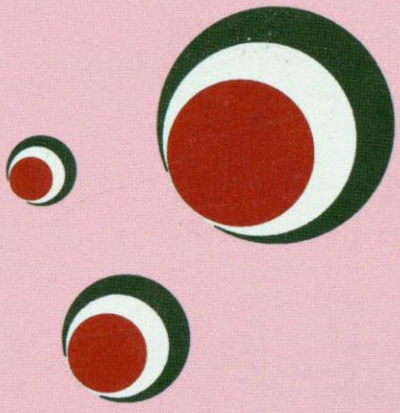
إشراف: سيلفي توسيغ

شارل تايلور

الدين والعلمانية



ترجمة

محمد أحمد صبح

دراسات فكرية

دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع

Kitab كتاب

شارل تايلور

الدين والعلمانية

عنوان الكتـــاب: شارل تايلور - الدين والعلمانية
إشـــــــــراف: سيلفي توسيغ
الموضـــــــوع: دراسات فكرية
عدد الصفحات: 208 ص
القيـــــــاس: 17.5 ❖ 25 سم
الطبعـة الأولى: 1000 / 2016 م - 1437 هـ

ISBN: 978-9933-536-30-5

© حقوق الطبعة العربية محفوظة لدار نينوى بموجب عقد مع الناشر الفرنسي CNRS
Copyright ninawa

دار نينوى
للدراسات والنشر والتوزيع

سورية . دمشق . ص ب 4650
تلفاكس: 2314511 11 963+
هاتـــف: 2326985 11 963+

E-mail: info@ninawa.org
ninawa@scs-net.org
www.ninawa.org
دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع
Ayman ghazaly

العمليات الفنية:
التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة - القسم الفني: دار نينوى

لا يجوز نقل او اقتباس، أو ترجمة: اي جزء من هذا الكتاب،
باي وسيلة كانت من دون إذن خطي مسبق من الناشر.

إشراف

سيلفي توسيغ

شارل تايلور

الدين والعلمانية

This edition has been produced with a subsidy by the spotlight On rights programme in abu dhabi

تم إصدار هذا الكتاب بدعم من برنامج «أضواء على حقوق النشر» في أبو ظبي

ترجمة

محمد أحمد صبح

إصدار: المركز الوطني للبحوث العلمية - باريس

Sous la direction de

Sylvie Taussig

Charles Taylor

Religion et sécularisation

تشارلز مارغريف تيلور Charles Taylor: ولد في ٥ نوفمبر ١٩٣١، فيلسوف كندي من موريال بالكيبيك. يُعدّ أحد أبرز الفلاسفة. أستاذ العلم السياسي والفلسفة في جامعة مكغيل (مونتريال) حيث درَّس منذ ١٩٦١ إلى ١٩٩٧. في عام ٢٠٠٧، عُيِّن رئيساً، بالاشتراك مع عالم الاجتماع جيرار بوشار، في اللجنة الاستشارية حول التوافقات المتعلقة بالاختلافات الثقافية التي سُميَّت لجنة بوشار-تيلور. المعاصرين في مجال الفلسفة السياسية والفلسفة الأخلاقية. تُرجمت أعماله إلى أكثر من عشرين لغة.

فلسفته:

يقع فكره الفلسفي بين ملتقى عدد من التوجهات والمجالات: فلسفة التحليل، الظاهريات، التأويليّات، الفلسفة الأخلاقية، الإنسيّات، الاجتماعيات، الفلسفة السياسية والتاريخ.

يُنظَر إلى تشارلز تيلور باعتباره أحد أبرز مُمثِّلي الجماعانيّة، على الرغم من أنه لم يَتبنّ قط مثل هذا الانتماء، بل إن فكره أشد تنوعاً وغنى.

أعماله:

هيغل ١٩٧٥ (Hegel).

هيغل والمجتمع الحديث ١٩٧٩ (Hegel and Modern Society).

مصادر الأنا: تكوُّن الهوية الحديثة ١٩٨٩ (Sources of the Self: The Making of the Modern Identity).

حصار في مدرسة بعينها.

الفهرس

- بعد [**عصر العلمانية**] ٧

تمهيد: ١١

- [**عصر العلمانية**] في مؤلفات شارل تايلور، جان مونتينو ١١

- «محيط وثلاثمائة شتاء»، إميل بولات ١٥

- مقدمة لقراءة [**عصر العلمانية**]، سيلفي توسيغ ١٩

القسم الأول: [**عصر العلمانية**] ونظريات العلمنة ٣٥

- اللائيكية والعلمانية والكياسة المُدُنية، أوليفيه آبِل ٣٧

- خيبة الأمل في زوال الأوهام، مارسيل غوشيه ٥٣

- شارل تايلور وسوسيولوجيا العلمنة، فيليب بورتييه ٦١

- تايلور والعالم العَلماني، غابرييل موتزكين ٨٣

القسم الثاني: قراءات في تطور لغة [**عصر العلمنة**] ٩٣

- معنى الرومنطيقية، جان لوبس شليغل ٩٥

- هابرماس وما بعد العلماني، هينزوبسيمان ١٠١

- القديس أوغسطين، والدنيوي، جاك غودي ١٠٥

- مناقشة مختصرة: بلومبرغ في [**عصر العلمنة**]، جان كلود مونو ١١٣

- ملاحظات على انعدام الحوار مع بلومبرغ (وآخرين) ملحق لـ«تعقيب» جان كلود
على انعدام الحوار ذاته، كريستيان بوشيندوم ١١٩

القسم الثالث: نحو آية تسويات معقولة؟ المذهب وحالات ملموسة ١٣٧

- علمانية وأصولية، وجهان لظاهرة واحدة؟ أوليفييه روا ١٣٩

- اليهودية المنسية في [**عصر العلمنة**]، ريجين أزريا..... ١٥٧
- اللائيكية والتسويات المعقولة في العالم الإسلامي، حمادي رديسي ١٧١
- الكاثوليكية في مواجهة [**عصر العلمانية**]. بول فالاديه، س. ج ١٧٩
- علمنة المقدس، هل من الممكن تعديل الإتجاه في التيبت الصينية، جورج ج. زينغ ١٨٧
- قائمة المؤلفين..... ٢٠٧

بعد [عصر العلمانية]

شارل تايلور

إن كتابي [**عصر العلمانية**] هو كبداية بالنسبة لي. بداية لمحادثة[1] مع أناس يأتون.. من كل الاختصاصات، خبراء في حضارات أخرى. فنظرية عامة في العلمانية تكون مقبولة عالمياً تخطئ الطريق. وفي اتصال مع تصوري للحداثة، ثمة علمانيات وعوالم علمانية، بديلة لا تشملها العلمانية بالمعنى الدقيق. ومثال الصين بادٍ للعيان: إذ كيف لنا أن نتكلم عن العلمانية بشأنها وهي التي كانت علمانية دائماً؟ كما أفكر في الهند أيضاً حيث تبرز اختلافات هامة وملحوظة ضمن إطار مؤسسات متشابهة: فهي دولة حديثة، ديمقراطية، لديها بيروقراطية، وجيش.. لكن ثقافتها السياسية مختلفة، إذا ما درسنا هذا المجتمع. وهكذا، لنأخذ على سبيل المثال فكرتنا عن الديمقراطية: إنها تتطلب درجة ما من تطور الفرد المسؤول والمنضبط، الواعي بواجباته، الخ، الجوهرية التي لا بد منها لتطور هذا النظام في بلادنا. أما هناك، فالديمقراطية تعمل جيداً إن قليلاً أو كثيراً. ولكن من دون هذه العناصر ذات الأصل الغربي، حيث تجري التعبئة بواسطة الطبقات والطبقات العليا، أي بتحالف الطبقات. وبينما كان توكفيل يظن بأن الهند لن تكون أبداً بلداً حديثاً مع دولة ومواطنين، كما نعرفهم، بسبب دور الطبقات بالذات، صارت الطبقات اليوم قاعدة لتعبئة «المرؤوسين[2]» كما يقال في الهند ضد النُخَب، وضد وضع الاضطهاد والهيمنة التي يعانونه، فالديمقراطية إذن ليست حية فقط وإنما هي تمتع بشعبية كبيرة، وإذا سألت الناس «أتعتقد أن الديمقراطية شيء جيد؟» فستتلقى أجوبة موافقة من أسفل السلم الاجتماعي عوضاً عن قمته. فهناك أرضية واسعة للبحوث لم يتعرض لها كتابي، إذ اقتصر على توصيف العلمانية في الغرب.

وليس كتابي مجرد دعوة لمحادثات مع زملاء هنود على سبيل المثال، بل أيضاً لمحادثات من نوع جيد، فظاهرة الـ«نوفا*» تخلق وضعاً غير مسبوق تعاش فيه الحياة الروحية بأسلوب شديد التنوع

---

1 – حول «المحادثة» انظر هذا الكتاب، نهاية إسهام كويستيان بوشندوم.

2 – يحيل التعبير إلى (دراسات المرؤوسين) المجهولة وغير المطروقة في فرنسا. أنظر إيزابيل يدل «دراسات المرؤوسين. الرجوع إلى المبادئ المؤسسة للمشروع التأريخي للهند الاستعمارية» جينيز، العدد ٥٦.

* – الـ«نوفا» Nova هي النجم الذي بعد ما يظهر فجأة، يتألق بشدة لزمن طويل أو يقصر، ثم يضعف بانتظام حتى يختفي عن العين المجردة. (المترجم).

وطرق متعددة، وصحة المجتمع ترتبط بمحادثات خاصة كهذه تعبر عن خياراتنا الدينية أو اللادينية، الإلحادية أو الميتافيزيقية. إذ كيف تعيش الوضع الحالي من دون مثل هذه المبادلات؟ فهي تسهم، كما يبدو لي في الـ«نوفا» التي تمثل عملية جارية أردت نوعاً ما تنشيطها.

ويستهدف كتابي من بين أشياء أخرى تحطيم مجاملات بعض المسيحيين السهلة إزاء غير المسيحيين، ومجاملات العديد من الملحدين إزاء المسيحيين، ومجاملات أناس آخرين إزاء الذين لا يفهمونهم.. إذ يجب على هذه الأشكال من الزهو أن تختفي. وهذا ما يهتم به القسم المخصص للمآزق في نهاية الكتاب: والمقصود الإسهام في تفكيك هذه الأشكال من الزهو. ولكنني بسطت فيه خاصة موقفي ككاثوليكي. وهذا لسببين: لأنني أعتقد بداية أن هذا الشكل من الدعوة لا ينبغي أن يجري بصفة مُغفلَة. لأنني أتموضع في مكان ما، كأي شخص، ويؤثر هذا في الأسلوب الذي يدخل فيه الشخص المحادثة. لكن ذلك ليس السبب الوحيد: فقد أردت أيضاً التوجه إلى كاثوليكيين آخرين، وإلى الكنسية الكاثوليكية، والتعبير عن وجهة نظري حول الطريقة التي يمكن التصرف بها لاتقاء صفة الطائفية، وأعتقد أننا نعيش عصراً شديد التقعيد، فهناك قواعد للسلوك، وقواعد قانونية، وبيروقراطية، إضافة إلى قواعد أخلاقية قوية، يُزعم أنها راسخة في العقل المحض، سواء من مصدر كانطي أم نفعي، إذ يمكن انطلاقاً من العقل المحض التأسيس لقواعد السلوك، ولكن أيضاً خلق هذه الحضارة البالغة التنظيم التي تقوم البيروقراطية فيها بتدبير العديد من المشروعات الجماعية، حيث يُضبط كل شيء في أدق تفاصيله.

وهذا الوضع يدعو المسيحي الذي قرأ العهد الجديد إلى اختراق حدود هذا التواصل بمبادرات جديدة تتجاوز ما يُتصور أنه ممكن وأخلاقي أو مسموح به، بغية إقامة علاقات تُشابه (المأدبة) Agapé* كما يتحدث العهد الجديد؛ علاقات تسمح لأناس آخرين مُستبعدين للاندماج بالمجتمع. وتوسيع معرفتنا بالأوساط المُهملة، وتفتح السبيل إلى إمكانيات سياسية جديدة. وعلى سبيل المثال، أعتقد أنني ذكرت في كتابي المبادرة الرائعة في إفريقيا الجنوبية للجنة الحقيقة والمصالحة. ومن الواضح أن الأمر لما يُسوّ. ولا يمكن القول بيقين ما إذا كان هذا المشروع ناجحاً حقاً. لأن المخاطرة ليست هينة، لكنها فتحت فضاءً جديداً لم تكن الأطراف المعنية تصورته بوضوح، وقد ملأتها الرغبة في عدالة الجزاء، حيث يُعاقب المسيؤن بصرامة. ورد الفعل هذا مفهوم تماماً: فلو أمضيت كمنديلا سبعة وعشرين عاماً في السجن. سأخرج من السجن حاقداً

---

* - (المأدبة) Agapé. وهي وليمة كان المؤمنون في عصور المسيحية الأولى يجتمعون معاً حولها. (المترجم)

على الناس الذين سجنوني. وهو بالتأكيد انتصار على النفس تصور منديلا مع ديزموند توتو لهذه المبادرة.

والأمثلة متعددة، لكنني أجد فيها نوعاً ما روح العهد الجديد. فهكذا كان يتصرف المسيح في الأوضاع التي كان فيها مُستبعدون وأناس مُعوزون، مجردين من أسباب الحياة.

وينبغي لهذا الشكل من التدخل أن يتواصل، والكنيسة كما أتصورها يجب أن تكون حاضنة لمثل هذه المبادرات. فهي ليست حزباً سياسياً ولا هي موحدة تماماً لبلوغ أهداف سياسية أو غيرها. وعمل الكنيسة لا يقتضي البتة مبادئ شبه - لينينية تنال الحظوة في روما أحياناً: وهكذا ينبغي على الأساقفة المعينين حديثاً التصريح بالتزام قواعد أخلاقية معينة. وهي ليست حزباً لرجال الدين، بل اتحاد للمؤمنين، اتحاد طقوسي، عليه أن يُنذَر لمثل هذه المبادرات. وتلك هي الحال في كثير من الجوانب، ضمن الأوساط التي أخالطها (وقد ذكرت جان ڤانييه) وكما نراها أيضاً في الحياة الكنسية الأساس، وسأستطيع الكلام عن أناس مجهولين لديكم؛ وفي المقابل، تعرفون أناساً، قريبين منكم... وهذا أمر عادي؛ لأن المبادرات الأكثر أهمية، غالباً ما تكون لدى الجمهور الواسع، في البداية على الأقل.

ولكن لفهم ما يجب القيام به في أيامنا، لابد في البداية من الإقرار بأن ثمة تغيراً في العصر. وحول هذه النقطة، أثَّر إيف كونيار الذي تمكنت من قراءته قبل فاتيكان٢ فيَّ بقوة، ومن تصاريف التاريخ أن يكون لاهويتو فاتيكان٢ قُرئوا كثيراً في كيبيك، مع استبعادهم إلى بعض الأديرة النائية وإرغامهم على الصمت. لقد كنت أقرؤهم، ثم استمددت من كونيار فكر القيمة الجديدة لعصرنا التي سماها الذاتية والتي شرحتها بعبارات أخرى مع أخلاق الأصالة.

إن عصر الأصالة شديد الاختلاف عن العصور السابقة؛ ولهذا تسببت الحداثة والعلمانية بردود أفعال. فالانطواء والتشدد والخوف لابد منها، وينبغي التلاؤم معها. والعديد من أتباع الكاثوليكية يقعون ضحية لحركة الانطواء هذه، وهي حركة مفهومة لا يجب الحكم عليها أخلاقياً بفوقية، بل محاولة التخلص منها للعيش بطريقة أخرى. أما فيما يتعلق بي - وربما يكون في هذا تعميم خاطئ - فالمقصود دائماً تحطيم الأطر التي تسيطر علينا، وتُقيّدنا بسهولة بالغة. والحال أن ثمة إطاراً آخر شديد الأهمية، نشأ من الفضاء الحديث، وأسميته الإطار الكامن، متأثر جداً بالعلوم الطبيعية وبتخيلاتها. غير أن القوانين الطبيعية لهذه العلوم، والمتصفة بالكونية، محل لتفسيرات أسميتها مُختَصِرة، تقارب الشأن الإنساني بصفة آلية، والشخصي بصفة لا شخصية..

إلخ. وقد أعطانا مفهوم العقل المشارك لهذا التصور للعلم عنصراً من الإطار الكامن: هو إن القواعد الأخلاقية المؤسَّسة على العقل، سواءً كانت كانطية أم نفعية، تستعين بعقل أسميه مفصولاً عن الجسد. ويمكن التساؤل مع ذلك عما إذا كان شرطاً كافياً بل ضرورياً الاستناد إلى العقل المحض لفهم ما هو حق وخير من دون اللجوء إلى أية عاطفة. إذ يمكن لكانط على سبيل المثال البرهنة على العقل المحض، ولأتباعه من بعده الادعاء بالبرهنة على أن قاعدة هي قاعدة تتطلبها الأخلاق، وتُستنتج حصراً من عمليات منطقية، من دون الرجوع إلى عواطفنا الحميمة. وهكذا يعتقد هابرماس، بأن قاعدة اصالحة إذا ما حازت على موافقة كل أولئك الذين يتأثرون منها؛ أوت.م. سكانلون الذي تعتمد الأخلاق لديه على الحجة المعروضة على شخص قد يتأثر سلبياً بفعلنا.

أما بالنسبة لي، فإن مثل هذه التصورات التي تبدو لي مغلوطة، يمكن لها أن تُدحضَ بالرحمة التي يصفها العهد الجديد كرد فعل باطني. أفلا تقوم أفضل طريقة في العيش وأقومها على الاسترشاد بعواطفنا وبحدوسنا العميقة التي تعتمل في صدورنا ككائنات إنسانية.

وهكذا يجب استعادة عنصر كان مستبعداً، هو الجسد، والإنسان ككائن متجسد في مقابل نموذج التفسير الآلي الذي يطبع ميدان الفكر والأخلاق. وهو أسلوب في الاستجابة لهذا العنصر الجديد.

هذا الكلام يلقي الضوء، كما آمل، على اتجاهات كتابي الكبرى، كما يبين كم يمكن لها أن تُستكمل أو تُعَدَّل، وتُقابَل بأوضاع جديدة. وقد حرصت خاصة على ربط هذا المشروع العقلي بقناعات شخصية، مستعيناً بأنواع أخرى من المحادثات التي تبتعد عن المساجلات المُعجَبة بنفسها.

تمهيد

[عصر العلمانية]
في مؤلفات شارل تايلور

جان مونتينو

إن مؤلَّف شارل تايلور كتاب ثري، معقد، ومكثف – سواء من حيث التساؤلات التي يثيرها أم النتائج التي يستدعيها. وهكذا يرسم الفصلان المعنونان «مآزق» خارطة إيديولوجية تتضمن عروضاً واضحة لمناقشات[1]، تكوّن نظرة شاملة لأسئلة جوهرية لا تزال إشكالية حتى في نظر المؤلف نفسه. ولكن قبل التطرق إلى بعض جوانب الكتاب بصفة خاصة، ينبغي تقديم مؤلِّفه والتعريف قليلاً بمسلكه العقلي.

يتمتع شارل تايلور في كندا وأمريكا الشمالية وفي العالم الآنجلو - ساسكوني عموماً، وحتى في ألمانيا بشهرة وباعتراف أكبر بكثير مما له منها في فرنسا حيث يرتبط اسمه ببعض المساجلات والأفكار المبتذلة. إذ يقدَّم تايلور كفيلسوف كاثوليكي وليبرالي.

وفي فرنسا، البلاد الكاثوليكية القديمة التي تتظاهر بنسيان ذلك، ونسيان الأثر الذي تركه ولا يزال على نظامها الجمهوري، و«كاثوليكي» صفة تنقيصية على الأقل بالنسبة لما اصطلح على تسميته بـ«الجمهور العريض» إلا إذا عُدِّلت أو خُفِّف منها بإضافة «يساري» أو «تقدمي»[2]. أما صفة الليبيرالي، فلا حاجة للتذكير بأن الكلمة تكتسي في فرنسا معنى شديد الاختلاف عن معناها في العالم الآنجلو – ساسكسوني، ووصف شخص ما في بلادنا، خطأً أو صواباً، بأنه مفكر ليبرالي هو بالأحرى دافع لسوء السمعة. كما يُقَدَّم شارل تايلور أيضاً كمدافع عن الطائفية. وهذا يعني لأذن فرنسية «ضد الجمهورية» شخصاً يمكن لخطاباته أو لأطروحاته أن تهدد «النموذج الجمهوري» و «اللائكية على الطريقة الفرنسية». فالاتهام بالطائفية ليس بعيداً! أخيراً، «الوصمة»

---

1 – سأذكر بعضها: الطريقة التي تتصور المجتمعات المعاصرة بها أصل البشر؛ والسؤال عن معرفة ما إذا كان دين كالمسيحية يحمل في طياته تحقيق المرء لذاته؛ ودور الملاحظة العادية في فتح معنى وجودها واستحالة التخلي عن أي شكل من التعالي؛ وما العمل بشأن ما يقاوم، داخل كل منا، تحويل كل أشكال الحياة إلى سلع، والحياة المشوهة التي يعنيها.

2 – حول انتماء شارل تايلور الديني، انظر مساهمتي سيلفي توسيغ وكريستيان بوشاندوم في هذا الكتاب.

الأخيرة التي تشكل «سمة إيديولوجية» معرقلة الانتشار الأوسع في بلادنا لفكره، تقوم على كونه أحد المدافعين عن «التسويات المعقولة». وبالنسبة لمناضل صلب للائكية على الطريقة الفرنسية المذكورة أعلاه، كما لو أنك تقول عن تايلور إنه ينتمي إلى نوع من الطابور الخامس لحساب النموذج الأنجلو – ساكسوني، أو يقوم على الأقل بوظيفة «الأبله المفيد» للذين يودون تقويض الجمهورية ولائكيتها المتشددة[1]، التي تعد كخط ماجينو التي يفترض فيها أن تحمي بلادنا من عودة الظلامية الدينية.

لكن من الواضح لكل الذين قرؤوا أعماله هنا أو اطلعوا عليها قليلاً، أن شارل تايلور أبعد ما يكون عن هذا «الوحش الإيديولوجي» الذي تصوره فئة مناضلة ومستقيمة التفكير، أكثر اهتماماً بالثبات على يقينياتها من تذهن الواقع كما يبدو في ثرائه وتعقده.

وقد تبيَّن جمهور المثقفين الفرنسيين منذ [**مصادر الأنا**] إلى أي حدٍ لا يتوافق عمله مع مثل هذه المختصرات الإيديولوجية والصحافية. فشارل تايلور ليس في الواقع فيلسوفاً يحبس نفسه ضمن منظومته الفكرية ويقينياته. بل هو من الذين يستفسرون ويتجهون إلى الواقع، ويواجهون المشكلات على صعد ومن نقاط مختلفة. وهو لا يخشى – وهو المعيار، في نظري، الذي يميز دائماً مجرد إيديولوجي عن الفيلسوف – أن يفكر ضد نفسه، ويأخذ بجدية الحجج التي يمكن أن يواجَهَ بها من وجهة نظر خارجية أو غربية عن وجهة نظره التي لا تتصف بالجمود أبداً. فبهذا المعنى الجيد للمصطلح يمكن أن يوصف شارل تايلور بأنه مفكر «ليبيرالي».

ومنذ [**مصادر الأنا**]، كتحقيق واسع حول مصير الذاتية الحديثة، كان شارل تايلور يحلل إعادة تشكل الأنا (أوالهو) خاصة بتأثير «علمنة» المجتمعات الغربية. وهكذا يندرج [**عصر العلمانية**] ضمن استمرارية [**مصادر الأنا**]، ولكن بالتساؤل هذه المرة عن دلالة «العلمنة» انطلاقاً من توصيف أكثر دقة لهذه العملية. والأمر يتعلق بتسليط الضوء على الكيفية التي طُرحت وتُطرح بها المسألة الدينية بالنسبة لهذه المجتمعات. إذ يقترح هذا المؤلَّف الضخم تحليلاً دقيقاً لعمليات أو ظواهر العلمنة في الغرب، وبصفة أكثر وضوحاً فيما يسميه مجال شمالي الأطلنطي. وتدعو هذه

---

1 – كارولين فوريست وهي إحدى الشخصيات الإعلامية المدافعة عن اللائكية، كتبت بشأن جائزة templeton التي حصل عليها [**عصر العلمانية**]: إنها جائزة تستهدف «الترويج لليبيرالية المتطرفة ولمذهب الخلق على حساب العقلانية. ويكافئ الحصول عليها (مليون دولار) أنصارهما». «وإذا ما كان هذا هو الهدف الحقيقي للجنة، فإن متلقي جائزة templeton ٢٠٠٧، يكون تلقاها خطأً، لأنه يتقاسم منذ تلك السنة هذا الشرف مع الدالاي لاما». (الطوبائية الأخيرة. مخاطر على النزعة الكونية)، باريس، غراسيه، ٢٠٠٩، ص١٩٧.

التحليلات إلى مراجعة الكيفية، الأحادية والتبسيطية غالباً، التي نتمثل بها التطور الذي شهدته المجتمعات الغربية يمر بسرعة من عالم كان الاعتقاد فيه تحصيل حاصل، إلى العالم الذي بات فيه الإيمان واختيار الممارسة الدينية هامشيان.

ويستحق مصطلح «العلمنة» التوضيح قبل كل شيء. فتايلور يقترح التمييز بين ثلاث دلالات أو «ثلاثة مستويات» لعملية العلمنة، متكاملة لكنها مختلفة: الدلالة الأولى تتعلق بالسياسة وتتمثل بانسحاب المظاهر الدينية تدريجاً إلى خارج الفضاء العام. والدلالة الثانية تتعلق خاصة بالظاهرة الدينية بمعنى الكلمة – والمقصود في المجال المدروس هو الدين المسيحي بصفة جوهرية – وتتصل بالانخفاض الملحوظ في الاعتقاد والممارسات. والدلالة الثالثة، أكثر «وجودية» وتستخدم كسلك موصل للكتاب وتشكل نقطة الارتكاز له، وتتمثل في «شروط الاعتقاد الجديدة». وتحليل هذه الشروط يسمح بفهم أفضل لعدم إمكان اختزال الأوضاع المعاصرة إلى التعارض بين إيمان ربما ظل ساذجاً، شبه طفولي، وعقل حديث متحرر ومطمئن إلى أحقيته في التمييز بين الممارسات الحسنة والرديئة، بين تمثلات تقدمية وتصورات عفا عليها الزمن. غير أنه لا يمكن الاقتصار على هذه الفكرة والتصرف كأن الجزء من البشرية الذي يعيش تحت نظام الاعتقاد الديني – وهو لا يزال كبيراً، بل يشكل الغالبية خارج الغرب – ينتظر أن تُفتَح عيونه بالتقدم التقني والإيديولوجي لـ(الأنوار).

وأخيراً، أن يتحرر من [**أفيون الشعوب**]. وفي هذه الرواية الغريبة للمغامرة الإنسانية، يقوم العقل الحديث، ولاسيما في جانبه العملي التقني والفرداني الذي يُطوِّر أطراً للتغير الكامن – انظر الفصل المعنون «الإطار الكامن» – بوظيفة الترياق والقالَب للحضارة العالمية الآتية. لكن هذا ليس هو التحليل الذي يقترحه تايلور لنهاية «الانفكاك العظيم» ولبروز المُخيِّلات الحديثة التي ليس للإله، ولا للتعالي بصفة أكثر عمومية، مكان فيها. إذ لا يعتقد برواية تُكتب مقدماً لتحرر يُؤذِن بنهاية الظاهرة الدينية، أو يجدها بالأحرى، بالغة التبسيط والقِصر، معتبراً أنها لا تأخذ كفاية بالحسبان البُعد الأنتروبولوجي للتجربة الدينية، ولا تنوعها الجوهري. وفي المقابل، تضع رواية تايلور التعددية في حسابه التحولات المفاجئة لظاهرة العلمنة الغربية وتقترح لها «قراءة بشكل متعرج» تسمح ببسط أشكالها المتعددة.

لكن «عصر العلمانية» ليس فقط إسهاماً نقدياً في سوسيولوجيا وتاريخ العلمنة، إنما يضع أيضاً في المنظور تطورات [**النفس**] الإنسانية التي تتصل بهما. إذ يبين السبيل الذي انتقلنا به من «أنا ما قبل الحداثة» إلى «الأنا الحديثة». فالأول متعيِّن بـ«إرادة الغير»، يتأثر بمظاهر التعالي الماثلة في العالم

معتقداً أنها تنطوي على قوىً سحرية قد تقل أو تكثر، يكون عرضة لها ويستطيع التخلص منها. أما الثاني فهو أنا منفصل، منعزل، محميٌّ من هذه التأثيرات التي كانت تغذي التجربة الدينية والروحية للأنا التقليدي. وكان لهذه الحركة آثار منها التحويل الجزئي لمسألة أصل الشر الأخلاقي من الميدان الديني أو الروحي إلى الميدان العلاجي. وهكذا تكون الخطيئة تخلت عم مكانها للمرض ولعلم الأمراض كسبب نهائي للشر. وإذن فإن التدهور التدريجي للهويات المنعزلة، وتشظي المجتمع هما عرضان للشقاء الذي يعانيه الإنسان في النظم العلمانية.

وإلى شروط الاعتقاد الحديثة يضاف المُعطى الأساس الذي يتخذه هذا الاعتقاد أكثر الأحيان كنتيجة لخيار حياتي، في سياق تَطوَّر إلى ما يسميه تايلور «أخلاق الأصالة» إذ فرض مثال أعلى أخلاقي جديد نفسه في العالم الحديث: إذ يدعي كل إنسان لنفسه الحق في اختيار أسلوبه الخاص في الحياة تِبعاً لقدرته، وهو ما يسميه تايلور «البحث عن الأصالة». ويستطيع كل إنسان رفض الإنضواء تحت نزعة وسطه المحافظة – سواء الدينية أم غيرها – ورفض الراحة الأخلاقية والرغبات التي يحققها له. ويلاحظ تايلور بحق أن هذا المثال الأعلى لا يترافق دائماً بانكفاء فرداني إلى الذات. والإنسان الحديث، في بحثه عن المعنى الذي يتجاوزه ويسمح له بتحقيق ذاته، يريد أيضاً أن يُعترفَ به وباختياراته، وبما يشكل السمة الأعلى لذاتيته. لكنه غالباً ما يشعر بافتقاره إلى المعنى، وبأنه لا يحقق ذاته في الإطار الكامن، إذا ما ظل هذا الإطار مغلقاً بإصرار أمام كل انفتاح لإمكان التعالي على الأقل. إن مأساة الإنسانوية العلمانية هي انغلاقها اللامعقول على أفق لم يعد أفقاً، مفضياً إلى أن الذي يعيش مندمجاً في هذا الأفق المادي لم تعد لديه القدرة على إعطاء معنى لأفعاله ولوجوده.

من أهداف كتاب تايلور تبين أن ماضي الإنسانية الديني المزعوم – هذا الوهم من دون مستقبل الذي يمثله الدين في أعين الكثيرين – سيمتد إلى المستقبل ربما. ولن يوضع الله في مخزن الكماليات، كما أن العلمنة الملحوظة ليست مرادفة لإلغاء الدين بلا قيد ولا شرط، ولا لإلغاء التدين. لكن هذه الإمكانية التي تبدو الظاهرة الدينية لا تزال تنطوي عليها، تفترض حتى لا تظل مجرد إمكان، الإصغاء لما يسمح به الدين – ولكن ليس الدين فقط – من جمع بين المطلب الأخلاقي لتجاوز الذات، الجوهري للإنسانية سواء ضمن الفرد أم ضمن النوع، ومراعاة التحرر الإنساني العادي. وبالنسبة لتايلور، وبالنظر إلى الشروط الخاصة التي اجتهد في توصيفها، ومن بينها بوضوح استبعاد كل تعصب ديني، يبدو أن من الممكن للوهم الديني إن لم يكن من الواجب أن يستمر وقتاً طويلاً.

«محيط وثلاثمائة شتاء»

إميل بولات

هذا العنوان مقتبس من كلام صديقي القديم المأسوف عليه بيير ساڤار: «لا تنسوا أبداً أن ما بين فرنسا وكيبيك، محيطاً وثلاثمائة شتاء». وهذا يعني أننا إذا ما كنا نتكلم لغة واحدة هي الفرنسية، ونعالج الموضوعات نفسها، والمشكلات ذاتها، فهناك على الرغم من كل شيء، اختلاف لا يمكن تجاوزه، لكنه بنيوي. وهكذا في فرنسا، بداية سنوات السبعينيات، كان ڤيكتور هوغو يعد أعظم المؤلفين الفرنسيين، بينما كان لويس ڤيوت لا يزال في كيبيك ينظر إليه كمؤلف كبير. وهذا مثل من بين أمثلة أخرى على ابتعاد العالمين بعضهما عن بعض في المُخيِّلة والمكان.

ومن وجهة النظر هذه قرأت مُؤلَّف شارل تايلور ظاناً أنه سيعلمني الكثير عن أمريكا. فشارل تايلور من أمريكا الشمالية؛ وإذن علينا ألا نقرأه منتظرين ما يمكن أن يقدمه لنا عن أنفسنا، بل مع الوعي باختلافه عنا. وأعتقد أنها الطريقة الحقيقية لقراءته.

والحال أننا في فرنسا نعيش الجدب الثقافي والبلبلة؛ ولا يكافئ جدب الثقافة الدينية إلا جدب الثقافة اللائكية، وما من مكافئ لجدب الثقافة اللائكية إلا جدب الثقافة الدينية. فلا ينبغي الطلب من شارل تايلور أن يعالج جهلنا، بل علينا أن نطلب منه أن يعلمنا عن بلاد في قارة ليست قارتنا. وسأتناول مثالين واضحين، اللائكية والعلمانية والعلمنة. فاللائكية كلمة أساس في الثقافة الفرنسية، لكنها كلمة غير قابلة للترجمة خارج اللغة الفرنسية. ويمكن بالتأكيد ترجمتها Laicidad بالإسبانية و Laicita بالإيطالية، لكن هاتين الكلمتين تشملان في هذين البلدين وقائع مختلفة عما نفهم في فرنسا تحت هذا الاسم. وحتى مصطلح «Laïcité» ذاته كان يظهر للمعلم في المدارس الرسمية ككلمة دخيلة. إضافة إلى أن القوانين اللائكية المذكورة تتجاهل الكلمة. وثمة مثل آخر لا يظهر في فهرس [**عصر العلمانية**]. لأن شارل تايلور يعيش بالذات في قارة أخرى، هو حرية الضمير. إذ إن فرنسا جمهورية لائكية تضمن حرية الضمير. وإذا ما كان للعلمنة مضمون في فرنسا، فهو حرية الضمير بالضبط: فلا ينبغي لأي دين أن يفرض نفسه من نفسه، والله ليس موضوعاً عاماً، لأن الله يتعلق بضمير كل فرد ولا يتعلق بالقانون الفرنسي والقانون العام. وإذن فنحن هنا على أرضية لائكية.

لكن ثمة كلمة تظهر مرتين في فهرس شارل تايلور هي ما بعد الحداثة. ولا أنوه بذلك على سبيل النقد بل تعبيراً عن البُعد. وإذا ما كان لكتاب تايلور أهمية بالنسبة لنا بغض النظر عما يُعلِّمنا، فهو يجعلنا نواجه أنفسنا على أرضيتنا، وفي بلادنا وفي وضعنا. ونحن بحاجة إلى ذلك. وبهذا المعنى، نلاحظ أن ورود «ما بعد الحداثة» مرتين، لا يرافقه أي تفسير لهذا المصطلح، وأن مصطلح «حديث» لم يُستَعمل قط. ومن هنا يجدر التذكير بأن أزمة الحداثة كانت في فرنسا وإيطاليا منذ قرن موضع نقاش محتدم حول علمنة العلوم الإنسانية والعلوم الدينية. موضعاً اتسم بالحدة لأنه تسبب في إدانة الكرسي الرسولي للحداثيين خاصة في المنشور البابوي للبابا بيوس العاشر (١٩٠٧). فأزمة الحداثة حدث عظيم في مجتمعنا، إلى الحد الذي يُتجنَب الحديث عنها إلى اليوم في الأوساط الكنسية، لأننا لم نسوِ بعد خلافاتنا مع ماضينا. وآمل إذن أن يبدد هذا الكتاب الاضطراب ويجعلنا ننظر إلى وضعنا الخاص.

لنعد إلى نظامنا في فصل[1] الكنيسة عن الدولة. فالجمهورية لائكية، واللائكية نظام يمتد إلى مناحي الحياة الفرنسية، بينما يتضمن الفصل استثنائين، الألزاس والموزيل، وما وراء البحار.

