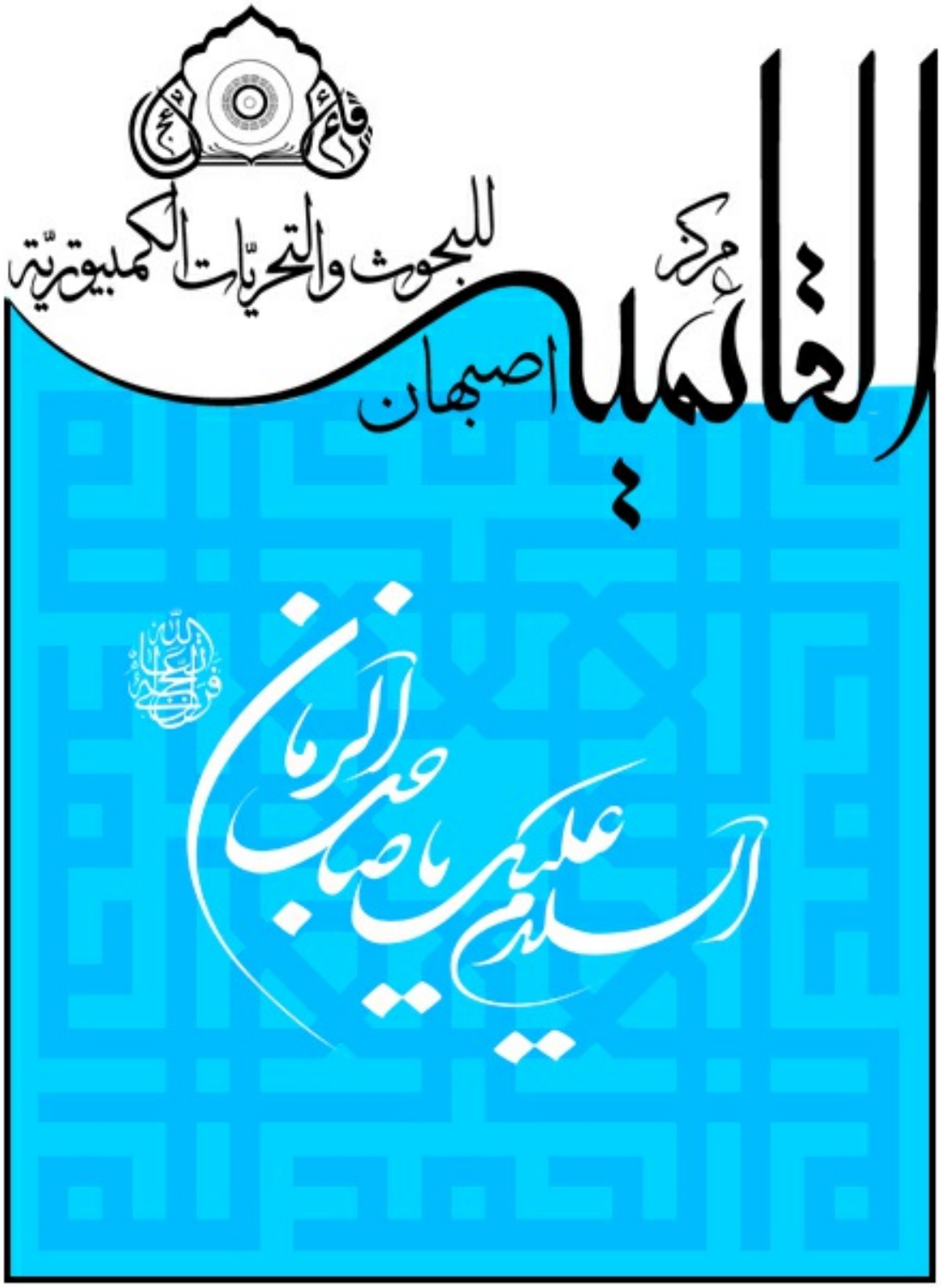

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

سلسلة مصطلحات معاصرة
30

ما بعد العلمانية

مقاربة تحليلية نقدية لمنشأ المفهوم ومآلاته

محمود حيدر

بسم الله الرحمن الرحیم

سلسلة مصطلحات معاصرة

كاتب:

الشيخ مرتضى فرج

نشرت في الطباعة:

العتبة العباسية المقدسة

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس 5

سلسلة مصطلحات معاصرة : ما بعد العلمانيّة المجلد 30 7

هوية الكتاب 7

هذه السلسلة 7

الفهرس 12

مقدمة المركز 14

المدخل 16

الفصل الأول: تأصيل المفهوم دلالة المصطلح وجذره التاريخي 22

اشارة 22

إشارة: 23

المبحث الأول: معنى ما بعد العلمانيّة 23

محاولات لشرح المفهوم وتأويله 27

المبحث الثاني: العلمانيّة وما بعدها: وحدة المفهوم وتمايزه 44

الإشكال المعرفي والتاريخي للعلمانية 46

الفصل الثاني: منظِّرو ما بعد العلمانيّة 56

اشارة 56

إشارة: 57

هابرماس ونظرية المجتمع ما بعد العلمانيّ 58

تشارلز تايلور ممهداً ل"ما بعد علمانية" 72

كازانوفا منظراً للعصر الما بعد علماني 85

بيتر بيرغر ونظرية إزالة العلمنة عن العالم 100

الفصل الثالث: مكانة الدين في تظهير نظرية (ما بعد العلمانيّة) 110

اشارة 110

إشارة: 111
حاضرية الدين في الزمن الما بعد علماني 112
نقد الحداثة العلمانيّة الملحدة 121
الإنسان بوصفه كائناً دينياً 126
الفصل الرابع: ما بعد العلمانيّة في مقام التجربة التاريخية 138
اشارة 138
إشارة: 139
أوروبا – أميركا بين علمانيتين 139
حالة أميركا بما هي نموذج ما بعد علماني 143
تغريبة كولومبوس: الديني متحداً بالعلمانيّ 157
الفصل الخامس: نقد ما بعد العلمانيّة 182
اشارة 182
إشارة: 183
مشكلة المنهج في قراءة المفهوم 186
الإلحاد كهاجس ما بعد علماني 192
التنظير الإيماني للزمان الما بعد علماني 199
المؤلف في سطور 204
تعريف مركز 210

سلسلة مصطلحات معاصرة : ما بعد العلمانيّة المجلد 30

هوية الكتاب

حيدر، محمود، 1957 –، مؤلف.

ما بعد العلمانيّة : مقاربة تحليلية نقدية لمنشأ المفهوم ومآلاته / تأليف محمود حيدر – الطبعة الأولى – بيروت، لبنان : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1440 ه. = 2019

192 صفحة ؛ 24سم. - (سلسلة مصطلحات معاصرة ؛ 30)

يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.

ردمك : 9789922604305

1. العلمانيّة. أ. العنوان.

LCC BL2747.8.H39 2019

DCC: 211.6

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

محرر الرقمي: محمّد رادمرد

العتبة العباسية المقدسة

المركز الإسلامي للدّراسات الاستراتيجية

سلسلة مصطلحات معاصرة 30

ما بعد العلمانيّة

مقاربة تحليلية نقدية

لمنشأ المفهوم ومآلاته

محمود حيدر

هذه السلسلة

تتغيّا هذه السلسلة تحقيق الأهداف المعرفية التالية:

أولاً: الوعي بالمفاهيم وأهميتها المركزية في تشكيل وتنمية المعارف والعلوم الإنسانيّة وإدراك مبانيها وغاياتها، وبالتالي التعامل معها كضرورة للتواصل مع عالم الأفكار، والتعرف على النظريات والمناهج التي تتشكل منها الأنظمة الفكرية المختلفة.

ثانياً: إزالة الغموض حول الكثير من المصطلحات والمفاهيم التي غالباً ما تستعمل في غير موضعها أو يجري تفسيرها على خلاف المراد منها، لا سيما وأن كثيراً من الإشكاليات المعرفية ناتجة من اضطراب الفهم في تحديد المفاهيم والوقوف على مقاصدها الحقيقيّة.

ثالثاً : بيان حقيقة ما يؤديه توظيف المفاهيم في ميادين الاحتدام الحضاري بين الشرق والغرب، وما يترتّب على هذا التوظيف من آثار سلبية بفعل العولمة الثقافية والقيمّية التي تتعرض لها المجتمعات العربية والإسلاميّة وخصوصاً في الحقبة المعاصرة.

رابعاً: رفد المعاهد الجامعية ومراكز الأبحاث والمنتديات الفكرية بعمل موسوعي جديد يحيط بنشأة المفهوم ومعناه ودلالاته الإصطلاحية، ومجال استخداماته العلمية، فضلاً عن صلاته وارتباطه بالعلوم والمعارف الأخرى.

المركز الإسلامي للدّراسات الاستراتيجية

ما بعد العلمانيّة

مقاربة تحليليّة نقديّة

لمنشأ المفهوم ومآلاته

محمود حيدر

ص: 1

بِسْمِ اللّه الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: 2

حيدر، محمود، 1957 –، مؤلف.

ما بعـد العلمانيّـة : مقاربـة تحليليـة نقديـة لمنشأ المفهوم ومآلاته / تأليف محمود حيدر – الطبعة الأولى – بيروت، لبنان : العتبة العباسـية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1440 ه. = 2019

192 صفحة ؛ 24سم. – (سلسلة مصطلحات معاصرة ؛ 30)

يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.

ردمك : 9789922604305

1. العلمانيّة. أ. العنوان.

LCC BL2747.8.H39 2019

DCC: 211.6

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

ص: 3

الفهرس

- المدخل...9

الفصل الأول : تأصيل المفهوم - دلالة المصطلح وجذره التاريخي

- معنى ما بعد العلمانيّة...16

- محاولات لشرح المفهوم وتأويله...20

- العلمانيّة وما بعدها: وحدة المفهوم وتمايزه...37

- الإشكال المعرفي والتاريخي للعلمانية...39

الفصل الثاني : منظرو ما بعد العلمانيّة

- هابرماس ونظرية المجتمع ما بعد العلمانيّ...51

- تشارلز تايلور ممهداً ل«ما بعد علمانية»...65

- كازانوفا منظراً للعصر الما بعد علماني...78

- بيتر بيرغر ونظرية إزالة العلمنة عن العالم...93

الفصل الثالث: مكانة الدين في تظهير نظرية «ما بعد العلمانيّة»

- حاضرية الدين في الزمن الما بعد علماني...105

- نقد الحداثة العلمانيّة الملحدة...114

- الإنسان بوصفه كائناً دينياً...119

الفصل الرابع : ما بعد العلمانيّة في مقام التجربة التاريخية

- أوروبا - أميركا بين علمانيتين...132

- حالة أميركا بما هي نموذج ما بعد علماني...136

- تغريبة كولومبوس: الديني متحداً بالعلمانيّ...150

الفصل الخامس : نقد ما بعد العلمانيّة

- مشكلة المنهج في قراءة المفهوم...179

- الإلحاد كهاجس ما بعد علماني...185

- التنظير الإيماني للزمان الما بعد علماني...192

مقدمة المركز

تدخل هذه السلسلة التي يصدرها المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية في سياق منظومة معرفيّة يعكف المركز على تظهيرها، وتهدف إلى درس وتأصيل ونقد مفاهيم شكلت ولما تزل مرتكزات أساسية في فضاء التفكير المعاصر.

وسعياً إلى هذا الهدف وضعت الهيئة المشرفة خارطة برامجية شاملة للعناية بالمصطلحات والمفاهيم الأكثر حضوراً وتداولاً وتأثيراً في العلوم الإنسانية، ولا سيّما في حقول الفلسفة، وعلم الاجتماع، والفكر السياسي، وفلسفة الدين والاقتصاد وتاريخ الحضارات.

أما الغاية من هذا المشروع المعرفي فيمكن إجمالها على النحو التالي:

أولاً: الوعي بالمفاهيم وأهميتها المركزية في تشكيل وتنمية المعارف والعلوم الإنسانية وإدراك مبانيها وغاياتها، وبالتالي التعامل معها كضرورة للتواصل مع عالم الأفكار، والتعرف على النظريات والمناهج التي تتشكل منها الأنظمة الفكرية المختلفة.

ثانياً: إزالة الغموض حول الكثير من المصطلحات والمفاهيم التي غالباً ما تستعمل في غير موضعها أو يجري تفسيرها على خلاف المراد منها. لا سيما وأن كثيراً من الإشكاليات المعرفية ناتجةٌ من اضطراب

الفهم في تحديد المفاهيم والوقوف على مقاصدها الحقيقية.

ثالثاً: بيان حقيقة ما يؤديه توظيف المفاهيم في ميادين الاحتدام الحضاري بين الشرق والغرب، وما يترتب على هذا التوظيف من آثار سلبية بفعل العولمة الثقافية والقيمية التي تتعرض لها المجتمعات العربية والإسلامية وخصوصاً في الحقبة المعاصرة.

رابعاً: رفد المعاهد الجامعية ومراكز الأبحاث والمنتديات الفكرية بعمل موسوعيٍّ جديدٍ يحيط بنشأة المفهوم ومعناه ودلالاته الاصطلاحية، ومجال استخداماته العلمية، فضلاً عن صلاته وارتباطه بالعلوم والمعارف الأخرى. وانطلاقاً من البعد العلمي والمنهجي والتحكيمي لهذا المشروع فقد حرص المركز على أن يشارك في إنجازه نخبةٌ من كبار الأكاديميين والباحثين والمفكرين من العالمين العربي والإسلامي.

***

تسعى هذه الدراسة إلى محاكاة أطروحة ما بعد العلمانيّة، كما ظهرت في مناظرات عدد من المفكرين وعلماء الاجتماع المعاصرين في الغرب. وتعميقاً للمباني المعرفية التي تفترضها هذه الأطروحة، تعتمد الدراسة منهجيّة التحليل والنقد لأسباب نشأتها وغموض دلالاتها الاصطلاحية والآثار الفكرية والتاريخية والمجتمعية المترتبة على ولادتها.

المدخل

تشـير عبارة «ما بعـد العلمانيّـة» إلى مصـطلح حـديث الولادة في المجتمع الثقافي الغربي. وتلقاء المطارحات التي جرت حوله في خلال العقد الأول من القرن الجاري، بدا أن هذا المصطلح لا يزال في طوره الابتدائي. بل يجوز القول أن جلّ ما حفلت بها حلقات التفكير حول خصائص وسـمات منظومة ما بعد الحداثة، كانت شـهدت غياباً لافتاً لهذه العبارة. ربما لهذا السبب – وأسباب أخرى سنأتي إليها في سياق هذه الدراسة – لـم تتحول «ما بعد العلمانيّة» إلى مفهوم تامّ القوام.

من المسـتحسن أول الأمر، أن نتنبَّه إلى مشـكلة صارت مألوفـةً في التعامل مع المفاهيم المسـتحدثة. فالذي حصل في الغالب الأعم كان أشـبه بانزلاقاتٍ عجولـةٍ من طرف النخب شـرقاً وغرباً خصوصاً أولئك الـذين أخـذوا بناصـية المفاهيم على غير هـدى. في محاذاة «ما بعد العلمانيّـة» ومحاكاتها نرانا أمام شائعـة نبتت على حين فجأة وسط زمن مكتظٍّ بالالتباسات، لـذا سـنكون على شـيء من حذر بإزاء «مركَّبٍ معرفيٍّ» لـم تكتمل عناصـره النظريـة بعد. ناهيك عن أنّنا حيال أطروحة أطلت علينا من بيئتها الغربية وهي مثقلةٌ بأحمال شتّى، ومحمولةٌ في الوقت نفسه على أفهامٍ وتأويلاتٍ لـم تستقر على حال.

***

شأن سواها من المفاهيم التي أدخلتها الحداثة الفائضة في سجل «المابعديات»، فقد وقعت ما بعد العلمانيّة في مأزقٍ دلاليٍّ

مصحوب بارتباك اصطلاحيٍّ شديد. لقد جرى حملُها كنظائرها السابقات على غير محملٍ وشرح وقصد. تارةً على مستوى دلالة اللفظ، وطوراً على مستوى دلالاة المعنى والمحتوى. ولكن في أغلب الأحيان شاع حملها على محمل النهايات؛ أي نهاية ظاهرةٍ ثقافيةٍ وولادة أخرى على أنقاضها. وهذا ليس بمستغربٍ ما دام الحديث عن أفول وقيامة المفاهيم هو أدنى إلى تقليد راسخٍ في حياة الغرب وثقافته. وتلك حالةٌ لم يتوقف سَيْلُها منذ أول نقدٍ لعصر الأنوار جرت وقائعه مع المنعطف الميتافيزيقي، الذي قاده إيمانويل كانط قبل نحو قرنين كاملين. غير أن شغف العقل الحداثي بختم المفاهيم لم يكن لرغبة جموحة ببدء جديد بقدر ما افترضته تطورات الحضارة الغربية الحديثة وتحولاتها. هذا يعني أن ما بعد العلمانيّة – كمثل ما بعد الحداثة من قبلها – تومئ نحو انعطاف جديد في مشاغل الفكر. ولأنّ التاريخ امتدادٌ جوهريٌّ من الماضي إلى الحاضر المستمر، فكلّ إعلان عن نهاية حقبة ما هو في الواقع إنباءٌ عن بدء لأحقاب تالية ليس بالضرورة أن يُحكم عما سبقها بالبطلان. ربما لذلك جاء تنظير هايدغر حول نهاية الميتافيزيقا لا ليطيح بها، وإنما ليؤكد ضرورتها ووجوبها. فالانسحاب والحضور– كما يقول– هما فعلٌ واحدٌ وليسا فعلين متناقضين يميتُ أحدهما الآخر. ذلك بأن المسرى الامتدادي بين الماقبل والمابعد لا ينشط على سياق آليٍّ من النقطة ألف إلى النقطة ياء، بل هو فعاليّةٌ ساريةٌ في جوهر الحركة التاريخية التي تتأبى الانقطاع وترفض الفراغ.

***

حال الأحداث في التاريخ كحال المفاهيم. هي منه وهو منها،

بل ويغتـذيان من إناء واحـدٍ ذلك بأنّ كلّ مفهوم ينشأ، لن يكون خارج الحدث والشـروط الحاكمة على الفكر الذي ينتجه المفاهيم أدوات معيارية للتعرف على الأحداث وفهمها. الحدث والفكر متلازمان، ولا ينفك عقدهما أبداً. ينشـئان للمفهوم محرابه في عالم الفكر، ثم يعود التفكير من بعد أن أضـحى في قلب الحدث ليقيمه على نشأة أخرى. لهذا السبب راح الفيلسوف الألماني فرانز فون بادر (1765 – 1841) يركّز على الوقـائع الحيـة في التاريـخ الإنسـاني، ويَطمْئِن معاصـريه من الـذين يقولون بضـرورة النظـام المعرفي الجاهز، أن المصـطلحات والتعاريف لا تتخذ مسارها على خطٍّ مسـتقيمٍ، بل تشـكل دائرةً تروح فيها وتجيء على نحو التكرار والتفاعل والتجدّد. فليس المهم بالنسبة إليه من أين يبدأ المرء، بل كيف يصل عبر أدواته المعرفية إلى مركز الجاذبية.. أي إلى الغاية الجوهرية المقصودة...

***

تبعـاً لمـا مرّ معنـا تتبين لنا المنهجيـة التي يمكن أن يُقارب فيها مفهوم مسـتحدث كمفهوم ما بعـد العلمانيّـة. فالمقصـد العميق من هـذه المقاربـة، هو إدراك المنزلـة التي يحتلهـا في معترك الأحـداث والأفكـار من خلال التعرف على ماهيته والأسـباب التي دفعت به إلى حقل المداولة.

تبين المعطيات الحديثـة أن المراجع التأسيسـية لمصـطلح «ما بعـد العلمانيّـة» تنحصـر في أعمال بحثيـة صدرت بعد العام 2010. وهذه الأعمال هي حصيلة مؤتمرات خُصصت لتظهير هذه القضية. في

مقـدم الأفكـار والنظريـات التي اسـتندت إليها تلك الأعمال هي ما اشـتغل عليه عـددٌ وازنٌ من المفكرين وعلماء الاجتماع في مقـدمهم: الفيلسوف الألمـاني يورغن هابرماس والكنـدي تشارلز تايلور، وعالـم الاجتماع الأميركي بيتر بيرغر، وعالـم الانثروبولوجيا من أصل إسـباني خوسـيه كازانوفا.. إلى هؤلاء جمعٌ آخر من الباحثين في الفلسـفة وعلم الاجتماع السياسـي ممن أسـهموا بصورةٍ مباشـرةٍ وغير مباشـرةٍ في تسـييل الكلام على فكرة «ما بعد العلمانيّة». كان للألماني هابرماس ورفيقه الكندي تايلور على وجه الخصوص مجهودٌ مميّزٌ في التأسـيس لنقاش جـدّيٍّ بصـددها. ومن الأفكار التي شـكلت إحـدى أبرز خطوط الجاذبية في هذا النقاش، حديثهما عن عالـم ما بعد علماني أخذت معالمه تظهر في المجتمعات الحديثـة. وهو الأمر الذي ولد احتداماً فكرياً غير مألوف مؤدّاه: أن العصـر العلمانيّ قد بلغ منتهاه، وأن العالـم الأوروبي المعاصر دخل في واقعٍ جديدٍ لـم يعد فيه الكلام على العلمانيّة بمعناها الكلاسيكي أمراً جائزاً.

بعـد فرضـية هابرماس القائلة «إن العالـم الأوروبي بات يعيش في مجتمع بعد علماني» نُظِّمت الكثير من المؤتمرات والمنتديات تمحورت حول جـدوى الاسـتمرار في التنظير للعلمانية باعتبارها الحل الأمثل للمجتمعات الغربية المعاصـرة. ففي الثالث والرابع من نيسان (أبريل) 2009 عقـد مؤتمر في جامعـة هارفرد تحت عنوان «اسـتكشاف الما بعـد علماني». وبعـد سـنة واحدة، أي في التاسع والعاشـر من نيسان (أبريل) 2010، جرى عقـد مؤتمر آخر في كليـة العلوم الدينيّـة في جامعـة واشـنطن سـانت لويس (ميسوري) تحت عنوان «النقاش حول العلمانيّة في عالـم ما بعد علماني»،

ص: 12

هـذا بالاضافة إلى مؤتمر ثالث انعقد في جامعة بولونيا بعنوان «السـياسة والثقافة في المجتمع الما بعد علماني» بتاريخ 12 -13 أيار (مايو) 2011.

في خلال المؤتمرات المـذكورة لـم يقتصـر النقاش على الجانب الاصـطلاحي كما هو الشائع في منهـج عمل المـدونات المعجمية. فلقد جرت متاخمـة ما بعـد العلمانيّـة تبعاً لظهوراتها وتـداعياتها الفكريـة والسوسـيولوجية في عدد من المجتمعات العلمانيّة الحديثة في أوروبا والأميركيتين. ولأننا لـم نجد سوى الندرة من المطالعات المعاصرة حيال الظهورات المشار إليها، فقد ارتأينا أن نركز مسعانا في هذه الدراسة على استقراء ظاهرة ما بعد العلمانيّة من خمس زوايا:

الأـولى: تعرض إلى مـا تقـدّم به عـدد من علمـاء الاجتمـاع من مقترحات وتصورات لتعريف المفهوم، ولا سـيما لجهـة التأصـيل اللغوي والاصطلاحي، وطبيعة المساجلات الدائرة حوله بين النخب الغربية.

الثانيـة: تتنـاول رابطـة النّسَب السّـلالي بين العلمانيّـة ومـا بعـد العلمانيّـة. وقـد آثرنا لجلاء تلك العلاقـة الرابطـة أن نتميّز الوضـعيتين تبعاً لخصوصيتهما النظرية والمعرفية، ناهيك عن الشروط الزمانية والمكانية لكلّ منهما.

الثالثـة: تتحرى ما يمكن وصـفه ب«الثنائيّـة الضديّـة» بين العلمنة والدين. إذ لـم يكن للعلمانية أن تتحول إلى سـلطة تاريخيّةٍ صارمةٍ، لو لـم تجعل من الدين نقيضاً وجودياً لها. وعليه يستحيل الكلام على

العلمنة في التجربة التاريخية لحداثة الغرب بمعزلٍ عن حاضـريّة الدين، بالتالي فإن الحديث اليوم عن عودته كمنظومة قيمٍ إيمانيةٍ ومجتمعيةٍ إنما يعكس مكانته الجوهرية في إعادة تشكيل الحضارة المعاصرة.

الرابعـة: تعاين اختبارات ما بعـد العلمانيّـة في المجتمعات الغربيـة، ولا سـيما في أوروبا والأميركيتين حيث شـهدت أرض هاتين القارتين انتقالات شديدة التعقيد والتداخل بين القيم الدينيّة وقيم العلمنة.

الخامسة : تسـعى إلى متاخمة المفهوم بعين النقد. ولأن فكرة ما بعد العلمانيّة لمّا تزل بعد في طور التكوين، فإن الإسهام النقدي حول هذه القضـية الإشـكالية، تفترضه ضـرورات معرفية وحضاريّة لا تنحصـر مقاصدها بمجرد تظهير الفكرة، وإنما أيضاً وأساساً في تعيين التحديات الفكرية المفترضة وأثرها على مجتمعاتنا العربية والإسلامية راهناً وآتياً.

محمود حيدر

شتاء 2019

ص: 14

الفصل الأول: تأصيل المفهوم دلالة المصطلح وجذره التاريخي

اشارة

ص: 15

إشارة:

* يسعى هذا الفصل إلى تأصيل مصطلح ما بعد العلمانيّة من خلال مبحثين متلازمين: المبحث الأول يتناول المعنى اللغوي والدلالات الاصطلاحية للمصطلح. المبحث الثاني: يتناول وحدة المفهوم والمصدر بين العلمانيّة وما بعد العلمانيّة.

المبحث الأول: معنى ما بعد العلمانيّة

1 - 1 إشكالية التعريف وغموض المصطلح

على الرغم من حداثة ولادته، وتنوع تعريفاته، والتأويلات التي أحاطت به من كلّ صوب، فقد صار مصطلح «ما بعد العلمانيّة» مدار تفكير بيئات ثقافيةٍ وأكاديميةٍ وازنةٍ في الغرب. في حين غدت مصطلحات مثل «بعد العلماني» (Postsecular) أو «بعد العلمانيّة» (Postsecularism) شعاراً رائجاً في المناقشات السوسيولوجية والفلسفية الحديثة. ففي حقلي السياسة النظرية والسوسيولوجيا، استخدم مصطلح «بعد العلماني» على نطاق واسع. ويمكن القول بوجه عام، أن طائفةً من المفكرين العلمانيين عكفوا على الاعتناء بهذا الشعار بغية إظهار انفتاحهم على المسائل الدينيّة. ولكن على الرغم من الحيوية التي اتسمت بها المناقشات الدائرة حوله فقط ظل تعريف هذا المصطلح في غاية الغموض والإبهام.

أبرز التعاريف المتداولة حول «ما بعد العلمانيّة» ذاك الذي

يعني وصول العلمانيّة إلى نهايتها أو اقترابها من حتفها على أقل تقدير. وهذا المدعى يثير مشكلة القطع بمدى قربه من الصواب. مع ذلك فإن السؤال الذي يعنينا الجواب عليه في هذا الفصل هو التعرّف على ما تدل عليه عبارة ما بعد العلمانيّة في ظاهرها اللفظي ومضمونها المعنوي؟.

يستفاد من قراءة أولية لبعض تنظيرات عدد من علماء الاجتماع المعاصرين في أوروبا والولايات المتحدة المَيل إلى ترجيح معنى التواصل بين طورين تاريخيين للعلمانية: طورٌ بلغ ذروته وخُتِم، وطورٌ يتهيّأ للبدء فالختم هنا يدلّ على نهاية حقبةٍ أدت العلمنة في خلالها مجمل إجراءاتها، وصار عليها أن تتكيف مع ما يناسب شروط الزمن الذي حلّت فيه. وأما البدء فيدل على حركةٍ نشطةٍ من المراجعات والنقد التي سادت الوسط الفكري العلماني، ودعت إلى رؤيةٍ جديدةٍ تتجاوز التناقض الحاد بين الشأنين الديني والدنيوي. والنتيجة التي تنتهي إليها مثل هذه القراءة هي أنّ التوصل إلى تعريف دقيق لعبارة «بعد العلماني» تفترض إلغاء صور التتالي (قبل – بعد) أو (تغيير النظام السائد وإنشاء نظام بديل للحياة). غير أن عالم الاجتماع الأميركي بيتر بيرغر (Peter Berger) ذهب إلى تعريف المصطلح بوصفه حالة وعي معاصر تتعايش فيه الرؤى الكونية للدين مع الرؤى العلمانيّة للكون. ورأى أنّ تعايش الرؤى الكونيّة الدينيّة والعلمانيّة، والتطلعات الدينيّة والعلمانيّة في المجتمع والسياسة، وصيغ فهم الديني والعلمانيّ لحياة الفرد يولد توتراتٍ ناجمةٍ من اجتماع النقائض. وحاصل ما توصل إليه بيرغر

أن السمة المميزة لفكرة ما بعد العلمانيّة هي أنّها تعبيرٌ عن حالةٍ من التوتر المستمر(1).

استناداً إلى هذا التعريف الأولي لا تعود ما بعد العلمانيّة نفياً للعلمانية، وإنما توسيعاً لآفاقها بوسائط وشرائط وأنساق مختلفة. فمن البديهي وفقاً لهذا الفهم أن تكون الحالة «ما بعد علمانية» حالة استئنافٍ واستمرارٍ أكثر مما تعبر عن قطيعة وانفصالٍ بين شكلين لنظام الحياة في الغرب الحديث. مثل هذه الرؤية يؤيدها الاعتقاد الشائع أن التاريخ الإنساني متكامل الأطوار ولا ينسلخ ما قبله عما يليه انسلاخاً قطعياً. لأن الماقبل امتدادٌ للما بعد وتأسيسٌ له. وعليه فلن تكتسب حقبة ما بعد العلمانيّة واقعيتها التاريخيّة ما لم تقرّ بنَسَبها الشرعي للأصل الذي أخرجها إلى الملأ. فلو لم تكن العلمانيّة حاضرةً في التاريخ الحي لحداثة الغرب، ما كان بالإمكان الكلام على ما بعدها. وهذا يدلّ على أنّ ثمة ضرباً من جدلية الحمل والولادة ؛ وأنّ «ما بعد العلمانيّة» ليست سوى حاصل هذه الجدلية. غير أنّ ما تجدر إليه الملاحظة، أنّ النقاش على فكرة ما بعد العلمانيّة ما كان لينطلق على النحو الذي تشهده منتديات التفكير لولا أن بلغت العلمنة مشكلات بنيوية في منظومتها التكوينية. لذا سيكون من البديهي القول أن من سمات ما بعد العلمانيّة مجاوزة ما قبلها من خلال استحداث قيمٍ جديدة تقتضيها ضرورات الزمان والمكان. ومن صفات المجاوزة وأفعالها أن القائلين بهذه الفكرة يؤسسون

1- Peter L. Berger. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics (Washington D. C.Grand Rapids, Mich. : Ethics and Public Policy Center: W. B. Eerdmans Pub. Co (1999).

رؤاهم على مبدأ الوصل والفصل بين «الما قبل» و«المابعد». فالفصل ضروريٌّ للتجاوز، والوصل ضروريٌّ للاستمرار والدوام. وإذاً، فالمابعد العلمانيّ فضلاً عن أنه موصول بما قبله فهو يفيد من اختبارات العلمنة ومعاثرها حتى يتسنى الانتقال إلى طورٍ جديدٍ. ومهما تكن طبيعة الاتجاهات التأويلية الناشطة حول المصطلح، فإن تأطيره وبلورته يبقى متعذراً ما لم يتم تعيين محل النزاع.

وهكذا تفترض حالة ما بعد العلمانيّة نشوء أسئلة غير مسبوقة في معرض الكلام على الأخطاء التي اقترفتها العلمنة على مدى ثلاثة قرون من اختباراتها في المجتمعات الغربية. وسنلاحظ استناداً إلى هذه الفرضية أن التجربة التاريخية للحداثة الغربية أفرزت معادلة تقول: مثلما استهلت العلمنة رحلتها التاريخية بمقولتها المشهورة «إزالة السحر عن العالم»، افتتحت ما بعد العلمانيّة مسارها بمقولةٍ معاكسة هي: «إزالة العلمنة عن العالم»(1). وبصرف النظر عما إذا كان بيرغر رفع شعار الإزالة كاستراتيجية للتطبيق، أو كتوصيف لواقع بلغته مجتمعات ما بعد الحداثة في الغرب، يبقى مآل التنظير واحداً.

هذا هو بالتحديد ما يفيد معنى إزالة العلمنة كما استعمله بيتر بيرغر للمرة الأولى في تسعينيات القرن العشرين. فقد دخل إلى ميدان التنظير لفكرته في إطار سلسلة مراجعات فكرية لتاريخ العلمنة وعلاقتها بالإيمان الديني. والجدير ذكره هنا أنه لم يكن فقط مدافعاً قوياً عن أطروحة العلمنة؛ بل كان أول من أقرّ بأنه كان

1- هذه العبارة التي أطلقها عالم الاجتماع الأميركي بيتر بيرغر تشكل إحدى أبرز نقاط الجاذبية للنقاش الذي حول فكرة ما بعد العلمانيّة داخل منتديات التفكير في الغرب.

مخطئاً عندما لم يعترف بأن «العالم ما زال شديد التدين كما كان في السابق»(1). إلا أن الدين الذي يتحدث عنه بيرغر في دراسته للحركات الدينيّة، هو دين أصولي أولاً وآخراً. فلقد كان قلقاً من هجمة الأصوليين على النظام الحديث، ومما يسميه عودة ما قبل الحداثة إلى عالمنا المعاصر (2).

محاولات لشرح المفهوم وتأويله

في تعليقها على أطروحة بيرغر، تقدم الباحثة النمساوية في علم اجتماع الدين كريستينا شتوكل (3) تعريفاً لمصطلح «بعد العلماني» عبر مدخلين اثنين لفهمه:

الأول أن «بعد العلماني» يعني إزالة العلمانيّة (de secularization)، أو أنه ما يلي العلمنة أو ينقلب عليها. وبمعنى أبعد أن تغيراً في النظام يعيد المجتمع إلى الدين.

أما الثاني فيقوم على أن «بعد العلماني» هو شرطٌ للعصرنة والتعايش بين العلمانيّ والديني، وهذا ما يمكن فهمه – حسب شتوكل – في أبعاد ثلاثة : 1 – معياري 2 – اجتماعي وسياسي وتاريخي، 3 – وفينومينولوجي. وأن لكل من هذه الأبعاد توتّره الخاص. أي إن الكلّ يُعدّ متصلاً بنظيره ويكمله من دون أيّ تناقضٍ. وهو ما سيتبّين لنا من جملة مقترحات جرى انتزاعها من خصوصيّة

1- Peter Berger, IPID.

2- Ipid, PP. 1

3- كريستينا شتوكل – محاولة تعريف بعد العلمانيّة – من محاضرة لها في أكاديمية العلوم الروسية بموسكو – شباط (فبراير) – 2011 راجع «فصلية الاستغراب» العدد الثامن – ربيع 2017.

المجتمع الأوروبي الـذي وصل فيه التخاصم بين العلمنـة والإيمان الـديني درجـة الاكتمال. ولأجل بلورة صـيغة مكتملة للمفهوم تذهب شتوكل إلى التمييز بين كلمتي «بعـد العلمانيّـة» و«إزالة العلمانيّة» في مسـعىً منها إلى توضـيح التباين في معنى الكلمتين سـعياً منها لفهم مصـطلح «ما بعد العلماني» تقول في هذا الصدد: إنّ السابقة «بعد» (post) تدل على هندسة مختلفة كلياً عن كلمة «إزالة»، وبهذا المعنى تـدل كلمة «بعد» على المحور الأفقي والعامودي معاً. فالدين في مجتمع «بعد علماني» ليس هو ذاته في مجتمع قبل علماني. وعودة الدين ليست رجوعـاً إلى شـيء كـان من قبل من هنا، نسـتنتج التمييز الحاصل بين كلمـة «إزالـة» وكلمـة «بعـد»: فالأولى تفهم الـدين والحـداثة كنقيضـين، والثانية تفهمهما كفضاءين منسجمين. من أجل ذلك تقرر شتوكل أنّ نجاح مصطلح «بعد العلماني» في الخطاب العام كما في الخطاب الأكاديمي يبدو مرتبطاً في هذا التمييز نفسه.

واستكمالاً لمسعاها في تأويل المصطلح وتوضيحه تقترح شتوكل اعتماد الواصلة في كتابة المصطلح بحيث تصبح هكذا: «بعد العلماني». فالواصـلة هنـا تقيم فرقاً دلالياً (semantic) يفيـد بفهم المعنى. فكلمـة «بعـد - العلماني» الموصولـة بواصـلة تشـير إلى أن «بعد-» تعني بالحقيقة ذاك الذي يلي. أي إنه تالٍ للعلماني، وبهذا المسـعى التأويلي تشير الباحثة إلى نوعٍ من التعاقب الزمني. كما لو أراد المرء أن يقول: كان المجتمع في ما مضـى علمانياً، والآن لم يعـد علمانياً. والأمثلـة التي توردها لتوكيد مقصدها هي تجربة تركيا التي كانت في ما مضـى علمانية أتاتوركيّةً، بينما الآن

دولة يحكمها حزبٌ دينيٌ أعادها إلى مشـهدٍ مختلفٍ عن السابق. في السياق نفسه تضيف شتوكل التجربة الروسية. وتحديداً روسيا السوفيتية التي فعلت كلّ شـيءٍ لاستئصال الـدين. ولكن بعد سـقوط الشـيوعية، عاد الدين ليتصدر المشـهد. تشـير هذه الأمثلة إلى تعاقب منظم من العلمانيّ إلى بعـد – العلماني، أي العلمانيّ كتغيير نظام. وتبعاً لهـذا الفهم يشـتمل تعريف مصـطلح بعـد العلمانيّ على ثلاثة موضوعات متمّمـة كمـا سـبق وأشـرنا: «بعـد العلمـانيّ المعيـاري»، «بعـد العلمـانيّ – السوسـيولوجي»، «التـاريخي والسياسـي»، و«بعـد العلمانيّ الفينومينولوجي». لكن الشيء المهم هو أن معنى بعد العلمانيّ يكمن في معرفة الاختلاف والتمايز والتكامل بين هذه الأبعاد الثلاثة نفسها.

اللافت في هذه المقاربة هو ما يفصح عنه شرح الأبعاد الثلاثة المذكورة. ذلك بأن مثل هذه الشروح تنطوي على أهميّةٍ معرفيةٍ وعلميّةٍ وازنة في سـياق تأصـيل وتوزيع النقاش حول مفهوم ما بعد العلمانيّة. وعليه فقد شارك عدد من كبار الباحثين إلى جانب شـتوكل في نقاش وشرح الأبعاد الثلاثة لمفهوم ما بعد العلمانيّة على الوجه التالي:

أولاً: «ما بعـد العلماني» المعياري: وهو بُعـدٌ يخص أحـد أبرز تأسـيسات الفلسـفة الحديثـة. فلو أحلنا فهم البعد المعياري من وجهة نظر فلسـفيّةٍ سـنرى أنّ هناك من يضع التراث الكانطي مقابل التراث الهيغلي. وعليه ينبغي تسـمية «بعد العلمانيّ المعياري» «ما بعد علماني»، لأنه يصف موقفاً فلسفياً معيارياً، وهو موقفٌ يقرّ أنّ

العلمانيّة ذاتها يمكن أن تكون أيديولوجيا(1). الممثّلون الأساسيون لهذا المعيار هم يورغن هابرماس (Jurgen Habermas) ووليام كونولي (William Connolly)، وجون راولز (John Rawls)(2). وما يهمّنا لفت الانتباه إليه بالنسبة للتيّار التفكيري بعد العلمانيّ المعياري هو تيارُ سياسيٌّ، وليبراليٌّ، ينتمي إلى تراث كانطيٍّ في الفلسفة السياسيّة. يتفق هؤلاء على المكانة الشرعية للدين في الفضاء العام، إما لأنهم مقتنعون بتفوّق وجهة النظر الدينيّة، أو لأنهم هم أنفسهم متديّنون. فهم يقدمون حجةً منطقيّة بسيطةً مؤداها : إن الفضاء العام الذي يميز الخطاب العلمانيّ من الخطاب الديني يجازف باستبعاد المواطنين المتدينين، وهذا ليس عملاً ديموقراطياً. ومثل هذا التصور لموضوع الدين يبدو مختلفاً كلياً عما نجده في الفلسفة المحافظة أو المجتمعية التي تميل للدفاع عن أهمية الدين على أسس أخلاقيّةٍ. ومن أجل التبسيط، يمكننا اعتبار هذه المقاربة الأخلاقيّة منتمية إلى التراث الهيغلي. لكنّنا نجد في الفلسفة السياسيّة المعاصرة من يمثل هذه الطريقة في فهم الدين والسياسة، مثل مايكل ولتزر (Michael Walzer)، ومايكل ساندل (Michael Sandel)، وشارل تايلور (Charles Taylor)(3). يبيّن هؤلاء – أي

1– شتوكل – المصدر نفسه.

2– Jürgen Habermas, "Religion in the University of Minnesota Press William E. Connolly. Why I am, not a secularist (Minneapolis: Public Sphere, 1999); John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited, " The University of Chicago Law Review 64, no. 3 (1997), European Journal of Philosophy 14, no. 1 (2006).

3– Michael J. Sandel, Public Philosophy. Essays on Morality in Politics (Cambridge (MA): Harvard University Press, 2005).

الـذين يميلون إلى الفضاء الهيغلي – أن للـدين صوتاً شـرعياً في الفضاء العام. لكن، سـبب سـبب موقفهم هـذا ليس لأن الـدين يجب ألا يسـتبعد عن الحوار الـديمقراطي، بل لأنهم يعتبرون أن الـدين هو مقوّمٌ ضـروريٌّ للخطاب العام. ومن جهـة أخرى يمكن أن يُضاف شـيءٌ يحتمل ضياعه. وهو الجانب الأخلاقي(1).

على هذا الأساس سـنجد أنّ بين هذين المسـلكين توتّرٌ غير محدّد بوضوح في النقاشات المعاصـرة. فلو نظرنا إلى «بعد العلماني» في بعده الليبرالي والكانطي فقط، يصـير كامل المشـروع الفلسـفي الفلسفة «بعد العلماني» إلى حد ما هزيلاً جداً، وإجرائياً. حتى هابرماس ذاته لم يتوقّف عنـد هـذا الحـد، ففي إحـدى النقاط يفترض أن الأصوات المتديّنـة تحمل محتويات مهمـة للحوارات العامـة. لذا يبدو أن التحدي الحقيقي أمام الفلسـفة السياسـيّة حيال أطروحة «بعد العلماني» يكمن في النظر إليه بصـيغته الهيغلية، وما ذاك إلا لإعطائه وصـفاً أكثر قوّةً، وللمجازفة في الانخراط في فلسفة الأخلاق.

باختصار، إنّ لتعريف «بعـد العلماني» المعياري بعدين في فلسـفة الحداثة: بعدٌ كانطيٌّ وبعدٌ هيغليٌّ، وبين البعدين علاقةٌ متوترةٌ. وهكذا لا يمكن اختصار ما بعد العلمانيّ المعياري بأي منهما، لأنه يكمن في التوتر نفسه.

البعد الثاني: ما بعد العلمانيّ السوسيولوجي – التاريخي – السياسي. وهو يُعنى بالفاعلين وبالمؤسسات. حيث يدرس العلماء

1– شتوكل – مصدر سبقت الإشارة إليه.

في هذه الحقول عودة الدين إلى المجتمع العلمانيّ من خلال النظر إلى العوامل الدينيّة والعلاقات بين المؤسسات العلمانيّة والدينيّة، وغالباً على نحو المقارنة.

أما البعد الثالث: أي "ما بعد العلمانيّ الفينومينولوجي": فهو يتصل بالتجربة الفردية مقابل التجربة الجماعية. وفي هذا السياق يعدّ الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور (Charles Taylor)(1) أحد الفلاسفة المعاصرين الذين لفت انتباه الفلسفة السياسيّة إلى التجربة الدينيّة. ففي كتابه (A Secular Age) بيّن كيف تخلت العلوم الإنسانيـة في بدايـة الحداثـة عن التكامل في الإطار المرجعي الديني. فهو يقول أن العيش في عصـر علماني يعني العيش في مجتمع يفهم فيه الإيمان باللّه «كخيار من بين خيارات أخرى، ولا يكون عادة أسهلها اعتناقاً» غير أن العيش في إطارٍ محايثٍ لا يعني توقف البشـر عن البحث عن الكمال أو التماميـة وفقاً لتعبير تايلور. إنّ ما علينا تقـديره في حجة تايلور هو أنّه يقلب النقاش كله حول العلمانيّـة ومجتمع بعـد العلمانيّ رأساً على عقب. فبـدل الحـديث عن «عودة الـدين»، يوضـح أنّ الـدين وقابليّـة الإنسان للتجارب الدينيّـة المختلفـة من الأمور البديهيـة. ثم يمضـي أبعـد من ذلك ليبين أن الدين لم يفارقنا مطلقاً، فالكنائس اسـتمرت في شـغل مساحـة محددة في المجتمع. أما الذي تغير فهو أن عدداً كبيراً من البشـر يبحثون عن تجربة الاكتمال خارج إطارهم المحايث أو عن طريق الأديان المنظمة (2).

1- Charles Raylor, A secular Age (Cambridge, MA: Harvard Yniversity Press. 3 2007) – P31.

2- Ipid, P 40.

بناء على ما ذهب إليه تايلور لجهة حضورية الدين الراسخة في المجتمعات الغربية، نجدنا أمام قضيتين مثيرتين للجدل:

– الأولى تتمثل في الإقرار بأن المجتمعات الغربيـة عموماً تعيش عصـراً ما بعد علماني، والدين خيار من بين خياراتٍ متعددةٍ على مسـتوى التجربة الفردية.

– القضية الثانية ترتبط بتعريف التجربة الدينيّة: فالتجارب الدينيّة كما يزعم تايلور فردية جداً وعفوية وشخصية؛ أي إنها أحداثٌ معزولةٌ وغير اجتماعيةٍ. في تركيزه أحادي النظرة على البعد الفردي يعبّر تايلور عن نصف الحقيقة فقط حول التجربة الدينيّة. إلا أن ما يعد ناقصاً في تفسير تايلور هو التفكير بالبعد العملي العام للتجربة المتعالية.

3 – 1 التباسات إضافية للمصطلح

البـاحث في علم الاجتماع والأسـتاذ المحاضـر في جامعـة كيبك الكنديـة جان – مارك لاروش، يضـيف المزيـد من الالتباسات المعرفية المتصلة بمصطلح ما بعد العلمانيّة وما بعد العلماني(1).

