب المعادي لهم. وتم عقد اتفاق وسط أدى إلى انتخاب كلمنت الخامس (Clement V) (1305-1314 م) كبير أساقفة بوردو، (أقام في مدينة أفينون (Avignon) الصغيرة التابعة لألمانيا، (...) واعتبرت الحكومة الإنجليزية بابوية أفينون مجردة أداة في يد الملكية الفرنسية. وجعلها هذا تنسحب من السيطرة البابوية، وهدد وزراء فيليب بمحاكمة بونيفاس غيابيا إذا لم يستسلم كليمنت لمطالبهم تماما. وهو ما قام به البابا المغلوب، وألغى مرسوم السلطة المقدسة الواحدة (Unam Sanctum)[1].

وبحلول سنة (1205م) وطد أنونسنت دعائم سيطرته، وبما أن روما كانت تحيا إلى حد كبير على البلاط البابوي، فإنها لم تستطع الصمود طويلا أمام طلب البابا إنوسنت بأن يسيطر على حكومتها المحلية، وعلى كامل إيطاليا. (...) خاصة بعد أن حسم الصراع حول عرش ألمانيا، وقام بتنصيب أحد المتنافسين إمبراطورا، وسلم سنة (1200م) لأوتو الرابع البرونسويكى (OTTO IV of Brunswick) ما بقي من سلطة ملكية على الكنيسة الألمانية، كما وعد بعدم التدخل في إيطاليا. وبدا وكأن إنوسنت قد أزاح الخطر الألماني على البابوية نهائيا[2].

لكن، أتو الرابع نهج السياسة التقليدية للملوك الألمان، وتحرك صوب إيطاليا. فأحس إنوسنت بالخيبة، والغضب، فكانت سنة (1212م) سنة اعتراف إنوسنت بالشاب فريدريك الثاني ملكا على ألمانيا، بعد أن حصل منه وعد بالتنازل عن صقلية ونابولي، حين يوطد دعائم حكمه في ألمانيا. وبعد أن

---

[1] نورمان ف.كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج 2، م س، ص 602.

[2] المرجع نفسه، ص 565.

حاول إنوسنت تنظيم تحالف وتحاد بابوي كبير، ظهر صراع من فرنسا مع فيليب أوغسطي ملك فرنسا ضد أوتو وجو ملك انجلترا، وكان هذا مثال أول على الصدام بين التحالفات الدولية في التاريخ الأوروبي. وحسم الصراع في معركة بوفينس (Bouvines) سنة (1214م) وهي المعركة التي كان لها أثر شامل الأول على الصدام السياسي في أوروبا القرن الثالث عشر. فألحق فيليب أوغسطس هزيمة سنة (1216م) بأوتو، وبذلك فتح الطريق أمام فريدريك للفوز بالعرش الألماني. ومات إنوسنت في السنة ذاتهوهو على قناعة أنه حل المشكلة الألمانية[1].

وفي نصف القرن الذي أعقب وفاة إنوسنت الثالث، كانت البابوية تنعم بإخلاص الملك الإنجليزي وولائه المطلق، وهو ما كان يتناقض تماما مع طبيعة العلاقات البابوية الإنجليزية خلال السنوات المائة والخمسين السابقة. (...) كانت علاقة البابا بالإمبراطور مختلفة. ففي هذا الإتجاه كان على البلاط البابوي أن يناضل ضد عدو فائق القدرة هو الإمبراطور الذي أعاد ذكرى الأيام الرهيبة لهنري الرابع. وقد انتهى هذا النضال بأكبر وأكمل نصر أحرزته البابوية على الملكية في العصور الوسطى.

لم يستمر الحل النهائي الذي حمله إنوسنت الثالث للمشكلة الإمبراطورية زمنا طويلا. فقد أعطى التاج الإمبراطوري لفريدريك الثاني (1215-1250م) شريطة أن يتنازل عن مملكته في صقلية. وهذا ما تم سنة (1218م) عندما مات أوتو الرابع. الذي كان المرشح الأصلي للإمبراطورية. بيد أنه لم تكن لدى فريدريك أية نية للتنازل عن نابولي وصقلية، اللتين كانتا بمثابة المعقل القوي لسلطته. وإذا كانت هذه مواقف فريدريك وشخصيته، وموارده، فقد اعتبرته البابوية عدوها اللدود ودخلت معه بعد عشرين سنة في دوامة من العنف، في أربعينيات القرن الثالث عشر[2].

---

[1] المرجع نفسه، ص 566.

[2] المرجع نفسه، ص 601- 602.

وهكذا بسط إنوسنت الثالث يده العليا على المجتمع وعلى الإمبراطور والملوك، لكن، نجاح البابوية في الأمور الزمنية كان هو ذاته نذيرا بتدهورها. ذلك أن زيادة إحكام قبضتها على هذا العالم جعل سلطتها في الأمور المتعلقة بالعالم الآخر تنهار، وهو واحد من الأسباب التي أدت فيما بعد إلى حركة الإصلاح الديني[1]. التي ستميز ولو نسبيا بين السلطتين، ويظهر التمايز بينهما من حيث المرجعية والأهداف، وتعيد قراءة نظرية السيفين التي بصمت التاريخ الديني الغربي من جديد. قراءة انطلقت من الوعي بأن الصراع بين الكنيسة والإمبراطورية لن ينفع مستقبل أيا من المؤسستين في النهاية.

من الواضح أنه تاريخيا لبست الدولة في القرون الوسطى لباسا دينيا محضا، رغم الاختلاف الحاصل في طبيعة هدا اللباس وتبريراته من فترة إلى أخرى، فالدولة وفقا لتعاليم القديس بولس عبارة عن مؤسسة إلهية. وقانونها من صنع الإرادة الإلهية، والقانون الطبيعي ليس إلا انعكاسا لقانون الله، أو القانون الأبدي المعبر عن العقل الإلهي والإرادة الإلهية. فكل قانون بشري لا يجب أن يتناقض مع القانون الأبدي. فالحالة الطبيعية الدهنية كانتفيها المساواة وغياب القمع، لكن بفعل الخطيئة الإنسانية سلط عليه الله القمع والسلطة السياسية. لدلك تطلب الطاعة من المحكومين باسم الله وخدمة لله من أجل الخير والعدل[2].

تبين هذه الأحداث معطى أساسي، يتعلق حضور الأديان في الحياة الإنسانية وتأثيرها فيها، يجعل الظاهرة السياسية مرتبطة به ومتأثرة بها، بيد أن الأديان تنشأ أصلا في بيئة اجتماعية لا تخلو من حضور السلطة السياسية، مما يعني حتمية تعايش الظاهرتين الدينية والسياسية وتفاعلهما بحكم وجودهما في بيئة واحدة. (...) فالعقائد، تتأثر بالواقع المجتمعي والسياسي مثل الفكر الإنساني، بقدر تأثر النظام

---

[1] برتراند رسل، حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الإجتماعي والسياسي، ج 1، م س، ص 232.

[2] محمد المساوي، مفهوم الحكم المدني لدى جون لوك، أعمال الندوة الدولية حول سؤال الدولة المدنية في العالم العربي، المنظمة من طرف مختبر القانون والمجتمع، كلية العلوم القانونية والإقتصادية والإجتماعية، جامعة ابن زهر، أكادير، ص 26.

السياسي بها لتدعيم سلطته وترسيخ شرعيته، أو حتى بتأسيس عقائده الدينية الخاصة[1]. إلا أن هذا التوظيف للمقدس أو على الأقل التأثر به في الحكم قابله تاريخيا تمسك رجال الدين بجلال قدر السلطة الروحية، فسيطرت ونازعت الشأن السياسي وأدمجته واحتوته في مجالها الروحي.

وإذا كان عصر النهضة مرحلة فاصلة، ممهدة للإقلاع الأوروبي، فإن الأمر لن يكون على ذلك المنوال لولا ظلمات العصور الوسطى، فعلى الرغم من كونها "رمزا للتحلل، والفساد، والإقطاع، والعبودية، والرق، فإن الثورة الوسيطة، هي بالأساس ثورة دينية، ونابعة من الثورة الدينية. هذه الرؤية التي طورها الغربيون (...)، تجسدت بالفعل في جعل القرون الوسطى، قرون أزمات ومعاناة وانهيارات للدولة والدين معا، أي عجز المجتمعات عن بلورة نظامها المدني. غير أن الأمر الواجب إدراكه بالمقابل هو أنها مثلت مرحلة ولادة الإنسان كنفس، أي كقوة مفكرة وعاقلة، كمركز صراع بين مثل وقيم، وكنزوع نحو الفضيلة والمثال الأعلى[2].

وتشكلت معها -أي النهضة- أولى التحولات الأوربية- الغربية، وأخذت مجموعة من القضايا في سياق الإصلاح تتجدد، من فن كلاسيكي، وأفكار القدماء، وأخذت أوروبا تواصل تقدمها. ولم تكن الكنيسة والدولة البروتستانتية سوى مظاهر جديدة نسبيا، (...) أما الدولة فلا تزال الإمبراطورية الجسدية-الأرضية، فيما ظلت الكنيسة المجتمع الروحي الوحيد للقديسين، والحاضنة للسماوات[3].

فمحاولات إدخال الديني في الشأن الزمني أدى في المحصلة إلى نقد الدين نفسه، باعتباره قيد ووسيلة للقمع، وليس أداة تحرير وتخليق كما هو في رسالته الأصلية.وبكل تأكيد فهما عالمين متعارضين، هذا التعارض هو ما خلق صراعا مطولا في عالم أوروبي واحد يتنازعه عالمين مختلفين، ونتجت عنه أزمة أو

---

(1) المرجع نفسه، ص، 320-321.

(2) برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، م س، ص29- 30.

(3) Bluntschli, Op. Cit, p43.

بالأحرى أزمات استمرت على الأقل عشرة قرون، ولم تظهر بوادر الإنفصال الحقيقي إلا مع المرحلة التي نسميها بالتأسيسية وهي مرحلة الثورات السياسية.

المطلب الثاني: المرجعيات الإصلاحية الممهدة لفصل الديني عن السياسي

لم تقتصر الطروحات الفكرية حول هذا التداخل على إسهامات المفكرين فقط، وإنما نجد بصمة كبيرة للاهوتيين كبار، ساهموا في البناء الفكري والفلسفي، وأثروا في تاريخ الغرب النهضوي، قبله وبعده. من هنا تنطلق فكرة هذا المطلب، وهي أن تاريخ النهضة الغربية ارتبطت في جانب منها بالأحداث، والشخصيات واللاهوتية والفكرية.

ارتبطتالحركة الإصلاحية بتحولات اجتماعية وسياسية شاملة أدخلت الغرب بأزماتها وإصلاحاتها ودفعت به نحو الأزمنة الحديثة في إطار المسار النهضوي. واتخذت منذ نهاية العصر الوسيط أشكالا فردية أكثر منها أشكالا جماعية، ودعت إلى التخلي عن الطقوس الكنسية والممارسات السلبية المناقضة لروح الدين. فما هي مبررات الإصلاح الديني؟. وأهدافه؟. وحدوده؟.

ينبغي أن ننظر أولا إلى الإصلاح الديني[1] من زاويتين:

الأولى: كونه يشكل مرحلة تعبر عن أزمة المجتمع الغربي، ومحاولة لتغيير وإصلاح النسق الطقوسي الديني السائد، وهذا يمثله موقف المصلحين الدينيين من خارج الكنيسة؛

---

[1] المقصود به علميا، "السعي للملاءمة بين تمثلات القداسة، وضرورات الواقع السائد، وإعادة التناسب بين المتخيل الديني، والمتخيل الإجتماعي، ويترجم هذا السعي في حالات الديانات التوحيدية، بالملاءمة بين الأوضاع التأويلية ومتغيرات العصر". لا يعني ذلك أن الفكر الديني كان، في السابق، راكدا وثابتا، وإنما يعني انتقاله من مرحلة تغيرات داخلية وكمية خاضعة لمنطقه الخاص، إلى تغيرات نوعية. فالفارق واضح بين أن يجد الخطاب الديني نفسه في مواجهة انتقال السلطة من أسرة حاكمة إلى أخرى، وأن يجد نفسه في مواجهة الانتقال من الحكم المطلق إلى سيادة الشعب، أو أن يواجه المجادلات الفلسفية الأرسطية عن صورة الكون، وأن يواجه الفيزياء الحديثة القائمة على الرصد والمعادلات الرياضية. فالتطورات النوعية ترج المتخيل الجمعي والنظم العامة للأفكار والقيم والسلوكيات، وهذا الأمر لا يمكن تجنبه، لكن تختلف طرق مواجهته حسب الظروف والمجتمعات. محمد حداد، تجارب كونية في الإصلاح الديني، مؤمنون بلاحدود، المملكة المغربية، ط 1، 2016، ص 8 - 9.

ولا يقتصر الإصلاح الديني حسب ماكس فيبر على إزالة سيطرة الكنيسة الكاثوليكية، بشكل نهائي على شؤون الحياة، بل يعني بالأحرى استبدال القديمة منها بشكل جديد من السيطرة. وهي تعني استبدال سلطة متراخية بأخرى تخترق كل ميادين الحياة العامة والخاصة، فارضة تنظيما للسلوك الشديد. أنظر ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الانماء القومي، لبنان، ص 17.

الثانية: تنطلق من كونه بدعة وهرطقة، وهي نظرة الكنيسة، ومواقف بعض المصلحين المنتمين لها، والذين بنوا نظرتهم من داخل منظومتهم الدينية.

وتتكون عناصر هذا المطلب من فقرتين: (الأولى) تتناول الإصلاح الديني، والدعوة إلى مراجعة وضعية المؤسسة الدينية. و(الثانية) تهم الإصلاح الديني والدعوة إلى التغيير الجزئي.

الفقرة الأولى: الإصلاح الديني، والدعوة إلى مراجعة وضعية المؤسسة الدينية

ليكون المدخل واضحاومنهجيا ما بين القرون الوسطى الأدنى، نحو عصر النهضة، ارتأينا أن نفتح هدا المطلب بفقرة حول أفكار بعض المصلحين الدينين[1]، وهم: مارسيلوس دي بادوا (أولا)، ديزيدير إراسموس، وجان غيرسون (ثانيا).

أولا:بادوا وطرح فكرة الإصلاح الديني

ظهرت شخصية مارسيلو دي بادوا (Marsile de PADOUE) (1275-1342م)، بعد دانتي، وكتب معارضا للنظام الديني، وتجاوزات البابوية. وتمرد بحسب سياق تلك المرحلة، على هيمنة رجال الدين، وحاول وضع حدود ما بين الجماعتين، الدينية، والسياسية بكل جرأة. إلا أن جرأته في نقده لن تمر بسلام لدى المدافع عن السلام.

[1] لا نغفل هنا الدور المهم والأساسي للإنجليزي جان ويكليف (John WYCLIFE) (1320-1384م)، والتشيكي جان هس (John HUS) (1373-1410م)، اللذين بصما بدايات عصر النهضة، كممهدين لحركة الإصلاح الديني. فظهورهم هو نتيجة للوضع الديني والكنسي الكاثوليكي المتأزم. ويمكن تصنيفهما كممهدين للإصلاح الديني الأول، أو من المصلحين الأوائل، بالنظر إلى الدور الذي لعباه في التمهيد للحركة الإصلاحية. ورغم ذلك فإن كتابات هذين المصلحين لم ينالا حقها من البحث والكتابة التاريخية. من منطلق أن الفكر يبنى ويتطور عبر التراكم في الإنتاج، والنقد والنقد المضاد.

ساهم ويكلف بفكره الإصلاحي في إحداث القطيعة بين الكنيسة البريطانية والبابوية. ووضع آراءه في سلسلة من المقالات تناولت الإصلاح الكنسي المأمول. ونادى باعتماد الكتاب المقدس كمرشد للكنيسة. واشترط لاعترافه بالبابا أن يعيش حياة عادية خالية من الترف والبذخ مثل تلامذة المسيح، وأن يتخلى عن كل سلطة زمنية. أما الكنيسة فهي مؤسسة دينية تمثل جميع المسحيين. نفس الأفكار حملها هوس الراهب المثقف الذي وقف في وجه البابا ونادى بإصلاح وضع الكنيسة وطقوسها، وتغيير في ممارسات رجال الدين...

تأثر بادوا من جهة بفلسفة أرسطو خاصة كتابه السياسة بالنزاع الذي ظهر بعد محاولة البابا جون الثاني والعشرين التدخل، من مقر البابوية في أفينون، لانتخاب الإمبراطور. والذي بدأ سنة (1223م) واستمر طوال عهدي البابا جون الثاني والعشرين وكلمنت السادس، ولم تخمد ناره إلا بعد وفاة لويس البافاري سنة (1347م). وانتهت هذه الحقبة برفض كل مساعي البابوية للحكم والتحكيم في الشؤون السياسية الداخلية والخارجية. وترجم هذا الرفض الناخبون الإمبراطوريون في صيغة تصريحا عرف بتصريح رنس (Declaration of Rense)، سنة (1238م) أكدوا فيه انتفاء الحاجة إلى تصديق البابا على صحة الإنتخابات[1].

نستحضر في مقام اللاهوتي البادواني عرضا لكوينتن سكينر حول الأوضاع التي عاشتها أوروبا، خاصة المدن الإيطالية.خلال القرن الثاني عشر، ما بين الصراعات من أجل الحرية والإستقلال، وبين حروب لدفع أي إحتلال، أو سيطرة على الجمهوريات. هذا المناخ كان له تأثير على مارسيليو بادوا، هذه الشخصية كان لها الإسهام الرئيسي من خلال بحثه المهم "المدافع عن السلم".

وقبيل هذا السياق التاريخي، الديني والسياسي، كان النهضوي مارسيليو قد ألف جوابا جوهريا، مفاده أن رجال الكنيسة قد خالفوا تعاليم المسيح، بل "أساؤوا، فهم طبيعة الكنيسة، بافتراضهم أنها نوع من المؤسسات القادرة على ممارسة سلطة قانونية، قمعية، أو سياسية. (...) ورفض أي إمتياز ضريبي للكنيسة، وكان، البابا بونيفيس الثامن في بيانه البابوي سنة (1269م) من أشد المدافعين عن الحصانة الضريبية، وبكل وسائل العنف، وكل حاكم مدني حاول انتهاك هذه الحقوق فمصيره الزوال. ويستند بادوا

[1] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، م س، ص 210.

في طرحه إلى تعاليم المسيح، التي تقول بإعطاء لقيصر ما لقيصر. فهو أرادنا أن نخضع ما نملك للحاكم المدني[1].

آراء مارسيليو دات الحمولة الفكرية والسياسية المرتبطة بالحكومة المدنية هي وليدة النظام الذي قامت عليه الحكومات في دول المدينة الإيطالية. فهو ايطالي يكره البابوية، كما كرهها من قبله دانتي. لكونها سبب تفكك إيطاليا وانقسامها. وتذكرنا هذه الفكرة بعداوة مكيافيلي لها بعد قرنين من الزمان. ولم يؤلف دفاعا عن الإمبراطورية، وإنما رغبة في هدم نظام السيطرة البابوية، المتمثل في تصرفات البابا إنوسنتت الثالث، وفي أسس القانون الكنسي ككل[2].

يميل وبكل تأكيد طرح البادواني المتقدم عن مناخ القرون الوسطى باتجاه السلطة المدنية الزمنية، وجعلها الوحيدة المؤهلة لتنظيم أمور الأفراد الدنيوية. أما خضوع السلطة الزمنية لرجال الدين، بشكل مطلق، إنما هو استغلال للسلطة الدينية للتهافت على خيرات الدنيا، ومعاقبة الحاكمين والمحكومين من كل تصرف تراه خاطئا. وتطلع إلى أن تنظم الدولة المجتمع المدني حتى يتمكن الناس من العيش المشترك بسلام[3].

ولضمان هذا لابد وحسب منطق العقل من الحكومة المدنية، وسيادة الدين أيضا، حيث إن الأخير يحمل فوائد دنيوية، وأخروية (النجاة من العذاب). وبعد أن عدد طبقات المجتمع على شاكلة أرسطو، لم يستثني من الزراع والصناع، طائفة القساوسة، وبصرف النظر عما تثيره هذه الطبقة اختلاف مجتمعي،

---

[1] كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 1، م س، ص 66.

[2] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، م س ، ص 213.

[3] جون اهنبرغ، المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة، م س ص 115.

فإن المسيحيين كما الوثنيين، اتفقوا على ضرورة وجود هذه الطبقة لما لها من وظيفة تربوية في التعليم والتعلم، وفق مضامين الكتاب المقدس[1].

وبخصوص علاقتهم بالدولة تبقى علاقة إشراف ومراقبة، في كل المسائل الدنيوية، كإشرافها على الجوانب الإقتصادية من التجارة والزارعة. والمهام التربوية والتعاليم الروحية للقساوسة ليست سلطة، إذ هي لا تملك قوة قهرية أو تنفيذية، اللهم إذا خولها لهم المشرع الدنيوي. إذن فهم يعملون بتفويض من السلطة المدنية. ويخضعون كغيرهم من المواطنين قضائيا للمحاكم المدنية، إذا ما انتهكوا حرمة القانون الوضعي[2].

لهذا، نجدبعض الكتابات تصنف فكر البادواني بأنه نهضوي، أو على الأقل ممهد للإصلاح الديني الغربي، إن لم نقل أنه حامل لنظرة، علمانية والتي تزامنت مع المراحل الأولى للنهضة. فجوهر فكره يوحي بأن السلطة الروحية فضاؤها أسوار الكنائس، ما يعني أن دفعها نحو ذلك، هو دفع لكل فساد وطغيانبابوي بالخصوص، كما تفيد تلك الظروف السائدة بالشمال الإيطالي. وبمعنى ثان، فالأمر يفرض تنظيما للوظائف، فقط، بين مهام رجال الدين، ومهام الحاكمين على أمور الدولة. وكان همه هو ضمان حرية الجمهوريات واستقلال المدن الإيطالية، من أي قبضة كنسية.

يمزج بين النص والواقع، وهذه هي قوة طرحه، حيث يبرهن دائما في خطاباته، باللجوء إلى الفصل الثالث عشر من رسالة القديس بولس إلى أهل رومة، وتحديدا النص الذي لعب دورا مركزيا في المجادلات في زمن حركة الاصلاح الديني حول العلاقة المناسبة بين السلطات المدنية والكنسية. واستخلص منه على أن تعليم بولس أفاد أنه على كل واحد "أن يخضع للسلطات العليا لأن السلطات

---

[1] جورج سباين، المرجع نفسه، ص 216.

[2] المرجع نفسه، ص 216- 219- 222- 223.

القائمة كانت بأمر إلهي. "فكل من يقاوم السلطة يقاوم قضاء الله"، ومضمون ذلك التعليم يفيد أن "البشر، جميعهم متساوون، بدون استثناء" وهم خاضعون، في الحكم القمعي، للقضاة أو الحكام المدنيين.

وهذه الحجج، بطريقة المفارقة التاريخية، تشبه الرؤية اللوثرية للسلطات والقضاء. فقال: بوجود مشروعية لزعم رجال الدين والكنيسة. وأكد على أن المسيح، استثنى وعمدا، رسله وتلاميذه، وخلفاؤهم، البطاركة أو الكهنة من ممارسة أي سلطة قمعية أو حكم دنيوي. وانتهى إلى القول بأن الكنيسة التي أسسها المسيح لا يمكن اعتبارها كيانا ذا سلطة قضائية، إطلاقا. فليس بإمكانها أن تكون أكثر من طائفة، من المؤمنين، أي تجمعا طوعيا لجميع المؤمنين الذين يؤمنون بالمسيح ويتضرعون إليه[1].

لم يذهب لوثر بعيدا عند تعريفه للكنيسة، عن تعريف مارسيلو من بادوا، أو لنقل: إن كلاهما لم يخرج الكنيسة من إطارها الخاص بكونها طائفة، من المؤمنين، لا صلاحيات لها خارج ما هو ديني، أي تعليم الناس تعاليم الكتاب المقدس. وقال: إنه لا يحق لأي عضو في الكنسية أن يسيطر على أي سلطة قضائية قمعية بفضل مركزه[2]. ومادام هدف مارسيليو وضع حد لمزاعم الكنيسة، التي برهنت على أنها عائق كبير أمام السلام، فقد واصل وضع نظرية عن الحكومة الجمهورية، التي تعترف بأن البشر ينخرطون في المجتمع المدني لكي يتحصلوا على ما هو نافع، ويتجنبوا العكس[3].

وعلى المستوى السياسي، تبدو آراؤه المعارضة للباباوية حديثة، ومن أجل تنظيمالسلطتين الروحية والزمنية يقول: أنه نبغي أن تكون السيادة الحقيقية للأغلبية الشعبية المشكلة للمجالس العامة، والتي لها

---

(1) كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 1، م س، ص 67.

(2) المرجع نفسه، ص 69.

(3) جون اهنبرغ، المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة، م س، ص 117.

حق إصدار الأوامر بالطرد من الكنيسة،كجزاء دنيوي. وتضع معايير التدين القويم، أما الكنيسة فلا ينبغي لها أن تتدخل في شؤون الدولة[1].

تألفت فكرته من أن حكام الكنيسة قد أساؤوا كليا فهم طبيعة الكنيسة ذاتها، بافتراضهم أنها نوع من المؤسسات القادرة على ممارسة سلطة قانونية، أو سياسية أو قمعية. وكرس الفصول الإحدى عشرة الأولى من كتاب خطاب (Discourse)، بالهجوم على الكهنوت كله. (...) كانت حركته الأولى رفض الزعم الكنسي بالحصانة من الضرائب العادية التي كانت الإمتياز الذي سبق أن أدى، إلى سخط المدن[2].

يميل وبكل تأكيد طرح البادواني، باتجاه السلطة المدنية الزمنية، وجعلها الوحيدة المؤهلة لتنظيم أمور الأفراد الدينوية (...) يبقى جوهر فكر البادواني هو أن السلطة الروحية فضاؤها أسوار الكنائس، هذا يعني أن دفعها نحو ذلك، هو حل ودفع لكل فساد وطغيان. وبمعنى مباشر، فالأمر يفرض تنظيما للوظائف فقط، بين مهام رجال الدين، ومهام الحاكمين على أمور الدولة (...) هكذا، انتهى إلى القول بأن الكنيسة التي أسسها المسيح لا يمكن اعتبارها كيانا ذا سلطة قضائية إطلاقا. فليس بإمكانها أن تكون أكثر من طائفة، طوعية من المؤمنين[3].

ينجرف هذا الفيلسوف، في عمله كمدافع عن السلام لسنة (1324م) نحو تفوق السلطة الزمنية على السلطة الروحية؛ بإعطائه الأولوية للسلطة العلمانية. إنه يفترض بعنف وعاطفة الهيمنة الزمنية، ولا يعلن

(1) برتراند رسل، حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الإجتماعي والسياسي، ج1، م س، ص 245.

(2) كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج1 م س، ص 66.

(3) المرجع نفسه، ص 67.

تفوق القوة الدينية، بل ويعيد كل شيء إليها. وينتج عن هذا تبعية الكنيسة للدولة إلى درجة استيعاب الدولة للكنيسة. إنه يحدد ما ستكون عليه الدولة العلمانية، وتحقيق استقلال السلطة المدنية[1].

نجد ذات التفصيل عن مارسيلو، عند جان توشار، حيث يرى أن مؤلف المدافع عن السلام يعد أكثر المؤلفات تأثيرا. فمن خلاله عارض معارضة جذرية للنظام السياسي الناشيء عن المسيحية في كنف البابوية. فتجاوزات البابوية والمجمع الكنسي هما السبب الجوهري في تعكير مناخ السلام[2].

في نقده، للممارسات الكنسية، وتدخلها المباشرة في الشؤون المدنية للأفراد. تمرد مارسيلو بادوا بحسب سياق تلك المرحلة، على هيمنة الكنيسة، وحاول وضع حدود ما بين الجماعتين، الدينية، والمدنية في إطار الحرية المحدودة، هذه الجرأة في نقده للكنسية للمدافع عن السلام، وصنفت بعض الكتابات فكر البادواني بأنه نهضوي، أو على الأقل ممهد لعصر النهضة الأوروبي.

مثلت نظريته مؤشرا من مؤشرات أفول القرون الوسطى الدنيا، برفعه من شأن السلطات المدنية وإنقاصه من شأن السلطات الكنسية. ومنذ ذلك الحين عرفت علاقة الدين بالسياسة توثرا وتجادبات عدة، وبرزت حركة إصلاحية تدعوا إلى تقييد صلاحيات الحلف البابوي، وإلى الحد من إساءاته السلطوية.

ثانيا: إراسموس الحليف الحذر من مشروعية الإصلاح الديني

مع الهولندي ديزيدير إيراسموس (Erasmus) (1469-1536م)[3] بلغت الحركة الإنسية ذروتها في القرن السادس عشر، وهو أحد كبار الفلاسفة الإنسنيين، بل كان أميرهم، بدفاعه عن الإيخاء الإنساني

[1] Pauline Vidal-Delplanque, La conciliation moderne des principes de laïcité de l'Etat et de liberté religieuse. Essai sur l'aumônerie républicaine, Thèse en Droit Public, Université de lille II, Faculté des Sciences Juridiques, Politiques et Sociales1998, P 32

[2] جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، من اليونان إلى العصر الوسيط، م س، ص 294.

في زمن الخلافات والحروب الدينية، قال: "ينبغي أن نتمنى حظا سعيدا لهذا القرن، لأنه سيكون العصر الذهبي". ويا الله ! ما هذا القرن العظيم الذي ينفتح أمامنا[1] وغيره كثيرون من ميلانكتون الألماني مساعد لوثر، إلى ليوناردو دافنشي الإيطالي، وتوماس مور الإنجليزي.

يرفض إراسموس مبدأ تشقق العالم المسيحي إلى قوميات متحاربة، وكنائس متعارضة في ظل كنيسة رسولية واحدة جامعة، هي الكنيسة الكاثوليكية التابعة للبابوية في روما. معروف بمقولته: إن نهر الراين لا ينبغي أن يفصل المسيحي عن أخيه المسيحي، وهي نفس الفكرة التي دفع توماس مور حياته ثمنا لولائه لوحدة العالم المسيحي، ووقوفه ضد التيار القومي المتعصب في الدين والسياسة في زمن هنري الثامن ملك انجلترا. منطق هذين المفكرين: الإصلاح الديني، نعم. لكن بما لا يؤدي إلى تفتيت وحدة العالم المسيحي، فتفردا بين كافة دعاة المذهب الإنساني[2].

ببحثنا عن موقف إراسموس من قضية الإصلاح الديني، وجدنا أن الكتابات تختلف، بين من اعتبرته معارضا للإصلاح وبين من صنفته مؤيدا له. ومن منظورنا الخاص نجد أنه حليف حذر من الإصلاح الديني، فهو يأمل في الإصلاح، لكن السياق الديني فرض عليه عدم الدفاع عن مشروعيته. فسياق المتابعات الإمبراطورية للوثر مثلا جعلته يتملص من فكرته إلى درجة أن أنكر سنة (1519م)، أنه قرأ كتابات لوثر. وأصر كاذبا بعد سنتين على أنه: عارض كراسات لوثر. فأمره البابا هنري الثامن بتأليف كراسة مضادة لوثر. وكان الحاصل البحث حول حرية الإرادة الذي لم يقتصر فيه، على معارضة آراء لوثر

---

(3) اهتم باللغة اليونانية وآدابها، وقام بتدريسها بجامعة كامبردج كما إنكب على دراسة المدرسيين والمؤلفين الكلاسيكيين والانسانيين الايطاليين. إنتقل إلى باريس ودرس في جامعتها. ولكنه ما لبث أن غادرها نحو دول أوروبية عديدة، في أنجلترا أقام صلات ودية وثيقة مع إثنين من المفكرين الإنكليز جون كوليت (John COLET) وتوماس مور (Thomas MORE). فلم يكن ممتما إلا بالنحو والأخلاق، كانت رغبته هي إضفاء الطابع الانساني على المسيحية وتحريرها من سفسطة المدرسيين، لجعلها أبسط وأسهل فهما على المؤمنين بها. انتقد في مؤلفاته خاصة "الثناء على الحماقة" بشدة رجال اللاهوت والرهبان الذين يقضون أعمارهم في الشروح والتفاسير على المؤلفات الدينية وفي ممارسات الفساد والشعوذة وشن الحروب خلافاً لتعاليم المسيح.

(1) هاشم صالح، مرجع سابق، ص 75.

(2) لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط 1 1987م، ص 229.

بنصوص من الكتاب المقدس، وآباء الكنيسة، بل إقناع الناس، بأن لا يهدروا وقتهم بموضوع الإصلاح[1].

كان هدفه هو إثبات أن المسيحية هي بدورها تمجد الحياة الدنيا وتعطي قيمة للإنسان، وللمعرفة، وكان هذا هو الهيومانيزم المسيحي الذي يدعو إليه إرازموس. فقد كان مقتنعا بصواب دعاة الإصلاح الديني وموضوعية ثورتهم على مفاسد الكنيسة الكاثوليكية وتجاوزات رجالها وجمود مفسريها بقدر ما كان مقتنعا بضرورة الحفاظ على وحدة الكنيسة الجامعة. (...) حاول حماية لوثر من الإضطهاد، حيث اقترح تشكيل لجنة خاصة للتحكيم تضم فقهاء مستنيرين محايدين تستمع للطرفين وتقضي بينهما. إلا أنه سقط بين جمود رجال الكينسة الكاثوليكية وعنف المصلحين وعناد قادتهم.

والراجح أن، معارضته أو موقفه السلبي من مجريات الأحداث لم تكن تعبر عن قناعاته وإيمانه بأهمية الإصلاح الديني، وإنما موقفه الظاهر هذا، كان بضغط بابوي، إذ وظفته البابوية لمواجهة لوثر. والحقيقة التي يراها هاشم صالح، على خلاف كوينتن سكينر، هي أن إيراسموس، دافع عن الإصلاح الديني بشكل غير مباشر، ودعا إلى تطهير الدين من الشوائب والتخفيف من طقوسه، والعودة إلى الإنجيل وتحقيقه. وفي هذا الإطار نشر نسخة عنه مختلفة كثيرا عن النسخة الرسمية التي تعتمدها الكنيسة. وهكذا أدخل المنهجية التجديدية والنقدية إلى ساحة العلوم الدينية لأول مرة، وكان لذلك أثر تحريري كبير في المستقبل[2].

وصف ما رآه، من مجازر دينية، وسياسية بالجنون، مخافة من أية متابعات، وكتب قائلا: أليس من التناقض أن يكون خلفاء المسيح بابوات محاربين يقترفون المجازر مثل البابا جوليوس الثاني الذي حكم

---

[1] كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 2، م س، ص 13.

[2] هاشم صالح، مرجع سابق، ص106-107.

المسيحية بيد من حديد ما بين (1503-1513م)، أي طيلة عشر سنوات. متسائلا مستنكرا: هل يعقل ذلك؟ أليس جنونا؟. ثم ماذا سيحصل لهم لو أن ذرة من العقل دخلت إلى رؤوسهم؟ وكيف سيشعرون بأنفهسم؟ هل هم بحاجة إلى كل هذه الثروات والتشريفات والإنتصارات والمداخيل وصكوك الغفران... ألم يكن الأجدر بهم لو كانوا مؤمنين حقيقيين أن يعتكفوا آناء الليل وأطراف النهار، للصوم والتهجد والعبادة والصلاة والتوبة والعلم والدراسة؟". واصفا اللاهوتيين بكونهم لا يتورعون عن تفسير أسرار الإيمان طبقا لهلوساتهم الخاصة. (...) ومعظمهم لا دين له. ولا أحد يسعى في الأرض طلبا للمال، أكثر من هؤلاء الرهبان الذين يدعون الوحدة والتفرغ لعبادة الله[1]. بهذه الأفكار الإصلاحية ناصبت روما والفاتيكان العداء للوثر وإيراسموس. وسيستمر هذا المسلسل مع الإصلاح البروتستانتي، وسترتفع حدة الصراع الديني، الفكري والسياسي، بعد ظهور خطاب مباشر للكنيسة "الدنيوية".

لم يقتصر مسار الإصلاح على بادوا، أو إراسموس، وإنما ظهرت شخصيات أخرى، رفضت الهيمنة الدينية،على غرار الحركة الإصلاحية البروتستانتية، ووجهت إنتقادات للبابوية، لتجاوزاتها،باعتبارها جامعة ضرائب وموزعة منافع.

يعرض سكينر سطورا للمصلح جان غيرسون (Jean GERSON) (1363-1429م)، الذي كتب محتجا على تجارة البابوية في المناصب الكهنوتية، وداعيا إلى إصلاحها. ومثله فعل نيقولاس كوزا (Nicolaus of CUSA) (1401- 1464م) الذي كرس عدة فصول من رسالته حول "الإنسجام الشامل" للبحث في الحاجة الملحة لإصلاح الممارسات البابوية الفاسدة، وانتقد الخلط بين الشأن

[1]() المرجع نفسه، ص 109-111.

الروحي والزمني، وحذرهم من الإنخراط في الشؤون الدنيوية والتجارية، وهاجم ميلهم المالي، وجشعهم الدنيوي[1].

ميزغيرسون بين المجتمع المدني، والمجتمع الكنسي. هذا التمييز أسهم في وضع نظرية حول الدولة، وساقه تمييزه هذا إلى القول إن أي حكم مدني يجب أن يكون مستقلا عن السلطات القضائية الكنسية[2]. وبعدما نظر في أصول الكنيسة، وأصول الدول المدنية، اعتبر الأولى هبة إلهية من المسيح، أما الثانية فقد نشأت طبيعيا بعدما وجد الإنسان صعوبة في حماية نفسه وتأمين سلامته، دون توظيف لعقله الذي منحه الله إياه لتحسين قدره الطبيعي. وأي مجتمع يكون فيه حاكم مطلق، وفوق القانون، لا يصح وصفه بالمجتمع السياسي. حيث إن الحكم يجب أن يميل للمصالح العامة للجمهورية، ومقيد بالقوانين[3]. المجتمع السياسي بهذا المعنى، حددت بداياته انطلاقا من حاجيات الجماعة البشرية للأمن والإستقرار. تصور غيرسون هنا يقترب من التقاليد الفكرية للنظريات العقدية،لتوماس هوبس، وجون لوك، خاصة إذا ما نظرنا إلى أن الفكر يبنى ويتطور عبر التراكم التاريخي.

الفقرة الثانية: الإصلاح الديني والدعوة إلى التغيير الجزئي

من يطلع على أفكار مارتن لوثر(Martin LUTHER) (1483- 1546م) وجان كالفن (Jean Calvin) (1509- 1564م) ورسائلهما، سيدرك أن الحيز الذي يقدم لهما في الدراسات والأبحاث

(1) كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 2 م س، ص 72.

(2) المرجع نفسه، ص 196.

(3) المرجع نفسه، ص 198-199- 200.

الفكرية والتاريخية، في الحقيقة، كثنائي بارز في هذا الموضوع يلائم مكانتهما كممهدين الإصلاح الديني جزئيا[1].

ارتبط فكرهما كثيرا باسمهما، كما ارتبط الإسمين معا، حيث التصقت الحركة اللوثرية بالكالفينية لتمهدا للحركة البروتستانتية[2]. في مسع إصلاحي لإخراج المؤسسات الدينية من المؤسسات السياسية بعد احتجاج مباشر على انحرافات الكنيسة[3].

تظهر معالم فكرهما، وبشكل جلي، من خلال تأثيرات كتاباتهما العبر جيلية، واستطاعت أن تحرك وتغير بعض المسلمات الدينية الراسخة. فعلى يد لوثر وكالفن تم نقل مرحليا وجزئيا خصائص البابوية والكنيسة القروسطية، إلى الملك الأكثر دنيوية وعلمانية، بالرغم من عدم المعرفة والوعي بذلك. وهناك عدة أسباب تفسر لماذا كانت حركة الإصلاح الديني هامة في الإعداد لأساس الحكم الدنيوي المطلق. لقد هدمت الدور المستقل للكنيسة، وكانت السلطة الإكراهية قد اقتصرت على الملوك الدنيويين والحكام[4].

أولا: الإصلاح اللوثري والتحرير الديني للمجتمع[5]

بروتستانتية لوثر[6]، هي امتداد لمن سبقه من الإصلاحيين، وهو الذي تأثر بكل من ويكليف وهس، وعارض الطروحات الدينية السائدة، وقدم فهما جديدا لعلاقة الكنيسة بالمجتمع. انتشر فكره على

---

(1) نستعمل هنا كلمة جزئي للدلالة على كون السياسة الزمنية لهذين المصلحين هي محدودة أو ناقصة، فهما لم يكونا مجددين دينيين، كما أن فكرهما لم يكن علمانيا بشكل كامل، ولم يكم إصلاحيا في جميع أبعاده، وهذا يظهر من خلال معارضتهما لبعض الطروحات الفكرية والإجتماعية والعلمية والإنسية التي ظهرت في زمنهما. وقد كانا من أشد المنتقدين لتوظيف كفاءات الإنسان العقلية والتفكيرية، كما لم يعرف فكرهما للتسامح سبيلا، وهذا ما ستبينه المحاور اللاحقة.

(2) كانت البروتستانتية في البدء احتجاجا على الغفرانات، ودعوى إصلاح الإدارة والكنيسة، ثم زعمت أن الدين يقوم على "الفحص الحر" أي الفهم الخاص للكتاب المقدس، وعلى التجربة الشخصية بغير حاجة إلى سلطة تحدد معاني الكتاب. بوزبرة عبد السلام، طه عبد الرحمان ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط 1، 2011، ص 61.

(3) Pauline Vidal-Delplanque, La conciliation moderne des principes de laïcité de l'Etat et de liberté religieuse. Essai sur l'aumônerie républicaine, Op Cit, P 43

(4) أندرو فنسنت، نظريات الدولة، م س، ص 75.

(5) في الواقع التاريخي هو تحرير للمجتمعين المدني (الفرد والجماعة) والديني (رجال الدين والكنيسة)، وتصويب للأخيرة ودوعتها للعمل بما يتلاءم ومضامين الإنجيل وتعاليم المسيح.

كامل المجال الغربي ولا يزال، رأى أن المسيحيين جميعا، يشتركون على قاعدة واحدة، هي أن الكنيسة منحرفة. فتحولت الدعوة الإصلاحية من شأن ديني إلى شأن سياسي، اقتصادي واجتماعي وثقافي جديد. مستفديا -لوثر- من ولاء الأمراء وملوك الملكيات له، فيما كالفن استفاد من ولاء شعوب الجمهوريات، وكل منهما يسعى لأن يكون الأكثر كمالا؛ فالكالفينية تعتبر نفسها أكثر اتساقا مع ما قاله يسوع (Jésus-Christ) المسيح، واللوثرية مع ما فعله (Apôtres) [1].

بلور المصلح الألماني لوثر مشروعه بناء على التقاليد الدينية والسياسية للقرون الوسطى. وتزامن مع مناخ من عدم الرضا على سلطات الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وممارسات البابوات، وهو ما ساعد على قبول أكثر لأفكاره الإصلاحية الجديدة القائمة على "فصل بين الثنائي "الإمبرطور" و"البابا" وتسييج مجال تحرك كل منهما، ما يعنيه ذلك من منع تدخل البابا في الشأن السياسي الزماني، وعدم تدخل الإمبراطور في الشأن الديني[2].

ألف نظريا عن علاقة الفرد باللاهوت، ودافع عن قضية الحرية[3]، وتحققت القطيعة النهائية مع البابوية، وأصبح وأتباعه خارجين عن الكنيسة. وجالت شعبية أفكاره دون اعتقاله. تلك الشعبية هي نتيجة لفصاحته في الإقناع، إقناع الرهبان داخل كليات اللاهوت، واستفادة أفكاره من إمكانيات المطبعة.

---

(6) لم يكن سياسيا ذا تجربة وكفاءة كبيرتين. لكن كان له اهتمام بالكتاب المقدس، واشتغل على ترجمته ودراسته، تلقى تعلميا دينيا ودرس علم اللاهوت بجامعة وتنبرع، وهو ما جعله يكون تصورا معارضا، ومباشرا لسلوكات الكنيسة الرومانية.

(1)Charles de Secondat de Montesquieu, l'esprit des lois,http://www.uqac.uquebec.ca/zone30, Paris, Éditions Gallimard, 1995. P 288.

(2) بسام الجمل، الإصلاح الديني الحديث بأوروبا، مفهوما ومسارا تاريخيا، مقاربة تفهمية نقدية، م س، ص 1.

(3) إذ نشر كتابين هامين، الأول سنة 1520م وهو "نداء إلى البنلاء المسيحيين أبناء الأمة الألمانية"، ودعا فيه إلى إصلاح ديني والقيام بالواجبات الدينية السليمة وغير المنافية لروح الإنجيل، والواجبات السياسية وهي الحفاظ على وحدة الأمة الألمانية. أما الكتاب الثاني فكتبه سنة 1523م حول "حرية المسيحي" وهو مؤلف سياسي بحث فيه السلطة الزمنية والحرية المسيحية. وأوضح فيه أن حرية المسيحي تتحقق بالإيمان، فالأخير هو ما يجعل المسيحي حرا وسيد الأشياء والمصير.

أ-اللوثرية ومعارضة سياسة الكنيسة المركزية

بدأ لوثر الفعل الإصلاحي، بتثبيت لائحة على بوابة كاتدرائية ويتنبرغ بتاريخ (31 اكتوبر 1517م)، تحمل 95 مسألة يفند فيها مزاعم الكنيسة الكاثوليكية ببيعها صكوك الغفران[1]، ورأى أن "البابا ليو العاشر يمنح الغفران للناس ليتحصلعلىالأموالاللازمةلبناءكنيسةالقديس بطرسبروما، معتبرا الغفران صفة إلهية، لا يجب اقتباسها، والقانون الوحيد الذي يجب الإعتماد عليه في تفسير العقائد هو الكتاب المقدس[2]. وترسخت عبارة: إذاكانت إيطاليا مركز النهضة،فإن ألمانيا منبع الإصلاح. تظهر هذه المقولة أن لكل بلد قوته، وإسهامه المحوري في بناء الدولة والمجتمع.

كانت الحملة الدعائية لصكوك الغفران في بعض الولايات الألمانية يقودها الكاهن الدومنيكاني يوحنا تتزل (Tetzel)، الواعظ، والمدافع عن كونها تحرر النفوس من العذاب (للأحياء كما للأموات)، والمعروف في حملاته بترديد جملته الشهيرة: في نفس اللحظة التي ترن فيها دراهمكم في الصندوق تخرج النفس المطهرة حرة منطلقة نحو السماء[3].

هذه السياسة الدينية المنحرفة، عن مقاصدها الأصلية، تركت فراغا استغله لوثر في دعوته إلى ضرورة إعادة ترتيب الشرعية الدينية للسلطة البابوية. ودفاعه عن حق الأمراء في إدارة الشؤون الزمنية، وفي ممارسة سلطتهم الإكراهية على المجتمع والكنيسة معا، تحت قاعدة النظام أولا، وإن كان الحكام قاسيين.

---

(1) سنأتي على التفصيل أكثر في هذه المسألة وغيرها من الوسائل الدينية، في المحور الخاص بالأصول الإقتصادية في القسم الثاني. ونود الإشارة هنا إلى أن المتاجرة في هذه الصكوك غير مرتبطة بزمان لوثر، وإنما كان وجودها قبل هذه المرحلة، حيث كانت عبارة عن امتيازات أو منحا للمحاربين، ولزائري الأماكن المقدسة، كما كانت مداخليها تستعمل لبناء الكنائس وغيرها من المؤسسات المدنية.

(2) أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، م س، ص 100.

(3) يوحنا جرجس الخضرى، المصلح مارتن لوثر، حياته وتعاليمه، بحث تاريخي عقائدي لاهوتي، دار الثقافة المسيحية، القاهرة، لا توجد سنة النشر، ص 64.

هكذا جادل لوثر ما بين سنتي (1516-1517م)، بإخلاص كامل. وسعى إلى الإجابة عن القلاقل التي تراوده. وكانت مدرسة -عقيدة- وتنبرغ، الفضاء الملائم للتعبير عن أطروحته، وأمام المدارس المنافسة في كل من إرفورت، ولايبزيغ، وفرانكفورت... وكان الوقت حينها قد حان لمواجهة أفكاره[1]. ما دام ظهر له أنه من الجيد، أن يركز تأملاته على تحقيق السلام، والعدالة الإلهية، وأن الطريق لحل الأزمات لن يكون إلا بالإصلاح[2].

هذا الإصلاح لن يكون إلا بالوعي الجماعي بحقيقة زيف التجارة الدينية. هذه كانت رسالة احتجاجية ضمنية للوثر، ولم تكن الأولى من نوعها بالنسبة إليه، حيث ظهر هذا البحث إشارة لوثرية ترفض وتعارض هذا النوع من الأساليب. وتكمن قوة رسائله –البيان مثلا- أنه لم يصدر بشكل عشوائي، فعناصره الثلاثة: الزمن والمكان واللغة تثبت هذا الحكم. فمن حيث العنصر الأول فقد تزامن الإحتجاج مع أمسية عيد القديسين والتي اعتاد فيها الشعب الألماني أن يأتي من كل ولايات ساكسونيا للإحتفال بهذا العيد بالكاتدرائية في أول نونبر للحصول على الغفران. أما العنصر الثاني،فمرتبط باختياره لمكان خاص بإعلانات الكنيسة- الجامعة، ما يفيد أنه يراهن على الإصلاح من الداخل الكنسي-الجامعي. ليبقى العنصر الثالث والمثير في ذلك البيان هو أنه كتب باللغة اللاتينية بدل الألمانية، وكأنه يدعو الإكليروس والعلماء والمثقفين لمناقشة هذه القضايا والإنخراط جميعا في الإصلاح الديني[3]. لتساهم هذه العناصر مجتمعة في انتشار فكرة الإصلاح داخل ألمانيا وخارجها.وتحرير الإنسان من التصور الديني السائد القائم

)1(Lucien Febvre, Un destin, Martin Luther, Presses Universitaires de France, Paris, Edition 1,1928, P 76.

)2(Ibid, P 50.

(3) يوحنا جرجس الخضرى، المرجع نفسه، ص 65-67.

على ما يجب أن يفعله الإنسان لا على ما يجب أن يكون عليه. وما ساهم أكثر في الدعوة إلى إصلاح المنظومة المسيحية وإصلاح الكنيسة هذا الإصلاح هي النهضة[1].

لقد أعيد طرح مسألة سلطة الكنيسة وطبيعة توظيفها لشرعيتها الدينية عبر قضية صكوك الغفران، بما هي شهادة دينية لضمان الجنة، ومورد إقتصادي، وتجاري لرجال الدين، ومصدرا لتمويل الحروب الدينية - السياسية. وما يظهر ضرورة تغيير وضعية المؤسسة الدينية هو حجم سيطرتها على فكر هذا الراهب الذي خالف أعراف الرهبنة أولا، ثم الهامش الذي خصصه لها في وثيقة الخمس وتسعين قضية ثانيا. وقد اقتبسنا منها بعض ما أثيره فيها، يقول: إن من يعتقد أن رسائل الغفران توصله إلى الخلاص الأكيد،يكون هو ومعلموه مستوجبين الحكم بالهلاك الأبدي". وفي معرض آخر يقول: إن كنوز الغفرانات شباك تصطاد بها في الوقت الحاضر ثروة الناس". ليطرح سؤالا"لماذا لا يبني البابا كنيسة القديس بطرس، هذه الكنيسة الواحدة على الأقل،من ماله الخاص،بدل مال المؤمنين الفقراء، وهو يملك مالا يفوق مال أغنى الأغنياء؟[2].

وأهم ما جاء في بيانه هذا قوله: ليس في سلطان البابا أن يزيح أو يلاشي عن الإنسان عقاب خطيئته أو يغفرها له، وإنما يعلن للخاطئ أن خطاياه قد غفرت، إن الذين يقولون بأن صكوك البابا تخلص الإنسان من العقاب فهم في ضلال شأنهم شأن من يقولون بأنه متى رنت النقود في صندوق الجمع تخلص النفس من المطهر منطلقة نحو السماء، وأن المسيحي الحقيقي هو الذي يترك خطاياه بقلب نادم، ولا حاجة له إلى صكوك الغفران، في الوقت الذي نجد فيه أن "الوعي بالإحسان إلى فقير أو إقراض محتاج أفضل من شراء صك الغفران"، أن "أما الكنيسة فكنزها الثمين هو الإنجيل نعمة الله ومجده المقدس[3].

---

[1] محمد حبيدة، الإصلاح الديني في التجربة التاريخية الأوروبية، محاضرة منشورة بموقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود سنة 2016، وتم الإطلاع عليها بتاريخ 16-5- 2019.

[2] جوزيف ممدوح، وثيقة الخمس والتسعون لمارتن لوثر، ط 1،2017 ص 79 - 119 – 133.

يعد بيانه هذا بمثابة رسالة تحرير للإنسان الأوروبي، هذا التحرير كان على مستويين:

الأول ديني: حيث يكون حرا في تصوره للدين وفي علاقته بالله، فعارض لوثر الوساطة الدينية للكنيسة وأيد فردانية العلاقة الإيمانية، ورفض احتكارها تأويل النصوص المقدسة، وامتيازات رجال الدين... إلخ وقبل بالحق المشترك في فهم وتأويل النصوص الدينية؛

الثاني مدني: حيث قيد الخط الرسمي للكنيسة الرومانية تجاه الأفراد، ونفى أن تكون أية علاقة للإستقامة بالتجارة في الغفران؛

ونهج هذه السياسة (البيان أو الإعلان) بعد مدة قصيرة أتباعه منددين بهذه التجارة الدينية، وهو ما يظهر أنه استطاع أن يحول قضية دينية إلى قضية ذاتية أو شخصية ثم يدفعها ثانية لتعود قضية جماعية تهم المجمتع، فالبلاد لم تكن تنتظر إلا من يوقضها ويحرك ركودها.

وباعتبار الكنيسة جماعة من المؤمنين، أو مجتمع روحي مصغر، لا ينبغي أن تتحول إلى مجتمع سياسي، فهي مملكة المؤمنين فقط لا رئيس لها سوى المسيح، ولا مصدر لها سوى الإنجيل. وكل مخالفة لهذا التصور فهي غير شرعية. أما الإكليروس فهم رعايا الدولة سواسية مع غيرهم من العلمانيين، في الحقوق والواجبات ولا يتمتعون بأية امتيازات.

التعارض والتضارب بين صلاحيات الكنيسة القضائية والسلطات المدنية واضح. لذلك حدد سنة (1519م) مبادئ إصلاح كنسي في رسالته الأولى أهمها: إباحة الطلاق، والزواج للقساوسة، منع البابا من احتكار تفسير الإنجيل، وإخضاع كل رجال الدين للسلطة المدنية، ثم إلغاء الحج إلى روما. بهذه المبادئ يكون لوثر قد ضرب بعرض الحائط الأفكار المسيحية التقليدية الكاثوليكية.

---

(3) يوحنا جرجس الخضري، المرجع نفسه، ص 69-70.

وبما أن الفكرة في هذه المرحلة، لها وزن إجتماعي، وقيمة سياسية، فإنه في المقابل لها ضريبة شخصية كبيرة، وهي تلك التي يفرضها الإتجاه المعارض لأي إصلاح، وكان من الطبيعي أن يواجه لوثر متاعب ومتابعات سياسية. بعد أن أصدر البابا ليو العاشر في ديسمبر (1520م) قرار الحرمان ضد لوثر. لكن جرأة الأخير وإيمانه بفكرة الإصلاح، وخلاص الرعاية الإلهية، جعلته يؤكد أن الكنيسة منحرفة، وفي رسالة ثانية إلى أن البابوية ضعيفة. وبحلول يناير (1521م) استدعى للمثول أمام أول مجمع، إمبراطوري لمناقشة آرائه بناء على طلب الإمبراطور تشارلز الخامس، وأصر في هذا المجمع على آرائه، فاعتبر خارجا عن الجماعة، وحرم من حقوقه المدنية[1].

إلا أن ذلك التشبث لم يكن مطلقا، حيث لم يكن لوثر عنيدا، وبما أنه لم يطرح إنفصاله عن الكنيسة الكاثوليكية، أو تجاوز مهامها ووجودها، فقد أظهر في خطاب له موجه إلى البابا ليو نوعا من الليونة في الدفاع عن قضية الإصلاح، وتوضيح موقفه، وخضوعه للبابا جاء فيه: "أيها الأب الأقدس إنني ألقي بنفسي أمام قداستكم خاضعا بكل مالي وحالي، أحيوني أو أقتلوني، أرفضوا أو إقبلوا قضيتي واحكموا بخطئي أو بصوابي كما تشاؤون...إلخ[2].

افتتح كوينتن سكينر الجزء الثاني من كتابه أسس الفكر السياسي الحديث، وقدم فيه نظرة لأهم السياقات والأفكار، والمدارس، والشخصيات الدينية، والفكرية، التي رافقت فترة الإصلاح الديني، فتحدث بداية عن ثيولوجيا لوثر، وخصص لها حيزا مهما لرؤيته، وأفكاره، ويقول: أن لوثر ركز هجومه الفعلي على الحياة الرهبانية عبر رسالة حول النذورات الرهبانية سنة (1521م)، لأنها تمثل انتهاكا "للحرية الإنجيلية" و"مضادة للإيمان المسيحي". و"معاكسة للإدراك وللعقل" (...) أما المسيحيين

(1) أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، م س، ص 101 - 102.

(2) يوحنا جرجس الخضرى، المصلح مارتن لوثر، حياته وتعاليمه، بحث تاريخي عقائدي لاهوتي، م س، ص 78.

فيعيشون في مملكتين، مملكة المسيح ومملكة العالم. ثم مضى إلى مساواة المملكة الأولى بالكنيسة، والمملكة الثانية بعالم السلطة الزمنية"[1]. فأكد الإنقسام الكامل بين مملكتين، مملكة الله وهي مملكة النعمة والرحمة، ومملكة الفرد وهي مملكة الغضب. ولهذا، فهو يحرم البابا من كل سلطة زمنية في ألمانيا؛ ويمنح كل القوة للأمراء. وهكذا يعطي لقيصر ما هو لقصير في هذا العالم؛ وهكذا وضعت عقيدة لوثر حدا لتجاوزات الكهنوت[2].

المسيحي بنظره، حر ومطلق من كل قانون، ومن كل أمر، حريته بما أنها روحية، وداخلية، ليس لها أي معنى سياسي. وإلغاء الكهنوتية يقود إلى توسيع اختصاصات السلطة الزمنية، مؤكدا، ومن جديد على منح مجال الحرية لممارسة السلطة المدنية. "إذبالنسبة إليه: بقدر ما تفوق الحياة الروحية الحياة الدنيوية، كذلك تفوق السلطة الروحية السلطة الزمنية[3].وفي رسالة له حول "حرية الفرد المسيحي" أحدث فصلا جذريا بين مملكة الحرية، ومملكة اللاحرية، مخصصا الحرية للنطاق "الداخلي" للفرد، بينما يخضع الإنسان "الخارجي"لنظام القوى الدنيوية"[4].

وإنطلاقا من فكرته هذه، وفي سبيل معالجة أحوال الكنيسة دعا الناس جميعا للخضوع للقانون الزمني (...) لأن العالم المسيحي لا يؤلف إلا هيئة واحدة، وهي السلطة الزمنية التي تستطيع أن تؤثر على المؤسسات والأفراد، وليس على النفوس[5].

وإذا كان لوثر قد واجه حضرا على المستوى الديني، فإنه على المستوى السياسي لقي قبولا من قبل ملوك دول أوروبية عديدة، من أبرزها: "فريدريك (Frederick) الحكيم في ساكسونيا بعد صدور حرم

---

(1) كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 2، م س ، ص 28 - 29.

(2) Pauline VIDAL-DELPLANQUE, La conciliation moderne des principes de laïcité de l'Etat et de liberté religieuse. Essai sur l'aumônerie républicaine, Op Cit, P 43

(3) جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ج 2، ترجمة ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر ، ص 376.

(4) خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2005، ص 49.

(5) جان توشار، المرجع نفسه، ص 377.

كنسي لسنة (1520م)، وتحولت بعد ذلك إلى إمارة لوثرية مع ابنه الأمير جون...، وفي الدانمارك شن الملك فريدريك الأول سنة (1523م) هجوما على حق البابا بتثبيت الأساقفة الدانماركيين سنة (1526م) وأيد اللوثرية[1].

نشأت حركة موازية في السويد بعد نجاح "غوستاف فاسا (Gustav VASA) في حرب الإستقلال ضد الدانمارك سنة (1523م). (...) أما اسكوتلاتندا فقد لاحت فرصة لتحقيق الإصلاح الديني الرسمي أوائل الأربعينيات من القرن السادس عشر (...) فيما انجلترا عرفت إصلاحا تدريجيا، بدأ بانفصال الملك هنري الثامن عن روما في أوائل الثلاثينيات (1530م)، والهجوم البرلماني على سلطات الكنيسة، وتحول إلى اتجاه عقائدي وكالفيني خلال حكم إدوارد السادس بحلول سنة (1547م) واكتمل مع حكم ماري سنة (1558م)"[2].

وفي بعض الدويلات السويسرية "نشر الإصلاح كل من زوينكلي (Zwingli)، أكولامباد (Oecola Mpade)وبولانجر (Bullinger)والذين يصفهم لوثر بجماعة العقلانيين[3].وتم تبني الطقوس الدينية البروتسانتية بزعامة زوينجلي، سنة (1532م) بعد فصلها عن المذهب الكاثوليكي[4].

إلا أن الحماية السياسية للحركة اللوثرية ليست شاملة ولم تكن عامة، حيث عقد اجتماع مجلس الأمة المعروف بـ "الدايت سنة (1529م) في سبيرس للقضاء على الحركة الإصلاحية اللوثرية على الأقل في المناطق الكاثوليكية، حيث تداول المجلس في إجبارية بعض الملوك والأمراء وحكام المقاطعات الكاثوليكية بمحاكمة لوثر وأتباعه، ومنع إقامة كنائس لوثرية فيها. وكان ذلك دليل على غياب أي حرية للعبادة،

---

[1] كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 2، م س، ص 39 – 40.

[2] المرجع نفسه، ص 41.

[3] يوحنا جرجس الخضرى، المصلح مارتن لوثر، حياته وتعاليمه، بحث تاريخي عقائدي لاهوتي، م س، ص 150.

[4] أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، م س، ص 112.

والتسامح المذهبي. إلا أن قرار المجلس دفع بأمراء الشمال والجنوب إلى الإحتجاج والرفض"[1]. معلنين بذلك عن مشروعية الإصلاح وضرورته مدركين سقف نجاحه. وما بين المؤدين والمعارضين تظهر الحقيقة التي لا يمكن أن تذوب أو تكون "ضحية" الصراع.

لم تكن رهاناتالإصلاحيين لتتحقق بسهولة تامة، بوجود أطراف دينية أخرى تسير عكسها، وتتخذ من الإصلاح الديني المضاد وسيلة ممكنة للحفاظ على الأوضاع والمصالح. لكن على الرغم من ذلك، فقد كانت النتيجة إنتشار الحركة البروتستانتية، وتوسعها عبر المجال الأوروبي، ففجرت وحدته الدينية، "وانتشر فكره في الدول السكندينافية. فمن ألمانيا تحولت اللوثرية إلى مملكة السويد، أثناء حكم غوستاف الأول، وشجعت الدانمارك، في عهد فريدريك الأول، اللوثرية، وفرضوها بعد ذلك على سكان النرويج، عندما أخضعوهم لحكمهم. أما إنجلترا فكان لها إصلاحها الخاص، من عهد هنري الثامن (1491-1547م)، إلى اليزابيت الأولى (1503-1604م) فتغيرت بذلك أنظمتها الدينية"[2].

وبذلك تحولت مسألة الإصلاح الديني منفكرة فردية إلى قضية جماعية، محلية وإقليمية تهم كافة الدول الغربية، وكل الفئات داخلها. وبات رجال الدين يفقدون شيئا من السيطرة والقداسة الدينية. بعد خلخلة للوحدة الأوروبية.

ولتكتمل الحقيقة من زاوية لوثر، لابد لنا من بسط طرحه على المستوى السياسي لإدراك محدودية الإصلاحالذي ينادي به، وإن كان ثائرا على المستوى الديني، فإنه محافظ على المستوى السياسي.

ب- اللوثرية، المعارضة دينيا والمؤيدة سياسيا

[1] يوحنا جرجس الخضرى، المصلح مارتن لوثر، حياته وتعاليمه، بحث تاريخي عقائدي لاهوتي، م س، ص 149.

[2] محمد حداد، تجارب كونية في الإصلاح الديني، م س، ص 152.

لا يحبذ لوثر قيام حكومة سياسية شعبية وديمقراطية، كما لا يحبذ أي إصلاح ديني قائم على العنف والثورة. وما يميز فكره السياسي أكثر، هو تأييده للسلطة الدنيوية –المدنية الفردية، باعتبارها الحامية الوحيدة للنظام، وهو بهذا يضفي القداسة على الحكم بشكل غير مباشر، ويعطي الأولية للحكم على المجتمع، فالأخير وإن شكل مسألة رئيسية دينيا فإنه صنف مسألة ثانوية سياسيا. وإذا كان الإحترام والطاعة تعبيرا عن واجبات دينية للسلطة الأرضية أو هي شرط مسبق للحياة الإجتماعية والسياسية المستقرة،فإنها لا يمكن أن تتحقق في ظل الديمقراطية،لأن الحياة السياسية الحقيقية إنما توجد في ظل حكم الفرد حسب لوثر[1].

ورغم الثورة الدينية التي قام بها لوثر، وهجومه على هيمنة الكنيسة على السطة الزمنية وعلى صكوك الغفران، فإن هناك قاعدة ظلت ثابتة وهي طاعة الحاكم وقبول سلطته مهما كانت تعسفية. فالسلطة الزمنية زودها الله بالقوة وجعل من مهمتها استخدام القوة[2].

فهو يحمل رسائل دينية (للكنيسة) وسياسية (للحكم) واجتماعية (للمجتمع)وحلول (لقضاياه)، فالكل بنظره مدعو للإصلاح الديني، والذي لا يقتصر فقط طرف واحد، بل الحاكم الأمير بدوره مدعو إلى وضع سياسة إصلاحية ملزمة للجميع، هذه الإلزامية لا تفرض إلا بدولة قوية، تطبق الدين والتعاليم الإلهية. إذن فهو ينطلق من القاعدة دينيا، ومن القمة سياسيا.

وإذا كانت هذه الفكرة توضح موقف لوثر المحافظ، فكيف برر معارضته للمطالب الإجتماعية والسياسية للفئات الإجتماعية التي تأثرت بهذه الحركة الدينية ؟.

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الإستبداد السياسي، عالم المعرفة، ع 183 مارس 1994، ص 146.

[2] محمد المساوي، مفهوم الحكم المدني لدى جون لوك،، ص 29.

طرأت تغيرات جذرية في مواقف لوثر، فمن داعية ثوري، إلى داعية إصلاحي، إلى معارض لاستخدام العنف سبيلا لتحقيق مطالب إجتماعية للفلاحين. وبمناسبة نفس القضية يمكن الوقوف على موقفين آخرين، الأول مؤيد للفلاحين، والثاني معارض لهم. فبعدما نشر في أبريل من سنة (1525م) كتابا حول "تنبيه إلى السلام"، أنكر مسؤوليته عن الثورة، ودعا الحكام إلى التخلي عن طغيانهم واضطهادهم للفقراء، فقال مخاطبا إياهم والأساقفة: "إنكم علة هذا العصيان، فإن صراخكم ضد الإنجيل وظلمكم الأثيم للفقراء هما اللذان أوقعا الشعب في اليأس، فليس الفلاحون هم الذين يقومون ضدكم، بل الله نفسه هو الذي يقاوم جنونكم، والفلاحون آلة بيده لإذلالكم.

ويظهر موقفه الثاني من خلال جزمه أولا أن الإصلاح، لا يتحقق إلا بتحسين أوضاع المدارس، وإذاعة المعرفة، والإهتمام بالكتب المقدسة، دون اللجوء إلى الثورة المسلحة. لأن الثورة في نظره لا تأتي إلا بأرض مليئة بالخراب والحروب. لذلك أصدر كتيبا حول "معارضة الفلاحين" التي تقوم بالسلب والقتل، وابتعد عن تأييدهم، بعدما وقف بجانبهم. في المقابل دافع عن سلطة الحكام، وعدم الإطاحة بهم، ودعا الفلاحين للإمتثال لسلطة الأمراء، ناعتا إياهم بالقصور والسلبية، وغياب الوعي الصحيح لديهم[1].

قوله هذا استنتجه من بحث حول الإنسان، بما يعنيه من عقل، وتفكير في القضايا المحيطة به. واكتشف أنه كائن محدود عقليا، وفكريا، وغير قادر على سبر أغوار بعض القضايا الوجودية. وهذا المنظور ينفي ويعارض أفكار التيار أو المذهب الإنسي الذي يعلي من مكانة العقل البشري.

ويعود منظور لوثر السلبي للطبيعة البشرية إلى الثيولوجيا المتحكمة في تفكيره حيث استحوذت فكرة تفاهة الإنسان وعدم جدارته. ورفض النظرة التفاؤلية التي تقول بقدرة الإنسان على معرفة قوانين

[1] أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، م س، ص 108-109.

الله (...) وهي النظرة التي أكدها التومائيون، كما أرجعته نظرته إلى التأكيد الأوغسطيني الأولي المتشائم الذي كان تأكيدا على طبيعة الإنسان الساقطة[1].

يذهب برتران بادي في نفس المنحى من التحليل، فيقول: أن المقدمات المنطقية للراهب الألماني تؤذن بنقد لاذع للدولة، وذلك برفضه باسم العظمة الإلهية كل كفاءة بشرية، ويدين بشدة استخدام العقل لخلق إمداء للشرعية أو لسن قوانين عادلة، وكل ما يحدث على هذه الأرض، خارج طاعة شريعة الله[2]. لكن لا ينكر قيمة العقل، عندما يكونخادما للإيمان. واعترض على رأي إراسموس المفيد بأن الإنسان حر في استعمال قواه العقلية بغية فهم ما يرغب الله منه أن يفعل[3].

لم يكن الشعور بالظلم هو السبب الوحيد لظهور الإحتجاج الإجتماعي، وثورات الفلاحيين، بل إن كتابات لوثر، وإن نفى هو ذلك كان لها تأثير أيضا، فقد كانت "موجهة للفلاحين كما العمال والصناع، ولم يحاولوا تطبيقها روحيا، كما قصد لوثر، بل فسروها ماديا واقتصاديا، فدعوة لوثر للحرية المسيحية تعني التخلص بالعنف والقوة من الظالمين[4]. ومن عبودية الأرض، وخدمات الإقطاع، وضرائب العشور، والحرية في اختيار رجل الدين المناسب لمجتمعهم...إلخ.

يتميز المشروع السياسي اللوثري حسب سكينر بالإزدوجية في الخطاب وعدم الثبات في مواقفه، وهو ما يظهر من خلال تناوله للقضايا الدينية والدنيوية، السياسية والإجتماعية، وتتضحذلك أكثر في تبريره السلبي لسلوكات الكنيسة بأساس ديني، ويتخذ نفس الأسلوب لمواجهة أي احتجاج، أو ثورة. ويعزز هذه الفكرة، بالقول: إن فكر لوثر ليس ثوريا سياسيا - ويوظف ثنائية المقاومة وعدم المقاومة

---

(1) كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 2، م س، ص 11 - 12.

(2) برتران بادي، الدولتان، الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، م س، ص 68.

(3) كوينتن سكينر، المرجع نفسه، ص 14.

(4) يوحنا جرجس الخضرى، المصلح مارتن لوثر، حياته وتعاليمه، بحث تاريخي عقائدي لاهوتي، م س، ص 134.

بحسب ظروف كل مرحلة. وبالرغم من أنه فجر بفكره حركات اجتماعية كبرى، وترجم مطالب الشعوب المنادية بالتحرر من سلطات البابوية، إلى أفعال. لكن لا تصل إلى مستوى أي مقاومة أوعصيان سياسي، يهدد الحكم والدولة. فأولويته تنصب على البابوية، دون غيرها، في هذا الإطار الخاص بلوثر، يقول سكينر إنه:وخلال عشرينيات القرن السادس عشر، كان لديه دافع في التأكيد على عقيدة عدم المقاومة. وشارك المصلحين الدينيين في خوفهم من أن تربط مطالبهم بالتغيير الديني براديكالية سياسية، وتكون النتيجة عدم الثقة بتلك المطالب. وكان ذلك السبب وراء صدور التحذير اللوثري سنة (1522م) الموجه لجميع المسيحيين محذرا إياهم من العصيان المسلح والثورة. وتنبأ متفائلا، قائلا: إنه على الرغم من شرورية الكنيسة الكاثوليكية، لن تكون هناك ثورة ضدها. وذكر الفلاحين الثوار أن "حقيقة كون الحكام أشرارا وظالمين لا تشكل مبررا لقيام الفوضى والثورة (...) فواجب عدم المقاومة، كان نتيجة مباشرة لاعتقاده الثيولوجي المفيد أن النظام الإجتماعي والسياسي إن هو إلا انعكاس لإرادة الله وعنايته"[1].

لكن عقيدة عدم المقاومة، والتي آمن بها تلاميذته "كميلانكتون وأسياندر وأتباعهم، لم تستمر طويلا إذ عرفت تحولا بعد سنة (1530م)، وباتوا يقولون، بدلا منها، إن أي حاكم يصير طاغية، يمكن معارضته قانونيا وبالقوة"[2].

ويقدم حجة دينية قوية لصالح حكم الفرد المستبد، فيقول: لو كان لابد لنا من معاناة الألم،فخير لنا أن نعانيه على يد الحكام أفضل من أن نعانيه على يد رعاياهم، ذلك لأن الرعاع لايعرفون الإعتدال، فالطغيان والتوحش والأعمال العنيفة التي يمارسها الحاكم السيئ،لايمكن أن تبلغ من السوء ما يبلغه حكم

[1] كوينتن سكينر، المرجع نفسه، ص 35- 36.

[2] كوينتن سكينر، المرجع نفسه، ص 132.

الغوغاء. هذا التبرير يغفل دوره كمصلح ورجل دين، فقوله: إني أفضل أن أحتمل أميرا يرتكب الخطأ، على شعب يفعل الصواب[1]، ينفي عنه ريادته لسياسة الإصلاح الديني.

يميل لوثر نحو السياسي (الأمراء) على حساب الإجتماعي (الفلاحين) وميله هذا ينطلق معارضته للعنف الذي لحقه المحتجون بقصور الملوك، وهو ما دفع بالأمراء إلى الإستقواء بالمحاربين الإسبان والإيطاليين، استطاعوا سحق الفلاحين، أيد لوثر ذلك بدعوى الدفاع عن النفس، (...) وقال حينها للأمراء "قاتلوا الفلاحين... قال هذا وهو على وعي بمطالبهم[2].

ينتقل بفكره بين التناقضات، من الجرأة، والتشاؤم واليأس إلى التفاؤل الأكثر ثقة، ومن القبول الجليل بالجحيم إلى الهجر الأحلى في أحضان الرب، ومن الإرهاب إلى الحب، ومن الموت إلى الحياة[3]. وما بين عقيدة المقاومة، وعدم المقاومة، واصل سكينر تفصيله للعقيدة اللوثرية العامة، التي ظلت دائما بين الثورة الدينية والسلم السياسي.والسبب الرئيسي في ذلك ثيولوجي جوهري، ومفاده، أن مؤسسة الحكم السياسي تقع في نطاق إرادة الله ويده، والنتيجة التي تتبع هي أن الذين يقاومون حكامهم إنما يقاومون قضاء الله، حسب علم القديس بولس[4].

شكلت هذه المرجعية المقدسة لدى لوثر والقائمة على الإنجيل، بدورها مرجعا وعناية إلهية للفلاحين الثوار المطالبين بإلغاء الملكية الخاصة، ومواجهة المظالم الكنسية. وفي خضم هذا المناخ الإحتجاجي

---

(1) إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الإستبداد السياسي، م س، ص 144- 145.

(2) يوحنا جرجس الخضرى، المصلح مارتن لوثر، حياته وتعاليمه، بحث تاريخي عقائدي لاهوتي، م س، ص 135.

(3) Lucien Febvre, Un destin, Martin Luther, Op Cit, P 56.

(4) كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 2، م س، ص 37.

الثوري، ظهرت دعوات تدعوا إلى الشيوعية والعدالة الإجتماعية[1]. ورفعت شعارات ترفض ضرائب الدولة، وضرائب العشور الكنسية، والإقطاعية، والرق، وضمان الحرية في انتخاب حكامهم.

وصيغت المطالب الإثني عشر في مارس (1525م)، ومنها: القوة والسلطة السياسية للزعيم المختار وحق الجماعة في مساءلته أو عزله. ويظهر في هذا الطابع الاحتجاجي، نوعا من ترسيخ وإرساء لأساس هام من أسس الديمقراطية وهو الحق في متابعة الشأن السياسي للدولة، ومساءلة الحاكم (...) فالأخير يجب أن يكون خضوعه طواعية، سواء كان مختارا، أو معينا بمشيئة الله[2].

حاول كالفن الفصل بين الديني والسياس، فبحسبه فالحكم المدني يعني الفصل بين النظام ما فوق الطبيعي الذي ينظمه قانون الله، والنظام الطبيعي الذي يتطلب بشرية. إن الحرية الروحية لا يجب أن تتعارض مع الشرطة الأرضية[3].

وانسجاما مع مرجعية أكثر دينية، وبمقدار ضئيل من التقارب فكريا وزمنيا، نورد فكرة الإيطالي توماس الأكويني (Saint Thomas AQUIN) (1274 - 1225م)[4] التي استمدت قوتها من الكتاب المقدس، وتغذت من أرسطو، فهو يرى أن الشأنين الروحي والزمني، يشتركان في كون مصدرهما هو السلطة الإلهية، لكن يختلفان من حيث الأهداف، والغايات. هنا تتميز الواحدة عن الأخرى، حيث إذا تعلقت السلطة بخلاص النفس، فهي روحية ويجب الخضوع لها، لكن إذا تعلقت بخير المدينة أي الصالح العام المشترك فإن السلطة الزمنية أولى بالطاعة من السلطة الروحية[5].

---

[1] وبحلول سنة 1524م شكل هانز ميلر- أحد قادة ثورة الفلاحين في ألمانيا بعد سنة من ذلك- رابطة "الأخوة الإنجيلية" وكان على رأسها منتسر الذي تعهد بتحرير المزارعين في ألمانيا. فكرة واردة في: أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، م س، ص 106.

[2] أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، م س، ص 106 - 107.

[3] محمد المساوي، مفهوم الحكم المدني لدى جون لوك، م س، ص 26.

[4] أثر في تاريخ الفكر والسياسة الأوروبيين، تلقى العلم في جامعة نابولي الإيطالية، انخرط وهو في السابعة عشرة من عمره في سلك الرهبان الدومينيكان. ثم انتقل إلى جامعة فرنسا، وحصل فيها على الدكتوراه في السوربون. وعلى الرغم من أنه توفي في سن مبكرة، فإنه ترك العديد من المؤلفات، أشهرها في الملكية، وملخص اللاهوت.

[5] جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، من اليونان إلى العصر الوسيط، م س، ص 278.

ولأن الإنتماء إلى المدينة لا يكون ممكنا إلا إذا اختلف عن الإنتماء إلى الكنيسة، فإن اللاهوت الأكويني لا يتصور ثنائية الزمني والروحي لحظة من لحظات مغامرة بشرية، لكنه يتصوره كنظام شاءه الله، وعلى الإنسان أن يفكر وفقه[1].

وهكذا بدت فلسفة توماس الأكويني تعبيرا عن الوفاق السياسي الجديد، وجاءت تكملة إنوسنت الثالث خلال نصف قرن بعد وفاته[2].

قدم فروم قراءة سيكولوجيية للأحداث التاريخية، وللشخصيات المساهمة فيها، فوجد أن لوثر كشخصية بارزة في تاريخ الإصلاح الديني المسيحي، كان ممثلا نمطيا للشخصية التسلطية، حيث تربى تربية قاسية في صغره والتي أثرت في كبره. وطوال حياته كانت هناك سلطة معارضا لها، وأخرى معجب بها: كسلطة أبوه الأعلى منه في الدير (البابا) وخارج الدير (الأمراء) فيما بعد. لقد كان ممتلئا بالوحدة والتردد، وبالسيطرة كذلك. كان دائما في بحث عن جواب يعطيه الأمان الباطني، خاصة وأنه ينبذ "الغوغاء"[3].

الأساسي في السلطتين ليس طابعها الديني أو السياسي، بل غاياتها الكبرى، وهذا التميز بين الوجود والممارسة لا يعني التضاد بين العقيدة أو الإيمان، والحياة البشرية، وإنما في الحقيقة، أن وجود كل واحدة منهما يحده تلقائيا مجاله الخاص. وواضح في هذا الإطار أن توجه الأكويني يقترب زمنيا وفكريا، من تطورات عصر النهضة، فضلا عن أن مضمون فكره لامسنا فيه بداية مغايرة وحسا تجديديا للمسألة الدينية. فمن وجهة نظره يبقى العقل والعقيدة، متلازمين، والتوفيق بينهما مسألة أساسية، أما الفصل فتلك مرحلة مؤجلة.

---

(1) برتران بادي، الدولتان، الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، م س، ص 23.

(2) نورمان ف. كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج 2، م س، ص 594.

(3) أريك فروم، الخوف من الحرية، رجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1972، ص 61.

انطلاقا من هذا التفكير اللوثري القائم علىإصلاح السلطة الدينية، وتأييد السلطة الزمنية، وانطلاقا من نزعته الدينية الخالصة، يتساءل جان توشار عن مكانة الدولة في فكر لوثر؟ "يجيب أن أي بحث عن الدولة في تصور لوثر لن يؤدي إلى نتيجة مفيدة. ففكره لم يشملها، وهو لا يعرف إلا السلطة، أما أطر هذه السلطة فهي الأشكال الوسيطية العتيقة، مثل العالم المسيحي، والإمبراطورية. ومع أنه لا سياسي، ومعاد للقانون، وثوري على الصعيد الديني، إلا أنه محافظ، بل رجعي على الصعيد السياسي، كما في الميدانين الإقتصادي والعلمي[1]. وبفكرة مختصرة، وشاملة، والتي أتت على لسان القس جوريو (Jurieu) (1637-1713م)هي أن الأفكار السياسية للبروتستانت ليست في مجملها ديمقراطية[2].

يرفض لوثر فكرة السيف الروحي، والإعتراف بفكرة الدولة، لكن في الوقت نفسه، فكرة الدولة ملتصقة بالفكرة الدينية، حيث إن قوة الدولة مستمدة من القوة الإلهية[3]. ووجودها مرتبط بموافقة وبأوامر إلهية. ولا يعني هذا، أنه كان يُنَظر لتيار ألماني يدافع عن دينية الدولة، بل المُستنتج من ناحية أولى هو أنه ينظير لأنموذج الدولة السلطوية المهيمنة، وإذا ربطنا هذه الفكرة برفضه لحكومة شعبية نقول أن فكرة الديمقراطية بما هي تعبير عن سيادة شعبية غائبة في فكر لوثر من ناحية ثانية.

ثانيا: الإصلاح الكالفيني وضرورة التجديد الديني

لا تفصل كتابات اللاهوتي كالفن عن سابقه لوثر في التمهيد وقيادة حركة الإصلاح الديني، بل إن الأول تأثر بالثاني، أو على الأقل أعجب بفكره، وبلغه روح اللوثرية حتى الحدود الفرنسية.

---

(1) جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ج2، م س، ص 377.

(2) المرجع نفسه، ص 482.

(3) Bluntschli, Théorie Général de l'Etat, Op Cit, p 50.

وإذا كان الإصلاح اللوثري قد بدأ من الفضاء الديني (الكنيسة)، فإن الإصلاح الكالفيني قد نبع من الفضاء العلمي (الجامعة)، في ظل نظام سياسي معادي للتجديد الديني، وهو ما يفسر ضعف سرعة انتشارها في فرنسا، مقابل انتشار اللوثرية في ألمانيا.

ومن الناحية المعرفية فيتشابه المصلحين، في دراستهما للاهوت، والقانون والفلسفة اليونانية. هذا التقارب المعرفي مرده تأثير لوثر على كالفن، في محاور الإصلاح الرئيسية خاصة المسألة المرتبطة بإزالة كل وساطة بين الله وعبده (فردانية الإيمان).

أسس كالفن رفقة مصلحين آخرين أكاديمية جنيف سنة (1559م)، حيث كانت تدرس علوم اللاهوت والفلسفة واللغات، والرياضيات، ومن شأن ذلك أن يتمكن رجال الدين المتخرجين من هذه الأكاديمية، من تحصيل معرفة حديثة تؤهلهم للقيام بوظيفتهم الإصلاحية على الوجه المطلوب. وأدى الإنتشار السريع لآراء كالفن في دول أوروبية، إلى إنشاء الإتحاد الكالفيني القائم على مبدأ "المجد لله وحده"، وهو يعني أن الإنسان حر في حياته، لا يخضع لأي ضرب من ضروب التسلط الدنيوي مهما كان شكله ومصدره[1].

يبتدئ نظام كالفن[2] بالحكم الديني، وينتهي بالحرية المدنية، فالحرية المسيحية هي أن يتحرر الإنسان من أوامر الإنسان، مع وجوب الخضوع التام لقانون الله. يظهر هنا تأثير كالفن بالعقيدة الإيمانية اللوثرية، (...) ومع ذلك، "فقد أنكر الإصلاح الديني الكالفني أبعاد النهضة الفنية، والأدبية، ونجح في تحول آراء الناس من جديد إلى العالم الآخر، ورفض انشغال علماء الإنسانيات بالدنيا، فهو يقول أنه: إذا كانت

---

[1] بسام الجمل، الإصلاح الديني الحديث بأوروبا، مفهوما ومسارا تاريخيا، مقاربة تفهمية نقدية، مؤمنون بلا حدود، ع 10، 2014، ص 9.

[2] اهتم بميدان اللاهوت، وطور نمط الحكم الكنسي المشيخي. نشر كتابا حول "مبادئ الدين المسيحي" باللغة اللاتينية سنة 1536م، وأعاد نشره معدلا سنة 1539م ثم ترجمه إلى الفرنسية عام 1541م، ويعد من أعظم ما أنتجه في النثر الفرنسي، ومن خلاله حاول استمالة الملك الفرنسي فرانسوا الأول (François I) ، حيث استهلت الطبعة الأولى من الكتاب بـ "مقدمة إلى أعظم ملك مسيحي لفرنسا، تحتوي تمجيد وتعظيم هذا الملك". أسس جامعة جنيف، وتولى رئاسة الدراسات التوراتية فيها لتأهيل الوعاظ البروتستانت، جاء هذا بعد مسار طويل فيها، وبعد أو حولها إلى مجتمع ديني كامل.

السماء وطننا فماذا بمقدور الأرض أن تكون سوى منفى؟.واستطاع أن يعمق من دور الحياة الروحية، وسيادة السلطة الدينية، على السلطة المدنية[1].

في ظل هذا التفكير، تبدو معظم أفكار هذا القائد البروتستانتي أكثر جدلية، وغير بعيدة عن مفارقات لوثر. حيث دافع في كتابه "مؤسسة الدين المسيحي" (1536م) عن فكرة أن: شريعة الله وحدها هي الشرعية، فلا الحق الروماني الذي أعيد اكتشافه، ولا القوانين التي سنها الملك بمهمة، ولا يمكنها الإدعاء بأنها ملزمة للناس إلزاما قويا[2].ومن خلال فلسفته، ونظامه الديني، يؤكد أن الله تتعذر معرفته، بل يستحيل على العقل البشري إدراكه ولو بالمجاز، من دون الكتاب المقدس. فتوظيف العقل ما هو إلا انحراف". وبذلك يصبح الكتاب المقدس المرجع الأعلى للكالفينية كما هو الحال بالنسبة للوثرية. مع فارق جوهري بينهما يتمثل في إعلاء لوثر من أهمية الإنجيل على الثوراة، بينما يرفض كالفن ذلك، وساوى بينهما في المنزلة مساواة تجعل منهما كتابا واحدا. كما ساوى بين الكنيسة والدولة في القداسة، ويعملان كالروح والجسد لمجتمع مسيحي واحد، بل إن الثانية دراع للأولى وخاضعة لسيادتها. ولا يرى في الكنيسة إلا مؤسسة لتنظيم العقيدة والعبادة، ونشر الأخلاق، وتدريب المؤمنين على الصلاح[3].

إذا كان قد وضع الجماعة الدينية والجماعة السياسية في ميزان واحد وهو ميزان القداسة لخدمة الصالح العام، فإنه ميز بينهما، وعين لكل منهما إختصاصاته. فالكنيسة تعنى بالحاجات الروحية والأبدية، بينما تعنى الدولة بحاجاته الجسدية والزمنية. رغم هذا التميز فكالفن يرفض أن يكون للإنسان غايتان (روحية وزمنية)، فالغاية واحدة وسامية وهي تمجيد الله.

---

(1) أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، م س، ص 116.

(2) برتران بادي، الدولتان، الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، م س، ص 67.

(3) أشرف صالح محمد سيد المرجع نفسه، ص 113- 114- 115.

فما يحكم العالم هو نظامين أولهما روحي رمزي يعتمد الكتاب المقدس (كلام الله) والثاني مادي هو نظام المجتمعات البشرية. ويتفق مع لوثر في القول برفض الوجود المادي والسلطوي للكنيسة المسيحية، وحرية الضمائر واستبعاد الوصاية الإنسانية عليها.

ويمكن استخلاص ثلاث مبادئ مترابطة للمذهب الكالفيني:

- العقل البشري لا يمكنه إدراك قضايا الكون (المحدودية العقلية)؛
- علاقة الإنسان بخالقه علاقة فردية (الإستقلالية التعبدية)؛
- فعل الخير نجاة من عذاب الآخرة (العمل في الدنيا من أجل الأخرة).

لم يهتم كالفن كثيرا كلوثر بفكرة سيادة الشعب والإنتخابات الكنسية، حيث لا تفرز سوى فردا راهبا،أما العملية برمتها في الدولة فإنها ليست سوى محاولة للتعرف على أن الله رفع شخصا مناسبا إلى منصب الرئاسة،فالسلطة،والسلطان ينبعان من الله، وليس من الإنتخابات.

وهكذا فإن كالفن كلوثر لم يقدر قيمة الديمقراطية،كما لم يهتم كثيرا بفكرة سيادة الشعب،لأن الحقائق تأتي من الله مباشرة، ولا توجد على الأرض. ومن هنا فلا أهمية للظروف الإجتماعية التي تعيشها الأفراد، ولا يهم كثيرا في ظل أية قوانين يحيون،مادامت مملكة المسيح لاتوجد فيها على الإطلاق. وإن كان من واجب الملوك المحافظة على عبادة الله، واقتلاع الوثنية. فإن غرض الحكم الزمني،هو مساندة العبادة الخارجية لله،والدفاع عن مركز الكنيسة،وتحقيق السلام المشترك[1].

إذا كان طرح كالفن شبيه بطح لوثر في مسألة الديمقراطية، فإننا نقع على موقف مشترك، في مسألة عدم المقاومة على السلطة السياسية، وتحت أي دريعة كانت، أو ما يمكنه وصفه بالطاعة السياسية السلبية. حيث إن ذلك موكول للإرادة الإلهية وسلطتها، فهي التي تتدخل. فعندما أهدى كالفن كتابه المؤسسة

[1] إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الإستبداد السياسي، م س، ص 146.

إلى فرنسوا الأول، فإن الولاء هو الذي تغلب (...) والشيء الأساسي من وجهة النظر المسيحية هو أن تطاع سلطة الحكام حتى ولو كانوا طغاة. ولا يحق أبدا للشعوب أن تثور، إذ للعناية الإلهية وحدها أن تتدخل ضد الحكم الجائر[1]. وما دامت مرتبة الحاكم أشرف المراتب، وهو نائب الله، فمقاومته مقاومة لله. وإن كان سيئا فإن ذلك دليل على رسالة ربانيةتحمله على عقاب لنا بسبب خطاياهم (...) أما الخضوع فلا يكون للشخص، ولكن يكون للمنصب، وللمنصب جلالة لا يمكن انتهاكها[2].

إذن، فقد دعا كالفن الشعوب الى طاعة أولي الأمر، مهما كانوا أشرارا. ودعاها إلى القبول بظلم الحكام وبشرورهم باعتبارها عقابا إلهيا بسبب الخطيئة. أما من له القدرة على تغيير الحكام، فإنها موكولة لله وحده، لذلك فالطاعة السياسية للحكومة واجبة، ليس لأنها شرعية وإنما لأنها قائمة بإرادة إلهية.

أثر الإصلاح الديني على الحياة الإجتماعية، السياسية والإقتصادية والدينية الغربية، ولم يكن هذا الأثر محصورا زمنيا في القرن السادس عشر، بل امتد صداه إلى ما بعده، وإن لم يكن له حضورا قويا في أواخر الفترة الحديثة، لكنه ساهم بدوره في بناء الدولة المدنية الحديثة. حيث ساعدت حركة الإصلاح الديني في إعادة فتح باب الإجتهاد الديني على أساس إحلال العقل محل النقل، وإلغاء احتكار الفقهاء والكهنة كمفسرين للوحي ودورهم كوسطاء بين الإنسان وخالقه، والإيمان بأن الإنسان قيمة في ذاته[3].

يقول أندرو فنسنت على يد لوثر زوينغلي وكالفن.: تم نقل خصائص البابوية والكنيسة القروسطية، إلى الملك الأكثر دنيوية (علمانية)، بالرغم من عدم المعرفة به، وهناك عدة أسباب تفسر لماذا كانت حركة الإصلاح الديني هامة في الإعداد لأساس الحكم الدنيوي المطلق. لقد هدمت الدور المستقل للكنيسة،

---

(1) جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ج 2، م س، ص 382.

(2) إمام عبد الفتاح إمام، المرجع نفسه، ص 147.

(3) لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط 1، 1987 ص 228.

والتي كان ينظر إليها كجماعة من المؤمنين[1]. فنقد البابوية ترددت أصداؤه، وحمل نتائجه على جميع بقاع أوروبا.

وظفت الحركة الإصلاحية المناخ الديني-السياسي المتأزم، وأنضجت ولو جزئيا الميول نحو الدولة الزمنية المعلمنة، في الفضاء الثقافي الغربي. وذلك بالدعوة إلى تجديد ديني، وبناء للوظائف السياسية للدولة بما هي مؤسسة تمثيلية للأمة.

من هذا المنظور، نقرأ لكازانوفا قوله أن البروتستانتية لم تعد مدخلا للإصلاح الديني، أو مجرد قوة معلمنة، بل هي شكل من العلمنة الدينية الداخلية، والوسيلة التي سوف تتخذ المضامين الدينية بواسطتها شكلا علمانيا متمأسسا. وإذا كانت المزاعم الكونية للكنيسة كمنظمة للخلاص قد تقوضت بسبب التعددية الدينية التي أدخلها الإصلاح البروتستانتي، فقد تقوض كذلك طابعها القسري الإحتكاري، بسبب نشأة دولة علمانية حديثة استطاعت تدريجيا حصر وسائل العنف والإكراه واحتكارها ضمن أراضيها[2].

إذا كان هذا هو الجانب المستنير من الإصلاح الديني فإن الجانب المظلم لهذه الفترة هو حدوث انقسام المجتمع الأوروبي إلى قطبين دينيين كبيرين، الكاثوليكية في الجنوب، والبروتستانتية في الشمال. ووجدت الكنيسة البابوية نفسها أمام مفترق طرق أحدهما جديد تسير فيه البروتستانتية، والثاني هو تحول البروتستانتية من ناشزة إلى طائفة منازعة لطريق الطائفة الكاثوليكية، فعمقت الشرخ ولم تستطع الكنيسة رأبه.

---

[1] أندرو فنسنت، نظريات الدولة، م س، ص 75.

[2] خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، م س، ص 37.

منذ بداية الإصلاح البروتستانتي، في الشمال الأوروبي، والدول تكابد الإضطرابات السياسية، من أهمها حرب المئة سنة (1336-1453م) وهي أطول الحروب السياسية الغربية، التي خاضها خمسة ملوك إنجليز، وخمسة ملوك فرنسيين. ويعود سبب الصراع بين البلدين إلى خرق اتفاقيات الهدنة. وقامت الحرب بعد خسارة الإنجليز معركة نورماندیا في فرنسا سنة (1204م). فبدأ إدوارد الثالث المعركة، وأحرز انتصارات على الفرنسيين، (...) وبلغت هذه الحروب ذروتها مع "حروب الوردتين" وهي حرب أهلية نشبت بين الأرستقراطيين للسيطرة على العرش الإنجليزي والحكومة الملكية. (...) وأتاحت هذه الحرب للفرنسيين تحقيق صحوة بدأت في ثلاثينيات القرن الخامس عشر، بعد طرد الإنجليز[1].

وبعد عقد من الزمن نشبت ثماني حروب دينية غير متكافئة بين الكاثوليك والبروتستانت في فرنسا ما بين (1559-1629م)[2]، وواجهت سلطة الكنيسة الكاثوليكية تحديات متزايدة خلالها. وفي خضم هذه الصراعات الدينية-السياسيةوقعت مجزرة سانت بارتيلميأو مذبحة القديس بارتيلمي في (24 غشت 1572م). وأصدر مرسوم نانت (1598م)[3] الذي اعترف بحقوق البروتستانت إلا أنه تم إلغاؤه سنة (1685م) بموجب مرسوم (bleauFontaine) الذي أصدره لويس الرابع عشر. وعلى الرغم من

---

[1] للإستزادة، أنظر نورمان ف.كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج 2، م س، ص 670.

[2] كان العدد التقريبي لسكان فرنسا، عشية الحرب الأهلية الفرنسية حوالي خمسة عشر مليون نسمة، شكل أنصار حركة الإصلاح الديني (الهيغونوت) مليون نسمة، موزعين بين مدن الراين، وليون، والبيسكي، والنورماندي. كانت الحركة في بداياتها إصلاحية سلمية، إلا أن سياسة التعسف والإقصاء السياسي، أدى إلى المطالبة بإصلاحات سياسية.

وعلى الرغم من صدور مرسوم نانت للتسامح سنة 1562م الذي اعترف بحق ممارسة الطقوس الدينية للبروتستانت الهيغونوت في مناطق محددة وخارج المدن. إلا أن أتباع الزعيم الكاثوليكي فرانسوا دي أحرقوه، واعتدوا على جماعة من الهيغونوت سنة 1562م، بمبنى في مدينة فاسي، بحجة أن القداس أقيم داخل أسوار المدينة، وامتد النزاع ليشمل مناطق عدة، لتبدأ الحرب الدينية. واضطر الهيغونوت إلى حمل السلاح بقيادة الأمير لويس كوندا، واتهمت السلطة الحاكمة بخرقها مرسوم نانت، وإلغائه.

[3] على الرغم من صدور مرسوم نانت للتسامح الذي اعترف بحق ممارسة الطقوس الدينية للبروتستانت الهيغونوت. إلا أن الدولة الفرنسية عارضت الإصلاح وتابعت أنصار كالفن، واعتقلتهم وأحرقت عددا منهم، خلافا لألمانيا وهولندا وانكلترا، حيث أشرفت الدولة بطريقة أو بأخرى على الإصلاح. ضل الملوك الفرنسيين أوفياء للكاثوليكية، وشددوا الخناق على البروتستانتية. البرتستانتيين.

سوداوية هذه المرحلة إلا أنأحداثها مثلت بالنسبة للعديد من المؤرخين مرحلة تحرير فرنسا، ومناسبة لوضع أولى لبنات علمانيتها[1].

كانت الأراضي الألمانية مسرحا لحرب الثلاثين سنة (1618- 1648م)، التي دمرت مناطق واسعة وأدت إلى خسائر بشرية هائلة. ونتيجة ذلك تراجع عدد السكان إلى النصف مقارنة بفترة ما قبل الحرب كما تجمع على ذلك كل الكتابات التاريخية. هذه الحرب بدأت دينية وتحولت سياسية شملت مجموعة من الدول الأوروبية (النمسا، اسبانيا، فرنسا، السويد، الدانمارك).

وواضح أنه كان ظهور البروتستانتية كحركة إصلاحية بمثابة الدينامية التي أعادت بناء النظام الديني والسياسي والإجتماعي للقرون الوسطى، وهو ما بدا جليا مع صلح وستفاليا (westphalie)سنة (1648م)[2]، (نسبة إلى منطقة ويستفاليا الواقعة غرب ألمانيا). وبموجب هذه المعاهدة تم الإعتراف بالمساواة بين الطوائف الثلاثة: الكاثوليكية واللوثرية والكالفينية، وإقرار مبدأ سيادة الدول، فقامت فكرة الدولة القومية.

لذلك هناك من يرى أن الحروب لعبت دورا هاما في نشوء الدولة، وحيثما ظهرت الحرب، فثمة الحاجة إلى الدولة. وإذا كانت الأولى شرط تاريخي وضروري للثانية، فإنهذا الطرح يحتوي بكل تأكيد على بعض الحقيقة[3].

)1(Medhi COHU, Approche psychosociale des croyances relatives à la laïcité : Création d'un outil de mesure et mise en relation avec la perception des minorités culturelles et ethniques en France, Thèse de Doctorat en Psychologie, Université Rennes 2, 2017. P .54

(2)جاء في بندها الثاني ما يلي:

يجب أن يكون هناك عفو دائم عن كل ما تم القيام به منذ بداية هذه الإضطرابات والأعمال العدائية؛ ولا يجوز ولأي سبب أو ذريعة أخرى، ممارسة أي عمل من أعمال العداء، أو التسبب في ممارسته أو في معاناته أو إلحاق ضرر بالممتلكات أو الأمن؛ سرا، أو علانية، بشكل مباشر أو غير مباشر...إلخ. نص المعاهدة وارد في الموقع التالي: https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01908542/document

)3 Benoît Dubreuil, L'origine de l'État et la nature de la coopération, Eurostudia, Vol 2, num 2, décembre 2006, P 11.

ويثبت تاريخ الثورة البروتستانتية أنها استطاعت إعادة الإعتبار للزمني على حساب الروحي، وأزاحت الأخير من المجال العام وحصرته في إطاره الطبيعي (الكنيسة) والشخصي (الفرد) وبذلك شجعت بشكل غير مباشر لفكر إنساني وعقلاني. وأنضجت باعتبارها مرحلة مهمة في التاريخ الديني والسياسي الغربي،الشروط التاريخية والمبررات الدينية واللاهوتية التي دفعت فيما بعد نحو تعظيم سلطة الدولة القومية مع الثورات السياسية التي استطاعت افتكاك الكثير من الوظائف السياسية والإجتماعية التي كانت تحت الوصاية الكهنوتية لسلطة الكنيسة.

وقبل الإنتقال للمبحث الثاني، نرى أن نخرج باستنتاج بعد استفهامين، فنقول: على الرغم من المكانة التاريخية والمحورية لبادوا، إراسموس وغيرسون، لوثر وكالفن، كمصلحين وممهدينلما سيعرف لاحقا بالدولة المدنية الحديثة، فإنه لابد من طرح استفهام حول السبب في عدم تخلصهم من إرثهم الديني؟. وتمسكهم بمحافظتهم على المستوى السياسي؟.هلهذا مرتبط بسياق ظهورهم والذي بلغت فيه الأزمة السياسة الدينية للبابوية المركزية مستوى من الرجعية الدينية التي لا يسمح بتجاوزها؟.

إلا أننا نجد أن أطروحة الإصلاح رغم محدوديتها فقد استطاعت إعادة النظر في الميثاق والسلوك الدينيين، بتحديدها لعلاقات الكنيسة كرمز روحي بالمجتمع، وتفكيك وظائفها السياسية. فساعدت بذلك على إنضاج الشروط التاريخية لتعاظم دور الدولة الزمني، والذي سيتطور مع نظريات فكرية لاحقة، أضافت لبنات أخرى للدولة المدنية. وهذا ما سيكون مضمون المبحث الموالي.

المبحث الثاني: المرجعيات الفكرية الممهدة لفصل الدين عن الدولة

نسعى في هذا المبحث لدراسة نسقين فكريين تناولا الظاهرة الدينية وطبيعة علاقتها بالظاهرة السياسية، ويتعلق الأمر بسياستين الأولى واقعية (المطلب الأول). والثانية مطلقة (المطلب الثاني). فمكيافيلي وهوبز يحتلان موقعا فكريا وسياسيا متميزين، سواء بين معاصريهم، أو الذين أتوا من بعدهم.

أفكارهما الواقعية، في الحقيقة متوازية، تتعلق بفن وكيفيات تدبير الشؤون السياسية والدينية. لهذا يعدان من أوائل المنظرين للدولة الحديثة.

ولفهم كتاباتهما ونظرتهما لسؤال الدين والسياسة، ينبغي وضعهما في سياق الأزمات السياسية الداخلية التي مرت منها أوطانهما، في مرحلة العصور الوسطى الأخيرة.

المطلب الأول: السياسة الواقعية ودور الدين في الدولة

نبسط في هذا المطلب من خلال فقرتين، (الأولى) نستفهم فيها عن مكانة الدين في الدولة؟. وندرس في (الثانية) فكرة العلمانية.

الفقرة الأولى: أية مكانة للدين في الدولة؟

وجدت إيطاليا نفسها مطمعا للدول الأجنبية، وبالخصوص من جانبي ملكي فرنسا، واسبانيا، المتصارعين للسيطرة على أوروبا، ودمرتها قوات الدولتين، وأدخلتها في حروب أطلق عليها "الحروب الإيطالية" بين الملك فرانسوا الأول والإمبراطور شارل الخامس، ولم تضمد جراحها إلا بعد توقيع معاهدة كريبي (1544م)[1].