وهكذا يمكن للنظام أن يكون لائكياً من دون أن يكون نظام فصل، وهو ما يعقد الأمور، لأن اللائكية والفصل ليستا كلمتين مترادفتين، وهذا ما ينبغي معرفته. ومن جهة أخرى، إذا ما كنا نعيش في فرنسا نظام الفصل، فإن هذا الفصل معتدل ومُخفَّف، حيث احتكرت الدولة والبلديات ملكية أماكن العبادة. وهذا هو أسلوبنا الفرنسي في الفصل: فنحن منفصلان، ولكن يمكن القول، أننا نلتزم السرير ذاته. أربعون ألف كنيسة ومصلى تمثل ملكية عامة حالياً. فما هذا الفصل إذن؟ علاوة على الجمعيات الرهبانية الدينية، نحو ألف جمعية أنثوية منها، ومئة وأربعين ذكورية، هي تُعد وخاصة الأنثوية ذات نفع عام. فما هذا النظام القائم على الفصل الذي يعترف بنفع الجمعيات الدينية العامة؟

ولدينا في فرنسا أيضاً مفهوم شديد الخصوصية، غير مفهوم في البلدان الأخرى، هو مفهوم العبادة الذي نميز بينه وبين الكنائس. إذ إن قانون ١٩٠٥ في الواقع. قانون فصل العبادات عن الجمهورية. ولكن ما هي العبادة؟ إنها غير معرَّفة، لكن إذا أخذت قانون ١٩٠٥ الشهير، ستجد

---

1 - حول المشكلة الأوسع التي يطرحها هذا «الفصل»، انظر في هذا الكتاب إسهام أوليفييه أبل.

فيه العنوان «العنوان١، المعابد»، «العنوان٢، الكهنوت»، «العنوان٣، موازنة العبادة»، «العنوان٤، شرطة العبادة»، أي أن الجمهورية الفرنسية تتجاهل ما يسمى كنيسة إلا في عنوان محرج أدرج بناء على طلب البرلمانيين عندئذ. وهكذا لا تعرف الجمهورية الفرنسية ما هي الكنيسة؛ ولا تعرف إلا العبادات. والشيء الغريب أنها توقفت عن الاعتراف بالعبادات، لكنها تعترف بالتعليم الكاثوليكي.

فنحن إذن في وضع شديد التعقيد في النهاية وأكثر اضطراباً مما نتصور. أما قانون ١٩٠٥ الشهير، فالجميع يتحدثون عنه، وما من أحد قرأه! وهذه هي المفارقة في هذا القانون المؤسِّس لنظامنا الحالي – وما من نص سهل التناول، وحتى لا نص يعتمد عليه[1]. وجدير بنا التوضيح بأن من الخطأ القول إننا نُحكم بقانون ١٩٠٥ حول فصل الكنيسة عن الدولة. والحقيقة أننا نُحكم بقانون ١٩٠٥ الذي عُدِّل خمسين مرة خلال قرن. فنحن أمام تحويلات تذهب بعيداً جداً أحياناً، تجعلنا نتساءل عما إذا لم تكن هذه التحويلات نفياً لما تنادي به. وأفضل تعريف «للعلمنة» هو «عالم خرج على الله»[2]، عالم في غنى عن الله. ولما كنت مؤرخاً وعالم اجتماع مهتماً بالفلسفة، بخلاف شارل تايلور الفيلسوف المهتم بالتاريخ وعلم الاجتماع، فليس لدينا المقاربة ذاتها على الرغم من كل نقاطنا المشتركة. فالمهم في رأيي. ليس الاكتفاء بتاريخ الكلمات، بل الاتجاه إلى الوقائع لرؤية وضعية وعمل ما يحدث. كالعلمنة على سبيل المثال: فكيف انتقلنا من نظام المسيحية أو بصفة أكثر دقة من نظام الكاثوليكية إلى هذا النظام اللائيكي، نظام الإقصاء الذي لا يتمتع فيه غير الكاثوليك بأي حق عام[3]؟

إن ما نفتقر إليه الآن هو تاريخ حرية الضمير. ولدينا مثل هذا التاريخ الذي يرجع إلى قرن. ولا شيء بعد ذلك. فليس لدينا أي تاريخ للضمير أو تاريخ لكلمة الضمير، والحال إنها كلمة مثيرة للاهتمام. فقد وصلنا اليوم إلى نقطة يتوضع الضمير على قمة قِيَمنا، كما تتوضع حرية الضمير. كما أنه ليس لدينا أية دراسة للحرية خارج المعجمات الكبرى مثل [**معجم اللاهوت**

---

1 – نشرت نص هذا القانون في كتابي (اللائكية على الطريقة الفرنسية، تمحيص قانون ١٩٠٥) (باريس، فايار، ٢٠١٠).

2 – كان العنوان البدئي لكتابي (العصر ما بعد المسيحي، عالم خرج على الله) (باريس، فلاماريون، ١٩٤٩).

3 – يمكن هنا ذكر نص جميل جداً للملك لويس الثالث عشر موجه إلى المستشار دوليديغيير الذي كان بروتستانتياً، يحيله فيه إلى ضميره.

الكاثوليكي] أو عمل اللورد أكتون[1] الذي لا يُعَد من مؤلفينا، فمن المهم في رأيي، أن يدخل الضمير ضمن مشاغلنا، بغض النظر عن خطاباتنا حوله.

1 – هذا الليبيرالي العظيم الذي كانه اللورد أكتون، بدأ الاهتمام بتاريخ الحرية، لكنه لم يتم الموضوع لسعته. وتنتظر أرشيفات اللورد أحداً يهتم بها ويقوم بالبحث فيها.

مقدمة لقراءة
[عصر العلمانية]

سيلفي توسيغ

في هذا الكتاب المكثف والمعقد أحياناً، المصمَّم كمحاولة لدراسة المعتقد الديني في الغرب، يجتهد شارل تايلور في فهم كيف صارت «الإنسانوية الحصرية[1]» اختياراً قابلاً للحياة من عدد كبير من الناس، لدى النخبة أولاً، ثم ضمن المجتمع بصفة أكثر عمومية، بحيث لم يعد اليوم أي مكان لاتحاد مع الله يشكل علاقة تحول، مع هيمنة التمثلات المسماة «ذرية»* على الثقافة الحديثة. ومع ذلك، فإن التاريخ السردي الصريح لتصاعد عدم الإيمان لا يتحدث عن ماضٍ انقضى، بل يندرج ضمن جدلية القديم والجديد، أي ضمن الاستمرارية والانقطاع: فكل المسائل المرتبطة اليوم بالإيمان وباللائكية هي في صراع مع ماضٍ ذي بعدين – فعدم الإيمان والإنسانوية الحصرية يُعرَّفان بالنسبة إلى العلاقة مع الكيفية القديمة للإيمان، القائمة على التأليهية وعلى التمثلات «السحرية» للعالم.

ويظل هذا التعريف إذن مترافقاً مع عدم الإيمان اليوم؛ وفي الجانب الآخر، فإن أشكال عدم الإيمان التي ظهرت فيما بعد ومحاولات إعادة تعريف الإيمان تتحدد بالنسبة إلى العلاقة مع هذه الإنسانوية الثورية الأولى للحرية والانضباط والنظام.

وباختصار، يبدو في رأي تايلور، أن من غير الممكن وجود عدم الإيمان من دون رفض أو نفي لوجهة النظر الدينية، ولا يمكن لغياب الدين أن يحمل اسماً غير عدم الإيمان.

وإذا ما كانت الحداثة تبدو اليوم لغالبية معدومي الإيمان نتيجة للواقع المحدَّد كعملية توحيد وتجانس وعقلنة معادية لسحرية العالم، واضعة الطبيعة المستقلة في المركز كمرجع وحيد، ومتميزة بإقامة نظام لا شخصي يجمع بين المُخيلة الاجتماعية والأخلاق الإبيستيمولوجية والوجدان التاريخي، فإن تايلور لا يوافق على هذه القصة التي يصفها بـ«المرحلية» أي إنها تعني تقدماً على

---

1 – وهي تعتقد بأن المجتمعات الإنسانية والأفراد لا ينصاعون إلى قوانين إلهية، بل إلى قواعد اجتماعية وضعها في زمن معين بنو الإنسان.

* – نسبة إلى المذهب الفلسفي الذري أن الكون مشكل من ذرات تجتمع على شكل مركبات بالمصادفة وبصورة آلية محضة: ومن أعلام المذهب الذري القديم، ديموقريطس وإبيقور ولوكريس، (المترجم).

مراحل مانعة أي عودة إلى الوراء. وقد جرى استغلال الطبيعة في رأيه، نسبة إلى الله ولا يزال يحمل آثار هذه النشأة. فالرجوع إلى فكرة الله يسكن إذن الأفكار الإنسانوية الأكثر إلحاداً[1]؛ ويكفي الكشف عنها لإطلاق طاقتها الكامنة. لقد كان هناك بالتأكيد قلب للتعالي نحو الكمون، ولكن ليس من دون مرور حاسم بالدين الطبيعي، على قاعدة الرغبة العميقة في التجديد الديني، حسب ثلاثة محاور هي: العودة إلى تدين شخصي أكثر عمقاً، والقلق المتزايد إزاء الطقوس التقديسية التي تسيطر عليها الكنيسة، وفكرة الخلاص بالإيمان. ويضم تايلور الإصلاح* وضد – الإصلاح في حركة واحدة، ملحاً على النقاط المشتركة بل الموضوعات الرعوية المشتركة ولرؤى العذاب المرعبة[2]. إذ يستهدف الإصلاح حل التوتر العظيم الملازم للإيمان المسيحي، أي الأمر بمحبة الله (والقابلية لأتباعه حتى على الصليب) من جهة، والأمر من جهة أخرى بالاحتفاء بالحياة الإنسانية وإبعاد الألم، كما في حياة المسيح ذاتها. وقد ظهر هذا الفارق بين الزهد في العالم والحياة الدنيوية الذي أزيل في العصر الوسيط بتأسيس مجتمع نظام وتكامل تراتبي فجأة لا يطاق.

إن هذا الإيمان النموذجي للنظام القديم، الإيمان بعالم سحري، يقدم شكلاً من التمايز بين المقدس والدنيوي، يعتمد على حضور بديهي لله في المجتمع، في مختلف الأماكن المقدسة، ويمكن للمجتمع السياسي أن يرتبط به ارتباطاً وثيقاً من خلال «جسم الملك» خاصة المتصف بأنه روحاني وفانٍ؛ فالمملكة موجودة عندئذ في الزمن العادي، العلماني ولكن أيضاً في الأزمان الأعلى، أي أبدية الله التي تجمع الأزمان جميعاً في زمن واحد. والإنسان قبل الإصلاح «مندمج» بمعان ثلاثة: اجتماعياً أولاً بما أن الجماعة مُتَصوَّرةٌ ككل؛ وفي الدين القديم، يتوجه المجتمع بأسره إلى الله، ومن هنا الطقوس الجماعية حيث يقوم بعض الأفراد بأدوار هامة (القساوسة، السحرة، الكهان،..إلخ). ولهذا الاندماج تأثيرات على إدراك الهوية، نظراً لأنه من المستحيل أن يتخيل الفرد نفسه خارج قالب ما[3]. ويمتد الاندماج إلى اندماج في الكون؛ لأنه إضافة إلى الله المتعالي، هناك أيضاً أرواح كونية وقوى سببية في الأشياء، ومن هنا تقديس بعض الأماكن. أخيراً، آخر شكل هو الاندماج في الواقع الراهن، إذ يدعو الناس في صلواتهم أملاً في التوفيق هنا والآن،

---

1 – ومع ذلك فهو لا يتعرض لصورة جديدة لـ«الله الخفي».

* – الإصلاح حركة مسيحية دينية أفضت بتحريض من مارتن لوثر في القرن السادس عشر إلى تخليص قسم كبير من أوروبا من الولاء لسلطة البابا وإلى انقسام المسيحية الكاثوليكية إلى كاثوليك وبروتستانت، (المترجم).

2 – يستعيد تايلور هنا فكرة «الإصلاح الكاثوليكي» حسب تفسير شونو – ديلومو من مجلس الثلاثين.

3 – نجد ثانية إشكالية (مصادر الأنا)، ١٩٨٩، وهو كتاب آخر لتايلور عُدَّ حدثاً تاريخياً.

حسب فكرتهم «الطبيعية» في تحقيق ذواتهم. وبهذا المعنى يشابه الدين القديم الإنسانوية الحصرية الحديثة، مع خلاف بسيط هو أن التوفيق الشخصي لا يعتمد اليوم على أية علاقة مع سلطة عليا. أما المنظار الذي تُرى غايات العناية الإلهية منه فقد تقلص شيئاً فشيئاً قبل أن يختفي من الأفق الحديث، ثم يُلغى عند استذكار الماضي بعملية الطرح – في سرد التقابل مع العلم كالبالغ مع الطفل. ويبدو أن كتاب تايلور هذا يتابع المسعى إلى استعادة العناية الإلهية إلى تاريخ الإنسانية، لأن المُخيلة الاجتماعية التي تقضي بأن ما من غاية إلا نحن والمفضية إلى التعددية تضعف الأفراد وتنكر رغبتهم الحميمة في تحويل ذواتهم[1].

وضد النموذج المعتاد للعلمانية الذي يصف إحلال نظرية التطور محل علم الكون التوراتي ويجعل من التقدم العلمي المعيار المطلق، يدافع تايلور عن الفكرة القائلة بأن تغيير رؤية العالم يدور حول اعتبارات أخلاقية، ويقترح إذن سرداً لتغير تام في الشعور بالأشياء والمُخيِّلة الكونية، بدءاً من نهاية العصر الوسيط عبر حركة يسميها الإصلاح. وفي قلب هذا التصور التاريخي – الفلسفي، المتميز عن التصور المعتاد، المكان المركزي الجدي الذي يتخذه المسيح الإنسان في اللاهوت: والفن يدل بامتياز على هذا، ما إن يجري التخلي عن رسم الأيقونات التي تُظهر المسيح ومريم كشخصيتين نموذجيتين مثاليتين تندرجان في زمن سام، ليرسما ككائنات بشرية قريبة من حاضرنا الراهن، وهو ما يعبر عن قوة روحانية التجسد. والمفارقة هي أن ثمرات التدين والإيمان هذه تهيئ للهروب خارج الإيمان صوب عالم كامن محض.

وبالفعل فإن تايلور يصف تحولاً كبيراً، ضمن نخبة المسيحية التي تبتكر هوية منعزلة، لا تبالي بسحر العالم وترغب في وضع قواعد تتعلق بالفكر وبالسلوك: لا تستهدف هذه القواعد تصحيح السلوك الشخصي وحسب، بل أيضاً إصلاح المجتمع، إذ المقصود إعادة خلق مجتمع يجسد حرفياً تعاليم الإنجيل طبقاً لنظام ثابت وعقلاني، بعد تصفية الإضافات المتناقضة للعالم القديم المسحور الذي ينوس بين الحياة في المجتمع والزهد الرهباني، بين النظام اللائق وتعليقه الدوري أثناء الكارنفال، بين قدرة الأرواح المثبتة وتحويلها إلى قدرة إلهية – كل الأشياء المرفوضة حالياً بحجة الخرافة والتعصب والحماسة. فالنظام الجديد متماسك مع وحدة قوية بين الغايات والمبادئ؛ وهو يرتكز على نواة من الاعتقادات لا نزاع فيها ويمكن للعقل البرهنة عليها. وإله هذا الدين الطبيعي المناسب ليس إلا القوة المُنَظِّمة التي بها نزيل السحر عن العالم لنجعله يخدم مآربنا.

---

1 – تبرز هذه الفكرة، كما يبدو لي، في (أمسيات سانت بتريسبورغ)، لجوزيف دوميستر، إذ تمثل بالذات الطابع الأكثر تفرداً (أنوار أكثر منها مضادة للثورة، لكن أنوار «متعالية» من جديد) في الفكر الميستري.

مع التقدم في زوال الأوهام، انسحب الله من العالم الطبيعي والاجتماعي والسحري. وسمحت هذه الثورة السلبية بانعدام الإيمان الذي لا يمكن تخيله من قبل، مفضية إلى أنا «منعزل» وإلى زمن خاوٍ ومتجانس، وإلى اندراج في كون وعقل معجب بنفسه، من دون مصدر خارجي للاستقبال، ولذا يفرض نموذج جديد نفسه، على صلة بالكون كما تصوره العلم ما بعد نيوتن، حيث لم يعد مجال لدلالات سامية تتبدى في الكون الذي يحيط بنا؛ مع الشعور الديني بأن الكون الجميل والثابت، يُظهر مجد الله، ومفهوم الإرادة الخالقة الذي يؤدي هنا دوراً أساسياً من حيث إنه يفضي بوضوح إلى راحة المخلوقات السامية المتمثلة ببني الإنسان. والإصلاح أفضى إلى إزالة الوهم، وإلى وضعية العالم الذرائعية وإخضاعه لمقاصد الله أي لِنِعَمه: وعن قريب ستضمحل صورة الله القديمة وتمثلاته المرافقة أمام الاعتبار الوحيد لِنِعَمه: وهذا هو عدم الإيمان.

لم يعد الله حاضراً في المُقَدس؛ لكنه في إرادته الخالقة، حاضر أيضاً في الكيان السياسي: غير أنه لم يَعُد في الملك، بل حاضر بقدر ما نبني مجتمعاً يتَّبع المقاصد الإلهية، في نظام أخلاقي إلهي، كما هو مذكور على سبيل المثال،في إعلان الاستقلال الأمريكي. هذا النظام الأخلاقي الحديث يرتكز على فكرة إن بني الإنسان خُلِقوا متساوين ويتمتعون ببعض الحقوق غير القابلة للتصرف.

فإرادة ترسيخ تصور أكثر عقلانية، مُبتكِر ومنتج، لا يعني فقط الموظفين بل أيضاً بنى الدولة التي جسدته في برنامج توجيهي صُمِّم لإحداث الرفاه الاقتصادي والتربوي والروحي والمادي للناس خدمة لمصالح السلطة الحاكمة ولكن أيضاً خدمة للتقدم. وإذن، ضبط المجتمع حتى يضبط نفسه بنفسه، برفضه على الصعيد الجماعي ما فعله الإصلاح على الصعيد الفردي بخلق فرد «رواقي جديد» أي غير مكترث بالأهواء لكنه ناشط إزاء العالم، يخوض صراعاً محتدماً بالنسبة لإلهه.

ينطلق هذا النظام الأخلاقي من الأفراد ولا يتصورهم متعينين بصفة قبلية ضمن نسق تراتبي لا يستطيعون خارجه أن يكونوا فاعلين إنسانيين. وأعضاء هذا النظام ليسوا فاعلين مندرجين جوهرياً في مجتمع يعكس بدوره الكون، بل أفراد من دون ارتباطات يشكلون فيما بعد روابط (التعاقدية). والغاية من وراء هذه الروابط أن كل فرد، وهو يسعى لأهدافه الخاصة، يعمل بشكل يجلب النفع للآخرين: فالفائدة المتبادلة وهي مبدأ اقتصادي إذن، تتحكم في المجتمع، حيث يحترم كل فرد حقوق الآخرين. فالبواعث الأخلاقية الجديدة تشكل مزيجاً ن الخبرات والمقولات حول الواقع، تناسب أنماطاً جديدة للحياة الأخلاقية، وهي بوضعها مصادر الأخلاق فينا، تكّون أشكالاً من الإنسانوية الحصرية، وتقوم الثورة على إعادة الاعتبار للرغبات الإنسانية ولحب المرء لنفسه التي كان يُنظر إليها في الماضي كعقبات أمام العدالة، واللطف الكونيين، لتصبح منذ الآن

كقوىٰ بريئة أو كقوىٰ إيجابية نحو الخير، وعلىٰ كل حال، سواء في استراتيجية التبرئة أم في الاستراتيجية الإيجابية، يكتشف تايلور أشكالاً من «الموائد» وهو ما يمثل حجة ضد «التواريخ بالطرح» حسب الاسم الذي يعطيه تايلور للسرديات التي تقدم التخلي التدريجي عن الأفكار الدينية في علاقة مع التقدم العلمي. فهناك حتىٰ «مكون» نمائي في التصور الحديث للنظام من حيث كونه مَنفعة متبادلة. ولا يمكن فهم هذا التطور من دون الانتقال الأساس عبر الدين الطبيعي إضافة إلىٰ شروط أخرىٰ، كتحرر العقل وعلمنة الفضاء العام، والتنسيق بالأخص الذي يعرفّه المؤلف ككيفية بناء النظام التي تقابل فكرة التقيد بالنظام التي توجد في الطبيعة من قبل.

ويجدر بنا تحديد ماهية المنابع الثقافية الضرورية لمكون المصادر الأخلاقية. بالنسبة لتايلور: تحرر العقل الذي يخلق فرداً منضبطاً، قادراً علىٰ إعادة تشكيل ذاته، بعد أن يكتشف في نفسه ويحرر قدرة هائلة علىٰ السيطرة عليها، والتحرر بمعنىٰ «الكوجيتو»* الديكارتي للمصطلح الذي يقوم علىٰ عزل الفاعل عن مجاله، والكشف عما يحمل في نفسه، بصرف النظر عما يحيط به في ميدان الفكر، وحصر الأفكار في نفسه ورؤية ما إذا كانت تتوافق مع ما هو موجود في الخارج، أخيراً تنمية الفكرة القائلة بأن طبيعة الأشياء في الأشياء ذاتها، وهو ما يفضي كرد فعل علىٰ التحرر، إلىٰ الاهتمام بالمشاعر وإلىٰ ظهور نظرية أخلاقية متركزة حول العواطف في الإنسان مصدراً لخلاصه الأخلاقي، والكشف عن المصادر الداخلية للطف النظام الأخلاقي الحديث يمر في فكرة قوية لقدرات العقل الذرائعي المتحرر الذي تبدو لا شخصيته البعيدة عن التحيز كافية لتأسيس اللطف الكوني: فالإنسانوية الحديثة متجذرة في الرواقية الجديدة التي يُبين تايلور تأثيرها المُسيْطر في نهاية عصر النهضة، بشرط التخلي عن فكرة الرواقية القديمة في مجرىٰ أحداث مناسب خلقه إله خيّر علىٰ الحكيم تقبله والموافقة عليه. كما تمر كمونية القوة الأخلاقية أيضاً بإحساس نقاء وكونية الإدارة، كما تمر بشعور بالتعاطف الكوني، بحيث لا يعود مصدر الحب في العقل البعيد عن التحيز أو في القدرة علىٰ الفعل طبقاً لمبادئ كونية، بل في أساس تكويننا الانفعالي بالذات، علىٰ الرغم من كونه مضطهداً (وما علينا سوىٰ تحريره)؛ ولا تأتي الفكرة القائلة بأن القدرات المنسوبة إلىٰ الله ليست إلا قوىٰ إنسانية موجودة بالقوة (أطروحة فويرباخ) إلا فيما بعد. ولا تكمن قوة هذا التيار فقط في التفسير النظري لمصادر الأخلاق، ولكن أيضاً في الأنماط الجديدة للتجربة الأخلاقية، والتحرر الجنسي، وحب النفس،... إلخ، وبانقلاب للقيم التي تعيد الاعتبار تماماً للطبيعة البشرية.

---

* - الكوجيوتو: مصطلح باللاتينية يعني (أنا أفكر إذن أنا موجود)، بنىٰ عليه ديكارت (مقاله في المنهج) منظومته الفلسفية. (المترجم)

ففي هذا الإطار ينبغي فهم تصاعد قوة المجتمع المتحضر والمنضبط الذي وجد أفضل باحثيه في (حضارة الآداب) لنوربرت إلياس، والذي يمثل نوعاً ما تَمَثُّل النُّخَب لعالمهم – وهو نموذج أخفق اليوم تماماً.

إذ نتبين انتقالاً حاسماً لمركز ثِقل الحساسية الأخلاقية للنخبة في أوروبا الغربية، هذه الحساسية التي تجعل من الحرية، وحرية الإيمان على وجه الخصوص، قيمة قائمة بذاتها والميزة الجوهرية لأي نظام سياسي مقبول. أما العلمانية بالمعنى التقني، فما يمكن تسميته بالرفاهية والرخاء والنماء الاقتصادي قد ازداد بقدر ما كانت تُدرك الإمكانات التي كان يقدمها هذا النماء.

فالتأكيد على الحرية اتخذ شكلاً جذرياً في نهاية القرن الثامن عشر مع الحرية الاقتصادية. فبروز رأي عام مُعترف به، مُتمتع بقوة الشرعنة، لا يُفهم إذن إلا في ضوء أخلاق الحرية والنظام النافع من خلال الإفصاح المستمر عن مطالب هذه الأخلاق، المرتبط بالمطلب الأكثر إلحاحاً في وضع هذه الأخلاق موضع التطبيق.

ونتج عن ذلك فاعل شديد الانعزال. إذ بَلورت أخلاق السيطرة العقلانية الاستياء لدى التيار الفكري المسمى الرومنطيقية الذي كان يرى في هذا الشعور المُفقِر إنكاراً لإنسانيتنا. غير أنه لا ينبغي مع ذلك الخلط بين من هم ضد الأنوار، ومنهم بورك[1]، وكل أولئك الذين يضمهم تايلور إلى تيار «ضد الأنوار الكامنة» الذين أوحت لهم الإنسانوية الكامنة المحضة بقلق عميق، يتلخص في ثلاثة أوجه، هي: الشعور بهشاشة المعنى، والشعور بعدم جدوى الجهود للاحتفاء بالمنعطفات الهامة في الحياة وتفاهة الحياة اليومية أو خوائها.

لكن ثمة وجهة نظر ونمط في الحياة، وقف على النُّخَب في البداية، يميزان بين الكامن والمتعالي، أي بين الطبيعي وما فوق الطبيعي. وهي العلامة المُمَيِّزة للمسيحية الغربية أن أقامت هذا التمييز نظرياً وعلى صعيد التجربة بحيث أفضى هذا التمييز إلى اعتبار كل ما يحيط بالحياة الإنسانية موجوداً على الصعيد الطبيعي، وهذه التجربة مستحيلة في عالم سحري كما في عالم أفلاطوني تُشكله المُثُل أو في عالم نجد فيه المُقدَّس. وقد كان من الضروري إذن تحطيم هذين العالمين ونبذ تجربتهما، بطريقة يتم فيها تنظيم الصعيدين الكامن والمتعالي؛ ولهذا ترافقت العلمنة بشدة الإيمان الديني (الإصلاح وضد الإصلاح)، ما إن أصبح الدين موضوع اختيار شخصي

---

1 – غير أن تحليلات زيف ستيرنهيل لتقرير شارل تايلور عن التقاليد، في (المعارضون للأنوار: تقليد من القرن الثامن عشر إلى الحرب الباردة)، باريس، فايار، ٢٠١٠.

قوي[1]. وظهرت مسيحية جديدة تقوم على الالتزام الشخصي ضمن مجتمع مُعَلْمَن أكثر فأكثر. ولم يعد المسيحيون يعتمدون،في عالم أقل فأقل على صورة الله، إلا قواهم الخاصة. أخيراً، وكما يبدو لي فإن وصف فترة الإصلاح يصدق أيضاً على الفترة المعاصرة، من حيث إن تايلور يبين جهود النُّخَب المؤمنة لمزيد من الاندماج للإيمان في الحياة اليومية، بالدعوة إلى ممارسة دينية متجددة أكثر صرامة، وإلى تقليص «الفوارق في السرعة» أي الفجوة بين الجمعيات الرهبانية المنذورة لله وبين الحياة الدنيوية: إذ طالبت النُّخَب بحياة أشد تقوى داخل فضاءات الوجود الشخصي والاجتماعي التي كانت غائبة عنها حتى ذلك الوقت. وهكذا يُفَسَّر تأسيس رهبانيات جديدة، تستعير بعض سماتها من حياة الأديرة كالتقشف والعزوبة، لكن خارج الدير، للاندراج في العالم – وهو ما بدأ بالرهبان المتجولين لينتهي إلى الأم تيريزا.

ويَنتج عن فعل الإصلاح زوال الوهم، مروراً بإنكار المقدس لدى كالفن أو فرانسوا داسيز اللذين استنفذا طاقة عظيمة لإعطاء صورة نهائية للدين وقد تجرد من الانشغالات المسماة ثانوية للدين الشعبي.

وتبقى الأهمية الأساس لموقف متحرر ومنضبط للفرد إزاء نفسه، واضعاً حدوداً بالخصوص للوظائف الجسمية: إذ نعود إلى «عملية التحضير» لدى إلياس. فقد كانت البرامج الكالفينية أو الرواقية الجديدة نهاية القرن السادس عشر تريد اجتثاث العنف تماماً مع الفوضى الاجتماعية في آن، تلقين كل فرد بعض قواعد اللياقة على الأقل مع حياة سليمة. وكان المقصود ردم الهوة بين نخبة – تمثل عدد الأشخاص الناجين حسب أوغسطين – وجماهير الهالكين الملعونين. والغريب أن الكالفينيين مع أنهم استلهموا أوغسطين، فقد تخيلوا أن بإمكانهم تجاوز الحدود التي رسمها – وأصبح هذا أكثر سهولة عندما وحَّدوا بين جماهير الهالكين والكاثوليك، ووضعوا طائفتهم الخاصة في وضع الأقلية الدفاعي.

لكن هذا التطور لا يرجع فقط إلى البروتستانت، لأننا نجد الحركة ذاتها لدى الكاثوليك، إذ إنهم عملوا من أنفسهم مبشرين لدى المجتمع الذي اعتقدوا بأنه لم يتأثر بالإنجيل بصفة كافية، ليثبتوا أن الله حاضر في كل حياة إنسانية. والحق أن هذا التوجه ليس غريباً عن التطور السوسيولوجي لهذه الفترة، وخاصة عن صعود الأوساط الحضرية المستقلة نسبياً عن البنى الإقطاعية في المجتمع، لكن السياق الاجتماعي لا يفسر كل شيء. فيجب النظر إلى أهمية البواعث الدينية الذي يبين حدود

---

1 – مع أنها الحالة تقليدياً على الأقل في المسيحية الأغسطينية إن لم تكن لدى بولس.

القراءة الخطية للعلمانية الحديثة: فتايلور يدعو إلى قراءة «مُتعرِّجة» ويمارسها، تتحدد العلمانية في نهايتها عندما لا يكون العامل المكون لترابط الأفراد، أي ما يجعل تنظيمهم المشترك ممكناً، إلا فعلهم المشترك من دون استناد إلى شيء يتعالى على ميدان هذه الأفعال.

ووحدها هذه القراءة التي توضِّح الانتقادات المتعددة الموجهة للاستقامة الدينية وللدين الطبيعي والإنسانوية الجديدة، كما توضح سجالاتها المتقاطعة، تسمح بفهم كيف وصلنا إلى فترة تنوع ونشوء العديد من المواقف الجديدة، بما فيها عدم الإيمان كقطيعة مع الدين الطبيعي المريح، إلى الحد الذي يقدم فيه الوضع الحالي تشكيلة من المواقف التي تتجاوز كثيراً الخيارات المتوافرة نهاية القرن الثامن عشر. في هذه الثقافة المتشظية التي يسميها تايلور الـ«سوبرنوفا* الروحية» كشكل من التعددية المستمرة، تراخت الرابطة بين السلوك الأخلاقي أو الروحي وبين الانتماء لطوائف كبيرة لتتطور في أخلاق الأصالة وفي تقديس الفردانية المعبِّرة. وهكذا فشرط المجتمع الحديث هو شرط تجانس أقصى وإضعاف متبادل أقصى، وهو أثر يزيد من شدته عدم ثبات الهوية المعزولة: إذ يميل كل فرد إلى التغيير الذي عوضاً عن تعميق الاختلافات، يقلص المسافة على قاعدة المسافة التي يكونها الإيمان بامتياز فالتعددية تفضي إلى الهشاشة في الأساس.

وتكمن أصالة تايلور في إقامته صلة بين مجتمع النظام القديم والحداثة، أي هذا الزمن الأول الذي كان المقصد يبدو فيه صادراً عن العناية الإلهية، وكان النظام مُتصوراً كتجسيد للقانون الطبيعي الذي كان هو ذاته قانون الله، بحيث يعني بناء مجتمع، بالنسبة لأتباع الدين الطبيعي، يوافق هذه المطالب كان طريقة في تحقيق المقصد الإلهي: وسيعيش الإنسان عندئذ في مجتمع يكون الله فيه حياً، ليس بالطريقة التي كان ينتمي فيها إلى العالم السحري، بالمقدس (المتعالي)، ولكن لأننا نوافق مقصده؛ فهو الذي يكون تصور نوعاً ما نمط حياتنا. وفي هذا التوصيف تندرج تماماً فكرة «الدين المدني». الأمريكي وتوجه أمريكا لتحقيق المقصد الإلهي. ومن الواضح بهذا المعنى، في البداية أن من آثار زوال الوهم جعل نعمة الله الفاعلة أكثر ضرورة، وفيما بعد ومع نجاح الاعتياد على عملية التنسيق هذه، أفسح المجال لعالم من دون إله.

ويثور المذهب الرومنطيقي ضد طغيان العقل على العاطفة، لكن هنا أيضاً يسمح منطق «التعرج» وحده بفهم موقفه، لأن إعادة الاعتبار للعاطفة اتخذ شكل رفضه للمسيحية، وخاصة صورتها للطبيعة البشرية الخاطئة التي كان يبدو أنها تشكل أساساً للتقاليد الأخلاقية لأتباع الدين الطبيعي.

---

* – سوبرنوفا نجم يبدو أنه يتفجر، وقد يبلغ حداً من اللمعان يجعله مرئياً في وضح النهار، ولم تشاهد في مجرتنا سوى ثلاثة نجوم من هذا النوع خلال السنوات الألف الأخيرة، (المترجم).

لكن موقف نيتشه أكثر حسماً أيضاً، لأنه يرفضه مفضلاً المأساوي، صورة للوجود تُبعد عنه الألم والعنف، ويُذكِّر، ضد النزعة التشبيهية الحديثة، بالدلالة الإيجابية للقوىٰ اللاعقلانية المحايدة أخلاقياً العنيفة، لأن الوجود الإنساني في حيويته هو إبداع وقدرة علىٰ خلق الجمال.

ويشيد بالتمرد ضد الإنسانوية الحصرية ببعدها المزدوج في الولاء للنظام الأخلاقي وتأكيد الحياة العادية التي يُقرنها بالجبن والتقشف وبالكبت، مُفقرة للحياة الإنسانية التي صارت وحيدة البُعد ومميته. فنيتشه وخلفاؤه لا يقبلون أن يكون التحرر الإنساني نهاية المطاف ويثورون ضد التسوية الناجمة عن ثقافة المساواة والعطف التي تفتقر إلىٰ البطولة، وإلىٰ الإرادة الملازِمة للإنسان في تجاوز ذاته، وحتىٰ إلىٰ محبة الحرية. ولا يتعلق الأمر بالنسبة لتايلور باتباع النتشوية بانتظام، في تصورها للحياة المتسامية التي تمثل شكلاً من الخلفية للفاشية، بل بإظهار وجود نزعة ضد إنسانوية تثور علىٰ ضراوة المشاغل من أجل الحياة، وعلىٰ خطر العنف وفرض المساواة. لأنه إذا ما كان نيتشه ينادي بأخلاق جديدة لا يعود فيها مكان للأخلاق كما تحددها الحداثة الغربية، يصفها بالعدمية الأوروبية وهي تنافح ضد إبعاد المستوىٰ الأعلىٰ، فإن «المضادين للأنوار الكامنة» يظهرون في الميادين الأدبية والفنية من حيث إنهم مرتبطون أولاً بأسبقية الجمال. وبالفعل، كما يؤكد تايلور كيف يمكن تفسير مقدرة «النسق» الإبداعي للمطالب الأخلاقية أو قوة التجربة الفنية من دون الاستناد إلىٰ قوة متعالية؟

فأين ذهبت إذن أشكال عدم الرضى في العصر الرومنطيقي لدىٰ الماديين المعاصرين؟ يتساءل تايلور نحن نظن أننا نعيش في عالم من دون إله، لكن هذا خطأ، لأن هناك استمرارية وانقطاع: استمرارية من حيث بقاء فكرة النظام الأخلاقي؛ لكن هذا النظام في المقابل لم يعد مؤسساً علىٰ العناية الإلهية، بل علىٰ الطبيعة وحدها أو في تصور للحضارة، بل في مبادئ (قَبلية) مُستلهمة من كانط غالباً، أي هذا الشعور (القَبلي) النقي المتمثل باحترام القانون الأخلاقي. وهؤلاء الذين يتخيلون أن ثمة انقطاعاً تاماً ونوعاً من العملية العقلانية، شبه الغائية، في التحرر من الدين يقومون بذلك لأنهم يزيفون التاريخ الذي لديهم عنه رؤية متعامية، بل إيديولوجية (في الحالة التي يقومون فيها عمداً بالتحريف)، في عملية يوضحها تايلور – كيف لنظرية أن تخترق وتحول المخيلة الاجتماعية، بحيث تشرع في تحديد ملامح عالم الأفراد، كأنه الشكل العادي للأشياء، تتلاشىٰ وتجد نفسها مُبسَّطة في الفضاء الكثيف للممارسة المألوفة.

ولهذا فللحداثة ما هو مسكوت عنه (الدين المُستبَعَد عن أي أخذ في الحسبان إلا كمقابل للحداثة، كصورة كلاسيكية للاغتراب)، في تأكيدها إن علىٰ الدين أن يزول بالضرورة، سواء لأنه

باطل كما يبين العلم، أم لأنه فقد من أهميته الآن مع وجود الأدوية، أو لأنه مؤسَّس على السلطة، بينما تنادي المجتمعات الراشدة بالاستقلال الشخصي[1].