حول معنى ما بعد العلمانيّة ومشكلة فهمها، يلاحظ لاروش مشكلةً لغويّةً ومعرفيّة مركّبةً. فهو يرى أنّ إضافة اللاحقة «يّة»

1– جان مارك لاروش – معنى الكلمتين: ما بعـد العلمانيّـة وما بعـد العلماني– محاضـرة في جامعـة كيبك – كندا – في إطار مناقشة كتاب جـوان سـتافو - ديبـوج، الـذئب في الحقـل. الأصوليّـة المسـيحيّة تغزو المجـال العـام le sens des mots: post secularisme et postsé ulié re، جنيف منشورات لابور وفيدس، 2012. انظر الترجمة العربية لهذه المقالة في فصلية «الاستغراب» العدد الثامن – صيف 2017.

(isme) هو إشارةٌ إلى تيّار فكريٍّ، وحينئـذ تكون العمليـة معروفة، فذلك يتمّ بغية إعطائه معنى محدّدًا وإبراز بعد أيديولوجيٍّ فيه. أما إذا كان التعبير (postsé cularisme / postsé cularistie) [مـا بعـد العلمانيّـة مـا بعـد العلمانيّ] فهو يلائم ما يـذهب إليه التيار الأصولي في المسـيحية الإنجيليّة على وجه التحديد. وهو التيار الذي يطالب برفع كلّ القيود الضـيّقة عن اسـتخدامهم العام للعقل الدينيّ. إنّ اسـتخدام مصـطلح «ما بعد العلمانيّة» للدلالة على المسـلك الذي ينتهجه هؤلاء الفاعلون الدينيّون ومسلك يورغن هابرماس وشركائه، يتعلّق ببلاغة في الاختيار، إسناد معنى محدّد (restrictif) لفكرته بضمه إلى فكرة أخرى(1).

بين « العلماني» و «العلمانيّ النزعة»..

يميز هابرماس بين مصـطلحين يجري تـداولهما من غير تحديـد الآثار المعرفية والعملية الناجمة عن كلٍّ منهما. والتمييز هنا بين مصـطلح «علماني) (secular) و «علماني النزعـة (secularist)، عـدا الموقف غير المكترث لشـخص علماني أو غير مؤمن قـد يرتبط بشـكل «لا أدري» بزعم الأديان كونَها حقائق صـحيحة، يميل الشخص «العلمانيّ النزعة» إلى اعتماد موقف انفعاليٍّ معاد موقف انفعالي معادٍ وواضحٍ حيال العقائـد الدينيّة التي تؤثر على عموم الناس رغم عدم إمكانية تبريرها علمياً. في يومنا هذا تنبني العلمانيّة على نزعة طبائعية شديدة، أي على افتراضات علمية فحسب، وبخلاف الحال في النسبوية الثقافية

1- جان مارك لاروش - المصدر نفسه.

ليس علي أن أعلق على الخلفية الفلسفية(1). ما يهمني في السياق الحالي هو السؤال عما إذا لو كُتِبَ لتقليل «العلمانيّ النزعة» لقيمة الدين أن ينتشر على نطاق واسع بين المواطنين، هل سيكون ذلك متوافقاً بأيّ شكلٍ من الأشكال مع التوازن ما بعد العلماني، بين المواطنة المشتركة والفروقات الثقافية وبالتالي عما إذا عقلية «العلمانيّ النزعة» ستكون في عدد كبيرٍ من المواطنين فاتحة لشهية تحديد معايير فهم النفس في المجتمع الما بعد علماني كما هو الحال في الأصولية بالنسبة للجماهير المتدينة؟ يطال هذا السؤال جذوراً أعمق للشعور الحالي بالضيق من تلك التي تصل إليها الدراما «التعددية». ما هو نوع المشكلة التي نواجهها؟

النقاط من التي تسجل لصالح «العلمانيّي النزعة» أنهم يصرون على أنه لا غنى عن شمول كلّ المواطنين كمتساوين في مجتمع مدني. ولأن النظام الديموقراطي لا يمكن فرضه ببساطةٍ على أناسٍ هم في الواقع يشكلون المرجعيات فيه، فإن الدولة الدستورية تواجه اطنيها بتوقعاتٍ تتطلب منهم أخلاقيات مواطنة تذهب أبعد من مجرد اتباع القانون المواطنون والمجتمعات المرتبطة بالدين لا يجب أن يتكيفوا بشكل سطحيٍّ مع النظام الدستوري، بل ينتظر منهم زرع مبادئ التشريع العلمانيّ في القواعد المؤسسة لعقيدتهم(2). من

1- See the critique in my essays on H.P. Krüher (ed.), Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie (Berlin: Akademie-Verlag, 2007), pp. 101- 120 and pp. 263-304.

2- هذه هي القضية الأساسية بالنسبة لجون راولز حين يدعو لإجماع متداخل بين المجموعات التي تمتلك نظرات مختلفة إلى العالم للوصول إلى تقبل المادة المعيارية للنظام الدستوري.

المعلوم أن الكنيسة الكاثوليكية علقت أعلامها على صارية الليبرالية والديموقراطية في المجمع الفاتيكاني الثان(1) عام 1965، وفي ألمانيا لم تتصرف الكنائس البروتستانتية بشكل مختلف. لا يزال أمام الكثير من المجتمعات الإسلامية عملية تعلّم، وبكل تأكيد فهناك في العالم الإسلامي تنام للنظرة القائلة أن مُقاربةً تفسيريّةً – تاريخيّةً للقرآن مطلوبة. ولكن النقاش حول الإسلام الأوروبي يجعلنا نعي مرةً أخرى حقيقة أن المجتمعات الدينيّة هي التي يجب أن تقرّر ما الذي يقبلون في عقيدتهم المصححة باعتباره «العقيدة الحقّة»(2).

عندما نفكر في التحول من الشكل التقليدي للوعي للوعي الديني، إلى شكل أكثر مرونةً، فما يبرز للتفكير هو نموذج ما بعد الإصلاح البروتستانتي من حيث التغير في طرق التعامل المعرفية الذي جرى في المجتمعات المسيحية في الغرب. ولكن لا توجد «وصفة» للتغير في العقلية، ولا يمكن التلاعب بها سياسياً، أو أن تفرض بالقانون ولا تكون في أفضل تطبيق لها إلا نتيجة عملية تعلّم، ولا تظهر كعملية تعلّم إلّا من وجهة نظر فهم علمانيٍّ للنفس في إطار الحداثة من حيث ما تتطلبه أخلاقيات المواطنة الديموقراطية في إطار العقليات نواجه الحدود القصوى للنظرية السياسيّة المعيارية التي مُكِّن لها فقط أن تبرر الحقوق

1- يورغن هابرماس – المجتمع ما بعد العلمانيّ – من محاضرة قدمها في جامعة تيلبرغ هولندا – في 15 آذار (مارس) 2007. راجع ترجمة المقالة في فصلية «الاستغراب» العدد الثامن – شتاء 2016.

2- I. Buruma, "Wer ist Tariq Ramadan," in: Chervel Seeliger (2007), pp. 88– 110; B. Tibi, "Der Euro-Islam – als Brü cke zwischen Islam und Europa," ibid., pp. 99––183.

والواجبات. لا يمكننا سوى رعاية عمليات التعلم لا فرضها أخلاقياً أو قانونياً(1).

ولكن هل علينا أن ننظر إلى طريق مسدودة من الجانب الآخر أيضاً ؟ هل عملية التعلم هذه ضرورية فقط في جانب التقليدية الدينيّة وليس من جانب العلمانيّة أيضاً؟ ألا تفرض التوقعات المعيارية نفسها التي تحكم مجتمعاً مدنياً شمولياً تحريماً على ما يقوم بها «علمانيو النزعة» من تقليل لقيمة الدين كما تحرِّم مثلاً الرفض الديني لحقوق مساوية للمرأة؟ إن عملية تعلم مكملة مطلوبة بكل تأكيد من الجانب العلماني، إلا ـ إذا خلطنا بين حيادية علمانية الدولة أمام نظرات دينيّة متنافسة للعالم وبين تطهير المحيط العام السياسي من جميع المساهمات الدينيّة.

لا ـ شك بأن مجال الدولة التي تتحكم بكل وسائل الإكراه القانوني يجب أن يفتح أمام الصراع بين المجتمعات الدينيّة المختلفة، وإلا ستصبح الحكومة الذراع التنفيذية لغالبيّة دينيّة تفرض إرادتها على معارضيها في دولة دستورية جميع المقاييس التي يمكن فرضها بالقانون يجب أن تتشكل وتبرر بشكل عام بلغة يفهمها جميع المواطنين. لكن حيادية الدولة لا تمنع التعبير الديني في المحيط السياسي العام طالما تظل عملية اتخاذ القرارات على المستويات البرلمانية والقانونيّة والحكومية والإدارية منفصلة

1- Zum folgenden J. Habermas, Religion in der Öffentlichkeit, in: ders. 2005),119 154.

بشكلٍ واضحٍ عن التدفق غير الرسمي للتواصل السياسي، وتشكيل الآراء في الإطار العريض الأوسع للمواطنين. يدعو «فصل الكنيسة عن الدولة» إلى فلترةٍ بين هذين الميدانين – أي مصفاة لا تسمح إلا بمرور المساهمات «المترجمة» إلى العلمانيّة من بين ضجيج الأصوات المختلفة في الميدان العام فضلاً عن الأجندات الرسمية لمؤسسات الدولة.

ثمة سببان لصالح الممارسة الليبرالية هذه: الأول أنه يجب إتاحة المجال أمام الأشخاص غير الراغبين في ولا القادرين على تقسيم الأخلاقيّة ومصطلحاتهم بين الخطوط الدينيّة واللادينيّة قناعاتهم للمشاركة في تشكيل الإرادات السياسيّة حتى لو استخدموا في ذلك لغة دينيّة. الثاني أنه يجب على الدولة الديموقراطية أن لا تقلل بشكل استباقي تعقيد وتعدد أصواتها العامة لأنها لا تعلم حينئذ ما إذا كانت تقطع عن المجتمع مصادر نادرة لتوليد المعاني وتشكيل الهويات خصوصاً حين يتعلق الأمر بالعلاقات الاجتماعيّة المعرضة للخطر، فالتقاليد الدينيّة لديها القوة لتشكيل الحساسيات الأخلاقيّة والمدارك الحدسية المتشددة.

إن ما يُعرض العلمانيّة للضغط، هو التوقع أنّ المواطنين العلمانيين في مجتمع مدنيٍّ وفي المحيط السياسي العام، يجب أن يكونوا قادرين على مواجهة إخوتهم في المواطنة كمساوين لهم. ولكن إذا حدثت هذه المواجهة مع المواطنين المتدينين – مع التحفظ على أن هؤلاء الأخيرين يجب أن لا ينظر إليهم بجدية على أنّهم من أهل هذا العصر بسبب عقليتهم المتدينة – فسوف نرجع إلى

مستوى التسوية المؤقتة. وبذلك ننهي أسس التقدير المتبادل التي لا غنى للمواطنة المشتركة عنها. يتوقع من المواطنين العلمانيين من باب أولى أن لا يستبعدوا أنهم قد يكتشفون في العبارات الدينيّة محتويات لغويّة وحدساً شخصيّاً مستتراً يمكن ترجمته إلى الخطاب العلمانيّ العام. فإذا استمر الأمر على ما يرام من الجانبين فإنّ على كلٌّ منهما ومن حيث وجهة نظره أن يتقبل تفسيراً للعلاقة بين الإيمان والمعرفة تمكن الجميع من العيش سوية بطريقة يعكس فيها الجميع قيم الجميع.

عندما يستخدم هابرماس مصطلح (secularisme seculariste) أو بالألمانية (sakularistische)، العلمنانيّ / العلماني، فهو يقيده بمعنى محدّد. ذلك يشير إلى أنّ لمصطلح العلمانيّة / العلمانيّ (secularisme/secularistie) دلالة خاصّة بالنسبة إليه وهي في الحقيقة ذات مقاصد مختلفة عن دلالة العلمانيّ (seculier sakular) وعن الاسم المشتق منه المشتق منه «المُعلّمَن» (sécularisé sakularisierte) المستخدمَين كلاهما للدلالة على الشرط الحديث لعقل مستقلٍّ متحرّر من الدين والذي يتولى مهمّة الفصل بين الإيمان والمعرفة.

مؤدى دلالة هابرماس في هذا المحل بالذات يوردها في كتابه خلاف غير المؤمنين الذين يحتفظون بموقف لا أدري (agnostique) مقابل المزاعم بصحة الأديان [المواطنون المُعَلّمَنون]، يتبنّى العلمانيون [sakularist] موقفًا مثيرا للجدل ويرفضون أيّ تأثيرٍ عام للعقائد الدينيّة. في العالم الأنجلوسكسونيّ،

ص: 32

تستند العلمانيّة اليوم إلى طبعيّة (نزعة طبيعية / naturalisme) طُلْبَة، تمنح علوم الطبيعة حصريّة المعرفة المعترف بها اجتماعيًا. أنا أرى أنّ مثل هـذه العِلمَويّـة تعسـفيّة. إنها لا تتّفق مع فكر ما بعـد ميتافيزيقيّ، يمـدّد القوّة الخطابيّـة لعقل علمانيٍّ، ولكن غير مشوّهٍ، لتطال القضايا المعنويّة والأخلاقيّة والجماليّة، من دون أن تمحو بأيّ شكلٍ من الأشكال الحدود بين الاعتقاد والمعرفة»(1).

بالنسـبة إلى هـذا الفكر العلمـانيّ فإنّ «المعتقـدات الدينيّـة – حسب هابرماس – هي هي في حـدّ ذاتها غير حقيقيّـةٍ، ووهميّـةٍ أو لا معنى لها»(2) والمظاهر والتعابير الدينيّـة يُنظرُ إليها، نوعاً ما كبقايا قديمـة، والحريـة الدينيّة مفهومة فيها كحقٍّ أساسـيّ، أقل منها ك«إجراء لحماية الثقافـة لمصـلحة أنواع آيلة للانقراض». ومن الواضح جيّدًا أن معنى الكلمات يختلف من مفهوم إلى آخر. تبعا لهذه الاعتبارات هل يمكننا أن نعزو علامة [تسـمية] (ما بعد العلمانيّة) ليورغن هابرماس ؟ ليس بالمعنى القوي الذي نسـبه جوان ستافو- ديبوج للعلمانيّة، كانفتاح من دون تحفّظ على المعتقـدات الدينيّـة؛ نعم يمكننا أن نعزو ذلك بالمعنى الذي تأخذه كلمة العلمانيّة لدى يورغن هابرماس آخذين بالاعتبار أنّ هذا الأخير يدين العلمانيّة، يدين ستاره العلمويّ المعادي للدين والذي ينادي منه بتجاوزه، إذًا، إلى (ما بعد العلمانيّة).

1- J. Habermas, Notes on a post- secular society, originality text in german in baltter, April 2008.

2- Habermas, Ipid, P. 57.

لكن هابرماس لا يستخدم شخصيًا هذا المصطلح «ما بعد العلمانيّة / ما بعد العلمانيّ». أما ما يشكّل جزءًا من معجمه اللغويّ فهو تحديداً عبارة «مجتمع ما بعد علمانيّ» (Postsarularen Gesselshaft) كشرط (موضوعي) وأفق (معياري). وعلى وجه التحديد، يتناول هابرماس المجتمع ما بعد العلمانيّ بوصفه مفهوماً تجريبيّاً: «وصف المجتمعات الحديثة ك(ما بعد علمانيّة) يُحيلُ على تغيير الوعي» الذي يُرجعه إلى ثلاث ظواهر وثقها علم الاجتماع:

أولاً : لم يعد وعي العيش في مجتمع علماني مرتبطًا باليقين بأنّ التحديث الثقافيّ والاجتماعيّ يتمّ على حساب المعنى الشخصيّ والعام للدين».

ثانياً: «حقيقة أنّ الجماعات (groupes) الدينيّة تأخذ على نحو متزايد دور التجمعات (communauté s) التفسيريّة في الحياة السياسيّة للمجتمّعات (société s) العلمانيّة»، هذا ما يُجبر «غير المؤمنين على الأخذ بالاعتبار بشكل أكثر وضوحًا ظاهرة دينٍ مرئيٍّ على المستوى العامّ».

ثالثاً: التعدديّة الدينيّة تتضاعف «بالتعدديّة في أشكال الحياة» الناجمة عن الهجرة والتدفّق السكّانيّ المكوّن من أناس يتحدّرون من «ثقافات ذات طابع تقليدي قويّ»(1).

يُظهر المجتمع العلمانيّ بالنسبة إلى يورغن هابرماس أفقًا معياريًا للمجتمع السياسيّ حيث تكون شروط الإمكان ضروريّة.

1- J. Habermas, Ipid, P 8.

بالنسبة إليه فإن للمجتمع العلمانيّ أربع عتبات معياريّة: 1) أولويّة : دولة القانون الدستوريّ (هذا ما يستلزم ويشمل الفصل بين الكنيسة والدولة)، حياد الدولة في المسألة الدينيّة؛ الاعتراف بالحقوق الأساسيّة. 2) أولويّة العقول العلمانيّة (غير الدينيّة) في الاستخدام العامّ للعقل كمصدر للمعياريّة الاجتماعيّة والسياسيّة والقانونيّة. 3) أولويّة العلم (الإجرائيّ والفهميّ والنقديّ) كأداة رافعة لجميع المعارف. 4) تعدديّة دينيّة مسالمة(1).

إذا كانت العتبات الثلاث الأولى تميّز جيّدًا ما نفهمه عادةً من مجتمع علمانيٍّ أو مُعَلمَن، فإنّ العتبة الرابعة، الناجمة عن الأخذ بعين الاعتبار استمرار الدين ليس واقعاً فقط، ولكن بوصفه تحدّيًا للفكر العلمانيّ والتعايش معا، تشير إلى العبور نحو المجتمع «ما بعد العلمانيّ». كيف نعيش في مثل هذا المجتمع ؟ ما التحدّيات المعرفية والعمليّة أيضًا (المزايا المدنيّة والسياسيّة) التي يجب على المواطنين المؤمنين والمواطنين العلمانيين مواجهتها؟ هذه الأسئلة ترفض الأفق المعياريّ الذي ينص يورغن هابرماس عليه على النحو التالي:

«المجتمعات العلمانيّة توجب الاعتراف بأن تحديث الوعي العامّ يسوق ويغير بطريقة تأمليّة في المراحل المتعاقبة، الذهنيات الدينيّة والدنيويّة. يمكننا من الجهتين شرط أن نعتبر معًا التعلمنَ عمليّة تعلّم تكامليّة، أن نأخذ على محمل الجدّ، بالتبادل ولأسبابٍ معرفية، إسهامات كلّ منها حول الموضوعات المثيرة للجدل في المجال العام». والعقل العلمانيّ، مع بقائه على الإلحاد، يمكنه

1- ج. م. لاروش - مصدر سبقت الإشارة إليه.

حسب هابرماس أن ينفتح على التقاليد الدينيّة ويعترف بمضمونها المعرفيّ والبديهيات الأخلاقيّة ذات الصلة، وهذا ما يرفضه العقل العلمانيّ. يذكر أنّ العقل الحديث سبق أن نجح في ترجمة الكثير منها بلغة علمانية (مفاهيم الاستقلاليّة الذاتيّة، الفرديّة، التحرّر والتضامن: فئات التشييء والاستعباد – الناتج من حظر صورة الإله وعن الخطيئة الأصليّة – كفئات للنظرة الناقدة حول الأمراض الاجتماعيّة في عصرنا الحاضر). هذا الانفتاح يعني أنّه ينبغي على المواطنين غير المؤمنين أن يواجهوا هم أيضاً تحديًا معرفيًّا. في هذا الصدد، المجتمع العلمانيّ متطلّب سواء تجاه الوعي الدينيّ أم تجاه الوعي العلمانيّ. إنّه يتطلب من هذا الأخير أن يفهم «عدم اندماجه بالمعتقدات الدينيّة بوصفها معارضة من المعقول توقّعها» وأن يفهم أنه يمكن أن يتعلّم منها (1).

بالنسبة إلى هابرماس هذا الانفتاح على الأديان ليس إذًا من دون تحفّظ، بل على العكس من ذلك، يصرّ في كتاباته كلها على العتبات التي ينبغي على الجماعات المؤمنة والمواطنين الدينيين أن يجتازوها تمامًا بطريقة انعكاسيّةٍ ذاتيّةٍ في مجتمع تعدّديّ وديمقراطيٍّ: الاعتراف بأولويّة دولة القانون الدستوريّ؛ أولويّة العقول العلمانيّة / الدنيويّة في الاستخدام العام للعقل كمصدر للمعياريّة الاجتماعيّة والسياسيّة والقانونيّة؛ أولويّة العلم بوصفه سلطةً إبستمولوجيّة [معرفيّة] ؛ أخيراً، التعدّديّة الدينيّة مسالمة من خلال التغلب على التنافر المعرفي الذي لا يخفق لقاء مع بقية

1- J. Habermas, Ipid, P 201.

الطوائف والأديـان الأخرى أبـدا في إظهاره. فضـلاً عن ذلك، يتطلّب المجتمع العلمانيّ وعياً علمانيّاً – وبشـكل خاص إذا كان يقـدّم نفسـه كأغلبية – وعدم اسـتغلال «قوة التعريف المكتسـبة تاريخيّاً لتعرف نفسـها وفقًا لمعاييرها الخاصّة، بما يجب أن تكون عليه الثقافة السياسـيّة الإلزاميّة للمجتمع التعدّديّ»(1).

المبحث الثاني: العلمانيّة وما بعدها: وحدة المفهوم وتمايزه

يضـيء هـذا المبحث على العلاقـة الجينولوجيـة بين العلمانيّـة وما بعد العلمانيّة باعتبارهما بنيةً مفهوميّةً مشتركةً. ذلك بأنهما يؤلفان معاً مثنى مفهومي يعود إلى سـلالة واحدة، مع اختلاف في المهمة والدور وخصوصيّة كلّ منهما تبعاً لمنزلة كلٍّ منهما في أزمنة الحداثة. وعلى ما سـبق ولفتنا إليه في مسـتهلّ هـذه الدراسة، فإنّ أيّ مقاربة المفهوم ما بعد العلمانيّة لا تصحّ منطقياً ومعرفياً وتاريخياً من دون وصـلها بما قبلها؛ أي بالعلمانيّـة كمفهوم أنتجته الحداثـة الغربيـة وأقامت حضارتها السياسـيّة والاجتماعيّـة على منظومته. وتأسـيساً على هذه الفرضـية المركبة يصير ضرورياً تظهير العلمانيّة كمبدأ فلسفيّ وعلى تاريخية لظهور أطروحة ما بعد العلمانيّة.

مثلما ولـدت «ما بعد الحداثة» من فضاء المراجعات التي عصـفت بالحداثة الأولى وأنوارها، كذلك ولدت «ما بعد العلمانيّة» كمجاوزة لما اقترفته العلمنة من معايب ظهرت قرائنها صورة إثر صورة وحدثاً إثر حدث.

1- J. Habermas, Ipid, P 151.

لم تتحول «ما بعد العلمانيّة» إلى مقالة سارية في الزمن إلّا بعدما أشبعت العلمنة جدلاً واختبارًا، حتى أوشكت أن تهجر أو تُرمى في النسيان. والعلمانيّة شأن نظائرها الأخرى [كالأيديولوجيا والديمقراطية والحداثة والرأسمالية الليبرالية وسواها..] راحت تحفر السبيل إلى المابعد قصد التجدّد والديمومة. وما كان ليتسنّى لها هذا لولا أن كفّت عن الاستمرار في أداء وظائفها الكبرى. لكنّ القول بوصول العلمانيّة إلى خاتمتها، لا يعني في واقع الحال الحكم.بموتها. فالختم هنا يدل على نهاية جيل تاريخي أدت العلمنة خلاله مجمل إجراءاتها، وصار عليها أن تتهيّأ لتغيير مهمتها بما يناسب الزمن الذي حلّت فيه.

من أجل ذلك سينبري بعض علماء الاجتماع، بعدما أضناهم البحث عن تعريف مطابق لماهيتها، أن ينظروا إلى ما بعد العلمانيّة كحلقة مستأنفة تتصل بما سبقها، وتنفصل عنه عنه في الآن عينه.

بهذا المعنى ليست «ما بعد العلمانيّة» نفيًا للعلمانية، وإنما استئنافا لها بوسائط وشرائط وأنساق مختلفة. فلا يصح أن ينسلخ التاريخ عما قبله وعمّا يليه انسلاخًا قطعيًا. فهذا محال، لأن الماقبل امتداد للما بعد وتأسيسٌ له. فلن تكتسب حقبةُ ما بعد العلمانيّة واقعيتها التاريخية ما لم تُقرّ بنَسَبها الشرعي لميلادها الأول. فلو لم تكن العلمانيّة حاضرة في التاريخ الحي لحداثة الغرب، ما كان بالإمكان الكلام على ما بعدها. الحاصل أن ثمة ضربًا من جدلية استتار وكمون،وانقشاع تظهر فيها «ما بعد العلمانيّة» كمحصول لتلك الجدلية المركبة (1).

1- محمود حيدر – ما بعد العلمانيّة – منطق الحدث وفتنة المفهوم فصلية «الاستغراب» – العدد الثامن – صيف 2017.

الإشكال المعرفي والتاريخي للعلمانية

يشير الباحثون إلى أن أول من طرح العلمانيّة كنظرية رسميّةٍ هو جورج جي. هاليواك في نحو سنة 1846م في بريطانيا. ومع أن رفض تدخل الدين في مجالات الحياة المختلفة يعود إلى عصر النهضة وعصر التنوير «القرنين الخامس عشر والسادس عشر للميلاد» نتيجة النزاعات التي نشبت بين العلم والدين من جهة وبين العقل والدين من جهة ثانية، فإنّ من المفيد عدم الخلط بين حالة تاريخية حدثت تلقائياً، ونظريّة أيديولوجية عرضها عددٌ من المفكرين كأطروحةٍ بديلةٍ لإدارة حياة البشر وتحقيق سعادة الإنسان.

منذ القرون الوسطى، وفي نهاية هذه القرون على وجه التخصيص، تعالت نداءات تدعو إلى رفض تدخل الدين في ميادين الحياة البشرية المختلفة وفكر البعض في إحلال العقل الذاتي المحور والعلوم الاجتماعيّة. بعبارة ثانية : تارة تكون الأخلاق العلمانيّة ثمرة طبيعية للعلمنة ولها طابع لاإرادي، وتارة تعتبر لازماً حتمياً ضرورياً لعلمنة المجتمعات الدينيّة على أساس الرؤية العلمانيّة المفروضة.

على الرغم من الكم الهائل من الكتابات حول مصطلح العلمانيّة، لا يزال الغموض يكتنف هذا المصطلح (لفظاً ومعنى). ولجلاء هذا الغموض، كثيراً ما كانت تجري الدعوة إلى استعادة النص التاريخي الذي يحكي قصة العلمنة من خلال تجاربها. بل غالباً ما عكف الباحثون على تناول هذا الموضوع الحيوي ومراجعته

ص: 39

انطلاقاً من التجربة الفرنسية بالذات وسبب ذلك عائد إلى أن الجغرافيا الحضارية لفرنسا كانت ساحة الاختبار الحية للمفهوم، خصوصاً عندما تم إبعاد الكنيسة عن ممارسة السلطة السياسيّة والادارية، وبخاصة في مجال التعليم، وبالتالي إعادة كل ما يتعلق بعالم السياسة والاجتماع إلى العالم الدنيوي.

يعرض المفكر الألماني لاري شاينر ستة تعريفات للعلمانية، هي: أفول الدين، والتناغم مع هذه الدنيا، وتحرر المجتمع من قيود الدين، وتحول المعتقدات والمؤسسات الدينيّة، وسلخ القدسية عن العالم والسير من المجتمع القدسي إلى المجتمع العلماني(1). لكن في ضوء الجذر اللغوي والمسيرة التاريخية للعلمنة، يبدو تعريفها ب«التناغم مع الدنيا» و«أصالة الشؤون الدنيويّة» تعريفاً عاماً ودقيقاً للعلمانية. ذلك أن «التحول إلى الدنيوي» في الأدبيات الفلسفية والعقلانية الغربية يعني التحول إلى ال«هنا»، وإلى الحال، وإلى الأرضي، أي إن الوجود في علم الوجود (الأنطولوجيا) ينحصر في العالم المادي المحسوس، بينما تترك عوالم ما وراء الطبيعة، والآخرة، واللّه للنسيان. من الناحية الأنثروبولوجية تختزل الأبعاد المعنوية وغير المادية للإنسان إلى مستوياتها الدنيا والمادية، ومن الناحية الإبستيمولوجية لا يقبل سوى العلم الوضعي كمعرفة ويصار إلى إنكار الدور المعرفي لمصادر أخرى من قبيل الوحي، والعرفان، والفلسفة(2).

1- لاري شاينر، «مفهوم العلمنة في البحوث التجريبية»، مالكوم هميلتون، علم اجتماع الدين ص 289. راجع أيضاً معجم علم الاجتماع المعاصر (Dictionary of Modern) للبريطاني توماس هولت.

2- عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي - بيروت - لندن 1998 - بيروت - ص 37 - 38.

العلمنة بهذا المعنى هي في الحقيقة العقلنة نفسها. وهي التي تؤمن بالعقل المكتفي بذاته، وتقصي في جانبها السلبي القدسية عن الحياة. فالعلمنة في الوهلة الأولى تركز على دور الإنسان في الوجود واستقلال تفكيره في المجالات التي يستخدم فيها عقله. والأهم من كل شيء دور الإنسان في الوجود بما في ذلك اكتشاف الأهداف الجديرة بالتحقيق في هذا العالم وأساليب هذه الأهداف بصورة مستقلة عن عن الدين. لكن عملية العلمنة بهذا المعنى تقف في مواجهة الدين، ذلك أن العلمنة في الأساس بمعنى استقلال العقلانية تفضي إلى عدم الثقة بالدين وزعزعة القوانين الدينيّة في الحياة البشرية عن طريق تكريس محورية العقل. وبناءً على هذا النوع من الفهم تصبح شرعية القوانين البشرية وكذلك الأخلاق قائمة على العقل لا على الدين. وحجة أصحاب هذا الرأي تقول: إذا كان اللّه قد أمرنا في موضع ما بإطاعة القوانين البشرية الوضعية فلأن هذه القوانين متلائمة مع الأخلاق والعقل(1).

أما على مستوى التمييز بين مفاهيم شائعة ومتصلة بعضها ببعض مثل العلمنة والعلمانيّة والعلماني، فمن الضروري الانتباه – كما يقول برايان ويلسون – إلى أن مفهوم الأولى يدل على العملية، والثانية على التوقف والثالثة على البنية بمعنى أن العلمنة تشير إلى عمليّة عينيّة تصبح فيها الأشياء والأمور علمانية، وهي عمليّة ترتبط بتقليص الأنشطة الدينيّة والمعتقدات وأساليب التفكير

1- أمان اللّه فصيحي – المجتمع العلماني: المكونات والمميزات – دراسة ضمن كتاب «العلمانيّة مذهباً» بإشراف محمد تقي سبحاني – ترجمة: حيدر نجف – مركز الحضارة التنمية الفكر الإسلامي – بيروت – 2014 – ص 21.

الدينيّة،وبالتالي،زوالها، وتتلازم عادة مع سائر عمليات التحول في البنى الاجتماعيّة أو تظهر كنتيجة غير إرادية أو غير واعية لتلك العمليات(1).

العلمانيّة إذاً، مفهومٌ كلّي منه تصدر المفاهيم الجزئيّة المتفرعة عنه. وهي كما يقول الباحث الانكليزي برايان ويلسون شيءٌ فوق الإيديولوجيا، لأنها تدعو إلى رؤية كونية محدّدة، وهي في الآن عينه تعاضد عمليات العلمنة في الواقع الخارجي من خلال توظيفها وتكييفها في إطار خصوصيّة كل بيئة أو مجتمع. من هنا كانت العلمانيّة متعارضةً مع الدين دوماً، لأن كليهما يطالب بنوع من الإيمان والالتزام والطاعة، ويتنازعان دوماً ومباشرةً للسيطرة على أرض واحدة. لا نقاش في أساس النزاع بين الدين والإيديولوجيا العلمانيّة، بيد أنّ ثمة نظرتين في إطار هذا النزاع: العلمانيّة المتطرفة والإلحادية التي ترفض كافة أشكال الاعتقاد بالأمور الماورائية والأعمال ذات الصلة بها، وتدعم المبادئ غير الدينيّة والمعارضة للدين باعتبارها ركائز الأخلاق الشخصية والنظام الاجتماعي في مختلف ميادين الحياة الإنسانية، أما العلمانيّة الاجتماعيّة وخصوصاً تلك التي تسود الميدان السياسي، فهي تختزل الدين إلى مؤسسة مختصة بالحياة الفردية للإنسان (2).

في ضوء ذلك يبدو حسب البعض أن المراد من المجتمع

1- برايان ويلسون، «فكرة انفصال الدين عن الدنيا»، ص 126، المصدر السابق ص 24.

2- فصيحي نقلاً أحمد رضا يزدانى - مصدر سبقت الإشارة إليه - ص 25.

العلمانيّ هو المجتمع الـذي تكتسب فيه العلمنـة حالـة واقعيـة، والنموذج الكامل للمجتمع العلمانيّ هو ذاك المجتمع المجتمع الحديث القائم حالياً في العالم الغربي، والذي يمكن أن يساعدنا في معرفة خصائص المجتمع العلمانيّ.

أما بصدد المصـطلح في إشـكالياته المعرفية وتنوع النظر إليه فقد شابه اضطرابٌ في الفهم. إذ لم يستو تعريف «العلمنة» أو «العلمانيّة» على خط واحـد، محـدّدٍ وواضـح. وهـذا المفهوم، هو كالديمقراطيـة والعقلانيـة، والتنوير والحداثة إلخ.. فضـلاً عن مفاهيم مشابهة أخرى يبدو ضبطهـا وتحديـدها أمراً متعـذراً طالمـا بقيت في دائرة التجريـد. أي بمعزل من تحيُّزها في الزمان وحقول التجربـة. إذ إن المفهوم في إطاره النظري المجرد يبقى ماهية بلا هويّة. فقط عندما يتحيّز في مجال الاختبار والتجربة يغدو المفهوم قابلاً لإجراءات النقد أو الحكم عليه.

ثمـة سـببٌ آخر لاضـطراب التعريف عائـد إلى صـدوره من منطقة تداول تمازجت فيها الرؤية الإبسـتمولوجيّة كمجال ل«قوننة» المفاهيم، بالتجربة الإنسانية والسياسيّة التي أطلقت المفاهيم وتعاملت معها وفقاً لشروطها الزمانية والمكانية الخاصة.

في ما يتصل بالجـذور اللغويـة والاسـتعمالات التاريخيـة فإنّ العلمانيّة والعلمنة هما مفردتين متأتيتين من الجذر اللاتيني (Saeculum)، وهو ترجمةٌ للمفردة اليونانية «آيون» أو «أيوناس» بمعنى الأيام أو القرن أو الاهتمام بالحال. ومفردة العلمانيّة في

الكتاب المقدس هي ترجمة ل«Aion» اليونانية، وقد استخدمها هومر بمعنى طاقة الحياة، والحياة، وطول الزمن. في البداية كان هذا المصطلح يعبّر عن طول عمر الإنسان، أو الجيل، ثم شاع عند أفلاطون ومعاصريه بمعنى العمر الخالد، والخلود، والأزلية، لمفردة،(aion)، جذور هندو – أوروبية، وهي مشتقة من (ai–o) بمعنى مدة العمر أو قوة الحياة، وفي السنسكريتية نواجه مفردات: ((ayus) (ayuni) (ayn) ayuh))، اللاتينية، وبما أن كلمة «يوم» استخدمت في العربية بمعنى اليوم الواحد، والنهار، والأيام، والدهر، والعصور، والعصر، والعهد، وطول الحياة، والعالم، يمكن القول أن «يوم» له بهذا المعنى نفسه جذور مشتركة مع المصطلح الهند – أوروبي.

وهكذا يمكن تفسير العلمنة باعتبارها التطابق مع القرن، والزمن، والأيام، وهذه الدنيا، أو بمعنى التكيّف مع العصر، و «هذا العالمي» و «الأيّامي» و «الدنيوي»، وأخيراً بمعنى «العالمية» أو «العولمية»(1).

يذهب علماء الاجتماع إلى أن مفهوم العلمانيّة استخدم تاريخياً على الصعيد التطبيقي ضمن طرق وصُوَر شتى. في هذا المجال يشير باحثون إلى أربع صُوَر على الشكل التالي:

الصورة الأولى : ترك المناصب الكنسية : في نهاية القرن الثالث أطلقت العلمنة على عملية ترك القس مناصبه وأدواره الكنسية،

1– للمزيد من التعريف المعجمي بمصطلح العلمانيّة يمكن العودة إلى الموسوعة الفلسفية الصادرة عن معهد الإنماء العربي – بيروت 1984 – بإشراف البروفسور الراحل معن زيادة ومشاركة فريق واسع من الباحثين والمفكرين من لبنان والعالم العربي.

وميله نحو ال«Soeculom» (القرن الزمن، الأيام، أو الدنيا)، هنا وكذلك في علم المصطلحات المسيحية يقابل «القرن» كلمة «القاعدة»، الحياة في «القرن» أو في «هذا العالم» تقع على الضد من الحياة في القواعد وحسب القواعد، وهي الحياة الخاصة برجال الدين (Clerc) ثمة نوعان من الحياة، ونوعان من الواجبات والتكاليف، ونوعان من الإنسان المسيحي من جهة يوجد رجال الدين المبتعدون عن المشاغل الدنيويّة والذين يقفون حياتهم كلها لشؤون الكنيسة والرب، ومن جهة ثانية توجد مخلوقات اللّه التي تعيش في «هذا العصر» وتشكل مجتمع المؤمنين وكما كانت العملية تسمى العلمنة، كان رجال الدين الذين يتخلون عن مناصبهم الكنيسة يسمون رجال دين علمانيين.

الصورة الثانية : جعل أملاك الكنيسة دنيوية: بمعنى لاحق أطلقت العلمنة على عملية نقل ممتلكات الكنيسة ورجال الدين إلى السلطة والدولة، تميّز مفردتا «Sacred»، و «Secular»، على العموم الشؤون الماورائية عن شؤون هذا العالم، ومع أن بعضاً يعتبرون سلب ملكية الكنيسة الجوهر التاريخي والمعنى الأصلي للعلمنة، بيد أن العلمنة في الحقيقة تفتقد جوهراً تاريخياً ومضموناً اقتصادياً واحداً، وتظهر في الأزمنة والأمكنة المختلفة بأزياء وأشكال متنوعة.

الصورة الثالثة: تحرر الإنسان من الدين: العلمنة في الثقافة العقلانية (التنويرية) والحركات السياسيّة والاجتماعيّة المناهضة لرجال الدين، تعبّر عن عملية يزاح فيها الدين عن المجالات العامة كالنظام السياسي والاجتماعي والثقافي ليدفع إلى المجال الشخصي للإنسان، ويدير الإنسان مجالاته العامة اعتماداً على عقله بصورة مستقلة عن الدين.

ص: 45

الصورة الرابعة : إعادة التفكير في أسس اللاهوت المسيحي: أدت العلمنة في اللاهوت المسيحي إلى إعادة التفكير والتغيير في الأسس اللاهوتية الخاصة بالعلاقة بين الدين والدنيا لم تكن المسيحية الأولى دين الدنيا، ولذلك لم تستطع كدين «قدسي» وشامل الاهتمام بالدنيا بنحو مستقل وفي إطار تعاطيها مع الآخرة، وكان من تبعات الافتقار للمساحة الدنيويّة وعدم الموازنة الإيجابية بين الدنيا والآخرة ظهور «التاريخ القدسي» في الحضارة المسيحية. لكن التكوين العلمانيّ في المسيحية كان بحاجة إلى تحول في الركائز النظرية للاهوت المسيحي، ذلك أن هذا اللاهوت لا يعترف بمكان خارج المساحة «القدسية»، وهو ما دفع الكنيسة المسيحية في القرون المتأخرة إلى أن تقوم بمراجعة فعلية في أسس فهمها وتعيد بذلك قراءة العلاقة بين الدين والدنيا، وهو ما أطلق عليه اسم العلمنة. على هذا الأساس ووفق تصور خاطئ للعلمانيّة، يعتبر بعض المفكرين المسلمين المعاصرين أنّ التحول إلى النزعة الدنيويّة في الإسلام سالباً بانتفاء الموضوع، لأن الإسلام بسبب اهتمامه بالدنيا علماني في ذاته(1).

2 – 2 غموض المفهوم وتأويلاته

سبق وأشرنا إلى أن العلمانيّة لم تتحول إلى مفهوم يركن إلى قاعدة معرفيّةٍ موحدةٍ ومتّفقٍ عليها في الفكر السياسي الحديث. وهذا يعود إلى كون المصطلح من أكثر المصطلحات غموضاً وإبهاماً بين المفاهيم التي رافقت أزمنة الحداثة في أوروبا والغرب. كان المؤرخ والمفكر المصري الراحل عبد الوهاب المسيري أحد

1– فصيحي – مصدر سبقت الإشارة إليه ص 25.

أبرز المفكرين العرب المتأخرين الذين تصدوا لهذه المشكلة المعرفية. حول هذا المشكل يضع المسيري مجموعة من الأسباب توضح مصدر ضبابية المصطلح (1):

الأول: إن مصطلح «علمانية» هو مصطلح منقول من المعجم الأجنبي، ومن التشكيل الحضاري الغربي. لذلك فإن دلالته الحقيقية تتحدد بالإشارة إلى هذا المعجم وكذلك إلى هذا التشكيل الحضاري بحيث يكتسب مضمونه الحقيقي منهما.

الثاني: تُوجد داخل التشكيل الحضاري الغربي عدة تشكيلات فرعية التشكيل الفرنسي (الكاثوليكي) – التشكيل الحضاري الإنجليزي – التشكيل الألماني (البروتستانتي) والتشكيل الروسي (الأرثوذكسي)، وقد عرف كلّ تشكيل هذا المصطلح بطريقة مختلفة إلى حدٍّ ما من خلال تجربته الخاصة.

الثالث : خاضت هذه التشكيلات الحضارية تحولات مختلفة، و تزايدت فيها معدلات العلمنة واختلفت المواقف من العلمانيّة باختلاف المرحلة التاريخية وباختلاف الجماعة التي تقوم بعملية التعريف.

الرابع: مع انتقال المصطلح إلى العالم العربي الإسلامي، فإن المجال الدلالي المضطرب للكلمة ازداد اضطراباً واختلالاً للأسباب التالية:

أ)– حينما ينتقل مصطلحٌ مثل «علمانية» من معجم حضاري إلى معجم حضاريٍّ آخر وتتمّ «ترجمة» المصطلح، فإنّه يبقى يحمل آثاراً

1– عبد الوهاب المسيري – العلمانيّة تحت المجهر – دار الفكر المعاصر – بيروت – دمشق – 2000 – ص 35.

قويةً من سياقه الحضاري السابق الذي يظلّ مرجعيّةً صامتةً له.

ب)- تجربة العرب والمسلمين مع متتالية العلمنة مختلفة؛ فعمليات العلمنة لم تولد في واقعهم التاريخي والاجتماعي «رغم وجود عناصر علمنة مختلفة فيه» وإنما أتى بها الاستعمار الغربي.

وهكذا أُختُزلت مناقشة المصطلح في العالم العربي إلى مجرد طريقة ترجمته، ولم تَعُد القضية وصف الظاهرة العلمانيّة وتحليلها وتسميتها حسبما نراها نحن «من خلال تجربتنا وسعادتنا أو شقائنا بها» بل انصب الجهد الفكري والبحثي على مناقشة أحسن الترجمات لكلمة «علمانية» وأقربها إلى المعجم الغربي وأكثرها دقة. وهكذا سقطنا في شرك الموضوعية المتلقية (1).

وهنا يشير المسيري إلى أن المعجم العربي يزخر بترجمات مختلفة لكلمة «سكيولار» و «لائيك» مثال ذلك:

1. «العلمانيّة» (بكسر العين) نسبة إلى «العلم».

2 - «العلمانيّة» (بفتح العين) نسبة إلى «العلم بمعنى العالم.

3 - «الدنيويّة» أي الإيمان بأنها هي «الحياة الدنيا ولا يوجد سواها.

4 - «الزمنية» بمعنى أنّ كلّ الظواهر مرتبطةٌ بالزمان وبالدنيا ولا علاقة لها بأي ماورائيات.

5- وتُستخدم أحياناً كلمة « لائيك» (لائيكي ولائيكية)، خصوصا في المغرب ولبنان من دون تغيير(2).

1- المصدر نفسه - ص 36 - 37.

2- المصدر نفسه - ص 36.

الفصل الثاني: منظّرو ما بعد العلمانيّة

اشارة

ص: 49

إشارة:

* يعرض هـذا الفصل إلى أفكار واجتهادات أربعـة من كبار منظّري ما بعـد العلمانيّة وهم: الفيلسوف الألماني المعاصـر يورغن هابرماس، الفيلسوف الكنـدي تشـارلز تـايلور، عالم الأنثروبولوجيا الإسـباني خوسـيه كازانوفا، والسوسـيولوجي الأميركي بيتر بيرغر. ويمكن القول أن مجمل السـجالات التي تشـهدها المؤتمرات وحلقات التفكير والمحاضـرات التخصصـية في معاهد وجامعات ومراكز البحث العلمي في الغرب، تتمحور في الغالب حول أفكار هؤلاء.

ولسوف يتبين لنا في ما يأتي ان الشخصـيات المـذكورة، وإن تباينت في طرق مقارباتها للنظريـة الما بعـد علمانيـة، إلا انها تتقاطع عند همّ واحـد، وهو ضـرورة إحـداث منعطف معرفي في وعي الانتلجنسـيا الأوروبية حيال الدين. وقد بدت تنظيرات هؤلاء أدنى إلى موقف مدفوع بمسؤوليـة الاحتجـاج على تهافت البناء العلماني، منه إلى مجرد تنظير محايـد لمآلات الحداثـة الفائضـة. وبهـذا المعنى يبـدو ان التنظير للمابعـد العلمانيّ ينحصـر في الأفق الحضاري والتاريخي للحضارة الغربيـة المعاصـرة. وهو ما يدل على الفجوة الانطولوجية التي أصابت الفكر الفلسفي الغربي، والتي سبق لمارتن هايدغر ان نبّه إليها لما تحدث عما أسماه ب«نسيان الكينونة» أي الاعراض عن السؤال التأسيسي للوجود بما يترتب على هذه الإعراض من نشوء فلسفة بتراء لا تقيم أي اعتبار لما لا يقع تحت مرمى الحواس ومعايير العقل العملي.