عن هذه الفترة يقدم سكينر، مجموعة من الأحداث التي ترسم صورة عن ظرفية القرن الخامس عشر الإيطالي، وقد اقتبسنا هذه الأسطر المطولة نظرا لأهميتها في هذا السياق، ويورد أن "فرانسيسكو غويشياردييني (Francesco GUICCIARDINI) كتب عن تاريخ إيطاليا أواخر الثلاثينيات من سنة (1530م) وقسم عصر النهضة المتأخر إلى حقبتين متمايزتين. والخط الفاصل بينهما حصل سنة (1494م)، وهو العام الذيأثار فيه الجنود الفرنسيون، قلاقل بين المدن الإيطالية، بتواطئ مع الأمراء".

[1] أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، م س، ص 60.

وقبل تلك اللحظة المميتة، "تمتعت إيطاليا بازدهار وسلام"، بعد أن ولى النزاع الطويل بين فلورنسا وميلان في عام (1454م).

لكن بمجيئ الفرنسيين، بدأت إيطاليا تكابد كوارث سياسية. خاصة بعدما غزا الملك الفرنسي تشارلز الثامن (Charles VIII) سنة (1494م)، مدينتي فلورنسا وروما، ونابولي ونهب ثروات البلاد. وهو الأمر نفسه قام به خلفه لويس الثاني عشر (Louis XII) لتقع أعظم المصائب، مع قرار الإمبراطور تشارلز الخامس (CharlesV) أوائل العشرينات من القرن السادس عشر منازعة السيطرة الفرنسية على مدينة ميلان، لتتحول المملكة الإيطالية إلى ساحة حرب لثلاثين سنة[1].

وسياسيا فقد تعاقب على العرش النابولي ما بين (1492-1494م) خمسة ملوك على الأقل، وانقسم نبلاؤها إلى شيعتين متخاصمتين تتحاربان، إحداهما ترفع الولاء لبيت أراغون، حاكم نابولي. والثانية مخلصة لأسرة انجو التي طردها الفونسو الخامس من العرش، والتي يمثلها شارلز الثامن. (...) وكانت ايطاليا كما هو معروف تاريخيا مختلفة سياسيا عن فرنسا وألمانيا، اسبانيا وانكلترا، في أنها مقسمة إلى مدن ودويلات متنافسة، يتوق بعضها إلى احتلال البعض الآخر[2].

لهذا، فمكيافيلي يعي جيدا، الوضع السياسي الإيطالي[3] بقدر وعيه بتجاوزات الكنيسة التي أدت إلى انحراف الشعب الإيطالي. انحراف يعود لرجال الدين الذين تلبسوا بلباس الشؤون الدنيوية العلمانية، أي في ميدان المظاهر التي لا تتوافق قواعدها مع تعاليم المسيحية[4].

---

[1] كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 1، م س، ص 223-224.

[2] نيقولو مكيافيلي، مطارحات، تعريب جيري حماد، منشورات دار الافاق الجديدة، بيروت، ط 3، 1992، ص 34.

[3] كتب حول الأمير 1513م, والمطارحات 1518م وعدد أسباب، وسائل البقاء في الحكم. دافع في الأمير عن الملكية المطلقة، فيما كان جمهوريا في المطارحات. ألف حول فن الحرب وعن تاريخ فلورنسا.

[4] حنة أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2008، ص 143.

إذن، هذا الوضع المتأزم بالإضافة إلى تجزئة إيطاليا إلى دويلات، والإنحطاط العسكري، فإنه يعزوا كذلك إلى عامل ديني، إذ يلقي مكيافيلي باللوم على البابوية لكونها سبب التجزئة التي تسود إيطاليا، وعلى عدم قدرتها على توحيدها[1]. لذلك دعا إلى إستبعاد كل الأسباب التي تهدد كيان الدولة، بما فيها الدين المسيحي، واستبعاد سلطة اللاهوت على سلطة الحكم، وتحريره من الدين، إذ الأخير، إذا لم يكن عاملا للوحدة لا ينبغي أن يكون سببا للفوضى.

فالصراع[2] الدائم بين دول ميلانو والبندقية ونابولي وفلورنسا ودولة الفاتيكان التي تتآمر إحداها ضد الأخرى، والبابا الذي لعب دور الملك الإيطالي المحلي في ذلك. والحياة الإجتماعية التي تسودها الأنانية الجامحة، جعلت البحث عن دولة مستقرة هدفا مكيافيليا محضا[3].

وكما تفيد ظروف القرن الرابع عشر، فالبابوات عجزوا على احتواء زمر الجماعات المتنافسة التابعة "للبابوات الإيطاليين" المقادين من أسرتي أورسيني وكولونا. كلا الأسرتين عملتا على إثارة القلاقل العامة، وكان طموحهما الرئيسي منع البابوية، من كسب أي سيطرة سياسية على حكمالمدينة[4]. وهذه نتيجة متوقعة، بحكم اختلاف حقلي السياسة والدين. إذ أن من شروط الإصلاح السياسي، إعادة النظر في تنظيم علاقة الدين بالسياسة، وذلك عبر إحداث قطيعة مع تعاليم اللاهوت. لأن المنطق يفرض على الدولة التحرر من المقولات الدينية[5].

---

(1) نقولو مكيافيلي، مطارحات مكيافيلي، م س، ص 44.

(2) اعتبر هانز بارون في دراسته التي عنوانها: أزمة أوائل النهضة The Crisis of the Early Renaissance. أن نشوء الأفكار السياسية في أوائل القرن الرابع عشر في فلورنسا، كان استجابة جوهرية "للصراع من أجل الحرية المدنية" الذي اضطر سكان فلورنسا إلى القيام به ضدا سلسلة من الطغاة المحبين للحروب خلال النصف الأول من القرن الخامس عشر... كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 1، م س، ص 150.

(3) غنار سكيربك، نلر غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين، م س، ص 381.

(4) كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج1 م س، ص 224.

(5) كبيش عبد الرحمان، جان جاك روسو، الدين المدني كعامل للإدماج الاجتماعي، المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 12، الجزائر، عدد 1، يناير 2020، ص 392.

فبعد أن لاحظ مظاهر الفساد الكنسي، هاجم الطقوس الدينية، لكونها السبب في تدمير الحياة المدنية الإيطالية، لكنإن أراد الأمراء البقاء أحرار، والجمهوريات حرة، عليهم وعليها الحفاظ على الطقوس الدينية، بإبعادها عن الفساد واستخلاص القيم الحقيقية والنبيلة منها، بما يفيد الحياة المدنية كالشهامة، والقوة[1]. فالأخيرة هي ما يبحث عنها مكيافيلي بدرجة بحثه عن وسائل تحقيقها والحفاظ عليها حتى يضع أساسا متينا لإقامة الحكم ولضمان استمراره، وخلص إلى أن أسس الدولة هما: القوة والحيلة، وكان يؤمن بأن فن السياسة متوقف على إدراك دوافع المصلحة الذاتية كما يرويها التاريخ وتكشف عنها التجربة[2].

كان بإمكان المسيحية حسب مكيافيلي فقد أن تؤدي الوظيفة السليمة، لكن الممارسة الإيمانية رفعت من شأن القيم الخاطئة، وخلفت نتائج كارثية. وإذا سأل الإنسان نفسه كيف كان الناس في قديم الزمان مغرمين بالحرية أكثر مما هم اليوم، فإن الإجابة ستكون بالقول: إن ذلك يرجع إلى الفرق بين ديننا ودين تلك الأيام. فقد مجد الدين القديم القيم المدنية فساعد على بقاء الحرية السياسية، بينما ديننا، مجد الأشخاص المتواضعين والغارقين في التأملات الفكرية، فساعد في جلبنا هذه الحالة الفاسدة[3].

إدن، فمكيافيلي يقبل بديانة روما القديمة أكثر من الديانات الأخرى حيث عظمت العقل، والقوة، ولم ينشأ إعجابه هذا عن مجرد الإعتقاد باستحالة بقاء الدولة، بلا ديانة، بل عن كون الديانة الرومانية هي من النوع الذي وظفه حكام روما القديمة خدمة لأغراضهم السياسية. أما المسيحية، فقد وضعت لنفسها قواعد عقائدية محدودة لم يكن من السهل تكييفها لتنسجم مع الأهداف السياسية[4].

---

[1] كوينتن سكينر، المرجع نفسه، ص 311.

[2] أكرام مسيرة عدنني، سوسيولوجيا ماكس فيبر: المنهجية، السياسة، الدين أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون الدستوري وعلم السياسة، كلية العلوم القانونية والإقتصادية والإجتماعية، جامعة القاضي عياض مراكش، السنة الجامعية 2008-2009، ص 193.

[3] كوينتن سكينر، المرجع نفسه، ص 312.

[4] نيقولو مكيافيلي، مطارحات، م س، ص 140.

تظهر وظيفة الدين ومكانته في قوله أن ما من دولة تستطيع ضمان أمنها إلا إذا اعتمدت على الدين، وكأنه يعتبره من الناحية السياسية، مجرد أداة يمكن للدولة استخدامها لإقناع الأفراد. وهذا الدور كان من الممكن لديانة روما القديمة أن تؤديه[1].والدولة التي اعتمدت التقاليد أو الأسس الشرعية فحسب، هي دولة ناقصة، فذكر أن الإمارات الكنسية سعيدة الحظ للغاية، لأنها حافظت على كيانها بفضل تسلحها بالنظم الدينية العريقة[2].

الدين هنا يجب أن يكون مصلحة أو مصالح الدولة، ولا يقتصر توظيفه فقط على جانب معين، بل على جوانب عدة: عسكرية، اجتماعية وغيرها. والأساسي والضروري هو أن يكون للدولة دين خاص يتماشى مع مصلحتها وغايتها، وبناء على هذا، قام بتصنيفه زمنيا، إلى دين روما القديم، والحديث، لهذا فهو يثني على الدين الأول، ويرفض الثاني.

لا يبدو مكيافيلي كثير التمسك بالدين، أما كراهيته للبابوية فواضحة كل الوضوح، أما وثنيته فتظهر عندما يتحدث عن المسيحية بمقارنتها بالوثنية، كما تبدو في العبارات الخاصة التي كان كثيرا ما يستخدمها، والتي تعكس طريقة تفكيره، كـ "الفضيلة" التي تعني الشجاعة والحيوية في الخير أو الشر. و"الطيبة" المسيحية، مع العلم أنه لم يكن معجبا بالفضيلة المسيحية بقدر إعجابه بالفضيلة الوثنية بما هي مصدر للمجد[3].

لتوضيح موقف مكيافيلي من الدين أكثر، يمكن القول وبكل تأكيد، أنه ينبغي أن ننظر إليه من زاويتين:

الأولى إيجابية: حيث يرى أن الدين وسيلة مقدسة وفعالة في خدمة السياسة والدولة؛

---

[1] المرجع نفسه، ص 137.

[2] أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 1975، ص 185.

[3] نيقولو مكيافيلي، المرجع نفسه، ص 139.

الثانية سلبية: إذ ينظر إلى الدين المسيحي باعتباره المسؤول المباشر عن ضعف ايطاليوانقسامها؛فيقول: إن أول ما ندين به نحن الإيطاليين للكنيسة ورجالها، هو أننا صرنامعوجين ومخربين. بعدما جزأت ايطاليا. ومن الحق أن يقال، أن أية بلاد لن تشعربنعمة الوحدة، إلا إذا كانت تحت سيطرة حكم جمهوري أو أميري، كما هي الحالة في فرنسا واسبانيا[1]؛

وضع تمييزا بين الأخلاق العامة، والأخلاق الخاصة، فالأخلاق كقيمة دينية وإنسانية مجالها المجتمع، وليس السياسة. بهذا التمييز اتهم مكيافيلي بالإزدواجية في توظيف القيم الدينية، فمن جهة يقول أن واجب الأمير الإهتمام بفرض الأخلاق، والفضيلة على الشعب، ومن جهة ثانية، يقول أنه لا يجب عليه الإهتمام إلا بأكتساب السلطة.

لكن في الواقع، لسيت هناك إلا أخلاق واحدة، وهي أخلاق الأمير. فالهدف الأساسي، هو بناء دولة مستقرة، والحفاظ على السلطة لحماية المواطنين. ولهذا الإعتبار، فإن اتهامات المعيار المزدوج تتلاشى. ثم إن هذا التمييز يدل على واقعية سياسية، أي أنه إذا أردنا فهم كيف تعمل السياسية، فعلينا أن نعي أن السياسة غالبا ما توظف مقولات غير تلك التي توظف في الحياة الخاصة[2].

ما ينطبق على الأخلاق والسياسية لدى مكيافيلي ينطبق على القانون، والقاعدة الأساسية (...) هي أن الحاكم لا يحتاج إلى أن يسأل نفسه عما إذا كان الفعل ينتهك القانون الأخلاقي أم لا، فهو ينجزه إذا رأى فيه فائدة للدولة، ويتجنبه إذا رأى أنه ضار بها. غير أن ما يجب إدراكه، في هذه القاعدة هو أنها أطاحت بضمير السياسة، ووضعت نصائحه الحكيمة، تحت تصرف المستدبين، وبالتالي ساهمت في تحريف الممارسات

---

[1] المرجع نفسه، ص 268.

[2] غنار سكيربك، نلر غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين، م س، ص 384.

السياسية في القرون الماضية[1]. لكن تأثيراتها بلغت المدى الفكري، ووجهت النظريات التي أتت بعدها، أما سياسيا فقد بلغ تأثيره سقف الحكم المطلق.

يفهم كم هو جدير بالثناء، أن يكون الأمير مخلصا لكلمته ويتصرف دائما بوضوح. ورأى من خلال سياقه، أن هناك استطاعة للقتال بطريقتين، إما بالقوانين أو بالقوة. إلا أن الفرق هو أن الأولى تعبر عن الإنسانية، أما الثانية فتعبر عن الوحشية؛ وكثيرا ما لا يكون هذا كافيا، لأن على الأمير أن يعرف كيف يتصرف، كوحش، وكإنسان، وهذا هو المبدأ الواجب إعطاؤه، إذ ليس كل الأفراد صالحين، كما ليسوا كلهم طالحين[2]. وبناء على هذا المعطى القانوني، يكون للأمير مجد مزدوج، شريطة أن يؤسس دولة جديدة، مدعمة بقوانين، وحلفاء جيدين[3].

الحلول الجوهرية التي يقدمها نيقولا، والتي ينبغي أن تكون من أولويات الأمير هي "الحفاظ على دولته" "والتصرف بإخلاص، ولطف، ودين". (...) كما أن قيمة الإحتيال، والخداع لها أدوار كذلك، إذ يؤكد على أن الخبرة المعاصرة تبين أن الأمراء الذين حققوا أمورا عظيمة كانوا يعرفون كيف يخدعون الناس بمكرهم، وتغلبوا على المتمسكين بالمبادئ الشريفة[4].

ينطلق التحليل الميكافيلي من الفرد إلى الدولة، فبعد أن درسها ووصفها، اكتشف أن الإنسان أناني، فليس هناك من حدود لرغباته في الأشياء وفي السلطة. وبذلك تأسست الدولة على الحاجة للحماية من الصراع، ومن عدوان الآخرين. فمن دون فرض القانون تكون الفوضى. لذا، لابد من وجود حاكم قوي لضمان الأمن للشعب[5]. يجده، أرنست كاسيرر في هذا المنحى أنه هو المسؤول عن إحياء أسطورة الدولة، واكتسح

---

[1] Bluntschli, Théorie Général de l'Etat, Op Cit, p 54.

[2] Nicholas Machiavel, le Prince, www.frenchpdf.com. P 54

[3] Ibid, P 76.

[4] كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 1 م س، ص 257.

[5] غنار سكيربك، نلر غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين، م س، ص 381 – 382.

الحقل السياسي، عندما احتضنه هيغل. فانتصارت الأسطورة على المنطق بعد خمسة وعشرين قرنا من الصراع المتواصل[1]

إذا كانت هذه هي مبررات وجود الدولة ومكانة الدين فيها عند مكيافيلي، فإنه يكون بطرحه هذا حول أنانية الإنسان قد التقى مع طرح توماس هوبز حول شرورية الإنسان، والحاجة الدائمة إلى دولة قوية، على شاكلة لوفيتان، تسلبه حقوقه وحرياته مقابل ضمان الأمن والإستقرار، إنها بالفعل السياسة المطلقة.

الفقرة الثانية: مكيافيلي والتمهيد للفكر العلماني

يعد من المؤسسين والممهدين الأوائل لفكرة "العلمانية" بما هي في صورها العامة عبارة عن تسوية تاريخية فرضتها الحروب الدينية للقارة الأوروبية بدءا من القرن السادس عشر.بل إن الفكر الأوروبي بمجمله شهد تحولا في هذا الإتجاه على طرحه. وهذا ما تذهب إليه حنا أرندت، بالقول إن مكيافيلي هو أول من حمل تصورا لنشوء ميدان علماني صرف تكون قوانينه ومبادؤه للعمل مستقلة عن تعاليم الكنيسة، وتتجاوز مستوياته الأخلاقية مجمل الشؤون الإنسانية. وعلى المدبرين السياسيين إذا أرادوا دخول الحياة السياسية أن يتعلموا أولا كيف يكونون غير طيبين. أي كيف لا يلتزمون بالسنن الكنسية. وما يميز هذا المفكر عن رجال الثورات هو أنه فهم الأساس الذي تقوم عليه وحدة الأمة الإيطاليا على غرار النموذج الفرنسي والإسباني. (...) لهذا، كان روبسبيار مصيبا من جوانب متعددة حين أكد أن خطة الثورة الفرنسية كانت مكتوبة بإسهاب في كتب مكيافيللي[2].

ليس الأمر بهذه البساطة والسهولة، للحكم بعلمانية واضحة لدى مكيافيلي، خاصة وأنه من الداعين لتوظيف الدين في السياسية وفقا للمصالح العامة، في هذا الإطار يجد كاسيرر أن قضتي الدين والسياسة في فكر هذا المنظر غير مفهومتين أو غير واضحتين بالكامل، حيث إنه لم يكن يقصد الفصل

[1] نقلا عن عبد الله العروي، مفهوم الدولة، م س، ص 19 - 20.

[2] حنة أرندت، في الثورة، م س، ص 49.

المطلق للسياسة عن الدين. كما أنه لم يكن خصما للكنيسة، ولم يكن معاديا للدين، بل على العكس من ذلك، فهو مقتنع بأن الدين من العناصر الضرورية في الحياة الإجتماعية والسياسية[1].

وإذا كان مكيافيلي، هو أول من اتجه إلى علمنة الدين بفصله عن الدولة من حيث المبدأ، فإنه بالمقابل، قد اتجه عمليا إلى تأسيس علمانية جديدة تقوم على استيعاب الدين بدلا من استبعاده، أي إخضاع الدين للدولة بصورة كاملة، باعتباره مجرد أداة للسلطة وعنصرا من عناصر تحقيق التماسك الاجتماعي. وفي نفس الوقت ترك المجال مفتوحا للدولة في حرية توظيف الدين بحسب ظروفها[2].

لكن، هذا التوظيف أو أيه محاولة لإقحام الدين في السياسة، أو جعل الدين متحكما في تدبير شؤون الدولة من شأنه أن تضر بالدين والدولة معا. ومن هنا تبقى العلمانية مقوما حديثا يقوم دوره على حماية الدين والدولة، من أي تأثير أو تداخل.

وعلى حد تعبير مارسيل جوشيه (Marcel Gauchet) فالإنفصال بين الدين والدولة، وبين الدين والسياسة، كان دافعا مهما لتعظيم وتمجيد الأخيرة، فأصبحت الدولة دولة مواطنة. بعد أن وجدت السلطة الزمنية نفسها مرغمة على تأكيد تفوقها على الروحي، دون أن تكون لها القدرة على مقارعة الخصم بسلاحه الديني. ومجابهة المقدس بالمقدس، والحفاظ على حيادها، ومن دون منحها وسائل المنافسة للتعبير عن سموها[3].

وجود الدولة بهذا المعنى، يتحدد سلفا بضرورة حيادها تجاه الدين، هذا الحياد استطاعت من خلاله الدولة انتزاع جزء من القداسة، وأضفتها على الديمقراطية، كمحدد لرفضها خدمة الدين، وتصارعها مع ممثليه.

---

(1) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، م س، ص 189.

(2) كبيش عبد الرحمان، جان جاك روسو، الدين المدني كعامل للإدماج الاجتماعي، م س، ص 396.

(3) مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص 66- 67.

وما دامت الدولة إنتاج بشري، صرف نشأ حديثا، فمن البديهي أن يكون من مهامها الكبرى خدمة الإنسان، بما هو كائن سياسي، وجزء من وجودها، وليس الدين. فالأخير هو ما ينبغي أن يخدم الدولة، بما هي تعبير عن الإرادة العامة كما فسرها روسو. أو بحسب غوشيه، الدولة هي اجتماع البشر مع بعضهم البعض، أما الدين هو اجتماع الإنسان مع خالقه، وأصبح الإثنين - يخدمان معا الديمقراطية، من خلال قاعدة محددة، وهي أن الإنتماء للدولة لا يقاس باعتناق دين معين. ووفقا لهذا التصور، فلا يعدو أن يكون هذا التحول سوى دورة من دورات التاريخ العام[1].

التركيز على مبدأ قوة الحكم، وهامش توظيف الدين في الدولة ما هو إلا محاولة منه لإصلاح الواقع الإيطالي، والقضاء على الفتن الداخلية، وصد الغزو الخارجي، تحت المبدأ العلماني. "وإصراره على دور العنف في السياسة لا يعود إلى بصيرته الواقعية المعروفة في الطبع الإنساني، وإنما يعود إلى أمله العقيم بأن يعثر على صفة ما في أناس معينين تضاهي الصفات التي نلحقها بالذات الإلهية[2].

أمكننا إذن، الإستنتاج أن مسارات الإعتقادين الديني والسياسي، غيرا من معطيات عديدة، أولها تقويض النسق الديني الكنسي، وتقوض معه الإيمان، فأصبح جزءا من المجال الخاص، لا يتحكم في الحيوات الفردية، الجماعية والمؤسساتية، لكن بقاءه الإجتماعي لا يزال مستمرا، فالدولة الحديثة هي التي تضمن بقاء الديني بدرجة بقاء السياسي.

المطلب الثاني: السياسة المطلقة وتبعية الروحي للزماني

من خلالالسياسة المطلقة سنقف على نقطتين: هوبز والدولة المطلقة (الفقرة الأولى)، ثم الشأن الديني شأن السلطان السياسي (الفقرة الثانية).

---

[1] المرجع نفسه، ص 67-68- 69.

[2] حنة أرندت، في الثورة، م س، ص 53.

الفقرة الأولى: هوبز والدولة المطلقة[1]

المناخ الذي أثر في مكيافيلي، هو نفسه الذي أثر في توماس هوبز (Thomas HOBBES) (1640-1588م)، فالأخير عاصر حرب الثلاثين سنة (1618-1648م)[2]، التي بدأت دينية وتحولت سياسية، شملت (النمسا، اسبانيا، فرنسا، السويد، الدانمارك، الدويلات الألمانية).

جسدت القلاقل السياسية الإنجليزية، والإنشقاقات الداخلية، حالة من الطبيعة. فالصراعات بين الملكية والبرلمان والتي تعود جذورها إلى ما قبل القرن الثاني عشر، والحصول على وثيقة الميثاق الأعظم سنة (1215م) لصالح البرلمان الإنجليزي فإن الحياة السياسية اتسمت بعدم التوافق، واللاستقرار، حيث تم حل البرلمان مرات عدة في عهد الملك جاك الأول، وأوشكت الحرب الأهلية على الوقوع بين الملك والكنيسة الأنجليكانية، والبرلمان والطهريين. وحدث تحول كبير في العلاقة السياسية بين هذه الأطراف بإعدام شارل الأول سنة (1648م)، لتدخل إنجلترا مرحلة الجمهورية بقيادة كروميل.

هذا المناخ السياسي والديني، جعل هوبز يعطي أولوية لسلطة الدولة على حرية الفرد، وأسس بذلك نظرية خاصة حول الدولة. وتسببت وجهات نظره في إثارة الجدل في انجلترا، في مرحلة ما بعد الحرب الأهلية، الأمر الذي ساعد حتما في تغيير المناقشة السياسية حول المكان الذي ينبغي أن تقيم فيه السلطة داخل الدولة، والحكم[3].

---

(1) نجد في تحليل فكرة الدولة المطلقة، منفذا لفهم تبعية الشأن الديني للشأن السياسي، ولا نرى أي مبرر للقفز على هذه الفكرة، للإنتقال نحو الفقرة الموالية.

(2) أشرت إليها في ختام المطلب الثاني من هذا الفصل.

(3) Matt SHEEDYM, LOCKE'S Inheritors: An Examination of The Theological Underpinnings of the Letter Concernig Toleration and its Implications for the moder Dilemma of Religious toleration. thesis submitted to the School of Graduate Studies in partial fulfilment of the requirements of the degree of Memorial University, October 2007, p 25.

تأثير هوبز بفصول الثورة الإنجليزيةيبين أهمية العلاقة بين النخب والتعددية داخل المجتمع ومشاعرالخوف في مواجهة التعددية غير المنظمة والفوضوية، فهذا الذي يحرك تفكيره السياسي. (...)موقفه مستمد من تصور لمشكلة سياسية ملموسة وتوتر اجتماعي ظاهر[1].

واستوحي اللوفيثان من "الإستعجال السياسي والشخصي" و"الغضب السياسي الشديد الذي يحركه" فهو يظهر جهدا في التعبير عن سياسة كروميل. إن الأمر يتعلق هنا بإنتاج فكرة تنبع منالدولة الإنجليزية وملكيتها المطلقة، هذا النمط من الملكية هي نفسهاالتي يدافع عنها بودان في فرنسا. ففي إطارها يتم الفصل بينالمواطن والحكم. حيث تنتقل السلطة من الفرد إلى السيد بلاقيود أو شروط. إنها الدليل الواضح لسياسة وقوة كروميل التي تأتي لتحل محل قوة الملك ستيوارت: السلطة تمر، إن لم تكن بشكل مباشر، فعلى الأقل من خلال شخص يمكنه الحفاظ علىالسلام[2].

من المعتاد في الدراسات الليبرالية الغربية أن تصف توماس هوبز بأنه يدعم الحكم الإستبدادي، والواقع أن مصطلح "هوبسي" يشير إلى بعض الصفات الإيديولوجية التي تميل إلى الجمود[3]. إذ إنه ينظر إلى الطبيعة البشرية، بنوع من السلبية والتشاؤمية، ولم يتفاءل بقدرة الجنس البشري على صنع الآمال الإنجليزية، ويرى أن كل ما يصنعه الإنسان إنما الخراب، والدمار، بسبب غياب سلطة تنظمه، ودولة توحده.

من هنا انطلقت قاعدته المشهورة أن الإنسانية دائما في حالة حرب، مادامت لم تؤسس للإنتقال من الوضع الأصلي أو المجتمع الطبيعي البدائي المتوحش، المفروض في الإجتماع البشري، نحو المجتمع السياسي

1() David SMADJA, L'Histoire des Idéés Politiques en débat: les Enjeux Épistimologiques de la Contextualisation.Op Cit, P 122.

2() Ibid, P 123.

(3) Matt SHEEDYM, LOCKE'S Inheritors, Op Cit, P 22.

المنظم، والمدني الآمن. فقايض الحرية بالأمن، ورفع من شأنه على حساب الحرية، فكل ما كان ضروريا للإنسان في عصره إنما هو الأمن.

وتشكل فكرة الإنتقال البشري نحو المجتمع المدني محاور أساسية في النظرية الحديثة، وأخذت وصف "نظريات العقد"، مع كتابات هوبز، ولوك ومن بعدهما. فبالنسبة إليهما، المجتمع المدني قد يكون متباينا، أو متعارضا مع طبيعة الدولة، أو بتعبير أكثر دقة، مع تلك الدولة التي كان من المفترض أن يكون الإنسان فيها قائما قبل الدخول إلى المجتمع المدني، باعتباره مرحلة من التحضر والتفاعل الإنساني[1]. فعندما تترك البشرية حالة الطبيعة، وتبرم العقد الاجتماعي، تكون قد دخلت المجتمعين المدني والسياسي في وقت واحد، حيث كل فرد يسلم نفسه بحرية لضمان الأمن له وللمجتمع[2].

هذا الإنتقال يكون منظم عن طريق عقد غير متوازن، أو شبه إرادي بين الحاكم -الفرد- والمحكوم -الجماعة- ووضع معالم هذه العلاقة، ورسم حدودها.ومن ثمة ظهرت الدولة التي تستمد مشروعيتها، وقوتها من العقد الوضعي، وهي بهذا المعنى تناقض الدولة السماوية القديمة، أو الوسيطة، التي تستمد وجودها من السماء الأزلية. من هنا تم التأسيس لمشروعية جديدة للدولة، صاحبة السيادة الكاملة على الشؤون الدينية للجماعة. فهل يمكن تعميم هذه الفكرة؟. أم أن هناك قراءة مختلفة لها؟. أو معاكسة لمضمونها؟.

هذه القراءة في الواقع تقدم زاوية ظاهرية، أو كلاسيكية، حول كيفية الإنتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية. وتغفل حسب أحد الباحثين علاقة ذلك بالتمثيل السياسي، والإكتفاء بالانحياز، إما بالنظر

)1(David BROOK, Civil Society and The State, thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies, fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts, Carleton university, Ottawa, 1999, P 7.

)2(Ibid, P 8.

إلى العقد الهوبزي كعقد خضوع، أو نقيض من ذلك عقد توحيد، وما ينتج عن ذلك من اعتبار النظرية الهوبزية إما استبدادية في المنظور الأول، أو ذات توجه ليبرالي حسب المنظور الثاني[1].

لم ترق صيغة الخضوع المطلق أو الأعمى للهيئة الحاكمة المفكرين الذين أتوا من بعده، وانتقدوه لذات السبب. فقال جون لوك منتقدا بفكرته الحقوقية المتوازنة أن الحقوق أضخم من أن يمتلكها أي إنسان، وعلى الرعايا أن لا يرتضوا مثل هذا العقد، وأن يفضلوا عليه عقدا يعطي الحاكم حقوقا كما يفرض عيله واجبات. وأكد أن أول واجبات الحكام هي المحافظة على سلامة، وممتلكات الأفراد كغاية للتعاقد السياسي[2].اتساقا مع هذا المنظور، فقد ربط وجود الحاكم بغايات الدولة، وكل واجباته واضحة، وهي حماية الشعب كقانون أسمى. هذه الحجة تقول أن الدولة أنشأت لتحقيق السلم،والأمن. ولصاحب السلطة، مسؤولية ضمان ذلك، خلافا لقوانين الطبيعة.

وإذا كانت فكرة الوضع الأصلي متوافق حولها بين دارسي الفسلفة السياسية الحديثة، والمهتمين بنظرية هوبر، فإن تحديد طبيعتها الإبستمولوجية، ووظيفتها النظرية، وقيمتها السياسية، ليس موضوع اتفاق في هذا الشأن، ونجد مسألتين بصدده، الأولى مدارها، النظر إلى فسلفة هوبز، هل كانت مجرد استجابة لأحداث التاريخ الأوروبي، وبالتالي يكون معنى "الحالة الطبيعية" توصيفا نظريا لبدايات الإجتماع السياسي الحديث، بما هي أزمة بنيوية - تكوينية "حروب الإصلاح الديني"، وأزمة تجدد الإجتماع السياسي الإنكليزي بنيويا الحرب الأهلية (1640-1648م)، أم هو تعميم نظري لنتائج معاينة مرجعيات الأزمة الأوروبية والإنكليزية. ويكون المعنى توصيفا واقعيا، يسميه ماكس فيبر نمطا نموذجيا،

---

[1] صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبز إلى كانط، جداول للنشر والتوزيع، الكويت، ط 1، 2011، ص 72.

[2] MartinBRIBA, Politique et Religion dans la philosophie de Thomas Hobbes, Thèse présentée à l'École des études supérieures et de la recherche de l'Université d'Ottawa en vue de l'obtention du doctorat en philosophie, 2001, P 203.

وهي المسألة الثانية، وكلا التصورين صائبين[1].فتكون بالتالي حالة الطبيعة، حالة فرضية تفسيرية نظرية، وتأويلية تاريخية، تهدف إلى تحليل طبيعة الدولة وتبريرها عمليا[2].

لقد اقترنت السياسة عند هوبز بفعل الترويض ونقله من حالة الطبيعة إلى المدنية، ونقول أن الحداثة السياسية هنا هي الإنتقال الذي أحدثته عوامل العقلنة، انتقال يحمل في طياته الأداتية والغائية، نجم عنه ظهور الفروق القومية والدولة الحديثة[3].

إذا كان هوبز قد تأثر بالحرب الأهلية الإنجليزية، فإن المفكر السياسي، والمحامي الفرنسي، والمستشار الملكيجان بودان (Jean BODIN) (1530 - 1596م) قد تأثر به فكريا، واستمد من نظريته معنى "الروح الإطلاقية"، أما سياسيا فقد تأثر بالحروب الدينية الفرنسية (1590- 1562م). في سياق الإصلاح الديني الفرنسي، بين الكاثوليكوالبروتستانت، وجعلته يحلل الأوضاع، من زاوية أكثر اعتدالا وتوازنا، ليكون بذلك، وهوبز أكثر المفكرين السياسيين دفاعا، وترجيحا لكفة السلطة الزمنية المطلقة، على كفة السلطة الروحية. ودافع عن الحرية الدينية في إطارها، وبحث في الأيديولوجية المدمرة لأسس الدولة. وعارض بكتاباته[4] وبشدة الإصلاح الديني البروتستانتي، وعده من أسباب دمار فرنسا.

بعد أن أكد القيمة العظمى للإنسجام الديني، أدخل مسألة الأديان المتنافسة، في سياق بحث مخاطر الفتنة، والتحزب، ورأى أن لا شيء يحفظ الدول، أكثر من الوحدة الدينية، فهي توفر الأساس الرئيسي لسلطة الدولة وقوتها. والسبيل الذي يراه ملائما وقادرا على منع جميع النزاعات الدينية التي تخرب الدولة، فهي القوانين الصارمة (...) فحيثما كان النظام الصالح في حالة نزاع مع الإنسجام الديني، فيجب الحفاظ

---

[1] صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبز إلى كانط، م س، ص 36.

[2] المرجع نفسه، ص 37.

[3] عطار أحمد، تجديد العقل الأنواري عند يورغن هابرماس، قراءة نقدية للأديولوجيا الليبرالية المعاصرة، أطروحة لنيل الدكتوراه في الفلسفة، كلية العلوم الإجتماعية، جامعة وهران الجزائر، السنة الجامعية 2010-2011، ص 34.

[4] خصوصا كتاب ست الجمهورية الصادر سنة 1576، يصنف من بين الكتب الأساسية في حقل علم السياسة خلال الفترة الحديثة.

عليه واعتباره الأولوية العليا[1]. فما يضمن هذا، إنما هو الملك المطلق، رأس النظام السياسي، فالملك كما يراه بودان هو رمز للوحدة، والضامن لتماسك القومية الفرنسية،حتى ولو كان ذلك على حساب الدين السائد. وهذا لا يعني أنه يناهض الإختلاف الديني، أو التعدد المذهبي، أو يرفض دين الأقليات، وإنما، ما يرفضه هو أن تكون سببا للفوضى. لذلك فهو يؤمن بالتسامح ويزدري التعصب الديني[2]. فالجمهورية، المتحررة، من صراع الطوائف، صارت علمانية دنيوية بالقوة، فعليا، وظاهريا. هذه الفكرة قربت بينه وبين مكيافيلي، بالرغم من الحساسية الفكرية لمؤلف الجمهورية، اتجاه مؤلف الأمير[3].

رؤية بودان تنطلق من إطار الدولة ذات السيادة، بما هي مفهوم مركزي في فكره، إذ هي قاعدة الأساس في تحليله للدولة المطلقة، وظهرت على أشدها في مجزرة سانت بارتولومي سنة (1572م)، التي ينظر إليها كنقطةمفصلية في الفكر السياسي الإصلاحي، وفي "الرعب الإنجليزي" الذي أشاعه توماس كرمويل في ظل حكم الملك هنري الثامن، وفي اضطهاد البروتستانت تحت حكم "ماري الدموية" وفي كثير من حروب الدين الأخرى[4].

إلتصقت فكرة السيادة، كدعامة لنظرية الحكم المطلق بهما، وأنزلاها من السماء نحو الأرض، واتخذت صبغة شعبية، رغم أنها مطلقة، لكن ما هو مؤكد هو أنهما أخرجاها بما هي مجال لممارسة السلطة، من معقل اللاهوت، ودفعا بها نحو مجال السياسة الوضعية.

فالسيادة منظورا إليها في فكر بودان، هي سلطة السلط، ولا سلطة تعلو عليها، فهي مطلقة، ودائمة، ومفروضة على الجميع، مواطنين كانوا أو رعايا. ففي كل المجتمعات السياسية، يجب أن يحكم الحاكم المطلق

---

[1] كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 2 م س، ص 418 - 419.

[2] روبرت م. ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة حسن صعب، دار العلم للملايين، لبنان، ط 1984، ص 93.

[3] جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ج 2 م س، ص 408.

[4] روبرت م. ماكيفر، المرجع نفسه، ص 93.

ذو سيادة (...) وحصانة ضد أي مقاومة قانونية، أو مراقبة سوى مراقبة الله. هكذا يرى سكينر أنه وضع الأساس لكتاب الحاكم المطلق (Léviathan) بوصفه "إلها أخلاقيا"[1].

وضعت نظرية السلطة السيادية من قبل جان بودان وكان هدفه استبدال نظام سياسي قائم على الطابع المقدس للسلطة السياسية الكهنوتية إلى نظام جديد أساسه القوة العلمانية. فما يميز سيادة السلطة هو تاريخها العلماني والإنساني. (...) فالدولة البودينية هي في الأساس علمانية[2]. وكما نرى، فإن السلطة السيادية مسألة تتعلق بالنظام الزمني التاريخي، وهي في جوهرها أو تعريفها أساس إنساني[3]. وبالتأكيد فإن السيادة، على العكس من ذلك، هي نظرية علمانية لسلطة الدولة[4]. وتستمد قوتها من القانون ومن إرادة الملك وليس من الشريعة[5].

يفترض بودان استقلالية الزماني عن الروحي، وبالتالي إحالة المسألة الروحية إلى المجال الشخصي والأخلاقي. وهكذا فإن مشروع الكتب الستة للجمهورية بكامله ينطوي على أن الحديث لن يكون إلا عن السيادة الزمنية. إذن مشروع بودان النظري هو البناء الفلسفي والقانوني للجمهورية[6].جمهورية تقوم على مبدأ علماني بارز، ويؤدي هذا المبدأ إلى ظهور علمنة المجتمع، وإحكامه بالعدل والقانون. هذا يعني بالتأكيد أنه وفي الإطار المفاهيمي للكتب الستة للجمهورية، لا يوجد مكان لدين الدولة أو الدولة الدينية[7].

---

[1] كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 2 م س، ص 474.

[2] Jean Bodin,les six livres de la République, l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec, P 15.

[3] Ibid, P 16.

[4] Ibid,P 17.

[5] Ibid, P 19.

[6] Ibid, P 18.

[7] Ibid, P 20.

فضلا عن هذا، ميز بودان بين القوانين الإلهية أو الطبيعية، والقوانين المدنية، الأولى مقدسة، وعلى الحكام إحترامها، أكثر من القوانين المدنية، لأنهم مسؤولون أمام الله وهو مراقبهم ومحاسبهم. أي أن بودان يضع تراتبية بين القانون الطبيعي، والمدني، الأول يتميز بالسمو، ويسمح في حالة خرقه بالطغيان، أما الثاني يتميز بالدنو، ويبقى مجال التصرف فيه حرا للملك. إذن نحن أمام مصدرين للحكم، أو إن صح الأمر، أمام مشروعتين تتفاوتان من حيث الدرجة، الأولى سماوية إلهية، والثانية وضعية مدنية[1].

أصل هوبز لنفس الفكرة عن القانون، وجعله من اختصاص السلطة المطلقة، التي تملك حق وضعه ومعاقبة مخالفيه، وأما ما يفرض خارج هذه الدائرة، فإنما مجرد "مشورات وآراء"[2]. ما دام الحاكم لم يعترف بها، أو لم يقرها لتكون صالحة لتنظيم المجتمع. فحتى السلطة الدينية التي تعلو السلطة القانونية الوضعية، ليست لها المشروعية والقدرة على وضع أو فرض ما تشاء من قواعد وأعراف. فلا سلطة إلا سلطة الحاكم، رمز للدولة، وموحدها. و مهما جار و استبد فان سلطته لن تكون موضوع نزاع.

وضع هذين المفكرين البشرية لاختيار أحد النظامين السياسين المختلفين من حيث المآلات، فإما العيش دون نظام مطلق، وبالتالي انتظار الفوضى والحرب، أو العيش تحت سلطة مطلقة تضمن السلام.

وأيا كانت تصورات تأسيس الدولة المطلقة، فالأساسي بالنسبة إلينا كذلك هو أن البحث عن دور الدين وعلاقته بالسياسة، بما هي مجال لتدبير شؤون الأفراد. ثم أين يمكن ملامسة موقف هوبز من المسألة اللاهوتية؟. فبالإضافة إلى أهمية ارتباط ذلك بموضوعنا، فالكتابات حول الدين والسياسة داخل

---

[1] كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 2، م س، ص 487.

[2] توماس هوبز، اللفيتان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، م س ص 505.

الفسلفة الهوبزية معدودة، إذ يتم التركيز في مجمل الأبحاث بتحليل نظريته السياسية من منظور التأسيس الفلسفي للدولة.

الفقرة الثانية: الشأن الديني شأن السلطان السياسي

أدخلت الهوبزية المسألة اللاهوتية، ضمن شؤون السلطان السياسي. فالشؤون الدينية تبقى تحت مراقبة حاكم الدولة، حيث إن كل ممارسة خارج إطار الحكم السياسي فيه تهديد لوجود الدولة. لهذا فالمشكل الديني يرتبط في فكر هوبز بالمشكل السياسي، إذ يشكل الدين عاملا للوحدة، والسلم بين الشعوب الأوروبية، لذلك فالإستقرار يفرض استمرار السلطة المطلقة في تدبير العقائد الدينية، نجده يقول في سياق هذه الفكرة:فما يربط أعضاء الكنيسة ومؤمنيها، إنما شخص مسيحي واحد هو شخص الحاكم المطلق. فبدونه لن تكون لها أية سلطة، ولن تتمكن من إصدار الأوامر أو من إتمام عمل[1].

إن الإشتراط الهوبزي بوجود الحاكم المطلق لهدفه تقييد السياسي لمشروعية، ولمهام العمل الكنسي. فالكنيسة القادرة على الإمرة، والحكم، والحل من الخطأ، والإدانة... شبيهة بالجمهورية المدنية، لدى هوبز بل هذا ما يسمى بالدولة المدنية، حيث كل الأفراد بشرا، ومسيحيين، ولا فرق بين الحكم الزمني، والروحي[2].

لم يترك المخلص-المسيح- حسب هوبز أي مجال لممارسة سلطة إكراهية لرجال الدين، وإنما ترك لهم سلطة الإعلان عن ملكوت الله فقط، وإقناع البشر في الخضوع له، مع تعاليم ونصائح لإرشاد الخاضعين. وبكلمات أخرى، إن الرسل والكهنة، يحملون صفة المعلمين وليس الحكام، وأن تعاليمهم ليست قوانين، بل مشورات فقط، أما غير هذا فمجرد عبث. ثم إن ملكوت المسيح ليس على هذه الأرض، كما ليس

---

[1] توماس هوبز، اللفيتان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب، وبشرى صعب، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث ودار الفارابي، ط 1، يناير 2011. ص 454. توج مساره بهذا الكتاب، ويعد من الكتب الهامة والمؤسسة للفلسفة السياسية الحديثة.

[2] المرجع نفسه، ص 455.

للكهنة الحق في المطالبة بالطاعة باسم المسيح، إلا إذا كانوا ملوكا، ليتساءل: "إن لم يكن للملك المطلق السلطة الملكية في هذا العالم، فباسم أي سلطة سيفرض مأموروه الطاعة؟[1]. فالمسيح لا يعدو دوره في هذا العالم حمل الناس على الإيمان، والثقة به، بالإثباتات المنطقية، والقناعات، دون إكراه، أو أوامر. وبالنتيجة ليس لكهنة المسيح أي سلطة في عقاب الذين لا يؤمنون بما يقولون، أو يعارضهم الرأي، لكن بالمقابل يقول: إن كان الكهنة يتمتعون بالسلطة المدنية المطلقة بموجب التأسيس السياسي، فحينئذ يمكنهم معاقبة كل من يخالف قوانينهم وبصورة مشروعة[2].

مفاد فكرة هوبز هنا هي دفاعه عن الحرية الدينية للأفراد، ورفضه أي سلطة قمعية باسم الدين لفرض تعاليم المسيح على الناس، فالمؤسسة الوحيدة التي تملك القدرة على فرض أوامرها ونواهيها هي الدولة، وإن كان الكهنة يرغبون في هذا فعليهم بالممارسة المدنية وليس الدينية. ويستند في مجمل أفكاره إلى رسائل القديس بولس، وفي هذا الإطار جاء في إحداها: "إننا لا نريد التحكم في إيمانكم، بل نحن نساهم في فرحكم...". ويطرح سؤالا موازيا ومناقضا لهذه الفكرة ليثبت مبدأ الحرية الدينية داخل دولته، فيقول: إذا منعنا أي ملك، أو مجلس شيوخ، أو أي شخص آخر ذي سلطة مطلقة من الإيمان بالمسيح، ماذا سيكون الحال؟.

إنه لا جدوى من هذا المنع، لأن الإيمان وعدمه لا ينتجان عن أوامر بشرية، فالإيمان هو عطاء من الله، لا يستطيع الإنسان منحه أو نزعه، سواء بالوعد، أو المكافأة أو التهديد بالتعذيب[3]. فهو بطبيعته غير مرئي، وبالتالي، فهو معفى من أي سلطة قضائية إنسانية[4].

---

[1] المرجع نفسه، ص 482.

[2] المرجع نفسه، ص 483.

[3] المرجع نفسه، ص 485.

[4] المرجع نفسه، ص 506.

يجمع ما بين رسائل القديس بولس، ونصوص الإنجيل، لتبيان مكانة الحرية المدنية، يورد في هذا المنحى أن المخلص يقول: وكما تريدون أن يعاملكم الناس، فكذلك عاملوهم. ويقابله فكرة القانون الطبيعي التي تفيد لاتفعل للغير ما لا تريد أن يفعله لك. إن كل من يدعم عقيدة استخلصها بنفسه من رواية مخلصنا، ومن أعماله أو رسائل الرسل، أو كل ما يؤمن بفعل سلطة فرد معين، سيكون معارضا لقوانين الدولة المدنية وسلطتها[1]. لم يتلقى الرسل وتلاميذة المسيح، تفويضا بوضع القوانين، بل إطاعة الموجودة منها، وبالتالي لم يكن بوسعهم أن يجعلوا من تدويناتهم قواعد إيمانية أو سلوكية إلزامية، دون مساعدة السلطة المدنية المطلقة[2]. هذه فكرة أخرى، وحجة يستدل بها هوبز طرحه من السلطة الدينية ووضعيتها داخل دولته المطلقة. ففي كل دولة مسيحية الحاكم المدني المطلق هو الكاهن الأعلى رتبة.

وبالتالي، ففي كل دولة مسيحية يتواجد الكهنة بموجب سلطة الحاكم، ويستمدون منه حقهم في التعليم، وباقي الوظائف الأخرى. فهم معاونوه، على غرار باقي الموظفين من قضاة، وقادة الجيوش[3]. مفاذ هذا، أن السلطة السياسية هي المدبر والراعي للشؤون الدينية، والضامن للحقوق المدنية، إذن هي سلطة قائمة على مرتكزين، الأول سياسي، والثاني ديني.

حمل بودان تصور خاص حول الديني والسياسي، فبالنسبة إليه الدين عامل مساهم "في التثقيف، وفي مراقبة الآداب العامة والحياة الفكرية. (...) وللمحافظة على الوحدة الدينية، من الضروري، أن يقوم كل الجدال حول الدين، على أساس، الإقناع، فهو وحده، الدواء[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص486- 487.

(2) المرجع نفسه، ص 507.

(3) المرجع نفسه، ص521- 522.

(4) المرجع نفسه، ص 407.

ومن أجل استجلاء دور الحاكم المطلق المدني في الشأن الديني، ذكر صاحب اللفيتان أن الحق في إبداء الرأي في العقائد المقدمة للأفراد يجب أن يناسب السلم (...) والذين يعتقدون أن عدم إطاعة الحاكم المطلق هو أقل خطورة من إطاعته، سوف يعصون القوانين ويبادرون إلى قلب حكم الدولة، وبالتالي سينشرون الفوضى والحرب الأهلية مجددا. وهذا ما لا يبتغيه هوبز، بل يرفض أن يعيده التاريخ. ومن أجل تفادي هذا، حمل الحكام تسمية كهنة الشعب، ولا يملك أي فرد تعليم الشعب، دون إذن منهم[1]. فلهم أي الحكام "شيك مفتوح" لفرض قيود على أية معارضة، قد تكون عاملا لإضعاف أهداف السلطة المدنية[2].

ولما كان حق الحكام المطلقين المسيحيين، السياسي والكهنوتي، غير قابل للتجزئة، فمن البديهي أن يملكوا كامل السلطة على أفرادهم، في السياسة، كما في الدين، وفي وضع القوانين الملائمة لحكم الرعايا، بصفتهم الدولة والكنيسة في آن واحد. وللأفراد الإختيار في توكيل البابا لحكمهم في المسائل الدينية. لكن الممارسة البابوية هذه مشروطة بموافقة الحاكم المطلق المدني، وليس بموجب الحق الإلهي، وإن رفض البابا أو تضمن عمله ما يمس السلطان، فإن الإعفاء هو الإجراء السياسي المناسب، عندما يرى الحاكم ذلك مناسبا للرعايا[3]،وبما أنه مطلق فهو الممثل والضامن الوحيد للوحدة السياسية للشعب، وللدولة[4].

يهدف مشروع هوبز، إلى إزالة المشروعية الكنسية، ومزاعم توريث التيوقراطية البابوية للإرث المسيحي، ووضع الحدود لمنعها من ممارسة أية سلطة أو توظيف إرثها الديني للحكم. فما يخدم الدولة

---

(1) المرجع نفسه، ص 520- 521.

(2) Matt SHEEDYM, LOCKE'S Inheritors: An Examination of The Theological Underpinnings of the Letter Concernig Toleration and its Implications for the moder Dilemma of Religious toleration, Op Cit, p 26.

(3) توماس هوبز، اللفيتان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، م س. ص527- 528.

(4) Miguel VATTER, The Political Theology of Carl Schmitt, Academia.edu, May2014, P 6. Visite 29-07-2021.

ويحافظ عليها إنما هو السياسي. لهذا وضع الهيئة الدينية-الكنيسة- داخل الهيئة المدنية-الدولة- وجعل الأولى تابعة للثانية، فتكون الهيئة المدنية الضامن، والمنظم للشأنين الروحي والسياسي.

من هنا تظهر تراتبيتهما، إذ الهيئة المدنية أولى درجة من الهيئة الدينية. ليؤسس بهذا لاهوتا سياسيا جديدا، قائما على غرار اللاهوت السياسي الوسيطي على علمانية تجعل الدين تابعا للسياسة. من خلال "عمليتين نظريتين تجعلانه يرتبط أيما ارتباط بالعصر الوسيط، ويتجاوزه في الآن نفسه:

العلمية الأولى: تقوم على نقضه أسس التفكير اللاهوتي السياسي الوسيط، وذلك بنقض أطروحتين مركزيتين هما: الطبيعة المدنية للإنسان، وأهمية القانون الطبيعي؛

العملية الثانية: تقوم على تحويله عناصر من أصول لاهوتية سياسية إلى عناصر علمانية، فنسب إلى الإله الفاني (الدولة) قدرات كانت تنسب إلى الإله الأزلي[1]. تطورت هذه الأطروحة لتصل إلى مستوى الفصل بين الدين والسياسة مع مفكرين آخرين كسبينوزا وكانط، ولوك وغيرهم. وإذا حدث أن حول هوبز ونقل المفاهيم السياسية والقانونية إلى المفاهيم اللاهوتية، فإن كارل شميت (Carl Schmitt) (1888-1985م) عالجها ونقلها إلى مجال السياسة[2][3]. وهو المتأثرة بهوبز، ووظف نظريته، لتبرير سلطة الدولة، والحكم. فأعاد من جديد الطرح المضاد لعصر التنوير وفكر الحداثة السياسية.

فالطبيعة الإنسانية ليست خيرة، كما أنها ليست شريرة. ونتيجة لتلك الطبيعة غير الكاملة للإنسان تنشأ عداوات. يقول في كتابه مفهوم السياسي (1926م): مغزى التفريق بين العدو والصديق هو الدلالة على

---

[1] صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبز إلى كانط، م س، ص 16-17.

[2] Miguel VATTER, The Political Theology of Carl Schmitt, Academia, Op, Cit, P 8.

[3] ترتبط السياسة والدين في نظر شميت بشكل وثيق بالمفاهيم السياسية، فالسياسة هي علمنة للمفاهيم الدينية، فدعم وبشكل أساسي، مجموعة من القيم الثيولوجية-الدينية، في الحياة السياسية، للدولة الحديثة، فالصورة التي رسمها لهذه الدولة في بواكيرها، تقول بحصول السلطة السياسية على شرعيتها، من الإيمان وبسلطة إله مقتدر. يورغن هابرماس، وأخرون، قوة الدين في المجال العام، ترجمة رحيم فلاح، مركز دراسات فسلفة الدين، بغداد، ط 1، 2013، ص 47.

درجة الكثافة القصوى للإتصال أو الإنفصال، للترابط أو للتفكك[1]. فقلب مبادئ الدولة الحديثة، التي أسس لها الفكر الأنواري، كالحرية، والإرادة العامة، والمساواة. وأعاد أطروحة الإستبداد السياسي، وهيمنة الدولة على كل مناحي المجتمع. وعلمن مقولات دينية، لتوظيفها في الحياة السياسية، من هنا عد من المنظرين الجدد للدولة المطلقة لما بعد "فيبر" التي يحكمها قائد ذو المشروعية الكاريزمية، كما حددها فيبر.

فجوهر العلمانية لدى شميت لا يعني الفصل بين الدين والدولة، وإنما تعني تحويل المفاهيم اللاهوتية إلى مقولات سياسية إجرائية، حيث يتحول الحاكم السيد الدولة إلى إله مطلق[2]. فالتنافس بين القانون الكنسي والقانون المدني أنتج فاعلية علمية علمانية المضمون، يحكمها مبدأ "كلاهما على حق"[3]. وسيلاحظ الناظر، في القرن السابع عشر، وبشكل لافت، تماهي شخص الملك مع الله، وله في الدولة، موقع مشابه للذي ينسب إلى الله في النظام الديكارتي[4]. فالمجال الثيو-سياسي متعدد الأبعاد، يتضمن وجهان متمايزان، وجه ثيولوجي، ووجه سياسي[5].

تشكل هذه الرؤية الفكرية إعادة لطرح علاقة الدين بالسياسة بمنظور مخالف للتنوير ومعاد له، حيث تهدف محاولة شميت هنا إلى تأكيد الجذور اللاهوتية، والعودة للبنى الدينية للدولة. ويوضح أن المفاهيم المرتبطة بها، هي لاهوتية أدمجت في إطار علماني. فهو يحاول أن يكشف لنا عن الطبيعة اللاهوتية للمفاهيم الفلسفية الخاصة بنظرية الدولة من خلال عملية ما يمكن وصفها بعلمنة المقدس. فعلى سبيل المثال، فـ"الإستثناء" في الفقه القانوني الحديث تقابلها "المعجزة" في الدين.

---

(1) كارل شميت، اللاهوت السياسي، ترجمة، رانيا الساحيلي، ياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودرسات السياسات، قطر، ط1، 2018، ص 11.

(2) عبد الرحيم العلام، العلمانية والدولة المدنية، تواريخ الفكرة وسياقاتها وتطبيقاتها، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2016، ص 317.

(3) كارل شميت، اللاهوت السياسي، م س، ص 150.

(4) المرجع نفسه، ص 58.

(5) محمد البوبكري، الفكر السياسي، المعيار والإستثناء، في الفكر السياسي المعاصر، كارل شميت، جورجيو أغامبين، يورغن هابرماس، م س، ص 24.

وهل يمكن القول على أن شميت يدفع نحو الدولة الدينية، أو الدولة المطلقة بغلاف ديني؟. إننا نجيب على هذا التساؤل بالنفي، فهذا القول لا ينبغي أن يفسر باتجاه ديني أحادي، وأن يفهم من فكر شميت، أنه يؤسس لدولة دينية، إو إدماج الدين في السياسة. فالفكرة الرئيسية والأكثر مركزية من سواها، هي استبعاد حكم رجال الدين من السياسة؛ حيث إن حكمهم فيه تهديد للمجتمع. فهو يستهدف من جهة واحدة، الكشف عن الإنعكاسات والأصول الدينية للمفاهيم السياسية الحديثة.

إذن، فهو يدافع عن دور اللاهوت السياسي في التذكير بمضمون السياسة اللاهوتية، لا في استعادة نموذج الحكم الديني، أو إحياء الجمهوريات المسيحية بديلا من الدولة الليبرالية[1]. فالجزء الثاني من اللاهوت السياسي (1969م) عبارة عن جدل فكري، بالأساس حول أطروحة اللاهوت، بين الإستمرارية، والإنقطاع، بين الظهور والزوال مع الدولة المعاصرة.

أظهر في هذا الجدل مسارا من تطور نظريات اللاهوت السياسي منذ عشرينيات القرن العشرين. مسعاه كان تفنيد مقولة "نهاية اللاهوت السياسي" التي دافع عنها مجموعة من المفكرين، كإيريك بيترسون (Eric Peterson)[2] وباريون هانس. يقول في هذا المنحى: فمند بناء جدران العقيدة، ما عاد ممكنا أبدا فصل الجانب الروحي عن الجانب الزمني بوضوح[3]. فبترسون الذي تجاهل من بين ما تجاهل، إشكالية الدولة والمجتمع، بتركيزه على إرث القرون الوسطى، المسيحية، لبناء نظره، يكون قد أخفق في نظره، لأن المملكتين ليستا موضوعيتين، بما يكفي للتمييز بينهما بوضوح[4].

---

[1] المصطفى الشادلي، مراجعة كتاب "اللاهوت السياسي"، لكارل شميت، م س، ص 133.

[2] ضمن كتابه التوحيد باعتباره مشكلة سياسية: مساهمات في تاريخ اللاهوت السياسي في عهد الإمبراطورية الرومانية الذي نشره سنة 1935م بمعية يأكوب هيغنر، (Jakob Hegner).

[3] كارل شميت، اللاهوت السياسي، م س، ص 88.

[4] المرجع نفسه، ص 91.

من خلال قراءاته للأحداث السياسية-الدينية، وجد أن الجدال الطائفي في ألمانيا، يأخذ طابعا حقيقيا في مجال اللاهوت السياسي، هذا الطابع الحقيقي، تجاهله بترسون، في أطروحته، على الرغم من وجوده بحدة كقضية ملحة بالنسبة لجميع الطوائف المسيحية[1].ويظل جسر العبور نحو ضفة الدولة المطلقة واردا سواء بقينا آسري فكر هوبز أو غصنا في أعماق نظرية شميت.

***

[1] المرجع نفسه، ص 89.

الفصل الثاني: المرجعيات الفكرية المؤسسة والناقدة لفصل الدين عن الدولة

لا يقتصر، ولا يستقر تحليل مدنية الدولة،وإشكالية الدين والسياسة، أو بصيغة ثنائية إشكالتي الدين والسياسة علىنظريات سياسية بعينها. حيث إن كل مرحلة فكرية ممهدة، إلا وتستبعها مرحلة مؤسسة، وأخرى ناقدة وهذا من طبيعة الإنتاج الفكر البشري، فهو دائم التطور، وتتطور معه المفاهيم والقيم. فمن ممهد لطبيعة للدولة، ومجال الدين وخاصية السياسة، ومحورية المساواة، وأهمية التسامح، وقيمة الحريةوأساس المواطنة، وقاعدة الديمقراطية، ليس كمن أسس لها، أو كان ناقدا لها. لكن تبقى هناك علاقات ترابط فكرية، نقدية حينا، ومؤيدة حينا آخر حاضرة وظاهرة لا يمكن نفيها.

وللوقوف على مدى هذا الترابط نرى أن نناقش في هذا الفصل أهم الأنساق الفكرية المؤسسة والناقدةلفصل الدين عن الدولة من خلال مبحثين، (الأول) حول فصل الدين عن الدولة، الرؤى، المحددات والضمانات، على أساس مناقشة المرجعيات الفكرية الناقدة لعلاقة الدين بالدولة في المبحث (الثاني).

المبحث الأول: فصل الدين عن الدولة الرؤى المحددات والضمانات

سنناقش في هذا المبحث، مطلبين نخصص (أولهما) للدين والدولة بين الرؤية المحدودة والرؤية الحادة. أما (ثانيهما) نرى أنه من الممكن تخصيصه للحديث عن الدين والدولة، محددات الفصل وضماناته.

المطلب الأول: الدين والدولة بين الرؤية المحدودة والرؤية الحادة

نهدف من خلال هذه المطلب إلى بسط أطروحة كل من رينيه ديكارت وباروخ سبينوزا، المفكرين اللذين يختلفان، من حيث زاوية تناولهما للمسألة الدينية، ودرجة معالجتها.حيث نجد أن ديكارت اكتفى وذلك بالدعوة إلى إصلاح جزئي للمنظومة الدينية، فيما سبينوزا كانت أطروحته ثورة شاملة على الأفكار الدينية السائدة، فبدأ نقده وأتمه، ووضع أساسا، وتبريرا قائم على نتائج الصراع الديني-السياسي.

بناء على هذه الفكرة، سنناقش الأطروحتين من خلال فقرتين:

(الأولى) تهم رؤية ديكارت المحدودة لعلاقة الدين بالدولة؛

(الثانية) تخص رؤية اسبينوزا الحادة لفصل الدين عن الدولة.

الفقرة الأولى: ديكارت والرؤية المحدودة لعلاقة الدين بالدولة

مع بداية القرن السابع عشر،برزت شخصية الفرنسي رينيه ديكارت (1596-1650م)، وهو عالم رياضي، وأحد مؤسسي الهندسة التحليلية، له إسهامات في المجالين العلمي والفسلفي. ارتبط اسمه بالدعوة إلى الإستخدام الجيد للعقل، باعتباره الجزء الأهم في الإنسان. فصاحب الكوجيتو، كان مقصده تبيان القدرة على التفكير "أنا أفكر، إذا أنا موجود"، فالوجود، في نظر ديكارت، هو وجود بالتفكير، وليس بالتقليد. كتب بالفرنسية واللاتينية، وشملت أهم كتاباته المركزية، الكتاب المشهور مقالة في المنهج (1637م)، وآخر حول تأملات ميتافيزيقية (1647م). كما كتب عن مبادئ الفلسفة.

هدفه من مقال حول المنهج هو بيان القواعد والإرشادات التي ينبغي أن نتبعها، وكيفية استخدام ملكاتنا العقلية على الوجه الأشمل. أما العقل فيرى أن الجميع متساوون فيه. الإختلاف يكمن فقط في طريقة الإستعمال، أما المنهج فنكتسبه بالممارسة، وهي نقطة يعترف بها ديكارت ضمنيا[1]. مكنه منهجه في التفكير من أن يؤسس لمدرسته تصورا فكريا مخالفا لما كان سائدا في الفكر الإنساني الفلسفي والعلمي قديما. ونحى نحو تحريره من كل الأغلال التي عاقته عن إكساب الحرية والإستقلالية، ومن أن يقوم على دعائم الشك الذي يوصله إلى اليقين[2]. وإذا كانت فلسفة كل من جان جاك روسو

[1] برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة فؤاد زكرياء، عالم المعرفة، العدد 72، سلسلة يناير 1978، ص 54.

[2] رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط 2، 1968، ص 26.

ومونتسكيو، قد حققت مبائ الحرية والمساواة، فإن بذور هذه المبادئ يمكن ملامستها عند ديكارت في منهجه[1].

إذا كان العقل"أعدل قسمة بين الناس"، حسب فكرة أب الفلسفة الحديثة، فإن هذا العقل يستثنى العقائد والكنيسة، والكتاب المقدس، وكذا العادات والتقاليد والأخلاق ونظم الحكم. بالتالي فهو قاصر على الفكر فحسب دون الواقع[2]. إذ برفضه أن يمد منهجيته الشكية لتشمل الدين والمعتقد، أثير بصدده الجدل حول ما إذا كان من الممهدين للتنوير أو أم المؤسسين له. لكن، لماذا هذا الإستغناء عن مناقشة المسألة الدينية، وكل ما يرتبط بها من تقاليد ونظم سياسية، على عكس سبينوزا؟.

لهذا تجمع أغلب الدراسات، على أن عقلانية سبينوزا أكثر حدة من عقلانية ديكارت. فالأخير لم يطبق منهجه العقلاني على التراث الديني. بينما الأول ذهبت مداركه العقلية لتطرح الأسئلة على الدين اليهودي والمسيحي، بعد أن عاصر جو المشاحنات اللاهوتية، والعصبيات الطائفية، والمذهبية، ليجد الفارق بين ما تقوله الأديان (الأخلاق)، وما تمارسه معتنقيها (الحروب).

لقد قيل دفاعا عن نظرة ديكارت، وهناك إشارات في كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا، إلى أن موقفه السلبي من هذه القضايا، وبالأخص رجال الدين والكنيسة، ومهادنته لهم، إنما هو موقف ذكي نابع عن وعي فلسفي وفكري، وبكون اللحظة لم تحن بعد لأي نقد ديني- سياسي، واتخذ طريقته هذه لاحتواء رجال الدين من الداخل، وتفادى الإصطدام مع السلطة.

إدن، إضافة إلى هذا التبرير، فإنه لا يمكن تقدير الموقف العلمي الديكارتي من المسألة الدينية، إلا عندما ندرك السياق الفكري الدقيق الذي كان يكتب فيه. فالأصولية المسيحية الكاثوليكية بجبروتها

---

(1) المرجع نفسه، ص 29.

(2) نعيمة إدريس، أزمة المسيحية ن النقد التاريخي إلى التطور العلمي، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفلة، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة منتوري قسطنطينة، الجزائر، ص 71.

حصنت، الممارسات الدينية من أي هجوم فكري. خاصة وأن اللحظة هي القرن السابع عشر،قرن مصادرة الحقيقة الدينية[1]، وفي نفس الوقت هو قرن العقلانية، والعلمية الحديثة.

هذا فرض على ديكارت أن يكون حذرا، خاصة بعد أن عايش إدانة غاليليو سنة (1633م)، من قبل المكتب المقدس في الفاتيكان. وأعلن في حالات كثيرة، عن إيمانه وانتماءه إلى الكنيسة الكاثوليكية، جاء في إحدى تصريحاته الشهيرة: "قررت بأن أخضع لقوانين بلادي وتقاليدها، وأن أتمسك دائما بالدين الذي أولدني الله فيه وأنعم علي بتعلمه منذ نعومة أظافري"[2].

تميز ديكارت بالتردد، بحكم خشيته من علماء اللاهوت، فراح يتهيأ نظرية كوبرنيك، ونظرية الذرات، لكن حينما علم بإدانة غاليليه، وهو في هولندا وعلى وشك نشر كتابه "مبحث حول العالم" قرر الإحتفاظ بهذا الكتاب بعيدا عن المجتمع فقال: إن أفكاري لا تساوي مجازفتي من أجلها بطمأنينتي[3]. لكن رغم كل الحذر الذي كان يتخذه، إلا أنه كان محط مراقبة كنسية حتى بعد وفاته، إذ لم تستبعد أعماله من دائرة الكتب المحظورة.

---

[1] والدليل التاريخي على دلك هو تنظيم عمليات إحراق جماعية لآلاف البروتستانتين في فرنسا سنة 1686م، وصدرت أحكام الإعدام في حق أنصار المذاهب العقلية، والشكية، في المقابل ازداد البحث عن الحقيقة الدينية.

[2] هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، م س، ص 151.

[3] وفي أحد رسائله سنة 1634م إلى العالم اللاهوتي ميرسن جاء فيها: "أجل إنك تعلم باعتقال غاليليه مجددا من قبل قضاة محكمة التفتيش، وتعلم أن رأيه الخاص بحركة الأرض قد أدين على أنه رأي هرطوقي. ولذلك أقول لك إن جميع الأمور التي شرحتها في مبحثي، ومن بينها حركة الأرض، لبثت أمورا مترابطة ببعضها بحيث يكفي أن يعرف بأن واحدا منها خاطئ لكي يعرفوا أن جميع الأسباب التي استخدمتها ليس لها البثة أية قوة.

ورغم أنها تستمد على براهين أكيدة، لا أريد أن أدعمها معارضا سلطة الكنيسة، واعلم جيدا أن البعض قد يقولون إن كل ما قد قرره قضاة محكمة التفتيش ليس بندا إيمانيا فوريا، وإن المجمع يترتب عليه الإطلاع على ذلك. لكني لست البتة منشغفا بأفكاري بحيث لا أريد اللجوء إلى مثل هذه الإستثناءات فأتوسل بها بقصد المحافظة على أرائي. وأضاف، وإن رغبتي في حياة مطمئنة تفرض علي أن أحتفظ لنفسي بنظرياتي. أندرو ديكسون وايت، بين الدين والعلم، تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى، ترجمة إسماعيل مظهر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط 2014، ص 524- 525.

من الثابت تاريخيا، أن فرنسا كانت مهدا للكاثوليكية، قبل ظهور المحتجين البروتستانت"[1]. وكان من الطبيعي أن تكون أغلب ضحايا الحروب الدينية من البروتستانت، في السياق الفرنسي، ومثله في باقي الدول الأوروبية، باستثناء هولندا التي تصنفها الكتابات التاريخية بكونها بلد الحرية والأمن بالنسبة للمضطهدين دينيا، للنجاة بأرواحهم، وللمفكرين لتأمين أعمالهم وكتبهم.

إذا كانت هذه هي الرؤية المحدودة لديكارت، فيكفيه أنه وضع أسسا فكرية زمنية تطورت بعده مع سبينوزا ولوك، وفولتير، واستمرت موجاتها إلى ولم تتوقف.

الفقرة الثانية: اسبينوزا والرؤية الحادة لعلاقة الدين بالدولة

انتقد الهولندي باروخ سبينوزا (Baruch SPINOZA) (1632-1677م)، المسألة الدينية، والكنيسة والعقائد والتاريخ المقدس، التي لم يصنفها ديكارت ضمن أولوياته، وطور المنهج العلمي الديكارتي في تحليل هذه الظواهر.

ألف حول فلسفة رينيه ديكارت سنة (1663م)، وحول الأخلاق، وتعد رسالته حول اللاهوت والسياسة لسنة (1665م)، أحد كتبه الرئيسية. وأصدر في مناخ الشتات السياسي والديني، والتكفير بين الكاثوليك والبروتستانت، في فرنسا واسبانيا وايطاليا باستثناء هولندا.

بحث سبينوزا عن كيفيات بناء دولة مدنية علمانية، ومجتمع عقلاني حداثي يتمتع فيه الجميع بالحرية، النقدية والفكرية؟. انشغل بالبحث الفلسفي، وتقلصت مسافته نحوها، واتسعت نحو الدين. وعلى الرغم من أنه توفي في سن الخامسة والأربعين، إلا أنه صنف كأحد أعمدة التجديد الديني.

---

[1] يعرف الكاثوليك في فرنسا بالجزويت، ويميلون إلى تأييد الملكية المطلقة في مرحلة معينة، فيما يعرف البروتستنانت الفرنسيين بالهيغونوت، ويميلون عكس خصومهم إلى معارضة الملكية المطلقة. ولكلا التيارين حججه الدينية، والفسلفية والتاريخية.

لكن كلمة الهيغونوت، أختلف في أصلها وذكر أنها كانت مشتقة من كلمة Eidgenossen الألمانية والتي أطلقت عليهم في سويسرا، وتعني الحليف أو الشريك، وتم جمعها مع اسم الزعيم الديني والسياسي Hugues Besancon المتوفى سنة 1532م وأطلق على أتباع حركة الإصلاح الديني الفرنسي منذ بداية الحرب الأهلية، يُنظر: أحمد جاسم ابراهيم الشمري، يونس عباس نعمة الياسري، م س، ص 486.

قاده ذكاؤه إلىطرح إشكالات، وأفكار ناقدة للسلطة الدينية-الكنسية. ودافع عن تحرير العقل الأوروبي، فردا ومجتمعا، ومؤسسات، وذلك عبر تفكيك البنى الدينية، والسياسية السائدة.

خلق بفكره ثورة سياسية- دينية، من خلال دراسته لصلة اللاهوت بالسياسة، ويرى أنه لتحرير السياسة من الدين، وتخليص المجتمع من الخرافات، ينبغي اعتماد العقلانية، ونقد كل القضايا بما فيها القضايا الدينية. لكن هذا الشرط لا يتحقق، دون ترسيخ للحرية الفكرية، فكلما ترسخت الحرية الفكرية، كلما تقوى المجمتع والدولة معا.

لم يهدف بتصوره هذا ليكون ضد الدين، أو يدعو إلى طرده من المجتمع، وإنما هي دعوة لتجديد الفكر الديني، وتقديم تفسير جديد للنصوص المقدسة.

فلا ملاذ للدول الأوروبية لتجاوز براثن الحروب الدامية دون الدفاع عن التسامح الديني، ونبد التعصب، وسيادة حرية الفكر. تتجاوز مقالته هذه، حول اللاهوت والسياسة، ظروفه، وزمانه، لتستمر في أداء رسالتها عبر الزمكانية الغربية.

وضع حدودا للدولة، ومنعها من التدخل في الشأن الفكري، أو الرقابة عليه، إذ في ذلك تهديد لمبدأ الحرية، ولوجود الدولة أيضا، بل إن القانون الإلهي نفسه يمنح هذه الحرية للجميع، ولا يبدو ذلك غريبا لأن الدولة نفسها قد نشأت بعقد اجتماعي بين الأفراد، بعد أن فوضوا سلطتهم للجماعة لتقوم بحمايتهم والدفاع عن مصالحهم. فسلطة الدولة ممثلة لسلطة الأفراد، وقوتها تقاسبقدرتها على تحقيق حرية المعتقد، بحيث يكفل لكل واحد الحق ممارسة شعائره بكل حرية.

ينطلق سبينوزا من واقع قائم على تدخل رجال الكنيسة في الحكم، وما نتج عنه من فتن وسلب للحريات والحقوق... فاعتماد الدولة على نظام عقيدة معين يؤدي إلى التحيز العقيدي، مما يؤدي إلى الفتن والتناحر الذي يهدد أساس ووجود الدولة.

تقوم أطروحة سبينوزا على العقلانية في تحليل القضايا المطروحة، فهي منهج ومبدأ نلامسه في كتاباته بشكل مباشر. وسيادة التوجه العقلاني، هو شرط لاستيعاب الحضارة ونموها. أما الإنتقاص من قيمة العقل سيشكل مصدر العجز عن تنمية موقف ايجابي اتجاه العالم، ومن ثم زوال القدرة على المشاركة في الحضارة. وهو ما عاشته المسيحية الوسيطية، فالعجز هو الذي دفع إلى نشوء تيار العقلانية المغالية كرد فعل على لاهوت ينفي من حيث المبدأ شرعية ملكوت الأرض وصلاحية معرفة الإنسان وجهده الحضاري[1]. هذه المعرفة بحقيقة الإنسان ومحوريته في بناء الحضارة والتمدن، وبكونه مصدرا للتغيير، هي الفكرة ذاتها التي دافعت عنها الحركة الإنسية، المقصود الإنسان باعتباره ذات عاقلة مفكرة، مبدعة ومنتجة.

وإذا كانت عقلانية سبينوزا قد وضعت حدودا للدولة، فيما هو فكري، فإنها بالموازاة مع ذلك، وضعت حدودا كذلك للكنيسة، وما تدعيه من سلطة وحق في تفسير الكتاب المقدس، فالله لا يحرم على الفرد حرية البحث، ولا يمنعه حقه في التفكير والفهم والتفسير. كما ليس هناك تفسير واحد صحيح للدين، فللجميع الحق في فهم الوحي وتأويله. حرية الرأي والتفكير إذن يجب أن تكون مكفولة للمواطنين جميعا، تحت رعاية دولة علمانية[2].وإذا تناقضت أوامر الدولة، مع الدين، يرى أنه على الفرد طاعة أوامر السلطة العليا حتى لا يتوقف قانون الدولة. بفكرته هذه، وفي مواضع كثيرة نجد تقاربا وتقاطعا، بين أطروحة الدولة لدى هوبز ومكيافيلي في مسألة الطاعة التامة لسلطة الدولة لدى سبينوزا.

وماذا يفعل الفرد إذا أمرته الدولة بفعل ما، يعارض طاعة الله؟ هل يطيع الله، أم يطيع الدولة؟.

---

(1) برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، م س، ص 371.

(2) باروخ اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، مراجعة، فؤاد زكرياء، دار النشر، التنوير، بيروت ، الطبعة الأولى 2005، ص 17.

يجيب، بأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. ولكن خشية أن يفسر كل فرد وصايا الدين على هواه ويأخذ ذلك ذريعة لعصيان قوانين الدولة، فعلى الدولة أن تضع تشريعا للمحافظة على الدين، خاصة وأن الله يأمر بطاعة القوانين الوضعية"[1]. ومن أجل الطاعة السياسية، فدولة باروخ سبينوزا توظف سلطاتها القهرية لحمل الناس على طاعة أوامرها، إذ إن أقوى السلطات هي أكثرها سيطرة على نفوس رعاياها[2].

يعاد طرح السؤال في موضع آخر، حول مآل العمل إذا تناقضت أوامر السلطة العليا، مع الدين؟ هل سيخضع الفرد للأمر الإلهي أم للأمر البشري.

هنا تعطي نظرة سبينوزا أولوية للدولة على الدين ما دام الأخير خادما للدولة، فالسطلة العليا، هي المكلفة وحدها بناء على حقها الإلهي وحقها الطبيعي، بالمحافظة على حقوق الدولة وحمايتها، ويكون لها الحق المطلق في اتخاذ الإجراءات المناسبة في موضوع الدين، وعلى جميع الأفراد الإلتزام بطاعة قراراتها، وأوامرها، بحكم ولائهم لها، والذي يأمر الله الإلتزام به التزاما تاما[3]. وخلص إلى القول، أنه من الخطورة على الدين وعلى الدولة، على السواء إعطاء من يقومون بشؤون الدين الحق في إصدار القرارات، أو التدخل في شؤون الدولة، وعلى العكس من ذلك يكون الإستقرار أعظم إذا اقتصروا والتزموا بتعاليمهم وأداء شعائرهم[4].

يجب أن تكون العبادة وتفسير مضامين الكتاب المقدسة وممارسة التقوى متوافقة مع الهدوء والفائدة، ولصاحب السيادة أن يحددها. ينصب الحديث هنا بالتحديد عن ممارسة التقوى والعبادة الخارجية

---

[1] المرجع نفسه، ص 89.

[2] المرجع نفسه، ص 385.

[3] المرجع نفسه، ص 381.

[4] المرجع نفسه، ص 315.

للدين، وليس للتقوى في حد ذاتها، وللعبادةالداخلية الموجهة إلى الألوهية، أو الوسائل التي يتم بها التخلص من الروح من الداخل لتكريم الله بكل سلامة الضمير والطائفة الداخلية الموجهة إلى الألوهية والتقوى[1].

يورد سبينوزا أحد الأسئلة المهمة حول مدى صلاحية الحكم التيوقراطي في الظروف الحاضرة. ويقدم إجابة حوله: لو أراد الناس تفويض حقوقه لله لكان عليهم عقد حلف معه، ثم قبول الله له. ولكن ذلك مردود عليه، إذ أن الله لم يعد يحالف الأفراد حسيا، وإنما روحيا في قلوب الناس جميعا. فهذا النموذج من الحكم الديني القائم على الحق الإلهي لا يصلح إلا لشعب مغلق على نفسه، ومقطوع الصلة بينه وبين سائر الشعوب[2]. شعبا يريد أن يعيش دون علاقات مع الخارج، ومنفصل عن العالم، لا شعبا يدخل في علاقات مع الشعوب الأخرى. فهو نظام محدود النطاق، لا يصلح أنموذجا في عصرنا[3]. فما يقوله حول الفصل بين السلطة الدينية والسياسية، تؤكده الأحداث السياسية- الدينية، ومخلفات تداخل السلطات الروحية والزمنية[4]. لقد كانت فكرة تنظيرية أكثر منها مرحلية، فالهدف الذي يريد البرهنة عليه من خلال نقد سلوك رجال الدين، واعتباره مسببا مباشرا في انحراف الوضع. وتراجع قيم الدين والإيمان، مرتبط ببناء تصور جديد للدين والسياسة. ومن الممكن أن نخلص بدقة إلى ما كان يراه من أضرارا ثلاث ناتجة عن خلط ما بين الشأنين الديني والسياسي:

---

[1] Spinoza Traité, Théologico-Politique, traduit par E. SAISSET Ed 1842, P 166.

[2] المرجع نفسه، ص 96.

[3] المرجع نفسه، ص 411.

[4] لكن ما الحجج التي يقدمها دعاة التفرقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية؟. أهم هذه الحجج وجود كعب الأحبار عند العبرانيين لتنظيم شؤون الدين. ويرد سبينوزا على ذلك بأن الأحبار أخذوا هذا الحق من موسى، صاحب السلطة السياسية، وكان يمكنه سلب هذا الحق منهم (...) والحجة الثانية، أنه في المسيحية قام رجال الدين بمهام الكهنوت. ويرد سبينوزا، بأن رجال الدولة كان لهم أيضا الحق في القيام بالشعائر الدينية، وكان التوحيد بين السلطيتن حفاظا على سلامة الدين وأمن الدولة، فالإنسان يثق بمن يقوم على شؤون الدين وبالتالي بسيادته على نفوس الناس، المرجع نفسه، ص 100-101.

- من ناحية أولى: يقع الضرر "للدين وللدولة إذا ما أعطي لرجال الدين سلطة سياسية في الدولة، ولا ينشأ الإستقرار إلا بفصل السلطتين، والحد من سلطة رجال الدين حتى يتفرغوا لأمور الدين؛
- من ناحية ثانية: ينشأ الضرر إذا اعتمد القانون الإلهي على العقائد النظرية يتحول النظام السياسي إلى قاهر وعنيف؛
- من ناحية ثالثة: ومراعاة للمصلحة العامة، لا ينبغي إعطاء أصحاب السلطة حق التمييز بين الأفعال والحكم عليها؛ فإذا كان هذا الحق لم يعط حتى الأنبياء دون أن يلحق الضرر بالدين والدولة على السواء، فالأولى أن لا يعطى من هم أقل من قدرة منهم. لم تكن محاولة سبينوزا عزل الدين عن المجتمع، والقانون والسلطة، فقوة الدين مرتبطة بسلطة الحاكم، كما لا يحكم الله منفصلا عن السلطات السياسية، وحتى تتوفر للدين قوة، يجب أن تلائم الشعائر الدينية سلامة الدولة وأمنها[1].

مفاد هذا القول، أن الشأن الديني داعم للدولة الضامنة للصالح العام، وينسجم الطرح السبينوزي هنا مع الطرح المكيافيلي، والهوبزي، القائلين بأولوية الدولة على الدين، وموقعة الأخير كعامل لخدمة الدولة. فمنح سبينوزا الدولة سلطة تحديد الشعائر الدينية وتفسيرها، والحفاظ عليها، بما يخدم مصالحها واستقرارها، دون تجاوز ذلك، إلى ما هو داخلي تقوي[2].

وليوضح فكرته أكثر، قام بوضع تمييز بين الدولة المسيحية، والدولة العبرانية، الأولى تأسست على الفصل بين رجال الدين ورجال السياسة، إذ أن رجال الدين يمارسون مهامهم، وينشرون الدعوة، كرؤساء

[1] المرجع نفسه، ص 97- 98.

[2] المرجع نفسه، ص 99.

للكنسية، أما الحكام فيمنع عليهم التدخل في شؤون الدين. أما الثانية فهي تيوقراطية، إذ نشأت موازاة مع الدولة، وكان موسى ذو السلطتين، أما الملوك فيقومون بتنظيم الشؤون الدينية كاختصاص ممنوح لهم[1].

لا ينفصل مضمون الدولة المدنية، عن قيمة الحرية في فلسفة باروخ، فهي شرط وجود الإنسان، لهذا يرى أنه من الإستحالة سلب الناس حريتهم في التفكير والتعبير، فهذا لا يهدد السلطة، وسلامتها، وإنما هي ضرورية للمحافظة على السلام. بل على العكس من ذلك، فالقضاء على هذه الحريات قضاء على الدولة وسلامتها[2].

من الدواعي الهامة لتأليف اللاهوت والسياسة، هي تنوير العقول، حول إشكالية التوظيف السياسي للدين، للسيطرة على الشعوب، فهو شكل من الممارسة الأصولية في الحكم. وصار من غير الممكن مع سبينوزا تأسيس نظام سياسي على أساس ديني، لتوجيه المجتمع، وقد اقتضى ذلك إعادة بناء التفكير والإصلاح الديني على ضوء الإجتهادات الفكرية السائدة، وتزداد الحجج كلما ربط ذلك بنتائج الحروب الدينية.

ينفي أية صلة بين العقل والإيمان، أو بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والفلسفة وبين الايمان واللاهوت، إذ يقوم كل منهم، على مبادئ مختلفة، فغاية الفسلفة الحقيقة، وغاية الإيمان الطاعة[3].

إذن فالأساسي عند سبينوزاهو بناء عقلانية جديدة، تتجاوز المنهجية العقلانية الديكارتية، عقلانية تقوم على التدرج، فتبدأ بالنصوص الدينية، لتنقيتها من الخرافات والأوهام. لتنتقل نحو المؤسسات السياسية. هكذا يتم تحرير السياسة والدين معا. لكن هذا لن يتحقق دون التفكير بحرية[4].

---

[1] المرجع نفسه، ص 102.

[2] المرجع نفسه، ص 106- 112.

[3] المرجع نفسه، ص 82.

[4] المرجع نفسه، ص 197.

فالفكرة، موجهة لجميع الأنظمة السياسية، لتأخذ من النموذج الهولندي، قيم الحرية والتسامح. وفضلا عن هذا، فالغرض من إقامة النظام السياسي ليس السيادة أو القهر، بل التحرر من كل أشكال الخوف، للعيش في سلام. فما الدولة الحديثة، إلا دولة مؤسسات، تضمن فضاء، للحوار وتبادل الأفكار بحرية. فأفضل النظم السياسية هي تلك التي تسمح للفرد بحرية التفكير، شريطة أن لا تهدف إلى تهديد كيان الدولة؟. إذ إن أخطر الأفكار هي التي تدعوا إلى فسخ العقد الذي فوض به المواطنون حقهم للسلطة العليا، كالفوضوية مثلا[1].

دافع سبينوزا عن الحرية الدينية بما هي مظهر من المظاهر المميزة لحرية الرأي التي تقوم على منح الأفراد الحرية في اعتناق دين معين، فالدين ينفذ إلى الإيمان الداخلي، ويترجم في شكل ممارسة كأحد عناصره الأساسية[2]. إلا أن الحرية الدينية لا تترسخ إلا في نظام سياسي ديمقراطي منفتح، وليس الإستبدادي التلقيدي المنغلق. ودلك أن علاقة الحرية بالديمقراطية علاقة تكاملية، حيث لاتتحقق الديمقراطية وجوديا دون تحقق شرط الحرية الفكرية، والدينية، والنقدية. فما الديمقراطية إلا اتحاد الناس في جماعة لها حق مطلق على فعل كل ما في قدرتها. وتترتب على ذلك النتيجة القائلة: إن الحاكم لا يلتزم بأي قانون، ويجب على الجميع طاعته في كل شيء لأنهم فوضوا له بموجب عقد صريح أو ضمني، كل قدرة كانت لديهم على المحافظة على أنفسهم، أي حقهم الطبيعي كله[3]. فالعقد الإجتماعي، هو المؤسس والحامل لحقوق الأفراد وواجبات الحكام تجاه الشعب، هكذا تنظر فلسفة سبينوزا للحرية

---

(1) المرجع نفسه، ص 104.

)2(Meryem Mehrez, laicité et Etat civil, quel rapport, actes se colloque international organisé par le laboratoire du droit et société, fsjes agadir, P 8.

(3)باروخ اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، م س، ص 373.

والديمقراطية، فإذا كان منسجما مع مكيافيلي وهوبز، في مسألة دور الدين في الدولة، فإنه اختلف مع صاحب اللفيتان في بناء نظام ديمقراطي يرأسه حاكم يحترم بنود العقد الاجتماعي.

نصل إلى أنه لا يمكن تصور نظام ديمقراطي دون حرية وسيادة للقانون، ولا يمكن الحديث عن القانون، دون الحرية الفردية، المحددة بمقتضى مراسيم السلطة العليا. فبعد أن يفوض كل فرد إلى آخر حقه في العيش وفقا لرغباته الخاصة، أي حريته في المحافظة على وجوده، يصبح ملزما بأن يحيا ويحمى وفقا لطريقة هذا الشخص[1].

من الطبيعي أن تؤثر النتائج التي توصل إليها سبينوزا، على مسار بناء الدولة المدنية الغربية الحديثة، فأفكاره حول الديمقراطية، والتسامح، تحولت إلى مبادئ للحداثة الأوروبية. واستطاع بذلك الغرب بنخبته الفكرية أن يولد إيمانا مدنيا جديدا، مبني على أنقاض الإيمان المسيحي القديم، لهذا صنفت فلسفته ضمن المدرسة العقلانية التقليدية. فأعطى، للفرد حقه في الحرية، وللحاكم حقه في تنظيم الطقوس الدينية. صنف كمنظر علماني للمجتمع الغربي، إذ أن أطروحته لم تحقق نتائجها إلا بعد عقود من رحيله، ليفهم بعدئد الهولنديين بالخصوص، قيمة أطروحته، فنصبوا له تمثالا، في أشهر ساحاتهم العامة. يمكن إجمال فكر اسبينوزا في فكرة واحدة وهي: مبدأ الحرية شرط للعقلانية، فلا يمكن إعمال العقل، دون سيادة مناخ الحرية، فهي المبتدأ والمنتهي، وزاوية من وزايا تحليل علاقة الدين بالدولة. وستتضح هذه الزاوية أكثر مع المطلب الموالي.

المطلب الثاني: الدين والدولة، محددات الفصل وضماناته

ما يجمع اختياراتنا في هذا المطلب هو التركيز على علاقات الدين والدولة بالحق في الحرية. ثلاثية لا يمكن تجاوزها أو نفيها. لهذا نرى أن نخصص هذا المطلب لمشروع لوك، وطرح مونتسكيو، ورؤية

[1] المرجع نفسه، ص 376.

فولتير. متسائلين عن طبيعة التمييز اللوكي بين الديني والمدني؟ (الفقرة الأولى). وعن ضمانات مونتسكيو للحرية المدنية؟ (الفقرة الثانية).ثم عن كيفيةتفسير فولير لمسألة التسامح الديني (الفقرة الثالثة).

الفقرة الأولى: جان لوك والتمييز الصلب بين الحكم الديني والحكم المدني

يظهر أن التمييز بين الإنتماء إلى السماء الدينية والإنتماء إلى الأرض الزمنية، هو ما يجعل الفرد حرا في اختيار إنتمائه لعضوية الجماعة السياسية باعتبارها تمثل الصالح العام الزمني، وبين إختيار الإنتماء للجماعة الدينية باعتبارها تمثل الجانب الروحي للفرد، من هنا تبدأ معالم الطرح العلماني.

ويمكن الإنطلاقمن مداخل مفاهيمية، فكرية متعددة، لدراسة أطروحة لوك، وسينصب تركيزنا على نقطتين (أولا): الحرية في المجتمع المدني، (ثانيا): محددات الفصل بين الحكمين الديني والمدني.

أولا: الحرية محدد المجتمع المدني

يرتبط ظهور القيم الإنسانية والأفكار، بالسياقات السياسية، والتحولات الثقافية، والأوضاع الإجتماعية، والبيئةالموضوعية، هي محددات، أساس في مسار تشكلها. مقصدنا هنا هي قيم الحرية والمساواة والتسامح... وعبرها نقول، ونحن بصدد تحليل أطروحة جون لوك (Jean LOCK) (1632-1704م)، أن العوامل المحددة لفكره، متعلقة بالأزمات السياسية(ثورة 1642-1648م). الإنجليزية، والحروب الدينية التي عاشها وطنه وعاشهاجون،وهو لم يناهزالعاشرةمنعمره، كفتى انجليزي، ابن عضو في الثورة البيوريتانية الطهرية[1]، والتي انهت حكم شارل الأول سنة (1648م) بإعدامه، وإلغاء النظام الملكي الإلهي، وإعلان المرحلة الجمهورية، وتولي كروميل الحكم.

[1] الثورة البيوريتانية التطهيرية: صراع سياسيجرىما بين سنوات 1603-1649م بين الملكين الإنجليزيين جيمس الأول وتشارلز الأول من ناحية، والحزب البرلماني البيوريتاني من ناحية ثانية، بسبب تمسك الملكين بنظرية حق الملوك الإلهي، وقد أدى هذا الصراع إلى نشوب الثورة الإنجليزية وإعدام الملك تشارلز الأول في نهاية الأربعينيات من القرن السابع عشر.

إذن، فتقدير ما سعى لوك إلى تحقيقه في اللاهوت السياسي يتطلب إدراكا للسياق الفكري الدقيق الذي كتب فيه، فعصره كان عصرالطوائف، والمذاهب المتصارعة، والأصوليات المتعصبة، خاصة بعد وفاة كروميل سنة (1658م) وعودة حكم شارل الثاني ابن شارل الأول للحكم سنة (1660م) إذ تميز حكمه بظهور المسألة الدينية من جديد، وبهذا كان الصراع قائم بين الكنيسة الأنجليكانية ضد البيوريتان.

اهتم فيلسوف التنوير، البروتستانتي الأب والأم، بالفلسفة، وتأثر بآراء ديكارت، ودرس الطب ليمتهنه، غير أن الظروف التي عاشها قادته ليعالج القضايا السياسية والدينية، لبلده من زاوية فكرية. ووجد في الأراضي المنخفضة البلد الغربي الوحيد الذي تسود فيه الحرية، وأمكن له أن يفر إليه هربا من أتون الحرب الأهلية المستمرة، ليستقر في المرفأ الهولندي آمنا، وحرا، ومنها نشر خطابه الأول،ثم الثاني حول التسامح[1]، مثلما أمكن لرينيه ديكارت أن يجد في هذا البلد ملجأ من ملاحقة آباء الكنيسة، وقضاة محاكم التفتيش، فيكتب تأملاته.

كتابا لوك تعالج إشكالية الحرية، في بعدها الديني من خلال رسالة في التسامح (1689م)، والسياسي عبر رسالتان في الحكم (1690م) والإقتصادي بكتاب قيمة المال (1691م).

كتب عن إشكالية التسامح الديني ودافع عبرها عن الحرية الدينية، وعن قضايا الطائفية، وتحرير الفرد من الطغيان الديني والسياسي، ونبذ كل أشكال التعصب المذهبي الفردي والجماعي. وحاول معالجتها انطلاقا من التساؤلين التاليين: ماهي حدود ممارسة السلطة السياسية؟. وما طبيعة العلاقة التي ترتبط الحاكم بالمحكوم؟. وكيف السبيل إلى تمييز الحكم الديني عن الحكم المدني؟.

[1] معظم أعماله ظهرت في غضون سنوات قليلة بعد سنة 1688م وتنقسم إلى أعمال نظرية وأخرى تطبيقية: مقالة في القانون الطبيعي الصادر بين سنتي 1662-1664م، ورسالة في التسامح الصادر سنة 1689م. دراستان في الحكم الصادر سنة 1690م و بعض الأفكار حول التربية الصادر سنة 1693م.

يطرح الفيلسوف أفكارا حول المجتمع السياسي المنشود، في سياق تحليله لقضية التعصب الديني، الذي كان سائدا في أوروبا، خاصة في انجلترا، وقد عالج ذلك عبر رسالته الشهيرة حول التسامح، وجاء فيها أنه ينبغي التمييز بدقة ووضوح بين مهام الحكم المدني، وبين الدين، وتأسيس الحدود الفاصلة والعادلة بينهما. وإذا لم نفعل هذا فلن تكون هناك نهاية للخلافات التي ستنشأ على الدوام، بين من يملكون الإهتمام بصالح نفوس البشر، من جهة، ومن يهتمون بمصالح الدولة من جهة أخرى.

انطلاقا من هذه الزاوية، فوجود الدولة هو وجود بالغاية، وغاياتها توفير الخيرات المدنية (الحياة، الحرية، الصحة، راحة الجسم، إلى امتلاك الأشياء مثل المال والأرض) والحفاظ عليها، وتنميتها[1]. وحماية الحقوق الأساسية للأفراد،. وتنازلهم عن جزء من حقوقهم إنما يكون لضمان التمتع بها. لكن هذا القبول السياسي بالتنازل، هو جزئي مقيد، وظرفي وليس كامل، أو دائم ومطلق، إذ ليس في وسعهم منح الحاكم سلطة غير محدودة. (...) إذ أن سلطة المقاومة والتمرد عليه لخلعه دائما في يد الشعب إذا ما حاول إساءة استخدامها. إذن، فبقاء الحاكم مرهون بإرادة الشعب وموافقته. فالسيادة للشعب كعنصر مكون للدولة، وليست للحكومة أو الملك أو البرلمان. فالحاكم مقيد بالتزام القواعد والتقاليد الدستورية، لذا ينبغي احترام بنود التعاقد الإجتماعي، من خلال احترام سيادة الشعب وحقوقه[2].

يرفض هيوم فكرتا هوبز ولوك اللتان تنظران إلى الحياة السياسية كنتيجة للبصيرة الحسابية للإنسان. وذلك لتأمين أهدافه المرجوة عن طريق عقد اجتماعي. ويوضح أن تكوين المجتمع المدني ليس في المقام

[1] جون لوك رسالة في التسامح، م س، ص 23.

[2] جون لوك، الحكومة المدنية، م س، ص 6.

الأول نتيجة للحسابات العقلانية، حيث إن الأفراد ليسوا عقلانيين لذلك رفض هيوم فكرة العقد الإجتماعي[1].

هذه النظرية العامة للدولة المقيدة، مستمدة من الثورة، والتي لم تعد مجرد حدث تاريخي عابر، وإنما أنتجت أفكارا سياسية ذات قيمة عالية. كفكرة أو هندسة لوك لقواعد الشرعية للحكم الملكي الجديد الذي جاء بأسرة أورانج إلى العرش البريطاني.

ما ينطبق على الحكام، ينطبق على الشعب، بما أن مساءلة الحاكم، ومحاسبته، أوتغيير الحاكم، إنما يكون في إطار احترام قواعد القانون، أي من داخل المؤسسة المدنية، مادامت تسمح بذلك، وإن كان هناك تقصير قانوني، فيمكن تعديل بنود العقد السياسي، تفاديا لكل مسببات الفوضى. يبدو لوك هنا محافظا ومصلحا، إذ لا تبدو في فكره أي إشارات تفيد التغيير خارج إطار السلطة السياسية. فيمزج بين عناصر مستمدة، من تقاليد عقائدية متنوعة، تتراوح بين مذهب كالفيني محافظ من الناحية النظرية، وبين ما يمكن أن نسميه بالحركة "الليبرالية الانجليكانية"[2].

الدولة في العرف اللوكي، مناقض لما هو عليه عند هوبز، فهي ليست مشخصنةلكن بل ممأسسة وشعبية، لهذا فند نظرية الحكم المطلق القائمة على أساس الحق الإلهي والذي تنعدم فيه الحرية الفردية والجماعية، ونظر له المفكر السياسي الإنجليزي سير روبرت فلمر (Sir Robert Filmer) (1588-1603م)، وربطه بالنظام البيتاركي الأبوي الذي يمكن العودة بجذوره إلى آدم[3].

---

[1] Jonathan H. KRAUSE, The Political Theology of David Hume, Doctor of Philosophy, the Catholic University of America, 2015, P 64-63.

[2] Matt SHEEDYM LOCKE'S Inheritors: An Examination of The Theological Underpinnings of the Letter Concernig Toleration and its Implications for the moder Dilemma of Religious toleration. OP Cit, P 12.

[3] إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الإستبداد السياسي، عالم المعرفة، ع 183 مارس 1994، ص 215.

في إطار تناوله للأفكار القوية للفكر السياسي، يقول فيليب برو وفرنسوا بيردو، أنفلاسفة القرن الثامن عشر هم من نواح كثيرة ورثة المفكرين الأوروبيين في القرن السابق. روجوا للعقل النقدي، ووضعوا مفهوما جديدا للإنسان كأساس المؤسسات السياسية والإجتماعية. إنها الوظيفة والحماسة التي تم وضعها لإعلان الحقائق العظيمة ومسسبباتها العملية، هذه المسببات هي التي منحت فكر القرن الثامن عشر، خاصة خلالا خمسينيات القرن الثامن عشر، أسلوبا جديدا ونموذجيا في التفكير والتنظير[1].

ولا شك في وجود عناصر التوافق في تحديد طبيعة المجتمع البدائي، بين أطروحتي هوبز ولوك، بل إنه على المستوى العملي تقاسما قناعة قوية بأن الفوضى كانت أسوأ الشرور، وأن أي شكل من أشكال الحكم غير قادر على تأمين السلام، أفضل من حالة الحرب. ولهذا ليس من الغريب أن يكون أول تعبير عن موقف لوك في الحكومة المدنية، موقفا دفاعيا. وهو الذي قال: "لم أجد نفسي في العالم إلا بعد أن نظرت إلى عاصفة دامت حتى الآن تقريبا"[2]. قاصدا بذلك العواصف السياسية والدينية، التي فتح عيناه عليها، وأظهر بذلك وعيا فكريا، عاليا، بخطورة الصراع، والحرب الدينيتين السياسيتين، فكان مشروعه هو البحث عن أسباب الحروب، وبناء حلول فعلية قادرة على خلق مناخ السلم والسلام.

تقوم فكرة الدولة لدى لوك على مبدأ الحرية[3]، الدينية والسياسية، إذ لا مجتمع مدني، دون حرية، يقدم هذا الربط بين العنصرين، مكانة هامة للحرية، هي مكانة لا تسمح بالتنازل عنها لأي حاكم سياسي. فعندما يفقد الأفراد حريتهم كقيمة إنسانية، فإنهم سيحرمون من كل مقومات حياتهم، ويكون معنى ذلك

---

(1) Philippe BRAUD, Francois BURDEAU, Histoire des Idées Politiuqes depuis la Revolution, Ed Montchrestien, Paris, Ed 2 1992, P 23.

(2) Ibid,P 26.

(3) أوضح أن الحرية الطبيعية للفرد، تعني عدم خضوعه لأية قوة على وجه الأرض أو الوقوع تحت سيطرة السلطة القانونية أو السماح لأي مخلوق يفرض إرادته عليه. وحرية الفرد في المجتمع تعني عدم خضوعه لغير السلطة القانونية القائمة، دون إعتبار لأي سيادة أو إرادة مستمدة من قانون آخر، وعندئذ يصبح للحرية معنى مغاير. (...) غير أن حرية الأفراد في ظل الحكومة تعني وجود نظام دائم يلتزمونه، نظام يسري على جميع أفراد المجتمع، وإذ ذاك يصبح لي مطلق الحرية في التصرف على شرط ألا تتعارض هذه الحرية مع حريات الآخرين أو تنتقص منها، كما أن الحرية الطبيعية لا تخضع لغير قانون الطبيعة. جون لوك، الحكومة المدنية، وصلتها بنظرية العقد الإجتماعي لجان جاك روسو، م س، ص 27.

الحرب[1]. ألم يقل أن الناس خلقوا بطبعهم أحرارا[2]، متساوون ومستقلين، لا يخضعون لأي سلطان سياسي، ولهم أن يتحدوا في جماعة واحدة، أو حكومة سياسية، تحفظهم وتعينهم على مواجهة الأخطار المشتركة[3]. فهي مؤشر للتمييز بين حالة الطبيعة، وحالة المجتمع المدني. إذن فالحرية أصل السلطة السياسية، إذ يتمتع الأفراد بالحرية المطلقة في تسيير أعمالهم، والتصرف في ممتلكاتهم وفقا لمصالحهم[4].

قضية الحرية حسب جان راولز تثير الجدل دائما بين طرفي أو جهتي الصراع، الأولى مؤيدة (ايجابية) والثانية رافضة (سلبية). هذا الجدل لا يتعلق بتحديد معنى الحرية أو مضمونها فقط، بل مرتبط أيضا بالقيم النسبيةللحريات المختلفة الأخرى[5]. والأكيد حسب نفس المفكر أن هناك تمايزات قيمية بين ما يسمى بحرية الحداثيين وحرية القدماء،وفي نفس الوقت يبقى كلا النوعين من الحرية (حرية الفكر، والوجدان...) متجذرة بعمق فيالتطلعات الإنسانية. وهذه الحريات المدنية لا ينبغي التضحية بها من أجلالحرية السياسية، بل يجب أن تكون الحرية المدنية متلازمة وعلى قدم المساواة مع الحرية السياسية[6].