إن التاريخ «بالطرح» راسخ بعمق في الوعي الإنسانوي الحديث، إلى الحد الذي أصبح فيه موضوع إيمان (لنقل إيديولوجية): فبالنسبة لـ«سرديته الكبرى» ظهرت الإنسانوية الحديثة لأن بني الإنسان صاروا قادرين على التخلص من الأخلاقيات الزهدية القديمة للعالم الآخر. ويرتكز هذا التاريخ على تمثل للبواعث الإنسانية ولمصادر الإيمان الديني، الموصوفة كنتيجة للبؤس والفاقة والهوان واليأس التي تمثل الوجه الآخر لرغبة الإنسان في تحقيق ذاته عندما تمنى هذه الرغبة بالحرمان. وتجري هذه الرؤية التطبيع على كل الأوجه الإنسانية وتساند النزعة المادية جاعلة من العلم العدو للدين دون أن ترى أن المادية ذاتها أطروحة وجودية. وهكذا يكون تحقيق الذات الإنساني ورفاهيته المستقل عن كل تعالٍ في كل الأزمنة الغاية الكونية. إن هذه السردية في الواقع تُسلِّم بـ«موت الله»، أي تلغي الأمل في تحويل الكائن البشري، وتوجُّهَه الروحي الخاص.

غير أنه من الخطأ مقابلة الإيمان بالعقل؛ لأنه إذا ما كان رجال الدين يرتابون في الإيمان الضمني والحمية الدينية، فإنهم سريعاً ما يصيرون أنصاراً لأنوار العقل وتقدم العلم وفي المقابل فإن «العلمنة» أو إضعاف التعارض الأوغسطيني بين مدينة بني الإنسان ومدينة الله قد نشأت من الإصلاح الديني في صراعه ضد الثنائية. داعياً جمهور اللائكيين إلى تبني نمطاً في الحياة أكثر التزاماً بالمسيحية، ثم منددا بأسس التوجهات الروحية ذاتها.

وإذن فإنها زائفة رؤية العلمنة التي يتراجع الدين بناء عليها بالضرورة أمام العقل. فحسب تايلور، يروي التفسير الوحيد للانتقال قصة حماس أخلاقي عظيم إزاء اكتشاف، وتحرر بالنسبة لعالم أكثر ضيقاً من علاقات مغلقة، ينطوي على سيطرة مفرطة على الامتيازات الجائرة.

وأخيراً، إنها الحرية والمساواة والإخاء بشرط أن نعثر فيها على (مائدة) مُؤسِّسة وعلى الاعتراف بالتعالي، وإلا بفعل العناية الإلهية. وبالنسبة لتايلور فإن العلم الطبيعي الجديد مع المعرفة التجريبية المتركزة على شهادة الحواس، لا يُسوِّغ بحد ذاته استبعاد دراسة المسيحية والتقوى والتجربة الدينية، خارج ميدان الدفاع والوعظ؛ وهكذا تتصف (التمرينات الروحية) للقديس إينياس بالانضباط والمنهجية والحس بـ«التنسيق» الإنساني. وكان يمكن لإنسانوية فرنسوا دوسال المتدينة أن تشكل مخرجاً.

---

1 - يصطدم مجتمع انعدام الإيمان بمشكلة الموت التي لا يقدم لها أية إجابة، بينما تمثل المصدر الأول للعذابات الفردية.

لكن الأوغسطينية المغالية هي التي انتصرت. وتشدد هذه الروحانية على السلوك الخارجي، سواء الطقوسي أم الأخلاقي، بفضل موقف لاهوتي قوي – فلا يمكن القرب من الله بالمحبة، بل يجب الانصياع لأوامره مع ابتعادٍ تُمليه الخشية، لأنه نظراً لفساد طبيعتنا العميق، فربما لا يكون توجهنا إلى الله إلا فخاً أو وهماً. وقد أعقب كل هذا هزال في حياة التقوى الداخلية. أما بالنسبة للجنسينيين*، فعلى العكس، إذ الثقة بالإنسانوية المتدينة هي التي قادت إلى الإنسانوية الحصرية... ويمكن تعميم وتلخيص شروط إمكان الإنسانوية الحصرية كتصور معزول للأنا وكتصور للعناية الإلهية شَكَّله النظام الأخلاقي الجديد. والحض على حياة منضبطة جدية ونشيطة، انتشر بحيث شكل طبيعة ثانية إلى الحد الذي لم تعد معه ثمة حاجة، بعد بضعة أجيال، لكفاح مرير ضروري للحياة المنضبطة الواجبة لدى الرواقيين. وظهرت البواعث الإنسانية الأساس متسامحة وخيّرة، غير عابئة بقسوة المهمة. وإذا ما كان صحيحاً أن العلم الجديد يزيل بعض العناصر الثانوية التي التصقت بالدين (منظومة مركزية الأرض أو المنهج المدرسي اللاهوتي) ويُسَرِّع إزالة الوهم عن العالم لأنه يسمح بفصل الروح عن المادة ويتصور القانون الطبيعي من دون استثناءات، وهو ما يمنع الخوارق من حيث هي كذلك، فإنه لا يفسر الانتقال من التقوى والتجربة الدينية إلى النزعة الأخلاقية الخارجية.

إن «وقائع الطرح التقليدية» القائلة بأنه ما إن اختفت المعتقدات الدينية والميتافيزيقية، لم يبق إلا الرغبات الإنسانية العادية التي تُكوِّن القاعدة لإنسانونيتا الحديثة، تطرح إذن الفرضية الزائفة والمُشوِّهة لتجاوز للدين تنجم عنه، كما يبدو كل شرور حاضرنا: كالتقاليدية والاغتراب ولاسيما عندما يتخذان شكل خيار تقرير المصير، وفكرة أن الجنس الديونيسي** بل الإباحي ينم عن طاقة محرِّرة، أو حتى فكرة أن الحياة الجنسية جزء جوهري من الهوية. ولذا فالمسألة النهائية في كتاب تايلور تدور حول تَعرُّف الحياة الروحية التي تنشأ من الثورة «التصريحية» مع أخلاقها الجنسية المُبتَذِّلة.

فقد ظهرت «الإنسانوية الحصرية»، بالنسبة لتايلور بالعلاقة مع أخلاق الحرية والمنفعة المتبادلة كسلم بديل للمصادر الأخلاقية؛ لكنها ما كان يمكن لها أن تظهر بطريقة أخرى عندئذ. ولا تزال لهذا المنشأ أهميته اليوم، ولا تزال التشكيلة الأوسع لأشكال انعدام الإيمان المتوافرة مُتسِمة بهذا الاندراج الأصلي ضمن أخلاق النظام النافع.

---

* – الجنسينيون، نسبة إلى الجنسينية وهي مذهب ديني مسيحي أتى به الأسقف جنسينوس في كتابه «أوغسطينوس» (١٦٤٠م) ويعني هذا المذهب الإيمان بقضاء الله وقدره منذ الأزل، وينفي حرية الإنسان في اختيار مصيره. أما في الأخلاق فيقضي بالتزام فضيلة صارمة متقشفة، (المترجم).

** – ديونيسي: نسبة إلى ديونيسوس، إله الخمر عند الإغريق. (المترجم).

ولذا فإن عرض تايلور التاريخي حي، أي إنه يخبرنا عن الحاضر. والكتاب إذ ينتقد التاريخ بالطرح الذي يرىٰ فيه السبب في الموقف الحالي للجدال ذي الأوجه المتعددة، الواقع بين حدَّين أقصيين – الدين المتعالي والإنكار المباشر – يريد أن يعمل علىٰ تعديل حدي المشكلة. ولهذا، لا يُعنىٰ تايلور بـ«العلمانية ١» (علمانية الفضاءات العامة) وبـ«العلمانية ٢» (تلاشي الإيمان والممارسات)، لكنه يتفرَّغ لـ«العلمانية ٣» أي الشروط الجديدة للإيمان. والسياق كما وصفه سيكون السياق الذي ينبغي أن يُجرىٰ فيه أي بحث وأي تساؤل يتصل بالأخلاق والروحي. ففي رأيه نظراً لدوام القديم في الجديد، ثمة إعادة هيكلة للدين، علىٰ قواعد جديدة، تفضل استبدال إيمان بآخر علىٰ الهوية المبنية علىٰ التقاليد. ولا تتلخص الروحانية الحديثة في المقابل بالتعالي؛ إذ ليس ثمة أشكال جديدة من الدين تظهر فقط بل أيضاً تأويلات مختلفة للكمون، انطلاقاً من اللحظة التي يرفض فيها التأثير المُوحَّد والخطي، كما يُزعم، للحداثة علىٰ الإيمان والممارسات الدينية، لمصلحة نموذج آخر تتمثل العلمنة فيه بالخلخلة وإعادة التأليف المتتابعين. ويرسم تايلور ملامح الدين المتحول – أو استعادة الإيمان–، مرتكزاً علىٰ التصورين الجديدين للحداثة، وهما التعبئة والأصالة.

وللتعبئة وجهان متماسكان: الأول يعني وجود الله علىٰ صعيد المجتمع بأسره، كواضع لمقصد علىٰ هذا المجتمع أن يحققه؛ ويقوم الثاني علىٰ كنيسة حرة يكون الأفراد فيها علىٰ اتصال مع كلام الله ويحض بعضهم بعضاً علىٰ ترتيب حياتهم بناءً علىٰ مبادئ دينية. غير أن ثقافة الكمون الحالية تترك الاختيار مفتوحاً بين الإيمان أو عدمه، وما من برهان قاطع يمنع هذا أو ذاك، والنوسان بين موقفين متعارضين، الدين القويم والإلحاد المادي، هو السمة الكبرىٰ لعصرنا الذي يسمح بالتأكيد بمواقف وسيطة تتحدد دائماً بما ترفضه. في هذه الـ«سوبرنوفا» حيث نجد أنفسنا، ونحن ننفر في اندفاعة مضادة للمسيحية، من النزعة المادية المُختَزلة بينما نخضع في الوقت ذاته لضغوط معترضة متعددة (نظريات وأنماط حياة في آن معاً) يبينها تايلور خلال سرده المتعرج: النفعية المذهبية وتمرد «المضادين للأنوار الكامنة» وضد الأخلاق الحديثة بإضفائها القيمة علىٰ المساواة والسعادة والحد من الألم، أي أخلاق خصم لما كان ينادي به نيتشه وأتباعه من انعتاق مُسيطر عليه لإرادة القوة، حيث يضع النظام الأبولوني نفسه في خدمة القوة الديونيسية.

الحداثة، هي أن كل الأفراد وكل المواقف الفلسفية تقدم تعريفاً ما للعظمة وللكمال، تعبر المادية اليوم عنه، في الكامن لكن هل أطروحتهم متماسكة؟ فكيف يمكن تصديقٌ لاختزال مادي للفكر وللعفوية التصوراتية، أو لتفسير مادي للبواعث علىٰ تصديق الأخلاق؟ كيف لتفسير

اختزالي للكيفية التي تتسبب بها السطوح الملونة في الدماغ باستجابة ما أن يوضح رد الفعل أمام رامبراندت؟ وتايلور يتفحص الإجابات المعاصرة، إجابات فرويد ثم إجابات الماديين الذين يعترف لهم بشعور بالإعجاب وبالعمق يثيره تأمل الطبيعة؛ ففكرة باسكال حول الإنسان كقصبة مفكرة قد تندرج إذن ضمن سجل ملحد ومادي، بل وتغذية نوع من التقوى. لأن حالة الاتحاد السوفييتي السابق، على سبيل المثال، وهو الآن بين أيدي «نقابات الأشرار» تبرهن بكل وضوح على خطأ مذاهب انسجام المصالح، حيث يفرض النشاط الإقتصادي نفسه (نشاط منظم، سلمي ومُنتج) على أنه النموذج لكل سلوك إنساني، نتيجة لتحويل فكرة النظام الطبيعي، فالاعتقاد بالانسجام هو الذي يجعل معونة العناية الإلهية ضرورية: إذ إن شفافية مجموع المنظومة لا يترك مكاناً للألغاز. علاوة على أن الفكرة القائلة بأن السلام والنظام لا يعتمدان على تطلع بطولي فائق، بل على اعتزاز بالنفس تقوده المصلحة تبدو أنها تصيب بالعجز أي جهد لتجاوز الإنسان نفسه والتصرف أبعد من منظور التحرر الإنساني العادي. وهنا نعود إلى نيتشه: فإذا ما كانت البطولة تلائم أخلاق الشرف الأرستوقراطي والمحارب، فإنها تبعث الاضطراب في مبادلات الخدمات التي تمليها المصلحة المتبادلة.

ولهذا يعود تايلور إلى القوة الأخلاقية للفضاءات الجديدة «الحسن مخالطة الأجانب»هذه الفضاءات الجديدة المرتكزة على «التنسيق» والعدل من حيث هو مساواة وانعدام التمييز، منذ ألا يمنح النظام المعياري الجديد أي وضعية وجودية لتراتبية أو لبنية تمايز خاص. فنحن هنا بعيدون جداً هكذا عن الشكل الأفلاطوني: إذ إن توزيع الوظائف الذي يتبناه مجتمع ما سيكون هكذا ممكناً، وسواء كان مبرراً ذرائعياً أم لا، فإنه يحدد الخير بذاته؛ والتمايز الذي ينجم عن كون الأفراد يُكمل البعض منهم البعض الآخر في إطار نوع من التآزر المتبادل ليست له أية قيمة جوهرية. وإذا ما صدقنا التاريخ بالطرح، فإن هذه الحدوس كانت دائماً موجودة، لكنها كانت تُستَبعد من قبل المذاهب الميتافيزيقية الوهمية ومن قبل الدين. لكن الأمر لم يكن كذلك: إذ كان ثمة معنى آخر للعدل.

وخلافاً لهذه الطريقة في النظر إلى التسلسل التاريخي لهذه السرديات، هناك بالفعل طابع لا سابق له وجِدة في الفضاءات حيث لا يجد المتبطلون وغير المنضبطين ما يستحقون.

عندما يتوافر الفضاء الجديد، يمكن أن توصف كل الاختلافات التقليدية بأنها جائرة بالقوة تبعاً لمعايير أربعة للنظام الجديد هي: الحرية، القوة، المصلحة المتبادلة والعقل. وقِيم «الأنوار» هذه تدفع عدداً كبيراً من الأفراد إلى الإسهاب في رواية للحداثة السياسية تصف ظهورها كأنه تَعارض

مع الدين، بإلصاقهم قِيماً مضادة للنظام القديم: كإضفاء القيمة على البنى في حد ذاتها، المرتكزة على النظام الكوني أو على اختلافات حقيقية؛ وفكرة أن شيئاً ما متفوق بالمنفعة المتبادلة؛ وإدانة بعض أوجه الخير الإنساني، كالشهوانية. لكن الكبت الأخلاقي والاختزال الخائب للأمل للرغبة إلى مجرد اندفاعة ذميمة لا يمنع عودة المكبوت: فما كان موجوداً في السابق بأشكال متنوعة من العنف الاحتفالي التطهيري (كارنفال، حرب صليبية) يعود للظهور كدفاع عن الوثنية وتأكيد للرغبة ضد المطلب المسيحي في التحول، عبر عنف الجميع ضد الجميع والافتتان بالحياة الجنسية. ومن هنا تعريف تايلور للشر: إذ يقوم على التقاط الوعي بدعوة إلى التحول بحيث تكون الطاقة بأجمعها موجهة إلى الله، لإعادة الأشياء إلى الله، وذلك لمكافحة الشر الذي يود التقاط هذا الوعي لمصلحة شيء متدنٍ غير الله.

ومن هنا ضرورة تكرار التذكير بأن مشروع الحرية والنظام النافع هو في صميم حضارتنا، إلى الحد الذي تتحدد فيه كل المواقف الممكنة بالنسبة إليه، سواء بالترويج لنسخة معينة (الماركسية على سبيل المثال) أم بانتقاده لمصلحة تنظيم اجتماعي آخر (المذهب الرومنطيقي وورثته). والطريق لم يكن واحداً بالضبط في الولايات المتحدة وفي أوروبا، وخاصة في البلدان الكاثوليكية، حيث بقي النظام القديم في الحضور فترة أطول في «التسوية الباروكية»*، حيث عُدَّ النظام التراتبي كأنه لا يُمَس والملك مقدساً، وقد سُوِّغ جزئياً بكيفية وظيفية – فالحكومة الملكية ضرورية لاستتباب النظام. وفيما بعد، يقابل تايلور نوعاً من الانزلاق «اللطيف»[1] – الذي جرى في البلدان البروتستانتية – بالانقلاب الثوري والكارثي الذي مَيَّزَ المجتمعات الكاثوليكة.

في هذا الإطار، إطار «الإنسانوية الحصرية»، فإن القوة العظيمة للعطف أو الغيرية تُنسب لبني الإنسان، علاوة على إعادة التنظيم الفعال والعقلانية الذرائعية. فغير وارد إذن وصف حركة العلمنة بكيفية سلبية ولا رؤيتها كحركة تراجعية إلى الحكمة القديمة التي كانت تخلو من هذا «التعاطف» كما يُذَكِّر نيتشه. فهذه الإنسانوية، ببساطة، ترى التحرر العام للمجتمع في إطار كامن، من دون أي تعالٍ، وضمن الحدود المعقولة، وهو ما يُدين كل أشكال الحماسة. وسيبقى في رأي تايلور، بُعد أساس في (المائدة)، حتى وإن ظل في الحدود المعقولة، ضمن العقل الذارئعي (في الاقتصاد وحساب المنفعة المتبادلة) وحسن الذوق: وهذه (المائدة) تتضاءل على صعد ثلاثة

---

* – نسبة إلى أسلوب عصر الباروك في فن العمارة، يتميز بكثرة الزخرفة وغرابتها أحياناً، وباصطناع الأشكال المنحرفة أو الملتوية المسهجنة، (المترجم).

1 – «لطيف» في رأيه، ومع ذلك فقد رأينا ما أفضت إليه الجرمانية البروتستانتية.

للسلوك الشخصي، والنظام الاجتماعي الحسن والاستعدادات الداخلية الطيبة، وهذا شديد الاختلاف عما يمكن تخيله في تصور نفعي صارم، لا يتوقف تايلور عن معارضته بصفة لا رجوع فيها مع كل تاريخ للعلمنة، كما يصدر عن المذهب التأليهي القديم ويحمل أثر هذا المخاض بصفة نهائية. والانزلاق صوب «اللوكريسية»*، نظراً لمجرى التاريخ تبعاً لهذه المراحل الثلاث مستحيل لدى تايلور: فهل هو تأثير للعناية الإلهية؟

إن كتاب تايلور جذاب حتى في الترابط بين أقسامه الخمسة (عمل الإصلاح، سرديات العلمنة، منعطف الدين الطبيعي، ثقافة السوبرنوفا المتشظية، الشروط المعاصرة للإيمان).

فبأسلوبه التكراري والشمولي، يشابه سرداً تاريخياً، كما يشابه خطاباً وعظياً لغايات الدفاع عن الدين. وهذه الإرادة العنيفة، الجلية خلال النص في النسق البلاغي الفريد، ربما تورث القارئ بعض الضيق، على غرار جيد وهو يقرأ رسائل كلوديل، وسيكون هذا الضيق لدى القارئ (الفرنسي) المؤشر الأول على خطاب كهنوتي ضد المسيح جزئياً، لأن الأمر يتعلق بالحديث مع القلب وبالهداية، لكن التوصيات السياسية الملموسة التي ينتهي إليها تايلور ويعبر عنها سواء في كتاب صغير[1] أم في التقرير الموضوع للحكومة الكندية[2]، يُظهران سلاحاً آخر، غير بادٍ في (عصر العلمانية)، ضد اللائكية على الطريقة الفرنسية، فيما يفترضه من أن حرية الضمير يمكن أن توجد حتى قبل حدوث الفصل بين السياسة والشأن الديني. وهي النقطة المركزية في برهنة الكتاب والرهان الأكبر لتأليفه الذي يستهدف إقامة الدليل على أن الدولة ما هي إلا وسيلة.

ومن هنا الاضطراب الجذري الذي أتركه مفتوحاً: فهل يجب إقرار إعادة البناء، التي ربما تبدو نَيِّرة، والمناداة إذن بـ«اللائكية المنفتحة» – حتى وإن كانت هذه الصيغة لا تعني الكثير بالنسبة إلى التعريف «الفرنسي» للائكية؟ والواقع أن ما يُبقي على اللائكية الفرنسية، هي قوة الدولة (بمعنى الجمهورية والإيديولوجية الجمهورية) التي احتلت مكان الكنيسة كقوة بناء مجتمع. ويبدو أن العدو لم يغير من وجهه بالنسبة لشكل الكاثوليكية الذي يأتي به تايلور الذي بتأثير واضح من البرتستانتية التي يتبنى منهاجها (الذي هو الانسجام مع العالم؟)، ينسى أهمية المؤسسة.

---

* – نسبة إلى لوكريس وهو شاعر لاتيني (٩٨ ٥٥ ق.م) ينتمي إلى مذهب إبيقور في الفلسفة.

1 – جوسلين ماكلور وشارل تايلور، (اللائكية وحرية الضمير)، باريس، لاديكوفيرت، ٢٠١٠.

2 – النسخ المختلفة (الكاملة والموجزة، الفرنسية والإنجليزية) لتقرير اللجنة الاستشارية حول سياسة التوفيق المرتبطة بالاختلافات الثقافية (CCPARDC) متوافرة على الموقع / www.aceommodements.qc.ca

فإما ينبغي أخذ إعادة البناء، ولكن رفض السياسة الموصى بها ولكننا نكون عندئذ على خلاف مع مشروع الكتاب ذاته ومع أصدائه الداخلية العميقة. والواقع أننا لو اتبعنا تايلور، فإن العلمنة تكون قيد التطبيق في العربية السعودية ولدى السلفيين عندنا (الأخلاقية الخارجية) أكثر مما تكون في المجتمعات المتأثرة بالثورات العربية؛ فلدى الأولين يبدو أن العلمنة كانت في البداية «مادية» وأن اللائكية تحققت أحياناً حسب النموذج الكلاسيكي مع العمل البورقيبي (فصل الدين عن الدولة). ويعلمنا تاريخ أوروبا (نحن الفرنسيين) أن ننظر بعين ناقدة لـ«لطف» العلمنة كما جرت في البلدان المتأثرة بالبروتستنتية.

وإما أن نرفض كل شيء، ولكننا في هذه الحالة إذا أبقينا على فكرة التعالي والبطولة نتبنى قراءة نيتشوية تجبرنا على أن نصير عدميين لإنقاذ اللائكية، وفي هذا تناقض. إذ ثمة فساد إذن في طريقة المحاكمة التي تضع القارئ أمام اختيار مستحيل – إذا أخذ في الحسبان حل لوكريس بوضوحه الشيطاني، وهو مالا يستطيع عمله إلا بشرط اعتبار أن ثمة شكلاً من التعالي لدى أبيقور وفكرة عن الشأن السياسي.

فضلاً عن أن هناك شيطنة تبعث الاضطراب للأبيقورية، ترجع إلى العصور القديمة. ويشبه هذا الرفض التذرع «بكبش فداء»، بل فكرة وسواسية تتخلل الدين برمته، فيما عدا بعض الاستثناءات اللامعة (من لورينز وڤالا إلى والتر بيتر مروراً ببيير غاسندي). حتى إن تايلور يمضي خطوة أبعد إذ يغير اسم فلسفة الحديقة مشيراً إليها بكلمة تحقيرية هي اللوكريسية، وهو مصطلح غير موجود في تاريخ الفلسفة. إن الإرادة لإعادة قراءة التاريخ، وإبداع تصورات جديدة، مفخرة للفكر؛ لكن عندما يتعلق الأمر بقراءة ليست قراءة مؤرخ ولكن قراءة فيلسوف أو مؤرخ للأفكار لا تضع بتصرف القراء رصيداً وثائقياً جديداً صالحاً لتغيير التفسيرات، من المفضل للمرء أن يبقي على يقظته النقدية، ولاسيما أن هذه «المراجعة»، التي تندرج في إطار طمس الدولة بصفتها الحاكمة والعودة الهجومية لبعض الأشباح الدينية – السياسية، تفضي إلى اتخاذ مواقف سياسية إيديولوجية مزعجة من دون شك للسلام في مجتمعاتنا. ففكرة تايلور في الكمونية قد تكون شكلاً من الكاثوليكية المنحرفة التي تشترك في التصفية النهائية للميتافيزيقا من دون أن تعترف بذلك.

القسم الأول

[عصر العلمانية] ونظريات العلمنة

اللائيكية والعلمانية والكياسة المدُنية

أوليفييه آبل

سيتمحور بحثنا حول سبع مجموعات من الملاحظات غير المترابطة نوعاً ما. الأولى تتعلق بهشاشة اللائيكية، وبالشرط التعددي للإنسان الحديث؛ وسأستند فيها على الفيلسوف بيير بايل. والثانية تستهدف تحديداً أفضل للائيكية بمقارنتها بفكرة العلمنة، لتوضيحهما الواحدة بالأخرى، والثالثة تبيان الصعوبات التي تعترضهما أثناء تطبيقهما في سياقات مختلفة. والرابعة تتعلق بالتحول المرتبط بالعولمة الذي يهز اللائيكية ويقلب شروط العلمنة. وستسعى الخامسة إلى توضيح كيف تكون فترات تغيير النظم، بالمعنى الواسع للكلمة، كالتغيير في النهضة والإصلاح محفوفة بالمخاطر إضافة إلى أشياء أخرى. وستعود السادسة إلى الاتصال اللاهوتي – السياسي، لمحاولة تَذَهُّن بعض الشروط السياسية للائيكية وللعلمنة، وسأستند في هذا إلى روسو.

أخيراً، ستعود السابعة من جهتها، إلى شروط اللاهوتية، مع اعتمادي على العالم اللاهوتي كارل بارث. وسنختم بالفكرة القائلة إن على اللائيكية والعلمنة أن يُكَرّرا، ويعاد ابتكارهما من جديد، بشكل أكثر هدوءاً ربما، وذلك بتفكيك حلمنا بمجتمع متآلف أسرع مما يجب.

الشرط التعددي

أود الانطلاق من الشعور بهشاشة اللائيكية، ومن الشعور بأن عدم الاطمئنان هذا يكمن في الكلمة ذاتها. لأن اللائيكية ملتبسة، ويمكن لكل منا أن يضفي عليها المعنى الذي يفضله. فمن الضروري إذن فتح النقاش أمام الدلالات الممكنة للمصطلح بكل أبعادها، حتى لو تعلق الأمر فيما بعد بإعطاء بعض الضبط لمجال هذا النقاش. والواقع أنني أندهش، وأنا أستمع إلى الكلام حول اللائيكية، من أن ما من شخص يتكلم حقاً عن الشيء عينه، لا بالألفاظ ذاتها ولا بالظرف المعين ذاته، وأن الخصوم يتواجهون بالإجابة عن أسئلة مختلفة. ولهذا يجدر بنا قبل الدخول في الموضوع، التصرف وكأننا لا ندعي التمكن من المسألة تماماً بل التحلق حولها.

والحال أن هذه البادرة نفسها، ببراغماتيتها، تبعث على التفكير، فاللائيكية هي الاسم الذي مُنح منذ ما يزيد عن قرن بقليل، لتعايش تقاليد وانتماءات متعددة في الفضاء ذاته. إذ تحرص على الأخذ

بالحسبان، في مسلمات تكويننا السياسي كما في جذرية قناعاتنا شرط تعددية المجتمعات الحديثة. ومجتمع تعددي، هو أولاً مجتمع خرج من الحروب الدينية. ولم يخرج من الأعلى، بتفضل مستنير من أولئك الذين يرفضون القتال من أجل تفاهات ظلامية، بل خرج من الأسفل مع استكانة الذين يعرفون بأن لا مخرج من الظلمات وأن الحروب الدينية ليست بعيدة أبداً. وعندما يتكلم بيير بايل عن «حقوق الضمير»، فهو لا يتحدث عن ضمير حر مدَّرع بالحقوق؛ بل عن ضمائر تائهة وضالة، ضمائر خاطئة وحقوقها، كما يقول هي حقوق الله نفسه. وأبعد من أن يستطيع الناس الاعتماد على أنوار مطلقة، سواء أنوار الإيمان أم العقل، فالفكرة هي أنهم جميعاً في ظلمة تائهون نوعاً ما.

فمجتمع تعددي إذن هو مجتمع قَبِل بأن الشأن الديني، في نطاق الإنسانية لا يظهر بكيفية موحدة، قبولاً كاستسلام وليس كموافقة. وحسب مماثلة لكانط في (الدين في حدود العقل المجرد)، فإن ثمة أديان كما يوجد لغات: وما من دين كوني مثلما لا يوجد لغة كونية ولا «اسبيرانتو» دينية. والحال أن انعدام كونية الشأن الديني أو توحده ليس مجرد واقع: إذ أصبح مع اللائيكية قيمة. ووجب لهذا التخلي عن الخرافة المزدوجة القائلة بأنه إذا ما كان إلهنا واحداً هو ذاته، فسنكون أخيراً متفائلين، أو (لكنها الفكرة ذاتها في العمق) إذا ما تخلصنا تماماً من الآلهة فسنكون متآلفين.

وإنكار الذات هذا، سواءً من كل دين أو من الأنماط المختلفة المضادة للدين، حُصِل عليه بصعوبة، عبر صراعات اكتشف الناس شيئاً فشيئاً أنها كانت غير قابلة للحل. ووجب لهذا الخروج من سخافة هذه الخرافة، والاعتقاد بإمكان تخليص السياسة من أي تنازع. وبعبارة أخرى، إن اللائيكية بقبولها طابع الصراع الذي لا يمكن تجاوزه، فقد حددت مبدأ للإنصاف بين المعتقدات الدينية، يقوم على تخليها بأجمعها وفي وقت واحد عن ادعاء الهيمنة وادعاء كل واحد منها بأنه الدعامة الوحيدة للحق أو الصائب. ومتانة البنية اللائيكية، مثل بنية قبة بُنيت حول فراغ مركزي، كصورة البانثيون في روما، تقوم على الوزن، والضغط المتبادل الذي تمارسه تعددية التقاليد والأديان التي تمنع كل منها الآخر من السقوط.

ولو كانت الأديان من دون قوة، ومن دون شدة، من دون صدق، لانهارت قبة المجتمع اللائيكي فاللائيكية الحالية والحداثة، هما الأكثر هشاشة، وقد نَسي هذا غالباً.

الفارق بين اللائيكية والعلمنة

تبدو اللائيكية منذ البداية كفكرة بسيطة، تؤكد حرية متساوية للضمير والتعايش السلمي للعبادات. ولهذه الغاية طُلب الحياد من الدولة كما طُلب من كل دين أن يتخلى عن فرض

أخلاقياته أو أعرافه على المُشَرِّع؛ وهذا الفصل بين الأخلاق والقانون، المعاصر لابتكار الزواج المدني، ولإمكان الزواج القانوني للشخص خارج طائفته، أساسي تماماً.

غير أنه يمكن الكلام عن [**مفارقة**] في اللائيكية من حيث إنها تمثل إطاراً تشريعياً محايداً لتنوع التقاليد الموضوعة حول فراغ مركزي وحركة فكرية قوية تشكل إحدى هذه التقاليد، الناجمة عن الأنوار – وهو تقليد ينبغي أن يكون مثالياً في أسلوبه بالدفاع عن تعدد المعتقدات. وبهذا المعنى فإن اللائيكية معاصرة لمفارقة سياسية، لاحظها ريكور في مناقشته والزر وبولتانسكي – ثيفينو: فهل السياسة فضاء بين الفضاءات الأخرى، أم إنها السلطة الضابطة بين الفضاءات، أي فضاء الفضاءات؟ وهذه سؤال محيِّر، لأن لكل من الاحتمالين صحته وحدوده.

وهل اللائيكية إطار صوري أم مبدأ جوهري؟ فما لن يكون مقبولاً، هو تقليد فكري يدعي بشدة أنه الضامن بمفرده لـ«الفراغ المركزي». والحال أن النقطة الحرجة هنا من دون شك: فقد نزعت القدسية عن الأديان إذ فقدت ادعاءاتها المطلقة والحصرية؛ ولكن بما أن التدين الإنساني بحاجة إلى المطلق، فاللائيكية ذاتها ميالة إلى أن تصير دين الدولة، الدين المدني والجهاز الإيديولوجي المكلف بقول الحقيقة المطلقة. وهكذا يدخل الدين اللائيكي في نزاع مع الدستور اللائيكي: فالأول يود تكون لسيادة اللائيكية سلطة مقدسة فوق كل الأحزاب؛ بينما يود الثاني أن لا تكون ثمة حاجة لتقديس الحياد التشريعي الذي يدافع عنه.

ويمكن بهذا المعنى أن نطبق على اللائيكية التحليل السوسيولوجي الذي يقترحه تويلتش، والتمييز بين ثلاث فترات، هي: [**اللائيكية النضالية**] التي يصفها تويلتش بأنها متعصبة، مع إيمان بالمواطن معادٍ لرجال الدين؛ [**اللائيكية المتمأسسة**]، وتقوم على الفصل المستدام وتشكل حاجزاً بين الفضاءات؛ [**اللائيكية الفردانية**] التوفيقية نوعاً ما التي تطلب أقصى درجات التسامح.

واللائيكية هشة، ذلك أنها ليست لأول وهلة مبدأ بسيطاً بل معادلة، وابتكار دائم لتسوية تُقيم بصفة مستدامة التباساً في القراءة، ونزاعات في التفسيرات يمكن الدفاع عنها. فهذا الوتر وهذا الالتباس بالذات هما اللذان صنعا عبقرية اللائيكية التي مثلت إنجازاتها التاريخية تسويات شائكة في سبيل تقدم جميع الأطراف.

لكن اللائيكية ذاتها، في مبدئها الجمهوري الذي يتطلب ترك الدين على الباب للدخول إلى الفضاء العام، استندت إلى علمنة لا إرادية وغير مؤلمة تقريباً، تاركة المجال لعمليات الخصخصة الاجتماعية الثقافية، ولذاتية وتعددية المعتقدات. وهنا يتمثل أحد إسهامات شار تايلور في النقاش

الفرنسي، إذ يذكرنا بهذا المنحدر الآخر، الذي يستحيل وجود الأول من دونه. فالتعددية الفعلية عملت على أكثر من الحياد الرسمي، وعلى الاستقلالية المتبادلة لفضاءات الحياة، أحدها عن الآخر؛ بينما يمكن تحديد الدين كـ«حالة» للمجتمع تكون الفضاءات فيها مختلطة ومندمجة.

ونجمت هذه العملية عن فكرة كون المعتقد الديني مجرد اختيار فردي، أو خيار كما يقال اليوم. في البداية، كانت فكرة مغادرة الشخص كنيسته، فكرة بطولية مع ذلك، مع إنها فكرة دينية؛ ففي عصر كالڤن، كانت مغادرة الكنيسة تعني الخروج من العالم والتعرض لعذاب الجحيم، فما من اختبار آخر، في رأي كالڤن، إلا ضرورة الإخلاص «أمام الله»، التي يدعو بوساطتها كل المقتنعين بالأفكار اللوثرية في البعث الإنجيلي إلى عمل كل ما يقولون وإلى عيش كل ما يفكرون، وإلى عدم إخفاء إيمانهم (انظر مؤلَّفه **[معذرة للسادة النيكوموديين]**)[1]. وقد أبرزت فكرة الإخلاص هذه من قبل شارل تايلور، كجانب جوهري في الذات الحديثة.

هذا الحق في الانشقاق، هذا الحق في المغادرة كان استخدمه بصفة خاصة جون ميلتون، شاعر الثورة الإنجليزية المستهان به في فرنسا حيث لا تقدر أهميته في تاريخ الأفكار السياسية، ولكن أيضاً في السوسيولوجيا الدينية التي ستصنع «العالم الجديد». إذ ستكون المستعمرات معمورة بهؤلاء المنشقين الذين يدعون دائماً إلى تسامح ديني شامل. وهذه الحرية الفردية في الخروج هي الشرط للحق في الدخول والانضمام إلى دين آخر، وهو ما تنفر منه الأديان التقليدية.

ولا يزال في إمكاننا خط سطر أخير في العلمنة إذا ما حللنا أو فككنا بعض التصورات كبقايا لاستعارت مسيحية. فقد لفت داريدا[2] النظر إلى الغفران أو التوبة اللذين لا تمارسهما الكنيسة فقط، بل العديد من الدول. غير أن ثمة أمثلة أخرى: كتصور عالم معقول، يمكن معرفته بالفكر، لأنه مخلوق من الله المتعالي، الخارج عن العالم؛ وفكرة التقدم التي تستعيد القصة الكبرى لتاريخ النجاة؛ والتصور اللاهوتي للسيادة الذي نقله كارل شميت ونسبه إلى الرايخ السياسي؛ أخيراً، الأعمال الخيرية الخفية في مؤسسات مغفلة للتضامن، وللضمان الاجتماعي،..إلخ أو ليس غياب التحريم في اللباس أو الغذاء، وقدرة المرء على أكل أو شرب أي شيء، من صميم مشروع القديس بولس؟ مشروع عولمة لا يكون فيها لا يهودي ولا إغريقي هل سيكون مشروعاً غربياً أم مشروعاً

---

1 – كالڤن، **[المؤلفات]**، فرانسيس هيغمان وبرنارد روسيل، باريس، غاليمار، مكتبة البلياد، ٢٠٠٩.

2 – جلك داريدا **[الإيمان والمعرفة]** متبوعاً بـ**[القرن والغفران]**، باريس، لوسوي، ٢٠٠١.

مسيحياً؟ وهذا ما يأخذه المسلمون والآخرون عليه اليوم، ويطالب به هارفي كوكس، منذ ما يقرب من خمسين عاماً، في [المدينة العلمانية][1].