ص: 50

هابرماس ونظرية المجتمع ما بعد العلمانيّ

بـدا الفيلسوف الألماني المعاصـر يورغن هابرماس (1) في متـاخمته لمصـطلح ما بعـد العلمانيّـة مفكراً سياسـياً أنثربولوجياً أكثر مما كان أنطولوجياً. أي إنه نحا نحو التجربـة الواقعيـة للمجتمعات الأوروبيـة الحديثـة أكثر مما راهن على الأحكام النظرية. لذلك سوف نجده ينأى بنفسه عن التأصـيل النظري المجرد، ليـدخل في مقارباتٍ سوسـيو- تاريخيّـة من أجل التوصل إلى تنظير يكون حاصل تجارب واقعيّةٍ. وقد دلت تنظيراته الأولية حول مقترح ما بعد العلمانيّة على معيارية المعاينة لأوضاع عدد من المجتمعات في أوروبا وأميركا الشمالية الفكرة التي أوردها هابرماس في محاضرة له حول المجتمع ما بعد العلماني(2) يمكن اختصارها بسؤال طرحه على الشكل التالي: لماذا لا يمكننا بعد أن نسمي المجتمعات

1- ولد الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني يورغن هابرماس في 18 حزيران 1929. ويعد من الفلاسفة المعاصرين الكبار الذين كتبوا في موضوع الحداثـة والتواصل. اهتم هابرماس بالفضاء العمومي وترسـيخ مفهوم العدالـة وقد تمكن من تأسـيس عقل تواصـلي من خلال نقده للعقل الأداتي ومراجعته لمنطلقات الفلسـفة الماركسـية التي تعـد أساس النظرية النقدية، كما بني هذا العقل التواصـلي على قراءته الدقيقة لتاريخ الفلسـفة بدءاً بكانط وهيغل ووصولاً إلى فوكو ودريدا من مؤلفاته نحو مجتمع عقلاني، الوعي الأخلاقي والفعل التواصـلي والعقلانية والدين، والخطاب الفلسفي للحداثة.

2- راجع: A "post-secular society – what does that mean: -2 The web magazine for all the tribes of the world?: نقلاً عن: Reset- Dialogues on Civilizations (Reset-DoC) is an italion mon-profit Association (since 2004) based in Rome يورغن هابرماس – محاضـرة قدمت ضمن حلقات اللقاء السنوي الذي أقيم في جامعة نيلبرغ في هولندا بتاريخ 15 آذار (مارس) 2007.

التي تحولت إلى العلمانيّة «ما بعد علمانية» ؟ ثم يجيب: في هذه المجتمعات لا يزال الدين يحتل حيزاً كبيراً من التأثير على الرأي العام، بينما بدأت حالة اليقين العلمانيّة القائلة بأن الدين سيختفي في العالم مع تسارع وتيرة الحداثة بفقدان «يقينيتها». والأهم من كل شيء أن ثلاث ظواهر تلاقت لتصنع انطباعاً عالمياً بعودة ظهور الدين في الغرب وهي: توسع العمل التبشيري، والتحول إلى الراديكالية الأصولية والاستغلال السياسي للعنف المتأصل في كثير من أديان العالم.

حسب هابرماس يفترض أن يكون المجتمع «ما بعد العلمانيّ» في وقت ما ضمن دولة «علمانية». ولذا فإن هذا المصطلح المثير للجدل لا ينطبق إلا على بعض المجتمعات الأوروبية الثرية، أو على بلدان مثل كندا وأوستراليا ونيوزيلندا، حيث استمر اختفاء الروابط الدينيّة بين الناس بشكل دراماتيكي ولا سيما في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. لقد شهدت هذه المناطق وعياً متزايداً بأن المواطنين يعيشون في مجتمعات علمانية. لكن من حيث المؤشرات العلم – إجتماعيّة فإن السلوكيات والقناعات الدينيّة لدى غالبية السكان المحليين لم تتغير، إلى درجة يمكننا معها القول أن هذه المجتمعات أصبحت مجتمعات «ما بعد علمانية». إن الاتجاه نحو أشكال جديدة من التدين أكثر روحانية، وغير مرتبطة بالمؤسسات لم يعوّض الخسائر الملموسة التي عانت منها المجموعات الدينيّة الكبرى»(1).

1- (D. Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003

التسويغ الذي يقدمه هابرماس لنظرية المجتمع ما بعد العلمانيّ. يتخذ سياقاً مركباً من التحليل والنقد في الآن عينه.

إذ على الرغم مما قيل ذكره من قبل، يلاحظ أنّ التغيرات العالمية والنزاعات الظاهرة للعيان ولا سيما تلك المتصلة بقضايا دينيّة تثير الشكوك حول ما إذا كانت أهمية الدين قد اضمحلت بالفعل. ويبيِّن في هذا المجال أنّه لم يعد هناك إلا أقليّة يتناقص عددها باستمرار من علماء الاجتماع تدعم الفرضية القائلة بأن هناك رابطةً وثيقةً بين تحديث المجتمع وميل سكانه إلى العلمانيّة(1). ويشير هابرماس إلى أن هذه الفرضية تأسست على ثلاثة اعتبارات تبدو مقبولة للعقل للوهلة الأولى. وهذه الاعتبارات هي التالية:

- الاعتبار الأول: أن التقدم في العلم والتكنولوجيا لا بد وأن يروّج لفهم إنساني - محوري (anthropocentric) «للعالم المنزوع السحر» (disenchanted)؛ ذلك لأن مجموع الأحداث والأحوال التجريبية يمكن أن تجد تفسيراً عابراً دون عناء. والعقل «المتنور علميّاً» لا يمكن أن يقبل بسهولة نظرةً كهنوتية - محوريّة (Theocentric) وميتافيزيقية للعالم.

الاعتبار الثاني : انتقاد الكنيسة وغيرها من المؤسسات الدينيّة سيطرتها على القانون والسياسة والرعاية العامة والتربية والتعليم والعلوم، ولذلك حددت نفسها في دورها الصحيح المتعلق بالإشراف على وسائل الخلاص الأخروي.

1- H. Joas, "Gesellschaft, Staat und Religion," in: H. Joas (ed.), Säkularisierung und die Weltreligionen, (Frankfurt/M. : Fischer, 2007), pp. 9- 43.

– الاعتبار الثالث والأخير هو أن التقدم من مجتمع زراعيٍّ إلى صناعي إلى ما بعد صناعي يؤدي إلى درجةٍ أعلى من الرعاية والأمن الاجتماعيين ما يفضي إلى انخفاض في الحاجة الشخصية إلى ممارسة تَعدُّ بمواجهة الحوادث غير المسيطر عليها من خلال الإيمان بقوة «أعلى» أو كونيّة.

هذه إذاً الأسباب الرئيسيّة التي يطرحها هابرماس، والتي تكمن وراء الحجة القائلة بتوجه المجتمعات نحو العلمنة، بالنسبة لخبراء علم الاجتماع ظل هذا موضوعاً مثيراً للجدل لأكثر من عقدين من الزمن(1). ومؤخراً، وبعد الانتقادات – التي لا أساس لها– حول وجهة النظر الضيقة المتمركزة على أوروبا، بدأ الحديث يدور حول «نهاية نظرية العلمنة» (2) فالولايات المتحدة مع حيوية مجتمعاتها الدينيّة الراسخة، والنسبة التي لم تكد تتغير من مواطنيها الملتزمين والناشطين دينياً تظل هي رأس حربة الحداثة. وقد ظلت النظرة إليها ولفترة طويلة على أنها هي الاستثناء الكبير للاتجاه العلماني، ولكنها الآن وبامتداد وجهة النظر العالمية فيها إلى ثقافات وأديان عالمية أخرى فقد أصبحت الولايات المتحدة الآن تمثل الحالة المعيارية الطبيعيّة (3).

من وجهة النظر الرجعية هذه فإن التطور الأوروبي الذي كان يفترض ل«عقلانيته الغربية» أن تشكل نموذجاً لباقي العالم هو

1- J. Hadden, “Towards desacralizing secularization theory," in: Social Force, vol. 65, 1987, pp. 587– 611

2- H. Joas, op. cit., pp. 9– 43

3- هابرماس – مصدر سبق ذكره.

الاستثناء لا القاعدة الطبيعية – أي إنه يسير في درب منحرف عن الطبيعي، إنّنا نحن من يلاحق «الطريق المخالف» وليس هم(1). والأهم من كلّ ذلك فقد تلاقت – كما يبيِّن هابرماس – ثلاث ظواهر متداخلة لتصنع انطباعاً بوجود «طفرة دينيّة عالمية جديدة» وهي:

أ) تمدد العمل التبشيري.

ب) التحول إلى الراديكالية الأصولية.

ج) تحويل إمكانية الميل إلى كوامن العنف المتأصلة في الكثير من أديان العالم إلى أداةٍ سياسيةٍ.

(أ) العلامة الأولى لحيويّة هذا العمل تكمن في حقيقة أن المجموعات المتطرفة – أو على الأقل المحافظة – ضمن المؤسسات الدينيّة الموجودة، هي التي تتقدم في كلّ مكان. وهذا ينطبق على أديان مثل الهندوسيّة والبوذيّة كما ينطبق على الأديان التوحيدية. المدهش حقّاً هو امتداد هذه الديانات المؤسسة إلى أفريقيا وبلاد جنوب شرق آسيا. من الأشياء التي تعتمد عليها نشاطات نشر الديانات على ما يبدو هو مرونة الأشكال المماثلة من المنظمات،فالكنيسة الرومانية الكاثوليكية تبدو أكثر قدرةً على التكيف مع اتجاهات العولمة من الكنائس البروتستانتية المنظمة على مستوى وطني فقط، والتي هي الخاسر الأكبر العابرة للحدود والثقافات في هذا الاتجاه. أما أكثر أشكال الامتداد الديني حركية فهو الشبكات

1- P.L. Berger, in: Berger (ed.), The Desecularization of the World: A Global Overview, (Grand Rapids, Michigan, 2005), pp. 1– 18

اللامركزية التي تدعو إلى الإسلام (وأكثر نشاطاتها في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى) والإنجيليون (وخاصة في أميركا اللاتينية)، تتميز هذه الشبكات بشكل من التدين يثير النشوة يلهمه قادة أصحاب كاريزما عالية.

(ب) بالنسبة للأصوليّة، يمكن أن نذكر أسرع الحركات الدينيّة نمواً، كالحركة الخمسينية (البنتيكوستال) والإسلاميين المتطرفين. ما تفعله هذه الحركات هي إما أن تحارب العالم الحديث أو تنسحب منه وتعتزله جامعة في أشكال تعبدها بين الروحانية من ناحية وتصورات أخلاقية متزمتة واتباع حرفي للنصوص المقدسة من ناحية أخرى على العكس من ذلك نجد حركات «العصر الجديد» التي انتشرت منذ سبعينيات القرن الماضي لتظهر نزعةً تلفيقيّةً على طريقة «كاليفورنيا». تشترك هذه الحركات مع الإنجيليين في كونها غير مرتبطة بمؤسسة دينيّة. في اليابان وحدها ثمة ما يقارب الأربعمائة طائفة تجمع عناصر من البوذية مع النزعات الدينيّة الشعبية، مع عقائد شبه علميّة وباطنيّة. في جمهورية الصين الشعبية كشف القمع السياسي لطائفة فالون غونغ العدد الكبير لأتباع «الديانات الجديدة» التي يعتقد أنه يصل إلى حوالي 70 مليون نسمة (1).

(ج) وأخيراً فإنّ ما يمارسه أشخاصٌ مسلمون من أعمال إرهابيّة هي مجرد أدلةٍ دراماتيكيةٍ على الاستغلال السياسي لإمكانيّة اللجوء إلى العنف الكامنة في الدين فكثيراً ما تندلع أكثر الصراعات نارية – والتي كثيراً ما تكون «دنسة» في خلفيتها الحقيقية – عندما

1- J. Gentz, "Die religiöse Lage in Ostasien," in: Joas 2007), pp..376 -434.

تعاد صياغتها بحيثيات دينيّة. ينطبق هذا على «إزالة العلمانيّة» من الصراع في الشرق الأوسط، وعلى النزعة الوطنية الهندوسية وعلى الصراع الدائم بين الهند وباكستان(1) وعلى احتشاد اليمين الديني في الولايات المتحدة قبل غزو العراق وخلاله.

يمكننا اليوم وصف الوعي العام في أوروبا من خلال حيثيات «المجتمع ما بعد العلمانيّ» إلى درجة أنّه في الوقت الحاضر لا يزال عليه «أن يكيف نفسه مع الوجود المستمر لمجتمعات دينيّة في بيئة تتجه إلى العلمانيّة بشكل متزايد»(2). لا تتعلق القراءة الجديدة لفرضيّة العلمنة بجوهرها بقدر ما تتعلق بتنبؤاتها عن الدور المستقبلي ل«الدين». إن وصف المجتمعات الحديثة باعتبارها مجتمعات ما بعد دينيّة، يرجع إلى تغير في الإدراك أنسبه أنا إلى ثلاث ظواهر

- الأولى: أن الإدراك الواسع للصراعات العالمية التي كثيراً ما تقدم وكأنها ترتكز على نزاعاتٍ دينيّةٍ، يغير الوعي العام. إن غالبية المواطنين الأوروبيين ليست بحاجة إلى وجود حركاتٍ أصوليةٍ عدوانيةٍ أو الخوف من العمليات الإرهابية المعرفة بحيثيات دينيّةٍ حتى تدرك نسبيتهم ضمن الأفق العالمي. إن هذا ينسف الاعتقاد العلمانيّ بالاختفاء القريب للدين ويحرم الفهم العلمانيّ للعالم من أي نشوة بالانتصار.

1- cf. the essays by H.G. Kippenberg and H. v. Stieten cron in Joas (2007), pp. 465-507 and pp. 194- 223.

2- J. Habermas, Glauben und Wissen (Frankfurt: special edition of edition Suhrkamp, 2001, p. 13.

– الثانية: أن الدين لا ينال المزيد من التأثير على المستوى العالمي فحسب، بل وفي المحيط الوطني العام أيضاً. يشير هابرماس إلى الدور المتزايد الذي تلعبه الكنائس والمؤسسات الدينيّة كـ«مجتمعات للتفسير» في الساحة العامة للمجتمعات العلمانيّة(1).

الثالثة: هي أنّ العامل المحفّز لتغيير الوعي بين السكان هو هجرة «العمال الضيوف» واللاجئين خصوصاً القادمين من بلاد لها خلفية ثقافيّةٌ تقليديّةٌ. منذ القرن السادس عشر كان على أوروبا أن تمرّ عبرانشقاقات دينيّة عميقة دينيّةٍ عميقةٍ في ثقافتها ومجتمعاتها وعلى أثر حركات الهجرة الأخيرة هذه ارتبط التنافر بين الأديان المختلفة مع تحديات التعدديّة في طرق الحياة التي تواجهها المجتمعات المهاجرة. يتغذى هذا الأمر بشكل أكبر من تعدّد الطوائف، ففي مجتمعات كمجتمعاتنا التي لا تزال عالقةً في عملية التحول المؤلمة إلى مجتمعات ما بعد استعمارية وتحتوي على عدد كبير من المهاجرين تصبح مسألة التعايش بين المجتمعات الدينيّة المختلفة أكثر صعوبةً بسبب مشكلة كيفية الوصول إلى ضمان تكامل الثقافات المهاجرة اجتماعيّاً. وتحت صغط أسواق العمالة العالميّة على التكامل الاجتماعي أن ينجح حتى تحت الشروط غير الكريمة للامساواة الاجتماعيّة. ولكن هذه قصة أخرى.

1- Francis Schüssler Fiorenza, The Church as a Community of Interpretation, in: D. Browning F. Schüssler Fiorenza (eds.), Habermas, Modernity, and Public Theology, (New York: Crossroad, 1992), pp. 66-91.

ليس من شك في أن أطروحة «نحن نعيش في مجتمع ما بعد علماني» التي تقدم بها هابرماس قد تسببت في تحفيز نقاش جديٍّ حول فَرَضية نهاية العلمنة وبدء فترةٍ جديدةٍ من الصحوة الدينيّة. لقد قيل أن أوروبا قد أصبحت أكثر علمانية عبر السنين، كما قيل أن العلمانيّة وصلت إلى نهايتها وأن مرحلة ما بعد العلمانيّة قد بدأت فبحسب رأي يورغن هابرماس يلعب تأثير الدين دوراً أكبر في حياة الناس، كما أنه قد عاد إلى صلب المجتمع الحديث.

فإذاً، ما بعد العلمنة مفهوم يقوم على فكرة مركزية مفادها أنّ العلمانيّة قد تكون قد وصلت إلى نهايتها، وكما يجادل هابرماس فإن مصطلح «المجتمع الما بعد العلماني» : «لا يشير فقط إلى حقيقة أن لا الدين يستمر في توكيد وجوده في بيئات تزداد في علمانيتها بل أيضاً إلى أن المجتمع في الوقت الحاضر لا يزال يحتوي على نسبٍ كبيرةٍ من المجموعات الدينيّة ضمنه» (1).

فالما بعد العلمانيّ كما يبين هابرماس يشير إلى تغيير في الوعي يرجع إلى ثلاثة ظواهر :

إدراك أن النزاع الديني له أثرٌ على الصراعات الدولية.

اعتقاد أن المؤسسات الدينيّة تلعب بشكل متزايد دور «مجتمعات تفسيرية» في الساحة العامة للمجتمعات العلمانيّة.

1- J. Habermas, 2006) "On the Relations between the Secular Liberal State and Religion". In H. de Vries – Lawrence S., eds. Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World, 251- 260. New York: Fordham University Press, p. 258.

واقع هجرة «العمال الزوار» واللاجئين خاصة أولئك القادمين من بلاد لها خلفيات ثقافية تقليدية(1).

ولذلك فهابرماس يدعم فكرة أن الدول الإسلامية وحتى الدول الأوروبية الشرقية لا يمكن أن تكون تواجه فترة ما بعد علمانية، أو بتعبير أدقّ يستثني هابرماس الدول الإسلاميّة من ملاحظاته نظراً لطبيعة الإسلام كدين لا يتيح المجال للتحول السهل إلى الدولة العلمانيّة رغم تزايد أصوات المثقفين الليبراليين الذين يدعون إلى تجديد الشريعة بحيث يسهل الفصل بين الدين والدولة بالإضافة إلى ذلك فهو يستثني الدول الأوروبية الشرقية من ملاحظاته، ويقول أنه في المجتمع الما بعد العلمانيّ لا بد من وجود بعض الشروط مثل دعوة المجتمعات الدينيّة إلى المشاركة في العملية الديموقراطية على أساس أن هذه المجتمعات عليها أن تحترم القيم الديموقراطية، وأن تعي حقيقة أنها تعيش في مجتمع عام تعددي. وهكذا فإن السمة الأساسية للعصر «الما بعد العلمانيّ الهابرماسي» هو التعددية الثقافية، التي تتيح المجال أمام تعايش مختلف الأديان والتقاليد والأفكار الفلسفية في مرحلة زمنية واحدة، وفي أغلب الأحيان هذه الفترة الزمنية تكون في إطار مجتمع غربيٍّ. يذكر عالم الاجتماع الإيطالي ومحلل فكر هابرماس ماسيمو روزاتي أن «مجتمعاً ما بعد

J. Habermas, (2008) "Notes on a post-secular society" (originally text in German in Blätter für deutsche – 1 und internationale Politik, April 2008). Politics and Society [online]. Available at [http://www.signandsight.com/features/1714.html [Accessed 14 March 2012.

علماني حقيقي هو مجتمع متعـدد الأديان، حيث توضع التقاليد الأصـيلة في البلاد مع المجتمعات الدينيّة المهاجرة إليها. بكلمات أخرى فإن التعدديـة الدينيّـة جزء من الظروف الاجتماعيّة للمجتمع الما بعد العلمانيّ»(1). في الواقع يحاول هابرماس أن يفتـح حواراً بين الـدين والعلمانيّـة محاولاً حل النزاع بين التعدديـة الراديكاليـة والعلمانيّـة الراديكاليـة، مقترحاً إقامـة حوار يتعلق باشـتمال الأقليات الأجنبيـة في المجتمع المدني، وبذلك تشجيع أعضاء المجتمع على المشاركة الفعالة في الحياة السياسيّة»(2).

إحدى أوجه سوء فهم الفكر الهابرماسـي هو حقيقة أنه حين يسـتخدم مصطلحات الما بعد العلمانيّة لا يشير إلى المجتمع نفسه على أنه ما بعد علماني، ولكنه يشـير إلى التغيرات المقابلة في الوعى فيه (3). ولهذا فهو يشـير إلى ثلاث ظواهر تتسبب في تغيّرات في الوعي المتعلق بما أسـماه «الما بعد العلمانيّ». الأولى: الطريقة التي تسم فيها وسائل الإعلام العالمية المواضـيع الدولية بسمة دينيّة في ما يتعلق في توليد الصراعات والمصالحات الثانية: الوعي

1- R. Massimo, (2011) "Longing for a Postsecular condition: Italy and the Postsecular". In Politics, Culture and Religion in the Postsecular society. May-13- 2011. Bologna University, Faenza.

2- B. S. Turner, (2012) "Post-Secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion". Opp. cit., p. 144- 147.

3- E. Mendieta, (2010) "A Post Secular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular consciousness and the multicultural world society: an interview with Jurgen Habermas". Translated by Matthias Fritsch. In The Immanent Frame, Social Science Research Council, 3 February 2010, p.3. Available at http://blogs.ssrc.org/tif/201003/02//a- postsecular-world-society/.

المتزايـد للكيفية التي تشـكل وتوجه المعتقدات الدينيّة الرأي العام من خلال تدخلاتها في المحيط العام والثالثة : هي الطريقة التي لـم تقـم بها «المجتمعات الأوروبية بنقلتها المؤلمة إلى مجتمعات ما بعد استعمارية تحوي عدداً كبيراً من المهاجرين»(1).

يشـدّد إدواردو مينـدييتا على كيف تنـج المجتمعات الحديثة أشـكالاً متعدّدةً أكثر وأكثر في تجربة الدين من خلال التحول التدريجي إلى العلمانيّة، ولذلك فإنّ العصـر العلمانيّ بالضرورة «ديني» بشكلٍ عميق والحماسة الدينيّة مع حرية العقيدة والقناعات الشخصية هي العلامة الفارقـة لهـذه العلمانيّة. يحاول الكثير من الدارسـين تحليل أفكار هابرماس عن العلمنة والدين لفهم مصـطلح «الما بعد العلماني». يشـير منـدييتا إلى أن هابرماس يواجه ويتحـدى صـحة خمسة أوجه موهومة عن العلمنة : الأول هو أن امتداد الدين كاليّة إجتماعيّة لمواجهة عدم الأمان قد تناقص. الثاني أنّ التفاضل الوظيفي للمجتمعات الفرعيّة قد أبعد الدين إلى محيطات محصورة في التعامل الاجتماعي. الثالث أن التقـدم والتطور العلمي والتقني قد أديا إلى «خيبة أمل» متزايدة لا عودة عنها بالعالم، جاعلة التوجه إلى الدين أقل إلحاحاً أو قابلاً للتصديق. الرابع أن التفاضـلات الهيكليـة في الحياة العالم مع التفاضل الوظيفي في النظام الاجتماعي قـد أديا إلى تحرير الفرد من الأنماط السـلوكيّة التحريميّة. الخامس أنّ الحقيقة الظاهرة للتعددية الدينيّة جعلت العقائد الدينيّة الشاملة أقل

1- J. Habermas, (2009) 'What is Meant by "Post-Secular Society"? A Discussion on Islam in Europe'. In Habermas, J., ed. Europe: The Faltering Project. Cambridge: Polity Press, p. 65.

قبولاً في الإطار الاجتماعي الأعم والأكبر. حتى هـذه النقطة يركز مينديبتا على حقيقة أن «المجتمع قد مرّ بعمليات من العلمنة وقد أصـبح الـدين نفسه متحولاً نحو الحداثـة لجعله أكثر معاصـرة ل«البيئـة العلمانيّـة» المتنامية. بالنتيجة لم يكن المجتمع هو وحده الذي تم تحديثه ولكن الدين أيضاً. وكما أنه لدينا عقلٌ حداثيٌّ ما بعد ميتافيزيقي فلدينا دين ما بعد علماني للمجتمع العالمي(1).

يجادل الكثير حول إذا ما كان مصـطلح «ما بعد العلمانيّ» يماثل التوجه الروحي المسـمى «العصـر الجديد»، فمن المقبول بشـكل عام أن اسـتخدام عبارة «ما بعد» تشـير إلى وصف وضع جديد أو إشـكاليةٍ جديدةٍ. كما يبرز سؤالٌ آخر وهو : أي العالمين تغير: العالم الحقيقي أم العـالم الأكاديمي/ الثقافي؟ في عمل نُشـر مؤخراً هو «السؤال الما عن بعـد العلماني: الـدين في المجتمع المعاصـر» (Post secular in Question: Religion in Contemporary Society) من الواضح أن الما بعد العلمانيّ يطرح خطين من الأسئلة: على المستوى الأول حول تحديـد وضع التـدين في العالم، وعلى المسـتوى الثاني فهم الطرق الجديـدة التي ينتبه فيها ولا ينتبه فيها علماء الاجتماع والفلاسـفة والمؤرخين والدارسين من مختلف فروع العلوم الإنسانية إلى الدين(2).

1- E. Mendieta, (2009) "Spiritual Politics and Post-Secular Authenticity: Foucault and Habermas on postmetaphysical religion", p. 2, 11- 12.

2- S. Gorski, D. K. Kim, J. Torpey van Antwerpen J. (2012) "The Post-secular in Question". In P. S. Gorski, D. K. Kim, J. Torpey van Antwerpen, J., eds. Post secular in Question: Religion in Contemporary Society. New York-London: New York University Press, p. 1- 2.

إذا دخلنا في جانب تحليليٍّ بشكل أكبر، فمن ناحيةٍ يفهم علماء الاجتماع «ما بعد العلمانيّة» على أنها ظاهرة في عودة الدين إلى المجتمعات العلمانيّة. أثار إعلان خوزيه كازانوفا سنة 1994 عن أن «الدين عاد إلى الحياة العامة» أسئلة عن المجتمعات العلمانيّة الغربية وأكد قوة الدين في السياسة(1). تساءل كازانوفا وبيتر بيرغر عما إذا كان التفاضل المؤسساتي سيؤدي بالضرورة إلى تحويل الدين إلى مسألة خاصة. أما ماكس فيبر وهابرماس وستيف بروس من ناحية أخرى فيتساءلون عن دور الدين في المجتمعات الحديثة داعمين وجهة النظر القائلة أنه بسبب التطور في التفاضل في المجتمعات الحديثة فلا يمكن للدين أن يقدم الشرعية لكامل المجتمع.

بالإضافة إلى ذلك فعلماء السياسة يميزون ضرورة إعادة تقييم حاكميّة الدين في نظرية الما بعد العلمانيّة وتعديلها إلى متطلبات متعدّد دينياً. كثيراً ما يفهم الفلاسفة السياسيون من أمثال مجتمع يورغن هابرماس «ما بعد الحداثة» على أنها التحدي المعياري التعريف مكان وجهة النظر الدينيّة في المحيط الديموقراطي العام ولتشكيل أخلاقيات سياسية صالحة لكلّ المواطنين بغض النظر عن انتمائهم لعقائد مختلفة أو كونهم متدينين أو غير متدينين. فما بعد العلمانيّة لهم هو استجابة للعلمانية الأيديولوجية. أما علماء اللاهوت فينظرون إلى ما بعد العلمانيّة على أنه وضعٌ خاصٌّ تحتاج

1- أنظر: J. Casanova, (1994) Public religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago press

الكنيسة معه إلى تعريف مكانها ودورها بالعلاقة مع الدولة ومجتمع مدني لم تعد المتطلبات العلمانيّة وحدها تحدّده. وأخيراً يضع المؤرخون ما بعد العلمانيّة في السياق التاريخي الأعم للحداثة والتاريخ الثقافي ويطالبون بعملياتٍ وظروفٍ تاريخيةٍ تحدّد العلمنة.

تشارلز تايلور ممهداً ل"ما بعد علمانية"

بقدر ما ينظر إلى الفيلسوف الكندي المعاصر «تشارلز تايلور»(1) باعتباره أحد أبرز المشتغلين في الفلسفة السياسيّة والأخلاقيّة، فهو يُعتبر أحد أبرز منظري ما بعد العلمانيّة. وقد مهّد لهذه الفكرة من خلال تنظيراته النقدية المعمّقة للعلمانية، ولا سيما في كتابيه «العلمانيّة وحرية الضمير» و «العصر العلماني». قد أسهم بصورة أساسيّة في التمهيد للنقاشات المعمقة حول فكرة ما بعد.العلمانيّة. وإذا كان لنا أن نتبين المفاصل الرئيسة لنظرياته في هذا الصدد، فلا بد من التوقف لدى أبرزها:

تعبّر فكرة العلمانيّة لدى تايلور عن حالة خاصة للدين على نحو ما يوحي بذلك تاريخ انبثاقها في الغرب، ويشير تايلور في هذا الصدد إلى نوعين من السياقات التأسيسية الهامة لهذا النوع من النظام ويتعلق الأمر بالنموذجين الأميركي والفرنسي. بالنسبة

1- تشارلز مار غريف تايلور ولد في 5 نوفمبر 1931، فيلسوف كندي من مونتريال - كيبك. يُعد أحد أبرز الفلاسفة المعاصرين في مجال الفلسفة السياسيّة والفلسفة الأخلاقيّة. تُرجمت أعماله إلى أكثر من عشرين لغة- أستاذ العلم السياسي والفلسفة في جامعة مكغيل (مونتريال) حيث درس منذ 1961 - 1997. في عام 2007 عين رئيساً بالاشتراك مع مع عالم الاجتماع جيرار بوشار في اللجنة الاستشارية حول التوافقات المتعلقة بالاختلافات الثقافية التي سميت لجنة بوشار - تيلور.

للنموذج الأميركي، نجد مجموعةً كاملةً من الرؤى الشاملة أو الأسباب العميقة التي كانت في الأصل عبارة عن متغيرات في الحالة الأصليّة للمسيحية (البروتستانتية)، والتي تعتمد في الغالب على نفر من الديانيين.(Deists). وفي تاريخ لاحق سيتسع وعاء وجهات النظر ليمتد إلى أبعد من المسيحية وأبعد من الدين مع أن المواقف القائمة في الحالة الأصليّة تستوجب من الدولة أن تكون في حياد تام عن كل الأديان. ومن هنا نجد أن التعديل الدستوري الأول الذي عرفته أميركا ينص على ما يلي : لا يجوز للكونغرس أن يمرّر أي قانون يقضي بتأسيس الدين أو يحدّ من حرية ممارسته.

أما بالنسبة لحالة فرنسا، فقد انبثقت العلمانيّة في سياق النضال المرير ضد الكنيسة النافذة جداً. لقد كان النزوع يحذو الدولة نفسها بشكل قوي لكي تقف بشكل راسخ على أساس أخلاقيّ مستقلٍّ تمام الاستقلال عن الدين. لقد بين مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet) كيف وضع شارل رنو فيي (Charles Renourier) الأسس المستقبلية التي تعين راديكاليي الجمهورية الثالثة على معركتهم ضد الكنيسة. يتوجب على الدولة أن تضطلع بمهمة «أخلاقية و تعليمية»، كما عليها أن «تتولى صون الأنفس مثلها في ذلك مثل ما تقوم به كل كنيسة أو جماعة، ولكن على نطاق كوني»، إنما الأخلاق هي المعيار الرئيسي. ولكي لا تظل الدولة ترزح تحت نير الكنيسة، يتوجب أن يكون للدولة استقلالٌ أخلاقيٌّ عن الدين، وتتمتع بالتفوق الأخلاقي بالمقارنة مع كلّ الأديان، وليس أساس هذه الحرية شيئا أخر غير الحرية. ومن أجل أن تُرسّخ وجودها بمعزل عن الدين، فلا يجب

أن تتوقف الأخلاقيّة التي تنشدها الدولة على مجرد أداة منفعة أو إحساس، بقدر ما هي في حاجة إلى ثيولوجية عقلانية، مثل التي نظر لها كانط. لقد كان الفضل حكمة «جول فيري» (Jules Ferry) ولاحقاً أرستيد (بريان (Aristide Briand) و«جان جوريس» (Jean Jaures) أثر لا ـ ينكر على إنقاذ فرنسا في زمن إعلان الفصل (1905) من مثل هذا النظام المختل، مع ذلك ظل الاعتقاد راسخا آنذاك بأن مفهوم العلمانيّة يرتبط أيما ارتباط بمراقبة الدين وتدبيره. ومع ذلك، فإذا أجلنا نظرنا بعيدا عن هذه السياقات الناشئة، وتمعنا في أصناف المجتمعات التي نعيش في كنفها في الغرب توّا، لوجدنا أول خاصية تربك أفهامنا تتجلى في الثراء الواسع في وجهات النظر بشكل لم يعد يقتصر وفقط على الرؤى الدينيّة، وإنما يتعدّى الأمر ليشمل أيضا تلك التي ليست بمتدينة، دون الحديث عن تلك التي تنضوي تحت هذه القسمة. مع أن هذه الأسباب الثلاثة تتطلب منا أن نفحصها جملة وتفصيلا(1).

نظرية الدولة المحايدة

انصب اهتمام الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور في التنظير للمنفسح التدبيري في نظرية ما بعد العلمانيّة. ففي اعتقاده – على ما يتبين من مناقشاته في هذا الصدد أن أيّ تغير جوهري في بنية القوانين الصارمة للدولة العلمانيّة حيال الدين، لا يتم إلا بصيغة ما يسميه بالدولة المحايدة التي ترعى الدين والعلمنة على نحو التكافؤ

1- Marcel Gauchet, La Religion dans la dé mocratie (Paris: Gallimard, 1998), pp. 47-50.

والمساواة.

بعض أهل الاختصاص الـذين تابعوا أعمال الفيلسوف الكندي اعتبروا كتابه المشترك مع عضو الهيئة الخاصة بدراسة التنوع الثقافي والعرقي في مقاطعة كيبك بكندا جوسـلين ماكلور، من أبرز الأعمال الجديدة التي صدرت في ميدان الفلسـفة السياسـيّة وعلم الاجتماع. أما التنظير المحوري في الكتاب الذي صدر تحت عنوان: «العلمانيّة وحرية الضـمير» (1) فيتركز على حل المشكلة المستعصية بين تنظيم مؤسسات الدولة العلمانيّة والقيم التي تعبر عنها المؤسسات الدينيّة. وانطلاقاً من هذا المحور يدعو الكاتبان إلى إعادة نظر جذرية في أسس بناء الدولة العلمانيّة بنموذجها الغربي. حيث تشكل عودة الممارسة الدينيّة إلى المجتمعات الأوروبية ظاهرةً تحتاج إلى دراسة عميقة لمعرفة الأسباب الموجبة لها.

يؤسـس تايلور وماكلور أطروحتهما بصدد المجتمع السياسي المابعد علماني على فكرة الدولة المحايدة. وهذه الفكرة كان سبق أن اتخذت سبيلها إلى الجدل في دوائر التفكير الغربي حول ما يمكن أن نسميه نهاية زمن الإقصاء المتبادل بين العلمنة والدين (2).

الكتاب نتاج معلومات وأحصائيات ميدانيّة للأحداث والتحولات التي كانت نتيجة مشكلات لم تجد لها الأنظمة الثابتة

1- تشارلز تايلور وجوسلين ماكلور - «العلمانيّة وحرية الضمير» مؤسسة بوريال للنشر - كندا - مونريال - 2010.

2- رشا زين الدين - كيف ينبغي للدولة أن تتعامل مع القيم ؟ - فصلية «الاستغراب» العدد : الثاني - شتاء 2016.

في أوروبا وأميركا حلولاً ناجعة. ويرى الكاتبان أن هذه المشكلات بحاجة إلى تفكير فلسفي وسياسي من شأنه طرح حلول جديدة واقع جديد، وتطوير نظام الحكم. يترك الكاتبان التعريفات الكلاسيكية المتمثلة بحصر العلمانيّة في فصل الدولة عن الدين حيث يتناولان العلمانيّة كنظام سياسي وقانوني يستند إلى فضاءات من القيم والأهداف والإجراءات بين الدين والدولة. فالوقت حان برأيهما للحديث عن تلك العلاقة التي تفصل وتربط الدين بالدولة بشكل أوضح ومختلف. من جملة تلك النقاط التي يتناولها تايلور وماكلور، هي الفضاء العام والفضاء الخاص والعمل على ترميم العلاقة بين الدين والفضاء الخاص أي قطاعات الدولة لا تعني العلمانيّة بالنسبة لهما، فصل الدين عن الدولة، بل حياد الدولة «Neutralté de l'État» المتمثل بفهم تنوع قيمي يجمع المواطنين في دائرة واحدة. وهذا لا يعني بطبيعة الحال جعل الدين وقيم الغالبية في المجتمع هوية الدولة ووضع المجموعات الاجتماعيّة والدينيّة الأخرى كمواطنين من الدرجة الثانية. فلو حدث مثل هذا الشيء، فقد تختل العدالة الاجتماعيّة والوحدة السياسيّة في مجتمع متنوع في الهوية والدين والثقافة، وسيكون عبئه ثقيلاً على الجميع. وبالتالي على الدولة ليس فقط الحفاظ على الحيادية حيال الدين، بل حماية التنوع الديني والثقافي أيضاً، ذلك أن التنوع الثقافي، حاجة أخلاقية، يمارس من خلالها المواطنون الحياة وفقاً لمعتقداتهم وقيمهم المختلفة.

إنّ تنوع الأخلاقيات في المجتمع إذ يحتل مساحة مهمة في

الفلسـفة المعاصـرة، يقترب من الفروقات الجوهريـة والمعقـدة بين المواطنين مثل التطور العلمي في مجال الجينالوجيا والتعليم الديني في المـدارس وتحليل الدولـة للاقتصاد... إلـخ. يعود الكاتبان هنا إلى وجهة نظر فلسـفية للمفكر في نظرية العدالة الاجتماعيّة الأميركي جون راولز (1921) – (2002)، مفادها أن «التنوع المعقول» إذ يعتمد مصادر عقلانية للاعتراف به حول الوجود وطبيعة التطور الإنساني ومعاني الحياة الناجحـة وهـذا المفهوم إذ يسـتلزم اسـتقلالية الأفراد والأخلاق لإدراك العالم لا ينمو بحياد الدولـة، إذ إن الأفراد والمجتمع في هذه الحالة بحاجة إلى التنوع وآليات التنمية وحماية حريات التعبير،والضـمير، إذ تلعب الدولة الدور الرئيسـي في توفيرها، إنما لا يعني ذلك في جميع الأحوال تدخل الدولة في شؤون المواطنين ومساحات حرياتهم وقيمهم الثقافية والدينيّة.

وفي معرض الحـديث عن «العلمانيّـة وحرية الضـمير»، يرى كل من تايلور وماكلور، بأن حياد الدولة حيال القيم المغايرة والإيمان هو جزء من الأجوبـة التي يقتضـيها بحثهما. وهـذا الحياد واحـد من أسـس الدولـة الليبرالية الديمقراطية بعيداً عن سـياسات التضـييق على الكرامة وحقوق الإنسان والاستقلال المجتمعي. وتلك قيم تسمح للأفراد بحياة مشتركة من خلال رؤى مختلفة واحترام التنوع، كما أنها تجعل منهم مستقلين في قراراتهم وكل ذلك في إطار إجماع في التداخل كما يسميانه..

أما في سياق تبرير دعوتهما آنفة الذكر، فإن المؤلفين يقرران أن على الدولة الحفاظ على الحياد وعدم إعطاء الأولويّة لرؤية مثالية

من شأنهـا تغيير حيـاة الأـفراد على حساب قيمهم المختلفـة. تالياً، على الدولـة الحفاظ على حيادها حيال قناعات وتمسك الأفراد بقيمهم وثقافاتهم المتنوعـة، ولا يشـمل هـذا فقط الحياد الديني، بل أيضاً القناعات الفلسـفية والفكرية. أي إن الفلسـفة التي تجعلها الدولة أساسـاً لسـياساتها على حساب فلسـفة أخرى، لا تختلف عن جعل الدين مصدراً لتشـريعاتها على حساب دين آخر. اقتضاباً. وهكذا يقف كلٌّ من تايلور وماكلور، ضد صناعة دين أو فلسفة من الدرجة الثانية، ويعودان في هذا الإطار لتحديد وتوضيح فكرتهما إلى تسمية أو إصطلاح «دين مدني» وهو إصطلاح يرجع أمره للمفكر الفرنسي جاك جاك روسو.

في المجال نفسه يؤكـد صاحبا الكتاب على فصل مفهومي العلمانيّة والمدنية، أي فصل نظام سياسـي علماني عن مجتمع مدني. في الحالة الأولى تكون الدولـة حياديـة تجاه الأديان والفلسـفات والأفكار، أما في الحالـة الثانيـة فيمتزج الدور الديني بالممارسات الاجتماعيّة وحياة الأفراد. إذا كانت العلمانيّـة عملية سياسـيةً وتتجه إيجاباً في مسارها، فإن المدنية هي ظاهرة اجتماعية تجسد رؤى وأساليب حياة الأفراد، أي إن الدولة تتجه نحو العلمانيّة دون فرضها على المواطنين ورؤاهم وقناعاتهم.

جدلية العلمانيّ / الديني

ص: 71

لا بـد من التنبيه هنا إلى أن من أهم ما يعالجه تايلور في مجمل أعماله حول العلمانيّة – وخصوصاً في هـذا الكتاب المشترك مع ماكلور – هي مسألـة الإرث التاريخي الـديني. فهل يجب أن تُنزع من المؤسّسات والأماكن العامـة كلّ الآثار الدينيّة التي تعود بالدرجة الأولى إلى ثقافـة الأكثريـة التاريخية؟ أفلا يعني نزع الرموز الدينيّة من الأماكن العامة، بحسب تايلور، نزعاً يعمد إلى محو الماضـي وإلى قطع الروابط التاريخية بين الماضـي والحاضـر؟ يعتبر تايلور أنّه ينبغي للعلمانيّة أن تميّز بين الأنماط الدينيّة التي تفعل في المؤسـسات العمومية والإرث التاريخي الـذي يطبع بنية المجتمع. فالصـليب الذي يوجد في مون رويال (Mont Royal) في مونتريـال، على سبيل المثال، لا يعني أنّ مدينة مونتريال تطابق بين توجهاتها السياسيّة والمعتقد الكاثوليكي، ومن ثمّ لا يفرض ذلك أيّ التزام أخلاقي أو سياسي على غير الكاثوليك. فالصـليب هـذا لا يعـدو كونه يمثّل رمزاً يشـهد على حقبـة زمنيـة من تاريخ كيبك. ولذلك لا يجوز افتراض التناقض بين الرموز الدينيّة في الأماكن العامة وحرص المجتمع على العلمانيّة، ولاسـيما حين تتجلى هذه الرموز كمعلم أثري يذكر فقط بالماضـي، ولا يعبر البتة عن نية المؤسـسات العموميـة إلى تطابقها عضويا وهـذه الرموز التراثيـة. حتى اليوم ما زال الصـليب موجوداً على سـطح كنيسـة جامعة السوربون المغلقـة في بـاريس، إذ إن وجوده لاـ يعبر سوى عن كونه رمزاً أثريـا قـديمًا خـاصًّا بحقبـة قضت من تاريـخ هـذه الجامعـة وتاريـخ فرنسـا الكاثوليكي(1).

1- (سايـد مطر – روح العلمانيّـة في الديمقراطية الليبرالية – قراءة في رؤية شارل تايلور – محاضـرة في مركز دلتا للأبحاث المعمّقة – تاريخ 11- 6 – 2013).

في مقابل ذلك ثمة من رأى أنّ مطالب التكيف الدينيّة تتناقض ومبادئ العدالة الاجتماعيّة التي تقوم عليها الأنظمة الديمقراطية الليبراليّة. ولا يقتصر رفض هذه المطالب على فئة القانونيين والمثقّفين، بل تعدّاه إلى عامة الشعب. ومن الأسباب التي تبرّر رفض مطالب التكيف أنّ هذه المطالب تخالف المعايير والمؤسّسات العمومية المتعارف عليها في فلسفة العقد الاجتماعي. وهي معاييرٌ تعتمد المساواة سبيلاً منصفاً لاحترام الجميع من دون تمييز. أما مصطلح التكيف فتراه على «المساواة في الاختلاف وبواسطة بعض الترتيبات، يقوم التكيّف على معالجة أشكال التمييز الناجمة أحيانا عن تطبيق معيار أو قانون عام هو بالأصل شرعي. ففي بعض الحالات، يؤدي تطبيق قانون أو معيار عام إلى ضرر بحق خصوصية شخص أو فئة من الأشخاص لم يكن القانون أو المعيار لينظر في شأنها. ذلك أنّ المجتمع يرمي عادة إلى التشريع خدمةً للأكثرية. وهو ما يعني أنّ القانون ليس أبدا محايدا بالكامل. لذلك، والكلام لتايلور، «يقتضي واجب التكيف اعتماد التمييز، وهو ما يجب أن تحدده شرعات حقوق الإنسان».

بالنسبة إلى تايلور وصاحبه فإن فوائد التكيُّف كثيرة، وأهمها استقامة التعاون الاجتماعي على قاعدة الإنصاف ومن ثم تحفيز الاندماج السياسي. ورأس الكلام في ذلك، هو أنّ طرح الاعتراف بالتنوع الثقافي وبمطالب التكيف التي تتصل به هو طرحٌ يستند إلى العدالة الاجتماعيّة والقانون العام. كما أن فكرة التعددية الثقافية والاعتراف سياسيًا بالاختلافات العرقية والدينيّة، بالنسبة إلى الفلسفة

الأخلاقيّة، تستمد أصولها القانونيّة من تأويل الحقوق والحريات الأساسية التي تأبى الإرجاع إلى النسبية. فمطالب التكيف هي إذاً مطالبٌ تنبثق من الحق الأساسي (fondamental droit) ولا من التسويات السياسيّة. ولا تعُدّ المطالب هذه ظرفية تستهدف على سبيل المثال عملية الانثقاف، إذ إنها تستمد شرعيتها على وجه الحصر من قوانين الدستور. ولا يختلف منظور الفلسفة السياسيّة عن المنظور القانوني في التأكيد على أحقية التكيّف وضرورته الإنسانية. كما أنّ أمام المعنيين بمطالب التكيّف، بالنسبة إلى تايلور سبيلان لا ثالث لهما. فإما أن يسلك التكيف سبيل القضاء الذي يفرض حكما قهريًا يُناسب فريقا ويغبن الآخر. وتكون نتيجة ذلك وجود خاسر ورابح. وإما أن يستند التكيف إلى روح عالية من المواطنة المسؤولة التي تقتضي التفاعل والتداول ويؤيد تايلور بشدّة هذا النوع من المواطنة التي تتوسّل بحلول قوامها «تسوية تداولية» (concerté Ajustement) بين الجهتين المتنازعتين على قاعدة «الصدق والاحترام المتبادل والمرونة والروح الخلاق»(1).