إن أي استخدام لسلطة الدولة الدينية لا ينتج عنه سوى نفاق ديني، بدلا من الإيمان الديني الحقيقي. لذا يجب أن يتمتع الأفراد بالحرية لإختيار طريقهم للخلاص. فسلطة الدولة ينبغي أن تقتصر على الغايات المدنية الزمنية دون أي إكراه على الضمير الفردي[7].

---

[1] المرجع نفسه، ص 24.

[2] في نقد لفكرة سير روبرت فيلر القائلة أن ما من انسان يولد حرا.

[3] جون لوك، الحكومة المدنية، وصلتها بنظرية العقد الإجتماعي لجان جاك روسو، م س، ص 83.

[4] المرجع نفسه، ص 13.

[5] John RAWLS, a theory of justice, the belknap press ofHarvard, university presscambridge,Massachusetts, 1971. P 176.

[6] Ibid, P 177.

[7] أحمد ت. كورو، العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين، الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012، ص 138.

يبدو من وجهة نظر راولز أنه يجب على الأفراد اختيار المبادئ التي تكفل سلامة حريتهم،بغض النظر عن معرفتهم بمضمون معتقداتهم الدينية أو الأخلاقية. (...) ويبدو أن حرية الضمير هي المبدأ الوحيد الذي يمكن للأشخاص في الوضع الأصلي الإعتراف به. ولا يمكنهم بهذا المبدأ السماح للإضطهاد والقمع أن يسود ضد الآخرين"[1]. "فحرية الضمير تحدها بعبارة راولز "المصلحة المشتركة من أجل النظام والأمن". فهذا الصنف من الحرية تصدر عن مبدأ الحرية المتساوية بين الجميع. وغني عن البيان أن الشركاء في الوضع الأصلي لا يمكنهم أن يتسامحوا إلا بإزاء المذاهب الأخلاقية أو الدينية التي يضايق بعضها البعض الآخر.(...) ويرفض في إطار هذه مفهوم الدولة الرعية"[2].

تبقى الحرية التي نظر لها لوك نسبية أو غير مؤكدة، حيث إن الفرد معرض للإعتداءات من جانب الآخرين. فما دام الجميع ملاكا في حدود ملكياتهم، وما دامت المساواة سائدة دونوجود مراقبة لتنفيذها، فإن استمتاع المرء بممتلكاته غير مأمون، وهذا جوابا على من يجادلون في مبررات التخلي عن هذه الحرية، ووضع نفسه تحت سيطرة قوة أخرى[3]. فالحريةشرطالأهليةالإنسانية والتعاقد السياسي. فحتىيتمتعالفردبأهليةالتعاقد،وجبأنيكونحرا،إذ لا عقدبلاحرية،ولا حرية بدون ديمقراطية تعاقدية[4].

إذن، وباعتبار الحالة الطبيعية حالة تاريخية، غير مستقرة، فلا يمكن أن تقوم للمجتمع السياسي قائمة، إلا بسيادة قاعدتين: الحرية والقانون. فالأفراد يخضعون لقانون، وسلطة شرعية عامة تفض المنازعات، وتنزل العقاب بالمخالفين، أما غير هذا، فمجرد حالة الطبيعة، حيث يباشر الحكام كافة السلطات التشريعية والتنفيذية بنفسهم[5].

---

(1) John RAWLS, a theory of justice,Op Cit. P 181.

(2) محمد المصباحي، الدين والسياسة من منظور فلسفي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، منشورات عكاظ، الرباط، ط 2011، ص 151.

(3) المرجع نفسه، ص 107.

(4) كارل بوبر، في الحرية والديمقراطية، ترجمة عقيل يوسف عيدان، التنوير للنشر والتوزيع، ط 1، 2009، ص 13.

(5) جون لوك، الحكومة المدنية، وصلتها بنظرية العقد الإجتماعي لجان جاك روسو، م س، ص 75.

يساعدنا هذا المستوى من التحليل، للإنتقال نحو تصور لوك، للدين في الدولة، فنقف لحظة مع فكرته القائلة بأن الدين الحق لم يتأسس من أجل ممارسة الطقوس، أو السلطة، ولا من أجل الحصول على سلطة كنسية، وإنما من أجل تنظيم حياة البشر استنادا إلى قواعد الفضيلة والتقوى...[1]. أما القهر فإنه لا يفضي إلا إلى الحروب، الأمر الذي يدفع الناس إلى النضال من أجل التخلص من كل طوق العذاب، والفتن خاصة التي تقع باسم الدين، لكن ما هو حق، هو أن الرعايا بسبب الدين غالبا ما يساء معاملتها، وتحيا في بؤس وشقاء[2].

ثانيا:الحكم الديني متميز عن الحكم المدني

ترى الأطروحة اللوكية أن المشكلات السياسية في أساسها مشكلات دينية. بهذا المعنى فإن المحافظة، لا تعادل سوى الدوجماطيقية، لأنها تبزغ من تأسيس المجتمع على الدوجما الدينية، أي على المطلق. ولأن الأخيرة في حد ذاتها مطلقة، فهي لا تفضي إلا إلى التعصب.الذي ينتج بدوره إقصاء سياسيا، لطيف ديني، من قبل طيف متعصب، ومستبد سواء اتخذ هذا الإستبداد طابعا دينيا مذهبيا، قبليا قوميا، عرقيا، وبهدف توفير شروط التعايش الديني كانت الحاجة إلى التفكير في دولة مدنية.

يوضح هذا التصور، أن وظيفة الدين محصورة، لا تتجاوز أدوارها إلى ما هو سياسي، أو الإستثمار فيه لممارسة السلطة من قبل طائفة على أخرى. فجميع أعضاء المجتمع المدني، متساوون يعملون جميعا لخالق هذا الكون ابتغاء مرضاته[3]. ومن الضلال المس بحقوق الأعضاء، وانتهاكها، حيث إن الواجب السياسي للدولة يفرض صيانة كافة الحقوق، بعيدا عن أي اعتبار ديني. ومن ثم لا يحق إلحاق أي عنف

---

[1] جون لوك رسالة في التسامح، م س، ص 19.

[2] المرجع نفسه، ص 60.

[3] جون لوك، الحكومة المدنية، وصلتها بنظرية العقد الإجتماعي لجان جاك روسو، م س، ص 14-15.

أو ضرر للأفراد سواء كانوا مسيحيين أو وثنيين[1]. والإعتراف بالديانة والتسامح فيها يشترط على الأفراد بدروهمعدم الإحتجاجبها أو جعلها مرجعا لهم في ذلك. وقد يعتقد البعض بالفعل أنه يجب على الآخرين الإعتراف بنفس المعتقدات والمبادئ التي يؤمنون بها، وأن خلاف ذلك قد يؤدي إلى نشوء حالة مظطربة أو تفويت الطريق إلى الخلاص. لكن مبدأ الحرية المتساوية يجعل هذا التصور غير سليم. كما أن العدالة كإنصاف توفر حججا قوية من أجل الحرية المتساوية[2].

وتأسيسا على ذلك، فجميع مكونات المجتمع أفرادا وكنائس، ليس لها أي مبرر للإعتداء على الحقوق المدنية والخيرات الدنيوية بدعوى الدين[3]. مغزى هذا أن إبعاد الدين عن السلطة هو مخافة استغلاله وفقا لأهواء الأمير[4].

يسري التقييد اللوكي لسلطة الحاكم، كذلك على الكنيسة، فهذه نقطة اشتراك بينهما، على الرغم من الإفتراض القائل بكون المجمع الكنيسي، ممثل الأفراد، إلا أنه في العرف اللوكي، يبقى هذا الزعم أمرا مرفوضا، خاصة وأن الكنيسة، ما هي إلا جماعة حرة من البشر، يجتمعون إراديا، لعبادة الله، لتحقيق الخلاص النفسي. وهكذا فلا أحد يولد عضوا فيها، وإلا فإن الدين في هذه الحالة، ينقل بالوراثة من الآباء إلى الأبناء[5]. ويفيد هذا، أن الإنتماء للكنيسة لا يكون بالفطرة، أو بالعنف في الإنتساب إليها ومغادرتها، فهي مسألة حرية دائمة، حرية الضمير بما هي حق طبيعي وإنساني.

يتساءل لوك في ذات السياق، حول ضمائر أولئك الذين يضطهدون، ويقتلون بحجة الدفاع عن الدين. هل هم يفعلون كل ذلك وقلوبهم مملوءة بالصداقة والطيبة؟. إذا كان جوابهم بالإيجاب، فأنا لن

---

(1) جون لوك رسالة في التسامح، م س، ص 32.

(2) John RAWLS, a theory of justice,Op Cit. P 182-183.

(3) المرجع نفسه، ص 35.

(4) المرجع نفسه، ص 46.

(5) جون لوك، الحكومة المدنية، وصلتها بنظرية العقد الإجتماعي لجان جاك روسو،م س، ص 27.

أعترف بذلك، إلا عندما أرى أولئك المتعصبين، يحاربون بالنار والسيف أصدقاءهم، وأعضاء مثلهم الذين تلوثوا بالرذائل، والذين هم معرضون للعقاب الأبدي بسبب عدم طهارتهم[1]. لذلك ينبغي على الأفراد أن يتمتعوا بحرية اعتناق، أو رفض المناسبات الدينية وفقا لضميرهم، ولا مبرر لاستخدام أي قوة، لأن الشعائر "غير مبالية" وبالتالي لا تترتب عليها عواقب أخلاقية، وعلاوة على ذلك، فطبيعة المسيحية ينبغي أن تكون "حرة، لا قسرية"[2].

فضلا عن هذا الموضع المباشر لموقف لوك من مجال الدين وضمانات الحرية الدينية، نجد موضعا ثانيا، دعا فيه إلى التمييز بدقة، ووضوح بين مهام الحكم المدني وبين الحكم الديني، وأسس الحدود الفاصلة، والعادلة بينهما. يقول أنه إذا لم نفعل هذا، فلن تكون هناك نهاية للخلافات التي ستنشأ على الدوام بين من يملكون الإهتمام بصالح نفوس البشر، ومن يهتمون بمصالح الدولة[3]. وأيا كان مصدر السلطة فإنه يجب أن تكون مقيدة، سواء كانت كنسية أم مدنية. مادام القانون محدد للرباط المدني والإجتماعي.

تتقاطع المسألة الدينية لدى لوك، مع طرح الهولندي صاحب رسالة اللاهوت والسياسة، الذي وضع قيودا للدولة، تمنعها من التدخل في أفكار، وحريات الأفراد وحدد أدوارها في حماية مصالح الأفراد.

إذا كان هذين المفكرين قد أسسا لمفاهيم زمنية تظهر أهمية فصل الديني عن السياسي؛ فإن هيوم يطرحفكرة "التربية المدنية العلمانية"التي يصورها على أنها أكثر قابلية لتحقيق الإزدهار البشري. وهي بالنسبة إليه، تروج للممكن السياسي والديني في نفس الوقت. ولاتقترح أطروحته تخليص المجتمع من الدين، بل العكس، لأن الدين له عمق وجذور في الطبيعة البشرية[4].

---

(1) جون لوك رسالة في التسامح، م س، ص 20.

(2) Matt SHEEDYM, LOCKE'S Inheritors: An Examination of The Theological Underpinnings of the Letter Concernig Toleration and its Implications for the moder Dilemma of Religious toleration Op Cit, p 27.

(3) المرجع نفسه، ص 23.

(4) Jonathan H. KRAUSE, The Political Theology of David Hume, OP Cit, 2015, P 24.

وإذا كان الحاكم لا يتدخل في الشؤون الروحية للجماعتين الدينية والسياسية، فإنه بالموازاة مع ذلك يجب أن تكون سلطة الكنيسة مقيدة، إذ ليس في إمكانها، أن تمتد إلى الشؤون الدنيوية لأنها منفصلة عن الدولة، بل متميزة عنها. فالحدود بينهما ثابتة ومستقرة. ومن يخلط بين هذين المجتمعين كمن يخلط بين السماء والأرض، وهما متباعدان، متمايزان ومتضادان.

بهذه الحجة، رأى أن واجب إدارات الحكم هو الإنشغال بالشؤون المدنية، والحقوق وتنميتها دون أن تمتد إلى خلاص النفوس، مع ضمان حرية العبادة. في هذا السياق الخاص يقول جون: إن غاية أي مجتمع مدني هي عبادة الله، وبالتالي نوال الحياة الأبدية. ولهذا ينبغي أن يتجه أي نظام إلى تحقيق هذه الغاية، وأن تكون جميع القوانين الكنسية محكومة بها[1]. ويرفض أن يختص الحاكم بالعبادات الظاهرية كما يرفض طقوسا معينة لعبادة الله بقوة القانون. لأن ذلك شأن روحي، تعبدي (...) وبما أن الغاية من أي دين هي إرضاء الله، فإن الحرية ضرورية لتحقيق هذه الغاية[2]. وبالنتيجة، فعناية الإنسان بروحه، وبالأمور السماوية، التي لا تنتمي إلى الدولة ولا تخضع لها، متروكة للإنسان[3].

إذن وارتباطا بمفهومه للدولة وللكنيسة، ونظرته للمجتمع المدني، فليس من حق الحاكم أن يقرر في مصير العلاقات الدينية الفردية والجماعية، أو في كيفيات سيرها، واستند موقفه على الأسس على التالية:

- خلاص النفوس ليس من شأن الحاكم المدني، أو أي إنسان آخر، ذلك أنهم ليسوا مفوضين من الله لذلك، فالله لم يكلف أحد؛

[1] جون لوك رسالة في التسامح م س، ص 36- 30.

[2] جون لوك رسالة في التسامح، م س، ص 43 - 44.

[3] جون لوك رسالة في التسامح، م س، ص 54.

- رعاية النفوس ليست من شؤون الحاكم المدني، لأنه يحكم بمقتضى سلطة برانية، فالدين الحق هو دين ينشد الإقناع والإقتناع (...) ومن طبيعة العقل البشري أنه لا يمكن اجباره على الإيمان استنادا إلى قوة برانية؛

- خلاص النفوس ليست من مهام الحاكم المدني، لأنه حتى إذا أقررنا أنه من الممكن إقناع البشر وتغيير آرائهم بسلطة القانون والعقوبات، فإن كل ذلك لا يسهم أبدا في خلاص نفوسهم[1]. فسياسيا، سلطة الحاكم قائمة ومقدسة، باعتباره مدبر للمجتمع المدنيلكن دينيا فسلطته ثانوية، بالنظر إلى حاجيات تأمين الدولة المدنية[2].

ينزع لوك عن الحاكم، المهام الدينية، واختصاص النظر فيها، إلا فيما يحققه السلام المدني، في منح الناس حرية الإعتقاد، التي تدخل ضمن الفضاء الخاص. وينبغي أن يفهم من هذا،أن الفصل ما بين الدين والسياسة يضمن العدالة والمساواة، وغير هذا إنما يخلق الحروب والإنقسامات.

يرسم التحليل اللوكي، صورة لمجتمع مدني، ديمقراطي علماني حديث، يقوم على المواطنة، والعقلانية، قاعدته أفراد يتمتعون بحقوقهم الكاملة، وقمته سلطة حكومية منفتحة، مستوعبة لتلك الحقوق. فليس من المفيد في شيء، أن تنتقل البشرية نحو المجتمع المتمدن، وتعيش في ظل دولة مستبدة دينيا وسياسيا. وهذا الأساس الديمقراطي هو الغائب في فكر صاحب اللفيتان.

---

[1] المرجع نفسه، ص 24-25-26.

[2] Matt SHEEDYM LOCKE'S Inheritors: An Examination of The Theological Underpinnings of the Letter Concernig Toleration and its Implications for the moder Dilemma of Religious toleration, Op Cit p 25.

من هذا المنطلق الديمقراطي أحدث لوك تأثيرا سياسيا ودستوريا كبيرين على المستوى الغربي في انجلتر كما فيأمريكا وفرنسا، وهيمنت ليبراليتهفيها[1]. لكن الحقيقة في مسألة التسامح هير غير ما ورد سابقا، حيث إن التسامح اللوكي قاصر على البروتستانت والمشيخيين وغيرهم باستثناء الكاثوليك والملحدين لأنهم في نظره ليست لهم أخلاق ولا ولاء للدولة[2]. ليس هدا فحسب فحتى المفكر إهرنج المختص في دراسة القانون الروماني القديم اعتبر نظرية العقد الإجتماعي للوك والتي تقول بأن الدولة تأسست على مبدأ التعاقد أي التراضي والتوافق بين الأفراد، هي نظرية خاطئة، فدولة الطبيعة لم تكن دولة فوضى بل كانت دولة قوانين دولية تحكم علاقات الثأر، والقوة، لكن هدا الفضاء من العدالة الخاصة انتهى عندما تولت الدولة مهمة تقنين وتنظيم العنف والقوة الفرديين[3].

لم يُغلق مجال الجدل الفكري حول الحرية والتسامح بما هي مقومات الدولة المدنية مع جون لوك، بل بقيت الأبواب مفتوحة، مع الفرنسيين، البارون دي مونتيسكيو وفروانسوا أوريه فولتيروحافظا فيها على غرار لوك على مبدأ الحرية، إذ لم يذهب مونتسكيو الليبرالي بعيدا عن هذا الطرح، منطلقا من مبدأ فصل السلطات، ليتخذ بدوره فولتير قضية التسامح أساس الإصلاح الإجتماعي والسياسي، وهو الذي استند إلى روح الشرائع، فقال إن السماء لئن أحبتكم حتى جعلتكم تعاينون الحقيقة، فالله خصكم بنعمة عظيمة، ولكن أيحق للأبناء الذين نالوا ميراث آبائهم، أن يبغضوا من لم يحصلوا عليها[4].

---

[1] وجد فيه فوكوياما الأب الروحي لليبرالية الأمريكية. (...) نهل من معين العقلانية اليونانية، والكونية المسيحية، والأفكار القومية، فأقام تصوره للحياة الكريمة على تساوي الأفراد في الطبيعة البشرية، كونهم خلق الله، وتساويهم في الحقوق والواجبات، وفي القدرات والإمكانات التي حباهم إياها، وأهمها العقل، الذي يفرض بالضرورة استغلال القدرات البشرية، وتنظيم المجتمع بالشكل العقلاني، أنظر فرانسيس فوكوياما، بناء الدولة، النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين، مجاب الإمام، السعودية، العبيكان للنشر، ك 2007، ص 21.

[2] عزمي بشارة، السياقات التاريخية لنشوء العلمانية، محاضرة منشورة على موقع يوتوب، أطلعت عليها لتاريخ 25-05-2023.

[3] اكرام مسيرة عدنني، سوسيولوجيا ماكس فيبر: المنهجية، السياسة، الدين، م س، ص 189.

[4] فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة هنريت عبودي، بترا للنشر والتوزيع، ط 1، 2009، ص 134.

الفقرة الثانية: منتسكيو وتحديد ضمانات الحرية المدنية

تلقى ابن بوردو مونتيسكيو (Montesquieu) (1689-1755م)،تربية محافظة من عائلة أرستقراطية، وانتقل من العلوم الحقة، إلى الفسلفة ليقف في وجه التعصب الديني والإستبداد السياسي. لم يعتمد في كتاباته على الجانب النظري، فقط، وإنما الميزة في أفكاره، أنها تنطلق من الإستقصاء، والمعايشة، واعتماد المنهج الإستقرائي، وهو ما يظهر من خلال جولاته لمدن أوروبية عديدة، كإيطاليا، النمسا والمجر، سويسرا وإنجلترا، حيث درس أشكال الحكم، ومدى ملاءمتها لعادات الشعوب وتقاليدها. من هنا يمكن القول على أن أطروحته تميزت بالواقعية الإجتماعية والسياسية.

بحث عن نظام ديمقراطي فحاول أن يميز كل نظامعنالآخر. تأثرا بالتجربة الديمقراطية البريطانية، المتقدمة على التجربة الإستبدادية للملكية الفرنسية، وأثناء وجوده في بريطانيا، لاحظ أن شعبها من شعوب العالم الذي عرف كيف يستفيد في آن واحد من أموره الثلاثة العظيمة: الدين، التجارة، والحرية[1].

كون صورة نموذجية للنظام السياسي، الذي تحتاجه فرنسا. وهو نظام الملكية المعتدلة، ملكية دستورية تحترم الحريات السياسية للأفراد، وتحقق الحد الأدنى منها بما يساعد على إصلاح الوضع الفرنسي السائد. وبالتالي يكون تأسيس الدولة الحديثة، فيها قائم على نظام جمهوري، وينظمها دستور ديمقراطي، يضمن فصل السلطات، ويستمد شرعيته من الشعب، ويفصل الدين عن الدولة، منعا للاستبداد والطغيان، وضمانا للحريات المدنية.والنموذج الرائد في هذه المسألة هو نموذج النظام البرلماني

[1] جان توشار تاريخ الفكر السياسي، ج 2، م س، ص 529.

الإنجليزي، الذي قوامه ملك، وهيئات تتوسط بينه وبين الشعب، وبرلمان يتولى التشريع، والملك يتولى التنفيذ. لا يقوم على الإستبداد، ويأمن حرية المواطنين[1].

ضمن هذا الإطار، نقول على أن أفكاره ولدت من قلب التحولات التي عاشتها أوروبا قبل الثورة الفرنسية، وبعد سنوات من رسوخ التجربة الدستورية البريطانية عقب ثورة سنة (1688م). كان لهذه التحولات الوطنية، والإقليمية تأثير كبير على مونتسكيو نظريا وعمليا. وجعلته ينضاف إلى قائمة المفكرين الذين واجهوا مرحلة الإستبداد السياسي الذي جسده حكم لويس الرابع عشر[2].

صنف كتاب "روح الشرائع"(1748م) أحد أهم مؤلفاته التي عالجت الحرية والتسامح الديني، وفصل السلطات، ومهام الحاكم والعقد الإجتماعي. كما شكلت محاور هذا الكتاب مرجعا سياسيا، وأكاديميا، ملهما للمفكرين، والساسة والحاكمين، وخلد اسم صاحبه في تاريخ التنوير الأوروبي. وهو الكتاب الذي لم يتلق أي ود من مؤيدي النظام السياسي والديني، إذ حظرته الكنيسة الكاثوليكية، وأدرجت أعماله في قائمة الكتب المحظورة، على الرغم من صدوره خارج البلاد (جنيف).

ألقى مونتسكيو برهان الإصلاح الديني والسياسي على الحكام، وقدم مستويات ممكنة لبناء دولة ديمقراطية، هذه المستويات تتداخل فيما بينها، وتؤثر كل منها على الأخرى. وإذا ربطنا هذا بالتساؤل حول شرعية الحرية المدنية، وحدود العلاقة بين الدين والمؤسسات السياسية. فسندرك أن الحرية المدنية، لا تتحقق إلا في إطار فصل السلط، الذي يضمن حدودا للعمل التشريعي، التنفيذي والقضائي، ويحمي الإستقلالية المؤسساتية.

---

[1] فضل الله محمد اسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، كلية الآداب بدمنهور، جامعة الإسكندرية، مكبة بستان المعرفة، 2006، ص 65.

[2] كان حكم لويس الرابع عشر1638- 1789م حقا إلهيا، واستمر بممارسة السلطة المطلقة للنظام الملكي، واستمر في ذلك لما يقارب 72 سنة كأطول فترة حكم إلى حدود وفاته، رغم استبداد حكمه، إلا أنه كان له الدور الكبير في ازدهار الفنون والآداب في فترة حكمه.

ولو قبلنا، بشرعية الحديث عن الحرية المدنية، لقلنا أنها، مرتبطة بحماية الحقوق الفردية والجماعية، ومحاربة الإستبدادالذي يسيء استعمالالسلطة. ولا يراها هذا المفكر الفرنسي، إلا في الأنظمة المعتدلة، القائمة على فصل السلطات، حيث تراقب كل سلطة السلطة الأخرى، إلا أن هذا ليس بالقاعدة العامة، أو المبدأ العام، حيث لا توجد هذه الحريات على الرغم من وجود حكومات معتدلة.

تأخذ دلالة الحرية السياسية عند مونتسكيو معنى الأفعال الإنسانية في حدود ما تسمح به القوانين. إنه يمكن تقييد الحرية فقط من أجل الحرية نفسها كما يقول جان راولز[1]. فهي مستمدة من التشريعات، وكل فعل خارجها يفقد الفرد حريته. والسبيل الوحيد للمحافظة على هذا الصنف من الحرية هو ضرورة الفصل بين السلطات. حيث عندما تكون مجتمعة في هيئة واحدة أو شخص واحد تكون مهددة، بل تلك مأساة الحرية، وطامتها الكبرى[2].

من هنا كشف وعن إدراك سليم لمكانة القضاء في التأكيد على الحريات العامة وحمايتها. فتكون هنا النظرية السياسية، نظرية معادلات ينبغي على السلطة أن توقف السلطة، فالفصل ضربا من ضروب العقيدة[3]. غير أن التفكير هنا لا يعني المناداة بفصل صارم بين السلطات الثلاث[4]. وإنما يفيد الإنسجام، والتفاعل بين المؤسسات، وتخصيص واع ومشترك بينها.

هذا الفصل لا يعني بالضرورة أنه ضمان للحرية بمختلف مستوياتها حيث إنه، قد يكون النظام حرا، ولا يكون ابن الوطن كذلك، وقد يكون ابن الوطن حرا، ولا يكون النظام كذلك. وفي هذه الحالة

---

(1) جان راولز، نظرية في العدالة، م س، ص 307.

(2) فضل الله محمد اسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، م س، ص 64-65- 66.

(3) جان توشار تاريخ الفكر السياسي، ج 2، م س، ص 534.

(4) اكتسب فصل السلطات أهمية في تاريخ الأفكار عبر الاعلانات عن الحرية السياسية في أميركا الشمالية، وفرنسا أواخر السبعينات 1700م. فهي فكرة قديمة، نجد لها مكانا في "الشرائع" لأفلاطون، وفي السياسة لأرسطو. وبدرجة أكبر في فكر لوك. غير أن منتسكيو طور هذه الأطروحة، وأكد نظام الضبط على توازن معقول بين فروع الحكم المختلفة. أنظر جان توشار تاريخ الفكر السياسي، ج 2، م س، ص 522-523.

يكون النظام حرا حقوقا لا فعلا، ويكون ابن الوطن حرا فعلا لا حقوقا[1]. فالميزة الوحيدة التي لشعب حر على شعب آخر، هي الأمن والحرية، حيث كل واحد آمن وحر[2].

غير أنه لا يمكن، وقبل كل شيء بحسب حنا أرندت في هذا المنحى المرور نحو الحرية السياسية، دون الإنطلاق من الحرية الفلسفية، فهي تزعم، أن مقصد مونتسيكو، هو الربط بين الحرية الفلسفية، بما تعنيه من ضمان حرية الفعل العقلي في التفكير بالحرية السياسية، التي يضمنها فصل السلط بالحرية السياسية. فالإختلاف واضح بين الحريتين، فهو يقول إن حرية المواطن الفلسفية تتمثل في ممارستها بشكل إرادي، وللحصول على هذه الحرية والتمتع بها، لابد من إزالة جدار الخوف (...) أما الحرية السياسية، فهي القدرة على القيام بما نريد، وليس الإجبار على القيام بما لا نريد (...) وهي غير ممكنة إلا في إطار التعددية[3].وجود الحرية حسب أرندت، لا يستقيم دون وجود السياسة، معناه أنالسياسةتقابلالحرية[4].

لكن هذا الجزء من الطرح على وجاهته، لا يعطي فكرة عامة وأحقية كبرى للمسألة عند منتسكيو، من دون أن نعرف نظره في الدين. فسمة أطروحته، هي الإعتدال دستوريا، وسياسيا. والإصلاح الحقيقي لا يكون بالضرورة سياسيا، بل فكريا، وأخلاقيا. لذا ليست العبرة بكثرة القوانين، وإنما العبرة في إعتدالها. ويضيف بأنروح الإعتدال يجب أن تكون هي روح المشرع، فالخير السياسي كالخير الأخلاقي يوجد دائما بين حدين[5].

---

[1] منتسكيو، روح الشرائع، ج 1، عادل زعيتر، كلمات عربية للترجمة والنشر، مصر، لا توجد سنة النشر، ص 442.

[2] جان توشار، تاريخ الفكر السياسي ، ج 2، م س، ص 537.

[3] حنا أرنت، حياة العقل، الجزء الثاني، الإرادة، ترجمة نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2017، ص 229-230.

[4] حنا أرندت، ما السياسة، ترجمة زهير الخويلدي، وسلمى بالحاج مبروك، دار الأمان، منشورات الإختلاف ومنشورات ضفاف، 2015 الرباط، الجزائر، بيروت، ط 1، 2015، ص 26.

[5] جان توشار تاريخ الفكر السياسي ، ج 2، م س، ص 536.

ويوجهنا هذا العرض، إلى فكرة أساسية وهي أن فرض المشرع أية عقيدة على المواطنين أمر مرفوض، على اعتبار أن الدين المسيحي أحسن، وأعمق الأديان، لذا لا حاجة لفرضه[1]. ويظهر هنا، أنه نقيض لمكيافيلي، واسبينوزا، ولوك، فإذا كان قد تأثر بالأخير في مسألة التسامح، فإنه لا يرى ما رآه لوك من أن الدين المسيحي سبب الحروب، وما انتقده مكيافيلي في الدين المسيحي واسبينوزوا، وما بحث عنه روسو من دين مدني بديلا.

وما دامت الحرية مبدأ إنساني تمارس في إطار القوانين، فإن هذه القوانين بذاتها هي إنسانية، صنعت للتحدث إلى الروح، تعطي مبادئ، ونصائح. أما الدين، فوجد للتحدث إلى القلب، ويجب أن يقدم الكثير من النصائح، وقليل من المبادئ. وعندما يعطي قواعد، فإنه يقدمها ليس من أجل الخير، ولكن من أجل الأفضل؛ ليس لما هو جيد، ولكن لما هو مثالي[2].

وبما أن الدين والقوانين المدنية يجب أن تميل في المقام الأول إلى جعل الأفراد مواطنين صالحين، يمكن أن نرى أنه عندما ينحرف أحدهما عن هذا الهدف، يجب على الآخر أن يوجهه ويحذره أكثر، وكلما قل القمع باسم الدين، كلما زادت قوة القوانين المدنية[3].

ومن هذه الخلفية الدينية، فهويقترب إلى القيمالإنسانية (التسامح، والعدل...) أكثر منها إلى التعصب، وعلى الحاكم تقبلالتنوعالديني،وتجنبالإطلاقية في المسائلالدينية. ففرضالإيمانبالقوة،هو يجعل من كل إصلاح سياسي أمرا غير مأمول. آخذا بعين الحسبان، أن ما يدعو إليه الدين المسيحي حقيقة، إنما هو الإنصاف، والإعتدال، والرأفة بين الناس، ويؤكد في دات الإطار دفعه المصالح الدينية من الإستسلام

---

(1) فضل الله محمد اسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، م س، ص 73.

)2(Charles de Secondat de Montesquieu, l'esprit des lois,http://www.uqac.uquebec.ca/zone30, Paris, Éditions Gallimard, 1995, P 290.

)3(Ibid, P 293.

للمصالح السياسية، وما يريد بلا شك هو أن يكون لكل شعب أفضل القوانين المدنية، لأن ذلك، أعظم خير يمكن أن يقدمه الناس ويتسلموه.

وحرصا على الوضوح، فإنه يقدم معادلتين:

الأولى: تفيد أنه من الخطر أن لا يكون لديك دين على الإطلاق، من أن يكون لديك دين سيء. (...) فالدين ليس دافعا قمعيا، لأنه لا يقمع دائما، كما القوانين المدنية. ومن الخطأ الإعتقاد أن الدين سبب الشرور، فما أنتجته القوانين المدنية، والملكية، والحكومة الجمهورية في العالم، أفضع مما سببه الدين[1]؛

الثانية: تفيد أن الدين الكاثوليكي هو الأنسب للنظام الملكي، أما البروتستانتية فهي أكثر ملاءمة للنظام الجمهوري. (...) فعندما عانى الدين المسيحي، قبل قرنين من الإنقسام التاريخيإلى كاثوليك وبروتستانت، احتضنت شعوب الشمال البروتستانت، وأبقى سكان الجنوب الكاثوليك، وهذا الإختلاف الطائفي جعل شعوب الشمال تتمتع بروح الإستقلال والحرية، وهو ما لا تملكها شعوب الجنوب[2].

وفقا لهذا التصور، فلا يمكن النظر إلى الأديان، من خلال مظاهرها الطقوسية والشعائرية، لكن الأساسي هو البحث في قيمها النبيلة والفضلى على البشرية.فالدين، منظورا إليه من هذه الزاوية، له فائدة باعتباره وازعا أخلاقيا، ومن المفيد أن يعتقد الناس بأن الله يوجد... إذ عندما لا يكون للرعايا دين، فإنه لن يضحى مفيدا أن يكون للأمراء دين كذلك[3]، فالعلاقة ترابطية، في هذه المسألة، وكلما كان المجتمع متدينا، بدين صحيح وحقيقي، إزدادت درجة التشبث بالحكم.

من الجائز تصنيف أطروحة مونتسكيو إلى:

)1(Ibid, P 288.

)2(Ibid,P 289.

(3) جان توشار تاريخ الفكر السياسي ، ج 2، م س، ص 537.

أولا: أطروحة ليبرالية، إذ دعت الى التسامح، والتحرر، من كل الأفكار الدينية التي بإمكانها إعاقة العقل وعرقلته عن مساره وعمله. في عرف الفلسفة السياسية يبقى التسامح قيمة أساسية يبنى عليها كل بناء اجتماعي، وبشري، ومن هذا المنظور فإن فيلسوفا مثل راولس ينظر إلى مفهومه عن المجتمع المنظم كونه مجرد امتداد لفكرة التسامح الديني[1]. الذي شكل ثورة ثقافية، وإنسانية ضد مناخ الحروب الدينية بين الكاثوليك والإصلاحيين. وتولد عنها نتائج انتهت إلى سلام أملاه العقل وكان بمثابة ميلاد عقل جديد، مبني على الحق الطبيعي في المجال السياسي،على العقل العلمي[2].

ثانيا: كمايمكن تصنيف أطروحته كأطروحة سياسية، تحملآراءمتعلقةبأنظمةالحكم، وأشكالها. وأبرز ما توصل إليه الفكر الغربي مع مونتسكيو هو اعتبار الدولة مؤسسة حديثة، قائمة على مقوم الفصل الرسمي بين لسلطات مؤسساتها الحيوية، ضمانا للحرية السياسية والمدنية.

إلا أنه لا بد من القول إن بعض الكتابات تشير إلى محدودية أطروحة فصل السلط كمحدد أو ضمانة للحريات داخل الدولة، ونجد ضمن هده الكتابات الرأي الأول يقولبأن هذا المبدأ، بنيت أسسه انطلاقا وضع انجلترا. أما الرأي الآخر فرآى أن مونتسكيو لم يصب في فهمه للأوضاع، أو بالغ في ذلك، ويمكن إجمال هذه الآراء في فكرة واحدة وهي التي انتقد فيها روسو مونتسكيو بالقول: إنه لم يعالج العلم السياسي بشكل متكامل، لأنه اقتصر على ملاحظة القانون الوضعي كما هو مطبق في بعض الأنظمة، وجعله يتوقف في منتصف الطريق، ولا يصل إلى المبادئ التي تؤدي إلى بناء الدولة بصورة مثالية[3].

---

[1] محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري،الجزائر، السنة الجامعية 2005-2006، ص 387.

[2] المرجع نفسه، ص 388.

[3] فضل الله محمد اسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث،م س، ص 70- 117.

الفقرة الثالثة: فولتير والدفاع عن مسألة التسامح الديني[1]

قليلة هي الدراسات التي تبحث في فكر التنويري الفرنسي فروانسوا أوريه المعروف بفولتير (Voltaire)، ملك هذا المفكر روحا نقدية، إصلاحية في فرنسا، ودعا إلى بناء مستقبل الغرب، على أسس التسامح والمساواة، والتعايش بين الأديان والمذهب المختلفة. انتقد التعصب الديني؛ المسبب في سوداوية التاريخ المسيحي. تأثر بنيوتن، وجمع بين الأدبي والمسرحي بعمق فلسفي وسياسي كبيرين.

لقد جسد نموذجا للمثقف والمفكر المنخرط في قضايا عصره، حيث ظهر في مرحلة كان يغلب عليها الصراع الديني الدموي بين الكاثوليك والبروتستنت، وبسبب كتاباته[2]، سجن، ونفي إلى انجلترا، وهناك ازداد إيمانه بقيمة الحرية، والحكم الدستوري على غرار مونتسكيو؛ ومن ثم بدأت رسائله الفكرية تنضج، بفعل تأثير المناخ السياسي الإنجليزي.

اتخذ من حادث إعدام "جون كلاس[3]" مناسبة دينية، لنقده طبيعة المجتمع الفرنسي المتشدد، والذي كان ساحة لمختلف أشكال الكراهية، والعنف بين القوى الدينية. فهذا الوضع بنظره لا يعكس حقيقة

---

[1] بما هو مبدأ يسمح للجماعات المتواجدة في المجتمع بممارسة حقوقها السياسية باعتبارها جماعة. ولا يمكن لأحد أن يكون ضد الأفراد غير المؤمنين. فالتسامح هو تأكيد على سيادة الحرية في ممارسة العبادة أو عدم ممارستها. أنظر: Laurent MARONNEAU, le Milieu de la laicité, Contextes, Espaces et temps, thèse en vue de l'obtention du diplôme national de docteur en philosophie, Université de Lorraine, année 2016, P

[2] الروايتان: أوديب، والتفاؤل. ثم قاموس عن الفلسفة المحمولة، وهي الأعمال التي انتقد فيها الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، الرسائل الفلسفية، ثم رسالة في التسامح 1763م، وهي الأهم، فهو تتويج لواحدة من معاركه الكبرى في ترسيخ القيم الإنسانية النبيلة، ونبذ التعصب الديني والطائفي.

[3] تفاصيل هذه القضية التي افتتح بها واختتم بها فولتير كتابه هذا، وهو ما يبرر حجم تأثيرها عليه. وجاءت مفصلة كالتالي: فقتل جان كالاس بتولوز، الأب لعائلة بروستانتية، حرك مشاعر المعتدلين أكثر من المتعصبين، فالرجل كان بعيدا على ما يبدو عن ذلك التعصب الذي من شأنه أن يمزق أواصر المجتمع. ولم يعارض ارتداد ابنه عن البروتستانتية. حيث كان الابن المرتد، مضطرب الذهن، ومكتئب، لذلك فضل أن يضع حدا لحياته، بعدما أشعر أحد أصدقائه، بما عقد عليه النية. وشنق نفسه فمات. وارتفع صوت أحد المتعصبين من الرعاع يعلن أن جان كالاس قد أقدم على شنق ابنه مارك- انطوان. وتعالت الأصوات الإتهام، بكون أبيه قتله لأنه ارتد عن البروتستانيتة، وأن أسرته قد خنقته، كراهية بالدين الكاثوليكي. وراح ثلاثة عشر قاضيا يفصلون في الموضوع، لم يكن هنالك أي دليل ضد أسرة كالاس، ولكن هيجان وضغط الشارع أثر على القضاة، فأصدروا حكما على كالاس بالموت على الدولاب. لتظهر الحقيقة فيما بعد أنه بريء. وعندما علم فولتير بذلك، انتفض في وجه الأصوليين الكاثوليك، وطالب بإنصاف عائلة جان كالاس، وإثبات براءته.

وفي السابع من مارس آذار سنة 1623م اجتمع مجلس الدولة في فرساي بحضور جميع الوزراء وبرئاسة قاضي القضاة، وقد تولى السيد دي كرون، رئيس قسم الإلتماسات، عرض قضية كالاس بنزاهة على قاض (...) واحتشد جميع المواطنين، وأعلم الملك بأنه تقرر بالإجماع توجيه أمر إلى محكمة تولوز بإرسال كامل ملف الدعوى إلى مجلس

رسالة الأناجيل. ولا يمكن بأي حال من الأحوال لدعاة الإضطهاد أن يستخلصوا منها أن التعصب والإكراه سياستان مشروعتان. فوقف في وجه "العدالة الفرنسية"، وعرض من خلال رسالة "التسامح"، تشخيصا لإشكالية التأويلات، والفهومات المحدودة للمعتقد، وتحويل الدين إلى وسيلة لممارسة الإكراه، في الوقت الذي يمكن فيه التعامل مع الدين، كعامل لنشر الرحمة، والفضيلة، في المجتمع وليس العكس.

إشكالية فرنسا وأوروبا، ليست في الدين، وإنما في المؤمنين بذواتهم، فهم يؤولونه ويوظفونه للقضاء على أطراف الصراع "الكاثوليك والبروتستانت". وشكلت الرسالة الموجهة في 6 ماي (1714م) من كنسي إلى مشيل، لوتلييه (1643-1719م) أب يسوعيفرنسي، إحدى أهم مظاهر الحرب الدينية، والتي جاء فيها:

"حضرة الأب المحترم، نزولا عند رغبة سيادتكم سوف أعرض عليكم الوسائل الكفيلة بتخليص يسوع المسيح، وجمعية اليسوعيين من عدائهما. إن عدد الهوغونوتيين في المملكة يتجاوز الخمسمئة ألف، أو مليون ونصف، وأقترح الحلول التالية:

- إلقاء القبض خلال يوم واحد، على جميع القساوسة البروتستانتيين وتعليقهم على أعواد المشانق دفعة واحدة؛
- اغتيال جميع الآباء والأمهات والأسر وهم نيام، وليس في الشوارع لتفادي البلبلة، والفرار[1].

من هنا يقول إن العنف الذي يدفع إليه العقل اللاهوتي المغلق، والغلو في الدين المسيحي الذي يساء فهمه، قد سببا في إنزال الكوارث بألمانيا وإنجلترا وهولندا، بقدر لا يقل عن فرنسا. لكن ما حدث هو

الدولة، وتوضيح مبررات الحكم الصادر عنها، والقاضي بإعدام جان كالاس على الدولاب. ينظر بخصوص هذه القضية، إلى، فولتير رسالة في التسامح، ترجمة هنريت عبودي، بترا للنشر والتوزيع، ط 1، 2009، ص 10-11-14-177.

[1] المرجع نفسه، ص 123- 139.

العكس، فتلك الدول استطاعت تجاوز أزماتها، إلا واقع فرنسا الذي استمر، ولم يتوقف. حيث إن تباين الأديان في تلك الأقطار، ما عاد يحدث إضطرابات، فاليهودي، والكاثوليكي، والأرثوذكسي، واللوثري، والكالفيني...، غدوا يعيشون بتآخ، ويساهمون على قدم المساواة في خدمة مجتمعهم[1].

لم يكن من المتعذر على فولتير وهو يبحث عن سبل معالجة الوضع، أن يعقد مقارنة بين ما تعيشه فرنسا وباقي دول المعمور، داخل الجغرافية الغربية، وتنطلق مقارناته علىسبيل المثال، من حكم السلطان العثماني الأعظم، الذي حكم بوئام عشرين شعبا ينتمون إلى ديانات مختلفة. هناك نحو مئتي ألف يوناني يعيشون بأمان في القسطنطينة. وهو نفس الأمر في بلاد الهند، وبلاد فارس، وأرض التتار، فقد لامسنا فيها التسامح عينه، والطمأنينة عينها. أما الصينيين، فتاريخهم معروف، منذ أكثر من أربعة ألاف عام، لم يعتنقوا إلا دينا واحدا، هو دين النوحيين، القائم على العبادة الخالصة للإله الواحد، وكانوا يغضون الطرف عن خرافات البوذية، وكوابير رهابنها[2].

لكن هذا التدبير السياسي للتعدد الديني، مطروح للنقاش في نظر فوليتر، وإن كان يرى إمكانية التعايش بين ديانات عديدة، فإن هذا لا يمنعه من القول إنه كلما قلت العقائد، قلت النزاعات، وكلما قلت النزاعات، قلت المصائب. ويضيف: إن لم يكن هذا الكلام صائبا، أكون أنا مخطئا. وأقام صاحب نظرية التسامح أدلة جامعة، تفند إداعاءات اللاهوتيين، فإضافة إلى الوقائع الدموية المنافية لروح الرسائل السماوية، يستشهد بمقولات عديدة، للاهوتيين، ولمثقفي السوربون، والتي تفيد "أنه من الهرطقة المقيتة إجتذاب بالقوة، بالضرب، وبالسجن، من عجزنا عن إقناعهم بالعقل، فلا شيء ينافي الدين، كالإكراه[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص 31.

(2) المرجع نفسه، ص 34-35-36.

(3) المرجع نفسه، ص 159- 131.

ولعل هذه الحجج المعبرة التي ذكرها فولتير تعبر أفضل تعبير، عن رفضه أي اعتداء على الأديان، إذ ذلك يعد من منظوره دليل قاطع على أن العقل الذي يقف وراءه إنما هو عدو للحقيقة. فالعقل القويم، هو الذي يسعى للحقيقة لا رفضها، فهذا من روح العدل، وعلى الحاميلن للرسالة الإيمان بهذا.

هذا الرفض يصل إلى انتقاده لما يطلق عليه الزعم الذي يقول "بالتشبث بآراء آباء الكنيسة الأولون"، ويستند في هذا على تنبيه من محكمة باريس العليا إلى الملك هنري الثاني، والقائل بالعودة إلى الوراء، إلى تاريخ الكنيسة القديمة، والتي لم تلجأ البتة إلى العنف لإرساء الدين ونشره[1].

إنه إلى حدود هذه الفترة، لا يزال هناك من يعتقد ويدعي أن المبادئ الإنسانية، والتساهل الديني وحرية الضمير، هي مسائل فظيعة أو لا يقبلها المجتمع الغربي. ولكن وبغض النظر عن قصدهم الخفي والظاهر فالأكيد أنهم فقد كانوا ينتجون كوارث مماثلة بسبب ذلك[2].

لهذا نجد اجتماع العناصر العقلانية في الفلسفة السياسية لفولتير، لتربط إشكالية التعصب بمحدودية العقل الجمعي الفرنسي، وتأويلاته الدينية المطلقة، التي لم تساعد في بناء مجتمع عادل، ضامن للحرية والعقلانية. إذن فهو يرفع من قيمة الأخير، شأنه في هذا شأن لوك واسبينوزا.

ومن المنظور الخاص فإشكالية فرنسا، ليست في الدين، وإنما في التأويل غير الصحيح للدين من قبل المؤمنين به، حيث يوظفونه للحرب المذهبية. وحين لا تتوفر مفاهيم صحيحة عن الألوهية، تنوب عنها لا محالة تصورات خاطئة، (...) ولكن بعد أن اعتنق الإنسان الديانة المقدسة الصحيحة، أمست الخرافة شديدة الخطورة. وهو بهذه الفكرة لم يصنف الدين ضمن الخرافات، وإنما يقول بأن التأويلات الممكنة للدين من قبل معتنقيه هي من تجعل الأفراد يعيشون في خرافات تناقض مضامين الأديان. مقصدنا هنا

---

[1] المرجع نفسه، ص 133-153.

[2] VOLTAIRE,Traite sur la tolérance, La Bibliothèque électronique du Québec , P 34

هو مقابلة هذه الفكرة بفكرة جان توشار التي يفيد بأن الدين عند فولتير مرادف للخرافة والتعصب، الذي لا يتحمله فولتير، بعد أن سبب له عيد مولد سان بارتيلمي الحمى، واضطره إلى ملازمة الفراش، أما عداؤه للإكليروس، فهو عداء انفعالي[1].

حيث إنهم يكشفون عن غضبهم باسم الله والعقيدة الدينية، وأساؤوا فهم، واستعمال الدين المسيحي. وهكذا انسكب الكثير من الدم، وأنتج عدد من الكوارث في ألمانيا وإنجلترا وفي هولندا، وفرنسا[2].

في هذا السياق استفهمحول أحقية المواطن في تصديق عقله، وألا يعتقد إلا بما يمليه عليه مستنيرا كان أو ضالا؟. ليجيب إنه، بلى، فذلك هو المطلوب، شريطة عدم الإخلال بالنظام، والأعراف، ومن يدعي أن عدم الإيمان بالدين جريمة، يكون قد أدان المسيحيين الأوائل. فبقدر ما يكون الدين المسيحي إلهيا، يتعين إبعاد الإنسان عن التحكم به. وتعلمون أن التعصب لا يولد إلا المنافقين المتمردين. ومن غير الصواب الإدعاء بوجود الفارق بين الديانات[3].

وردا على أطروحة التعصب، فهو لا يراه فطرة في الإنسان، وإنما هو نتاج لاعتقادات تراكمت، وتوارثت عبر قرون من الزمن، وترسخب بالإيمان بالإطلاقية. وكان المبدأ العام المنظم للصراع، يتلخص كالآتي: "لا تفعل ما لا ترغب في أن يفعل بك"، ويستغرب، بل لا يفهم أبدا سيادة مقولات أخرى، كأن يقول الإنسان لإنسان آخر: "آمن بما أؤمن به أنا، وبما لا تؤمن به أنت، وإلا كان مصيرك الهلاك". هذا ما يقال واقعيا في البرتغال كما في اسبانيا. أما في أقطار أخرى فقد بات يكتفى بالقول: "آمن وإلا بغضتك، آمن وإلا ألحق بك كل الآذى الذي أقدر عليه"[4].

---

(1) جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، ج 2، ترجمة علي مقلد، الطبعة الثانية 1983، ص 542.

(2) VOLTAIRE,Traite sur la tolérance, Op, Cit, P 37

(3) فولتير، رسالة في التسامح، م س، ص 85.

(4) المرجع نفسه، ص 47.

ولهذه الأسباب يدافع عن فكرة التعايش، بالقول: أحبوا الله وأحبوا قريبكم، قد حملتم هذه الشريعة المقدسة بالسفسطات. وبالمشاحنات التي لا مخرج من متاهتها، وتشعلون نار الشقاق والفتنة بسبب كلمة أو حرف جديدين، (...) فسوف أقول لكم: انتقلوا معي إلى اليوم الذي سيقاضى فيه جميع البشر، يوم يحاسب الله كل إنسان حسب أعماله[1].

يشيرتدبير المجال الديني من طرف الدولة، إلى ثلاثة صيغ للممارسة، أولا النموذج الليبرالي، الذي يعتبر الدولة والكنيسة، مجالين منفصلين، وهذا الطرح مستمد من فكر جون لوك، انفصال يؤكد أن الدين يعني المجال الخاص، فهو ممارسة فردية، وليس من صلاحيات الدولة. سلطة الدولة يجب أن تهم أمن الأفراد. ثم النموذج المستمد من فلسفة فولتير المتميزة بمقاومة الأكليروس، ورفض مؤسسات الكنيسة. هذه النظرة تعبر عن معنى لائكي، وتدافع عن الحيادية الدينية داخل المجتمع. وأخيرا التعريف المستمد من فكر روسو الملائم لتدخل مدبر من طرف الدولة لتأمين النظام العام. من أجل هذا الهدف، السلطة السياسية، تحدد قانون أخلاقي، والديانات، المتسامحة في الإجراءات التي تقبل هذا القانون.

حسب هذه المقاربة، فالدولة لها مشروعية التدخل في حياة الطوائف لمنع كل الممارسات المضادة للقانون المدني. وبذلك فتدخل الدولة في المجال الديني يكون مبررا عبر الواجب الوضعي للسلطة[2].

وبنظرة أكثر إيجابية للدين، كان فولتير يزاوج بين مستويين:

الأول: ينسجم مع روح الديانة وما تدعو إليه من عمل نحو الآخرة؛

الثاني: براغماتي اجتماعي وسياسي، يقوم على دور الدين في خدمة المجتمع.

---

[1] المرجع نفسه، ص 166.

[2] Elena Cristina Bràgea, Etat et Religion: une Réflexion autour de la Gestion du Religieux en Roumanie. pp 110-111.

فتكون أفكاره الدينية أكثر من أفكاره السياسية، بيد أنه يقر بالمنفعة الإجتماعية، والسياسية للدين، ويحرص حسب توشار، على التمييز بين الكهنة، وبين الدين: حيث يجب أن يكون للمرء دين، وأن لا يصدق الكهنة[1].

نجده يوازي بين القيم الإنسانية، والقيم الدينية، هذا التوازي، لا يخالف الدين من حيث الجوهر، إذ وجود الدين، مرتبط بخدمة الفرد، قواعده توازي بين الغايات الدينية والأخروية، لذا لا ينبغي حسب فولتير وضع الديانات سواء الكتابية، وغيرها خارج هذا الإطار. فالدين يجعلنا سعداء في الدنيا، وفي الآخرة. لكن ما المطلوب لتحقيق تلك السعادة؟. الشرط، هو العمل وفق مبدأ التسامح. ومن منتهى الحمق الإدعاء بحمل البشر على التفكير بطريقة واحدة في شؤون الميتافيزيقيا. فتطويع الكون برمته بقوة السلاح أسهل بما لا يقاس من تطويع العقول في مدينة واحدة[2].

لا يبحث هنا، أو لم يكن مسعاه مسعى روسو في تأسيسه لدين مدني "طبيعي" معتدل يجمع بين مصالح المجتمع الروحية، وأهداف الدولة السياسية، لكن هذا لا يلغي التقاء نظريتهما في أهمية توظيف الدين لخدمة المجتمع. والاستثمار في التنوع، والاختلاف دون أن يكون مصدرا للخطر. فحدود توظيف الدين في المجال الاجتماعي والسياسي، هي أن لا يكون سببا للمس بالسلم والأمن من خلال المس بالعقائد الأخرى السائدة، أو محاولة فرض بعضها. ولعل هذا المعنى يحيلنا إلى دور الدولة في فرض قواعد، تحول دون الإخلال بأمن المجتمع ونظامه.

يتقاطع خطابه الإصلاحي في كثير من الأحيان مع خطاب الهولندي اسبينوزا، إذ استطاع أن ينفد بنقده إلى أعماق البنى الدينية، وعبرها بنى أطروحته الفكرية.

---

[1] جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، ج 2، م س، ص 542.

[2] المرجع نفسه، ص 159.

المعطى الذي يمكن استخلاصه من القراءة الفكرية، لفرانسوا أوريه -فولتير، هي أن بوادر، عمليات الإصلاح، لم تظهر، إلا مع سياق الثورات السياسية، ومن تم التأسيس لمجتمعات حديثة قائمة على أفكار التنويريين. وعلى الرغم من أنه توفي قبيل الثورة الفرنسية بما يقارب عقد من الزمن (1778م)،فإنه يعد بأفكاره التنويرية أحد مؤسسي مبادئها، وتحولات لما بعدها. حيث بلغ تأثيره، ومونتسكيو وروسو، إلى المدار السياسي والحقوقي من خلال تأطيرهم للثورة الفرنسية، منبع الحرية والديمقراطية.

المبحث الثاني: المرجعيات الفكرية الناقدة لعلاقة الدين بالدولة

البحث في موضوع الدين والدولة في هذا المبحث، هو بالأساس بحث عن مقاربات فكرية أخرى، مخالفة وأكثر انتقادا للظاهرتين. هذا النقد مأخوذ من أفكار روسو، كانط وهيجل (المطلب الأول)، ومن أفكار كونت، وماركس (المطلب الثاني).

فهذا المحور يتناول الأطروحات الناقدة لفكرة الألوهية، والنافية لها من أساسها، متجاوزة سياسة الدعوة إلى الإصلاح والتأسيس للفصل بين الزمني والديني، ووضعت تصورات تحاول التخلص من التفسير الديني، وإقامة تفسير فلسفي علمي بديلا عنه.

المطلب الأول: توظيف الدين وتأليه الدولة

نقدم هذا المطلب في ثلاث فقرات: (الأولى) حول جان جاك روسو، الدين المدني ووظيفته الإدماجية للجماعة السياسة. (الثانية) خاصة بإمانويل كانط، الجماعة الأخلاقية وسمو الدولة المدنية. (الثالثة)، تتناول هيجل، تأليه الدولة وعلمنتها.

الفقرة الأولى: جان جاك روسو، الدين المدني ووظيفته الإدماجية للجماعة السياسة

أحدث صدور العقد الإجتماعي للفيلسوفالفرنسيجانجاكروسو (J.J. Rousseau) (1712-1778م)[1] سنة (1762م) أثرا في الفسلفة السياسية، وفقه القانون، وعلم السياسة إذ تغيرت المنظورات التي كان ينظر منها لـ: المجتمع والسيادة، القانون والحق، الدولة والمواطن والدستور. فكره من هذه الزاوية، يعد مدخلا لا محيد عنه لقراءة مسار التطور الفكري الغربي، ومنعطفاته السياسية. فهو يقدم نظريته الليبرالية حول الميثاق الإجتماعي باحثا عن أسس الدولة وغاياتها، ومؤسسا لمصدر السلطة المستمد من الميثاق الوضعي وليس من المقدس. ونقول هذا على الرغم من مكانة ومساهمة النظريات الأخرى السابقة له واللاحقة.

ينطلق روسو الناطق باللغة الفرنسية، والمزداد في جنيف من كون الدولة تتأسس انطلاقا من العقد الإجتماعي، الذي يضمن ويحفظالحق والحريات المدنية الفردية والجماعية، وأن الشعب وحده صاحب السيادة. فالعقد منظورا إليه من زاوية روسو، ذو وجهين: الأول: يجعل الإنسان فاقدا للحرية الأصلية، أو الطبيعية. الثاني: يضمن له حريته المدنية (...) فالأولى، لا قيود لها سوى القوى الفردية، أما الثانية، فتحدها الإرادة العامة[2]. كنتاج وتوفيق بين مجموع الإرادات الخاصة. وهي بطبيعتها ميالة إلى المنفعة، وإلى الخير المشترك. لكن لا يتحقق هذا، إلا باتفاق الناس على تأسيس مجتمع مدني يضمن حقوقهم كاملة، بتفويض تدبيرها للجماعة السياسية، الذي تمكنهم من ممارستها تحت سيادتهم، وليس تحت سيادة

---

[1] أخذ 20 سنة من الإشتغال، لينشره صديقه مارك ميشال راي (Marc Michel Ray) 1720-1780بأمستردام سنة 1762م. ولئن ضاعت المخطوطة النهائية للعقد الإجتماعي فإن المكتبة العمومية الجامعية بمدينة جنيف تحفظ المخطوطة الأولى. ولا توجد فروق نوعية بين المخطوطة الأولى والنسخة المطبوعة اللهم في جوانب طفيفة. وظهر مع كتاب إميل في نفس السنة. وخطاب حول أصل التفاوت بين البشر سنة 1755م.

اضطر إلى مغادرة فرنسا نحو سويسرا، خوفا من السجن، بعد مضايقات بسبب كتاباته حول العقيدة. لاحقته ضربة الكتابة، وقضى سنواته الأخيرة من 1763م إلى 1778م لاجئا. حاول توضيح مواقفه عبر رسائل، كما ابتدع أسلوبا جديدا في محاسبة النفس، وذلك في مؤلف الإعترافات 1770م، وفي كتاب حوارات أو جان جاك يحاكم روسو 1776م، قبل أن يجد قدرا من الإستقرار والراحة قبل وفاته كما يشهد على ذلك آخر مؤلفاته متاهات السائح المتوحد 1778م.

[2] جان جاك روسو، العقد الإجتماعي، أو مبادئ القانون السياسي، ص 100.

الحاكم. فالسيادة ليست سوى ممارسة الإرادة العامة من قبل الشعب، وهي غير قابلة للتنازل أو التجزئة[1].

إذن، فهي مطلقة، لارتباطها بتعاقد أعضاء الجماعة السياسية، المؤسسة للمجتمع المدني القائم على مبدأين:

الأول: الوحدة السياسية، وهي وحدة المواطنة؛

الثاني: التمييز بين عقد الإشتراك المنشئ للمجتمع، وعقد الحكومة المنشئ للنظام السياسي[2].

وضع تصورا للإرادة العامة، وهي نقيض لإرادة الجميع، إرادة تمثل المصلحة الخاصة التي يجب إزالتها لتحقيق الإرادة العامة[3]. لكن وجودها مرهون بالإنتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية، فتعطى لأفعال الفرد الطابع الأخلاقي والواجب، اللذان كانا يفتقر إليهما. وأصبح المجتمع المدني مجبرا على العمل وفق مبادئ جديدة بعدما كان ينظر إلى نفسه فقط[4].

إذن، لا يمكن الحديث عن أي إنتقال إلا بخروج المواطنين من فردانيتهم وأنانيتهم، والتفكير في كيفيات تجاوزها، تحقيقا للرضا المشترك، والتضحية بالذات من أجل هذا العقد[5].

تقول بعض الكتابات بازدواجية طرح الجمهوري روسو، أو بتناقضه أحيانا في المسألة الدينية، فما بين الإهتمام بها، وتصنيفها، ونقد إياها عبر المسيحية، والبحث عن دين مدني مختلف، وبين من رأى فيه

---

(1) المرجع نفسه، ص 105- 106.

(2) المرجع نفسه، ص 41.

)3(Jean Jacques ROUSSEAU, 1762 du contrat social ou Principes du droit politique, réalisée par Jean-Marie Tremblay, Le 24 février 2002, P 34.

)4(Ibid, P 17.

)5(Valerie JACKSON, Montesquieu, Rousseau et la Modernité Politique. Mémoire présenté a la Faculté des études supérieures de l'Université Laval pour l'obtention du grade de maitre des arts, Faculté de Philosophie Université laval Québec, Mars, 2004, P 80.

مصلحا دينيا، نقول فما بين هذه القراءات تطرح تأويلات كثيرة ومختلفة. إذ نجد من اعتبره مدافعا عن الدين كقيمة اجتماعية، ومن رأى فيه ناقدا لحركة التنوير، التي تدعو إلى إبعاده كليا.

لكننا نرى أن هذه الأحكام أو المواقف سليمة، إلا من زاوية التناقض،فرؤيته ستتضح في التفاصيل الموالية. وقبلها نرى أن نطرح سؤالين للمنطلق، وهما: هل العقد الإجتماعي في حاجة إلى دعم ديني؟. ما هو نوع الدين الذي يزاوج بين خدمة الدولة ومصلحة المجتمع؟.

يمكننا أن نفهم أن المسألة الدينية في الأطروحة الروسوية، متشابكة بعض الشيء، وهو ما يفرض الإلمام العام بتصوره حتى يمكن إدراك مغزاها. فهو يدعو في سبيل إصلاح مجتمعي وسياسي، إلى الحفاظ على الدين بحكم مكانة في نفوس الأفراد، باعتباره ظاهرة إجتماعية، تخدم النفس، ثم المجتمع، الذي يخدم الفرد. هذا المنطق يصدم الفلسفة، والكنيسة معا، لكنه في الوقت نفسه قابل للتوظيف من كلا الطرفين[1]. فالفكرة الإجتماعية حول الدين، جعلت روسو يبحث عن دين آخر قادرا على دعم الدولة، ومساندا للعقد الإجتماعي، لا مهيمنا عليهما. ويولي أهمية كبرى لهذا الرابط السياسي للدين، من منظور وظيفته المدنية[2].

يستهل في معرض رده لأفكار كل من الفيلسوف الفرنسي بايل، والكاهن الأنجليكاني صاحب المطارحات اللاهوتية للقرن الثامن عشر وليام واربورتون حول زعمهما أنه ليس في الدين أي نفع للجسم السياسي، وبأن المسيحية هي دعامته الكبرى. بفكرة مفادها أنه، من الجائر أن نقيم للأول الدليل على أن ما من دولة تأسست إلا واستخدم الدين كقاعدة لها، وأن نقيم للثاني الدليل على أن القانون

(1) جان جاك روسو، دين الفطرة أو عقيدة قس من جبال السافوا ترجمة عبدالله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2012، 16.

(2) ما يشهد على ذلك، هو تخصيصه لفصل في العقد الإجتماعي للدين المدني، وتناول فيه علاقة السياسة باللاهوت، من خلال دراسته للتاريخ السياسي للأديان، كما ألف حول دين الفطرة أو عقيدة قس من جبال السافوا، ويحمل في ثناياه نقاشا تجريديا، للمسألة الدينية. غير أن بحثه عن الدين المدني في العقد الإجتماعي، غير بحثه في دين الفطرة (الدين الطبيعي).

المسيحي إنما هو في الصميم ضره أكثر من نفعه في تكون الدولة تكوينا قويا. وعلى غرار هذا القول، فالناس في بداية أمرهم لم يكن لهم من ملوك سوى الآلهة، ولا من حكومة سوى الحكومة الثيوقراطية[1].

ويمكن إيضاح الفكرة بصيغة أكثر، عندما ننظر إلى الدين على المستوى الإجتماعي، لدى مفكر الأنوار أنه مصنف إلى ثلاثة أصناف:

- دين الإنسان؛
- دين المواطن؛
- دين الكاهن.

لكن لا شكل من هذه الديانات يستوفي شروط الحكم الصالح. فأما الأول، وهو دين الإنجيل، لا معابد له ولا طقوس، والمقصور على العبادة الإلهية الخالصة، وعلى الواجبات الأخلاقية، (...). وأما الثاني فهو دين صالح، لجمعه بين عبادة الله، وخدمة الدولة (...) إلا أن معيار صلاح هذا الدين، هو بالذات علة فساده، إذا افتقد إلى الروح الإنسانية، فيكون إقصائيا وطاغيا، ويجعل شعبا من الشعوب، غير متسامح. فأما ثالثها، وهو من أكثر الأديان غرابة، يهب البشر تشريعين اثنين، وزعيمين اثنين، ووطنين اثنين، يلزمهم بواجبات متناقضة، ويعوقهم من أن يكونوا أهل ورع ومواطنين في آن، ففساده بين بنفسه بيانا شديدا[2].

تشترك هه الأديان في مساوئها أكثر مما تشترك في محاسنها، فدين الإنسان يضعف الرابطة المدنية، التي تجمع الفرد بالدولة، معناه أن الفرد سيكون أمام طريقين لا ثالث لهما، فإما أن يكون مؤمنا يقبل

---

[1] جان جاك روسو، العقد الإجتماعي، أو مبادئ القانون السياسي، م س، ص 237-243.

[2] المرجع نفسه، ص 243-244.

الخضوع للجماعة الدينية (الكنيسة) أو الخضوع للجماعة السياسية (الحكم). فهو بذلك مستبعد من الحقل السياسي، لاقتناعه بأن كل ما يفرق الوحدة الإجتماعية لا قيمة له، وجميع المؤسسات التي تضع الإنسان في تناقض مع نفسه لا قيمة لها. على اعتبار أن أكثر ما يهدد المجتمع هو الدين القائم على عدم الإيمان أو الكفر، والتعصب، فيكون دمويا، لكن من هذه الزاوية ليس ضارا سياسيا[1].

هذا بالضبط ما جعل الليبرالي جاك، يدعو إلى إصلاح ديني يقوم على الحرية الإنسانية، وإلى دين مدني متفرد، يجمع بين المزايا الدينية والدنيوية، دون تعارض. ويهدف إلى تحقيق التوافق الاجتماعي، والإستقرار السياسي، إذ تكمن قيمته بالنسبة للدولة وللحاكم في تقوية أسس المشروعية، وإصلاح ما سببته الأديان الثلاث للأفراد من فساد. (...) ويدرك أن الدين المدني هو الأصلح للدولة، حيث يتميز باحترام الحرية وينبذ التعصب المذهبي، وتعزيز أسس الرابطة الإجتماعية، فهي ما تفقده الديانات الأخرى،. وبفقدانها تلك الرابطة تتنفي معها إمكانية حفظ النظام السياسي، واستقراره، وصعوبة إحداث عملية الإندماج الإجتماعي[2].

تتحقق هذه العملية من خلال ضمان حق الأفراد في التمتع بحريتهم الدينية، باستقلالية عن سلطة الحاكم السياسية، شريطة أن يكونوا أفرادا صالحين، وملتزمين بواجباتهم.حيرت حرية العقيدة الدارسين لهذا المفكر، فهي مطلقة عقائديا، ومقيدة سياسيا، ألم يقل بأن الأبناء يولدون أحرارا، وحريتهم إنما هي لهم، وليس لأحد سواهم حق التصرف فيها[3]. ما دامهدفكلنظام اجتماعي

---

(1) Valerie JACKSON, Montesquieu, Rousseau et la Modernité Politique.Op Cit, P 80.

(2) كبيش عبد الرحمان، جان جاك روسو، الدين المدني كعامل للإدماج الاجتماعي، م س، ص 397.

(3) فكرة تلخص مكانة الحرية في الفكر الروسوي، وجودها يقاس برفضه أيه وصاية عليها، فهي طبيعية وفطرية في آن واحد. أنظر جان جاك روسو، العقد الإجتماعي، أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة وتقديم، عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2011، ص 85.

وسياسيهوحفظالحقوق،وأنالشعبوحدههوصاحبالسيادة، وإذا كان الأمر على هذا المنوال، فكيف يمكن التوفيق بين ضرورة الحرية الدينية، والواجب السياسي ؟.

إنه من صالح الدولة أن يكون لكل مواطن الحق في اعتناق دين يحبب إليه واجباته، ولكن عقائد هذا الدين ليست من شأن الدولة ولا من مهام أعضائها. إلا في حدود صلتها بالأخلاق، والواجبات الضرورية تجاه الغير. (...) ذلك أن صاحب السيادة، لا كفاءة له البتة في الآخرة (...) شريطة أن يكونوا مواطنين صالحين[1]. ولا يجوز لهم إتباع أي دين تتعارض مبادؤه مع مصلحة الدولة، والمجتمع. فروسو من جهة يؤكد على احترام حرية الإنسان في إرضاء حاجته الميتافيزيقية من الدين، لكنه من جهة أخرى يرفض أن تكون العقائد الدينية عائقا أمام تحقيق غايات النظام السياسي، أو مستلقة عن الضبط والمراقبة السياسية[2].

ولتوسيع الفهم أكثر لتصوراته حول المسألة الدينية، وأهمية الحرية، نورد في مؤلف "دين الفطرة"[3] فكرته القائلة بمبدأ الحرية الدينية المشروطة. ففي إطار مخاطبته الشاب أميل، قال: إن قدر له أن يعتنق ديانة أخرى فليس من حقي أن أرشده إليها. عليه أن يختارها هو لنفسه[4]. وإذا ربطنا هذه الكلمات بمغزاها، سنقول، أن روسو رسم لنفسه دينا أخذ صفة "الفطرة" دين ينبذ التعصب، والأحادية المذهبية، والإطلاقية الدينية، فهو دين النقاء.

يتضح موقفه أكثر في مسألة الأديان من خلال حصره المسيحية في دين روحي، وعيبها، أنها منشغلة بشؤون السماء حصرا، أما وطن المسيحي فليس من دنيانا. إذن، ما يؤاخذ على المسيحية هو عدم

---

(1) جان جاك روسو، العقد الإجتماعي، أو مبادئ القانون السياسي، م س، ص 249.

(2) كبيش عبد الرحمان، المرجع نفسه، ص 391 - 392.

(3) هو في الحقيقة نص، كما يورد عبد الله العروي، لا يمثل الدين كعقيدة بالمعنى المألوف، وإنما هو بالأحرى خطاب من ثلاثين موضوع يلقيه قس من جبال السافوا على مسامع شاب فقد الإيمان، وكاد يتحول إلى صعلوك زنديق بسبب المآسي التي عاشها. يسجل الشاب الخطاب ليتأمله، على مهل ثم يبعث نسخة منه لمواطن له كان مكلفا بتربية تلميذ يدعى أميل لعل يساعده في تهذيب ضميره، وعلى فهم دقائق الجدال الفلسفي والديني.

(4) جان جاك روسو، دين الفطرة أو عقيدة قس من جبال السافوا، م س، ص 16.

قدرتها على بناء مواطن قادر الموازنة بين واجباته الدينية والسياسية، فهي تجعل من المواطن قريبا من الدين أكثر من الدولة. وبالتالي تنتفي وظيفتها الإدماجية. فخصوصيتها تجعلها بعيدا عن الجسم السياسي، وشتان ما بين هذا الدين، وبين ما يشد قلوب المواطنين إلى الدولة، مضيفا قائلا: "ما عرفت شيئا أكثر من هذا الدين منافاة للروح الإجتماعية[1]. فتركيز المسيحية على العبادة حصرا، يجعل مكانتها لدى روسو ناقصة، فعدم قدرتها على إصلاح الأفراد بما يخدم الدولة، يستبعد أهمية اعتناقها، وبالتالي فهي تتحمل مسؤولية تدهور الأوضاع السياسية، ومظاهر شيوع الظلم والإستبداد، والفساد الأخلاقي، وهو يساير بهذا، فكرة مكيافيلي حول الأسباب الدينية في انهيار الدولة.

وهذا ما جعله يبحث عن دين آخر، دين يجمع بين الواجبات الدينية، والدنيوية، هذا الدين هو حامل لأهداف الإدماج، وحامي لمشروعية الدولة، وخادم للمصلحة العامة. إنه الدين المدني، الذي اختتم به العقد الإجتماعي، لكن هو شيء مختلف، وله غاية مختلفة. وهو ليس مصلحة ملحقة بالدولة تخدم سياستها، ولا وثنا يسهر عليها، وإنما هو الإعتقاد في الفعل المدني ذاته، إنه استبطان إيماني لقدسية العهد الإجتماعي في ذاته ولذاته، إقرار بانصهار الجزء في الكل. وهي اللحظة التي يكون فيها صاحب السيادة والحاكم شخصا معنويا واحدا، أي الشعب حاكما ومحكوما: إنها لحظة الديمقراطية الحقة يقول: "ليس الدين المدني مجموعة تعاليم، أو طقوس جامدة، وإنما هو جملة من الأحكام والقواعد الأخلاقية المنقوشة في أفئدة الناس: إنه الوعي الفردي الحي لحظة ائتلافه بالجماعة المدنية[2]. وهو على خلاف الكثير من فلاسفة عصره، يبحث عن دين قادر على إحداث أثر إيجابي، في حياة الفرد والمجتمع، فما يهمه هو نتيجة الدين وليس مبادئه، أو معتقداته[3].

---

[1] جان جاك روسو، العقد الإجتماعي، أو مبادئ القانون السياسي، م س، ص، ص 246- 245.

[2] المرجع نفسه، ص33- 34.

[3] كبيش عبد الرحمان، جان جاك روسو، الدين المدني كعامل للإدماج الاجتماعي، م س، ص 389.

يتضمن الطرح الروسوي، نظرة الفيلسوف البراغماتي القائمة على ثنائية السلطة الدينية، التابعة للسلطة المدنية. فبفكرته هذه، يجمع بين الدين والسياسة، في حدود السياسة، وليس في حدود الدين، قاصدا بذلك دحض أطروحة أنه "لا خلاص خارج الكنيسة" فيقول: أيا من الناس يجرؤ على القول بأنه لا وجود البتة لخلاص خارج الكنيسة، وجب أن يخسأ عن الدولة، اللهم أن تكون الدولة هي الكنيسة وأن يكون الأمير هو الحبر. ولا تصلح عقيدة كهذه العقيدة إلا في كنف حكومة ثيوقراطية، وتكون ضارة في كنف كل حكومة أخرى[1].

لا ينظر روسو إلى علاقة الدين بالسياسة بناء على مسألة التقارب أو التباعد، وإنما بناء مدى قدرة السياسة على الإنتفاع من الدين بما يخدم غاياتها وأهدافها، ويكون هنا مرة أخرى قد وافق مكيافيلي، حيث إنه في هذه النقطة بالذات كان من أشد المدافعين عن أهمية الدين كقيمه بالنسبة لحياة الأفراد، فانتقد حركة التنوير، التي ساهمت في إبعاد الدين من الحياة الفردية والسياسية[2]، بعد أن أضعفت قدسيتهم من قلوبهم[3].

لكن لا ينبغي أن يفهم من أنه يدعو إلى الإستغلال السياسي للدين، أو توظيفه للوصول للحكم. وإنما العكس، فهو يرفض ذلك، بل هو من الداعين لفصل الدين المسيحي عن المجال السياسي، بالتمييز بين الدين الذي يخدم الدولة من أجل المصلحة الخاصة للحكام، وبين الدين الذي يخدم الدولة لتحقيق المصلحة المشتركة[4].

---

[1] المرجع نفسه، ص 251.

[2] كان لنقد الدين في عصر التنوير ثلاثة أبعاد متمايزة بوضوح: بعد معرفي موجه ضد الأفكار السائدة الميتافيزيقية وفوق الطبيعية، وبعد عملي - سياسي موجه ضد المؤسسات الكنسية، وبعد ذاتي تعبيري - جمالي - أخلاقي، سنشير إلى هذه الأبعاد في المحور الخاص بالأصول العلمية. أنظر، خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، م س، ص 46.

[3] كبيش عبد الرحمان، جان جاك روسو، الدين المدني كعامل للإدماج الاجتماعي، م س، ص 392.

[4] المرجع نفسه، ص 393.

مادام مفهوم الدين المدني يتكون إما سياسيا على مستوى الدولة كقوة تدمج معياريا الجماعة السياسية، أو اجتماعيا على المستوى المجتمعي كقوة تدمج معياريا الجماعة المجتمعية، فإن مثل هذا الدين المدني لن يعاود الظهور، أغلب الظن، في المجتمعات الحديثة. وعلاوة على ذلك، وإذا وجد بالفعل، فسيكون أغلب الظن تكييفا لتقليد حي مع الظروف الحديثة[1].

ما من أحد حسب الأعراف الروسوية، قادر على تقوية العقد الإجتماعي الهش، سوى التدخل الديني. ولأن روسو يؤمن بحاجة الهيئة السياسية إلى الوظيفة الإخضاعية للدين لدعم العقد الاجتماعي، فذلك لاقتناعه بأن الدولة لا ينبغي لها أو لا يمكنها أن تتشكل بالقطيعة التامة مع الشرعية الدينية، إلا من خلال عملية "استيعاب بنيوية للرمزية الدينية في الحقل السياسي" من أجل نقل الوظيفة الإدماجية الإجتماعية للدين إلى الدولة نفسها[2].

إدن الدين، لا يعدو كونه أداة داعمة، للسياسة، لا جزءا مؤسسا لها، لأن الدين هنا يمتلك سلطتان: الأولى: ذات بعد سياسي، ترهيبي، تتمثل وظيفته في الرقابة والمحاكمة ككنيسة العصور الوسطى التي تجعل الدين أساسا للسلطة السياسية؛ الثانية: ذات بعد تربوي أخلاقي، ترغيبي تحفز على التزام مبادئ العدل، وتجعل الدين أداة مساعدة، وهي السلطة التي يدعو إلى بعثها من جديد. (...) والمشرع، الذكي هو الذي يستطيع أن يأخذ ويستثمر في قدسية، الدين لصالح قدسية القوانين المدنية للدولة (...) حيث إن افتقار القوانين إلى القدسية الدينية، يجعلها تتحول إلى مصدر للعصيان والتمرد، فطاعة الأفراد لا تكفلها القوانين العقابية فقط، بقدر ما يكفلها العادات والأعراف والدين أيضا[3].

---

[1] خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2005، ص 93 – 94

[2] كبيش عبد الرحمان، جان جاك روسو، الدين المدني كعامل للإدماج الاجتماعي، م س، ص 396.

[3] المرجع نفسه، ص 394.

نفهم من خلال هذا البناء الفكري لمنظر الثورة الفرنسية، أنه استطاع أن يصنع دينا مدنيا في مسار بناء الحداثة الغربية قادرا على خدمة الدولة، انطلاقا على متناقضات تاريخية، واختلالات دينية وسياسية، التي عاشها، وانتقل بالدولة من النظرية التقليدية الوسيطية، إلى النظرية الفلسفية الحديثة، ودعوته إلى التجديد، والتحديث الإجتماعي والسياسي. من الواضح، إذن أن مقولة كارل بوبر عن التنوير، قد ظهرت، في هذا البناء الفكري، تلك المقولة التي تفيد أن فكر الأنوار، يعد أوضح وأبسط الأفكار، حيث ينطلق من الواقع لإيصال رسائله المباشرة.

الفقرة الثانية: إمانويل كانط، الجماعة الأخلاقية، وسمو الدولة المدنية

يتميز التحليل الفلسفي لإبن بروسيا، إيمانويلكانت (KantImanuel) (1724-1804م)لقضايا الدين، والسياسة، والحرية بنوع من التعقيد والتجريد. فبقدر تعقد الواقع الديني والسياسي الغربي، تعقدت زاويته الفكرية.فقد كان للسياق الدقيق الذي يكتب فيه أثر مباشر على تصوره للطبيعة الإنسانية. وما يبرر قولنا هذا، أكثر، هو قوله بأن حالة الطبيعة هي حالة حرب إنسانية، ومعاداة وشرور. وحالة الحرية الخارجة عن القوانين القسرية هي حالة ظلم، وحرب للكل ضد الكل. على الإنسان أن يخرج منها، ليدخل الحالة المدنية[1]. وهي الحالة المنظمة التي تسمو فيها الدولة على جميع، الإنتماءات والهويات الطائفية. فيكون قد وافق أطروحة، هوبز حول حالة الطبيعة، باعتبارها مرحلة من مراحل الأزمة التاريخية للغرب.

درس اللاهوت والفلسفة[2] ورحب بالثورة الفرنسية، ومبادءها التحررية. وجسد روح عصره، بفكرته عن الحالة البدائية على شاكلة هوبز. وطرح بمؤلفاته منظورا جديدا في التفكير، قائم على المبادئ العقلية،

---

(1) إيمانويل كانط الدين في حدود مجرد العقل ، ترجمة فتحي المسكيني جداول للنشر والتوزيع، لبنان ط 1 فبراير 2012، ص 166.

(2) نشر أعمالا حول الدين والقانون، ومن أشهر مؤلفاته نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي لسنة 1788م، ومشروع للسلام الدائم 1795م. الدين في حدود العقل 1793م.

والحرية. ساعيا عبر الأفكار العقلانية، إلى انتقاد الأصولية المسيحية المتزمتة، وحاول القضاء على آخر فصول القرون الوسطى. وهكذا مهدت أفكاره الطريق لكثير من الفلاسفة في القرنين التاسع عشر والعشرين.

تختلف منطلقات تحليل النسق الكانطي، باختلاف اختيارات المهتمين والباحثين، فنجد من يركز على مسألة الأخلاق والسياسة، في مقابل، هناك من يبحث في مسألة الحرية، باعتبارها مبدأ ليبراليا، وجوهرا للحداثة السياسية الغربية، وهناك من يبحث في نسقه عن تصوره للحالتين الطبيعية والمدنية، ولكن منطلقنا البحثي هنا، سيكون من باب تحليله لأسس الدولة الحديثة، ونظره للمسألة الدينية، وأطرافها.

عاصر كانط روسو، ويقول أنه مدين له في صياغة فلسفته الأخلاقية، وفي طرح الأسس السياسية للدولة. ولا شك أن كانط تشبع بكثير من الأفكار حول الديمقراطية دون أن يتعمد هو ذلك على نحو مباشر. ودافع عن القيمة الأخلاقية للإنسان،التي يراها فيها أرفع القيم.

تبتدئ فكرة كانط، بمدخل أساسي، هذا المدخل هو ما سيساعدنا في فهم طرحه. يقول بعبارة مقتضبة تحمل دلالات عميقة "إذا كان ثمة شيء يحق للإنسان الحديث أن يفخر به على سائر البشر السابقين؛ فهو إيمانه العميق بالحرية، بأنه كائن حر". واضح، أن جوهر فكرة كانط هي الحرية، وهي فكرة لا تتعارض مع الدين، حيث إن حاجة البشر إلى الأخير، تكون بقدر قدرتهم على حرية المصير، والوجود. ومن ثمة فالحاجة الدينية لا تأتي إلى الأخلاق من خارج، بل هي فكرة تنبع من الأخلاق، وليس أساسا لها، ولا يصبح الإنسان متخلقا لأنه متدين، بل الأمر بعين الضد: إنه لا يصبح متدينا إلا لأنه متخلق، أي قادر على إعطاء قيمة أو غاية نهائية لحريته[1].

[1] إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، م س، ص 11-12.

رؤية كانط للحرية بما هي مصدر كل حق خارجي، يجعله قريبا من الرؤية الليبرالية التي تحدد على غرار طوماس هوبز، أو جون لوك أو مونتسكيو. الحرية باعتبارها عدم التدخل في "المجال الخاص للفرد" أو بلغة غير كانطية احترام "الإستقلالية الفردانية" التي تدفع إلى المماهاة بين الفرد والمواطن[1]. وإذا ما توقفنا لحظة، وتساءلنا عن أية حرية يبحث كانط؟. ولأي دين ينظر؟. وكيف لهما أن لا يتعارضا؟. سنكون قد حصرنا أطروحته.

إن أي دين بحسب كانط، يعلن الحرب على العقل من دون تفكير في العواقب، سوف لن يتمكن مع طول المدة من الصمود أمامه[2]. هذه الفكرة تؤكد تفوق العقل على الدين، بل بحث عن تأسيس لدين معتدل أو منفتح. وعلى قدرات الإنسان في توظيف عقله في إطار الحرية الإنسانية، فهو الدين الملائم لوطنه وإقليمه الأوروبي. إن العقل الأنواري هو من يتحدث في الفسلفة الكانطية، العقل القادر على نقد المنظومات، التقليدية السائدة التي تتدعي القداسة، وتحصر الحرية العقلية. إذن، وظيفة العقل الأنواري هي التجديد، وإصلاح ما هو سائد من أوهام. وهذا ما يدفعه إلى التأكيد على الحرية، كحق أساسي، وعلى العقل[3] كمنهج للتفكير البشري، وما بين الحق والأداة، تظهر الإجابة، لمواجهة التحديات الدينية، (التعصب، الأحادية المطلقة) على مستوى التفاعلات الإجتماعية. وفي ظل هذا التفكير، تعلو العمومية الكانطية -الإستعمال العمومي الحر للعقل- وتتأسس إلى جانب الكونية، (...). لكن الحرية العقلية لا تتحقق إلا بتجاوز الفرد للإستبداد، والإرهاب الديني الكنسي[4]. إذا كان العقل على هذه الدرجة كما

---

(1) صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبز إلى كانط، م س، ص 191.

(2) إيمانويل كانط، المرجع نفسه، ص 54.

(3) سلط ضوء النقد على العقل ذاته،عملا بقاعدة فحص الأداة قبل العمل بها للتأكد من سلامتها. لكنه مع ذلك نصب نفس الأداة-العقل، بمثابة محكمة لكل تجربة ممكنة. محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، م س، ص 132.

(4) رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هبرماس إلى إلى نانسي فريزر، قسم العلوم الإنسانية والفسلفية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، لا وجود للعدد ولا السنة، ص 15.

فسره كانط، فإن هبرماس وهو الذي يستمد منه قراءاته، يرى أن المفهوم الكانطي للعقل، صوري ومتميز في وقت واحد، يؤدي إلى ظهور نظرية جديدة للحداثة[1].

من الواضح أن صاحب مقالة ما الأنوار (1784م)، يؤكد دفاعه عن الحرية، باعتبارها مصدر كل الحقوق الإنسانية، وبدرجة خاصة حرية العقل، والضمير. فهي نظرة ليبرالية توازي نظرة المنظرين الليبراليين، كجون لوك، ومونتسكيو. ويظهر دفاعه أكثر من خلال رفضه ممارسة أي إكراه على الجماعة السياسية للدخول في الجماعة الأخلاقية، بل يعد ذلك تناقضا مع مبدأ الحرية. فالغاية هي تحرير الفرد من سلطة القداسة، الدينية، والوضعية، (القانونية، والدستورية) وليس تقييده. ومن أجل ذلك، فهو يشير بالويل، ويحذر المشرع الذي يريد أن يحقق بواسطة الإكراه، دستورا موجها نحو الغايات الأخلاقية، وذلك أنه لا يحقق فقط عكس الدستور الأخلاقي، بل هو يقوض دستوره السياسي، ويجعله في غير مأمن[2].

الدولة الكانطية، هي ذات طبيعة تعاقدية، تقيم علاقة بين الحكام والمحكومين على أساس نسق عن الحقوق والواجبات. ومن ناحية الإختيار، فهو يفضل النظام الجمهوري لأنه يقوم على النظام التمثيلي وتوزيع السلطات والفصل بينها. ويناقش مسألة طاعة الفرد للدولة، ويرى أنها واجبة في حالة الفصل بين السلطات الثلاث: التنفيذية والتشريعية والقضائية. وينادي بمبدأ حرية الشعوب، ويرفض هيمنة الدول القوية على الدول الضعيفة. ويثني على قيام اتحاد فيدرالي بين الشعوب على حرية الإختيار. ويرى أن الوسيلة الوحيدة لاجتثاث الحرب هي تنظيم الأمم في اتحاد سلمي حر.

---

[1] يورجين هبرماس، الأخلاق والتواصل، أبو النور حمدي أبو النور حسن، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2012، ص 82.

[2] إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، م س، ص 164.

ولابد من أن يكون قد وجد، في الدولة المدنية الحديثة، الكيان الذي تحترم فيه القوانين والتشريعات، الحقوق الفردية والجماعية، وتضمن حرية التفكير العقلي، وترفض الإكراه على أساس أخلاقي أو ديني. فيكون الحاكم على مسافة كبيرة مع أطياف، ومذاهب المجتمع. فتشكل الدولة المدنية بحسب هذا القول مجالا لتدويب كل الإنتماءات، والمذهبيات، ويخضع الجميع للتشريع، يقول في هذا المنحى: إذا كانت الجماعة التي يراد تأسيسها جماعة حقوقية، فإن الجمهور المتحد، هو المشرع، ونطلق التشريع على مبدأ "تقييد الحرية بالشروط القانونية". ويضيف في نفس السياق "أن الشعب بما هو كذلك، لا يمكن أن ينظر إليه إلا بوصفه ذاتا مشرعة[1]. فالشعب بوصفه مشرعا فإنه يمارس سيادته الشعبية، من خلال التشريع، وسن القوانين التي تخدم مصلحة المجتمع في النظام المدني القائم على الأسس والقواعد التالية:

- مبدأ حرية أعضائه؛
- مبدأ اعتماد الكل، بوصفهم رعايا، على تشريع وحيد ومشترك؛
- قانون المساواة بين الجميع، بوصفهم مواطنين.

هذا النظام هو وحده الذي يصدر عن فكرة العقد الأصلي، وعليه أن يقوم على التشريع القانوني للشعب. في المقابل ليس من الممكن تصور تلك الأسس الثلاثة دون الإلتزام والإقرار بسلطة الدولة، وخضوع الجميع لتشريع واحد[2]. وعلى المستوى السياسي، فهذا النظام يقوم على مبدأ الفصل بين السلطات، وكل تجميع لها في شخص واحد، تنتفي الحرية، وبهذا بمقدار كبير يكون قد وافق مونتسكيو، بل لا يوجد شك في استلهامه مبدأ الفصل بين السلطات من روح القوانين.

---

[1] المرجع نفسه، ص 168.

[2] إمانويل كانط، فلسفة القانون والسياسة، عبدر الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1979، ص 230.

بوضعه قاعدة حريةالفرد داخل المجتمع بوصفه إنسان امن حيث هو إنسان، نجده يتفق مع روسو في أن الحرية جزء من ماهية الإنسان لا يستطيع أن يتنازل عنه، وإن هو فقدها فقد معها إنسانيته. وسوف يجعلها هيجل بعد ذلك ماهية الإنسان نفسها، فالحق الفطري الوحيد هو الحرية. ومن هنا فقد انتقد كانط في مقاله ماالتنوير ؟. تقييد الحريات، وينتقد فكرة الطاعة التي تتردد على ألسنة القائمين على شؤون الدولة والقائلين بـ: لاتفكر، بل ادفع، والضابط يقول: لاتفكر بل نفذ، والكاهن يقول: لاتفكر بل آمن. وفي كل ذلك تقييد للحرية... مع أن الإستخدام العلني للعقل ينبغي أن يكون في كل وقت حرا فهو وحده الذي يستطيع أن ينشر التنوير بين الناس. ويشتمل مبدأ الحرية الفطرية في داخله المساواة الفطرية، ويعني ذلك المساواة أمام القانون، كما يعني أن تكون جميع التزاماتنا تجاه الدولة واحدة، دون تفاوت بسبب الأصل، أو المكانة، أو اعتبار آخر[1].

ومما لا شك فيه، إدن، أن اختياره للنظام المدني الجمهوري، قائم على إعلائه من شأن الإرادة العامة، أو السيادة الشعبية. وهي الجهة المخول لها السلطة التشريعية، والقادرة على خدمة الدولة الحديثة، وضمان حقوق وحريات أفرادها، باختلاف مذاهبهم، وديانتهم. فالدولة المدنية، باعتبارها دولة قانونية، تتأسس باعتبارها حالة حقوقية، تقوم على مبائ ثلاث: حرية أعضاء المجتمع، المساواة بينهم، ثم إستقلالية كل عضو بصفته مواطنا[2]. في مقابل هذه المبادئ الثلاثة، ورد في منتهى نص الأنتروبولوجيا، وصفا سياسيا بخصوص سمات الجنس البشري، فربط بين ثلاثة حدود: القانون، الحرية، والسلطان السياسي، وتؤلف هذه الصلات التقابلات التالية:

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الإستبداد السياسي، م س، ص 238.

[2] جون هربرغ، المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط 1، 2008، ص 228.

- حضور القانون، والحرية في غياب السلطان السياسي ينتج عنه غياب الهيئة المدنية، وحالة اللاسلطان؛
- حضور القانون والسلطان السياسي في غياب الحرية، يفرز هيئة إستبدادية؛
- توازن السلطان السياسي، والحرية، والقانون، لا يتوفر إلا في الهيئة الجمهوريةالتي يعتبرها كانط الهيئة الوحيدة الجديرة بأن تسمى دستورا مدنيا[1].

يمكن لهذا الدستور أن يحكم الدولة- الجمهورية، وإن كان يحكمها دستور قائم، يمنح الإستبداد للحاكم (...). ولو أن ثورة ناتجة عن دستور منحرف، انتزعت بعنف، وغير شرعية دستوريا أفضل، لكن لا يصح أن يكون ذلك مسوغا للرجوع بالشعب إلى الدستور القديم[2]. فهو ينظر بإيجاب إلى التغيير، إذا كانت أهدافه ستؤسس لدولة عادلة، قائمة على الحرية والمساواة، لكن في نفس الوقت، يرفض أن يكون مسعى الثورة تسعى نشر الخراب. فإذا كان قد أعجب بمبادئ الثورة الفرنسية (1789-1799م)، التي قضت على السلطة الإستبدادية والمطلقة، وعبرها بزغ فجر الحرية، فإن موقفه من العنف الذي رافقها قد رفضه رفضا باتا، ويسند تبريره إلى أن أي إصلاح أو المطالبة بالحقوق، ينبغي أن يكون داخل الشرعية الوضعية، المؤسس للحالة المدنية وللنظام الجمهوري القائم على التداول على الإصلاح التدريجي.

هذا ما جعله يخطو خطوة في البحث عن السلام الدائم. والدعوة إلى بيئة عالمية مسالمة تشبه بيئة المواطنين في المجتمع المدني، تتعامل فيها الدول كالأشخاص، لها حريتها، وتتجه بها نحو الصالح العام،إنها صورة فعلية للسلام الدائم[3].

---

[1] صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبز إلى كانط، م س، ص 199.

[2] إمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 1، 1952، ص 92.

[3] محمود سيد أحمد، مشروع كانط للسلام الدائم، أسسه و مصادره، مجلة العلوم الإنسانية، ع 23 صيف 2014، ص 55.

في بحثه حول "الجماعة الأخلاقية" (الكنائس)، اعتبر الجمهوري كانط أن وجودها وجود ضروري داخل المجتمع، لها تشريعها الداخلي الخلقي الإلهي الذي يحكمها. ويميز بين نوعين من الجماعات الأخلاقية:

الأولى: غير مرئية، وهي مجرد فكرة عن اتحاد أصحاب الخلق القويم تحت الحكم الإلهي المباشر؛

الثانية: هي كنائس مرئية، عبارة عن اتحاد فعلي للأفراد الذين يؤلفون الكنيسة. (...) والأفراد الذين اتحدوا في هذا الكل -الكنيسة- إنما هم طائفة.

نتيجة، هذا التعريف، والتصنيف، هي أن هذا "الكل" الذي يوحد الأفراد دينيا أي الكنيسة، الممثلة لدولة الله ، ليس لها دستور شبيه بالدستور السياسي. فهذا الدستور لا هو ملكي (تحت إمرة بابا أو بطريك)، ولا هو أرستقراطي (تحت الأساقفة والمطارنة)، ولا هو ديمقراطي، بل يمكن مقارنتها بتعاونية منزلية تحت إمرة أب خلقي، جماعي، إلا أنه غير مرئي[1].

وإذا كانت الجماعة الأخلاقية ضرورة إجتماعية، من المنظور الكانطي، فإن ما يرفضه هو فرض عقيدتها على المجتمع، إذ يرى أن في ذلك تقييد لحرية الأفراد، وإبعادهم عن دينهم، وإلاههم الحقيقي. ويسبب الإفتقار المباشر إلى هذا المعطى الفكري، في اندلاع النزاعات الدينية المزعومة، والتي زعزعت العالم، وخصبته بالدماء، فهي لم تكن أبدا شيئا آخر غير الشغب، حول إيمان الكنائس.

لا يرى إمانويل كانط، في الوجود إلا دين (حق) واحد، ومع هذا، يمكن أن يكون ثمة ضروب من المعتقدات. لكن لا سيادة إلا لدين حق واحد وهو للجميع[2]. فالتعصب الديني هو سبب الحروب المذهبية التي مزقت ألمانيا وعموم أوروبا، فحرب الثلاثين عاما (1618-1648م)، لم يمحوها التاريخ بعد من ذاكرته.لذلك أولى أهمية للسلام، كسبيل للقضاء على الشرور والحروب. فمشروعه حول السلام

---

(1) ايمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، م س، ص 172- 173 - 174.

(2) المرجع نفسه، ص 184- 182.

الدائم، وثيق الصلة بمؤلفاته كاملة. وضع أمله، في النظام الجمهوري، لتحقيق ذلك، من خلال الإستشارة والتواصل مع المواطنين لتقرير حرب ما، لأن المواطنين، هو من يتحملون تبعاتها[1].

يظهر هنا أن الموقف السياسي الكانطي من الدين والكنيسة، مبني على الأساس العملي، من الأحداث الواقعية، وهو ما فصله في كتابه "الدين في حدود مجرد العقل". لذلك لا يرى إلا دين واحد، وهو الدين المسيحي الذي يجمع الجميع. وصنفه إلى ضربين: طبيعي، ومنزل، الأول يمكن لكل أن يقتنع به بحسب عقله، والثاني دين عالم، لا يمكن للمرء أن يقنع به أحدا غيره، إلا من خلال المعرفة العالمة.

يجعلنا هذا التمييز الهام جدا، نفهم أن الصنف الذي ينتمي إليه الدين المسيحي، بنظر كانط إنما هو الدين الطبيعي، من حيث هو أخلاق في علاقة مع حرية الذات[2]. والقبول بمبادئ هذا الدين هو من جهة القبول بإيمان العقل والحرية، ومن جهة أخرى الإيمان بالوحي.

ينبغي العلم بأن كانط عاش في القرن الثامن عشر، وهي المرحلة الكبرى للتنوير. وساهم في تبديد خيوط العقل الألماني. من خلال نقد كل أشكال الوهم، والخرافة. لأن التعبد، والصحبة مع الله، لتبرئة الذمة فقط، لن يحقق نفعا، دون أن يكون الإنسان خيرا، وينال رضى الله[3]. هنا يتأتى الخروج من الدين الطقوسي التعبدي الشعائري، إلى الدين العقلي. وينظر صاحب رسالة ما الأنوار، إلى أن البابوية، هيئة كنسية، سلبية، وذلك بالنظر من زاويتين: الأولى: تقوم ممارساتها التعبدية على الطلاسم، وصناعة الشعوذة، وتبدو وكأنها أزاحت كل خلقية وديانة، حتى تستطيع أن تأخذ مكانها؛ الثانية: كل تدبير سياسي من قبل الكنيسة، لا يمكن أن يصدر عنه إلا دستورا يؤسس للإستبداد. ويقول: حيثما يقع احتساب أحكام العقيدة في صلب القانون الدستوري، فإن طبقة من القساوسة هي التي ستهمين، بل

---

(1) امانويل كانط، فسلفة القانون والسياسة، عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1979، ص 231.

(2) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، م س، ص245- 249.

(3) المرجع نفسه، ص 257- 276.

وتستغني عن العقل وعن المعرفة، باحتكارها سلطة التأويل بدل الإقناع. فالكنيسة تحكم الدولة، ليس بواسطة القوة، بل عبر التأثير على النفوس[1].

لذلك رفض أي ولاء شعبي، لهذا الصنف من الكنائس، فهي غير قائمة على أسس الدين الحق، وهو دين العقل فحيث ينتهي العقل، تبتدئ الخرافة، والتبعية العمياء. فالدين لا ينبغي أن يعتمد المظاهر في العبادة، ولكن ينبغي أن يعتمد الأعمال الفعلية ذات المنحى الإنساني الخير. فيكون بهذا قد بلور فهما عقلانيا للدين، وهو المناسب للمجتمعات الحديثة. ففكرته الجوهرية تتعلق، بكيفيات إنتقال الإنسانية من دين قائم على الشعائر، إلى دين قائم على العقل، من دين خاص بشعب معين، إلى دين كوني.

وإذا تحولنا مجددا إلى "مشروع السلام الدائم" وربطنا تصور كانط حول الأخلاق والسياسة بـ تصوره للدين والسياسة، يمكننا أن نفهم فهما كاملا لطرحه. فهو يتصور سياسيا أخلاقيا أي القبول بمبادئ السياسة في حدود ما تقره الأخلاق، ولا يتصور أخلاقيا سياسا، يلائم مصالح رجل السياسة[2].

لا خلاف بين الأخلاق، والسياسة من الناحية الموضوعية- النظرية، أما من الناحية الذاتية وبسبب أنانية الإنسان، التي لا تقوم على أحكام العقل، فالنزاع قائم ودائم[3]. ولتوضيح أكثر، يقول في معرض آخر: إنه لا يمكن أن يكون هناك نزاع بين السياسة، بما هي ممارسة للقانون (الحق)، وبين الأخلاق من حيث هي نظرية القانون (الحق)[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص 283-284.

(2) امانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، م س، ص 91.

(3) المرجع نفسه، ص 106- 109.

(4) امانويل كانط،فسلفة القانون والسياسة، م س، ص 247.

ترجمت بشكل عام أفكار رائد المثالية الألمانية، على أرض الواقع، وأصبحت بمثابة مبادئ شبه مقدسة للشعب الألماني، ولحضارة الشعوب الغربية. وحمل مشعل التنوير بعد اسبينوزا وديكارت، جان لوك وجاك روسو. وإذا كان الأمر على هذا الحال، فإن ألمانيا خرجت عن مبادئه التحررية، واعتنقت النظرية الهيجلية، وهو ما أظهرته النزعات الكبرى، كالنازية-الهتلرية.

الفقرة الثالثة: هيجل من تأليه الدولة إلى علمنتها

ملك جورجفلهلمفريديرشهيجل (1770-1831م) البروتستانتي فلسفة دقيقة، ومركبة. اهتم باللاهوت، الرياضيات والتاريخ، وكان ملما بالدينوالحياة السياسية. أثر هذا التنوع العلمي، في كتاباته، وأهله عمليا لينال كرسي الأستاذية[1]. فما مضمون فكره؟.وكيف حاول هيجل إخراج المعطى الديني، من الحياة الإنسانية، انطلاقا من منظوره الخاص للعلمنة باعتبارها مسارا انعطافيا للدين والفعل البشري؟.

الدولة ليست معطى جاهزا وسهلا للوصف، والتحليل والنقد، خاصة لدى بعض المفكرين، ككانط، وهيجل، ويتعمق هذا الوجه الإشكالي أكثر بدخول الدولة المجال الديني، للبحث عن ضمانات لها، بل والتسامي فوقه لتصل درجة الألوهية. هي علاقات تجريدية مركبة مرتبطة بالواقع الألماني.

يقول عبد الله العروي، واصفا أطروحة هيجل بالتجريدية: "فالدولة عنده، فكرة أخلاقية موضوعية تتحقق، بالروح الأخلاقية بصفتها إرادة جوهرية تتجلى واضحة لذاتها، تعرف ذاتها وتفكر بذاتها وتنجز ما تعرف لأنها تعرفه. تعريف معقد بالغ التجريد، بيد أن تعقيداته تأتي من التصاقه بالواقع الألماني[2].أما

[1] بجامعة ايينا سنة 1801م، وبجامعة هايدلبرج سنة 1816م، وبجامعة برلين سنة 1818م. اشتهر بمنهجه الجدلي، أو الديالكتيك، ويعد كتاب المنطق، المكون من ثلاث مجلدات 1812-1816. أساس الفلسفة الهيجلية.

[2] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، م س، ص 34.

العقل لديه فيمكن أن يشمل الحقيقي ويفهمه من التجربة الملموسة حيث كل ماهو حقيقي فهو عقلاني، وبالمثل، كل ما هو عقلاني حقيقي[1].