تاريخا اللائيكية والعلمانية المتقاطعان

وربما يكون من المفيد، لفهم وضعنا الراهن، العودة إلى تاريخ هذه المفارقة أو هذه التسوية في خطوطه الكبرى، بكيفية تجعلنا نقدر مدى زيَحان الإشكالية أو ربما سوء الفهم. فإذا تفحصنا الأمثلة التاريخية للائيكية وللعلمنة، المختلفة حسب ظهورها في مجتمعات كاثوليكية أو بروتستانتية، أو مجتمعات شمالية أم لاتينية، نلاحظ أنها كانت متباينة مثلما كانت الأنوار في إنجلترا أو ألمانيا، وكانت الاتجاهات الرومنطيقية والوطنية،.. إلخ. ويرجع طابع التباين هذا إلى التعاملات المختلفة مع التعددية الدينية، ولكن أيضاً مع حق مغادرة الدين أو اعتناق دين آخر.

ففي تركيا، لا يمكن الذهاب بعيداً إلى لائيكية جمهورية حقيقية إذا لم يترك المجال لعلمنة ما، وذاتية وتحرر ديني، حيث تُعلن اللائيكية مع عدم تأكدها في مجتمع (يظن نفسه) وحيد الديانة: إذ إن اللائيكية التركية تحبس المواطنين ضمن هوية دينية، ولا تنظر إلى تغيير الدين بعين الرضا، والحقوق المدنية للأقليات ليست تامة غالباً. والأكثر خطورة ربما، أن المذهب السني للأكثرية استُعمل كجهاز إيديولوجي للدولة.

لكن يمكن لهذا الجهاز أن يفلت منها، لأن استعمال الدين لا يجري من دون مخاطر. وبهذا المعنى تظهر لي مطالب الجمعيات الإسلامية خلال العشرين سنة الأخيرة كتقدم للعلمنة. فلنذهب أبعد من ذلك: فنحن بحاجة إلى إسلام سياسي كما كان لدينا في فرنسا وفي إيطاليا وفي ألمانيا، ديموقراطية مسيحية، إسلام يقبل بألا يكون إلا قوة من بين قوى أخرى، قادر على التشارك مع آخرين لبناء تسويات بشأن الحكم.

أما الحالة الفرنسة، فاللائيكية فيها هشة نظراً لواقع مختلف قليلاً، يعتمد على كون فرنسا بلداً كاثوليكياً يتجاهل هذا. وينبغي أن يكون المرء يهودياً، مسلماً أو بروتستانتياً أو أجنبياً ببساطة، ليشعر بذلك ليس كاضطهاد بالضرورة بل كغرابة ومبعث للدهشة. ففرنسا بلد «كلثوليكي» بتضادها للكوثوليكية أكثر من كاثوليكيتها الحقيقية المرهفة والأكثر حيوية. إذ تَبَنّى المجتمع الفرنسي والعقلية الفرنسية الشكل العكسي لهذا الجوهر الذي تخلوا عنه وكبتوه في الأزمان السحيقة. ولا أتكلم عن القداسات الرسمية التي تتحد فيها البلاد بأسرها في ذكرى الأحزان

---

1 - هارفي كوكس، [المدينة العلمانية]، تورنيه، كاسترمان، ١٩٦٨.

الوطنية. بل المقصود هنا فرنسا العميقة هذه التي تمثل الكاثوليكية لها العدو العزيز القديم، والخصم اللدود الذي يحجب دائماً أي خصم آخر.

ومن الخطورة دائماً أن يدعي تحالف أو حتى خلاف، إسكات الآخرين، كأنما هو الوحيد فالبروتستانت هم دائماً «على الحياد»: في الماضي لأنهم لم يكونوا كاثوليك، واليوم لأنهم مسيحيون.

وهكذا اتخذت الجمهورية اليعقوبية* الشكل الأحادي لـ«مجتمع الساحة» وتتحد بالشعور مع وحدة الهيئة السياسية غير القابلة للانفصام. وعوضاً عن الوحدة الوطنية تحت دين واحد، جرى التوحد تحت الفكرة القائلة بأنه ما من إله، من دون الانتباه إلى أن هذا الإجماع ذاته ديني وساذج! ولنتحدث أيضاً عن الشكل الذي تتخذه الإباحية في فرنسا: إذ يُعلَّق شيء من اللاأخلاقية في عروة السترة، كما يُعد من انتهاك القوانين من دون إفسادها فناً ممتعاً. ويمارس هذا الفن باطمئنان يتناسب مع محبتنا للقانون ورغبتنا في معايير جمهورية قوية. إذ يَلزم لإباحيي الصالونات لدينا دولة قوية أو أب وَصي، يذكر بالمعايير لو ابتعد سلوكهم الحقيقي عن هذه المعايير.

والأسوأ من ذلك: يوجد في فرنسا، حتى لو بصفة جد هامشية ومن دون وعي من أعضائه، تيار لما بعد الكاثوليكية مضاد للديموقراطية، لا يعدل تعصبه إلا إلحاده غالباً، وأشهر شخصياته التاريخية شارل موراس. وينتمي ملحدو هذه «الكاثوليكية» الأصولية اليوم إلى الثوريين المتطرفين على شاكلة الماويين، الذين ينددون بالديموقراطية وبإنسانويتها الرخوة.

صحيح أن ما بعد الكاثوليكية المضادة للحداثة هذه هامشية، لكنها قد تعطي المثل. وأول من كانت لديهم قدرة حقيقية على انتقاد هذا التيار المضاد للكاثوليكية الكاثوليكي المتطرف، هم الكاثوليك أنفسهم، أولئك الذين يتصف إيمانهم بالحيوية والصدقية، بحيث لا يستسلمون للجمود والكبت والخداع في ثقافة «ميتة».

وفي مأمن من لائيكية قد لا تصبح في القريب العاجل إلا ظاهرية، نلتقي إذن أكثر فأكثر أدياناً هوياتية محض، أصولية أو مقتصرة على بقايا دين مُعَلْمَن، لكنه يفتقر إلى أي إيمان أو أي هم لاهوتي. فعلى الفرنسيين أن يكونوا كاثوليك، والأتراك سنة، والأمريكيين بروتستانتيين، لأن ذلك هو الأصل اللاشعوري تقريباً لثقافتهم، وهم بحاجة إليه كحاجتنا إلى الجهاز المناعي. وقد اعترف الرسام جوان سفار بهذا بسذاجة: لم نعد نؤمن بأديانا، لكن كلاً منا يعتقد أن دينه مع ذلك هو الأفضل! وما أخشاه أن لا نكون أشد تعصباً إلا لدين لا نؤمن به، وهو المحرك النفسي بالذات للتعصب.

---

* - اليعقوبية: مذهب نادى به الحزب المتطرف في الثورة الفرنسية، وكان أعضاؤه من غلاة الديموقراطية والحرب بلا هوادة على التكتل الأوروبي، (المترجم).

لكن الجانب الآخر موجود أيضاً، ونحن الآن في كل مكان عالقون بين المطرقة والسندان. ففي سياق العلمنة، أخذت الأديان بالانفصال عن ثقافاتها: إذ تتخلى عن إقليميتها لتصبح تابعة لقرارات ذاتية تقطع مع أي تقاليد، وتجد نفسها جاهلة بتقاليدها الدينية الخاصة. ولا تتمثل الخطورة هنا في قطع الثقافة مع الإيمان بل في قطع الإيمان مع الثقافة الذي يفضي إلى أصولية بلا جذور، أصولية «المولودين من جديد»، وهنا يكمن الخطر المعاكس للتعصب، الخطر الذي يقع بسهولة على الذين لديهم إيمان من دون دين ولا تراث أو ثقافة.

تحولات العولمة وعكس الإشارات

يبدو لي أن هذه الانحرافات الدينية المفاجئة تُبدي تأثيرات العولمة التي تسرِّع تبادل الأفكار والصور، وانتقال السكان. فالعالم، نظراً لحرية التبادل، لم يتوقف عن الانفتاح. وفرنسا أيضاً منذ الآن بلد مسلم، حيث ربما يفوق عدد المسلمين المؤمنين حقاً، الممارسين لدينهم، عددهم في بعض البلدان الإسلامية. لكن العولمة تتسم أيضاً بانغلاق هائل، إذ ظهرت حدود جديدة ترافق الحاجة للهوية، وللمناعة وللجماعة التي أوجدها تعميم المبادلات ذاته – والحاجة إلى ما لا يمكن تبادله نسبة إلى أن كل شيء يُتَبادل.

وعلى التوحيد التقني ترد البلقنة الإثنية. وعلى الحاجة إلى التبادل مع الآخرين ترد الحاجة إلى الخصوصية. وكما لاحظ ليفي – شتراوس منذ البداية سنوات ١٩٥٠، فإن علينا منذ الآن أن نفكر في الحواجز كما نفكر في الانفتاح، إذ لا نكافح العنصرية وكراهية الأجنبي بمطلب سامٍ للانفتاح، بل بالتلاعب في المجالات: فقد يسمح شيء من الانغلاق الاقتصادي بمقدار أكبر من الانفتاح السياسي أو الثقافي، إذ لا يمكن الانفتاح في كل الشؤون. وما يهددنا بالذات هو الجمود، ومع هذا الإلزام بأن نكون من الداخل أو في الخارج، منغلقين تماماً أو منفتحين تماماً، هذا الجمود الذي علينا فكه شيئاً فشيئاً، بجدل التصورات، والعمل على بسط وقائع المشكلة.

والأمر ذاته بالنسبة لمسألة الهوية التي لا معنى لها إلا إزاء الغير، أو المخالطة المُدنية، التي يجب تحويلها إلى جدلية بين هوية كمشروع، وهوية كتحرر، وهوية منفتحة، وأحياناً هوية استفهامية من جهة، ومن الجهة الأخرى هوية جذور وهوية ارتباط، هوية مرتبطة نوعاً ما وليست ناجمة عن اختيار، هوية آتية من «ألف طفولة» كما يقول باشلار، هوية موَرَّقة.

والمخالطة المُدنية، هي أيضاً تتطلب تحويلها إلى جدلية بالأسلوب ذاته. لأن المدينة في الماضي كانت الفضاء للحرية حيث كان المرء يشعر بتحلله من الالتزامات الجماعية، كما بينته مدرسة

شيكاغو وكما رواه جورج سيميل في نصه الجميل حول الأجنبي[1]: إذ كان المرء يمضي إلى المدينة بسعادة الضياع في بهجة الحرية المُغفلة. لكن يبدو الآن، أن تخوُّف الإنسان من أن يكون من دون ميزة، قابلاً للتبادل، يجعلنا نفر من الإغفال، ونطلب من مدننا قدراً أكبر من الألفة ومن شخصنة الصلات، ومن التقارب. وهكذا فنحن الآن في زمن (الجماعات المنغلقة) وحتى في فرنسا البلديات الأكثر تمسكاً بالرابطة الجماعية للبلدية مما تظن. ويبحث الأفراد الانفراديون عن عشيرتهم وقريتهم ناسين تصوراتهم المُدنية التي تحملها ثقافتهم الخاصة. فبين مصهرة «المدينة العلمانية» التي وصفها سابقاً هارفي كوكس و(الجماعات المنغلقة) الجديدة في مدن ما بعد الحداثة، نتبين جيداً انعكاس المُثل، أو على الأقل تعقدها – لأن العمليتين متضافرتان من دون شك، مثل حاجة مزدوجة للتحرر والارتباط.

وقد أثر انعكاس العلامات هذا حتى في فكرة اللائيكية ذاتها. ففي ١٩٠٥، كانت فكرة الجمهورية تمثل قوى الانفتاح والتقدم، وكان التقليد الكانطي الجديد حتى أوغست ساباتييه، ثم لدى برغسون، يقابل «الأديان المغلقة» بـ«الأديان المنفتحة» وأديان السلطة بأديان الروح. وهذا ما ألهم مفكري قانون ١٩٠٥: إذ كان نهر الحضارة يقود صوب أديان خرجت من الطفولة ومن تخيلات العقاب والثواب، صوب أديان ليبيرالية وروحية. وستختفي الطقوسية الخرافية لمصلحة حرية الفكر الحقيقية، حرية تقاسم المرء أفكاره من دون عائق، لأنه بالنسبة لكانط ما من حرية في التفكير من دون حرية في نشر الأفكار علناً: «يقال إن حرية الكلام أو الكتابة يمكن أن تُنتزع منا من قبل قوة قاهرة، لكن ليس حرية التفكير. ولكن هل نفكر كثيراً ونفكر جيداً إذا لم نكن نفكر بصورة مشتركة مع آخرين، يُطلعوننا على أفكارهم ونُطلعهم بدورنا على أفكارنا؟»[2].

في ١٩٢٠، كان بإمكان المجلس الكهنوتي في كريست بالدوم أن يرفض لراعيه الشاب تعيين مستشار جديد مع أنه كان لائقاً من كل النواحي: «مستحيل، سيدي الراعي، فهو إكليروسي: إنه يواظب على العبادة» ويكتشف الراعي بوينييه عندئذ أن ما من عضو في المجلس يتردد إلى المعبد أبداً. فلنلاحظ الاختلاف! إذ نجد بعد مئة عام، أن الجزء الأكثر تحرراً غالباً والأكثر تمديناً من الدين هو الذي تبخر؛ ولم يتبق إلا الفروض الشعائرية والمحرمات في الطعام واللباس، وردود الأفعال الهوياتية أو الأصولية، وباختصار كل ما كان ينبغي أن يزول. فهنا النواة الصلبة لـ«الشأن

---

1 – «استطراد حول الأجنبي» في ي. غرافمايروي، جوزيف [مدرسة شيكاغو]، باريس، أوبييه، ١٩٨٤.

2 – كانط، [ما يعني التوجه في الفكر]، ١٧٨٦، ڤرين، ١٩٥٩، ص٨٦.

الديني»، بعيداً عن تفسيرات النصوص المقدسة المملة، وعن «مسيرات التبليغ الرمادية». ويدل هذا التعبير الأخير لريجيس دوبريه جيداً على عكس المثال. ويدافع مثقفو الجمهورية الجدد عن انغلاق جمهوري ما، ضد الإيديولوجية الليبيرالية في الانفتاح.

فلم تعد اللائيكية إذن ما كانت عليه. إذ كان فصل الكنيسة عن الدولة في فرنسا يستجيب لحاجة إلى انفصال فضائين مختلفين تماماً، كان التاريخ مزج بينهما أكثر من اللازم. وكان الواجب إعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله، ونزع القدسية عن الدولة ورد الحرية للكنيسة في النقد التي كانت حرية المسيحية الأولى. وكان على القساوسة الكف عن كونهم موظفين عموميين، وأصبحت الأديان مسألة اختيار شخصي تصون نفسها بنفسها. في البداية كان الأمر تحرراً متبادلاً، وواصلت الكنائس المحرَّرة نشاطها معتمدة على المقدرة السوسيولوجية للانطلاقة المكتسبة، ومتفرغة بحرية لكل صنوف الأعمال الخيرية. وبهذا يمكن القول إن السمة الإنجيلية للكنائس قد تحسنت. لكن الانطلاقة تبددت بمرور الزمن: فالمتطوعون تعبوا من عدم رؤية من يخلفهم، وتفكك نسيج الهيئات الوسيطة، ولم يبق إلا مناضلون معبؤون أكثر فأكثر «مؤمنون»، أوفياء متمسكون بتنافسهم الورع، أو مهتدون بناء على اختيار فردي محض. وندرك إذن أن نظام فصل الكنيسة عن الدولة، الذي كان يبدو لنا مع ذلك متوافقاً مع الحداثة الديموقراطية والرسالة الإنجيلية في آن، يشجع على الرغم منا ما تحتويه أديانّنا من متشنج ومؤرِّق مستعد للهروب من العالم المشترك الذي أصبح متعذراً تحمله.

فترة خطرة

في مؤلفه [**بؤس الشأن السياسي، قوة الشأن الديني**][1]، يعود بول ڤالادييه إلى العقدة اللاهوتية – السياسية للحداثة، معتقداً أن انفصال السياسة عن الدين المزعوم يجد نفسه مهتزاً منذ الآن، يقوده الجانبان إلى مآزق خطرة. ويشير إلى أزمة شرعنة لم ينفك هابير ماس عن تقدير خطرها وعمقها. وليس من قبيل المصادفة ولاشك أن بروز الدولة الحديثة و«الذات» الحديثة قد رافقته اضطرابات وحروب دينية. فتغيير النظام السياسي والنظام النفسي كان يفترض أيضاً تحولاً للنظام اللاهوتي، ولم يكن هذا التحول نتيجة فقط بل أيضاً وفي الوقت ذاته الشرط لهذا البروز. ويتأتى كل هذا الاهتزاز السياسي زمن الإصلاح من هذا الانفصال الداخلي، من نزع القداسة عن النظام

---

1 – باريس، لوسوي، ٢٠٠٧.

السياسي ومن هذا الاستقلال المتبادل للقوانين «الوضعية»، للمدن الإنسانية، والقوانين «الشعائرية» للكنائس الإنسانية – أستعمل هنا مصطلحات كالڤن. وبهذا المعنى، فإن العلمنة واللائيكية لم تكونا طارئتين فقط، بل جرى التحضير لهما باختيار «لاهوتي» مُتَعمد، أفضى إلى الحداثة، فالحداثة سواء في جانبها اللاهوتي أم السياسي بُنيت على الفصل بين السياسي والديني. ومن جهة أخرى، فالفلسفة في عصر النهضة تهبط من سماء الأفكار لتهتم بالعلوم الوضعية وبالقوى الأرضية كما نجد لدى ماكياڤيلي وديكارت أو كوبيرنيك، داخلة في منافسة مع الكنيسة في قول ما هو شرعي – ومن هنا قضيتا غاليله وجيوردانوبرونو.

ولكن من جهة أخرى، وهذا ما يدعى بالإصلاح يتخلى اللاهوت بنفسه عن ميادين يعدها خارجة عن صلاحياته، للبحث عن مكان أكثر حرية وأكثر نقدية، وأكثر استقلالاً.

ولم تجر هذه التغيرات بأسلوب هادئ حقاً، لكن علينا العودة إلى هذه الفترة لفهم السبب. فاحتجاجات كالڤن على تجاوزات البابا السياسية وتجاوزات القضاة الإكليروسيه تندرج ضمن خط ماكياڤيلي الأساس ذاته. إذ إن هذا الأخير ما أنفك يدافع عن استقلال الشأن السياسي عن الكنيسة، من حيث إن الدين هو على الأكثر جهاز إيديولوجي يصلح لصنع أخلاق وطنية. أما كالڤن فيدافع من دون هوادة عن استقلال الكنيسة في مواجهة القاضي: فهذا الأخير يمثل في أفضل الأحوال جهازاً قضائياً قادراً نوعاً ما على محاباة الكنيسة. لكنه لا يجب أن يتدخل في الانضباط الإكليروسي بمعنى الكلمة: لأن لمجمع الكرادلة الحق بالحرمان، من دون تدخل للسلطة السياسية. وهذا هو جوهر معركة كالڤن في جنيف المتمثل في أن كالڤن، وهو ينطلق من الملاحظة ذاتها عن هشاشة الشأن السياسي، يؤكد أكثر من ماكياڤيلي الحاجة إلى المؤسسة، أي ضرورة الاختلاف بين القاضي والطاغية.

إذ يجب تصور القاضي في عقلانيته الخاصة به، صلباً في مواجهة تصاريف القوة والإفك على أوتار الأهواء البشرية. والجماعة الأخلاقية بالنسبة لكالڤن، هي المجتمع المؤسِّس على كل حال، أما الشأن السياسي كما الكنسي فشكل من المجتمع المُؤسَّس. والكنيسة والدولة ترسوان هنا، مع النقاش القديم بين الدول الإقليمية المركزية والإمبراطوريات الديموقراطية والبحرية، ولكن أيضاً النقاش بين الكنائس كمؤسسات مرتبطة بالدولة والكنائس الحرة التابعة لجمعيات دينية.

والحال أننا الآن، ولفترة يبدو أنها ستطول لبعض الوقت، بصدد الانتقال إلى نظام لا نعرف كيف نسميه، ينبغي أن يكون في مستوى قوة العمليات «التقنية» للعولمة ومستوى تعقد العمليات

«الإثنية» للبلقنة. وهذه هي مشكلتنا المشتركة. وهي فترة يزيد من خطورتها أنها تترافق باختلال عميق في مسرح الحرب. إذ تهاجم الحرب صميم منظوماتنا المعقدة، وهشاشة شبكاتنا المُدنية، حيث سريعاً ما يتحول أقل حادث إلى كارثة، لأنها بناءات كثيفة وتجمعات بشرية التي تُضرَب. فعلينا إذن تذكُّر أن الحرب الأهلية ليست أبداً بعيدة، وأن مجتمعاتنا هشة، ولكن أيضاً تذكر أننا نفتقر لا إلى الأمن بل إلى الثقة، وما كتبه إمرسون بروعة «إن أي حماية ضد شر ما تضعنا موضع التبعية لهذا الشر».

ولا أطمح هنا إلى اقتراح معادلة جديدة تستجيب للمشكلة، بل فقط تفحص بعض الشروط، سواء منها السياسية أم اللاهوتية التي علينا أخذها بالحسبان من أجل طرح المسألة بصفة أكثر عمقاً. وأود لهذا الاستناد إلى مؤلفَيْن، الأول هو الأهم في الفلسفة السياسية والتقاليد اللائيكية ذاتها، روسو، والثاني للاهوت ولما كان يسميه «الوثوقية الكنسية» كارل بارث.

مسألة الشأن اللاهوتي – السياسي

الجانب السياسي

من الملاحظ أن أكبر المفكرين المؤسِّسين للفلسفة السياسية الحديثة، من كالڤن إلى هوبز، ومن سبينوزا إلى روسو، اضطروا إلى البت في علاقات اللاهوتي بالسياسي، وفي مكانة التفسير للنصوص المقدسة. ولا يترددون في قول ما ينتظرونه من الدين. وسأتناول هنا، كسلك موصل، الفصل الثامن من الكتاب الرابع حول «الدين المدني» الذي يختم [**العقد الاجتماعي**]، فهذا الموضع في الخاتمة، من حيث هو في الداخل والخارج في آن، هو ذو مغزى بحد ذاته. ومفارقة اللائيكية توجد هنا من جديد ويستعمل كانط هذه الطريقة في الملاحظات الأربع التي تختم كل واحدة منها قسماً من [**الدين في حدود العقل المحض**]. وما هو من طبيعة دينية بمعنى الكلمة يظهر كخطاب في الحد.

فروسو، بعدما استعرض تاريخاً لمختلف نظم الارتباط اللاهوتي – السياسي (مع انتقاد مثير للاهتمام للنظم العبرانية والرومانية والإنجليزية، ولكن أيضاً ثناء مشدد على النظام الإسلامي الأول) يُقيم تصنيفاً لأشكال الارتباط بين الدين والدولة. والأول هو الحالة التي يكون فيها الدين، دين المدينة بأسرها، ديناً سياسياً، دين آلهة حامية للمدينة. والآلهة ملوك. ومزية هذا النظام هي التماسك السياسي والديني الذي يبث الشجاعة في المواطنين. أما المثالب فهي التعصب في العلاقات مع المدن الأخرى، والاعتقاد بالخرافات وصعوبة تقبل الهزيمة، لأن الانهزام يشمل حتى الثقة

الدينية. والشكل الثاني هو النظام الذي يميز بين سلطتين لا يمكن رد إحداهما إلى الأخرى، السلطة الزمنية للأمير، للقاضي، والسلطة الروحية للحبر الأعظم للأسقف. ولا يحتوي هذا النظام بالنسبة لروسو، أيه مزية، إذ يضع البشر في تناقض دائم مع أنفسهم ولا يؤسس إلا النفاق والعنف وعدم الاستقرار. أما الشكل الثالث فيقترح ديناً إنسانياً محضاً، هو دين الإنجيل بفهم مخالف لكل التاريخ المسيحي، وربما يكون هذا الدين هو الأفضل من الناحية الدينية، لكنه منفصل عن الشأن السياسي إلى الحد الذي يجعله غير صالح لتوحيد أي مجتمع، «تاركاً للقوانين القوة الوحيدة التي تستمدها من نفسها من دون أن يضيف لها أية قوة أخرى»، وينزع السلاح مقدماً من المواطن الذي لن يتمكن من الدفاع عن وطنه إلا ضمن الحدود التي تسمح له بها محبة الأعداء.

وحول هذه اللمحة الموجزة جداً، يمكن تسجيل عدة ملاحظات ينبغي أن تبقى معنا كقواعد محكمة لا ننساها عندما نتطرق لهذه المسائل، وأول هذه «الشروط السياسية» لتذهن المشكلة هو أن ما من حل جيد. فلكل منها مساوئه، والجدير بالملاحظة أن روسو لا يقترح تراتبية لهذه البدائل. وتجري الأمور كما لو أن كل واحد منها يأتي بالتناوب لتصحيح الاثنين الآخرين. وحتى أسوأ الحلول، حل النظام المزدوج الذي يميز المسيحية التاريخية، يمكن أن يبدو من بعض النواحي الأقل سوءاً، أو على الأقل مدعوماً بحجج يبرزها في مواجهة التأثيرات السلبية لكل من الحلين الآخرين. ويبدو روسو من هذه الناحية مؤلفاً حقيقياً من عصر الأنوار، يتذهن تعددية الممكن. وقد نسمي هذا التقليد النقدي بمعنى الكلمة فيما يمكن تسميته «الإيديولوجية الفرنسية» التي تصاحب اللائيكية.

والملاحظة الثانية هي أنه لا يمكن أن يكون ثمة بحث على الأقل في [**العقد الاجتماعي**] (لكن قراءة نصوص روسو الأخيرة تؤكده في مجالات أخرى)، في إزالة أية علاقة بين السياسي والديني. ويسعى إلى البرهنة ضد بايل على «أن ما من دولة أسست إلا واستخدم الدين أساساً لها». ولا يؤسس روسو الميثاق السياسي على العدل، والتوزيع المنصف للثروة والأعباء، أو على تبادل المنفعة، بل يؤسس على نوع من عاطفة المحبة. فالميثاق وجداني في صميمه. وحتى العدل يتضمن في صميمه بُعداً من التقوى، وأصل المجتمعات هو كأصل اللغات، شيء يشابه تقبل المحبة أكثر مما يشابه ميثاقاً عسكرياً أو اقتصادياً. ولهذا فالسياسة في عقلانيتها الخاصة بها، لا تنفصل عن أساس يبدو وجدانياً ولا عقلانياً، بل ديني عند روسو. فالحب هو هذه العاطفة أو هذه القوة الرهيبة أحياناً التي تقرب بين البشر وتُشعرهم بتشابههم و بهويتهم العميقة.

فماذا يحدث لو ألغي هذا الأساس الديني، هذه التقوى وهذه الرحمة، هذا الأساس الوجداني للمجتمعات؟ سيتحول إلى النفعية والذرائعية المتبادلة لبني الإنسان في البرود الأناني لعلاقات القوة التي لا يمكن أن تقيم أي تعايش وأية إرادة «عامة». والحال أن هذا ما حدث، أي: تاريخ التفاوت بين بني الإنسان، وتاريخ هذا البرود. فمؤرخ «روسوي» كميشليه يروي الثورة الفرنسية كهجمة مفاجئة لَنَسي مؤسس. وتشكل الرغبة الحماسية التي يتكلم عنها كان بصورة إيجابية النواة الأسطورية للتيار اليعقوبي الجمهوري. وتلك هي النقطة العسيرة التي حاول ريجبيس دوبريه كما يبدو لي. تذهنها في كتابه [**نقد العقل السياسي**][1]. والواقع أنه ما من عقلانية سياسية حتى الأكثر صورية، إلا وعليها الاعتراف بجانبها المظلم وبالقوى اللاعقلانية والوجدانية، فالجمهورية لو فقدت هذا الجانب المظلم، لا يمكن لها الاعتماد على مواطنين منضبطين وزاهدين مستعدين لتبني المصلحة العامة، ولا تستطيع الديمقراطية الاعتماد على مناضلين مستعدين للتضحية بقوتهم وبقواهم وبأهوائهم من أجل إنعاش النقاش. والحال أن احتداد الخلاف المتعلق بحقوق المواطنة كان بحاجة إلى مواطنين يتكلمون من أجل التزامات تتسم بالصدقية. إذ قد تموت السياسة من البرد.

مسألة اللاهوتي – السياسي

الجانب اللاهوتي

فالمسألة ليست إذن سياسة وحسب لأن النصف الآخر من الطريق لاهوتي. والواقع أن معادلة اللاهوتي – السياسي برمتها مثار للجدل؛ كما فهمها مؤلفون بمثل تنوع ميشليه وكالفن، وهوبز أوسبينوزا، فالوجهان لا ينفصلان: ويجب تذهنهما معاً بقدر الرغبة في الفصل بين المجالين، وإذا ما أنكرنا الجانب «اللاهوتي» من الشأن السياسي فكأننا ننكر اللاعقلاني الخاص بكل نموذج من العقلانية، ويتحد المجالان من جديد على الفور: والأمثلة التاريخية على هذا التقدير للشأن السياسي وافرة بقدر رفض تذهن القسم «اللاهوتي» من المعادلة.

ولكن بالأسلوب ذاته الذي على الفكر السياسي تبنّيه لتذهن البُعد الديني، يتذهن الفكر الديني البعد السياسي في الشأن اللاهوتي. ومن هذا الجانب من المسألة نستطيع الانطلاق ثانية من التحليل المرموق الذي اقترحه عالم اللاهوت كارل بارث للعلاقات «بين الكنيسة والدولة، الأمس واليوم وغداً». وهذا النص الذي نُشر بداية في تشرين الثاني ١٩٣٦ في مجلة [**اللاهوت الإنجيلي**] بميونخ،

---

1 - [**نقد العقل السياسي أو اللاشعور الديني**]، باريس غاليمار، «مكتبة الأفكار»، ١٩٨١.

ثم ترجم لمجلة سويسرية ([**السجلات البروتستانتية**]، نيسان ١٩٣٧)؛ مثير للاهتمام من حيث سياقه، إذ إن كارل بارث الذي طرده النظام النازي من جامعة بون في ١٩٣٥، فالتجأ إلى بال، كان يعمل على تنظيم شبكة الكنيسة المُجاهرة- وهي كنيسة ترفض تقديم الولاء للفوهرر.

ويقترح كارل بارث تصنيفاً «للأشكال التي يمكن للكنيسة أن تكتسيها في مواجهة الدولة أو بالنسبة للدولة من جهتها إعطاءها للكنيسة». ومن حيث كونه لاهوتياً فهو لا يهتم بماهية الكنيسة بالنسبة للدولة. بل بماهيتها لها ذاتها. وأيضاً بماهية الدولة بالنسبة إلى الكنيسة، أي: سلطة لاستتباب النظام ينبغي الخضوع لها بحفظ العالم من الفوضى، ولكن ضمن الحدود غير المرئية والمؤقتة التي تعينها لها سيادة المسيح الوحيدة. ويمكن للدولة أن تقوم بهذا الدور «بنية طيبة أو بعدم اكتراث، أو بنيئة سيئة» ولذا فإن الأشكال الوطنية أو الحرة، أو المُجاهرة للكنيسة هي بالفعل مقترحات آتية من الخارج وأن على الكنيسة بحثها [...] وما من شكل من هذه الأشكال أفضل تكيفاً من حيث المبدأ».

وبناءً على هذا التصنيف: هناك الكنيسة الوطنية بداية، حيث تكون الكنيسة رسمية ومرتبطة بالدولة. ولا شيء يمنع هذا في الكتاب المقدس، ولكن لا شيء يوجبه فيه، وإذا ما أرادت كنيسة أن تصير كنيسة للدولة، فلا تستطيع فعل ذلك إلا طاعة للكتاب المقدس، «وليس لأسباب متعلقة بالنظام أو بالتقاليد». ويقع على عاتق مثل هذه الكنيسة أكبر قدر من المسؤولية في الكلام بصراحة إذا ما بدالها أن الدولة تخون؛ وإلا فإنها تخون نفسها من أجل تبرير النظام القائم. والشكل الثاني هو شكل الكنيسة الحرة، وهي متحررة تماماً من الدولة، وتشبه شكل تجمعات العهد الجديد (قبل قسطنطين). والخطورة تتمثل هنا في أن الكنيسة قد تُختَزل إلى مجتمع خصوصي لا يُعنى إلا بالحاجات الدينية لرعاياها، بينما «للإنجيل طموحات كلية تجعل الكنيسة خطراً على الدولة» والشكل الثالث للكنيسة في علاقتها بالشأن السياسي هو شكل الكنيسة المجاهرة. وهذا عندما «عوضاً عن مساندة الدولة للكنيسة أو تحملها، تصبح هي ذاتها، صراحة أو خفية، كنيسة مضادة تحارب الكنيسة الحقيقية». ويوحي كارل بارث بأنها الحالة عندئذ في ألمانيا التي يتوجه إليها. ولا يمكن للكنيسة أن ترغب أو ترفض أن تكون مُجاهِرة؛ وإذا ما رغبت في ذلك وفاءً للإنجيل وليس للتباهي بأنها للقلة المصطفاة، فستخضع للاضطهاد والإغواء الكاذب، وسيتخلى عنها الكثيرون؛ لكنها إن حافظت على اتجاهها فلا يمكن أن تزول.

بناء على هذه اللمحة الموجزة، يمكن لنا هنا أيضاً بداية تقديم عدة ملاحظات تساعدنا على تبيين الشروط اللاهوتية للمشكلة السياسية. نلاحظ بداية أن كارل بارث مستنداً إلى قراءته

لـ(الرسالة إلى الرومان)، يلاحظ وهو في خضم المعركة ضد كنيسة الرابح الثالث، أن الكنيسة المُجاهِرة ليست الكنيسة الوحيدة الصحيحة. فالمسألة تتعلق بالفترة التاريخية. غير أنه لا يمكننا القول إن الكنيسة الحرة أو كنيسة الدولة هما حلان صالحان. فليست الدولة الأفضل جيدة بالضرورة دائماً مع الإنجيل. إذ إن الشأن السياسي يتنوع وهكذا يخضع الشأن اللاهوتي- السياسي للفحص النقدي والصفة المؤقتة. ولكل صيغة مزاياها ومثالبها. ويمكننا حتى إقامة صلات بين ثلاثية روسو وثلاثية كارل بارت. وهذه الملاحظة جديرة بالتذكر في زمن تظن كل كنيسة أنها تتمتع بـ«العلاقة الصحيحة»، مع الشأن السياسي. وتتبع هذه العلاقة أوضاعاً تاريخية قد تتغير، ويظهر الوفاء في تلك الأوقات.

الملاحظة الثانية: من غير الوارد بالنسبة لكارل بارث (وكارل بارث الذي، في ١٩١٧- ١٩١٨ كان ندَّد بعنف بعبارة «الله معنا» المكتوبة على الخوذات الألمانية) إلغاء كل علاقة للاهوت بالشأن السياسي. وكالفينيه لا تسمح له بالتخلي عن مؤسسة الدولة، المتميزة عن الكنيسة في مهمتها القائمة على حفظ النظام وعلى عدالة القوانين. والأفضل من ذلك فإن محك لاهوت كارل بارث هو تذهن عواقب اللاهوت على السياسة، وعدم التخلي عن السياسة للسياسيين. التقنوقراطيين أو الديماغوجيين. بل تَذهُن سيادة الله، فما من قوة دنيوية تستطيع أن تحد منها أو تعوضها. فهو إذن خطاب ينزع القدسية عن السياسة بصفة دائمة، ولكن أيضاً إعادة وضع التوافقات والخلافات الإنسانية ضمن الديمومة السياسية. وفي الحقيقة، وبخلاف الصورة التي بقيت فإن على المسيحيين العمل أولاً من داخل الشأن السياسي على استقلال العقلانية السياسية (عقلانية من دون مطلق). وعندما تُستنفدُ كل إمكانيات تعديل السياسة من الداخل فقط يكون الدخول في مقاومة يَقظة ومُجاهِرة.

أما كون اللائيكية هشة، فيمكن التثبت منه عندما نرى مفكرين يساريين يؤكدون أن مارين لوبين هي الوحيدة التي تدافع عن اللائيكية. ويمكن التثبت منه أيضاً بكون العديد من المتمسكين باللائيكية يختزلون حرية الضمير إلى حرية شخصية، حرية دخيلة النفس أو الديانة الأسرية. علاوة على أن البعض يودون انتزاع الأطفال من الأهل الطائفيين! ولا يطلب مروجو إلغاء منشور نانت* شيئاً أكثر من هذا؛ وإذا ما وصلنا إلى هذه النقطة فإن روسو وكانط لا بد أنهما

---

* - منشور نانت: نسبة إلى مدينة نانت الفرنسية، الذي أصدره الملك هنري الرابع في ١٥٩٨، وأعطي فيه للبروتستانت حريات دينية وسياسية. وقد أفضى منشور نانت إلى السلام الديني في المملكة الفرنسية. إلا أن الملك لويس الرابع عشر ألغى هذا المنشور في ١٦٨٥، وهو ما تسبب بهجرة الكثير من البروتستانت. (المترجم)

يتململان في قبريهما، وباتت ثلاثة قرون من الكفاح في سبيل الحرية من دون جدوى. وكيف البدء من جديد ومن أين؟

كتب ريكور في معرض نقاش لهابرماس ولفكرة أزمة الشرعية منذ سنوات ١٩٩٠: «يبدو لي أن عودة إلى مثال الأنوار النقي غير كافية اليوم. فمن أجل تحرير هذا التراث من انحرافاته، ينبغي إعادة وضعه ضمن مسار تاريخي أطول متجذر من جهة في التوراة العبرانية وإنجيل الكنيسة الأولى، ومن الجهة الأخرى في أخلاقيات الفضيلة الإغريقية والفلسفة السياسية الخاصة بها. وبعبارة أخرى، استذكار كل التقاليد التي ترسبت على قاعدتها. فباستعادة الميراث الأكثر قدماً من ميراث الأنوار، يمكن للهوية الحديثة أن تجد المُصَحِّحات المناسبة للتأثيرات السلبية التي تشوه اليوم المكتسبات الراسخة لهذه الحداثة ذاته»[1].