والواضح أن الفيلسوفين يركزان على الوجهة الأخلاقيّة الناجمة من اصطدام القيم الدينيّة مع قيم الدولة الليبرالية العلمانيّة. ويلاحظ الكاتبان في هذا الصدد أن من أبرز المشاكل التي تعترض موقف الليبرالية السياسيّة والذاتية هو الاستعمالُ الأداتي لمعتقدات الضمير ولحقّ التكيف القانوني فكيف يمكن للدولة أن تقي نفسها من المخاطر الممكنة في استعمال الحرية الدينيّة على نحو

1- المصدر نفسه.

«انتهـازي» و«احتيـالي»؟ فيمكن لموظف، على سبيل المثال، أن يسـتعمل حريته الدينيّـة على نحو «استراتيجي» للحصول على أيام عطل إضافيـة مدفوعـة الأجر كما المطالبـة بترتيب دوام العمل على نحو يفضـله ويتناسب ونشاطاته الخاصـة. فمن الطبيعي أن تكاثر المعتقدات والالتزامات الجوهرية التي لا تسـتند إلى عمارةٍ لاهوتيّةٍ أو فلسـفيّةٍ شاملةٍ هو ما سـيفتح الباب أمام تنامي مطالب التكيف ومن ثمّ استعمال هذا الحق كوسـيلة أداتية لأهداف مشبوهة. لذا يجب على المحاكم – كما يقول تايلور وماكلور – أن تتهيّأ أيضاً المفاعيل التكيف المحتملة على حقوق الآخرين، وأن تنظر في قـدرة المؤسـسة المعنيـة على تلبيـة مثل هذه الأهداف وتحقيقها. وهذا ما يحيلنا إلى ما يسـمى في لغة المحاكم القانونيّة «الضغط المفرط» (excessives contraintes) أو المصلحة التشريعية العليا (interet preponderant lé gislatif). وهو ما أنّ يعني المحاكم لا تلزم مؤسّسةً ما بقبول طلب للتكيف لا يتوافق وحق الآخر والتشـريعات العامة. وبتعبير آخر، والكلام لتايلور، «يُقوّم واجب قبول التكيّف انطلاقاً من حمل الأعباء التي يفرضـها». وتُرفض مطالبُ التكيّف عنـدما تمثل ضـغطا مفرطًا في حال «أ. كانت تعارض على نحو كبير تحقيق أهداف المؤسـسة المعنيّة (التربية والاستشـفاء وتقديم الخدمات العامة وجني الأرباح... إلخ). ب. وفي حال كـانت كلفتهـا عاليـةً ومفرطـةً أو تؤثر بشـكل جـدي على عمـل المؤسـسة وسـيرها الطبيعي. ج. وفي حـال كانت تنتهك حقوق الآخرين وحرياتهم»(1).

1- المصدر نفسه.

فكرة التعالي والمحايثة

على الرغم من التوافق حول الأفكار الرئيسية الواردة في كتاب «العلمانيّة وحرية الضمير» يذهب تايلور في كتابه «العصر العلمانيّ» مسلكاً مختلفاً نلاحظ ذلك من خلال بحث نظريٍّ توثيقيٍّ كثيفٍ حول الانتقال من عالم دينيٍّ لا مكان فيه لغير الإيمان إلى عالمٍ أصبح فيه الإيمان إمكانيّةً من بين إمكانيات أخرى سمته الأساسيةً ما يدعوه بالإنسانية «الحصرية».

يرصد تايلور هنا عملية الانتقال من الأنساق التقليدية القائمة على فكرة التعالي بالكشف عن التصورات الكونية والوجودية المعبرة عن العصر الحديث القائم على فكرة المحايثة وهي التصورات التي تنعكس في علمنة مؤسسات الشأن العام وخصخصة الاعتقاد الديني. بيد أن «تايلور» يرفض نظرية العلمنة كانفصام وتحرر تدريجي من قيود الاعتقاد الديني، بل العلمنة بما هي تحويلٌ وتعديلٌ مطردٌ للتراث الديني. لا تعني العلمنة بالنسبة له نهاية الإيمان الديني، وإنما فسح المجال لتجارب وخيارات كثيفة ومتنوعة إزاء التجربة الدينيّة، التي تستند حسب «تايلور» للرغبة البشرية الثابتة في «الرضا» (بمعنى الانشراح والتمام) والرضا هو تلك اللحظات التي من دونها لا تستحق الحياة أن تعاش وهو شعورٌ يشترك فيه المؤمن وغير المؤمن؛ بيد أنه شعور ديني في عمقه.

تعبر الأطروحات الواردة في الكتاب عن الاتجاهات الجديدة لفلسفة الدين في الغرب، والتي تتمحور حول إشكاليتين رئيستين

هما: علاقة العقل بالإيمان بعد انتكاسة وتراجع العقلانيات الوضعية والتاريخانية التي أرادت تقويض الدين معرفياً ونظرياً، ومنزلة الدين في الشأن العام في المجتمعات الراهنة التي أطلق عليها «هابرماس» عبارة «المجتمعات ما بعد العلمانيّة» أي تلك التي أعيد فيها طرح مكانة الدين في الشأن العام.

لا ينظر التقليد الليبرالي إلى الحقوق والحريات الفردية الأساسية على أنّها مطلقة ولا يمكن المساس بها. فالحرية الفردية لها حدود، وحدودها هي حرية الآخرين وسير عمل المؤسسات (العامة والخاصة) المنتظم وحفظ القوانين والمصلحة العامة.

مع ذلك تبقى حركة الجدل مستمرة في هذا الميدان ومن المحتمل كما تدل الوقائع الراهنة، أن تتصاعد في ظل الإحباطات المتلاحقة التي تتعرض لها المؤسسات العلمانيّة في خلال مواجهتها لأسئلة ما بعد الحداثة وبخاصة سؤال الإيمان وانتشار التيارات الأصولية المسيحية في الغرب. ناهيك عن الآثار المترتبة على وجود الجاليات المسلمة في أوروبا وأميركا.

الجانب المهم في هذا الكتاب أنّه يتزامن مع نقاش يملأ قاعات الجامعات ومراكز الدراسات وحتى الإدارات الحكومية في البلدان الأوروبية التي تعاني مشكلة تنظيم العلاقة بين المنظومة العلمانيّة وصعود التيارات الدينيّة. بعض المعلقين يقولون أن النقاش الحاصل على هذا النحو لا يقتصر على الجانب الحقوقي والاجتماعي، بل يشتمل أيضاً على قضيّة الديمقراطية وطريقة إدارتها للحريات

السياسيّة ومشاكل تمثيل الأقليات الدينيّة والعرقية في مجتمعات الحداثة.

من المفيد الإشارة إلى أنّ أحد أبرز الأسس التي استند إليها هابرماس في تنظيره لفكرة ما بعد العلمانيّة هي الدراسة التي أجراها السوسيولوجي المعروف خوسيه كازانوفا في دراسته (الأديان في العامة العالم الحديث). لقد ابتنى هابرماس على ما قدمه كازانوفا من فرضيات، إذ اعتبرها دليلاً يثبت أن انحسار دور التعاليم الدينيّة وتنامي الرغبة في الخصخصة الاجتماعيّة عبر علمنة المجتمعات، لا يدلان بالضرورة على كون الدين قد افتقد قابليته على إدارة المجتمعات البشرية في مختلف المجالات السياسيّة والثقافية أو أنه أصبح عقيماً وليس من شأنه تفعيل الحياة الشخصية لكل فرد في المجتمع (1).

كازانوفا منظراً للعصر الما بعد علماني

قد يكون البروفسور خوسيه كازانوفا (2) من أبرز الذين تصدّوا لمشكلات العلاقة بين العلمانيّة والدين وتطوراتهما في المجتمعات الغربية المعاصرة.

في بداية تسعينيات القرن العشرين تقدم كازانوفا برؤية للنقاش شكل محور كتابه المعروف «الأديان العامة في العالم الحديث».

1- آرمان زارعي - ما بعد العلمانيّة في فكر يورغن هابرماس - فصلية «الاستغراب» العدد الثامن - صيف 2017.

2- مفكر وعالم اجتماع أميركي من أصل إسباني - استاذ مشارك في علم الاجتماع بالمعهد الجديد للبحوث الاجتماعيّة - جامعة شيكاغو - أميركا.

وقـد أجمل هـذه الرؤيـة بالمقترح التالي: إذا كان لنا أن نجري أي حـديث ذي معنى حول «العلمنـة»، فإن علينا أن نميز بين ثلاثـة مضامين متباينة(1):

أولاً : العلمنة بما هي انحسار في الاعتقاد الديني والممارسة القائمة عليه في المجتمعات الحديثة. وهي القضية التي كثيراً ما تُطرح على أنها عمليّـةٌ شاملـةٌ إنسانيّـةٌ تطوريّـةٌ؛ ولا بـد من الإشارة بدءاً إلى أن هذا الاسـتخدام للمصـطلح هو الأحدث والأوسع انتشاراً في دوائر الجدل الأكاديمي المعاصرة حول العلمنة. نقول ذلك مع أن هذا المصطلح لم يعتمد إلى الآن في معظم قواميس اللغات الأوروبية!

ثانيـاً: العلمنـة بمـا هي ناتـج تحول الـدين إلى شأن فرديٍّ خاصٍّ كما يفهم الكثير من الناس هـذه الفكرة سواءً كتوجه حـداثيٍّ عامٍّ أم كحالةٍ معياريّةٍ.. وبكل تأكيد كشرطٍ مسبقٍ في معظم السياسات الليبرالية الحديثة.

ثالثـاً: العلمنـة باعتبارهـا معيار التمايز بين المجالات العلمانيّـة (أي الدولـة والاقتصاد والعلوم) والتي عادة ما تفهم على أنها «التحرر» من المؤسـسات والمعايير الدينيّـة. وهـذا هو المكون الجوهري في النظريات الكلاسـيكية حول العلمنـة، والـذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً باشـتقاق الكلمة اللغوي وسياق تطورها التاريخي ضمن العالم المسيحي في القرون الوسطى. وكما يشير كل قاموس للغات

1- Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

الأوروبية الغربية، فهذه الكلمة تعني تحول الأشـخاص والأشـياء والمعاني إلخ من الاستخدام والملكية والسيطرة الدينيّة إلى تلك المدنية أو العامية.

لكن الجـدل بين علمـاء الاجتمـاع الـديني الأـميركيين ونظرائهم الأـوروبيين لم يهـدأ قـط. بالنسـبة إلى المـدافعين الأوروبيين عن النظرية التقليديـة، تعتبر علمنة المجتمعات الأوروبية الغربية أمراً واقعاً يسـتحيل نفيه تجريبياً(1)؛ لكن الأوروبيين يميلون إلى التذبـذب بين معنى العلمنة التقليدي وبين معناها الأحدث أي – ما بعد العلمنة – الذي يشـير إلى عملية تتطور باستمرار منذ ستينيات القرن الماضي، وتحديداً مع انحسار المعتقـد والممارسـة الـدينيين في المجتمعات الأوروبيـة، ويفترض أن تكون هذه العملية أحادية الاتجاه لا رجعة عنها؛ فعلماء الاجتماع الأوروبيين إجمالاً يميلون إلى اعتبار هذين المعنيين مترابطين بطبيعتهما لأنهما ينظران إلى كل من الواقعين اللذين يشيران إليهما :أي: انحسار سـلطة وأهميـة المؤسـسات الدينيّـة اجتماعياً، وانحسار المعتقـد والممارسـة الدينيين بين الأفراد كمكونين مترابطين بنيوياً في عملية الحداثة العامة.

النموذج الما بعد علماني

لقـد قلب النموذج الفكري الأميركي الجديد نموذج العلمانيّة الأوروبي رأساً على عقب؛ وفي النسـخة «المتطرفة» من «جانب العرض» من نظرية الخيار العقلاني ضمن الأسواق الدينيّة استخدم

1- Steve Bruce, God Is Dead: Secularization in the West (Oxford: Blackwell, 2002).

علماء الاجتماع الأدلة الأميركية ليطرحوا فرضية وجود علاقة بنيوية عامة بين «إزالة المؤسسات الرسمية» أو حل رقابة الدولة من ناحية وبين نشأة أسواقٍ دينيّةٍ حرةٍ ومفتوحةٍ وتنافسية وتعددية من ناحية، ثانية وبين المستوى العالي من التدين الفردي من ناحية ثالثة. وبناءً على هذه النظرية تحول ما كان يعتبر «الاستثناء الأميركي» إلى الحالة القياسية بحيث فسرت مستويات التدين المتدنية في أوروبا إما عبر استمرار المؤسسات الدينيّة الرسمية في بعض الدول أو كون أسواق أوروبا الدينيّة إجمالاً احتكارية أو تفرديّة. لكن الأدلة الداخلية المقارنة التي تظهر من دراسة المجتمعات الأوروبية لا تساند الأسس التي تقوم عليها النظرية الأميركية؛ فالحالات الاحتكارية في أوروبا مثل بولندا وإيرلندا ترتبط باستمرار مع مستويات عالية من التدين، أما الدول التي تتمتع بتحررية أكبر وعدم رقابة من الدولة فتشهد نسباً ثابتة من مستويات التراجع في التدين(1).

غير أن حصيلة الجدل بين النخب الأميركية والأوروبية اصطدمت بعد فترةٍ قليلةٍ من المنّ بجدار سميك. إذ إن نظرية العلمنة الكلاسيكية تنطبق بشكل جيّدٍ على أوروبا لا على الولايات المتحدة. أما النموذج الفكري الأميركي فينطبق بشكل جيد نسبياً على الولايات المتحدة لا على أوروبا؛ لكن لا يمكن أي منهما أن يقدم تفسيراً مقبولاً للتنوع الداخلي في أوروبا، والأهم من ذلك كله أن كلا منهما لا ينطبق على الأديان العالمية الأخرى، وعلى بقية أرجاء العالم.

1- Steve Bruce, "The Supply - Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States," Journal for the Scientific Study of Religion 39.1 (2000): 32-46.

بالمقابل، فإن النمط الأميركي المحدد القائم على الفصل بين الكنيسة والدولة الذي يتضمنه البند المزدوج من التعديل الأول على الدستور أدى إلى تكوُّن نمطٍ فريـدٍ من نوعه من التنوع الـديني الولايات المتحـدة، فلم يكن للدولـة هناك كنيسـة قوميـة قط، وفي نهاية الأمر تحولت جميع الأديان في الولايات المتحدة بكنائسها وطوائفها وبغض النظر عن أصلها ومزاعمها العقائدية وهوياتها الكنسية إلى «تسميات طائفية» (denominations) تتساوى رسـمياً تحت غطاء الدسـتور وتتنافس في سوق ديني حرة وتعدديـة واختياريـة قائمة على النسبية يشـكل هذا التصـنيف ك«تسـميات طائفيـة» – الـذي يعتبر الشـكل التنظيمي الأساس لنظام ديني كـذاك الموجود في الولايات المتحدة، إحدى أعظم إبداعات أميركا الدينيّة (1)؛ وبالترافق مع كل «تسـمية طائفية» –وبشكل منفصل عنها– يعمل الدين المدني الأميركي بوصف كونه «الطائفة المجتمعية» للأمة.

في مسـتهل الأمر، تحولت نظريـة التنوع والمساواة الجوهرية إلى مؤسـساتٍ كتعدّديةٍ دينيّةٍ طائفيةٍ داخل البروتسـتانتية الأميركية، فقد كانت الولايات المتحدة تعرف على أنها أمة «مسـيحية»، وما كانت تعتنيه المسـيحية بالنسـبة إليها كان «بروتسـتانتية» حصراً؛ لكن في نهاية الأمر وبعد فترة مطولة من انفجارات «السكان الأصليين»

1- Sydney E. Mead, "Denominationalism: The Shape of Protestantism in America," The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America (New York: Harper Row, 1976); Andrew M. Greeley, The Denominational Society: A Sociological Approach to Religion in America (Glenview: Scott, Foresman, 1972).

البروتستانت ضد المهاجرين الكاثوليك بالدرجة الأولى. أفسح النمط الأميركي المجال أمام الاشتمال على أصحاب الديانات الأخرى – أي الكاثوليكيين واليهود – ضمن نظام التعددية الدينيّة الأميركي، وقد نجم عن ذلك عملية ملائمة مزدوجة تحولت فيها الكاثوليكية واليهودية إلى ديانات أميركية بينما تغير الدين والدولة في أميركا الدرجة ذاتها أثناء تلك العملية، فأصبحت أمة «مسيحية– يهودية» تسود فيها الديانات الثلاث البروتستانتية والكاثولويكية واليهودية ك«التسميات الطائفية» في الدين الأميركي المدني.

لقد وثق الدور المركزي الذي لعبته المؤسسات والهويات الدينيّة في دمج المهاجرين الأوروبيين جيداً، ويشكل ذلك التوثيق جوهر أطروحة ويل هير برغ المعروفة (1)؛ وقد تكرر زعم هر برغ حول ازدياد تدين المهاجرين حين أصبحوا أميركيين في معظم الدراسات الحديثة حول الديانات المهاجرة إلى الولايات المتحدة(2). لذلك من المهم لنا أن ندرك هنا أن تديُّن المهاجرين لم يكن مجرد «رواسب تقليدية»، أو «بقايا العالم القديم» التي ستتلاشى مع التكيف مع السياق الجديد، بل كانت استجابةً تكيُّفيةً مع العالم الجديد. لا تنحصر مضامين هذه الأطروحة في أن المهاجرين يميلون إلى التدين بسبب ضغط اجتماعيٍّ معيّنٍ للتكيف مع معايير التدين الطبيعية في

1- (Will Herberg, Protestant–Catholic–Jew (Garden City: Doubleday, 1960).

2- أنظر: José Casanova, "Immigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison," The New Religious Pluralism and Democracy, ed. Thomas Banchoff (New York: Oxford University Press, forthcoming).

أميركا – وهو أمرٌ واقعٌ دون شك – بل الأهم من ذلك أن الهويّات الدينيّة الجماعيّة كانت دائماً إحدى الطرائق الأولية لهيكلة التعددية الاجتماعيّة الداخلية في التاريخ الأميركي(1). برأيي الشخصي، تقدم هذه الأطروحة أيضاً تفسيراً أقرب إلى التصديق بالحيويّة الدينيّة الأميركية من نظريات «الاختيار العقلاني لطرف العرض» ضمن أسواق الدين التنافسية.

إذاً، ثمة «طريقة ما» تجعل كلاً من التطور العلمانيّ الأوروبي والتطور الديني الأميركي أمرين فريدين واستثنائيين؛ وبهذا المعنى يمكننا بكل تأكيد أن نتحدث (كما فعل الأوروبيون لعقود طويلة) عن «الاستثنائية الأميركية»، أو (كما أصبح رائجاً اليوم) عن «الاستثنائية الأوروبية». إلا أن كلاً من التوصيفين يحمل في ثناياه الكثير من الإشكالات سواء أقلنا كما حدث في الماضي – أنّ أميركا استثناء للقاعدة الأميركية حول العلمنة، أم – وكما يحدث اليوم – قلنا أن أوروبا العلمانيّة استثناء للتوجه العالمي إلى الصحوات الدينيّة(2).

بالعلاقة مع الدين، ليس هناك قاعدةٌ عالميّةٌ تنطبق على الجميع، فجميع أديان العالم تتحول بشكل كبير اليوم من خلال عملية التحديث والعولمة كما كانت تتحول خلال فترة التوسع الاستعماري

1– كانت العرقنة (racialization) هو الوسيلة الرئيسية الأخرى في هيكلة التعددية الداخلية ضمن التاريخ الأميركي ؛ فلم يكن الدين وحده (كما تقول أطروحة هيربرغ) ولا العرق وحده (كما تقول دراسات الهجرة الحديثة) ما شكل هيكلية التجربة الأميركية في دمج المهاجرين، بل الدين والعرق معاً – بل هما معاً يشكلان مفاتيح «الاستثنائية الأميركية».

2– Grace Davie, "Europe: The Exception that Proves the Rule?" The Desecularization of the World, ed. Peter Berger (Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 1999).

الأوروبي؛ ولكن هذه الأديان تتحول بطرائق كثيرةٍ ومختلفةٍ.

لربما كان توكيفيل عالم الاجتماع الحديث الوحيد الذي تمكن من التوسع في شرح هذه القضايا بوضوح نسبي متحرر من التحيُّز العلماني؛ فقد شكك في الفرضيتين الأساسيتين التي قام عليهما النقد التنويري للدين، أي إن تقدم التعليم والعقل وتطور الحريات الديموقراطية سيجعل الدين يوماً ما غير ذي أهمية سياسياً. وقد كان رؤيوياً حين توقع بأن التحول إلى الديموقراطية سياسياً ودخول الناس العاديين إلى الحلبة السياسيّة سيزيد من أهمية الدين في المجال العام بدلاً من أن يقلل منه. وقد وجد تأكيداً تجريبياً لطرحه في تجربة الولايات المتحدة الديموقراطية التي كانت في ذلك الوقت أكثر المجتمعات الحديثة ديموقراطية وأعلاها نسبة في التعليم (1).

يبيِّن كازانوفا أن تاريخ السياسة الديموقراطية في العالم كله يؤكد صحة افتراضات توكيفيل ؛ فالقضايا الدينيّة والمصادر الدينيّة والنزاعات بين «التسميات الطائفية» والهوة بين الديني والعلمانيّ لعبت جميعها أدواراً مركزيةً في السياسات الانتخابية الديموقراطية وفي سياسة المجتمع المدني خلال تاريخ الديموقراطية برمته. حتى في أوروبا العلمانيّة التي تأخذ فيها النخب السياسيّة وعامة الشعب طرح الخصخصة على أنّه من المسلمات، فقد شهدت عودةً غير متوقعة للجدل حول القضايا الدينيّة إلى مركز السياسات

1- يظهر استخدام توكيفيل لحيلة مناقشة مشاكل استعباد السود والإبادة الجماعية لسكان أميركا الأصليين في فصل مستقل في آخر الكتاب الأول من عمله «لأنها خارج قضية الديموقراطية» مدى وعيه (الضمني على الأقل) بكون الولايات المتحدة «ديموقراطية عرقية»، أي إنها للبيض فقط، أي إنها بعيدة جداً عن أن تكون ديموقراطية نموذجية.

الأوروبية(1). لـذلك فمن غير المفـاجئ أن نرى ذلـك بدرجـة أكبر حتى في الولايات المتحـدة، حيث ظلّ الـدين تاريخياً في مركز جميع النزاعات السياسـيّة الكبرى وحركات الإصـلاح الاجتماعي؛ فمن الاسـتقلال إلى إلغاء العبوديـة، ومن الأهلانية (Nativism) إلى حقوق المرأة في الانتخـاب، ومن حظر الخمور إلى حركـة الحقوق المدنيـة، كـان الـدين دائمـاً يشـكل محور جميع هـذه النزاعات. الأمر الوحيد المسـتجد خلال العقود الأخيرة هو أننا وللمرة الأولى في تاريخ أميركا السياسي نشهد حروباً ثقافيةً معاصرة بدأت تشبه التصدعات العلمانيّة الدينيّة التي استوطن مرضها في سياسة أوروبا القارية في الماضي، فقد أصبح الدين نفسه الآن قضية عامة للنقاش.

تأصيل المفهوم انثروبولوجياً

لعل أكثر من ذهب من فلاسـفة التاريـخ الحـديث إلى تأصـيل فكرة العلمنة ومقاربتها نقدياً هو المفكر خوسـيه كازانوفا في كتابه المعروف: «الأديان العامة في العصر الحديث»(2). يدعو كازانوفا في مقاربته إلى التمييز بين مفهوم العلمنة من جهة ونظرياتها من جهة أخرى. في ما يتصل بالعلمنة بوصفها مفهوماً يرى أن التمييز بين مفهوم «علماني» أو اشتقاقه «علمنة» من جهة، والنظرية

1- José Casanova, "Religion, Secular Identities, and European Integration," Religion in an Expanding Europe, ed. Timothy Byrnes and Peter Katzenstein (Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming).

2- خوسيه كازانوفا - الأديان العامة في العصر الحديث - المنظمة العربية للترجمة - توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت 2005 - ص 26.

السوسـيولوجية للعلمنة نفسـها من جهة أخرى، هو تمييزٌ جوهريٌّ. ذلك لأن المفهوم نفسه متعدّد الأبعاد للغاية، ومتقلبٌ بشـكل ساخر في دلالاته الضمنية المتناقضة، وبالتالي، فهو مفهومٌ مثقلٌ بدلالات متنوعة تراكمت عبر مساره التاريخي.

وللخروج من هذا الغموض والتعقيد يقترح كازانوفا قاعدةً نظريةً لتأصيل المفهوم تقوم على ملاحظة ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى : لو عدنا إلى الأصل اللغوي لهذا المفهوم، لوجدنا بحسب منظورية كازانوفا – أن الكلمة اللاتينية القروسـية (saeculum) تتضـمن ثلاث دلالات لا تتميز الواحدة منها عن الأخرى (secolo, siglo science) فكلمة (siglo)، كما وردت في معجم كاسيل للغة الإسـبانية تعني: «قرن، زمن، عـالم». غير أن الدلالـة الأـولى قرن دون غيرهـا من الـدلالات الأخرى ظلت متداولـة في «الزمن» العلمانيّ المعاصـر و «العالم» العلمانيّ المعاصـر، بما أن تمييز الزمان والمكان إلى حقيقتين مختلفتين، الأولى مقدسـة والثانية دنيوية، أصـبح فارغاً حقاً من أي معنى منذ عهد بعيد، حتى في إسبانيا الكاثوليكية.

المرحلة الثانية : وهي ذات صلة بالمرحلة السابقة بالرغم من اختلافها عنها من خلال القوانين الكنيسة، حيث تشير العلمنة إلى ما قد يسمى «فعلاً قانونا» تترتب عليه نتائج قانونية حقيقية بالنسـبة إلى الفرد، فالعلمنة تدل على السيرورة الشرعية (القانونيّة) التي يترك بموجبها الشخص «الديني» الدير من أجل العودة إلى «الدنيا»

ص: 87

وإغواءاتها، فيصبح بالتالي شخصاً «زمنيا». ومن الناحية القانونيّة، يمكن للكهنة أن يكونوا «دينيين» و«زمنيين» معاً. والكهنة الذين قرروا الانسحاب من الدنيا (saculum) وتكريس أنفسهم لحياة مثالية شكلوا الأكليروس الديني. أما الكهنة الذين عاشوا في الدنيا فقد شكلوا الأكليروس الدنيوي. وحين يصف ماكس فيبر العلمنة بأنها العملية التي يتحرك بواسطتها مفهوم «الدعوة»، أو ينتقل من النطاق الديني إلى النطاق الدنيوي تعبيراً، وللمرة الأولى في هذا السياق، عن ممارسة الأنشطة الزمنية في الدنيا، فهو يلجأ إلى المعنى الشرعي للمفهوم على سبيل المقارنة.

المرحلة الثالثة: وبالإشارة إلى السيرورة التاريخيّة الفعليّة، استعمل مصطلح «علمنة» للمرة الأولى للدلالة على قيام الدولة عادة، وعلى نطاق واسع، بمصادرة الأديرة والأراضي والأوقاف التابعة للكنيسة، واستملاكها عقب الإصلاح البروتستانتي والحروب الدينيّة التي نجمت عن هذا الإصلاح ومنذ ذلك الحين، أصبحت العلمنة تعني «الممرّ»، والانتقال، [أو نقل الأشخاص والأشياء والوظائف والمعاني، وهكذا دواليك]، من موقعها التقليدي في النطاق الديني إلى النطاقات الزمنية. وعلى هذا النحو، أصبح من المتعارف عليه الإشارة إلى العلمنة باعتبارها استيلاء المؤسسات الزمنية، قسراً أو بحكم الأمر الواقع، على الوظائف التي كانت المؤسسات الكنسية تسيطر عليها تقليدياً(1).

غير أن النقطة التي تحتاج إلى عناية مضاعفة في سياق رؤية كازانوفا للمراحل الثلاث التي بنى عليها تأصيله للعلمانية، هو

1- كازانوفا - المصدر نفسه - ص 34.

الاختبار التاريخي الـذي خضع له مفهوم العلمانيّة. وبهذه الملاحظة يمكن القول أن المراحل المشار إليها لا تجد بياناتها ومصاديقها ما لم تسـلّم بحقيقـة أن الواقع التاريخي لأوروبا خلال القرون الوسـطى، وفي كثير من جوانبه، كان يقوم فعلياً على نظام تصـنيفيٍّ يقسم الدنيا إلى مملكتين أو نطاقين متباينين: «ديني» و«زمني». والفصل بين هاتين المملكتين ضـمن هـذا النوع من التقسـيم الخاص غير المألوف تاريخياً بين المقـدس والـدنيوي لم يكن بالتأكيـد مطلق التباين كما إعتقـد دوركهايم دائماً. فقـد شابه الكثير من الغموض والمرونة والخلط، وغالباً الالتباس الصـريح بين حدوده الفاصلة. ولعل الأنظمة العسكرية هي مثالٌ واضحٌ على ذلك. أما ما يجب إدراكه فهو أن الثنائية قد تمأسست في أنحاء المجتمع كله بحيث تهيكل الحيّز الاجتماعي بحد ذاته بصورةٍ ثنائيةٍ(1).

نظرية العلمنة في العلوم الاجتماعيّة

لعل نظرية العلمنة هي النظرية الوحيدة التي اسـتطاعت الارتقاء إلى وضـعية نموذجية حقيقية ضـمن العلوم الاجتماعيّة الحديثة، فبشكل أو بآخر، وربما باسـتثناء ألكسـيس دي توكفيل وفيلفريدو باريتو ووليم جيمس أجمع كل الآباء المؤسسين لهذه العلوم على مقولة العلمنة: من كارل ماركس إلى جون ستيوارت ميل، ومن أوغوست كونت إلى هربرت سبنسـر، ومن إ.ب. تايلور إلى جيمس فريزر، ومن فريدناند تونيس إلى جورج سيمل، ومن اميل دوركهايم

1- المصدر نفسه - ص 40.

إلى ماكس فيبر، ثم ليتواصل الإجماع مع فيلهلم فونـدت وسـيغموند فرويـد، وليستر وارد ووليم ج. سامنر، إلى روبير بارك وجورج ه. ميـد. وفي الواقع، فقـد بلغ هذا الإجماع مبلغاً إلى الحد الذي لـم تعد تتعرض فيه هذه النظرية للتشـكيك، حيث لـم تبرز الحاجة على ما يبدو إلى اختبارها لأن الجميع سـلموا بها، ما يعني أن هذه النظرية، أو بالأحرى مقولة العلمنة، بالرغم من كونها المقدمة المنطقية غير المعلنة للكثير من نظريات الآباء المؤسسين، لـم تخضع إطلاقاً لدراسةٍ رصينة، بل ولـم يحدث أن صيغت صياغةً صريحةً ومنهجيةً.

ونظرية العلمنة، بالمعنى الضيق للكلمة، مجرد نظريةٍ فرعيةٍ لنظريات تمايز عامة، إما من النوع التطوري الشامل كما اقترحه دوركهايم، أو من النوع المتسم بخصوصـيته التاريخيـة في نظرية التحديث الغربي كما وضـعه فيبر. وفي الواقع، تتداخل نظرية العلمنة تداخلاً عضوياً مع كل نظريات العالم الحديث. ومع الإدراك الذاتي للحداثة لا يسع المرء إغفال هذه النظرية ببساطة من دون التشكيك بالنسيج كله، وبالكثير من الإدراك الذاتي للعلوم الاجتماعيّة.

تتمثَّل المغالطة الأساسـية في نظرية العلمنة عند كازانوفا في الالتباس الحاصل بين السـيرورات التاريخية للعلمنة نفسها، والنتائج المزعومة التي يفترض بهذه السـيرورات أن تمارسـها على الدين. وكما ذُكر آنفا، فنواة نظرية العلمنة ومقولتها الأساسـية هي مفهمة سـيرورة التحديث المجتمعي كسـيرورة تمايز وظيفيٍّ وتحرر للنطاقات الزمنية – وخاصة،الدولة والاقتصاد والعلم – من النطاق الديني وتمايز الدين وتخصصه المتزامنين ضمن نطاقه الديني المستحدث. وغالباً ما ترتبط بهذه المقولة الأساسية التي يمكن أن

ندعوها مقولة التمايز مقولتان فرعيتان تشرحان افتراضاً ما سيؤول إليه الدين جراء سيرورة العلمنة تلك:

المقولة الفرعية الأولى، مقولة أفول الدين، وهي مقولة تفترض أنّ العلمنة سوف تجرُّ في أعقابها الانحسار التدريجي للدين، ثم أفوله، فاندثاره أخيراً كما تضيف بعض الآراء المتطرفة.

المقولة الفرعية الثانية، وهي مقولة الخصخصة، وهي ترى أنّ سيرورة العلمنة سوف تؤدي إلى خصخصة الدين، وإلى تهميشه كما يضيف بعضهم في العالم الحديث. وليس بوسعنا أن ندرك تعقيد الواقع التاريخي الحديث إدراكاً تاماً إلا إذا فصلنا هاتين المقولتين تحليلياً (1).

هنا يلاحظ كازانوفا ثلاث مراحل تاريخية يمكن مقاربة العلمانيّة على أساسها (2):

أولاً : دراسة التحولات التاريخية الحديثة من منظور العلمنة يعني، إلى حد كبير، دراسة الواقع من منظور الدين أي إن الزمني، بوصفه مفهوماً، لا يتضح إلا بالنسبة إلى نظيره الديني.

ثانياً: إن الادعاء المعلن، أو المضمر بأن الدين ينحسر في العالم الحديث ويستمر في انحساره حتى اندثاره، هو ادعاء يحتاج إلى دراسةٍ معمّقةٍ قبل إصدار الأحكام حول بطلانه أو صوابيته.

ثالثاً: يتعلق هذا الأمر بما يُسمى «خصخصة المقولة الدينيّة». وتعني مقولة الخصخصة في منطلقها وسيرورتها الأساسية – حسب

1- خوسيه كازانوفا – مصدر سبق ذكره.

2- المصدر نفسه – ص 37.

كازانوفا – أن سيرورة العلمنة قد أخذت مجراها إلى حد كبير، وأن هذه السيرورة لا عودة عنها على الأرجح، وأن نتائجها بالنسبة إلى الدين المسيحي أو أي دين آخر هي تلك التي لخصها فولفغانغ سلوشتر ضمن مقولتين :

الأولى: في ما يتعلق بالمواقف الفكرية السائدة، تعني العلمانيّة المكتملة كلياً أن المعتقدات الدينيّة أصبحت ذاتيةً جراء ظهور التأويلات البديلة للحياة، ولم يعد بالإمكان مبدئياً إدراج ذلك في نظرةٍ دينيّةٍ شاملةٍ(1).

الثانية في ما يتعلق بالمؤسسات، تعني العلمنة المكتملة كلياً أن الدين المتماسس قد تجرّد من طابعه السياسي جراء تمايز وظيفيٍّ للمجتمع، ولم يعد بالإمكان مبدئيًا إدراج ذلك من خلال «الدين المتمأسس»(2).

لقد كان لوكمان أول من وضع إطاراً منهجياً لهاتين المقولتين المترابطتين. في كتاب «الدين غير المرئي»، قام لوكمان بتجذير مقولة العلمنة، فرأى أن المؤسسات الدينيّة التقليدية أصبحت، على نحو متعاظم، غير ضروريةٍ وهامشيةٍ للآليّة التي يعمل بها العالم الحديث، وبأن موقع الدين نفسه لم يعد داخل الكنائس(3). إلى ذلك فقد تراجع البحث في الأزمنة الحديثة عن الخلاص والمغزى

1- ولد عالم الاجتماع الأميركي ذي الأصل النمساوي، بيتر لودفيغيير، بتاريخ 17 مارس 1929 في فيينا (النمسا)، وهو في الآن نفسه يجمع بين اختصاصي علم الاجتماع واللاهوت. هاجر إلى الولايات المتحدة الأميركية منذ سنة 1946، حيث حصل على الجنسية الأميركية سنة 1952. من مؤلفاته نذكر: البناء الاجتماعي للواقع 1966، الحداثة، التعددية وأزمة المعنى 1995.

2- schlichter, religion and domination: A Webrian perspective pp. 223-254.

3- Lukmannm The Invisible Religion The problem of religion in modern New York: Harper and Row 1970 p 86.

الشخصـي للوجود لينحصر في النطاق الخاص للذات. ويحاجج لوكمان، مستبقاً التحليلات اللاحقة للنرجسية و «الوعي الديني الجديد»، بأن «التعبير عن الذات» و«تحقيق الذات» أصبحا «الدين غير المرئي» للحداثة.

بيتر بيرغر ونظرية إزالة العلمنة عن العالم

إحدى ردّات الفعل التي أثرت في هؤلاء العلماء والدارسين كانت العبارة التي أطلقها عالم الاجتماع الأميركي من أصل نمساوي بيتر بيرغر (1) عام 1999 وهي «إزالـة العلمنـة من العالم». لاحظ بيرغر في معرض تحليله لهـذه العبارة أن للجماعات والمعتقـدات «المحافظة» و «التقليديـة» و«الأصولية» تأثيراً كبيراً على الأنظمة الاجتماعيّة والسياسـيّة. تصاعد ظاهرة التدين، ونمو الكثير من الحركات الدينيّة، والحفاظ على الـدين من خلال الميول الأصوليـة هي الـتي حملته إلى القول بـأن العـالم لـم يعـد علمانيـاً. غير أن بيرغر في نظريته عن «العـالم غير المعلمَن» يستثني أوروبا وربما الولايات المتحدة من ملاحظاته، في حين استخدم بيرغر نظريته في تفسير تصاعد الحركات الدينيّة الأصولية خاصـة في إطار الدين الإسـلامي، ولكنّه لا يصف في الواقع حقيقة الوضع في العالم الحديث. فباعتراف الكثير من الدارسـين حافظ الدين، بل وجدد من تواجده في النقاشات العامة حتى في الغرب وليس فقط في العالم الإسلامي.

قد لا تكمن المشكلة الحقيقية لمجتمعات الزمن ما بعد العلمانيّ في الفصل بين الدين والدولة مثلما صار في النموذج

-1

الفرنسي، بل في التعددية. وجلّ المشتغلين على المصطلح يرون أن الحديث عن «بعد العلمانيّ» منطقي بقدر ما يدخل في الحسبان موضوع التعددية، ووجود الأديان الأخرى – الإسلام والأرثوذوكسية، واليهودية وغيرها... بهذا المعنى، تتغير أوروبا فعلا، وبسبب الهجرة هنالك حضور كبير للإسلام، ومنذ سقوط الشيوعية في أوروبا الشرقية، صار أيضاً للمسيحية الأرثوذوكسية دورٌ كبيرٌ. والبلدان الأوروبية تتحول إلى التعددية الدينيّة.

من أبرز الملاحظات التي أكد عليها بيرغر في مشروعه تقوم على دحض فرضية أننا نعيش في عالم مُعَلّمَن، فالعالم اليوم – مع وجود استثناءات قليلة – لا يزال يتقد بالعاطفة الدينيّة، وفي بعض الأماكن لربما تضاعف اشتعال هذه العاطفة. وهذا يعني أن معظم ما كتبه علماء الاجتماع والتاريخ حول ما سمي ب«نظرية العلمنة» هو خاطئٌ في جوهره. هذا يعود في وجه أساسيٍّ من وجوهه إلى غموض فكرة العلمانيّة كمفهوم وكحدث تاريخيٍّ.. فعلى مستوى التنظير للمفهوم كان ثمة خلط بين «الدنيوة» (Secularism) و«العلمنة» (Laicité) ولقد ترتبت على مثل هذا الخلط مؤثراتٌ معرفيةٌ ستظهر بقوةٍ في مسرح السجال المتجدّد بين العلمنة والإيمان الديني.

وعلى الرغم من الالتباس الجاري في الفهم بين الدنيوي (Secularism) والعلمنة (Laicité) تظل إمكان التمييز بينهما حاصلاً. فمصطلح اللائيكية (العلمنة) له صفتان في الثقافة الفرنسية:

– على المستوى السياسي يشير إلى مبدأ يقوم على الحيادية تجاه

نظام المعتقدات، ويشمل مبدأ الفصل بين الدولة والدين.

– على المستوى الفلسفي يشير إلى رؤية علمانية غير دينيّة تجاه العالم كما ينظر إليها أصحابها كبديل عن المعتقدات الدينيّة.

أما في القاموس الإنكليزي (قاموس أكسفورد) فمصطلح العلمانيّة يشير إلى محتوى نشط يعبر عن صناعة فلسفيةٍ تبرّر علمنة الحياة وتعطيها بعداً وضعياً وأخلاقياً. ويعتقد الإنكليزي أن مفهوم العلمانيّة هو مفهوم أقل شمولاً من مفهوم اللائيكية. بينما يمكن للعلمانية أن تذهب أبعد من اللائيكية.

وعلى أي حال يبقى المفهوم الأصلي الذي شاع في عصور التنوير، هو أن مصطلح العلمانيّة (الدنيوي) (Secularism) ترسخ في صميم نظريات خيبة الأمل بسبب من انهيار النظم الاجتماعيّة ورضوخها تحت السلطة الكنسية والدينيّة. بل أكثر من هذا فإن ظاهرة الاستلاب التي انتهت إليها الحداثة في المجتمعات الغربية المعلمنة ستقود إلى مأزق أنطولوجي للإنسانية المعاصرة.

مع أن نظرية العلمنة (Securalization theory) دخلت ضمن أعمال تعود إلى خمسينيات وستينيات القرن الماضي، فإن تتبع الجذور الأصليّة لفكرتها الأساسية متصلٌ بعصر التنوير الأوروبي. هذه الفكرة هي في غاية البساطة: إن التوجه نحو الحداثة يؤدي بالضرورة إلى تراجع أو حتى انهيار في الدين سواء في المجتمع أم في عقول الأفراد. وقد كانت هذه الفكرة تحديداً هي ما ثبت خطؤها فلا شك أن الحداثة ترافقت مع توجهات واضحة

نحو العلمنة (Securalization)، وفي أماكن معينة أكثر من غيرها، ولكنها أيضاً استفزت حركات قوية مضادة للعلمنة. بالإضافة إلى ذلك فإن العلمنة على مستوى لا تعني بالضرورة العلمنة على مستوى الإدراك الفردي. لقد خسرت بعض المؤسسات الدينيّة قوتها وتأثيرها في الكثير من المجتمعات، ولكن في المقابل استمرت معتقداتٌ قديمةٌ، وبرزت معتقداتٌ جديدةٌ لتلعب دورها في حياة الأفراد، متخذةً أشكالاً مؤسساتيّة في بعض الأحيان، ومؤديةً إلى تفجرّاتٍ كبيرةٍ في الحماس الديني. وحسب بيرغر فإنّ بإمكان المؤسسات المعرفيّة الدينيّة أن تلعب أدواراً اجتماعيةً أو سياسيةً حتى لو كان عدد الناس المؤمنين أو الممارسين للدين الذي تمثله قليلاً جداً. وهو ما يفضي إلى الاستنتاج بأن علاقة الدين بالحداثة هي علاقةٌ معقدةٌ(1).

أزمة الإنسيّة في الواقع، تتصل بالتقنية الحديثة، لأنها ترتبط ببلوغ الميتافيزيقا أوجها ونهايتها كما يقرر هايدغر. والحديث في أيامنا عن أزمة الإنسية يرتبط تحديداً بالتقنية، فالمناخ النقدي الذي تميزت به الفلسفة الأوروبية وثقافتها في العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، لا ترى في أزمة الإنسية سوى مسار انحطاط عمليٍّ لقيمةٍ، هي الإنسانية، التي تبقى محددة، نظرياً، بالملامح نفسها التي اتسمت بها في التقليد. وعبرت عنها المناقشات التي دارت بين التاسع عشر والعشرين حول التمييز بين علوم الطبيعة» و«علوم الروح».

1- بيتر بيرغر - زوال العلمنة من العالم - فصلية «الاستغراب» - العدد الثاني - شتاء- 2016 ترجمة رامي طوقان.

هذا الجانب اهتم به ادموند هوسـرل في عرضه لأزمة الإنسـيّة: ترتبط أزمة الإنسـيّة هنا بضـياع الذاتية الإنسانية في آليات الموضوعية العلمية ومن ثم التكنولوجيـة، ولن يكون الخروج من الأزمـة العامـة للحضارة التي تطورت على هـذا النحو إلا من خلال اسـتعادة وظيفـة الـذات المركزيـة التي لا تساورها، في العمق، شـكوك حول حقيقة طبيعتها، المهددة خارجياً فقط من مجموعة آليات أطلقتها هي نفسـها، غير أنها تسـتطيع الاسـتحواذ عليها مجـدداً. لا شك في أن إطلاق آليات نزع الإنسانيـة تلك قد يشـير إلى أن شـيئاً ما لا يعمل في بنية الذات عينها. فالفينومينولوجيا اللاحقـة، خصوصاً الفرنسـية، شـددت في الإرث الهوسـرلي، على مواقف تبدو أنها تتملص من الطرح الإنسـي هذا، لأنها متنبهـة أولاً إلى إعادة بناء علاقـة الفكر، على نحو غير إيـديولوجي، بالإدراك، بالجسدية، بالحياة الانفعالية؛ لكنه يصـعب القول إلى أي حد يتفلت موضوع الفينومينولوجيا «الطبيعي» من أفق إنسـيٍّ، خصوصاً إذا كان صـحيحاً أن ما يتم البحث عنه، من خلال اسـتدعاء هذه الأبعاد التي «أزالتها» تقليـدياً الفلسـفة الميتافيزيقيـة،الطابع، هو إعادة تكوين إنسانيّة (Humanitas) أكمل، سـيادة أوسع وأضـمن للوعي الذاتي الذي، من خلال وعي تام لجميع أبعاده، يقيم دائماً وبشكل أمتن «عند ذاته» – حسب معنى للفينومينولوجيا ينتهي بالعودة إلى هيغل(1).

1- جاني فاتيمو – نهاية الحداثة – ترجمة نجم بو فاضل – المنظمة العربية للترجمة – بيروت – 2017 – ص 45 –46.