أعجب بالتطور الصناعي الإنجليزي، وبالإصلاح السياسي الفرنسي لسنة (1789م) لكن إعجابه لا ينفي نقذه اللادع لفرنسا الثورة، رغم أنها تمثل بالنسبة إليه الحرية الكاملة. أما ألمانيا، الدولة التي علق عليها آماله، ووضع أصبعه على جروحها، ويا للمفارقة، فهي أضعف من أن تنهض، وتصلح أعباءها المطروحة[2]. ليصل بعد ذلك إلى أن الدولة، فكرة أخلاقية، هي الروح الأخلاقية بصفتها إرادة جوهرية. فهي قوة مطلقة، وروح تعطي لنفسها حقيقتها في مجرى التاريخ[3].

تتبع مسار العقل الموضوعي، والحياة الأخلاقية، فوجد بأنه يمر عبر مسار هرمي يتوافق مع أجزاء العقل، ومن الأسرة، إلى الحياة الأخلاقية عبر المجتمع المدني، ليصل للدولة. هذا العقل الموضوعي يمر، وينشأ عبر المعتقدات، والأفكار الإنسانية، ويجد نفسه مع نفسه في الدولة[4]. تلك الدولة التي يتحقق العدل فيها، بتحقق الروح التاريخية، لأنها قائمة على الحرية وليس على القسر. لا تستند مقدرتها إلى القوة، وإنما إلى قابليتها على تنظيم الحقوق، والحريات[5]. الأخيرة منطلق الفصل والتحول بين التاريخين القديم والحديث. بل إن الدولة الكاملة هي التي تدعم المبادرة الفردية والمستقلة، ويردها في الآن ذاته إلى

[1] Marie Claude Pepin, de la sortie de la religion chez Marcel Gauchet en perspective: FEUERBACH, FREUD, NIETZSCHE, mémoire presenté à l'Université du Quebec à trois-Rivieres, Aout 2007, P 12.

[2] جون هربرغ، المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، م س، ص 261.

[3] عبد الرحمان بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1996، ص 169.

[4] Philippe DUMESNIL, Habermas, lecteur de la philosophie du sujet absolu chez Hegel mémoire Présenté pour Obtenir la Maitrise és Arts (Philosophie) Faculté de théologie, d'éthique et de philosophieUniversité de de Sherbrooke, Décembre 2002,P 42.

[5] جون هربرغ، المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، م س، ص 249.

الوحدة الجوهرية للدولة[1]. حيث الخدمة التي تحتاج إليها الدولة، هي أن يتخلى الأفراد عن أنانيتهم الذاتية[2]، وحقوقهم، ويندمجوا فيها. لأن إن الدولة الهيجلية أسمى من الفرد ومصدر كل حق.

وما أنتجه هيجل بهذا الخصوص، جعله محط انتقاد، ديني وسياسي، وفكري لطبيعة فلسفته. ولا سيما مع المراجعات الفكرية التي دعت إلى إعادة بناء هذا الربط الديني السياسي. وهكذا توصل ماركس إلى أن الدياليكتيك الهيجلي مقلوب ويحتاج إلى تعديل.

تعد كتاباته في مرحلة الشباب، ذات نفحة ثيولوجية، ينطلق هيجل في بحثه عن الدولة الفضلى، من حال ألمانيا، ويقارن إياه بأحوال فرنسا وانجلترا. ليستخلص أن ألمانيا لا تستحق أن تسمى دولة. إنها مجموعة إنسانية، غير مكتملة وغير عقلية. ويُعقب عبد الله العروي على هذا التعريف، بالقول: أن علماء الإجتماع والمؤرخون غير راضيين على هذا الحكم. لكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن، هو: ماذا تعني الدولة حسب هيغل؟.

لا تتخذ الدولة في فكر هيجل شكلا من أشكال النظام أو تنظيما إجتماعيا بل هيمفهوم منطقي وشائك ومستعصي، يركبه من خلاصة التاريخ، دون الإكتفاء بنمط واحد من أنماط التجمعات السياسية الوجودة في الوقائع[3]. تُظهر معالم فكره، حركة دياليكتيكية جدلية متسلسلة، فكل فكرة تولد، إلا وتجد بدايتها، ونهايتها.

إذن، فوجود حق من الحقوق خارج الدولة، كالحرية مثلا مستحيل في الفكر الهيجلي، ولن يكون له أي معنى، أو دلالة الوجود، لأن الدولة هي التي تجسدها، وتعمل على إدماج أفرادها داخلها. إذن فالحرية خارج الدولة حرية ناقصة، والتمتع بالحرية الكاملة، يعني التمتع بها داخلها، فهي تقابل الدولة، ولا

---

(1) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، م س، ص 29.

(2) جون هرنبرغ، المجتمع المدني، المرجع نفسه، ص 254.

(3) المرجع نفسه، ص 33.

تقابل القسر. لهذا نكتشف أن الدولة الهيجلية هي نقيض للمجتمعات البدائية، التي انعدمت فيها كل الحقوق والحريات.

قيمة الدولة عند هيجل معروفة، فهي المحصلة synthèse، بعد أن جعل من الأسرة الأطروحة la thèse ومن المجتمع المدني نقيضها anti-thèse. لهذا يحملها –الدولة- كل المهام، فيُحمل تصوره رسما فكريا مختلفا، فالحرية ليست كما هي متعارف عليها في الأدبيات الفكرية التقليدية، والحديثة، فهي تحمل معنى مغاير تماما في تعاليم هيجل، وتفيد تقييد سلطة الفرد، وحتى الأخلاق هي أخلاق الدولة تتحقق فيها وبواسطتها، ما يعني استبعادها من الأفرد. لهذا الأساس نجد هابرماس، يقول أن: الدولة تحمل شكلا من أشكال الشمولية، إذ لا يمكن للمرء أن يتعدى الحدود التي أرساها فهم الدولة التي تم الإستيلاء عليها، على أنهاالتجسد العقلاني المحض[1].

ربط غوشي تاريخ الحداثة بما هي خروج من الدين، بقواعد حقوق الإنسان، ونظر إلى الأخيرة على أنها تجسد الجانب الرسمي من الظاهرة الأيديولوجية، أو بالأحرى قصة متشابكة، يدخل ضمن إنتاجها تاريخ الفلسفة السياسية وتاريخ الحداثة السياسية التي أدت بنا إلىالتفكير في فكرة حقوق الإنسان. ولهذه الغاية، يقترح ثلاث موجات أو ثورات فكرية ذات نفس سياسي:

- الموجة الأولى: انطلقت ما بين (1500 -1650م)، مع مكيافيلي وهي مظهر للسياسة البحتة، سياسة تنظر بشكل واقعي إلى نفسها فقط، دون أي اعتبار ديني وأخلاقي. وكان الإصلاح الديني للوثر الشكل الآخر لهذه الحركة الفكرية. التي أنبتتها الأرض الألمانية واشتد بها السلام، وتفوقت السلطات السيادية على السلطات الكنسية. وبرزت الدولة في هذه اللحظة بوصفها دولة العقل القائمة بذاتها على إخضاع الدين لسيادتها؛

[1] Philippe DUMESNIL, Habermas, lecteur de la philosophie du sujet absolu chez Hegel Op Cit, P 44.

- الموجة الثانية: موجة الثورة القانونية للسياسة، وتمثلها فكرة هوبز والذي يجد أصله في مشكلة شرعية النظام السياسي الجديد الذي أحدثته الموجة الأولى، فالنظام السياسي يجب يؤسس على مجموعة الأفراد قاعديا، ووحدة القوانين الطبيعية الحديثة. ويشدد غوشيه على أن الحقوق هي المبادئ الأساسية للشرعية السياسية، خاصة في عالم ممزق بسبب الصراع الديني؛
- الموجة الثالثة: ظهور التاريخ كنظام الحقيقة والوعي؛ أو ما يسمى بـ"الثورة السياسية التاريخية" أو الحركة، بدأت مع هيجل حوالي (1800م) واستمرت طوال القرنين 19و 20، بفكر ماركس. لم تعد السياسة من وجهة نظر التاريخ؛ تتعلق بالجماعة البشرية المنظمة وإنما تتعلق بالمجتمع[1].

يعود بنا هيجل، وهو في العقود الأولى من القرن التاسع عشر، إلى الأدوار الإجتماعية والسلطة السياسية للدين، فإذا كانت علاقة الدين بالدولة صعبة التحديد من دون الإحالة إلى تصور الدين نفسه، فإن الأولى ليست كذلك، إذ يكفي القول أنها تنشد العزاء ضد المظالم. "الدين حقيقة مطلقة، موضوعه هو الله بوصفه الدولة، والقوانين والواجبات، والحرية تستمد من العلاقة مع الله، الضامن الأسمى. (...) فإذا كان الدين هو الأساس الأخلاقي، لطبيعة الدولة، من حيث هي إرادة إلهية، فإنه ليس إلا أساسا فحسب، وها هنا ينفصل المجالان: الدولة والدين. ذلك أن الدولة هي الإرادة الإلهية، تنمو لتصبح واقعيا، وتنظيما عالميا. (...) لهذا فعليها أن تؤدي واجباتها تجاه الطائفة، وتؤمن حمايتها، لتؤدي أغراضها الدينية. وأكثر من هذا: "إن الدين عنصر قادر على إدماج الدولة في أعماق النفوس. وللدولة طلب مواطنيها من الإنتساب لأي طائفة وتقبلها في حضنها.

[1] JeromeMELANCON La critique de la démocratie des droits de l'homme chez Marcel Gauchet. Faculté des Etudes superieures et Postdoctorales, Universite d'Ottawa Canada, 2004, P 55-56.

لكن بالقدر الذي تتملك به الطائفة الدينية أموالا ويمارس أعضاءها عباداتها، فإنها تنتقل من دائرة الباطن إلى الحياة اليومية، وتدخل في نطاق الدولة، وتخضع مباشرة لقوانينها.(...) ومجال الباطن ليس من شأن الدولة، ولا من اختصاصها، لأن لها عقيدتها، ونظمها القانونية والدستورية[1].

الدين الصحيح، هو الذي يحتضن الدولة، ويعترف لها بمكانتها. ويكشف علاقة الجماعة الدينية بالدولة، فيقول: يخدم الدين أغراض النظام السياسي والأخلاقي، غير أنه والتكوين السياسي لابد أن يكونا في تناغم وانسجام، (...) إنها لحماقة، حديثة، تلك التي تحاول أن تغير نظام أخلاقي فاسد، أو أن تغير الدستور والتشريعات، دون تغيير دينه، أو أن يكون لدى الشعب ثورة دون أن يكون له إصلاح ديني[2].

إذا كانت الأطروحة المركزية في النموذج التنويري هي فصل الفكر اللاهوتي الديني عن الفكر الإنساني العقلي، فإن هيجل جسد نموذجا تنويريا أخذ معنى آخر، إذ جمع التاريخ، التقدم والتحديث؛ فأدمج الفكر اللاهوتي، في التاريخ الإنساني، وأخذ المسيحية القديمة، وقام بعلمنتها.

نضع هيجل في إطار المزج بين الطابع الإمبريقي، والتجريدي الفلسفي، فهو ينظر إلى التاريخ البشري، كمسار من الحروب، والانتصارات، وبناء الحضارات، وانهيارها. فوقف ينظر إلى الحضارة الألمانية وهي تصارع من أجل البناء الداخلي، بينما جوارها يصارع من أجل الحرية الإنسانية. إن سقوط الدول ونشوء أخرى، وإعلان الحروب وبناء المؤسسات ونهايتها، لتحل أخرى محلها، وظهور العلوم والمعارف ثم أفولها لتظهر أخرى، كل هذا المسار يدخل في حركة التاريخ الشاملة.

---

[1] عبد الرحمان بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، م س، ص 174- 175.

[2] ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، ص 476.

إن العلمنة التي يبحث عنها هنا منطلقها ثيولوجي، تمضي نحو التاريخ العالمي، إنها "عقل يحكم العالم". نجد في هذا الإطار هربرت ماركيوز (Herbert Marcuse) يؤكد أن هذه الفكرة هي المسلمة الوحيدة في فلسفة التاريخ الهيجلية. (...) اختيار العلمنة كبرنامج لا يعني موقفا ارتكاسيا من التاريخ، قائم على انتظارية، أو تراجع عن ما حققه عصره. بل إن العلمنة اختيار أنواري، ودفع لتطور روح الإنسان، والعالم نحو آفاقه وغاياته[1].

لا يخرج هيجل عن المجال الإلهي الديني، في تفسير حركة التاريخ، وتحديد مفاهيم التي تسهم في تحرير الإنسانية، فينطلق من "العناية الإلهية" الموجهة للشأن البشري، لتحديد معنى العلمنة، ومن الإيمان، المسيحي، الذي يدعو إلى علمنته. فمقصده من العلمنة، إنما هي عملية استرجاع "كنوز الإنسان المبددة في السماء"، ونقل ممتلكات الكنيسة نحو الأرض، فالعلمنة مرتبطة في بداياتها بهذا المفكر. وهي إحلال لفلسفة التاريخ، على مستوى الوعي، محل الدور المسيحي[2].

يظهر أن علمنة مفهوم العناية، يدخل في إطار مشروع فلسفي لتحرير الإنسان، فيقول: لقد بلغنا مرحلة تقتضي أن تأخذ الفلسفة المضمون الديني لحسابها، ضدا على كل أنواع الثيولوجيا، لأن الأخيرة، بعد أن تماهت مع الدولة، عوض أن تخفف أثقال الإنسان لتحريره، زادته أثقالا بطقوسها. لهذا يوجه سهام النقد للعقيدة الدينية الجامدة في طقوس، وفرائض وأوامر، وتساهم بالتالي في اغتراب الإنسان عن ذاته[3].

---

(1) حاتم أمزيل، العلمانية في الفلسفة السياسية المعاصرة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد اللهن فاس، مختبر الدراسات الرشدية، ط 1، 2017، المرجع نفسه، ص 54-55.

(2) المرجع نفسه، ص 67.

(3) المرجع نفسه، ص 51- 57.

في تقديمها لترجمة "محاضرات فلسفة التاريخ"، تنبهت مريم بنينستوك (MariamBienestock) إلى أن هيجل يستخدم عبارة "weltlich werden"وتعني بالفرنسية "devenir temporel" أي أن يصير شيء ما زمانيا في إطار التقسيم الديني بين الروحي والزمني. وتشير إلى أن المقصود هو العلمنة، والتي لا يقصد بها دلالة القرن العشرين. لأن هيجل دافع على جدة وأصالة مشروع الحقبة الحديثة الحامل للواء "الحداثة والتقدم"[1].

لقد حان الوقت لاستعادة الطموح إلى الأرض، بعدما ظل، مدة طويلة، معلقا في السماء، حيث الكنيسة، وأمراء الرومان مضوا في تعليم الناس احتقار العالم وخيراته، ودعتهم إلى الإستغناء عنها، وتعويضها برجاء السماء[2].

لا يقصد هيجل علمنة مسيحية القرون الوسطى، وإنما اتجه قصده نحو المسيحية الأولى، أي بدايات المسيح، قبل أن يتدخل عقل الكنيسة ويحول المسيحية إلى عقيدة ثابتة، جامدة. أما قبل هذا التحول، فلم تكن فيها أية وساطة بين الإنسان وربه.

في ضوء هذا القول، تهدف العلمنة الهيجلية إلى تحرير المجتمع الحديث، من خلال الإنفصال عن الماضي المسيحي مع استلهام قيمه، فهو إذن انفصام، واتصال، في الآن ذاته[3]. تبدو عملية مترابطة، ومتسلسلة، تقوم على التجاوز والإستغناء. ومن هذا المنطلق، على الكنيسة أن تمثل المملكة الدينية والروحية، والأخلاقية فقط، في مقابل الدولة التي تمثل مملكة الدنيا (...) وهكذا يوضع ما هو روحي فوق ومن وراء الدولة[4].

---

(1) نقلا عن حاتم أمزيل، المرجع نفسه، ص47.

(2) المرجع نفسه، ص 50.

(3) نزهة بوعزة، حضور التصور الديني في الأزمنة الحديثة، نموذج علمنة فلسفة التاريخ، مؤمون بلا حدود، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 7 يونيو 2021، ص 5.

(4) عبد الرحمان بدوي، فلسفة القانون والسياسة، م س، ص 176.

وإذا كان هيجل من الناحية السياسية، قد أعجب بالإصلاح الصناعي الإنجليزي، والثورة الفرنسية، التي استطاعت إدماج الحرية، والوجود الإنساني في العالم. فإنه لم يخف إعجابه بما حققته الديانة المسيحية، من ثورة ضد الدين الوثني. الذي تواطأ مع دول، ودساتير...، فأفقدت الناس حريتهم[1]. لكن لتحرير الإنسان وتحقيق الخلاص الجماعيين، لابد من ثورة روحية (الإصلاح)[2]. ثورة قرأ فيها هيجل جوابا ضد مغالاة الكاثوليكية في الفصل بين حياة الراهب وحياة المتدين، بين الكنيسة والدولة (...) فقد استمر الوضع كذلك، إلى أن تم استعادة الحرية، مع الإصلاح العلماني البروتستانتي، الذي شارك الدولة العقلانية في إعادة الحرية الكونية للفرد، وأدمج الوعي بالروح الإلهية[3]. والإشكالية التي ينبغي أن تطرح نفسها، تتعلق بمخلفات المزج والإتحاد بين الزماني والروحي، هذه المخلفات تظهر أيما ظهور مع العنف النفسي والإجتماعي من خلال:

- التدخل في حياة الأفراد إبان بابوية غريغوار السابع (Grégoire VII)، الذي منع الزواج عن رجال الدين...؛
- التأثير على القلوب، فأصبحت الأخيرة ترنوا إلى السماء وتحن إلى المافوق، باحثة عن السكينة في حضن الكنيسة. لهذا لا ينبغي أن ننخدع، فنعتقد أن اتحاد العالمين الزماني والروحي، هي فرصة

---

(1) حاتم أمزيل، العلمانية في الفلسفة السياسية المعاصرة، م س، ص 62.

(2) اشترط هيجل لقيام الثورة أن تقوم على الإصلاح وأن يكون هدفها كذلك، فحين لا تعتمد الثورة على إصلاح يسبقها فإنها تفصل مجال القانون والسياسة عن المجال الديني، فهذا التناقض لا نلفيه في الدولة البروتستانتية، حيث تتوثق وحدة الدين والدولة. ويرفض فصل الدين عن الدولة، لأن المعطى الديني حاز في تمثل الناس قيمة الخلود، مقابل قوانين الدولة التي اتخذت صفة دنيوية، لذلك تبدو مرحلة الإصلاح ضرورية، حتى يتم تربية الشعب على استبطان القيم الخالدة والإيمان بأنها قيم إنسانية داخلية، أنظر حاتم أمزيل، العلمانية في الفلسفة السياسية المعاصرة، م س، ص 69.

(3) حاتم أمزيل، العلمانية في الفلسفة السياسية المعاصرة، م س، ص 68- 69.

إنسانية كما يراها دعاة المزج، وإنما هي بعيدة من أن تكون وحدة حقيقية، ما دامت قناعها قد انفطرت منذ مقولة المسيح: "مملكتي ليست من هذا العالم"[1].

بعد أن فرضت القيود من قبل الإنسان على الإنسان، وكبح حرياته، وقيدت سلطه وعقله، بدعوى الفهم والتأويل غير السليمين، وطمعا في خيرات الأرض بقناع ديني. رفض هيجل تدخل الكنيسة، أو السلطات الدينية في الشؤون السياسية والعامة للدولة، إذ لا يمكن أن يحكم الدولة ضميران، روحي وزمني، لذلك فالأول، مستبعد من اهتمامات الدولة، عكس الثاني، الذي يعد تجليا من تجلياتها الخارجية. وتضمن لكل الأديان والمذاهب المختلفة حقها، وتحميها على قدم المساواة، دون تمييز، بين المواطنين باعتبارهم أعضاء المجتمع[2]. هؤلاء المواطنين حسب اهنبرغ، لم يتحرروا من الدين في الدولة الهيجلية، وإنما ما اكتسبوا حريتهم في التدين[3]. بعدما منعوا من ذلك، والتاريخ شاهد على ذلك، كما يقول هيجل على لسان العروي:لقد مضت بالفعل فترات تاريخية، كانت فيها دول همجية، استقلت فيها الكنيسة بجميع النشاط الفكري المتقدم، بينما كانت الدولة خاضعة للعنف والظلم[4].

وجدت المشاريع الفلسفية حول العلمنة في القرن التاسع عشر، منابعها وأصولها في مشروع العلمنة الهيجلي. فنحن إذن معه في بداية التاريخ، ومستعينين بفسلفة التاريخ باعتبارها عقلا منظما، يحمل شروطا تحررية، وظفها كأداة نظرية فكرية، لتحرير الإنسان، فانخرط بذلك في المشروع العلماني الذي أسست له الأنوار.

---

[1] المرجع نفسه، ص 64-63.

[2] عبد الرحمان بدوي، فلسفة القانون والسياسة، م س، 1996، ص 177.

[3] جون هرنبرغ، المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، م س، ص 261.

[4] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، م س، ص 26-27.

انطلق مع هيجل الوعي الأكثر وضوحا للأزمنة الحديثة، التي لم تنفصل عن مشروع العلمنة، (...) فدعا إلى حيازة المضامين الدينية وتطبيقها على التاريخ الإنساني مثلما تمت حيازة ممتلكات الكنيسة من لدن الدولة في فرنسا بعد الثورة[1]. ووضع الدولة على درجة عالية من الأفراد، بل فوق الأفراد، والقانون. فلا وجود للجماعة السياسية إلا في إطار حقيقة الدولة "الكل المطلق". واعتبر الدين والأخلاق، حالتي تنافي روح الدولة الديمقراطية. وأنتجت نزعته الفكرية التي مجدت القومية الألمانية، نزعة سياسية ظهرت بشكل واضح مع حكم النازية، والفاشية، مثلها أنتجته فلسفة كانط.

رمنا إلقاء نظرة على مشروع العلمنة، الذي تجسده بشكل مباشر فلسفة التاريخ الهيجلية، في سياقه التاريخي، مع إثارة بعض حيثياتها داخل الأنساق الألمانية، في الفقرات الموالية، لمتابعة ما نراه سفرا واستنباطا للخلفية الدلالية للعلمنة والعلمانية اللتين تبحثان عن الخلاص، الجماعي والإنساني بناء على ثورة روحية، أساسها استعادة حرية الإنسان. وقد كان هذا الأمر بمثابة فاتحة للأزمنة الحديثة.

إن الثيولوجيا استطاعت مع هيغل لأول مرة ترجمة ماهيتها المطلقة في المنظومة الفلسفية، وحققت حداثتها التي عبر عنها بمفهوم العلمنة .(...) ليس باعتبارها انفصال عن التصور الثيولوجي، وإنما باعتبارها احتلال فلسفة التاريخ للحقل الثيولوجي، واستلهام آلياته،كعملية استبدال للأدوار، دون نفي أحدهم اللآخر أو إحداث قطيعة بينهما[2].

لم تكن عملية علمنة المسيحية كإرث حضاري أوروبي سهلة، فقد اتخذت مسارات معقدة، وانطلقت من كسر جدار "المطلق"، بقراءات فكرية نسبية، علمانية متراكمة للمسيحية المضادة للقراءات اللاهوتية، والسلطة الكنسية. هذا البناء العلماني، منطلقه الأنساق الفكرية، الممتدة عبر التاريخ، وبلغ مداه مع الفترة

---

[1] حاتم أمزيل، العلمانية في الفلسفة السياسية المعاصرة، م س، ص 43.

[2] نزهة بوعزة، حضور التصور الديني في الأزمنة الحديثة، م س، ص 7.

المعاصرة. وما حاولت فلسفة هيغل البحث عنه، هو الإمكانية التطورية للدين المسيحي، واستنباط مفاهيم إنسانية حديثة. هذا التوجه القائم على الربط بين الوعيين الديني والفلسفي، هو ما ساهم في التأسيس لفلسفة الدين.

لقد تعدى هيجل كانط على المستوى التجريدي، أما فلسفيا فقد وفرت فسلفتهما أرضية لمؤسسي، ومنظري النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت، حيث إن أنساقها، مستمدة من كانط وهيجل، بل اتخذوا أصحابها، من الفسلفة الهيجلية، مرجعية لنقدهم.

المطلب الثاني: تحرير الإنسانية، شرط وجود الدولة المدنية

يجمع هذا المطلب بين عنصري النقد والنفي، وهما أطروحتا أكثر راديكالية من الأطروحات السابقة، أستغني هنا جزئيا عن استحضار أطروحة الدولة، وأركز بوجه خاص على الفكرة الأساسية للبحث. وما دمنا نفكر ضمن هذا النطاق الفكري الموجه للبحث، فإنه من المهم استكمال هذا البناء، من خلال أطروحةالوضعية وتأسيس دين الإنسانية (الفقرة الأولى)، والتحرر من القيود الدينية، شرط وجود الدولة العلمانية (الفقرة الثانية).

الفقرة الأولى: كونت، الوضعية[1] وتأسيس دين الإنسانية

[1] الوضعية (Positivisme) طريقة، أو منهج فلسفي، يبحث في كيفيات تطور القضايا الإنسانية. ومن أهم روادها فرنسيسبيكون (F. Bacon) ويعد سان سيمون (Saint Simon) (1760-1825م) ويعد أول من استعمل لفظ "وضعي (Positif)، وهي تقوم على الأدوات البحثية الملموسة، كالتجربة الملاحظة، وليس التنبؤات أو التأملات، أي دراسة الظواهر بنفس آليات العلوم التجريبية، بما فيها المعتقدات، والأخلاق.

عمل كونت (Auguste Comte) (1798-1857م) على تطوير هذه المدرسة، وفق تصوره. وتدل بمعناها العام، على الحقيقة في مقابل الوهم، ويعلق كونت على هذا المفهوم بالقول إنه الوضعية تتناسب تماما مع العقل الفلسفي، الجديد المتسم بثبات تركيزه على الأبحاث التي يمكن لعقولنا أن تبلغها.

وفي إطار الجدل والبحث، عن أصول الفكرة، هل هي من إنتاج كونتي خالص، أم أنها فكرة مطروحة تاريخيا، من قبل فلاسفة آخرين. إجابة مباشرة، في هذا الشأن، تقول، بأن قانون الحالات الثلاث، يمكن أن توجد له إرهاصات في كتابات أستاذه سان سيمون، وفلاسفة آخرين. ففي كتابه "النسق الصناعي" نجد بوردان (Burdin) يقول بأن ما بين مرحلة الأفكار الدينية، والوضعية ثمة حالة فكرية وسيطة. وتورجو (Turgot) في تمهيد كتاب "خطاب حول تقدم الوعي الإنساني" تحدث عن وجود ثلاث حالات يمر عبرها الوعي البشري. أنظر الطيب بوعزة، الفسلفة الوضعية والدين، مؤمنون بلا حدود، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة، الرباط، رابط النشر، ص 7.

ينظر الفرنسي أوغست كونت[1] إلى القرن التاسع عشر على أنه عصر الأزمة، والفوضى، ميزته الثورات، وحالة اللاستقرار السياسي والإجتماعي، خصوصا معا لثورة الفرنسية (1789م)،التي تعد أهم حدث انعكس على نظريته، وقال بصددها، إن الثورة الفرنسية أكسبتني الخبرة التي بينت لي ضعف روح الثورة النقدية، القادرة على تنظيم المجتمع.

من الضروري للمعرفة البشرية أن تمر بثلاثة أطوار: اللاهوتي، الميتافيزيقي والوضعي. فهي نظرية معرفية علمية مبنية على حقيقة تطور البشرية، وأتاحت لكونت ممارسة تأثير قوي على الفكر السياسي الغربي، من خلال نقده الديانة السائدة وتأسيس دين الإنسانية. تدخل المعالجة الدينية في أطروحة كونت، ضمن تصوره العام لتطور الفكر والعلم البشريين، وانتقالها من اللاهوتية الماورائية، إلى الميتافيزيقية، وانتهاء بالوضعية والتي تمثل مرحلة النضج البشري. فالمجتمع اللاهوتي، الذي تمثله الكنيسة الكاثوليكية، لم يعد قادرا على تجديد المجتمع، حيث إنه وصل مرحلة الأفول والإندحار. من هنا كانت الحاجة إلى مجتمع أوروبي جديد قوامه رجال العلم، وليس رجال الدين.

فوضع بهذا مشكلات العصر، في صيغة جديدة، وعالجها بالمنهج الوضعي، للحد من الفوضى، السياسية، الدينية، والإجتماعية. ويقوم هذا المنهج الجديد على الخضوع لسلطة العقل، والتجربة، للوصول إلى نتائج نافعة للبشرية.

فإذا كان مجتمع القرن التاسع عشر، يعاني من فوضى أخلاقية، فإنه بالمقابل تميز بالرغبة في اعتماد المنهج العلمي لفهم المشكلات المطروحة .والإنتقال من الإعتماد على اللاهوت إلى الإعتماد على العلم. ويجب أن نبدأ إذا بتكوين وتأسيس مذهب وسلطة جديدين.

[1] صدر كونت ما بين (1830-1842م) دروس في الفلسفة الوضعية، بأجزائه الستة، وما بين (1851-1854م)، ألف حول المنظومة السياسة الوضعية، بأجزائه الأربعة.

حمل كونت بنظريته هذه مشروعا تجديدا للجوانب الإنسانية السياسية منها والإجتماعية والدينية. فكل القضايا تحتاج إلى تجديد، فتلك غاية العقل الوضعي. بهذا عد من مؤسسي علم الإجتماع، وعلم الإجتماع الديني، إلى جانب اميل دوركهايم، وماكس فيبر.

وارتباطا بالسياق السياسي، لم يكن هذا المشروع الوضعي- الواقعي، محظ إرادة فكرية خالصة، وإنما ظهر وتزامن مع الثورة الفرنسية، هذا التزامن لم يكن حدثا عاديا، حيث إنه ترك أثره المباشر عليه، وعلى مسار المجريات اللاحقة.

وبدءا من عصر النهضة بدأت الوضعية تنظر إلى تعارض الموقف الديني مع الموقف العقلي، ويخلص أراكون هذا في ما يدعوه بالعلمناوية المناضلة. حيث يرى كونت أنه ينبغي اعتبار المرحلة الثيولوجية أو اللاهوتية متجاوزة[1].

سيطر هذا الموقف لفترة طويلة على الأوساط الفكرية والثقافية، والسياسية الفرنسية، التي تريد فصل الكنيسة عن الدولة. ونتج عنه موقف نضالي أو صراعي مضاد للكهنوت، الذي يسعى إلى فرض هيمنته اللاهوتية، والتربوية على الحياة الإجتماعية العامة والخاصة. وتراكم هذا الموقف الرافض أو "النضالي" في الغرب إلى حد بعيد مع الماركسية، والتي تقول بأن العامل الديني ليس سوى بنية فوقية قليلة الأهمية[2].

يُنظر إلى الوضعية المصاغة سنة (1822م) بما هي نظرية للمعرفة، ومرحلة ثالثة من مراحل نضج وتطور الفكر الكونتي، بعد المرحلة البحثية الشبابية(1817-1827م)، والفلسفية(1840-1827م). والقصد من اعتبارها كذلك هو أنها وظفت المنهج التجريبي لبلوغ الحقيقة العلمية،التي تسهم في توسيع

(1) محمد أركون، الإسلام، المسيحية، الغرب، دار الساقي، لبنان، ط 3، 1992، ص 72.

(2) المرجع نفسه، ص 73.

العقل البشري وخدمة ازدهاره. ومن منظورها فالمجتمعات الحديثة، قد بلغت مرحلتها العلمية، تجعلها على درجة كبيرة من الوعي لتجاوز التفسيرات الدينية والتأملية. هذه التفسيرات للظواهر (الدولة، العلوم...) مرت عبر التاريخ، حتى القرن التاسع عشر، بثلاث أطوار:

- الثيولوجي، يعود بالظاهرة-الدولة- إلى أصل ديني (الملوك الآلهة)؛
- الميتافيزيقي، قائم على التأمل وليس على اللاهوت؛
- الوضعي، يغلب عليه الطابع العلمي، التجريبي، وهو طور القرن التاسع عشر.

هذه الأطوار، تحمل ثلاثة أوصاف:

- الأول يصفها بالقانون الأساس للتطور العقلي؛
- الثاني، يراها قانونا أكبر؛
- الثالث ينظر إليها كحالات التطور.

لكن الإصطلاح المستعمل في المتن الكونتي يتوسل حينا لفظ "المرحلة" وحينا آخر لفظ "الحالة". واللفظ الأول دال على لحظة تاريخية. أما لفظ "الحالة" فإشارة إلى نمط أو أسلوب التفكير[1].

تطبق هذه النظرية المعرفية على كافة مجالات العمل البشري، فما ينطبق على المجالات السياسية والدينية، ينطبق على المجال العلمي. حيث إن كل فرع يمر تباعا من ثلاث مراحل نظرية مختلفة: الحالة اللاهوتية، الحالة الميتافيزيقية، أو المجردة؛ الحالة العلمية أو الإيجابية. وبعبارة أخرى، فإن العقل البشري،

[1] الطيب بوعزة، الفسلفة الوضعية والدين، م س، رابط النشر، ص 8.

بطبيعته، يستخدمها على التوالي (...) إننا أمام أنماط الفلسفة، تكون المرحلة الأولى هي نقطة البداية الضرورية؛ والثانية انتقالية فقط، فيما الثالثة ثابتة ونهائية[1].

ويبقى اللاهوت، والفيزياء غير متوافقين إلى حد كبير، حيث تتعارض مفاهيمها بشكل جذري للغاية، حتى أنه قبل التخلي عن أحدهما لاستخدام الآخر حصرا، كان على الذكاء البشري أن يستخدم مفاهيم وسيطة، لتحقيق عملية الإنتقال[2].

من هدا المنطلق التفسيرات الغيبية، مستبعدة وعوضت بالواقع الملموس،القائم على التجربة والنظر والإستقراء، إنها الوظفية العقلية، المناقضة للوظيفة الدينية، إنه صراع القرن التاسع عشر، صراع ثلاثي الأبعاد، بين العقل والعلم والدين،بين الموروث القديم والوافد الجديد. هذا الصراع حاول كونت بسط فصوله، بربطه العلم بالطبيعة والكون، وحصره الدين في شؤون الفرد. يقول: أن الحركة العظيمة التي طبعت العقل البشري قبل قرنين من الزمان عارضت وقضت، بشكل واضح على الروح اللاهوتية والميتافيزيقية. كانت بفعل مبادئ بيكون، ومفاهيم ديكارت واكتشافات غاليليه[3].

تجاوبت أعمال كونت[4]، معا للحظة التاريخية للثورة الفرنسية، وما نجم عنها من أحداث سياسية، وتقلبات اجتماعية وهواجس مستقبلية. فرأى أن مظاهر الفوضى الأخلاقية والإجتماعية، والسياسية تعود إلى غياب التفسير العقلي، وهيمنة الإتجاهات الدينية والفلسفية على الواقع، ووجد أن تطبيق المنهج الوضعي على القضايا المطروحة، هو السبيل لمعالجتها، فاتجه نحو ميدان السياسة، واكتشف مبدأ هاما

[1] Auguste Comte, Cours de philosophie positive (1830), P 3.

[2] Ibid, P 6.

[3] Ibid, P 8.

[4] صدر ما بين 1830-1842م دروسفيالفلسفة الوضعية، بأجزائهالستة، وحول المنظومةالسياسةالوضعية،بأجزائه الأربعة ما بين 1851-1854م.

وهو فصل السلطتين الدينية والزمنية وقيام تنظيمات سياسية جديدة قادرة على التوفيق بين مقتضيات النظام والتقدم[1].

ارتبطت فلسفة وغاية كونت بالإصلاح الإجتماعي والسياسي، ورأى أنه لابد من ربط الفكر بالواقع، ومن تم وضع هذا الأساس والمنهج العلمي ليتحقق الإصلاح. وهكذا استبدل المطلق بالنسبي، للقضاء على اللاهوت والميتافيزيقا. فالعلمية لاتعترف بيقين المعرفة إلا إذا كانت آتيةمن التجربة.هذا يحيل إلى فكرة "تأليه الفكر البشري"، بدل "تأليه الفكر الكهنوتي". فيرتهن العلم، بتجاهل المطلب "الميتافيزيقي" مطلب الحد الماهوي والإقتصار على ملاحظة الظواهر وتفسيرها، لا بردها إلى علل أولى.

يتطلب اكتمال النظرية المعرفية الوضعية، تمديد المنهج العلمي ليشمل المجال الإنساني أيضا، ومن هنا تبدو ضرورة السوسيولوجيا التي أسماها كونت بالفيزياء الإجتماعية هي ضرورة تاريخية في صيرورة الوعي الإنساني، إذ بها يكتمل للبشرية الإنتقال نحو الوضعية[2]. التي تزيل كل التفسيرات الدينية، فحيثما تحيل إلى الإطلاقية، والحتمية الأديولوجية، تقع في نقيض تام مع العلم، إذ الأخير لا يؤمن بأن الحقيقة مطلقة، أو مالكة لسلطة سياسية أو دينية، ولكن كل حقيقة قابلة للتفنيذ والنقد والتطور، إنها المنهجية العقلانية.

للبحث في فصول الموضوع من زاوية الوضعية، وبناء على هذه الأفكار نبدأ بالإستفهامين التاليين: كيف انعكست النظرية الوضعية على الإعتقاد الديني؟. وهل إمكانية التجاوز، والإنتقال من التفسيرات اللاهوتية نحو الميتافيزقيا، إلى الوضعية حامل في مضمونه لدين جديد على غرار الدين المدني لروسو؟.

---

[1] إلهام محمد فتحي محمد شاهين، الفلسفة الوضعية، عند أوغست كونت، وأسباب ظهورها، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، جامعة الأزهر، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، العدد السادس والثلاثون، القاهرة، ص 682.

[2] الطيب بوعزة، الفسلفة الوضعية والدين، م س، ص 3- 4.

يعي كونت ايجابيا الأساس الإجتماعي للدين، وحاجة المجتمعات الإنسانية إليه، لكن ما يعيه سلبيا هو توظيف السياسي للديني وتوظيف الديني للسياسي، هذه النظرة السلبية جعلته يبحث عن دين جديد يؤطر قلوب الناس بالمحبة، ويسهم في تقدم البشرية. فنزع نحو السلطة الإنسانية بعيدا عن السلطة الدينية، ليجد نفسه مدافعا عن ديانة وصفها بالإنسانية.

ومن خلالها يُظهر كونت جانبا من الحيرة الفكرية تجاه القضايا الدينية والسياسية، وتأثيره في الآن ذاته بذات المجالات - القضايا. لذلك لا يكفي درس هذا المذهب الجديد على أنه وحدة علمية قائمة بذاتها ومستقلة، بل يجب النظر إليه ضمن المجموع العام للمنظومة الفكرية الغربية.

من هذا المنطلق، نشير إلى رابط زمني فكري ما بين نظرية كونت ونظرية فيورباخ. فسنة (1842م) تؤشر لإنتهاء الأول، من كتابه "دروس في الفسفلة الوضعية"، وهي السنة نفسها التي صدر فيها الثاني كتابه "ماهية المسيحية"، يدل هذا التلاقي الزمني، على سيادة الهاجس النقدي للإعتقاد الديني. فينتهي المشروع الفلسفي الكونتي إلى اعتبار الدين، بمدلوله اللاهوتي، لحظة متجاوزة، ينبغي تخطيها نحو المرحلة العلمية الوضعية، التي لا يليق بها إلا دين الإنسانية، وينتهي فيورباخ إلى بنفس الموقف، وهو أن فكرة الألوهية صناعة بشرية، وأن الإنسان ينبغي أن يستبدل بالديانة اللاهوتية عبادة النوع الإنساني. إدن ما بين برلين، وباريس، أُقترح على الغرب، عبادة "إله" جديد هو النوع الإنساني. فاستبدل كنيسة باريس بكنيسة روما، أي نقل مركز الدين، من الكاثوليكية في روما، إلى دين الإنسانية في باريس[1]. باعتباره دينا جديدا يضم كافة الأديان، والأطياف، ومنزه من كل نقد، لأنه من إنتاج المرحلة الوضعية، ولا يدعو إلى التعصب، والتطرف كما كان من قبل، مع مسيحية الكاثوليك، إنما هو دين معتدل، صالح لكل الأزمنة والأمكنة. يقترب هذا الدين، من أن يكون دينا وضعيا، أساسه ومنطلقه العقل البشري.

[1] الطيب بوعزة، الفسلفة الوضعية والدين، م س، ص 6- 13.

على الرغم من أهمية طرح الوضعية في شقها العلمي، والديني، فإنها لم تسلم من سهام النقد، وحضيت بنصيب وفير كذلك من قبل مدرسة فرنكفورت، واعتبرها مفكروها طريق قاصر، لا يمكن عبرها، الوصول إلى فهم صحيح للحياة الإجتماعية والدينية، وهذا هوركهايمر، ينتقد كل من يعلي من شأن المنهج العلمي على حساب الفلسفة، ويصفها ماركيوز، بالمذهب المضاد للثورة، أما موقف أدورنو فكان قريبا من هوركهايمر.

تحاول مدرسة فرنكفورت عبر نقدها للوضعية، أن تغير الوضع القائم، تغييرا فعليا، وتزاوج بين النظري والعملي (الثوري)، القادر على إصلاح أي سبيل لتغيير راديكالي للنظام الاجتماعي القائم، أي أنها تؤدي إلى التصوف السياسي[1]، بل إن التنوير كله بحسب هوركهايمر وأدورنو، انحرف عن مسيرة العقل، فالعقل الأداتي الهادف إلى معرفة الطبيعة بغية السيطرة عليها وعلى الإنسان، يكون قد تحول من طارد للأسطورة، إلى جاذب لها. ويعده هبرماس، جموحا إلى تخنيط العلم، لدرجة يتحول معها إلى إيمان جديد واثق من قدراته الهائلة على تقديم أجوبة لكل القضايا[2].

وعلى الرغم من هذا النقد، إلا الكونتية، استطاعت النفاذ من منافذ التاريخ الفكري الغربي، بأطروحة الوضعية ودين الإنسانية، ليضيف لبنة من لبنات النقد "الديني" والسياسي، ليترك السجال مستمرا مع ماركس، من خلال مقاربة نقدية مختلفة، ومع غيرها من النظريات الأخرى، التي تدعو إلى إعادة مناخ السلم والحرية، وأقصد هنا كارل بوبر.

---

[1] يورجين هبرماس، الأخلاق والتواصل، أبو النور حمدي أبو النور حسن، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2012، ص 52- 53-54.

[2] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015، ص161- 168.

الفقرة الثانية: ماركس التحرر من القيود الدينية شرط وجود الدولة المدنية

تمثل الماركسية تطورا للهيغلية، إنها الوعي الفلسفي المليء بالتناقضات. إد تعد كتابات كارل ماركس (Carl MARX) (1818-1883م) تعد ثورية ضد المسلمات السائدة. أطروحته حيث استهوت العديد من الأنظمة السياسية، والمفكرين والفئات الإجتماعية خارج الجغرافية الأوروبية. ولم تقتصر على الفسلفة، وإنما تضمنت مواضيع الإقتصاد، والسياسة، والدين، والتاريخ. وتعد الأسرة المقدسة، والأيديولوجيا الألمانية، ورأس المال، من أهم المؤلفات المشتركة بين انجلز وماركس[1].

واتخذ ماركس منهجا فكريا مخالف لكل الأعراف، والنظريات السائدة من قبله، ونحث نظرية بمنطق جدلي، وبمفاهيم جديدة، إلى درجة أن اعتبره موريس دوفردجيه "نيوتن علم السياسة"[2].

ويعد التفسير الاقتصادي للتاريخ واحد من النظريات الهامة، التي استمدت أصلها من هيجل وماركس وتطورت النظرية الماركسية على امتداد فترات زمنية مختلفة، واستطاعت تحقيق بعض ملامح المجتمع الشيوعي، مع تجربة الإتحاد السوفياتي والصين، وبعض الدول الإشتراكية، في أمريكا اللاتينية، وفاقت قوة هذا الطرح قوة كتابات التنوير. وتضارب التأويلات، والقراءات في هذا الموضوع، بين من يوسع من مجاله، ومن يضيق من زاويته ليحصر أطروحة ماركس وزملاؤه في ما هو أيديولوجي.

---

(1) وجد في الصحافة، عبر مجلة (Rheinishe Zeitung)، مجالا للكتابة. تعرف على انجلز في باريس وشاركه معتقده الإديولوجي، بعد أن غادر نحوها بسبب متابعة السلطات البروسية له. لم تناسب فرنسا نفسيته، فرحل عنها نحو بروكسيل، وانخرط في الحزب الشيوعي. ألفا البيان الشيوعي سنة 1848م، ووصفا فيه الأوضاع التي تعرفها الطبقة العاملة، تلك الأوضاع التي وجدوها غير لائقة وينبغي أن تكون عاملا لتغيير الحكم، والإستيلاء عليه.

كما كتب مبكرا عن "نقد فلسفة الحق لهيجل، وعن المسألة اليهودية 1843م، ثم المخطوطات الإقتصادية والفلسفية" 1844م، ثم أطروحة فيورباخ 1845م، والأديولوجيا الألمانية 1845م. ثم الرأسمال، الذي أتم انجلز المجلد الثاني سنة 1894م، بعد وفاة ماركس.

يقوم الفكر الماركسي على نظرية تجمع بين المادية matérialisme والجدل dialectique، تسمى المادية الجدلية. فالمادية تفسر كل الظواهر في العالم إنطلاقا من مبدأ وحيد هو المادة. والجدل يسعى وراء الحقيقة بالكشف عن التناقضات وتجاوزها. واتخذ المنهج الجدلي والذي أخذه ماركس عن هيغل طابعا ثوريا، فيما اتخذ طابعا محافظا لدى الأخير. ويبدأ هذا المنهج بالفكرة ونقيضها ونقيض نقيضها أو كما عرضه ماركس: الأطروحة thèse ونقضيها anti-thèse والمركب المحصلة Synthèse.

(2) نقلا عن عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، دار النضال للطباعة والنشر، والتوزيع، بيروت، ط 2، 1989، ص 53.

تمثل الماركسية تصورا تفسيريا للعالم، فهي فكر بدون وطن، بقيت الدولة فيها كمشروع سياسي بدون روح، منتقدة بل لاغية. وجودها وجود ثانوي ينبغي إزالتها فبعدما أدرجت ضمن البنية الفوقية بقيت مجرد أداة للاستغلال، والسيطرة الإقتصادية، لا تزول إلا مع المرحلة الإشتراكية والشيوعية، والتي تذوب معها الطبقية، وكل عوامل الإستلاب والصراع، اللذين اتخذا منحى مغايرا في الفكر الماركسي. فتاريخ المجتمعات هو تاريخ الصراع بين الطبقات الإجتماعية، ورحى هذا الصراع تدور بين الطبقة البورجوازية (القلة) أو الرأسمالية المالكة لوسائل الإنتاج والتي خلقت شروط الصراع، بينها وبين المضطهدين من الطبقة البروليتارية (الأكثرية). وانتصار الأخيرة حتمي استنادا إلى قانون المادية الجدلية. وحالما تختفي هذه الشروط تموت الطبقات نفسها.

أوِلت كتابات ماركس، في الدين تأويلات متعددة أو مبالغا فيها، إلى درجة أن تم بناء موقفه على أنه رافض للدين، رفضا مطلقا، لكن الأمر ليس بهذه البساطة، إذ القراءات تختلف في هذا المنحى. فبعضها ينطلق من التاريخ الإجتماعي ليحدد دور الدين، والبعض الآخر ينطلق من المجال السياسي ليبين موقف ماركس من المسألة. ومن منظور بحثنا، فمسعانا هو التركيز على رؤية ماركس للدين اجتماعيا وسياسيا.

تبدو أطروحات كارلماركس في هذا الجانب، أطروحة نقدية على وجه الدقة، تحررية في مجملها، فالنقد منتج من منتجات الحداثة الغربية[1]. وعلى الرغم من التأثير التقليدي والديني على الحياة الفكرية والسياسية،فقد تميز القرنان السابع عشر والثامن عشر بتزايد اهتمام المفكرين حول كيفية تأمين السلام والنظام في ضوء الإضطرابات الدينية التي قسمت أوروبا. غير أن سبل الإنتصاف الفكري لاتتفق دائما

[1] باعتبارها منظومة من القيم الفكرية، العقلانية، والحرية النقدية، فهي تراكمية لا يمكن اختزالها في الفلسفة فقط. تبلورت واكتملت وفق تطور تاريخي إجتماعي واقتصادي وسياسي، وفني، وثقافي، أوروبي المنشأ. إذن، يمكن النظر إليها من زاوية تطور المنظومة الفكرية، والقيم الإنسانية، أو من زاوية تطور المجالات كالإقتصاد، والثقافة والعلم وغيرها.

مع مصالح المدافعين عن الدين، خاصة في بيئة لا يزال فيها الدين يحتلم كانة مركزية، وكل المواقف المنتقدة للسلوك الديني يجعل المرء مصنفا ضمن دائرة "الكفر" أو "الغدر بالدين"[1].

التصق هذا الحكم كثيرا بالماركسية التي نظرت إلى الدين من منظور سياسي، واجتماعي لتقدم موقفها منه. فرأى ماركس أنه إفراز لشروط تاريخية اجتماعية، يأتي من التاريخ والمجتمع، ينمو ويتطور ويتغير ويختفي في مسار الحركة التاريخية. ولتوضيح هذا المسار يعود بنا للمرحلة المشاعية البدائية ليستدل منها ذلك، ويحدد عبرها سياق نشوء العامل الديني، فيقول: لقد كان الأفراد في تلك المرحلة، متساوون، يقسمون عائدات عملهم، وبعد اكتشاف الزراعة استقروا، وراكموا فائضا من الثروة، لكن الفيصل في هذا، سيكون مع سيطرة بعض الأفراد عليها. ومن هنا نشأ أول انقسام مجتمعي في التاريخ، بانقسام المجتمع إلى طبقتين متناقضتين: الأولى ثرية قوية مسيطرة، والثانية ضعيفة مسيطر عليها، هذه العلاقات هي التي أدت إلى اتخاذ الدين كعامل معنوي مساعد للمضطهدين[2].

الدين في نظر ماركس، هو "القلب في عالم لا قلب له"، وهو الملاذ من قسوة الواقع، فما ينبغي أن يختفي هو الدين بشكله التقليدي، حيث القيم الإيجابية التي يمثلها الدين، قد تكون نموذجا هاديا لتحسين الأوضاع البشرية (...) ويكون الاعتقاد بإزالة الدين اعتقادا غير مقصود، في مشروعه، بإزالة العوامل المنتجة للمجتمع وللدولة الطبقية. وكان الدين يشبهها، وسيكون القضاء على عوامل التخلف، بداية التخلص من كل الأوهام[3].

استطاعت الماركسية التاريخية التي نشأت في خضم أهواء القرن التاسع عشر، والتي تغذت بالعدائية التي تحملها الأوساط الفكرية الثورية حيال الكنائس السائدة آنذاك في أوروبا الصناعية، أن تدمج في

---

[1] Jonathan H. KRAUSE, The Political Theology of David Hume, Op Cit, P 27.

[2] مجموعة مؤلفين، الماركسية الغربية وما بعدها، التأسيس والإنعطاف والإستعادة، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ط 1، 2014م، ص 68.

[3] خزعل الماجدي، علم الأديان، تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، ومستقبله، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ط، 2016، ص 245.

نظامها نهاية الأديان، غير أن هذه النهاية لا تعني البتة القضاء على الدين أو تجاوز المسيحية. وفي المقابل، كان يصعب عليها استشراف النتائج المترتبة على انحسار الكنائس المسيحية، الذي أدى ليس إلى تجاوز مستحيل، وإنما إلى تنمية متواترة لظواهر خفية متعاظمة، دينية الطابع، كون الماركسية هي عينها، أصبحت تتصرف كما لو أنها قطاعا دينيا بديلا[1].

لا تفهم فكرة ماركس من المسألة الدينية، دون ربطها بموقفه من الدولة الألمانية، وتحديدا البروسية، ومكانة الكنيسة فيها، وطبيعة الصراع الطائفي. فهو ينظر بالمجمل إلى الدين كعامل اجتماعي، لامتصاص معاناة الفئات الإجتماعية، أما سياسيا فتوظفه الدولة، والطبقة المسيطرة.

يرى أن الدولة المسيحية هي دولة تناقضات، فألمانيا ليست دولة بمعناها السياسي، وإنما هي دولة لاهوتية، لذا يجب إزالتها من الوجود، لا، بل إن الدولة المسيحية، دولة مستحيلة إلا كدولة منافية للعقل، لا وجود لها، إلا بوصفها دولة سياسية متحررة من الدين. ولذلك، فبناء الدولة، لا ينبغي أن يكون على أساس ديني، بل على أساس مدني أي الحرية العقلية، يقول: إن الدولة المسيحية هي دولة غير كاملة ودولة نفاق، والدين هو المكمل لنقصها. إذن، هو وسيلة سياسية ضرورية لوجودها[2].

وهو هنا على منوال التنويريين الذين رأو في الكنيسة مؤسسة رجعية متحالفة تستخدم الدين لتوطيد سلطة رجال اللاهوت في المجتمع، وترهب العلماء والمفكرين. إلا أن الإختلاف يكمن في العمق، حيث إن الطرح الماركسي أكثر عمقا من طرح التنويريين.

ما يبرر هذه الفكرة، هو أن الدولة التي تقوم على أساس ديني، إنما تقوم على أساس التميز بين الأفراد. ولهذا يحاول ماركس إزالة القيود الدينية عن المجال السياسي، وجعل الدولة دولة متحررة، تناشد

---

[1] جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة رلى دبيان، دار الفرابي، بيروت، ط 1، 2011، ص 11- 112.

[2] المرجع نفسه، ص 82.

المساواة، وتحقق المواطنة بين الأفراد والجماعات الطائفية[1]وكل اشتراط الدولة للدين، لن يكون من الجائز إطلاق وصف الدولة عليها، ولن تصبح دولة حقيقية، أو دولة واقعية[2].

لذلك يمكن تحليل مساهمات ماركس كونها تسير باتجاه تحرير الدولة من الدين من خلال إنشاء مجتمع سياسي علماني والرغبة في تدمير الأشكال السياسية للنظام القديم - الهياكل الهرمية، الإتحاد الأوروبي جمهورية ديمقراطية تقوم على المساواة السياسية[3].

يهدف البحث في المسألة الدينية من المنظور الماركسي، إلى فهم العلاقة بين الدين كخطاب، والدين كممارسة اجتماعية، عبر توظيفه في دائرة الصراع الطبقي. فيكون روحا لعالم بلا روح. ويقصد بذلك الطبقات الأرستقراطية والبورجوازية، الحاكمة التي تعيش عالمها بلا روح أي بلا دين، وبلا أخلاق وبلا ضمير. إنه عالم الاستغلال للعمال والفقراء من قبل عالم الرأسمالية، الذي سيختفي وتختفي معه كل أدوات السيطرة على الإنسان. تلك الرأسمالية، التي سلبت أرواح الإنسان، وقضت على دينهم، الحقيقي. يساعدنا المدخل الرأسمالي، على فهم طرح ماركس من الدين وتوظيفاته السلبية. ولأن ماركس يريد القضاء على أي استغلال، فإنه يريد تحرير الروح الإنسانية من الهيمنة الرأسمالية من جهة، ومنع أي استغلال لهذه الروح من قبل المؤسسات بما فيها الدينية[4]. هو إنتقاد ماركسي نجده على مستويين: المستوى الأول: إنتقاد التوظيف الأيديولوجي للدين من قبل الطبقة المسيطرة؛ المستوى الثاني: انتقاد الدين انتقادا حادا، أكثر من انتقاد فلاسفة التنوير.

---

(1) المرجع نفسه، ص 83.

(2) كارل ماركس، حول المسألة اليهودية، ترجمة نائلة الصالحي، منشورات الجمل، ط 1، 2003، ألمانيا، ص 13.

)3(Miguel ABENSOUR, La démocratie contre l'Etat, Marx et le moment machiavélien, Presses Universitaire de France, ISBN 2 13 048491 3, Ed 1997, paris, P 17.

(4) غازي الصوراني، الماركسية، والدين والعلمانية والديمقراطية، لا توجد دار النشر، ط 1، 2013، ص 14- 15. اطلعت عليه بتاريخ 9-11-2021.

ولا يرى في حروب الدين، للقرن السادس عشر، إلا مسألة مصالح مادية طبقية (...) حيث اتخذت طابعا دينيا، أو على الأقل تسترت مصالح الطبقات بقناع ديني (...) لكن هذا القناع "الأيديولوجي" سيختفي،مع انتشار العلم العلماني، والتمدن ،والتعليم ،ونضال الطبقة العاملة، وتحرير المرأة[1].

إذا كان الاستغلال في أوروبا، قد ارتبط بالتطور الصناعي، وانقسام المجتمع إلى طبقتين، البورجوازية المسيطرة المالكة لوسائل الإنتاج، والبروليتاريا المسيطرة عليها، فإن هذا الوضع مرتبط كذلك في جزء منه بالدين، وهو ما جعل ماركس يربط تحرير الإنسان من الإستلاب بتحطيم كل توظيف سياسي اقتصادي وأيديولوجي للدين. ذلك أن الدور الرئيسي للدين، عادة ما يكون هو إضفاء الشرعية على العلاقات الاجتماعية، والحفاظ على المؤسسات. إلا أن الأمر أكثر تعقيدا من اختزال الدين في هذه الحدود. ففي مجتمع يؤيدفيه الدين من قبل المضطهدين، يمكن لها توظيفه في التمرد عن طريق توظيف الأيديولوجيا الدينية ذاتها بما يتلائم مع مصالحها.

يذهب بنا هذا الفهم ، إلى حديث بيير بورديو، الذي حذر من توظيف الدين توظيفا أديولوجيا، وهو ما حدا به إلى إقتراحه لـ"نظرية في المصلحة الدينية" تتقاطع مع مساهمات ماركس، وفيبر، ودوركهايم، فيعرفها بأنها: الفائدة التي تجدها جماعة، أو طبقة، في أنموذج محدد من الممارسة، أو الاعتقاد الديني، وبالخصوص في إنتاج وإعادة إنتاج المصلحة واستهلاك أنموذج معين من خيرات الخلاص. هذه المصلحة الدينية يلخصها بورديو في: تكريس واقع الإستغلال الطبقي لفئة من قبل فئة أخرى[2].

ويشكل الإنسان باعتباره الموجود الأسمى، محور وغايات نظرية ماركس، فمن الإنسان إنطلق ليحلل موقفه من المعتقد الديني، رابطا الأول بالثاني رابطا سلبيا، ناظرا على أنه إغتراب، واستلاب الإنسانيين.

---

[1] براين تيرنر، بيير بورديو وسوسيولوجيا الدين، ترجمة طارق عثمان، دورية نماء لعلوم الوحي، والدراسات الإنسانية، ع 3، سنة 2017، 220-221.

[2] عبد الرحيم العلام، العلمانية والدولة المدنية، تواريخ الفكرة وسياقاتها وتطبيقاتها، م س، ص 319.

تمثل على هذا النحو، فالمسيحية بالنسبة إليه نتاجا لعالم معذب. لهذا فعندما سيقوم المجتمع اللاطبقي، ويبدأ التاريخ الإنساني الحقيقي، سيكون عندئذ مصير المسيحية هو المصير نفسه لجميع المؤسسات الأخرى (...). وجعله نضجه النظري في أربعينيات القرن التاسع عشر، أن يرفض دولة هيجل، بوصفها كلية زائفة، وانتقل لينتقد مادية الشروط الإجتماعية[1]. وخلص إلى أن هيجل أخفق في فهم العلاقة الحقيقية بين الدولة والمجتمع المدني، إذ أنه والعائلة مقدمتا الدولة، وعنصران فاعلان، لكن الفلسفة التأملية لهيجل، قلبت كل العناصر[2].

في هذا الإطار نجد واحد من الرسائل الأساسية التي تبين أطروحة ماركس، وهي تلك المرتبطة بـ "المسألة اليهودية"، ففي عمله هذا، جادل برونو باور في المسألة الدينية، وجعل من المسألة الأولى معيارا لفهم الدولة الألمانية. ورد في هذا المؤلف أن الدولة المسيحية، لا تعرف إلا الإمتيازات، فاليهودي يملك فيها امتياز كونه يهودي، أما المسيحيين فليست لهم حقوق. (...) وطالما بقيت الدولة مسيحية، واليهودي يهوديا، فإن كليهما على السواء غير قادر على منح التحرر.إذ يجد اليهودي نفسه في تناقض ديني مع الدولة، التي تقر بأن المسيحية تشكل أساسها، فهي دولة لاهوتية[3].

وبكلمات أخرى، فالدولة المسيحية، على هذا النحو، هي نفي النفي المسيحي للدولة (...) الدولة التي لا تزال تقر بالمسيحية دينا، ولا تقر أنها دولة، هذا يعني أنها ليست التحقيق الفعلي للأساس الإنساني، لأنها لا تزال تقود إلى الوهم. فهي تبدو ناقصة، وغير مكتملة بدون دين[4]. فالدولة الحقيقة والقائمة على الديمقراطية هي التي لا تحتاج إلى الدين، لتحقيق إكتمالها السياسي[5]. وكل إنتماء فيها على

---

(1) مجموعة مؤلفين، الماركسية الغربية وما بعدها، التأسيس والإنعطاف والاستعادة، م س، ص 81.

(2) جون هرنبرغ، المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، م س، ص 257.

(3) كارل ماركس، حول المسألة اليهودية، م س، ص 8- 15.

(4) المرجع نفسه، ص 23-26.

(5) المرجع نفسه، ص 27.

أساس ديني، وليس وطني، ينتفي معه مبدأ المواطنة التي ينشدها ماركس. فالعيش بطمأنينة يفرض تحرر الدولة من الدين، لهذا نجده يرفض الدولة البروسية، دولة الإمتيازات[1].

ووفقا لباور، فالصراع اليهودي-المسيحي حول الحقوق يمكن أن يحل علميا، عن طريق إلغاء الدين، أي، عن طريق عزل الكنيسة المسيحية وعدم الإعتراف بها، وهذا بالنسبة لماركس لن يحصل، لأنه سيكشف عن مقاومة أعمق وأكثر تعقيدا بين الدولة الليبرالية والحرية الحقيقية، بين الإنعتاق السياسي والانعتاق الإنساني (...) ويمكن التغلب على القيود المفروضة على المواطنة الحرة، وفقا لماركس، فقط عندما تتحول المسائل اللاهوتية إلى مسائل علمانية، وعندما تكشف القيود الدينية أنها الخادع للقيود العلمانية. لن يكون الإنعتاق السياسي لرجل الدين –اليهودي والمسيحي أو غيره- ممكنا إلا بانعتاق الدولة من الدين. إنعتاق سياسي لرجل الدين، وانعتاق ديني للدولة. والإنعتاق السياسي من الدين لا يعني أن الإنعتاق من الدين نهائيا، لأنه ليس الشكل النهائي والمطلق للإنعتاق الإنساني[2].

في سياق الرد على باور، الذي رأى أن زوال الدين من الدولة يكون من خلال إزالة الإمتيازات الدينية، وأن إزالة الدين من السياسة تساوي إزالة كل دين، وبالتالي إقامة دولة مبرأة من ضياع ديني. رأى ماركس عكسه، انتقده بالقول، أن الأمر المهم ليس إزالة كل دين بتحرير الدولة منه، وإنما المهم هو تقويض الأساس الذي يقوم عليه الدين في الحياة العامة[3]. استنادا إلى هذه الفكرة، فإبعاد الدين عن السياسة لن يمحو اللامساواة الاقتصادية والسياسية. (...) كما أن إزاحة الدين من الدولة ليلتحق بالمجتمع المدني، ليست مرحلة الإنعتاق السياسي إنما هي مرحلة إكتماله، فهذا الإنعتاق أو التحرر، إذن، لا يلغي التدين الحقيقي.

---

(1) مجموعة مؤلفين، الماركسية الغربية وما بعدها، التأسيس والإنعطاف والاستعادة، م س، ص 84.

(2) وليام د. هارت، إدوارد سعيد، والمؤثرات الدينية للثقافة، ترجمة قصي أنور الذيبان، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، (كلمة)، أبوظبي، ط 1، 2011م، ص 213.

(3) مجموعة مؤلفين، الماركسية الغربية وما بعدها، التأسيس والإنعطاف والاستعادة، م س، ص 86-87.

من الواضح أن الدولة المسيحية الكاملة هي الدولة التي تعترف لنفسها بأنها دولة، بغض النظر عن دين أعضائها. وتحررها من الدين لا يعني تحرر الإنسان من الدين، إلا إذا فصلت الكنيسة عن الدولة. ففي أمريكا كان هذا شرطا لازما لحرية المواطنين[1].

مسعى ماركس هنا، هو مسعى علماني، مرتبط بتأسيس الدولة المدنية، التي تنشأ على أنقاض مؤسسات المجتمع القديم، وامتيازاته. لكن مسعاه هذا يشترط المرور من مرحلة التحرر السياسي بعد مرحلة الإنعتاق الذي يقوم على فصل الكنيسة عن الدولة، وبمعنى آخر، فالإنعتاق مقدمة للتحرر، أو شرط له (...). ولتحقيقه فلا بد لهذا الإنسان أن يكون غير خاضع لأشكال الحتمية، إذ يجب أن يكون متحررا من القيود الدينية. والذي يبدو هنا، هو أن التحرر السياسي مرتبط بالدولة، فهو تحديث سياسي ثقافي رمزي (...) إن التحرر الديني للفردهو تحرير الدولة من اليهودية والمسيحية، ومن الدين بصفة عامة، وبوصفها دولة تتحرر من الدين بتحررها من دين الدولة، يعني عدم اعترافها بأي دين، وإنما تكتفي بتأكيدها على أنها دولة فقط[2]. إنه تحرر حقيقي وعملي. حيث يتحرر الإنسان سياسيا، من الدين بإقصائه من الحق العام ليلتحق بالحق الخاص، إنه لم يعد روح الدولة[3].

يظهر التاريخ استفادة الدولة من التحالف السياسي الكنسي، القوي لقرون عدة، من خلال ضمانها لشرعيتها السلطوية الإقطاعية، التي تمثل ظل الله، وفي هذا يقول: "إن الكهان دائما ما كانوا بجانب الدولة. لذلك يختفي هنا مفهوم الصراع، إذ أن الأيديولوجية الدينية، لا تنظر إلى المجتمع كحركة صراع طبقي، بل تعزو ذلك إلى صراع بين الخير والشر، بين الإيمان والكفر. فيكون الصراع هنا غير طبقي،

---

[1] جون اهنزبرغ، المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، م س، ص 258- 259.

[2] مجموعة مؤلفين، المرجع نفسه، ص 85.

[3] كارل ماركس، حول المسألة اليهودية، م س، ص 24.

بل ديني وأخلاقي، وبالتالي يحل الإيمان محل الثورة، أي أن الإصلاح لا يكون من خلال المساس بمؤسسات الدولة السياسية والإقتصادية والحقوقية القائمة، بل يكون إصلاحا تهذيبيا[1].

يتفق ماكس فيبر مع ماركس في أن الدين يؤدي وظيفة الحفاظ على النظام الإجتماعي من خلال توظيف مضمونه وخطابه في "إضفاء الشرعية" على سلطة المهيمن وعلى عملية التدجين بين المسيطر والمسيطر عليه. يظهر هذا تناقض بين وهم الإستقلالية المطلقة للخطاب الأسطوري أو الديني والنظرية الإختزالية للهياكل الإجتماعية. إنه إبراز لما يشترك فيه بين الموقفين المتعارضين والمتكاملين في الآن ذاته، أي العمل الديني الذي يقوم به المنتجون وحاملوه (الكلمات المتخصصة، المستثمرة بالسلطة، المؤسسية أو غير المؤسسية)، للرد من خلال نوع محدد من الممارسة والخطاب لفئة معينة من الفئات الإجتماعية[2].

يقلب التقليد الماركسي نظام إنتاج الأيديولوجية الدينية. ويكفي هنا إعادة صياغة السؤال الدوركهايمي حول "الوظائف الاجتماعية" التي يؤديها الدين "للجسد الإجتماعي" ككل في شكل وظائف سياسية بالنسبة للطبقات الإجتماعية. إنه تشكيل اجتماعي محدد، بحكم فعاليته الرمزية الصحيحة.

وإذا أخذنا كلا من الفرضية الدوركايمية الخاصة بالتكوين الإجتماعي لأنماط الفكر، فإن الإدراك وحقيقة التقسيم الطبقي، يقود المرء بالضرورة إلى فرضية وجود تطابق بين الهياكل الإجتماعية (هياكل السلطة) والبنى العقلية، والخطابات التي تم إنشاؤها من خلال بنية الأنظمة الرمزية (اللغة، الدين، الفن... إلخ) أو بشكل أكثر دقة، فالدين يساهم في الفرض (الخفي) لمبادئ هيكلة العالم الإجتماعي[3].

---

(1) مجموعة مؤلفين، المرجع نفسه، ص 76- 77.

(2) Bourdieu PIERRE. Genèse et structure du champ religieux. In: Revue française de sociologie, 1971, 12-3 ,https://www.persee.fr-num-123-1994. P 299.

(3) Ibid P 300.

لا بد من التمييز في موقف ماركس ما بين الدين، والأديولوجية الدينية. بحسب هذا التمييز، فالأديولوجية الدينية قد تكون عاملا حاسما من مستويين:

الأول: كونها ملاذاأخلاقيا للفقراء، أوالمقهوريناجتماعيا؛

الثاني: تتحول إلى آلية حقيقية للتحكم بالشرط الإجتماعي والسياسي، وفي الوعي الجمعي، وينتج عنه إنسان غير حركي، وغير قادر على التقدم باتجاه قضاياه.

فالتمثلات الدينية الرمزية، في الدولة المسيحية، تميل إلى جعل الإنسان أقل حركة. واستنادا إلى هذه الخلفية، القائمة على رفض الأديولوجية الدينية، وجد أن إقامة المجتمع الشيوعي، مجتمع الديمقراطية اللاطبقية، هو مرحلة التخلص من كل اديولوجية بما فيها الإديولوجية الدينية، ويتحرر المجتمع من كل قيد، وكل اغتراب، سواء كان سياسيا أو اقتصاديا أو دينيا[1].

يفهم من مجرى هذا التحليل، أن ماركس، يميز بين الدين، والأديولوجية الدينية، فالأول يستبعده من القضاء عليه، لارتباطه بالمجتمع، وبين الأديولوجية الدينية، وهي الموظفة سياسيا، لهذا يقول أن الإيديولوجية الدينية، تساهم في جعل المجتمع، مستكينا لا ثوريا، ومن أجل مجتمع فعال يجب الإجهاز على الأفكار الدينية، فهي أفكار وهمية غير واقعية[2].

إذا كان كونت أسس من خلال قانون الحالات الثلاث، للمرحلة الوضعية وزال التفسيرات اللاهوتية، والميتافيزيقية، وترك فكره ينشد دين إنساني، فإن ماركس قد نظرت لمرحلة زوال الدولة، وقيود الإستيلاب مع الشيوعية، بعد الإشتراكية. وعلى الرغم من أنه ليس ثمة قرابة فكرية مباشرة، فإنه ثمة قرابة تحليلية مؤكدة.فما يجمعها هو النقدواستشراف تجاوز نمط الدين السائد.

---

(1) مجموعة مؤلفين، الماركسية الغربية م س، ص 75.

(2) المرجع نفسه، ص 88.

لا نجد حضورا مهما لأطروحة مستقلة في الفكر الماركسي، حول إشكالية الدين والدولة، لكن نجد لها شذرات في الكتابات المنتجة. وكما يقول أحد الكتاب فالنقد الماركسي للحياة الإجتماعية والاقتصاد السياسي، ليس هو نفس النقد الموجه الدين.

وعلى عكس هيجل، فيورباخ والعديد من الهيجليين الآخرين، لم يخصص ماركس بالنقدللدين كتابات تذكر. وإنما تحدث عنه بشكل عابر، بمقاطع قصيرة في كتاباته العديدة، وهو ما لا يقدم تصورا واضحا لموقفه من الدين[1].

وينطبق هذا على ماركس، كما على ينطبق على غرامشي[2]، وألتوسير، وغيرهم. لكن محاور فكرهم، ترتبط أدق الإرتباط بتلك الإشكالية. فيرى غرامشي أنه "لدراسة الدين يجب التركيز على على وظيفته التاريخية كشكل معين من أشكال الطقوس التعبدية. مع تحليل معمق لإيديولوجيات المؤسسات الدينية المتواجدة بالمجتمع. حيث إن الأديان ليست كيانات ثابتة ولكنها قوى ديناميكية تتغير باستمرار وتتفاعل مع

)1(MarxTrânvànToàn, La critique de la religion par Marx, Revue Philosophique de Louvain, Troisième série, tome 68, n° 97, 1970, P 55.

(2) لا يكفي للبحث عن التباسات الدين والسياسة، التركيز على هاتين المسألتين، اللتين تبحثان عن أحقيتها في اقتحام مجال الآخر، ولكن ينبغي توسيع الرؤية أحيانا لتشمل "عناصر أخرى للقياس"، هذه العناصر إذا أريد توضيحها، فإنه سيكون مع رؤية غرامشي للمجتمع المدني كمحدد لإستقلالية الدولة.

والبحث في فكرة المجتمع المدني، هو استمرار للبحث التاريخي، في مسار نشوئه على الأقل مع المرحلة الأنوارية. ويعني في الأدبيات الفكرية انتقال الفرد من حالة الطبيعة نحو التمدن -الدولة-. لكن هذه الفكرة ستعرف منعرجا مهما مع الفسلفة السياسية الماركسية، من حيث تحديد أطره، ومرجعياته. فيرادف عند غرامشي الهيمنة، والمقاومة، ضد الدولة، وتحديدا ضد الطبقات الإجتماعية التي تستعمل الدولة لصالحها.

تأثر غرامشي بتحديدات هيجل للمجتمع المدني وماركس، فالأخيرين يشتركان في كونه مجال لصراع المصالح الإقتصادية. غير أن غرامشي، اختلف عنها وحوله جذريا إلى فضاء للتنافس الأيديولوجي بدل التنافس الإقتصادي· وركز اهتمامه على ظاهرة الهيمنة الأيديولوجية.

علاقة المجتمع المدني بالدولة، علاقة جدلية، صراعية. هذا التمييز والفصل بين السلطات، هو نتاج للصراع بين المجتمع المدني، والمجتمع السياسي، في فترة تاريخية محددة، (...) وبعبارة أخرى يدور داخل المجتمع المدني الصراع الدائم بين الكنيسة والدولة،(...) وبين المجتمع المدني العلماني، أو المعلمن من جهة، والدولة الكنسية من جهة أخرى، عندما تصبح الكنيسة جزءا لا يتجزأ من الدولة، أي من المجتمع السياسي الذي تحتكره جماعة متميزة، وتستحوذ على الكنيسة لتحافظ على احتكارها.

ولإثبات رجحان هذا الفكرةيعود بنا غرامشي إلى الإستدلال التاريخي المكيافيلي، فلاحظ أن بورجوازية العصور الوسطى الإيطالية، لم يكن بمقدورها الإنتقال من الطور الطائفي، إلى الطور السياسي، لأنها لم تكن قادرة على التحرر، من رؤية تلك العصور، التي كان البابا يمثلها، ورجال الدين من جهة أولى، والعلمانيون من جهة ثانية. لقد كانت عاجزة عن خلق دولة مستقلة. أنظر أنطونيو غرامشي، كراسات السجن، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط 1994، ص 258- 262.

مجمع واسع من الأحداث التاريخية. والدين من هذه الزاوية كمعتقد قد يكون واحدا، لكن يتم التعبير عنه بطرق مختلفة من قبل مجموعات اجتماعية، وبأشكال دينية مختلفة حسب درجة ونوع الممارسة [1].

وبنظره فكل دين هو في الواقع تعبير عن تعدد الأديان المتميزة والمتناقضة في كثير من الأحيان. ومن جانب آخر فإنه توظيف الدين لأغراض سياسية وتحقيق التعبئة باعتباره قوة اجتماعية من أجل المعارضة أو السيطرة السياسية للطبقات التابعة والحاكمة. ويصنف دات المفكر أن الدين يصنف إلى صنفين: دين الشعب، في إشارة إلى المعتقدات والأخلاق والممارسات العفوية والمجزأة وغير متماسكة العمل على المستوى المنطقي، والمتأصل في الحياة اليومية. وعلى النقيض من ذلك، نجد دين المثقفين الذي يوفر صياغة لاهوتية منهجية ومفصلة وموحدة لتلك المعتقدات الشعبية. وهذا التصنيف مستوحى من النهج المادي والتاريخي للدين بما هو قوة اجتماعية وسياسية[2].

في ختام هذا السياق الفكري، من المفيد أن نشير لنقد كارل بوبر[3] للماركسية. بيد أن الحرية والعنف الذي تدعو إليه، لا يمكن أن يجتمع بالحرية. فمن غير المقبول أخلاقيا،التضحية بالنفس بهذه البساطة.

يحاول بوبر أن يبين أن الحرية السياسية، مدخل للحرية العامة، فبقدر ما تكون الدولة حرة سياسيا، تكون الحرية مضمونة،مؤسساتيا، هذه المؤسسات التي أقامها المواطنين وغيروها دون ضحايا. أو بصورة مختصرة، يقول بوبر: نحن أحرار إذا كان بإمكاننا التخلص من حكامنا دون إراقة دماء[4].

---

[1] Efe Peker, a Comparative-Historical Sociology of Secularisation, Republican State Building in France (1875-1905) and Turkey (1908-1938) Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Joint Degree (Cotutelle), Doctor of Philosophy in Sociology, Faculty of Arts and Social Sciences at Simon Fraser University, Canada, 2006, P .32

[2] Ibid, P33.

[3] اعتنق كارل بوبر (1902-1994م) ذو الأصل اليهودي المزداد في فيينا،الفكر الماركسي في مرحلة مبكرة من عمره، إيمانا منه بأن الإشتراكية تضمن المساواة والحرية الشاملة. لكن تحول عنها بعد أن اكتشف أن بناء المجتمعات الديمقراطية لا يكون على أساس العنف.

من هنا انطلق عداؤه للفكر الماركسي، أو بالأحرى كل إيديولوجية تؤمن بالحتمية التاريخية. وأدرج هيجل، وفريدريك شيلينغ (F.Schelling) (1775-1854م). ضمن قائمة "الكوارث الفكرية" التي إبتلت نظريتهما ألمانيا وأوروبا، وخلفت أحداث سياسية أزمت الوعي الأوروبي بالخصوص.فالحرية مقدمة للديمقراطية وكل نقص في الأولى يؤدي إلى نقص في الثانية. والعكس صحيح، فكلما إزداد هامش الحرية، زادت ضمانات ممارستها وزادت نسبة الديمقراطية[1].

يعد بوبر من أكبر الداعين لفكرة المجتمع المفتوح،ذلك المجتمع الذي يفسح المجال للحرية، والبناء الديمقراطي السلمي. وطبيعي أن يقول بالسلمية ما دام رافضا لعنف الماركسية. فتجربته القصيرة، عاين فيها عنفا بين السلطات النمساوية، والشيوعيين، وخلص إلى أن ذلك لا يسير وتوجهاته المستقبلية في الإصلاح. وعلى النقيض من هذا، فقد أعجب بفلاسفة التنوير، خاصة كانط.

يذهب إلى أن المؤسسات التي يكون أفرادها على درجة عالية من الوعي بدور النقد هي المؤسسة التي ينتمي إليها إنسان الحداثة، ذلك أن النقد عنده هو المحرك الفعلي لإصلاح قضايا المجتمع الإنساني. فمجتمع بوبر المفتوح لايؤمن بالإطلاقية، والأحادية السياسية، والمجتمعية. حيث إن المجتمعات الحديثة ليست تلك التي تؤمن بالأغلبية الدينية،والإجتماعية والإقتصادية والسياسية والثقافية فحسب، ولكن بالأقليات أيضا،وبالتالي ينبغي احترام حقوق هذه الأقليات. هذا المجتمع الحديث هو الذي يقي من بذرة العنف. لذلك تحضر فكرة الفيدرالية كحل وسط بين فكرة الوطن غير المحدود، الضامن لفكرةالحقوق، واختلافات الدين، والعادات والتقاليد.

---

(4) كارل بوبر، في الحرية والديمقراطية، م س، ص 44.

(1) المرجع نفسه، ص 14.

وإذا ألقينا نظرة تاريخية، عن فكرة بوبر نجد إسهاما لمناخ الإختلاف والتعددية والنقد في تحديده، ومعيرته للمجتمعات- الصالحة، من غيرها، تلك المحددات هي التي تفضي بالنهاية إلى إمكان تغيير حقيقي نحو الأفضل.

إن مجتمعا يتم تنظيمه وفقا لرؤية التعددية، سيكون أقدر على حل مشكلاته، وتحقيق أهداف مواطنيه مما لو نظِم وفقا لاعتبارات ما قبل دولتية[1]. واستنتج أنه مع مجيئ الدولة الحديثة، التي صفت عملية إكساب النظام الإجتماعي شرعيته بواسطة الدين، وتوكيد عودة السلطان الكامل للبشر على مجتمعهم (...) أفضى إلى بناء مسيرة يتعرف من خلالها الإنسان إلى ما يجعله إنسانا حرا، وإلى ما يجعله كائن إجتماعي[2].

لهذا يؤمن بوبر بالتحرير الذاتي عن طريق المعرفة، فربطها بالعقلانية، وعلى خلاف ديكارت، الذي ينطلق من كون الإنسان عاقل، فبوبر يعني بالعقل أو العقلانية، الإيمان بأننا نستطيع أن نتعلم عن طريق نقد أخطائنا، نقدا داتيا، وجماعيا[3]. لكن الحرية الفكرية، والدينية، مستحيلتين بدون الحرية السياسية، فالأخيرة شرط مسبقل لاستخدام العقلي[4].

---

[1] المرجع نفسه، ص 21- 22.

[2] بيار كلاستر ومارسل غوشيه، في أصل العنف والدولة، تعريب علي حرب، دار مدارك للنشر، الإمارات العربية المتحدة، ط 1، يناير 2013، ص 231.

[3] كارل بوبر، في الحرية والديمقراطية، م س، ص 33.

[4] المرجع نفسه، ص 39.

خلاصة القسم الأول

نجد مقدارا كبيرا مما يمكن استخلاصه من هذا القسم:

تُظهر هذه المنظومة الفكرية الإصلاحية والمؤسسة والناقدة لعلاقات الدين بالدولة والطروحات الفكرية المسيحية خاصة الحق الإلهي لرجال الدين، ومضامينها الحجم الذي احتلته هاته القضايا في المجال التداولي الغربي ومسارات التأسيس للدولة المدنية الحديثة. وحاولت هذه الطروحات وهذا هو أساس وجودها التفكير في في كيفيات الخروج من الأزمات التاريخية وتطوير موقفها من الدين والدولة وتحويله إلى نظرية سياسية انطلاقا من تقديم تصور لبناء إجتماعي وسياسي متوازنين تسودهما قاعدة المشترك. وضمان الإستقرار، وإزالة كل إستغلال أيديولوجي أو ديني في ظل دولة مدنية حديثة.

لقد فرضت الأزمات التاريخية ضرورة التفكير باستمرار في القضايا الزمنية، وفيما يتصل بتاريخها، حاضرها ومستقبلها، وفي النظامين الديني والسياسي. بعدما سيطرت البنية اللاهوتية للعصور الوسطى العليا على الجوانب الزمنية، وأمست إطارا معياريا لتقييد حرية الإنسان المدنية.

لقد حدث انعطاف فكري مع التنوير، فظهرت أطروحات دينية تدعوا إلى الإصلاح الجزئي من داخل المؤسسات الكنسية، ومثلت مرحلة ما قبل التنوير، قابلتها أطروحات ذات أبعاد عقلانية، تدافع بشكل مباشر عن العقلانية والحرية الفكرية ومثلت مرحلة التنوير.

انطلق مسار بناء، وسمو فكرة مدنية الدولة، وتشكلت أولى أسسهاالعريضة، من دون الإستناد في وجودها إلى المعطى الديني وذلك من خلال حصر أدوار رجال الدين . وكان هذا من بين شروط التنويريين لتحرير الإنسان. فحقق الفرد بعد ذلك استقلاليته، وحريته، غير مقيدا بحقائق مطلقة، له سيادته كعضو في جماعة سياسية.

ويمكن الخلوص وبنظرة شاملة لهذا القسم، أننا وقفنا على إسهاماتومناكفات فكرية، جادل فيها الفلاسفة حول إشكالية الدين والدولة، طبيعة العلاقة بينهما، محدداتها، ومآلاتها، دون أن يكون هنا كاتفاق فيما بينهم.

هذه الإسهامات أنتجت مفاهيم تعد من صميم ومقومات الدولة المدنية، من قبيل: العلمانية والحرية، المساواة والديمقراطية والتسامح. ومن خلالها نقول على أن الدولة المدنية هي قبل كل شيء دولة حديثة، وليدة صراع تاريخي بين السلطتين الزمنية والدينية، تنظم شؤونها الدينية والسياسية تحت قاعدة أو مقياس الفصل. فتحدد للسياسة مجالها العام وللدين فضاءه الخاص، أو ما يسميه برتراند بادي بالمدى الديني والسياسي. وأصبح الإنتماء للوطن يقاس بمدى ضمان التمتع بالحقوق والحريات دون تمييز.

***

القـــســـم الـــثـــانـــي

الأصول الاجتماعية والاقتصادية، والسياسية للدولة المدنية

القـــســـــم الـــثـانـي: الأصول الإجتماعية والإقتصادية والسياسية للدولة المدنية

لم ترتبط تحولات الدين والدولة بإسهامات فكرية فحسب، وإنما تداخلت فيها الأصول الإجتماعية والإقتصادية والسياسية مجتمعة. هذا التداخل هو أساس ورؤية هذا القسم. إذ إننا نرى أنه لا يمكن فصل هذه الأصول عن بعضها،حيث بالموازاة مع الأزمات الإجتماعية ظهرت الدينامية الثقافية والإقتصادية، فانكشفت حقيقة الصراعالزمني، وتغير التصور المجتمعي نحو الطبقة الدينية والسياسية والإجتماعية.

ويساعدنا فهم ترابط هذه الأصول، والتفاعلات في استجلاء معالم تطور المجتمع المسيحي عبر فترات زمنية طويلة ومتقاطعة. هذه التطورات ساهم فيها العقل الفردي في مواجهة العقل الجمعي الجامد حينها من جهة، كما ساهم فيها الصراع نحو ايجاد فضاءات محايدة للممارسات الدينية والسياسية، من جهة أخرى، لتظهر في المحصلة وتتشكل الأفكار الزمنية في الغرب بعدها.

لقد طرحت إشكالية علاقة رجال الدين بالثقافة والعلوم والاقتصاد، بحدة في الفترة الحديثة، قبيل وبعد القرن السادس عشر. بعدما ظلت خاضعة لقرون عدة لجدالات مستمرة، كان محورها الصراع المفتوح بين المدافعين عن للاهوت المسيحي والحاملين للفكر العلماني. الأول وظف المشروعية الدينية والعنف الرمزي، والثاني وظف المشروعية الزمنية والفكر المتنور.

لهذا نرى أن الفترة الحديثةلم تنحصر فقط في النظريات السياسية التي غيرت معالم الحياة الأوروبية وقيمها، بل كان عصرا للدينامية الثقافية والثورات العلمية، والتحولات الإجتماعية والإقتصادية (الفصل الأول) والمنعطفات السياسية (الفصل الثاني).

***

الفصل الأول

الدولة المدنية

بين الأصول الإجتماعية والإقتصادية

الفصل الأول: الدولة المدنية بين الأصول الإجتماعية والإقتصادية

ازدادت الحاجة مع الدينامية الثقافية والثورات العلمية إلى توضيح العلاقات السلبية بين رجال الدين،ورجال الثقافة والعلم، الطرف الأول يستند إلى مصدر لاهوتي سماوي، والطرف الثاني يستمد قوته من الفكر الإنساني الوضعي.

لم يكن من السهل بالنسبة للمعارضة الدينية الرمزية دحض أفكار الحركة الثقافية أو تأويلها. كما أنه لم تدم سياستهم في تحريفالإكتشافات التي أسس لها العلماءبشكل مستمر ومتوالي كحقائق متعارضة مع التصورات الدينية السائدة. فكما أن للثقافة[1] مهامها التنويرية (المبحث الأول)، فللعلم مهامه وتخصصه وهو بحث وكشف الظواهر دون الإستناد إلى الإفكار اللاهوتية (المبحث الثاني).

المبحث الأول: الحركة الثقافية والعلمية الدينامية الصراع والتجاذب

نروم من خلال هذا المبحث ملامسة نصيب الثقافة في مسار بناء وتشكل مدنية الدولة، حيث إن تقييد الديني (الكنسي) للثقافي (الإنساني) هو الذي يبرر واقعيا طرح السؤال التالي: كيف يمكن فهم علاقة الدولة المدنية بالأصول الثقافة؟. وبصيغة أخرى، نتساءل عن طبيعة الدور الذي يمكن أن يسند لثقافة في تحول علاقة الدين بالدولة؟.

[1] تتضمن الثقافة جوانب مادية ولا مادية، فهي تحول وتغير تعرفه المجتمعات في الفن، واللغة، والتعليم،...إلخ، وكما يعرفها عالم الإنتروبولوجيا البريطاني إدوارد بارنات تايلور، (Edward Burnett) 1832-1917 م هي كل مركب يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل القدرات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع. دينيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الإجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2007، ص 31.

المطلب الأول: من مركزية الكنيسة إلى مركزية الثقافة

نركز في هذا المطلب على الرقابة الكنسية للدينامية الثقافية (الفقرة الأولى)، وفي (الفقرة الثانية) نركز على الدينامية الثقافية ونتائجها الزمانية.

الفقرة الأولى: الرقابة الكنيسةللدينامية الثقافية

حرصت الكنيسة على عدم خروج المناخ الثقافي العام،عن الإطار الديني المسطر من قبلها، منظورة إلى ذلك كعامل مهدد لمشروعيتها الدينية والدنيوية. وكان لا بد لها من أن تبسط رقابتها على الحركة الثقافية معتمدة أشكال مختلفة لصد أي تحول يكون مصدره الثقافة. وأدت سياستها هذه إلى خلق صدام مع الإبداع الإنساني. ولم يخرج الطرف المضاد من دائرة الأفكار التقليدية المطلقة المعادية التي تحكمت في تفكيره، بل إن هذا المطلق التاريخي الممزوج بالديني عُمم في زمكان، لتستمر المشكلة مع توالي العقود، وهي حقيقة لا يمكن التغاضي عنها.

تميز الموقف الكنسي عبر التاريخ المسيحي بكونه ينظر إلى"الخارج عنه مخطئا" وبعيدا عن الحقيقة. لذلك لا يعتبر المدافعين عن المسيحيةعلى أنها دين حامل للحقائق، بل إنهم ينظرون إليها على أنها القناة الوحيدة التي يمكن الوصول عبرها إلى الحقيقة. وهو ما عبر المسيح بشكل مباشر بالقول: أنا الطريق، أنا الحقيقة، أنا الحياة"[1]. وتنكرت أوروبا لأكثر من قرن لأدب الدنيا ولا تعترف إلا بأدب الدين بتأثير الثقافة الدينية السائدة وبقوة الكنيسة[2].

فهذا السياق التاريخي الخاص محكوم "بسيطرة الكنيسة على التعليم، واحتكارها لسلطة تأويل الكتاب المقدس، وتدين كل من جاهر بحقيقة لم تقرها من قبل، ومن لم يذعن لسياستها تلحق به

---

(1) مجموعة مؤلفين، ما بعد الحداثة، دراسات في التحولات الإجتماعية والثقافية في الغرب، ترجمة حارث محمد حسن، وباسم علي خريسان، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط 1، 2018م، ص 89.

(2) لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط 1، 1987م، ص 232.

اللعنة. وهكذا، تحولت الجامعات الأوروبية خلال القرن الثاني عشر الميلادي، إلى معاقل للاستبداد والرجعية، حيث أدركت أن خروج هذه الحركة التعليميةمن قبضتها ستعرض سلطانها للخطر والنقد. وظهرت هذه السياسة أكثر في باريس عاصمة للاهوت. واختلطت فيها وظيفتي الجامعيوالأسقفي، وأضحى الأخير مشرفا على الشأن الجامعي". ولا يلقن الجامعيون "إلا ما يبيحه رجال الدين. من هنا نشأت سياسة "التعليم السلمي" الذي جرت عليه الجامعات، حيث كان أساتذتها لا يهتمون بالحقيقة بقدر ما يهتمون بالإستجابة لطاعة الكنيسة[1].وبما أن المعرفة الحقيقية كلها تعود لله؛ ولممثليه على الأرض، فإن أخذ الأجور عند كل عمل معرفي، تربوي مقابل المال، يعد إثما. وبهذا بررت الكنيسة احتكارها للمعرفة[2].

تشير كتابات تاريخية عدةإلى نموذج البابا حنا السالزبوري[3][4]الذي حاول الحفاظ على القيم القديمة في مواجهة التغير السريع، وأخذ يبحث عن الوسائل للسيطرة على آثار سلطة الحركة التعليمية الجديدة في القرن الثاني عشر. وينظر إلى أعمال المدرسين في باريس وشارتر، على أنها غير ذات جدوى. حيث إن الحقيقة لا تحتاج لمن يكشفها، فهي مسلمة. أما وظيفة التعليم فهي أخلاقية، وليست فكرية، توعوية.

---

(1) أحمد علي عجيبة، أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، موسوعة العقيدة والأديان، درا الآفاق العربية، القاهرة، ط 1، 2004 م، ص 6- 7.

(2) هندريك سبروت، الدولة ذات السيادة ومنافسوها، تحليل لتغير الأنظمة، ترجمة خالد بن محمدي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط 1، 2018م، ص 177.

(3) كان قسا انجليزيا، من أصل إجتماعي غامض، توجه في شبابه إلى مدرسة شارتر وباريس لينال حظه من الدراسة. وفي ثلاثينيات القرن الثاني عشر تتلمذ على يد كبار علماء الجدل واللاهوت، توجه إلى روما بحثا عن وظيفة، وأصبح سكرتيرا للبابا أدريان الرابع (Adrian IV) الذي كان إنجليزي الأصل في مطلع النصف الثاني من القرن الثاني عشر، وكانت خلفية هذا البابا التعليمية هي نفس خلفية حنا.

لقد كانت تلك المرحلة هي المرة الوحيدة في التاريخ التي يدير فيها الشؤون البابوية رجل إنجليزي. وبعد رحلة نحو انجلترا، فضل العودة لفرنسا ليقضي سنوات عمره الأخيرة أسقفا على شارتر حتى وفاته سنة 1180م. أنظر نورمان ف. كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج 2، م س، ص 450.

(4) على الرغم من المكانة والأهمية التي يحتلها كل حنا السالزبوري، وأوتو أسقف فريزيا(سبقت الإشارة إليه، في الفقرة الأولى من الفصل الأول، في سياق تناول الإطار العام لعصر النهضة)، فإنهما ليسا الشخصيتين المحوريتين في حركة الصراع الثقافي الذي عاشه العالم المسيحي إبان القرن الثاني عشر. إذ احتل هذا المركز، كذلك كل من بطرس أبيلار (Peter abelard) 1124-1079م الذي استمرت أعماله إلى حدود القرن التاسع عشر بعدما مهد للحركة البروتستانتية. وخصمه سان برنار الكليرفوى (St. Bernard of Clairvaux).

ويمكن قياس التأثير الإجتماعي لحركة التعليم الجديدة من خلال جاذبيتها لأبيلار، الذي شق طريقه صوب مدرستي الفلسفة، واللاهوت الجديدتين في شارتر وباريس. تولى منصب الأديرة في بريستون، لكنه هاجره بعد أن اكتشف بلطجية الرهبان. اتهم بالهرطقة، ومثل أمام مجمع كنسي، فأجبر على الإعتراف علنا بأن معتقداته خاطئة. وهذا ما يطلق عليه بالأصولية، أي معارضةكلتطور ،والعودةإلىالسلف والمحافظة عليه. المرجع نفسه، ص 457-458.

لذا، يجب أن يحصر دوره في الحفاظ على القيم التقليدية وتعليمها، ومجابهة الآثار "المفسدة" للسلطة الفكرية، والمالية والسياسية. ويصور المجتمع كله في "نموذج جسد تحتل فيه الكنيسة موضع القلب، والدولة موضع الرأس"[1]. "ومع انهيار السلطة المركزية لروما بدأت أقاليم الإمبراطورية الغربية تتردى إلى عصر بربري عانت فيه أوروبا من تدهور ثقافي عام،عرف باسم عصر الظلام، ودام من سنة600م حتى 1000م[2].

ومنذ موت اسكندر الثالث سنة (1181م) اعتلى العرش البابوي عدد من الرجال الصالحين، لكنهم في حال من الجمود، بفعل المشكلات الرهيبة التي أثرت على الكنيسة من جراء التحديات التي ظهرت في القرن الثاني عشر، في مجالات التعليم، والتدين والسلطة. (...) وفي هذا السياق الدقيق اعتلى انوسنت الثالث الأرستقراطي العرش البابوي (...)وأدخل كل شيء في اختصاص البابا، وأن القديس بطرس فوضه المسيح "لا ليحكم الكنيسة العالمية فقط، وإنما ليحكم العالم بأسره". وكان إنوسنت مولعا بسلطة الهيئة الكنسية، التي يعلو فيها سيف السماء على سيف الأرض.

كان مسعاه إعادة فرض النفوذ الكنسي على مجتمع غرب أوروبا، وأن يتحكم في الآثار الناجمة عن التعليم والتدين والسلطة. وخلق توازن جديد بين الكنيسة والعالم، بما يحقق الإستقرار للمجتمع الذي يرزخ تحت تأثير الأفكار والمؤسسات الجديدة للنظام السياسي والفكري والديني. (...) ورافق هذه السياسة هجوم ضد السلطة العلمانية. ومع ثلاثينيات القرن الثالث عشر كانت روح جديدة من التوافق والتفاؤل تشيع في الحياة الأوربية[3]. إلا أن هذا التوافق هو مرحلي ومؤقت، ما دام الجانب الرافض لكل تجديد يعيد توظيف وسائل السطيرة على القضايا الثقافية.

---

[1] المرجع نفسه، ص 451-452- 453.

[2] برتراند رسل، حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الإجتماعي والسياسي، ج1، م س، ص 213.

[3] نورمان ف.كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج 2، م س، ص 561- 562.

وسوف تذهب بنا هذه الرؤية إلى موقف الكنيسة من مؤلفات أرسطو، موقف قائم على تحريم كتاباته في جامعة باريس سنة (1210م). لكن هذا المنع لم يدم طويلا، حيث عمدت بحكمة إلى التجديد بدلا من المنع. فاصطبغت الفلسفة بالصبغة المسيحية، وقام بهذا العمل معلمون من جماعات الرهبان الدومينكان، كألبير الأكبر، وتلميذه توماس الأكويني[1].

القول بأن التوافق مع الروح الثقافية الجديدة إنما هو مؤقت، يستند إلى أحداث أخرى، والتي وردهاجورج مينوا الذي كشف في هذا الإطار بالذات عن بعض مظاهر جمود الجامعات وانغلاقها، ورصد تاريخا من الصراع بين العقل الديني الكاثوليكي، والثقافي الأنواري. وقدم عدة أحداث تبين هذا التجاذب، ونقتبس هذه الأسطر التي يقول فيها: "لم يكن متعذرا على الكنيسة سنة (1475م) مراقبة المطبعين والناشرين والمؤلفين، والقراء، حيث طلب إينوسانت الثامن من الأساقفة أن يراقبوا إنتاج الكتب، فاشترط السفير البابوي نيكولو فرانكو سنة (1491م)، الحصول على إذن مسبق من الأسقف أو من نائبه، عند كل محاولة نشر كتاب يعالج مسألة دينية.

وهكذا، نهج البابا أليكسندر السادس (Alexander VI)، سياسة قمعية لكل المطبوعات بشكل منتظم. وهو الذي أصدر في الأول من يونيو (1501م) "دستورا" يضع أسس رقابة منتظمة، وقال حينها: ينبغي استخدام أدوية ملائمة لمنع المطبعين عن إنتاج كل ما يناقض الإيمان الكاثوليكي أو يعارضه. ونتيجة هذا، هو أن الأساقفة ملزمون باستلام الكتب "السيئة" وحرقها. وهو النص الذي عمم على كافة الأقاليم المسيحية بدءا من ماي (1515م)"[2].

---

[1] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، م س، ص 156.

[2] جورج مينوا، الكنيسة والعلم، تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، م س، ص 417- 418.

وخلال الخمسينيات من دات القرن، قال البابا كارافا (Caraffa)وهو أحد مؤسسي محاكم التفتيش الرومانية سنة (1542م)عبارة تفيد سقف السيطرة الكنسية على كل مناحي الحياة الإنسانية الثقافية، والمعرفية، يقول فيها: "لو كان أبي متهما نوعا ما بالهرطقة لجمعت حطب المحرقة بيدي". وفي دات السياق تم اعتماد "فهرس المؤلفين والكتب الممنوعة" في جميع النظام العام المسيحي سنة (1559م)[1].

لم تختف الرقابة الكنسية، أو تتراجع، بل إزدادت قوة، واستمرت في سياستها؛ وهكذا اعتمد بابوات أواخر القرن الخامس عشر، التي الرقابة والعقوبة على مصادر الثقافة (المؤلفين والناشرين)، والمتلقين (المشترين والقارئين) للكتب التي تتعارض مع المذهب الكاثوليكي[2].

واستمرارا لرقابتها الدينية على الإبداع الإنساني، نضيف على لسان الكاتب جورج مينوا الذي يقدم عرضالأحداث في المجال الطبي تظهر نوعا من الجمود الكنسي، وأشار في عرضه هذا إلى أن: ميشيل سرفت (Michel SERVET) كتب حول "علم اللاهوت، وإعادة بناء المسيحية"سنة (1553م)، قدم فيه تصوره للدورة الدموية، منطلقا من الكتاب المقدس، ليكتشف أن النفس تكمن في الدم...، غير أن مواقف علم اللاهوت لدى الأطباء ما لبثت تنفصل بمقدار عن مواقف الكنيسة، فكانت نتيجته أن حكمت محكمة التفتيش عليه بالموت حرقا، على يد الكلفانيين سنة (1553م)[3].

لم تكن السياسة الكنسية الشاملة مرحلية أو إستثنائية، حيث إن ما يظهر من تاريخ البحث في الأحداث الثقافية على الأقل بدءا من القرن الثاني عشر، هو استمرارية هذه السياسة إلى حدود القرن الثامن عشر، حيث ظلت الفضاءات الجامعات الفرنسية مثلا غريبة عن أنواع التقدم في الفيزياء وغيرها، من جراء وصاية الإكليروس. أما إيطاليا وإسبانيا حيث بقي نفوذ الكنيسة أقوى، فقد عانتا من

---

[1] المرجع نفسه، ص 450.

[2] أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، م س، ص 126.

[3] جورج مينوا، الكنيسة والعلم، تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، م س، ص 402.

أعظم ركود علمي طوال قرنين. وتشبثت السلطات الكنسية بحظرها المراكز الفكرية المستقلة، كأكاديمية التجربة في فلورنسا، حيث تحيا روح غاليليه، والتي أغلقت سنة (1667م)[1].

وهكذا، فالمنفذ الأساسي في تنوير المجتمع، بات محكوما وموصدا بقوة رجال الدين.ولن تنقضي هذه المرحلة دون أن تكون لها تأثيرات سلبية على كل محاولات التقدم المعرفي والفكري، الحضاري والإجتماعي، إلخ. وأجلت بلا شك مرحلة الإنتقال نحو الحداثة.

حملت هذه الدينامية التاريخية للثقافة الجامعية والمعرفية أولى التصورات لعالم جديد بدأ يتكون. وعلى النقيض من هذا، أظهرت افتقاد رجال الدين لعمق ثقافي، بل ظلوا منزوعي القيم الثقافية. نزوع دفعهم إلى مواكبة الإيقاع الثقافي بالقيام بإجراءات وطرق قديمة للتحكم بهذا المجال. ورغم أن القرون الوسيطة الأخيرة تميزت بانفراج نسبي، إلا ذلك ظل بطيئا بحكم الرقابة الدينية المفروضة، حيث لم يكن بمقدور رجال الدين، أو تكن رغبة في العمل على ملاءمة أطروحتهم الجامدة مع التطورات الثقافية الجديدة.

في هذا المنحى يرى برترند راسل، أن فترة الإنتقال ما بين عصري الوسيط الأعلى والنهضة، تميز من بين ما تميز به، اختراع المطبعة في القرن الخامس عشر، هذا الإختراع من جانبه ساعد على اتساع نطاق تداول الأفكار التنويرية الجديدة، وبداية نهاية السلطات والأفكار القديمة، حيث إن توافر الكتاب المقدس مطبوعا ومترجما إلى لغات محلية، قد نزع على الكنيسة ادعاءها الوصاية على أمور العقيدة، وعجلت بظهور العلمانية[2]. وبدأت المعرفة تنحو نحو العقلانية، متجاوزة ثقافة الوسيط الجامدة ونهج سياسة نقد للموروث القديم.

---

[1] المرجع نفسه، ص 513.

[2] برتراند رسل، حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ج 2، م س، ص 18.