وإذا ما كانت الحداثة تحرص على هذا الميثاق اللائيكي الذي يسمح بتعددية المجتمعات العلمانية وباستبطان هذه التعددية، فلا بد من وضع الميثاق في حمايتها المشتركة، مع الأخذ بالحسبان هؤلاء القادمين الجدد سواء من الأجيال الجديدة أم المهاجرين والواقع أن المسائل التي تعرضنا لها هنا كانت طرحت مئات المرات، وهي تستحق مع ذلك التكرار بين الفينة والأخرى، لأن المشهد يتطور. وعلى العكس مما يُظن، على كل حال، فإن المشكلات لم تُحل قط؛ لكنها بتراكمها قد تنهار أحياناً، وتشكل مثل هذه الانهيارات مشكلات جديدة تُنسي القديمة. ولكن في الوقت ذاته، قد يحدث أن ما ظهر في الماضي كمأزق يكون فجأة ممراً مفتوحاً.

---

1 - بول ريكور، [قراءات]، ص ١٧٠ – ١٧٥، باريس، سوي ١٩٩٩.

خيبة الأمل في زوال الأوهام

مارسيل غوشيه

إن [**عصر العلمانية**] كتاب عظيم بثرائه وعمقه، كتاب ثقافة عالية، ينبغي أن يتخذ أمثولة للخبراء الذين يحكموننا فيما يجب أن يكون عليه إنتاج عقلي جدير بهذا الأسم، بعيداً عن تفاهات مراجعات لجان القراءة. إنه كتاب خصب يتضمن كتباً كثيرة أخرى، في حالة الكمون من خلال تعدد المسالك التي يفتحها.

وشارل تايلور يقدم لنا منظوراً رائعاً وغزيراً للحياة الروحية والعقلية والثقافية والأخلاقية للعالم الغربي طوال خمسة قرون. وموضوع البحث هو الإجابة عن سؤال محدد: ما الذي جرى حتى يصبح الإيمان الديني الذي كان شبه عام في ١٥٠٠، مجرد خيار شخصي بين خيارات أخرى طبقاً للتعبير المتداول اليوم، بعد خمسة قرون؟

وعلى هذا السؤال ثمة جواب جاهز في كلمة واحدة، كلمة تمثل تَثَبُّتاً من واقعة أكثر مما هي تفسير: العَلمنة. وهو مصطلح ملائم، نعيش معه، ولكن من الصعب تحديده بصفة مُتَّفَق عليها. لكنها الرواية المتَّفق عليها، أو تضافر روايات عديدة، لحركة العلمنة هذه هي التي يقوم شارل تايلور بإعادة النظر فيها من أجل فهم أفضل للسبل التي سلكناها خلال خمسة قرون من العالم الديني إلى العالم العلماني.

والانتقادات التي يوجهها تايلور إلى الروايات الكلاسيكية للعلمنة تظهر لي وجيهة تماماً. يوجزها في صيغة بليغة إذ يتكلم عن «تاريخ بالطرح» عارضاً الحداثة كثمرة لانعتاق أو تحرر تدريجي من أغلال معتقدات كانت تمنع البشر من تقدير الحقيقة البسيطة لشرطها بحس متزين.

وقد قادت هذه البساطة الموجزة لهذا التاريخ بالطرح بكيفية متكررة، وعلى حلقات، من دون أن يفضي هذا حسب معرفتي أبداً إلى رواية كلية متماسكة، إلى إكمال هذا التاريخ بالطرح بوساطة تاريخ [**تبديل الموضع**] الذي تُشكل القراءة الويبرية* لأصول العقلية الرأسمالية في الأخلاق

---

* - نسبة إلى ماكس ويبر. (المترجم)

الكالفينية نموذجه المثالي. ففي إطار تاريخ بتبديل الموضع كهذا، لم تتبخر الأفكار والمعتقدات والمواقف الدينية ببساطة: بل غُيِّرت مواضعها إلى اتجاه علماني.

ويقابل شارل تايلور هذا التاريخ بالطرح بمنظور أكثر إقناعاً لتاريخ يمكن تسميته تاريخاً بـ[**التعويض**] وقد تطور حسب أطروحته، على مدى خمسة قرون إنطلاقاً من الإصلاح عرضٌ بديلٌ بالنسبة إلى العالم القديم للإيمان المسيحي، لأننا نتموضع داخل الحقبة المسيحية. وقد شهدنا ما يدعوه «توسع المخيلة الاجتماعية» غير المسبوق والمتعدد الأشكال، الذي ضم إليه شيئاً فشيئاً غالبية العقول الكبرى بعملية ذهبت من النُّخب إلى الجماهير. والعنصر المركزي في هذه المُخيلة الاجتماعية، كما يبدو لي في الرواية التي يقترحها، ما يدعوه تايلور «إنسانوية حصرية»، أي رؤية مكتفية بذاتها للشرط الإنساني في جوانبه المختلفة، جد مقتنعة باعتمادها على ذاتها من دون اللجوء إلى أي تعالٍ مهما كان مصدره. ولتحليل تشكيل هذا الغموض خُصِّصَ [**عصر العلمانية**] بصفة جوهرية، وليس في وسعي التعبير عن إعجابي بعظمة وعبقرية لوحة الخمسة القرون الأخيرة التي اقتُرِحت علينا. وحتى لو كانت اللوحة غير كاملة - وكيف لها أن تكون غير ذلك، حتى في ١٣٠٠ صفحة، فهي رائعة ومثيرة بشكل مدهش.

غير أنه علينا التعمق أكثر إذا ما أردنا حقاً فهم ما جرى، وسنترك جانباً مسائل المنهج ومناقشة الخلفية الفلسفية للمشروع. وبما أنه لابد من الاختيار، فقد ظهر لي الذهاب إلى جوهر الأشياء ذاتها أكثر إثارة للاهتمام. فلنقم بخطوة إضافية بالانتقال إلى تاريخ أقترح تسميته تاريخ بـ[**التحويل**].

ومن المناسب، علاوة على ذلك، التخلي نهائياً (وهو مقترح أصوغه من دون توهم في نجاحه) عن مصطلح العلمنة هذا، إذا لم يكن في استخدامه الوصفي الشائع لسهولة مبادلتنا، ففي استخدامه التصوراتي بالمعنى الحقيقي على كل حال، لأنه يعاني على هذا الصعيد عوائق لا يمكن التغلب عليها.

فمصطلح العلمنة هذا مسكون بعكسه، إذ يستمد منه جوهره إلى الحد الذي يحبسنا فيه ضمن مُلتبِسات لا مخرج منها. فما المقصود بعصر العلمانية؟ هو عصر ليس دينياً. ولكن ما يقول لنا هذا عن عصر ليس دينياً؟ ليس الكثير؟ إذ لا يقول لنا ما المضمون الإيجابي للعمانية، إذا ما كانت موجودة، والحال إنه السؤال الذي أود محاولة اقتراح جواب عليه.

وينبغي في مسعانا الانتقال إلى ما وراء تحليل المعتقدات ومضامينها. لأننا ضحايا بصفة لا شعورية، على هذا الصعيد لاختزال حديث للشأن الديني إلى المعتقدات الدينية والممارسات المتصلة بها: كالأخلاق والطقوس.. إلخ. والواقع أن هذا التعبير نفسه «المعتقدات الدينية» يندرج ضمن فهم قريب العهد للدين، يمكن تحديد أصله بدقة في بداية القرن التاسع عشر في ألمانيا وفرنسا وإنكلترا. وهو فهم لا يمكننا إسقاطه بصفة رجعية على الماضي من دون المجازفة بالمرور إلى جانب الوجه الرئيس للظاهرة الدينية كما وُجدت طوال التجربة الإنسانية المديدة.

فقد كان الدين في الحقيقة للإنسانية في مجموعها، بقدر معرفتنا، وللإنسانية منذ بدايتها، بقدر ما نستطيع تبين أشياء عنها، ولجملة المجتمعات الإنسانية المعروفة لدينا على كل حال والتي يجب بشأنها تحديد ما علينا تسميته «الاستثناء الحديث، شيئاً آخر وأكثر من «معتقدات دينية». فالدين، بعبارة أخرى، كان بالفعل شيئاً آخر غير الأفكار والتمثلات والعواطف والسلوكات المتصلة بما فوق الطبيعي وبالمقدس. فبالنسبة لنا نحن الحديثين، ومنذ قرنين، صار الدين كل هذا، لكنه كان يمثل في الماضي شيئاً آخر قطعاً. إذ كان يشكل طريقة في بلوغ الكمال للمجتمعات البشرية، ونظاماً شاملاً للعالم الإنساني. ولم يكن الشأن الديني «في كل مكان» وحسب. كمل يقول دانييل هيرفورليجيه في صيغة يأخذها شارل تايلور على عاتقه. بل كان الشأن الديني [**منظماً**] لكل شيء. لقد كان يشكل حجر الزاوية في تكوين مجتمع إنساني اجتماعي. وبمصطلحات أكثر علمية، نستطيع التحدث عن طريقه في بناء الفضاء الإنساني الاجتماعي، الشديد التنوع في تعبيراته الحضارية والثقافية، لكنه رتيب في مفاصله الأساسية.

والعملية المسماة بالعلمنة في عملية التحويل تلك التي نقلتنا من هذه الطريقة القديمة في البناء إلى طريقة أخرى تعكس معالمها نقطة فنقطة. إذ نستطيع الكلام عن [**طريقة بناء تابعة**] بالنسبة للأولى، ووصف هذا التحول كانتقال إلى [**طريقة بناء مستقلة**]، وهي صيغة ينبغي توضيحها، تسمح لنا كما أظن، تعرّف مضمونها بشكل أفضل.

والبنيتان المقصودتان هنا ليستا وراء ولا تحت المعتقدات والتمثلات التي يتبناها الناس عن عالمهم. بل هما مشاركتان بعمق لهذه المعتقدات والتمثلات اللتين تشكلان امتداداً لها على شكل استعدادات عملية. ولا يتعلق الأمر هنا بالنسخة الجديدة المُحَسنّة ربما، لنزعة اختزالية من النموذج الماركسي، تفسر الدين بشيء آخر غيره، بل فقط بتوسيع المنظور المتعلق بدور الأفكار أو المعتقدات الدينية ضد التقيد الحديث الذي يحصرها في فضاء شديد الضيق.

وثمة إيضاح للنقاش المختلق من هذا التقيد الحديث. وهو السؤال: «هل كان الإغريق يؤمنون بخرافاتهم؟» إذ لا فائدة منه قطعاً، لأن مقولة الإيمان بمعنى الانضمام الحميم لرسالة ما، ليست لها أية وجاهة في نطاق الميثيولوجيا الإغريقية. فهي مقبولة حديثة أُسقِطت تعسفاً على ماضٍ ليس لها فيه أي تأثير على تنظيم التجربة العقلية والاجتماعية. فبالنسبة لنا نحن الحديثين، لم تعد المعتقدات الدينية مُنَظّمة أو بانية للعالم الذي يعيش فيه، حتى ولو كنا المؤمنين الأشد تقوى. ولكنها كانت كذلك، حتى بالنسبة للعقول القوية التي مع اهتمامها القليل جداً بخرافات قبيلتها، كانت تظهر بصفة عامة من الحريصين بشدة على النظام الذي وضعته الدلالات الدينية ورسخه الممارسون المواظبون على الطقوس المخصصة لإدامتها. فجدير بنا التخلص من تمركزنا الإثني كحديثين لفهم ما كان عليه الشأن الديني في التاريخ الإنساني.

ولهذا يبدو لي أكثر سداداً الكلام عن «خروج من الدين» عوضاً عن العلمنة، «خروج من الدين» بمعنى الخروج من التنظيم الديني للعالم. خروج يترك مسألة المعتقدات الدينية على حالها، هذه المعتقدات التي تحافظ جيداً على بقائها بعد هذا الانتقال خارج البناء التابع، حتى وإن تغير موضعها وتغيرت مكانتها بهذا الانتقال.

إن التبعية، حرفياً قانون الآخر: ذلك هو التصور الذي يتركز فيه ما هو جوهري في طريقة البناء الدينية. فالأمر لا يتعلق فقط بأفكار ومعتقدات وتمثلات، بل كما قلنا، باستعدادات عملية وبتوجهات ملموسة، يمكن حصرها في تصورات أربعة، هي: التراث، الهيمنة، التراتبية، والتضمين.

فالبناء التابع، هو بداية للجماعات البشرية، طريقة في تنظيم نفسها في الزمان تحت شعار الانصياع للماضي المؤسِّس، والخضوع للأصل والأسلاف، والانقياد لـ[التراث].

وهو من ثم نموذج من [سلطة] تحريف التبعية صوب قانون موجود فيما وراء عالم البشر يحل، من حيث تفوق طبيعته على الذين ينصاعون له، محل تبعية الجميع إلى الأساس ما فوق الطبيعي، والمَلَكية المقدسة تمثل الإيضاح الأكثر جلاء لهذا في تاريخنا.

ويمر البناء التابع في المقام الثالث بنموذج من الصلة بين الكائنات هو [التراتبية]- وهو الشيء الذي نجد أكبر صعوبة في فهمه اليوم، على الرغم من وجوده بكثرة في قسم كبير من العالم. نموذج من الصلات يضم الناس بعضهم إلى بعض عبر تفاوتهم في الطبيعة، ويربط الأدنى

بالأعلى على كل صُعُد الحياة الجماعية. من الأسرة فالأب رئيس الأسرة إلى المليك ما فوق الطبيعي.

وأخيراً في المقام الرابع، نموذج من العلاقة بين الأفراد ومجتمعهم أسميه التضمين لبيان العمق الأنتروبولوجي للظاهرة بصفة أوضح. فلا يسبق الكل الأجزاء ويسيطر عليها فقط، ولا يتضمن الكل الجماعي المكونات الفردية فقط، بل أن ما من كائن خاص يوجد ويُعرف إلا بالجماعة التي ينتمي إليها.

والخروج الحديث من الدين إزاء هذا، هو الانقلاب لهذا التنظيم والانتقال التدريجي، خلال خمسة قرون ونحن لا نزال فيه العالم الغربي نفسه- إلى طريقة بناء مستقلة، يمكن لنا تعرّف شروطها المألوفة: النزعة الفردية محل التضمين، والمساواة محل التراتبية، والتمثيل محل الهيمنة، والتاريخ محل التراث.

ويتجلى الخروج من الدين بابتكار مبدأ جديد للشرعية يكرس استقلال الفرد. والعلاقة بين الكل وأجزائه تنقلب: فالفرد أول والمجتمع ثانٍ، وهذه الصيغة الأساس لما نسميه النزعة الفردية. وإذا ما كان المجتمع ثانياً، فإن رابطة المجتمع تتأتى دائماً مبدئياً من اتفاق الأفراد والتشاركية في حقوقهم الأولية. وهكذا نجد من جديد الخطة المنطقية للعقد الاجتماعي.

وإذا ما كان الأفراد أولين، وأحراراً بناء على هذا، فهم أيضاً متساوون في **[الطبيعة]**. وهم **[متساوون]** في الحرية. ولم يعد هناك أدنى أو أعلى من حيث الطبيعة. وما يربط بين الأشخاص، لم تعد تبعيتهم المتبادلة المتعلقة بتفاوتهم في الطبيعة. بل اتفاقهم بالتساوي، الذي يجب دائماً افتراض وجوده.

وقد تتبع هذا تعديل جذري في مكانة السلطة. فبينما كانت تهيمن على المجتمع باسم أساس إلهي، وتنظمه من فوقه حسب ترتيب سام ذي مصدر فوق إنساني، لم يعد للسلطة، في الإطار الجديد، من شرعية إلا بشرط صدورها بصورة أو أخرى عن المجتمع، ومن الإرادة الحرة الصادرة عن الأفراد الذين يكونونه، فقد أصبحت السلطة باختصار، ومهما كانت كيفيات ممارستها، **[تمثيلاً]** للمجتمع.

أخيراً، إن الحالة المزاجية للمجتمع تنقلب، فإذا ما كانت تنصاع لماضي التراث. فإنها تنقلب الآن نحو ابتداع المستقبل: وهذا ما نسميه **[تاريخاً]** بالمعنى الحديث. إذ إن كل المجتمعات تاريخية، لأنها تتغير، وكصفة أكثر غموضاً، لا يمكن لها إلا أن تتغير. فمن المستحيل تخيل مجتمع بشري

يكون ثابتاً بصفة مستدامة. لماذا؟ إن كل المجتمعات تاريخية، لكن غالبية المجتمعات السابقة لمجتمعنا كانت تتغير على الرغم منها، من دون وعي بذلك، على الرغم من ادعائها البقاء على وفائها لتراثها، الذي لم تكن تنفك عن إعادة تأويله - ولكننا نحن من يعرف هذا. وليست هي. أما المجتمعات الحديثة، فلا تقتصر على معرفة أنها تتغير وأنها تصبح عن وعي، تاريخية مع تطور العلوم الجديدة التي ستتصدى لوصف وتحليل هذا التغير، بل تريد التغير: إذ تنظم نفسها توقعاً للتحول، متأهبة للمستقبل، بغية انتاج نفسها، متطلعة للمستقبل، وهو السبب الذي من أجله تُعلي من قيمة الإنتاج المادي والتقني أكثر من أي شيء آخر، وتكرس نفسها للاقتصاد.

فهذا هو [**التحول**] الذي أوجد عصرنا العلماني في معالمه الأساسية. ويمكن تلخيصه في تعبير «الثورة الحديثة»، ثورة الخروج من الدين التي تشمل مجموع الثورات التي نراها تتعاقب ضمن الحداثة، من ثورة الإصلاح الدينية إلى الثورة الصناعية مروراً بالثورتين العلمية والسياسية اللتين رسختا نظمنا الليبرالية والديمقراطية. فهي كل هذه الثورات معاً إذن، ثورة فردانية، ثورة تنادي بالمساواة، ثورة تمثيلية وثورة مستقبلية. وباختصار أنها ثورة الاستقلال لأنها تولّد عالماً يكون فيه الأفراد أحراراً في تبني قواعدهم الخاصة في الحياة، والإيمان عن وعي بالمعتقدات التي يختارونها، كما تولّد مجتمعات حرة في تشريع قوانينها الخاصة بصفة جماعية. وأكثر من ذلك، إنها تولّد عالماً ينتج نفسه بنفسه في الزمان، عبر الإنتاج المادي بصفة رئيسة. وهو بعد في الاستقلال الحديث لا يجب أن ننساه لأنه بالتأكيد الأكثر إشكالية.

يبقى أن نبين أن هذا المنظور، عوضاً عن مناقضة التحاليل العقلية والثقافية التي أوردها شارل تايلور، يسمح على العكس بجني ثمارها وزيادة تهذيبها، سواء تعلق الأمر بتاريخ الفلسفة أم بالتاريخ السياسي، وتاريخ الفن أو تاريخ الحساسيات. وسنكتفي بإبراز نقطتين على اتفاق تام مع تشخيص شارل تايلور، مع أننا سنجري إضاءة جديدة. الأولى تتصل بالطابع الإشكالي للحداثة المستقلة، والثانية بوضع الإيمان الديني في هذا العالم الذي لم يعد فيه الدين مُنظِّماً.

فبعيداً جداً عن التحرر الذي أعلنته وأملته الأنوار الذي كان ينبغي أن يسمح بتصالح الإنسانية مع نفسها بتجاوز الاغتراب الديني، يظهر العالم الخارج من الدين عالماً أكثر إشكالية من أي وقت مضى. إذ يمكن الكلام بهذا الشأن عن «خيبة الآمال في زوال الأوهام»: ونحن فيها، فهذا لا يشبه حقاً ما كان مُنتَظَراً، وما كان يبدو مسموحاً بانتظاره.

وثمة سبب وجيه لهذا. فأكثر من العالم المسيحي الذي سبق العالم الحديث والذي سلط شارل تايلور الضوء على تطلعه الدائم للإصلاح الذي كان هاجسه منذ القرن الحادي عشر، فإن الحداثة المستقلة أقلقتها مسألة التوافق مع مثالها الخاص بها. فالاستقلال [البنيوي] الذي ينظمها في مختلف أبعادها ليس الاستقلال [الجوهري]. ولا ينفك الاستقلال البنيوي يوحي ويبعث الأمل بسيطرة فردية وجماعية لا يقدم مفاتيحها بنفسه. علاوة على أنه ما من شيء أصعب في إدارة بنى الاستقلال هذه والسيطرة عليها، سواء في الميدان التشريعي أم السياسي أو التاريخي والاجتماعي. فهي تقودنا أكثر مما نوجهها غالباً. وهي تسمح لنا بتذهن أنفسنا وبإرادة أن نكون مستقلين، لكن من دون أن تعطينا الوسائل الفعلية التي تتطلب جهداً إضافياً. فالخروج من الدين بهذا الخصوص، هو كل شيء ما عدا «نهاية الحكاية».

أما فيما يتعلق الآن بالإيمان الديني، ما يبعث على الدهشة في البداية، هو ما فقده بسقوطه من وضعه السامي والشامل الذي كان له فقد انتهت سلطته العقائدية الجماعية، مهما حافظ على هيمنته هنا أو هناك (نتحدث بالطبع عن داخل العالم الغربي) على ضمائر بعض الأشخاص، مع الظواهر المؤقتة من علم اجتماع الأديان، عن تراجع الممارسات وتلفيق المعتقدات الراجعان إلى هذا الفقد.

لكن صورة هذا الأفول قد توحي بإنطباع مضلل ربما، فليس صحيحاً تماماً في المقام الأول، أن الوظيفة الدينية، وظيفة كغيرها من الوظائف حسب زعم فلسفتنا الفردانية الحديثة. صحيح إنها خيار شخصي، ولكن ليس أي خيار، لأنه ليس ثمة خيارات كثيرة في هذا الميدان. فهناك اثنان واثنان فقط. إذ أن أسباب تدين البشرية لم تختف كأن ذلك بفعل السحر. وما من سبب، في رأيي يجعلها تختفي أبداً. فإما تظل حية في وجود الأشخاص، وإما تنتقل وتتحول هي أيضاً، لتجد حضوراً آخر في التجربة الإنسانية، في الفنون والمعرفة، في تجربة المرء مع ذاته وفي المخيلة. ولم يأت قط على الإنسانية عصر كعصرنا العلماني اندفعت فيه إلى الحد إلى حياة ثانية، حياة خيالية، حياة بالوكالة تبدأ بغباوة في الاستهلاك اليومي للبرامج التلفزيونية. وتبعث هذه الظاهرة على التفكير حول الأفضلية في الحياة المتمناة بالنسبة للحياة الواقعية. فهناك حياتان دائماً إلا أنهما لم تعودا الحياتين نفسيهما ببساطة.

ومن ثم، علينا توجيه المزيد من الانتباه لما كسبه الدين بقدر انتباهنا لما فقده، نتيجة لانفصاله عن البناء السياسي، فقد كان شريكاً في التوافق الاجتماعي، باختصار؛ ومشاركاً في شرعنة قانون

وفي نظام لا يمكن الدفاع عنهما غالباً؟. والتخلص من وظائفه السلطوية هذه يمثل أيضاً تحرراً بالنسبة له.

وعلى كل حال، فإن مراقبة الحياة الجنسية للرعايا لم تكن ربما الهدف الأسمى لقسيس مقتنع بمعتقده، الذي يتناسب مع حقيقة مسيحيته. وبهذا الصدد، إن فضاء جديد ينفتح للدين المسيحي في العالم الغربي بالتأكيد، وللأديان ربما بصفة عامة. فهي النهاية لحكاية، ولكن أيضاً البداية لأخرى. إنها الانفتاح لإمكان إعادة ابتكار، أنا مستعد للاعتقاد بأنها لم تنته من إدهاشنا.

إن للعالم المستقل كل المصلحة في الإبقاء ضمنه على فضاء حي للإيمان الديني. وخاصة لأولئك الذين لا يتبنونه. وقد يبدو هذا كنظرة نفعية صفيقة نوعاً ما، لكن ينبغي، كما يبدو لي الإلحاح على هذه النقطة، فإن أسوأ ما قد يحدث للإنسانية، هو نسيان أنها كانت دينية، لأن هذا سيمنعها نهائياً من فهم نفسها فيما كانت عليه، وفهم ما يشكل الحقيقة المُنَظَمة لعالمها الحاضر. وليس هذا كلاماً في الهواء. بل تهديد تُرى بوادره بوضوح في حاضرنا الأوروبي على وجه الخصوص إذ إن الاستثناء الأوروبي يقوم على الدرجة التي بلغناها في الخروج من الدين التي قد تمضي إلى حد النسيان التام عَنَته التجربة الدينية. وليس هذا أقل أخطار خيبة أملنا في زوال الوهم. فكلما خرجنا من الدين أكثر، ازدادت حاجتنا لتذهن الدين أكثر.

فشكراً لشارل تايلور لمساعدته إيانا بقوة على ذلك.

شارل تايلور وسوسيولوجيا العلمنة

فيليب بورتييه

إن العلمنة تمثل أحد التطورات المركزية في سوسيولوجيا الأديان. فانطلاقاً من هذا المفهوم ومن تنوع التفسيرات التي أوجدها. انعقد ضمنه التفكير حول العلاقة الإشكالية بين الحداثة والدين. وقد فرضت الكلمة نفسها أولاً في الفضاء الحقوقي. فمنذ نهاية العصر الوسيط. وبينما كان التمايز بين الفضاءات يتأكد، كانت تعني تحويل مِلكية دينية إلى مؤسسة مدنية، لكن أيضاً العملية الشرعية الكنسية التي يتم البناء عليها إعادة رجل دين إلى الحالة اللائيكية. واستعملت الثورة الفرنسية هذه المفردات العائدة للنظام القديم في مدونتها القانونية: إذ استخدمها المشرع في تشرين الثاني ١٧٨٩، عندما حول أملاك الكنيسة إلى «ممتلكات وطنية» تمهيداً لبيعها، أو أيضاً في ١٧٩١- ١٧٩٢، أو عندما واجه رفض قسم كبير من رجال الدين للدستور المدني، فوضع الشروط لطردهم خارج الكنيسة الدستورية المؤسسة حديثاً.

وسيتجذر اللفظ سريعاً في الحقل الفلسفي. إذ يأخذه هيجل على عاتقه: حيث يُدرج الفيلسوف الألماني تحت هذا التصور عملية التجاوز التي بها «يبتعد» المجتمع الحديث عن الرواية المسيحية ويستلهمها في آن معاً. ومفكرون آخرون كفويرباخ وماركس ونيتشه سيلتقطون المصطلح هم أيضاً بإعطائه تعريفاً أقل اتفاقاً مع المعنى الديني: إذ تُحيل العلمنة، في مؤلفاتهم إلى امحّاء كل مرجع مسيحي[1] في وجودنا. وسيسير جول فيري في خطبته في ٢٣ كانون الأول ١٨٨٠، على إثرهم، مؤكداً ضرورة «علمنة المدرسة» منذئذ، كما «عُلمِنت المعرفة الإنسانية» مع ديكارت وباكون» وعُلمِنَت «السلطة المدنية» في ظل الثورة الفرنسية.

وبعد ذلك بقليل، وصل التصور إلى اللغة العلمية، لتجعل منه سوسيولوجيا الأديان مثالها الركيزة في سنوات ١٩٥٠. وباعتمادها، مُتَسرعة ربما، على فكر إميل دوركايم وماكس ويبر، فقد

---

1 - وسيعود إلى الظهور مع كارل سميث بين الحربين، تحت شكل مختلف قليلاً للدلالة، سواء على عملية تهميش الشأن الديني أم على التبعية التصوراتية للحداثة إزاء القالب الكاثوليكي: «إن التصورات الحديثة ما هي إلا مقولات لاهوتية مُعلمنة». أنظر حول هذه النقطة. جان كلود مونو [جدال العلمنة. من هيجل إلى بلومبرغ]، باريس، فران، ٢٠٠٢.

قاربته كعملية زوال تدريجي للإيمان: إذ يكون تاريخ الحداثة متأثراً بـ«لعبة متعادلة»، ترى الإيمان يزول بقدر ما تمتد العقلانية. في ١٩٦٦، يضيف بريان ولسون في [**الدين والمجتمع العلماني**] العالم المعاصر ككون «تفقد فيه الأفكار والممارسات والمؤسسات الدينية من أهميتها الاجتماعية»[1] سواء على صعيد ضبط حياة الأفراد أم في حكم الجماعات السياسية، ولا يزال هذا التصور التصفوي إلى اليوم يساند أعمالاً ذات أهمية.

قبل [**عصر العلمانية**] كان شارل تايلور احتك بفضاءات العلوم الاجتماعية للشأن الديني. ويمكن من مصادره استخراج ثلاثة مؤلفات جوهرية. أولها [**مصادر الأنا**][2] وكان وَصَّف تكوُّناً. فبرجوعه بتحقيقه إلى العصر الإغريقي القديم، كان شارل تايلور صور المسلك التي فرضت مخيلته «الإنسانوية الحصرية» نفسها، فالحداثة التي عمل ديكارت ولوك عليها، وبُشِّر بها مع ذلك بتأملات البروتستانتية السابقة، وبأعمال القديس أوغسطين حول الطابع المركزي للطوية، كانت تجد نفسها مُقارَبة كنظام «مراجع ذاتي» مَتروك، على مسافة من التبعية الدينية، لسيادة الشعور الذاتي وحدها، ويضيف الفيلسوف الكندي أن ابتداع هذا النموذج الأنتروبولوجي كان على علاقة بالعقلانية الذرائعية، وهو ما أفضى، عبر المذهب الرومنطيقي خاصة إلى رد فعل من الفلسفات الحسية.

وقد لفت [**الضيق في الحداثة**][3] الانتباه لمشكلة. فهذا النظام الجديد، يفتح بالتأكيد المجال لـ«مكاسب لا حصر لها» إذ يسمح لكل إنسان بالتعبير بحرية عن آرائه، كما يكيف ممارساتها بالطريقة ذاتها. والاستجابة باختصار لـ«حقيقته». يبقى أن هذا العالم غير المسبوق يستبدل في الحركة ذاتها، «هاجس الوسائل» بـ«هاجس الغايات» الخاص بالعصر السابق. ووسيطه في الإندماج، أكثر فأكثر، هو الأداء التجاري أو التقني الذي بتخلي سلطته السياسية عن وظيفتها التنظيمية، تجعل من نفسها ظَهيره التافه. والكائنات، يختم تايلور، لا تبقى سليمة: فإذا ما استطاعت لأن القانون يسمح لها بذلك، السعي للبحث عن الذات، فإن ذلك يتم غالباً في إطار ما كان يسميه ماكس ويبر «القفص الفولاذي».

---

1 – بريان ويلسون، [**الدين والمجتمع العلماني. تعليق سوسيولوجي**]. لندن، س. أ. واتس وشركاه، ١٩٦٦.

2 – شارل تايلور، [**مصادر ألأنا: صنع الهوية الحديثة**]، كامبريدج، هارفارد، يونيفرستي برس، ١٩٨٩، الترجمة الفرنسية، باريس، لوسوي، ١٩٩٨.

3 – [**الضيق في الحداثة**]، تورينتو، أنانسي، ١٩٩١. الترجمة الفرنسية، باريس لوسيرف، ٢٠٠٢.

وكان [**تنوع التجربة الدينية اليوم**][1] استكشف إجابة. فكل السوسيولوجيا التنبؤية كانت أعلنت «موت الإيمان». لكن مؤلفنا يتثبت عندئذ من واقع آخر: ففي كون «اختفاء الغايات» هذا، حيث «لم تعد المعاني السامية قادرة على التعبير عن نفسها»[2] ها هو الله يبرز من جديد. ليس كضامن لقانون موضوعي متعالٍ يدعو الناس إلى الخضوع والطاعة، بل كما كان ويليام جيمس يعلنه في بداية القرن العشرين، كـ«موضوع» قد يُحدث «انطباعات» و«انفعالات» و«أفعال» فردية. ويضيف تايلور إن هذه الكيفية غير المسبوقة في الإيمان التي تجعل من العلاقة مع الله «علاقة شخصية» على اتفاق تام مع الأسبقية المعاصرة للذاتية: إذ تسمح لبني الإنسان بالاستناد، لدى انحرافات الحداثة، إلى تجربة روحية يمكن أن تستجيب إلى رغبتهم بالكمال، من دون أن تخضعهم مع ذلك إلى أوامر مؤسسة فوقية.

وفي [**عصر العلمنة**] يضم شارل تايلور عناصر تحليله هذه إلى إسهامات أخرى، في نظرية عامة في العلمنة. إذ يستقر عندئذ في صميم الحقل المعاصر للعلوم الاجتماعية المتصلة بالأديان. ويتضمن هذا الفضاء التأملي قطبين كبيرين. ينبني الأول حول النظرية «القومية»[3] (الأرثوذكسية). ويستند أنصارها الوارثون لأعمال سنوات ١٩٥٠ – ١٩٦٠ إلى مثال الزوال: فيعتقدون أن تقدم الحداثة يفضي حتماً إلى إزالة الشأن الديني. والآخر الذي ظهر في سنوات ١٩٨٠ – ١٩٩٠، يدور حول النظرية «التعديلية». ويحتمي مروجوه وراء مثال التحول: فاندفاعة العقلانية، كما يعتقدون، لا تفضي إلى إلغاء الإيمان بالله، بل إلى تعديل شروطه الحالية. ولنا أن نتكهن بموضوع تايلور [**عصر العلمنة**] في هذا الجدال: فكما يدل كتابه حول ويليام جيمس، يتخذ مكانه مع تفرده، وبكيفية نضالية، إلى جانب التيار الثاني.

ويجدر بنا قبل عرض هذا الموقف تقديم توضيحيين. فعلى صعيد المصطلحات، يستخدم مؤلفنا كلمة «الدين» بمعناها «الجوهري» إذ يشير الدين، كما يكتب إلى الترتيبات المعنوية التي يقصد الأفراد الدخول بواسطتها «في علاقة مع حقيقة متعالية أو فوق طبيعية»[4]. وعلى الصعيد

---

1 – [**تنوع التجربة الدينية اليوم**]، مونتريال، بيللارمين، ٢٠٠٣

2 – [**تنوع التجربة الدينية اليوم. عودة إلى ويليام جيمس**]، كامبريدج، هارفارد يونيفرستي برس، ٢٠٠٤، ص٦٤

3 – نستخدم هنا تعبير ستيف بروس وروي واليس، «العلمنة: النموذج الأرثوذكسي» في (الدين والحداثة)، أكسفورد كلاندون، برس، ١٩٩٢، ص١٠.

4 – شارل تايلور [**عصر العلمانية**]، باريس لوسوي، ٢٠١١، ص٣٣، ٤٥، ٧٣٥

الجغرافي، يتضمن التحقيق بعض المعلومات عن العالم الآسيوي أو العربي- الإسلامي لكنها نادرة. إذ يقترح شارل تايلور علينا في الواقع تاريخاً اجتماعياً للعلمنة في منطقة شمال الأطلسي.

دحض النظرية الأرثوذكسية في العلمنة

إن النظرية «الأرثوذكسية» مهيمنة إذن في سنوات ١٩٦٠ – ١٩٧٠. وقد روَّج لها مؤلفون مثل بريان ويلسون، بيتر برجر، كاريل دوبيلاير. وقد لوحظت، عن حق، المفارقة في هذا الظرف العلمي الذي يشهد اختصاصاً برمته يتساءل، بفضل تناقص الممارسات المُلاحَظ عندئذ في العالم الغربي، عن زوال موضوعه الخاص.[1] وهذا التقليد في التحليل، إذا ما أضحى أقل انتشاراً اليوم، فإنه لم يختفِ. إذ يجد ما يشبهه حول عالم الاجتماع البريطاني ستيف بروس خاصة. وتايلور في **[عصر العلمانية]** لا ينفك يكافح ضد هذه النظرية. ولا شك أنه يجد إلى جانبه: «اضمحلالاً للإيمان وللممارسات، علاوة على أن الإيمان فقد المكانة اليقينية التي كان يتمتع بها في القرون السابقة»[2]. لتأكيد أن علاقتنا مع الفوق الطبيعي، في الفترة الحالية، تطور بعمق. لكن التواطؤ يتوقف هنا. وما إن ينتهي الاتفاق على حجم الانشقاقات الغربية، حتى يعبر مؤلفنا عن معارضته الثابتة لمسلماتها حول مسألتين حاسمتين، مسألة تكوُّن العلمنة من جهة، ومسألة صيرورتها من جهة أخرى.