أما الفرضـية القائلـة بأن الحداثة تؤدي بالضـرورة إلى تراجع دور الدين فهي فرضـيةٌ «خالية من القيم» من حيث المبدأ كما يقرر بيرغر. فلقد مال معظم مفكري عصـر التنوير، ومعظم الناس ذوي العقلية التقدمية إلى فكرة أن التحول إلى العلمنة (Securalization) أمرٌ جيدٌ بما أنه يتخلص من الظواهر الدينيّـة «المتخلفـة» و«الخرافيـة» و«الرجعية» – ولكن المتدينين بما في ذلك الذين يحملون أفكاراً تقليدية أو متشددة للغاية أكدوا أيضاً على وجود هذه الرابطة بين الحداثة والعلمانيّة (noderity securality) مع أنهم اعترضوا عليها أشد الاعتراض من بعد ذلك ارتأى بعض أولئك الأخيرين أن الحداثـة هي العـدو الـذي تجب محاربته عنـد كل فرصة ممكنة، بينما تعامل غيرهم مع الحداثة على العكس تمامـاً رائيـاً فيهـا وجهـة نظر نحو العالم لا تقهر، وما على المعتقـدات والممارسات الدينيّـة إلا أن تتكيف معها. أو بكلمات أخرى كـانت الاستراتيجيتـان المفتوحتـان أمـام المجتمعـات الدينيّـة في عـالم يعتبر علمانيّـاً هما: الرفض أو التكيف. وكما هو الحال في مجمل الاستراتيجيات المبنيـة على إدراكٍ خاطئٍ للمحيط الاجتماعي والسياسـي، فقـد كان للاستراتيجيتين اللتين لا بد من الأخذ بإحداهما نتائج تثير الشك في صحة توجههما:

الأولى، هي الثورة الدينيّـة التي تحاول فيها حركـة دينيّـة السـيطرة على المجتمع ككل، وجعل نظرتها الدينيّـة المعاديـة للحداثة واجبة على الجميع – وهو مشروعٌ صعبٌ في معظم بلدان عالمنا المعاصر. أما صعوبة مثل هذا المشروع فتعود بالدرجة الأولى إلى الحداثة التي تؤدي إلى نشأة مجتمعاتٍ غير متجانسة، وإلى حدوث قفزةٍ

كمية في التواصل بين الثقافات. وهذان عاملان يفضلان التعددية، لا إنشاء (أو إعادة إنشاء) نوع من الاحتكار الديني(1).

أما الثانية، أو الطريقة الممكنة الأخرى لجعل الناس يرفضون الأفكار والقيم الحداثية فهي صنع ثقافات فرعية دينيّة مصممة، لإبقاء تأثيرات المجتمع الخارجي بعيدة. وهذه ممارسة تبشر بنتائج أفضل من الثورة الدينيّة ولكنها محفوفة بالمصاعب أيضاً. فالثقافة الحديثة قوة لا يستهان بها، ولذا يتطلب الحفاظ على هذه المجتمعات ضمن نظام دفاع شديد الإحكام جهوداً هائلة. من المثير للاهتمام أيضاً، تبين خطأ نظرية العلمنة (Securalization) من خلال نتائج استراتيجيات التكيف التي اتبعتها المؤسسات الدينيّة؛ فلو كنا نعيش في عالم علماني حقاً لكنّا قادرين على أن نتوقع من المؤسسات الدينيّة أن تحافظ على بقائها بالدرجة الكافية حتى تتمكن من التكيف مع العلمانيّة (Securality). وقد كانت هذه هي الفرضية التجريبية لاستراتيجيات التكيّف. إن ما حصل بالفعل هو أن المجتمعات الدينيّة بشكل عام استمرت في الوجود، بل ازدهرت إلى درجة لم تعد تجد نفسها مضطرة إلى التكيف مع متطلبات العالم العلمانيّ المزعومة. وحتى نعبر عن هذه النقطة ببساطة نقول : لقد فشلت على الإجمال التجارب مع الدين المُعَلّمَن، بينما نجحت حركات دينيّة مشبعة بعقائد وممارسات ميتافيزيقية «رجعية» لدرجة أكبر مما قد يحتمله أساتذتنا الجامعيون من الذين ذكرناهم من قبل (2) !

1- فاتيمو - المصدر نفسه.

2- فاتيمو - المصدر نفسه.

يرى بيرغر أن: «العالم اليوم متدين بشكل هائل، وهو أبعد ما يكون عن العالم العلمانيّ الذي تكهن الكثير من محللي الحداثة بحصوله (سواءً أكان ذلك بسعادة أم بإحباط). لكن يوجد استثناءان لهذه الفرضية إحداهما ليس واضحاً تمام الوضوح، والثاني واضح للغاية(1).

- الاستثناء الأول الواضح هو أوروبا، أو بشكل أدق غرب أوروبا، أو ما كان يعرف بالستار الحديدي (مع أن التطورات الدينيّة في البلدان الشيوعية سابقاً أمر لا يزال ينقصه الكثير من البحث وبالتالي لا يزال غير واضح). إذا كانت نظرية العلمنة القديمة قد تزعزعت في أماكن أخرى في العالم فهي لا تزال راسخةً في أوروبا الغربية. ومع ازدياد التحديث كان هناك ازدياد في مؤشرات العلمنة سواءً على مستوى المعتقدات كما يعبر عنها الأفراد (خاصة في ما يمكن أن تسمى المعتقدات الأصولية البروتستانتية أو الكاثوليكية) وبشكلٍ دراماتيكيٍّ على المستوى المتعلق بالكنيسة -حضور الطقوس التعبدية والالتزام بالسلوكيات التي تمليها الكنيسة (خاصة في ما يتعلق بالأمور الجنسية والإنجاب والزواج)، وأعداد الناس الراغبين في دخول سلك الكهنوت. لقد رصدت هذه الظواهر في بلدان شمال أوروبا منذ زمنٍ بعيدٍ ولكنها عمت حتى في بلدان الجنوب منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وهكذا نرى أن إيطاليا و إسبانيا مثلاً قد مرنا بتراجع كبير في الدين المرتبط بالكنيسة؛ كذلك

1- بيرغر - إزالة العلمنة من العالم - مصدر سبق ذكره.

الحـال في اليونـان – وهو أمرٌ يـدحض حجـة المحافظين الكاثوليكيين القائلين بأن تنازلات مجمع الفاتيكان الثاني هي التي أدت إلى هـذا التراجع. توجد الآن ثقافة علمانية أوروبيةٌ هائلة الحجم والانتشار، ويمكننا وصف ما حصل في دول الجنوب (ولكن لا يمكن تفسـيره) على أنه غزو هـذه الثقافـة لهذه البلدان وليس من ضـرب الخيال أن نتصور أن تطورات مماثلة سـتحصل في أوروبا الشـرقية بحسب الدرجة التي تندمج فيها هذه البلدان مع أوروبا الجديدة(1).

رغم أنه لا يوجد جدل حول صـحة هذه الحقائق، إلا أن عدداً من الأبحاث الصادرة مؤخراً في مجال علم الاجتماع الديني وخاصة في فرنسا وبريطانيا وإسـكندنافيا، عادت لتتساءل حول صـحة تطبيق مصـطلح «العلمنـة» على هذه التطورات؛ إذ إن مجموعةً كبيرةً من البيانات تدل على اسـتمرار وجود الدين وبقوة في أشكال معظمها مسيحية رغم بعد الناس العام على الارتباط بالكنائس المنظمة؛ فإذاً الوصف الأدق لما يحصل في أوروبا هو أنه تحول في موقع الـدين المؤسـساتي وليس تحولاً كاملاً إلى العلمانيّـة. بالرغم من كل ما قيل تظل أوروبا متميزةً عن أي مكان آخر في العالم، وبكل تأكيـد عن الولايات المتحـدة الأميركية، وتظل إحدى أكثر أحاجي علم الاجتماع الدين إثارة للاهتمام هو معرفة سبب كون الأميركيين إجمالاً أكثر تديناً وأشد حرصاً بكثير على المؤسسات الكنسية من الأوروبيين.

الاستثناء الثاني لقاعدة زوال العلمنة هو أقل غموضاً؛ إذ توجد

1- بيرغر – المصدر نفسه.

شبكة ثقافة فرعية دولية من أناس تلقوا تعليماً غربي السـمة خاصة في مجال الإنسانيات والعلوم الاجتماعيّة، وهي شبكة علمانية بالفعل هذه الشـبكة هي نفسها شبكة الثقافة الفرعية والحامل الأساسي للمعتقدات والقيم التقدمية التنويرية. وعلى الرغم من أن عدد المنتمين إلى هذه الشـبكة قليل على الأرض، إلا تأثيرهم يبدو كبيراً جداً نظراً لسيطرتهم على المؤسسات التي تقدم التعريفات «الرسمية» للحقيقة، خاصة في النظـام التعليمي ووسائل الإعلام الجماهيري وبعض أعلى طبقات النظام القانوني من المثير للدهشـة التشابه الكبير بين الأشـخاص الـذين ينتمون إلى هذه الشـبكة في شتى أنحاء العالم. مع أن هذه «الثقافة الفرعية» شهدت من تخلى عنها خاصة في العالم الإسلامي. يقول بيرغر أخيراً: «مرة أخرى وللأسف لا يمكنني التكهن بسـبب كون أناس من هـذا النوع معرضـين لهـذه الدرجة للعلمنة. إلا أن ما يمكنني الإشارة إليه هو أن ما لدينا هنا هو ثقافة نخبة عالمية»

ص: 102

الفصل الثالث: مكانة الدين في تظهير نظرية (ما بعد العلمانيّة)

اشارة

ص: 103

إشارة:

* مهمة هذا الفصل معاينة التحولات المعرفية التي تشـهدها المجتمعات الغربية المعاصرة لجهة عودة سؤال الدين ليتخذ مساره المستأنف في ما نسـميه زمن الحداثة الفائضة(1). وما من ريب في أن معاينـة كهـذه ترتّب متاخمة نظريات العلمنة بطوريها الما قبلي والما بعدي في صلتها بالحالـة الدينيّة في الغرب. فلقد ظهرت العلمنة كحاصل احتدام مريرٍ مع المسألة الدينيّة. وتبعاً لهذا الحال ما كان لينفسح الضـباب عن ماهيـة العلمانيّة، بمنأى من هذه المسألة. بل ثمة من يمضـي إلى مطارح أبعد ليبيّن أن العلمنة الغربية ولدت من الرحم الحار للديانتين اليهوديـة والمسـيحية؛ ولهـذا لم يسـتطع نظّار العلمانيّـة ومفكروهـا أن يعربوا عن منجزهم المعرفي على نحو بيّن، إلّا ضـمن حكايـة كان للديانتين المذكورتين مكانة محورية في نسج خيوطها.

يفترض بحثنا في سـياق اشـتغاله على إشـكالية رجوع الديني إلى محراب الغرب أن العقل الذي ابتنت عليه الحداثة منجزاتها الكبرى ما عاد قادراً وبأدواته المعرفية المألوفة، على مواجهة عالم ممتلئ بالخشية واللايقين. كذلك ما عادت العلمنة التي «قدّست» مسالكها

1- وجـدنا أن نأخذ بتعبير «الحداثة الفائضة» توخياً لتوصـيف حالة ما بعد الحداثة في لحظتها القصوى. وهي اللحظة التاريخية التي بلغتها إثر تحولات عميقـة في نظام القيم، حيث لم يعـد بمسـتطاع العقل التقني الـذي اسـتظلت به الليبراليات الجديدة، أن يواجه أسـئلة حجبتها الحـداثات المتعاقبـة منـذ عصـر التنوير إلى يومنا الحاضـر. أما مقصودنا من تعبير «الحداثـة الفائضـة» فقد ارتأينا تقديمه كمقترح مفهومي يستجيب لمقتضيات اللحظة التي أشرنا إليها، ويستند إلى فرضية أن الحداثة وصلت إلى ختامها بعدما فاضت عن حاجتها لتتدفق على نحو مريع وتغرق العالم بفوضى رقمية لا تعرف الحدود والضوابط.

وقيمها بقادرة على مواصلة مشروعها التاريخي إلا عبر استئناف المناظرة مع النمو المتعاظم لسؤال الدين.

حاصل هذه الفرضية المركبة نشوء مطارح تفكير مستحدثة لا تكتفي بنقد الأنوار على ما فعل إيمانويل كانط، وإنما انصرفت إلى نقد جذريٍّ عميق لمجمل الموروث الميتافيزيقي الذي قامت عليه الحداثة منذ أفلاطون وإلى يومنا هذا. حتى ليجوز القول أن اللحظة التي انعطف فيها العالم نحو القرن الحادي والعشرين هي لحظةٌ توفرت على تربةٍ خصبةٍ لاستنبات مراجعاتٍ جذريةٍ مع حداثاتٍ فاضت عن حاجتها، وجاوزت مبادئها الأولى.

من هذه المقدمات الإجمالية يصير الحديث من أطروحة ما بعد العلمانيّة سارياً في قلب حركة الحداثة المعاصرة والمآلات التي تنتظرها.

حاضرية الدين في الزمن الما بعد علماني

مرَّ تاريخٌ كاملٌ استحلّت فيه عبارةُ «إزالة السحر عن العالم» (dé senchantement) عقل الحداثة الغربية برمته. كان الدين على وجه الحصر هو المقصود من العبارة التي تحولت مع تقادم الزمن إلى ما يشبه الأيقونة الإيديولوجية. وفي خلال قرون متواترة من اختبارات الحداثة لم يفارق الدين – بجناحيه اللاهوتي المؤسسي أو الإيماني الفردي التساؤل الذي يسري بخفر في حقول التفكير. وإذا كانت أيقونة «إزالة السحر» قد آلت إلى مخزن الذاكرة الغربية، فإنّ آثارها وتداعياتها لا تزال محايثةً للفضاء النخبوي العربي الإسلامي

عبر استظهارات شتّى. تارة بالدعوة إلى الإصلاح الديني، وطوراً بفصل الدين عن الدولة، وثالثة عبر التنظير إلى العلمنة الشاملة والتحديث وتوطين التقنية.

سوى أن منقلباً في عالم المفاهيم سيقيم الجدل حول العلمنة والدين على منشأ آخر. فلم يكد القرن العشرون يطوي سجله المكتظَّ بالأفكار والأحداث والحروب الكبرى، حتى قَفَل الغرب عائداً إلى أسئلة بدئية كان طواها سحر الحداثة وضجيجها. من أظهر تلك الأسئلة، ما عكسته مناخات الجدل المستحدث في ما أسموه «رجوع الديني» ليتبوَّأ مكانته في فضاءات التفكير الغربي. وعلى غالب التقدير فقد بدا الكلام على حضور المسألة الدينيّة في ثقافة الغرب المثقلة بعَلمانيتها الحادة قضية معرفية وحضارية تحظى بعناية وازنة. لكن هذا السؤال لم يفارق أرض الحداثة سحابة القرون الخمسة من عمرها المديد. كذلك لم يغادر الديني هواجس الغرب وتعقلاته، لا في حداثته الأولى، ولا في أطواره ما بعد حداثية. كأنما قدر قضى أن يظلّ الدين باعث الحراك في الفلسفة والفكر والثقافة والاجتماع.. حتى لقد بدا أشبه بمراة صقيلةٍ يظهر على صفحتها الملساء حُسنُ الحداثة المزعوم. فالدين – على ما يبين فلاسفة التنوير – لم يكُف عن كونه وظيفة أبدية للروح الإنساني لهذا راحوا ينبهون إلى ضرورة ألَّا تتنازل الفلسفة يوماً عن حقها في بحث المشكلات الدينيّة الأساسية وحلّها. هكذا سيرى فيلسوف الدين الروسي نيقولا برديائيف ثم يمضي ليبين أن لليقظات الفلسفية

دائماً مصدراً دينياً (1). ولقد نال من كلامه هذا الكثير من النعوت المذمومة ممن جايلهم من علماء الماركسية وفلاسفتها. لكنه رغم سَيْلِ الانتقادات التي انهمرت عليه ظل على قناعته بأن جهلاً مطبقاً ضرب العقل الأوروبي حيال الدين. كان بردايئف يدعو على الدوام إلى التبصر بالإيمان الديني بما هو حالة فوق تاريخية، ولا يستطيع العقل العلمانيّ أن يقاربها بيسر. بل إنّه سيمضي في مطارح كثيرة من مساجلاته إلى ما هو أبعد من ذلك. فقد أعرب عن اعتقاده بأن الفلسفة الحديثة عموماً، والألمانية خصوصاً، هي أشدّ مسيحيّةً في جوهرها من فلسفة العصر الوسيط. حيث نفذت المسيحية – برأيه – إلى ماهية الفكر نفسه ابتداءً من فجر عصور الحداثة.

لم تكن التنظيرات التي استهدفت تظهير الدين كحاضر أصيل في التاريخ سوى أحد تعبيرات الملحمة النقدية التي واجهتها الحداثة تلقاء موقفها من الإيمان الديني. صحيح أنّ العلمنة الحديثة لم تقدر على استئصال البعد الروحاني،للإنسان، لكنها تمكنت – نظير ذلك –من استنزاله إلى أدنى مراتب الاهتمام الأخلاقي. وما ذاك إلا الشغفها بليبرالية المجتمع المفتوح واستغراقها في تعظيم الذات الفردية، وسعيها إلى الاستقلال المفرط عن أي معيارية أخلاقية تنظم الاجتماع البشري على مبدإ الرحمانية والعدل. أما النتيجة التي أدّت إليها أفعال العلمنة، فكانت فقدان العقل دوره في تحكيم الجدالات الأخلاقيّة، وعدم قبول أي شيء معياري خارج التحكيم الشخصي.

1- N. Berdyaev: the Russian Revolution, the uni.. of Michigan press, 1961, PP.11 – 12.

وهذا هو الحال الذي يصفه الفيلسوف الكندي المعاصر تشارلز تايلور(1) ب«إيديولوجية انشراح الذات» (é pannouissement de soi) الشديدة القوة في الثقافة الغربية الحديثة. وللبيان فإن هذه الإيديولوجية التي استمدت قوتها من عصر الأنوار وآمنت بمحورية الإنسان في الكون، سوف تتمدّد في التاريخ لتصير الفردانية معها عقيدةً صماء لحداثة فالتة من عقالها.

فالفردانية (INDIVIDUALISME) –في ثقافة الحداثة– تعني –كما هو شائع عنها – إنكار أي مبدأ يعلو على القيم الفردية (individualite)، ولذا فلن يعود مستغرباً ذاك المشهد الذي تختزل فيه الحضارة الغربية في مجالاتها كلها بالعناصر الإنسانية المحضة. ولأن الفردانية للمفاهيم السابقة عليها، فهي أيضاً تدل في جوهرها على الشيء نفسه الذي كانت تدل عليه كلمة «إنسانوية» (humanism) في عصر النهضة، وهو ما يسميه المفكر الفرنسي رينيه غينون ب«وجهة النظر الدنيويّة» التي أسست برأيه، للانحطاط الراهن للغرب. يذهب غينون إلى أن الإنسانوية والفردانية نزعتان شكلتا محرك التطور الحصري للإمكانيات السفلى للإنسانية، والتي لا يتطلب توسعهما تدخل أي عنصر فوق بشري؛ لأنهما يتموضعان على الطرف النقيض لأي روحانية وأي عقلانية حقيقية. فإنها في مرتكزها الميتافيزيقي تنكر الحدس العقلي، لكون هذا الأخير ملكة فوق – فردية (supra individuelle)، يضاف إلى ما تقدم

1– Tocely Maclure/ Charles Taylor, Laïcité et Liberté de conscience, Edition Boré al, Canada– 2010 P. 25.

إنكارهـا مرتبـة المعرفـة التي هي المجـال الخاص بهـذا الحـدس، أي الميتافيزيقا بمعناها الحقيقي. لـذلك، فإن كل ما يقصـده الفلاسـفة المُحدَثون بهذه التسـمية نفسها «للميتافيزيقا»، ليس بينه وبين الميتافيزيقا الحقيقية أي قاسمٍ مشتركٍ، بل هي مجرد بناءات عقلية أو فرضياتٍ خياليةٍ، وبالتالي تصورات فردية محضة، ويتعلق أغلبها، بكل بساطة، بالمجال الفيزيائي الطبيعي للحياة البشرية(1).

لم تلبث العلمانيّـة – وهي على هـذه الحـال – حـتى تحـولت إلى «لاـهوت أرضـي» أو على الأـبين، أيـديولوجيا تلهم الدولـة والمجتمع والمؤسـسات من أجل هذا لم تستطع مجتمعات الحداثة أن تجد ما يطمئنها إلى علمنة تحولت في قليل من الوقت إلى سلطة لاهوتيّة قهريّة تصـدر أحكامها بلا هوادة حتى إذا أنت ثورة النقـد تهافت يقينها، وآل كلّ شـيءٍ لـديها إلى حضـرة الشك. حتى قال الـذين اكتووا برمضاء الخيبة: «علمانية التنوير ماتت الماركسـية ماتت وكذلك حركة الطبقة العاملة. وأما المثقف فقد بات لا يشـعر بأنّه على ما يرام أو أنه أوشـك على الموت». تبـدو الصورة على أتمّها حين تنقد العلمنة من أهلها. ولسوف نجد أنّ فلاسـفة التنوير المسـتحدث هم أول من افتتح مغامرة النقد ونزع الغطاء عن معايب الحداثة ومعاثرها.

فرويد سـينبَّه إلى هذه العقدة وهو يسـتطلع اللوحة السايكولوجية الأخلاقيّة للغرب إثر الحرب العالمية الأولى ورأى أنّ «المسألة ليست في أنّنا سقطنا إلى أدنى المستويات (عبر قتل بعضنا البعض)،

1– رينيه غينون – أزمـة العالم الحـديث– ترجمـة: عدنان نجيب الدين وجمال عمار - المركز الإسـلامي للدراسات الاستراتيجية - سلسـلة الدراسات الغربية – بيروت - 2016. ص 77.

بل إنّنا لم نرتق إلى المستوى الـذي كنا نظن». من بعـد ذلك تمـدّدَ الزمن ليظهر عالم جيوسياسـيٌّ ثقافيٌّ جديـدٌ أمام الملأ تحت ظلّ هذا العالم الجديـد ما عاد بمقـدور التسـمية القديمة للغرب أن تلبي تعريفه البدئي عن نفسه. فقد ذوى التنوير تحت سـطوة التمدد الكولونيالي. انتهى حادث الأنوار إلى حداثة مكتظة بالعيوب، غاب مع الحداثة الفائضة عن مرآة الفكر والقلب.

مارتن هايـدغر سيمضـي إلى حيث لـم يقدر عليه الأولون من قبله. عنده الحداثة لـم تفلح في إنتاج ما يتجاوز ميتافيزيقا الإغريق، وأن اليونان مـذ حـدّدوا الخطوط الأساسـية لفهم الوجود، لـم تتحقق خطوةٌ جديـدةٌ من خارج الفضاء الـذي ولجوه للمرة الأولى. وعلى غالب الظن لـم يكن هايدغر لينحو هذا النحو، لولا أن بلغ نقده للحداثة حدّاً بات معه على دراية بما انتهى إليه مشـروعها من صدوع لا ينفع معها نقدٌ ذاتيٌّ، أو تبريرٌ إيـديولوجيٌّ. سـيذهب هايـدغر أبعـد من هـذا ليحكم على ميتافيزيقا الحداثـة بعدم قدرتها على إحداث تغيير مباشـر لحالة العالم الراهنة. وهذا – برأيه – لا يصدق على الفلسـفة فحسب بل على كل المحاولات والتأملات الإنسانية. الأمر الذي حدا به في سـنواته الأخيرة إلى القول «بأن اللّه وحده ما زال بإمكانه إنقاذنا». ويضـيف: أعتقد أن الإمكانية الأولى الباقية التحضير للجهوزية، أي التفكير من أجل ظهور الإله. للخلاص هي فنحن ببساطة لا نموت ميتات بلا معنى لكننا عندما ننحدر فإننا ننحدر بسبب من غياب الإله»(1).

1- من حوار أجرته مجلة درشبيغل الألمانية مع مارتن هايدغر قبل رحيله بعشـر سـنوات أي في ربيع العام 1966. انظر ترجمة الحوار في فصلية «الاستغراب» العدد الخامس – خريف 2016.

سوف ينطلق هايدغر ليتواجه مع السؤال الأكثر بداهةً وحضوراً وبساطةً والأعمق غوراً في الآن عينه : «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟».. إنه سؤال الأسئلة كلها كما سماه. وهو سؤالٌ يمرّ عبر الفضاء اللاهوتي ليصل إلى جوهر الإيمان بالخلاص الإلهي.

من أجل ذلك دعا إلى التهيؤ لتحصيل النشاط العقلي الكافي من أجل تحويل السؤال كله إلى نقطة الارتكاز التي ابتدأ بها، وهي «اللماذا». تلك الكلمة الدهريّة المسكونة بظمأ آدميٍّ إلى الحقيقة المتوازية خلف الانسحار بالحداثة وتقنياتها. راهن هايدغر على كلمة «لماذا» لتؤدي مهمّة لا يقدر عليها أحدٌ سواها. إذ من خلال أداء هذه المهمة يتم اكتشاف كيف أنّ هذا السؤال المميز يمتلك أساسه في ما يُسمّى «النقلة المفاجئة». حين يتوغل المرء بعيداً في تفاصيل الأحكام المسبقة لحياته سواء أكانت حقيقيةً أم متخيّلةً.

ما كان هايدغر وهو ينقد الميتافيزيقيا الحديثة وينعتها ب«نسيان الوجود» بغافل عما اقترفته العلمنة حيال البعد المتعالي في الكائن الإنساني. فإذا كانت مهمة هايدغر الأولى مجاوزة الميتافيزيقا بداعي انتخاذها بالموجود، وغفلتها عن الحقيقة الأصليّة لوجوده، فمثل هذه المهمة لا تلبث حتى تتضاعف تحيُّراً حين تعلم أن تلك «الغافلة عن أصلها» أي الحداثة المغمورة بعلمانيتها الصماء لمّا تزل تحتل مساحة العالم وتقرّر مصائر أهله. ذاك أن نقد الميتافيزيقا الكلاسيكية والدعوة إلى مجاوزتها نحو المتسامي، كان يتم بصوتٍ خفيض أمام ضوضاء التقنية وسيطرتها المطلقة. يعلن عن نفسه عبر استشعاره للخطر. وهذا الإنسان هو نفسه الذي سيطلق عليه هايدغر

اسم «الدازاين» أو «الكائن الإنساني الباحث عن سر حضوره في العالم». وهو ما حاول هايدغر التفكير فيه تفكيراً خاصاً عبر ما سمَّاه (الإير أيغنيس Ereignis). أو «الانبثاق الكبير»...

في «الكينونة والزمان» أشار هايدغر إلى الغفلة التامة عن الوجود، ولاحظ أن الإنسان يغفل عن وجوده لأنه ينظر دائماً إلى الموجود. وللوصول إلى حقيقة الوجود لا بد من الخروج من الدائرة الموجودانية والتعالي عنها. إلا أن هذا التعالي لا يبدو أنه يتحقق إلا على أساس الرهبة والحيرة في الرهبة يخرج الإنسان من الغفلة عن وجوده، وفي الحيرة يبدأ التفكر وبين هاتين الحالتين تناظر وتشابه وامتداد، لكن الفرق بينهما أن العدم سبب الرهبة، والوجود أساس الحيرة... وبناء عليه، فالرهبة وحدها التي تجعل الإنسان ينعتق من إسار الموجودات... ومتى تكشف لنا فقر الموجودات استيقظنا من غم العدميّة، ثم لا نلبث حتى نقع مجدداً في الحيرة، التي بفضلها وحدها؛ وبعد انكشاف العدم، ينطلق لساننا بالسؤال «لماذا»(1)...

لقد أوشك هايدغر وهو يجوب النقد الأنطولوجي لفينومينولوجيا العلمنة، أن يتعرض إلى الحادث العرفاني. إذ بعدما أرهقته مشقة السؤال حول حقيقة الكينونة بدا كما لو أنه يستعد لسفر تعرّفي يألفه من قبل. سفر هو أقرب إلى هجرة لا تقبل العودة إلى الوراء، وغايتها الوصول إلى فكر يتعدى السؤال عن الأشياء التي يدركها

1- مارتن هايدغر - الكينونة والزمان - ترجمة وتقديم وتعليق: فتحي المسكيني - دار الكتاب الجديد المتحدة - بيروت 2012. راجع أيضاً جمال أحمد محمد سليمان: مارتن هايدغر الوجود والموجود- إشراف أحمد عبد الحليم عطية - دار التنوير - بيروت 2009 - ص 7.

العقل الأداتي. لقد قصد هايدغر ما يدعو فكر الفكر الذي جعله أرسطو فكراً خاصاً باللّه. والذي يقود إلى الأصل.. إلى الشيء الذي هو محطُّ السؤال. ربما هذا الذي حدا به أن يعلن عام 1973 أنه مستمرٌ في تعريف فكره بأنه «فينومينولوجيا ما لا يظهر». أي الفكر الذي يحيل دائماً إلى عمليّة الظهور، وإلى الانوهاب التي يتلقاها الإنسان في الحضرة الإلهية ولو أنّنا تأوّلنا التعريف المنصرم، لتناهى إلينا صدى الحادث الانبثاقي الموعود الذي ينتظره هايدغر. في مفهوم «الإرأيغنيس» (Ereignis) الذي سيوظفه هايدغر في انتقالاته المفارقة، ما يفصح عن دخوله في التحدّي الأعظم: السفر بسؤال حقيقة الوجود ومعه إلى آخره، مع ما يترتب على ذلك من هجران ما اقترفته ميتافيزيقا الكثرة من نسيان وغفلة وحجب. ربما توخّى هايدغر من هذا المفهوم المنحوت ببراعة أن يقارب من خلاله الدفق الإلهي على الكائن بخاصة حين يكون هذا الكائن في ذروة انجذابه إلى الغيب. «الإرأيغنيس» كما انتسجه هايدغر هو الحادث السرّي الخاطف الذي تُقبلُ فيه الكينونة بطهارتها وقدسيتها على الإنسان، ولا غاية لها سوى الإنفاق بلا حساب(1).

من طرفه سيمضي الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو (1926 – 1984) إلى التساؤل عما إذا كانت الحداثة لا تزال تشكل امتداداً لعصر الأنوار، أو أنها أحدثت قطيعة أو انحرافاً عن المبادئ الأساسية للقرن الثامن عشر. وبشيءٍ من المرارة، والسخرية يضيف:

1- محمود حيدر – الفيلسوف الحائر فى الحضرة – فصلية الاستغراب العدد الخامس – خريف 2016.

«لا أعرف إن كنا سنصبح راشدين ذات يوم.. أشياء كثيرة في تجربتنا تؤكّد لنا أن حادث «الأنوار» لم يجعل منّا راشدين، وأننا لم نصبح كذلك بعد (1)... وما من ريب أن منشأ كلام فوكو مردُّه إلى استشعارٍ عميقٍ للمآل الذي بلغته مسارات الحداثة، وبما ينبئ عن تهافتٍ أخلاقيٍّ بين لقيم التنوير ومبادئه الكبرى.

نقد الحداثة العلمانيّة الملحدة

في أحقابٍ متأخرةٍ، تطورت الموجة النقدية لتطاول قيم الحداثة ومعارفها على الجملة من العلامات الفارقة التي ميزت حركة النقد، الكلام على أنّ الثقافة العلمانيّة السائدة في الغرب تعرضت لهزة حاسمة في «بنية المشاعر». ما يعني تضاؤل الثقة بالعلمنة كنمط عيش، أو كمنظومةٍ قادرةٍ على التعامل الإيجابي مع نمو الظاهرة الدينيّة. لقد حدث ضربٌ من تحوّل دراميٍّ ليس فقط في المزاج العام لدى إنسان الزمن العلماني، وإنما أيضاً وأساساً في طرق إيمانه ومناهج تفكيره، ناهيك عن أنماط نشاطه العام في السياسة والاقتصاد والاجتماع والسلوك الفردي. أما في مقام التفكير الفلسفي جرت وقائع النقد على نحو شديد الوقع: إدانة عارمة للعقل المجرد، وكرهٍ عميقٍ لأي مشروعٍ يستهدف تحرير الإنسان. الماركسية والعلمانيّة الليبرالية اللتان حملتا مشاريع بديلة للرأسمالية التقليدية لم تنجوا من سوط النقد. فقد انبرى كثيرون من صنّاع الثقافة الغربية المعاصرة إلى النظر إليهما بوصفهما فلسفتين رجعيتين فقدتا رونقهما وعفا

1- ميشال فوكو - ما الأنوار؟ - دار الأنوار - بيروت - 2003 - ص 25.

عليهما الزمن. ولا شك بأنّ حكماً كهـذا مردُّه إلى الأزمـة الأخلاقيّـة التي وَسَـمت علمنة عصـر التنوير ولما تنته تداعياتها وآثارها في زمن الحداثة الفائضة. فإذا كان صحيحاً أن العصر المشار إليه قد أتاح للإنسان تحرير ذاته من تقاليد العصور الوسطى، إلّا أنّ إصرار علمانيِّيه على إحلال «الذات الفردية محل المتعالي» سيقود إلى تناقض ذاتيٍّ، حيث تُرك العقل مجرداً من الحقيقة الإلهية، ليتحول من ثمة إلى مجرد أداة للتصـنيع وإدارة السوق، ومن دون هدف روحيٍّ أو أخلاقيٍّ من هذه الزاوية على الوجه الأخص، لم يرَ جمع من فلاسفة ونقاد ما بعد الحداثة إلا أن علمانية بهذه الصـفات، لا ترقى لتكون قيمةً أخلاقيةً متسامية. ذاك على الرغم من أنّها شكلت في وجه من وجوهها إحدى قيم العدالة لجهة دعوتها إلى حرية الاعتقاد ورعاية التنوع.

مع الظهورات الأولى للحداثة الفائضة (ختام القرن العشـرين ومبتدأ القرن الحالي) سيأخذ النقاش حول الدين وحضوره في الزمن العالمي الجديـد منفسـحات غير متوقعـة. ولقـد كان من البيِّن أن توضع نظريات العلمنـة وتجاربها التاريخية في فضاء النقد تلقاء الكلام على الدين ذلـك مـا يشـير إليه المفكر الأـميركي من أصلٍ إسـبانيٍّ خوسـيه كازانوفا حين يفتتـح كتابه المعروف «الأديان العامـة في العالم الحـديث» بالتساؤل المثير عما إذا كان ثمة من يؤمن بعد بأسـطورة العلمنة !؟.. كما يلفت كازانوفا إلى أن السـجالات التي يشهدها علم اجتماع الدين في الآونة الأخيرة تدل على أن تساؤله – سالف الذكر – هو الأكثر ملاءمة لمباشرة أي نقاش يجري حاليّاً حول

نظرية العلمنة. ولكن رغم إصرار بعض من يسميهم ب«المؤمنين القدامى» على أن نظرية العلمنة تتمتع حتى الساعة بقيمةٍ تأويليةٍ لدراسة السيرورات التاريخية الحديثة، فإن السواد الأعظم من علماء اجتماع الدين لن يعيروا هذا الرأي آذانا صاغية، لأنهم تخلوا عن هذا النموذج، مثلما تبنّوه من قبل (1).

هكذا يعود السؤال في الغرب اليوم ليتجدد حول مآلات العلمنة، بما لها وما عليها. وهو سؤال يبدأ من النقطة التي انتهى إليها وكان مسبوقاً بها. أي من المنطقة المعرفية التي وضعت فيها العلمانيّة على الطرف النقيض من القيم الدينيّة.

كان نيتشه – وهو يمضي في مسراه الانتقادي لحركة الحداثة يقول: «بالمعرفة الكاملة بالأصل يزداد الأصل تفاهة». ومراده في هذا أن الأصل عندما يصير معروفاً من خلال اختباراته العملية واعتلانه للملأ يقل سحره وتتلاشى جاذبيته. ربما لخصَّت هذه الحكمة النيتشوية حال العلمنة التي اختبُرِت فعُرِفَت ثم انكشف سَترُها بعدما بلغت غاياتها وانتهت إلى العدم.

امتداداً لتأويليّة نيتشه النقدية سوف تأتي سلالات الحداثة اللاحقة، بما لا حصر له من «نقود» تقيم الحد على الأصل رغم انتسابها إليه. فالمسيحية – على سبيل المثال – التي أخرجت الحداثة من كمونها وكانت إحدى أبرز ضحاياها في الآن عينه، ستعود لتحاكم الحداثة البعدية بأسئلتها البدئية. كما لو أنها تسائلها

1- خوسيه كازانوفا – الأديان العامة في العالم الحديث – ترجمة: قسم اللغات الحية في جامعة البلمند – المنظمة العربية للترجمة – بيروت – 2005- ص 25.

أن كان بمقدورها الاستمرار في الحياة من دون العودة إلى الإيمان المسيحي، والاغتذاء من آفاقه الأنطولوجية المتعالية.

ومما له دلالـة، أن الإيمان المسـيحي لـم يرَ إلى العلمنـة كخصم أنطولوجي ينبغي محاسـبته عما اقترفت يداه بحق المؤسـسة اللاهوتية، بل ذهبت إلى استيعابها وإجراء سلسلة من الإصلاحات الجوهرية تتلاءم مع روح الحداثة.

ومن البيّن، أنّ كل ما جاءت به الموجـة الإلحاديـة الغربيـة من محاجات، فإنما من تضـخم الـذات التي أسـلمت نفسـها لعلمنة دارت جلّ أسـئلتها مدار «الطبيعانية» الصمّاء. ولسوف يجد مثل هذا التضخم حقله الخصيب عند منعطفات الانزياح التام إلى العقل الخالص والعلم المكتفي بـذاته ها هنا سنشـهد على الإلحاد كحادث تاريخي تمثل ب: العِلمويـة والهيمنـة.. وهما الفرضـيتان اللتان لازمتا حركـة الحداثة الغربية سحابة سبعة قرون متصلة، ولا تزالان تستحكمان بمقالتها الفلسفية ومسلكها الحضاري إلى يومنا هذا:

– فَرضَية العِلموية، ترى أنّ العلم والتفكير العلمي قادران لوحدهما أن يحدّدا كلّ ما علينا أن نتقبله على أنه حقيقيٌ. فرضية تقرّر أنّ كلّ شيءٍ يجب أن يخضع لقوانين الفيزيـاء والكيميـاء والبيولوجيا، أو أي فرع آخر من فروع العلم، أما الروحانيات وحتى الشـعور بالجمال والحـدس والعاطفـة والأخلاقيـات، فقـد اختزلتها النظرة العقلانيّـة إلى مجرد متغيراتٍ في كيمياء الـدماغ تتفاعل مع مجموعـةٍ من القوانين الميكرو – بيولوجية المرتبطة بتطوّر الإنسان.

نتصور نبؤاته عن الانحـدارات المنتظرة التي ستصـيب حداثـة فقدت معناها ونزلت إلى العدم. لذا كان عليه أن يمضـي إلى نقد الميتافيزيقا الناقصـة إلى حـد الإعلان عن موت الإله. وما ذاك الإعلان الـذي سـتوظفه العلمانيّـة تضـليلاً وبهتاناً لترسـيخ الانفصال عن المتسامي في الشخصية الإنسانية. كان بالنسبة إلى نيتشه بحثاً عن هذا المتسامي نفسه أي عن البعد الإلهي المغيب عن دنيا الحداثة.

– فرضـيّة الهيمنـة والاسـتحواذ، تقرّر أنّ الهـدف من العلم – حسب فرانسـيس بيكون – هو التحكم بالعالم الخارجي واسـتغلال الطبيعـة، والسعي الحثيث إلى جلب المنافع أنّى وُجدَت...

كان التأثير الباهر للثورة الكوبرنيكية جلياً على مجالي العلم والفلسفة، إلا أنّ هذا التأثير سينتهي إلى حدٍّ وجد فيه الغرب نفسه كما لو يقطن في كون بارد لا هـدف له ولا غايـة، وأنّ الوجود الإنساني فيه ليس إلا ظاهرةً عارضـةً للمادة نتجت عن مصادفـة كونيـة، لا عن وجود ينتظمه تقـدير إلهي من أجل ذلك سـيكشف مسار الحداثة الفائضة عن خراب مبين في اليقين الجمعي سـيُعرِّفُهُ عالم الاجتماع الألماني دوركهايم ب«هيكل الشـرك الحديث». وهذا هو في الواقع، ما تسـتجليه عقيدة الفرد وشـخصانيته المطلقة. فالشـكل العبادي للشـرك الحديث –كما ألمح دوركهايم – ليس الوثنية بل النرجسـية البشـرية، لما بلغ تضـخم الذات لديها منزلة الذروة في زمن العلمنة المطلقة.. حتى لقد أمست عبادة الفرد إذّاك، دين الحداثة الفائضة وديدنها (1).

1- Julio Olalla, The Crisis of the western mind Oxford Leadership Hournal London, 2009.

الإنسان بوصفه كائناً دينياً

جرى التأسيس الفلسفي لحضارة الفرد مجرى الحداثة بأطوارها المتعاقبة. ولنا – على سبيل التمثيل لا الحصر – أن نتأمل ما جاء في شهادات بعض النظّار من الذين انصرفوا إلى دحض النظام الرسمي للكنيسة والتنظير ل«الدين الفرد»: «إن دين الإنسان لا يعرف الهياكل والمذابح والطقوس» (روسو)... «أنا بحد ذاتي فرقة دينيّة»(توماس جيفرسون) «فكري هو كنيستي» (توماس باين).. مثل هذه الشهادات شكلت تعبيرات مقتضبة عمّا اصطلح على تسميته ب«التديُّن الفردي». من هذا النحو إلى غيره من أنحاء، ستظهر معالم الأطروحة الإلحادية في تفكير الغرب الحديث. ومؤداها على الإجمال نسيان اللّه عن طريق حجب كل ما يتوارى خلف فيزياء الحواس الخمس. فالذي أنتجته «الحداثة العلموية»، في العلوم المختلفة لم يفعل سوى ان ضاعف من تشيوُّء الكائن الإنساني، وحَكَم ببطلان بعده الروحاني وأفقه الغيبي.

لقد ظهر في اختبارات الحداثة وامتداداتها المعاصرة أن ليس للمقدس لدى «العلموية» بصيغتها الإلحادية من محل. وهنا على وجه الضبط تكمن إحدى أهم خاصيات التهافت في الفكرة الإلحادية. نعني بذلك نظرها إلى الإنسان كشيء زائل ككلّ الموجودات الزائلة، حيث لا يعود المتعالي الإلهي بالنسبة إليها غير وهم محض.

كان عالم الأنتروبولوجيا ومؤرخ الأديان ميرسيا إلياد، ينفي أن

يكون المقـدس مجرد مرحلة من مراحل الوعي البشـري، بل يعتبره عنصـراً مكوناً لبنية هذا الوعي. وأكثر من هذا فإنه يعتبر وجود العالم كله حصيلة جدلية لتجلي المقدس وظهوره. وكان يلاحظ أن أقدم صورة لعلاقة الإنسان بعالمه هي تلك العلاقة المشبعة بالمقدس الذي يفيض بمعانيه على كينونة الإنسان، وتكون ممارسته له في حد ذاته عملاً دينياً(1).

إن هـذا التأصـيل الجوهري لمكانـة المقـدس في الحياة البشـرية، يفضـي إلى حقيقة أن الإنسان – بوصـفه إنساناً – هو كائنٌ دينيٌّ. والتنظير الفلسـفي منذ بداياته الأولى كان ممتلئاً بسيل وافر من الدلالات والرموز والمعاني ذات المغزى الديني. وإذا كان الإنسان لا يستطيع العيش إلاـ في عـالم ذي معنى فالإنسان المتـديِّن على وجه الخصوص، هو الأكثر توقاً إلى العيش في محاريب القدسـي، أو إلى الهجرة نحوها بلا كلل. وما ذاك إلا لأن هذا العالم المتسامي، الذي يسـتمد جاذبيته من الغيب، هو بالنسـبة إلى المتديّن عالمه الواقعي والحقيقي. وهو الذي يمنحه الأمل بالآتي، وبالسـعادة التي ينتظرها وإن لم تأته بعـد. ولأن المتـديِّن لا يجـد نفسه إلا في محل ممتلئ بجلال المقدس وجماله، فمن أجل أن يفتتـح بهـذه الإقامة "البرزخية" سبيلاً إلى السـكن في عالم الألوهية الفائض باللطف والأمن ولذة القرب. أي إنّه يرجو الخاتمة في المكان الأعلى طهراً وتقدسّاً، مثلما كان من قبل كائناً طهرانياً في علم اللّه وحضرته المقدسة(2).

1- [Eliade La Nostalgie des origins: Mé thodologie et histoire des religions, ed Gallimard 1971. P 7]

2- محمود حيدر – تدنيِّ الإلحاد ـ فصلية «الاستغراب» العدد السابع ـ ربيع 217.

قـد يكون الادعـاء الأكثر رواجاً في الاحتجاج الإلحادي، كامناً في شّبهة التناقض بين الإيمان والعقل. وهـذا عين ما صوبت عليه العلمنة على مدار أزمنة الحداثة بغية إقصاء الدين، وإحلال التصوّر العِلْمويِّ المحض كمعيار نهائي لفهم الكون، إنساناً وطبيعةً.

تلقاء هذه الشـبهة يُطرح السؤال حول المعنى الذي تُسـتعمل فيه كلمة «عقل» حين تواجه بالإيمان ؟ هل المقصود بها – كما هو الحال في الغـالب اليوم – أن تُقـال بمعنى المنهـج العلمي والصـرامة المنطقيـة والحسـاب التقني.. أم إنّهـا تُسـتعمل، كمـا كـان الحـال في كثير من الحضارات البشرية ولا سيما الحضارة الغربية، بمعنى منبع المعنى والبنية والمعايير والمبادئ؟

جاءت أطروحـة التناقض بين العقل والإيمان الـديني كتمثيل بين على مشـروع التنوير الذي افتتحته الحداثة في مقتبل عمرها. وسـيأتي من فضـاء الغرب نفسه من يُساجـل أهـل الأطروحـة ليُبين أن الإيمـان لو كان نقيضاً للعقل لكان يميل إلى نزع الصـفة الإنسانيـة عن الإنسان. فالإيمان الـذي يـدمر العقل يـدمر في المقابل نفسه ويدمر إنسانية الإنسان. إذ لا يقدر سوى كائن يمتلك بنية العقل على أن يكون لديه هماً أقصـى. أي أن يكون شغوفاً باللّه والإنسان في آن، وذلك إلى الدرجة التي يؤول به هذا الشغف إلى تخطي الثنائية السلبية التي تصنع القطيعة بين طرفيها. وحـده من يمتلك ملكـة «العقل الخلَّاق»– أي العقل الجامع بين الإيمان باللّه والإيمان بالإنسانيـة – هو الذي يفلح بفتح منفذ فسيح يصل بين الواقع الفيزيائي للإنسان وحضور المقدس في حياته. وما نعنيه بالعقل الخلَّاق هو العقل الذي

يشكل البنية المعنوية للذهن والواقع، لا العقل بوصفه أداة تقنية بحتة. وبهذا المعنى يصير العقل شرطاً تأسيسياً للإيمان: ذلك لأن الإيمان هو الفعل الذي يصل به العقل في نشوته الإنجذابية إلى ما وراء ذاته أي إلى ما بعد أنانيته التي يتجاوزها بالإيثار والعطاء والجود والغيرية بتوضيح آخر، أن عقل الإنسان متناه ومحدود، ويتحرك داخل علاقات متناهية ومحددة حين يهتم بالعالم وبالإنسان نفسه. ولجميع الفعاليات الثقافية التي يتلقى فيها الإنسان عالمه هذه الخاصية في التناهي والمحدودية. لكن العقل ليس مقيداً بتناهيه بل هو يعيه، وبهذا الوعي يرتفع فوقه وعندها يجرب الإنسان انتماءً إلى اللّامتناهي الذي هو مع ذلك ليس هو مع ذلك ليس جزءاً منه ولا يقع في متناوله، ولكن لا بد له من الاستحواذ عليه. وحين يستحوذ على الإنسان يصير بالنسبة إليه هماً لا متناهياً أي مقدساً ونبيلاً. وحين يكون العقل – بهذه الصيرورة – مسلّمة للإيمان، يكون بهذا المعنى تحققاً للعقل. ومقام الإيمان بوصفه حالة هم أقصى هو أقصى هو نفسه مقام العقل في طور نشوته الانجذابية. والنتيجة أن لا تناقض بين طبيعة الإيمان وطبيعة العقل بل يقع كلّ منهما في داخل الآخر(1).