يستعين جاك لوغوف وهو أحد كبار المؤرخين الفرنسيين المعاصرين الذي يبحث عن أصول تكوين الغرب، والذي لا يساوره أدنى شك في تواجد هذه الأخيرة في القرون الوسطى الأوروبية، بأفكار مؤرخين فرنسيين، هما مارك بلوك (Marc Bloch)(1886-1944 م) ولوسياف فيفر (Lucien Febre) (1878-1956م)، ويستشهد لوغوف بالأول، مقتبسا منه تأكيده بأن: أوروبا برزت إلى الوجود يوم انهارت الإمبراطورية الرومانية. وبالنسبة للثاني، يقتبس منه: لقد كان للمسيحية عبر انتقالها، وتخطيها للحدود السيئة الترسيم بين الممالك المتنوعة، فأطلقت تيارات كبيرة من الحضارة المسيحية المتحررة وأعطت بذلك للغربيين وعيا مشتركا، تجاوز الحدود التي تباعد بينهم؛ وهو وعي تحرر تدريجيا من السلطة الدينية، فتعلمن وأصبح وعيا أوروبيا[1].

الواضح من عدد من العروض في هذا الإطار أنه رغم سيادة مناخ من الرقابة الكنسية، إلا أنه يمكن الوقوف على بعض مظاهر التأثر بهذا التطور الثقافي، بمعنى أنه يمكن النظر من زاوية أخرى أو من الجانب الآخر الخفي في تعامل الكنيسة المسيحية مع دينامية المستوى الثقافي، حيث يظهر من هذه الناحية إسهام جزء رجال الكنيسة في الحركية الأدبية. "فلم تنحصر نتائج النشاط العقلي والثقافي على عامة الأفراد، بل فُرض كذلك على الرهبان الإنفتاح على الثقافة والأدب، فكثرت المدارس الدينية، خاصة بعدما شجع شارلمان إنشاءها. فنما العالم المسيحي للقرنين الثاني عشر، والثالث عشر، بدافع الحاجات العقلية الجديدة. وانفتح جزء من الكنيسة على العالم الخارجي. وازدهرت المدارس الأسقفية، وتقلصت الرهبانية، ودرجت مقولة إن ما من حقيقة إلا الحقيقة التي يثبتها العقل، وما تعلنه سلطة

[1] جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، م س، ص 107.

الكتب المقدسة، أما غير هذا فهو منفى الإنسان نحو الجهل[1]. وحصل الجامعيون على شبه إستقلال في عملهم[2].

وسيظهر مضمون الفقرة الثانية، أهم تحولات علاقة الكنيسة بالثقافة، وستذهب بنا لفهم أكثر لقوة المعرفة الإنسانية وانتصارها على العقل الكنسي، بعد أن اتضح أن الثقافة بدأت تخرج من العقل البشري لتسيطر على كافة مناحي الحياة.

الفقرة الثانية: الدينامية الثقافية ونتائجها على العقل الديني[3]

بما أن التاريخ والأحداث الكبرى لا تعود إلى الوراء، إلا لقراءتها واستخلاص الدروس والنتائج منها، فإن النهضة الثقافية التي بدأت تُظهر أنواريتها، لم تترك مجالا لرجال الدين وحلفائهم للإستمرار في فرض جدار من المنع، أو الحضر، أو على الأقل تحريفها عن مسار أهدافها.حيث "بحلول القرن الرابع عشر، قام فكر علماني، فطبع بطابعه الأدب والحقوق، ولم تعد الكنيسة ولا البابا يوحيان بالإحترام"[4].

وبات القضاء على احتكار الكنيسة لهذا المجال، بإبعاد رقابتها على الفضاءات الثقافية (الجامعات، المدارس...) وتحريرها منها، أمرا ضروريا، وبالتالي تحرير العقل البشري ودفعه باتجاه البحث عن المعرفة والثقافة الجديدتين. فهي لحظة لابد وأن تحن، خاصة بعد اختراع الطباعة[5].التي أدت إلى تطور ونشر

---

[1] جورج فيليب الفغالي، المسيحية الأوروبية خلال القرون الوسطى، موسوعة الحضارة المسيحية، م 10، دار نوبليس، ط 1، 2010، ص 30.

[2] ثبت البابا غريغوريوس التاسع سنة 1231م على وجه رسمي امتيازات جامعة باريس، وهكذا برزت الفسلفة واللاهوت المدرسي ولمع كثيرون من أرباب العلم والثقافة كالقديس توما الأكويني وغيره، وتبنت الكنيسة أكثر، ثقافة العصر، وصارت الفسلفة والعلوم خادمة للاهوت. المرجع نفسه، ص 31.

[3] يعد بلوخ أول من أبدع مفهوم العقلية القروسطية كبنية تحدد الأفعال الفردية، وأشار بعده العديد من المؤرخين مثل دوبي، ولوغوف، وبرودويل- إلى وجود مجموعة شاملة من الأفكار توجه السلوك البشري في فترة القرون الوسطى. وأحيانا يسمونها: الثقافة، الحضارة العقلية الجمعية، أو الوعي المشترك، فيسعون إلى وصف الطريقة التي يتصور بها الأفراد ويفهمون بها بيئتهم. أنظر هندريك سبروت، الدولة ذات السيادة ومنافسوها، م س، ص 174.

[4] جونو و بوجوان، المرجع نفسه، ص 168.

[5] أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، م س، ص 62.

ركبت أول مطبعة، في فرنسا، في الطابق الأرضي لجامعة السوربون سنة 1470م، وقد استفاد على نحو كبير من هذه الآلة عدد من المصلحين الدينيين لنشر الأفكار الثقافية المعارضة للخط الرسمي للكنيسة المركزية. وبلغة عصرية نقول إنها وُظفت للدعاية الإصلاحية وتوعية الرأي العام الأوروبي بقضية انحراف الكنيسة، ومنهم طبعا المهدين للإصلاح الديني كلوثر وكالفن وغيرهما.

الفكر والوعي الإنسانيين، وتعدد مصادر المعرفة العلمية والدينية وهو ما فقد الكنيسة سيطرتها على العقل الجمعي الغربي.

وفي انجلترا استمدت المعاهد وحيها من الإنسانوية (معهد كامبردج (1516م)، ومعهد الفيزيائيين الذي أسسه الملك هنري الثامن سنة (1518م). وظهرت في الفترة ذاتها الأكاديميات حيث تم تقاسم المعرفة والبحث العلمي، مع تشجيع السلطات المدنية والدينية (أكاديمية فلورنسا الأفلاطونية (1460م)"[1]. والبندقية وجامعة أكسفورد، وكوليج دي فرانس والتي لا تزال لها مكانتها دوليا. هنا يظهر التحول، والقوة التي تميزت بها النهضةالغربية، تحول ارتبط باستقلال الفضاءات الثقافية عن الفضاءات الدينية.

وفي بواكير القرن الثاني عشر استمر انتشار الحركة الثقافية والتعليمية الجديدتين، واتضح أن للمعرفة قوة، وظهر سنة (1100م)، جيل واعي بأهمية المشاركة في الثورة الثقافية. خاصة في فرنسا وألمانيا، انجلترا وإيطاليا[2]. وكتب العلمانيون، للمرة الأولى في العصور الوسطى، في الأدب الأوروبي، لا سميا في شمال إيطاليا وجنوب فرنسا، وغرب ألمانيا أواخر ذات القرن. وصار بعض أبناء الأرستقراطية الألمانية والفرنسية مؤلفين يكتبون بلغاتهم المحلية. (...) وفي سنة (1200م) بدأ أدب بورجوازي متايز في الظهور[3]. كما تميزت هذه القرون بظهور "الشعر اللاتيني العلماني"، وهو عبارة عن قصائد ومواضيع تدور حول موضوعات غير دينية،ألفها خريجين[4] من جامعات العصور الوسطى[5].

---

[1] جورج مينوا، الكنيسة والعلم، تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، م س، دمشق، ص 400.

[2] نورمان ف.كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج 2، م س، م س، ص 445.

[3] المرجع نفسه، ص 474.

[4] مثل (Archpoet)شاعر لاتيني مجهول، أطلق عليه هذا الإسم تعبيرا عن الجولياردين (Goliards) (مجموعة من الشعراء الجوالين ينسبون إلى أب أسطوري هو (Golias). ويبدو من قصائده أنه عاش في فترة في ريف منطقة الراين بألمانيا، عرف بانتقاده للكنيسة. و(Primatc) الذي كان رجل قانون كنسي بارز في كاتدرائية أولياز. حوله ل5

[5] نورمان ف.كانتور، المرجع نفسه، ص 475.

القرن الثاني عشر ربما كان آخر العوامل التاريخية، التي ساهمت في بروز الدولة، من خلال الإزدياد السريع لعدد الأشخاص المتعلمين (...) وكان الأفراد القادرون على تحرير المحاضر الرسمية والوثائق قليلي العدد، مما كان يحد من تطور المؤسسات. والحال أن انبعاث أوروبا قد تميز بالنهضة العلمية والمعرفية. فكان الشبان برتادون المدارس، وينخرطون في خدمة الموظفين العلمانيين أو الكنسيين[1]. ولا ينبغي التقليل من أهمية مدارس الحقوق كمؤسسات أولى في تشييد الدولة. ولم يكن للحق الروماني سوى تأثير صغير شمالي الألب. وفي انجلترا وألمانيا وشمالي فرنسا كان يستخدم الحق العرفي(...) والفائدة الحقيقية التي كانت تنتج عن دراسة الحق الروماني كانت تقديم المقولات الجديدة التي تصب فيها الأفكار الجديدة. وهكذا كان التمييز بين الحق المدني والحق الجنائي، مفيدا للقضاة الإنجليز الذين كانوايحاولون أن يدونوا كتابة التطور السريع، لقانونهم العرفي[2].

ولعبت جماعات الرهبان في القرنين الثاني عشر والثالث عشر دورا هاما في إنماء الجامعات بوضع برامج دراسية لتدريب أعضائها. وانضم إلى عضويتها عدد كبير من كبار الباحثين المبتكرين كألبرت الأكبر (Albert the GREAT) وتوماس الأكويني (Thomas AQUINAS) من جماعة الرهبان الدومنيكان، ودنز سكوتس (Duns SCOTUS) وروجر بيكون (ROGER Bacon)من الرهبان الفرنسيسكان[3].

وخلال الفترة ذاتها، ظهرت فئة مثقفة، تحمل شغفا لبناء أنساق ثقافية، تجعلهم يخوضون في قضايا المجتمع، بمناهج وأساليب حديثة. (...) وأكثر عقلانية فخرج التعليم والفكر من نطاق الإهتمام باللاهوت،

---

[1] جوزيف شترايز، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عياتي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1982، ص 27.

[2] جوزيف شترايز، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عياتي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1982، ص 23.

[3] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، م س، ص 155.

إلى نطاق الإهتمام بتحسين البنيان الإجتماعي والسياسي[1]. وكانت هذه فكرة تنويرية، بحسب كازانوفا، الذي يناقشأن: النقد التنويري في بعده المعرفي كان ضد الأفكار الدينية السائدة التي تصدت لشرعنة المنهجيات العلمية الحديثة ومأسستها. وبما أن العلوم الطبيعية، والإجتماعية والثقافية، اضطرت لإرساء استقلاليتها وشرعيتها ضد التأويات الدينية - الميتافيزيقية للطبيعة، والثقافة، والمجتمع، فقد بدأت هذه العلوم تضخم مزاعمها المطلقة بالتفوق على الأفكار السائدة السابقة، للعلم وتوفير تأويلات حصرية للواقع[2]. والذي أثبت فعاليته أينما وظفت الكنيسة المستخلص الميتافيزيقي القروسطي الأرسطي-التومائي، وتقاوم المعرفة الحديثة، وتطالب بحقوقها المطلقة للسيطرة على التعليم[3].

ينهل هذا التطور الثقافي والتعليمي، كذلك من النهضة الإقتصادية والصناعية. كانت المجتمع الزراعي "القراءة والكتابة ترفا، أما في المجتمع التجاري فهي ضرورة لا غنى عنها. (...) وفي القرن الرابع عشر ارتفعت نسبة المتعلمين من غير رجال الدين. وكانت برامج التعليم تركز على العقيدة الدينية، وعلى القراءة والكتابة، (...) لأنها كانت ضرورية في التعامل التجاري الداخلي والخارجي[4]. وما إن حلت سنة (1452م) حتى بدأت معالم الدنيوة (Séculariser)، فبعد أن كانت جامعة لوفان ونوتردام تحت رئاسة الكهنة...إلخ، سيبدأ الكاردينال استوتفيل بالسماح لعلماء "الكنيسة" بالبحث وإجراء عمليات في الطب، والإهتمام بأمورهم الأسرية (الزواج)، وكان العلماء العلمانيون يتولون كراسي الطب في المعهد الملكي[5].

وهكذا إذا، راح باباوات وكرادلة إنسانيون ما بين (1447-1555م) يظهرون ميولهم وتأييدهم للعلم، وللآداب، وكان هذا من أهم سمات هذين القرنين، ودال بشكل جلي على تحولسياسة الكنيسة. خاصة

---

(1) نورمان ف.كانتور، المرجع نفسه، ص 427.

(2) خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، م س، ص 46.

(3) خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، م س، ص 47.

(4) موسوعة الحضارة المسيحية، م س، ص 104.

(5) جورج مينوا، الكنيسة والعلم، تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، م س، ص 401.

مع البابا نيكولا الخامس، أمين سر أسقف بولونيا، للفترة ما بين (1447- 1455م). ولكونه أرسطويا، من حيث التأهيل، فقد نجح في الدفاع عن إمكانية إستفادة الكنيسة من الإنسانوية[1].

يجد كارل بوبر تاريخيا، أن التعليم كان محددا طبقيا، وامتيازا خاص الطبقة النبلاء والملاكين؛ فلم يكن يتمتع به المواطنون وأبناء الطبقة الوسطى، ولكنه كان حكرا على العائلات الكبر صاحبة الأملاك فقط. هذه العائلات كانت حاملة للثقافة، ومنها خرج الباحثون والعلماء (ذوي النفوذ) وأصحاب الوظائف العليا كالسياسيين، والكهنة، والقضاة والضباط. وهذا يفسر لماذا كان الصراع ضد الفقر في بريطانيا شكلا من أشكال استمرار الصراعات الدينية، وهو الصراع الذي لعب فيه استدعاء الوعي الديني من قبل الأرستقراطيين والطبقة الوسطى دورا حاسما. بينما كان الصراع ضد الفقر في سويسرا والنمسا من وحي فكرة التحرر الذاتي عن طريق المعرفة[2].

لم يكن الحضر، والوصاية الكنسية على مجمل مناحي الحياة الثقافية ليترك المدن والدول الغربية في حالة جمود. إن المسألة هنا، هي مسألة تجاذب، وصراع بين العقلين الزماني والكنسي، صراع منطلقاته ونتائجه مختلفة.

ظهر تفرد وتميز كبيرين في المجال الفني فعلى المستوى الإيطالي فبعد أن كانت الفنون تتجه لخدمة الكنيسة والأغراض الدينية، من خلال رسم صور القديسين "المسيحية الجامدة" أصبح للفنون مع النهضة روحا علمانية[3].

ازداد هذا التفرد الإيطالي للفن، أثر في النهضة الفرنسية، على الخصوص بعد أن اجتاحت جيوشها إيطاليا في عهد شارل الثامن، ولويس الثاني عشر، وفرنسوا الأول. فدعم العامل السياسي من قوة تأثير

---

[1] جورج مينوا، ص 404- 405.

[2] كار بوبر، في الحرية والديمقراطية، م س، ص28.

[3] أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، م س، ص 47.

التقدم النهضوي الإيطالي على الملوك الفرنسيين. الذين حاولوا نقل هذا الإرث نحو باريس في محاولة لمنافسة حضارة روما. (...) ومن مظاهر هذه المنافسة، هو بناء الأكاديميات، ومراكز العلم، والكليات، التي أحدثها فرنسوا الأول في باريس- التي نشأت فيها أول مطبعة وهي مطبعة جورمون- دعما للدراسات سنة (1530م)[1].

لكن رغم هذا التأثير وبداية الإهتمام الفرنسي بالجانب الثقافي، إلا أنها لم تستطع مجاراة الإيقاع الإيطالي، بسبب ذات العامل(السياسي) المتمثل في الحروب مع انجلترا، وكان من الطبيعي أن يصيبها التقهقر الفني والأدبي والثقافي. في مقابل حدوث ثورة في الأدبالدنيوي في ايطاليا، وانتقاله تدريجيا إلى الشمال مصحوبا بروحا لشك. وأدت الفجوة بين الإيمان والعقل، إلى إبعاد أذهان الناس عن الأمور التي لاتنتمي إلى هذا العالم، محاولين تحسين أو تغيير أوضاعهم (...) فعانت سلطة البابا خلال هذه الفترة (القرن الرابع عشر)من تدهور فعلي[2].

واضح إذن، أن إيطاليا كان لها السبق في قيام النهضة الأوروبية، ومنها بدأت التيارات الثقافية، والفكرية مع القرن الرابع عشر، الخامس عشر والسادس عشر، لتنتقل إلى فرنسا، اسبانيا وانجلترا (...) وازدهر الشأن الثقافي والفني والعمراني، وتكون العقل الحديث، وعادت واعية للمثل العليا ووجد له أنصارا داعمون له ماليا. مثل أسرة ميديشي في فلورنسا، وسوفرزا في ميلانو، والباباوات في روما. (...) وفي الطرف الآخر، هيمن رجال الكنيسة على شؤون الحياة، باعتبارهم علماء في الدين، وفلاسفة في القانون الروماني، فحاربوا الفن، وأحكموا المجتمع[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص 55.

[2] برتراند رسل، حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الإجتماعي والسياسي، م س، ص 250.

[3] أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، م س، ص 11.

تجاوزت فصول التأثير الإيطالي العاصمة باريس نحو لندن، حيث ازداد انتشار الثقافة في انجلترا عن طريق عدد من العلماء الإيطاليين الذين غادروا نحوها بغاية التعليم في أكسفورد، وكامبردج في السنوات الأخيرة من القرن الخامس عشر[1]. إد أن ما ساهمت به إيطاليا فعلا في الحضارة الأوروبية سنة (1500م) كان نوعا جديدا من الثقافة الدنيوية، أو الإنسانية، ومثلت تطورا هاما في الحياة الأوروبية، بحكم نظامها التعليمي، وأسلوب الحياة الذي شاع في أوساط الأرسقراطية والبورجوازية خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر[2]. وهما القرنين اللذين عرفا منعطفين حاسمين، بالنسبة للوجود الكنسي، الذي اعتاد منذ قرون على إدماج كل أنواع المعرفة، واحتكار تفسير الكتابين "الروحي" و"الطبيعي"[3]. وكان الحاصل من هذا الصراع، هو ظهور ثقافة إنسانية جديدة في هذه الدول، عند بداية القرن السادس عشر، وأمست تنافس الثقافة القديمة في ألمانيا وفرنسا وانجلترا[4]. وأصبح استخدام "الثقافة" و"الحضارة" خلال القرن الثامن عشر، دال على سيادة تصور جديد للتاريخ منزوع القداسة. (...) ووضع الإنسان في مركز التفكير والكون[5].

يدافع الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي بنظرة معاصرة عن الفكرة الداعية إلى ضرورة علمنةالثقافة، على غرار علمنة السياسة. ويقول أنه: ينبغي أن تمتد هذه العلمنة إلى الحياة العامة، وإلى ميدان

---

(1) كان أحد الأوائل الذين وصلوا إلى هناك هو الميلاني ستيفانو سوريغون (Stefano Surigone) 1430-1480م. الذي ألقى محاضرات في قواعد اللغة وفن النثر في جامعة أوكسفورد بين سنوات (1545-1471م)، بعد ذلك بقليل لحق به كورنيليو فيتيلي (Cornelio Vitelli) حوالي 1450-1550م، ليخدم كمحاضر في اللغة اليونانية في نيو كوليج (New College)، في سبعينيات القرن الخامس عشر 1470م وبذلك كان أول معلم لليونانية في جامعة إنجليزية. وبعد ذلك، صار عدد من الدعاة ذوي العقلية المتشابهة، ناشطين في كامبردج. فحاضر لورنزو سافونا (Lorenzo da Savona) هناك في السبعينات من القرن الخامس عشر، كما نشر كتيبا في فن النثر سنة 1478م الذي طبع مرتين قبل نهاية القرن، ثم هناك كايو أوبرينو (Caio Aubernino) 1450-1500م الذي جمع ما بين واجباته الجامعية، وتقديم سلسلة مماثلة من المحاضرات في الأدب اللاتيني، وذلك في ثمانينيات القرن الخامس عشر. كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 1، م س، ص 355.

(2) نورمان ف. كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج 2، م س، 673.

(3) جورج مينوا، الكنيسة والعلم، تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، م س، ص 482.

(4) كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 1، م س، ص 361.

(5) دينيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الإجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2007، ص 20.

الثقافة[1]. ومن الواضح،أنه يرمي إلى استبعاد نزعة التأليه داخل الثقافة الليبرالية، لايحمل على الإعتقاد بمعاداته للدين بل إن دعوته العلمانية في سياق الليبرالية الجديدة تصب في سياق انسجام براغماتي تهم الدين، بوصفه معتقدا فرديا خاصا.(...) من هنا فإن معنى العلمانية مرتبط بالنزعة المضادة الرافضة للنفوذ الإكليريكي في السياسة وهو نفوذ من شأنه أن يعاود احتكار السلطة والحقيقة كما كان في الماضي[2].

تحليل الدينامية الثقافية، وتجليات تحول تصور الكنيسة، يفتح الباب لمناقشة الأطروحات العلمية وأفول التفسيرات اللاهوتية في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: صعود البراديغمات العلمية وأفول التفسيرات اللاهوتية

يدل صعود البراديغمات العلمية على انبثاق منعطف هام، مساعد في بروز فكرة مدنية الدولة، وفي تغيير الحقيقة التي ترسخت لقرون عدة. وكانت بالفعل نقضيا لكل المسلمات، بعد ما تم بناء الحقيقة من جديد. هذه الحقيقة التي لم تكن لتوجد دون التخلي عن المعتقدات الجامدة، واعتماد براديغم جديد.

لا نبحث في هذا المستوى عن سيرورة تطور العلوم، ولا عن أنواعها، كما لا يسع لهذا الموضوع البحث في تفاصيل النظريات العلمية أو جزئيات تشكلها، حيث إن ما ينسجم مع خطوط البحث هو التوقف على ما أثارته النتائج العلمية على مستوى المحيط الخارجي في علاقة مع المجتمع الديني والمدني في سياق صراع العلم والدين.

مسألة إختيار نظريات بعينها ليس سهلا، خاصة مع وجود مجموعات علمية درست الكون في مناسبات تاريخية سابقة. وانسجاما مع الحيز التاريخي، الذي ندرسه، والحيز العلمي الذي شغلته نظريات

(1) محمد جديدي، الحداثة ومابعدالحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، م س، ص 217.

(2) المرجع نفسه، ص 323.

في إطار التأسيس لثورة[1] علمية. وقع تركيزنا على الكوبرنيكية ودحض أسس اللاهوتية،(الفقرة الأولى)، والغاليلة واستمرار إثبات الكوبرنيكية (الفقرة الثانية) فيما تتعلق (الفقرة الثالثة) بالنيوتينة، بين التجريبية واللاهوتية. ونجمع هذه الفقرات بالسؤال التالي: كيف أسهمت الإكتشافات العلمية في أفول التفسيرات اللاهوتية؟. وسيقودنا هذا السؤال لمعرفة ما قدمته النظريات العلمية من نقد لمسلمات بعينها.

الفقرة الأولى: الكوبرنيكية ودحض أسساللاهوتية

يعد "ظهور علم الفلك، مع النظام الفلكي البطليموسي، الذي تطور خلال القرنين الأخيرين قبل ميلاد المسيح. دليلا ناجحا في التنبؤ بالمواضع المتغيرة للنجوم والكواكب"[2]. ليضع العلماء نظرهم في قضايا الكون، وينثروا غبار الوهم عن الحقيقة، ويبشروا الإنسانية بحقائق كانت مغيبة عنها، لاعتبارات سياقية. فغيروا بذلك مجرى التاريخ الغربي على أوسع نطاق.

وهذا التغيير في مسار البحث وإثبات الحقيقة لم يتحقق دون وقوع أزمات. وكما يقول توماس كون فالأزمات تحدث عندما يفاجأ العاملون في الحقل المعرفي بظاهرة غير متوقعة، فيحدث "انقسام المتحد إلى فئتين: واحدة تظل متشابهة بالبراديغم القائم، وأخرى، تنحو نحو نظرة براديغم جديد، فيكون الحاصل ثورة علمية"[3].

---

[1] يشير هانز بارون (Hans Baron) إلى أنه لم يقع على اصطلاح الثورة العلمية في كتابات المؤرخين والمفكرين قبل أن يستخدمها الكسندر كواريه سنة 1943م، ثم جاء كتاب هربرت بترفيلد "أصول العلم الحديث" سنة 1949م وهو الكتاب الذي حدد فيه معنى الثورة العلمية، وعمل على نشرها على نطاق واسع. وفي سنة 1954م عمل آ.ر. هول (A.R.Hall) على استخدام ذلك الإصطلاح في كتابه عن الثورة العلمية ما بين 1500-1800م. ثم أخذ الإصطلاح يكتسب أنصارا كثيرين منذ ذلك الحين، وأصبح القائلون به متفقين فيما بينهم على معناه ونطاق استخدامه. وتحدثٌ كما يقول كون عندما ينقل العلماء ولاءهم لأسس علمية معينة إلى أسس أخرى جديدة. وتقدم الكوبيرنيكية والجاليلية، والنيوتونية خير مثال على هذا التحديد. عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث، دراسة تحليلية وتاريخية، عالم المعرفة، ع 69، شتنبر 1983، ص121- 220.

[2] توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2007، ص 146.

[3] المرجع نفسه، ص 10.

وفي موضع آخر، يضيف أن الأزمات هي "شرط ضروري لظهور وأفكار ونظريات جديدة. وبطريقة موازية للأزمات السياسية، تبدأ الثورات العلمية بنشوء شعور متزايد لفئة ضيقة من المتحد العلمي، بأن المؤسسات القائمة توقفت في الكشف عن ناحية من الطبيعة، التي سبق لذلك البراديغم ذاته أن أدى إليها. وفي كلا التطورين السياسي والعلمي، كان الشعور بتعطل العمل المؤدي إلى أزمة شرطا ضروريا لظهور ثورة"[1]. تلك الثورة التي برهن فيها على أنه يمكن البحث في قضايا الكون وفق براديغم جديد، وبأدوات جديدة، تقوم على التجربة العلمية، لكنها لم تستطع أن تخترق طريقها نحو المجتمع الإنساني إلا بعد خفض عقبات العقائد الكنسية، وأشواك التقاليد السائدة.

تضاربت الآراء التاريخية حول أصل الثورة الكوبرنيكية لـ (Nicolaus COPERNICUS) (1473-1543م)[2].بين من اعتبرها من اكتشاف العالم الرياضي والفلكي كلوديوس بطليموس[3]، الذي وضع نظرية شاملة وأصلية حول الأرض خلال القرن الثاني الميلادي، وارتكزت على فيزياء أرسطو (322-374 ق.م)، وتقول بأن "الأرض ثابتة في مركز الكون، ويلف حولها باقي الكواكب (الشمش، القمر والنجوم). ومع كوبيرنيك لم تعد الأرض ثابتة في مكانها. حيث تتحرك حول محورها مرة في اليوم، وحول الشمس مرة في السنة. ورغم أن نظرية كوبيرنيك بدت جديدة في القرن السادس عشر، إلا أنها من اختراع الإغريق، حيث نادت بها المدرسة الفيتاغورية، والتي نسبتها دون أي سند تاريخي إلى فيتاغورث مؤسس هذه المدرسة"[4].

---

[1] المرجع نفسه، ص 180.

[2] عالم فلك بولندي، ورجل دين، درس في إيطاليا، وعمل أستاذ للقانون الكنسي في روما مركز النهضة الأوروبية، درس الرياضيات في جامعة بولونيا والفيزياء والفلك، والطب. تشرب روح النهضة، واهتم بالحقوق ودرسها في بادوا، وألقى 1500م أولى محاضراته في علم الفلك في روما، وعاد إلى بولونيا بعد سنة، فتولى منصب كاهن حيث أدار الشأن الكنسي. من أهم رسائله "دوران الأجرام السماوية" الذي طبع سنة 1543م، والذي بسط فيه نظريته.

[3] عالم فلك، يوناني، رياضي وجغرافي وفيزيائي، نشأ بالإسكندرية، وكان لكتابيه المجسطي، والجغرافيا السيادة على عالم الفلك لمدة أربعة عشر قرنا، حتى ظهر كوبيرنيكوس، فقلب نظريته في الفلك.

[4] برتراند رسلالدين والعلم، ترجمة رمسيس عوض، دار الهلال، لا توجد سنة النشر، ص 14.

يستند البعض الآخر في بحثه عن أصل هذا الإكتشاف إلى اقتراح عالم الفلك اليوناني "أرسطرخس (Aristarchus) خلال القرن الثالث قبل الميلاد، وفيلولاس (Philolaus) القائلين بأن الأرض إنما تدور حول "نار مركزية". وما قرره أرسطرخس من حقائق علمية، كانت سببا في أن يرمى بتهمة "الكفر". فغشيت سماء العلم غمامة كثيفة من الكراهية، حجبت أنوارها ستة قرون أخرى، ولم تلمع شمس الحقيقة مرة ثانية،إلافي تأملات مارتي انوسكابيلا (Martianus CAPELIA) إبان القرن الخامس الميلادي.لكن أضواءها انطفت من جديد، وظلت غائبة ألفا من السنين[1]. لتظهر بصورة غير واضحة في القرن الخامس عشر وذلك في كتابات الكاردينال "نيكولاس ديكوسا (Nicholas de CUSA) (1401-1464م) (...) غير أن مناخ الفكر قد شهد بعد ذلك بزوغ عهد جديد أطل على ميادين المعرفة وحمل إصلاحات طفيفة، خاصة في مجال الرياضيات. كما توالت دراسة الأجسام السماوية، واستمر رصد حركاتها إلى حين إطلاق البولندي كوبرنيكوس نظريته الشهيرة التي تقول بدوران الأرض والكواكب حول الشمس لا العكس[2].

عادت كتابات أخرى للقرن الرابع عشر، "ورجحت نيقولاس لورسي (Nicholas of ORESME) (1320-1382م)[3] الذي اقترح مبدأ الدوران اليومي للأرض قبل كوبرنيكوس، كما اكتشف قانون الأجسام الساقطة قبل جاليلو[4].

---

[1] أندرو ديكسون وايت، بين الدين والعلم، تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى، ترجمة إسماعيل مظهر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط 2014، ص 34.

[2] عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث، دراسة تحليلية وتاريخية، م س، ص 29.

[3] نيقولاس لورسي فيلسوف واقتصادي فرنسي،بعد أن أتم دراسته في باريس شغل عدة مناصب كنسية، كان آخرها منصب أسقف ليزيه، كما كان مستشارا للملك شارل الخامس. وتتناول مؤلفاته التي كتبها باللاتينية والفرنسية السياسة والإقتصاد والعلوم الطبيعية. ومن أشهرها مقالته عن العملة. وكان له أثر كبير على النظريات الإقتصادية في العصور الوسطى، وكتابه عن السماء والعالم وعن حركات الكواكب، وتوصل إلى بعض النظريات مثيلة للتي توصل إليها كوبيرنيكوس فيما بعد. نورمان ف. كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج 2، م س، ص 663.

[4] المرجع نفسه، ص 663.

هذه المقتطفات التاريخية التي نقدمها هنا تبين إذن، أن كوبرنيك لم يكن الوحيد السباق إلى طرح هذه النظرية، وإنماكان التوقع الكامل لها في محاولات سابقة. ولطالما قيل إنه لو كان العلم اليوناني أقل عملا بمنهج الاستدلال المنطقي، وأقل خضوعا للثوابت الفكرية الجامدة، لكان علم الفلك القائل بمركزية الشمس قد بدأ ظهوره قبل بثمانية قرون[1].

ويمكن تحديد أربعة جوانب تميز بها تيار الفكر آنذاك وكان لها أثر بالغ على أفكار كوبيرنيكوس:

الأول: هو أن الفلاسفة الإغريق القدامى ومن تلاهم من مفكري العصر الوسيط قد ذهبوا إلى أن الطبيعة كلها إنما يحكمها مبدأ البساطة. لذا أقاموا أفكارهم حول ظواهر الطبيعة بموجب هذا المبدأ، فالأجسام مثلا تسقط عمودية على الأرض وأن الضوء يسير في خط مستقيم؛

الثاني: ظهور تحولات سبقت إعلان النظرية بمائة سنة، وعلمت على التساؤل وإعمال ما تدعو إليه النظرية. مثل الإهتمام بالعلوم والآداب الكلاسيكية القديمة، الأمر الذي أدى إلى معرفة أفضل بتراث وأنماط تفكير الأقدمين؛

الثالث: حدثت ثورة في عالم التجارة والإقتصاد فكانت هناك الرحلات، والكشوفات الجغرافية ومعرفة مجتمعات بشرية جديدة؛

الرابع: سبقت الثورة الدينية إعلان النظرية الفلكية، وأطاحت بالحواجز التي أحجبت الرؤية عن الناس. (...) كما أسهمت الطباعة بنصيب كبير في نشر وقائعها، وفي اطلاع العامة على نظام فلكي جديد يحل محل النظام الفلكي القديم؛

الخامس: تزامن عصر كوبيرنيك مع الرياضيات، حيث درج أهلها منذ القديم وحتى القرنين الذين سبقا ظهور النظرية الجديدة (وهما قرنان ازدهرت فيهما دراسة الهندسة وتحررت فيهما عقول الناس من ربط

[1] توماس، كون، بنية الثورات العلمية، م س، ص 157.

التفكير المجرد بالواقع). على تصور أبعاد مكانية في العالم الخارجي وضرورة انطباقها على أفكارهم الرياضية والهندسية[1].

لم يكن كوبرنيكوس تنتابه حتمية نظريات السلف، أو إطلاقية الكون. وقبل أن تخرج هذه النظرية إلى الوجود، كانت الكنيسة هي المصدر الوحيد للمعرفة العلمية والكونية، بدل أن تكون المصدر الوحيد للإرشاد الديني، وعندما ألقت هذه المسلمة -مركزية الأرض- بظلالها على مجالات الدين، والعلم، والفلسفة، تبنتها ومنحت لها سلطة دينية، واصطبغها بصبغتها، ومنعت كل محاولة التشكك فيها. وبقدرما شاعت هذه المسلمة، شاع معها حجم الصدمة الذي أحدثته. وكان هذا العالم على ذراية تامة بمناخه، وتساءل حينها:إن لم يكن من الأفضل أن أحذو حذوا الفيثاغوريين (...) الذين اعتادوا ألا ينقلوا أسرار الفسلفة إلا لأصدقائهم وأقاربهم، لا كتابيا بل شفويا (...) وذلك لكي لا يحتقر المعتوهون والجهلة الأمور الجميلة، والتي تمت دراستها على يد العظماء. وأشيعت فكرته بحلول سنة (1540م)، وطبعها الأسقف ريتيكوس في نورمبرغ سنة (1543م)[2].

وإذا كانت كل هذه النظريات تهم مجالا واحدا وهو الفلك، والتدقيق في دوران الكواكب واستقرارها، فإنه بوسعنا القول أنه ظاهريا قد تبدو نظرية دوران الشمس متأخرة أو فكرة علمية عادية في عصرنا لا تستحق أي جدال أو بحث علمي بالنظر إلى تفنيذها من قبل كوبرنيك، لكن من ناحية الأسبقية التاريخية، تبقى اكتشافا علميا مهما. حيث إنه إذا كانت الأرض ثابتة مع بطليموس، فهي متحركة مع كوبرنيك. ولكل كوكب مداره الذي تتحدد أبعاده وسرعة حركته تبعا للمسافة بين الكواكب والشمس، أما النجوم فهي ثابتة لا تتحرك، وهي كذلك بسبب دوران الأرض حول نفسها.

---

[1] عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث، دراسة تحليلية وتاريخية، م س، ص 71- 73.

[2] صممت هذه الفكرة ما بين سنتي (1505-1506م) وسجلت في "بحث ملخص صغير" وهو الـ (commentariolus) أي تعليق مبسط، ولم ينشر إلا سنة (1878م). (...) رفض أن يقدم للعالم اكتشافه خوفا من افتراءات الجهلة. جورج مينوا، الكنيسة والعلم، تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، م س، ص 424.

وبناء على الإرتباط الزمني والعلمي للنظريات، وجد المنتقدون لمبدأ الدوران اليومي للأرض، أنها ليست اكتشافا جديدا، حيث إن المعطيات التاريخية تذهب إلى نزع صفة الإكتشاف العلمي عنه، بدليل أنه مكمل ومجددا لفكرة دوران الأرض ليس إلا.

لكن الجدة والتفرد التي رافقت هذا العالم، هي أنه استطاع قراءة ما كان ممكنا وبناؤه، وتعديله لتطويره، للوصول إلى نتيجة محددة. رفض الإذعان لسلطة أرسطو، وقداسة النص الديني، فقلب نظرية بطليموس المعروف بنظام مركزية الشمس، وفنده بنظام فلكي آخر، وهو مركزية الأرض. فقوض بذلك أسس التفكير المطلق واللاهوتي وخلف أثرا في مجرى التاريخ، وأسس لنهضة كبرى، ولعالم أوروبي جديد، بعد ما يقارب قرن ونصف من الزمان.

وما يهمنا أكثر هو سياق ظهور هذه النظرية، وإسهاماتها في نزع السحر الديني عن العالم الزمني، شأنها شأن الغاليلية والنيوتونية وغيرها، فكانت بداياتها ثورة علمية احتاجت مسارا طويلا من الصراع بين أنصار الحقيقة العلمية، ومعارضيها. وينطبق هذا على جميع العلوم والنظريات الجديدة.

وبما أن العلم حسب توماس كون هو جملة الحقائق والوقائع والنظريات ومناهج البحث، فإن العلماء هم الذين أسهموا فيه، بغض النظر عن نجاحهم أو فشلهم. فتقدم العلم هو عملية دينامية تتراكم فيها الإسهامات الجزئية للعلماء تسلسليا وزمنيا. مصحوبة بالظروف التي تحيط بظهورها[1]. ويطرح ذات الكاتب أن هناك خيارين يمكن بهما أن ننظر إلى تطور العلوم وهما:

الأول: أنه لو وصفت المعتقدات الماضية والتي طرحها الفكر الحديث بأنها أساطير فإنه من الممكن أن تفرز المناهج العلمية في عصرنا النتائج ذاتها؛

[1] نقلا عن عبد الله العمر، المرجع نفسه، ص 214.

الثاني: وهو أنه إذا كنا ننظر إلى معتقدات الأولين بأنها علم فإنه والحالة هذه يكون قد انطوى في الماضي على جملة أفكار تعارض ما نأخذ به اليوم وهذا هو الصواب[1].

ولو قبلنا بالإختيار الأول، فإن نتيجة الثورة العلمية ستكون أسطورة بنظر رجال الدين. حيث جاء الرد الكنيسة (1616م)، وصنف النظرية على أنها تناقض مقاطع عديدة من "الكتاب المقدس"، فعقب على هذا الرد في المقابل بالقول: إن بعض الأفراد الطائشين والجهلة يريدون أن يسيئوا استخدام بعض مقاطع "الكتاب المقدس" ضدي، فيحورا معناها، إني أحتقر انتقاداتهم، ولابد أن يصدر رياضيون حكمهم على الحقائق الرياضية". وما يظهر تشبته بنظريته هو ظهور طبعة جديدة له سنة (1566م)، وراح الجميع يبحثون عنها، باستثناء الناشزين[2].

يدافع عن نظريته وهو على دراية بالمناخ العلمي المراقب من قبل اللاهوتيين، فهذا انفوسي (Anfossi)رجل الدين على سبيل المثال المسؤول عن مراقبة المطبوعات، رفض السماح بطبع الكتاب واشترط ذلك بمراجعته وتحويله لمجرد فرضية لا باعتبارها حقيقة علمية. فرفع كانون سيتيل(Canon SETTELE)[3] أمره إلى البابا بيوس السابع (Pius VII) الذي أحال أمره إلى المجمع الكنسي، والذي أقر ولأول مرة بتاريخ (16 غشت 1820م) أن لسيتيل الحق بتدريس نظرية كوبيرنيكوس على أنها حقيقة ثابتة. وفي (11 ستنبر 1822م) أقر أعضاء محكمة التفتيش المقدسة بأن: كتابة الأعمال التي تعالج حركة الأرض وثبات الشمس ونشرها بما يتسق مع الرأي السائد لعلماء الفلك المحدثين، مسموح بها في روما. وصادق البابا بيوس السابع على ذلك القرار، ولكن يجب ألا ننسى وهذا هو الأهم بأن الأمور

---

[1] المرجع نفسه، ص 215.

[2] جورج مينوا، المرجع نفسه، ص 426.

[3] بروفيسور في علم الفلك، كتب كتابا مبسطا تناول فيه نظام الفلك عند كوبيرنيكوس ودافع فيه عن كون النظرية الفلكية حقيقة مسلم بها.

استمرت على ما هي عليه في تذبذب إلى حدود سنة (1835م)، وهي سنة رفع الحظر عن أسماء الكتب التي تعالج حركة الأرض[1].

استمر الحضر إلى حدود القرن التاسع عشر أي لما يقارب ثلاثة قرون، فقبل هذا التاريخ، لم يكن من الممكن طرح الحقيقة العلمية أو نفيها وإن اعتمدت المنهج العلمي. إلا أن التاريخ دائما ينصف الفكرة الصحيحة من غيرها مهما طال أمد الحضر والتحريف، ولو لم تكن محمية بطابع مقدس أو رمزي. وهذا هو حال بحث كوبيرنيك الذي تشبث بنظريته حتى أخذت أنوار الحقيقة تشع في المجتمع. وهو على وعي أن حملها في طيات عقله، وبين نياط قلبه، لا يتفق مع ما يطلب من الأمن والسلام في جو روما، المفعم بالتعصب، والمملوء باستبداد التقاليد. وأيقن بأن إعلان هذه الحقيقة سيناقض، ويخالف التقاليد الراسخة. لهذا لم يتسرع في إعلانها. وظلت هذه الفكرة ثلاثين سنة أخرى، جاثمة في خلايا عقله. والنتيجة النهائية أنه أتم كتابه الكبير حركات الأجرام السماوية. لم يجرؤ أن يرسله إلى روماحيث تجثم رؤوس الكنيسة القديمة.كما لم يستطع أن يرسله إلى ويتنبرج حيث القلاع الحصينة للبروتستانت، الذين لم يكونو ا أقل عداء لحقائق العلم، من زعماء الكثلكة.

لهذا عهد بالكتاب إلى صديق لكوبرنيك يدعى أوسياندر (Osiander) البروتستانتي. لكنه لم يستطع أن ينشر الفكرة الجديدة، فكتب مقدمة دنيئة حاول أن يعتذر فيها عن كوبرنيكوس، لقاء فكرته هذه، بل اختلق عليه من الفكرات ما خيل إليه أن يكون عذرا مقبولا، فقال فيها بأن "كوبرنيكوس" لم يحاول نشر هذا المذهب على أنه حقيقة؛ بل على أنه مجرد فرضية تخيلية. وليست حقيقة ثابتة، (...) ولأنها فرضية، فإن الكنيسة سمحت لبعض الأساتذة بتدريسها للطلاب[2][3].

---

[1] عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث، دراسة تحليلية، م س، ص 38.

[2] المرجع نفسه، ص 30.

وهكذا، ذريت النظرية مع ريح الإطلاقية لمدة غير يسيرة، ولم يتحقق وجودها إلا في حدود (1543م) قبيل وفاته. وهذا التأخير لا ينفي تشبته بفكرته، وإنما عائد إلى خوفه من "بطش الإكليروس له". وهو البطش الذي دفعه إلى القول: بإن نظريته هي مجرد افتراض غير مؤكد كحقيقة[1]. حيث من المحظور قطعيا حسب الكاردينال بيلارمين (Bellarmin) (أسمى سلطة في علم اللاهوت في زمانه)، التأكيد على الحقيقة المطلقة، للنظرية لتناقضها مع الكتاب المقدس[2].

وإن كان ثمة برهنة حقيقة أن الشمس هي مركز العالم، وأن الشمس لا تدور حول الأرض، بل الأرض هي من تدور حول الشمس، فعندئد، لابد من أن نجلب الكثير من التبصر في شرح مقاطع الكتاب المقدس، التي تبدو مناقضة. وبهذه الحماسة، أدين مذهب كوبرنيك طبقا للأصول الواجبة، في (24 فبراير 1616م) وصرح بالإجماع علماء اللاهوت في المكتب المقدسي بما يلي: مذهبه أخرق، ومخالف للعقل، وهرطوقي قطعا حيث يناقض بصراحة مقاطع عديدة من الكتاب المقدس، ومعاني الآباء القديسين، والعلماء في اللاهوت[3]. بل إن العقيدة النصرانية، تقول: أن الله اختار كوكب الأرض مقرا دنيويا له، فهذه الأرض التي يريدون اليوم أن يجردوها من مكانتها السامية، لا يقبل أن توضع بين كواكب أكبر منها بكثير وبين نجوم لا حصر لها.

---

[3] وقدمه على النحو التالي دون توقيع باسمه: نظرا إلى ما ذاع من سمعة هذه الفروض الجديدة، فإن علماء كثيرين ستصدمهم ولا ريب نظريات هذا الكتاب صدمة قوية. على أن فروض الأستاذ ليست بالضرورة صحيحة، ولا حتى مرجحة. إن هذه الفروض الجديدة ستتخذ لها مكانا إلى جوار الفروض القديمة التي ليست أكثر منها رجحانا... أحمد علي عجيبة، أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، م س، ص 88.

[1] برتراند رسل، الدين والعلم، م س، ص 17.

[2] جاء فيها "أبت المحترم، أقول إنكما، أنت، والسيد غاليليه يغدو تصرفكما حكيما إذا اكتفيتما بالحديث عن الباب الإفتراضي، وبطريقة غير مطلقة، (...) فالتأكيد على أن الشمس، في الحقيقة هي مركز العالم وتدور فقط حول ذاتها دون ذهابها من الشرق إلى الغرب، فيما تظل الأرض في السماء الثالثة وتدور بالكثير من السرعة حول الشمس، فذلك يعرض لخطر كبير، ليس فقط بإثارة حفيظة الفلاسفة وعلماء اللاهوت السكولاستيكيين، بل يعرض إيماننا للأذية بإتهام الكتاب المقدس بالخطأ. جورج مينوا، الكنيسة والعلم، تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، م س، ص 488.

[3] المرجع نفسه، ص 490.

فوجد العقل الجمعي المسيحي الحاملين لفكرة مركزية الأرض أنفسهم في مأزق، أو طريقين متعارضين تحت حراسة دينية دائمة: فإما أن ينكروا هذه الفكرة كعقيدة، ويعلنوا عن إصلاح مضامين الكتاب، أو ينكروا العلم بالأدلة، ويحاربوا أهله لإخفاء زيف معتقداتهم[1].

غير أن معالم الحقيقة لم يكن من المستطاع إخفاؤها، أو يهزأ بها، أو إقتلاع أصولها. ووفق هذا السياق التاريخي والعلمي تمت الدعوة لعقد الجلسة الثامنة عشرة لمجمع ترانت، الذي قرر في (26 فبراير 1562م)، أن يهتم بـ"قضية"، تكاثر الكتب العلمية-المحظورة، ويدرسها، ويتخذ قرار الحظر بشأنها[2]. ويستنتج من هذه القرارات معطيين:

الأول: قوة النظريةالعلمية، ونزعهاالقداسةعن الظواهر، ما شكلتهديدا للوجود الكنسي الجامد القائم على مسلمات منغلقة ترسخت، وتناقلت عبر عصور مظلمة بممارسات ذات صغبة دينية؛ والتي بدأ التاريخ يكشف زيفها؛ لهذا كان من البديهي أن يحدث إصطدام بين سلطة العلوم الجديدة للقرن السابع عشر،وسلطوية التقاليد الوسيطية؛

الثاني: نتيجة للأول، ويتعلق بنشوء حركة علمية قوية تفوق قوتها قوة الكنيسة،فمهدت للمنهج الشكي،الذي أضحى تيارا واضحا لمعالم في عصر النهضة بفضل تنامي الشعور بالحرية في بحث ظواهر كونية. ومما خلق مناخ من القبول بالمنهج الشكي هو الصراع الديني مع الأديان غير المسيحية، والمسيحي-المسيحي،خاصة بعد انشقاق الكنيسة بين الكاثوليك والبروتستانت ومحاولة كل مذهب محاربة والقضاء على المذهب الآخر، وهو ما زادمندرجة الشك حول الحقيقة الطائفية، والنتيجة تأزيم الوعي الجمعي الغربي.

---

(1) أحمد علي عجيبة، أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، موسوعة العقيدة والأديان، م س، ص 89- 90.

(2) عكف على هذه المهمة عشرة أساقفة، فعدلوا فهرس الكتب التي حضرها البابا بيوس الرابع ونقلوا نتائج أعمالهم إلى البابا، في الرابع من ديسمبر 1563م. ليصدر في 24 مارس 1564م فهرس الكتب المحظورة. جورج مينوا، الكنيسة والعلم، تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل، م س، ص 451.

وإذا نظرنا من زاوية تاريخية أخرى، نجد أن الكنيسة الرومانية، لم تكن وحدها الحاملة لوزرهاعلى الأطروحات العلمية، وإنما نجد كذلك علماء الفلك أنفسهم دافعوا عن السياسة السلطوية. فتكون هنا إمكانية تخصيص هذه السياسة على رجال الدين وحدهم غير موفقة. فتيخو براهيه (Tycho BRAHE) (1546-1601م) مثلا وهو الذي أوجد نظاما فلكيا مبتكرا تحتل فيه الأرض المركز من بين الأجسام السماوية،رفض قبول منظومة كوبرنيك لأسباب علمية، وهي استحالة الإكتشاف لزاويا اختلاف الثوابت من جهة أولى. ولأسباب دينيةمرتبطة بصعوبة توفيق هذه المنظومة مع الكتاب المقدس من جهة ثانية. وفي بداية القرن السابع عشر، وفي مناخ متشدد في مكافحة الإصلاح، بدأ علماء اللاهوت بالإشارة إلى التعارض ما بين مذهب مركزية الشمس، والكتاب المقدس. ولا سيما في المقطع الشهير ليسوع الذي استطاع فيه أن يوقف الشمس قبل غروبها[1].

تعددت أطراف الصراع، وسادت روحا تضامنية بينها وبين عقول الإصلاح الديني، ونقصد هنا، فروع الحركة البروتستانية. فالأخيرة لم يكن دعاتها أقل تشددا ضدالعلم الحديث. ولم تكن العامة منهم أقل من الكاثوليك رفضا لاتباع التعاليم والمبادئ العلمية. فهذه الفروع تكاتفت على مقاومة المذهب الكوبرنيكي، وهم معتقدون أنه مناقض لنصوص الكتاب المقدس، وانضم إليهم البيوريتانيون[2] .فاستدل البروتستانت "بالتطاول على الكتاب المقدس وزرع بذور الشك. واستدل الكاثوليك بكون نظام كوبيرنيك أقرب إلى الرياضة العقلية منه إلى الحقيقة[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص 487.

[2] أندرو ديكسون وايت، بين الدين والعلم، تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى، م س، ص 38.

[3] عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث، دراسة تحليلية وتاريخية، م س، ص 42.

فقاومت إنجلترا البروتستانتية الحركة العلمية الجديدة خاصة الجمعية الملكية والمجمع البريطاني لتقدم العلم[1]. وقال مارتن لوثر سنة (1530م): إن الناس يستمعون إلى حدث أن الأرض تدور، لا السماوات، ولا القبة الزرقاء، ولا الشمس، لا القمر، فهذا الأحمق يريد أن يقلب نظام الفلك كله رأسا على عقب، ولكن الكتاب المقدس ينبئنا بأن يسوع أمر الشمس لا الأرض أن تقف. أما كالفن فقد تساءل: فمن يجرؤ على ترجيح شهادة كوبرنيكوس على شهادة الروح القدس[2].

رفض أنصار المذهب اللوثري مذهب دوران الأرض، بل ويرمون كل مؤيد له بالكفر، تزعم كالفن حلبة الصراع لنفي الحقيقة العلمية،بكتابه "تعليقات على سفر التكوين"؛ وأعلن كفرا، على كل من يقول بأن الأرض ليست مركز النظام الكوني،(...) ثم تساءل من من الناس يجرؤ على أن يضع سلطة كوبرنيكوس فوق سلطة روح القدس؟. (...) محاولا أنيثبت-مستعينا بكثير من نصوص الكتاب المقدس- أن السماء، والشمس، والقمر إنما يدرن من حول الأرض الثابتة في مركز النظام الكوني[3].

تحيل هذه السياسة وبكل تأكيد، إلى وجود تحالف ديني كبير، لمنع أي خروج عن الحقائق المفروضة، وبما أن تعليمها يشكل تهديدا للرافضين، فقد وصل صدى الحظر، الفضاء الجامعي، وأجبر كثير من الأساتذة أواخر القرن السابع عشر على أداء"القسم"بأنهم لن يؤمنوا أو يلقنوا الفكرة الكوبرنيكيةالفيثاغورية[4][5].

---

[1] أحمد علي عجيبة، أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، م س، ص 80.

[2] المرجع نفسه، ص 9.

[3] أندرو ديكسون وايت، بين الدين والعلم، تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى، م س، ص 39.

[4] المرجع نفسه، ص 40.

[5] عاش في ويتنبرج منبع الإصلاح الديني، أواسطالقرنالسادسعشر فلكيان متأثرين بالمذهب الكوبرنيكي وهما: ريتيكوس (Rheticus) ورينولد (Reinhold)، لكن إيمانهم هذا لا يخرج عن نبضات قلبهم، وإدراك عقلهم، ورفوف خزانتهم، ولن يصل إلى وعي الأجيال الصاعدة من الطلاب. وجعلهم هذا الحظر على الحقيقة، يتركون منصب الأستاذية في جامعة ويتنبرج، باحثين عن الحقيقة خارج أسوارها. ليأخذ مكانهما بيوسر (Peucer) سنة1571م، الذي أعلن في محاضراته أن نظرية الأجرام السماوية، مناقضة للعقل، وغير جديرة بأن تلقن في معاهد العلم. وأظهر الكاهن هنسل (Hensel)، أن مبادئ كوبرنيكوس الفلكية مناقضة لنصوص الكتاب المقدس. المرجع نفسه، ص 41.

لقد أظهرت الكوبيرنيكية والتي انطلقت من رحم رجال الدين (كوبيرنيك كان قسيسا)، انتصار قوة الفكرة، على فكرة القوة.وكشف حقيقة الأفكار الإصلاحية، للعقل المنادي به على الأقل (اللوثيورن والكالفينيين) وهدم المبادئ السلطوية التي كانت تعتمد عليها مؤسساتهم الدينية. وإذا كانت هذه الحركة قد ظهرت أساسا، في البلاد البروتستانتية، فإن ذلك يرجع إلى العجز النسبي للكنائس القومية على فرض سيطرتها"[1].

إذا كانت الكنيسة قادرة على إخفاء الحقيقة بأي شكل من الأشكال، فإنه من الناحية العلمية ليس لها القدرة على ذلك. ومن الناحية العملية فقد صار لها علماء مناصرين لها على الرغم من الحضر الديني. "وبلغ التأييد حدا سارع فيه جيوردانو برونو (Giordano Bruno) (1548 - 1600م) إلى التصريح علانية بصحة النظرية. فما كان من رجال الكنيسة إلا أن طاردوه، وسجنوه بالبندقية مدة ستة أعوام، ليحرق بعدها وهو حي.

وما أن مضت عشرة أعوام بعد ذلك حتى أثبت من جديد يد جاليلو بمنظاره المقرب "التلسكوب" نظرية كوبرنيكوس. (...) وأظهر سنة (1611م) أن للزهرة منازل كالقمر[2]. بهذا تكون هذه الثورة العلمية النوعية، قد وضعت أولى لبناتها ليستمر إثباتها العلمي مع الإيطالي غاليلو، وكيبلر، ونيوتن، وغيرهم.

---

[1] برتراند رسل، حكمة الغرب، ج 2، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، م س، ص 40.

[2] عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث، دراسة تحليلية وتاريخية، م س، ص 32.

الفقرة الثانية: الغاليلية والإستمرار في إثبات الكوبرنيكية

إذا كان كوبرنيكوس قد شكل نموذجا أوليا للعلم الحديث، فإن الإيطالي غاليلو غاليلي (GALILEOGalilei)[1] قد شكل نموذجا ثانيا، بملاحظاته وكشوفاته الفلكية، ودعابمنظاره للوقوف علىالحقيقةمن جديد. وفصل في النزاع حول مركزية الأرض، فأثبت علميا وواقعيا أطروحة كوبيرنيك. لهذا عده الكثيرين من واضع أسس العلم التجريبي الحديث إلى جانب نيوتن، حيث أحدث قطيعة ابستمولوجية، بين أنماط التفكير القديمة، وأساليب التفكير الجديدة.

أنار طريق الإكتشافات العلمية بعد كوبرنيك، ودخل بدوره في صراع مطول مع محاكم التفتيش لإثبات مركزية الشمس[2]. لم يكن يبتغي، انقطاع حبل البحث رغم متابعة ومحاكمة، كوبرنيك. ولهذا اعتمد المنهج العلمي التجريبي في بحث الظاهرة الفلكية، ودراسة الأجرام السماوية وراقب النجوم والأقمار، ففتح المجال للأدوات الدقيقة بدل الحواس المجردة. وهو الذي قال: كُتبت الطبيعة بلغة رياضية.

ملك قدرة عقلية، جعلته يبتكر أول منظار فلكي (التلسكوب) سنة (1609م)، فوظفه لفسح النظر خارج الكون، ونفي تحريفات الكنيسة لأطروحة مركزية الشمس، وللتصورات الأرسطية القديمة للعالم السماوي. وأعاد إحياء العالم الدنيوي، بإثباته للأطروحة المنفتحة (لرجال العلم) وإنهاء الأطروحة المنغلقة (لرجال الدين). ولم يكن تأييد جاليلو لنظرية كوبيرنيكوس مجرد نزوة علمية، أو حدس عابر، بل هو

---

(1) من علماء القرن السابع عشر، ولد في مدينة بيزا سنة 1564م وهي السنة ذاتها التي ولد فيها نيوتن. درس الطب والعلوم الطبيعية والرياضيات. كان لديه اهتمام قوي بالعلوم الإنسانية. امتلك معرفة جيدة بالأدبين اليوناني واللاتيني. شغل الأستاذية لمادة الرياضيات في بيزا، وبادوفا (Padova). ومن كتاباته: رسول من النجوم، وحوار حول نظامي العالم الرئيسيين، وحوار حول علميين جديدين.

(2) قيل لكوبرنيكوس: قبل أن يموت سنة 1642م: "إذا كانت نظريتك صحيحة فإن الزهرة لا بد من أن ترينا من أوجهها مايرينا القمر". فأجابهم، إنكم على حق، ولست أدري ماذا أقول، ولكن الله رحيم. ولابد من أن يوحي إليكم يوما بما يمكن به الإجابة عما تسألون. فأجاب بعد مدة "غاليليو"المتسائلين سنة 1611م عندما أظهر منظاره أوجه نقص أعين الناظرين.أندرو ديكسون وايت، بين الدين والعلم، تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى، م س، ص 42.

إيمان[1] منه بحقيقتها. فاستعمل المنظار المقرب "التلسكوب" في بحثه، وثبت له أن ما قاله كوبرنيكوس صحيح وأن الفرض حقيقة. من هنا رأت الكنيسة أن خطرا داهما آت من جديد، وبات يهدد سلطانها، فبادرت إلى التصدي له حيث حرمت تداول كتاب كوبيرنيكو إلى حين تعديل بعض العبارات على نحو تكون نتائجه متفقة مع النظام الفلكي البطليموسي القديم"[2].واكتشف أن القمر فيزيائيا ليس بالكرة الكاملة، كما كان الإعتقاد الأسبق. فهو مشابه للأرض، ولـ (الزهرة)[3].

تحظر هنا فكرة الغايات أو العمل بالهدف المحدد، فجاليليو وجد مهمة تحديد أزمنة الأقمار التابعة لكوكب المشتري، كهدف أول،مهمة كبيرة، عجز الفلكيون اليسوعيون عن تحقيقها(...) ثم تفنيد التصور الأرسطي كونه أقرب إلى الخيال منه إلى الحقيقة كهدف ثان. وهو على علم باستبعاد تقبل رجال الدين والعلماء والمفكرين هذه الفكرة، إلا أنه يظن بأن الزمن والحجج المنهجية كفيلان بتغيير وجهة نظرهم[4].

وهناك من يستغل جهل العامة وسذاجتهم للوقوف ضد كل إختراع. لهذا يرفض أن يطلع العامة على اكتشافه، حيث إنهم غير قادرين على استخلاص حكم محايد وموضوعي، حيث تحكمهم الخرافات والعواطف والإنفعالات. ويدرك أنه متى ضمن تأييد الفلكيين اليسوعيين، وهم أصحاب الحل في هذه الأمور لدى سلطة الفاتيكان، فإن أعداءه لن ينقلوا الحرب بينه وبينهم إلى ميدان الحلال والحرام في شرع الدين[5].

---

[1] وهو ما ظهر من خلال محاضرة عن مركزية الشمس، التي ألقاها في بيزا الإيطالية سنة (1640م)، وبعد خمس سنوات من اختزع أول تيليسكوب للأرصاد الفلكية، الذي كشف به أقمار المشتري وجبال على سطح القمر، ونجوما عديدة. لكن خصومه رفضوا ذلك واعتبروه وهما ليس إلا. أنظر أحمد علي عجيبة، أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، موسوعة العقيدة والأديان، م س، ص 91.

[2] عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث، دراسة تحليلية وتاريخية، م س، ص 31.

[3] غنار سكيربك، نلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي، من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، م س، ص 348.

[4] المرجع نفسه، ص 50.

[5] عبد الله العمر، المرجع نفسه، ص 46- 48.

الشيء الذي يبدو أنه توقع بنفسه تبعات اختراعه الجديد. وفي رسالة بعث بها إلى كيبلر (1597م)، وكان ذلك قبل اكتشافه للتلسكوب بثلاثة عشر عاما قال فيها: أنني مثلك تماما قد قبلت الموقف الكوبرنيكي منذ سنوات عديدة، واكتشفت منذ ذلك الحين أسباب كثيرة من الأحداث الطبيعية والتي لا يمكن تفسيرها بالنظريات السائدة[1]. وفي نفس السياق بعث إليه قائلا:إن النزر القليل من الناس من يستطيع أن يفهموا مذهب كوبرنيك"، وأشار إلى أنه بصددتحرير الحجج لدعمه، ودحض الرأي المناقض، لكنه لم يجرؤ على ذلك بعد، بسبب الخوف من مصير كوبرنيك، وإن كسب مجدا خالدا، فهو يظل لدى العديد من الأفراد الأغبياء، موضوع سخرية[2].

وفي سياق محاججة المباشرة لطروحات اللاهوتيين وعامة الناس، يطرح غاليلو استفهامات وإجابات حولها، فيقول:من ذا يستطيع أن يضع حدا لعقل الإنسان؟. ومن ذا يجرؤ على التأكيد بأننا نعرف كل ما ينبغي أن يعرف؟.

ويفيد كل من هذين السؤالين مجموعة من الأجوبة منها يقول: ألا نحمل عبارات بالإيمان أكثر مما تحتمل. (...) وأن الكتاب المقدس يتناول الأمور الطبيعية بسطحية كما لو كان يريد تذكيرنا بأن مهمته لا تتعلق بالقضايا الطبيعية، وإنما تتعلق بالروح.(...) وأحد الأمثلة الملفتة التي ينطلق منها إجابة على طروحات رجال الدين،هي أنه لا يمكن فهم إيقاف يسوع للشمس، إلا إذا أخذت النصوص بحرفيتها. لقد كان أملهأن يجد صيغة جديدة تلائم بين مضامين الكتاب المقدس وبين النظريات الحديثة[3].

وتوضح هذه الأفكارأن رؤيته واسعة،ذات بعد علمي، ونقد ديني، أما نتائجهافكانت قوية الجادبية في أقطار أوروبية عديدة.ولا شك من أنها ستثير على صاحبها هجوما من قبل رجال الدين.

---

(1) المرجع نفسه، ص 43.

(2) جورج مينوا، الكنيسة والعلم، تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل، م س، ص 492.

(3) عبد الله العمر، المرجع نفسه، ص 57.

وإذا كان الكاردينال بيلارمين (Bellarmin) (1542-1621 م)[1] قد حكم على نظرية كوبيرنيك كونها افتراض، فإنه لم يخرج عن مراقبته له، حيث ما إن بلغه عمل غاليليه، حتى راح "يستفتي الفلكيين اليسوعيين في أمره، فجاءه الجواب مؤيدا لأفكار الرجل، (...) والأكثر من ذلك هو أن لقاء تم بينه والبابا أظهر فيه الأخير تعاطفه معه، غير أن هذا التعاطف مرحلي فقط. أما الأسقف بولص الخامس، وهو المعروف بنزعته التقليدية، فقد آثر السكوت في أمر جاليليو كدليل على أن القادم هو الحظر. هذا التأييد مرحلي، وليس دائم، مرده أن سياسة البابا هي سياسة واحدة وسياسة (البابوية)، فكما حظر نظرية كوبيرنيك، سيحظر ما يأتي بعدها. وهكذا تحول موقف بيلارمين فيما بعد باعتباره رئيس علماء اللاهوت نحو النظر إلى أن "الشمس تجري بموجب ما درج عليه العرف السائد في الكتاب المقدس[2].

وبجانبه البابا بولص الخامس، ففضلا عما كان يتظاهر به من الود لغاليلو، داعيا إياه أكبر فلكيي الأرض، مهيبا به أن يزور روما، فإنه أوحى سرا إلى رئيس أساقفة بيزا، أن يستجمع الأدلة التي تؤدي إلى إدانته[3].

معنى هذا، أنه مهما استمر جاليليو في محاولات لتكييف نظريته مع النص الديني إلا أن أهل العقيدة أدرجوها في خانة البدع. وعلى غرار سياستها اتجاه المتأثرين بكوبيرنيك من الجامعيين، فقد صدرت

---

[1] وهو الذي عقد اتفاقا مع بولس الخامس على الإنتقام من جاليلو باعتباره ضالا، وأن أفكاره تقوض فكرة الخلاص المسيحي وتثير الشك في اعتقادهم، وتنكر نص الكتاب المقدس على أن الشمس قد وقفت ليسوع. والكاردنال بيلارمين هو الذي تابع قضية جاليلو، حيث استدعاه ودعاه للتخلي عن آرائه، أو أن يودع في السجن، ليمتثل جاليلو للأمر كارها. وارد في: أحمد علي عجيبة، أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، م س، ص 92.

[2] عبد الله العمر، المرجع نفسه، ص 49- 62.

[3] أندرو ديكسون وايت، بين الدين والعلم، تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى، م س، ص 46.

أوامر إلى أساتذة الجامعات الكاثوليكية بالإمتناع عن ذكر وجود هذه البقع الشمسية في محاضراتهم، وظل الحضر لمدة قرون في الجامعات[1].

واستنادا إلى هذه الخلفية، خلفية العداوة المتزايدة للسلطة العلمية، فقد اشتعلت نيران الحرب ضد العلم وتلظت، بإعلان الكنيسة أن أعظم برهان على فسادها وقوف الشمس ليسوع: فقال اللاهوتيون: دعائم الأرض مثبتة، ولن تتحرك أو تتحول عن مكانها. وأن الشمس تجري كل يوم من أحد طرفي السماء، إلى الطرف الآخر. غير أن منظار غاليليو كذب ذلك، بعد وصفه جبالا لقمر ووديانه،(...) واستنتاجه من الحركة تلك بقع الشمس تدور حول محورها، فاشتدت الحرب وحمي وطيسها[2].

في (26 فبراير 1616)، أبلغ الكاردينال بيلارمان في الفاتيكان غاليليه ففرض عليه العدول عن افتراض كوبرنيك، فهذا البابا المثقف، تراجع عن تأييده للنظرية العلمية وتحول نحو النظرية الدينية بحكم انتماءه للكنيسة. بمبرر وهو أنه من الممكن أن يؤدي مذهب مركزية الشمس إلى "إعادة النظر في مجمل الثوارة، خاصة إذا تنازلت الكنيسة للعلم في تفسير الكتاب المقدس. فلم يعبر بيلارمان عن رأيه كعالم، بل كمدافع عن الأرثوذكسية الكاثوليكية، فنصح بود غاليليه أن يعدل عن كوبرنيك فقبل[3]. إلا أن هذا العدول، لا ينبغي أن ينقص من قوة الحقيقة العلمية، فتاريخ العلوم والأفكار يظهر تنازل المفكرين والعلماء عن أطروحاتهم تفاديا للإصطدام، والحرب، ويتركوا الجيل الموالي ليحمل مشعل الإصلاح، وإنارة طريق الحقيقة.

إذن،نحنأمام مواقف ضيقة، ورؤى تنم عن محدودية نابعة من قناعة رفض كل تغيير قائم على الفاعلية العلمية. فما بين الرؤى الضيقة والواسعة، تنشبالصراعات بين أهل العلم وأهل الدين. وهذا يجيبنا عن

---

(1) برتراند رسل، الدين والعلم، م س، ص 30،

(2) أندرو ديكسون وايت، المرجع نفسه، ص 44.

(3) جورج مينوا، الكنيسة والعلم، تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، م س، ص 491.

التساؤلحول مبررات رفض الإكتشافاتالعلمية سواء لكوبرنيك أو جاليلي أو غيرهما من نيوتن وانشتاين. فالمعارضة الدينية تسعى إلى تغليف الحقائق بغلاف الإطلاقية، وكل بحث علمي، لا يمكن له أن تجاوز الإطار المرسوم له، إن الأمر هنا يتعلق بفرضيتين لا يمكن نفيهما حسب راسل:

الأولى: القول بأن الشمس هي المركز، كلام خاطئ،يتعارض مع اللاهوت،بل يناقض الكتاب المقدس؛

الثاني: القول بأن الأرض ليست مركزا، افتراض ينطوي على العبث، ويتعارض مع اللاهوت، ويناقض الإيمان الحقيقي[1].

وحرصا على سياسة الطغيان الديني على العلمي، فالعديد من رجال الدين سارعوا إلى حضر الحقيقة العلمية. ونكتفي في هذا الإطار بدكر بعض منهم، ونشير إلى رجل الكنيسة الدومينيكاني "كاسيني (Caccini) الذي دعاالمناصرين لآراء جاليلو إلى الإبتعاد عن النظر إلى السماء بقصد معرفة المزيد من حقائق علم الفلك وباقي العلوم الهندسية، لأن في ذلك جرما عظيما، أما الأب لوريني (Lorini)فقد صرح بأن مذهب جاليلو فيه كفر، وأن جزاءه القتل لا محالة[2]. فتلقى جاليلي من البابا، "أمرا لمثول أمام محكمة التفتيش، التي أمرته بالتراجع عن أخطائه بتاريخ (26 فبراير1616 م)"، وهناك من يقول بأن الحملة الأولىضده ابتدأت قبل هذا التاريخ بست سنوات، ليناصب العداء من الأعداءسراعا. إلا أن الأساسي هو مآل هذه الحملة، وواضح أن المآل هو إرغام جاليلي،علنيا[3] ورسميا،بوقف العمل على

---

[1] برتراند رسل، الدين والعلم، م س، ص 31.

[2] عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث، م س، ص 32.

[3] أعلن على الملأ راكعا على ركبتيه ما يلي: "أنا جاليليو، لكوني الآن في السبعين من عمري، ولكوني سجينا راكعا على ركبتي أمام رفعة مقاماتكم، ولما كان الإنجيل المقدس أمام عيني وألمسه بيدي فإنني اشجب، وألعن وأحتقر ما قيل وكتب من خطأ وبدعة حول حركة الأرض". وهل كان بوسعه في ظل "إرهاب" عظيم أن يقول غير هذا. عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث، م س، ص 36.

تطوير نظرية كوبرنيك. وجاء هذا الضغط بعد ستة عشر سنة من حرق برونو. وبناء على تعليمات البابا قامت الكنيسة بحضر الكتب المنادية بدوران الأرض[1][2].

استسلام جاليلي، استسلام خارجي اضطراري فقط، وغير مبني على قناعة داخلية. خاصة وأنه تمتم لنفسه قائلا: "ومع ذلك فإنها تتحرك". لتكون محكمة التفتيش قد نجحت في استئصال البحث العلمي في إيطاليا لعدة قرون[3]. بعد إذانته في (22 يونيو 1633م)[4][5]. وأخضع للمراقبة إلى أن مات سنة (1642م) وهو العام الذي ولد فيه نيوتن. ومنعت تدريس نظريته بجميع المؤسسات التعليمية.

يجد كازانوفا أن النزاع بين الكنيسة والعلم الجديد، كما ترمز إليه محاكمة جاليليوس، لم يكن بسبب الحقيقة الجوهرية، أو صحة النظريات الكوبرنيكية الجديدة عن الكون، أو بطلانها، بقدر ما كان بسبب صحة مزاعم العلم الجديد باكتشافه نهجا مستقلا لبلوغ الحقيقة. لم يكن النزاع، بالمعنى الضيق للكلمة، نزاعا بين الحاملين لمضامين الدين، ونماذج علمية سائرة في الظهور، بل هو نزاع بين عقيدة الكنيسة،

---

(1) ليغادر بعدها جاليلو نحو فرنسا، مبتعدا لفترة قصيرة عن غضب أعدائه، ليعود إليه الأمل والتفاؤل بعد اعتلاء صديقه الكاردينال ماربري كرسي البابوية وأصبح يلقب باسم ايربان الثالث، لكن تفاؤله، اصطدم بحقيقة أن البابوية تحكمها فكرة واحدة مطلقة، وهي أن لاشيء يمكن تفسيره خارج إطار عقيدتها. ليعود جاليلو إلى التأليف مجددا، فكتب حوارات حول أعظم نظامين فلكيين في العالم الذي نشره سنة 1632م، برتراند رسل، الدين والعلم، م س، ص 32.

(2) وفي 5 مارس السنة ذاتها، أصدرت المحكمة قراراها التاريخي وهو الآتي: "إن الفكرة التي تقول بأن الشمس تقف بلا حركة وسط الكون فكرة سخيفة وهي من الناحية الفلسفية فكرة زائفة، لأنها تناقض النصوص المقدسة. وحضرت استخدام كتاب كوبريكوس إلى حين تصحيح موضوعها عن حركة الأرض. أحمد علي عجيبة، أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، م س، ص 93.

(3) برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، م س، ص 44.

(4) أرسل هذا الحكم مع إقلاع جاليليو عن رأيه إلى المعسكرات الدينية في أنحاء العالم الأوروبي وإلى القساوسة وأساتذة الفلسفة والرياضيات معا. أنظر أحمد علي عجيبة، أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، موسوعة العقيدة والأديان، م س، ص 91-92.

(5) بداخل كنيسة سانتا ماريا سوبرامينرفا في مدينة روما، مثل غاليله، أمام قضاة المكتب المقدس. وأصغى إلى الحكم عليه: "نقول ونحكم بأنك أنت غاليله، من جراء العناصر التي كشفتها الدعوى والتي اعترفت بها، قد جعلت نفسك في نظر المكتب المقدس هذا مشتبها بشبهة قوية، أي أنك منحت الدعم، والتصديق لمذهب خاطئ، ومناقض للكتب المقدسة، والإلهية، ألا وهو أن الشمس هي مركز الأرض، ولا تنتقل من الشرق إلى الغرب، وأن الأرض هي التي تتحرك وأنها ليست مركز العالم، وأنه من الممكن الإعتقاد برأي قد تم إعلانه وتحديده مناقضا "للكتاب المقدس" والدفاع عن ذلك بصفته أمرا محتملا، أنظر جورج مينوا، الكنيسة والعلم، تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، م س، ص 485.

ومطلب النهج الجديد. وبالتالي كانت مساعي كل من جاليليو، وكيبلر ونيوتن، لتتويج كتاب الطبيعة، إلى جانب كتاب الوحي، سبيلا معرفيا وشرعيا ومنفصلا، للوصول إلى الله[1].

ومادامت الحقيقة العلمية تقبل التجاوز، والنفي العلمي، ولا تقبل النسيان، فقد أتت لحظة المصالحة بين الأصولية المسيحية والموقف العلمي الغاليلي متأخرا، حيث أعلنت الكنيسة اعتذارها، من مؤسس العلم الحديث بحلول سنة (1982م). تأخير سببه الأولي والنهائي هو القاعدة التي تفيد أن الكنيسة لا تخطئ بحكم مكانتها الدينية، ولا تعتذر لأنها لا تخطئ، ودامت هذه القاعدة ثلاثة قرون، من ظهور النظرية العلمية حول الأرض، وبعد هذه المرحلة الطويلة، وجدت الكنيسة نفسها أمام حقيقة علمية لا يمكن تغافلها أو إخفائها. حقيقة المصالحة مع المجتمع الأوروبي و"الإعتراف التاريخي" بكونها العامل الذي حول الغرب أو أخره عن سكة الحداثة العلمية. وأجل عنه، مرحلة الإنتقال نحو العالم العلماني الحديث.

والدلالة التي تحملها هذه الأحداث، خاصة حدث "التصحيح" أو "المصالحة" هي أن انتصار الكنيسة، في إطار الصراع ما بين العقيدة الدينية التقليدية والمنهج العلمي الحديث، إنما هو انتصار مرحلي لكنه طويل، حيث استند على مصدر قوي وهو الإنجيل المقدس، نقول انتصار مرحلي، حيث إنه في نهاية الصراع أي بعد ثلاثة قرون انتصرت الفكرة العلمية.

وبنظريته هاته، يكون غاليليه قد وضع منظوراجديدافيالتفكير الزماني، أو بالأحرى خلق روحا علمانية، التي طفت إلى سطح الغرب، جديدة وجدية، محفزة للأفراد نحو التفكير، بمنطق العقل نحو القضايا الكونية والمجتمعية. تفكير أثر في العلم الأوروبي والغربي للقرن السابع عشر، وأزال القداسة عن الظواهر.

[1] خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، م س، ص 39.

الفقرة الثالثة: النيوتنية بين التجريبية واللاهوتية

يدل ظهور الإنجليزي إسحاق نيوتن (Isaac NEWTON) (1642-1727)علىاستمرارالحركة العلمية، حيث أضاء بدوره الطريق،وأكملمابدأه جاليلي في مسار العلم التجريبي الحديث، والأهم من هذا أنه اكتشف قوانين الجاذبية[1]، وقدم طرحا علميا ممزوجا باللاهوت. وكما يقول كونت: إن الظواهر العامة للكون مفسرة بقدر الإمكان، بموجب قانون الجاذبية النيوتونية، هذه النظرية الهامة التي بينت لنا من ناحية أن الحقائق الفلكية واحدة، وأن وجهات نظر بخصوصها مختلفة.

أما الأسئلة التي طرحتها وخلقت تجاذبا وصراعا فهي لم تعد قابلة للبقاء، ويمكن تركها بحق لمخيلة اللاهوتيين، أو لدلالات الميتافيزيقيين. والدليل الواضح على هذا، هو أنه كلما حاول المرء أن يقول شيئا عقلانيا بشأن هذا الموضوع، إلا ويجد أن الجاذبية قانون كوني، وأرضي"[2].

قبل أكثر من (381) سنة من اليوم، ولد هذا البروتستانتي رمز الثورة العلمية في القرن السابع عشر، تصفه الكتابات بأنه آخر ساحر لاهوتي مؤمن، وأول عالم تجريبي. قدم تصورا ماديا وعلميا للكون ولايعترف إلا بالتجربة والحساب. وبنظرياته انتهى عصر الظلمات وبدأ عصر الأنوار.

تأثر بأفكار ديكارت وكوبيرنيك، وغاليلو، بعد التحاقه بجامعة كامبردج سنة (1661م). كتب مذكرات حول الجاذبية، وطبيعة الضوء والذرات. درس الكيمياء، في سن السادسة عشرة ولم يتمها. وساعدته دراسة الميكانيكا في بحث الجاذبية، كأعظم قانون اكتشفه. عرفت إنجلترا،طوال حياة نيوتن، تقلبات سياسية كثيرة ارتبطت بصراعات دينية محتدمة بين الكاثوليكية، والبروتستانتية، والأنجليكانية، مُزجت

---

[1] لم ينشر إلا جزءا ضئيلا من كتاباتهاللاهوتية. ويمكنحصر بعضها في بعض الأسئلة التي أضافها إلى الطبعة اللاتينية لكتاب رسالة في البصريات، الذي اعتمدت العلوم التجريبية. وبعض الإضافات للطبعة الثانية من كتاب المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية.

[2] Auguste Comte, Cours de philosophie positive (1830), P 7.

بصراعات اقتصادية واجتماعية حادة، وإلى حدود عصر نيوتن لم تعرف إنجلترا بعدالإستقرار السياسي، والإنفراج الديني، إلا في مرحلة متأخرة من حياته.

أدى هذا الوضع إلى محاصرة الحريات الفردية والجماعية؛ وقيام حروب أهلية أودت بآلاف الإنجليز. فالأحداث التاريخية، تظهر أن الملك شارل الثاني (Charles II)كان مستبدا، ويمارس سلطة مطلقة، ويتحكم كليا في السلطتين الدينية والسياسية. وعلى الرغم من طبيعة هذا الحكم، فقد وصف نيوتن هذه الفترة بـ "أوج حياته العلمية"،والتي كتب،خلالها،بعض نصوصه اللاهوتية، والتي لم يتجرأ على نشرها.

لم تحدث نظرية نيوتن قطيعة ابستمولوجية/علمية مع الفلكيين السابقين له، بل أدرك المغزى الكامل لإشارات سابقيه. فإذا كان جاليلي قد تجاوز أرسطو وأحدث قطيعة معه فإن نظرية نيوتن هي استمرار لنظرية كبلر،وجاليلي. حيث عرض في كتابه المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية ثلاثة قوانين للحركة:

الأول:تعميما عن مبدأ جاليلو، وقال إن جميع الأجسام، إذا لم يقعها شيء، تتحرك بسرعة ثابتة في خط مستقيم، بسرعة وبدقة؛

الثاني: القوة سبب الحركة غير المتجانسة؛

الثالث: قدم التفسير النهائي الذي كان كوبرنيكوس وكبلر قد اتخذا الخطوات الأولى في سبيله، وهو القانون العام للجاذبية[1].

واستطاع أن يؤسس لقانونه الجديد انطلاقا من دراسته وتفسيره للنظرتين السابقتين. وأسهمت أطروحته في تطور العلوم وتقدمها.

[1] شهد القرن السابع عشر، كشوفات أخرى حاسمة. إذ نشر جلبرت (Gilbert) عن المغناطيسية سنة (1650م). وفي أواسط القرن عرض هوجنز (Huygens) النظرية النموذجية في الضوء. وكشف هارفي (Harvey) عن الدورة الدموية في سنة 1628م. ووضع روبرت بويل (R. Boyle) في كتابه "الكيميائي المدقق" The Sceptical 1661م، حدا لإغراق الكيمائيين القدامى في الأسرار والخرافات، وعاد إلى النظرية الذرية عند ديمقريطس. أنظر برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني، م س، ص 44 - 45.

ولا شيء يمكن أن يكون أكثر جدلا وسحرا من اختراعاته الميكانيكية، وتلسكوباته وتجاربه البصرية، وانشغاله باللاهوت. وكانت موهبته الخاصة هي "القدرة على إبقاء مشكلة عقلية بحتة في ذهنه باستمرار حتى يكشفها بوضوح. لكن، لماذا هو ساحر؟.

ساحر لأنه نظر إلى الكون بأكمله، فوجد أن كل شيء فيه لغز، يمكن حله بقراءة وتطبيق العلم الخالص، وباعتماد بعض الأدلة التي وضعها الله في هذا العالم، والتي تسمح لمثل هذ النوع من التجارب بالبحث في الكون كمعطى إلهي. وقراءة ألغاز السماء، والألوهية، والأحداث الماضية والمستقبلية المرتبة إلهيا"[1].

تفهم نظرية نيوتن على أنها مركبة من بعض جوانبها، خاصة فيما يتعلق بأصل الأشياء وعلاقتها باللاهوت، أما الجوانب المتعلقة بالكنيسة ورجال الدين فتبدو واضحة. فما بين التعقيد والوضوح، يمكن القول على أن عمله لم يكن خاليا من اللاهوت، حيث إن تضمن جزءا من العلمية، وجزءا من اللاهوت.بمعنى أن الحديث هنا هو حديث عن رجل لاهوتي، وعالم في الآن ذاته. وإذا كان الأمر كذلك، فما علاقة اللاهوت بالعلم النيوتوني؟. هل كان هذا اللاهوت مجرد ملحق لهذا العمل العلمي؟. أم أنه ارتبط به وتداخل معه؟.

والجواب عن هذه الإشكالية يكون من خلال زاوتي نظر أوقراءتين متعارضتين:

الأولى: تقليدية ينظر من خلالها إلى نيوتن على أنه عالم تجريبي همش اللاهوت، وجعل منه ملحق لعمله العلمي، وهذه الصورة التي نسجت حوله شكلت السند الأساسي للقراءة الوضعانية الرافضة للإعتراف بلاهوت نيوتوني، إنها (لائكية نيوتونية)، وهذه القراءة يتحمل فيها بنفسه جزء من المسؤولية حيث

[1] -https://mathshistory.st2022, at 21.17 -07-John Maynard Keynes, Newton, the Man, date read article: 5 andrews.ac.uk/Extras/Keynes_Newton/.

أضاف نصوصا لاهوتية لكتابه رسالة في البصريات، وللطبعة الثانية لكتابه المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية، ويعود المدافعين عن هذه القراءة إلى كون محيطه لم يسمح له بأن يكون لاهوتيا، فأصدقاؤه كجون لوك، دافيد كريغوري، لم تطغى عليهم أفكار لاهوتية؛

الثانية: معاصرة ظهرت بعد وقرن ونصف من وفاته، حينها أدرك المقربون منه، أنه ترك مجموعة من المخطوطات، قدمت لجامعة كامبردج، سنة (1872م)، وبعد أن فحصتها أعلنت أنها تضمنت ما هو علمي (الفيزياء والبصريات وعلم الفلك وغيرها) وما هو غير علميفهو غير قابل للنشر. وهو ما سمح باستنتاج أن نيوتن لم يكن منشغلا بالمجالات العلمية فحسب، وإنما انشغل كذلك بمجالات أخرى بشكل متواصل (الخيمياء، اللاهوت)، وهذا ما فرض إعادة النظر في القراءة التقليدية[1].

لقد سبق لفلاسفة المدرسة الرواقية أن ربطوا بين الشؤون الدنيوية البشرية، والشؤون الإلهية المقدسة، وبين العلم والدين، إذ عرفوا الفلسفة بكونها علم الأمور الإلهية والأمور البشرية فما يجمعها هو العقل. وحاولوا هم ومن ذهب مذهبهم التفسير والبرهنة على وجود الآلهة انطلاقا من حركة العالم الدائمة (...) فإذا حركت الأشياء بنظام وانسجام، كانت إلهية (...) فلماذا قال الرواقيون إن البشر يقيمون العدل ويربطون علاقات فيما بينهم وبين الآلهة ؟... لأنهم يملكون عقلا يوحد بينهم ويربطهم بالآلهة[2].

وطرحت علاقة العلم باللاهوت في السياق النيوتوني جذلا واسعا، بين تيارين اثنين، الأول مؤيد ومدافع عن أولوية اللاهوت مقابل ثانوية العلم، وهو التيار التقليدي، ويمثله رجال الدين بالدرجة الأولى، وبدرجة أقل بعض المفكرين كديكارت مثلا الذي استبعد منهجه العلمي عن كل ما يدور في فلك الدين. والثاني هو علماني وحداثي، يدافع عن أولوية العلم في مقابل اللاهوت، بل استبعد الثاني من كل جوانب

(1) اقتبسنا هذه الأفكار من مداخلة عبد النبي مخوخ بعنوان: العلم واللاهوت في فسلفة نيوتن الطبيعية، المنظمة من طرف مؤسسة مؤمنون بلا حدود والمنشورة بموقعها الرسمي بتاريخ 7 يونيو 2015، واطلعت عليها 13-05-2022 على الساعة 19.10.

(2) جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، سلسلة، دراسة ومنتخبات، مركز النشر الجامعي، ط 1999، ص 90 – 91.

الحياة العلمية، والسياسية والفكرية. وهكذا، وضع التنوير النيوتوني مستخلصا جديدا بين الإيمان والعقل، والذي ظل قائما في الدول الأنجلوساكسونية حتى قيام الأزمة الداروينية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وتطور وأمسى متطرفا ومناهضا للدين. فتحول إلى موقف علموي زعم أنه استبدل الدين مثلما يأتي نموذج علمي جديد بديلا لنموذج متقادم[1].

وفي إطار زاوتي نظر هذه، فإن الذي لا مراء فيه أنه كان إيذانا بأفول نجم الكنيسة. هذا الأفول أظهرته كذلك الأوصاف التي أطلقت على أفكار التنوير النيوتوني، حسب كازانوفا الدي وجد أن النيوتونية تحولت في انجلترا إلى عملة محترمة، وفي فرنسا وأوروبا وصفت من قبل الأوساط العلمية، والمثقفة، بـ"المحرضة" للفتن و"المدنسة" للمقدسات"[2].

تحمل هذه الأوصاف حجم المضامين أو بالأحرى الأبعاد المجتمعية، البشرية والفكرية للنظرية النيوتونية بقدر حملها للمضامين العلمية، فقد "فتحت براديغما جديدا استفادت منه بالأخص الفسلفة السياسية، إذ أن نظرية نيوتن كانت قد شجعت من الناحية الفسلفية، على الشك وعدم اليقين، فنزعته الآلية يمكن أن توجهنا سواء نحو اللاهوت، أو نحو المادية"، (...) وما هو مؤكد من مكانة هذه النظرية، هو عبر عنه دالمبر (Jean le rond d'alember) بقوله: إذا كان نيوتن قد أبدع الفيزيقا، فإن لوك قد أبدع الميتافيزيقا، مع مؤلفه محاولة في الفهم البشري[3].وقد جاء فولتير بمشروع المفكرين من إنجلترا عندما عاد إلى فرنسا سنة (1729م).وسعى جاهدا من أجل نشر الروح النيوتونية في فرنسا"، وقال إبانه: إن

---

[1] خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، م س، ص 39.

[2] المرجع نفسه، ص 46.

[3] عبد الرحيم العلام، العلمانية والدولة المدنية، تواريخ الفكرة وسياقاتها وتطبيقاتها، م س، ص 339.

سنة (1730م) كانت تاريخ نجاحه النهائي، وذلك في إشارة إلى ظهور نظرية نيوتن عن الجاذبية، وأفول الفلسفة الديكارتية[1].

مع هذه الطروحات العلمية، بدأ الوضع يتغيرتدريجيا، وأصبح النظر إلى الكون يقوم على أساس من الدقة العقلية، وبعيدا عن التفسيرات اللاهوتية أو المتافيزيقة. هي نظرة جديدة بدأت، وفصل آخر من فصول الإصطدام بين رؤية العلم الذي بدأ يتشكل، ورؤية العقيدة التي ترسخت. وهكذا أخذ إتجاه علمي جديد في التبلور، بعدما كان الناس يسلمون بالظواهر ارتكازا إلى سلطتي أرسطو، والكنيسة. وكما طرحت البروتستانتة في الميدان الديني، الفكرة القائلة: إن كل شخص ينبغي أن يتصرف حسب تقديره هو، فكذلك أصبح من واجب الناس الآن، في الميدان العلمي، أن يتطلعوا إلى الطبيعة بأنفسهم، بدلا من أن يضعوا ثقتهم في النظريات البالية، وبدأت كشوف العلم تغير وجه الحياة في أوروبا الغربية[2]. وصار من المستحيل للواعين بقرن العلم والتجربة أن يتجاهلوا الوجهة النهائية والإيجابية للذكاء البشري، وهو اتجاه لا رجعة فيه ويتجاوز الأساليب المؤقتة غير المناسبة للتطور[3].

يطرح كازانوفا بوضوح أربعة عوامل-تطورات- متزامنة ناقلة لسيرورة العلمنة، فإلى جانب الإصلاح البروتستانتي، ونشأة الدولة ونمو الرأسمالية، نجد الثورة العلمية الحديثة[4]،التي أطلقت دينامية السيرورة بتقويضها النظام الديني القروسطي، محولة نفسها إلى نواقل لسيرورات التمايز التي تعد العلمنة أحد جوانبها. يعني ذلك أن المرء يجب أن يتوقع أشكالا تاريخية مختلفة للعلمنة. ولئن كانت البروستسانتية نفسها، أحد نواقل العلمنة، فلا بد من العثور على أشكال مختلفة للعلمنة في الدول الكاثوليكية

---

(1) المرجع نفسه، ص 341-342.

(2) برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، م س، ص 108.

(3) Auguste Comte, Cours de philosophie positive (1830), P 8.

(4) لم تكن العلوم الحقة، وغيرها من العوامل المذكورة، وحدها من أثرت في هذا المسار، فقد كان لعلم التاريخ دور هام، إذ بدأت الدراسات التاريخية تستقي مادتها العلمية من مصادر بحثية ملموسة، كالبحث في الوثائق التاريخية. فتكونت مدرسة تاريخية في فلورنسا وأخرجت عددا من الكتب في مجالات مختلفة، ساهمت في تعزيز حرية التعبير، وعدم التقيد بالموضوعات الدينية والتحرر من التقاليد البالية، للتفصيل أكثر، أنظر أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، م س، ص 46.

والبروتستانتية، وأشكال مختلفة لتكوين الدولة في فرنسا، وانكلترا، والولايات المتحدة، بإحداث أثر ما في الأشكال المختلفة للعلمنة[1]. بما هي نتيجة لمسار من تقدم الحداثة، وتبدو أنها اتخذت مسارا خطيا وحديثا. بل على العكس من ذلك، كانت ظاهرة غير متجانسة بالكامل، حيث تطرح تجاذبات نسبية (ليست مطلقة). وإن حققت نفسها في عصر ومجتمع مختلفين وبطريقة مختلفة. فإنها لا تحقق ذاتها على جميع المستويات، بحيث لا يتاح لها ذلك إمكانية أن تصبح عملية كاملة[2].

من نتائج هذا الصراع هي أن الإنسان- العقل ربحمعركة بناء الفكرة العلمية الزمنية. ولم يكن القرن السابع عشر ليُستهل حتى كان لهذه النظريات آثرين هما: التأسيس للمذهب العلموي، واستقلال الحقل الديني عن الحقل العلمي، بعد أن استقلت المسيحية عن الحياة السياسية، والإجتماعية والعلمية (كما سنرى في المبحث الموالي).

وهكذا تم تأسيس العلمانية في الدول المسيحية من المدخل العلمي كمنهج عقلي معارض للسياسة الدينية، وهو الأساس الذي بنيت عليه الحضارة الغربية. وهذا ما يدهب إليهكازانوفا بتعبيره الخاص بالقول: إن العلم هو الناقل النهائي لسيرورة العلمنة، فالثورة العلمية[3].

نخلص مما تقدم، أن هذه البراديغمات العلمية الحديثة استطاعت إزالة جدار الوهم التي رسخته الكنيسة لقرون في العقل الغربي، وأخرجته من سلطة الجماعة الدينية، ومن التفسير الميتافيزيقي إلى التفسير العلمي، وبالتالي كان هذا إيذانا بوجود الحقيقة خارج الجدران اللاهوتية. ليكون مسار البحث عن

---

[1] خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، م س، ص 40.

[2] Evelyne MORRISSETTE, La Rlation Contempaoraine entre le religieux et le politique : une Etude de Cas du christiancoalition :Thèse de maîtrise en sociologie, Département de sociologie, Université d'Ottawa, 2012,P 63.

[3] خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، م س، ص 36.

الحقيقة، زمانيا أو ذو طابع علماني، أي غير خاضع لأي تفسير أو قيد ديني مسبق، سوى لقيد وتفسير العقل، ومن تم تميز الروحي واستقل العلمي.

فأمسى بذلك العلم أصلا أصيلا للدولة المدنية الحديثة. وانطلقت الأفكار العلمانية بعده مطلة بوجهها الحديث على القرن السابع عشر. ولم تعد تطرح، ما بعده هذه البراديغمات، أسئلة: من يملك الحقيقة؟. أو من يجرء على البحث عنها؟.ولكن الذي يطرح هو: ما طبيعة الحقيقة؟. وما هي آفاقها وحدودها؟. وهذا لميكنمعزولاعن الأسئلة الإجتماعية والإقتصادية والسياسية، وإسهاماتهافي نشوء الدولة المدنية.

ونرى أن نقدم نموذجا لما عرفه الصراع حول الحقيقة بين أنصار العلم وأنصار الدين من خلال الشكل التالي:

رسم بياني يوضح أطراف الصراع حول الحقيقة

الطرف الأول قوة مدافعة عن التفسير اللاهوتي

الطرف الثاني قوة مدافعة عن التفسير العلمي

إعداد شخصي

المبحث الثاني: الأصول الإجتماعية والإقتصادية للدولة المدنية

إذا كان الأنوار قد نظر لفكرة الحرية، بما هي مقوم من مقومات الدولة المدنية؛ فإن ظهور هذه الحرية، لم يرتبط بالمنظومة الفكرية، والثقافية والعلمية فقط؛ وإنما ارتبط كذلك بالأزمات الإجتماعية والإقتصادية الغربية.

تقوم الحرية على اعتقاد راسخ، وهو أن التخلص من كل صنوف من البنى التقليدية، سيمكن بالضرورة من بناء مجتمع حداثي متحرر يرتكز على محورية الإنسان بما هو عضو في المجتمع. فكان الوضع الإجتماعي مدخلا لإبراز هذا المعطوالإطاحة بالسلط التقليدية الدينية منها والإجتماعية اللتين كانتا عاملا من بين عوامل الأخرى في تأزيم المجتمع الغربي.

قبل البدء في تقديم مضمون هذا المطلب، من المجدي الإنطلاق بطرح التساؤلات التالية:على أي نحو يستقيم طرحنا للأصول الإجتماعية والإقتصادية؟. وما هي تجلياتها؟. وكيف أسهمتهذه في تشكل نظرة مغايرة لمكانة رجال الدين؟. وهل يمكن النظر إلىالسياسة الزمنية لرجال الدين، والكنيسة كونها سببا وحيدا في ظهور الأزمات التاريخية الإجتماعية والإقتصادية؟. أم أن هناك أطراف أخرى متداخلة في ذلك؟. وكيف تمت مواجهة النفوذ الكنسي الإجتماعي والمالي؟. وما هي الوسائل السياسية التي تم اعتمادها لتدبير الأزماتالتي كان رجال الدين جزء منها؟.

هذه الأسئلة مفتاح لهذا المبحث، وستكون الإجابة عنها من خلال مطلبين (الأول) خاص بالأصول الإجتماعية، و(الثاني) خاص بالأصول الإقتصادية.

المطلب الأول: تشكيل الأصول الإجتماعية لفكرة الدولة المدنية

في كثير من الأزمات الإجتماعية التي نقرأ مظاهرها وتفاصيلها عبر تواريخ مختلفة،نقف على حقيقة تبدو لنا من ضرورات الإجتماع الإنساني، وهي أن مسعى الدولة الحديثة، يقوم على التحرر الإجتماعي

والإقتصادي، من خلال تجاوز كل أشكال الهيمنة التقليدية. معنى هذا، أن الحديث عن الدولة ابتداءا، والمدنية انتهاءا، يفرض الإنتقال من وضع طائفي عقائدي إقطاعي نحو وضع أشمل وهو الوضع السياسي الحديث. ومندونه ذلكتصعب، بل لا يمكن الحديث عن أي مضمون للدولة المدنية الحديثة.

تقوم الخطوط الناظمة للموضوع، على فرض: أن السلطتين المتصارعتين تاريخيا هما السلطة الروحية المتمثلمة في الإمبراطورية البابوية وأنصارها المؤيدين لها، والسلطة الزمنية المتمثلة في الإمبراطورية الزمنية وأنصارها، وتقتصر زاوية النظر على هاتين السلطتين، دون التوسيع على السلط الأخرى، إذ ببحث التاريخ الغربي الإجتماعي والإقتصادي نجد أطرافا أخرى كانت جزءا من عملية البناء إن سلبا أو ايجابا، ونقصد هنا (النظامين الإقطاعي، والنبلاء مثلا). لهذا ينبغي أن يفهم أنهما شكلا جانبا في تأزيم الوضع الإجتماعي والإقتصادي، ونرى أن نشير بقدر محدد لهما انسجاما مع مضمون البحث. وسنركز في هذا المطلب على فقرتين (الأولى) الأصول الإجتماعية واحتكار السلطة الزمنية. (الثانية) الأزمات الإجتماعية وتغير النظرة المجتمعية للسلطة الدينية.

الفقرة الأولى: الموارد الزمنية مجال هيمنة السلطة الدينية

أظهر انشغال رجال الدين بالدنيا ومصالحها، المادية والمالية، واقعا يناقض أدوارهم الدينية والأخلاقية في الوعظ، والإرشاد، حيث أنتجوا الثروة، ونافسوا السياسيين في جميع مناحي الحياة الإجتماعية. فتحولت الكنيسة "إلى ثقافة مجتمعية، بامتلاكها أدوات دولتية، وشرعت في ملئ الفراغ الذي أحدثه تراجع الإمبراطورية الرومانية نتيجة الحروب التي خاضتها. وهكذا صارت تشكل الوعي الجمعي للمسيحيين، وتخلق ثقافة قومية جديدة ستستغلها في حروبها، ولا سيما في حربها ضد العرب

والمسلمين"[1]. "وأظهرت بذلك المفارقات والتناقضات، وأكدت الإستعباد الفيودالي ودافعت عنه. فأصبح هذا الحكم في القرن الثاني عشر، نظاما حقيقيا"[2].

فسعي الكنيسة نحو التملك الزمني فاق حدود العمل الديني، وتجافي مقاصد الدين المسيحي، حيث تعدته إلى ما هو سياسي خارجي، خاصة بعد أن وحدت أوروبا مرة ثانية، وأنهت الصراعات الداخلية بين الأمراء، ووجهت حربها نحو الخارج (المسلم تحديدا)، كان ذلك سنة (1590م) بإعلان البابا أربان الثاني ما عرف بالحروب الصليبية[3].

حاول جورج سباين تقديم وجهة نظر مبسطة تدل على مدى تأثر المجتمع بمظاهر تسيد رجال الدين للحياة الزمنية، ووجود قناعة كبيرة تدافع عن ضرورة "استقلال الكنيسة" بما هو في الواقع رد على "الفساد" الذي تسببت فيه. فقبل حلول القرن التاسع كان رجال الكنيسة من كبار الملاكين. وكان شارل مارتل (Charles MARTEL) قد حول كثيرا من الأراضي المملوكة للكنيسة إلى نظام إقطاعي لتمويل حروبه ضد العرب والمسلمين. فلما تطور هذا النظام، استطاع رجال الدين تحت لوائه تدبير شؤون الحكم[4].

والأكيد أنهم اهتموا بكل أسباب كسب ثرواتهم وتقوية مراكزهم السياسية والدنيوية، وكونوا قوة تفوق قوة أي حاكم سياسي، بل أكثر من ذلك، لا يستطيع أي ملك أن يسقط نفوذهم. إذ أن مركزهم الإقطاعي وترتيبهم الإجتماعي جعل الملك يعين من بينهم كبار الموظفين في مملكته. (...) وهكذا استمر الوضع، خلال القرن الحادي عشر حيث ازداد انغماس رجال الدين في السياسة وجمع القساوسة، بين

---

[1] عبد الرحيم العلام، العلمانية والدولة المدنية، تواريخ الفكرة وسياقاتها وتطبيقاتها، م س، ص 131.

[2] هندريك سبروت، الدولة ذات السيادة ومنافسوها، م س، ص 181.

[3] عبد الرحيم العلام، المرجع نفسه، ص 132.

[4] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب 1، م س، ص 138.

إدارة الكنيسة وإدارة الدولة، وأصبح معه فصل السلطتين يعتمد على تنحي الكنيسة عن الجانب الإجتماعي والسياسي[1].

وأنى لنا أن نعود للقرن الثاني عشر مع حكمالإمبراطور فردريك باربا روسا (1152-1195م) الذي عرف حكمه مرحلة جديدة ذات أبعاد سياسية وخلفية دينية. ففي سنة (1154م) وبعد أن انتخب الإنجليزي هادريان الرابع، في منصب البابا، تحالفت قواته والإمبراطور ضد مدينة روما المعارضة لهما، بقيادة ارنولد من برشيا الذي يدافع عن استقلالها. في مواجهة تعاليم رجال الدين الغارقة في بذخ الحياة الدنيوية، وممتلكاتها، فأشار إليهم بأنهم "لن يدخلوا الجنة"،ومن هنا هوجم ارنولد بعنف وأعدم على أيدي قوات باربا روسا[2].