تكوّن العلمنة

إن الأطروحة الكلاسيكية تُقارب العلمنة كعملية انشقاق. وتايلور لا ينكر هنا وجود عنصر لافت للانتباه في تاريخ الغرب منذ دخوله الحداثة، مع بروز على كل حال في سنوات ١٩٦٠. ولكن لا يمكن الاقتصار مع ذلك على هذا النموذج الحسابي في التحليل. فبداية لم تعرف مجتمعات شمال الأطلسي كلها الانشقاقات ذاتها، إذ إن نظرة إحصائية صارمة ستقودنا، كما يرى تايلور إلى عد الولايات المتحدة اليوم بلداً غير مُعَلمَن، أكثر قرباً في الحقيقة إلى العربية السعودية منه إلى إنكلترا. وخاصة، يضيف مؤلفنا، إذا ما وصف ذلك النموذج خطأ لتنمية مجتمعاتنا، فإن

---

1 – ج. بيكفورد، **[النظرية الاجتماعية والدين]**، كامبريدج، كامبريدج

2 – شارل تايلور، **[عصر العلمانية]**، ص٩٠٤

هذا المخطط يخفق في تبيين سبب هذا التآكل، فيما عدا الرجوع المألوف للمنطق الـويبري في «تمـايز الفضاءات» وفي «عقلنة النشاطات»[1].

فلا بد إذن من اقـتراح مقاربـة أخـرى، يحـددها تـايلور منـذ الـصفحات الأولى مـن [عـصر العلمانية]. إذ يجب فهم العلمنة كـ«عملية تعددية» ادعى الغربيون بواسطتها لأنفسهم، بتخلصهم من سيطرة الكنيسة، إمكـان عـدم الإيـمان: «لقـد انتقلنـا مـن ظـرف كـان النـاس يعيـشون فيـه "بسذاجة" طبقاً لخطة تأليهية إلى خطة ترى الأفراد يتوزعـون إلى خيـارين حيـث أصـبح إنعـدام الإيمان خياراً غيابياً»[2]. ولا شك أن هذا الانقطاع الحضاري أفضى بالفعل إلى انشقاق سـواء عـلى صعيد الحياة الفردية أم على الجماعات السياسية. غير أن هذا الانشقاق لا يجري إلا في زمن لاحق. وحسب وتيرات مختلفة تبعاً للمجتمعات. فكيف تـم ابتكـار هـذا الفهـم التعـددي للحيـاة؟ إن [عصر العلمانية] يُرجِع تكوّنه لفترتين حاسـمتين. الأولى فـترة التفكـك النظـري للتبعيـة. فلغايـة القرن السادس عشر كلن العالم مُشبعاً بالدين: «والله حاضر في كل الممارسات الاجتماعية وفي كـل المستويات الاجتماعية [...]

والدين كان في كل مكان، وفي كل شيء ولم يكن يشكل في حد ذاته مجالاً متميـزاً البتـة»[3]. فـما من تمايز حقيقي للفضاءات إذن، ولا عقلنة للنـشاطات: إذ يجـد العمـل الاجتماعـي نفسه تحـت الوصاية التامة للإيمان ولتعاليم رجال الدين. والإنسان المُسْتَغْرق في زمن علماني لا يجـد معنـاه إلا بوَصله بزمن الأبدية وليست له أية سيادة؛ إذ يُعرِّف نفسه كمجرد مخلوق، و«أنـا مـسامي» محـوط من كل جانب ببنية الطبيعة المقدسة. فهذا العالم «المُدمَج» في عالم غائي، يجعـل عـدم الإيـمان غـير معقول؛ وحتى رابليه نفسه ما يزال ضمن دائرة فكر ديني.[4]

غير أن هذا النظام التقليدي يتفكك، في القرن السابع عشر. فمن داخل الكنسية الكاثوليكيـة، شُرِع منذ مجمع لاتران (١٢١٥)، في عقلنة علاقة المؤمن مـع منظومتـه الإيمانيـة، وذلـك بتقريـب «الدين العلمي» أي دين العلمانيين، من «دين المعرفة» الخاص برجال الدين، وباسم الوفاء لوديعة الكتاب المقدس، عزز العالم البروتستانتي هذا المشروع. إذ اعتبر أن بإمكان كـل إنـسان الاتـصال

---

1 - شارل تايلور، [عصر العلمانية]، ص٧٣٦

2 - [عصر العلمانية]، ص٣٤

3 - [عصر العلمانية]، ص١٣

4 - لوسيان فابر، [مشكلة انعدام الإيمان في القرن السادس عشر، دين رابليه]. باريس، ألبان ميشيل، ١٩٤٢.

بالله من دون وسيط مقدس، فألغى منصب رجل الدين، وفرض على جميع المؤمنين، لأنهم أصبحوا قساوسة أنفسهم، المواظبة في «حياتهم العادية» على ممارسات تقشفية. وغير المجتمع الكهنوتي من طبيعته؛ ففي قطيعة مع تراتبية ولا عقلانية الماضي، تحول كما يوضح تايلور إلى شراكة بين ذاتيات متساوية ومنضبطة؛ مُوَجهة فضلاً عن ذلك إلى المهام الدنيوية. وسيضاف عاجلاً إلى الإصلاح الديني إصلاح سياسي. لتجد إدارة جديدة للعالم الاجتماعي شكلها مع غروتيوس، ديكارت، لوك. ويستطيع هؤلاء في نصوصهم الاستناد بالفعل إلى اللاهوت، لكنهم يبقونه بعيداً عن الشؤون الدنيوية، وتجري الأمور في الحقيقة، كأن الله غير موجود. ومع كون الإنسان ثمرة الخلق بالتأكيد، فإنه صار سيد نفسه، «سيد الطبيعة ومالكها، إلى الحد الذي يصنع معه عالمه الاجتماعي»، بمعزل عن أي مرجع أعلى، كـ«مجرد نظام ذي نفع متبادل». وستأتي إعادة صياغة تصور «المجتمع المدني» من قبل منظري الليبرالية الاسكتلنديين لتُكمل، في منتصف القرن الثامن عشر، هذا النموذج في تأكيد الذات الذي يستطيع الفرد فيه رسم أفق «اكتمال» من دون حساب لأوامر الدولة أو تعاليم الكنيسة. غير أن هذا الانعتاق لم يكن يعني الفوضوية في شيء؛ فالمؤلف إذ يقابل بين أعمال إلياس وفوكو، يبين أن هذا الانعتاق انتشر لأن الإنسان، حسب تعبير جون لوك، يُعَرِّف نفسه بأنه «ماهر ومنضبط»[1]. في إطار تنسيق الموجودات.

والفترة الثانية هي فترة تكريس الاستقلال عملياً، وكما لاحظنا، فقد تمت القطيعة في النظام الفكري، مع العالم القديم نحو ١٧٠٠؛ فالفرد كان عالقاً بالأمس في شبكة القواعد الإلهية والسحرية غالباً. وها هو، لدى قسم كبير من المفكرين، يستقر في زمن دنيوي حيث يمكنه أن يبني، وحيداً أسلوبه في إعمار العالم، من دون اكتراث بالله. إلا أنه ينبغي لكي تتحقق العلمنة أن تندرج «حرية الاختيار» هذه ضمن الترتيب الملموس للموجودات. ويحصل هذا الانتقال إلى الاستقلال الحقيقي. كما يقول تايلور في منعطف القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، تحت تأثير حركة كمون مزدوجة. إحداها تحصل في النظام السياسي؛ إذ نشهد سريعاً إلغاءً لسيطرة الدولة على الإيمان. فقد شكلت المَلَكية المطلقة عقبة أمام تعددية العالم. صحيح أنها بتبنّيها، بعد الحرب الدينية، «التسوية الباروكية»، لم تترك البناء الرمزي الذي كانت حضارة التبعية ترتكز عليه سلمياً؛ فبإبقائها على تقليد الحق الإلهي، وضعت نفسها في الواقع بخدمة طموح دنيوي أكثر منه روحي،

---

1 - جون لوك، [**بحث في الحكومة المدنية**]، باريس فلاماريون، ١٩٩٢، في عصر [**عصر العلمانية**]، ص٢٩١.

وهو ليس فقط ضمان الخلاص لرعاياها. بل ضمان «نظام مشترك للتعايش» - في إطار «سياسة سكانية»[1]. غير أن هذه العقلنة، يضيف مؤلفنا: لم تمض إلى النهاية في منطقها التمايزي؛ فتماشياً مع تصور تجسيدي لجملة المجتمع، أصر الملك، حتى نهاية النظام القديم، على فرض وحدة الإيمان على شعبه؛ وهو ما قَيَّد النُخَب في تنويع مساراتها الاعتقادية. والحال أنه لم يبقَ شيء من هذه القيود بعد ترسيخ الديمقراطية الحديثة، حيث تدخل عالم اللاتَعيُّن. فالعالم السياسي الذي أسِّس على سيادة الأمة وعلى الاعتراف بالحريات العامة للضمير وللتعبير يسمح منذئذ، في «الفضاء العام» للحقوق الجديدة بسريان آراء لا تسمح فقط بإعادة النظر علناً بمسألة حقيقة الإيمان بل أيضاً بجعل توسع عدم الإيمان ممكناً في المجتمع. وتايلور يصف بهذه الصيغة الصلة بين الدمقرطة والعلمنة؛ «إن التحول إلى العَلمانية العلنية اسهم في ظهور عصر العلمانية[2]».

وتجري الحركة الأخرى في المجال الديني؛ إذ نشهد قريباً جداً تناقصاً في سيطرة الكنائس على الاعتقاد. فقد عززت الكاثوليكية رقابة رجال الدين على العلمانيين. أما البروتستانتية، فبالتزامن مع عملها على فردانية السلوكات الاجتماعية والأخلاقية، أبقت عموماً على الصلة مع إلهي مُتَطفل، مدفوعة برجال الدين، وهو ما يفسر الانتقادات الحادة التي وجهها توماس جيفرسون إلى لاهوت كالفن السياسي.

والحال، إننا نلاحظ سريعاً، كما ينوه مؤلفنا في كل مكان تقريباً من منطقة شمال الأطلسي، تَكوُّن مناطق معقولة ومنظمة، بعيداً عن الجهاز الديني، على أساس «الإنسانوية العلمانية» وحسب. وظهورها سابق لثورات القرن الثامن عشر السياسية. والفضل في تناميها يعود، في نطاق واسع إلى هذه الثورات. ويذكّر تايلور بأن هذه الدينامية الاجتماعية في الابتعاد عن الآلهة تعتمد على موقفين نظريين عظيمين، إذ يشير إلى الأهمية الأولى للدين الطبيعي الذي تبنته بورجوازية سنوات ١٧٥٠. فأنصاره يقرون بمبدأ الخلق ومبدأ خلود الروح، لكنهم ينبذون أفكار المعجزات والمعتقدات والأسرار وحتى العبادة. أما الخالق، فبعد «الضربة بطرف السبابة» احتجب عن عمله حتى لم يعد، حسب تعبير بول هازار، إلا «إلهاً قصياً وشاحباً»، لا يعرقل في شيء نشاط مخلوقاته الحر. لكن تايلور يلح أيضاً على التوسع اللاحق للالحاد، الذي «شكل الدين الطبيعي مرحلة»، مهدت للوصول إليه. وقد كان ميسلييه وهو لباخ بشرابه، لكنه ظل مع ذلك

---

1 - انظر على سبيل المثال، ميشيل فوكو. [**الأمن والإقليم والسكان**]. باريس، غاليمار، ٢٠٠٤.

2 - [**عصر العلمانية**]، ص ٢٤

على هامش مجتمع لم يكن يُقر بعد إمكان الاستغناء عن الله أو الكنيسة حتى. ويقلب القرن التاسع عشر الأشياء ليجعل منها «واقعة حضارية»؛ فاعتماداً على أفكار فويرباخ وكومت وماركس يجري التأكيد، في شرائح ممتدة أكثر فأكثر ضمن الرأي العام، على إمكان بناء عالم منفصل تماماً منذئذ عن العوالم السابقة. وسيكون على نيتشه إتمام الصورة، ولكن بكيفية ضد إنسانوية.

ونرى من هنا تشكل «سياق إدراكي» جديد مع الدخول إلى العصر الحديث. فالمجتمع الغربي وهو يستلهم النظريات التي ينتجها مثقفوه[1]، يَتَعلمن بالمعنى الذي أعطيناه للتعبير. إذ «يوسع مجال اختياراته بوضعه حداً لعصر الإيمان الديني الساذج»[2]. فالله الذي كان يندرج بالأمس ضمن اليقين المعيش، بات الآن كرأي «مُرتَهن». ولكن هل أفضت هذه «الاختيارية» في الدين إلى زوال الإيمان؟ إن تايلور يتبين بالتأكيد، كما لمحنا تناقص الإيمان التقليدي وتشتت الآراء، وهو ما يسميه «مفعول السوبرنوفا»، لكنه لا يتنبأ مع ذلك بنهاية الدين.

صيرورة العلمنة

فالخلاف يتأتى في المقام الأول، من تقدير مختلف لأسباب العلمنة. فالنظرية الأرثوذكسية في العلمنة، إذ تنظر إليها كنوع من الانشقاق تُرجعها اتباعاً لبريان ويلسون أو بيتر برجر، إلى عملية تمايز وعقلنة للنشاطات. لكن تايلور يرى في هذا التحليل شكلاً من تحصيل الحاصل؛ إذ يبدو له التأكيد بكيفية دائرية، أنه إذا ما فقد الدين من أهميته، فلأنه «لم يَعُد في كل مكان». ولابد إذن من تصحيح الاتجاه؛ وينبغي مقاربة العلمنة، كما يوضح، كعملية تعددية. يكمن أصلها الأول في ابتداع ونشر مُتَخَيّلات جديدة. لكن هناك مصدراً آخر للخلاف، يمس تأثيرات العلمنة. وهي الأطروحة الكبرى لستيف بروس في إقامة علاقة حتمية بين توسيع العقلانية الذرائعية وفقدان اللغة الدينية للصدقية. وهكذا يكتب: «ما من حاجة لطقوس أو تعاويذ لحماية الماشية من الطفيليات عندما تستطيع الحصول على دواء تبيَّن أنه علاج فعال لهذا المرض عدة مرات»[3].

---

1 – نجد هنا من جديد منهج شارل تايلور. وقد كان موضع تطبيق في [مصادر الأنا]. ونجده ثانية في [عصر العلمانية] ويتعلق الامر بتحليل التحولات الاجتماعية بردها إلى تتابع المتخيّلات الاجتماعية المهيمنة، التي ترتبط هي ذاتها بالعمل الفاعل للفلسفات الكبرى، لكن مؤلفنا يهتم بإضافة أن هذه البناءات العقلية تندرج ضمن مجال معقد للتطلعات الاجتماعية والسياسية ولعوامل دينية واقتصادية، ما كان لها أن تفرض نفسها من دونها، ولا حتى بناء نفسها غالباً.

2 – [عصر العلمانية]، ص ٤٤

3 – بناء على تعبير شارل تايلور [عصر العلمانية] ، ص ٧٤٣.

وأحياناً من دون شك، كما يضيف، لا يزال ثمة إيمان جماهيري، كما في بولندا أو إيرلندا. لكن هذه «الظواهر الثانوية»[1] لا تؤثر البتة في أطروحة الزوال؛ فإذا ما استمر الدين في هذين البلدين فلأنه بانتشاره على أرضية الدفاع عن قضية الإثنية الوطنية، «يقوم في الواقع بوظيفة أخرى غير الوظيفة الدينية».

لكن هذا المخطط يتضمن بالنسبة لشارل تايلور إحراجاً منطقياً؛ ففي الترابط الذي يسلم به بين المناداة بموت الله وبين سيادة الإنسانية. يخلط متسرعاً بين زوال الوهم وزوال التدين. والحال أن لا شيء يؤيد صحة هذه المعادلة. فـ«إطارنا الكامن» في الوجود يجعل عدم الإيمان ممكناً؛ لكنه لا يجعل منه نتيجة محتمة للتاريخ. وبناء على الملاحظة «لا يدل الاتجاه الكلي البتة على شكل من موت الإيمان». ويكشف مؤلف [**عصر العلمانية**] أولاً. وفي الغرب ذاته. ظواهر مقاومة وطنية. وبتناوله ضمنياً لأطروحة «أنماط الحداثة المتعددة»، العزيزة على شموئيل إيزنستادت، يُذَكّر بأن البلدان جميعاً لم تتبع المسلك ذاته إلى العلمنة؛ فبعضها في أوروبا خاصة، ترسخ فيها الانشقاق بصفة مستدامة والأخرى استبقت، على الرغم من حداثتها، مستوىً عالياً من الحرارة الدينية. والمقارنة بين الولايات المتحدة وفرنسا، تبدو له، من وجهة النظر هذه كاشفة[2]. فنقاط مشتركة تقرب بين تاريخيهما بالطبع.

والمجتمعان بمعارضتهما تداخل القانون مع الحقيقة، فقد أقاما السلطة السياسية على مستوى أفقي؛ ولم يمنحاها وظيفة إلا أتاحة الفرصة لمُكَلَّفيها لتحقيق تصورهم الخاص في الحياة الهانئة علاوة على أنهما، وكأنما لمواجهة فراغ اللاأدرية السياسية، طورا «برنامج دوركايمية جديدة» إذ انهمكت حكومتاهما في رسم نموذج جماعي للإنجاز، كـ«دين مدني» باختصار «يسمح لهما بعرض أساسهما واستذكار تاريخهما بواسطة بعض الرموز والطقوس[3]».

فأين تكمن نقطة الافتراق بين المُجتمعيّين إذن؟ إنها في المكان الذي خصصاه للشأن الديني بالذات. ففرنسا المعاصرة تبنت نفسها بصراحة حسب نموذج الانفصال عن التقاليد الدينية.

---

1 – [**عصر العلمانية**]، ص ٧٤٤.

2 – انظر أيضاً، فيما يتصل ببلدان الجنوب، أعمال طلال أسد، وخاصة [**تشكل العلمانية؛ المسيحية، الإسلام والحداثة**]، ستانفورد يونيفر ستي برس، ٢٠٠٣.

3 – جان بول ويلليم. «من أجل سوسيولوجيا عابرة للحدود للائيكية في الحداثة الفائقة المعاصرة»، [**أرشيف العلوم الاجتماعية للأديان**]، ١٤٦، نيسان – حزيران ٢٠٠٩، ص ٢٠٨.

وتَفَحُّص تكوينها السياسي يقدم أول دليل، ففي دين الأمة المدني لم يبق شيء من الدين التاريخي؛ والجمهورية متعلقة فقط بالاحتفال بـ١٧٨٩، تُغفل عمداً الاعتراف بدَيْنها إزاء الإسهامات المعنوية للمسيحية، حيث تمتد جذورها مع ذلك، وقانون اللائيكية لا يشير إلى شيء آخر؛ وكما بينه مؤخراً الجدال حول الرموز الدينية في الفضاء العام[1]، فإنه يميل إلى تماهي مبدأ «حياد الدولة» ومبدأ «خصخصة الشأن الديني»، إلى درجة الحد من مجال توسيع حرية الاعتقاد. ويشير التكوين الاجتماعي إلى الاتجاه ذاته؛ فمستويات عدم الإيمان شديدة الارتفاع هنا، ومستويات الممارسة منخفضة جداً. أما الولايات المتحدة فتقدم صورة مختلفة. فقد اختارت نموذج «اللائيكية المنفتحة»، حيث لا تمنع قاعدة الفصل أبداً من التعبير العلني عن الانتماء الديني، ولا الاستناد في الخطابات الرسمية إلى «قَدَرها البيِّن». ويتماشى المجتمع المدني مع مجتمعات الدولة؛ ففي هذه [**الأمة تحت عناية الله**] يصلون أكثر من فرنسا، ويترددون إلى القداسات أكثر، وعلى الرغم من تزايد انعدام الإيمان خلال هذه السنوات الأخيرة، يصرح الناس بأنهم من دون دين أو ملحدون بشكل أقل. ويفتح تايلور المجال لتوضيح اختلاف الوضع هذا؛ فبناء على اتفاقه مع تفسير توكفيل، يرى بأن فرنسا مع بلدان أوروبية أخرى، عرفت نظاماً تماشت فيه الكنيسة المسيطرة دائماً مع النظام القديم؛ ولذا أثار الدين هذا القدر من النفور. لكن على كل حال تبقى حقيقة أن التحديث الأكثر توسعاً الذي يقاس بانتشار العلم والصناعة. والعمران المدني، لا يفضي بالضرورة إلى الانشقاق الديني، وهذه الحقيقة مركزية على مستوى العالم، ولاسيما أن «الحالة الاستثنائية هي أوروبا اليوم أكثر منها الولايات المتحدة».[2]

لكن العالم المعاصر يواجهنا أيضاً بوقائع مقاومة فردية. إذ يرى ستيف بروس في [**الله مات**] أن تنميتنا لم تعد تلك التي توقعها إرنست رينان القائمة على «انعدام الدين المتبصر» فحتى يكون المرء في هذه الحالة الفكرية «ينبغي أن يكون منشغلاً بالدين انشغالاً جدياً». والحال، كما يلاحظ، أن الغرب تجاوز هذه المرحلة؛ إذ يجد نفسه منساقاً في «لا مبالاة مستشرية[3]»، تشير إلى زوال أية «صبغة دينية» (ماكس ويبر). لكن شارل تايلور يرى الأشياء بصورة مختلفة. فحتى في مناطق الانهيار، كما في أوربا، لا يزال الإيمان جاذباً. إذ نراه هنا وهناك، في فترات منتظمة، يعرف أحياءً ذا

---

1 – شارل تايلور، جوسلين ماكلور، [**اللائيكية وحرية الضمير**]، باريس لاديكوفيرت، ٢٠١٠.

2 – غريس دافي. [**الحالة الاستثنائية. مقاس الإيمان في العالم الحديث**]، لندن، دارنتون، ٢٠٠٢.

3 – ستيف بروس، [**الله مات. العلمنة في الغرب**]، أكسفورد، بلاكويل، ٢٠٠٢، ص ٤٢.

مغزى، حتى بأشكال غير مسبوقة؛ «إذا ماهينا الدين مع الديانات التاريخية الكبرى، أو حتى مع الاعتقاد الصريح بكائنات فوق طبيعية، فثمة أفول عندئذ ولكنك إذا شَمِلت جملة من المعتقدات الروحية أو نصف الروحية [...]، فيمكنك التأكيد عندئذ أن الدين حاضر كما في الماضي[1]». ويرى مؤلفنا لاستمرار الدين هذا سببين جوهريين. سبباً ذا طبيعة سيكولوجية، من جهة؛ فالدين يمثل كيفية ممكنة لمقاومة العالم. وترتكز الحجة على نقد للحداثة التي كانت إسهاماتها، كما يقر تايلور حاسمة؛ كتقدم العلوم والاعتراف بالحريات اللذين سمحا لبني الإنسان بالتحكم أخيراً بوجودهم الخاص. لكن الصورة ليست زاهية تماماً؛ فقد تجلت العقلنة بشيء من نزع الإنسانية. لأن الغاية تتمثل في هذا العالم الجديد أكثر الأحيان في حسن الأداء والنجاح في الاستهلاك. وهكذا باختزال الحياة العادية على ذرائعيتها، فإنها تسبب «القلق»؛ فالبشر اليوم يشعرون فيها بـ«شعور هشاشة المعنى» و«السطحية وفراغ الحياة اليومية[2]». وفي «الإطار الكامن» الذي أقمنا فيه، المتصف بتشتت نموذجات الكمال، هناك عدة كيفيات للرد على عدم الرضى الذي يضعنا فيه «التحجر الميكانيكي» للأزمنة الحديثة، وسيحرص البعض منا على إعادة تشكيل مختلفٍ لعلاقاتهم مع الكمون، على نمط غير نفعي. وكان روسو في زمانه، فتح طريقاً في هذا الاتجاه، بدعوته إلى الانغماس ضد «تقدم العلوم والصناعات»، في «الشعور المحيطي بالطبيعة[3]»، وسينهمك آخرون في إصلاح الرابطة المفقودة مع التعالي. ففي بداية القرن التاسع عشر، وفي مواجهة امتداد العقل الجاف، كان شاتوبريان، على هذه الشاكلة عثر من جديد على عبقرية المسيحية. وهذا المسلك الإيماني في المقاومة، هو الذي يتخذه اليوم، بأشكال متنوعة، العديد من معاصرينا.

لكن ربما يكون استمرار الشأن الديني مرتبطاً أيضاً، بصفة أساسية بدافع ذي طبيعة وجودية، فالنظرية المعتادة في العلمنة تعتمد على «مبدأ الطرح»؛ إذ إن الإيمان بنظر أصحابه «تعبير عن اللاعقلانية»، المدعوة إلى الزوال بقدر تقدم الحضارة. والحال، كما يوضح تايلور، أن ملاحظة الواقع تُبين لنا شيئاً آخر، فهناك في كل منا، بلا شك تَطَلعٌ إلى تجاوز الموجود. وبعد ما كان بيتر بيرجر أحد الممثلين المرموقين لأطروحة «الطرح[4]»، قام بانعطافة يشهد عليها مُؤلفه في ١٩٩٩.

---

1 - [عصر العلمانية]، ص ٧٣١.

2 - [عصر العلمانية]، ص ٥٤٤.

3 - يرد أنصار البيئة المعاصرون على هذه الكيفية في المقاومة، كما يعتقد تايلور.

4 - بيتر برجر، [عناصر من النظرية السوسيولوجية في الدين]، غاردن سيتي، دبلداي، ١٩٦٧.

[**زوال العلمنة عن العالم**] حيث يسجل «إن العالم لم يكن دينياً بمثل هذه الدرجة من الحدة». وهذه العودة من وجهة نظره، ليست نتاجاً للمصادفة؛ فـ«الاندفاع إلى الإيمان»، إذا ما تعزز بانعدام اليقين في عصر ما، فإنه في الحقيقة «ثابت انتروبولوجي[1]». وشارل تايلور يقول إنه يريد تجنب بديهية [**الإنسان الديني**] هذه؛ «لا أحاول البتة تعريف شكل من ثابت أنتروبولوجي»[2]. مع أن كتابه في عدة مواضع، يصدح بألحان اللاهوت الطبيعي؛ «لا أقبل ما يبدو لي مقدمة ضمنية حول البواعث الإنسانية، في هذه الرواية الكبرى للعلمنة، إنني اعتقد على وجه الخصوص، أن الرغبة الدينية، في أفق التحول لما وراء الكمون، "رغبة في الخلود"، تظل مصدراً قوياً للبواعث في العصر الحديث[3]» حتى إن العاطفة تأتي أحياناً، دعماً للاستدلال المنطقي؛ «إنني متأثر أحياناً بحياة القديس فرانسوا داسّيز، ولهذا تبدو لي فكرة زوال أي تطلع ديني مستقل غير مقبولة[4]». وتمدد عدم الإيمان المُعلَن في عالمنا ألا يضع هذه المصادرة على المطلوب موضع الشك؟ ليس تماماً؛ فإذا ما فكر فيها من دون رجوع إلى فوق الطبيعي، بمعزل إذن عن «علاقة» صريحة مع الله[5]، فالملحد يجد نفسه متوجهاً بالفعل إلى طلب المعنى ذاته أو «الكمال». ففي بنائه للحياة الهانئة، هو أيضاً في «التماس للمطلق» إلى حد «يشعر معه بالاضطراب لدى علمه بأن ثمة مؤمنين ملتزمين كالأم تيريزا[6]».

واللحظة الحرجة في النظرية التايلورية تتعزز إذن بتأمل مزدوج؛ تأمل تكويني؛ فإذا ما كانت العلمنة شُجِّعت بالتحولات التشكيلية للبنية الاجتماعية (العمران المُدني، التصنيع، التحرر، التقنية) فإنها تجد نقطة انطلاقها في بناء مُتَخيّل للكمون، مُتَمَيِّز بإعطائه للمؤمنين «الساذجين» حتى الأمس، إمكان الاختيار. وتأمل غائي؛ إذ لم ينته جعل الدين خياراً البتة إلى زوال الإيمان. فـ«الرغبة في المطلق»، وحتى الرغبة في «لقاء الله»، باقيتان. إلا أنهما ببساطة لا تندرجان ضمن إطار التفعيل ذاته.

---

1 - بيتر برجر، [**زوال العلمنة عن العالم؛ عودة الدين وعالم السياسة**]، غراند رابيد، ١٩٩٩.

2 - [**عصر العلمانية**]، ص ٩٠٤.

3 - [**عصر العلمانية**]، ص ٩٠٤.

4 - [**عصر العلمانية**]، ص ٧٤٧.

5 - [**عصر العلمانية**]، ص ٤٢.

6 - [**عصر العلمانية**]، ص ١٢٢٦.

إسهام في النظرية التعديلية للعَلمنة

منذ سنوات ١٩٧٠ – ١٩٨٠، تعززت سوسيولوجيا الأديان بتصور جديد للعلمنة، وخاصة بأطروحات غريس دافي أو بول هيلاس في بريطانيا العظمى، ودانييل هيرفيو – ليجيه أو جان – بول ويلليم في فرنسا؛ والأمر ذاته في الولايات المتحدة، كما بينا للتو، مع بيتر برجر. إذ يتفق هؤلاء المؤلفون حول برنامج مماثل؛ فليس مهماً، كما يعتقدون «الخروج بنظرية في زوال الشأن الديني بقدر أهمية نظرية في تحوله[1]». وشارل تايلور يقتفي بوضوح أثرهم. فبعد ما رد نظرية زوال الإيمان، يقوم هو أيضاً، بدراستها الظواهرية، في الزمن المعاصر الحالي. وعلى شاكلة المنظرين التعديليين للعلمنة، يُجمل حالة الإيمان تحت سِمتين مسيطرتين: فمن دون إمكان التحدث عن مفارقة، يرى أن الدين خاضع لعمليتين هما الفردانية والعمومية.

فردانية الإيمان

يذكرنا تايلور بأن القرن التاسع عشر وامتداده بداية القرن العشرين، كان فترة «تعبئة» من عدة جهات. فقد شهد من جهة تمدد حركة عدم الإيمان الواسعة؛ فعبر أوربا كلها، تبنى سكان تزايدوا باستمرار فكرة أرنست رينان القائلة بـ«إن الإنسانية لن تؤمن عندما تعرف». وشهد من الجهة الأخرى، في البلدان الكاثوليكية على كل حال، تبلور مقاومة الدين القوية؛ إذ كان يحاول الحفاظ على مسيحيته بل واستعادتهم أحياناً بوضعهم تحت سيطرة قساوسته الحازمة، فهما إذن اتجاهان تبشيريان قويان يتواجهان، تدفع كل منهما إرادة وضع اتباعه تحت السيطرة. ومن الواضح أن عالم التجنيد هذا أضحى وراءنا، إذا انحل نظاما اليقين هذان بفعل هجمات حضارة التعددية.

وشارل تايلور بتثبته من «الهشاشة المتبادلة للإيمان ولانعدام الإيمان[2]». سيجد نفسه بطيبة خاطر، غالباً في هذا القول لجان بول ويلليم: «إن المؤمنين لم يعودوا مؤمنين كما كانوا، وغير المؤمنين لم يعودوا غير مؤمنين كما كانوا[3]».

---

1 – رودني ستارك ولورانس ر. ياناكون، «تفسير جانب – العرض للعلمنة في أوروبا»، [مجلة دراسات الدين العلمية]، ٣٣، ٣، ص ٢٣٢.

2 – [عصر العلمانية]، ص ١٠١٠.

3 – جان بول ويلليم، «التشكيل الشديد للحداثة للشأن الديني في أوروبا»، في [الفضاء العام الأوروبي واختيار الشأن الديني]، إصدار فرانسوا فوريه، بروكسل، معهد الدراسات الأوروبية، منشورات جامعة بروكسل، ٢٠٠٣، ص ٣١ – ٥٠.

إن الدين وحده هو الذي سيحفظنا. غير أنه لم يبق شيء حقاً من هذه «الاشكال القديمة»؛ فقد وجد الدين نفسه حتى الأمس – وفي بعض المناطق، كبريتاني وكويبك حتى سنوات ١٩٤٠ – ١٩٥٠ خاضعاً للأجهزة اللاهوتية. وها هو منذ الآن وصاعداً قد أُسلِم بعيداً عن الانضباط الكنيسي. لتفسير النصوص المقدسة من قبل الشخص المؤمن فقط. فلنستأنف مسيرة تايلور. فهو يلح إذن أولاً على عملية «استبعاد الإكليروس». ويقوم هذا الاستبعاد للكنيسة على فصل العاطفة الدينية عن قواعد المؤسسة؛ فعندما تكون معروفة، وهو شيء نادراً أكثر فأكثر، تكون هذه العقائد وهذه القواعد موضع إنكار أكثر فأكثر. وتعرف الممارسات التراجع ذاته؛ فقداسات الديانات التاريخية الكبرى لا تُتبَع إلا قليلاً. وينجم هذا الوضع في الواقع، كما يعتقد مؤلفنا من انفصام أخلاقي؛ فلم يعد الفرد ولا المؤسسة يتموضعان في العالم المعياري ذاته. وقد بيّن شارل تايلور في [**مصادر الأنا**] أن العالم الحديث لم يتطور حول مُتَخَيّل آلي وحيد الجانب. إذا استدعى تمدد العقلانية، كما لاحظ، رد فعل انفعالياً، تشهد عليه في القرن الثامن عشر أعمال شافتسبوري أو روسو، وفي القرن التاسع عشر، أعمال الرومنطيقيين الألمان كهيردر أونو فاليس: وكان الامر يتعلق عندئذ بتصميم «ثقافة الأصالة» التي تسمح للشخص بإظهار علاقة مع العالم أكثر وجدانية وشخصية. ونجد الفكرة ذاتها ثانية في [**عصر العلمانية**]؛ «إن رد الفعل على الدين الفاتر والمتزن للهوية المنعزلة يقوم على تأكيد الانفعالات والعواطف، وعلى الإيمان الحي الذي يبعث الحرارة في نفوسنا»، مع إضافة سوسيولوجية؛ فـ«ثقافة الذات» التي استقرت في البداية بين النُخب، امتدت شيئاً فشيئاً إلى المجتمع بأسره، حتى أصبحت، منذ سنوات ١٩٦٠ المُتَخَيَّل المشترك للعالم الغربي. والحال أن هذا التحول للروح الجماعية لم يترك ممارستنا الاجتماعية كما هي. فنظام الأمس، أي نظام «التبعية» كان يفرض على الأفراد، سواء أكانوا علمانيين أم متدينين، الدخول في عالم مُنَمَّط النشاط[1]؛ إذ على الفرد أن يندمج في جماعات تشاركية. منضبطة وتراتبية. ولا شيء يمكن أن يتبقى من مخلفات الأزمان العضوية في «عصر الأصالة»؛ فإنسان اليوم يتذرع بكل شيء في سبيل رغبته غير المحدودة في تحقيق ذاته. وينأى بنفسه عن الالتحاق بكل ما قد يحد من حريته. لكن مسألة الشأن الديني تعود إلى الظهور؛ ففي عالم «الجيل الغنائي» لا يمكن لها، كما لا يمكن للالتزام السياسي إحداث الإنضواء ذاته كما في الماضي.

---

1 – لاحظنا أعلاه بالفعل أن الكنائس التاريخية والدولة توحدت، إنطلاقاً من مقاصد مختلفة في مشروع مشترك لعقلنة العالم.

ولا يمكن تجنب الابتعاد في وقت ظلت المؤسسة الدينية متشبثة، من جهتها، بثقافة الموضوعية، وقد كان في الإمكان تخيل أن تخطو الكنائس صوب العالم الجديد؛ باسم واجبها «التمثيلي»، ولكن شيئاً من هذا لم يحدث كما نرى مع الكنيسة الكاثوليكية في المقام الأول. إذ تظل طريقة عملها كما هي، كما يوضح تايلور، ولا شيء لا مركزي في نموذجها؛ فالمعيار يأتي من روما نازلاً كالشلال على الأطراف، دون أخذ بالحسبان حقاً لتقاليد سكانها المحلية. أما عن طريقتها في التفكير فترتكز على السلطة التي تشكل عقبة أمام تقرير المصير الأخلاقي للمؤمنين؛ «تسن الكنيسة قانونها من دون انتظار لردود[1]». والنقطة الأكثر دلالة. في هذا المجال. تتعلق بالشؤون الحميمية؛ فمن دون اكتراث بـ«حرية الاختيار» يستمر الفاتيكان في سياسته «الأخلاقية الأكثر تشدداً» عامداً إلى «دمج محزن للأخلاق الجنسية بالرؤية الطبيعية للأمور[2]». ويمكن الاعتراض على الفيلسوف الكندي بأن تحليله لا يأخذ بالحسبان وضع الكنائس في شمال أوروبا؛ فالبروتستانتية التاريخية، بأشكالها المختلفة على كل حال، تعرف على غرار الكاثوليكية، حالة من الحرج، حتى وإن اقترحت أخلاقاً أكثر تساهلاً. لكن مؤلفنا يرد بتقديم الحجة ذاتها بشكل آخر؛ إذ إن تراجع الديانتين اللوثرية أو الأنجليكانية ناتج عن عدم تكيفهما مع «ثقافة الذات» الجديدة. لأنهما بنتا نفسيهما، ضمن إطار برنامج «دوركايمي جديد» دَمَجهما في إدارة الدولة الوطنية. وفي هذا العالم الحالي الذي يرفض الأنا الأعلى الشمولي، ولا سيما المتمثل بالدولة، ندرك أن هذه الكنائس «السياسية» لا يمكن لها أن تتلقى، كما في زمن التعبئة الوطنية، دعم السكان. ويعبر تايلور عن هذا هكذا: «إن علاقتنا بالشأن الروحي منفصلة أكثر فأكثر عن العلاقات التي نقيمها مع مجتمعاتنا السياسية[3]» وهذا التفسير يتيح إلقاء المزيد من الضوء على الحالة الأمريكية؛ فإذا ما كانت الكنائس المتعددة مزدهرة في الولايات المتحدة، فذلك لأنها تقدم خطاباً حراً، من دون أن تشترك في نظام الدولة[4].