رجوع الديني تراجع العلمانيّ

هل يعني عودة القضية الدينيّة إلى المجتمعات العالمية، والمجتمعات الغربية على وجه الخصوص، غياب العلمانيّة أو

انكفاءها عن حضورها التاريخي؟

1- بول تيليتش – بواعث الإيمان. ترجمة سعد الغانمي – دار الجمل – بيروت ـ 2005. ص 120.

الجواب الابتدائي كما تشير إليه صورة النقاش بين النخب الغربية نفسها لا تقر بمثل هذه المعادلة. لذا ستأخذ حلقات التفكير مساراً آخر لا يقوم على قانون النفي والإثبات، وإنما على سعي للعثور على منطقة وسطى تؤسس لتسوية المشكلة.

لا ريب بأن «رجوع الديني»، هو عنوانٌ إشكاليٌّ سيكون له آثاره البينة على المفاهيم والأفكار والقيم التي تجتاح المجتمعات الغربية اليوم. من بين تلك الآثار ما ينبري إلى تداوله جمعٌ من فلاسفة ومفكري الغرب سعياً للعثور على منظور معرفيٍّ يُنهي الاختصام المديد بين الدين والعلمنة. والذي تسالَمَ عليه الجمعُ في ما عرف بنظرية «ما بعد العلمانيّة»، هو أحد أكثر النوافذ المقترحة حساسية في هذا الاتجاه. ما يعزز آمال القائلين بهذه النظرية أن أوروبا الغنية بالميراثين العلمانيّ والديني قادرة على إبداع صيغة تناظر تجمع الميراثين معاً بعد فرقة طال أمدها. ربما هذا هو السبب الذي لأجله ذهب بعض منظري «ما بعد العلمانيّة» - ومنهم الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس - إلى وجوب تخصيص إطار مرجعي يحضن أهل الديانات وأتباع العلمنة سواء بسواء بغية العيش المتناغم في أوروبا تعددية.

شغف التساؤل حول صيرورة الاحتدام الديني العلمانيّ ومآلاته، لم يتوقف عند هذا المفرق.. كان ثمة منحى آخر تترجمه المحاورات الهادئة بين اللّاهوت والفلسفة واللقاء المثير الذي جمع قبل بضعة أعوام اللاهوتي جوزيف رايستنغر(الذي سيصبح البابا بينيدكتوس السادس عشر) إلى الفيلسوف يورغن هابرماس(1)، شكَّل في العمق

1- حصل هذا اللقاء التاريخي بين هابرماس ورايستنغر في بداية العام 2004، وجرى تنظيمه في مقر الأكاديمية الكاثوليكية بمدينة ميونيخ الألمانية.

أحـد أبرز منعطفـات التحاور الخلاق بين الإيمان الـديني والعلمنـة في أوروبا. ومع أن اللقاء لـم يسـفر يومئـذ عما يمكن اعتباره ميثاقاً أولياً للمصالحة بين التفكير اللاهوتي والتفكير العلماني، إلا أنه أطلق جدلاً قد لا ينتهي إلى مستقر في الأمد المنظور.

اللقـاء الفريـد بين الرجلين، ظَهَرَ المسـلمات المسـلّمات الـتي ينبغي التي ينبغي الأخـذ بهـا لتحصـين كرامـة الإنسـان في زمن بلغت فيه اختبارات الحداثـة حـدّ التهافت وجـد هابرماس في العقل العملي ل«الفكر ما بعـد الميتافيزيقي العلمانيّ» نافـذة نجاة.. بينما وجـده البابا بنيـديكتوس في الإنسان كمخلوق إلهي. يومها اعترف هابرماس باسـتعداد الفلسـفة التعلّم من الـدين كان لسان حاله يقول: ما دام العقل لـم يسـتطع القضاء على الوحي في فضاء،علماني، فليهتم الفيلسوف بالإيمان عوض الاسـتمرار في الحرب معه. ثم أصـرّ على ضـرورة أن توليَ الدولـة المشـرِّعة للقوانين كل الثقافات والتمثُّلات الدينيّة عنايتها، وأن تعترف لها بفضاء خاص في إطار ما سـماه بالوعي «ما بعد العلمانيّ» للمجتمع. أما إجمالي ما ذهب إليه البابا فهو دعوته إلى تحصين الحضارة الغربية المعاصرة عبر خمس ركائز: التعاون بين العقل والإيمان – مواجهـة التحديات الجديدة التي تواجه الإنسان– فكرة الحق الطبيعي كحق عقلي – التعدد الثقافي كفضاء لارتباط العقل والإيمان – العقل والإيمان مدعوان لتنظيف وإشفاء بعضهما البعض(1)...

في ما يتعلّق بالنتائج العملية للمحاورة يعرب رايستنغر عن

1– يورغن هابرماس و جوزيف رايستنغر (البابا بنيديكتوس XVI) جدلية العلمنة والعقل والدين – تعريف وتقديم: حميد لشهب – جداول للنشر والترجمة – بيروت 2013 – ص (33) (43).

تضامنه مع ما قاله هابرماس حول المجتمع ما بعـد العلمانيّ وخصوصاً في ما يتعلق بالتعلّم المتبادل من بعضـنا البعض. ثم يلخص وجهة نظره بأطروحتين:

الأولى- أنّ هناك نوعًا من المرض في الدين، وهو مرضٌ جدّ خطير، يدفع بالضـرورة إلى اسـتعمال الضوء الإلهي للعقل كهيئة مراقبة يتطهر على هذا الضوء باسـتمرار ويموضع نفسه في المكان المخصـص له، وقد كان هذا تصور آباء الكنيسة كذلك. في المقابل فإن العقل نفسه - حسب رايسـتنغر - مصـاب بـداء الغرور والاعتزاز بالنفس وهو لا يقل خطورة عن نظيره في الـدين، بل يمكن اعتباره أخطر بكثير : السـلاح النووي، صـنع البشـر. لهـذا السـبب يجب على العقل كذلك أن يقاد من جديد إلى حدوده ويكون مسـتعدًّا للإنصات اتجاه الوحي الديني للإنسانية. وإذا استقل العقل نهائيًا ورفض هذا الإنصات، فإنه يصبح هدّاماً(1).

الثانية - لا بدّ من تطبيق هذه القاعدة الأساسـية في ميدان تعدّد الثقافات في وقتنا الحاضـر. ليس هناك شكّ في أن الشريكين الرئيسيين لهذه العلاقة المتبادلة هما الإيمان المسيحي والعقل الغربي العلمانيّ. لا بدّ للمرء أن يؤكّد على هذا دون نزعة مركزية أوروبية. فكلاهما يؤثر في الثقافـة العالمية أكثر من أي ثقافة أخرى. لكن هذا لا يعني بأنه يجب على المرء أن يضع الثقافات الأخرى «ككمية غير نافعة» (quantité né gligeable) جانبًا. سـيكون هذا اعتزازٌ غربيٌّ بالنفس سـندفع ثمنه غاليًا وندفع هذا الثمن الآن على كل حال من الأهمية بمكان بالنسبة لهذين العنصرين للثقافة

1- المصدر نفسه.

الغربيـة الـذهاب قـدمًا في ما بينهما وفي علاقتهما بالثقافات الأخرى في طريق الإنصات المتبادل والعلاقـة المتبادلـة. ومن الأهمية بمكان كـذلك توسـيع هـذه العلاقة الثنائية بين الدين والعقل في الغرب إلى علاقاتٍ متعدّدة مع ثقافات أخرى متفتحة على هذه العلاقة الثنائية بين العقـل والـدين في الغرب، وبهـذا يكون من الممكن أن يقوم نوع من الصـيرورة التطهيري الكوني، يمكن من خلاله للمعايير والقيم الغربية المعروفة من طرف الجميع أن تستمد قوةً جديدةً والوصول عن طريق هذا إلى قوة إنسانية جديدة يمكنها أن توحّد العالم (1).

لو كان لنا من عبرة تُسـتخلَص مما دار بين اللاهوتي والفيلسوف، لقلنا أن ما حصل هو أشـبه بإجراء ينبئ عن انصـرام تاريـخ غربيٌّ كامل من الجدل المزمن حول «بدعة» الاختصام بين الوحي والعقل. لكنّ هذا الفهم لعودة الدين في مجال العلوم الاجتماعيّة والسياسـيّة المعاصرة، يبـدو محـدودًا جـدًّا. وهو يترجم على الإجمـال حالات تنتسب إلى «رجعيات علمانيـة» لم تسـتطع التكيّف مع التحولات العميقـة التي يشـهدها المجتمع الغربي. فلقـد تبيّن من معظم الـدراسات الحديثـة أن لاـ تعـارض بين المسـيحية الغربيـة والحداثـة، بل يمكن القول أن المسـيحية جزءٌ من تراث الحداثة، وأن الحداثة وليد شرعي للفلسفة المسيحية الحديثة. لذا يذهب التنظير «الما بعد علماني» إلى أن وضعية الـدين في مجتمع «بعـد علمـاني» ليس هو ذاته في مجتمع «قبـل علمـاني». وعودة الـدين ليست رجوعا إلى شـيء كان من قبل، وإنما هو حضورٌ جديدٌ اتخذ سبيله إثر رحلة

1- جوزيف رايسـتنغر - ماذا يوحـد العالم؟ اسـس الحريـة الما قبل سياسـية لدولـة حرة - في اطار محاورته مع الفيلسوف الالماني يورغو هابرماس - التي وردت في كتاب «جدلية العلمنة والدين والعقل» - مصدر سبق ذكره ص 78.

شاقـة ومديدة بدأت مع الإصـلاح البروتسـتانتي ولـم تنته مع الانعطافة الكاثوليكية التي أجراها المجمع الفاتيكاني الثاني في ستينيات القرن الماضي(1).

المشـكلة الحقيقيـة لمجتمعـات ما بعـد العلمانيّـة لا تكمن في الفصل بين الـدين والدولـة ولا في الثنائيات المتضادة بين المقرّر اللاهوتي والقوانين الوضـعية، بل في التعدديـة التي يعترف فيها الكل بحاضـرية الكل. لهـذا رأى المشـتغلون على المصـطلح أن الحديث عن ما بعد العلمـانيّ منطقيٌّ بقـدر ما يُـدخل في الحسـبان موضوع التعدديـة، وعلى وجه التعيين حضور الأديان الأخرى – الإسـلام والأرثوذوكسـية، واليهوديـة وغيرهـا – لتكون سواء بسواء – إلى جـانب البروتسـتانتية والكاثوليكيـة... بهـذا المعنى، تتغير أوروبـا فعلاً: هنالك حضور كبير للإسـلام، ومنذ سـقوط الشيوعية في أوروبا الشرقية، صار أيضًا للمسيحية الأرثوذوكسية دور كبير. أما في الغرب الأوروبي فهناك تطوّر مطرد نحو قبول النظام التعددي.

5 – ما بعد العلمانيّة كنقد للحداثة الفائضة

ضمن دائرة الجدل المستحدث حول العلمانيّة في الزمن ما بعد العلمانيّ يميز علماء الاجتماع بين ثلاثة مفاهيم حول العلمانيّة:

الأول: العلمانيّة كحياد بالنسبة لجميع الأديان ووجهات النظر حول العالم.

الثاني: العلمانيّة كمنظور علماني» بديل عن المعتقدات الدينيّة.

1– محمود حيدر – ما بعد العلمانيّة – منطق الحدث وفتنة المفهوم – فصلية «الاستغراب» – صيف 2014.

الثالث: العلمانيّة كنقد أو حتى معارضة ونقض للأديان.

إنّ معاينة هذه المفاهيم الثلاثة والتمييز في ما بينها سوف يسهم في ضبط وتظهير السمات المميزة للمجتمعات ما بعد العلمانيّة.

لقد كان لنقد الدين في عصر التنوير ثلاثة أبعاد متمايزة بوضوح: بعدٌ معرفيٌّ موجّهٌ ضدّ الأفكار السائدة الميتافيزيقية وفوق الطبيعية ؛ وبعد عمليٌّ – سياسيٌّ موجّهٌ ضدّ المؤسسات الكنسية؛ وبعدٌ ذاتيٌّ تعبيريٌّ – جمالي – أخلاقي موجهٌ ضدّ فكرة اللّه نفسها. وهذه الثلاثية النقدية شكلت الأركان الأساسية لنظرية المعرفة التي اعتمدها خطاب العلمنة حيال الدين سحابة قرون متعاقبة.

في زمن الحداثة الفائضة لم تتبدّد هذه الثلاثية، لكنها فقدت الكثير من جاذبيتها العلمية ووظائفها الأيديولوجية. الآن لم تعد نظرية كوبرنيكس – على سبيل المثال – ذات أثر في مسيحيّة ما بعد الحداثة. مع ذلك فإن الصدام الحقيقي بين العلم والدين ما برح يكمن في مكان آخر. ذلك أنّ المعتقدات الجزئية التي كان على الكنيسة التخلى عنها ليس منها ما هو ضروريٌّ للدين. بل إن ما هو ضروريٌّ هو موقفٌ معيّنٌ يطلق عليه فيلسوف الأخلاق الأميركي والتر ستيس (Walter Stace) النظرة الدينيّة للعالم. ولقد عبرت هذه النظرة عن نفسها في العالم الغربي بثلاثة اعتقادات :

– إن هناك موجوداً إلهياً خلق العالم.

– إن هناك خطةً كونية أو غرضاً كونياً.

– إن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً.

هذه الاعتقادات – حسب ستيس –لا تتناقض مع المعتقدات الدينيّة : لا علم الفلك عند كوبرنيكس، ولا أيّ مكتشفات علمية أخرى مبكرة، ولا حتى أيّ مكتشفات علمية قد تظهر على شكل أعاجيب تدهش الألباب في المقبل المنظور وغير المنظور (1).

حتى أكثر الفلاسفة تشدداً في دنيويته كالفيلسوف الهولندي سبينوزا سيعود في لحظة صفاء وتأمل إلى الإقرار بحقيقة التلازم بين الدنيا والدين. فلطالما خَبرَ سبينوزا العالم كمقدس. كانت رؤيا اللّه ملازمة للواقع الدنيوي الذي ملأه بالرهبة والعجب. وكان يحس أن الفلسفة والفكر هما شكلان من أشكال الصلاة.

أما فيلسوف التاريخ الإيطالي جانباتيستا فيكو (Vico) (1668 –1744 Giambattista) الذي شكلت أفكاره حالة انعطافية في مسار الحداثة، فقد استشعر بكشوفاته المعمقة العالم الما بعد علماني منذ ثلاثة قرون خلت.

بدا فيكو ناقداً في الصميم للمنطق المادي المحض في استقراء العملية التاريخية. لقد حرص على التمييز بين شأن الخالق وشأن المخلوق، من دون ان يفصل بينهما فصلاً مطلقاً كثيراً ما كان يؤكد على دور العناية الإلهية كحقيقة تاريخية. وعند هذه النقطة المفصلية بالذات سوف نراه يميز بين نوعين من الاعتناء الإلهي بالتاريخ البشري:

النوع الأول: العناية الإلهية المتعالية المباشرة التي عبرت عن نفسها في أعمال تاريخية خاصة وفريدة. مشيراً إلى ما قام به الأنبياء

1– ولتر ستيس – الدين والعقل الحديث – ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام – دار التنوير - بيروت – 2009 ص 49.

والرسل حيث خصهم اللّه بعطاءات وقدرات وأفعال لا تمنح لسواهم من البشر.

النوع الثاني: العناية الإلهية الباطنية، أو تلك الكامنة في التاريخ التي تعمل وفق قوانين موحدة وتستخدم وسائل طبيعية وبسيطة، مثل العادات البشرية نفسها وهي ما كانت تمتلكه كل الأمم (1).

لا تنأى فلسفة فيكو لجهة الاعتناء الإلهي بتاريخ الإنسان عما أخذت بها الفلسفة المسيحية عبر القديسين أوغسطين وتوما الأكويني في حديثهما عن المدائن الإلهية، حيث تتعايش فيها الكثرة والاختلاف على نصاب الانسجام والخيرية. ومثل هذه الرؤية سيكون لها الأثر اللاحق على ظهور رؤى جديدة تمهد ل«علمنة بعدية» متحررةً من واحديتها ومتجهة نحو تعددية ينفسح فيها التلاقي بين البعدين المادي والمعنوي لحضور الإنسان في الكون.

وما من شك أنّ الشواهد المقتضبة التي مرت، كانت حاضرةً في الولادات الأولى للحداثة. بل هي التي أسست ل«المابعد» وإن احتجبت طويلاً في ردهة الانتظار. أما وقد برز الكلام على ما بعد العلمانيّة كسبيل لإخراج الحضارة الغربية من أسر الاختصام المديد بين الديني والدنيوي، فسنكون كمن يطل على بدء جديد أو التعرف على حقل ما بعد – ميتافيزيقي يتأخى فيه العقل والوحي لينتجا معاً حقائق واحدة. ذلك بأن العقل والوحي يؤديان الحقائق نفسها أني اختلفت تجلياتها، وعلى هذا الأساس يصح القول أن الحقيقة لا تناقض الحقيقة.

1– د. عطيات محمد أبو السعود – فلسفة التاريخ عند جامبا تيستا فيكو – دار الفارابي– دار التنوير – بيروت 2006 – ص 23.

الفصل الرابع: ما بعد العلمانيّة في مقام التجربة التاريخية

اشارة

ص: 131

إشارة:

* في هـذا الفصل سوف نقارب نظريـة ما بعـد العلمانيّـة في إطار التجربـة التاريخيـة في الغرب. ومن أجل تحديـد حقل نموذجي للمقاربة سيجري التركيز على الحالة الأميركية تأسيساً على فَرَضية تقول أن النظرية «ما بعد العلمانيّة» من قبل أن تجد سبيلها إلى المداولة مع بدايات القرن الحادي والعشـرين، كانت حاضـرةً بالفعل في الولادة العسـيرة والمعقدة لأميركا في القرن السابع عشر. ومثل هذه الفرضية تبتدئ من التساؤل الذي أثاره عالم اللاهوت الأميركي رينهولد نيبوهر قبل نحو نصف قرن، ويدور حول السـبب الذي يجعل الأميركيين أكثر الشعوب تديناً وأكثرهم علمانية في الوقت عينه.

أوروبا - أميركا بين علمانيتين

شهـد الغرب حالات علمنـة متنوعـة ومقرونة بعمليات تحول متباينة نحو الحداثة ترتبط بغالبيتها مع الفروقات التاريخية الجذرية بين أطياف المسـيحية المختلفة من كاثوليكية وبروتسـتانتية وبيزنطية وكذلك بين البروتستانتية اللوثرية والكالفينية. وكما أظهر ديفيد مارتن، فإن المنطقة التي تسودها الثقافة اللاتينية الكاثوليكية - وإلى حدٍّ ما في كلّ أراضـي أوروبا القارية - شـهدت جميعها صداماً بين الدين والدوائر العلمانيّة المنفصلة - أي بين المسيحية الكاثوليكية والعلوم الحديثة، والرأسمالية الحديثة، والدولة الحديثة(1). كان من

1- David Martin, A General Theory of Secularization (New York: Harper Row, 1978).

نتيجة ذلك امتداد ذلك الصدام أن وجد النقد التنويري للدين صدىً عالياً هناك؛ لقد بنت سلسلة النسب التي تربط العلمانيّة بالحداثة تحرراً منتصراً للعقل والحرية والانفلات الدنيوي من قيود الدين. وإلى ذلك، فقد ظلت كلّ حركةٍ أوروبيةٍ «تقدميةٍ» منذ الثورة الفرنسية حتى وقتنا الحاضر تسترشد بالنزعة العلمانيّة. تأسست رؤيا الرواية التي حاكتها العلمانيّة حول نفسها –والتي غذت جميع النظريات الوظيفية حول التفرقة بين السلطات والعلمنة – عملية من التحرّر وتوسعة الدوائر العلمانيّة على حساب دائرة دينيّة متقلصة ومحدودة تلقت بدورها تمييزاً وفصلاً خاصاً بها عن بقية دوائر الدولة والحياة العامة. لقد حوفظ على هذه الحدود بعناية، إلا أنها أعادت تموضعها، دافعةً الدين إلى الهامش حتى ينحصر في دائرة الفرد.

أما المنطقة التي تسودها الثقافة الأنغلو – بروتستانتية، فهي بخلاف ذلك، وخاصة في الولايات المتحدة. لقد شهدت هذه المنطقة «تواطؤاً» بين الدين والدوائر المتميزة المنفصلة علمانياً؛ فلا يذكر لنا التاريخ أي توتر بين البروتستانتية الأميركية والرأسمالية، أو أي توتر ظاهر بين العلم والدين في الولايات المتحدة قبل أزمة الداروينية عند نهاية القرن التاسع عشر. وهكذا لم يكن التنوير الأميركي يعاني من أيّ مكوّن معاد للدين. حتى «الفصل بين الدين» والدولة الذي أقره الدستور وتعهد بالحفاظ عليه في بند تعديله الأول المزدوج فقد هدف إلى «حماية حرية الممارسة الدينيّة» من تدخل الدولة بقدر ما سعى إلى حماية الدولة الفدرالية من أي علائق دينيّة. حتى زمن قريب للغاية، كان من النادر جداً لنا أن نجد أيّ حركة اجتماعية

«تقدمية» في أميركا تنشد «القيم العلمانيّة»، وبالمقابل فمن الشائع جداً في تاريخ الحركات الاجتماعيّة الأميركية أن نجد الاقتباس من الإنجيل ومناشدة «القيم المسيحية»، والأمر ذاته ينطبق على خُطب الرؤساء الأميركيين.

لا تهدف هذه المقارنة إلى إعادة تأكيد حقيقة أصبحت معلومةً جيداً حول كون الأميركيين أكثر «تديناً» وبالتالي أقل «علمانية» من المجتمعات الأوروبية؛ قد يكون الشق الأول من العبارة صحيحاً إلا أن الشق الثاني لا يترتب عليه بل على العكس تماماً: فقد ظلت الولايات المتحدة تشكل نموذجاً فكرياً للمجتمع العلمانيّ الحديث الذي يتمتع بالفصل بين الدين والدولة. لكن في حالة أميركا كان انتصار «العلماني» مؤيّداً بالدين بدلاً من أن يكون على حساب الدين، وتداخلت حدود الاثنين إلى درجة أنه لم يعد يمكننا – بمقاييس المؤسسات الدينيّة الأوروبية على الأقل– أن نستوضح عن نهاية العلمانيّ وبداية الديني؛ وقد أبدى الكسيس دو توكيفيل الملاحظة التالية في هذا الصدد: «لا يمارس الأميركيون ديانتهم من باب المصلحة الشخصية فحسب بل كثيراً ما يضعون المصلحة التي يمارسون الدين لأجلها ضمن هذه الدنيا»(1). لكن بالمقابل سيكون من المستهجن لنا أن ندعي أن مجتمع الولايات المتحدة يتمتع بفصل وظيفي أقل وبالتالي فهو أقل حداثة، وبالتالي فهو أقل علمانية من فرنسا أو السويد؛ بل العكس هو الصحيح، إذ

1- Alexis de Tocqueville, Democracy in America (New York: Harper Row, 1965) 284.

يمكننا القول بأن فرنسا الدولائيـة تعاني من فصل وظيفي أقل في دولتها واقتصادها وعلومها إلخ من الولايات المتحدة، ولكن ذلك لا يجعل فرنسا أقل حداثة أو علمانية من الولايات المتحدة.

حين يرى علماء الاجتماع الـديني في الولايات المتحـدة بأن العلمنة هي مجرد أسـطورة أوروبية، فلا شك أنهم محقون في ذلك. بمعنى أن الولايات المتحدة ولدت في الأصل كدولة علمانية حديثة، ولم تعان قط من المؤسسات الكنسية التي أحكمت قبضتها على الدولة الأوربية القيصـرية- البابوية المطلقة السلطة، وبالتالي لم تحتج إلى المرور بعملية التفرقة الوظيفية العلمانيّة قبل التحول إلى مجتمع علماني حديث كما فعلت أوروبا. لكن إذا كان المفهوم الأوروبي حول العلمنة ليس توصـيفاً ذا أهمية بالنسبة إلى الولايات المتحدة «المسيحية»، فمن باب أولى ألا يقبل التطبيق المباشـر على حضارات محوريـة أخرى ذات أوجه بنيوية مختلفة تمام الاختلاف في تقسـيمها بين الديني والعلمانيّ العلمنـة كتصور وتحليل لعملية، تاريخية هو تصـنيف وتوصـيف منطقي ضـمن سـياق ديناميات داخلية وخارجية محددة حدثت في أوروبا الغربية المسـيحية بين القرون الوسـطى وزماننا الحاضـر ؛ لكن هذا التوصـيف والتصنيف يصبح مشكلاً متى ما عُمِّم كعملية شاملة لجميع أنواع التطور المجتمعي، ونُقل بالتالي إلى ديانات عالميـة أخرى ومناطق حضاريـة أخرى تمتلك دينامياتها الخاصة في تحديد بنية العلاقات والتوترات بين الدين والعالم، وبين التعالي الكوني والظهور الدنيوي(1).

1- خوسيه كازانوفا - إعادة التفكير في العلمنة - مصدر سبقت الإشارة إليه في سياق الدراسة.

حالة أميركا بما هي نموذج ما بعد علماني

تـتراءى التجربـة التاريخيـة الأميركيـة بوصـفها أول إجراء عملانـي غير معلن لمـا يجري التنظير له اليوم حول مـا سـمي «المجتمع مـا بعد العلمانيّ». هذه الفَرَضـية تبدو مسـتغربة بعد انصرام نحو ثلاثة قرون على ولادة أميركا. على صعيد نظري ربما تشير هذه المفارقة إلى أن من طبـائع المفـاهيم كمونهـا واسـتتارها في جوف التاريـخ من قبل أن تطفو على السـطح لتـدخل مـدارات التنظير من يعاين حكايـة «الولادة الرسـمية» لأميركـا سوف يتبين له أن تلك الولادة ما كانت لتتخـذ مسارها المفارق لولا تميزها من ولادات الـدول الحديثـة في أوروبا. ولما لاحظ عالم الاجتماع الأميركي بيتر بيرغر (P. Berger) ولو متأخراً، أن العالم لم يعد علمانياً، فهو لم يكن بمنأى عن اسـتقراء البيئة الثقافية الأميركيـة التي ينتمي إليها. نومئ إلى أهميـة هذه اللافتة لدى بيرغر على الرغم من المسـحة الإيديولوجية التي طبعت نظريته حين اسـتثنى أوروبا والولايات المتحدة من دائرة «العالم غير المعلمن» وحَصَرَها في إطار المجتمعات الإسلامية. ولعلنا نهتدي إلى هذا العيب في رؤية بيتر بيرغر حين نعرف أن الغرب بجناحيه الأوروبي والأميركي دخلا على حين غرة في العالم غير المعلمن. فالاتحاد الأوروبي علمانيٌّ على المستوى الرسمي (الدستوري) بينما مجتمعاته تحيا في محيط عام للدين فيه أثر كبير ووازن في أنظمتها الإيمانية والأخلاقيّة. وغالباً ما يظهر ذلك بطرق مختلفة من خلال دين الدولة الرسـمي أو الدين المدني أو القومية الدينيّة أو الدين العام. وهذا يفضي إلى حقيقة أن الأسس التي تقوم

عليها مباني الدول الحديثة ترتبط بشكل وثيق ببعض الأديان التي تتمتع بوضع قانوني وسياسي واجتماعي متميز، كما تترافق مع الدعم المادي لهذه الأديان.

في المختبر التاريخي الأميركي لا تبدو الصورة على ما هي عليه في التعقيد الأوروبي. بل يمكن القول أن حاصل هذا المختبر هو ضرب من التكامل بين وجهين يبدوان في الظاهر على تناقض عنينا بهما الوجه الديني والوجه العلمانيّ.

هل هو الاستثناء الأميركي الذي اعتاد العمل خارج السرديات الكبرى للحداثة، ثم يعود ليدخل على الحداثة نفسها بمباغتات لا تلبث أن تتحول إلى مفاهيم لا مهرب لأحد من سطوتها؟

إذا كانت «الاستثنائية» هي الركن الذي يُنظر من خلاله لتمييز أميركا عن المسار الأوروبي، فإن هذه الاستثنائية لا تنحصر فقط بالبعد الميتافيزيقي للأطروحة الأميركية، بل كذلك وبصورة أكثر عمقاً ودلالة في التآلف العجيب بين الديني والعلمانيّ على مستوى السلطة والمجتمع.

كان الكاتب والفيلسوف الأميركي «إمرسون»(1802-1882)، يحصر تعريف مصطلح الاستثنائية بالقول: «إن أميركا هي «أكبر هبة من اللّه إلى هذا العالم»، تفكير إمرسون يُظهر الذاكرة العميقة لعقدة التفوق التي تشعر بها الولايات المتحدة تجاه الأمم الأخرى. إلا أنه على الرغم من ذلك، لم يكن ليغيب عن تفكير إمرسون أن الشأن التدبيري في السياسة والاقتصاد ونظام المؤسسات هو شأن

متضمن في الفضاء الميتافيزيقي الأميركي ومكون أساسي فيه.

ولكي نتعرف اليوم جذور هذا الموقف تجاه الأمم الأخرى نقرأ ما ورد عن عالم الاجتماع الأميركي «نوربير بيلا» ما يسميه «الديانة المدنية» في الولايات المتحدة، وهو التعبير إياه الذي استخدمه جان جاك روسو في كتاب «العقد الاجتماعي» وإن كان وظَّفه هذا الأخير لمقصد آخر. بحسب بيلا، فإن الديانة المدنية تقوم على الإيمان بوجود اللّه ووجود حياة أخرى، ومن وجه دنيويٌّ تقوم على الفضائل الأخلاقيّة ودرء المفاسد والتسامح الدينيٍّ. ولذا فلا شك في أن عصر الأنوار كان له تأثيره في الفكر الأميركي. ففكرة «الديانة المدنية» سوف يتبناها الرؤساء الأميركيون الأوائل، ثم لتنغرس عميقاً في الضمير الأميركي (1).

من أهم الآثار المترتبة على مفهوم الدين المدني هو جمعه الشأن الدنيوي إلى الديني بصورة غير مسبوقة في الحضارة الغربية الحديثة.

هذا الجمع هو – على وجه التعيين – أحد أكثر مقومات الاستثناء الأميركي مدعاة للغرابة ذلك إلى حد أن أياً من فلاسفة التاريخ أو علماء الاجتماع لم يكن يتوقع أن تولد أول جمهورية ما بعد علمانية في التاريخ على يد نخبةٍ دينيّةٍ كانت العلمنة ركناً كامناً في لاهوتها السياسي. حتى هيغل الذي كان شغوفاً باستشعار البعد الميتافيزيقي لنشوء الدولة الحديثة في أوروبا، سيغيب عن باله

1- Nicole Gué tin, Etats – Unis LImposture Mesianique, LHarmattan. Paris, 2004. P 64.

ذلـك المكـوّن الجيني للمولود الأـميركي. والـذين مضوا في تأويـل الجواب الهيغلي وجـدوا أنّ أميركـا قـامت على حكم قيمي حضـاري وميتافيزيقيٍّ يقضـي بتفوق الإنسان الأوروبي على الإنسان الهنـدي والأفريقي(1)... غير أن مـا هو مفـارقٌ في منطق النشأة الأميركيـة، أنها قامت أيضاً وأساساً على الانسـلاخ عن أصـلها، والبـدء بأصلٍ جديـدٍ. كما لو كانت ميتافيزيقا التأسـيس محمولة على محو تاريخ غير جدير بالذكر، وإثبات تاريخ ممتلئ بالجدوى.

ذلك ما سوف يُمنـح من جانب الفيلسوف الألماني مارتن هايـدغر عنايـة فلسـفية خاصـة. لقـد رأى أن العالم الأنكلوساكسوني للأمركة قرر تـدمير أوروبا. ما يعني برأيه، تدمير الوطن. أي تدمير البدء الخاص بالعنصـر الغربي. وهذا ما يفسـره كلام ارنست رينان (1823 - 1892) حول ضرورة نسيان ما يمكن تسميته بالأخطاء التاريخية، باعتبار أن هذا النسيان هو أمر جوهري لولادة الأمم الحديثة.

هل يعني هذا أن الجذرية التي حكمت لاهوت التأسيس هي العصب الذي يرفد ويغذي الشعور العميق بالفرادة والاستثناء؟

لم تشـهد القيامـة الأميركيـة، لا في أزمنتها الابتدائيـة، ولا في تطوراتها اللّاحقـة، أي إنفصال بين الديني والدنيوي. كان ثمة تركيب وتداخل وتناسج في غاية التعقيد بين النزعات المتنوعة التي تؤلف الشعور الإجمالي لساكني الأرض الجديدة. فالإيمان الديني الذي

1- فتحي المسكيني - الفيلسوف والامبراطورية، في تنوير الإنسان الأخير، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص 79.

أخرجه الطهرانيون الانكليز على صورة منظومة لاهوتية تستجيب الحاجات السكان الروحية والمعنوية، لم ينفصل في حركته عن الشعور القومي الذي أخذ يتشكّل مع تقادم الوقت. وأما الكلام على الميتافيزيقا السياسيّة التي تسِمُ النشأة الأميركية فهو كلامٌ ينتسب إلى الرؤية الماهوية لأميركا. ذلك هو الشيء الذي حدا بالعلامة «الكسيس دو توكفيل» لكي يستنتج من وحدة الدين والسياسة ظهور إحدى أكثر ركائز الديموقراطية غرابة في التاريخ السياسي الحديث.

3 – خاصية العلمانيّة المتساهلة

إذا كان من مزايا الحداثة أنها أطلقت فضاءات النقد، إلا أن نزعتها الانتقادية لم تتوقف عند حد. حتى اليقينيات – التي كان لا بد منها لضبط أزمنتها الحضارية – لم تنج من المراجعة والتفكيك وإعادة تشكيل مقاصدها وغايتها ولئن كانت علمنة المجتمعات الحديثة قد ارتقت إلى رتبة المقدس في التجربة التاريخية لأوروبا، فقد جاءت السيرة الأميركية لتعيد مَوْضَعة هذا المقدس في غرف العناية الفائقة. عند هذه النقطة بالذات سيلاحظ البروفسور الأميركي في علم الاجتماع باري كوزمان كيف أن النخبة الأميركية المؤسسة أدركت هذه الحقيقة وسعت إلى تكييف مشروعها على نحو يجعله مفارقاً للأبوة الأوروبية. ولذلك اتبع الدستور الأميركي عقلانية سياسية شقت السبيل إلى هذا التوجه في المسار الجديد. وهذه السياسة تقدم مثالاً على الكيفية التي يمكن للمبادرات السياسيّة أن تنشئ علمانية متساهلة على المستوى الاجتماعي من المؤسسات

من جهـة، وتترك مسائل الضـمير لخيارات الفرد الشخصـية من جهـة ثانيـة. فللسـياسة في مفهومها العلمانيّ الحديث الآن مبادؤها وقيمها الملازمـة لها. وصار على المبادئ والقيم الدينيّة أن تتميز بشـكل أو بآخر عن تلك السياسـيّة. هذا لا يعني البتة أن المبادئ والقيم الدينيّة لا دور لها لها في السـياسة والحياة العامـة في الديموقراطيـة الأميركيـة، وإنما ثمـة تمايز بين المؤسـسات الدينيّـة ومؤسـسات الدولة من زاوية الدسـتور والقانون. وأما المصـطلح الفلسـفي الـذي يشـير إلى هـذه الحالـة فهو «التعدديـة وأما نقيضه ف- «الأحاديـة» أو (الحكم الديني والشمولي)(1).

الأميركيون الـذين يصـفون أنفسـهم بأنهم لا ينتمون إلى أيّ ديانـة هم في غالبيتهم ينتمون إلى معايير العلمانيّـة المتساهلـة». هذا النوع من العلمانيّـة يظهر من خلال إعراضـهم على أن يكونوا ملحدين متشددين أو حتى لا أدريِّين. إذ لا يشـكل أتباع هذين المذهبين أكثر من 1% من مجموع السـكان - ولكن وبالمقابل فإنّ نسبة 67% من غير المنتمين إلى أي ديانـة يؤمنـون بوجود إله للكون؛ و 56% منهم يؤمنون أن هذا الإله يتدخل شخصـيّاً في حياتهم لمساعدتهم؛ و 5 7% يعتقـدون أن الإله يخلق المعجزات. أما حاصل هذه الواقع فهو ما تشـير إليه الاسـتنتاجات من أن غالبية العلمانيين في الولايات المتحدة هم في حقيقتهم متدينون بطريقة أو بأخرى؛ وحتى هؤلاء الذين لا ينتمون إلى مؤسسات دينيّة، أو لا يعتبرون أنفسهم جزءاً

1- راجع باري أ. كوزمين - العلمانيّة المتساهلة - ترجمة جاد مقدسي - فصلية «الاستغراب» - العدد الثاني - شتاء 2016.

من مجتمعات دينيّة فهم يحملون معتقدات واهتمامات تقليدية في الألوهية؛ ولذلك فعلى الرغم من تزايد عدد الناس الذين يصفون أنفسهم بأنهم علمانيون في الولايات المتحدة منذ سنة 1990 إلا أن هذا لا يعني أبداً أن المجتمع الأميركي قد أصبح أكثر لا دينيّة أو معادياً للدين، بل فقط يعني أن هناك انتماء أقل للجماعات الدينيّة المنظمة في حد ذاتها (1).

في ما يتصل بالشأن الديني تتخذ العلمانيّة أشكالاً كثيرة في الولايات المتحدة؛ ومثلما هي الحال في الدين تختلف العلمانيّة في شدتها مع مسارات الانتماء والاعتقاد والسلوك. كثيرون من علماء الاجتماع سجَّلوا مشاعر مشتركة حول طبائع المجتمع الأميركي، وتوصلوا إلى نتيجة تقول إن الجمهور الأميركي لا يتبع نظاماً ثنائياً. أي الاختيار الحادّ بين أمرين مع بالمطلق أو ضد بالمطلق، وهو الأمر الذي كان حاصلاً مع حكاية العلمنة في فرنسا بوجه خاص لما أخذ بها بوصفها بديلاً من الدين فالعلمانيّة في الولايات المتحدة هي خيار من ضمن الكثير من الخيارات في مجتمع قائم على فكرة السوق الحرة كما ينبه عدد من علماء الاجتماع. ثم إنّ الحدود الفاصلة بين الدين والعلمانيّة، وحتى بين الأديان المختلفة، ليست مرسومة بدقة وثبات. لذا يمكننا توقع هذا الارتباك بسبب أن العلمانيّة تطورت بأشكال مختلفة وعلى مستويات مختلفة وفي مجالات متنوعة. في هذا الصدد يتحدث رينهولد نيبوهر – وهو أحد أكبر علماء اللاهوت الأميركيين في القرن العشرين عما يعتبره

1- المرجع نفسه.

تناقضاً عجيباً في الشخصية الأميركية. إذ كيف للأميركيين أن يكونوا أكثر الشعوب تديناً وأكثرها علمانية في الوقت نفسه؛ ثم يسأل: «هل يمكن أن يكون أحد أسباب كون الأميركيين هم الأكثر تديناً أنهم أكثر الثقافات الكونية علمانية ؟»(1).

بالطبع لم يأتِ الجواب عن مثل هذا التساؤل المحيِّر بيّناً وصريحاً، بل غالباً ما نجده منطوياً في البحوث العلمية على نحو المقاربة والاكتمال وهذا ما فعله عالم الاجتماع الاميركي ويل هير برغ لما بحث في هذا التناقض العجيب بين «العلمانيّة السائدة والتدين المتزايد في بلاده». فقد رأى أن ذلك يحتاج إلى عقلية تتطلب التفكير والعيش ضمن إطار واسع من الواقع الذي يتجاوز بكثير عقيدة الشخص التي يؤمن بها في نفسه. وهذا التناقض لا يزال موجوداً حتى يومنا هذا لأنه جزء من التراث الثقافي الأميركي(2).

يرغب الأميركيون – كما يشير باحثوهم – بمؤسسات حكم تستوعب السلوكيات الدينيّة حتى ضمن الحكومة العلمانيّة نفسها؛ وهذا مظهر من المظاهر المتعددة لبراغماتية المجتمع الأميركي الذي صنَّع علمانيته المخصوصة من غير تنظير مسبق. فمثلاً تجد أن الأميركيين يتقبلون أن يحضر شخص ينتمي إلى مؤسسة دينيّة أو عسكرية طقوساً دينيّة، أو أن يتلقى إرشاداً وقيادة دينيّة، وأن تدفع النذور لهذا الأمر – كما هي الحال في الجيش أو في كنائس السجن. كذلك لم يكن من اعتراض حين سمح القانون لمتدينين معادين

1- Neibuhr, Reinhold. Pious and Secular America (New York: Scribners,).

2- Herberg, Will. Protestant, Catholic, Jew (New York: Doubleday).

للحرب مثل طوائف الكويكرز أو المينوناتية باعتبارهم معارضين وأصحاب ضمائر حية. وفي التقليد الأميركي «الما بعد علماني» يصير من المهم في المجتمع الحر أن يحترم عقائد جميع مواطنيه، ومن المهم لنظام سياسيٍّ تعدديٍّ ومتمايز وعلمانيٍّ أن يتيح مساحةً من الحرية الدينيّة، وأن يُبقي هذا المجال مستقلاً عن الضغوط الحكومية إلى أقصى درجة ممكنة(1).

2- الإصلاح البروتستانتي كمنتج لزمن ما بعد علماني

دأبت البروتستانتية وهي تفتتح مسار الإصلاح الديني في المسيحية على القيام بدور مركب جاءت حصيلته العامة أقرب إلى التأسيس لزمن ما بعد علماني ذي بواعث دينيّة.

ولقد بدا هذا الدور المركب ضمن المعادلة التالية: من وجه استمرت الكتلة البروتستانتية ذات الغالبية في أميركا على موقفها الحاد المناهض للبابوية الكاثوليكية. ومن وجه آخر كان على البروتستانتية أن تنشئ نظاماً سياسياً اجتماعياً وأخلاقياً غير مبنيٍّ على الانفصال بين الدنيوي والديني.

تلازماً والمهمة التاريخية المركبة هذه أخذت تتشكل نواة العقيدة الأميركية أو ما يسمى «الاستثناء الأميركي» الوجه التطبيقي لهذا التشكل سَلَكَ مساراً دراماتيكياً تمثل بحملات صليبية بروتستانتية لتنصير أميركا كما يبين عالم الأنثروبولوجيا خوسيه كازانوفا(2).

1- باري كوزمان - مصدر سبق ذكره.

2- خوسيه كازانوفا - الأديان العامة في العالم الحديث. ترجمة: قسم اللغات الحية في جامعة البلمند- المنظمة العربية للترجمة - بيروت - 2005 - ص 256.

في سنة 1830 –وهي السنة التي ظهرت فيها أول صحيفة معادية للكاثوليكية في نيويورك – افتتح ليمان بيتشر، وهو مرشد «المدرسة الجديدة» لكالفينية نيو انجلند، سلسلة عظات معادية للكاثوليكية، رابطاً ما بين الكاثوليكية والاستبداد بوصفهما عدوين للمبادئ الجمهورية الأميركية. ومع تسارع وتيرة الهجرة الإيرلندية، اكتست البروتستانتية أشكالاً اجتماعية وسياسية تجسدت في الحزب الأميركي الجمهوري في أربعينيات القرن التاسع عشر، وحركة «اللّاأدرية» في خمسينيات القرن التاسع عشر. وكان القس هوراس بوشنيل وهو أبو اللاهوت الأميركي الليبرالي، حذَّر البروتستانت في أميركا قائلا: «إن الخطر الأول على مستقبلنا هو البربرية وبعدها تأتي الكاثوليكية»(1).

لم يكن التناظر المحتوم مع الكاثوليكية مجرد خصومة لاهوتية تبتدئ وتنتهي داخل فضاء الخلاف على منظومة القوانين الإيمانية. لقد كان هذا التناظر أكثر شمولاً حيث تعددت آفاقه وتوسعت ميادينه تبعاً للغاية العليا التي رمى إليها رواد الإصلاح البروتستانتي وعلى رأسها مارتن لوثر وجون كالفن. لقد كان ضرورياً للمشروع البروتستانتي المتكيّف إلى أقصى حدوده مع مقتضيات الحداثة، أن يزعزع أركان اليوتوبيا الكاثوليكية لكي يشق السبيل نحو إنجاز مهمته الإصلاحية المنشودة فقد أفلحت البروتستانتية في حمل الكاثوليكية على مجاراة ثورتها إلى الدرجة التي باتت معها الأخيرة راضية بما سمي ب«الدين المدني» الأميركي. لكن عدة عوامل

1- المصدر نفسه ص 257.

سوف تسهم في رسم ملامح الكاثوليكية الأميركية وهي تمضي قدماً طريق التكيف مع النمط المابعد علماني. أما هذه العوامل فهي:

1 – على الصعيد الداخلي، تشكلت الكاثوليكية الأميركية عبر موجات الهجرة المتعاقبة من مختلف الأمم الأوروبية. وقد حافظت أغلب الجماعات الكاثوليكية المهاجرة، التي تنتظم وفق التجمعات الأبرشية، على ولاء كاثوليكيٍّ، وكذلك على التشكّل ضمن جماعة إثنيةٍ كاثوليكيةٍ أميركيةٍ موحدةٍ.

2– طالما كان على الكاثوليكية في الولايات المتحدة أن تتعايش مع التوتر الديناميكي الناتج من كونها أميركية ورومانية في الوقت نفسه. يعني ذلك –، في ما يخص بنيتها العقائدية الطقسية والتنظيمية – أن الكنيسة الكاثوليكية الأميركية، كانت دوماً عضواً في الكنيسة الكاثوليكية الكونية المتجاوزة للحدود الوطنية. ونتيجة لذلك، كان على الكاثوليكيين دائماً أن يبرهنوا على ولائهم المطلق للدين المدني الأـميركي لكي يتم قبولهم في الميثاق الوطني، ولكن من دون أن يكون ولاـؤهم المطلق نفسه لروما موضع تساؤل. فلاـعجب إذاً في أن تصبح الكنيسة الكاثوليكية أكثر طوائف أميركا أمريكية؛ أي وطنية، وأكثر الكنائس الكاثوليكية القومية رومانية.