لكن من وجهة نظر أخرى، فبعد أنيتساءل سباين ما إذا كانت طلبات البابا بخصوص حق الكهنة في التملك لا تتنافى مع تعاليم المسيحية التي قضت على الوظائف الدينية بالفقر والحرمان"[3]. نجده يقول: أن حق التملك بما أنه حق عام، فإنه لا ينبغي أن يحمل مسا بحقوق الآخرين، أو أن يوظف رجال الدين المقدس للسيطرة على خيرات الدنيا، فبدل أن يكونوا مرجعا موجها للمجتمع، انغمسوا فيه بكل الوسائل. نستعين هنا بأفكار لجورج سباين التي يرصد هذا أهم تجليات الهيمنة الكنسية على الجوانب الزمنية بالقول: إن الكنيسة المؤطرة بالعقيدة الأوغسطينية، تريد بعناد أن تحتفظ بامتيازاتها القديمة، وأن تحقق المثل الأعلى لمجتمع مسيحي، تحت الرعاية البابوية، وأن تكون القوة الموجهة لسياسة أية دولة مسيحية. (...). في هذا السياق البابوي، كان الإنتعاش الذي ظهر في القرن التاسع والذي يصفه جورج سباين (George SPINE) بأنه "وميض برق واختفى"، صاحبته تغيرات داخل النظام الكنسي نفسه،

---

(1) المرجع نفسه، ص 139.

(2) برتراند رسل، حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الإجتماعي والسياسي، م س، ص 229.

(3) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب 1، م س، ص 184.

المطالب بإقامة دولة دينية مسيحية، أعظم فاعلية عندما جاءت نهضة القرن الحادي عشر التي شكلت أكثر استقرارا عما سبقها من نهضات. وقد أثرت هذه التغيرات في تركيز السلطة البابوية والنظام الديني داخل الكنيسة من ناحية، كما أثرت في تدين رجال الكنيسة وجهادهم في اتباع المثل العليا المسيحية من ناحية أخرى. وكان التغيير الأول ذا علاقة باعتماد الرسائل المزورة المسماة بـ (Decretals Pseudo-Isidorian) في القرن التاسع. وأما التغيير الثاني فكان متصلا بالإصلاحات التي عرفت باسم (Cluniac Reforms) في القرن العاشر وحملت هذه الرسائل المزورة أبعاد سياسية، منها تقوية مركز الأساقفة، وحمايتهم من أي عزل وحماية أملاكهم من أي مصادرة من قبل السياسيين.

وأما دلالة هذه الرسائل المزيفة فهي تركيز الكنيسة داخل حدود مملكة الفرنجة، حول الكرسي البابوي، وجعل الأسقف عضوا في حكومة الكنيسة، وتأكيد مسؤوليته المباشرة أمام البابا (...) وبعد قرنين من الزمن، أي من القرن التاسع إلى حدود القرن الحادي عشر، أضحت هذه الرسائل المزورة حجة بيد رجال الكنيسة للدفاع عن استقلاليتهم من أي رقابة سياسية، والإعتراف بسيادة البابا في كل شؤون الكنيسة[1].

إن هذه القوة التي أضحت للبابوية سياسيا واجتماعيا، أيقضت الأصوات الرافضة لها، وجعلتها تعلو ابتداء منذ القرن الرابع عشر على الأقل، مطالبة بإصلاح الكنيسة، الملكة الفعلية للأراضي العامة، كما رفضت التميز الإجتماعي والإقتصادي بين الطبقات. فوقعت إضطرابات كثيرة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: ثورة الفلاحين، في فرنسا سنة (1351م)، وفي انجلترا سنة (1381م)[2].

---

[1] المرجع نفسه، ص 135-136-137.

[2] قاد هذه الثورات القسيس جون بولفي سنة 1381م، وهو أحد القادة المشهورين، الذين وضعوا تفسيرات للإنجيل أكثر تطرفا من التفسيرات التي وضعها قادة الكنيسة الرسميون أنفسهم. ينظر عبد الرحيم العلام، العلمانية والدولة المدنية، تواريخ الفكرة وسياقاتها وتطبيقاتها، م س، ص 136.

إدن، يجب التأكيد على أن القرنين الثالث عشر والرابع عشر تميزا، بأزمات إجتماعية أثرت على مكانة رجال الدين، خاصة بعد أن ظهر الطاعون الأسود بأوروبا، القادم من آسيا، ما بين (1348-1349م)، وقضى على ثلث سكان أوروبا، وكان له أثر ضخم على سكان انجلترا، حيث إنه بعد ذلك بقليل ظهرت نذر الثورة الدينية مع القرن الرابع عشر، والتي نبعت من تعاليم المصلح الديني جون ويكليف[1].

لقد كان القرنان الرابع عشر والخامس عشر فترة صعبة بصورة خاصة. بالنسبة لأوروبا، حين قامت ببناء نظامها الدولتي[2]. ذلك أن القرن الرابع عشر كان شاهدا لسلسة من الكوارث غير الملائمة للتجدد السياسي. إن انحطاطا اقتصاديا كبيرا، وهو واحد من أطول فترات الإنحطاط في التاريخ، قد بدأ حوالي سنة (1280م)، وكانت أوروبا قد وصلت إلى نهاية إمكانياتها في ميدان الإنتاج الزراعي، والمبادالات التجارية، والنشاط الصناعي. وكان الركون مؤكدا، والتقهقر ممكنا. وانخفظ عدد السكان بسبب الطاعون الأسود الذي استمر إلى حدود سنة (1400م) وأهلك الحكومات المحلية، وساعد شعور بعدم الأمن الجسدي والإقتصادي والسياسي. وساد التمرد والفتن والانتفاضات والحروب الأهلية[3].

والملاحظ هو أن حدث تحسن في الوضع السياسي والإقتصادي وانخفض تواتر الحروب بعد (1450م). وكانت جميع بلدان ما وراء الألب، تتمتع بازدهار نسبي حوال الربع الأخير من القرن الخامس عشر[4]. وانطفأت الحروب الأهلية مع هزيمة شارل دي بورغوني في فرنسا، وصعود فرديناند وايزابيلا إلى العرش في اسبانيا، وانتصار آل تودور في انجلترا وبعد انتهاء حرب المائة سنة في 1453م، فقدت

(1) بارينجتون مور، الأصول الاجتماعية للديكتاتورية والديمقراطية، ترجمة أحمد محمود، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2008، ص 29.

(2) جوزيف شترايز، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عياتي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1982، ص 59.

(3) المرجع نفسه، ص 60.

(4) المرجع نفسه، ص 89.

المنازعات الدولية شدتها لزمن معين. وطوال أكثر من قرن، اجتنبت انجلترا أي نزاع جدي؛ وقد تخاصمت تصارعت فرنسا واسبانيا في موضوع ايطاليا، لكنهما لم تخوضا أعمال قتال حقيقية إلا بعد سنة (1500م)[1].

بيد أن الإنتفاضات والحروب الأهلية والثورات، وإن كانت وليدة الضغط الإجتماعي والإقتصادي وتعسف الضرائب والتشريعات ضد الطبقات الإجتماعية، فإن أكثر ما زادها حركية ورفضا للسلطة البابوية هي تأثرها بالفكر الإصلاحي لويكليف، والتشيكي جان هس،اللذان نقلا مشكلة السلطة البابوية وما تفرع عنها إلى ميدان المناقشة العامة بين الجماهير[2]. خاصة قضايا القومية الإنجليزية، وحق التملك، وفرض الضرائب على ممتلكات الكنيسة. ويظهر هذا الجانب أن المشكلة هي مشكلة الحكم الكنسي، وليس حكم الدولة. فتحولتهذه القضاياإلى جدل أوروبي فظهرت الرغبة في إصلاح ديني شامل[3]. كما ظهر قبلهما مع مارسيليو من بادوا، وهو الذي كان بدوره حازما في الدعوة إلى القضاء على الجانب الزمني في النظام الكنسي، وبالخصوص الحق في تملك متاع الدنيا، ويقول: أنهم في حالة ما ملكوا شيئا، فإنما هو منحة ومعونة يمدهم بها المجتمع لمساعدتهم في التفرغ للقيام برعاية شؤون العبادة العامة[4].

هذه المقدمات الفكرية الحاملة لأحداث بعينها تكشف الإهتمام الديني المباشر ببناء قوة زمينة ذات قاعدة اجتماعية، وهي الصلة الوثقى بين الكنسيين الحاملين لرسالة المسيحية، أو على الأقل الداعين أكثر من غيرهم على الدفاع عن الإنجيل. يعرضسباينوصفا بهذا الخصوص، مفاده أنه: ليس من المبالغة في شيء أن نصف ظهور الكنيسة المسيحية كنظام مميز مستقل عن الدولة، له الحق في حكم الجنس البشري في

---

[1] المرجع نفسه، ص 90.

[2] جورج سباين، المرجع نفسه، ص 246.

[3] المرجع نفسه، ص 244.

[4] المرجع نفسه، ص 223.

نطاق الشؤون الروحية، بأنه أخطر حدث ثوري في تاريخ أوروبا الغربية، سواء أكان ذلك من ناحية السياسة أو من ناحية الفكر السياسي. حيث إن الدافع إلى قيام المسيحية يبقى دافع ديني، وهدفها تحقيق الخلاص، فهي ليست فلسفة أو نظرية سياسية[1].

وهذا معناه أنه لم تكن مشكلة السلطة البابوية المطلقة مجرد قضية نظرية لا تمس إلا الحقوق لرعايا البابا من رجال الكنيسة، وإنما كانت تعني تضييق الخناق على الجهاز السياسي الحكومي أيضا، بما في ذلك إشراف البابا على منح الإقطاعيات، وتحويل المبالغ المالية إلى الخزانة البابوية..إلخ. وهذا ما كان محل انتقاد ظل قائما إلى أن جاء عهد الإصلاح. ومما أزم الوضع أكثر هو حدوث انقسام استمر من (1378م) إلى (1447م). وأثر في الرأي العام الأوروبي. (...) وهدم الإحترام الذي يكنه الناس للوظيفة البابوية. وهو علامة على ذيوع انحرافات "الفساد" و"الإنحلال" في النظام الديني نتيجة الإنقسام الكبير[2].

ومن الطبيعي أن يقال: إن رجال الدين خلال هذه الفترة، لم يظهروا وعيا عاليا بأن المسيح اهتم بـ"الروح" مقابل "الجسد"، ولم يهتم بـ"المادة"مقابل"العالم"، وهذا واضح في قوله: مملكتي ليست من هذا العالم". ولم تحتوي تعاليمه على أية عقيدة سياسية أو اجتماعية. وما تحتويه هو الإهتمام بالحياة الروحية (مملكة السماء، مملكة الله) وعلى كل فرد،ليصل إلى هذه المملكة أن يحطم الأوثان التي أقامتها شهوات الأرض، وأهواء الدنيا وطموحات المجتمع[3].

ومنه ذاعت مظاهر مختلفة للإنحراف التي لم يكن من الممكن إخفاؤها، حيث إن نتائجها نازعت بها الأمراء سياسيا، وأزمت الأفراد اجتماعيا كاستحواذ كبار الكهنة على سلطات دنيوية إجتماعية على

---

[1] المرجع نفسه، ص 77.

[2] المرجع نفسه، ص 242.

[3] إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الإستبداد السياسي، م س، ص 135.

الخصوص، وتدرجت فئات منهم نحو الأرستقراطية، والإقطاعية، فانشغلت بالرخاء الزمني أكثر من انشغالها بالإلتزام الديني. وهكذا أزيلت عنها مهام الخادمة لله، والمقدسة لتعاليم المسيح، والوفية لرسالة الإنجيل النبيلة.هذا الوضع المتأزم كانت له انعكاسات اجتماعية حينها، وثورات سياسية بعدها.

وبما أن لكل فترة تاريخية خصائصها ومميزاتها، والأطراف المتصارعة في مسارها، فقد صُنف "القرن الرابع عشر، بكونه عصر الثورات الإجتماعية الأولى في أوروبا، حيث دخلت البروليتاريا الصناعية، في صراعات مريرة ضد الأوليكارشيين الذين يتسيدون الحياة في المدن. أما طبقة الفلاحين فإنها تلجأ للعصيان، بسبب تدهور وضعها الإقتصادي والإجتماعي، فبعد أن أنعمتبالحرية، صارت تتعرض لعدوان أصحاب الأراضي البائسين خاصة النبلاء. ويظهر التاريخ الفرنسي مثالا لثورة الفلاحين (Jaquerie)[1]، فتداخل الإجتماعي بالديني (...) وزادت معاداة وإدانة سلطة الكنيسة، والتي لم تختفي بعد في القرن الخامس عشر[2]. وزادت معها القلاقل السياسية في انجلترا، فرنسا وألمانيا نتيجة تدهور اقتصاديخلال الثلث الأخير من القرن الثالث عشرإلى حدود سنة (1450م)، (...)بعد إزدهار منتصف القرن العاشر. وفي هذا المناخ المتأزم لن يكون من الغرابة أن يلجأ الأفراد خلالها إلى خلع الملوك عن عروشهم، واغتيالهم، والدخول في حروب دموية ضد بعضهم البعض[3].

الواضح أن هناك الكثير من الإرتباط بين الديني والإجتماعي والسياسي، فالكثير من الأحداث التي ميزت القرن الثالث عشر، والرابع عشر والخامس عشر، شكلت محطةتاريخية وسيطية محورية ومدمرة، استمرت مع حروب الوردتين الإنجليزية (1455-1485م) والتي أضعفت الطبقة الأرستقراطية

---

(1) اندلعت تلك الثورة سنة 1358م في شمال فرنسا، نتيجة التغيرات الإجتماعية والإقتصادية التي فرضها النبلاء على الفلاحين، عقب الوباء الأسود. وارتبط ذلك التمرد بالعنف أيضا وبالصعوبات التي عانت منها فرنسا سياسيا وعسكريا. إلا هذه الثورة لحركة الجاكري لم تنجح سوى في توحيد النبلاء البورجوازيين ضدها بحيث تم سحق التمرد. نورمان ف. كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج 2، م س، ص 667.

(2) المرجع نفسه، ص 668.

(3) المرجع نفسه، ص 660.

المالكة للأراضي، وقوتالسلطة الملكية لأسرة تيودور (...) ومع تولي هنري الثامن الحكم، رأى أن القضاء على النظام القديم (الكنيسة) مسألة أساسية[1].

ونذكر في مطلع حديثنا عن سياسة رجال الدين أن سياستهم ليست وحدها المؤثر المحوري في هذا الجانب، فالكتابات التي بحثت أصول الدولة ومسارات نشوئها، تؤكد هيمنة متوازية لسياسة النبلاء والإقطاع. وكمنطلق فكري أولي، فهذا بارينجتون مور لا يخفي أن الحرب الأهلية الإنجليزية، كان لها كذلك طابعا اجتماعي، ويضيف بالقول:أن المجتمع الحديث والعلماني سار والنظام الإقطاعي والإكلروسي في اتجاه واحد. واعتبارا من القرن الرابع عشر ظهرت علامات تشير إلى أهمية التجارة، وتفكيك الإقطاع والإستبداد الملكي بإنجلترا، حيث جرى الأمران في إطار صراع ديني مرير، مصاحب لانهيار وظهور حضارة جديدة[2].

اهتمت طبقة النبلاء بمتاع الدنيا، ولم تعش فقط من استثمار أملاكها الزراعية الخاصة، بل استفادت كذلك من اقتطاع سنوي لنسبة مئوية من مجموع العمل الريفي للفلاحين الصغار. واستنادا إلى هذا المعطى فتسلط رجال الدين، والنبلاء وإن كان قائما على الأرض، فهو محفور في النفوس أيضا، حيث إن النظام الإجتماعي ليس مجرد أمر واقع بل إنه مستمد من الحق الإلهي، وذلك يعني أنه لم ينجم عن اتفاق ارتضاه الناس، ولكن عن الإعتراف الإجتماعي بتسلسل أراده الله[3].

في سياق تناوله لوضع الكنيسة المتدني في فرنسا وعموم أوروبا، يسوق توكفيل مثالا من ألمانيا، التي وجد فيها أنه: وإلى حدود (1788م) لم يكن في ولاياتها بمستطاع الفلاح أن يغادر الإقطاعية، وإن

---

(1) بارينجتون مور، الأصول الاجتماعية للديكتاتورية والديمقراطية، م س، ص 30.

(2) المرجع نفسه، ص 28.

(3) فرنسوا فوريه، ديني ريسيه، الثورة الفرنسية، ج 1، م س، ص 9- 10.

غادرها كان من حق الإقطاعي أن يلاحقه في كل مكان ليعيده بالقوة، ويعاقبه باسم العدالة الإلهية[1]. وأورد في دراسته هذه، رسالة كتبها قبيل الثورة الفرنسية أحد المزارعين إلى المفوض الملكي(وهي وإن كانت لا تمثل مطلقا حجة تبرهن على دقة الوقائع التي تحتويها)؛ إلا أنها تدل تماما على الحالة العقلية للطبقة التي ينتمي إليها من كتبها، جاء فيها:

رغم أن لدينا قلة من النبلاء في هذه المنطقة فإنه لا يجب أن نعتقد أن الأراضي مثقلة بصورة أقل بالإيجارات؛ وعلى العكس فإن الأراضي الإقطاعية كلها تقريبا ملك للكاتدرائية أو المطرانية، وللرهبان، ورجال دين آخرين، ولا تخضع الإيجارات عندهم للتقادم.

ويقوم مدبري الأملاك الكنسية عند كل انتقال للحيازات بنهب كل المزارعين. والمثال الحديث على ذلك، هو قيام مدير المطارنة، بإبلاغ كل مزارعي ميسو دو فليري (M.de FLEURY)، بالطرد، معلنا عن فسخ كل الإيجارات التي تعاقدوا عليها معه بعد أن رفضوا مضاعفة إيجاراتهم والزيادة في إكراميات[2].

وعلى هذا الأساس التاريخي والمحوري للنبلاء، يطرح هوبزباوم بنوع من الجدل مسألة توظيف النبلاء"لنفوذهم في فرنسا وغيرها خلال (القرن الثامن عشر)، وعززوا مكانتهم داخل الوظائف الرسمية مع الملكية المطلقة. وبحلول الثمانينيات من نفس القرن، صار الأساقفة بدورهمنبلاء، بل إنهم استأثروا بالجانب الأكبر من المناصب الرفيعة في الإدارة الملكية[3][4]. كما هو الوضع بالنسبة للإقطاعيين، الذين

---

(1) أليكسي دو توكفيل، النظام القديم والثورة الفرنسية، ترجمة خليل كلفت، المركز القومي للترجمة، ط 1، 2010، ص 94.

(2) المرجع نفسه، ص 410- 412.

(3) إريك هوبزباوم، عصر الثورة، أوروبا (1789-1848)، م س، ص 132.

(4) ليكون هذا المعطى واضحا، يستدل هوبزباوم هنا بأرقام تفيد هيمنة هذه الطبقات بشكل فعلي، ويقول: أنه كان للنبلاء نحو خمس الأرض، وللكهنوت نحو 6 في المئة. فيما الفلاحون في دوقية مونبليه يمتلكون 38 إلى 40 في المئة من الأراضي، والبورجوازين بين 18 إلى 19، والنبلاء 15 إلى 16، ورجال الدين 3 إلى 4، بينما الخمس من الأراضي كان مشاعا. والأغلبية العامة غير مالكة للأرض، أو ملكها غير كاف. وتصاعد الجشع العام لحيازة الأراضي بفعل زيادة السكان. وكانت مستحقات الإقطاعيات، والأعشار، والضرائب تلتهم دخل الفلاح. وتفاقمت أوضاع الفلاحين خلال السنوات العشرين التي سبقت الثورة الفرنسية لذات الأسباب. المرجع نفسه، ص 133.

كانت لهم بالمثل حقوق مطلقة(...) يضمنها لهم "الرسم العام" وهو عبارة عن إثاوة مشتريات ومبيعات الأراضي وهي (lods et ventes)؛ كضريبة يدفعها الناس للسيد الإقطاعي كلما باعوا أو اشتروا أراضي[1]. فالإمتيازات الإجتماعية والسياسية، أهلها لتكون ذات سلطة نافذةفي الدولة. شأنها شأن النبلاء، والأرستقراطية. وإذا ما ألقينا نظرة من جديد على هذا العرض نجد بأن سياسة هذه الفئات نتج عنها انخفاض نسبة المناصب التي يتولاها العامة، وعلى سبيل المثال، "في السويد انخفضت النسبة من 66 في المئة سنة (1719م) و 42 في المئة سنة (1700م) إلى 23 في المئة سنة (1780م). وفي فرنسا، أفضت سياسة الإقطاع إلى التعجيل بالثورة (...) بعد أن خسر الفلاح وضعه، (...) وظل مقيدا بدفع الضريبة للأمير، والأعشار للكنيسة، وبعض الرسوم للعمل[2].

وتوسيعا لهذه التجليات التاريخية للإقطاعية وأدوارها السياسية، نجده على المستوى الإنجليزي (على الرغم من أن نظام الحكم فيها كان ملكيا مطلقا) أن أمراء الإقطاع أجبروا الملك على الإجتماع بهم في المناسبات الهامة لطلب المشورة، بل والمشاركة في نفقات الحرب أو غيرها. وهكذا استقر نظام جديد يدعى إليه الأشراف والأساقفة، ثم ازدادت سلطاتهم وانتقلت من المشورة إلى التشريع إلى الإشراف على القضاء، إلى أن أصبحت لهم السلطة العليا[3].

يبين هذا الجانب بشكل مباشر مدى ارتباط دور الطبقات بالمسار الإجتماعي والسياسي للدولة في أوروبا، خاصة طبقة الإقطاع. فبعدأن لخص من خلالها بارينجتون مور "نظام العصور الوسطى الأوروبي كله، بامتلاكها نسبة من الأراضي، التي يزرعها الفلاحون مقابل حمايتهم[4]. أكد بادي على

---

(1) أليكسي دو توكفيل، المرجع نفسه، ص 102.

(2) إريك هوبزباوم، المرجع نفسه، ص 59-60 .

(3) إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الإستبداد السياسي، م س، ص 213.

(4) بارينجتون مور، الأصول الإجتماعية للديكتاتورية والديمقراطية، م س، ص 479.

علاقة ابتكار الدولة بالمراكز السلطوية القروسطية، ويقول: "ندين، من بين ما ندين به، لجوزيف ستراير (Joseph STRAYER) إلى التذكير بإسهام العصر الوسيط الذي أعقب حقبة من الإجتياحات والتغيرات الديموغرافية، في خلق تجمعات سياسية، سكانية مستقرة. وقامت لعبة الأمراء على مضاعفة الروابط بين البلاط والجماعات التي يحكمونها، إنها عملية مأسسة السلطة من أجل ضمان الأمن الذاتي وأمن رعاياهم. (...) ويبقى القول بأن الدولة نتيجة للتجديد قول محدودبل زعم مرفوض من وجهة نظره، حيث لا ينبغي تجاهل المصادر الإقطاعية للنسق الدولاني. فالنظام الإقطاعي قدم للملك موارد لاستخدامها سياسيا.

لقد ظهرت الدولة بحسب المؤرخ جيوردانينغو (Giordanango) نتيجة فشلإستراتيجيات التضامن الطائفي، وصيغ التفاعل الإجتماعي الفردوية، ولم يتوصل المجتمع المدني إلى تأمين ممارسة الهيمنة ولا إلى تحديد النظام السياسي[1]. وهذا لا ينفي أن عملية بناء الدولة لم تكن فقط مسألة ناجمة عن القوة أو العنف أو المقاومة، بل كانت تتناسب مع تطلعات واستراتيجيات الصراع بينالفاعلين[2].

وكان تحديد بادي الرئيسي لعلاقة الإقطاع بنشوء الدولة، تأكيدا للفكرة التي طرحها توكفيل، والتي مفادها: أن ظهور الحداثة السياسية كان ثورة في النظام الإجتماعي من شأنها تحقيق المساواة في الظروف، وتقويض القواعد الهرمية وغير المتكافئة للمجتمعات القديمة. ويقول:أن المساواة وعدم المساواة في الظروف تتوافق مع دولتين سياسيتين: الأولى أرستقراطية،والثانية ديمقراطية[3].

---

[1] برتران بادي، الدولتان، الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، م س، ص 127- 128.

[2] المرجع نفسه، ص 132.

[3] Mathieu SAUCIER GUAY, Marcel Gauchet critique d'Alexis de Tocqueville, Op Cit, 2010, P 54.

الفكرة الأساسية في نهاية هذا التحليل هي أن بناء الدولة في الغرب لا تقتصر جدوره فقط على ما هو سياسي (العقد)، وإنما البحث في تاريخها يجعل دائرة أصول بناءها تتسع لتشمل الإجتماعي، والإقتصادي، وهي الغائب في مجموعة من الدراسات التي اهتمت بمسألة نشوء الدولة، أولاوالمدنيةثانيا.

الفقرة الثانية: الموارد الزمنية مؤشر تراجع السلطة الدينية

لكل سياسة زمنية نتائج محددة يمكن تصنيفها إلى مستويين: فقد تكون إيجابية وتخلف أثرا مهما في المجتمع والدولة، وقد تكون سلبية فتخلف أزمات وتوترات وتنافرات بين أعضاء المجتمع الواحد، بسبب اختلاف المصالح وهامش الإستحواد على موارد المجتمع (الأراضي، الأموال، المكانة السياسية...)، إلا أن هذه الأزمات هي بدورها محطة أسياسية في الإصلاح. وانسجاما مع مضمون (الفقرة الأولى) فالأزمات تحدث نتيجة غياب مبدأ المساواتية بما يعنيه من غياب الإستفادة من الموارد وتوزيعها بين جميع طبقات المجتمع.

وما دمنا نبحث في مراحل محورية لما قبل تأسيس الدولة الوطنية الحديثة، فإن التركيز هنا ينصب على الأزمات الإجتماعية بما هي عامل مساهم في تغير النظرة المجتمعية للسلطة الدينية.

بالعودة إلى الجزء الثاني من كتاب أسس الفكر السياسي الحديث لكوينتن سكينر، نجده يقدم عرضا لأحداث تاريخية هامة ودالة على حجم تدهور مكانة الكنيسة ورجال الدين على مستوى بعض الدول الأوروبية، بسبب هيمنة رجال الدين على الموارد الزمنية، وهو ما مهد لانطلاق ثورة علمانية. ولا سيما بعدما تعرضت مطالب البابوية وسلطاتها القضائية إلى نقد متزايدأواخر القرون الوسطى، من قبل سواد

الناس، ومن قبل الحكومات العلمانية في أقطار أوروبا الشمالية. واستمر ذلك الهجوم إلى حدود القرن السادس عشر[1].

شكل هذا النقد مظهرا من مظاهر الرفضوالتحدي لامتيازات الطبقة الدينية. وفي هذه المرحلة بالذات، باشرت السلطة السياسية في بلدان غربية عديدة بالتحكم في سياسة رجال الدين. والملفت أكثر من سواه، هو بلوغ الإحتجاجات ذروة جديدة مع حركة الإصلاح الديني، خاصة في انجلترا، السويد وألمانيا. فشهدت مدن الأخيرة مسلسلا من "انفجارات الكراهية" ضد الكنيسة خاصة السنوات التي أعقبت (1510م). حيث عرفت مدينة كولون (Cologne) ثورة ضد الأقلية الحاكمة سنة (1513م)، وسيطرت خلالها نقابة الحرفيين على المدينة، وأقامت لجنة للتفكير بكيفية إصلاح نظام الحكم. وكان الحاصل قائمة من الشكاوى والمطالب، التي أكد بها الثوار على عدائهم لإمتيازات الكنيسة، وإعفاء رجال الدين من الضريبة، وعبرها طالبوا بوجوب إجبار الكنيسة على تقديم قرض مهم للمدينة. وتوسلوا إلغاء الحصانات القانونية الممنوحة لرجال الدين، وجواز المساواة في إنزال العقابعلى أعضائها كباقي أعضاء المجتمع إن ارتكبوا أية جريمة.

وفي ذات السياق الإصلاحي، وعلى المستوى الإنجليزي ظهرت عديد العلامات الدالة على الكراهية المتزايدة للسلطات القضائية الكنسية. خاصة مع ذيوع القضية التاريخية المعروفة بقضية التاجر ريتشارد هن (Richard HUNNE) والتي جذبت انتباه مجلس العموم سنة (1515م). فهذا التاجر اللندني، رفض دفع ضريبة الدفن المفروضة من قبل كاهنه المحلي. لترفع دعوى ضده في المحاكم، إلا أنه تم الإحتكام إلى مرسوم يفيد أنه:بما أن المحاكم لا الكنيسة، لا تنعقد إلا بسلطة ممثل البابا، فليس لهاأي سلطان قضائي على المواطنين الإنجليز. وكان رد الكنيسة عنيفا حيث سجنت هن بتهمة الهرطقة، وخلال مرحلة المحاكمة

[1] كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 2، م س ص 91.

في ديسمبر من سنة (1514م)، وجد مشنوقا في سجن الأسقف. ليعم الإضطراب مدينة لندن وبرلمانها، ولم يتم التمكن من تهدئته إلا بتدخل شخصي للملك، ولأسقف لندن[1].

وعلى المستوى الفرنسي، أدى الحكم المطلق للويسالرابععشرإلىتدهورالبلاد،بعدما إستأثر الأشراف بالمناصب الرفيعة في الدولة، وامتلاك الكنيسة لخمس أراضي فرنسا. من هنا تكونت نظرة ازدراء إزاء النبلاء، ورجال الكنيسة خاصة من قبل الطبقة الوسطى التي وجدت في هذه المرحلة أن هناك حاجة إلى نقد هذا النظام الديني والطبقي. بل وتقويض الدعائم التي يقوم عليها والتي ترتكز، أساسا إلى الحكم المطلق، وعدم المساواة والتسامح الديني والحريات..."[2].

قدم راسل المعطى التاريخي نفسه، وبوضوح كبير، وإذا ما وقفنا لحظة في هذه المرحلة مع حججه المباشرة سندرك مستويات تراجع القيمة الدينية للكنيسة. فيقول في عرضه حول الفلسفة الغربية أن: القرن الرابع عشر كان إيذانا "بتدهور سلطة البابوية، حيث بدأ الناس خلاله يتجاسرون على التفكير في الأمور الإلهية بأنفسهم، بعد أن فقدت البابوية سيطرتها المعنوية والروحية، وصار الجميع حكاما ومحكومين مستائين من الأموال الضخمة المفروضة عليهم. وأكد البابا بونيفاتشي الثامن (VIIIBonigace)، في مرسوم سنة (1300م) الذي يحمل عنوان "الواحدالمقدس" على السلطة الروحية للبابا، ثم أضاف كميات من المال إلى خزينته.

كانت سياسة إصلاح الوضع الديني شاملة إلى حدود معينة، فخلال هذه الأخيرة الحاسمة أظهر سكينر أن: الموجة الصاعدة المضادة للمذهب الكنسي، رافقتها حركة قانونية وسياسية اهتمت أساسا بتقليص السلطات القضائية للبابوية والكنيسة. ففي ألمانيا ازداد الوعي بالتماسك القومي، وتجلى ذلك،

---

(1) كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 2 ، م س ص 92- 93.

(2) إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الإستبداد السياسي،م س، ص 224.

بأوضح ما يكون، في الكراهية المتنامية والرفض المباشر لجميع أشكال التدخل في الشؤون المدنية. هذا الرفض لم يكن اجتماعيا فقط، بل، وأكبه رفض بواسطة الكتابة، حيث يورد ذات الكاتب أن مجموعة من القادة الألمان أتباع المذهب الإنساني عبروا عن نقدهم الديني:ففي سنة (1506م) كتب ويمبفيلنغ (Wimpfeling)عنرفض لرجال الدين، في كتابه "الإعتذار عن خطأ الجمهورية المسيحية" وحدد فيه مساوئ رجال الدين وبخاصة، بيع وشراء المناصب الكهنوتية.

نفس الرفض والعذاء القومي ساد انجلترا، حيث تم تجاهل تطبيق القوانين الكنسية، مقابل قبول القوانين الوضعية المدنية الحديثة الصادرة عن البرلمان"[1]. حيث إن كل إنسان إنجليزي، يكون ممثلا عندما يسن المراسيم التشريعية، (...) والنتيجة القوية المتضمنة في ذلك، فهي أن أي محاولة للدفاع عن نمط آخر من القوانين القضائية يجب إدانتها، بوصفها تدخلا أجنبيا.

واستمرارا لهذا المسار، كتب الرجل القانوني إدموند ددلي (Edmund DUDLEY)(1462-1510م) خلال القرن السادس عشر حول "شجرة الدولة"، ذات الجذور الخمسة: محبة الله والعدل، الأخلاص والإنسجام والسلم. (...) وأكد على أن من واجب الأمير أن يتأكد من الصلاح المحفوظ للكنيسة، وأن يمنع خطر بيع وشراء المناصب الكهنوتية (...) أو فرض الكنيسة حقوقها القانونية وامتيازاتها الخاصة. ليس هذا فحسب، بل عليه، ومن واجب الأمير السياسي محاصرة المطامح الدنيوية لأعضاء الكنيسة، وأن لا يشغل أعضائها أي وظيفة زمنية[2].

غير أن الكتابة الأكثر عداوة ورفضا لسلطة رجال الدين الزمنية تلك التي اشتمل عليهاعمل الإنجليزي "كريستوف سانت جيرمان (Christopher St.GERMAN) (1460-1540م) والذي أنتج سلسلة

---

[1] كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 2، م س، ص 97- 99.

[2] المرجع نفسه، ص 99-100.

من الهجومات الراديكالية على السلطات القضائية للكنيسة، فبعد كتاب "حوار" لسنة (1523م)[1]وتابع حملته بكراسة" جوابا على رسالة، نشرت سنة (1535م) أشار فيها إلى أن البابوية لا تملك أي حق في ممارسة أي سلطات قضائية في انجلترا، أما مطالبة الملك بأن يكون الرأس الأعلى لكنيسة انجلترا لا ينطوي على أي انتحال لأي سلطة جديدة[2].

لقد انشغل معظم الحكام بالسيطرة على مناصب رجال الدين، وأراضيهم، في إسبانيا وفرنسا، وواضح أن رياح الإصلاح الديني قد بلغ تخوم الدول الأوروبية، وساعد على توحيد سياسة الحكام في التقليص تدريجيا من هيمنة رجال الدين، ورفع سقف التحدي للتصدي للسلطة الدينية المنحرفة. وهكذا تم انتزاع عدد من التنازلات البابوية على مدار القرن الخامس عشر، وصولا إلى بدايات القرن السادس عشر، حيث انتقلت العديد من إيرادات الكنيسة وحقها في التعيين من البابا إلى التاج. وفي إسبانيا، وعبر سلسلة من الإتفاقيات مع الكنيسة ما بين (1482-1508م)، أصبح للملك الحق بالتماس جميع التعيينات الإكليروسية الكبرى. وفي فرنسا، سلب المرسوم العملي في بورجيه سنة (1438م) الحق بالتعيين في الكنائس. وقال حينها البابا يوليوس الثالث للملك الفرنسي هنري الثاني: في النهاية، أنت أكثر من بابا في ممالكك... إنني لا أجد سببا يدعوك لأن تصبح منشقا[3].

وقلصت الحكومة في انجلترا مع حكم هنري السابع امتيازات رجال الدين، وقوت قدرة الملك على جمع الضرائب منهم، واتخذت هذه المواجهة صيغ تشريعية مختلفة، ونشير على سبيل المثال إلى تضمين المرسوم التشريعي لسنة (1491م) بإنقاص الإعفاءات الضريبية التي حصلت عليها مقرات الأخويات

---

(1) المرجع نفسه، ص 101.

(2) المرجع نفسه، ص 103.

(3) وليام ت.كافانو، أسطورة العنف الديني، الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، ترجمة أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2017، ص 267- 267.

الدينية في مجرى حروب الورود"[1][2]. وعندما سيطر توماس كروميل على الحكم، صدر مرسوم عرف باسم مرسوم "إذعان رجال الدين"، سنة (1534م)، (...) الذي أوضح فيه أن وضعية الكنيسة كسلطة ملكية منفصلة، قد تحققت أخيرا (...) وأن صلاحيات رجال الدين تعارض امتيازات الملك وقوانين وتشريعات المملكة[3].

وأيد الملك السويدي كوستاف فاسا (GustavVASA) حركة الإصلاح سنة (1524م) عبر نقل حق ضريبة العشور من الكنيسة إلى التاج. فاستولى بعد ثلاث سنوات على جميع ممتلكاتها. وهذه التطورات جاءت متزامنة مع حركة الإصلاح الديني الذي قوى من سلطة الحكام الزمنيين. وخير دليل على هذا القول هو تمكن ألبرشت هوهنزولرن من إقامة إمارة علمانية، عبر علمنة الفرع البروسي. وقام هنري الثامن في انجلترا، وكريستيان الثالث في الدنمارك، وقادة الإمارات الألمانية، بمصادرة ممتلكات الأسقفيات والأديرة الرهابينة، فزادوا في الضريبة على الإكليروس، وتحكموا في ترقيات رجال الدين...إلخ[4].

تمثل هذا المسار التراكمي للسياسات والأحداث من جهة إجابة عن التساؤلات المؤطرة لهذا المطلب، ومن جهة ثانية تمثل نماذج للصراع بين السلطتين الزمنية والدينية، أو بالأحرى تفوقا للأولى على الثانية بعد أن استفادت سلطات الحكم من تدهور مكانة رجال الدين. هذه الطبقة التي وجدت نفسها بعد مسار من الصراع، والنقد في وضع يجبرها على العودة لمجالها الخاص. هذه العودة ستظهر بشكل أوضح

---

[1] كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 2، م س، ص 104.

[2] غير أن أكثر الحملات دراماتيكية ضد هذه الطبقة شنت في سلسلة "شكاوى الأمة الألمانية" التي أظهرتها المجالس التشريعية التابعة للإمبراطور في النصف الثاني من القرن الخامس عشر. وأعيد إحياؤها سنة 1456م من قبل الإمبراطور ماكسميليان (Maximilian)، حيث حُددت في سنة 1515م قائمة من عشر مواد هاجمت امتيازات رجال الدين وسلطات البابا، وبلغ ذلك التقليد ذروته بعد احتجاجات لوثر. المرجع نفسه، ص 105.

[3] المرجع نفسه، ص 150.

[4] وليام ت.كافانو، أسطورة العنف الديني، الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، م س، ص 268.

من خلال تناوللأصول الإقتصادية باعتبارهامتممة للأصول الإجتماعية، ومحددا رئيسيا في التحول نحو الإهتمام بالقضايا الزمنية.

المطلب الثاني: الأصول الإقتصادية للدولة المدنية

نرى استكمالا للمطلب الأول، أن تناول الأصول الإقتصاديةتتمالأصول الإجتماعية، والتي كما توصلنا من خلالها إلى أهم تحولات المجتمع وطبقاته الدينية من رجال الدين بمختلف تصنيفاتهم (البابوات، الإكليروس، الأساقفة)، و الإجتماعية الإقطاع، الأرستقراط والنبلاء...إلخ .

نركز في هذا المستوى على تجليات الأصول الإقتصاديةوإسهام تطور الأوضاع الإقتصادية في تلبور وتهيئ مناخ الإنفتاح على الفكر العلماني والقبول به، وبالتالي تغير التصورات المجتمعية تجاه العلاقات الثنائية الدينية- الدنيوية بالعالم الغربي.

شكل التاريخ الاقتصادي أحد المداخل الكبرى التي تسعف في فهم مسار تطور مدنية الدولة في الغرب، وفي استيعابكيفيات تحريره للفرد، وتكريس استقلاليته تدريجيا. وهي المسألة المحورية التي تعنينا في هذه الدراسة. وبصيغة سؤالين نقول: هل التغيرات والتطورات التي حصلت في البنى الإقتصادية هي التي أسهمت في نضوج أفكار زمنية حديثة بديلا لأفكار السلطة الدينية؟ أم أن تطور المواقف تجاه رجال الدين هو الذي أسهم في تقدم الاقتصاد الرأسمالي؟.

يتضمن السؤالين أطروحتين بارزتين:

الأولى:تنطلق من الإقتصاد لفهم تغير السلوكات الدينية وتمثلها الماركسية؛

الثانية: تتناول دور المذاهب الدينية في نشوء الرأسمالية وتمثلها الفيبرية[1].

[1] منطلق فيبر ديني، سعى لفهم دور الممارسة الدينية الجماعية (الطوائف، الأقليات، والكنائس...) في الحياة المجتمعية للفرد والجماعات. في المقابل، درس الرأسمالية الإقتصادية وتطوراتها داخل المجال الغربي، ليحاول أن يربط بين الموضوعين، وعن علاقة القيم الدينية الغربية، بالقيم الإقتصادية. وتأثير الأولى على الثانية، من حيث الطبيعة والنتائج.

ولنا أننافي هذا المطلب منطلق واحد وهو فهم دور الحياة الإقتصادية في التأسيس للفكرة العلمانية، وتكريس استقلالية الأفراد وتحرير المجتمع. ولا ننطلق من الأطروحة المعاكسة كأطروحة فيبر التي تفيد بدور المعطى الديني في تفسير تطور الحياة الإقتصادية وإفراز الرأسمالية. وإنما المقصود هنا هو محورية الإقتصاد في تجاوز النظرة التقليدية للمجتمعات الغربية، وهذا يعارض ما ذهب إليه فيبر.

ولننفت، ونسبر أغوار هذه المسألة، نعتمد فقرتين، (الأولى) الهيمنة الإقتصادية لرجال الدين وانعكاساته الزمنية ، فيما نرى أن نخصص (الثانية) للتطور الإقتصادي ودوره في تحرير المجتمع من التبعية الدينية.

الفقرة الأولى: الهيمنة الإقتصادية لرجال الدين وانعكاساته الزمنية

استقوى رجال الدين بالثروات إلى جانب الأوضاع الإجتماعية المتأخرة والبطيئة التحول، فأمسوا قوة اقتصادية إلى جانب باقي الطبقات الأخرى المسيطرة. وهو ما أدى إلى إلغاء الاستقلالية الفردية وضيق من إمكانية تحققها. خاصة وأن: أواخر هذا القرن الثالث عشر تميزت بتراجع الإزدهار، والنمو السكاني، والغلاء الإقتصادي الذي برز منذ منتصف القرن العاشر. هذا الوضع الإقتصادي العام كان له تأثير

فالدين تصور روحي للعالم، والرأسمالية تصور مادي له. الدين محفز للنشاط الإقتصادي، وهو الخير، والمنفعة والمال. لهذا نجد فيبر يقول أن الطهرية الكالفينية خالفت الكاثوليكية بتحفيزها للإنسان على العمل وجعلت من الدين طقسا تعبديا واجبا. واشترطت الفوز في الآخرة، بالنجاح الاقتصادي في الدنيا. فالعمل رسالة دينية، وعلى حاملها أن لا يهتم بالأجر، بل الإهتمام بأن العمل هو رسالة ربانية، وخدمة إلهية. وأي خروج أو انحراف عنها، هو خروج عن طاعة الله. وبذلك أعطى للعمل غاية دينية مشروطة غاية إقتصادية.

نرى أن هناك مدخلين لفهم دراسته: الأول ديني ثقافي وهو الأساسي في الأطروحة الفيبرية. والثاني مادي إقتصادي وهو ثانوي. قد يبدوان متباعدين، لكن سوسيولوجيته الفهمية تقول بأن هدف الديني هو إقتصادي، فهي ثنائية منسجمة ومترابطة، تسعى لتحقيق هدفين اثنين:

الأول: مرتبط بمعرفة الأسباب والعوامل التي تؤدي إلى حدوث الظواهر الإجتماعية، وهو مستوى سببي. وكان لا بد له أن يستفهم عن سبب تميز الدول الأوروبية البروتستانتية بظهور الرأسمالية فيها دون غيرها.

الثاني: إدراك المعاني الذاتية التي تنطوي عليها الأفعال الإنسانية، ويستند إلى حقيقة أن البشرية، على وعي مباشر بأفعالها.

ويقيم تمييزا بين الرأسمالية الواعية، والرأسمالية الفجة، الأولى مرتبطة بعقلنة الرأسمال، وتسعى لمنفعة الفرد وإرضاء الله. عكس الثانية التي تقوم على البذخ والترف.

ونطرح سؤالين بخصوص هذه الأطروحة وهما: لماذاغلبة الطابع اللاهوتي على هذه الدراسة في مقابل محدودية الطابع الإقتصادي؟. وهل ظهور البروتستانتية يعود لعامل ديني فقط؟. أم أن في تشكلها التاريخي تتداخل عوامل أخرى، صناعية، وجغرافية؟. للإطلاع أكثر ، ينظر: ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، و اكرام مسيرة عدنني، سوسيولوجيا ماكس فيبر: المنهجية، السياسة، الدين،أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون الدستوري وعلم السياسة، كلية العلوم القانونية والإقتصادية والإجتماعية، جامعة القاضي عياض مراكش، السنة الجامعية 2008-2009.

مباشر وعميق على كافة الطوائف في المجتمع[1]. وكما تفيد ظروف هذه الفترة فقد فرضت المملكتين التوسعيتين الإنجليزية والفرنسية الضرائب على رجال الكنيسة، لزيادة الدخل الملكي. بعد أن استنزفت الحرب مواردهما. (...) إلا أن البابا بونيفاس الثامن رفض الترخيص بالضريبة الجديدة، واعتبرها خروجا صارخا على القانون الكنسي. ونشر المرسوم البابوي المعروف باسم (Clercis Laicos)[2] الذي يقضي بعدم فرض أية ضرائب على رجال الكنيسة من قبل العلمانيين دون إذن بابوي. وقد اتسم المرسوم البابوي بنغمة حربية عنيفة، والتي تظهرها العبارة الإفتتاحية جاءفيها أن: العلمانيين كانوا أعداء لرجال الكنيسة منذ أقدم العصور[3].

يجعلنا التأمل في هكذا سياسة، في معناها ومضمونها وحدودها، أن نقول بأن الكنيسة بالفعل كانت منافس قوي للحكام الزمنيين، بحكم إمتلاكها لمصادر القوة، وتعدد آليات الصراع. فبعد أن اهتمت بالموارد الإجتماعية، تغلغلت داخل الحياة الإقتصادية وأمست قوة مالية تستمدها من مداخيل ضريبة العشور، وصكوك الغفران، والتحكم في الزمن والتجارة الدينيين.

في هدا الإطار نجد ماكس فيبر يقول بأن الصراع هو الآلية الأولى للتنظيم الدولتي للشعب حيث أكد على أننا يمكن لكل طرف تعديل وسائل الصراع أو موضوعه. فحتى السلم يعني مجرد تحول أن تعديل في تشكيل الصراع بين الأعداء. وإذا كان الصراع خاصية للتعايش الإنسان، وإذا كانت الرأسمالية يصاحبها الصراع الإقتصادي بدون رحمة تحت دريعة المنافسة الحرة،فهذا حسب فيبر، يعني أن الصراع هو شيء حتمي داخل الدولة، وحتى في مجال العلاقات الدولية.

---

[1] نورمان ف.كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج 2، م س، ص 609- 610.

[2] أصدر بونيفاس الثامن هذا المرسوم في 25 فبراير سنة 1296م استنادا لقرارات مجمع لاتران لسنة 1215م لحماية رجال الكنيسة في انجلترا وفرنسا ضد الإستغلال المالي من جانب السلطات العلمانية. ويقضي المرسوم بمنع الإكليروس من إعطاء الدخل الكنسي إلى الحاكم العلماني دون الحصول على إذن من البابوية بذلك، كما يحرم على العلمانيين قبول هذا الدخل. ونظرا لأن لهجته كانت قاسية وعنيفة، فقد أثارت كلا من فيليب الرابع ملك فرنسا وإدوارد الأول ملك إنجلترا، وكانت بذلك مقدمة لصراع عنيف طويل المدى.

[3] نورمان ف.كانتور، المرجع نفسه، ص 648.

ومن أجل تبرير فكرته استعان بفكرة داروين حول الصراع من أجل البقاء، ومبدأ انتقاء الأقوى، كما أنه عارض النظريات الحيوية vitalistes، التي توجد خارج حقل العلوم الإجتماعية، بل إنه أطلق عليهم عبارة البؤساء لأنهم يتحدثون داخل السياسة عن مفاهيم الشفقة الإجتماعية دون ربطها بمفهوم القوة والسلطة والإنتقاء الإجتماعي(...) لقد ركز فيبر على الصراع من أجل السيطرة على وسائل الحكم، فهو نظر إلى التاريخ الأوروبي منذ عصر الإقطاع على أنه استعراض معقد لحكام حاول كل منهم إمتلاك الوسائل المالية والعسكرية للمجتمع الإقطاعي[1].

إن الصراع على وسائل الحكم هو الدي صاغ على أساسه فيبر مفهومه عن الدولة، حيث توقف مفهوم الدولة عنده على احتكار استخدام الإجبار المشروع على إقليم معين[2].

وارتباطا بهذه المسألة، نحيلإلى سباين الذي يعود بنا إلى السنين الأخيرة من القرن الثالث عشر، ويبين عبرها أهمية الموارد المالية في الصراع الزمني بطرفيه (الإمبراطور والبابا)، فركز اهتمامه على حدث-صراع بين فيليب الجميل وبونيفاس الثامن (مشار إليهما في القسم الأول). بعد محاولة فيليب الحصول على المال عن طريق فرض الضرائب على رجال الدين في فرنسا، وهو ما دفع بونيفاس ليعارض هذه المحاولة وأصدر منشوره البابوي (Clericis Laicos) سنة (1296م). وأعلن فيه أن مثل هذه الضريبة باطلة قانونا، وحرم بذلك على القساوسة أداءها بغير إذن بابوي[3].

وكان رد ملكي انجلترا وفرنسا على التحدي البابوي عنيفا، فقد أثار ادوارد الأول مشاعر الرعب في قلوب الإكليروس الإنجليز حين سحب منهم الحماية، وطرد فيليب الرابع المصرفيين الإيطاليين من باريس وفرنسا، ومنعوا تصدير أية أموال خارج المملكة. وأصدروا منشورات ضد بونيافس، تدافع عن السلطة

---

(1) اكرام مسيرة عدنني، سوسيولوجيا ماكس فيبر: المنهجية، السياسة، الدين، م س، ص 184.

(2) المرجع نفسه، ص 185.

(3) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب 1، م س، ص 183.

السيادية للملك على رعاياه، وتفرضعلى رجال الكنيسة المشاركة في الدفاع عن المملكة.فكانت هذه السياسة كافية ليعترف البابا بونيفاس بحق ملك فرنسا في فرض الضرائب على رجال الكنيسة. وكان معنى هذا، التسليم بحق الدولة والحكام العلمانيين في فرض الضرائب للدفاع عن ممالكهم[1].

يظهر بوضوح أن هذا الرد كان له بعدين: ضمان موارد للدولة، ثم إبعاد السيطرة الدينية عن الحياة الإقتصادية، فهي المحدد الأساس لمكانة وقوة أي سلطة سواء كانت زمنية أو دينية، فالبنيان الإداري البابوي، شأنه شأن البنيان السياسي، يحتاج إلى الموارد الماليةلفرض سياسته وتدبير إداراته. وكان البلاط البابوي الذي ادعى لنفسه الأهمية القصوى في العالم المسيحي، لا يستطيع أن يظهر "فقيرا"، لذلك ما فتئ يعتمد ضريبة العشور لزيادة الثروات لتمويل المغامرات السياسية والعسكرية، والتصدي للسلطات العلمانية القوية،وتمويل الحملة الصليبية الثالثة[2].

لم تكن العشور وحدها هي المحدد الأساسي لمداخيل الكنيسة، فالتاريخ الديني معروفبالدورالهام لصكوك الغفران في ضمان استمرارية البنيان الداخلي للبابوية. فهذه الصكوك توارثت واستمرت لقرون طويلة، بعد ظهور أول لها في القرن التاسع، حسب بعض المصادر، وكان ذلك بمناسبة عرض إربان الثاني لها سنة (1095م) لمن يرغب بالمشاركة في الحروب الصليبية الأولى[3].

في الحقيقة هناك تضارب تاريخي حول تاريخ ظهورها الأول، إلا أن المتفق عليه هو أنها كانتوسيلة دينية أساسية، ومسألة تجارية بحتة، حيث كان رجال الدين رجال مصارف مالية، وتراوحت مبالغهم التي أودعوها في خزينة روما تتراوح ما بين 30-45% من القيمة المضافة[4][5].

---

(1) نورمان ف.كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج 2، م س، ص 649.

(2) المرجع نفسه، ص 564.

(3) أحمد علي عجيبة، أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، موسوعة العقيدة والأديان، م س، ص 54.

(4) زينب عصمت راشد، تاريخ أوروبا الحديث من مطلع القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، دار الفكر العربي، القاهرة، ط، ص 108-109.

لكن التجارة الدينية هذه تجاوزت حدودها المعقولة، فأصبحت تباع بالجملة وتهم جميع الخطايا المرتكبة ماضيا أو مستقبلا، مما يعد معه في نظر العامة "تحريضا سافرا على الإنغماس في الآثام، طالما أن مرتكبها سيكون بمنجاة من عذاب الآخرة". ومما زاد من الإنتقاد لهذه الوسيلة الدينية-الإقتصادية هو أن البابوات كانوا يعهدون إلى بعض المصارف المالية في ألمانيا ببيع صكوك المغفرة إلى عملاء البنك، فانتقلت المسألة من عملية دينية إلى عملية مصرفية[1].

بيد أن ما يظهر من النص الخاص بالغفران، ذو الرمزية والحمولة الدينيتين، والأهداف المالية، هو الهاجس الذي تحكم في الجماعة الدينية، واستطاعت بهذه الوسيلة الدينية أن تحقق مداخيل هامة على المستوى الأوروبي، ما أهلها لتفرض سياستها وتوسعها الإقتصادي[2] والسياسي حيث إن الأخير حاضر بشكل كبير في ظهور فكرة الصكوك. وهي الفكرة التي روجت لها الكنيسة المركزية في ربوع العالم المسيحي، ومعلوم أن هذه الصكوك اتخذت أشكالا متعددة، منها ما يمحو ذنبا معينا، أو جميع الذنوب، بما فيها الذنوب المستقبلية.

استمرار لهذه السياسة الإقتصادية، مضت الكنيسة في وضع الزمان التجاري بدوره تحت مراقبتها، حيث بات أعضاؤها هم من يحددون الزمن، من خلال "عيد الميلاد وعيد القديسين، وغيرها، كعلامة

---

(5) وفيما يلي نص صك الغفران الذي كان يباع بيع السلعة: "ربنا يسوع المسيح يرحمك يا فلان، ويحللك باستحقاقك الالامه الكلية وأنا بالسلطان الرسولي المعطى لي أحلك من جميع القصاصات، والأحكام والطائلات الكنسية التي استوجبتها، وأيضا من جميع الإفراط والخطايا والذنوب التي ارتكبتها مهما كانت عظيمة وفظيعة ومن كل علة، وإن كانت محفوظة لأبينا الأقدس البابا، والكرسي الرسولي، وأمحو جميع أقذار المذنب وكل علامات الملامة التي ربما جلبتها على نفسك، وأرفع القصاصات التي كنت تلزم بمكابدتها في المطهر، وأدرك ثانية إلى الطهارة والبر اللذين كانا لك عند معموديتك، حتى إنه في ساعة الموت يغلق أمامك الباب الذي يذخل منه الخطاة إلى محل العذاب والعقاب، ويفتح الباب الذي يؤدي إلى فردوس الفرح، وإن لم تمت سنين مستطيلة فهذه النعمة تبقى غير متغيرة، حتى تأتي ساعتك الأخيرة باسم الآب والإبن والروح القدس. (...) يصور هذا الأمر التدهور الذي وصلت إليه البابوية، ويبين مدى الفساد والإبتزاز البابوي لامتلاك الأموال وزيادة الثروات حتى ولو كانت على حساب الدين. لذلك كان هذا العامل سببا في الدعوة إلى الإصلاح. المرجع نفسه، ص 55.

(1) المرجع نفسه، ص 56.

(2) وجد الباحثين أن قدرة الكنيسة الإقتصادية كانت عظيمة جدا. لا لأنها معفية من الضرائب، ولكن لأنها أيضا ملاك عقاري كبير، ويكفي أنها تملك 10بالمائة من أراضي المملكة الفرنسية واقعة في الشمال.أما الدخل السنوي فيتراوح بين 90 إلى 100 مليون من الليرات. ويضاف إليها 80 مليون من ضريبة العشر المقتطعة من الإستثمارات الفلاحية. وأكثر مايدهش الأجنبي في فرنسا القديمة، هو أن: المكان والزمان كاثوليكيين في باريس كما في الأرياف. فرنسوا فوريه، ديني ريسيه، الثورة الفرنسية، ترجمة صياح الجهيم، ج 1، م س، ص 23.

على مرور السنة، ويتم احتساب النهار ببداية ونهاية كل عمل. ولربما حتى الوجود اليومي للمؤمنين حسب عقيدة أوغسطين، هو وجود قائم على البحث عن الخلاص الأبدي، حيث إن كل لحظة يقضيها المؤمن على الأرض إنما هي تمهيد للزمن السرمدي المقبل[1][2].

وهو الأمر الذي يذهب إليه جورج دوموزيل (George DUMEZIL) حينما اعتقد أن هذه الظاهرة، هي ظاهرة عبر- ثقافية، حيث كانت الأفكار القروسطية حول الزمان والمكان محددة بشكل كبير من قبل الكنيسة، وأن الدين المسيحي حدد المكان بحدود جماعة المؤمنين[3].

لا يقتصر إذن، حسب هذا العرض دور الكنيسة في ما هو أخروي، بل ربطت الزمنين وأدخلتهما في مجالها الخاص، إذ وجدت أنه بوسعها، ودون عناء، توظيف مرجعيتين دينيتين لذلك، فتعود من جهة لنظرية أوغسطين حول الزمن، ومن جهة ثانية للكتاب المقدس، فتحتكر الزمن الإقتصادي من خلال ضبط مواقيته.

تلك المقدرة في حد ذاتها تنبئنا بالكثير عن موقع الكنيسة المهمين في الترتيب الإجتماعي أو ما يسمى بـ: نظرية الترتيبات الثلاثة"، التي طورها رجال الدين أنفسهم، تفيد تفوقهم على النبلاء، وتفوق النبلاء على الفلاحين. ويعكس هذا الترتيب، الترتيب الإلهي المناظر بدوره لترتيب الجنة. فيفهم الإنسان منذ البداية مكانه في العالم. (...) أما التجارة، فلا يكون لها أي معنى إن لم تكن موجهة لغرض ديني"[4].

---

[1] هندريك سبروت، الدولة السيادة ومنافسوها، تحليل لتغير الأنظمة، م س، ص 175.

[2] اختلف قياس الزمان اختلافا واسعا. حيث كانت السنة تبدأ في تواريخ مختلفة في بلدان عديدة بناء على التقاليد الدينية السائدة. وهكذا، كانت السنة تبدأ عند عيد الفصح في فرنسا والأول من يناير قائم فيما يبدو على تاريخ ختان المسيح. واليوم يبدأ بغروب الشمس، أو منتصف الليل، أو وقت الزوال، بناء على المكان، المرجع نفسه، ص 176.

[3] نقلا عن هندريك سبروت، المرجع نفسه، ص 174.

[4] المرجع نفسه، ص 176.

إذن، هناك زمنين: زمن الكنيسةالديني، في مقابل زمن التاجر الإقتصادي. إلا أن هذا التصور القروسطي التقليدي للترتيب المكاني والزماني لم يدم طويلا، ولم يعد منسجما مع المعتقدات الجديدة للمجتمع[1].

وإذا ما أردنا الإضافة أكثر، نورد أن التحكم الكنسي في المجال الإقتصادي والتجاري لم يقتصر على عنصر الزمن، بل حدد كذلك "قوائم للمتاجرات المباحة وغيرها، وكان النشاط الروحي أسمى من النشاط المادي، وهكذا تم تحريم كل عمل مخصص لتحقيق الربح، والربا والتعليم المأجور، والنقود أيضا. ودفع هذا النفور من العملة المعدنية الثمينة علماء اللاهوت كالقديس برنار إلى لعنها وإثارة العداوة ضد التجاروكل المتعاملين بها[2].

وإذاكانهذاالمعطالزمنيالدقيقعلىوجاهته،فإن توكفيل يضيف أن الكنسيين تحولوا إلى إقطاعيين بتغلغلهم بعمق في الحياة الإقتصادية، فامتلك بالتالي الأساقفة، والقساوسة من ذوي الرتب العالية، ورؤساء الأديرة ضيعات إقطاعية وأراضي مستأجرة تدفع إتاوات الولاء الإقطاعي السنوية بمقتضى وظائفهم الكنسية وفي العادة كان الدير إقطاعية القرية، ويستخدم السخرة، ويفرض الرسوم على المواسم والأسواق، وله مخابز، ومطاحن وغيرها. وفي فرنسا كما في العالم المسيحي ككل، فرض رجال الدين كما أسلفنا سابقا ضريبة العشر". ويستشهد دي توكفيلبفرنسوا فيرون ديفيرجيه دو فوربونيه (Francois VERON DUVERGER de FORBONNAIS) (1722-1800م) والذي خص أبحاثه حول تاريخ المالية الفرنسية، بالقول إن هذا الكاتب وجد أنه في العصور الوسطى، كان الملوك عامة يعيشون

---

[1] المرجع نفسه، ص 186.

[2] هندريك سبروت، الدولة السيادة ومنافسوها، المرجع نفسه، ص 177.

من إيرادات أملاكهم؛ ويضيف: ولأن الإحتياجات الإستثنائية كان يجري توفيرها عن طريق ضرائب استثنائية فإنه كانت تتحملها كذلك الكنيسة، والنبلاء والشعب[1].

وبما أن مسألة الضريبة يتم تدبيرها محليا داخل البلديات، وبحكم أهميتها في ضمان موارد للطبقات المسيطرة، والملك، فإنه حالما يتم انتخاب المجلس البلدي، كان راعي الأبرشية والسيد الإقطاعي يصيران عضوين فيه بمقتضى القانون؛ (...) لكن بخصوص القرارات الضريبية فإن راعي الأبرشية والسيد الإقطاعي ليس لهما حق التصويت في تقدير الضرائب، وتقسيم ضريبة الإنتاج والدخل. متسائلا توكفيل: أليس كل منهما معفى[2] من هذه الضريبة ؟"[3].

الواضح إذن، أن رجال الدين زاوجوا بين بين السياسي والإجتماعي والإقتصادي ما أهلهم ليتحكموا كقوة مادية ويسيطروا على المجتمع المسيحي.فتحولوا من فاعل سياسي إلى مالك إقتصادي متنوع الموارد: الأراضي، الضرائب المفروضة. وهذا الأساس المادي جعل منها تنظيما سياسيا قابلا للإستمرار وليس مجرد ترتيب اجتماعي. إذ يمكن أن "تتحصل على إيرادات متنوعة المصادر:

أولا: كان للبابا نفسه، بصفته أسقف روما، ملكية كبيرة في إيطاليا. فوفقا لمرسوم منحة قسطنطين، قام الإمبراطور بخلع سلطته عن هذه الأراضي لصالح البابا؛

ثانيا: سددت الأديرة مبالغ مالية إلى البابوية، مقابل دعم البابا لهم في مواجهة موظفي الكنيسة، خاصة الرهبان المعارضون؛

---

(1) أليكسي دو توكفيل، النظام القديم والثورة الفرنسية، م س، ص 103- 208.

(2) اشتكى سنة 1780م رئيس وكهنة دير لافال (laval) من أن هناك من يريد إرغامهم على دفع رسوم تعرفة السلع الإستهلاكية والمواد اللازمة لترميم مبانيهم، نظرا لأن رسوم التعرفة تمثل ضريبة الإنتاج والدخل، ولأنهم هم أنفسهم معفيون من هذه الضريبة، لا ينبغي أن يدفعوا شيئا، وأخبرهم الوزير بأنهم يستطيعون التقدم بطلباتهم إلى الدائرة المالية المنتخبة مع اللجوء إلى محكمة الضرائب غير المباشرة. المرجع نفسه، ص 408-409.

(3) المرجع نفسه، ص 355.

ثالثا: بإمكان البابا الحصول على مبالغ مالية مباشرة من الحكام الدنيانيين[1].

ولأن لها كل هذه الموارد، فهي -الكنيسة- لم تكن مجرد تنظيم ديني أو مؤسسة إيمانية، بل كانت قوة إقتصادية، حيث إن: عملياتها غطت كافة أوروبا المسيحية، وأثرت في كل مستويات المجتمع. مما أهلها لمنح الشرعية للسلطة السياسية، وتصبح حليفا مرغوبا فيه، أو عدو مباشرا أحيانا[2].

يقدم نورمان كانتور لحدث تاريخي هام، والذي نستشف منه توظيف الجانب المالي في الصراع البابوي - الملكي، إذ يقول من خلال الأسطر التالية: أن الملك الفرنسي هنري الثالث كان أكثر خضوعا للبابوية حيث تورط في الخطط البابوية الرامية إلى استبدال الحاكم الألماني من الهوهنشتاوفن بملك آخر أكثر خضوعا. وقدم البابا عرش صقلية لابن هنري لقاء ثمن باهض دفعه الملك من دخل الخزانة الملكية. وكانت الوسيلة الوحيدة لحصول الحكومة الملكية على دخل غير عادي هو فرض أشكال جديدة من الضرائب.

يعني هذا،أن مسألة الضرائب لم تكن مقصورة على الجانب البابوبي. حيث جرب الجهاز الإداري للملك الإنجليزي جون استغلال المبدأ القديم الخاص بالضريبة الإقطاعية المعروفة باسم "المساعدة اللطيفة". التي تدفع للسيد لغرض معين. وقد استطاع الملك جون، باعتباره السيد الإقطاعي الأعلى لجميع الأمراء الإنجليز، أن يحصل على موافقة منهم على مساعدته لقتال الملك الفرنسي. واستغلت حكومة هنري الثالث هذه السابقة للحصول على موافقة لفرض ضريبة على موارد، وممتلكات الأمراء. وكانت الأساليب التي استخدموها مشابهة لتلك التي استخدمت في جباية ضرائب العشور التي كانت الكنيسة قد فرضتها سنة (1188م) لتمويل الحملة الصليبية الثالثة[3].

---

[1] هندريك سبروت، الدولة السيادة ومنافسوها، تحليل لتغير الأنظمة، م س، ص 122.

[2] المرجع نفسه، ص 124-125.

[3] نورمان ف.كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج 2، م س، ص 598.

إن هذه السياسة الدينية، كان لها تأثير سلبي على مكانة رجال الدين، حيث انتشرت مجموعة من المقولات حولها، ككونها تستغل وضعها الديني للحصول على موارد مالية، بل إنها عاشت للمال فقط. هذا الإندماج بين الإقتصادي والديني، ظهر أكثر مع استمرار العمل على تنويع المداخيل، حيث وظف البابا محصلون خصوصيون يسافرون إلى الأرياف يطالبون بعشر دخل الكاهن كل سنة، وكانت بالطبع الوظائف الكنسية لمن يدفع المبلغ الأكبر[1]. وتفرض الضرائب سنويا على رؤساء الدول، وإذا سافر البابا أو احتفل بأحد الأعياد يستفيدمن ضريبة إضافية. وهكذا استولت الكنيسة في فرنسا وألمانيا على ما يتراوح بين ثلث إلى نصف كل أملاك الدولة، وفي انجلترا صرفت حوالي 25 بالمائة من الدخل القومي.

وما ألفت النظر في هذه الفترة من التاريخ، هو أن الأفراد لم يعودوا يفكرون في الكنيسة على أنها مؤسسة للخدمة أو الإلهام، وإنما يرونها ملكية خاصة أو شركةتضم كبار الإكليروس، ما وجدت إلا لتجلب لهم الأرباح والإمتيازات[2].

وهكذا، أشعلت الكنيسة أحقاد عنيفة ضدها ليس في فرنسا الثورة فقط، وإنما عبر سائر العالم الغربي. كما لم يكن ذلك بسبب أن الكهنة (القساوسة) طالبوا بتنظيم أمور العالم الآخر، بل لأنهم كانوا ملاك عقاريين، سادة إقطاعيين، إداريين زمنيين، فاشغلت بذلك المكان الأكثر امتيازا في المجتمع[3]. وكان لهذه السياسة ما بعدها، حيث تدنت مكانة رجال الدين بدءا من هذه المرحلة. ومع نهاية القرن الثالث عشر اختل توازن القوى، بسبب أزمات داخلية للكنيسة، وعوامل خارجية، أدت بدورها إلى انشقاق

---

(1) شراء المناصب الدينية بالمال سميت في التاريخ الكنسي بالسيمونية، نسبة إلى سيمون وهو اسم عبراني معناه السامع، وارد في: أحمد علي عجيبة، أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، موسوعة العقيدة والأديان، م س، ص 15.

(2) المرجع نفسه، ص 16.

(3) أليكسي دو توكفيل، النظام القديم والثورة الفرنسية، م س، ص 68.

أسس السلطة البابوية الزمنية، فنوائب الأزمنة، وحيرة الضمائر فجرت الفكر الديني، ودلت على نهاية هذا النظام. هذا التحول أذن بقرب مخاض جديد تعقبه ولادة حقيقية لحياة مسيحية أكثر عمقا وأسمى تجديدا[1].

هذا الإستحواذ الكنسي على سلطات إجتماعية وسياسية، والإنشغال بالسلطة والرخاء الزمنيين أكثر من انشغالهم بالرخاء الديني، وما عادوا خادمين للكنيسة ولا أوفياء للرب، نقول بعد هذه السياسة الدنيوية المتأزمة ستظهر انعكاسات سياسية بعدية، مع منعطف الثورات التي فصلت الكنيسة عمليا عن الأمور الدنيوية.

الفقرة الثانية: الحياة الاقتصادية بما هي مجال لتحرير المجتمع من السلطات التقليدية

وجد المفكرون والسياسيون، أنفسهم أمام ضرورة إيجاد الحلول للمشكلات الإقتصادية، التي تعاني مجتمعاتهم أواخر العصور الوسطى العليا، وتقوية سياساتهم أمام النفوذ الزمني للطوائف الدينية. فالفترة لما بعد القرن العاشر تميزت بأحداث متسارعة ومتداخلة، ومحطات مفصلية بين ثلاثة عناصر: الدولة والمجتمع ورجال الدين.

تميزت هذه الفترة بتغير في موازن القوى لصالح السلطة الزمنية، بعدما وجدت الطوائف الدينية، والطبقات في القرن الثالث عشر أن مكانتها محكومة بقيود، أولها: ظهور وعي مجتمعي بسلبيات استغلال الدين لتوسيع القاعدة الإقتصادية وبالتالي تأزم الوجود الجماعي. ثانيها: أن المجتمع اتخذ سبيله للتحول من مجتمع مقيد بأفكار رجال الدين إلى مجتمع يبحث عن الربح والإستقلالية المالية.

وإذا نظرنا إلى مجموع التحولات في العلاقة بينالدينوالسياسة، سنرى أنها تسير باتجاه إعادة التشكل والتنظيم ما بين الشأنين العام والخاص. وما كان للغرب أن يشق طريقه نحو الحداثة السياسية، لولا

[1] جورج فيليب الفغالي، المسيحية الأوروبية خلال القرون الوسطى، موسوعة الحضارة المسيحية، المجلد العاشر، م س، ص 35.

قدرته على إحداث القطيعة مع النظام الديني القديم، أو كما يصفها ألان توران بالسياسة المطلقة للقرون الوسطى.وبلغ البنائين الديني والسياسي مداهما الخاص، وأصبح كل منهما يبحث عن استقلاليته متجاوزاالآخر.

وهكذا انشقت السلطة الروحية عن السلطة الزمنية. في هذا الإطار، يقول مارسيل غوشيه: مع مجيئ الدولة، وتصفية عملية إكساب النظام الإجتماعي شرعيته بواسطة الدين، وتوكيد السلطان الكامل للأفراد على مجتمعهم، تعرف من خلالها الإنسان إلى ما يجعله إنسانا، وكائنا اجتماعيا[1].

ويستند الباحثون عند تناولهم للدين والسياسة إلى ثلاث نظريات: نظرية العصرنة، ونظرية منهج التحضر، ثم نظرية الخيار العقلاني. في النظرية الأولى يركز الباحثون على الأثر التاريخي للعصرنة بغرض تفسير مسألة التحول من النظم الإجتماعية والسياسية الوسيطة إلى النظم الحديثة. وتقدم شروحا لتحليل علاقات محددة بين الدينوالدولة. وتتنبأ بتراجع الدور السياسي للدين من خلال التنمية الإقتصادية، حيث إن عملية العصرنة تتضمن تقسيم الكنيسة والدولة، وظهور ولايات علمانية عقلانية. كما تفسر تغير سياسات الدول إزاء الدين، فيما يتعلق بعدة مستويات للحداثة، والتي تقاس وفق معايير التنمية البشرية[2].

بدأ التحول في النمو الإقتصادي مع القرن الحادي عشر فصاعدا،حيث ارتفع الإنتاج الزراعي، وتحسن المستوى التجاري، وهو ما أفضى إلى ظهور تجار ذوي مصالح متمايزة. هذه المصالح أمست

---

(1) بيار كلاستر، ومارسيل غوشيه، في أصل العنف والدولة، م س، ص 231.

(2) فيما النظرية الثانية، تركز على النصوص الدينية لتوضيح أثر الدين في الحياة الإجتماعية والسياسية. وتنادي باعتماد قواعد إلاهية خالدة، ومستلقة عن الإرادة الإنسانية، والتي تحدد التنظيم الصحيح للمجتمع. وتشير بالدرجة الأولى إلى الفروق الكامنة بين بعض الطوائف الدينية، والآثار السببية لها. فمثلا الإسلام واليهودية دياناتان متشابهتان، ولكنها تختلفان عن المسيحية، من حيث إنها لا تتوافر فيها مفاهيم واضحة ومتميزة في ما يتعلق بـ"رجال الدين المسيحي" مقابل السواد الأعظم من البشر.

وتمثل النظرية الثالثة، الخيار العقلاني، وهي نظرية تختلف عن سابقها، في عدم وجود تفسير قاطع، بل تعلق أهمية كبرى على تفضيلات الفرد، وعلى الرؤية العقلانية، والقيود الهيكلية. للإطلاع أكثر حول هذا المنهج والنقد الموجه إليه وحدوده العملية، يرجى العودة لـ: أحمد ت. كورو، العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين، الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012، ص 38-39-41.

تقوم على تجنب الحُكمين الفيودالي والكنسي، ولأجل ذلك انتقل هؤلاء خارج المدن القديمة، وأنشؤوا مناطق مسورة خاصة بتجارتهم، متميزة عن القلاع الفيودالية القديمة. وأدى التوسع التجاري إلى خلق حوافز لتأسيس بلديات جديدة"،ونتج عن هذه الديناميكية الإقتصادية ظهور فئة اجتماعية مدينية، لها مصدر جديد للدخل، والسلطة، لهذا لم تنسجم مع النظام الفيودالي القديم[1].

لا يمكن القول حسب المعايير الحديثة، إن الفترة التي تلت العام 1000 قد عرفت حالات تقدم ملحوظة في الإستقرار والأمن. ولكن بالنسبة للفترة السابقة، فإن التقدم لا جدال فيه. بل كان هذا التقدم قويا وواضحا بحيث يستتبع نهوضا بارزا جدا للنشاطات في القسم الأكبر من أوروبا الغربية. ازدياد الإنتاج الزراعي والمبادلات التجارية الكبيرة، وتنمو السكان، وانبعاث الإهتمام إزاء الدين والسياسة.(...) في القرن العاشر، شهدت المناطق المضطربة في وسط فرنسا ولادة حركة السلام التي استثارتها الكنيسة أملا في رؤية الفلاحين والمحاربين ينتظمون في نوع من الميليشيا لمجابهة أعمال العنف وتجاوزات الإقطاعيين. لكن نجاح الحركة كان هزيلا بحكم التفوق العسكري للإقطاعيين على جيوش روابط السلام، كما لم تكن الحركة مؤيدة من قبل العلمانيين، ولا من قبل الإكليروس المحافظين الرافضين لتدحل الكنيسة في المسائل الدنيوية للحرب والعدالة الجنائية [2].

أدت هذه السياسة الإقتصادية التوسعية للمدن والإنفتاح الجديد على العوالم الخارجية إلى نشوء المذهب المركانتيلي، الذي يقوم على جمع الذهب والفضة اللذين يأتيان من وراء البحار لتنمية الإنتاج القومي، فأعيد رد الإعتبار إلى التجارة التي نظرت إليها الكنيسة الكاثوليكية نظرة مريبة (طرد التجار، إدانة القروض بالفائدة،... إلخ)[3].

---

[1] هندريك سبروت، الدولة السيادة ومنافسوها، تحليل لتغير الأنظمة، م س، ص 156- 157.

[2] جوزيف شترايز، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، م س، ص 23.

[3] جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ج 2 م س، ص 432.

لعبت المدينة دورا محوريا في هذه التحولات. بما هي فضاء جديدمساعد للطبقات الإجتماعية خاصة البورجوازية للتحرر من قبضة الإقطاعية بكل صنوفها، ونشدان التغيير. فتقاسم الوسط البورجوازي غايات مماثلة، أي تحرير الفرد من إرث الإقطاع وجعل المبادرة الإقتصادية قضية لا دينية ولا جماعية. وتكرس هذا مع الثورات السياسية.

مع النماء الكبير للمدن، تغيرت الموازن الإجتماعية والثقافية والدينية. ويظهر ذلك في تعدد المدارس والجامعات، وتركيز التعليم على القانون والفلسفة والحساب، وفي التعامل التجاري مع الشعوب غير الأوروبية والانفتاح على التعدد الثقافي. ويتجلى هذا التغير أيضا في تنامي الدولة القومية. فقد كان لتعاظم سلطة الملوك منذ القرن الثالث عشر أثر كبير في إضعاف سلطة الأساقفة.

وبعد انتهاء الإنكماش الكبير الذي عرفته العصور الوسطى المتأخرة، بدا للبلدان الغربية أنها في حاجة إلى سلام داخلي، فصار الإزدهار ممكنا في المدينة كما في الريف، وظهرت موجة جديدة من الحماسة لحقوق الملكية[1]. فكان الحاصل، أن بدأت تنشأ مدن كبرى خلال القرن الثاني عشر، لاسيما في إيطاليا والنرويج، اللتان انطلقت منهما حركة تجارية كبيرة نمت على إثرها مدن مستقلة، التي رفضت إدارة الإقطاعيين المحلية وسيطرة الأساقفة، وقبلت بالحماية السياسية من الملوك والإمبراطور. وهكذا أدت هذه الأسباب مجتمعة، إلى التحرير من رجال الدين[2].

لقد ارتبطت المدينة بالأزمنة الحديثة التي برزت فيها البورجوازية كمحرك اجتماعي، إلى جانب المدارس التي لقنت المعارف الجديدة كالقانون والحساب والفن خاصة الموسيقى وشكلت النواة الاولى لقيام

(1) نورمان ف.كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج 2، م س، ص 671.

(2) أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، م س، ص 98.

الجامعات في الغرب كجامعة باريس وأكسفورد. بينما تعبر البادية عن المرحلة الوسيطة، وهدا التحول من البتدية نحو المدينة ساعد على تغيير التصور الديني ومكانة رجال الدين[1].

ربط بارنغتون مور تطور الديمقراطية الإنجليزية في جزء منها بالعامل الإقتصادي، فبعد أن تساءل عن عوامل التقدم الديمقراطي خلال القرن التاسع عشر، أجاب بأن هناك "عوامل موروثة من العنف والصراع بين البرلمان القوي والمستقل نسبيا، والمصلحة التجارية والصناعية بقاعدتها الإقتصادية". ويضيفإلى جانبالتاريخ، عوامل أخرى منها: استقلال طبقة الأعيان والنبلاء وملاك الأراضي عن التاج، وتبنيها الزراعة التجارية استجابة لنمو الطبقة التجارية والصناعية ذات القاعدة الإقتصادية القوية. ثم اختفاء مشكلة الفلاحين. وهذا على خلاف المجتمع الفرنسي الذي كان دخوله العالم الحديث مختلف جدا، فبدلا من أن تشق طبقة النبلاء طريقها نحو الإستقلال، باتت ملكا للعاهل الفرنسي[2].

تميز هذا العصر بنمو التجارة والثروة في أوروبا الغربية، ولا سيما في انجلترا"[3]. وأسهمت في إغناء المواطنين الإنجليز، وجعلتهم أحرارا، ووسعت هذه الحرية بدورها التجارة، فتقوت الدولة. وفي هذا السياق التاريخي طرح نص فولتير من خلال "الرسائل الإنجليزية" معادلات أربع كل واحدة منها تكون نتيجة لسابقتها، وتؤلف دورة من التقدم بالنسبة للبورجوازية الأوروبية، وهذه المعادلات هي: التجارة كعامل للثروة، والثروة كعامل للحرية، والحرية تشجع التجارة، والتجارة تقوي الدولة"[4].

وأدت هذه التحولات مجتمعة في النشاط الإقتصادي إلى بروز ممارسات لا يمكن التوفيق بينها وبين الإطار الإجتماعي والمؤسسي القروسطي. فنمو التجارة، وازدياد الثروة، أضحى معهما المكسب المادي

---

(1) محمد حبيدة، الإصلاح الديني في التجربة التاريخية الأوروبية، محاضرة منشورة بموقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود سنة 2016، وتم الإطلاع عليها بتاريخ 16-5- 2019.

(2) بارينجتون مور، الأصول الاجتماعية للديكتاتورية والديمقراطية، م س، ص 67- 69.

(3) جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ج 2 م س، ص 430.

(4) المرجع نفسه، ص 515.

والسعي وراء الربح، حقا فرديا وجماعيا، وشكل ذلك منعطفا نحو الإهتمام بمصالح الدنيا المادية، ولم يعد ينظر للعمل التجاري جريمة تستحق "العقاب" حسب النظام العقائدي الوسيطي"[1]. بل أصبح العمل التجاري وسيلة لتحقيق الحرية والإستقلالية، فانتقال الفرد من مجتمع العصر الوسيط، الذي كان فيه مرتبطا أيما ارتباط بتقاليد الجماعة الدينية، إلى مجتمع صار فيه ساعيا نحو التحرر، والكسب المالي، لهدفه هو التحرر من كل القيود.

بعد أن بحث بارينغتتون مور في التاريخ الحديث عن إسهام الطبقات الإجتماعية كالفلاحين، والمزارعين، وملاك الأراضيفي عمليات بناء الدولة، وطبيعتها الديمقراطية أوالديكتاتورية، تبين له أن إضفاء الصبغة التجارية على الزراعة يعني التحول من السيد الإقطاعي المستبد الذي لا قانون له، إلى رجل أعمال يسعى للربح والكفاءة[2]. فجعل من العمل هدفا للحياة، كما ثبته الله. ورسخته آية القديس بولس التي تفيد أنه: إذا لم يرغب أحدكم بأن يعمل فليكف عن الأكل أيضا. أما الامتناع عن العمل، فهو مؤشر على غياب النعمة. ويبدو أن العمل التجاري أدى إلى زيادة كمية ونوعية الإنتاج، وبالتالي إلى خدمة المصلحة العامة، (...) فالدافع هو نفعي خالص، يتوافق بدقة مع وجهات النظر العلمانية[3].

يتبدى نموذج العلمنة بشكل متبلور في المجال الإقتصادي كأول مجال تمت علمنته في الغرب في نهاية العصور الوسطى، وقبل فصل الدين عن الدولة. إذ يتحرر النشاط الإقتصادي تماما من أية أعباء أخلاقية، ومن أية مرجعية أو غائية إنسانية أو دينية[4].

---

(1) هندريك سبروت، المرجع نفسه، ص 184.

(2) بارينجتون مور، الأصول الاجتماعية للديكتاتورية والديمقراطية، م س، ص 34.

(3) المرجع نفسه، ص 137.

(4) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م 2، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2002، ص 139.

وإذا كانت هذه الحركية ذات البعد الدنيوي قد بدأت في التشكل في صفوف التجار ومحيطهم، وتحمل بين طياتها بذور للفكرة العلمانية، بما هي تصور جديد للعالم الدنيوي، فإن هذا التأثير تجاوز حدود التاجر ليصل باقي الطبقات الإجتماعية العمالية التي عرفت عزوفا ولامبالاة بشكل كبير بالدين، أو بالأحرى الأفكار الدينية الجامدة التي رسختها الكنيسة، فسادت علمانية في أوساط هذه الطبقات في سياق القرن الثامن عشر. ويعزى عدم الإهتمام هذا بحسب هوبزباوم. والذي يستند في تحليله إلى دراسة دينية إحصائية لسنة (1851م)، للقول: بالإخفاق الكنائسي في التعامل مع التجمعات المدينية الجديدة، والطبقات العمالية التي اعتنقت العلمانية. ولم تعد تترك المجال للشعائر الدينية والكنسية. وفي ذات السنة، لم يكن ثمة أمكنة لإقامة الكنائس إلا في 38 في المئة من المناطق المأهولة في شيفيلد، و 31.2 في المئة في ليفيربول ومانشستر، و 29 في المئة في بيرمنغهام. (...) وبحلول العامين (1789م) و (1848م)، ازداد الميل والتشدد نحو العلمنة. ووجد العلم نفسه مساهما فيها عندما خالف النصوص الدينية واقتحم ميدان دراسة تطور الحياة البشرية[1].

وفي ظل هذا التطور التاريخي الخاص، قلصت الأنظمة السياسية من الإمتيازات القانونية الكنسية وطقوس الكهنة. ومما قوى من هذه السياسة أكثر هو "ميل الحكومات العلمانية نحو التدبير الذاتي الرسمي للمؤسسات الدينية، والتعليمية والإهتمام بالرفاه الإجتماعي خاصة في البلدان الكاثوليكية. وفي إطار هذه السياسات الزمنية فقد ألغيت ديار الرهبنة، وبيعت ممتلكاتها في مناطق تمتد من نابولي إلى نيكاراغوا[2].

[1] إريك هوبزباوم، عصر الثورة، أوروبا (1789-1848)، م س، ص 413.

[2] المرجع نفسه، ص 414.

وفي انجلترا قبل الحرب الأهلية كان التلاقي بين الطبقات العليا مالكة الأراضي والطبقات العليا الحضرية مؤيدة لقضية الحرية. وحققت البورجوازية خلال القرن السابع عشر وجزء كبير من القرن التاسع عشر النصيب المادي الأكبر في الحرية الإنسانية[1]. فلا يخفى أن نمو الرأسمالية التجارية قد ساهم في نسف السلطة المطلقة، بعدما واجهت البورجوازية كقوة السلطة الملكية، وطالبت بالمشاركة في ممارسة الحكم[2]. ومن زاوية أخرى، وبفكرة مماثلة يقول راولز: أن عدم التمكن من استغلال حقوق وفرص الأفراد كنتيجة للفقر والجهل يعد أحيانا من بين القيود المقيدة للحرية[3].

يرصد هوبزباوم هذا التطور من خلال المجتمع التجاري القائم على النزعة الفردية التي سادت (بريطانيا والولايات المتحدة)، حيث كانت التقاليد الطائفية راسخة. وقد زاد من جاذبية تلك النزعة فئتا التجارورجال الأعمال الصاعدتين.وهذا مرتبط بالتقاليد الدينية المعتدلة التي باتت تدافع عن العلاقة المباشرة بين الخلق وخالقه. والقائمة على التقشف الأخلاقي وليس الزهد الدنيوي. لتبقى القضايا الأخروية كالجحيم ويوم الدينونة هزيلة، إلا الخلاص الشخصي الذي بقي جذاب في أعين الرجال الذين عانوا شظف العيش والظروف القاسية. من هنا يضيف ذات الكاتب أنه: كانبوسع الطائفة أن تتحول بسهولة إلى جماعة من المؤمنين تسودهم الديمقراطية والمساواة، ولا تتحكم فيهم التراتبية الإجتماعية أو الدينية، وعلى هذا الأساس، استهوت الدينيين، وأسهم عداؤها للطقوس المفصلة والشعائر المعقدة والمبادئ المكررة في تشجيع هوة التنبؤ[4].

---

(1) بارينجتون مور، الأصول الاجتماعية للديكتاتورية والديمقراطية، م س، ص 484.

(2) جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ج 2، م س، ص 433.

(3) جان راولز، نظرية في العدالة، م س، ص 270.

(4) المرجع نفسه، ص 421.

ووجد جان إهنبرغ، وهو في سبيل الدفاع عن هذه الفكرة، أنه: بانهيار العالم القديم، وانصراف المسيحية نحو الإيمان وأعمال الخير، سعى منظروا القرون الوسطى إلى تفسير الأفعال الإنسانية في ضوء تدبير الله للكون. فتم تكييف هذه الجهود كلها لاقتصاديات طبيعية منظمة تراتبيا بعدما كانت الحياة الإقتصادية مقيدة بمؤسسات ومعايير أخرى، موجهة لتأمين أسباب العيش[1].ولم يكن من الممكن بنظر جان:فصل وتمييز المقولات الإجتماعية والإقتصادية عن المقولات السياسية والدينية إلا حين بدأت الأسواق بتنظيم المجتمع المدني وتطورت النظرة الإقتصادية نحوه مع كارل ماركس، والذي استقاه من تحليل هيجل لنظام الحاجات. (...) وعلى الرغم من أنهما فهما المجتمع المدني فهما واسعا، فقد اتفقا على أن الطبقة، والإنتاج، والمصلحة، والمنافسة، إنما تكمن في صلب هذا المجتمع[2].

يبدو ملائما ومهمااستحضار طرح ماركس بهذا الخصوص بما هو أداةلتحليل الظواهر،وإعادة قراءة وتقييم المفاهيم من قبيل:التاريخ، الثروة والإقتصاد، الأنظمة الإجتماعية والإقتصادية، السياسية والاشتراكية والشيوعية وغيرها. هذه النظرة الجديدة مع الماركسية تلخص علاقة المجتمع بالفكر الإنساني.

فبعدما رأينا طرح ماركس من مسألة الدين والدولة في القسم الأول، نرى أن نبسط نظره في الجانب الإقتصادي، الذي جعل محوره الإنسان،بما هو كائنمنتج للقيمالإقتصاديةوالإجتماعية، والتيلا تكمن فحسب: فيما يحمله الناس من أفكار وقيم، بل ما يحملهمن حوافز التغير الإجتماعي المتمثلة بالمقام الأول في المؤثرات الاقتصادية، والصراعالطبقي التي تدفع إلى التطور التاريخي لأنها محرك التاريخ.

وبموجب نظرة ماركس إلى التاريخ، فقد اعتقد أن نظاما جديدا سيحل محل النظام الرأسمالي، بالطريقة التي أطاح بها الرأسماليون بالإقطاع. هذا المجتمع الجديد الذي ستقيمه ثورة العمال، لا طبقات فيه

---

[1] جون إهنبرغ، المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، م س، ص 215.

[2] المرجع نفسه، ص 277.

ولا تفاوت، ولن تحتكر فيه طبقة صغيرة السلطتين الإقتصادية والسياسية. بل سيؤول النظام الإقتصادي الجديد إلى ملكية جماعية، وسينشأ معها مجتمع أكثر إنسانية[1]، وانفتاحا وتحررا. إلا أن الأفرادلن يستطيعوا أن يعيشوا حياة الإنسانية الكاملة؛ لأن ذلك يتطلب تحررا تاما من الأغلال[2].

فالتناقض بين العلاقات الإجتماعية الموجودة، وأسلوب الإنتاج الذي ينشأ عن الصراع بين الطبقات الراسخة، والأخرى الناشئة المهمنة، هو مصدر كل صنوف التصادم التاريخي. ويستشهد ماركس وانجلز[3] بعدد من التطورات بوصفها دليلا على هذا الفرض. والتطورات التي عولجت بصورة أكثر هي الإنتقال من المجتمع الإقطاعي نحو الرأسمالي ثم ما بعد الرأسمالي[4].

حملت مجلة "المواطنة الكاثوليكية (Civilta Cattolica)" جزءا من محصلة لموقف ماركس من المسألة الدينية، بإشارتها إلى عبارة: أعطيني شعبا يسيطر الإيمان والأمل والإحسان، على عواطفه الجياشة وجشعه الدنيوي، شعبا لا يرى هذه الدنيا غير مكان للحج، أما وطنه الأم فهو الحياة الأخرى، شعبا تعلم أن ينظر بإعجاب إلى ما في البطولة المسيحية من صفات الفقر والآلام، شعبا يحب ويعبد في يسوع

---

(1) أنتوني غدنز، علم الإجتماع، ترجمة فايز الصاغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2005، ص 69- 70.

(2) ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، من جون لوك إلى هيدجر، ترجمة محمود سيد أحمد، ج 2، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 1، 2005، ص 475.

(3) يبرز فريدريك إنجلز (Friedrich Engels) (1820-1895م) في كتابه أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، مراحل وكيفية تطور البشرية، والعوامل التي ساهمت في انتقالها. فهذا الكتاب في الحقيقة، هو دراسة تاريخية، واستكشافية لمراحل، ونمط تطور البشرية، قبل أن تصل إلى مرحلة الدولة، وهو خلاصة لدراسات مجموعة من الباحثين الأمريكيين، الذين اكتشفوا العديد من القبائل، المتفاوتة التطور والمختلفة الخصوصية.

تعود الدراسة للعالم الأميركي في البيولوجيا لويس هنري مورغان، الذي أورد في كتابه "المجتمع القديم" معطيات حول تلك القبائل والسكان الأصليين كالأيروكوا، وهي مجموعة من قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية.

فمن خلال عنوانه ومتنه تظهر علاقات بين العائلة، والملكية الخاصة، والدولة، نتج عنها تطور المجتمعات البشرية وانتقالها من الوحشية نحو البربرية وصولا الى الحضارة. هي مراحل أو عهود أساسية، مرت بدورها بثلاث أطوار: الطور الأدني خلال المرحلة الوحشية، حيث كانت البشرية لا تزال تعيش في الغابات، وبين الوحوش، وتقتات على الثمار والفاكهة الإستوائية. ثم الطور المتوسط، حيث يبدأ الإنسان باعتماد وسائل صيد السمك واستعمال النار، في هذا اطور نجد ما يسمى الأدوات "الباليوليتية" أي أدوات العصر الحجري القديم السائدة خلال تلك المرحلة. ثم الطور الأعلى وفيه اخترع الإنسان القوس، والسهم للصيد وغيرها من الأدوات والاختراعات، حسب تطور وسائل العيش، فالإنسان استطاع بفعل ممارته التفوق على الطبيعة، واستغلال سيطرته عليها للابداع والانتاج والتقدم. للإطلاع أنظر فريدريك أنجلس، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة الياس شاهين، منشورات الجمل، ط 1، 2014.

(4) ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، من جون لوك إلى هيدجر، م س ، ص 481.

المسيح الإبن البكر لجميع المستضعفين، ويرى في صليبه أداة للخلاص الشامل. أقول لك: أعطيني شعبا تشكل في هذا القالب، وسيؤول الأمر إلى هزيمة الإشتراكية بسهولة، بل إن مجرد التفكير فيها سيكون مستحيلا[1].

ما يمكن فهمه واستنتاجه من تفاصيل هذا المطلب هو أن ارتباط الجوانب الإجتماعية والثقافية والعلمية بالإقتصادية نتج عنها تطور لمبادئ الفردانية والعقلانية، بما هي محددات فهم مسارات تشكل الحداثة الغربية. مساراتوقيم متجددة، تدخل فيها الفرد والجماعة، بقدر تدخل الديني، ليفضي ذلك في المحصلة إلى ظهور معالم للفكرة العلمانية، ووعي مجتمعي أفضإلى الأفول التدريجي للسلطات التقليديةوإحلال محلها السلطات الجديدة بعد فترات من الصراع والتجاذب حول الموارد الدنيوية.هذا الأفول، تحول إلى قطيعة تامة بعد الحكم المطلق والثورات السياسية، لتؤسس بذلك معالم لعالم غربي حديث اشترط الدخول إلى الحداثة بالقطيعة الدينية.

***

[1] نقلا عن إريك هوبزباوم، عصر الثورة، أوروبا (1789-1848)، ترجمة فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، 2007، ص 405.

الفصل الثاني

الثورات الغربية

من نزع القداسة الدينية

إلى نزع القداسة السياسية

الفصل الثاني: الثورات الغربية من نزع القداسةالدينيةإلى نزع القداسة السياسية

كان لابد لنا، ونحن نبحث في الأصول السياسية للدولة المدنية، من تحديد العلاقات الجديدة الحاسمة بين الدين والدولة مع الثورات السياسية. سارت هذه العلاقات باتجاه النظام العلماني الحديث، ونُسجت خيوطها من جديد وفق مبادئ وضعية جمعت بين ثلاثي الحرية والمساواة والديمقراطية[1]، بما هي قيم إنسانية حديثة أسست لها المنظومات الفكرية المتعددة المشارب، بالقدر التي أسست لها بها الثورات السياسية.

وقد استطاع الفرد خلال هذه المراحل السياسية تحرير نفسه، من التبعية المطلقة الدينية أولا، ثم السياسية ثانيا. فبعدما نزع القداسة الدينية عن رجال الدين مع مرحلة الحكم المطلق، انتقل نحو نزع القداسة السياسية عن الحكم مع الثورات. فتأسست بذلك الدولة الوطنية الحديثة بأنظمتها الديمقراطية وصارت تحتكم للمشروعية الوضعية والإرادة الشعبية.

وبعد أن نبين محورية الحكم السياسي المطلق في التمهيد للدولة المدنية (المبحث الأول)،نختم بالثورات الغربية والفصل بين المشروعية السياسية والمشروعية الدينية (المبحث الثاني). ويهمنا أن نمزج هاتين المرحلتين، اللتين أفضيتا إلى تحول محوري ابتداء، وتمايز بين الديني والسياسي إنتهاء.

---

[1] بما هي سياسة الإعتراف بالآخر المختلف فكريا، دينيا، وثقافيا كما يقول آلان توران (Alain Touraine) ، ومكنت من تنظيم حدود الدين، وحدود الدولة الوطنية الحديثة.

يحمل طرح هذا السوسيولوجي، جهدا تفكيكيا، نقديا للحداثة، والديمقراطية، واصلا إياهما بالحرية والوعي. أسس لفكر ديمقراطي، مبادؤه التسامح، المساواة، الثقافة المنفتحة، والإيمان بالتعددية السياسية. فيرى أنه كلما تقوى الفعل الديمقراطي، كلما تقوت الرابطة السياسية بين الجماعة والحاكم. متجاوزا بذلك من خلال مؤلفه الرئيسي "ما الديمقراطية التحديد المعياري -علاقة أكثرية-الأقلية" تلك التحديدات التي تركز على الضمانات القانونية والمؤسساتية. ولا يتصور وجودها إلا إذا كانت تعددية، وعلمانية. وقادرة على إدماج أبعاد ثلاث: احترام الحقوق الأساسية، المواطنية، والصفة التمثيلية للحكام. للإطلاع أكثر أنظر آلان توران، ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسن قبيسي، دار الساقي، بيروت، ط 2، 2001، ص 18.

المبحث الأول: الحكم السياسي المطلق ونزع المشروعية الدينية من الكنيسة

نظهر في هذا المبحث أن إرث الحكم المطلق أو الأنا السياسي المنقد، والذي استمد وجوده من السماء كان له دور محوري في بروز فكرة الدولة الحديثة على الأقل خلال مرحلة ظهوره قبيل القرن السادس عشر. ويبدو لنا أنه من الضروري الإتيان بهذه الفرضية المؤكدة التي تربط الحكم المطلق بظهور الدولة المدنية وإثباتها على الرغم من كونه رسخ دولة دينية، متسائلين في الآن داته حول كيفية إسهام هذا النمط من الحكم في ذلك؟.

وقبل البحث في الثورات السياسية، نرى أن نتوقف مع الحكم السياسي المطلق، وسنرصد هذا من خلال مطلبين (الأول) الحكم المطلق وانتقال المشروعية الدينية من رجال الدين إلى رجال الحكمو(الثاني) يتمحور حول الحكم المطلق والتحول نحو المشروعية الزمنية.

المطلب الأول: الحكم المطلق وانتقال المشروعية الدينية من رجال الدين إلى رجال السياسة

اعتمد الحكم المطلق خلال هذه المرحلة الأساسية من النهضة الأوروبية على قاعدتين: الأولى صلبة وهي انتزاع سلطة الدين من الكنيسة، والثانية سياسية مطلقة. وإلى حدود هذه المرحلة فإمكانية استبعاد الدين بشكل نهائي لم تحن ولم تتحقق بعد. إلا أن محورية الحكم الثيوقراطي المطلق في التأسيس للفكرة الزمنية تظهر أيما ظهور كلما حاولنا سبر أغوار النظريات الفكرية، فتنطفح إلى السطح إسهاماته الإيجابية (نزع المشروعية الدينية من الكنيسة) لتغوص سلبياته (توظيف الدين في السياسة) في أعماق التاريخ الأوروبي الغابر.

وسنبرز في هذا المطلب الحكم المطلق وهيمنة المشروعية السياسة على المشروعية الدينية (الفقرة الأولى)، وفي (الفقرة الثانية) نبين فيهاالحكم المطلق، المقولات السياسية امتداد للمقولات الدينية.

وما دمنا نبحث في هذا المطلب الحكم المطلق بما هو حكم استطاع انتزاع السلطة الدينية من الكنيسة في مرحلة أولى وإلحاقها بالسلطة السياسية، فإن القصد هنا، هو تناول أهم تجلياته وأدوراه الزمنية، بما يعنيه هذا من إسهامه في التأسيس الأولي للدولة المدنية. دون التركيز على التقسيم المرحلي الكلاسيكي أي الحكم الإلهي (الحاكم-الإله)، والحكم الإلهي المباشر (الحاكم مختار من الله) وغير المباشر (الأفراد مسيرون من الله في الإختيار)، إذ إن ما يهمنا هو طبيعة الحكم المطلق سواء كان في صغية حاكم مباشر أو حاكم غير مباشر.

الفقرة الأولى: الحكم السياسي المطلق وهيمنة المشروعية السياسية على المشروعية الدينية

ينظر إلى الحكم المطلق كمرحلة هامة سابقة للثورات الحديثة المؤسسة للدولة الوطنية. ومن الناحية التاريخية، فقد اجتمعت خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر سلطتين: الأولى سياسية رسمية وتمثلت في السلطة المطلقة (Absolutisme)، والثانية واقعية أو بحكم الواقع وتمثلت في الأزمات السياسية (الثورة الإنجليزية)، (حرب الثلاثين سنة (1618-1648م))، وأخرى اقتصادية واجتماعية من مجاعات وأوبئة، وهيمنة رجال الدين على جميع الموارد المادية والمالية للمجتمعات، (بينت ذلك في المبحث الثاني من الفصل الأول من القسم الثاني).

ولم يظهر بشكل تلقائي في صيغته غير المباشرة، وإنما تشكل كنمط سياسي جديد بديلا للثيوقراطية المباشرة، وارتبط بالرغبة في تحقيق السلام والأمن وإصلاح الأزمات في البلدان التي عرفت حروبا سياسية ودينية، ومن تم كان الرهان على الملك المطلق لتحقيق ذلك. ليس هذا فحسب، إذ نضيف أنه كان نتيجة كذلك لديناميات فكرية، خاصة مع مكيافيلي، هوبز وبودان، ومن تم نشأ اعتقادهم عبر مرحلتين:

الأولى: الحاكم بمثابة إله (ثيوقراطية مباشرة)؛

الثانية: الحاكم مقدس ليس كالعامة (ثيوقراطية غير مباشرة)، إنه يحمي الأرض ومن عليها بسيف وميزان الله. فجسد إن جاز قول ذلك نوعا من الوصاية البترمونيالية على المجتمع المسيحي.

يظهر إدن أن التجربة البشرية مرت دينيا وسياسيا قبل أن تصل إلى الدولة المدنية، بمراحل ثلاث أساسية كما يشرح عبد الإله بلقزيز وهي: "الدولة الدينية، ثم الدولة الموظفة للدين، وأخيرا الدولة المحايدة اتجاه الدين. ومن حيث تصنيف أنواع العلاقة التي قامت بين الدولة والدين في التاريخ السياسي المدون، أمكننا الحديث عن ثلاثة أنماط رئيسية للدولة هي: نمط الدولة المتماهية مع الدين، القائم حكمها على ادعاء تطبيق أحكامه، ونمط الدولة القائمة شرعيتها- وأحيانا بالتجاوز مع شرعيات أخرى- على الدين، المتوسلة إياه أداة من أدوات تبرير نظام الحكم فيها وسياساته، ثم نمط الدولة المحايدة تجاه الدين، القائمة على شرعيات مدنية وبشرية، والتي لا مكان فيها لأي نوع من أنواع استغلال الدين في السياسة.

يعرف النمط الأول باسم الدولة الثيوقراطية (الدينية)[1]، والثاني باسم الدولة السلطانية (دولة الخلافة وما تساقط منها من دويلات في تاريخ الإسلام) والدولة الإمبراطورية من النمط الآسيوي القديم (الصينية واليابانية والإيرانية القديمة)، ويعرف الثالث باسم الدولة العلمانية الحديثة"[2].

---

[1] تتكون كلمة التيوقراطية، من عنصرين Théos وتعني الله، و Kratos وتعني السلطة، وتتفق الكتابات التاريخية حول مضمونها على أن الله هو مصدر السلطات السياسية، وليس الأفراد المكونين للدولة. هذا من ناحية المصدر، ومن ناحية الرمزية السياسية، فهي تقوم على مبدأ القداسة للحاكم ذي الإرادة المطلقة (وهذا ما يهمنا بالذات)، فالله هو مصدر السلطة وهي ما يسمى بالمرحلة الأولى للثيوقراطية. وقد سادت النظرية عمليا عديد من المجالات الجغرافية، منها أوروبا القروسطية.