وإذا لم تعد المؤسسة إذن تلقى رواجاً، فكيف للإيمان أن يتشكل من جديد؟ حول الذاتية ببساطة. فهذا الانكفاء على الذات الذي لا يمنع الاندماج في جماعات إيمانية ما إن تكون مختارة

---

1 - [عصر العلمانية]، ص ٨٣٤.

2 - [عصر العلمانية]، ص ٨٦٣.

3 - [عصر العلمانية] ص ٨٤٣.

4 - انظر، بيتر برجر [نزع القدسية عن العالم]، حول هذه النقطة، المذكورة آنفاً.

بحرية، يقود المؤمن إلى تنمية ما يسميه تايلور، مع آخرين[1]، بـ«الروحانية» التي تميزها صفتان رئيسيتان. إذ تتصف الروحانية، من جهة، ببُعدها الإبداعي. فقد كان ريموند ليميو، في سنوات ١٩٩٠، وصف هكذا هذا الاتجاه المعاصر: «لا يبدو الإيمان كحيازة لمنظومة تضامنية، بل كحيازة لأداء شخصي في اقتصاد المعنى[2]» ويستعيد مؤلفنا هذا الأسلوب في التحليل الذي يمكن إدراك مقدماته في الظواهرية التي اقترحها ويليام جيمس بداية القرن العشرين. إذ «تتحدد الروحانية»، في مقابل الدين بنموذج من الاستكشاف المستقل الذي يتعارض مع مجرد الانصياع للسلطة[3]» وهذا «الاستكشاف» يتجلّى في ترتيب المذاهب. فيبتكر كل إنسان حكايته الخاصة، بالمزج بين الرموز غالباً؛ إذ يخلط حسب رغبته، المعتقدات المسيحية بالمنظومات الآسيوية، ويضم التراث التوحيدي إلى [العصر الجديد]، والسحر إلى الفيزياء الكوانتيه، وفي هذه الدوامة، يفقد الله غالباً طابعه الشخصي ليُختزل إلى مظهره الروحي؛ فهو لم يعد إلا قوة وروح، ونَفَس. لكن هذا الإبداع يظهر أيضاً في ترتيب الممارسات. فبينما كان النظام القديم يُثبِّت الأفراد في نطاق الانتماء الموروث، يعرف المؤمنون اليوم، أكثر من الماضي بكثير، هجرات؛ عندما يريدون اختيار تجربتهم الخاصة ضمن «ارتباط جماعي» وينتقلون من جماعة دينية إلى أخرى، من دون اكتراث بالحدود. وشارل تايلور، إذ يستأنف أعمال دانييل هيرفيو - ليجيه[4]، يوضح أن هذا المنطق الدوراني قد يفضي بهم أحياناً إلى اعتناق الدين المتشدد أو الدين المتقطع المتساهل.

لكن الروحانية تُبدي أيضاً، من جانب آخر، بُعد فاعلية. فقد كتب جان - ماري دو نيغاني منذ فترة إن «الشأن الديني لم يعد يقوم اليوم إلا على قيمته النفعية»[5]. وكان يريد بهذا القول أن يشكل فارقاً. فقد كان الإيمان في العالم القديم متعلقاً بالبداهة المَعيشة. ويفرض نفسه على المؤمن من دون أي تفكير، ولا مصلحة شخصية. لكن لا شيء من هذا الآن، حيث يمكن رفضه؛ وإذا ما اختاره الفرد فلأنه ينتظر منه سَنداً وجودياً. ولم يبتعد شارل تايلور عن هذه المقاربة للإيمان المعاصر. فقد

---

1 - على سبيل المثال، بول هيلاس [**الروحية في العالم الحديث**]، لندن، ونيويورك، ٢٠١٢.

2 - ريموند ليميو، مقدمة في [**معتقدات سكان كويبيك**]، لافال، كويبك، ١٩٩٢.

3 - [**عصر العلمانية**]، ص ٨٦٨.

4 - دانييل هيرفيو - ليجيه، [**الحاج والمعتنق**]، باريس، فلاماريون، ١٩٩٩.

5 - جان ماري دو نيغاني «الجانب الديني حسب الرغبة. فردانية الممارسات والمعتقدات»، المنشورات الفرنسية، العدد ٣٤٠ (أيلول - تشرين الأول) ٢٠٠٧، ص ٦٠ - ٦٦.

كان انتبه إليه في [تنوع التجربة الدينية اليوم]؛ فالتجربة الدينية بوضعها المؤمنَ على صلة «بشيء أكبر منه» «تسهم في وجوده بشكل أفضل[1]». وقد عاد إلى كتابه في [عصر العلمانية]؛ «فبينما يجد عديم الإيمان الكمال في الدنيا، ينتظر المؤمن الكمال بواسطة علاقة» لكن مؤلفنا يضيف توضيحاً هاماً لتحليله. إذ لا يجب أخذ «الكمال[2]» في معناه الدنيوي فقط. وهذا كما يفسر، ما يظنه، خطأ، بول هيلاس عندما يختزل الإيمان إلى مجرد طريقة في تنمية الشخصية، على شاكلة هذه النشاطات الرياضية أو الثقافية التي تأتي، نهاية الاسبوع لإعطاء الفرد فرصة للتنفس. فالروحانية ليست امتداداً لمجرى الأشياء العادي، وإذا ما كانت نافعة، فبما تفسده؛ «إذ تتميز الروحانية عن ثقافة الرفاه العام الذاتية بالرغبة في تجاوز هذه الثقافة والاتجاه صوب التعالي[3]». ونرى من هنا، في نظر تايلور، ازدواج معنى الإيمان المعاصر؛ فلأنه مكّون من أخلاق الذاتية، يعبر في الوقت ذاته عن النية في الإفلات منها، كأنه لا يمكن للإنسانية أن تظل حبيسة تماماً لمرجعيتها الذاتية.

وهل لفردانية الإيمان هذه متلازمة هي الخصخصة؟ كان يمكن الظن أن انفكاك الأفراد المتدينين من الكنائس التي كانت تسيطر عليهم لخدمة برامجها الدوركايمية القديمة أو الجديدة، سيجعلهم يتركون معتقداتهم خارج نطاق المداولات العلنية، لكن تايلور، على شاكلة جوزيه كازانوفا[4]، يصف وضعاً مختلفاً تماماً. ففي القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كما ينوه، وفي «عصر التعبئة»، كان الديني يتدخل بكثرة في المجال السياسي، وحضوره مستمر في «عصر الأصالة»، حتى بأشكال أخرى.

عمومية الإيمان

يعود شارل تايلور، في البداية إلى القرن التاسع عشر[5]. وما من شك في أن المجتمعات المتحدة من ١٧٨٩ فضلت القانون الوضعي على المعيار اللاهوتي، أكثر مما فعلت المَلَكيات الباروكية. غير أنه، خلافاً لما كان يأمل أنبياء العقلانية، ولما كان علماء اجتماع العلمنة سيبشرون به عن قريب. «لم

---

1 – شارل تايلور [تنوع التجربة الدينية]، ص ٩٦.

2 – [عصر العلمانية]، ص ٣٢.

3 – [عصر العلمانية]، ص ٨٧٠.

4 – جوزيه كازانوفا، [الأديان العلنية في العالم الحديث]، شيكاغو يونيفرستي برس، ١٩٩٤.

5 – انظر أيضاً، حول هذه النقطة دراستنا «الجوهر الديني في الحداثة» في منشورات رين الجامعية، ٢٠١٠، ص ١٠.

يفض هذا التمايز بين الفضاءات إلى خصخصة الكنائس[1]». فقد مارس الشأن الديني حينئذ وظيفتين متناقضتين ضمن النظام السياسي. وظيفة الاحتجاج، من جهة، في البلدان الكاثوليكية. إذ في مواجهة تمدد سيادة سياسية تشكلت ضد نيتها في الهيمنة، أصرت الكنيسة الكاثوليكية على تشدد قادها إلى الدفع بقواتها، كـ«جيش في خضم المعركة» للهجوم على الحداثة. وكان النصر حليفها أحياناً كما في رد الفعل الفرانكي. ووظيفة الشهادة، من جهة أخرى، في البلدان البروتستانتية. فقد شاركت الكنيسة المهيمنة الدولة الحديثة في مشروعها لتأسيس الجماعة الوطنية ورأينا ذلك في البلدان الاسكندنافية مع الكنيسة اللوثرية، وفي إنجلترا مع الكنيسة الإنجيلية، وفي الولايات المتحدة أيضاً، ولكن في سياق فصل قانوني، مع الكنائس المتعددة. وقد انعقدت، في كل هذه البلدان، على كل حال «صلة استمرارية بين الكنيسة، والأمة والأسرة»[2].

وقد وجدت هذه النموذجات نفسها تهتز مع الدخول إلى عصر الأصالة؛ إذ لم يعد السكان يجدون أنفسهم بالفعل، في هذه الشموليات التي تحد من قدرتهم في تأكيد ذواتهم. ومع ذلك، لم يتخل الشأن الديني تماماً عن دوره العام، حتى وإن اتخذ منذ الآن سبيلاً مختلفة بالإذعان أكثر من السابق لمبادرات تأتي من القاعدة، من الأفراد أنفسهم أو من الجماعات الصغيرة التي ينتمون إليها. وينبهنا تايلور بصورة خاصة إلى استراتيجيتين لتسييس الإيمان، الأولى التي ترتكز على «أخلاقيات الاعتراف» تستهدف إعادة ترتيب العلاقة بين الخاص والعام. فالحداثة الأولى، أي حداثة «التعبئة»، تنامت حول مشروع إدماجي قوي، إذ أنذرت الدول، حسب وتائر مختلفة السكان بالتخلي عن خصوصياتهم الإثنية والمناطقية والدينية، للدخول في وحدة الجماعة السياسية. وكانت المقاومة محدودة؛ «فنظام الأمة المصطَنَع» كان يواصل بمعنى ما «نظام الكنيسة العضوي[3]». والحال أن الأمور تغيرت منذ سنوات ١٩٦٠ – ١٩٧٠. ففي المجتمعات الغربية تفرض طبائع «بعد دوركايمية» نفسها؛ إذ لا يقبل الأفراد منذئذ الخضوع للمجتمع إلا إذا استجاب لمطالبهم في الأصالة. وقد أفضى هذا التصور الفرداني للحياة إلى صراعات قانونية جديدة؛ إذ طلبت بعض الفئات من الدولة إعطاء الحق، أكثر من الفترة السابقة، للمطالب المتصلة

---

1 - [عصر العلمانية]، ص ٧٢٩.

2 - [عصر العلمانية]، ص ٨٦١.

3 - بيير مانان، [تحولات المدينة]، باريسن فلاماريون، ٢٠١٠.

بالهوية.[1] وبهذه الدينامية ينبغي ربط التعبئة مؤخراً للأقليات الجنسية والإثنية والمناطقية والدينية. ويرى مؤلف [**عصر العلمانية**] أن الطلب الموجه للحكومة الفرنسية بوساطة المحاكم غالباً للسماح بارتداء الحجاب في الفضاءات المدرسية العامة يمثل إيضاحاً نموذجياً لهذه الكيفية غير المسبوقة لإثبات الذات. وتايلور لا يخفي البتة تأييده لأخلاقيات الهوية هذه. ففلسفته الفئوية تجعله يعتقد أن البشرية ليس عليها الاستسلام لنزعها من أصولها. وتشكل القيم الدينية في نظره، بشرط أن تكون مختارة، مصادر للكمال؛ إذ تسمح «ببناء الهوية الأخلاقية وبممارستها القدرة على الحكم في عالم تتعدد فيه القيم وخطط الحياة الممكنة لتدخل غالباً في تنافس[2]».

ولحرصه على إعادة تشكيل ارتباط علاقة الشأن السياسي بالشأن الديني، تتمثل الكيفية الثانية لتسييس الشأن الديني، بالنسبة إليه؛ في «سياسة الحنين إلى الماضي». فلم نعد هنا ضمن إطار تعبئة «بعددوركايمية» بل في إطار مقاومة دوركايمية جديدة. والالتزام النضالي باتخاذ هيئة «حملة صليبية» ضد مبدأ الذاتية المطلقة، لا يستهدف هنا، في الواقع الترويج لالتماسات فردية، للمعنى - بل يعرقلها أحياناً تماشياً مع الكفاح ضد الطابع الهدام للتعددية المتطرفة[3] - إنما استعادة التقاليد الجماعية التي كانت بالأمس تربط الأمة بدينها. وفي الخط التفسيري لجيمس هنتر ولنظريته في [**الحرب الثقافية**][4]، يصف شارل تايلور هذا الاتجاه الجديدة هكذا؛ «إن الصراعات التي يعرفها عصرنا تبين أن النظام بعد الدوركايمي ليس الكلمة الفصل في التاريخ. فإلى حد ما، كان بعض ما قاد الأغلبية أو اليمين المسيحي هو إرادة استعادة شيء من التصور الدوركايمي الجديد المحطّم الذي كان يُعرِّف البلاد في الماضي: إذ تكون الهوية الأمريكية مرتبطة من جديد بالتأليهية، والانتماء إلى أمة تحت عناية الله أو إلى الأخلاقيات التي تتبعها». ويكتشف مؤلفنا في عملية الاستعادة هذه عنصرين فاعلَيْن أساسيين متحالفين في غالب الأحيان. فينوه بالجماعات الإنجيلية، لكنه يذكر أيضاً المؤسسة الكاثوليكية: «إذ هناك دائماً، بالنسبة إليها أيضاً، رابطة بين

---

1 - [**عصر العلمانية**]، ص ٨٩٣. يلتقي شارل تايلور مارسيل غوشيه هنا ثانية، عندما ينوه بعصر الهويات، في [**الدين والديمقراطية مسيرة اللائيكية**]، غاليمار، باريس، ١٩٩٨.

2 - شارل تايلور وجوسلين ماكلور، المذكور آنفاً، ص ٩٧.

3 - يذكره شارل تايلور في تقرير بوشار - تايلور (٢٠٠٨) حيث يحلل الوضع الكويبكي.

4 - جيمس هنتر، [**الحرب الثقافية، الكفاح من أجل تعريف أمريكا**]، نيويورك، بازيك بوكس، ١٩٩٢.

الإيمان المسيحي ونظام الحضارة[1]» فالتعبئة في إسبانيا مؤخراً ضد الإجهاض، وفي فرنسا ضد زواج المثليين[2]، تشهد على صحة هذا التحليل، خارج الولايات المتحدة، في أوساط المجتمعات الأوروبية ذاتها. فلِمَ لا نتصور هذه الهجمات للتقاليد كمخلفات للدوركايمية القديمة؟ ثمة سببان لهذا. فمن حيث الأسلوب، تستعيد الحركات الدينية، من دون أن يبدو ذلك استراتيجية لجعلها مقبولة، الحجج الحديثة في إعلان مواقفها في الحقوق والاختيارات، بلغة المصلحة العامة. وفي المجال النفسي، تقترح نقداً داخلياً للديمقراطية بقولها إنها لا تريد تعويض نظام المشاركة السياسية الحالي التعددي، بنظام تجسيدي يرتكز على أولية القانون الإلهي المطلقة.

ترى هل لقيت هذه الالتماسات الدينية أذاناً صاغية من المحكومات الغربية. إن السؤال يحيلنا إلى تسييس الإيمان «من الأعلى». وتايلور لا يتعرض له مباشرة في [**عصر العلمانية**]. بل يكتفي بفتح مجالات لتحليل سيوسعه في ٢٠٠٩، ضمن كتابه [**اللائيكية وحرية الضمير**]. وهو مؤلَّف كتبه مع جوسلين ماكلور بعد ما ترأس في ٢٠٠٨، مع جيرار بوشار، اللجنة الكوبيكية حول التسويات المعقولة. حيث نجد في مبدأ هذا النص هذه المعاينة: لقد اضطرت الدول الغربية في مواجهة الضغط الاجتماعي. إلى إعادة وضع الشأن الديني، الذي كانت دَجَّنته نوعاً ما خلال فتراتها الدوركايمية الجديدة، في صميم الأجندا الحكومية. وتعتمد أسس سياستها جميعاً على مبدأ اللائيكية. أو على «العلمانية العامة» كما ينوه مؤلفنا. وثمة ملاحظتان تفرضان نفسيهما في هذه المرحلة. أولاً، على خلاف غيره من المحللين الذين يعملون على الفصل بين العنصرين[3]، فإن تايلور يرى في «اللائيكية العامة» لازمة ضرورية لـ«العلمانية الاجتماعية» المرتبطة في ذاتها بعملية تعدُّد المُتَخَيّلات والمواقف؛ ولتعزيز إحداهما للأخرى، فهما وجهان لا ينفصمان للحداثة. ثم إن الفيلسوف الكندي، بإقلاعه عن المنظور المعتاد، لا يتردد في تطبيق تصور اللائيكية فيما وراء الوضع الفرنسي؛ إذ يصلح، من وجهة نظره في كل بلدان منطقة شمال الأطلسي. لكن علينا تعريف تصور اللائيكية. فهو يصف في الواقع نموذجاً عاماً لإدارة التعددية الدينية تربط في منظومة «مبادئ قيميّة» بـ«كيفيات إجرائية». فالمبادئ القيمية تحدد أفقاً غائياً؛ لأن اللائيكية

---

1 - [**عصر العلمانية**]، ص ٨٣٢ - ٨٣٣

2 - انظر مقالنا حول هذه النقطة، مع سيلين بيرو، في كاريل ديليير وألفونسو بيريز - أغوت، [**الكاثوليكية والسياسة البيولوجية**]، ليفين، كادوك، ٢٠١٣.

3 - جان بوبيرو، [**اللائيكية ونشر اللائيكية والعلمنة**]، بروكسل، إصدارات جامعة بروكسل، ١٩٩٤.

تقتضي احترام «حرية الضمير والمساواة بين المواطنين». أما الكيفيات الإجرائية فتحدد مجموعة من الوسائل؛ لأن اللائيكية تقتضي «حياد الدولة إزاء الأديان، والحركات الفكرية العلمانية، والفصل بيم الدولة والكنائس»[1]. وفي ملاحظة تحيلنا إلى الفكرة التي صادفناها آنفاً حول «الحداثة التعددية»، يُعنى تايلور، بإضافة أن هذه الوحدة في القواعد قد تفضي إلى تفعيل مختلف تبعاً «للتنسيقات الخاصة للمبادئ والكيفيات» التي تطورها مختلف الدول.

ترى ما هي مضامين سياساتها؟ من الواضح كما يشرح مؤلفنا، أن الحكومات المتأثرة بمساراتها التاريخية المختلفة، لم تُستجب جميعاً بالأسلوب ذاته لمطالب الكنيسة في الاعتراف الديني. وقد رأينا، من جهة، تأكد «لائيكية منفتحة. فهذا النظام الليبرالي – التعددي – الذي تقدم كندا، مع سياستها في التسوية المعقولة، مثالاً نموذجياً له – يمنح الغايات أسبقية لا جدال فيها، ويختزل الكيفيات الإجرائية إلى الوظيفة الذرائعية فقط، طبقاً لتصورها: وتحرص الحكومة هنا، كما يفسر تايلور، على «الاعتراف بأهمية البعد الروحي للوجود بالنسبة للعديد من الناس، ومن ثم باهمية حماية الضمير وحرية الدين للأفراد[2]». وإذا ما كان هذا النظام سائداً اليوم، فذلك لأنه يستجيب من دون شك لالتماسات عصر الأصالة. لكننا رأينا من جهة أخرى، «لائيكية منغلقة» تعبر عن نفسها. ويميل هذا النظام الجمهوري - الذي تقدم فرنسا نموذجاً له شبه معزول[3] - إلى عكس نظام الأوليات؛ فالذرائعي – أي مبدأ الفصل – يتغلب هنا على القيمَي - أي مبدأ حرية الضمير، وتحرر الأفراد ونشوء هوية مدنية مشتركة»[4]، وفي الوقت ذاته، تقاوم الإظهار العام للحساسيات الدينية، من دون قدرة على منعه تماماً[5]، كما أظهر القانون حول ارتداء الرموز الدينية في مدارس الدولة. وقد كان جان – بول ويلليم تكلم بشيء من الدعابة، في هذا الموضوع، عن «تسويات مدروسة[6]». ويمكن القول إجمالاً، باستعمال لغة تايلور، إن الدولة الكندية تؤلف جسماً واحداً

---

1 - جوسلين ماكلور، وشارل تايلورن المذكور آنفاً، ص ٣٣، حيث يقترب تحليل تايلور كثيراً من تحليل جان بويرو وميشلين ميلو، **[اللائيكية من دون حدود]**، باريس، سوري ٢٠١٠.

2 - المصدر السابق، ص ٧٤.

3 - حتى لو كان تيار هام من الكوبيكيين، المذكورين في تقرير بوشار – تايلور، يرغبون في تقليده.

4 - المصدر السابق ص ٧٤.

5 - ينوه تقرير بوشار – تايلور، عن حق، بتطورات في فرنسا ذاتها.

6 - جان – بول ويلليم، «النموذج الجمهوري الفرنسي في الإندماج بمواجهة التعددية الدينية المعاصرة، **[نشرة التاريخ السياسي]**، المجلد ١٣، العدد ٣، ٢٠٠٥، ص ٥٥ – ٦٧».

مع ما بعد الدوركايمية الروحية، والحكومة الفرنسية بالأحرى، مع دوركايمية جديدة، حتى وإن تطورت إلى صيغة جديدة أكثر انفتاحاً. فماذا جرى إذن مع الالتماسات الدوركايمية الجديدة ذات الطابع الديني؟ إن الفيلسوف الكندي، بعدما نوَّه بها، يتركها في طريقه، كأنه لا يعتقد بفاعليتها الاجتماعية. وقد يكون هذا عن خطأ. إذ نلاحظ بسهولة في الواقع، أن الدولة في عدة بلدان أوربية اليوم، تستعيد في الخطابات الرسمية رمزية الجذور الدينية للأمة، هذه الرمزية التي تسمح لها بالوقوف في وجه عمليات التشتت المرتبطة بتمدد النزعة التعبيرية، التي تصاحبها هذه الدولة مع ذلك بالجانب الاعترافي من سياساتها.

وهكذا نرى إذن، ربما، مكان [توليفة] شارل تايلور في التجديد المعاصر لسوسيولوجيا الأديان. إذ يقترح علينا فهماً آخر للشأن الديني، فيساعدنا أولاً على إعادة تقويم مسألة تشكل الحداثة. ويعارض [**عصر العلمانية**] أطروحة الانقطاع بمبدأ الاستمرارية: فالعالم الحديث الذي يعَّرفه جوهرياً بانفتاحه على التعددية، يجد أصله في التراث المسيحي، إذ يدين لها بمفهومات الذاتية والمسؤولية والفصل. ويسمح لنا تايلور على وجه الخصوص بإعادة تذهن مشكلة مصير العلمانية. فقد كان يُظن أن الشأن الديني يُحتَضَر، وها هو يعود من طريق مختصرة، ولكن ليس كـ«كلٍ» يُغلّف وجودنا برمته. بل بشكل «مدونة قوانين» يستمد منها كل إنسان ما يتفق مع تطلعاته الشخصية، وجدير بنا أن نضيف، إنه في هذا الخطاب عن حضور الإيمان، فالفلسفة ليست بعيدة أبداً. إذ يسهب جورغن هابيرماس في وصف وضع معاصر قريب جداً من وصف تايلور؛ فيعتقد هو أيضاً أن الشأن الديني موجود فعلاً. وإن بأشكال لم تعد كما كانت في الحضارة المتشددة.

فمن أين يتأتى الاختلاف إذن؟ إن هابيرماس الذي «يعوزه الحافز الديني» يحلل الرغبة الحالية في النظر إلى الله ككيفية في الإجابة عن ارتيابات هذا الزمان. أما تايلور، من جهته، فيهتم أكثر بالأرضية الوجودية؛ فالإيمان ليس، وليس فقط على كل حال، عمل المجتمع على نفسه. إذ يستجيب لمطلب الكمال، الذي يعود يضعه فوق تحديات هذا المطلب العملية فقط.

تايلور والعالم العَلماني

غابرييل موتزكين

عرفت نظريات العلمنة إقبالاً ملحوظاً خلال نصف القرن الأخير. فالعلمنة التي كانت موضوعاً هامشياً لمسابقات جامعية، أو فرعاً من الدراسات الويبرية على الأكثر، تحولت إلى حكاية تسمح بفهم التنمية الغربية وبفهم أصول ما يوصف إجمالاً بالثقافة الحديثة. ولهذا يمكن التساؤل عن السبب الذي جعل العلمنة أولية في هذه الفترة الراهنة. وأحد الأسباب ربما هو أننا لم نعد منهَمكين في الجدال السيء بين اللائيكية والدين الذي أفسد الثقافة الكاثوليكية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وثمة سبب آخر يتمثل في انهيار ايديولوجيات القرن التاسع عشر القوية، كالماركسية والفاشية. ويمكن العثور على تفسير أخير في الطابع الذي تجاوزته الأحداث لما يمكن تسميته عموماً نظرية التحديث التي كانت تلح على العقلانية الاقتصادية وتتوقع تحديث العالم في مجموعه. فلغالبية التيارات والأحداث التاريخية أسباب متعددة؛ وإذا ما استطعنا التفكير في الصلة التاريخية بين الأسباب والنتائج، فعلينا مع ذلك التخلي عن إرادة البرهنة على هذه الصلة.

إن حكاية العلمنة الكبرى إشكالية لأنها تقسم التاريخ إلى فترتين: ما قبل العلمنة وما بعدها. وتفضي هذه القسمة بدورها إلى محاولة تعيين موضع الإنزلاق في عصور مختلفة من التاريخ.. وتبعاً للعصر الذي يجري اختياره، يُبنى التفسير الذي تكون العلمنة نتيجة له. ففي حالة اختيار الثورة الصناعية كفترة حاسمة، تكون العلمنة هي عقلنة الإنتاج الصناعي. وأقدم تاريخ وجدته هو التاريخ الذي زعمه إرنولد غيهلين، أي تطور اليهودية نهاية الألفية الثانية. ويعتقد غيهلين أن اليهودية خلصت العالم من طابعه السحري. وبالنتيجة، فإن الأديان التوحيدية والثقافة الحديثة تشترك في العداء لفكرة عالم يمكن أن يكون سحرياً. والتاريخ الاكثر قرباً هو تاريخ انخفاض تردد النساء على الكنائس في إنجلترا الذي بدأ في سنوات ١٩٧٠. والعلمنة تعني بالنسبة لهذه النظرية، تخلي قسم كبير من الناس عن الدين. فبعدما توقفت النساء عن الذهاب إلى الكنائس. أفرغت هذه الكنائس أكثر فأكثر، لأن الرجال هجروها منذ ما يقارب القرن[1]. ونظرية مضمونها عائم وتغطي حقبة من ثلاثة آلاف سنة تطرح بعض المشكلات العميقة، لأن ما تسعى إلى تفسيره يفتقر إلى الوضوح.

---

1 - كاللوم. ح. براون، [**موت بريطانيا المسيحية: فهم العلمنة ١٨٠٠ - ٢٠٠٠**]، لندن، روتلدج، ٢٠٠١.

والجديد في [عصر العلمانية] لشارل تايلور لا يكمن في التفسيرات الفعلية أو في التوصيف الذي يقدمه بل في اختيار الظواهر التي يسعى إلى تفسيرها. وليس تفسير تايلور إبيستيمولوجياً ولا هو سياسي، ولا يتعلق بالكيفية التي نفهم بها العالم أو نوزع بها السلطة. فغاية تايلور هي تفسير الانتقال بين تجربتين، أن يكون المرء متديناً، وأن يكون عَلمانياً، معدداً زوايا النظر لتحليل الموضوع. والسؤال يدور حول معرفة ما إذا كان فهم تايلور صحيحاً لماهية هاتين التجربتين. فهو يؤسس تحليله للتجربة على الاقتناع بأن كون المرء متديناً مسألة إيمان وكونه علمانياً مسألة انعدام الإيمان. ومن الواضح أن شكل العلمانية الذي يتحدث عنه ناجم عن الإيمان المسيحي، لأنه فيما عدا المسيحية، لا يلح الإسلام ربما على الإيمان، أما اليهودية فلا تصر عليه بالتأكيد، كما لا تصر عليه الأديان الوثنية والشرقية.

ويؤكد تايلور فيما بعد أن الإيمان وانعدام الإيمان يقدمان لنا «كيفيتين اختياريتين في عيش حياتنا الأخلاقية والروحية[1]». لكن هذه الملاحظة تثير مشكلتين. أولاً العلاقة بين الحياة الأخلاقية والحياة الروحية. فثمة الكثير من الناس، وحتى في الغرب لا يقيمون هذه العلاقة. مفضِّلين على سبيل المثال النظر إلى الحياة الروحية كظاهرة جمالية. وربما تكون النقطة الثانية أكثر حدة وتتمثل في فكرة وجود علاقة بين الإيمان / انعدام الإيمان والحياة الأخلاقية / الروحية. والحال أنه في الإمكان تخيل شخص كانت لديه تجارب روحية عديدة، من دون أن يؤمن بها مع ذلك، وتخيل مؤمن ليست لديه أية تجربة روحية. وفي التراث اليهودي الذي أنتمي إليه، ما من علاقة للسلوك مع الإيمان أو الحياة الداخلية. بل هو مجرد مجموعة من القواعد التي فرضها الله.

ويعتقد تايلور كمؤمن بان الحياة الداخلية تكون أكثر امتلاءاً وأكثر ثراء إذا ما كان المرء مؤمناً، لأن الإيمان يتيح له النفاذ إلى تجارب يفتقر إليها غير المؤمن. وربما يكون هذا التأكيد صحيحاً؛ ولكن لنفترض على كل حال أن لدي مجموعة من التجارب الثرية والكاملة، أي أن الله يتجلى لي في تجربة من النعمة الإلهية، ولكن لأنني ملحد، فلا أعتقد بصحة تجاربي، مفضلاً النظر إليها كاضطراب عصبي خلق لدي أوهاماً ممتعة. ونوعاً من السكينة المماثلة لتأثير المخدر. وسأنظر عندئذ إلى تجربتي على أنها مثيرة للاهتمام من الوجهة الظواهرية[2]، ولكنني لن أنسب إليها مطلقاً قيمة الحقيقة. وتايلور محق في قوله إنني لن أبلغ كمال التجربة؛ لأنني ما دمت أعدها خيالية، فلن يكون لها التأثير ذاته علي إلا إذا نظرت إليها كانعكاس للواقع. لكننا نصطدم حينئذ بمشكلة جديدة؛ فلنفترض أنني تعلمت من العلم

---

1 - شارل تايلور [عصر العلمانية]، ص ١٨.

2 - بيني شانون [نقائص العقل]، أكسفورد يونيفرسني برس، ٢٠٠٢.

عدم الثقة بشهادة الحواس، لانها خادعة أساساً، فلدي الحواس ليس لتفسير طبيعة الأشياء، بل لمساعدتي على التقدم في العالم. والواقع أن تجربة الحواس تخبرني بأن الأرض مسطحة، وسأكون مسافراً فاشلاً حقاً في هذا العالم إذا ما حاولت السير على قدمين مُدَورتين لأن الأرض مستديرة. وإذن، فإن شهادة الحواس صحيحة إلى حد ما، لأنها تفسر لي بيئتي المباشرة، لكنها عاجزة في الوقت ذاته، لأنني لا أستطيع أن استمد منها معلومات عن الكيفية التي تكّون بها الواقع.

وتصلح هذه النتيجة أيضاً للتجربة الدينية، فما دامت تجربتي مخدوعة فيما يتصل ببنية العالم، فتجربتي الدينية إذن لا بد أن تكون وهمية على شاكلتها، غير أننا إذا نظرنا بتمعن، فقد تكون تجربتي الدينية في الواقع وسيلة مفيدة للتقدم في حياتي، مثل قدميَّ من دون أن تمدني مع ذلك بأي تفسير حول كيفية وجود الأشياء وأسبابها. ونقترب، في هذه الحالة من النتيجة التي توصل إليها تايلور، لأن تجربتي الدينية ستساعدني في إعطاء معنى لعالمي المباشر، ولكن ليس العالم وراء هذا السياق المباشر. والإيمان بالله يجعلني أركز أهتمامي على حياتي الداخلية والشخصية؛ إذ يشكل دليلاً جيداً بهذا الشأن، بشرط أن أتجنب اتخاذه كحقيقة فيما يتعلق بالواقع الخارجي.

يكتب تايلور في موضوع أساس الإيمان: «يتأتى هذا الأحساس بالكمال من تجربة تثير فينا الاضطراب وتظهره فجأة من خلال احساسنا العادي بأننا في العالم بأشيائه ونشاطاته ونقاطه المرجعية المألوفة»[1] ويرتكز استنتاجه على الفرضيتين التاليتين: أولاً، إن الإحساس بالكمال غير موجود في حياتنا العادية ورتابتها؛ ثانياً، يتأسس هذا الأحساس على تجارب خارقة للعادة، تعاش نوعاً ما كأنها في تعارض مع حياتنا اليومية. وإذن، فإن تجربتي لما هو استثنائي هي التي تؤسس إيماني وتشكل إطار حياتي اليومية التي تستعيد عندئذ أهميتها.

ولكن لماذا تشكل التجارب الاستثنائية دليلاً أفضل في إعطاء المعنى لكوني في هذا العالم، من التجارب المعتادة؟ وقد يكون الجواب الضمني أنها أكثر شدة، لكن هذا يعني خلطاً بين الحقيقة والشدة. إذ أستطيع الإيمان بحرارة بشيء زائف كما قد يكون لدي إيمان معتدل بشيء حقيقي. وإذا ما أردت بناء نظرية، تتضمن التجربة بناء عليها الحقيقة، فعلي في البداية الاعتقاد بأن شكلاً من التجربة يتسم بصفة الدليل هذه. فبهذا الشرط أستطيع الاعتقاد بأن تجربة ما تتمتع بصفة الدليل هذه من دون الاعتقاد بحقيقة التجربة بوجه العموم. إذ أستطيع الاعتقاد على سبيل المثال، بأنني أدركت حقيقة رياضية إدراكاً وحيداً، من دون أن أقوم بتجربة قوة هذه الحقيقة أكثر من مرة في حياتي.

---

1 - المصدر السابق، ص ١٩ - ٢٠.

فإذا ما كان على التجارب الاستثنائية إذن أن تدلني على الحقيقة. فينبغي أن أمتلك الوسيلة للتمييز فيها بين ما هو حقيقي وما هو زائف. وينبغي أن يكون واضحاً، مهما كانت الوسيلة التي أتخذها للتمييز بين الاثنتين، فإنها لا يمكن أن ترتكز على التجربة نفسها، سواء أكانت عادية أم استثنائية. وإذن، إذا ما كانت التجربة غير قادرة على تكوين هذا المعيار. فلا يمكن للاعتقاد أن يكوِّنه أيضاً لأنه ناجم هو ذاته عن التجربة، سواء أكانت ذات طبيعة نادرة أم عادية. وتجربة بولس في الطريق إلى دمشق قد تكون حقيقة أو وهمية، لكنها في حد ذاتها لا تمدنا بأي مبدأ للفصل في هذه المسألة.

وعلى العكس من تايلور، أود توجيه انتباهي لعامل مشترك يربط التجربة الدينية بالتجربة العلمانية الحديثة، هو اعتقادي في الحالتين بما لا أراه. فالدين التقليدي يقوم بكامله على الاعتقاد بإله لا يُرى، إله قد يتجلى بالطبع، لكنه غير مرئي لغالبية الناس. وينبغي لبلوغ تجربة صوفية بانتظام القيام بتدريب قاس بالذات، لأن الغاية في الاتصال بقوة غيبية. ولكنه الوضع السائد أيضاً مع الوعي اللائيكي الحديث؛ إذ نعتقد بالعديد من القوى غير المرئية، سواء فيزياء النجوم أو الفيزياء أو الكيمياء أو البيولوجيا. نعتقد أن هذه القوى تسيطر علينا كما يعتقد شخص متدين بأن الله يسيطر على حياته.

فما تغير إذن، ليست طبيعة التجربة، بل الاسم والصفة المتعلقان بهذه القوى غير المرئية التي نشعر بها على الحدود من تجربتنا.

وفيما وراء هذه النظريات الفلسفية نوعاً ما، ثمة وجهات نظر تاريخية أشرت إليها آنفاً. فإذا سلمنا بأن الكيفية التي يحدث بها شيء ما تاريخياً تؤثر في طبيعته. فإن مسألة تاريخيته تكتسي إذن أهمية حاسمة.. فإذا ما كان نموذج العلمنة يثير في نفسي بعض الضيق، فلطابعه الثنائي، أي الفكرة الضمنية القائلة بوجود حالة إيمان تاريخية في الماضي، وأن اليوم يشهد حالة من انعدام الإيمان، أضحى الإيمان فيها ممكناً، لأن السياق الثقافي العام لا ينظر إليه كمعيار.

علاوة على أن طرح السؤال بلغة الإيمان بالله يَحرف الجواب، من حيث إن الاختيار يكون عندئذ بين الإيمان بالله أو عدم الإيمان به. غير أننا لو طرحنا سؤال الإيمان الذي لم يكن له من غاية، فلأن إيماناً حل محل آخر، بحيث يمكن إعادة صوغ السؤال من جديد للاختيار بين الإيمان بالله مقابل الإيمان بالإنسان، أو الإيمان بالله مقابل الإيمان بالعلم. وتكون حالة انعدام الإيمان محصورة إذن بوضع فرد ما لا يؤمن بشيء، وهو موقف ممكن لكنه شديد الندرة، بسبب العامل المذكور آنفاً، أي شبه ضرورة الإيمان بشيء ما.