هذا التركيب في الهوية الكاثوليكية هو من أظهر المفارقات التي وسمت الاختبارات الدينيّة في أميركا. فلا شيء يبقى خارج «البراكسيس» (فلسفة العمل) البروتستانتية. حتى السؤال الذي كان مشتعلاً لدى الأقلية الكاثوليكية وحول هويتها الملتبسة راح يتبدد

شيئاً فشيئاً بعدما حُتِمَ الجدل حول ثنائية أن تكون كاثوليكيا وأميركياً في الآن عينه؟

من البيِّن تاريخياً أنه في اللحظة التي أصبحت فيها الكاثوليكية ظاهرةً أميركيةً، أعاد الفاتيكان فتح النقاش حول مشكلة العلاقة بين الهويتين الأميركية والكاثوليكية. إلا أن الأمر لم يعد ذا جدوى حيث أُجبرت الكاثوليكية الأميركية لأول مرةٍ على مواجهة الحداثة. ولم تعد المسألة أن يكون المرء كاثوليكياً تقليدياً وأميركياً حداثياً في آن. لقد أصبحت المسألة الآن هي كيفية تحديث الكاثوليكية القديمة وتجديدها بعدما زال التناقض بين الإيمان والأمركة إلى غير رجعةٍ.

لكن حقيقة أن الكاثوليكية استطاعت أن تتأقلم بشكل لافتٍ مع الشروط الأميركية من غير أن تواجه الحداثة أبداً لهو أمر لافت حقاً. وهو ما أفرد له ألكسيس دو توكفيل تفسيراً معقولاً بالقول: لقد «قسم الكهنة الكاثوليك في أميركا العالم الفكري إلى قسمين: في القسم الأول، وضعوا عقائد الدين المنزّل التي سلموا بها من غير جدال؛ ووضعوا في القسم الثاني الحقائق السياسيّة التي اعتقدوا أن الألوهية قد تركتها مفتوحة للمساءلة الحرة. هكذا يكون الكاثوليك في الولايات المتحدة أكثر المؤمنين طاعة أكثرهم استقلالاً في الآن نفسه»(1).

قد يكون هذا التحوّل الذي أحدثه التكيف الكاثوليكي مع الأمركة الأنكلوساكسونية من أهم المحطات التي تأسس عليها الاستثناء

1- عودة إلى خوسيه كازانوفا - المصدر نفسه. ص 273.

الأـميركي مـا بعـد العلمـانيّ. كان الرواد الأوائل يتباهون في الإعلان عن تفوقهم الخلقي على الانجليز، في الوقت الـذي كانوا يعترفون فيه بدونيتهم تجاههم من حيث الملبس والثقافة. وفي هذا الخصوص يرى الأنثروبولوجي شارل سانفورد أن البحث في نشاطات مبشِّري التخوم هو الذي يساعد على فهم أصول عقدة التفوق الأميركي، سواء ظهرت هذه العقيدة في مجال السياسة الخارجية، أم في ذلك الجهد المحموم لنشـر طريقة العيش الأميركية على امتداد الكرة الارضية». لقد ازدهرت حول «التخوم» طائفة كاملة من الرموز الدينيّة، ما جعل عقائد الرواد الأوائل الغارقـة بطوباوياتها تمتد حتى القرن التاسع عشـر. لكن هذا كله لا يُظهر إلا جانباً واحداً من التجربة الإيمانية المنفردة التي عاشـها الرواد الأوائل. ثمـة مهاجرون آخرون كثيرون، لم يروا إلى العالم الجديد إلا كصـحراء مأهولة بالكائنات الشـيطانية. لكن ذلك لم يقلل من حماستهم الأخروية، إذ إن المواعظ الدينيّة التي كانوا يسمعونها يومياً كانت تقول لهم إن آلام الإبحار وعذاباته ليست سوى امتحان أخلاقي وروحي لابـد منه قبـل الوصـول إلى الفردوس الأرضـي الـذي وعـدوا به. كـان الرواد الأوائـل يعتـبرون أنفسـهم في وضـع مماثـل لوضـع «الإسـرائيليين» بعـد عبورهم البحر الأحمر، تماماً مثلما كانوا ينظرون إلى حياتهم السابقة في إنجلترا وأوروبا، على أنها ضـرب من العبودية المصـرية. فكان لابـد بعد الابتلاء الرهيب في الصـحراء أن يدخلوا أرض كنعان. هكذا عبَّر كوتون ماذر بالقول: «إن البرية التي نجتازها من أجل الوصول إلى أرض الميعاد مليئة بالأفاعي النارية الطائرة».

ص: 148

وما من ريب، فإن اهتمام العلماء الغربيين بالطوباويات يكتسي دلالات عميقة في التجربة المشار إليها. يبدو ذلك مهماً إلى الحد الذي يمكننا معه القول أن هذا الاهتمام يشكل إحدى السمات المائزة للثقافة الأميركية المعاصرة. بالطبع ثمة أسباب عديدة لهذا الاهتمام. فهناك الفضول الذي تثيره المذاهب المسيحانية التي عصفت بالمجتمعات «البدائية» في العقود الأخيرة من العصر الاستعماري ثم هناك الأبحاث الجديدة التي تناولت الحركات النبوئية في أوروبا القرون الوسطى. وهنالك بنحو خاص، التحليل الصارم للمضامين الدينيّة التي تكشفت عند استعمار أميركا. ذلك أن اكتشاف العالم الجديد واستعماره حصلا – كما سنرى لاحقاً – تحت ظلال العقائد الدينيّة الأخروية والحال، أن متابعة مثل هذه الأبحاث وإثارة مثل هذه المسائل ينم على توجه فكري يقول لنا الشيء الكثير في ما يخص الوضع الروحي للإنسان الغربي المعاصر. ولنا أن نلاحظ منذ البداية أنه خلافاً للمنظومات التي تفسر الأحداث بحتمية تاريخية مادية ثمة شغف بين في الغرب اليوم بأهمية العامل الديني كما قدمته النظريات الأميركية حول الدين المدني. لكن ما هو أعمق من ذلك من حيث المغزى – كما يرى عالم الأنتروبولوجيا المعاصر ميرسيا إلياد – هو الاهتمام «بأصول» العالم الغربي الراهن؛ أي بأصول الولايات المتحدة وشعوب أميركا اللاتينية – الأمر الذي يكشف عن غربة جامحة لدى مثقفي هذه القارة في العودة إلى الوراء بغية اكتشاف «تاريخهم الأولاني»، و«بداياتهم المطلقة». والحال، أن هذه الرغبة في العودة إلى الاصول وفي استعادة وضع أوَّلاني،

ينم أيضاً على الرغبة في استئناف البدء من جديد، وعلى الحنين إلى استعادة الجنة الأرضية التي كان أجداد الشعوب الأميركية قد قطعوا أهوال المحيط الأطلسي بحثاً عنها(1).

تغريبة كولومبوس: الديني متحداً بالعلمانيّ

حين كان يتهيّأ لبلوغ ما يعتقد أنّه أرض المسيح المخلص لم يكن ينتاب كريستوف كولومبس أي شكٍّ في أنه قارب الوصول إلى الفردوس الأرضي. كان يعتقد أن التيارات المائية العذبة التي لقيها في خليج باريا إنما تنبع من الأنهار الأربعة التي تروي جنة عدن. لم يكن البحث عن الفردوس الأرضي عند كولومبس، وهماً أو خيالاً، بينما كان هذا البحار الكبير يسبغ معاني ودلالات أخروية على اكتشافاته الجغرافية. كان العالم الجديد بالنسبة إليه أكثر من قارة جديدة تنفتح أمام نشر البشارة المسيحية. فاكتشاف القارة الأميركية الجديدة عنده هو في حد ذاته يحمل بعداً أخروياً.

آمن كولومبس أن النبوءة المتعلقة بنشر الإنجيل في كل بقاع الأرض، لا بد أن تتحقق قبل نهاية العالم الذي لم يكن يومه ببعيد. وها هو يؤكد في كتاب النبوءات (Book of Prophecies) أن هذا الحدث – أي نهاية العالم – سيكون مسبوقاً بافتتاح القارة الجديدة وباعتناق الوثنيين المسيحية، وبالقضاء على المسيح المزيف. وكان الرجل قد ألزم نفسه القيام بدور رئيس في هذه الدراما الكبرى ذات الطابع التاريخي والكوني في آن(2).

1- ميرسيا إلياد – البحث عن التاريخ والمعنى والدين – ترجمة: سعود المولى – المنظمة العربية للترجمة – بيروت ـ 2007 – ص 189.

2 – Charles L. Sanford The Quest For Paradise: Europe And The American Moral Imagination Urbana – University of Illinois Pressm 1961, P 40.

في هـذا الجو المفعم بالمسـيحانية جرت البعثـات العـابرة للمحيطـات، والاكتشافات الجغرافيـة التي خضّت أوروبا الغربيـة وغيّرتها تغييراً جـذرياً. ففي كل مكان من أوروبا اعتقـد الناس بولادة جديدة وشـيكة للعالم على الرغم من أن أسـباب هذه الولادة الجديدة كانت متعددة وأحياناً متضاربة.

وللدلالة على التواصل الوطيد بين دنيوية التجربة الأميركية وبعدها اللاهوتي والميتافيزيقي تجدر الإحالة إلى حقبة التأسيس الأولى. فقد بدأ اسـتعمار الأـميركيتين تحت شـعارات حملت رموزاً أخرويـة : كان الناس يرون أنه قـد آن الأوان لتجديـد العالم المسـيحي، وأن التجـديد الحقيقي إنما يكون في العودة إلى الفردوس الأرضـي، أو على على الأقل، في استئناف بدايات التاريخ المقدس واستعادة الأحداث المذهلة التي يتحـدث عنهـا الكتـاب المقـدس. لـذا كـانت أدبيـات ذلك العصـر، فضـلاً عن المواعظ التي تلقى، والمراسـلات التي تكتب، تزخر بالإشارات الفردوسـية والأخروية. فالانكليز، مثلاً، كانوا ينظرون إلى اسـتعمار أميركا على أنه استعمار يستكمل – بحسب مدّعاهم – ويتمِّمُ تاريخاً مقدساً كان قد بدأ مع عهد الإصـلاح الديني. كما أن اندفاع الرواد الأوائل نحو الغرب كان يسـتكمل مسيرة الحكمة والدين الحقيقي التي كانت قد اندفعت من الشرق إلى الغرب.

من هـذا النحـو يكتب اللاـهوتي الأنغليكـاني، وليم كراشـاو يقول «إن إله إسـرائيل هو.. إله إنكلـترا». الشـيء نفسه عـبر عنه أيضـاً الشـاعر الأنغليكاني جورج هبرت في ديوانه «الكنيسة المكافحة»

بالقول : إن «الدين عندنا يقف على رؤوس أصابعه مستعداً للقفز نحو الشاطئ الأميركي»(1).

كانت الولايات المتحدة أكثر من أي أمة أخرى، نتاجاً من نواتج الإصلاح البروتستانتي الذي كان يبحث عن فردوس أرضي ويستكمل فيه إصلاح الكنيسة. وكانت الصلات القائمة بين الإصلاح واستعادة الفردوس الأرضي أمراً صدم عدداً كبيراً من الكتاب، ابتداء من هاينريخ بولينجر، وانتهاء بشارل ديمولان. فهؤلاء اللاهوتيون كانوا يرون أن الإصلاح من شأنه أن يعجل بحلول العصر الكبير: عصر الغبطة الفردوسية. لذلك لم يكن مستغرباً ملاحظة أن المعتقد الديني الشعبي الذي ساد في المستعمرات، كان يذهب في زعمه حد القول أن أميركا اختيرت من دون سائر أمم الأرض لتكون موئل المجيء الثاني للمسيح، وأن الألفية، على الرغم من طابعها الروحي في الأساس، ستكون مصحوبة بتحول الأرض تحولاً فردوسياً، باعتبارها علامة خارجية على اتمام الكمال الداخلي. هكذا كان للطهراني الأميركي المعروف «انكريز ماذر» الذي ظل رئيسا لجامعة هارفرد من 1685 إلى 1701 أن يقول: «حين يتسنى لمملكة المسيح أن تملأ الأرض قاطبة، سيكون لهذه الأرض أن تعود إلى حالتها الفردوسية»(2).

كما سبق أن أشرنا، فقد خضع المذهب الألفى الأخروي ومسألة انتظار الفردوس الأرضي إلى علمنة دهرية جذرية. وكانت أسطورة

1- ذكر في : Sanford, Ibid, P 53

2- Increase Mather, Discourse on Prayer,

التقـدم وعبادة كل ما هو جديـد أهم ما أسـفر عن ذلك من نتائـج. وعلى الرغم من الصورة العلمانيّـة الدهرية القاسـية التي ظهرت بها هذه النتائـج، فإننا نسـتشف من خلالها تلك الحميـة الدينيّة وذلك الانتصار الأخروي اللذين كانا يلهمان الأجداد. وباختصار، فإن ما جمع بين الرواد الأوائل، والمهاجرين الذين أتوا في ما بعد من أوروبا، هو مسـيرهم صوب أميركا على أنها البلاد التي سيتسـنى لهم أن يولدوا فيها من جديـد، ثم يسـتأنفوا فيها بـدء حياة جديدة. لهذا فإن «الجدة» التي ما زالت تبهر الأميركيين حتى اليوم، إنما هي رغبة ذات أساسات ودعائم دينيّـة. ففي الجـدة يتطلع المرء إلى ولادة ثانية، ويبحث عن حياة جديدة. ولو نظرنا إلى مسـمّيات الأماكن والمدن لتوضح لنا مدى شـغف الأميركيين بكل ما هو جديد ومفارقٌ للمألوف. لنستعرض اللوحة التالية:

نيو إنجلانـد (إنكلترا الجديدة) نيويورك (يورك الجديدة) نيوهافن (هافن الجديدة، أي السـماء أو الجنة)، هذه الأسـماء كلها لا تعبر فقط عن حنين المرء إلى مسـقط رأسه الـذي خلفه وراءه، بل تعبر أيضاً وبشـكل خاص عن الرجاء في أن تكون الحياة على هذه الأراضـي الجديدة، وفي هذه المدن الجديدة ذات آفاق جديدة وليست الحياة هي المعنية هنا وحسب بل كلّ شيء، في هذه القارة التي اعتبرت بمنزلة الفردوس الأرضـي، يجب أن يكون أعظم وأجمل وأشـد بأساً. في إنكلترا – الجديـدة التي وصـفت بأنها «شبيهـة بحـدائق عـدن»، كان يقال أن طيور الحجل هي من السمنة بحيث إنها لم تكن تستطيع

الطيران، وأنّ الديكة الروميّة تصل في عظمها إلى حجم النعاج(1). وهذا المنزع الأميركي نحو الأبهة والتفخيم الديني أيضاً من حيث جذوره، نجده أيضاً حتى عند أصحاب العقول النيرة.

إن الرجاء بولادة ثانية في حياة جديدة، والتطلع نحو مستقبلٍ ملؤه الغبطة والحبور، يتضحان أيضاً في عبادة الأميركيين لكل ما هو شباب وبحسب شارل ل. سانفورد فإن الأميركيين أخذوا منذ بداية التصنيع، يبحثون أكثر فأكثر، عن براءتهم المفقودة عبر أبنائهم. كما يرى المؤلف نفسه أن تمجيد كلّ ما هو جديد، والذي رافق الرواد الأوائل حتى «الغرب الأقصى»، قد عزز النزعة الفردية ورسخها في وجه السلطان، لكنه أسهم كذلك في بلورة قلة احترام الأميركيين للتراث والتاريخ(2).

لقد رأينا كيف كان الإيمان الديني حاضراً بقوة لدى المستكشفين الأوائل وهم يبحثون عن الفردوس الأرضي عبر عبر المحيط. كانوا يعتقدون بأنهم يقومون بدور خطير في تاريخ الخلاص، وأن أميركا صارت بعد تماهيها مع الفردوس الأرضي، أفضل مكان لاستكمال الإصلاح الذي يُفترض أن ينجزوه بعد فشله المزعوم في أوروبا. وقد رأينا كذلك إلى أيّ حدّ كانت ولادة أميركا الحديثة نتيجة هذه الرجاءات المسيحانية وهذه الثقة بإمكانية تحقيق جنة الفردوس على الأرض.

1- ترد هذه النصوص في المصدر نفسه، ص 111.

2- المصدر نفسه، ص 112 وما يليها.

5 – التأويل البروتستانتي للزمن «الما بعد علماني».

بقدر ما شكل الإصلاح البروتستانتي عبر لوثر وكالفن حالة تماه مع الحداثة، أطلق في الوقت عينه أزمنةً من النزاعات المتمادية مع الكنيسة الكاثوليكية. كانت الإجراءات التأويلية على الكتاب المقدس محور هذه النزاعات وإحدى أبرز تجلياتها. ولأن العملية التأويلية للنصوص الإنجيلية لم تكن لتأخذ مداها إلا في إطار التفاعل مع الواقع التاريخي لغرب الحداثة، فقد جاءت حصائدها متأثرةً على نحو بيّنٍ بالعوامل السياسيّة، والثقافية، والإيديولوجية، والاقتصادية، الناجمة عن الصراعات التي شهدتها المجتمعات الغربية الداخلة للتو في فضاء التحديث(1). فلقد بدا بوضوح أن التحولات في الهرمينوطيقا الدينيّة ترافقت مع التطورات في التكنولوجيا بما لها من أثر بيِّن في إحداث التحولات في أنماط العيش والكيفية التي ينظر فيها إلى العالم. أما النتيجة من كل ذلك، فهي انتشار التعليم، حتى بين الناس ذوي الوسائل المتواضعة والمعرفة المحدودة، وهكذا بدأ تعلّم الإنجيل باللغات الأم كالإنكليزية، والألمانية، والفرنسية، وغيرها. وحسب التأويلية اللوثرية فقد أصبح الإنجيل بعد الثورة التكنولوجية ملك كلّ إنسان حتى في وظيفته العامة. لقد صار بإمكانه الابتعاد عن تعقيدات الدراسة، وتقييدات الكهنوت. ومع ذلك يبقى الاستعجال في إصدار حكم ما أمراً غير جائز. فلوثر كان عالماً قروسطياً بذات القدر الذي كان فيه مصلحاً. بل أكثر من ذلك

1– انظر: محمود حيدر – لاهوت الغلبة – التأسيس الديني للفلسفة السياسيّة الأميركية – دار الفارابي ومركز دلتا للأبحاث العمقة – بيروت 2009– ص 85.

فثمـة من وجد لوثر لاهوتياً قروسـطياً بامتياز، حين رفض تدريجياً القراءات الرمزية، والتشبيهية، معلناً أنها «ليست سوى قمامة». علماً أنه لم تكن أي من أغراض لوثر تشـبه أغراض توما الأكويني، ذلك أن اهتمامات رائد الإصـلاح الحديث في المسـيحية كانت منصـبة على إطلاق الحرية للإنجيل في التفاعل مع تجربة القارىء الذاتية، لا على تثبيت لاهوت الكنيسة وترسيخه كما فعل توما(1).

وبحسب فلسـفة التأويل عند لوثر، يواجه القارىء النص وحده من دون تدخل الكنيسة أو لاهوتها. كما يسعى لتجنب تعدد المعاني النص. وفي محاضـراته في جامعـة وتنبرغ (1513 -1514) أصـرّ لوثر على أن يكون لكـل تلميـذٍ نسـخةٌ عن الإنجيـل كمرجع خاصٍّ به. وكانت نصـيحته لتلاميـذه هي التاليـة : «التجربة ضـرورية لفهم الكلمة، التي لا تتحصل بمجرد تكرارها أو معرفتها، بل بأن تعاش أو تُحسن. وإذاً، فالكلمـة المفتاح عنـد لوثر كما يبين مؤوِّلوه- هي التجربة، لا معرفة اللّاهوت أو تعاليم الكنيسة». ولذا فهو لم يقرأ الإنجيل كوقائع تاريخيّة، وإنما كانت قراءته كريسـتولوجية وذاتية. أي تلك القراءة التي تنتمي إلى ذلك النوع من اللاهوت الذي يختص بيسوع المسـيح من حيث هو إله وإنسان. ولذا فقد نحا لوثر نحواً استقرائياً يتغيّا من ورائه فهم ماهية اللّه بالنسبة للإنسان.

بعد لوثر سوف تبدأ مرحلة تالية من حركة الإصلاح البروتستانتي مع جون كالفن. سوى أن ما يتبدى من القراءة التاريخية لهذا الأخير،

1- ديفيـد جاسبر - مقدمـة في الهرمنيوطيقا. - ترجمـة وجيه قانصو - الـدار العربيـة للعلوم ومنشورات الاختلاف - بيروت 2007 - ص (86-87).

أنه لم يفارق لوثر في جوهر التعامل مع النص المقدس. بل عمد إلى استئناف الهرمينوطيقا الدينيّة تبعاً لمعطيات وشروط تطورات الحداثة..

يعتبر كالفن شخصية الإصلاح الثانية بعد لوثر. ولكونه متمرساً بوصفه محامياً، فقد كان ذهنه أكثر تنظيماً من لوثر كما يزعم بعضهم. ومع قطع النظر عن مزايا تيّاره الأصولي الذي عُرف في ما بعد بالكالفينية، فقد كان كالفن أكثر تكيُّفاً مع التعاليم الإنسانوية كالتي وجدناها عند إيراسموس. كانت قراءة كالفن للإنجيل تقوم على أرضية الانعكاس العقلاني والفهم الذاتي، والحس المشترك، وقد أكد ذلك بقوله : «بدون معرفة أنفسنا، فإن معرفة اللّه لن يكون لها مكان».

لم تبق أفكار جون كالفن محصورةً في قلاعٍ مغلقةٍ. بل هي ستجد لها من علماء الاجتماع من يتولى تسييلها في مجال التفاعل السياسي والاقتصادي. ولعل أبرز من سيتولى هذه المهمة هو عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (1864-1920). الذي يُنظر إليه كأحد أبرز وارثي الهرمينوطيقا الكالفينية. لكن أهمية الأفكار التي وضعها فيبر تعود إلى أنّه مضى بعيداً في تأويل مذهب كالفن، ليبين أن الأخلاق البروتستانتية المرتكزة على لاهوت القضاء والقدر، سيكون لها الأثر الكبير في ولادة الرأسمالية. لا سيما لجهة ما ينطوي عليه مخزونها العَقَدي والإيماني من قدرة على تربية كائنٍ بشريٍّ من نوعية خاصة، صفاته الزهد والتوفير والاستثمار. وعند هذه النقطة المفصلية بالذات يشير الفيلسوف الفرنسي ريمون آرون، في ما كان

يـدرس أفكـار ثلاثـة من علماء الاجتماع الـذين ظهروا في نهايـة القرن التاسع (دوركهايم وباريتو وماكس فيبر) إلى أن الأفكار التي قـدّمها هؤلاء، تنطوي على آراءٍ حول العلاقات بين العلم والـدين وبين الفكر العقلاني والشـعور، وفي الوقت نفسه، تبعاً لما يقتضـيه الفكر العلمي العلماني، ولما تقتضيه الناحية الاجتماعيّة من ثباتٍ ووفاقٍ.

والحقيقـة أن جميع كتابات فيبر العديـدة والعميقـة والواسـعة حول الـدين بوجهٍ عام، والمسـيحية بوجه خاص، إنما كانت محاولات لتقعيد الرأسـمالية على أسـس علميةٍ وكاملةٍ إلى أقصى حد ممكن. ففي كتابه «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» يسعى فيبر لإثبات أخلاق خاصة بالبروتسـتانتية الزهدية. فقد كان ذلك، عنده ضرورياً لأجل تأمين قدرة الرأسمالية الغربية على النمو. أما في كتابه «الخلق الاقتصادي في الأديان العالميـة»، فإنه يبحث عن الكيفيات التي شـكلت من خلالها أديان عالميـةً، كالكونفوشيوسـية، والطاوية، والهندوسـية، والبوذية حواجز أمام ظهور رأسـماليةٍ عقلانيـةٍ شبيهـةٍ برأسـمالية الغرب، وكيف أن اليهودية القديمة كانت على العكس من ذلك نقطة انطلاق عملية العقلنة التي ستبلغ ذروتها في الرأسمالية الحديثة.

ومهما يكن من أمر فإذا كان فيبر معروفاً على الأخصّ في دراسـته المشهورة حول «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» (1905). فإن هـذا العمـل يقع في إطـار مجموعـة تحليلاـت مطوّرة حول الروابـط بين الاقتصاد والـدين وهي تحليلات يُظهر فيبر من خلالها، أهميـة ما للمعتقدات الدينيّة من تأثيرات اقتصادية، سواءً أكانت تلك

المعتقدات متأتية من الكونفوشيوسية، أم الطاوية، أم الهندوسية، أم البوذية، أم اليهودية القديمة.

لم تبقَ العقيدة والإيمان الدينيان في التجربة التاريخية الأميركية ضمن علياء التجريد. كان على المؤسسين الأوائل ومن خَلَفَهُم في ما بعد، أن يبذلوا جهوداً استثنائية من أجل تسييل الاعتقاد في ثنايا الزمن السياسي والاجتماعي والاقتصادي. ولعل هذا الجانب هو أحد أبرز المزايا التي أسست للاختلاف بين الأطروحتين الأميركية والأوروبية. إن هذا الربط الوثيق بين العقيدة والسياسة سوف يُنتج ما يمكن وصفه بالميتافيزيقا السياسيّة للولايات المتحدة، حيث تظهر الإيديولوجيا هنا تجلياً فريداً للتجربة التاريخية في ما وراء المحيطات.

6 – العلمانيّة المتديِّنة

قد تكون المفارقة في المشهد التاريخي لحضورية الدين في القيامة الأميركية هو – على وجه التعيين – الزواج العجيب بين الدين والعلمانيّة. لقد لفت دانييل بيل الانتباه إلى ضرورة وجود علاقةٍ متعاليةٍ تربط بين الأفراد بما فيه الكفاية، ليصبحوا قادرين في حال الضرورة على تقديم التضحيات الضرورية بأنانيتهم. تلك العلاقة المتعالية أي الدينيّة يجب أن تحتل الموقع المخصص للعقلانية، وهي ستعطي الشعوب معنى التضحيات التي ستطلبها منهم الليبرالية الجديدة. في حين يُظهر كثيرون حماسة، ليس فوقها حماسة لدى الحديث عن موقع الدين في النضال خلال المرحلة

الليبراليـة الجديـدة. وفي حين يرى بعضـهم في الـدين «اليهودي المسـيحي» مصـدر «الرأسـمالية الليبرالية» بالذات، ويبدون أسـفهم لأن الكنائس تحولت اليوم إلى ما يشـبه المؤسـسات الخاصـة والطوعيـة ما أفقـدها الـدعم العام، وجعلها عاجزةً عن مواجهة خصومها. يذهب آخرون إلى أبعد من ذلك مثل مايكل نوفال ليصوغوا لاهوتاً حقيقياً للرأسمالية الديمقراطية هو، كالثالوث المقدّس: ثلاثة نظم في نظام واحد اقتصاد تسـيطر عليه السوق، وتنظيمٌ سياسـيٌّ يحترم الحقوق الفرديـة في الحياة، ومجموعةٌ من المؤسـسات الثقافية التي تحركها مُثل الحرية والعدالـة للجميع. وإذ تنطلق «الرأسـمالية الديمقراطيـة» من أعـالي الثـالوث على مـا يبيِّن أيـديولوجيو اللقـاء الحميم بين الـدين والليبرالية العلمانيّـة – فإنها تعود وتنزل نحو التواضع والتجسـد، وتصـبح واقعيّـةً لأنها تعلم أنّه إذا كان اللّه قـد أحبّ إلى أبعـد الحدود أن يتعذّب ابنه الحبيب، فلمـاذا يجنبنـا نحن العـذاب؟ وإذا كان اللّه لم يرسل فيالق الملائكـة لتغيير العالم من أجل ابنه، فلماذا نحلم بتغيير مفاجئ. لـذا فالرجاء المسـيحي – بحسب هؤلاء – هو رجاء،واقعيٌّ، ومسـتعدٌّ لمواجهـة القسوة والظلام، ومتيقِّظٌ تجاه قوى الضـلال والخطيئة، وبشـكلٍ مشابهٍ فإن دياسـبورا الشـعب اليهودي، معسـكرات الإبادة في القرن العشرين مَنَحَا هذا الشعب غريزةً واقعيةً عميقةً، وجعلاه مستعداً لما هو أسوأ، لأن غياب الأوهام هو شكلٌ راقٍ من أشكال الوعي اليهودي والمسيحي(1).

1- روبن دري – الجـذر الـديني – الفلسـفي لليبراليـة الجديـدة – تعريب : جاد مقدسـي – مجلـة «مدارات غربية» العدد الثالث – خريف 2004 بيروت.

يجد هذا التصدير الفلسفي – اللّاهوتي حجته في حجته في التأويل المسيحاني لجدلية الألم والتجسد. ويندرج ذلك في ما يقوله مفكرو البروتستانتية الكالفينية، من أن الحجة المتمثّلة في التجسد تكمن في احترام العالم كما هو، والاعتراف بحدوده ونواحي ضعفه، وكذلك جوانبه اللاعقلانية، وقواه الشريرة، ورفض الاعتقاد بالوعد القائل أن العالم سيتحول الآن أو في المستقبل إلى جنة اللّه على الأرض. حتى الصراع الشرس الذي يخوضه الجميع في السوق الرأسمالية التي تودي بشكل مستمر بحياة ما لا يحصى من البشر، يجد تسويغه اللاهوتي الكامل في الأمثال الإنجيلية الذكية. أفلم يسبق القديس بولس «الرأسمالية الديمقراطية» بقرون طويلة، حينما دعا المؤمنين إلى التنافس وإلى أن يكونوا «متنافسين»؟

وهكذا يخلص هذا النوع من التفكير الذي يشكل أحد الأسس الكبرى لخصوصية فهم الدين في أميركا، إلى النتيجة التالية : إذا كان التراكم يتطلب في البداية زهاداً ومستثمرين تربُّوا بشكل منهجي على اللّاهوت والدين الكالفيني – كما يبيَّن ماكس فيبر – فإننا نحتاج اليوم إلى أشخاص أنانيين إلى أقصى حد، وقادرين على خوض «حرب الكل ضد الكل» لتحل جميع العذابات التي تفرضها الذات الأنانية. وهؤلاء الأشخاص هم الذين يتم تشكيلهم بواسطة هذا النوع من اللّاهوت(1).

إن هذه المفاهيم التي تحولت إلى ضرب من الاعتقاد الديني،

1– كارين آرمسترونغ – النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام. ترجمة: محمد الجورا – دار– الكلمة – دمشق 2005 ص81.

سوف تفضي إلى مفارقات ذات دلالة عميقة في التأسيس للجمهورية الأميركية. وهو ما تشير إليه الباحثة كارين آرمسترونغ وهي تعرض لحضور الدين في العملية السياسيّة والدستورية لأميركا الأولى، وحسب آرمسترونغ فقد أدى الدين دوراً رئيساً في ولادة أول جمهورية علمانية حديثة. ولكن بعد أن وضعت الولايات المستقلة دساتيرها سوف يظهر نوعٌ من التناقض. إذ لم يرد فيها ذكر اللّه إلا عَرَضاً. ففي عام 1986 نقض توماس جيفرسون الاعتراف بالكنيسة الأنغليكانية في فرجينيا، وصرّح إلى الإعلام أن الإكراه في مسائل الدين كان «خطيئةً واستبداداً»، وأن الحقيقة سوف تسود إذا ما سُمح للناس بالاحتفاظ بآرائهم.. مثل على ذلك : المعمدانيون والطرائقيون والبريسبيتيريانز في فرجينيا، الذين كانوا يكرهون موقع الامتياز لكنيسة إنجلترا في الولاية ساندوا الإعلان وفي مرحلة تالية حذت الولايات المتحدة حذو فرجينيا، وسحبت الاعتراف بكنائسها. وعندما وضعت مسودة الدستور الفيدرالي في معاهدة فيلادلفيا في عام 1787 لم يرد ذكر اللّه فيه إطلاقاً. وفي إعلان الحقوق عام (1789) التعديل الأول للدستور، فصل الدين عن الدولة رسمياً: لن يسن الكونغرس قوانين تحترم مؤسسة الدين، أو تمنع حرية ممارسة الدين، فمن الآن فصاعداً سيكون الدين مسألةً خاصةً طوعيةً في الولايات المتحدة. كانت هذه خطوةً ثوريةً، وتمت مباركتها من جانب التيارات العلمانيّة الليبرالية بوصفها إحدى إنجازات العقل. كانت هذه الخطوة مستمدةً فعلاً من فلسفة التنوير المتسامحة، لكن الآباء المؤسسين كانت تحركهم اعتبارات براغماتية أكثر. كانوا يعرفون أن

الدستور الفيدرالي أساسيٌّ من أجل الحفاظ على وحدة الولايات. لكنهم كانوا يعلمون أيضاً، أنه إذا ما أرست الحكومة الفيدرالية أياً من «الدينومينشن البروتستانتية»، وجعلته الدين الرسمي للولايات المتحدة فلن تتم الموافقة على الدستور. فعلى سبيل المثال ما كان مندوب الكونغرس ماساتشوستس ليصادق على دستورٍ يرسخ الكنيسة الأنغليكانية. لهذا السبب ألغت المادة السادسة من الباب الثالث من الدستور الامتحانات الدينيّة عند طلب الحصول على وظيفة في الحكومة الفيدرالية كانت هناك نزعةٌ مثاليّةٌ في قرار المؤسسين للتخلي عن الاعتراف بالدين وعلمنة السياسة، لكن لم يكن في وسع الأمة الجديدة أن تبني هويتها على أي من الخيارات الطائفية، والاحتفاظ بولاء جميع رعاياها في وقت واحد. لقد تطلبت احتياجات الدول الحديثة ذلك: أن تكون متسامحة، وعلمانية. لكن بحلول منتصف القرن التاسع عشر أصبحت الولايات المتحدة العلمانيّة أمةً مسيحيةً متحمسةً، وهذه مفارقة كبيرة. ففي خلال 1780 –1790 شهدت جميع الكنائس نمواً جديداً، وبدأت تناهض أيديولوجيا التنوير التي نادى بها الآباء المؤسسون. لقد قدسوا الاستقلال الأميركي، وقالوا مدافعين : إن الجمهورية الجديدة كانت إنجاز اللّه. وقالوا: إن المعركة الثورية جعلت السماء ضد الجحيم. وإن إسرائيل القديمة فقط عرفت تدخلاً إلهياً مباشراً كهذا في الدستور. لكن تيموثي دوايت راح يحث طلابه، أن «تمحَّصوا تاريخ بلادكم، فسوف تجدون براهين ونعماً للخلاص الإلهي، ليس أقل مما أُظهر لبني إسرائيل في مصر». لقد تنبأ رجال الدين – بحسب

أصحاب هذه الحكاية – أن الشعب الأميركي سيصبح أكثر تقوى، واعتبروا اتساع الحدود دلالةً على الملكوت الآتي. فالديمقراطية جعلت الشعب سيداً، لذلك يجب أن يصبح ساكنو الأرض الجديدة أكثر تقوى إذا ما أريد للولايات المتحدة أن تتجنب المخاطر التي ينطوي عليها حكم الشعب. كما يجب إنقاذ الأميركيين من التاليهية الموجودة عند قادتهم السياسيين. لقد اعتبر رجال الكنيسة أن النزعة التأليهية هي العدو الشيطاني الجديد، وجعلوها كبش فداء لجميع الإخفاقات الحتمية التي تلم بالأمة الناشئة. فالتأليهية – كما رأوها – سوف تؤدي إلى تصاعد الإلحاد والنزعة المادية، لأن التأليهية كانت تعبد الطبيعة والعقل بدلاً من عبادة المسيح. لقد انتشر خوف من مؤامرة فصامية، أصحابُها كانوا ملحدين وماسونيين يتآمرون لقلب المسيحية في الولايات المتحدة. وعندما أصبح جيفرسون رئيساً عام 1800 كان هناك حملة معادية للإلحاد و «للثورة الفرنسية التي لا رب لها» حسب قولهم (1).

لقد تعاون الآباء المؤسسون ورجال الدين في خط سياسي لخلق جمهوريةٍ علمانيةٍ حديثةٍ، لكن كلا الفريقين كان لا يزال ينتمي إلى العالم المحافظ القديم من نواحٍ عدةٍ. كانوا أرستقراطيين ونخبويين. وكانوا يعتقدون أن مهمتهم – بصفتهم رجالات دولة – أن يقودوا الأمة من فوق، ولم يكن لديهم تصورٌ أنّ إمكانية التغيير كانت آتيةً من تحت. كانوا يعتقدون أيضاً أن التحول التاريخي يتأثر بالشخصيات العظيمة التي يشبه دورها دور أنبياء الماضي: يدفع إلى الأمام

1- كارين آرمسترونغ – المصدر نفسه ص 105.

بسيروراتٍ غير شخصيةٍ وبيئيةٍ، واقتصاديةٍ، وقوى اجتماعيةٍ تحبط مخططات مشاريع أقوى القادة. فبين عام 1780 و 1790م حصل نقاشٌ كثيرٌ حول طبيعة الديمقراطية، ومقدار السلطة التي سوف تعطى إلى الشعب. فجون دامز – الرئيس الثاني للولايات المتحدة – راح يشكّك بأي حكومة قد تؤدي إلى حكم الرعاع وإفقار الأغنياء. لكن أنصار جيفرسون الأكثر راديكاليةً تساءلوا كيف أن بوسع القلة أن تتكلم بالنيابة عن الأكثرية. لقد احتجوا على «استبداد» حكومة آدامز، ونادوا بأن صوت الشعب يجب أن يكون مسموعاً. فلقد أمد نجاح الثورة إحساساً بشحنة القوة، وأوضحت لهم أن السلطة المستقرة هي عرضة للوقوع في الخطأ، وليست سلطة لا تُقهر بأي شكل من الأشكال. لقد اعتقد أنصار جيفرسون أن الناس العاديين يجب أن ينعموا بالحرية والحكم الذاتي الذي بشر به المتفلسفون. كانت السخرية من الأطباء والمحامين ورجال الدين وأخصائيين آخرين تنبسط على صفحات الصحف. لا أحد يجب أن يصدق من يسميهم الناس «خبراء» القانون، والطب والدين، يجب أن تكون المصلحة الإدراك السليم، وضمن متناول الجميع.

فالدين والسياسة – في حقبة التأسيس – كانا جزءاً من رؤيا واحدة. وتذكر الروايات التاريخية التي تنقلها الباحثة كارين آرمسترونغ أن لويرنزو داو (dow) بشعره المسترسل الأشعث، وعينيه البراقتين بدا مثل يوحنا المعمدان العصري كان يرى أن العاصفة هى عملٌ مباشرٌ من اللّه، واعتمد على الأحلام والرؤى من أجل بصيرته. وقد يكون التغير في أحوال الطقس برأيه دليلاً على نهاية الأيام القادمة. وادعى

المقدرة على التنبؤ بالمستقبل. لقد بدا لويرنزو كما لو كان النقيض العالم الحداثة الجديد. مع ذلك كان يستهل موعظته باستشهاد من أقوال جيفرسون أو توماس باين وأحياناً كان يقوم بدور حداثي حقاً: حث الناس أن يرموا عن كواهلهم قيود الخرافة والجهل، وأن يُنحوا جانباً سلطة مؤسسة المتعلمين، وأن يفكروا بأنفسهم. ففي الولايات المتحدة الجديدة بدا الدين والسياسة وكأنهما وجهان لعملة واحدة، ثم لينسكبا بعضهما في بعض بسهولة، مهما كان قول الدستور (1).

7- ما بعد العلمانيّ كملاءمةٍ لتاريخٍ أتٍ

إذا كانت إحدى أبرز سمات الظاهرة التاريخية الأميركية هيالقدرة على التلاؤم مع تقلُّب الأزمنة، فهذه السمة هي وليدة حالة دينيّة على أبعد تقدير. ولعل قابلية الزمان والمكان الأميركيين للانسجام والتجانس مع التعددية الهائلة للفرق والمذاهب المتفرعة من المسيحية البروتستانتية يقدم المصاديق الجدية على مثل هذه القدرة.

فلو اتخذنا من الاختبارات الدينيّة الأميركية المعاصرة مجالاً للكلام على سَيْرِيّة التكيُّف مع تقلب الأحوال الأزمنة، لبدت لنا البروتستانتية الإنجيلية نموذجاً استثنائياً لتلك المصاديق. ذلك أن هذه الطبقة الدينيّة التي وصلت إلى مركز صناعة القرار الأمبراطوري العالمي جاءت حصيلة تداخل، وتركيب، وتواصل مع الأطوار الدينيّة المديدة في التاريخ الأميركي. وهكذا فمن دينٍ مدنيٍّ، إلى

1- خوسيه كازانوفا - الأديان العامة في العالم الحديث - مصدر سبقت الإشارة إليه - ص 205.

فرقة دينيّة أصولية، إلى يمين مسيحي جديد، تطرح عودة البروتستانتية الإنجيلية منذ ثمانينيات القرن العشرين، ثلاثة أسئلة رئيسة:

الأول: لماذا هنا (أي في أميركا) وليس في مكان آخر؟ وهذا السؤال يعود إلى أن الولايات المتحدة هي البلد الوحيد بين المجتمعات الصناعية الغربية الذي ظهرت فيه حركةٌ دينيّةٌ أصوليةٌ ذات أهمية مجتمعيّةٍ.

الثاني : لماذا (هذه العودة) الآن؟ ومرد هذا السؤال عائدٌ إلى أن الجناح الأصولي للبروتستانتية الإنجيلية بين ثلاثينيات القرن العشرين، وسبعينياته، كان تقويّاً، منطوياً على ذاته نسبياً، ويكاد يكون قطاعاً مجهولاً من البروتستانتية الأميركية.

الثالث: ما المضاعفات والنتائج المحتملة لدخول الأصولية الدينيّة النطاق العام في المتجمع المعاصر ؟ (1)

ومهما يكن من أمر، يجب النظر إلى الطابع الفريد والاستثنائي لظاهرة الأصولية الدينيّة الأميركية من زاوية الهشاشة التاريخية التي اتسمت بها مسيرة العلمنة في أميركا. فمنذ عهد الاستقلال إلى الآن، عرفت البروتستانتية الأميركية ثلاث هزّات قلّصت دورها في الحياة العامة : الهزة الأولى التي تمثلت في سحب اعتراف الدستور بالدين، وأدّت إلى إقامة جدار الفصل بين الكنائس البروتستانتية والدول الأميركية وهي مسألة لا تزال موضع نقاش. وقد تسبب هذا الأمر بفصل الدولة عن المؤسسات الكنسية،

1- كازانوفا - المصدر إياه - ص 206.

وإلى تفكك المجتمع السياسي الذي يضم مواطنين من الأديان كافة. غير أن علمنة الدولة لم تؤد في بدايتها إلى انحسار الدين أو خصخصته، بل خلاف ذلك، وكما هو معلومٌ بشكلٍ عام اليوم، شكّلت الحماية الدستورية لممارسة الدين بحرية الإطار البنيوي لظهور وانتشار غير مسبوقين لما سمّاه مارتن مارتي «اللحاف المجنون للمذهبية البروتستانتية». ففي الوقت الذي كانت فيه المسيحية في القارة الأوروبية في انحسار وغير قادرة على مواجهة الثورات الصناعية والسياسيّة والثقافية كانت المسيحية الأميركية «غارقة في بحر الإيمان» من هذا المنطلق، باتت النزعة الإحيائية الإنجيلية هي المبدأ التنظيمي والجامع المشترك بين جميع الفرق الدينيّة التي تتنافس في مجال المنظومة الدينيّة البروتستانتية المذهبية. وبحلول العام 1830، كانت البروتستانتية الإنجيلية قد أثبتت أنها هي الدين الأميركي العام للمجتمع المدني الأـميركي. وقد سمح تناغم المذاهب البروتستانتية وتشابهها بإطلاق حملة إنجيلية كبرى تتخطى الفروق المذهبية البروتستانتية، وهدفها تنصير الشعب والنظام الاجتماعي، والجمهورية(1).

نظراً لهذا التطور التاريخي، ظهر مبدأ الحرية الدينيّة الذي كرّسه «النظام الأساسي لولاية فرجينيا حول الحرية الدينيّة» (Virginia Statute on Religious Liberty) ثم التعديل الأول للدستور الأميركي على صورة أكثر وضوحاً. فتأسيس كنيسة على الصعيد

1- المصدر إياه - ص 208.

الوطني كـان يعوقه من غير شـك التوزّع المنـاطقي من جهـة، والقوة المتساويـة نسبيـاً التي تمتعت بهـا كنائس الاسـتعمار الثلاث في زمن الاسـتقلال من جهة أخرى. وهي: الكنيسة المجمعية، والكنيسة المشـيخية، والكنيسة الأنغليكانية. ولكن النتيجة أوشكت أن تقضي إما إلى نشوء مؤسـسات دينيّـة متعـددة، وإما إلى ولادة دين مسـيحي عام (أي بروتسـتانتي) لو لم يحصل التعاون الفاعل بين جفرسون، ومـاديسون والمعمـدانيين المعارضـين في فرجينيا. هـذه «الحقبـة الجفرسونية» التي جمعت بين الربوبية الجمهورية والبروتسـتانتية الأصولية – التقوية كانت هشـة ووجيزة. ولكنها اسـتطاعت أن توجد واقعاً دسـتورياً نجح، بفضل التقديس التدريجي للدسـتور، في التصدي للهوة الكبيرة التي تفصل بين البلد الدسـتوري والبلد الفعلي، وبالتالي الحملات البروتسـتانتية المتكررة لإدراج اللّه أو المسـيح في الدسـتور، وتعريف أميركا بأنها دولة مسيحية، وحماية الديانة المسيحية بوصفها قانون البلاد المشترك.

ولئن كان العامل الـديني عنصـراً فعالاً في المكونات السياسـيّة الأميركيـة منذ بداية نظام الأحزاب، فإن الدين العام في أميركا لـم يكن يعمل على صـعيد المجتمع المعبّاً سياسياً. فعلى الرغم من أن الانصهار بين الولاء للحزب والولاء للمذهب الديني كان مهماً، فإن النظام الحزبي الأميركي لـم يكن منظماً وفق منطق التقسـيمات المذهبيـة أو العلمانيّة – الدينيّة، كما كانت الحال في الكثير من البلدان الأوروبية. وإذا كان الأمر كما جاء على لسان توكفيل من أن «الدين في أميركا يجب النظر إليه على أنه أول مؤسسةٍ سياسيّةٍ لدى

الأميركيين»، فهذا مرده إلى الدور الذي اضـطلع به الدين في النطاق العام للمجتمع المدني. فالسلطة الدينيّة القائمة التي كان يتمتع بها نظام نيو،انجلند لـم تتمكن من الحيلولة دون انتخاب جيفرسون رئيساً، كما فشلت في أن تحول دون نشوء الديمقراطية الجاكسونية. إلا أن هجومها ضـد الإيمان باللّه، والخيانة، والمؤامرات التي تحاك في الخارج، إضافة إلى الحماس الإحيائي الذي أثارته الصـحوة الكبرى الثانية، كان لها أثر فاعلٌ جداً في إخراج حركة التنوير الأميركية عن مسارها، ومن ثم في تنصير الجمهورية.