ويعد جوزيف سفلافيوس أول من نحث مصطلح "ثيوقراطية" في القرن الأول الميلادي لوصف الحكومة القائمة عند اليهود. لقد فهم جوزيفوس الثيوقراطية على أنها شكل سياسي آخر يحكم بما يقوله الله في الكتاب المقدس. ومع حلول حقبة التنوير في أوروبا، بدأت الثيوقراطية تأخذ دلالة سلبية بشكل كبير، خصوصاعلى يد الفيلسوف الألماني هيجل. أنظر بهذا الخصوص شاهر إسماعيل الشاهر، دراسات في الدولة والسلطة والمواطنة، إصدار المركز الديمقراطي العربي، ألمانيا، ط 1، 2017، ص 189.

والمرحلة الثانية من الثيوقراطية أو المعروفة تاريخيا بالحكم المطلق فقد اسمترت إلى حدود الثورات السياسية الكبرى، والتي أقامت أنظمة سياسية جديدة قائمة على عقد اجتماعي ينظم الشأن الديني والسياسي، وأسست لمبادئ دستورية جامعة. ورغم أفولها مع الثورات إلا أنه رمزيا تأثرت بها بعض الأنظمة خلال القرن العشرين، وهذا ما يستشف من خطاب مثلا لهتلر يوم 28 أبريل 1939م، والذي جاء فيه: لا يمكنني أن أعبر عن عمق عواطفي إلا بشكل تضرع إلى العناية الإلهية التي دعتني وساعدتني على أن أكون زعيما لشعبي.

[2] عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين، في الإجتماع العربي الإسلامي، الطبعة الأولى 2015، منتدى المعارف، ص 27.

هذه المراحل -الأنماط التاريخية- والنظريات حول الدولة، تبين مدى ارتباط المقدس بالحكم، وحضورهكأحد أوجه الحقل السياسي الغربي، وبحكم مكانته لدى الأفراد أمكن توظيفه كأداة للسلطة، وضمانة لشرعيتها، وإحدى الوسائل المستعملة في إطار المنافسات السياسية كما يقول بلانديه[1] أو على العكس، فقد يستخدم المقدس للحد من السلطة أو الإعتراض عليها[2].

لقد كان الملوك أقرباء وأشباه أو وسطاء الآلهة. وتنم وحدة رموز السلطة والمقدس، عن الصلة التي قامت بينهما دائما والتي وسعها التاريخ ولم يقطعها أبدا. (...) ولا يشكل وجود الملك - الإله أو الملك صاحب الحق الإلهي أو الملك صانع المعجزات شرطا ضروريا للإعتراف بهذه العلاقة الموجودة بين السلطة والمقدس. ففي مجتمعات من النموذج العشيري تؤمن إجمالا عبادة الأجداد أو عبادة الآلهة الخاصة بالعشائر تقديس مجال سياسي غير واضح[3].

تفردت التجربة الغربية بالنمط الثيوقراطي، وهو القائم في إحدى محاولاته على البحث عن مسوغات سياسية للدولة التي ارتبط نشوؤها بقوى غير مرئية وغير ملموسة وينظر إليها على أنها مؤسسة إلهية، وممارسة السلطة فيها تكون بأوامر إلهية. إنه نوع من المماهاة بين ثلاث أسس: الله، الدولة والحاكم. وهو ما أضفى طابع القداسة على الأخير. ما يعنيه ذلك من عدم مساءلته أو محاسبته، (...) إذن، وإنما يجب طاعته والإمتثال لإرادته وعدم الإعتراض عليها لأن ذلك يعد مساسا بإرادة الله، فمصدر مشروعية الحكم تؤول للحاكم محل الذات الإلهية"[4].

---

[1] جورج بلانديه، الأنتروبولوجيا السياسية، م س، ص 146 .

[2] المرجع نفسه، ص 151.

[3] المرجع نفسه، ص 127.

[4] محمد مالكي، الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، م س، ص 115.

يظهر أنه لا يمكن نفي العلاقات القائمة بين الدولة والكنيسة والمجتمع المدني، علاقات ضرورية لفهم تاريخ وهامش واجبات ومسؤوليات كل فاعل من هاته الفواعل. ومن المستحيل كذلك فهم دور الدين في السياسة في التاريخ الغربي دون ربطه بحركية معتنقيه ومعارضيه. وبالتالي فإن هذا الثلاثي له نقاط التقاء ومفارقة في نفس الوقت. غير أنه إذا أخضعت الدولة للكنيسة؛ فإنه يؤدي مباشرة إلى الثيوقراطية[1].

نشير، ولا خلاف تاريخي في هذا، إلى أن الثيوقراطيةشكلت في مرحلتها الأولى ما يمكن أن نسميه بالزمن الديني-السياسي الأول حيث أمسى الحكم أنموذجا قديما متأخرا(التعيين الإلهي)، بالمقارنة مع الحكمالإلهيِغير المباشر (التفويض الإلهي)، الذي يمكن أن نطلق عليه بالزمن الثاني، وهو متقدم وبفارق من حيث طبيعة وطريقة وجود الحاكم عن الأول.

وقد تحولت علاقات السلطة بالإرادة الإلهية المباشرة، نحو القاعدة (الشعب)، أما تدخل الإله فقد كان جزئيا، بمعنى أنه يوجه الأفراد لاختيار حكامهم، ويسوس شؤونهم الزمنية. فالحكم لم يعد يستمد وجوده من الله، وإنما من الشعب، الذي ينتقي وفق العناية الإلهية حكامه[2].

بالرغم من الرؤى العديدة التي تنظر للحكم المطلق على أنه مرحلة عصيبة مرت منها أوروبا، إلا أنه من زاوية أخرى، نجد بعض الكتابات تنظر إلى "ملوك الحكم المطلق على أنهم محافظين للنظام، والقانون والعدالة، قياسا بالحروب الدينية، كما في فرنسا القرن السادس عشر. بل أكثر من هذا، فهو لم يكن تعسفيا أو استبداديا. من وجهة نظر أخرى، فإنه لم يكن دستوريا أو قائما على سلطة شرعية. ومردهم في ذلك، هو أن الحكم المطلق لم يكن يمتلك الوسائل الكاملة لتعبئة مجتمع جماهيري أو بناء نظام من "الرعب". أو اختراق كل جوانب الحياة، حتى وإن أرادوا ذلك. (...) فكما يدير الله هذا الكون،

[1] Pauline VIDAL DELPLAN QUE, La conciliation moderne des principes de laïcité de l'Etat et de liberté religieuse. Essai sur l'aumônerie républicaine, Op Cit, P 26.

[2] محمد مالكي، الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ج 1، ط 3، 1997، ص 30.

فكذلك كان ينظر إلى الدول الأرضية على أنها يحكمها حكام فرادى أبويون. وعلى نفس المنوال، فكما أن الله لا يسأل المشورة أو النصح أو يسعى إلى رضا الأدنى، كذلك الملوك، فهم لا يبحثون عن رضا رعاياهم[1]. فهم يشكلون حكومة ملكية حيث سلطة الأمير فيها حرة إزاء التمثيل الشعبي، وغير مقيدة. (...) هذه النظرية بنيت بشكل مباشر في عهد لويس الرابع عشر في فرنسا[2]. والتي شق فيها الحكم المطلق طريقه أكثر من انجلترا. بحكم نمو الحق الإلهي، وحركة الإصلاح، وتأثير الحروب الدينية الفرنسية[3].

عرفت الملكيات المطلقة كأنظمة سياسية الإستقرار مع بداية القرن السادس عشر، وذلك بظهور الدول/الأمم وحسبانها من المقومات الدالة على المشهد السياسي الأوروبي. وكانت انجلترا، وفرنسا، والسويد، وبولندا، هي الدول الكبيرة دات السياسات الواسعة، لم تكن تُخضع، حيث كانت دولا دات سيادة التي تجسدتفي رأس الملك صاحب السيادة وكان التفسير الأساسي للأخيرة، هو الملكية المطلقة، حيث لا تنازل عن أي حيز من السلطة لأي مؤسسة أو مجموعة أخرى، ولم تكن الدولة بين المواطنين والمسؤولين الرسميين، كما في اليونان القديمة، وروما الجمهورية؛ بل ساد شعار لويس الرابع عشر: "الدولة هي أنا"L'Etat c'est moi"[4].

بما هو شعار يعبر عن ملية تركيز سلطة الدولة بيد الملك، حيث لا يخضع رأس الملكية المطلقة للأشخاص أو المؤسسات الأخرى. ففكرة القوة المطلقة مرتبطة بالتركيز الكلي للسلطة في يد الحاكم[5].

---

(1) أندرو فنسنت، نظريات الدولة، م س، ص 73.

(2) المرجع نفسه، ص 74.

(3) المرجع نفسه، ص 98.

(4) عبد الرحيم العلام، العلمانية والدولة المدنية، تواريخ الفكرة سياقاتها وتطبيقاتها، م س، ص 330-331.

(5) Michael GERHARD KLASA, State and Empire Before and During the Napoleonic, The effects of liberal revolutions in France, Spain, and Portugal at the end of the 18th and the beginning of the 19th century, Master of Arts in the course Political Science and International Relations, Université Fernando Pessoa, Porto, 2014, P 13.

تشكلت أولى معالم الملكية المطلقة عمليا، مع حكم فرانسيس الأول (1515م)[1]. وظهور ملكية فالوا في النصف الأول من القرن السادس عشر، والتي أشعلت عداء من قبل الطبقات الفرنسية الحاكمة، ومعارضة إصلاحية (الهيغونوتيون مثلا)، خاصة بعد مذبحة (1572م)[2].

ينظر أحيانا إلى الحروب الدينية في فرنسا على أنها انحراف طارئ، وفترة فاصلة من الفوضى، مع الحكم المركزي لتشارلز التاسع ولويس الحادي عشر وفرانسيس الأول، ثم النزوع نحو الحكم المطلق مع هنري الرابع وخلفائه. وهناك من ينظر إليها باعتبارها انقطاعا في التاريخ الفرنسي. فنهاية القرن السادس عشر كانت مهمة وحاسمة في التطور العام لنظام الحكم القديم. ولم يكن صعود الدولة المطلقة في فرنسا ببساطة حلا للحروب الدينية، بل أحد أسباب الرئيسية لها[3].

إلا أن الميول الحكم المطلق بلغت ذروتها بعد (1560م) عندما كان لوبيتال رئيسا للوزراء. فقد استهل كلمته أمام البرلمان بالإشارة إلى أن دعوة الملك الأعضاء لتقديم المشورة، حول شؤون الدولة الكبرى، يعني أن حقهم محدد في أمور معينة، وتبقى السلطة الكاملة في يد الملك. فخاطب بمناسبة إفتتاح البرلمان، في (نونبر 1561م)، قائلا: يجب أن يكون الآمر شخصا واحدا، وعلى الآخرين أن يطيعوا، ثم أكد: القضاء الذي لا استئناف بعده هو القضاء المنسوب إلى ملوكنا[4].

وصار واضحا حجم سيطرة خطاب الإطلاقية على الفعل السياسي بما هو تعبير عن شخصنة الحكم خلال القرن السادس عشر، وهذه الشخصنة هي التي مهدت للدولة غير المشخصنة (Impersonal

---

[1] كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 2، م س، ص 425.

[2] المرجع نفسه، ص 420.

[3] وليام ت.كافانو، أسطورة العنف الديني، الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، م س، ص 265.

[4] كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 2، م س، ص 424.

State) للقرن العشرين. كما أن الوحدة المتماسكة لدولة القرن العشرين هي النتيجة المباشرة للنظرية الشخصية"[1].

بدا هذا الحكم جليا في فرنسا قرنالسادسعشر، حيث "واجهت العلمانية مجتمعات النظام القديم، الذي وحد الإيمان لضمان الوحدة السياسية. فكانت الملكية الفرنسية قائمة على قاعدة تقليدية مطلقة وهي: ملك واحد، عقيدة واحدة وقانون واحد. فكان على الرعايا أن يلتزموا بتلك القاعدة، كتعبير عن ولائهم لدين الأمير. وإذا ما حدث أن غير الأخير دينه، فعليهم اتباعه. أما تبني طائفة أخرى غير مطابقة مع دين الأمير فذلك أمر غير مقبول[2]. فالهدف من هذه القاعدة (ملك واحد، إيمان واحد، قانون واحد)، يعني أن الوحدة الدينية هي مسألة مهمة مصاحبة لعملية بناء الدولة؛ بقدر ما كانت مصدر إزعاج للإستقلال المحلي[3].

بالعودة للفكر الأنواري، نجد شتراوس يقدم عرضا عن طرح لوك بهذا الخصوص والذي مفاده: أن السلطة المطلقة التعسفية التي تحكم بدون قوانين متفق عليها لا يمكن أن تتفق مع غايات المجتمع والحكومة، التي لا يتخلى الناس عن حرية حالة الطبيعة، وينطوون تحت لواءها، لولا حرصهم على حماية حياتهم وحرياتهم وثرواتهم، وإقرار السلام والطمأنينة عن طريق قواعد راسخة للعدل والملكية. ولا يمكن افتراض أنهم يقصدون، إذا كانت لديهم سلطة لأن يفعلوا ذلك، أن يعطوا لأي شخص، سلطة مطلقة، لأن ذلك يعني أنه يجب عليهم أن يضعوا أنفسهم في حالة أسوأ من حالة الطبيعة التي يتمتعون فيها بحرية[4].

---

(1) أندرو فنسنت، نظريات الدولة، م س، ص 78.

(2) René REMOND,La laicité et ses contraires, Pouvoirs N° 7 5, 1 9 9 5, P 8.

(3) وليام ت.كافانو، أسطورة العنف الديني، الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، م س، ص 277.

(4) ليو شتراوس، جوزيف كروبس، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر، ج 2، ترجمة محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 1، 2005، ص 44.

وفي موضع آخر، يضيف ذات الكاتب: تقابلا وتشبيها لدى لوك للأمراء بالآلهة وحقهم في السلطة المطلقة بناء على تلك الحجة التي تبرهن على أن الملكية المطلقة هي أفضل أشكال الحكم، من حيث إن الحكومة التي يحكم بها الله نفسه الكون، يشاركه فيها الملوك[1]. ويبدو أن هذه الفكرة هي حالة فريدة في فكر لوك لا يمكن أن تقاس عليها أطروحته التحررية كاملة.

اشتغل برهان غليون على هذا الجانب برؤية حصيفة، واستطاع أن يفكك الإشكالية على المستوى العالمين الإسلامي والمسيحي، أو باصطلاح حديث بين المجالين الغربي والشرقي، فوجد من بين ما وجده في نتائج بحثه، أن ما يترتب عن استبداد الدين أو السلطة الكنسية بالدولة إنما هما نتيجتان: "الأولى هي الحظر العام على الإعتقاد، والثانية هي الرقابة العامة على الضمير. وهذا ما قاد إلى حالات من الإنحطاط والأزمة، والتعصب والإضطهاد الديني، وذلك سواء أكان الدين الذي يسيطر على الدولة غيبيا أو عقليا حديثا. وهاتين النتيجتين يصفهما بـ "محنة التاريخ الوسيط". والتي شبهها بتحول القومية في العصر الحديث إلى فاشية ونازية أي إلى نظرية "عنصرية". ذلك أن قيم التداول العام على السلطة لا يمكن أن تقبل بغير التجانس العقائدي، حيث تنظر إلى التعدد على أنه تشكيك بصدقية الدين وتهديد لفاعلية الايمان"[2].

ثمة محاولات حثيثة ترمي أساسا إلى قراءة مسارات التحولات السياسية وتحولات الدين داخل المجال التداولي الغربي، واستطاعت تفكيك عقبات الإنفصال الرسمي ما بين الديني والسياسي، مع طرح لأهم محطات نضوج الفكرة الزمنية. ومن بين القائمين بهذه المحاولات، نشير بداية إلى حنا أرندت، والتي ركزت على الروح الثاوية التي أظهرتها الشعوب الأوروبية في مسارات بحثها وتأسيسها للأنظمة العلمانية،

---

[1] المرجع نفسه، ص 55.

[2] برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، م س، ص 382- 383.

والفصل النسبي بين السلطتين الدينية والزمنية، وإنزال السلطة من السماء نحو الأرض بعدما كانت معلقة بالحق الإلهي.

وارتبطت المرحلة الأولى من العلمانية بتصاعد الإستبداد، وليس بحركة الإصلاح، التي قادها لوثر، بالنظر إلى أن الأخير وإن استطاع تحرر كلمة الله من السلطة التقليدية للكنيسة، إلا أنه لم يُنظر لنظام علماني جديد. ولو أنه صار مؤسسا لكنيسة جديدة، لكنه لم يكن يرمي إلى إيجاذ أنموذج لذلك النظام، على العكس، فهو كان يرمي إلى تحرير الحياة المسيحية الحقة وبشكل جذري من اعتبارات ومحاذير النظام العلماني[1]. الذي بات ارتباطه بظهور الدولة الحديثة والحكم المطلق أكثر وضوحا، حيث تمكن مؤيدوه عبر تركيز السلطة السياسية في الحاكم، وعبر ايجاد نظام مركزي للحكم، من فتح الطريق لنظام السلطة القومي والعلماني[2].

وكانت المناقشات الدينية عن السيادة البابوية تتجه تدريجيا نحو تخليصها من هيمنتها الزمنية أواخر القرن السادس عشر. حيث سهل الدور الأصلي للإمبراطور ذلك، مادام ينظر إليه بشكل عام كرمز شبه ديني. ونقل خصائص البابوية والكنيسة القروسطية إلى الملك الأكثر دنيوية (علمانية) كان أكثر اكتمالا، بالرغم من عدم المعرفة أو الوعي به، والإيمان بأن هذا الصنف من الحكم يحمل بين ثناياه فكرا علمانيا، أو لنقل على الأقل كان عاملا أساسيا في عملية العلمنة. وهدم الدور المستقل للكنيسة مع حركة الإصلاح وحصرها في "جماعة مؤمنة". واقتصرت السلطة الإكراهية (العنف) على الملوك الدنيويين[3]. فأعلن

---

(1) حنة أرندت، في الثورة، م س، ص 34-35.

(2) وليام ت.كافانو، أسطورة العنف الديني، الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، م س، ص 221.

(3) أندرو فنسنت، نظريات الدولة، م س، ص 75.

سياسيا وضمنيا الإمتصاص التدريجي للسلطة العامة الإكراهية من الملك المختار من الله. ودمر هذا بالتالي النموذج الثيوقراطي القديم "مبدأ السيفين[1].

ففي الوقت الذي كانت تتطور فيه المدن، وتظهر الدول القومية، كان رجال الإكليروس قد بدؤوا يتشحون برداء يكسبون به خصائص المثقفين، ولم يعد هؤلاء يشكلون دعائم الجمهورية المسيحية أو الصالح المسيحي، ولكنهم وجدوا هويتهم في نطاق تتحدد معالمه بالتدرج. وهكذا يكون الحكم المطلق قد مهد لظهور العلمانية، من حيث لم يقصد، سواء بانتزاعه السلطة الزمنية من رجال الدين، أم بعد محاولاته الشائهة لإنتاج تأويلات دينية تسوغ حكمه، وتضفي عليه الطابع الثيوقراطي. وهو ما أرادت المقولة الثورية الشهيرة "اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس" إبرازه[2].

يبدو وبشكل لا تعتريه الشكوك أن المبدأ العلماني وجد داخل الميدان السياسي نفسه بديلا للمباركة الدينية المفقودة للسلطة الملكية العلمانية. ولكن هذا الحل، الذي سرعان ما اكتشفت الثورات أنه حل (زائف، قد عمل فقط، ولقرون، على إخفاء المأزق الأولي للهياكل السياسية العصرية كلها، ألا وهو عدم استقرارها العميق، نتيجة للإفتقار للسلطة. وإذا كان الحكم المطلق قد استطاع أن ينتزع الشرعية السياسية من السلطة الدينية، فإن الوجه الآخر أو بالأحرى الدور الآخر للسلطة الدينية هو أن هذا الميدان العلماني لا يمكنه أن يدوم دون مباركة دينية، ولا يمكن لهذه المباركة أن يحل محلها حاكم مطلق ذو سيادة، يمكن له، لافتقاره إلى مصدر علوي وفوق دنيوي، أن يتدهور إلى الإستبداد والطغيان. ومن دون شك فحيمنا يفقد الأمير المباركة الدينية البابوية، إنه؛ يصير مغتصبا للحكم، فيصير ومعه الميدان العلماني خاسرا للأهمية الثانوية التي تمنح له وهو تحت رعاية الكنيسة[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص 96.

[2] عبد الرحيم العلام، العلمانية والدولة المدنية، تواريخ الفكرة سياقاتها وتطبيقاتها، م س، ص 336.

[3] حنة أرندت، في الثورة، م س، ص 229.

وتستند أرندت في قولها هذا، إلى مثال واضح عن الفترة الرومانية، وهي الفترة التي عصف بها التطور السياسي للقرن الثامن عشر، وبأقانيمها أو مبادئها الثلاثة: الدين، التقاليد والسلطة، والتي ظلت باقية بعد أن تغيرت الجمهورية الرومانية إلى الإمبراطورية الرومانية، وبعد أن تغيرت هذه الأخيرة إلى الإمبراطورية الرومانية المقدسة. فانهيار السلطة السياسية كان قد سبقه زوال التقاليد والوهن الذي أصاب المعتقدات الدينية المؤسسية؛ وكان تناقض السلطة التقليدية والدينية هو الذي قوض السلطة السياسية أيضا وتنبأ بالتأكيد بخرابها. ومن بين العناصر الثلاثة التي قامت معا، وبتوافق مشترك، بحكم الشؤون العلمانية والروحانية للناس منذ بداية التاريخ الروماني، كانت السلطة السياسية هي آخر العناصر التي زالت؛ فقد اعتمدت على التقاليد، ولم يكن من الممكن لها أن تكون آمنة دون ماض يلقي بضوئه على المستقبل (توكفيل)، كما أنها لم تكن قادرة على البقاء بعد زوال الوازع الديني[1].

هذا الوازع والذي مما لا شك فيه، أنه كان المصدر الذي تستمد منه السلطة القديمة وجودها وقوتها بتوظيفها للسلطة الممنوحة من الله، لتصير متقدمة على نظام أرضي. إن مصدر شرعيته النهائية هو فكرة تقمص الله على الأرض[2].

الفقرة الثانية: الحكم السياسي المطلق مقولات سياسية امتداد لمقولات دينية

شكل عهد لويس الثالث عشر (Louis XIII) (1610- 1643م) نموذجا ساطع اللمركزية المطلقة، وهو الذي خلد مبدأ: إن ملوكنا يتلقون صولجانهم من الله وحده. فليسوا مجبرين أن يقدموا أي خضوع لأية سلطة على الأرض، ويتمتعون بسائر الحقوق الممنوحة للسيادة، التامة المطلقة. فهم سادة في مملكتهم بالتمام والكمال". ليتبنى بعده ملك الشمس أو الملك الأعظم لويسالرابععشر (Louis XIV) (1638-1715م)، (والذي وصلت عبادة الملوك إلى ذروتها في فرساي) نفس الخطاب فمقولته التاريخية "أنا

[1] المرجع نفسه، ص 163.

[2] المرجع نفسه، ص 52.

الدولةL'Etat C'est moi"[1]. كافية للتدليل على التفكير السياسي للحكم المطلق. فقد كان ينظر إلىنفسه في شكل صورة أو وكيل الله على الأرض، ليس على الأرض الفرنسية فحسب، وإنما على سائر أوروبا. فالعرش الملكي ليس عرش الإنسان وإنما هو عرش الله كما عبر عنه ذلك الأب جاك بوسويه (Jacques Bossuet) (1627-1754م)"[2]. وفي دات السياق، ومع فترة لويس السادس عشر تم إخضاع الكنيسة للدولة، هدا الجهد الذي بدأه النظام الملكي في السيطرة على الكنيسة أنهي وأتمم مع الثورة الفرنسية[3].

ونجد أليكسي دي توكفيل مرددا ومؤكدا من جديد علاقة الحكام بالكنيسة قبيل الثورة الفرنسية بالقول: إن الملوك لا يزالون يسمون أنفسهم بالأبناء الكبار للكنيسة فقد تهاونوا في الوفاء بالتزاماتهم إزاءها؛ لقد أبداو في حمايتها حماسا أقل من حماسهم للدفاع عن حكمهم. صحيح أنهم حضروا الهجوم عليها، غير أنهم سمحوا بتجريحها من بعيد بألف سهم[4].

لقد استفادت الملكيات الصاعدة كما يدافع عن ذلك سالفاتوري من التراكم الإصلاحي في الجانب القانوني، الذي فخ المجال لظهور "عوالم دنيوية متصلة اتصالا مباشرا بإعادة بناء القانون الروماني. فالحركات الدينية والدنيوية المترابطة هي التي شكلت دستورا لنمط جديد من الإنسان العادي[5].

ومن الثابث تاريخيا أنه جاء في إحدى مذكرات لويس الرابع عشر بأن: "السلطة تؤول للملوك بتفويض من العناية الإلهية. فالله لا الشعب هو مصدر السلطة، ولا يسأل الملوك عن سلطاتهم إلا أمام الله الذي خولهم إياها. الفكرة نفسها، والتصور ذاته، بل الإقتناع عينه أكده لويس الرابع عشر والخامس

---

[1] في عرض لأرندت، تشير فيه إلى أن نابليون بونابارت كان الأول بين سلسلة طويلة من الساسة الوطنيين الذي استطاع أن يعلن قائلا "أنا الأمة" فيقابل ذلك بهتاف الأمة بأسرها" حنة أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 2008،1، ص 234.

[2] إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الإستبداد السياسي، م س، ص 134.

[3] عزمي بشارة، السياقات التاريخية لنشوء العلمانية، محاضرة منشورة بموقع يوتوب، أطلعت عليها بتاريخ 25-05-2020.

[4] أليكسي دي توكفيل، النظام القديم والثورة الفرنسية، م س، ص 286.

[5] نقلا عن عبد الرحيم العلام، العلمانية والدولة المدنية، تواريخ الفكرة سياقاتها وتطبيقاتها، م س، ص 329.

عشر بمقدمة مرسوم أصدره سنة (1770م) جاء فيه: إننا لا نتلقى أوامر تاجنا إلا من الله (...) والحق بوضع القوانين يعود لنا وحدنا بدون مشورة أو إشراك أحد"[1].

وبما أن لويس الرابع عشر يمثل الله على الأرض، فإن الكنيسة ملك له، ويتصرف فيها مثل أي إدراة أخرى، وهكذا فبعد أن تحالف مع النبلاء تحمل تكالفيهم، وحصل لهم على مناصب كثيرة في الكنيسة، التي لها عائدات ضخمة تفوق عائدات الدولة. وأوكل لهم الشأن الديني والعسكري، في مقابل حماية الكنيسة من الهراطقة، وكانت إحدى نتائج ذلك إلغاء مرسوم نانت"[2]. ولم يسمح في بوردو ومارسيليا، ليون وباريس، لأي معارضة. ويتضح أن الدافع من وراء حكمه ووضع قواعد المجتمع الحديث، هو بناء الدولة الموحدة ببروقراطية ملكية[3].

لقد تجاوز هذا الملك الدائرة الزمنية إلى الدائرة الروحية، فنصب نفسه مراقبا للعقيدة ورئيسا- أسقفا خارجيا للكنيسة. فحقق إستقلالا قوميا للكنيسة الفرنسية الجاليكانية. ولم يعد معه البابا قادرا على جباية أي ضرائب دون موافقة من الملك..إلخ. (...) وأدت هذه السياسة المطلقة والتي تكرست نهائيا في القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى نشأة "نظام عام" كنسي تمثل الدولة المرجعية العليا فيه.

ظهر التحول المهم في هذه السياسة المطلقة اتجاه الكنيسة في مارس (1682م) وبدعوة من ذات الملك، حيث عقدت جمعية لإكليروس فرنسا وأصدرت إعلان بخصوص السلطة الكنسية والسلطة العلمانية" وأجمل ذلك الإعلان أسس "الجاليكانية" في أربع مواد تنص الأولى منها على أن السلطتين مستقلتين، لا يخضع الملوك لأية سلطة كنسية[4].

---

(1) امحمد مالكي، الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، م س، ص 115.

(2) بارينجتون مور، الأصول الاجتماعية للديكتاتورية والديمقراطية، م س، ص 73.

(3) المرجع نفسه، ص 88.

(4) محمد طه عليوة، العلاقة بين الدين والدولة، دراسة مقارنة بين النظام الدستوري المصري والنظم الفرنسية والتركية والإيرانية، أطروحة لنيل الدكتوراه، دار نهوض للدراسات والنشر، الكويت، ط 1، 2018م، ص 156-157.

استمر لويس الخامس عشر في هذه السياسة فدافع عنها، حيث إنه في سنة (1766م) و في مناسبة برلمانية صرح بأنه: "في شخصي وحده تستقر السلطة العليا. وإلي وحدي تعود السلطة التشريعية، والنظام العام، وحقوق الأمة ومصالحها متحدة مع حقوقي ومصالحي ولا تستريح إلا بين يدي"[1].

وتماما مثلما حدث في التاريخ الفرنسي، مع صعود الملك جيمس الأول، فبعد موت الملكة الإنجليزية إليزابيت سنة (1603م) أعلن: أن مركز الملكية أسمى شيء على وجه الأرض، إذ ليس الملوك فقط نواب لله، ولكن الله نفسه يدعوهم بالآلهة، ولا يمكن أن يوجد مجتمع مدني، لأن الشعب مجرد"جمع بلا رأس" وعاجز عن وضع القانون، الذي يصدر عن الملك باعتباره المشرع لشعبه والذي أقامته العناية الإلهية[2]. فالملوك يمثلون صورة حية لله ووكيله على الأرض[3]. وتضمن عرض آخر مقولة لجيمس الأولمفادها: إننا نحن الملوك إنما نجلس على عرش الله على الأرض[4].

تعامل هذا الملك الذي انفعل البيوريتان ضده، وهو الذي نشئ في (وحكم على) إسكوتلاندا بصفته من أتباع الكنيسة المشيخية الإسكتوتلاندية، مع البيورتان بقسوة أكثر من الكاثوليك. والسبب أنهم شكلوا تحديا مباشرا للسلطة السياسية الأسقفية لكنيسة إنجلترا، ومن هنا استند الملك بالكنيسة المعترف بها رسميا. بعد أن شعر أن السلطة الملكية سارت يدا بيد مع بنية أسقفية رسمية. "لا أساقفة، لا

---

(1) ألبير سيول، تاريخ الثورة الفرنسية، ترجمة جورج كوسي، منشورات بحر المتوسط، باريس، ط 4، 1989، ص 67.

(2) توفيق المديني، المجتمع المدني، والدولة السياسية في الوطن العربي، م س، ص 44.

(3) الحق الإلهي، هو تبرير للسلطة السياسية اعتمادا على مرجعية دينية، مثل النسب المقدس أو التجسيد الفعلي للسلطة الإلهية على الأرض. وهو ما ساهم في ترسيخ الملكيات المطلقة، والتي دافعت عنها الكنيسة الكاثوليكية وبعض أيديولوجييها. هكذا، يصبح الحاكم بالنسبة إلى الشعب حاكما بأمر من الله، وكل ثورة عليه هي تحد للإرادة الإلهية. فسلطته شرعية بهذا السند الديني، ما يجعله بمنأى عن كل نقد، مادام يسعى إلى تحقيق المصلحة العامة، كما تقتضي التعاليم الدينية.

ولما كان الحق الإلهي بمثابة الأساس الذي انبنث عليه الأنظمة الثيوقراطية، فإنه سيكون معارضا لتيار الحق الطبيعي ولحقوق الإنسان حيث إن هذا التيار لا يحتاج إلى مرجعية دينية لإقرار شمولية الحقوق الإنسانية التي تعتبر طبيعية. أنظر غيوم سيبرتان-بلان، الفسلفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2011، ص 317.

(4) إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الإستبداد السياسي، م س، ص 134.

ملك"، هكذ لخص رأيه عن علاقة الكنيسة بالدولة. وكان يرفض كل إقتراح البيوريتان بشأن الإصلاح الكنسي[1].

كانت هذه السياسة عاملا في قيام الثورة البيوريتانية التطهيرية (1603-1649م)بين جيمس الأول، وتشارلز الأول من ناحية، والحزب البرلماني البيوريتاني من ناحيةثانية. يضاف إلى هذا أن حكم الملكين كان يقوم على الحق الإلهي، وهو ما تمخض عنه بالإضافة إلى الصراع السياسي نشوب الثورة الإنجليزية وإعدام الملك تشارلز الأول سنة (1649م)[2].

ارتبطت على المستوى الإسباني، الفلسفة السياسية في القرن السابع عشر بالتقاليد الكاثوليكية. وكان مدح الملكية تقريبا عاما: فهي وحدة الرأس، ووحدة أجزاء الجسد السياسي. ويعلقون اهتماما كبيرا على صلات الرعية بالملك: لا سلطة بلا رعية؛ فالملك يجب أن يحب وأن يهاب في الوقت نفسه[3]. فهذا البلد سبق أن عاش كذلك النظام الملكي المطلق مع عهد فيليب الثاني (1556-1598م)، الذي حكم مقتنعا بالحق الإلهي وبعهده ومسؤوليته تجاه الله[4].

ولا يليق بناء على هذه السياسة المطلقة بالرعايا القيم بأي مبادرة إصلاحية فبالأحرى مراقبة سلطة استمدت أصلها من الله. فالصفة الإلهية للحكم تؤمن له سيطرة مطلقة في سائر المجالات. وإن كان الملك مطلقا، فهو مقيد بسلطة إلهية تراقبه، فأعماله تستوجب احترام الشريعة الإلهية وتعاليم الله[5]. الذي

---

(1) أنطوني جيل، الأصول السياسية للحرية الدينية، ترجمة محمد محمود التوبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2014، ص 132-133.

(2) كارل بوبر، في الحرية والديمقراطية، م س، ص 27.

(3) جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ج 2 م س، ص 431.

(4) Michael Gerhard Klasa, State and Empire Before and During the Napoleonic, The effects of liberal revolutions in France, Spain, and Portugal at the end of the 18th and the beginning of the 19th century, Op Cit, P 14.

(5) ألبير سيول، تاريخ الثورة الفرنسية، ترجمة جورج كوسي، م س، ص 65.

يصطفي الملوك بنفسه ويزودهم بالسلطات الضرورية لقيادة الشؤون البشرية[1]. وتاريخيا كان هذا أساس ثيوقراطية اليهود[2].

من منطلق هذه الخلفية التاريخية للمقولات السياسية، يخبرنا التاريخ أن القديس بولس دافع عن العبودية السياسية بقوله: أيها العبيد أطيعوا سادتكم في كل شيء..." وسلطتهم المدنية المستبدة لأنها مستمدة من الله. وفي عبارة أخرى التي يعتبرها سباين أعمق ما جاء في العهد الجديد أثرا من الناحية السياسية جاء فيها: لتخضع كل نفس للسلاطين،حيث لا سلطان إلا من الله[3].

فالسلاطين هم مرتبة من الله، ومن يقاومهم إنما يقاوم ترتيب الله. وهكذا يعلن القديس بولس أن الحاكم يستمد سلطته السياسية من الله، وبالتالي فإن مقاومته تعني عصيان الإرادة الإلهية. حيث إن هدف هؤلاء الحكام هو نشر الأعمال الصالحة، ومحاربة الشر.(...) فسيف الحاكم لا يستخدم إلا في معاقبة الأشرار. وهي الفكرة نفسها التي دعا إليها القديس بطرس بقوله: "أيها الأحباب اخضعوا لكل ترتيب بشري من أجل الرب...أكرموا الجميع، أحبوا الإخوة، خافوا الله، أكرموا الملك...". وهكذا، فبولس وبطرس، يؤكدان ضرورة احترام النظام القائم بل والخضوع له باعتباره نظاما إلهيا، فليس من حق المواطن مهاجمة المؤسسات السياسية القائمة، وإنما عليه فقط الإستسلام لسلطتها، والإذعان لها، فهكذا اقتضت مشيئة السماء. وهو المبدأ الذي حكم به الحكام، واستغله الملوك المستبدون طولا في أوروبا ألا وهو: "كلسلطة فهي مستمدة من الله، مطلقة توجب الإستسلام السياسي[4].

---

(1) امحمد مالكي، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ج 1، م س، ص 29.

(2) Bluntschli, Théorie Général de l'Etat, Op Cit, P 248 .

(3) إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الإستبداد السياسي، م س، ص 136.

(4) المرجع نفسه، ص 137.

تسعفنا هذه النصوص أو المقولات والأحداث، على قلتها وفرادتها، في فهم من جهة طبيعة الحكم المطلق ذو النفس الديني، ثم من جهة أخرى فهم مع ذلك الخطاب التبريري لتداخل وتوظيف الدين المسيحي في بناء واستمرارية مشروعية الحكم. فهي ليست مقولات عابرة أو معزولة عن سياق الأحداث السياسية، وإنما هي ملازمة عمليا لسيادة الملكية المطلقة في بريطانيا،بقدر سيادتها في فرنسا،سيادة مركزت العقيدة بما يتلاءم وهويتها الوطنية.

إن فرادة هذا الحكم المطلق كما استنتجت ذلك صاحبة "الثورة" نظريا وتطبيقيا، يفيد وجود حاكم مطلق ذي سيادة حسب حنا أرندت التي وسمت القرن العشرين بفكرها السياسي، هو كون إرادته السياسية هي المصدر للسلطة والقانون معا، فشكل ظاهرة جديدة نسبيا؛ وكان النتيجة الأولى والأشد وضوحا لما نسميه العلمنة، أي انعتاق السلطة العلمانية من سلطات الكنيسة. لقد كانت الملكية المطلقة، التي يسجل لها وبحق أنها هيأت لظهور الدولة-الأمة، مسؤولة عن ظهور الميدان العلماني متمتعا بالعزة والبهاء (...) يضاف إلى هذا أن استخدام مذهب الحكم المطلق قد أدى، وعلى مدى قرون، إلى تلويث تلك التعقيدات[1].

وثمة جانبا آخر لمسألة الإنعتاق كما تصفه أرندت، وهو الجانب الذي يذكره سالفاتوري الذي يقول: إنه في الوقت الذي تطورت فيه المدن واتسعت، وأصبحت أكثر قومية، كان الإكليروس قد بدؤوا يتشحون برداء يكسبون به خصائص المثقفين، ولم يعد هؤلاء يشكلون دعائم الجمهورية المسيحية بما تمثله من صالح عام، ولكنهم وجدوا هويتهم في نطاق تتحدد معالمه بالتدرج[2].

---

[1] حنة أرندت، في الثورة، م س، ص 228.

[2] نقلا عن عبد الرحيم العلام، العلمانية والدولة المدنية، تواريخ الفكرة وسياقاتها وتطبيقاتها، م س، ص 336.

ونستطيع إذن، القول أننا نحن هنا أمام إرهصات للحكم الثيوقرطي الملكي المطلق، وديكتاتورية دينية لازمت الغرب منذ نهاية القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر. تحملت هذه المرحلة المفصلية مهام بناء مشروع العلمانية، هذا المشروع الدنيوي ستظهر معالمه بشكل جلي مع التجارب السياسية الثورية. معناه أنه لا يمكن فصل هذه المرحلة من التاريخ الغربي عما اعتمل به فيما بعد. خاصة بعد أن ارتبط الغربيون واحتموا بذراع سياسي استطاعوا من خلاله أن ينزلوا الحكم من السماء نحو الأرض. ومن ثم فإنه ومع تطور المجتمعات ظهر رد فعل سياسي مضاد هدفه بناء دولة مدنية حديثة. وقد أدرك توكفيل أنه منذ القرن الثامن عشر، "نبع نهران، كأنهما من نبع واحد، ينقل الأول منهما الناس إلى المؤسسات الحرة، والآخر ينقلهم إلى السلطة المطلقة"[1].

وإذا تحولنا مجددا إلى أولئك الذين ارتبط الإصلاح باسمهم، فإننا نجد الطموح الغربي لكَم كان كبيرا، ومعلقا بالإصلاحالبروتستانتي للقرنالسادسعشرفيألمانيا كما في غيرها، بعدما نهج لوثر سياسة إنتقادالبابا، وامتيازات رجال الدين، فظهر أن البون توسع بين الآمال، وحقيقة هذه الحركة الإصلاحية، حيث لم تحقق ما كان مرجوا منها من نتائج، خاصة بعد ما آلت إليه الأوضاع الفعلية مع الحكم المطلق.

وكما خلصنا إليه، في محور الإصلاح الديني من القسم الأول، فإن دفاع لوثر عن الحرية الدينية، وعن السلطة الزمنية؛ لا ينفي تأكيده على وجوب الطاعة التامة للأمير. وشاركته في ذلك الكالفينية التي تأثرت بها كنائس هولندا واسكتلندا،فرنسا وأمريكا. فكالفن المحافظ كان في حقيقته يعتقد بنفس المنظور اللوثري، إذ ينظر إلى الحاكم كنائب لله،أما مقاومته فوضعها في درجة مقاومة لله. ومن هنا، كان من الطبيعي أن تتطورأو على الأقل أن تساهم هذه الطروحات الإصلاحية غير العلمانية في نشوء الثيوقراطية المطلقة،لأنها قامت على أولوية السلطان الروح يعلى السلطان الزمني.

---

[1] إريك هوبزباوم، عصر الثورة، أوروبا 1789-1848، م س، ص 444.

لقد ترتب عن نهاية النظام الإجتماعي التراتبي أو نظرية الحق الإلهي أو الحق المقدس بداية المجتمع المدني، حيث كانت السلطة مقدسة، وأبوية ومطلقة ولا يجوز الإعتراض عليها، لقد هناك اكتساح شامل لمساحة الوجود الإجتماعي[1].

وبما أن المجتمع المدني هو بالأساس، غير ديني أو بتعبير هذه الفترة غير ثيوقراطي، فإنه بالنتيجة يجعل المجتمع متحررا سياسيا من الحكم المطلق الذي نظر له الفيلسوف توماس هوبز بوضعه كل المهام بما فيها الأمور الدينية في يد شخص واحد وهو الملك.

ويمكن القول على أن الأطروحة الإطلاقية هاته، ومن سار في فلكها الفكري والسياسي لم تصمد أمام التحولات السياسية والمجتمعية الغربية، فبعد تشابكات الديني والحكم المطلق، ستنفك هده الترابطات مع مرحلة الثورات السياسية. فغدا الحكم المطلق مجرد مرحلة ساهمت فقط في إبتداع أنظمة أخرى ديمقراطية وأكثر شعبية وفصل ما بين الديني والسياسي، بدل أن تبقي على نظام شمولي.

المبحث الثاني: الثورات السياسية الغربية ونزع القداسة عن الحكم

استكمالا لأصول الدولة المدنية داخلالتجربة التاريخية الغربية،وبعد أن بحثنا الحكم المطلق كإحدى تجليات الأصول السياسية للدولة المدنية، نجد المجال ملائما لمتابعة دراسة هذه الأصول، وذلك بالتركيز على الثورات السياسية التي حملت مشاعل النور، بعد ليال دامسة من الصراعات والحروب. ولذلك ننظر إليها كمنعطف مؤسس للدولة المدنية بعد أن حولت أنظمة الحكم من ملكيات مطلقة إلى ملكيات دستورية مقيدة.

ولدراسة هذه الأصول نتولى تقسيم هذاالمبحث إلى مطلبين(الأول) يتعلقبالثورات السياسية وتقييد السلطات الكنسية. و(الثاني) نخصصه للثورات السياسيةوالتأسيس لعلاقة مغايرة بين الدين والدولة.

[1] أماني قنديل، الموسوعة العربية للمجتمع المدني، سلسلة العلوم الإجتماعية، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 2008، ص 46.

منطلقين من فكرة مفادها أن الشروط العامة لنضوج المناخ السياسي المغير والمجدد للمشروعية هي شروط تراكمية مرتبطة بسابقتها من الأوضاع.

المطلب الأول: الثورات السياسية وتقييد السلطات الدينية

إلى جانب ما أنتجته هذه المرحلة السياسية من مبادئ وضعية وسياسية (سنشير إليها في المطلب الموالي)، نركز بشكل أساسي وانسجاما مع محاور المبحث على السياسة الدينية للثورات وتقييدها المادي والرمزي لرجال الدين (الفقرة الأولى)، وأهم تأثيراتها في تشكل مبدأ فصل الدين عن الدولة (الفقرة الثانية).

الفقرة الأولى: الثورات السياسية وتقييد سلطات رجال الدين

يسرد توكفيل في حدود التفصيلات الملائمة لدراسته للثورة الفرنسية، قدرا مهما من الوقائع والأحداث المحورية التي تثبت جوانب من أطراف صراع النظام القديم[1] في فرنسا الثورة، ويقول في إطارها: إن الثورة الجدرية التي فصلت المجتمع الفرنسي عن النظام القديم أحدثت تأثير كبيرا. فقد أزالت هذه الثورة عقبات كبرى من طريق التطور الرأسمالي، ومن ذلك تحرير الفلاحين من الإلتزامات الإقطاعية بحلول (1794م)، ومصادرة أراضي الكنيسة (مرسوم نوفمبر 1789م)، والإطاحة بالملكية (10 غشت 1792م)، وإعلان الجمهورية (21 شتنبر 1792م). ويضيف أن الثورة باعت كافة أراضي الكنيسة وجانبا كبيرا من أراضي النبلاء[2].

معنى هذا أن الشدة التي تميز بها الهجوم المناهض لرجال الدين في الجانب المتعلق بالمصادرة المادية والمالية، أعطت دليلا على أنه يجب أن يسود مبدأ التوزيع والإستفادة العادلة من الخيرات، والمساواة

---

(1) أليكسي دو توكفيل، النظام القديم والثورة الفرنسية، م س، ص 22.

(2) يمثل النظام القديم الثورة الأولى، ويربطه توكفيل هذه الوصف بالحكم المطلق أي المركزية الإدارية. وهذا يعني أن الصيغة الثورية كان لها واقع تاريخي على مدى فترة قصيرة نسبيا، تمتد من عهد الملك الفرنسي لويس الثالث عشر ملك 1610-1643م إلى عهد لويس السادس عشر 1774-1791م، أي على مدى أكثر من قرن. المرجع نفسه، ص 30.

في أداء الضرائب. فالعدالة ترتكز على فكرة مفادها أن كل الخيرات الإجتماعية الأولية (الحرية، المساواة، والثروة)، ينبغي أن يتم توزيعها بشكل متساو، إلا إذا كان التوزيع غير المتساوي للخيرات في صالح الفئة الأكثر حرمانا[1].

يفكر توكفيل عكس هذا، في المثال الأمريكي لشعب مستنير، وحر يعرف جيدا كيف يجمع بين روح، الدين وروح الحرية. وهكذا سمحت أمريكا لتوكفيل بمعارضة بعض مفاهيم الحداثة المستمدة من التجارب الأوروبية (وخاصة الفرنسية) وفلسفات التنوير الخاصة بالقرن الثامن عشر. ويبدو أن الولايات المتحدة دليل تاريخي على توافق الدين والديمقراطية. منذ ذلك الحين، يصبح السؤال بالطبع ما إذا كانت أمريكا تمثل اتجاها قابلا للتعميم على جميع المجتمعات الديمقراطية، أم أنها تمثل استثناء غير محتمل التعميم، يمكن تصوره حصريا في الإطار الفريد لهذه القارة الجزرية. هذا السؤال مهم لأنه مرتبط ارتباطا وثيقا بانتقاد غوشيه لأمريكا حيث إنها لعبت دورا في تفكير توكفيل في نشأة وطبيعة المجتمعات الديمقراطية[2].

لقد جعلت الثورات السياسية من الفرد صاحب السلطة، ومصدرا لتحديد وتوجيه الفعل السياسي لتأسيس دولة وطنية حديثة باعتبارها المبدأ والغاية. وتمظهرت حقيقة هذه الدولة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيثتمخض عن الثورة الفرنسية موجة من النزوعات العلمانية، بوصفها مذهبا متماسكا له جذورتعود إلى صراع بين أنصار الجمهورية وأنصار الملكية، بعدما قامت الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية بتقديس الملك وفقا للنظام القديم. ومن جانبه دافع الملك عن العقيدة الدينية وامتيازات رجالها. فقضت الثورة الفرنسية على النظام الملكي، ووضعت حدا للعلاقة الوثيقة بين الكنيسة الكاثوليكية والدولة.

---

[1] ويل كيمليكا، المساواة الليبرالية، مشروع جون راولز، ترجمة آمال ابريطل، مؤمنون بلا حدود، تاريخ النشر 19 يوليوز 2017، ص 6.

[2] Mathieu SAUCIER GUAY, Marcel Gauchet critique d'Alexis de Tocqueville, Op Cit, 2010, P 63.

إلا أن هذا الجدار الفاصل الإنتقالي بقدر علوه، علت معه حالات من الفوضى بين الدولة والدين دامت لأكثر من عقد من الزمان، وذلك بغياب كيان بديل قادر على ضمان الإستقرار. ونتج عن هذه المرحلة الإنتقالية أزمة مالية خانقة؛ وأفرزت وضعين:

الأول: اضطرت الجمعية الوطنية إلى مصادرة وبيع أملاك الكنيسة ورجال الدين. بموجب مرسوم 2 نونبر (1789م)؛

الثاني: ناتج عن السبب الأول، وهو تأزيم وضع الكنيسة، فأصبحت عاجزة عن دفع رواتب موظفيها وعن مباشرة أنشطتها الإجتماعية. فأقرت الجمعية الوطنية قانون "الإكليروس المدني" في يوليوز (1790م) وبمقتضاه أصبح الإكليروس موظفين لدى الأمة تلتزم الحكومة بدفع مرتباتهم. وتعين ذلك أن يؤدي كل منهم القسم الآتي قبل ممارسة مهامه: أقسم بالله أن أكون مخلصا للشعب وللقانون وللملك وأن أحافظ على الدستور الذي أقرته الجمعية ووافق عليه الملك وبذلك تم تأميم الإكليروس بعد تأميم ممتلكاته، وأصبحت الوظيفة الدينية مهنة مدنية[1].

أصبح بديهيا ومند بداية القرن الرابع عشر، أن الدولة دات السيادة ستكون البنية السياسية الغالبة في أوروبا الغربية. إن الإمبراطورية الكونية الشاملة لم تكن سوى حلم. وقد اضطرت الكنيسة الكونية الشاملة للإعتراف بأن الدفاع عن كل دولة يسبق في الأهمية حريات الكنيسة ومطامح المسيحية. فالولاء للدولة يتغلب على جميع الولاءات[2].

ووفقا لهذا الزمن السياسي الدقيق، باشرت البورجوازية المعتدلة (الجمعية التأسيسية) ما بين (1789 -1791م)، عملية الترشيد والإصلاح همت كل الطبقات الإجتماعية، فعلمنت أراضي الكنيسة، والنبلاء

(1) محمد طه عليوة، العلاقة بين الدين والدولة، دراسة مقارنة بين النظام الدستوري المصري والنظم الفرنسية والتركية والإيرانية، م س، ص 159.

(2) جوزيف شترايز، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، م س، ص 59.

بحلول (1790م)، مما تمخض عنه إضعاف سلطة الكهنوت، وتعزيز قدرة الفلاحين في الأقاليم، قياسا بنشاطهم الثوري. وتولى دستور (1791م) صيانة الديمقراطية بنظام ملكي دستوري يقوم على تمتع المواطنين بحق التصويت. وجاء الدستور المدني الكهنوتي (1790م) بعد إقراره من قبل الجمعية الوطنية، محاولة لتدمير الكنيسة، والولاء الروماني المطلق لها[1]. ومحاولة تأسيس كنيسة وطنية مستلقة عن البابا. وإرغام الكهنة على اختيار الولاء إما للدولة وإما للبابا. (...) بعد أن أحيط رجال الدين بمشاعر الكراهية، ليس لعدم وجود مكان لها في هذا العالم الجديد، بل لأنها احتلت أكثر المواقع نفوذا، وتمتعا بالمزايا في النظام القديم الآيل إلى الزوال[2].

وفي هذا الإطار المتسم بإختلال موازن القوى لصالح الثورات، وتراجع السلطة الدينية، أضافت الجمعية الوطنية في (26 غشت 1792م) عقب سقوط الملكية وإعلان الجمهورية، قانونا يعرض على رجال الدين اختيارات ثلاثة: إما أداء القسم المذكور آنفا أو مغادرة فرنسا أو الإعتقال. فغادر فرنسا بعد أسابيع فقط ما بين ثلاثين إلى أربعين ألف رجل دين، وقتل 191 كانوا معتقلين فيما عرف بـ مذابح "شتنبر"[3]، والتي حارب الثوار الفرنسيون ضد المسيحيين الذين رفضوا السلطة الجديدة المخالفة لعقيدتهم. وهي تعبير عن العنف الديني-السياسي الذي تلاعب به من كانوا يخشون أن يتم تحدي الثورة من قبل العقيدة الدينية التي كان لها آثار سياسية[4].

---

(1) إريك هوبزباوم، عصر الثورة، أوروبا (1789-1848م)، م س، ص 144- 146.

(2) أحمد ت. كورو، العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين، الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا م س، ص 216.

(3) محمد طه عليوة، المرجع نفسه، ص 160.

(4) Por Dmitri GEORGES LAVROFF, Les Tendances Acuelles dans Les relations entre L'Etat et la religion, Annuaire ibéro-américain de la justice constitutionnelle No. 8, 2004 ,P 322.

إلا أن هذا لم يتحقق فعليا في فرنسا إلا بعد إلغاء ديانة الدولة ليس سنة (1789م)، ولكن الإعلان الرسمي عن شرعية الدولة كان قد حدث سنة (1905م)[1]. وقد اعتبر هذا التحول نحو العلمانية بمثابة منع للأديان من القيام بدور سياسي مع الفترة المعاصرة، مع ضمان حرية المعتقد والطائفة دستوريا، بعدما كان ينظر إلى ذلك كعامل من عوامل الإنقسام[2].وكانت روح العداء الديني في فرنسا حتى توقيع الإتفاقية البابوية لسنة (1801م). والتي طورت النظام القانوني العلماني الفرنسي. حيث جرت محاولات استقطاب بين المناهضين لرجال الدين والمحافظين الكاثوليكيين. وشكل دستور سنة (1795م) مرجعية لقانون (1905م) بينما تشير الدساتير الفرنسية الصادرة لـ (1946م) و (1958م) الحالي، إلى الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن بوصفه الوثيقة القانونية المناسبة لفرنسا المعاصرة[3].

ودعت الجمهورية الثالثة في برامجها إلى المعرفة العلمية بطبيعة الإنسان، وأغلقت المدارس الدينية الخاصة، لتؤدي سنة (1905م) إلى فصل كامل بين الكنيسة والدولة. ومنذ ذلك الحين، أصبحت العلمانية التي تم تفصيلها في ظل هذهالمرحلة رمزا للجمهورية الفرنسية[4].

نهجت فرنسا بعد الثورة سياسة معيارية، حيث أصدرت في شتنبر (1794م) مرسوم يمنع تمويلأي دين، أو دفع رواتب رجال الدين. وفي فبراير من السنة الموالية، صدر قانون ينص على حرية الإعتقاد

---

(1) نشير على سبيل المثال إلى فصلين من هذا القانون:

الفصل 1: تكفل الجمهورية حرية الضمير. وممارسة العبادة بحرية.

الفصل 2:لا تعترف الجمهورية بأي ثقافة أو دين أو تدعمها من ميزانيات الدولة والمقاطعات والبلديات، وجميع النفقات. ومع ذلك، قد تشمل الميزانيات المذكورة خدمات القساوسة وتضمن حرية ممارسة العبادة في مؤسسات عامة مثل المدارس الثانوية والكليات ودور العجزة والمصحات والسجون. وارد في ملحق الأطروحة التالية:

Medhi COHU, Approche psychosociale des croyances relatives à la laïcité : Création d'un outil de mesure et mise en relation avec la perception des minorités culturelles et ethniques en France, Thèse de Doctorat en Psychologie, Université RENNES 2, Ecole doctorale Sciences Humaines et Sociales, 2017, du 220 au 229.

(2) Ibid, P 324.

(3) أحمد ت. كورو، المرجع نفسه، ص 220.

(4) Stéphane BAUZON, Le symbole républicain de la laïcité en France ISSN 0211-4526. doi 10.15581/011.77.177-194, P, 179.

وعلى الفصل بين الدين والدولة[1]. ومع وصول نابليون بونابارت للحكم أدرك أهمية الدين كمفتاح للسلام الإجتماعي ووقع معاهدة بتاريخ (15 يوليوز 1801م) مع البابا بيوس السابع التي نصت على أن الدين المسيحي هو دين الأغلبية العظمى من الفرنسيين، ففصلت الكنيسة عن الدولة، واستقلت الدولة بمجالها السياسي عن كل سلطة دينية. (...) واستكملت هذه المعاهدة البابوية بواسطة قانون أساسي طبقته الحكومات الفرنسية المتعاقبة على امتداد القرن التاسع عشر، تضمن مواد تتعلق بتنظيم أنشطة الكنائس البروتستانتية على نحو يماثل العبادة الكاثوليكية[2]. فهدف الكونكوردات هو السيطرة على أنشطة الكهنة، القساوسة والحاخامات والدين دون محاربته[3].

وفي سياق إضافي، فعلى المستوى الإسباني، وبعد تحالف الكنيسة مع الكارلية سنة (1830م) لإسقاط العرش، واجهتها الدولة بالإستيلاء على أملاكها، وباعتها للخزينة وألغت ضرائبها، وحلت الرهبانيات (...) وكان من نتائج ذلك أن ضعفت الكنيسة (...) وتدنى عدد الإكليروس من 200000 سنة (1808م) إلى 56000 سنة (1860م)، وهو دليل على سير المجتمع الإسباني نحو العلمنة[4].

وكما تفيد هذه المرحلة السياسية، حسب توكفيل فالمسيحية في القرن الثامن عشر كانت قد فقدت في القارة الأوروبية بأكملها جانبا كبيرا من قوتها، وازداد الكفر بحدة بين الملوك والأمراء والمثقفين والطبقات المتوسطة والشعب[5]،وهوجالدين المسيحي في فرنسا بنوع من الضراوة دون محاولة إحلال دين آخر محله. وجرى نزع الإيمان من القلوب التي كان يملؤها، وتم تركها فارغة[6].

---

(1) محمد طه عليوة، العلاقة بين الدين والدولة، دراسة مقارنة بين النظام الدستوري المصري والنظم الفرنسية والتركية والإيرانية، م س، ص 160.

(2) المرجع نفسه، ص 161.

3() Stéphane BAUZON, Le symbole républicain de la laïcité en France,Op Cit, P, 181.

(4) خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، م س، ص 122.

(5) أليكسيس دي توكفيل، النظام القديم والثورة الفرنسية، م س، ص 281.

(6) المرجع نفسه، ص 282.

هذه الناحية من التاريخ هو ببساطة ترداد لطبيعة علاقة الدولة برجال الدين، طبيعة ذات صبغتين، الأولى نقرأها من فرنسا من خلال ممارسة الكنائس لسلطانها على الدولة، حيث لطالما نظرت الكنيسة الكاثوليكية إلى نفسها كمالكة للحقيقة، والخير الأسمى.(...). وهذا ما يبرر وقوف الصفوة السياسية أمام الإكليروس. وعلى الضفة الأخرى، فالولايات المتحدة الأمريكية، وهي على النقيض، بسطت الدولة سلطانها على الكنائس، وأقرت البروتستانتية فيها بالحق في الإختلاف بما يتفق مع مبادئ الحرية والديمقراطية، وهو ما ترتب عنه عدم وجود صراع بين الطرفين[1].

وباستثناء أنصار البروتستانتية الحازمة الداعين إلى حصر الدين في الوعي الشعوري للفرد في فرنسا والمؤيدين لقوانين العلمانية للفترة ما بين (1880- 1905م)، ظل موقف البروتستانت في شمال أوروبا موقفا عدائيا إزاء أي انفصال من شأنه أن يحرمهم من المزايا التي تتمتع بها كنائس الدولة اللوثرية، أما الكاثوليك فقد ساروا على مبادئ العلمانية في الشمال بحكم أقليتهم، بينما يناهض فريق منهم العلمانية في الجنوب بحكم أغلبيتهم[2].

وتشكل ألمانيا بدورها أنموذجا متعدد الطوائف، فقد غيرت الثورة الفرنسية ونابليون الوضع القائم، الذي ظل مستمرا منذ معاهدة وستفاليا (1648م) بين البلدان البروتستانتية والكاثوليكية. وقد خضعت الممتلكات الكنسية لعمليات استملاك، وأدخلت الحرية الدينية في دستور (1848م)، بعدما تم توحيد ألمانيا دون النمسا، وغدا الكاثوليك أقلية. علاوة على ذلك شن بسمارك عليهم حربا دون هوادة. أما البروتستانتية، وإن كان قد اخترقها تيار ليبرالي، إلا أنها أسهمت من ناحية أخرى في تشكيل الروح

(1) أحمد ت. كورو، العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين، الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا م س، ص 182.

(2) المرجع نفسه، ص 183.

البروسية وفي الإذعان للسلطة "مبدأ الطاعة" وحال هذا الوضع دون تشكل اتحاد للمسيحيين في مواجهة التحديث[1].

الفقرة الثانية: الثورات السياسية وتشكل مبدأ فصل الدين عن الدولة

بعد أن صارفصل الدين عن الدولة إشكالية تاريخية ورهانا سياسيا ودينيا، أمسى مع الثورات السياسية فكرة قائمة واقعيا في المجال التداولي الغربي ذات أبعاد مؤسساتيةقانونية ودستورية. لتكون بذلك الدولة في الغرب قد اكتملت معالم حداثتها السياسية بعد هذا المسار العسير. حيث إنه إذا قبلنا بالتوازي بين الكنيسة والدولة الحديثة كبنى للسلطة موضوعة فوق عالم محكم، فإن الدولة الحديثة الناتجة عن العلمنة الكنيسة يمكن أن تكون عملية مفيدة ومؤثرة في مجالات أخرى غير تلك الخاصة برجال الدين[2].

يقوم الفصل كمفهوم ومبدأ على ضرورة حياد الحياة العامة والسياسية والتعليمية..إلخاتجاه المعتقدات. والمفهوم المرادف والمعبر أكثر عن هذاالفصل هي العلمانية أو بصيغة الجمع هي العلمانيات مثل العلمانية الصارمة كالنموذج الفرنسي، أو المتساهل مثل النموذج الأمريكي فهي ليست في صيغة واحدة ولا يمكن فهمها على أنها كذلك. فالفصل ما هوإلا الإنعتاق والتخلص من سلطة رجال الدينوإعادة استئناف دورات التاريخ من جديد، بل واستبدال التاريخ القديم بتاريخ حديث قائم على فصل الديني عن الإجتماعي والإقتصادي والسياسي، بمعنى إبعاده من كلتأثيراته على الحياة العامة.

لا تسمح العلمانية لنفسهاأن تفهم إلا في إطار صيغ متعددة، ومبادئ مختلفة كل منها يؤدي وظيفة تأسيسية رئيسية للعلمانية: المساواة بين الجنسين، حرية الضمير، الفصل بين الكنيسة والدولة، والحياد

---

[1] غي هارشير، العلمانية، م س، ص 70.

[2] Elodie ROEBROECK ARNOLD,Citoyenneté, Laïcité, Diversité, l'école et la transmissiondes principes républicains, thèse de Doctorat en Psychologie, U.F.R. Psychologie, Université Blaise Pascal, Paris, 2015, P 22.

تجاه المعتقد. فهي ضمان الحقوق لجميع المواطنين ، بغض النظر عن قناعاتهم وممارساتهم الدينية، ويجب على الدولة أن تكون محايدة وغير متحيزة إزاء الدين[1].

لم نشأ الدخول في التحديدات المفاهيمية للعلمانية والجدال الدائر حولها، بما أن هذا المبدأ يستغرق البحث كاملا. وإن كنا سنعرض لبعض الإشارات، التي تساعد على فهم أهمية العلمانية بما هي فصل الدين عن الدولة. وتبين كتب التاريخ أن الوضع العلماني في التجارب الغربية يختلف من بلد لآخر، وفي هذا الإطار، نشير إلى النموذج الفرنسي باعتباره الحالة الفريدة من نوعها والإستثنائية حتى بالمقاييس الغربية عامة والأوروبية خاصة. وإذا استثنينا التجارب الشيوعية، نجد أن العلمانية الحازمة أو الصلبة كانت جزءا من مشروع الجمهورية الفرنسية، تهدف إلى إيجاد هوية وطنية متجانسة ومحيط علماني عام[2]. ويتم تفسير المفهوم الفرنسي للعلمانية على أنه حظر لأي نوع من أنواع تدخل الدولة في المعتقد الديني لصالح الجماعات[3].

ترتبط على غرار الأنموذج الأمريكي، العلمانية الفرنسية بخصوصية وإرث تاريخ تشكل الدولة[4] ومركزيتها الرافضة جذريا للمؤسسة الدينية الكنسية، بل إن الأخيرة بعد المسار التأسيسي، أمست أمام خيار الخضوع التام للدولة والقبول بمشروعيتها. خاصة بعد انتقالها من النظام الملكي القديم[5] نحو النظام الجمهوري. فالثقل والإرث التاريخيين يفرضان تفوقهما وهيمنتهما داخل مجالات تطبيق العلمانية. حيث إن

---

(1) Caroline SAGESSER and others, Religion and secularism in the European Union, Observatory of Religions and Secularism (ORELA), Université libre de Bruxelles, Report September 2018, P 41.

(2) أحمد ت. كورو، العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين، الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا، م س، ص 210.

(3) Caroline Sägesser and others, Religion and secularism in the European Union, Observatory of Religions and Secularism? Op Cit, P 41.

(4) مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، م س، ص 49.

(5) يرتكز في وجوده، أوغيابه على أربعة مكونات: نظام ملكي، دين سائد، تحالف الإثنين، حركة جمهورية ناجحة. في حالة الدول التي يوجد فيها نظام قديم على غرار روسيا والمكسيك وإسبانيا والبرتغال، تتواجد العناصر الأربع من الناحية التاريخية. أما باقي الدول الأخرى التي لا يوجد بها فهي تفتقر إلى بعض تلك العناصر مما يؤدي إلى قيام دولة دينية أو دولة ذات دين راسخ أو دولة علمانية تطغى فيها العلمانية السلبية. أحمد ت. كورو، المرجع نفسه، ص 55.

تحولات طبيعة النظام السياسي، أقصد الإنتقال من نظام لآخر، يؤثر إن لم يكن محددا أساسيا في تغير علاقة الدولة بالدين[1].

وهكذا فقد أثر النظام القديم المشكل تاريخيا من (الإستبداد الملكي، غياب التمثيل الشعبي، هيمنة النبلاء ورجال الدين)في فرنسا كما في تركيا تأثيرا كبيرا في الخلفيات الأيديولوجية للحركات العلمانية والدينية، وعلاقاتها ببعضها البعض. فالدين في كلا البلدين يعد دعامة أساسية للنظام الملكي، الذي جعل الصفوة الجمهورية تحمل روح العداء ضد الإكليروس. بمعنى أنهم يعارضون النفوذ الذي يمارسه الدين على النظام السياسي والمجتمع. في مقابل سعى المحافظون الكاثوليك إلى الإبقاء على المؤسسات الدينية. ومع غياب الفصل بين الدين والدولة، والجسر الفكري بين الحركات العلمانية والدينية، نشب نزاع عنيف بينهما؛ ومن هنا فإن سيطرة العلمانية الحازمة تعني باختصار انتصار الحركة العلمانية على منافستها الدينية[2].

يعود بنا هذا الإنتصار ولو جزئيا إلى التاريخ الفرنسي وتحديدا إلى ما عرف بحرب الفرنسيتين: الأولى: وريثة لقيام ثورة (1789م) المؤلفة من جمهوريين وعلمانيين مناهضين لرجال الدين، والأقليات الدينية، كالبروتستانت واليهود؛ الثانية: مرتبطة بالنظام القديم، الملكي الديني، والمحافظ على المؤسسة الكاثوليكية. وتولد عن هذا الصراع الأيديولوجي الطويل بين مناهضي رجال الدين والكاثوليك المحافظين علمانية حازمة، باعتبارها أيديولوجية فرنسية[3]. ونتاج لاحق لإجماع متشابك في الرأي بين المجموعات ذاتها العلمانية والدينية، لتتميز بذلك عن مثيلتها في الولايات المتحدة الأمريكية[4].

---

[1] وفي الإتجاه نفسه، نجد أن القضاء على الفكر الشيوعي في الجمهوريات السوفياتية السابقة قد أدى بدوره إلى ظهور تحولات سياسية رئيسية؛ فلم تعد روسيا، في الوقت الراهن من بين الدولة المناهضة للدين؛ بل صارت دولة علمانية تحظى بعلاقات إيجابية مع الكنيسة الأرثوذكسية. المرجع نفسه، ص 32.

[2] المرجع نفسه، ص 60.

[3] المرجع نفسه، ص 246.

[4] المرجع نفسه، ص 247.

وبالنظر إلى ثقل الدور المؤسسي للكنيسة البابوية في فرنسا والأورتدوكسية في روسيا مثلا، ثم التوجهات المعادية للدين التي طبعت كلا منهما، فقد حاولت الدولة العلمانية التخلص من سيطرة الكنيسة عبر الصدمات العنيفة، مع ما رافق ذلك من صراع متبادل بين الطرفين. ولا تكتفي العلمانية هنا بتحرير الدولة أو الفضاء السياسي عامة من سيطرة الكنيسة، بقدر ما تعمل على إحلال دين علماني وضعي محل الديانات القائمة، أي فرض رؤية دهريه وغرس قيم وسلوكيات علمانية صلبة تحل محل التصورات والقيم الدينية وذلك بقوة الدولة وأجهزتها الأيديولوجية والعنيفة.

في هذا السياق التاريخي الممزوج بنوع من الصراع والخلاف المعقد، يظهر مسار نشوء العلمانية، حيث هناك من ناحية من يقبل بالدين أو بعض مظاهره، ومن ناحية أخرى نجد من ينكر ويرفض إمكانية مناقشته أو السعي نحو تجديده. أصحاب الموقف الأول هم أولئك الذين يرون ظاهرة العلمنة على أنهالا مفر منها، نتيجة لظهور الحداثة. على أساس الترشيد والتصنيع والرسملة - والإختيار الشخصي وتحرير الفرد[1]. أما أصحاب الموقف الثاني، فيضم جزءا كبيرا من رجال الدين واللاهوتيين، المدافعين عن الحكم الأخلاقي ورفض الخطاب المتعلق بالحداثة والعلمنة، المصنفة منذ البداية على أنها متجهة نحو الهلاك، أما الحداثة فهي ليست أكثر من مجرد وهم[2].

ثم إن فهم هذا الجانب المتعلق بتاريخ الكنيسة يساعد جزئيا في تفسير سبب تطور الدين الشعبي بالتوازي مع الدين الرسمي. فالدين الشعبي كمفهوم يأخذ معناه المباشر في سياق المجتمعات التي تعمل فيها

---

(1) Ioana TOADER, a thesis submitted in partial fulfillement of the requierement fot the degree, Rice university, houston 2009. 120. sécularisation et expérience religieuse: l'ambigüité de la modernité, ,

(2) Ibid, 121.

السلطات الدينية لضمان تنظيم قوي للأرثوذكسية؛ ويصبح الدين الشعبي حينئذ هو دين يعيش - على مستوى التمثلات ويؤثر على العادات - على خلاف الدين الرسمي[1].

لقد أنتجت الثورتان الأمريكية والفرنسية تقليدين فكريين ودستوريين من النزعة العلمانية، يرتبط الأول بتقليد حزب اليعاقبة الفرنسي المعادي للدين؛ عداء يستمد مبرره من الإستبدادين السياسي (الملك)، والديني (الكنيسةالكاثوليكية). ولايحتل هذا التقليد إلا مساحة هامشية من الحياة الأمريكية. والسبب هو أنها وريثة تراث الإصلاح البروتستانتي ،والذي بموجبه تسبق النزعة الفردية الدينية والإستقلالية الشخصية الإستقلالية السياسية. والنتيجة أن اعتمد الأمريكيون مقاربة أكثر اعتدالا تميز بعدم الإكتراث بدين الفرد الشخصي، أو بتشجيع التعددية الدينية التي دعا إليها أتباع المدرسة الربوبية الفلسفية والبروتستانت الليبراليون أيام الجمهورية الأولى[2].

وما لم تختبره أمريكا هو الحكم المطلق ونظيره الكنسي، أي كنيسة دولة قيصروبابوية. وهذا بالضبط ما يميز البروتستانتية الأمريكية عن البروتستانتية الأوروبية. فحتى الكنائس البروتستانتية المتعددة في المستعمرات لم تكن كنائس قيصروبابوية بالمعنى الدقيق للكلمة. وكان المنطق المذهبي للبروتستانتة الأمريكية فاعلا قبل الفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة. وفي غياب كنائس دولة، تنتفي علة وجود الفرق الدينية غير الملتزمة كذلك، وتتحول كل الهيئات والفرق الدينية والكنائس، إلى مذاهب[3].

---

(1) Micheline LALIBERTE,La religion populaire en France à la fin du Moyen Age, Fécondité et limites d'une catégorie historiographique, Thèse présentée à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de Philosophie, Faculté des arts et des sciences, Université de Montréal, Juin 1998, P 61.

(2) باري أ. كوزمين، العلمانية المتساهلة، معاينة للنموذج التاريخي الأمريكي، مجلة الإستغراب، ع شتاء 2016، ص 95.

(3) خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، م س، ص 45.

جاء على لسان توكفيل من أن الدين في أمريكا يجب النظر إليه على أنه أول مؤسسة سياسية لدى الأمريكيين، فهذا مرده إلى الدور الذي اضطلع به الدين في النطاق العام للمجتمع المدني[1].بل إنه يجادل بأن الديمقراطية الناجحة تتطلب حتما تعليمات أخلاقية على أساس العقيدة الدينية، في مقابل يجادل راولز، وهو جدل يصب في ضرورة إزالة حقائق الدين من الأجندة السياسية،ويؤكد أن فصل الدين عن الدولة أمر ممكن ومرغوب فيه. حتى أن البعض قد يجادل بأن الليبرالية كانت على الأقل ردا جزئيا على النزاعات الدينية في القرنين السادس عشر والسابع عشر[2].

يمضي هوبزباوم بعيدا في مقاربة للتحول الديني داخل فئات المجتمع، أو ما يمكننا تسميته بقراءة "طبقية" لنمط التدين، ويبرز من خلالها التفاوت في درجات ومكانة الدين المسيحي. ونقتبس له في هذا السياق فقرتين مطولتين جاء فيهما ما يلي: أظهر النبلاء المتحررين، نوعا من العزوف الناعم عن الدين، مع الحرص الشديد، على أداء الطقوس ليطرحوا القدوة الحسنة للفئات الأدنى طبقة. أما فئة النساء، فقد كن أكثر تقى. والرجال المتعلمون أصبحوا يؤمنون فنيا، بكائن علوي، على الرغم من أنه في نظرهم، لا يتدخل في الأنشطة الإنسانية، أو يطالب الناس بالعبادات، غير الإقرار اللطيف بوجوده.(...) لتبقى العامة من الذكور المتعلمة في حالة تجرد من المسيحية أواخر القرن السابع عشر، وأوائل القرن الثامن عشر. ولكن ماذا كانت نتيجة هذه النمط من التدين؟.

تجلت النتيجة بأوضح صورة، في انقضاء عهد المحاكمات بالإعدام إحراقا بقرارات من محاكم التفتيش التي ابتليت بها أوروبا الغربية الوسيطية، غير أن ذلك لم يؤثر كثيرا أو قليلا على الطبقات الدنيا، ولا على الطبقات الوسطى. فقد ظل الفلاحون بمنأى عن تأثير أية لغة أيديولوجية لا تتحدث إليهم بألسنة

---

(1) نقلا عن خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، م س، ص 207.

(2) Jonathan FOX, Do Democracies Have Separation of Religion and State?, Canadian Journal of Political Science Revue, March 2007, P 2.

العذراء والقديسين والكتاب المقدس، ولا عن قدامى الآلهة والأرواح الذين تستروا وراء أقنعة مسيحية في الظاهر. وكان الفكر غير الديني يمد جذوره في أوساط الصناع الذين كانوا سينجرفون في وقت سابق إلى الهرطقة. أما الإسكافيون فإنهم يبدون الشك في أية قوة إلهية[1].

ورافق هذا التفاوت محاولات بعد الثورة خاصة في فرنسا، لتطوير منظومة أخلاقية بورجوازية، غير مسيحية أو تعادل المسيحية؛ وذلك بتبني عقيدة عبادة الكائن الأسمى التي طرحها روسو، أو بالدعوة إلى عقائد شبه دينية قائمة على أسس عقلانية غير مسيحية. ولكنه تمارس شعائر العبادة وطقوسها على شاكلة دين الإنسانية لكونت[2].

في إطار هذا المسار الذي قطعه المجتمع الحديث الذي جرى تأسيسه مع الثورات خاصة الأمريكية والفرنسية، فقد تحرر فيه الطائفيون[3] بدورهم من الجماعات الدينية القديمة، ومن الطهرانية الجامدة منذ القرن السابع عشر، حتى أنها كادت تتحول إلى ديانة وحدانية فكريا تحت تأثير النزعة العقلانية للقرن الثامن عشر[4].

وكان الدليل الأوضح للإنتصار الحاسم للإيديولوجيا العلمانية على الدينية يتمثل في النتائج التي تمخضت عنها. ففي الثورتين الأمريكية والفرنسية، عُلمنت التحولات السياسية والإجتماعية الكبرى. وكانت قضايا الثورتين الهولندية والإنجليزية في القرنين السادس عشر والسابع عشر ما تزال مطروحة للنقاش باللغة التقليدية للمسيحية الرشيدة أو المنشقة. وللمرة الأولى في التاريخ الأوروبي، غدت المسيحية لا ضرورة لها. وقد غلب الطابع غير المسيحي على اللغة، والرموز، والملابس بدءا من سنة (1789م)[5].

---

(1) إريك هوبزباوم، عصر الثورة، أوروبا (1789-1848)، م س، ص 407- 408.

(2) المرجع نفسه، ص 409.

(3) خاصة المشيخيون والأبراشيون، الموحدون والكويكرز. وكان الميثوديون الجدد بين هؤلاء الطائفين مناوئين للثورة.

(4) المرجع نفسه، ص 422.

(5) المرجع نفسه، ص 410-411.

تدهب حنا أرندت إلى أن الواقع التاريخي، يبين أن هذه الموجات الحديثة للثورات لها أصل مسيحي، وتقصد استنادها إلى الطبيعة الثورية للطائفة المسيحية الأولى التي أكدت على مساواة الأرواح أمام الله، وعلى ازدرائها السلطات الدنيوية، وعلى الوعد بملكة السماء. هذه الأفكار، والآمال تسربت إلى الثورات الحديثة، وإن على شاكلة علمانية من خلال حركة الإصلاح، ولم تنفلت من التأثيرات المسيحية. حيث إن العلمانية وفصل الدين عن السياسة وتصاعد دنيا المدينة، هي بالتأكيد عوامل جوهرية في الظاهرة الثورية. وهذا، يوضح أن ما نسميه الثورة هو بالضبط تلك المرحلة الإنتقالية التي يؤدي إلى ميلاد مملكة علمانية جديدة[1].

تعود بنا حنا لتؤكد محورية الثورات في إنشاء سلطة سياسية بأسس جديدة، ومن دون هالة الزمان الأبدي، عبر إيضاح المشكلة القديمة، ومشكلة أصل السلطة الذي سيضفي شرعية على الحكم الجديد. ومن ثمة فظهور الميدان العلماني، كان نتيجة حتمية لفصل الكنيسة عن الدولة ولانعتاق السياسة من الدين (...) هذا الفصل حمل مصلحة عامة للميدانين العلماني والديني، وبدرجة أكبر فهذا الإنعتاق خفف عن الدين أعباء العلماني التي أثقلت كاهل المسيحية منذ انحلال الإمبرطورية الرومانية الذي أجبر الكنيسة الكاثوليكية على أن تتولى مسؤوليات سياسية. ذلك أن الدين الحقيقي لا يريد أمراء هذه الدنيا لدعمه، والواقع أن الدين كان قد وهن أو زيف كلما تطفل هؤلاء الأمراء عليه[2].

أفرز هذا التأثير المتبادل بين الديني والسياسي فكرا علمانيا، ولا يمكن تجاوز حقيقته، بيد أننا نستحضر ما طرحه غليون بهذا الخصوص، من أن فكرة الخلط بين الديني والسياسي هي صلب العلمانية. فبعد أن يتساءل عن حقيقة الواقع الذي تسعى العلمانية كنظرية ووسيلة أن تدلنا عليه، أو أن

---

[1] حنة أرندت، في الثورة، م س، ص 34.

[2] حنة أرندت، في الثورة، م س، ص 230.

تساعدنا على تنظيمه والتغلب عليه بوصفها برنامج تغيير وإصلاح؟، يرى أن ما تساعدنا فيه ليس النشاط الديني، أو المفاهيم والمعايير، والقيم والعلوم الدينية. وليس النشاط السياسي الذي نسميه اليوم بعلم السياسة. ولكن، ما تدلنا عليه هو واقع الخلط بين الدين والسياسة، بما هو خلط ومظهر للحياة الإجتماعية السياسية القروسطية، ومصدر لخراب الدولة. ويتجلى هذا الخلط في إدخال المعايير والقيم الدينية في الممارسة السياسة[1]، وفي تداخل سلطة الكنيسة وسلطة الدولة، والتضحية بالحريات المدنية لصالح سيطرة السلطة الروحية، وما نجم عن كل ذلك من حروب مدمرة دينية ودينية-سياسية استنزفت الجهد البشري على مدى قرون طويلة. وما أفرزه هذا الواقع، هو المبدأ العلماني، الذي جعل منه غليون شرطا للقضاء على الإستبداد والتميز، وتحرير العقل وإطلاق الروح العلمية.

ويبدو هذا الفصل إذن، وكأنه مدخلا لعقلنة وترشيد النشاط الإنساني والمدني، كنتيجة لإنفتاحه على المعرفة العقلية والعلمية، وتخليصه من النظرة الغيبية اللاهوتية. ويتلخص واقعيا في ميدانين رئيسيين: ميدان المجتمع السياسي، حيث تتحول العلمانية إلى نظرة للقضاء على النظام الثيوقراطي، وميدان النشاط العقلي حيث تهدف العلمانية إلى تصفية الإرث الماضي، والقضاء على النظام اللاهوتي واستبداله بالنظام العلمي كمصدر لمعايير المعرفة الصحيحة واليقينية[2].

ولعل الجدور الحقيقية لنشوء الميول العلمانية كامنة في صيرورة تكون الدولة نفسها في المجتمعات الغربية. ذلك أن سيطرة الكنيسة المطلقة في الميدانين الزمني والروحي، قد حرم الدولة من أي قاعدة مستقلة، وربط ولادتها بالصراع الحتمي ضد السلطة الكنسية الشاملة. وقد اتخذ هذا الصراع شكلين أساسيين: الكفاح في سبيل أن تنتزع لنفسها حيزا سياسيا خاصا بها، متميزا عن مجال الدين. والثاني أن تخلق

---

[1] برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، م س، ص 328.

[2] المرجع نفسه، ص 329.

لنفسها شرعية مستقلة عن شرعية الهيئة الدينية. وكان لنشوء دولة مركزية يعني في الواقع النجاح في احتكار الحق في ممارسة العنف[1].

إذن، لم تكن الفكرة العلمانية كنظرية انتقالية كما يصفها غليون، بعيدة عن هذا التحول التاريخي، فقد غيرت نتائج الثورات السياسية من مواقع كل أطراف الصراع، مع نفوذ وهيمنة الدولة الحديثة. فكانت العلمانية حلا سياسيا وإجرائيا فرضته الصراعات الدينية، فأدت هي بدورها أي العلمانية إلى فرض بناء جديد للعلاقات والسياسة والثقافة في إطار وحدة الدولة الوطنية.

المطلب الثاني: الثورات السياسيةوالتأسيس[2] لعلاقة مغايرة بين الدين والدولة

تميز القرن الثامن عشر بأحداث سياسية كبرى غيرت معالم أوروبا، وأثرت تغيراتها على العالم كله، وأسست لمرحلة جديدة، من مميزاتها دخول الغرب عصر الدولة/الدول المدنية الحديثة، وقدم نفسه من خلالها ومنذ ذلك الحين أنموذجا للحضارة والتقدم. هذه المراحل لم تأتي في صيغة واحدة كما لم يكن من ورائها حدث أوحد، وإنما جاءت في صيغة موجات سياسية متواصلة، هي التي أفرزت بدورها صيغ مختلفة للدولةالمدنية الحديثة (الفقرة الأولى)، وقيمها المدنية (الفقرة الثانية).

الفقرة الأولى: الثورات السياسية وتأسيس الدولة المدنية الحديثة

يفصل المؤرخ الإنجليزي- النمساوي إريك هبزباوم في مسألة الثورات، في دراسة له التي جمع فيها ما بين الاجتماعي والسياسي، تتبع التحولات التاريخية والأبعاد السياسية والإقتصادية لأوروبا خلال الفترة ما بين (1789-1848م)، ووصف فيها الثورة الفرنسية بالثورة المزدوجة، باعتبارها معاصرة للثورة الصناعية البريطانية، ودرسفيها معالم المجتمع الذي أنتجها.

---

[1] المرجع نفسه، ص 335.

[2] نستعمل هنا كلمة تأسيس، إذ أننا أمام مرحلة حاسمة في علاقات رجال الدين بالدولة مؤسساتيا، دستوريا ومجتمعيا. ومهمة التأسيس هذه قد صاحبتها مهمة وضع القوانين، وابتداع سلطة جديدة، كما تقول أرندت في الثورة، م س، ص 52.

وببحثه تاريخ الثورات الغربية، وجد أن العالم الغربي خلال الفترة الممتدة ما بين (1815-1848م) عرف ثلاث موجات رئيسية. "الأولى دامت ما بين (1820-1824م)، وتمركزت في الجانب الأوروبي من حوض البحر الأبيض المتوسط: إسبانيا (1820م)، ونابولي (1820م)، واليونان (1821م) وأُخمدت هذه الثورات في جميع البقاع باستثناء اليونان. فيما الموجة الثانية ظهرت ما بين (1829-1834م) وتركت آثارها على جميع أرجاء أوروبا الشرقية خاصة روسيا، بالإضافة إلى قارة أمريكا الشمالية"[1].

في هذا السياق الثوري وقعت أحداث كبرى، ففي سنة (1830م) "نالت بلجيكا استقلالها عن هولندا وقمعت بولندا بعد سنة من ذلك، بعمليات عسكرية واسعة، وأثيرت القلاقل في عدة أجزاء من ألمانيا وإيطاليا، وسيطرت الليبرالية على سويسرا وهي التي كانت آنذاك مسالمة أكثر مما هي عليه الآن. وبينما بدأت في إسبانيا والبرتغال فترة من الحرب الأهلية بين الليبراليين ورجال الكنيسة كانت بريطانيا نفسها قد تأثرت بفعل التهديد القائم، بانفجار بركانها الداخلي، وهو إيرلندا، التي حققت الإنعتاق الكاثوليكي سنة (1829م) وشهدت إعادة فتح ملف الإصلاح. وتزامن ذلك مع صدور قانون الإصلاح سنة (1832م) مع ثورة يوليوز في فرنسا (1830م)"[2].

أما الموجة الثورية الثالثة والتي كانت الأضخم، حدثت سنة (1848م)، وانتصرت مؤقتا في فرنسا، وايطاليا والدول الألمانية، وسويسرا سنة (1847م). لكن صداها لم يبلغ إسبانيا والدانمارك، ورومانيا، وبصورة متقطعة إيرلندا، واليونان وبريطانيا. إلا أن الإستنتاج الذي وصل إليه هبزباوم مفاده أن الثورة الفرنسية لسنة (1789م)[3] لم تكن انتفاضة شعب واحد، بل بدا وكأنه ربيع كل الشعوب الأوروبية".

---

(1) إريك هوبزباوم، عصر الثورة، أوروبا 1789-1848، م س، ص 220-221.

(2) المرجع نفسه، ص 222.

(3) المرجع نفسه، ص 224.

ويزعم، أنه ينذر أن عرف التاريخ الأوروبي، ثورة بحجم الثورة الفرنسية، بالنظر إلى نزعتها الثورية السريعة[1].

وعوض الطابع الإجتماعي لهذه الطوائف الجديدة عزوفها اللاهوتي تجاه هذا العالم. فانتشرت بسرعة بين من كانوا في المنزلة الوسطى بين الأغنياء الأقوياء من جهة، وجماهير المجتمع التقليدي من جهة أخرى. أي بين من كانوا على وشك الصعود إلى الطبقة الوسطى، ومن كانوا يوشكون على الهبوط إلى مصاف البروليتاريا، والفئات العادية. وكان التوجه السياسي الأساسي لهؤلاء جميعا يدفعهم في اتجاه راديكالي يعقوبي أو جفرسوني، أو على الأقل، إلى ليبرالية الطبقة الوسطى[2].

ولم يكن ميلاد الدولة الحديثة ليخرج للوجود، لولا النهضة التنويرية المميزة للقرن الثامن عشر، والتي احتلت مكانا محوريا بين عوامل عديدة كانت وراء نضوج مناخ القضاء على النظام القديم، وقيام الثورات التي أسست للدولة الوطنية.

في الواقع، الأساسي في الحياة أو الدورة الديمقراطية وبشكل عام في الممارسة السياسيسة الحديثة، ليس هو إقصاء الدين، ولكن تعديل أنماطه بما يتوافق مع وجوده والوجود الحديث للدولة.

وتأسيسا على التحول العام نحو بناء الدولة، وفي إطار تقديمه لصورة عن العلاقة بين الشأنين الديني والسياسي، يرى الفرنسي المعاصر مارسيل غوشيه أنه من المستحيل إطلاق وصف الحديث أو

---

[1] وهي السنة ذاتها التي تم فيها اعتماد إعلان حقوق الإنسان والمواطن، والذي يتعارض في النهاية مع الحكم الملكي المطلق الذي شرعه الكاثوليك لاحتكار السلطة. وعبر هذا الإعلانعن سيادة القانون والدولة الوطنية، ونشير إلى بعض مواده على الشكل التالي:

المادة 1: يولد الرجال ويظلون أحرارا ومتساوين في الحقوق ولا يمكن التمتع بها على أساس الفروق الإجتماعية.

المادة 2: هدف أي جماعة سياسية هو الحفاظ على الحقوق الطبيعية غير القابلة للتصرف، وهذه الحقوق هي الحرية والملكية والسلامة ومحاربة الإضطهاد.

المادة 3: يكمن مبدأ كل السيادة بشكل أساسي في الأمة. ولا يمكن لأي هيئة أو فرد ممارسة سلطة لا تنبع منها صراحة.

المادة 4: تتمثل الحرية في القدرة على فعل كل ما لا يضر بالآخرين...

المادة 10: لا يقلق أحد بسبب آرائه الدينية، وأيدت المادة 11 نشر هذه الآراء وأنه لكل مواطن الحق في الحديث والكتابة بكل حرية. تم تحميل الإعلان باللغة الفرنسية من موقع: https://www.conseil-constitutionnel.fr/node/3850/pdf

[2] إريك هوبزباوم، عصر الثورة، أوروبا (1789-1848)، م س، ص 423.

العصري على المجتمع، دون بناء جدار ما بين الديني والسياسي، فهما إعتقادين، مختلفين، ولكل واحد منهما مجاله الخاص يتبلور فيه، وينتج فيه مفاعيله الخاصة. فالدين، عامل روحي، لتوحيد واستمرارية المجتمع، والسياسة فضاء زمني لتدبير قضايا المجتمع. وهذا المسار جاء نتيجة تحول الدين المسيحي نحو الأيديولوجيا، والأكيد أنه نزل من دائرة التعالي، بفعل صيرورة تاريخية غيرت طبيعته وقطعت صلته بالمطلق، فأصبح دنيويا علمانيا، هذا الإنتقال يلخصه غوشيه في فكرة "الخروج من الدين"[1].

يتفق أغلب المفكرين على المعادلة الثلاثية التالية: الثورات السياسية حررت الشعوب، والأخيرة وضعت لبنات الدولة المدنية الحديثة. وتمخض عن التحرير انفصال الدين عن الدولة، وهو ما دفع نحو تعظيم وتمجيد الأخيرة، فأصبحت الدولة دولة مواطنة. فوجدت السلطة الزمنية نفسها مرغمة على تأكيد تفوقها على الروحي، دون أن تكون لها القدرة على مقارعة الخصم (رجال الدين) بسلاحه الديني. ومجابهة المقدس بالمقدس، والحفاظ على حيادها، ومن دون منحها وسائل المنافسة للتعبير عن سموها[2]. حيث إن وجود الدولة بهذا المعنى، يتحدد سلفا بضرورة حيادها تجاه الدين، هذا الحياد استطاعت من خلاله انتزاع جزء من القداسة، وأضفتها على الديمقراطية، كمحدد لرفضها خدمة الدين وتصارعها مع ممثليه.

وما دامت الدولة إنتاج بشري، صرف نشأ حديثا، فمن البديهي أن يكون من مهامها الكبرى خدمة الفرد، بما هو كائن سياسي، وجزء من وجودها، وليس الدين. فالأخير هو ما ينبغي أن يخدم الدولة، بما

---

(1) لا يقصد من وراء هذه الفكرة انتهاء وظيفة الدين، في المجتمعات الغربية، أو تخليها عنه بشكل نهائي، وإنما قصده منها، وإنما الخروج من عالم يكون الدين فيه بحد ذاته منظماً بنيويا، يوجه الشكل السياسي للمجتمعات ويعين البنية الاقتصادية للرباط الاجتماعي، وهذه القضية تندرج في إطار يتناقض مع فهم الظاهرة الدينية من منطق البنية الفوقية، فالمجتمعات الخارجة على الدين هي بالتحديد المجتمعات التي يمكن فيها اعتبار العامل الديني بنية فوقية بالمقارنة مع بنية تحتية تعمل في غيابه على نحو تام، وهذا خطأ، بيد أن خداع النظر هو ملازم لبنية المجتمعات الحديثة، وبالمقابل في المجتمعات التي سبقت هذا الحدث، يشكل العامل الديني جزءاً لا يتجزء من النشاط الاجتماعي، فالخروج من الدين هو في المحصلة الإنتقال إلى عالم يستمر وجود الأديان فيه، ولكن ضمن شكل سياسي وتنظيم جماعي. أنظر: مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، م س، ص 27.

إذن، يتحول الدين إلى إيديولوجيا، وإلى عقيدة فردية، أو رأي ديني كباقي الآراء السائدة في المجتمع، تلك الآراء التي تتنازع المشروعية في فضاء النقاش العام، إنها عملية علمنة الدين، فمسار الخروج من الدين يشمل المرور من مجتمع خاضع للدين، إلى مجتمع مستقل، يستمد من ذاته قانونه. مجتمع يقطع مع الخطاب الديني ومع المعتقدات المخالفة للإعتقاد الديني. يمكن تسمية هذا النوع من الخطاب والإعتقاد بالإيديولوجيا". أنظر مارسيل غوشيه، المعتقدات الدينية، والمعتقدات السياسية، ترجمة مانوبي غباش، مؤمنون بلا حدود، قسم الفسلفة والعلوم الإنسانية، عدد 26 ديسمبر 2015، ص 1-2.

(2) مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، م س، ص 66-67 .

هي تعبير عن الإرادة العامة كما فسرها روسو. أو بما هي اجتماع الأفراد مع بعضهم البعض بحسب غوشيه. أما الدين فهو اجتماع الإنسان مع خالقه، وأصبح الإثنين - يخدمان معا الديمقراطية، من خلال قاعدة محددة، وهي أن الإنتماء للدولة الحديثة لا يقاس باعتناق دين معين. ووفقا لهذا التصور، فلا يعدو أن يكون هذا التحول سوى دورة من دورات التاريخ العام كما يقول غوشيه.

يعد فصل الكنيسة عن الدولة، أحد النماذج الحديثة بين المؤسستين بالغرب. تاريخيا تأسس هذا الفصل في الولايات المتحدة الأمريكية مع دستور (1787م) عقب الإستقلال، وأسس لهذا التدبير الراديكالي الإستثنائي في فرنسا سنة (1905م)، ثم في جنيف (1907م). لتشكل إرادة فصل الدولة عن الأديان رمزية ومحتوى لائكية الدولة الحديثة[1]. ويسري الإعتراف المؤسسي بالتعددية عبر قانون الإنفصال لعام (1905م) بشكل صريح على الكنيسة وعلى الدولة، ومكن المجموعات من التجمع الجماعي المستقل، وقدمت الجمهورية بذلك مفهوما خاصا للديمقراطية مرتبط بالإرادة والمصلحة العامتين[2].

ويعود ضبط العلاقة بين الدولة والدين إلى قرارات سياسية، وليس له علاقة بدين الأغلبية في الدولة، كالنموذج التركي الذي يتبنى الحياد الديني إلى جانب دول أخرى مسيحية كفرنسا، وبعض الدول الأخرى تتبنى دين الدولة كالإسلام أو الكنيسة الوطنية. واختلاف الأنظمة لا يعني عدم وجود عناصر مشتركة كالحق في الحرية الدينية، والفصل بين الفاعل السياسي والفاعل الديني...[3].

وفي إطار تناوله للتنوير نجد برتراند راسل يصفه بأنه أحد التيارات المعارضة لحقوق الملوك الإلهية والتي لم تعد تتماشى مع التعبير الحر عن الآراء حول الدين. بعد هذا القول، عقد مقارنة ما بين انجلترا وفرنسا

)1(Valentine ZUBER, la Séparation des Eglises et de l'Etat en France et à Geneve (1905-1907) french Politics, Culture & Society, Vol.26, N°1, Spring 2008, Sorbonne P 71.

)2(Jerome MELANCON La critique de la démocratie des droits de l'homme chez Marcel Gauchet. Op Cit, P 59.

(3)إبراهيم أولتيت، الدولة المدنية والإستثمار السياسي في الدين، أعمال الندوة الدولية حول سؤال الدولة المدنية في العالم العربي، المنظمة من طرف مختبر القانون والمجتمع، كلية العلوم القانونية والإقتصادية والإجتماعية، جامعة ابن زهر، أكادير، ص 158.

وألمانيا، فوجد أن الصراع الديني بلغ ذروته في انجلترا قبل نهاية القرن السابع عشر. وبالرغم من أن الدستور الذي انبثق عنه لم يكن ديمقراطيا، فإنه كان متحررا من بعض التطرفات السيئة التي كانت تميز حكم النبلاء ذوي الإمتيازات في البلاد الأخرى.

وفي فرنسا كان الوضع مختلفا، فهناك بذلت قوى التنوير جهودا كبيرة للتمهيد لثورة (1789م). وظل في ألمانيا مسألة إحياء ثقافي. فمنذ حروب الأعوام الثلاثين، التي ظلت ألمانيا فترة طويلة تضمد جراحها بالتدريج، بعدما كانت خاضعة للسيطرة الثقافية لفرنسا، لم يبدأ الألمان في التحرر منها إلا بعد ظهور بروسيا في عهد فردريك الأكبر، وإحياء الآداب في النصف الثاني من القرن الثامن عشر[1].

وتفيدنا إحدى معاني الثورة في هذا الإطار، والذي نقتبسه من توماس كون، ومفاده أن الثورات السياسية، تنطلق من الشعور الجماعي بكون المؤسسات القائمة عاجزة عن تقديم الحلول الكافية لمعضلات متوالية. فهي نوع خاص من التغيير الذي يشمل نوعا معينا، من إعادة بناء التزامات جماعية من جديد[2]. أما أرندت، فترى أن من مهامها -الثورة- التأسيس لسلطة مطلقة جديدة لتحل محل السلطة الإلهية المطلقة، دون أن ترقى إلى قدرة الواحد الأحد، وهي التي تمنح القوانين التي تستند إلى سلطة بشرية لا يمكنها أبدا أن تكون مطلقة[3].

إلا أن مسار البحث والتأسيس لأي سلطة جديدة في إطار دولة وطنية حديثة، لم يكن يُرسم في مناخ سالك، أو أرض مأمونة، وإنما كان يبنى في دائرة صراع مرير، وطويل مع أنظمة الحكم المطلق، التي لم تقبل بهذه الدينامية البثة، وبشيوع أفكارها الزمنية والعلمانية، فهي تصف كل محاولاتها بالتخريبية، وأن

---

[1] برتراند رسل، حكمة الغرب، ج 2، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، م س، ص 108.

[2] توماس س، كون، بنية الثورات العلمية، م س، ص 298.

[3] حنة أرندت، في الثورة، م س، ص 52-53.

هدفها هو الإخلال بالإستقرار والنظام العام وخلق الفوضى. وهو ما يجعلها حسب توكفيل عقبة أمام الثورة السياسية التي كانت توشك على الإندلاع[1].

وهو الأمر نفسه الذي ذهب إليه هوبزباوم، بالقول إنه من أجل الحد نسبيا من موجة الأفكار الحديثة، باشرت السلطات المطلقة حملتها الدينية بتوزيع كتيب حول الإيمان، أو بالأحرى كلمات حول مؤمن (Paroles d'un croyant) (1834م). لوقاية أناس وإبعادهم مما تصفه بالدعوة الصريحة نحو "الإلحاد". إلا أن الموجة الجديدة كان دعمها الأكبر هو انخراط حركات المعارضة الرافضة للعودة لأي حكم كنسي كان أو أرستقراطي[2].

هذا المد الثوري الجارف، وإن كان محصلة زمنية تاريخية لسابق من المحاولات الإصلاحية، فإنه ما كان حقيقة محركا لهذه الثورة، وشكل السبب الرئيسي لـ "الفزع" قبل الثورة الفرنسية، هو الجهل والشعوذة الشائعان في أوساط الكادحين الفقراء الذين كانوا، في أغلب الأحيان أداة طيعة في أيدي الكهنة والملوك[3]. إلا أن ما استشفته صاحبة (الثورة) أن هذه الروح الثورية لم تكن نتيجة تراكم عدة عوامل، بل إنها ولدت ونضجت إبان الثورات لا قبلها فانشغلت حينها روح العصر الحديث بالإستقرار والديمومة لميدان دنيوي، علماني بحث. (...) بعبارة أخرى، ولدت الروح السياسية للحداثة حين ساد اقتناع بضرورة إنشاء عالم يمكن أن يدوم للأبد خلافا للإمبراطوريات التي تنهض وتسقط بتغيير سرمدي[4].

---

(1) أليكسي دي توكفيل، النظام القديم والثورة الفرنسية، م س، ص 284.

(2) إريك هوبزباوم، عصر الثورة، أوروبا 1789-1848م، م س، ص 226.

(3) المرجع نفسه، ص 443.

(4) حنة أرندت، في الثورة، م س، ص 328-329.

إن ما أظهرته أرندت يعد مؤشرا مهما، وفارقا خفيا داخل التجربة السياسية الغربية، خاصة بعد أن وجدت أن هناك مشكلة مطروحة، وهي أن الثورات وإشكالياتها -قضاياه- وما تنطوي عليه من عجالة جعلت رجال القرن الثامن عشر المتنورين يلجؤون إلى مباركة دينية في اللحظة ذاتها التي كانوا فيها على وشك أن يحرروا الميدان العلماني من نفوذ الكنيسة وأن يقوموا بفصل السياسة عن الدين فصلا تاما ونهائيا[1].

اتساقا مع هذا المنظور، وضمن إطار هذه البيئة السياسية، تستمد عقيدةالدولةالمدنية العلمانيةالتي عرفتها البشرية منذ قرنين في مهدها الأوروبي سلطتها وقوتها من الشعب بما هو صاحب السيادة لا من فكرة عليا خارج نطاق الدولة. ولا تبرر نفسها إلا بوظائفها المدنية في حفظ الأمن والتنمية والحرية وحماية القوانين. إن عقيدة هذه الدولة هي السياسة بما هي مصالح عمومية ومتوافق عليها، وهي تقوم على الفصل بين الدين والمجال العام في التشريع والإدارة والتعليم وحقوق المواطنة التي يقررها القانون الوضعي[2].

هذا النزوع نحو المدني أو الزمني بالتأكيد على العلماني، هو نزوع يذهب بكل تأكيد نحو ما سمته أرندت بـ "تأليه" الشعب بدل "تأليه" الحكم، خاصة مع الثورة الفرنسية واعتبار الشعب مصدرا للقانون والقوة معا[3]. ما يعنيه هذا من انتقال السلطة من المجال الكنسي نحو السياسي المطلق إلى الأفراد، أي أنها عرفت عملية دمقرطة السلطة وتحولها للأفراد باعتبارهم جماعة سياسية وقوة وضعية ذات سيادة تحكمها مبادئ وقيم مدنية من مساواة وحرية. وما يظهر صعود هذه العقيدة الدولتية هو انتقال لغة من العالم الكنسي الضيق إلى رحابة الوطن الأرضي الواسع. بعدما ضعفت سلطات الكنيسة وتوطدت سلطة الأمراء الزمنيين، فبعد أن كانت تعلو عليهم، ثم مساوية لهم انتهت إلى أن تغدو تابعة لهم، ونشأ

---

[1] حنة أرندت، في الثورة، م س، ص 271.

[2] عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي المعاصر، م س، ص 31.

[3] حنة أرندت، في الثورة، م س، ص 267.

بينهم وبينها، نوع من التبادل وكانوا يمنحونها قوتهم المادية، وتمنحهم سلطتها المعنوية، إنها تجارة خطرة، عندما يقترب زمن الثورة[1].