مهما يكن من أمر، فإن مفهوم العلمنة في الواقع التاريخي الأميركي مشوب بالغموض، بل يمكن القول أنه مفهوم غير مفكر فيه بنحو كاف في علم الاجتماع المعاصـر. فإذا كان مفهوم الدولـة الـذي تبلور في أزمنـة التنوير الأوروبيـة قام على مبـدأ التوحيد الصارم تحت ظل العلمنة التامـة، ظهر المفهوم عينه على نشأةٍ معاكسـةٍ في التجربـة التاريخية الأميركية في هذه الأخيرة برزت الدولة كمثال يحتذى به للقاء الأضداد. من القراءات للحالـة الأميركيـة السوسـيو – تاريخيـة التي جاءت بالفكرة الحديثة للفصل بين الدولة والكنيسة، أنّه لـم يتضـمن مفهوم الدولة العلمانيّة (Secular State) ما يقصـد بعبارة (Secularisation) «الدنيوة» الفرنسـية. فالتعديلان الدسـتوريان الأول والرابع عشر يحددان مبادئ الفصل والحريات، على الرغم من عـدم علمنـة المجتمع في مجال الاخلاق والإيمان والآداب العامـة. في هذا الصدد يرى الباحث الأميركي في علم اجتماع الأديان تالكوت بارسونز في العام 1957 ضرورة التمييز بين

علمنـة القيم وعلمنـة مؤسـسات الدولـة. فقـد التطبيق الأميركي بتعريف المسـتوى الثاني (علمنة الدولة) بشـكل لا يمكن الخلط بينه وبين المستوى الأول (علمنة القيم) ومن دون هذا التمييز وكان سيقع الالتباس والغموض والفوضى في تعريف العلمنة (Laicisation) على أنها جزء من الدنيوة (Sé cularisation)(1).

البيِّن أن المختبر التاريخي الأميركي أفلح وإن بدرجات متفاوتة في تميز دلالتي «العلمنة» و«الدنيوة». وذلك من خلال ايجاد منفسح لهدنة تمهِّد لإجراء المصالحة واللقاء الإيجابي بين علمنة الدولة و«ديننة المجتمع». ولذا يصـير الكلام على نموذج لا هو بعلمانيٍّ ولا هو بدينيٍّ، كلاماً جائزاً لوصف الحالـة الأميركية التي اصـطلح عليها ب الدين المدني. لهذا يبدو التمييز بين مفهومي العلمنة والدنيوة أكثر وضوحاً من وجهـة نظرٍ تحليليـةٍ عنـدما يتعلق الأمر بدراسـة العلاقة بين السـياسة والدنيا والآثار القانونيّة والأخلاقيّة المترتبة على هذه العلاقة. فإذا كان يُقصـد بالـدنيوة الفقـدان التدرجي للأهمية الثقافية والاجتماعيّة للدين باعتباره إطاراً معيارياً بوجه الأدب والأخلاق وطرق ممارسة الإيمان، فالعلمنة تقوم على فصل المؤسـسات عن الدين وسـلطة الكنيسة. وبالتالي فإن العلمنة تظهر بشكل أوضح من مفهوم الدنيوة إرادة الدولة في إضفاء الشرعية على أفعالها بغض النظر عن المفاهيم الإيمانية والأخلاقيّة والدينيّة المحددة، فضلاً عن أنها تسمح

1- تـالكوت بـارسونز - أرشـيف علم اجتماع -الـدين - الجزء الثالث - باريس - 1957 ص .Refelxions Sur les organisations teligieuses aux Etats Unis.21

بتحديد مبادئ القانون والعدالة التي على النظام السياسي تنفيذها في إطار ديمقراطية ليبرالية ذات سياق تعدديٍّ(1).

لقد تزامنت «دمقرطة» الجمهورية الأرستقراطية، مع «دمقرطة» المسيحية، وتآزرتا؛ وكان لهما أثر مشابه في الثقافة السياسيّة والدينيّة. فعلى الرغم من كون أندرو جاكسون انفصالياً متشدداً، كان في الوقت نفسه أول رئيس أميركي (من الطائفة الإنجيلية). وسرعان ما اكتسبت البروتستانتية الإنجيلية قدرة التحكم بالخطاب العام المتداول في المجتمع المدني الأميركي. وباستثناء ليبرالية هارفارد الوحدوية، بدأ توليف جديد بين الإيمان الكالفيني، والواقعية التفاهمية الاسكتلندية، والدين الإنجيلي القلبي حيث راح ينتشر في الكليات البروتستانتية على التوالي. وقد نجح هذا التوليف في فرض همينته الثقافية على «حياة الفكر» حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر. لكن هذه الهيمنة الثقافية لم تقتصر على الكتل النخبوية، بل شملت من خلال المدارس الحكومية والمدارس المشتركة وحركات مدارس الأحد، حيّز التربية والتعليم الديني بأكمله. ثم توسعت حتى شملت وسائل الإعلام، والجمعيات، وحركات الإصلاح الأخلاقي والاجتماعي. هكذا أرست المجتمعات الإنجيلية البنية التحتية لجميع أنواع الجمعيات التطوعية، وأصبحت الإحيائية البروتستانتية مهد الحركات الاجتماعيّة الأميركية. أما في مطالع القرن الحادي والعشرين فقد تمكنت الإحيائية البروتستانتية

Michelline Milot, Introduction: les Amerique et la Lacité la revue, Archies des Siences des treligions No – 1 .146 Paris 2009

بأحيازها اللّاهوتية وشرائحها الفكرية المتعددة أن تلقي بظلالها على ثقافة أميركا وسلوكها.

لقد بات معلوماً أن العصر الأعظم للقومية الأميركية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بسمات مفصلية أخرى «للاستثناء» الأميركي. لقد ورثت المستعمرات في أميركا الشمالية من بريطانيا عوامل قويةً للهوية الوطنية الثقافية الجاهزة تتركز على مزيج من الديانة البروتستانتية والإيمان بمؤسسات القانون والحرية والحكومة التمثيلية(1). تجسدت هذه الهوية في مؤسساتهم الخاصة، وفي ما بعد بالدستور الأميركي(2).

في أوائل القرن العشرين كتب هربرت كرولي، أول رئيس تحرير نيوريبليك New Republic عام 1909 : إيمان الأميركان ببلادهم هو إيمان ديني، إن لم يكن بالعمق ذاته الذي للإيمان الديني، وإنما إلى حد كبير، سلطته المطلقة والشاملة. إنه يتخلل الهواء الذي نتنفسه. في طفولتنا سمعنا توكيده أو الإيحاء به في حوارات كبارنا. في كل مرحلة من مراحل تعليمنا أضيفت شهادات إضافية لتثبيته. الصحف وكتاب الروايات، الخطباء وكتاب المسرحيات، حتى لو كان عطاؤهم ضعيفاً في أمور أخرى إلا أنهم على الأقل كانوا واعظين

1- حول تشكيل الهوية البريطانية والوطنية في القرن الثامن عشر من القوميات البروتستانتية المتنوعة في الجزر البريطانية، أنظر : Linda Colley, Britons: Forging the Nation- 1837 (1992 ,New Haven: Yale University Press). بالنسبة لأيديولوجية القانون كقوة تدعم الدولة ببريطانيا فى القرن الثامن عشر، أنظر : Douglas Hay (et al.), Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England (New York: Random House, (1976), pp. 32-39.

2- اناتول ليفن - أميركا بين الحق والباطل - ترجمة ناصرة السعدون - مراجعة : سعود المولى - المنظمة العربية للترجمة - بيروت - 2008 - ص 62.

أمناء عن الحقيقة المطلقة. من كان ينزع للشك لا يجادله أحد بل يُهمل. إن هذا الأمر هو من نوع الإيمان الذي يصبح التزاماً أكثر من كونه مصدراً للأفكار ؛ وسواء بالوعي أم باللاوعي، فإنه يدخل بشكل واسع النطاق في حياتنا الشخصية بوصفه تأثيراً تكوينياً(1).

من علماء الاجتماع اليوم من يبيِّن الحاجة إلى تأمل لاهوتيٍّ منهجيٍّ عميق يقدر على تخطي النفعية بوصفها عقيدةً أميركيةً صافيةً، بهذا المعنى يبدو لافتاً ما أومأ إليه صائغ مانيفستو العلمنة الأميركية هارفي كوكس في العام 1965، ولا سيما لجهة إلحاحه لا على ضرورة الدين وحسب، بل على أطروحة كون المجتمع ككل هو ظاهرةٌ دينيّةٌ..

1- Herbert David Croly, The Promise of American Life (New York: Macmillan Company, 1909; Boston: North Eastern University Press, 1989), p. 1.

الفصل الخامس: نقد ما بعد العلمانيّة

اشارة

ص: 175

إشارة:

* من أظهر السمات التي يمكن استخلاصها من اختبارات العقل الغربي، أنه صنع مدائن الحداثة ثم ما لبث حتى وقع في أسرها. كما لو أنه آنَسَ إلى صنعته حتى صارت له أدنى إلى كهوفٍ ميتافيزيقيةٍ مغلقةٍ. ومع أن مساءلة الذات في التجربة التاريخية للحداثة أنتجت تقليداً نقدياً طاول مجمل مواريثها الفكرية وأنماط حياتها، إلا أن هذه المساءلة على وزنها في تنشيط الفكر وبث الحيوية فى أوصاله لم تتعد الخطوط الكبرى التي رسمتها المنظومة الصارمة للعلمنة.

بسبب من ذلك، سنلاحظ أنّ جلّ المنعطفات التي حدثت في حقل المفاهيم والنظريات والأفكار جاءت مطابقة لمعايير الفلسفة السياسيّة للدولة الأمة، ولمقتضيات الثورة العلمية. لاحقاً، سوف يتبيَّن لنا أن هذه الفرضية لم تستثن فكرة ما بعد العلمانيّة من معاييرها. وإنما تعاملت معها كأطروحةٍ مستحدثةٍ أوجبتها حاجة المجتمعات الغربية إلى احتواء تحديات الحداثة الفائضة في مستهل القرن الحادي والعشرين.

أول ما يطالعنا في صدد هذه الأطروحة هو النقص الذي يشوب تعريفها ويحول دون التعامل معها كمفهومٍ ناجزٍ. غير

أنّ هـذا النقص ليس مردُّه محدوديـة العقل الغربي أو قصوره عن نحت المفاهيم، وإنما يعود إلى صدمة طاولت اختبارات الحداثة بأبعادها الأنطولوجيـة والمعرفيـة والتاريخيـة. ذلك يشـير بما لا يـدع فرصـةً للشكّ أنّ فتـح أفق الكلام على «ما بعد العلمانيّة» يدخل دخولاً بيناً في السـجال الممتـد حول أزمـة الحداثـة كمنظومـة حياةٍ شاملـةٍ للحضارة الغربيـة المعاصـرة. ولئن كان الأمر متعلقاً هنا بالعلمانيّة وتطبيقاتها التاريخيـة على وجه التعيين، فلأنّها تؤلف نقطـة الارتكاز التي تمحورت حولها مجمل البنيـة الغربيـة بأحقابها المختلفـة. من هنا يمكن أن نفهم الخلفيات التي حفزت عدداً من الفلاسـفة والمفكرين وعلماء الاجتماع على المبادرة إلى التنظير لضـرورة تجاوز العلمنة في صـيغتها الكلاسيكية. ولو كان لنا أن نستظهر دوافع هؤلاء من وراء فكرة «ما بعد العلمانيّة» لأجملناها في ثلاثة :

الدافع الأول: يعكسه استشـعارهم للمآلات التي قد ينتهي إليها المأزق التكويني للحضارة الحديثة. لا سـيما لجهة اسـتغراق الانتلجنسـيا الغربية في التماهي مع سؤال التقنية، وإعراضها عن متاخمة الأبعاد الروحية والأخلاقيّة والمعنوية للإنسان المعاصر.

الـدافع الثـاني: تعكسه خيبـة الأمل الكبرى مما انتهت إليه اختبارات العلمنـة في الـدول والمجتمعات الأوروبيـة. أظهر هـذه الاختبارات تمثلت في إقصاء الدين بذريعة تمكين العقل بعد «إزالة السـحر عن العالـم». ومن هذه الناحية على وجه التحديد تأتي فكرة ما بعد العلمانيّة كانفعالٍ بهذه الخيبة وبالنتائج المترتبة عليها.

الـدافع الثالث: يترجمه رهان أصـحاب الأطروحة على ولادة أفقٍ معرفيٍّ جديدٍ يعيد تشـكيل منظومة المجتمعات الغربية، ويرمِّم ما تصدع في بنيتها. أما السبيل إلى أفق كهذا فهو الشروع في استراتيجية تفكير تحتل فيها فكرة ما بعد العلمانيّة رأس أولوياتها.

تـدخل الـدوافع الثلاثـة التي مرّ ذكرها، في صـميم المنهـج الذي يمكن الأخذ به بغية ترتيب آلية فهم لفكرة لا تزال قيد المعاينة والدرس. لأجـل هـذا رأينا كيف أن جل المناقشات الـدائرة حول المفهوم كانت أقرب إلى التخمين والاحتمال، منها إلى الأحكام النهائيـة والتقريرات الدقيقـة. حتى هابرماس نفسه الذي يُعدّ في طليعة المبادرين إلى تفعيل هذا المفهوم، سـينبري إلى متاخمته بشـيءٍ من الحذر والخشـية. ما يدل على

احترازه من إشكالية الخلط الحاصل بين التفكير في مجاوزة أزمات الحداثة المعاصرة، وواقع المجتمعات الحديثة التي باتت عصيةً على قبول تغييرات جذرية في نظامها القيمي وأنماطها الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصادية(1).

مشكلة المنهج في قراءة المفهوم

من المعاثر التكوينية في الفكر التنويري الغربي، انه ألزم نفسه بمنهجين صارمين (فينومينولوجي وتاريخاني) واكتفى بهما لمقاربة شأن الدين. كانت العلمانيّة بحقولها المعرفية المختلفة قيمةً حاكمةً على بنية هذا الفكر، سواءً في رؤيته للوجود، أو في هندسته المعرفية للنظام السياسي والاجتماعي والأخلاقي.

وتبعاً لفرضيتنا من أن «ما بعد العلمانيّة» ليست سوى إحدى التداعيات المترتبة على ما اقترفته العلمانيّة من عثرات في النظر والعمل، يصير ضرورياً التعرف على مدى تأثرها بالمبدأ المؤسس لنظرية العلمنة.

تفضي القراءات الإجمالية إلى استنتاج أوليٍّ مؤداه: أن

1- أنظر الحوار الذي أجراه مع هابرماس الباحث الايطالي ادواردو مندياتا صيف العام 2010. أنظر فصلية «الاستغراب» - العدد الثامن - صيف 2017.

هابرماس وصحبه من المنظرين لم يغادروا المنهج التاريخاني في النظر إلى الدين بوصفه ظاهرةً سوسيو-تاريخية. يعود

هـذا في الواقع إلى الأثر الكبير الـذي تركته المادية التاريخية على جمعٍ وازن من الفلاسـفة وعلماء الاجتماع المعاصـرين، خصوصاً أولئك المحتسبين على مدرسـة فرانكفورت التي كان هابرماس من أبرز روادها المتأخرين. ربما لهـذا يصـح القول أن عنايـة هؤلاء بالشأن الـديني كانت محكومـة بالمنهـج العلمانيّ لعلم اجتماع الدين. ومع أن الرأي المناهض للعلمانية بدا الأكثر رواجاً بين علماء الاجتماع حيث يؤكد أصحابه على ضرورة إحياء الحياة الدينيّة وينقدون النظريات والأسس العلمانيّة، فقد فعلوا ذلك بأدواتٍ ومناهج نظرٍ علمانيةٍ واضحة المعالم. بـل حتى أولئك الـذين ذهبوا أبعـد من ذلك، وأعربوا عن اعتقادهم بقـدرة الـدين على قيادة المجتمعات البشـرية لم يفارقوا المنطق المادي التاريخي لعلم اجتماع الدين(1). وعلى الرغم من أنّ هابرماس قد تناول النظرية العلمانيّة بالشـرح والتحليل في إطار رؤية محدودة تقتصـر على العالم الأوروبي، إلا أن السبب الأساسي لشكّه في جدوى النظرية

1- آرمان زارعي - ما بعد العلمانيّة في فكر يورغن هابرماس - فصلية «الاستغراب» العدد الثامن - صيف 2017.

العلمانيّة يكمن في اعتقاده بعدم قدرتها على علمنة العالم، (1) واللّافت في هذا المضمار أن نزعته الإيجابية نحو الدين عائدةٌ من جهة إلى كونها موضوعاً فلسفياً مستقلاً، ومن جهةٍ ثانيةٍ إلى أنّها نشأت لديه إثر انتعاش الحياة الدينيّة، وتوسُّع الظاهرة المعنوية في مختلف النواحي الاجتماعيّة والسياسيّة في جميع أرجاء العالم. وبقطع النظر عما ذهب إليه هابرماس في حصر المقترح «المابعد علماني» بالغرب الأوروبي، واستثنائه المجتمعات العالم الإسلامي، - وهذا بالطبع يستلزم نقاشاً معمّقاً في مورد آخر - فإن السمة الأساسية للعصر «ما بعد العلمانيّ الهابرماسي» هو التعددية الثقافية التي تتيح المجال أمام تعايش مختلف الأديان والتقاليد والأفكار الفلسفية في مرحلة زمنية واحدة وفي أغلب الأحيان هذه الفترة الزمنية تكون في إطار مجتمع غربي.

لا شك بأن مصطلح «ما بعد العلمانيّة» يومئ إلى اعتراف ولو متأخرٍ بدور الدين كمؤثرٍ في الشخصية الإنسانية في أغلب العالم. ومن البيِّن أن مثل هذا الاعتراف يشي بتخل واضح وصريح عن محاولة العلمانيّة الإقصائية فرض نموذجٍ عدائيٍّ

1- Desecularization of the World.

تجاه الـدين باعتباره منافساً لها في إطار ما تسـميه سـعيها لتحرير الوعي الإنساني. غير أنّ ما يجدر لفت الانتباه إليه هو أنّ هذا الإقرار ينطلق من ذهنيّـة علمانيّـة أولاً وآخراً. وهو ما تعبر عنه عبارة «لا أحـد ينتصـر على أحـد» التي يقول بها المؤيدون لعودة الدين إلى المجال العام. الأمر الذي يدل على أن هذه المعادلة صـيغت تحت رعاية الدولة العلمانيّة، بحيث يكون الدين جزءاً من التنظيم العلمانيّ للمجتمع ما بعد العلمانيّ.

مثل هـذه النتيجـة سوف تضاعف من العناصـر المساعدة على التحكم بالمجتمع الديني بحجة منع الدين مجدداً من التحكم بالمجتمعات المعاصـرة. وما اسـتعادة ثنائية «ما لقيصـر لقيصـر وما لله لله». إلا من قبيل عودة العلمانيّة من الباب الخلفي إلى مجتمعات الحداثة. وكما يرى بعض نقاد أطروحات ما بعد العلمانيّة.. فإن العلمنة في مثل هذه الوضـعية سوف تسـتمر بروحها وفرضياتها في الحكم على الدين. في معظم البلدان الأوروبية تسود في الواقع علمنة الاعتراف بالديني، أي إن العلمنة التي- إلى احترامها اسـتقلالية كل من الدولة والأديان، ومع ضمانها للمبادئ الأساسية للحريات - تعترف بمساهمات الأديان اجتماعيًا وثقافيّا ومدنيًّا، إلا أنها تدعو إلى إدماجها في

الدائرة العامّة (1). تلقاء هذا ثمة وجهة نظر أكثر تقدماً حيال الدين تقول التالي: إذا كان الاتحاد الأوروبي مختبرا على المستوى الاجتماعي السياسيّ، فإنّه كذلك أيضًا على مستوى علمنة العلمنة: إنّه يخترع هي مع احترامها لامتيازات الدول الأعضاء حول علاقات الكنيسة والدولة تروح تضـمن استقلاليّة السياسة والحريّة الفرديّة في وجه كلّ السلطات الدينيّة. المسألة تتعلّق هنا تحديداً بمخطط علماني يمنح المشروعية ل«الما بعـد علماني». هـذا ما يكشف عنه كما يرى الباحث الفرنسـي في علم الاجتماع ب. ماسـينيون حين يتحـدث عن «مختبر حقيقي لإدارة التعدّديـة الدينيّـة والفلسـفيّة»، «حيث يتم ابتكار أشـكال جديـدة للعلاقات بين المنظمات التي تحمل إحساسًا وتطلّعات سياسـيّة - إداريّـة» في إطار إعادة تنظيم وظائف الدولـة والديمقراطيّـة. هـذه العلمنـة الأوروبيّـة المتجـددة، تـدخل تماما ضـمن التطوّر الـدينيّ العام للمجتمعـات الأوروبيّـة، ويبين ماسـينيون مثل هـذا التطور أنّه سوف يقودُ هـذه المجتمعات نحو ما يسـمى ب«العلمانيّـة التعدّديّـة»، وهو «الأنموذج الذي

1- Massignon B. - « Les relations entre les institutions religieuses et l'Union europé enne: un laboratoire de gestion de la pluralité religieuse et philosophique ?Paris, 2003. العلاقات بين المؤسـسات الدينيّـة والاتحاد الأوروبي: مختبر لإدارة التعدّديّة.

لا ينبغي فيه للدين ممارسة السيطرة على الحياة الاجتماعيّة، ولكن يمكنه لعب دوره تمامًا كمورد روحي، أخلاقيّ، ثقافيّ أو حتّى سياسيّ بالمعنى الواسع جدّاً، في احترام استقلاليّة الأشخاص والتعدّديّة الديمقراطية»(1).

هـذا الموقف لدى ماسينيون يعكس بلا أدنى شك وجهة نظر تنتسب إلى الفضاء الفكري ما بعد علماني، إلا أنه يفصح عن توجُّسٍ وخشيةٍ من رجوع الـدين ليتبوّأ دوره في العالم الأوروبي. وهو ما تعبر عنه الـدعوة إلى «علمانية تعددية» يبقى الأصل الحاكم فيها للعلمانية نفسـها. حتى ليبـدو الأمر كما لو أن السؤال عن وضـعية الـدين والإيمان يعود في هذه الحالة إلى سـيرته الأولى. أي إلى اللحظة التي تأسـست فيها الـدول الديمقراطيـة تحت ظلال الشـعار الشـهير «أعط ما لقيصـر القيصـر وما لله لله». وهو شـعار ما لبث أن تحول إلى أيقونة إيديولوجية تستعملها السلطة الديمقراطية متى تشاء.

بـإزاء ذلك يُطرح السؤال الاعتراضـي التالي : كيف سـتتصدى الدولـة ما بعـد العلمانيّـة لظاهرة الانهيار المعنوي والأخلاقي التي تعصـف بمجتمعات الغرب المعاصر، وعلى وجه

1- Massignon. B. IPID.

الخصوص كيف ستواجه الإلحاد كظاهرة ساعية إلى إنتاج علمنة تقيم الحد على أي عودة للإيمان الديني؟

الإلحاد كهاجس ما بعد علماني

قد لا يكون منطقياً الكلام على موقعية الدين والإيمان الديني في المجتمعات ما بعد علمانية، من دون النظر إلى تحديات الإلحاد. فلقد أفصح تاريخ العلمانيّة عن استشراء واسع النطاق للحالة الإلحادية لم تقتصر أسبابها على الإقصاء الذي مارسته الدولة العلمانيّة (فرنسا مثالاً) وإنما أيضاً وأساساً بسبب منظومة القيم الفلسفية للعقلانية الحادة. ربما لهذا لم يكن ثمة عبارة أبلغ من توصيف مآلات العلمنة في الغرب بأنها حداثة ضد اللّه(1).. ومثل هذه العبارة ستدخل في صميم مشاغل الفكر الناشط حول الأطروحة الما بعد علمانية. فليس من شك في أن النقاش المعمّق حول ثنائية الإيمان الديني والعلمنة، مرده إلى استشعار خطرين داهمين يحدقان بحاضر الغرب ومقبله : الأول : ضمور جاذبية العلمنة كتجربة ونظرية. والثاني: عودة سؤال الإيمان كرد على الفراغ واستشراء الإلحاد.

1- راجع: دانيال هيرفيو ليجيه - الكاثوليكية نهاية العالم Catholicisme la fin D'un Monde, Bayard-Paris, 2003 انظر أيضاً تعريباً لهذه المقالة في مجلة «مدارات غربية» العدد الثالث - ترجمة: جورجيت حداد - بيروت - باريس - خريف 2004.

هنالك بلا شك رابط وطيد بين الخطرين المشار إليهما، بل وينتجان بعضـهما بعضاً. لذا تعدُّ الظاهرة الإلحادية من أبرز البيِّنات على تهافت العلمنـة وهي تخوض معاركهـا الفاصـلة مع الإيمان الـديني. فالإلحاد ما صار ظاهرة غربيـة إلا مع حداثـة حرصت على نزع الإيمان حتى يتسنى لها الاستحواذ على دنيا الإنسان بلا أدنى منازعة.

سواء قرأنا الإلحاد ك«منزع ميتافيزيقي» حيال الوجود، أو كردة فعل على إجراءات الحداثة المعلمنة سوف ينتهي بنا

المسـعى إلى منطقـة إشـكالية لا يسع منظرو ما بعد العلمانيّة إلا محاكاة أسـئلتها وتحدياتها وأنى كان الأمر، لم نشـهد في التراث العلمانيّ على تنظير ذي بال يُسـدِّدُ مرمى الظاهرة الإلحاديـة أو يسوغ مـدّعاها.. حتى لقـد بـدا لنا في حمى الجـدل حول ماهيـة الإلحاد وهويته، أن التعريف الأـكثر قرباً منه وانطباقاً عليه هو السـلب والإعراض. حيث يركن الملحـد من أول أمره إلى تلك الجملـة الاعتراضـية : لن أؤمن بما يؤمن به المؤمن ما دمت لا أرى الدليل على هذا الإيمان عياناً وواقعاً حسـيّاً.. وبهذه المنزلة تصير المقولة الإلحادية رؤية ذات طابع إيذائي؛ تُنكر على المؤمن إيمانه بوجود صانع ومدبِّر للكون، وتزعم

إمكان الفهم التام للعالم والسيطرة عليه. ومن المفارقات التي لا تخلو من إفراط، ان الذين يلحدون (بدراية أو من دونها) كثيراً ما يخلعون على إلحادهم رداء العقلانية وما يفعلون هذا إلا لظن منهم بقدرة «العقل العلمي» على الكشف عن أعمق حقائق الكون والتعبير عنها، من آلية شروق الشمس إلى منشأ الطبيعة البشرية ومصيرها النهائي.

كل ما جاء به الإلحاد الغربي من محاجات، فإنما من تضخم الذات التي أسلمت نفسها لعلمنة دارت جلُّ أسئلتها مدار فرضيتين مركزيتين حكمتا فكر الغرب الحديث سحابة أربعة قرون خلت.

1 – فَرضَية «العلموية»، لما قرّرت أن العلم والتفكير العلمي قادران لوحدهما أن يحدّدا كل ما علينا أن نتقبله على أنّه حقيقيٌّ. وأنّ كلّ شيء يجب أن يخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، أو أي فرع آخر من فروع العلم، أما الروحانيات وحتى الشعور بالجمال والحدس والعاطفة والأخلاقيات، فقد اختزلتها النظرة العقلانية إلى مجرد متغيرات في كيمياء الدماغ تتفاعل مع مجموعة من القوانين الميكرو – بيولوجية المرتبطة بتطوّر الإنسان.

2 – فرضيّة الهيمنة والاستحواذ، لما رأت أنّ الهدف من العلم – كما يقول فرانسيس بيكون – هو التحكم بالعالم الخارجي واستغلال الطبيعة والسعي الحثيث إلى جلب المنافع أني وجدَت...

من أجل ذلك سيكشف مسار الحداثة الفائضة عن خراب مبين في اليقين الجمعي سيُعرفُهُ عالم الاجتماع الألماني دوركهايم ب«هيكل الشرك الحديث». وهذا هو في الواقع، ما تستجليه عقيدة الفرد وشخصانيته المطلقة. فالشكل العبادي للشرك الحديث – كما ألمح دوركهايم – ليس الوثنية بل النرجسية البشرية، حيث بلغ تضخم الذات لديها منزلة الذروة زمن العلمنة المطلقة..

لقد ظهر في اختبارات الحداثة وامتداداتها المعاصرة أن ليس للمقدس لدى «العلموية» بصيغتها الإلحادية من محل. وهنا على وجه الضبط تكمن إحدى أهم خاصيات التهافت في الفكرة الإلحادية نعني بذلك نظرها إلى الإنسان كشيءٍ زائلٍ ككلّ الموجودات الزائلة، حيث لا يعود المتعالي الإلهي بالنسبة إليها غير وهم محض.

ص: 188

العلمانيّة منقودةٌ من أهلها

لو كان ثمة من فضـيلة تُسـجّل في النقاش الجاري حول ما بعد العلمانيّة، فهي فضيلة النقد. صحيح أن الأطروحة التي نحن بصددها ولدت كاحتجاج على ما اقترفته العلمنـة من معاثر وعيوب في الثقافة والحياة العامة للمجتمعات الغربية، إلا أن المراجعات النقدية من جانب عدد من فلاسفة ما بعد الحداثة سيكون لها أثر عميق في استظهار وتحفيز التفكير الما بعد علماني.

تبـدو الصورة على جلائها حين تُنقـد العلمانيّة من أهلها. ذلك بأن عدداً من فلاسـفة التنوير هم أول من افتتح مغامرة النقد ونزع الغطاء عن معايب الحداثة... ولنا في هذا الجانب بعض الأمثلة المقتضبة :

أ – أدموند هوسـرل سيمهِّد إلى مثل هذه المغامرة ويقول: «إن من دواعي التفلسف أن تكون مع التراث وضده في الآن عينه». وكان يتساءل: كيف يمكنني أن أهتـدي إلى منهـجٍ يمنحني الخيط الذي أسـير عليه لكي أبلغ العلم اليقين. ومع أنه كان من وَرثَة ديكارت إلا أنه أخذ عليه قصور منهجه الرياضي في الكوجيتو ودليله أن التفلسف فضاء لا متناه ولا تحده حدود المعادلات الصماء.

ب- مارتن هايـدغر سيمضـي إلى حيث لـم يقـدر عليه الأولون من قبله. عنـده الحداثة لـم تفلح في إنتاج ما يتجاوز ميتافيزيقا الإغريق، وأن اليونان مـذ حـدَّدوا الخطوط الأساسـية لفهم الوجود، لـم تتحقق خطوة جديدة من خارج الفضاء الذي ولجوه للمرة الأولى. لـم يكن هايدغر لينحو هـذا النحو، لولا أن بلغ نقـده للحداثـة حـداً بات معه على درايـة بما انتهى إليه مشـروعها من صدوع لا ينفع معها نقدٌ ذاتيٌّ، أو تبريرٌ إيديولوجيٌّ.

ج- في أحقاب متأخرة، تطورت الموجـة النقديـة لتطاول الحداثـة ومعارفها على الجملـة من العلامات الفارقـة التي ميّزت حركـة النقد، أنّ الثقافـة العلمانيّـة السائدة في الغرب قد تعرضت لهزة حاسـمة في «بنية المشاعر». لقد حدث ضـربٌ من تحوّلٍ دراميٍّ ليس فقط في المزاج العام لـدى إنسان الزمن العلماني، وإنما أيضاً وأساساً في طرق إيمانه ومناهـج تفكيره، ناهيك عن أنماط نشاطه العام في السـياسة والاقتصاد والاجتماع والسلوك الفردي.

د- في مقام التفكير الفلسفي جرت وقائع النقد على نحو شديد الوقع: إدانة عارمة للعقل المجرد، وكرهٍ عميقٍ لأيّ

مشـروعٍ يسـتهدف تحرير الإنسان حتى الماركسـية والعلمانيّـة الليبرالية اللتين حملتا مشاريع بديلة للرأسـمالية التقليدية لم تنجوا من سوط النقد. فقد ذهب كثيرون من صـنّاع الثقافة الغربية المعاصرة إلى النظر إليهما بوصفهما فلسفتين رجعيتين فقدتا رونقهما وعفا عليهما الزمن. ومبعث حكم كهذا من الأزمة الأخلاقيّة التي وَسَـمت علمنة عصـر التنوير ولمّا تنته إلى يومنا هذا. فإذا كان صحيحاً أن العصر المشار إليه قد أتاح للإنسان تحرير ذاته من تقاليد العصور الوسـطى، إلا أن إصرار علمانيِّيه على إحلال تلك «الذات الفردية محل المتعالي» سيقود إلى تنـاقض ذاتيٍّ، حيث تُرك العقـل مجرداً من الحقيقـة الإلهيـة، ثم يتحـول إلى مجرد أداة للتصـنيع وإدارة السـوق ومن دون هـدفٍ روحيٍّ أو أخلاقيٍّ.

٥- من هذه الزاوية لم ير جمعٌ من فلاسـفة ونقاد ما بعد الحداثة إلى أن علمانيةً بهذه الصفات، لا ترقى لتكون قيمةً أخلاقيّة متسامية. وهو ما بيّنه الفيلسوف الأميركي جون راولز وكان حاسـماً، لما رأى أن العلمانيّة ليست قيمةً أخلاقيةً أو مفهوماً للخير، على الرغم من أنّها شكلت في وجه من وجوهها إحدى قيم العدالة لجهة دعوتها إلى حريّة الاعتقاد لدى الأفراد.

ص: 191

التنظير الإيماني للزمان الما بعد علماني

لا ينحصر التنظير للفكرة ال«ما بعد علمانية» بالفلاسفة وعلماء الاجتماع، إذ إنّ ثمة بيئةً وازنةً تتضافر فيها الرؤيتان الفلسفية واللّاهوتية، لتنتجا معاً سياقاً معرفياً ينطوي على مقدماتٍ تأسيسيةٍ لتكامل مفترض بين هموم الإنسان المعاصر المادية والروحية من البين أنّ أطروحة التناقض بين العقل والإيمان الديني كتعبير عن مشروع التنوير الذي افتتحته الحداثة في مقتبل عمرها. ولكن من فضاء الغرب نفسه من يُساجل أهل الأطروحة ليُبيِّن أن الإيمان لو كان نقيضاً للعقل لكان يميل إلى نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان. فالإيمان الذي يدمر العقل يدمر في المقابل نفسه ويدمر إنسانية الإنسان. إذ لا يقدر سوى كائن يمتلك بنية العقل على أن يكون لديه هماً أقصى أي أن يكون شغوفاً باللّه والإنسان في آنٍ، وذلك إلى الدرجة التي يؤول به هذا الشغف إلى تخطي الثنائية السلبية التي تصنع القطيعة بين طرفيها. وحده من يمتلك ملكة «العقل الخلاق» – أي العقل الجامع بين الإيمان باللّه والإيمان بالإنسانيّة – هو الذي يفلح بفتح منفذ فسيح يصل بين

الواقع الفيزيائي للإنسان وحضور المقدس في حياته(1).

صحيحٌ أن المجتمعات العلمانيّة لم تستأصل البعد الروحاني للإنسان لكنها استنزلته إلى أدنى مراتب الاهتمام الأخلاقي. وما ذاك إلا لشغفها بليبرالية الاقتصاد والسياسة، واستغراقها في تعظيم الذات الفردية، وسعيها إلى الاستقلال المفرط عن أيّ معياريّة أخلاقيّة تنظم الاجتماع البشري على مبدإ الرحمانية والعدل. أما النتيجة التي أدّت إليها أفعال العلمنة، فكانت فقدان العقل دوره في تحكيم الجدالات الأخلاقيّة، وعدم قبول أي شيء معياري خارج التحكيم الشخصي. وهذا ما يسميه تشارلز تايلور «إيديولوجية إنشراح الذات» (é pannouissement de soi) الشديدة القوة الثقافة الغربية المعاصرة. تلك التي استمدت قوتها من عصر الأنوار ونالت دعماً لا سابق له من الليبرالية الجديدة، وكل ذلك بذريعة الاعتقاد أن الكائن هو محور الكون إلا أن هذا الكائن لم يفتأ برهة حتى استحال رقماً سليباً في منظومة رأس المال وجوعها الضاري إلى التكاثر.

لو دلّ كلّ ما مرّ معنا على شيء، فعلى تحول غير مسبوق

1- تيليتش - بواعث الإيمان - ترجمة : سعيد الغانمي - دار الجمل - بيروت - 2005 ص 118.

في التفكير «الما بعـد حداثي» بجناحيه الديني والدنيوي. مثلما يدل على وجود منفسـحات معرفية ذات وزن داخل البيئة الغربية، كانت ولا تزال ترى بهدوء إلى موقعيّة الإيمان الحاسـمة في وجدان الأفراد والحضارات. لقد أسـفرت هذه المنفسحات عن أمر ذي دلالة جوهريّة في التحول المشـار إليه منهـا مـا لاـحظه اللاّ هوتي والفيلسوف الألمـاني بول تيليتش بقوله : إن ليس ثمـة من تضاد بين بين الإيمان في طبيعته الحقيقيـة، والعقل في طبيعته الحقيقيـة. وإن ليس ثمـة صـراعٌ جوهري بين الإيمان بالوحي والوظيفـة الإدراكية للعقل ومتى فُهم ذلك على النحو الأتمّ، ظهرت الصـراعات السابقة بين الإيمان والعلم في ضوء مختلف تماماً. فالصراع في حقيقته لم يكن بين الإيمان والعلم، بل بين إيمان وعلم لا يعي كلٌّ منهما بعده الحقيقي من قبيل المثال غير الحصـري: لم يكن الصـراع الشـهير بين نظريّة التطور الداروينية، ولاهوت بعض الطوائف المسـيحية صـراعاً بين العلم والإيمان، بل صراعاً بين علم يجرد إيمان الإنسان من إنسانيته، وإيمان حوّله لاهوت السلطة إلى أيديولوجيا، ومن ثَمّ إلى حربٍ مفتوحةٍ على العقل (1).

1- بول تيليتش - بواعث الإيمان - مصدر سبقت الإشارة إليه.

صحيح أن الحداثة انتصرت على اللاهوت، لكن رحلة الاستيقاظ بدأت وإن ببطء شديد. ولعلّ العودة إلى سؤال الدين والإيمان الديني سواءً على مستوى النخب أو على مستوى الوجدان العام هو تجل من تجليات تلك الرحلة. وليس ما يدل على تلك العودة سوى ما يسري اليوم من جدل مضن لتظهير صيغة الوئام المأمول بين شأن العالم وشأن الغيب. فهل يتخذ النقاش حول «ما بعد العلمانيّة» مساراً أكثر تحرراً من عقدة ماضويات الحداثة وأوثانها الثقافية. لتحصيل اليقين المتشظي في زمن الحداثة الفائضة.

يبقى السؤال الأكثر مدعاة للنقاش المقبل، والذي لا بد من طرحه في نهاية هذه الخاتمة هو التالي:

ماذا «ما بعد العلمانيّة»؟.. وهل يكون ثمة سياقٌ تاريخيٌ حضاريٌّ آخر تستثيره مثل هذه الأطروحة، ويستوي فيه شأن العالم مع شأن الروح على نصاب التكافؤ الخلّاق؟(1)

هو سؤالٌ يستأهل الخوض في رحابه على الرغم من طابعه الاستباقي. ذلك بأنه يستدرج إلى منفسح تنظيريٍّ لا يقتصر على الغرب الأوروبي وحسب، وإنما أيضاً على بقية

1- محمود حيدر - تدني الإلحاد - فصلية «الاستغراب» العدد 7 - ربيع 2017.

العالم. ولا مناص من الإشارة هنا بوجه خاص إلى ما يتوقع من تنظيرات في مجتمعاتنا العربية والإسـلاميّة. فعلى الرغم من أن الدخول إلى فكرة ما بعد العلمانيّة والسفر في عوالمها، لا يزال ينطوي على حذر لافت بين مفكري وفلاسفة الغرب، فلا ينفك التعامل مع هذه الفكرة وما قبلها في البلاد العربية والإسلامية بمنهج نظر يشوبه التبسيط والاختزال، مثلما يحكمه الاندهاش والاستغراب...

ص: 196

المؤلف في سطور

- محمود حيدر

مفكّر وباحث في الفلسفة السياسيّة والإلهيات، لبنان.

4- المؤلفات:

1 - لغة التماس - دراسات في النقد الأدبي والشعر/ دار الكتاب الحديث - بيروت 1995.

2 - تحولات المشروع الاسرائيلي في لبنان. منشورات المجلس الثقافي للبنان الجنوبي- بيروت. 1994.

3 - اللايقين السلمي - أحوال لبنان بعد الحرب (فكر سياسي) دار الفارابي - بيروت 1997.

4 - نهاية الجدار الطيب - (فكر استراتيجي) (2001 - 1976). / دار رياض الريس للكتب والنشر - بيروت (2001)

5 - الأرض المغلولة - دراسة حول مزارع شبعا المحتلة - دار رياض الريس للكتب والنشر - بيروت 2002.

6 - الدولة المستباحة من نهاية التاريخ إلى بداية الجغرافيا (فلسفة سياسية). دار رياض الريس للكتب والنشر - بيروت 2004.

7 - نهاية الجدار،الطيب مترجم إلى الانكليزية والفارسية (مركز الدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط - طهران) 2003.

8 – الإعلام و الأخلاق – إصدار خاص – بالعربية والإنكليزية 1996.

9 – لاهوت الغَلَبَة – التأسيس الديني للفلسفة السياسيّة الأميركية – دار الفارابي ومركز دلتا للأبحاث المعمقة– بيروت– 2009.

10 – فلسفة المتحيّز – حضورات الأيديولوجيا في الدين والعلم والاجتماع السياسي تحت الطبع.

11 – فقه التعرُّف – لقاء المسيحية بالإسلام– تحت الطبع.

12 – الفقيه الأعلى – ماهية العارف الكامل وهويته / تصوف – معهد المعارف الحكمية – بيروت 2014.

13 – الحكمة البالغة في الحكمة المتعالية – القرآن في فلسفة ملا صدرا – مركز دلتا للأبحاث المعمّقة – بيروت ـ 2017.

14 – مفهوم الدولة المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية – بيروت – 2017.

15 – نقد المواطنة الطائفية – دار أبعاد – مركز دلتا – (تحت الطبع).

16 – ما بعد العلمانيّة – هذا الكتاب – المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية – بيروت – 2019.

– مؤلفات بالانكليزية والفرنسية

18– La thé ologie du rapprochement : Le christianisme Catholique contemporainet le dialogue avec l'Islam– Delta center–2011

ص: 198

Meta-straté gie de la resistance -Lintuition morale dans L'expé rience de la ré sistance- center- 2011. -19
Delta

The Active Rôle of the Iranian Geo-strategy. The Gulf,an area of raging valent- Delta center- 2011-20

sadradine al shirazi's approach to the Quran the perfect wisdom in the transdent philosophy - delta center -21
.- Beirut - 2014

5 - كتب مشاركة:

1 - الديمقراطية والمشروع النهضوي- المجلس الثقافي للبنان الجنوبي 1994

2 - تاريخ الاحتلال الاسرائيلي للبنان المجلس الثقافي للبنان الجنوبي 1993

3 - الإعلام ونظام القيم - مؤسسة الصدر للدراسات - 2003

4 - ثقافة الإقتدار - معهد المعارف الحكمية - بيروت - 2007

5 - إشكالية المواطنة في العالم العربي جامعة الكويت - 2008

6 - موقعية القرآن في الحكمة المتعالية - جامعة الروح القدس - لبنان 2010

7 - واحدية العالم ـ العارف - المؤتمرات - جمعية الامام الصادق لإحياء التراث - بيروت 2010

ص: 199

8 – نظير المتصوف جدلية الأنا والآخر واللّه في نهج البلاغة / الجزائر – وزارة الثقافة 2013

9 – ثورات قلقة تنظير سوسيوثقافي للتحول العربي – مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي– بيروت – 2012

10 – الإسلام النائم– قراءة في الحركات الصوفية في بلاد الشام: مركز المسبار – أبوظبي– 2012

11 – التصوف في مقام السياسة – دراسات في فكر الأمير عبد القادر الجزائري – مؤتمر فقه التحرر – وزارة الثقافة الجزائرية – 2012.

12 – هير منوطيقا الوحي – في إطار المؤتمر الدولي تحت عنوان "فلسفة التأويل، آفاقها واتجاهاتها" – تحرير وتقديم: سعيد توفيق المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة – 2017.

13 – نحن وأزمنة الاستعمار – إشراف وتحرير– أربعة مجلدات – المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية – بيروت – بغداد - 2018.

–14 – نحن وتراثنا الأخلاقي – تأليف جماعي – إعـداد: عامر عبـد زيد –الوائلي – المركز الإسـلامي للدراسات الاستراتيجية – بيروت – النجف الأشرف – 2018.

ص: 200

هذا الكتاب ما بعد العلمانيّة

على الرغم من حداثة ولادته، وتنوع تعريفاته، والتأويلات التي أحاطت به من كل صوب، فقد صار مصطلح "ما بعد العلمانيّة" مدار تفكير بيناتٍ ثقافية وأكاديمية وازنة في الغرب.

***

أبرز التعاريف المتداولة حول "ما بعد العلمانيّة " ذاك الذي يعني وصول العلمانيّة إلى نهايتها أو اقترابها من حتفها على أقل تقدير. وهذا المدعى يثير مشكلة القطع بمدى قربه من الصواب. مع ذلك فإن السؤال الذي يعنينا الجواب عليه في هذا الفصل هو التعرّف على ما تدل عليه عبارة ما بعد العلمانيّة في ظاهرها اللفظي ومضمونها المعنوي؟

***

تسعى هذه الدراسة إلى محاكاة أطروحة ما بعد العلمانيّة، كما ظهرت في مناظرات عدد من المفكرين وعلماء الاجتماع المعاصرين في الغرب. وتعميقاً للمباني المعرفية التي تفترضها هذه الأطروحة، تعتمد الدراسة منهجيّة التحليل والنقد لأسباب نشأتها وغموض دلالاتها الاصطلاحية والآثار الفكرية والتاريخية والمجتمعية المترتبة على ولادتها.

من المقدمة

المركز الإسلامي للدراسات الاسر التحية

http://www.iicss.iq

islamic.css@gmail.com

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُواْ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ

(التوبه : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمية لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجانًا. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والنذور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضًا الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟

ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟

تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلات:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 88318722 ـ 021

قسم البيع 09132000109شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز القائمية للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