لقد كان بروز مفهوم الدولة/الأمة في أوروبا تاريخيا بمثابة إعلان عن نهاية عصور الإستبداد والملكيات المطلقة، وإيذانا بفصل مفهوم الدولة عن الملوك والتي وضعت الأمة مكانها. ومن هنا ساد الإعتقاد بأن الأخيرة هي التي تكون الدولة باعتبارها صاحبة السلطة والسيادة، وركنا من أركانها[2]. ويستلخص من التجربة التاريخية الغربية أن الدولة مرت بمسار طويل في فضاءاتها الأصلية الأوروبية، قبل أن تصل لمرحلة الدولة الأمة ويمكن تحديده في ثلاث محطات:

أولا: الإنتقال من مفهوم الدولة التسلطية إلى دولة القانون، أي أنها تحولت من كيان لا يعترف إلا بقوانينه الخاصة كفاعل من بين أطراف متعددة في ممارسة السلطة. غير أن هذا الإنتقال لم يكن وحده كاف لتعزيز مفهوم الشرعية، ومنه إستمرارية الدولة/الأمة، فجاءت المرحلة الثانية؛

ثانيا: الإنتقال من دولة القانون إلى الدولة الديمقراطية التي تضمن الحقوق السياسية للجميع؛

ثالثا: نمط دولة الرعاية التي كانت بإمكانها تعزيز الرباط الإجتماعي (الإندماج والتضامن) ومن ثم تحقيق قيمة العدالة، لتشكل بذلك الصيغة المعاصرة للدولة/الأمة L'Etat Nation[3].

هذه التحولات شكلت منعطفا حاسما في مسارات تحول الدولة والدين، في العالم الغربي بأسره. وهكذا أمسى تحرير أوروبا إلى حدود (1848م) رهين بانتفاضة مشتركة تقوم بها الشعوب بقيادة فرنسية

---

(1) أليكسي دي توكفيل، النظام القديم والثورة الفرنسية، م س، ص 285.

(2) أمينة مزراق، الدولة في المجال السياسي العربي، نقاش حول الخلفيات والأسس، أطروحة لنيل الدكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة محمد بوضياف، الجزائر، السنة الجامعية 2017-2018، ص 95.

(3) المرجع نفسه ص 96.

للإطاحة بالرجعية الأوروبية. ومالت الثورات الوطنية والتحررية بعد (1830م)، مثلما حدث في إيطاليا وبولندا، إلى الإعتقاد بأنها تحمل رسالة رسولية تدفعها إلى تمكين الآخرين من الإمساك بزمام الحرية[1].

ومن أجل الحرية والحياة والسلوك السياسي الجديد للفرنسيين، يقول فيليب برو وفرنسوا بيرد: إن الثورة الفرنسية العظماحتلت مكانة لا مثيل لها عبر التاريخ المعاصر.من حيث الأفكار، والأهمية. لقد أشاعت على نطاق واسع عددا كبيرا من المواضيع التي نظر لهاالمثقفين الأوروبيين في عصر التنوير. ولا تزال تهيمن على النقاش الأيديولوجيفي فرنسا، على الأقل حتى ثمانينيات القرن التاسع عشر[2].

لا شك في وجود زوايا نظر عديدة بخصوص هذه المكانة السياسية للثورة الفرنسية، ويفيدنا في هذا الإطار العودة لبارينجتون مورالذي يجد بأن: الثورة الفرنسية بعد أن حطمت سلطة النخبة المالكة للأراضي، اتجهت نحو خلق مؤسسات مواتية للديمقراطية. وعلى شاكلتها حطمت الحرب الأهلية الأمريكية سلطة النخبة مالكة الأراضي التي كانت عقبة أمام التقدم الديمقراطي[3].

وعلى المستوى الإنجليزي فبعدما استهلتالعقودالأخيرةمنالقرنالسابع عشر بثورة(1689-1714م)،الموصوفة بالثورة المجيدة أو البيضاء[4]، نجحت في القضاء على طغيان الملكية بعزل الملك جيمس الثاني وتنصيب ابنته ماري وزوجها وليم اورانج ملكين على انجلترا. وبعدها صدر "إعلان

---

(1) إريك هوبزباوم، عصر الثورة، أوروبا (1789-1848)، م س، ص 146.

(2) Philippe BRAUD, Francois BURDEAU, Histoire des Idées Politiuqes depuis la Revolution, Op Cit, P 21.

(3) بارينجتون مور، الأصول الاجتماعية للديكتاتورية والديمقراطية، م س، ص 486.

(4) وصفت بذلك لثلاث إعتبارات:

- من الناحية التاريخية: كانت نموذجا لباقي الشعوب الأوروبية في التأسيس لدولة حديثة دات أساس ديمقراطي؛
- من الناحية السياسية: قضت وكغيرها من الثورات على حق الملوك الالهي بالحكم فكان لها أثر كبير خارج انجلترا على غرار الثورة الفرنسية؛
- من الناحية المؤسساتية: أصبح البرلمان صاحب الكلمة العليا في شؤون الحكم.

الحقوق"[1]. الذي جعل من الشعب مصدر التاج، وله تمثيليته داخل البرلمان.وهكذا، خلفت هذه الثورة أثرا كبيرا في الحياة الإنجليزية، حيث قضت نظريا وعمليا وسياسيا على حكم الملوك الآلهة، ومؤسساتيا أصبح البرلمان ممثلا لسلطة شعبية، وهو ما كان له ما بعده خارج انجلترا، حيث تطلعت الشعوب الأوروبية إلى تحقيق نظام الحكم البرلماني على شاكلة الإنجليزي[2].

ويتيح هذا النموذج الملكي وهذا هو الطابع المميز له هامش خاص للكنيسة الأنجليكانية، حيث يعطي دور متقدم للدين وللكنيسة في الفضاء العام والحياة السياسية،ى والتعليمية والثقافية، وتمكنها من حضور نشيط في المجتمع المدني. لذلك تبدو هذه العلاقة أقرب ما يكون إلى الوفاق والتناغم منها إلى التصادم. وفي المقابل توفر الكنيسة للدولة نوعا من الإسناد والشرعية الرمزية.

يتعلق الأمر هنا بشرعيتين متقابلتين الأولى سياسية والثانية دينية، إد ظهرتا بعد الإصلاح الديني الإنجليزي، وتحقق مع التحول من الكاثوليكية إلى البروتستانتية وقطع صلتها بابا روما والفاتيكان. إنه حدث محوري في التاريخ الديني والسياسي للإنجليز، حيث شكل بداية للحداثة الإنجليزية التي تميز وتتميز عن الحضارة الغربيةوالأوروبية. وإحدى تجليات تميزها هو أنها استطاعتإصلاح الوضع الديني من داخل النظام نفسه عكس الثورة الفرنسية التي حققت القطيعة التامة مع الإرث القديم. وهو ما كان له تأثير في تشكل النموذج العلماني في كلا البلدين.

الإصلاح الديني اتخذ أشكال مختلفة في أوروبا. فهنري الثامن حينما أراد أن يطلق من زوجته الإسبانية كاثرين الأراغونية رفض البابا كلمنت السابع هذا الأمر وتدحل مستشارو هنري الثامن وطرحوا مسألة

---

[1] من البرلمان سنة (1689م)، وشكل مرجعا حقوقيا بالنسبة للإنجليز، وحماية لهم من أي تعسف سياسي، وكان من أهم ما تضمنه: حق الملك في التاج المستمد من الشعب الممثل في البرلمان وليس من الله، ولا يحق للملك إلغاء القوانين أو وقف تنفيذها أو إصدارها إلا بموافقة البرلمان باعتباره فضاء لحرية الرأي والتعبير. إنه تقييد لسلطات الملك وتحصين سلطات البرلمان كقوة مؤسساتية صاعدة في النظام السياسي الإنجليزي، وتطورت هذه التقييد مع قاعدة "الملك يسود ولا يحكم".

[2] أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، م س، ص 169.

السيادة انطلاقا من طلاق الملك ونوقشت في البرلمان الإنجليزي وصوت عليها وأعلنت الإنفصال الرسمي عن بابا كلمنت السابع فأصبح الملك رئيسا للكنيسة فسميت بالأنجليكانية[1].

إدن فطبيعة العلاقة الدينية (الكنسية) السياسية (النظام) ارتبطت تاريخيا بهذه القطيعة عن روما مع حكم أسرة التيودور التي حكمت انجلترا ما بين (1485-1603م)، وتحديدا مع حكم الملك هنري الثامن الذي حكم من (1509- 1547م)[2]. ففي عهده تم تحويل الكنيسة الى كنيسة وطنية، موالية للدولة وهو ما ساهم في تشكيل الهوية الوطنية للدولة ومصالحها العليا. ليكون هذا التحول هو أحد أشكال العلمانية[3]. والذي نهج نفس سياسة أبيه الملك هنري السابع الذي حكم ما بين (1485-1509م). فأصدر مرسوما بقطع جميع الروابط بين انجلترا والكنيسة الرومانية الكاثوليكية، معلنا بذلك استقلال أسقفيةكانتربريعنروما. وخلف ابنه إدوارد السادس الذي حكم من (1553-1547م). ابنتاه الأولى ماري، والثانية إليزابيت الأولى التي حكمت من (1558- 1603م). وتحول العرش بعد موتها مباشرة إلى الملك جيمس السادس ملك اسكتلندا كأول ملك من أسرة ستيوارت التي حكمت إنجلترا[4].

بناء عليه، يشكل ميلاد الكنيسة الإنغليكانية بقرار سياسي، مدخلا مهما لفهم طبيعة علاقتها بالحكم الملكي، وبما أن السياسي أثر في الديني وتحكم فيه وفي وجوده الأوليوميلاده فكان من الطبيعي أن يكون

---

[1] محاضرة محمد حبيدة، الإصلاح الديني في التجربة التاريخية الأوروبية، م س.

[2] إلا أنه إذا خرجنا عن هذا الإطار التاريخي، والأحداث التي يحملها، نجد أن هذا الإستقلال إنما يمكن العودة بأصوله إلى ما قبل هذا التاريخ، للقول ببدء انفكاك علاقة البابوية بملوك أوروبا والتوجه نحو كنيسة جهوية. فقبل الملك هنري الثامن، كانت هناك محاولة هنري الرابع سنة 1075(م) لتعيين الأساقفة باستقلال عن إرادة البابا، إلا أن المحاولة الحاسمة نحو الإستقلال تبقى تلك التي قام بها هنري الثامن 1491(-1547م) المناهض بداية للبروتستانتية والمدافع عن حق الملك الإلهي، الذي وجد فيه أداة توحيد دينية بين الملك والرعية، لتعلن بعده العقيدة الأنغليكانية دينا رسميا للملك، واكتملت مع إليزابيت. ومن تبعات هذا الإستقلال الإحتراب الأهلي والعنف الديني، وهو ما يفيد وعلى عكس ما يشاع، أن مسار الإنغليكانية لم يكن تاريخا "هادئا"، أو حدثا سلميا أو متسامحا. أنظر وجيه كوثراني، قراءة في مشروع عزمي بشارة، العلمانية ونظريات العلمنة، م س، ص 157.

[3] عزمي بشارة، السياقات التاريخية لنشوء العلمانية، محاضرة منشورة م س.

[4] جاء حكم الملك هنري السابعبعد معركة "بوزورث فيلد" التي هزم فيها ريتشارد الثالث وأنهى بالتالي الحروب الأهلية التي عرفت بحروب الوردتين. واستطاع أن يعيد النظام إلى انجلترا بعد ثلاثين عاما من الحروب الأهلية.للتفصيل أكثر حول شكبة العائلات والملوك التي حكمت انجلترا خلال هذه الفترة يرجى العودة لكتاب أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، م س، ص 163-164.

الأخير تابعا للأول وملازم له. بعد أن أنهت تبعيتها بالمرجعية البابوية في الفاتيكان، واعتبرت نفسها كنيسة الإنجيليين من البريطانيين. ويمكن اختصار هذا النموذج في العبارة التالية: "الكنيسة الأنكليغانية رمز للوفاق الديني- السياسي".

وأدى الدين في الحرب الأهلية (1642-1651م) المرتبطة بعوامل اقتصادية وسياسية وعسكرية قسما مهما، وكان هذا واضحا بإصرار جيمس الأول، بإرشاد من الأسقف لود، على الإجماع الديني في أنحاء بريطانيا كلها، مع اهتمام خاص بتدمير اللاهوتيين المتنافسين مع كنيسة إنكلترا. واتخذ قرارا سنة (1636م) لإجبار اسكوتلاندا المتبعة للكنيسة المشيخية البروتستانتية على استخدام كتاب الصلوات العامة الأنغليكاني حصريا، وهو الذي جعل كرة النار من الحماسة الدينية تتدحرج، مؤدية إلى حربين قصيرتين من حروب الأساقفة بين انجلترا واسكوتلاند (1639-1640م)[1].

والأكيد، فالكنيسة في إنجلترا لا تزال تتمتع بامتيازات معينة على الأديان الأخرى بحكم تمثيليتها داخل مجلس اللوردات. وعلاوة على ذلك، فإنها تجتذب أحيانا امتيازات قانونية جديدة.(...). وتعيين الأساقفة لا يزال جزءا من الإمتياز الملكي، ويدل على أن الدولة لا تزال تتمتع بدرجة كبيرة من السيطرة على الكنيسة. بالرغم من أن برلمان المملكة المتحدة قد منح كنيسة انكلترا سلطة سن القوانين التشريعية لها...إلخ[2][3].

---

[1] أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، م س، ص 166.

[2] Anthony BRADNEY, Religion and the Secular State in the United Kingdom, Religion in the UK, April 2001, http://www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp.id. P 739.

[3] إضافة إلى للكنيسة الأنغليكانية، وضع رسمي، يعني ذلك أن الملك هو رأس الكنيسة، وحامي حمى الإيمان. خمسة وعشرون أسقفا يمثلون هيئة الأساقفة الأنغليكانية في مجلس اللوردات إلخ؛ وهي تابعة بالمقابل للدولة، وتخضع لنوع من التحكم البرلماني. فهي ليست كنيسة دولة كما هو الوضع في الدنمارك، لكن ينبغي التمييز بين مشكلة الكنيسة الرسمية التي لم تعد موضع نزاع اليوم في انجلترا، ومشكلة الحرية الدينية التي كانت مثار العديد من الصراعات. إلى أن اعترف قانون 1689م حول التسامح بحرية جزئية للبروتستانت. وفي سنة 1828م تم تعزيز حقوق هؤلاء البروتستانت، ثم أصبح الكاثوليك بعد سنة مواطنين كاملي الحقوق. غي هارشير، العلمانية، م س، ص 65.

لهذا يمكننا وصف بريطانيا على أنها دولة الكنيسة، كما يمكننا وصف كنيستها الرسمية على أنها كنيسة الدولة، فالملك لايجب فقط أن يكون بروتستانتيا، بل يجب أن يتبع الكنيسة الأنجليكانية الرسمية. وبمجرد تتويجه ملكا يصبح رئيسا لكنيسة ومسؤول عن تعيين الأساقفة.

هذا الوضع الرسمي للكنيسة في انجلترا المرتبط بتاريخها، جعل من فرضية أن ترى في نفسها خطا روحيا موازيا للخط السياسي فرضية غير صحيحة وغائبة. حيث إن ما تراه الكنيسة في نفسها هو أنها تتواجد في حدود ما يمكن أن نسميه بالمنطقة الرمادية أي بين الكاثوليك والبروتستانت.

وإن كانت الكنيسة في الغرب الحديث كفت عن أن تكون صاحبة السلطة العليا في مجال السياسة ونمط الإجتماع بعدما زاحمتها قوى كثيرة وجبارة، وعلى رأس ذلك الدولة القومية، وسلطة السوق الرأسمالية. إلا أن ذلك لا يعني انتفاء دورها سواء في الحقل السياسي أو في المجتمع المدني. وهذا ما نلاحظه على وجه الخصوص في الدول البروتستانتية كما هو شأن الولايات المتحدة الأمريكية وإلى حد ما بريطانيا- التي لعبت فيها الكنيسة الإصلاحية دورا أساسيا في زعزعة الكنيسة الرومانية وإعادة بناء الحقل السياسي والمدني، إلى الحد الذي لا يكاد ينفصل عندها الديني عن المدني.

ويسمح النظام البريطاني بتوضيح وفهم محورية الديمقراطية التي تقوم على الخصوصيات الزمنية، وتظهر هذه المحورية في نقطتين:

الأولى: استبعادها الكنيسة عن موقع الوسيط الإلهي بين الدولة والمجتمع؛

الثانية: جعل بريطانيا أكثر ديموقراطية وليبرالية نظريا وفعليا مع بقاء الملكة رمز السيادة السياسية، والرئيسة الرسمية للكنيسة البريطانية. دون شعور بأن وجود الأحزاب الديمقراطية المسيحية في كل الدول الأوروبية، أو انتماء بعض الرؤساء الأمريكيين إلى التجمعات والكنائس واعتمادهم عليها في حملتهم الإنتخابية، بأن ذلك يشكل خرقا لأي مبدأ أخلاقي سياسي. (...) والسبب في ذلك هو الإطمئنان إلى

أن عصر الدولة الدينية قد ولى[1].وانتهى مع بزوغ فجر الدولة الوطنية الحديثة. وفي تحليله للعدالة، الدولة والدين، اعتبر جان راولز أن اختيار أي نظام على أساس العدالة يضمن بكل تأكيدالحريات الأخلاقية والفكرية والممارسة الدينية. هذه الحريات يمكن أن تنظم دون تفضيل في إطار مصلحة الدولةوالنظام والأمن. مع رفضه أي حق أو إدعاء للدولة في قمع المعتقدات ولو تعارضت مع مصالحها العامة. وبالنظر إلى مبادئ العدالة، فإنه يجب أن تفهم الدولةعلى أنها عبارة عن جمعية أو مؤسسة تتألف من مواطنين متساوين، لا تهتم بالعقيدة الدينية، وإنما تهتم بتنظيم الأفرادوالسعي لتحقيق مصالحهم الأخلاقية والروحية[2].

ضمن هذا الإطار الإنجليزي المؤكد لتأثيرات الثورة المجيدة، وبما أمكن من الوضوح، ترى أرندت: بأن مسألة الملك المطلق وعلى خلاف الملك المقيد دستوريا لا يمثل فقط احتمالية الحياة المستمرة الدوام للأمة، بحيث إن شعار "مات الملك، عاش الملك" يعني في حقيقة الأمر أن الملك "هو مؤسسة بذاته تبقى إلى الأبد"، وله على الأرض أصلا مقدسا يتلقى فيه القانون والسلطة. وإرادته ولأنها تمثل إرادة الله على الأرض، فهي مصدر القانون والسلطة معا. لذلك عندما وضعت الثورة الفرنسية الشعب على كرسي الملك كان أمرا طبيعيا لهم أن يروا في الشعب ليس فقط مصدر ومكان السلطة، وفقا للنظرية الرومانية القديمة واتفاقا مع مبادئ الثورة الأمريكية، بل رأوا فيه كذلك المصدر للقوانين الوضعية[3].

وعلى خلاف نظيره في فرنسا نجد الدين المدني في أمريكا يميل إلى العمل بدعم من الكنائس. وهو خليط من الرموز التنويرية والمسيحية، وقد اتسم بما أطلق عليه بـ "انتقال القداسة" من المسيحية التقليدية

---

[1] برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، م س، ص 482.

[2] John RAWLS, a theory of justice,Op Cit, P 186.

[3] حنة أرندت، في الثورة، م س ، ص 224.

إلى كيان الولايات المتحدة الأمريكية[1]. وبعد فصل الكنيسة عن الدولة بعد الثورة، تزايد تعريف التقدم في هذا البلد، بأنه ثمرة للعناية الإلهية إلى درجة التأليه الضمني للأمة[2].

ويبرز العمق التاريخي للنموذج الأمريكي حقيقتين:

الأولى: الولايات المتحدة كانت أول مجتمع غربي ينشأ بعد عصور الإقطاع؛ ولذلك لم تشهد الصراع بين السلطات الكنسية والدنيوية؛

الثانية: لم تحمل الكنيستان الرومانيتان الكاثوليكية والأرثوذكسية أي وزن فيها. المفارقة في الأمر هي أنه وبسبب الطبيعة المتدينة لعدد كبير من الجمهور الأمريكي فإن النظرة البراغماتية المحضة ترى بأن الحلال أمثل هو دولة حديثة وحياة عامة بنزعة علمانية. إذ إن العقائد والروابط الدينية، التي يؤمن بها الناس تحتاج إلى ساحة لعب محايدة[3].

وانطلاقا من هاتين الحقيقتين، فتحالف الملكية البريطانية والكنيسة الإنغليكانية في أمريكا لا يدل على وجود نظام قديم، وذلك بالنظر إلى ثلاث أسباب رئيسية:

الأول: الكنيسة الأنغليكانية تأسست فقط في فرجينيا وكارولينا، جورجيا وميرلاند وبعض المقاطعات في ولاية نيويورك، وأنشئت الكنائس الطائفية في نيو انغلاند بما في ذلك ماساشوستس، كونيكتيكت ونيو هامشاير، ولم يكن لها وجود في جزيرة رودس، بنسلفانيا، ديلاوير، ونيوجيرسي؛

الثاني: في عدد محدود من المستعمرات الفرنسية كانت السيطرة الأنغليكانية في معظم الأوقات اسمية وكانت الكنيسة على الشؤون الدينية غير فعالة؛

---

(1) وليام ت.كافانو، أسطورة العنف الديني، الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، م س، ص 182.

(2) المرجع نفسه، ص 183.

(3) باري أ. كوزمين، العلمانية المتساهلة، معاينة للنموذج التاريخي الأمريكي، م س، ص 105.

الثالث: في أعقاب الثورة الأمريكية، كان ينظر إلى النظام الملكي البريطاني على أنه قوة أجنبية بدلا عن ملكية محلية تطلب إعادة التأسيس. ولم يكن للكنيسة الإنجيلية الدعم الشعبي كما في فرنسا. وبعد الإستقلال همشت بشكل دائم وفقدت مكانتها بسبب اتصالها بالدولة وموالاة معظم رجال الدين له. ونتيجة ذلك، أن تقبلت الجماعات الدينية عدم وجود أي منشآت كنسية على مستوى الدولة[1].

هذه الأسباب تذهب بنا نحو بيان أهمية المعطى التاريخي المؤثر في تشكل العلمانية الأمريكية، وهو محدد، ومعيار لتمييزها عن التجربة الفرنسية. فالأولى لم تتشكل في نظام ملكي محلي ولا في دين مهيمن؛ ولهذا السبب لم تنظر الصفوة الجمهورية إلى الدين على أنه حليف لنظام ملكي قديم، بل بدلا عن ذلك، كانت هناك طوائف بروتستانتية متنافسة لا تستطيع أي منها أن تدعي أنها تمتلك الأغلبية[2].

إذن، فتأسيس الجمهورية الجديدة لم يكن بناء على تحالف الملكية والدين، فأمريكا كانت بلدا جديدا يضم طوائف بروتستانتية عديدة. الأمر الذي تسبب في تشكيل العلمانية السلبية القابلة للتدين العام، على عكس العلمانية الحازمة في فرنسا وتركيا[3].

يمكن إجمالا القول على أن الثورات السياسية انتهت إلى جملة من النتائج الهامة على المستوى الديني والسياسي والإجتماعي، التي كانت لها آثارها القريبة والبعيدة المدى على المجتمعات الأوروبية والإنسانية عامة، ومن أهم تلك النتائج:

الأولى: تفكيك والقضاء على ما يمكن أن نسميه بيوتوبيا الوحدة الدينية-السياسية والفكرية للعالم المسيحي، وبناء الدولة المدنية باعتبارها مؤسسة حديثة ذات سيادة دالة على الوحدة الأوروبية وجامعة بين الفرق المذهبية المتنازعة، ولها السلطة الوحيدة على فرض نظام روحي، وسياسي في آن واحد؛

---

[1] كورو، العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين، الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا، م س، ص 127-128.

[2] المرجع نفسه، ص 60.

[3] المرجع نفسه، ص 159.

الثانية: فقدان الكنيسة لسيطرتها على السلطة السياسية دون أن تفقد دورها الروحي والفكري؛

الثالثة: إشكالية ثنائية الدين والدولة ضمن هذا المسار التاريخي التطوري للدولة الغربية انتهى لصالح مبدأ الفصل في إطار دولة مدنية علمانية والتي تقضي بأن الدولة لا تقوم على أساس ديني.

ما يعنيه هذا من زوال مرحلة الإستبداد السياسي، والديني وكافة المؤسسات القديمة، وانحصر الدين في المجال الخاص، وتراجعت معالم هيمنته التاريخية، عقب هذه الثورات. تمخضت نزعة فردية علمانية، أعادت للعقل سلطته، وحطمت الأغلال والتقاليد التي كبلت حريته. وسهلت عملية إسقاط القداسة عن السلطة السياسية بعد أن أسقطتها عن السلطة الدينية، وهو ما ساعد على الدعوة إلى الفصل بين الدين والدولة[1].

وبالعودة لوليام كافانو، ووفقا لما تناوله في "أسطورة العنف الديني الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث" نجده يطرح إشكالية علاقة صعودة الحديثة بالحروب الدينية، وما يمكن اقتباسه منه باقتضاب هو القول التالي: إن الشواهد التاريخية لأسطورة الحروب الدينية هو أن صعود الدولة الحديثة لم يكن سببا للحروب، بل كان هو الحل لهذه الحروب، إنه أمر غير قابل للتصديق. لقد كانت عملية بناء الدولة والتي بدأت قبل الإنقسام البروتستانتي الكاثوليكي بمدة طويلة سببا رئيسيا للعنف. وأهم الجوانب المهمة في عملية بناء الدولة كانت استدخال الكنيسة في جهاز الدولة، وم ثم ساهمت في الحروب بين البروتستانت الكاثوليك. في هذه العملية، لم تقم الدولة بضبط الدين، وإنما أصبحت هي

[1] تتعدد توصيفات فصل الدولة عن الدين من أنموذج لآخر، وتختلف القراءات المقدمة اعتبارا للمحددات التاريخية والسياسية، فتارة يوصف بالمتساهل، وثارة أخرى يطلق عليه بالمرن أو المعتدل في مقابل آخر جامد. كما نجد أن دراسات أخرى، تقدم وصفا للفصل على أنه سلبي أو إستيعابي أو مفتوح وحيادي تجاه الدين ويمثل الوصف الأخير النظام الأمريكي، في مقابل الفصل الحازم أو الشامل، والذي تقوم عليه الدولة الرافضة للدين في المجال العام، وترى أن مكانه هو النطاق الخاص، ويمثله هذا الأنموذج النظام الفرنسي.

موضع القداسة. وترافق انتقال السلطة من الكنيسة إلى الدولة هجرة المقدس من الكنيسة إلى الدولة أيضا.

وبإدراكه لهذا التلازم وهذا التحول المميز نحو الدولة، قدم خلاصتين وينبغي الأخذ بإحداهما بالتأكيد إما على:

الأولى: التأثير المضمر للدين في الشأن العام، ومن ثم فيجب حصر الدين في الحيز الخاص من خلال علمنة الدولة (الأطروحة الليبرالية)؛

الثانية: الخلافات والشقاق الديني يمكن إنهاؤه عبر الوحدة الدينية من قبل دولة قوية (الأطروحة الإطلاقية).

لكن الذي حصل هو أن كلتا الأطروحتين لا تصمد أمام الحقائق التاريخية[1]. ففكرة أن الدولة الليبرالية كانت هي الحل للحروب الدينية هي فكرة لا تاريخية، حيث إن الذي حصل لم يكن علمنة الدولة، وإنما تقديسها في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ولم يتم إقصاء الدين، كما يقول نيفيل فيجيز، بل حل دين الدولة محل دين الكنيسة". أما فكرة الدولة المطلقة فقد حلت أزمة الحروب الدينية عبر فرض الوحدة الدينية، هي فكرة معقولة إذا تم تجاهل حقيقة أن صعود الدولة المركزية ذات السيادة كان سببا رئيسيا في الحرب[2]. لكن مع الثورات السياسية بماهي آليةاستراتيجية أساسية لإسقاط سلطة رجال الدين، فقد تم إخضاع المؤسسات الكاثوليكية للدولة وإعادة تنظيم مكانة رجال الدين بما يتماشى مع الدولة الوطنية، وتأكيد الولاء للأمة والقانون والملك[3].

---

(1) وليام ت.كافانو، أسطورة العنف الديني، الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، م س، ص 282.

(2) المرجع نفسه، ص 283.

(3) Efe Peker, a Comparative-Historical Sociology of Secularisation, Republican State Building in France (1875-1905) and Turkey (1908-1938) Op Cit, P 108 .

إنه من الضروري ونحن نتحدث عن سيادة الدولة إلى ربط سيادتها مع سيادة القانون والأنشطة والإلتزامات الجديدة للدولة خاصة السياسية والإدارية والقانونية. هذه الأنشطة هي معايير تساهم في ضمان مسألة فعالية الحقوق العامة وحمايتها من أي تعسف. وبذلك فهي تنظم وضع الفرد في مواجهة حالة الدولة. إن مسألة علاقات الفرد بالدولة برمتها، هي مسألة تحتاج إلى أن تقوم على المواطنة وليس على تبرير الالتزام بالطاعة[1].

وبغض النظر عن علاقة الدولة الغربية الحديثة بالدين والكنيسة، وعما إذا كانت موصولة بالدين والكنيسة أو منفصلة عنهما، وما إذا كانت ديمقراطية أو شمولية فالثابت في كل ذلك أن هذه الدولة قد أضحت الفاعل الأكبر، بعد أن فرضت سيادتها العلوية على جميع السلط والجماعات، بما في ذلك الكنائس والهيئات الدينية، وأجبرتها طوعا وكرها على التسليم بسلطتها الزمنية. وفي هذا الإطار نفهم مقولة شهيرة ظل يرددها منظرو الدولة الحديثة وهي أن "الكنيسة رغم أنها في الدولة، إلا أن الدولة فوق الكنيسة".

الفقرة الثانية: الثورات السياسية وقيمها المدنية

استطاعت الثورات صياغةمبادئ وقيم مدنية وإرسائهاعلى المستوىالمجتمعي، القانوني والمؤسساتي، بعد أن تم إرساؤها فكريا مع المرحلة التنويرية التي حابت الحريةوالتسامحوالمساواة كقيم تأسيسية للدولة الحديثة. إنه إعادة ترتيب جديد للقيم، بعد أن تجددت العصور وانتقلت السلطة تدريجيا من رجال الدين إلى رجال السياسة. رسخت هذه القيم، الحيوات الديمقراطية بما هي استقلال ذاتي، سياسي وعقلاني، وتحرير فكري[2].

1() Marie Joëlle REDOR De l'état légal à l'état de droit. L'évolution des conceptions de la doctrine publiciste française 1879-1914, Thèse d'Etat soutenue en juillet 1988 à l'Université Paris 26.

2() Mathieu SAUCIER GUAY, Marcel Gauchet critique d'Alexis de Tocqueville, Op Cit, 2010, P 43.

يُنظر إلى هذا الإستقلال على أنه مشروع يمنح الذات قانونها الخاص؛ ويترجم منطقه إلى الرغبة في التحرر من القيود والهيمنة؛ لإنتاج ذات جديدة. (...) إنه انقلاب- انتقال زمني، من مجتمع غير متجانس، إلى مجتمع أكثر استقلالية. وليس هذا من قبيل الصدفة، حيث إن المجتمعات المتحولة كانت مجتمعات تقليدية، أي مجتمعات تفهم نفسها على أنها مسؤولة عن الحفاظ على إرثها، مع تلاشي السلطة الدينية وبناء المجتمع الجديد[1]، الذي نشأ بعد التنافس السياسي- الديني أثناء العملية الثورية بين السلطة القائمة والسلطة المراد تأسيسها. فسادت رغبة قوية في ترك المؤسسة الملكية وشرعيتها الدينية الجديدة، القائمة على القوانين السياسية ذات البعد الكوني التي أدت في المحصلة إلى سقوط الحكم المطلق وتبعاته[2].

ومن دون شك، فقد استمر التفاعل بين الدولة والمجتمع، تفاعل ذهب باتجاه صياغة شكل جديد للنظامين السياسي والديني مع هيمنة الأول على الثاني، بعد الثورة الفرنسية لسنة (1789م)، التي أطاحت بالنظام الملكي المطلق، لتقيم مكانه نظاما جمهوريا ديمقراطيا.

ليس هذا فحسب، فالمجتمع الطبقي القديم والإمتيازات القانونية والسياسية والمالية لطبقتي النبلاء ورجال الدين، أذيبت مع الحراك السياسي والإجتماعي، ورفعت شعارات كونية من قبيل: الحرية،الإخاءوالمساواة، المتوافقة مع مصالح الطبقة البورجوازية الجديدة، ونمط الإنتاج الرأسمالي[3].

وفي ذات الإطار حدد الفيلسوف الأمريكي روبرت عودة، ثلاثة مبادئ لفصل الدين عن الدولة وهي (الحرية، المساواة والحياد الديني)، وهي مكونات ليبرالية تحدد علاقة الدين بالسياسة. وما يجمعها هو

1() Ibid, P 48.

2() JeromeMELANCON La critique de la démocratie des droits de l'homme chez Marcel Gauchet. Faculté des Etudes supérieures et Postdoctorales, Université d'Ottawa Canada, 2004, P 24.

(3) محمد طه عليوة، العلاقة بين الدين والدولة، دراسة مقارنة بين النظام الدستوري المصري والنظم الفرنسية والتركية والإيرانية، م س، ص 157-158.

حرية الاعتقاد الديني، باعتباره ذا مكانة مركزية في المجتمع الليبرالي إلى جانب المساواة في الحقوق، بغض النظر عن الإنتماء الديني، والمشاركة غير المقيدة في الحياة الديمقراطية، والتعددية الاجتماعية[1].

وأدت هذه المبادئ والقيم الوضعية إلى "أنسنة الحياة العامة" في المجتمعات الغربية، والتي بدورها انتهت إلى علمنة الحياة الإنسانية وفصل الديني عن الزمني، وتراجعت المبادئ الدينية في تنظيم الحياة الإجتماعية والسياسية. بما يضمن الكرامة كحق مرتبط بالإنسان، وعلامة على سيادة الوجود الإنساني وتمتعه بها على قدم المساواة. فهي حق لا يمكن استبعاده من أي نظام سياسي أو دولة، بل أكثر من ذلك فهي نتيجة طبيعية للمساواة والحرية[2].

لكن الدين لم يتراجع بالمعنى الكهنوتي الآخروي فقط، ولكن تراجع لصالح دين جديد قائم على العقل والعلم ولصالح الحضارة المادية كما سماها فيرنانبروديلFernan Brodwil) (ولصالح الأديان العلمانية الدنيوية كما اصطلح عليها ريمون آرونAron(Rimon ([3]. لذلك فالدين لا يزال يحتل مكانة وحضور في الفضاء العام[4]، دون أن يكون مسيطرا، كما سيطر على الضمير الأوروبي في العصور الغابرة. إلا أن الحضور القوي يبقى للمبادئ المدنية الإنسانية، أما الدينية فتستبعد سيطرتها على العقل الجمعي. مع

---

(1) نقلا عن عادل ضاهر، نقد الفكر السياسي في الغرب، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2018، ص 311 – 312.

(2) Lauren BAKIR Liberté religieuse et valeurs de la République Droit tension,, contribution à l'étude d'une articulation en public, Université de Strasbourg, 2018, P .30

(3) أمينة مزراق، الدولة في المجال السياسي العربي، نقاش حول الخلفيات والأسس، ص 277.

(4) نفضل كلمة "العام" بدل العمومي، وهو ما تحيل إليه الترجمة الفرنسية لـ (Publicl'Espace) أما الفضاء العمومي، باللغة الفرنسية فهو(Publicl'Espace) رغم أن بعض الكتابات تستعمل ثارة الفضاء العام، وثارة الفضاء العمومي.

كما يقصد به من جانب، بعض المؤسسات والأنشطة كالصحافة، الرأي العام، العلاقات العامة، فضاءات، ومن جانب آخر، يمثل حقلا للمجتمع، الذي يفهم كل القضايا المهمة لأعضائه، سواء كانت واقعية، أو مفترضة.

في المعنى الأول الفضاء العمومي هو فعل جماعي للمجموعات المهنية (المسؤولين السياسيين، منظمات مدنية). وفي المعنى الثاني، يستهدف الجميع، ويتحقق على مستوى عقول الأفراد، فهو بعد لوعيهم. كما يمكن أن يكون الفضاء العمومي كفضاء خاص أو مجالا للصراع الطبقي، ويبرز هنا هيمنة ديكتاتورية البورجوازية عليه، ويتخذ شكل الفضاء العمومي البورجوازي، كمجالات تشابك المعايير والشرعيات والحدود والإجراءات...، التي تمنع الفضاء العام من قيادة القرارات التي تربك أو تمنع نمط الإنتاج البورجوازي. أنظر بهذا الخصوص: Oskar NEGT, L'espace public oppositionnel, traduit de l'allemand par alexander NEUMANN édi 2007, Paris, P56.95.

رفضها إمكانية خضوع العقل للدين. وإن حدث ذلك، تنتفي العقلانية التي يؤسس لها. ولذلك نجد أن الفضاء العام باعتباره مجال يتوسط المجال الخاص، ومجال السلطة الرسمية، فهو جزء من المجتمع المدني، ووسيط بينه وبين الدولة[1].

وهكذا فقد عوضت هذه المبادئ الوضعية، المسألة الدينية ودفعت بها نحو مجالها الخاص. أما الشأن العام فقد بات يدار على أساس حرية الرأي، والمعتقدوالحقوقالمتساوية لكل المواطنين (...) وبدأت صورة جديدة تتشكل على أساس أن الدولة الحديثة بما هي تعبير عن الإرادة العامة، فهي فضاء للجميع لا تخدم فكرة ولا عقيدة[2]. بمعنى أنها كمؤسسة حديثة محايدة، تقوم على المواطنة، بما هي تعبير عن الولاء للدولة القومية برموز وشعائر كما يقول هوبزباوم[3].

يقع مبدأ الديمقراطية كذلك في صميم هذه المبادئ الحديثة، بما هي الكلمة الفصل، إلى جانب الدستور والقوانين الوضعية، التي تفرض على المؤسسات السياسية والدينية أن تكون حرة أولا، ومتساوية ثانيا دون امتيازات دستورية. كما تسمح للهيئات الدينية أن تفرض سياسات عامة على الدولة أو- وعلى الحكومات المنتخبة ديمقراطيا. وفي الوقت نفسه، يجب أن يتمتع الأفراد والطوائف الدينية (...) بحرية العبادة الكاملة. وأن يتمكنوا من الترويج علنا لقيمهم في المجتمع المدني ما دام ذلك لا ينتهك سلبا حريات المواطنين الآخرين أو الديمقراطية والقانون[4].

---

(1) Habermas, lecteur de la philosophie du sujet absolu chez Hegel,Op Cit, P 43., Philippe DUMESNIL

(2) محمد طه عليوة، العلاقة بين الدين والدولة، دراسة مقارنة بين النظام الدستوري المصري والنظم الفرنسية والتركية والإيرانية، م س، ص 139.

(3) نقلا عن وليام ت.كافانو، أسطورة العنف الديني، الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، م س، ص 285.

(4) Jonathan FOX, Do Democracies Have Separation of Religion and State?, Canadian Journal of Political Science Revue, March 2007, P 2.

ولا يمكن تصور التحول الديمقراطي دون الخروج من الدين، هذه الصيغة مستعارة من مارسيل غوشيه الذي يفضل استخدام شروط العلمانية والعلمنة[1].

لا تعني الديمقراطية انفصالا تاما ومطلقا عن المجتمع الديني التقليدي. كما أنها ليست فقط نتيجة صراع بين الإيمان والعقل[2]. فوجود الكنيسة الرسميةمثلا في دولة كالدانمارك لا يعني هيمنتها، أو سيادتها على السياسة. حيث إن النزعة العلمانية ترفض بوضوح السلطة التامة لها على المجتمع ومؤسساته. ولم يعد الدمج القديم بين الإنتماء الديني والمواطنة ووحدة الإيمان تطرح، في أي من بلدان الإتحاد الأوروبي، غير أنه على سبيل المثال، نجد البلدان الأسكندنافية، تدمج تلقائيا مواطنيها عند الولادة في الكنيسة اللوثرية، باعتبارها كنيسة الدولة[3].

يذهب بوبر في سياق تناوله للمسألة الديمقراطية، إلى أن الأخيرة في بريطانيا تدين، من بين ما تدين به في نشأتها وتطورها إلى الإستقلالية عن الطبقة الأرستقراطية، وفي تطورها اللاحق، نحو نمط التفكير البروتستانتي، والضمير الشخصي والتسامح الديني–وهي تطورات حصلت في أعقاب الصراعات السياسية والدينية الكبرى التي اقترنت بالثورة البيوريتانية (1603-1649م)[4].

ويرى توكفيل في ذات المسألة (الديمقراطية) بأن أمريكا توافق الدين بعد أن نجحت في التوفيق بين روح الدين وروح الحرية، وهذا على عكس ما في فرنسا[5]. والمملكة المتحدة، فالأخيرة لم تثبت علمانية الدولة، بل على العكس من ذلك، فالأمر يتعلق بإدماج قانوني-طائفي، يناقض حداثة وعلمنة المجتمع

---

1) Hassan ZOUAOUI, l'appropriation étatique de la religion : obstacle à la démocratisation des régimes politiques en terre d'Islam ? actes se colloque international organisé par le laboratoire du droit et société, fsjes agadir, P 60.

2) Mathieu SAUCIER GUAY, Marcel Gauchet critique d'Alexis de Tocqueville, Op Cit, 2010, P 54.

3) René RÉMOND,La laicité et ses contraires, Op Cit, P 9.

(4) كارل بوبر، في الحرية والديمقراطية، م س، ص 27. إضافة إلى الجانب الإقتصادي (أشرت إليه في المبحث الثاني من الفصل الأول)، فهذا العامل كان له دور كبير في تقوية مسار الديمقراطية الإنجليزية.

5) Mathieu SAUCIER GUAY, Marcel Gauchet critique d'Alexis de Tocqueville, Op Cit, 2010, P 57.

المدني. بل أكثر من هذا، فالنصوص القانونية لا تحمي حرية المعتقد وحرية الطائفة، بل تنبع حمايتها من الممارسة التقليدية الراسخة للتسامح، والحرية في اختيار الديانة والطائفة. وما وجود رجال الدين في مجلس اللوردات إلا دليل على اندماجهم في الدولة[1].

وإذا كان حدث استقلال الكنيسة الإنجليكانية عن الكنيسة المركزية، هو الأهم في التاريخ الإنجليزي، فإن التاريخ ينذرنا كذلك بتحول كبير آخر في بريطانيا، وهو إصدار قانونالتسامح سنة (1689م) الذي أعلن نهاية رسمية للإضطهاد الديني، وأسسللحريةالدينية بما هي حريةاختياراانتماء عقيدي. وقيد الملكية من الناحية القانونية بواجب احترام جميع المعتقدات الدينية بما فيهم المنشقين، والبروتستانت الخارجين على إجماع الكنيسة الرسمية[2].

فبريطانيا العظمى والدانمارك ذات التقاليد البروتستانتية تجسد منطق الدنيوة حق التجسيد. إذ لا تزال الكنيسة تتمتع هناك بوضع رسمي: كنيسة مقررة في انجلترا، وكنيسة دولة في الدنمارك. الأمر الذي يلاحظ من خلال تواجدها بطرق شتى في قلب مؤسسات الدولة الرسمية. وهذا لا يتنافى مع حرية الضمير التي تعززت بالتدريج في الديمقراطيات الحديثة[3].

إن هذا القول منسجم مع الحجة القائلة أن انجلترا تقدم مثالا مختلفا عن عملية العلمنة[4] التدريجية للمجتمع والدولة من دون المساس بالعقيدة الأنغليكانية كهوية إنكليزية. فالكنيسة تؤدي دورا رمزيا في

---

[1] Por Dmitri GEORGES LAVROFF, Les Tendances Actuelles dans Les relations entre L'Etat et la religion, Op Cit, P 325.

[2] أنطوني جيل، الأصول السياسية للحرية الدينية، م س، ص 140.

[3] غي هارشير، العلمانية، م س، ص 64.

[4] نجد من الباحثين من يعتمد منهجيتين لقراءة الدين في الدول الغربية، فيركزون عكس العلمانية، على العلمنة والدنيوة، ويجدون أن الأول ينجم عن معركة القوى الإجتماعية الليبرالية ضد الكنيسة التي تسعى بالإجمال للتمسك بمواقعها داخل الدولة، بينما يقوم الثاني على العكس، على تلازم تحرير المجتمع والكنيسة.

لذلك يجدون أن العلمنة تصلح للبلدان ذات التقاليد الكاثوليكية، حيث الكنيسة هي حاملة لدعوة ربانية، وتأخذ على عاتقها الحياة الإجتماعية. وتضع نفسها في مواجهة الدولة وفي تنافس معها. بينما الدنيوة فهي الطابع الأكثر تمييزا للبلدان البروتستانتية، حيث الكنيسة البروتستانتية في وضع احتمال أو هيمنة. ليست سلطة مشابهة للكنيسة الكاثوليكية، وتضطلع بمسؤوليات خاصة في تبعية تتراوح بين القبول والرفض للسلطة السياسية.

الهوية الوطنية، كذلك كان شأن الوطنية الأسكتلندية مع الكنيسة المشيخية رغم الهوية البريطانية الجامعة[1]. إلا أن هذه العلمنة حسب قول أرندت: لا تعني إبعاد الدين من المحيط السياسي، حيث إن النظام البريطاني والذي يجسد علمانية متوازنة، لا يشكل الدين فيه أي مشكل، أو تهديد أو خلط، بل هو عنصر داعم وذو قوة، كما استشهد بذلك والتر بيجهوت (Walter BAGEHOT) بالقول: أن الملكية الإنجليزية تقوي حكومتنا بقوة الدين[2].

لقد كان الدين عاملا يوفر تاريخيا الإستقرارالإجتماعي للأنظمة الملكية وللأرستقراطية، بل لكل أولئك الذين احتلوا قمة الهرم الإجتماعي. وهذا ما أظهرته الثورة الفرنسية من جانبها،حيث إن الكنيسة هي العماد الأقوى للعرش. (...) وكانت الحكومات القائمة آنذاك تنظر إلى التيار اليعقوبي مهدد للعروش، بينما كانت الكنيسة تحافظ عليها وتحميها[3].

فحوى هذا، أن استراتيجية تنظيم الديني والسياسي، الذي حدث تدريجيا مرتبط باستراتيجية الفاعلين الزمنيين خاصة الملك، الأسياد والبرلمانيونالذين لم يكن بإمكانهم أن يجدوا، في الكنيسة إلا المصدر والوسيلة لاستكمال بناء شرعيتهم الخاصة[4]. أو لنقل بصيغة تاريخية، أن التفسير الأكثر قربا من هذهالنماذج هو ما ذهب إليه بلانديه من أن الدولة غالبا ما تحتفظ بشيء من الطابع الكنسي حتى ولو

يضاف إلى هذا التمييز حالة البلدان المتعددة الطوائف، التي تمتع فيها المذاهب بقوتين متماثلتين. ثم حالة البلدان التي ترتبط فيها مسألة الهوية الدينية بالهوية القومية والصراع ضد الأجنبي. وتشكل فرنسا وبلجيكا مثالين للعلمنة حيث قامت القوى الليبرالية في البلدين بهجوم مباشر على مواقع رجال الدين داخل الدولة. غي هارشير، العلمانية، م س، ص 51.

[1] وجيه كوثراني، قراءة في مشروع عزمي بشارة، العلمانية ونظريات العلمنة، م س، ص 158.

[2] حنة أرندت، في الثورة، م س، ص 232.

[3] إريك هوبزباوم، عصر الثورة، أوروبا (1789-1848)، م س، ص 427.

[4] برتراند بادي، الدولتان، الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، م س، ص 52.

بلغت مستوى متقدم من العلمنة. حيث إن من طبيعة السلطة نفسها أن تحتفظ بشكل ظاهر أو مقنع بدين حقيقي سياسي[1].

لم يكن النموذج الإنجليزي والأمريكي أقل أهمية وفرادة من الناحية التاريخية، عن أهمية وفرادة الثورة الفرنسية، وتميزها السياسيوالحقوقي، حيث إنه إضافة إلى تأثيراتها الكبرى والتي ملأت بعض المجالات خارج أوروبا، نجد ميلا كبيرا للأنموذج الفرنسي أكثر من غيره. عن هذا القول، نجد ماركس يصفها، بالثورة الوحيدة التي حولت نهائيا الهيئات السياسية إلى هيئات اجتماعية. أو بعبارة أخرى، فهي جعلت من التفاوت بين هيئات المجتمع المدني تفاوتا اجتماعيا لا غير، يهم فقط أشكال الحياة الخاصة بدون أدنى تأثير على الحياة السياسية. وعندها اكتمل الفصل بين الكيان السياسي والكيان المدني. أما قبلها فلم تكن هناك سياسة بالمعنى الدقيق، إذ كان المجتمع الإنتاجي يكون مباشرة الدولة، وهذا واضح في النظام الإقطاعي، حيث إن ملكية الإقطاع يعني مباشرة امتلاك الحق السياسي. لكن يتساءل: ماذا يستفاد من هذا؟.

يستفاد أن الدولة الجوهرية ليست إلا مجرد كائن موجود قبل الثورة الفرنسية. "إن هيغل يعرف الفصل بين المجتمع المدني والدولة السياسية، إلا أنه يريد أن تعبر الدولة عن وحدتها بكيفية عضوية، وذلك بأن تُشكل الهيئات الإجتماعية ذاتها المجلس التشريعي[2]. فهذا التأثير السياسي على ما هو فكري، استخلصته بعمق، حنا أرندت، حيث خلصت إلى أن النتيجة البعيدة المدى للثورة الفرنسية هي ولادة المفهوم الحديث للتاريخ في فلسفة هيجل[3][4].

---

[1] جورج بلانديه، الأنتروبولوجيا السياسية، مجد المؤسسة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 2، 2007، ص 128.

[2] نقلا عبد الله العروي، مفهوم الدولة، م س، ص 60-61.

[3] حنة أرندت، في الثورة، م س، ص 70.

[4] لتضيف، إن هيجل شاهد على سنة 1789م، وهي اللحظة التي تتصالح فيها الأرض والسماء. ربما ظل يفكر بصيغة المحتوى الأصلي لكلمة "ثورة" كالحال في مجرى الثورة الفرنسية. وكأن الحركة التي لا تقاوم الأجرام السماوية قد نزلت على الأرض وعلى شوؤن البشر فجبتهم بضرورة وبانتظام. كان يبدو أنها خارج نطاق العشوائية السوداوية

وإذا كان هذا الوصف والحكم الإيجابي الدقيق على وجاهته، فإن هبزباوم يذهب بعيدا في تقييمه للثورات السياسية، إذ نجده في نفس السياق الفكري لأرندت، وبمقارنة من جوانب عدة، بين بريطانيا وفرنسا، يقول أنه: إذا كان إقتصاد القرن التاسع عشر قد تشكل تحت تأثير الثورة الصناعية البريطانية، فإن السياسة والأيديولوجيا الحديثة قد تشكلا بتأثير من الفرنسيين. (...) حيث طرحت فرنسا المفردات والقضايا الخاصة بالسياسة الليبرالية والراديكالية والديمقراطية أمام العالم، بعد أن كان قرن الثامن عشر عصر الأزمات، وأنظمة الحكم القديمة ونظمها الإقتصادية"[1].

يعتقد محرر (عصر الثورة)، اعتقادا جازما أن الثورة الفرنسية، كانت ودون غيرها من الثورات التي سبقتها أو صاحبتها أو تلتها، ثورة جماهيرية اجتماعية، وأكثر جذرية من غيرها من النهضات في سياق مقارن. ما يجعلها تتجاوز في نطاق تأثيراتها الأنموذج الأمريكي، الذي وإن ظل حدثا مصيريا في نطاق التاريخ، إلا أنه لم يخلف وراءه غير آثار قليلة، وعلى العكس، فالثورة الفرنسية كانت علما، ومعلما في جميع البلدان. حيث أسست يضيف، لمفاهيم الوطن، والمواطن والحرية في بعدها السياسي. (...) وهكذا ظلت ثورة العصر، لا واحدة من ثوراته فحسب[2].

وافق غوشيه، بمقدار معين على هذا التقييم الفكري للسياسي، وللفكرة الحقوقيةالنابعة من الثورات السياسية، فوضع من زاويته الخاصة الفكرة المعتادة للعلمنة في سياق أوسع فاستخدام تعبير "الخروج

(وهي عبارة كانط)، وخارج نطاق مزيج العنف وفقدان المعنى (وهي عبارة غوتيه)، والذي كان حينئذ الصفة البارزة للتاريخ ولمسار العالم. ومن هنا، فإن المفارقة القائلة بأن الحرية هي ثمرة الضرورة، بمفهوم هيجل، لم تكن مفارقة أكثر إشكالية من تصالح السماء والأرض. المرجع نفسه، ص 74.

[1] إريك هوبزباوم، عصر الثورة، أوروبا 1789-1848م، م س، ص 126.

[2] إريك هوبزباوم، عصر الثورة، أوروبا 1789-1848م، م س، ص 127-128.

عن الدين"، كعملية وظاهرة حديثة بشكل حصري، التي يمكن التعرف عليها وبشكل تقريبي منذ الثورة الفرنسية[1].

تقييم نفسه اعتمدته حنا أرندت: لقد كانت الثورة الفرنسية وليست الأمريكية هي التي أشعلت العالم، وبالنتيجة فإن مسار الثورة الفرنسية، وليس مسار الأحداث في أمريكا ولا ما قام به الآباء المؤسسون هناك، هو الذي جعل استعمالنا الحالي لكلمة ثورة يستمد فحواه وألوان معانيه من كل مكان ومن ضمن ذلك الولايات المتحدة الأمريكية[2].

والجدير بالتنويه إليه في ذات السياق، هو أن حجم هذا التحول، والتأثير الذي أحدثته الثورة الفرنسية، عمليا ونظريا، يظهر ولو باقتضاب في حضورها في الخطابات المصاحبة لها، والتي ترى فيها، وفي تقدمها أسمى ما بلغه العقل الغربي المتنور[3]. إذن، فهي لم تكن حدثا تاريخيا عابرا، بل شكلت منعطفا سياسيا حاسما، حيث استطاعت ترجمة آمال الشعوب، والقضاء على السياسة التقليدية المتبعة، والصراع الغربي من مدخل الثورة الكبرى[4].

---

(1) Mathieu SAUCIER GUAY, Marcel Gauchet critique d'Alexis de Tocqueville, thèse en philosophie, Faculte des études superieures, Ottawa, Canada, 2010, P 41.

(2) حنة أرندت، في الثورة، م س، ص 75.

(3) جاء في إحدى المقتطفات، الدعوة إلى تقدير الأنموذج الفرنسي: إن الإنجليزي الذي لا ينني احتراما وإعجابا بالأسلوب الجليل الذي تجري فيه الآن واحدة من أهم الثورات التي شهدها العالم، لابد من أن يكون عديم الإحساس بالفضيلة وبالحرية، وهو لن يكون من أبناء وطني الذين كان من حسن حظهم أن يشهدوا ما جرى خلال الأيام الماضية في هذه المدينة العظيمة، وسيشهد على ما أقول لا غلو ولا شطط صحيفة ذي مورننغ بوست (The Morning Post) يوليوز 1789 حول سقوط الباستيل.

كما بات بإمكان الأمم المستنيرة حينها أخيرا أن تسارع إلى محاكمة أولئك الذين حكموها حتى الآن. سيهرب الملوك إلى الصحراء، ليعايشوا الوحوش الضارية التي يضاهوها وحشية؛ وسوف تستوفي الطبيعة حقوقها. خطاب سان جوست، حول دستور فرنسا، ألقي في المؤتمر في أبريل 1793م. أنظر إريك هوبزباوم، المرجع نفسه، ص 125.

(4) تقدم حنا أرندت وصفا للزمن الثوري الدقيق وتقول: التاريخ هو ليلة الرابع عشر من يوليوز 1789م في باريس حين سمع لويس السادس عشر من رسوله ليانكورت بسقوط الباستيل رمز الإستبداد السياسي وتحرر بضعة سجناء منه، وتمرد القوات الملكية قبل الهجوم الشعبي. إن الحوار المشهور الذي جرى بين الملك ورسوله كان قصيرا جدا وكاشفا جدا. يقال إن الملك صاح قائلا: إنه تمرد، فصححه رسوله ليانكورت قائلا: "كلا يا صحب الجلالة، إنها ثورة". هنا الكلمة وهي لم تزل بالمعنى المجازي القديم وهو معناها الذي يفيد بأنها من السموات إلى الأرض وفقا للمجاز القديم. فالحشود اقتحمت باريس عاصمة العالم، تنادي بالحرية حشد مكون من الفقراء والمسحوقين، اختبأوا، فيما مضى، في زوايا الظلام. أنظر حنة أرندت، المرجع نفسه، ص 64-65-66.

أظهرت مرحلة الثورة سعي الفرنسيين إلى تحقيق دولة جديدة على قواعد عقلانية، وحرية اجتماعية. ويريدون أن تكون ثورة (1789م) أول حركة للعصر الحديث، وهو رأي "الغرور" الفرنسي، الثورة مليئة بالروح المعاصرة. لكن هذه الروح راكمت زخما من قبل. وتحمل طابعا لا جدال فيه للعصر الجديد. هذا العصر الذي يضع أفكاره العظماء المؤسسين، لتنحدر تدريجيا نحو الجماهير وعلى جميع المستويات. لقد كانت الدافع إلى التغيير الشامل في الفن والأدب، والدولة والمجتمع. وأمست روح العالم الوسيط تتجه نحو إبداعات جديدة[1].

إنه أمر حتمي أن تظهر الثورة الفرنسية بصورة خاصة، أن القوة تكمن في الأفراد فهم القوة الطبيعية التي يقع مصدرها وأصلها خارج إطارها السياسي، فجرفت أمامها كل مؤسسات النظام القديم. هذه القوة كان ينظر إليها كقوة فوق بشرية، أو إلهية بشدتها[2]. وهي التي سيكون لها ما بعدها في تشكيل طبيعة العقد الإجتماعي، وتحديد الإختيارات الدينية للمجتمع. ونستذكر بهذا الخصوص أن القرن السابع عشر كان يميز نظريا بين نوعين من هذا العقد، أحدهما كان معقودا بين أفراد فولد على ما يفترض، مجتمعا؛ والآخر كان معقودا بين شعب وحاكمه فأنتج، على ما يفترض حكومة شرعية حديثة[3].

يذهب بنا هذا السياق السياسي نحو تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية لتأكيد التأثير والإسهام الكبيرين للصحوة الكبرى الأولى، بما هي حركة دينية انتشرت في المستعمرات خلال الأربعينيات من القرن الثامن عشر، في توسيع حرية الفكر. ونشر القساوسة خلالها لرسالتهم غير مبالين بحدود الكنيسة. ويأتي هذا الإسهام بعد تأثير فلسفة التنوير كذلك على الحرية الدينية الأمريكية.ولم تعد النخب تشعر داخل المستعمرات بالثقة في كل من السلطات المدنية والدينية بصفتهم وسطاء للحقيقة الدينية. كما

[1] Bluntschli, Théorie Général de l'Etat, Op Cit,P 44

[2] حنة أرندت، في الثورة، ترجمة م س، ص 264.

[3] المرجع نفسه، ص 245.

اعتقدت الربوبية بأنه لا ينبغي على الدولة إقحام نفسها للترويج لأي دين. (...) وفي المقابل وإبان الثورة، دافعت قطاعات واسعة من المجتمع، خاصة المتأثرين بالسلف البيوريتاني، عن ضرورة اعتراف الدستور بثراتهم المسيحي، رافضين لأي فصل بين الكنيسة والدولة[1].

أدت الصحوة العظمى بالإضافة إلى توسيع مجال الحرية للقرن الثامن عشر،إلى ثورة دينية،وإلى خلق روحانية وأسلوب حياة ديني فريد للبروتستانت الأمريكيين[2]، ينسجم وروح الحرية في حياتهم المجتمعية. فأما الصحوة الكبرى الثانية للقرن التاسع عشر، فحدث فيها الإحياء العظيم الثاني للبروتستانتية الأمريكية[3]. بعدما أحدثت ثورة في الدين البروتستانتي الأمريكي من خلال التغييرات في لاهوت الطوائف، وانتشار الكنائس والمجتمعات الجديدة، وظهرت رغبة في الإصلاح الإجتماعي من قلب الممارسة المسيحية. وعززت بدورها الجماعات البروتستانتية الرابط الإنجيلي والتعليمي خلال ذات القرن[4]. وعملت على تعزيز قاعدة بروتستانتية مشتركة للجمهورية الجديدة. وشجعت القومية الأمريكية في ربط الديانة المسيحية البروتستانتية بالمثل الديمقراطية للثورة. فاحتضن خلالها الأمريكيون الدين والأمة، حيث نظر إلى الدولة على أنها الأداة التي اختارها الله لنشر المسيحية والديمقراطية[5].

هذه السياسة، التي أخضعت لها سلطة الكنيسة، يمكن ربطها بالثورة الشعبية التي آمنت بالحرية. حرية ترفض كل القيود الدينية بقدر رفضها القيود السياسية، وهي إيمان نابع من أن واجب الثورات أو بالأحرى أم الثورات، هو تحرير جميع الشعوب التي كانت ترزخ تحت نير القمع السياسي والطغيان الديني.

---

(1) سكوت هيبارد، السياسة الدينية والدول العلمانية، ترجمة سامح كريم، عالم المعرفة، ع يونيو 2014، ص 247.

(2) Evelyne MORRISSETTE, La Rlation Contemporaine entre le religieux et le politique, une Etude de Cas du christiancoalition, Op Cit, P 45.

(3) Ibid, P 48.

(4) Ibid, P 49.

(5) سكوت هيبارد، السياسة الدينية والدول العلمانية، م س، ص 249.

لعل هذه الأصول السياسية تعبر حقيقةتأسيس الدولة المدنية ومبادؤها الزمنية، وإذا ما نظرنا إلى هذه الدولة على أنها تقوم كذلك على مقوم أو نظرية الفصل بين الديني والسياسي، فإنهذهالنظرية هي في الواقع إجرائية تتعلق بتصور خاص لتنظيم العلاقة بين المؤسستين كما يخلص إلى ذلك برهان غليون. ويضيف أنه لا ينبغي أن يجرنا إلى فهم مثالي، تجريدي (...) حيث إن تصور ميكانيكي لهذا الفصل يحول العلمانية إلى عقبة حقيقية أمام فهم عملي لعلاقة الدين والسياسة. (...) ومن الممكن للفصل إذا أخذ على أنه طلاق، واستبعاد وإقصاء للدين أو للسياسة، أن يحول العلمانية إلى فرضية تمنع من إدراك الترابط العميق الفاعل بينهما[1].

وما يدل أكثر على هذا القول، الرافض للفصل المطلق هو أن الأنموذج الفرنسي بالرغم من صلابة علمانيته لم يمنع بعض المظاهر الدينية، حيث لا تزال الجمهورية تحتفظ بالعديد من الأعياد الكاثوليكية بجعلها أعيادا وطنية (عيد الفصح أو عيد الميلاد). وبالتالي، فإن العلمانية الفرنسية لم تنزع المسيحية تماما عن المجتمع الفرنسي، الذي لا يزال مجتمعا ذا إلهام مسيحي[2].

إذا كان هذا هو الوضع بالنسبة لعلاقة العلمانية الفرنسية بالدين، فإنه يمكن القياس عليها وربطها بالحرية، ونقول على أن بناء الحرية الدينية في إطار دولة ذات علمانية مرنة اتخذ مسارا أقصر من مسار بناء الحرية الدينية في إطار دولة ذات علمانية صلبة أو شاملة.ثم إننا نجد أن ما بين أولوية تعددية المجتمع الأمريكي وأولوية وحدة الدولة الفرنسية، وما بين استبعاد الدين من المجال العام، وإدماجه فيه تظهر معالم لمعادلة الفصل أمريكي-فرنسي. وبإيجاز نضيف في عبارة أننا أمام مبدأي القبول الديني والرفض المدني.

---

[1] برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، م س، ص 492.

[2] Stéphane Bauzon, Le symbole républicain de la laïcité en France,Op Cit, P 184 .

بيد أن هناك جانبا آخر لهذا الأمر، وهو أنه وبنظرة عصرية، فالعلمانية كنظرية لصياغة استراتيجية جديدة للتعامل بين السلطات الروحية والسياسية، قد تطورت بشكل كبير، إلى درجة أن المجتمعات قد أصبحت أكثر علمانية بالعمق اتجاه الدين. فأصبح مفهوم الفصل أضيق مما يتطلبه بقاء النظام العام وسيره من تعاون فعلي بين هذه السلطات. كما أدى زوال الخوف من سيطرة الكنيسة على الدولة، إلى مراجعة الموضوع من زاوية التعاون بين الدين أو المنظومة الدينية كمصدر للقيم الثقافية والأخلاقية، وبين السياسة أو العلوم المختلفة الأخرى كإدارة جماعية[1].

وبشكل عام، نقول أن الثورات السياسية لم تؤسس لعوالم جديدة منفصلة فحسب، بل أقامت نمطا من التفكير الجديد، ومجتمعات حرة قاعديا وديمقرطية علويا.فتحرير الفرد ينطلق من بناء ثقافة مدنية ديمقراطية تؤدي إلى إزالة جميع مظاهر التمييز، والإستغلال الجماعي. هذه الفكرة عن الديمقراطية هي أنوارية بالأساس وليست معطى سياسيا جاهزا من قبل الأنظمة السياسية، فهي مشروع بُلور وأُسس عبر هذه المراحل التاريخية مجتمعة ومتسلسلة.

لقد كانت المراحل السياسية مجتمعة وباختلافها طبيعة كل واحدة منها، محطة فاصلة في البناء الديمقراطي الحديث. وأعادت الوضع الطبيعي لرجال الدين، وحددت مكانتهم في الدولة، رافضة استمرارية وعودة أفكارهم للدولة الحديثة. في المقابل نجد قبول الدولة بالمسيحية إرثا حضاريا مشتركا للجميع غير مسموح له بالعودة ومناصريها إلى احتكار المجال الزمني وتحديدا السياسي.

وبنتيجة معاكسة، هل كان من الممكن أن تتحقق هذه النتائج لو لم تحدث الثورات السياسية؟. ونطرح تساؤلا إضافيا مفتوحا: ما حدود تأثير هذا الصيرورة التاريخية على إدماج أو استبعاد الدين داخل التجارب الدستورية للدول الغربية الحديثة والمعاصرة؟.

---

[1] برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة 2007، ص 496.

خلاصة القسم الثاني

من الجائز إذن، وبناء على ما تقدم في هذا القسم نخلصإلى أن تحولات ثقافية وعلمية، وأزمات إجتماعيةواقتصادية، ومنعطفات سياسية ساهمت في تشكل صيغة أو صيغ محددة للدولة المدنية. وأظهرت هذه الأصولالحجم الزمني والتخلف المادي الذي قطعه الغرب للدخول إلى التاريخ الحديث.

ومن الناحية الإيجابية، نرى أنه لولا هذه الصيرورات التحديثية لما استطاع الغرب بلوغ الحداثةبمختلف مستوياتها، فمن أبواب هذا الصراع الديني-الزمنيتأسست الدولة المدنيةبما هي دولة مواطنين،لا تقوم على التمييز بينهم على أساس الدين أو العرق أو الجنس أو المستوى الإجتماعي أو المذهب، أو أي تباين إجتماعي وسياسي وثقافي.

فبعد أن توسعت الشرعية الزمنية مع الأزمات الإجتماعية والإقتصادية، استطاعت بناء تصور واقعي وحديث حول وضعية رجال الدين، ورجال السياسة.حدث هذا عندماتقهقرت الشرعية الدينية، وأزالت القوىالزمنية غطاء الوهم عن الحقيقة العلمية والثقافية لتفسح المجال للعقل البشري ليطرد السحر عن عوالم المجتمع.وهكذا انتقلت الرؤى التقليدية للعصور الوسطى العليا، من التفسير اللاهوتي والأسطوري للقضايا الإنسانية والطبيعية، إلى التفسير العقلي العلمي.

غير أن التوجه المحوري في حسم علاقة الديني بالزمني قد تحقق مع الثورات السياسية التي أثبتت بالفعلأنها كانت مرحلة مؤسسة، وقوة شعبية قادرة على تفكيك الأنظمة التسلطية والسلطوية القديمة السياسية منها والدينية، وحلول الولاءات الحديثة تجاه الدولة الوطنية محل الولاءات التقليدية للكنيسة، والإمبراطورية. فتمت مأسسة مقومات عدة منها الفصل بين الدين والدولة، الحرية والمساواة، وبدأت الممارسة الديمقراطية للسلطة تضرب في الأفق الأوروبي الحديث.

وتعيد هذه المقومات السياسية التي أمست تؤطر الوعي الجمعي الغربي المبدأ المسيحي للواجهة: أتركوا مالله لله وأعيدوا ما لقصير لقيصر". بما هو وجه من أوجه التكامل بين البعدين الديني والسياسي، والذي طالما دافع بعض فلاسفة التنوير عن فكرة "استحالة" التعايش بينهما.

لقد فرض على الدولة أن تفهم وتنظر إلى الفترة الحديثة على أنها مشروع للتمايز بين الروحي والزمني، بين الديني والدنيوي، باستحضار البعدين الديمقراطي والعلماني بما هما نظامين لتدبير الإختلاف والتعددية في إطار موحد وهو الدولة المدنية الحديثة.

***

الـــــخـــــاتـــــمـــــة

يبدو أن البحث في إشكالية أو مفهوم الدولة المدنيةلا يقتصر على ما هو فكري واجتماعي واقتصادي، بل يتجاوزها إلى ما هوسياسي أيضا. هذا المفهوم لا يمكن تحديده واستيعابه في السياق الغربي دون العودة إلى الجذور- العوامل التاريخية التي ساعدت على نشوئه، وجعلت منه حلا وضعيا لإشكالية الدين والدولة في المجتمعات الغربية، ودواء غربي لداء مسيحي.دواء يعطي أحيانا أولوية للدين على الدولة، وفي أحايين كثيرة أولوية للدولة على الدين، فتسمو في الأولى الإنسانية، وفي الثانية يسمو الوطن والأمة. وترجمت هذه العلاقات وفي إطار التوازن وبشكل رسمي ومباشر بعد التجارب السياسية في الوثائق الدستورية.كان لهذا الترسيم تأثير مجتمعي، بعدما انطلق من المجتمع ذاته.

لقد ظهرت الدولة المدنية كمحصلة نهائية لصراع طويل الأمد بين الكنيسة كمؤسسة دينية، والسلطات الزمنية والدولة كمؤسسة مدنية، وهو الصراع الذي انتهى في الأخير إلى تراجع وتقويض المفهوم الديني-الرمزي في مقابل صعود المفهوم المادي، الدنيوي العلماني، ومن ثم، كان هذا الوضع بمثابة الإعلان عن نهاية عهد الدولة الإمبراطورية الدينية وبداية الدولةالقومية.

إذن، من أتون الصراعات التاريخيةتبلور مفهوم الدولة المدنية بما هي حل جديد لواقع قديم، حل يعبر عن تحييد الدولة تجاه الدين.وتم النظر إليها من قبل الجماعة السياسية على أنها خطوة مفصلية ونتاج طبيعي للإصلاح الديني والجدل الفكري والعلمي والدينامية الثقافية، الأزمات الإجتماعية والتطور الإقتصادي.

إنها نتاج لواقع غير طبيعي المتمثل في صراع السلطتين الدينية والسياسية حول القضايا الزمنية. فكان لهذا المسار المتشابك أثر في ظهور صيغ مختلفة لعلاقات الدولة بالدين، وبالتالي ظهور أنماط متعددة من العلمانية.بما هي ضرورة ومظهر من مظاهر الدولة الحديثة وتعبير عن اكتمال الحداثة السياسية

الغربية.التي تجاوزت إن لم نقل قضت على مظاهر التمييز ، وعلى تعدد درجات المواطنة وحلول محلها عقد سياسي قائم على المواطنة.

ومن نافل القول، أيضا، أن الحديث عن الدولة المدنية في هذه الخاتمة، لهو حديث عن نماذج ومستويات من تموقع الدين في الدولة بين الحد الأدنى والحد الأعلى. تحكمت في هذا التموقع وتحديد للعلاقة بين الديني والسياسي تلك السياقات والتجاذبات التاريخية، وأفرزت ما كان الإنسان الغربي يصبو إليه وهو مدنية الدولة، أو بالأحرى دول مدنية، ذات هويات دينية وزمنية، ومضامين علمانية مختلفة بدرجة اختلاف كيفيات نشوء أنظمتها السياسية.

إننا نجد أن ما بين الفصل الصارم للدين عن الدولة، والفصل المرن، وإدماج الكنيسة في الدولة وفي المجتمع المدني، تتحدد هوية الدولة المدنية الحديثة.

وإذا اتخذت الدولة المدنية معنى نظريا واحدا، فإن مجموع العوامل التاريخية الإجتماعية والإقتصادية والسياسية التي أسست لها تظهر أنها تتخذصيغ مختلفة وأدوار متباينة لها.والمقصودهنا أنهاتعبير عن تجديد للأدوار بين ثلاث عناصر: الدولة (السياسة)، والدين (الكنيسة)، والمجتمع (الأفراد ومعتقداتهم).

وفي المحصلة فهي تجسيد لإعادة توازن القوة التقليدية (الكنيسة) لصالح القوة الحديثة (الدولة) والتي أصبحت هي المالك الفعلي للصالح العام والخاص. بعدها تحييدها تجاه الدين، واستبعاد رجال الدين عن السياسة، وإقصاء الدين من المجال العام وخصصته.

بعد التعمق في تواريخ الدولة المدنية، أمكن القول على أنها تمثل نفسا سياسيا حديثا يتطور باتجاه تعاقد إجتماعي عصري بين الأفراد والأنظمة السياسية. وبذلك أديب معها مبدأ "من يملك الإقليم يملك الدين". وأمسست عقلية الدولة عقلية قائمة ومؤمنةبالتعددية المجتمعية. ولم تعد تربط وجودها كمؤسسة سياسية بالدين السائد، وأمسى الإنسان معها مالكا لمصيره الديني بشكل فردي، وصارت معه المجتمعات

المدنية المتأثرة بروح التنوير تحكمها العقلانية والعلمانية والمساواة والحرية،باعتبارها مقوماتتقوم عليها المجتمعاتالغربية.

لم ينته الجدل والنقاش والحوار، والصراع بين الدين والسياسة عند مرحلة التأسيس السياسي حيث الملاحظ أن الدولة المدنية ومقوماتها بما هيحل إجرائي فرضته الصراعات الدينية،لا تزال تجد صعوبة سياسية في استيعاب التعددية الدينية والثقافية الخارجة عن الإطار المسيحي.

وإذا كانت هذه ملاحظة ختامية، فهي تبدو إشكالية عملية تطفو إلى السطح بين الفينة والأخرى في بعض المجتمعات الأوروبية ذات الأنماط المختلفة من العلمانية. وتطرح بشدة كلما تجاوزنا هذه الجغرافية واتجهنا نحو عوالم أخرى إسلامية آسيوية وغيرها حيث يبدو هناك ضرورة إعادة قراءة ظاهرتي الدولة والدين.

***

لائـحـــة المـــصـــادر والمـــراجـــع

1-الكتب

أ- الكتب باللغة العربية

- أندرو ديكسون وايت، بين الدين والعلم، تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى، ترجمة إسماعيل مظهر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط 2014.
- أنطوني جيل، الأصول السياسية للحرية الدينية، ترجمة محمد محمود التوبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2014.
- أحمد ت. كورو، العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين، الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012.
- إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط 1 فبراير 2012.
- إمانويل كانط، فلسفة القانون والسياسة، عبدر الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1979.
- أليكسي دو توكفيل، النظام القديم والثورة الفرنسية، ترجمة خليل كلفت، المركز القومي للترجمة، ط 1، 2010.
- أحمد الميناوي،جمهورية أفلاطون، المدينة الفاضلة كما تصورها فيلسوف الفلاسفة، دار الكتاب العربي للنشر، دمشق، دار الكتاب العربي للنشر، دمشق، ط 1، 2010.
- أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، دار واتا للنشر الرقمي، ط1، الكويت 2009.

- أنتوني غدنز، علم الإجتماع، ترجمة فايز الصاغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2005.
- أحمد علي عجيبة، أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، موسوعة العقيدة والأديان، درا الآفاق العربية، القاهرة، ط 1، 2004.
- ألان توران، ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسن قبيسي، درا الساقي، بيروت، ط 2، 2001.
- أندرو فانسنت، نظريات الدولة، ترجمة مالك أبو شهيوة، محمود خلف، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1997.
- إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الإستبداد السياسي، عالم المعرفة، ع 183 مارس 1994.
- أنطونيو غرامشي، كراسات السجن، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط 1994.
- ألبير سيول، تاريخ الثورة الفرنسية، ترجمة جورج كوسي، منشورات بحر المتوسط، باريس، ط 4، 1989.
- أريك فروم، الخوف من الحرية، رجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1972.
- إريك هوبزباوم، عصر الثورة، أوروبا (1789-1848)، ترجمة فايز الصياع، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، 2007.

- القديس أوغسطين، مدينة الله، نقله إلى العربية، الخور أسقف يوحنا لحلو، المجلد الثالث، دار المشرق، بيروت، ط 2.
- بارينجتون مور، الأصول الاجتماعية للديكتاتورية والديمقراطية، ترجمة أحمد محمود، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2008.
- برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة فؤاد زكرياء، عالم المعرفة، العدد 72، سلسلة يناير 1978.
- برتراند رسل، حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الإجتماعي والسياسي، ج1، ترجمة فؤاد زكرياء، عالم المعرفة، ع 62 فبراير 1983.
- برتراند بادي الدولتان، الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1996.
- برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 4، 2007.
- باروخ اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم، حسن حنفي، مراجعة فؤاتد زكرياء، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2005.
- بيار كلاستر ومارسل غوشيه، في أصل العنف والدولة، تعريب علي حرب، دار مدارك للنشر، الإمارات العربية المتحدة، ط 1، يناير 2013.
- باري أ. كوزمين، العلمانية المتساهلة، معاينة للنموذج التاريخي الأمريكي، مجلة الإستغراب، ع شتاء 2016.

- توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2007.
- جوزيف شترايز، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عياتي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1982.
- جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، تقديم ومراجعة مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1. 1997.
- جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، سلسلة، دراسة ومنتخبات، مركز النشر الجامعي، ط 1999.
- جورج بلانديه، الأنتروبولوجيا السياسية، مجد المؤسسة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 2، 2007.
- جون اهنبرغ، المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة علي حاكم صالح – حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، بينان، ط 1، 2008.
- جورج فيليب الفغالي، المسيحية الأوروبية خلال القرون الوسطى، موسوعة الحضارة المسيحية، م 10، دار نوبليس، ط 1، 2010.
- جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، من اليونان إلى العصر الوسيط، ترجمة ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ج 1، ط 1، 2010.
- جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ج 2، ترجمة ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر.

- جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة رلى دبيان، دار الفرابي، بيروت، ط 1، 2011.
- جان جاك روسو، العقد الإجتماعي، أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة وتقديم، عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2011.
- جان راولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة – دمشق2012.
- جان جاك روسو، دين الفطرة أو عقيدة قس من جبال السافوا ترجمة عبدالله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2012.
- جون لوك، الحكومة المدنية، وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، ترجمة محمود الكيال، مطابع البركة، الإعلانات الشرقية.
- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة جلال العروسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- حنة أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1،2008.
- حنا أرندت، ما السياسة، ترجمة زهير الخويلدي، وسلمى بالحاج مبروك، دار الأمان، الرباط، ط 1، 2015.
- حنا أرنت، حياة العقل، الجزء الثاني، الإرادة، ترجمة نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2017.

- حاتم أمزيل، العلمانية في الفلسفة السياسية المعاصرة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس، مختبر الدراسات الرشدية، ط 1، 2017.
- خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2005.
- خزعل الماجدي، علم الأديان، تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، ومستقبله، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ط، 2016.
- دينيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الإجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2007.
- دينيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الإجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2007.
- رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط 2، 1968.
- زينب عصمت راشد، تاريخ أوروبا الحديث من مطلع القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، دار الفكر العربي، القاهرة.
- سكوت هيبارد، السياسة الدينية والدول العلمانية، ترجمة سامح كريم، عالم المعرفة، ع يونيو 2014.
- شاهر إسماعيل الشاهر، دراسات في الدولة والسلطة والمواطنة، إصدار المركز الديمقراطي العربي، ألمانيا، ط 1، 2017.

- صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبز إلى كانط، جداول للنشر والتوزيع، الكويت، ط 1، 2011.
- عبد الرحمان بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1996.
- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م 2، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2002.
- عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2006.
- علي الريس، الحروب الصليبية من عهد قسطنطين إلى اليوم، مكتبة النافذة، الجيزة، ط 1، 2008.
- عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين، في الإجتماع العربي الإسلامي، منتدى المعارف، ط1 2015.
- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 9، 2011.
- عبد الرضا حسين الطعان، وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2015.
- عبد الرحيم العلام، العلمانية والدولة المدنية، تواريخ الفكرة وسياقاتها وتطبيقاتها، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2016.
- غنار سكيربك، نلزغيلجي، تاريخ الفكر الغربي، من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1.

- غيوم سيبرتان-بلان، الفسلفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2011.
- فرانسيس فوكوياما، بناء الدولة، النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين، مجاب الإمام، السعودية، العبيكان للنشر، ط 2007.
- فضل الله محمد اسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، كلية الآداب بدمنهور، جامعة الإسكندرية، مكتبة بستان المعرفة، 2006.
- فولتير رسالة في التسامح، ترجمة هنريت عبودي، بترا للنشر والتوزيع، ط 1، 2009.
- فريدريك أنجلس، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة الياس شاهين، منشورات الجمل، ط 1، 2014.
- كارل ماركس، حول المسألة اليهودية، ترجمة نائلة الصالحي، منشورات الجمل، ط 1، 2003، ألمانيا.
- كارل بوبر، في الحرية والديمقراطية، ترجمة:عقيل يوسف عيدان، التنوير للنشر والتوزيع، ط 1، 2009.
- كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج 1، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط 1. بيروت 2012.
- كارل شميت، اللاهوت السياسي، ترجمة، رانيا الساحيلي، ياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودرسات السياسات، قطر، ط1، 2018.

- لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط 1، 1987.
- ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، من جون لوك إلى هيدجر، ترجمة محمود سيد أحمد، ج 2، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 1، 2005.
- محمد حسن ظاظا، أفلاطون، القوانين، ترجمة من اليونانية إلى الإنجليزية، تيلور، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.
- محمد أركون، الإسلام، المسيحية، الغرب، دار الساقي، لبنان، ط 3، 1992.
- مونتسكيو، روح الشرائع، ج 1، عادلزعيتر، كلماتعربيةللترجمةوالنشر، مصر، لا يحمل سنة النشر.
- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الانماء القومي، لبنان.
- ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة.
- مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربي للترجمة، بيروت، ط1، 2007.
- محمد المصباحي، الدين والسياسة من منظور فلسفي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، منشورات عكاظ، الرباط، ط 2011.
- مجموعة مؤلفين، الماركسية الغربية وما بعدها، التأسيس والإنعطاف والإستعادة، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ط 1، 2014.

- مجموعة مؤلفين، ما بعد الحداثة، دراسات في التحولات الإجتماعية والثقافية في الغرب، ترجمة حارث محمد حسن، وباسم علي خريسان، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط 1، 2018.
- نورمان ف. كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج 2، ترجمة قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، ط 1997.
- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط 1 ،2005.
- وليام ت. كافانو، أسطورة العنف الديني، الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، ترجمة أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2017.
- وليام د. هارت، إدوارد سعيد، والمؤثرات الدينية للثقافة، ترجمة قصي أنور الذيبان، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، أبوظبي، ط 1، 2011.
- يورجين هبرماس، الأخلاق والتواصل، أبو النور حمدي أبو النور حسن، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2012.
- يورغن هابرماس، وأخرون، قوة الدين في المجال العام، ترجمة رحيم فلاح، مركز دراسات فسلفة الدين، بغداد، ط 1، 2013.

ب-الكتب باللغة الفرنسية والإنجليزية

- Auguste Comte, Cours de philosophie positive1830.

- Bluntschli, Théorie Général de l'Etat, Traduit par ARMAND de RIEDMATTEN, Librairie Guillauim et Cie, Editeur : Journal des Économistes, la Collection des principaux Économistes, du Dictionnaire de l'Économie politique, et du Commerce, et de la Navigation etc, Paris, 1877.
- Charles de Secondat de Montesquieu, l'esprit des lois, Paris, Éditions Gallimard, 1995.
- Caroline Sägesser and others, Religion and secularism in the European Union, Observatory of Religions and Secularism, Université libre de Bruxelles,2018.
- Elena Cristina Bràgea, Etat et Religion: une Réflexion autour de la Gestion du Religieux en Roumanie.
- John rawls, a theory of justice, the belknap press ofHarvard, university press cambridge, Massachusetts, 1971.
- John locke, Lettre sur la tolérance, Trad. Fr. Jean Le Clerc, édition électronique, Chicoutimi Québec 2002.

- JeanJacques Rousseau, 1762 du contrat social ou Principes du droit politique, réalisée par Jean-Marie Tremblay, 2002.
- Jean Bodin,les six livres de la République, l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec.
- Lucien Febvre, Un destin, Martin Luther, Presses Universitaires de France, Paris, Edition 1,1928.
- Nicholas Machiavel, le Prince, www.frenchpdf.com.
- Philippe BRAUD, Francois BURDEAU, Histoire des Idées Politiuqes depuis la Revolution, Ed Montchrestien, Paris, Ed 2 1992.
- Spinoza Traité, Théologico-Politique, traduit par E. SAISSET Ed 1842.
- Valerie JACKSON, Montesquieu, Rousseau et la Modernité Politique.
- voltaire,Traite sur la tolérance, La Bibliothèque électronique du Québec.

2-الأطروحات

أ-الأطروحات باللغة العربية

- أمينة مزراق، الدولة في المجال السياسي العربي، نقاش حول الخلفيات والأسس، أطروحة لنيل الدكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة محمد بوضياف، الجزائر، السنة الجامعية 2017-2018.

- اكرام مسيرة عدنني، سوسيولوجيا ماكس فيبر: المنهجية، السياسة، الدين أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون الدستوري وعلم السياسة، كلية العلوم القانونية والإقتصادية والإجتماعية، جامعة القاضي عياض مراكش، السنة الجامعية 2008-2009.
- محمد طه عليوة، العلاقة بين الدين والدولة، دراسة مقارنة بين النظام الدستوري المصري والنظم الفرنسية والتركية والإيرانية، أطروحة لنيل الدكتوراه، دار نهوض للدراسات والنشر، الكويت، 2018.
- مدوني علي، قصور متطلبات بناء الدولة في إفريقيا وانعكاساتها على الأمن والاستقرار فيها، أطروحة لنيل الدكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، الجزائر، السنة الجامعية 2013-2014.
- محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، الجزائر، السنة الجامعية 2005-2006.
- نعيمة إدريس، أزمة المسيحية ن النقد التاريخي إلى التطور العلمي، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفلة، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة منتوري قسطنطينة، الجزائر، السنة الجامعية 2007-2008.

ب-الأطروحات باللغة الفرنسية والإنجليزية

- Efe Peker, a Comparative-Historical Sociology of Secularisation, Republican State Building in France (1875-1905) and Turkey (1908-1938), Doctor of Philosophy, Faculty of Arts and Social Sciences at Simon Fraser University, Canada, 2006.
- Evelyne morrissette, La Rlation Contempaoraine entre le religieux et le politique : une Etude de Cas du christiancoalition:Thèse de maîtrise en sociologie, Université d'Ottawa, 2012.
- Elodie Roebroeck ArnoldCitoyenneté, Laïcité, Diversité, l'école et la transmissiondes principes républicains, thèse de Doctorat en Psychologie, Université Blaise Pascal, Paris, 2015.
- Jerome melancon, La critique de la démocratie des droits de l'homme chez Marcel Gauchet. Faculté des Etudes superieures et Postdoctorales, Universite d'Ottawa Canada, 2004.
- Jonathan h.krause, The Political Theology of David Hume, Doctor of Philosophy, the Catholic University of America, 2015.
- Ioana toader, sécularisation et expérience religieuse: l'ambigüité de la modernité, a thesis submitted in partial fulfillement of the requierement fot the degree, Rice university, houston 2009.

- Laurent MARONNEAU, le Milieu de la laicité, Contextes, Espaces et temps, thèse en vue de l'obtention du diplôme national de docteur en philosophie, Université de Lorraine, année 2016.
- Lauren BAKIR Liberté religieuse et valeurs de la République , contribution à l'étude d'une articulation en tension, Droit public, Université de Strasbourg, 2018,
- Marie Joëlle redor, De l'état légal à l'état de droit. L'évolution des conceptions de la doctrine publiciste française 1879-1914, Thèse d'Etat, Paris 1988.
- Micheline laliberte,La religion populaire en France à la fin du Moyen Age, Fécondité et limites d'une catégorie historiographique, Thèse présentée à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de Philosophie, Faculté des arts et des sciences, Université de Montréal, Juin 1998.
- MartinBRIBA, Politique et Religion dans la philosophie de Thomas Hobbes, Thèse présentée à l'École des études supérieures et de la recherche de l'Université d'Ottawa en vue de l'obtention du doctorat en philosophie, 2001.

- Matt shydem, locke's Inheritors: An Examination of The Theological Underpinnings of the Letter Concernig Toleration and its Implications for the moder Dilemma of Religious toleration. thesis submitted to the School of Graduate Studies in partial fulfilment of the requirements of the degree of Memorial University, October 2007.
- Mathieu saucierguay, Marcel Gauchet critique d'Alexis de Tocqueville, thèse en philosophie, Faculte des études superieures, Ottawa, Canada, 2010.
- Medhi cohu, Approche psychosociale des croyances relatives à la laïcité: Création d'un outil de mesure et mise en relation avec la perception des minorités culturelles et ethniques en France, Thèse de Doctorat en Psychologie, Université Rennes 2, 2017.
- Pauline Vidal-Delplanque, La conciliation moderne des principes de laïcité de l'Etat et de liberté religieuse. Essai sur l'aumônerie républicaine, Thèse en Droit Public, Université de lille II, Faculté des Sciences Juridiques, Politiques et Sociales1998.
- Philippe dumesnil, Habermas, lecteur de la philosophie du sujet absolu chez Hegel mémoire Présenté pour Obtenir la Maitrise des Arts

(Philosophie) Faculté de théologie, d'éthique et de philosophieUniversité de de Sherbrooke, Décembre 2002.

3-الرسائل باللغة الفرنسية والإنجليزية

- David BROOK, Civil Society and The State, thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies, fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts, Carleton university, Ottawa, 1999.
- Marie Claude Pepin, de la sortie de la religion chez Marcel Gauchet en perspective: Feuerbach, freud, Nietzsche, mémoire presenté à l'Université du Quebec à trois-Rivieres, Aout 2007.
- Michael Gerhard Klasa, State and Empire Before and During the Napoleonic, The effects of liberal revolutions in France, Spain, and Portugal at the end of the 18th and the beginning of the 19th century, Master of Arts in Political Science and International Relations, Université Fernando Pessoa, Porto, 2014.
- Valerie JACKSON, Montesquieu, Rousseau et la Modernité Politique. Mémoire présenté a la Faculté des études supérieures de l'Université Laval pour l'obtention du grade de maitre des arts, Faculté de Philosophie Université laval Québec, Mars, 2004.

4- المقالات

أ-باللغة العربية

- أحمد جاسم ابراهيم الشمري، وآخرون، أثر الحرب الأهلية الفرنسية على تطور الفكر السياسي الفرنسي، 1562- 1590، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، مركز بابل للدارسات الحضارية والتاريخية، جامعة بابل، ع 20 -2015.
- إبراهيم أولتيت، الدولة المدنية والإستثمار السياسي في الدين، أعمال الندوة الدولية حول سؤال الدولة المدنية في العالم العربي، المنظمة من طرف مختبر القانون والمجتمع، كلية العلوم القانونية والإقتصادية والإجتماعية، جامعة ابن زهر، أكادير،
- إلهام محمد فتحي محمد شاهين، الفلسفة الوضعية، عند أوغست كونت، وأسباب ظهورها، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، جامعة الأزهر، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، العدد السادس والثلاثون، القاهرة.
- بوزبرة عبد السلام، طه عبد الرحمان ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط 1، 2011.
- براين تيرنر، بيير بورديو وسوسيولوجيا الدين، ترجمة طارق عثمان، دورية نماء لعلوم الوحي، والدراسات الإنسانية، ع 3، 2017.
- بسام الجمل، الإصلاح الديني الحديث بأوروبا، مفهوما ومسارا تاريخيا، مقاربة تفهمية نقدية، مؤمنون بلا حدود.
- جوزيف ممدوح، وثيقة الخمس والتسعون لمارتن لوثر، ط 1،2017.

- رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هبرماس إلى إلى نانسي فريزر، قسم العلوم الإنسانية والفسلفية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، لا وجود للعدد ولا السنة.
- سكوت هيبارد، السياسة الدينية والدول العلمانية، ترجمة سامح كريم، عالم المعرفة، ع يونيو 2014.
- سعيد بنسعيد العلوي، بناء الدولة المدنية، مقدمات ضرورية، مدار النظر، مجلة فكرية، ع، ربيع 2012.
- غازي الصوراني، الماركسية، الدين والعلمانية والديمقراطية، لا يحمل دار النشر، ط 1، 2013. اطلعت عليه بتاريخ 9-11-2021.
- كبيبش عبد الرحمان، جان جاك روسو، الدين المدني كعامل للإدماج الاجتماعي، المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 12، الجزائر، عدد 1، يناير 2020.
- عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث، دراسة تحليلية وتاريخية، عالم المعرفة، ع 69، شتنبر 1983.
- فريد المريني، الدولة المدنية، تدقيقات مفاهيمية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط 1 1987.
- محمود سيد أحمد، مشروع كانط للسلام الدائم، أسسه ومصادره، مجلة العلوم الإنسانية، ع – 23 صيف 2014 .
- مارسيل غوشيه، المعتقدات الدينية، والمعتقدات السياسية، ترجمة مانوبي غباش، مؤمنون بلا حدود، قسم الفسلفة والعلوم الإنسانية، ع 26 ديسمبر 2015.

- محمد حداد، تجارب كونية في الإصلاح الديني، مؤمنون بلاحدود، المملكة المغربية، ط 1، 2016.
- محمد المساوي، مفهوم الحكم المدني لدى جون لوك، أعمال الندوة الدولية حول سؤال الدولة المدنية في العالم العربي، المنظمة من طرف مختبر القانون والمجتمع، كلية العلوم القانونية والإقتصادية والإجتماعية، جامعة ابن زهر، أكادير.
- نزهة بوعزة، حضور التصور الديني في الأزمنة الحديثة، نموذج علمنة فلسفة التاريخ، مؤمون بلا حدود، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 7 يونيو 2021.
- ويل كيمليكا، المساواة الليبرالية، مشروع جون راولز، ترجمة آمال ابريطل، مؤمنون بلا حدود، تاريخ النشر 19 يوليوز 2017.
- يوحنا جرجس الخضرى، المصلح مارتن لوثر، حياته وتعاليمه، بحث تاريخي عقائدي لاهوتي، دار الثقافة المسيحية، القاهرة، لا توجد سنة النشر.

ب-المقالات باللغة الفرنسية والإنجليزية

- Anthony BRADNEY, Religion and the Secular State in the United Kingdom, Religion in the UK, April 2001.
- Anthony TCHEKEMIAN, Nouvelle vision du Monde à la Renaissance, entre rupture et continuité: intolérance théologique et évolution de la cartographie, Congrès International Université de Lorraine - Nancy, 2013.
- Bourdieu PIERRE. Genèse et structure du champ religieux. In: Revue française de sociologie,1971.

- Benoît Dubreuil, L'origine de l'État et la nature de la coopératio Eurostudia, Vol 2, num 2, décembre 2006.
- David SMADJA, L'Histoire des Idéés Politiques en débat: les Enjeux Épistimologiques de la Contextualisation. 2016/4 N° 64.
- John Maynard Keynes, Newton, the Man, Jonathan FOX, Do Democracies Have Separation of Religion and State?, Canadian Journal of Political Science-Revue, March 2007.
- Hassan ZOUAOUI, l'appropriation étatique de la religion : obstacle à la démocratisation des régimes politiques en terre d'Islam ? actes se colloque international organisé par le laboratoire du droit et société, fsjes agadir,
- MarxTrânvànToàn, La critique de la religion par Marx, Revue Philosophique de Louvain, Troisième série, tome 68, n°97, 1970.
- Miguel ABENSOUR, La démocratie contre l'Etat, Marx et le moment machiavélien, Presses Universitaire de Paris Ed 1997.
- Miguel VATTER, The Political Theology of Carl Schmitt, Academia.edu, May 2014.

- Meryem Mehrez, laicité et Etat civil, quel rapport, actes se colloque international organisé par le laboratoire du droit et société, fsjes agadir.
- Por Dmitri GEORGES LAVROFF, Les Tendances Acuelles dans Les relations entre L'Etat et la religion, Annuaire ibéro-américain de la justice constitutionnelle No. 8, 2004.
- René RÉMOND,La laicité et ses contraires, Pouvoirs N° 7 5,1995.
- Stéphane BAUZON, Le symbole républicain de la laïcité en France ISSN 0211-4526. doi 10.15581/011.77.177-194,
- Valentine ZUBER, la Séparation des Eglises et de l'Etat en France et à Geneve (1905-1907) french Politics, Culture & Society, Vol.26, N°1, Spring 2008, Sorbonne.

5-القواميس

- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل،منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 2، 2001.
- أماني قنديل، الموسوعة العربية للمجتمع المدني، سلسلة العلوم الإجتماعية، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 2008.
- محمد سبيلا، نوح الهرمزي، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، المركز العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية، ط 1، 2017.

- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، ط 1983.
- إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي،الموسوعة الميسرة للمصطلحاتالسياسية عربي انجليزي،2005.
- القاموس السياسي ومصطلحات المؤتمرات الدولية، انجليزي، فرنسي، عربي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 2004.
- مكتب الدراسات والبحوث، بمشاركة فريال علوان وآخرون،قاموس عام، عربي- فرنسي، لغوي- علمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2004.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
- مارسيل غوشيه، المعتقدات الدينية، والمعتقدات السياسية، ترجمة مانوبي غباش، مؤمنون بلا حدود، قسم الفسلفة والعلوم الإنسانية، عدد 26 ديسمبر 2015.

6-المحاضرات باللغة العربية

- عزمي بشارة، السياقات التاريخية لنشوء العلمانية، محاضرة منشورة بموقع يوتوب، 2012.
- عبد النبي مخوخ بعنوان: العلم واللاهوت في فسلفة نيوتن الطبيعية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود والمنشورة بموقعها الرسمي بتاريخ 7 يونيو 2015.
- محمد حبيدة، الإصلاح الديني في التجربة التاريخية الأوروبية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود سنة 2016.

- سعد الدين العثماني، الدولة المدنية في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية، مؤمنون بلا حدود سنة 2015.

الـفـهــرس

مـــــــــــــقـــدمـــــــــــــــة 5

القسم الأول :الأصول الفكرية لمفهوم الدولة المدنية.....31

الفصل الأول: النهضة الأوروبية، تحولاتها الكبرى، ومرجعياتها الإصلاحية، والفكرية الممهدة والمؤسسة لفصل الدين عن الدولة 32

المبحث الأول: تحولات عصر النهضة الأوروبي،ومرجيعاته الإصلاحيةالممهدة لفصل الديني عن السياسي 33

المطلب الأول: المعالم الكبرى لعصر النهضة الغربية وتحولات الديني والسياسي 33

الفقرة الأولى: النهضة الأوروبية ومعالمها الكبرى.....34

الفقرة الثانية: النهضة الغربية مسار لتداخل الديني بالسياسي.....41

المطلب الثاني: المرجعياتالإصلاحيةالمهدةلفصلالدينيعنالسياسي.....68

الفقرة الأولى: الإصلاح الديني،والدعوة إلى مراجعة وضعية المؤسسة الدينية.....69

الفقرة الثانية: الإصلاح الديني والدعوة إلى التغيير الجزئي.....79

المبحث الثاني: المرجعيات الفكرية المهدة لفصل الدين عن الدولة.....106

المطلب الأول: السياسة الواقعية ودور الدين في الدولة.....106

الفقرة الأولى: أيةمكانة للدينفيالدولة؟.....107

الفقرة الثانية: مكيافيلي والتمهيد للفكر العلماني.....114

المطلب الثاني: السياسةالمطلقة وتبعية الروحي للزماني.....116

الفقرة الأولى: هوبز والدولة المطلقة().....116

الفقرة الثانية: الشأن الديني شأن السلطان السياسي.....124

الفصل الثاني: المرجعيات الفكرية المؤسسة والناقدة لفصل الدين عن الدولة.....133

المبحث الأول: فصل الدين عن الدولة،الرؤى،المحددات والضمانات.....134

المطلب الأول: الدين والدولة بين الرؤية المحدودة والرؤية الحادة.....134

الفقرة الأولى: ديكارت والرؤية المحدودة لعلاقة الدين بالدولة.....135

الفقرة الثانية: اسبينوزا والرؤية الحادة لعلاقة الدين بالدولة 138

المطلب الثاني: الدين والدولة،محددات الفصل وضماناته 146

الفقرة الأولى: جان لوك والتمييز الصلب بين الحكم الديني والحكم المدني.....147

الفقرة الثانية: منتسكيو وتحديد ضمانات الحرية المدنية 160

الفقرة الثالثة: فولتير والدفاع عن مسألةالتسامح الديني.....167

المبحثالثاني: المرجعيات الفكرية الناقدة لعلاقة الدين بالدولة 174

المطلب الأول: توظيف الدين وتأليه الدولة 174

الفقرة الأولى: جان جاك روسو،الدين المدني ووظيفته الإدماجية للجماعةالسياسية 175

الفقرة الثانية: إمانويل كانط،الجماعة الأخلاقية، وسمو الدولة المدنية 184

الفقرة الثالثة: هيجل من تأليه الدولة إلى علمنتها 194

المطلب الثاني: تحريرالإنسانية،شرط وجود الدولة المدنية.....205

الفقرة الثانية: ماركس،التحرر من القيود الدينية،شرط وجود الدولة المدنية 213

خلاصة القسم الأول 228

القـــســـــم الـــثـانـي: الأصول الإجتماعية والإقتصادية، والسياسية للدولة المدنية 231

الفصل الأول: الدولة المدنية بين الأصول الإجتماعية والإقتصادية 233

المبحث الأول: الحركة الثقافية والعلمية،الدينامية الصراع والتجاذب.....233

المطلب الأول: من مركزية الكنيسة إلى مركزية الثقافة 234

الفقرة الأولى: الرقابة الكنيسة للدينامية الثقافية.....234

الفقرة الثانية: الدينامية الثقافية ونتائجها على العقل الديني 241

المطلب الثاني: صعود البراديغمات العلمية،وأفول التفسيرات اللاهوتية 248

الفقرةالأولى: الكوبرنيكية ودحض أسس اللاهوتية 249

الفقرة الثانية: الغاليلية والإستمرار في إثبات الكوبرنيكية 262

الفقرة الثالثة: النيوتنية بين التجريبية واللاهوتية 270

المبحث الثاني: الأصول الإجتماعية والإقتصادية للدولة المدنية.....278

المطلب الأول: تشكيل الأصول الإجتماعية لفكرة الدولة المدنية.....278

الفقرة الأولى: الموارد الزمنية مجال هيمنة السلطة الدينية 279

الفقرة الثانية: الموارد الزمنية مؤشر تراجع السلطة الدينية 291

المطلب الثاني: الأصول الإقتصادية للدولة المدنية 297

الفقرة الأولى: الهيمنة الإقتصادية لرجال الدين وانعكاساته الزمنية.....298

الفقرة الثانية: الحياة الإقتصادية بماهي مجال لتحرير المجتمع من السلطات التقليدية 308

الفصل الثاني: الثورات الغربية من نزع القداسة الدينية إلى نزع القداسة السياسية.....320

المبحث الأول: الحكم السياسي المطلق ونزع المشروعية الدينية من الكنيسة 321

المطلب الأول: الحكم المطلق وانتقال المشروعية الدينية من رجال الدين إلى رجال السياسة 321

الفقرة الأولى: الحكم السياسي المطلق وهيمنة المشروعية السياسية على المشروعية الدينية 322

الفقرة الثانية: الحكم السياسي المطلق،المقولات السياسية امتداد للمقولات الدينية.....332

المبحث الثاني: الثورات السياسية الغربية ونزع القداسة عن الحكم 340

المطلب الأول: الثورات السياسية وتقييد السلطات الدينية.....341

الفقرة الأولى: الثورات السياسية وتقييد سلطات رجال الدين.....341

الفقرة الثانية: الثورات السياسية وتشكل مبدأ فصل الدين عن الدولة.....348

المطلب الثاني: الثورات السياسية والتأسيس لعلاقة مغايرة بين الدين والدولة.....357

الفقرة الأولى: الثورات السياسية وتأسيس الدولة المدنية الحديثة 358

الفقرة الثانية: الثورات السياسية وقيمها المدنية.....377

خلاصة القسم الثاني 392

الـــخـــــاتـــــمـــة.....394

لائـــحـــة المـــصـــادر والمـــراجـــع.....396