إن السؤال التاريخي ليس عما إذا كان ثمة فقدان للإيمان أم لا، بل متى وكيف يحل إيمان محل آخر، وعن السُّبل التي فتحها شكل جديد للإيمان أو أغلقها أمام التجربة. وهكذا، فإن الإيمان بالآلهة المؤنثة كان يسمح للنساء بنوع من التجارب التي كانت ممنوعة عنهم بالحضور الدائم لإله مذكر، مع أن هذا الإله قد يكون أيضاً وسيلة لتحرر النساء، بقدر ما تتضمن كُليتُه مبدأ المساواة بين جميع المؤمنين.

إن أطروحتي هي أن العالم الحديث مرَّ فيما يتصل بالإيمان، بمرحلتين انتقاليتين، كانت نتائجهما شديدة الاختلاف في كل مرة، المرحلة الأولى هي انتقال من الإيمان بالله إلى إيمان بالإنسان. مع أن أصولها سابقة، إلا أنها حصلت جوهرياً خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. والمرحلة الثانية، ومع نشر كتاب [**أصل الأنواع**] لداروين ١٨٥٩، تستبدل الإيمان في العالم بالإيمان بالإنسان. إذ تتميز أساساً بفقدان الإيمان بالإنسان، وبإيمان بالطبيعيات وبالبيولوجيا التطويرية عوضاً عن الإبيستيمولوجيا والأخلاق، أو الفكر والسياسة الاقتصادية.

وتنظيم الفروع العلمية الحالي في الجامعة هو نتيجة للثورة الثانية. إذ يستبعد وجود نشاطات مُفَصَّلة، مُبْقياً على فرضية نموذج ما لآلية دينامية تؤسس تحليله للكون وللحياة الإنسانية. وقليل جداً من هذه الفروع كان موجوداً في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وبعبارة أخرى، فإن مجموع إعادة اتجاه الإيمان من الإيمان بالله إلى الإيمان بالإنسان- قد جرى من دون تعديل بنية التربية في العمق. والحق أن بعض الجهود الضئيلة كانت بُذلت في هاله وفي غوتينحن لوضع برنامج دراسات حديثة، لكن «تحديث» هذا البرنامج لم يوضع موضع التنفيذ إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

فيم كان يتمثل الأيمان بالإنسان؟ إنه الإيمان بذات روحية كانت لها القدرة على معرفة العالم والإنسان مدار البحث، لم يكن مُتَصوَّراً؛ فالذات لم تكن معتبرة ككائن إنساني معين يعيش في زمان ومكان محددين، بل كذات إنسانية تمتلك من المميزات المنسوبة سابقاً إلى الله، وهناك عدد غير قليل من الأديان المعاصرة التي تُعد أدياناً تقليدية، كالكنائس البروتستانتية الرئيسة على سبيل المثال، تتبنى الإيمان بالإنسان عوضاً عن الإيمان بالله. والجدير بالإشارة أن هذا الإيمان ليس معرفة، بل إيمان لا تكمن البرهنة عليه بالتعريف، حسب النقد الثاني لكانط، وأن التجربة الإنسانية في العالم لها غاية ينبغي النظر إليها كمطلقة. فكما في النقد الثاني، ينبغي عد الإيمان بالإنسان كمُطلق في الوقت الذي لا يمكن تبريره بأي برهان خارجي عنه. وهو جعل إيماننا

الذاتي موضوعياً من خلال قدراتنا. وإذا ما تبنت الأديان المعاصرة هذا الموقف، فذلك لأنها المؤتمّنة أكثر الأحيان على كل المعارف العتيقة والتي عفا عليها الزمان. فلقد كان الكاثوليك الفرنسيون مناوئين في القرن التاسع عشر لتربية مرتكزة على العصور القديمة الكلاسيكية لأنهم كانوا يظنون أن اللائيكية تستمد مصدرها من الفكر الإغريقي والروماني. لكنهم عندما تأكدوا من أن العلم كان يشكل خطراً أقرب، كانوا جداً سعداء، بتأمين هذه التربية ذاتها لهم. وليس الإيمان بالإنسان إلا أحد هذه المذاهب المهجورة التي تفتخر الكنائس بها، لأنها ترى فيه برهاناً على تقديرها للإنسان ومعناه أكثر مما تفعله العلوم الحديثة.

وداروين وضع حداً لهذا الفهم المثالي إجمالاً للكائن البشري ولقدراته. والشيء الوحيد الذي يجب أخذه بالحسبان في فكر عالم الطبيعة الإنجليزي هو ما يسميه «القابلية» التي كان يعرفها بأنها النجاح في التوالد. وهو ما كان يعنيه بقاء الأصلح، وهو يعبر عن تحصيل الحاصل، من حيث أن الأصلح بالتعريف، هم الذين يبقون. والنقطة المهمة هي أنه ما من أحد كان يعرف حتى ذلك الوقت آلية التطور هذه، وهو ما يعني إمكان خطأ بني الإنسان حول شروط وجودهم حتى وإن كانوا انعتقوا من القيود الدينية. علاوة على أن داروين حطم الفكرة المقترنة بالإيمان بالإنسان التي تفيد بأن مجرد فهم شروط حياته يمكن أن يساعد على إنتاج أفراد افضل ومجتمع أكثر إنصافاً.

ترى هل يمكن لدين قبول نظرية التطور؟ إنني أشك في ذلك، لكن الوثنية الجديدة، لن تجد كما يبدو لي أية صعوبة مع هذه النظرية. بخلاف الأديان الإبراهيمية (اليهودية – المسيحية – الإسلام) التي لا يمكن أن تقبلها، لأن الأديان الثلاثة تتموضع ضمن شروط عقد إنساني مع إله غير مرئي. فمن الممكن التفكير في عقد أو تصديق بالخلاص مع ذات مستقلة، ولكن من غير الممكن تقويم حيوان يدين إلى المصادفة بوجوده، على أساس علاقاته مع الله، لأن العلاقات بالطبيعة هي المهمة بالنسبة لكائن بشري، كما في الوثنية القديمة.

وتثير وجهة نظر تايلور لدينا سؤالين فيما يتعلق بنظرية التطور. أولاً هل يمكن تأسيس أخلاق على نظرية التطور. أو بناء أخلاق «مقبولة» بالأحرى، أنطلاقاً من هذه النظرية؟ ثانياً، هل يمكن أن تكون للتجربة الإنسانية، أي للحياة الداخية أية دلالة في هذه الظروف؟ إن الإيمان بالإنسان كان قادراً، بكل وضوح، على إعطاء أخلاق وإيديولوجيا بما يكفي لمساندة مشروعية الحياة الداخلية.

إن نظرية التطور تتألف من ثلاثة عناصر، هي: الانتخاب والتكيف وبقاء الأصلح. ومن الأسهل تصور خطة أخلاقية للتكيف، لان الأمر يتعلق بتكيف مع الظروف الخارجية، بحيث

يمكن عد إسداء المعروف للآخرين، على سبيل المثال، نموذجاً نافعاً لهذا التكيف. ومن هذا المنظور، يمكن تخيل ردي فعل على التغير المناخي؛ فإما العمل على الحد منه، وإما تغيير نمط حياتنا للتكيف معه. أما الانتخاب، في المقابل، فهو مشكلة صعبة بالنسبة لأية منظومة أخلاقية، لأنه من أجل أن يعمل لابد أن يكون طبيعياً. وبعبارة أخرى، إن أقل تدخل في الانتخاب الجنسي أو الطبيعي يكون ضاراً على الأرجح ما دمنا لا نستطيع معرفة الإكراهات التي ستفرضها الطبيعة علينا. إذ إن قدرتنا على التنبؤ بالمستقبل أقل بكثير مما كانت عليه بالنسبة للأديان التقليدية أو بالنسبة للإيمان بالإنسان وقرينه الإيمان بالتقدم. وهذا الإمكان الكلي المقترن بالتطور يعني أن على المجتمعات مراعاة الاستقلال المطلق للأفراد المعنيين، ويعمل الانتخاب الطبيعي نوعاً ما كأسواق آدم سميث، التي تعمل آلية تحديد الأسعار فيها بدقة تزيد بزيادة القرارات الفردية. والجدير بالذكر أن هذا الاستقلال لم يعد مبرراً بعللٍ ميتافيزيقية. بل بعللٍ إجرائية. فالعقلانية الميتافيزيقية زالت ببساطة، لأن الكائنات البشرية لا يمكن لها أن تتصرف على أساس ميتافيزيقي، سواء كان هذا الأساس مُعَلمَناً أم دينياً.

أخيراً، نُظر إلى بقاء الأصلح على أنه الأكثر تجافياً مع الأخلاق بين الفرضيات الداروينية من حيث كونه يحتقر الضعفاء. ولكن هذا ليس ما يعنيه البتة. إذ يؤكد داروين في الحقيقة أنه ليس في استطاعة الكائنات البشرية السيطرة على العملية وتحديد من هو الأصلح. فالناس أقصر قامة في الجزر، لكنهم أضخم وأطول قامة في المناخات الباردة. ونقل الناس الضخام والطوال إلى المناطق ذات المناخ الحار، وخاصة إلى الجزر. سيفضي بالضرورة إلى «تصغيرهم» بمرور الوقت.

والمسألة الأكثر حساسية تتعلق بحدود السيطرة التي يمكن للكائنات البشرية ممارستها على حياتهم الخاصة وعلى بيئتهم، لأن الاثنتين مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً. فعلى بني الإنسان محاولة تحسين بيئتهم، مع معرفتهم، أن مآل هذه المحاولات الفشل، لأن ما من إنجاز بشري، مهما كان، يستطيع مقاومة مخاطر الزمن والطبيعة، وكان لدى الأديان التقليدية أيضاً الميل لتبني وجهة النظر هذه، لكنها كانت تلمس الخلاص من الله وهو غير متاح لداروين مع الأسف. لكن السلبية ليست خياراً للإنسان، ومن طبيعة كل حيوان أن يُحسِّن «وكره» التطوري، ببناء كوخ، على سبيل المثال، ليحمي نفسه من البرد. فالسلبية إزاء هزيمة مُحتَملة تعدِل من وجهة النظر هذه خيانة لمعنى الإنسان ذاته.

فهذه الإيديلوجية متوافقة إذن مع عاطفة دينية، ما دامت لا تُنسَب أية قيمة إبيستيمولوجية أو عقيدة محددة لهذه العاطفة. غير أنه في زمن الإيمان بالإنسان كان بالإمكان أن تُنسب قيمة إبيستيمولوجية إلى العقائد، لكن الوظائف الدينية كانت موضع شبهة.

فما هي إذن قيمة التجربة الإنسانية، أو الشعور بالكلية الكونية، أو بلحظات الإشراق الاستثنائية ضمن السياق الداروينى؟ وعلى عصر الإيمان بالطبيعة الإجابة عن هذه الأسئلة. وقد دارت المعركة بين الدين والثقافة العلمانية في قسم كبير منها حول السؤال عما إذا كانت قيم الإيمان بالإنسان تنتمي إلى الدين أكثر مما تنتمي إلى الثقافة «العلمية» المقابلة له.

يمكننا النظر إلى هذه المناقشة من زاويتين: إذ يمكن الاحتجاج، من جهة، بأن فقدان الإيمان بالإنسان حرر التجربة الإنسانية من عبئها الإبيستميولوجي، أي من الحاجة لتفسير التفاعل بين المعرفة والتجربة. وفي الاتجاه ذاته، قد تحرر الداروينية التجربة الإنسانية وتفتحها لغايات أخرى غير البحث عن المعرفة. غير أنه ليس لأن جزءاً كبيراً من التجربة الإنسانية ضعيف العلاقة مع الانتخاب أو قانون الأصلح، تكون بالضرورة من دون أهمية.

ولا شك في أنه ينبغي على الشعور بالإشراق وبالكلّيه بارتياب لم يكن يتضمنه بالضرورة في الماضي. فإذا حصلت معي تجربة النعمة، فسيكون سؤالي عن الحيلة التي يجريها دماغي معي. فما دامت شهادة الحواس لا تشكل أول مصدر للحقيقة، أتبنى معايير أخرى لتقويم صدقية تجربتي الحسية. وهكذا يجب علي أن ألجأ إلى شهادة حواسي لمعرفة العالم، غير أنني أقر بأن ما من صلة كبيرة بين الحقيقة والمعرفة العلمية. فتجربة الحواس ضرورية أكثر الأحيان في الحياة العادية. ترى ما هي مكانة التجربة النادرة التي لا تصلح لشيء كثير في الحياة العادية؟ إن لم أنظر إليها كحيلة قامت بها داراتي العصبية فعلي تفكيك رموز وظيفتها.

والتفسير الديني سيكون بأن التجربة النادرة علامة الحضور الرباني. ويفيد التفسير الدنيوي بأن التجربة النادرة هي شكل من آلية الملاءمة بين الأفكار والإحساسات. وجدير بالملاحظة أن الإحساس الذي يصاحب تجربة نادرة قد يختلف تبعاً للثقافة. فإذا ما كانت أمثلة تايلور أمثلة على ابتهاج شديد، فإن التجربة النادرة من منظور الأديان التقليدية تقترن أكثر الأحيان برعب شديد. إذ تعطي التجارب الاستثنائية بكيفية حدسية غالباً الانطباع بأن شيئاً عجائبياً يحدث، لأن في جوهر تجربة حسية كهذه أن تكون نادرة. ترى ماذا يحدث لو جرت هذه التجربة الاستثنائية للمرء على الدوام، أي إذا ما كان لديه على الدوام إدراك فوق طبيعي للعالم؟ إن شخصاً كهذا تُعيقه إدراكاته الكلية، لن يستطيع لهذا السبب العيش في العالم اليومي وسيحتاج إلى نظام مختلف.

وإذا ما كان هذا النوع من التجارب الدينية نادراً بصفة عامة، فهل ينبغي الاستنتاج من هذا أن حضور الله في العالم نادر أيضاً؟ إن الأديان تدعي أن حضور الله دائم، لكن تجليه استثنائي لأن

الوضع المعتاد أن يكون الله محتجباً أو غير مرئي. غير أن التفسير الدنيوي يرى أن هذا الشكل من الملاءمة بين الأفكار والإحساسات نادر لأننا لا نحتاج إليه في غالب الأحيان.

غير أننا لو نظرنا بتمعن لهذه الأشكال من التجارب، لرأينا أنها جميعاً تقريباً، سواء البهيجة منها أم المرعبة، تُقدَّم من حيث قدرتها على جعلنا نتصالح مع العالم كما هو. فهي بعبارة أخرى تُشرعن بالنسبة لنا وجودنا في العالم، سواء بالتصالح مع الموت؛ وشرعنة العمل، وتبرير الصلاة، وإنهاء الاغتراب، وهكذا دواليك. ومثل سيل الكلمات على هذه الصفحة، نعيش تجاربنا اليومية في مجموعات، بحيث تكون جزئية دائماً، بقدر ما تنتهي قبل أن نتمكن من إدراكها ككل. غير أنه ما من واحدة من هذه التجارب الاستثنائية جزئية. إذ تجبرنا على التوقف؛ وتعمل بالطبع، على أن يبدو الزمان وكأنه يتوقف هو أيضاً.

ومن وجهة نظر التماس المعرفة، فلا تجلب التجارب الاستثنائية إلا القليل منها لأنها في جوهرها لانموذجية. فالظواهر الكونية الفردية، سواء أكانت الثقوب السوداء أم السوبرنوفا، تتبع قوانين ويمكن التنبؤ بها. أما بالنسبة للكائنات البشرية، فالتجارب الاستثنائية تتحدى القواعد التي تُسيّر الوجود. وإذا ما كانت الحال هكذا. فلم لا تثير هذه التجارب فكرة أن العالم عوضاً عن أن يكون مُسَيَّراً بقواعد، فوضوي، وأن على البشر أن يتصرفوا كيفما اتفق. ولماذا لا نكتفي بالنظر إلى التجارب الاستثنائية كلحظات فريدة تبين غياب أي نظام في الحقيقة؟ لكن على العكسن إذ يميل الناس إلى النظر إلى هذه التجارب، مهما كان تفسيرهم لها، كعلامات لنظام غيبي. نظام غير واضح لحواسنا، لكنه ينظم العالم مع ذلك، وهذه النتيجة صحيحة بالنسبة للمتصوفين في العصور الوسطى كما هي صحيحة بالنسبة لبروست.

ومسلمة النظام الخفي هذه تكتسي أهمية قصوى في المغامرة الإنسانية. لأنه على مثل هذه المسلمة تأسست كل علومنا، ولم تكن موضعاً للشك إلا مرة واحدة، أثناء فترة الإيمان بالإنسان، حيث جرى الدفاع جدياً عن الفكرة القائلة بإن النظام الخفي يمكن استنتاجه من النظام الظاهر. غير أن العلم المعاصر والدين التقليدي يتقاسمان المسلمة الإبيستيمولوجية الأساسية القائلة بأن النفاذ إلى العالم الخفي لا يرتبط بعملية استنتاج مباشرة انطلاقاً من العالم الظاهر. فبإمكاننا القول عندئذ إن التجربة النادرة تضعنا في مواجهة حدود تجربتنا، ما دامت تكشف لنا شيئاً لا نعرفه ولا نستطيع معرفته بالمناهج العادية لتي نستخدمها لاكتساب المعارف، أي التجربة الحسية والعمليات الاستنتاجية أو الاستقرائية العقلية.

فتايلور على حق في قوله إن التجارب الاستثنائية مجال مواجهة أساسية بين الشأن الديني والشأن الدنيوي، فالمؤمنون يستدعون التجارب الاستثنائية لتسويغ إيمانهم. ويَعُد الملحدون مثل هذه التجارب حداً تراجعياً لمعرفتنا، وبينما يمكن الرجوع إلى مثال الكمال الذي يعرضه كانط في بداية كتابه [نقد الحكم]. من أجل فهم أفضل لمضامين هذه التجارب. إذ يتصرف كل رجل علم كما يرى كانط، مع الشعور بما سيكون عليه علمه، إذا ما عُلِم كله؛ وإذن يقوم عمله على ملء حقل المجهول حتى هذا الحد. ومثال الكمال هذا هو، بالنسبة لكانط، حكم جمالي، لأنه يرسم الحدود داخل الحقل الممكن لما هو مجهول. وهذا المثال ليس حداً بمعنى التحديد، بل بالأحرى فكرة علم كامل.

وبعبارات أخرى، فإن التجارب الاستثنائية تُدخِل إلى نفوسنا الشعور بالكمال، أي بكليّة العالم، والشعور بنهائيتنا. فهي استثنائية لأننا نرى فيها، للمفارقة التقاء التحديد والكمال في آن معاً.

وإذا ما رفضتُ التفسير الذي يعطيه تايلور للعلمنة، فإنني أقبل رؤيته لموضوع البحث. إذ يستحيل أن تكون لدينا تجارب لا ننسب إليها معنى. علاوة على أننا نشعر، مهما كانت حقيقة الوضع، بأن هذا المعنى مطلق. فإذا واجَهتنا ما يبدو لنا أنه تجربة موضوعية، لا نحدد بصورة بَعدية أن هذه التجربة ليست كذلك إلا من وجهة نظرنا. وبصعوبة نقوم بالفرز بين التجارب الشخصية والتجارب الموضوعية.

إن الأطروحة التي أتبناها هنا هي أن ثمة تجارب استثنائية مع ذلك نؤكد فيها التقاء التجربة الموضوعية مع التجربة الذاتية، حيث نحصل على الانطباع ببلوغ كليّة كوننا الذاتي وكوننا الموضوعي في آن معاً. ففي هذه التجارب نبرهن على اللقاء بين التحديد والكمال، وقد يتغير المعنى الذي ننسبه إليها. وما يتغير مع العلمنة هو، أولاً، المعنى الذي ننسبه لتجارب كهذه، وثانياً، شدة الحاجة التي نشعر بها إلى تبرير نسبة المعنى هذه. فليس علي تبرير إحساس بالجوع. ومن الضروري أحياناً تبرير شعور بالخوف، لكن يجب علي، في العالم الحديث، تبرير شعوري بحضور الله، أي شعوري بأني خضت تجربة الله. لقد حاولت تبيان أن هذا الشعور طبيعي ولا يمكن أن يُبَرَّر أبداً. لأنه يقوم على التقاء الذاتي والموضوعي. ولا يمكن أن يكون له أساس موضوعي محض ولا ذاتي محض.

القسم الثاني

قراءات في تطور لغة

[عصر العلمانية]

معنى الرومنطيقية

جان – لويس شليغل

من التحليلات العديدة المعروضة في [عصر العلمانية]، أثار اهتمامي بصفة خاصة ما قيل عن الرومنطيقية. والملاحظات ليست مجموعة في فصل بعينه لكنها مبثوثة في مواضع متفرقة من الكتاب. ففي نيتي إذن جمع ما قيل وتوضيح ما يُعزىٰ لهذه الحركة الأدبية والفنية، في خطوطها الأكثر وجاهة.

فالحركة ورد الفعل الرومنطيقي – لأن الأمر يتعلق بحركة ودينامية، رد فعل ورفض – ينشآن عن خلفية ما يدعوه تايلور بـ«النظام اللاشخصي» الذي يستقر في القرنين الخامس عشر والسابع عشر وفي القرن الثامن عشر. وجدير بنا التذكير ببعض ملامح هذا «النظام اللاشخصي» (ص. ٤٧٩ – ٥٢٤). إنه نظام للعالم كامن محض، وإذن مستقل، يعمل بنفسه وقابل للفهم من داخله هو نفسه. ويتضمن ثلاثة مستويات أو ثلاث طبقات. هي: مستوىٰ النظام الطبيعي غير السحري، المتحرر من المعجزة ومن العناية الإلهية؛ ومستوىٰ النظام الاجتماعي المتركز علىٰ العقل والنشاط الإنتاجي والانضباط؛ ومستوىٰ القضاء والقانون اللذين يحددان نظام العلاقات البشرية، وقواعد السلوك من أجل أكبر قدر من المنفعة المتبادلة. والعالم كآلية وليس كمعنىٰ يعني الموضوعية والتحليل من الالتزام لذوات معزولة وتشعر بالعزلة علىٰ كل حال.

وقد نُظِر إلىٰ هذا «الانزلاق نحو اللاشخصي» أولاً، كتطور إيجابي. إذ حدث بالتزامن مع تقدم الدين الطبيعي العطوف، في قلب نظام للكون يُنظر إليه هو أيضاً كعطوف، علىٰ الرغم من التأليهية التي أصبحت خصوصيتها المُنَزلة – العقائد والإيمان المسيحي – عصية علىٰ الفهم ومُنَفرة حتىٰ. وذهبت النزعة التوحيدية* في هذا الاتجاه علىٰ كل حال: إذ أهملت العقائد المسيحية، لكنها أبقت علىٰ صورة المسيح، معلم الحكمة الذي يهدي إلىٰ طريق الأنوار. غير أن الانتقال من الدين الطبيعي إلىٰ «الإنسانوية الحصرية»، ومن انعدام الإيمان إلىٰ الإلحاد ليس ببعيد. وكل هذا معروف

---

* – التوحيدية: (unitarisme) نظرية لاهوتية تؤكد وحدة الله لدىٰ طائفة من المسيحيين في مقابل الثالوثية (المترجم)

جداً. ويمكن لنا، مع ذلك، تبيَّن فكرة أخرى في الكتاب، غالباً ما ذكر بها المؤلف: فعملية العلمنة لا تعني فقط انسحاب الشأن الديني من الطبيعة ومن الحياة الاجتماعية، بل ظهور أو بناء كيفية جديدة للتمثيل، أو إعادة استخدام تمثلات قديمة في إطار جديد للفهم، وقراءة جديدة للواقع. والفقدان إذا شئنا، تم تعويضه وأكثر، بالعمل على إطار مرجعي جديد، أو عالم مَعيش جديد.

ويتكلم الحس المشترك، فيما يتعلق بـ«النظام اللاشخصي» عن فقدان المعنى. وقد تعرض ماكس ويبر، هو أيضاً لهذه الفكرة المتعلقة بعالم سحري ومُعَقلن. لكن علينا الخروج من هذه الفكرة المتبذلة، أو توضيحها أكثر. والطريقة الأكثر حياداً في ذلك ربما هي أن العالم اللاشخصي يُحدث انزعاجاً، هو أحد «انزعاجات الكمون»؛ وللخروج من هذا الانزعاج؛ فإن أشكال التعبير والعلاجات عديدة. إذ أن للكمون اللاشخصي مفعول «السوبرنوفا»: فعندما تفجر في القرن الثامن عشر، تناثرت الشظايا في اتجاهات عديدة، على شكل تعددية، أو مجموعة تفسيرات مثلت أيضاً إشارات للحداثة. فهناك إذن جانب خلاق في حركة العلمنة. وليس مجرد انفكاك وتخلٍ عن الأوهام. وفي القرن التاسع عشر وحتى منذ القرن الثامن عشر، كانت ردود الأفعال أو الاختراعات كثيرة. و«الرومنطيقية» أو الظاهرة الرومنطيقية إحداها، إن لم تكن الأكثر أهمية، أو الأكثر استدامة على الأقل. فكيف تجلت وماذا كانت تعني؟

لقد بدأت بإعادة اكتشاف أن الطبيعة ليست آلية ميتة. بل حية، أو تتخلها حياة لا يمكن للإنسان الاستغناء عنها. وحياة الطبيعة هذه ليست بعد بديلاً عن المُدجنة أو عن ضيق الحياة في المدينة، لكن هناك نوعاً من الشعور المسبق أو الاستشعار الإيكولوجي: فهو الوعي بما تجلبه الطبيعة الحية من تحسين للحياة عموماً، وإذن فهي شيء ثمين ينبغي الحفاظ عليه والعيش معه في توافق. وتستطيع الطبيعة إعطاء الشعور بالروعة، حتى وإن لم تكن هذه الروعة في الشيء، بل في أنفسنا، في قلوبنا وفي إنسانيتنا الذاتية. لقد تكلمت عن «الشعور بالروعة» لكن قبل كلمة «الروعة» هناك الشعور، الشعور في اعماقنا بأننا من الطبيعة ومتوافقون مع الطبيعة، أو أيضاً كوننا منفصلين عن أنفسنا إذا لم نشعر بقوة الشعور «الطبيعي» فينا. ولقد لعب روسو هنا دوراً طليعياً جوهرياً.

لكن التيار الرومنطيقي، بالمعنى الواسع، يقدم أيضاً مجموعة من الإجابات الأخرى، الأكثر وضوحاً. فثمة خط أول قدمه الاندماج «بين الرغبة العادية والشعور بغاية سامية»: ويتعلق الأمر

بتحقيق مثال للجمال، «فالجمال كشكل لوحدة سامية، وهو أيضاً الشكل الأسمى للكائن، يقدم تعريفاً للنهاية الحقيقية للحياة» (ص ٥٥٥). فنحن هنا نتجاوز النزعة الأخلاقية والمنفعة. لكن النقد المركزي يظل قائماً: فالنظام الجديد المتعقلن واللاشخصي أزال العاطفة وقَسَمَ الشخصيات. إذ المقصود إذن إعادة الاعتبار لـ«العطف الكريم» للنفس ضد جفاف العصر اللاشخصي الذي تهيمن عليه المصلحة الشخصية التي حسب روسو، تمحو «العاطفة» وتفصل بني الإنسان بعضهم عن بعض.

لكن تدبر أمر هذه العاطفة فيما بعد لم يفض إلى جمع كلمة الناس. ففي الجانب الديني، كانت الحركة التقوية ثم الميثودية المتحمسة لويسلي احتجاجات أيضاً ضد العقلانية الدنيوية كما كانت ضد العقلانية اللاهوتية التي تفضي، حسب زينزيندورف إلى الإلحاد. وكانت المسيحية، بالنسبة لآخرين، ممزوجة ببعض الجوانب المنفرة للعقلانية، بإدانتها، على سبيل المثال، للشهوة أو للعاطفة المحنطة، هذه الإدانة التي توقعها في المذهبية الأخلاقية وهي إحدى مميزات النظام اللاشخصي بالذات؛ ولهذا السبب يرفض روسو، مذهب الخطيئة الأصلية الذي يشمل حتى الطبيعة. ومن جهة أخرى أيضاً يُعارض الحماسَ الديني للبعض، فيما بعد، تحررُ الشهوة التام لدى آخرين (د. ه. لورانس). وبالنتيجة، فإن الرومنطيقيين الذين تُذكر روحهم «الدينية»، بل والعودة على الإيمان الكاثوليكي أو البروتستانتي القويم. ينشطرون في الواقع إلى اتجاهين متباعدين – إيمان قويم أو إلحادية بالإله في الطبيعة أو إله الطبيعة (وإذن «وحدة الوجود») ليس نادراً.

ونجد أن أحد خطوط القوة أكثر اهتماماً بالجماعة؛ إذ كيف يعاد تكوين الجماعة والأخوة، ومصالحة الناس بعضهم مع بعض ومع الطبيعة؟ فقد كان ثمة نماذج جميلة في اليونان وفي العصر الوسيط. أما بالنسبة للتطلع إلى المستقبل، فسيكون لدينا مشروعات «بشكل حلزوني» كما في **[فينومينولوجيا الفكر]**، ومشروع ماركس بالخصوص، تبشر بتصالح العقل والعاطفة، ومن ثم تصالح الناس أنفسهم. أخيراً، إن الهاجس الإيكولوجي للطبيعة، حاضر أيضاً لدى الرومنطيقيين، ضد العقل النفعي الذي يحطم تيار الحياة فيها. وهكذا نرى أن الأمر، في مركز هذه الإشكالية، لا يتعلق فقط بتجاوز ألم الانفصال، كما يتحدث هيغل، بل بتعويض هذا الانفصال. فكيف ذلك؟

لكن الأمر من حيث الواقع، صعب جداً. والرومنطيقية لا تبرع بإنجازات سياسية أو اقتصادية. ويأتي الخلاص من جهة أخرى في الحقيقة، أي: من الإبداع الجمالي ذاته الذي يقدم

صنوفاً من التعبير والأصالة التي نسبها النظام اللاشخصي، اللهم إلا إذا قدمها السلوك الرومنطيقي ذاته. لكن للعمل الفني – الأدبي والموسيقي بخاصة، سواء كان دينياً أم لا – هذه المزية في أنه «قد يُظهر حقائق جد عميقة، وقد لا تكون واضحة في طبيعة الأشياء». فأساليب التعبير الجديدة في القرن التاسع عشر، أو التي ولدت في القرن التاسع عشر أساساً. ظهرت لأن «لغات اللاهوت والميتافيزيقا لم تعد تتوصل للتعبير عن ميدان ما هو عميق و«غير مرئي»؛ فينبغي الدخول بصفة غير مباشرة إلى هذا الميدان من خلال الرموز. إذ يجب إيجاد «لغة أكثر دقة». ولا نتكلم هنا قبل كل شيء عن المدرسة الرمزية الفرنسية لما بعد ١٨٥٠. بل عن ألمان سنوات ١٧٩٠ (شيللر وغوته). وعن الإنجليز، كارليل وماثيو أرنولد وآخرين. فالشعر، وبصورة أعم كل الأدب بما فيه الروائي، وجميع الفنون أيضاً، لم تصبح بهذا ديناً بديلاً، لكنها تأخذ على عاتقها نموذج تجربة الحقيقية التي كان يمثلها الدين. أما الموضوعات، فإذا ما كانت لا تزال موجودة فيما وراء تحولات عميقة فإنها قد تكون دينية أو غير دينية؛ إذ قد يحيل الشعر إلى العدم في الواقع، كما نرى مع مالارميه.

ويتكلم تايلور عن «لغز الأعماق الوجودية» في الفن الذي يهز مشاعرنا بحد ذاته بمعزل عن أي فكرة دينية. فيجدر بنا إذن التذكير بسياق هذا الترتيب الرمزي الجديد. لأن فقدان الكون المنظم والمحسوس عوضته لا نهائية الكون المجهول والساحق. في الوقت ذاته. ولكن، بمساعدة داروين. زالت فكرة الكون العطوف: وعوضاً عن هذا، إنها قوى الكون الغامضة التي يجب خوض التجربة معها الآن، وهي مع شوبنهاور قوى الحياة الغامضة والعنيفة. وهكذا فقدت الطبيعة جانب الهدوء. والسكينة القادر على بعث الراحة في النفس، لصالح الطبيعة الوعرة.

ويشير تايلور إلى جانب إضافي. بالرجوع إلى شيللير في [**رسائل جول التربية الجمالية**]. إذ ينتقد شيللير بالفعل من خلال الرؤية الجمالية، أنتروبولوجيا الأنوار السائدة التي تبدو له كنزعة أخلاقية، أو رؤية تهذيبية، تسيطر عليها إرادة الهيمنة على «رغباتنا المتمردة». وكانط بالطبع هو الشخصية الوصية على هذه الرؤية الأخلاقية الإرادية التي ينتج منها انقسام – انقسام آخر – بين العقل والحساسية، وهو ما يفضي «إلى جعل جزء من حساسيتنا عبداً للجزء الآخر». أما شيللير فيشيد، على العكس، بتناغم مَلَكاتنا الذي يجده في التجربة الجمالية. فالجمال للوهلة الأولى يساعد الإنسان في أن يكون أخلاقياً، وفي مستوى القانون الأخلاقي. غير أن الجمال في الحقيقة، يساعد

على تجاوز الأخلاق، ذلك أنه إنجاز وتحرر منسجم للكائن بأجمله. وهبة لحرية تامة ومجانية تتحقق في «اللعب». وما من تناقض، بالنسبة لشيللير. بين الأخلاق والجمال – لأن الأخلاق تحتفظ ببداهتها. ويمكن للجمال أن يصير من دون تناقض، هدف الحياة أو التحرر الحقيقي للحياة. لكن النزاع بين الفن والأخلاق سيصبح أكثر حدة خلال القرن التاسع عشر. وسيكون نيتشه مُنَظِّرُه الأكبر.

فنرى إذن أن الخيار ليس بين «عالم علماني أو الله». فالواقع أكثر تعقيداً بكثير. لكن الحركة، بصفة إجمالية، لا يمكن إنكارها؛ إذ إلى كمون محصن تمضي، مع فترات من الهدوء، ورجوع إلى الخلف، ولكن أيضاً فترات تسارع وتوكيد. وهكذا، في القرن التاسع عشر، تذهب وطأة التمثيلات في اتجاه عدم الإيمان. لكن التغير الحقيقي يمكن في تحوله إلى مسألة مفتوحة تماماً، وفي تَشَكل مساحة واسعة للالتزامات الوسيطة كفضاء حر ومحايد، يمكن القول إنه يقوم على «لا هذا.. ولا ذاك». و«أساليب التعبير الفنية الأكثر دقة» لم تعد تنطلق من تجربة معينة نحو هذه التجربة. والموسيقى هي التي ستشكل المثال لهذه التجربة: «إن الموسيقى المطلقة» تعبر عن العاطفة بما هو قوي وعميق، لكنها ليست بحاجة إلى تحديد ما علينا العثور عليه، في السماء أو على الأرض، أو في أعماق وجودنا. على افتراض أن تكون هذه الخيارات حصرية» (ص. ٦٢٦). فأساليب التعبير الفنية تتطور في النهاية جميعاً، بكيفية أو أخرى، في هذا الاتجاه؛ غير المُعَيَّن.

يمكن الاستخلاص أن الرومنطيقية ليست هي الجواب المقابل للعصر العلماني، أو للعصر العلماني الأول. فهي تنتمي جوهرياً له، بأشكال متعددة. إذ بتنويهها بما يفتقده العقل النفعي والنظام اللاشخصي على الدوام، تصبح الجانب الآخر، الجانب العلماني للعاطفة، خالقة بذلك «مساحة وسيطة» واسعة بين انعدام الإيمان والدين، حيث يتمكن هذا وذاك من إيجاد وسائل للتعبير مشروعة. وقد يحصل في هذا الإطار الرجوع إلى مسيحية (أو يهودية) الآباء، لأسباب وبكيفيات متنوعة: ففيكتور هوغو ليس دوستو يفسكي، ومع ذلك فهما ينتميان كلاهما إلى «رد فعل»، ونوع من الرفض، أو الاحتجاج بشأن العلمانية. غير أن الاتجاه المسيطر في القرنين التاسع عشر والعشرين، يبقى الابتعاد عن المسيحية لأسباب أقلها عملية (الداروينية على سبيل المثال) وأكثرها تتعلق بعدم قابلية معتقداتها و«خرافاتها» للتصديق. فاستحالة الإيمان لا ترجع بدايةً إلى العلم – الداروينى أو غيره – بل إلى القاعدة العلمانية إن صح القول، وإلى بديهياتها المشتركة. لكن

التطلع إلى (آخر) مختلف يظل شديد الحيوية مع ذلك، وشديد الحضور، وما فتئ يعود إلى الظهور بطرق مختلفة غير مباشرة، - ولكن خارج الأديان المُنَزَلة - أو بشكل تصورات دينية - يهودية أو مسيحية - مُعَلمَنة (النزعة التبشيرية الثورية التي تفسر وجود العديد من اليهود بين الثوريين، على سبيل المثال). إذ نفكر بمدرسة فرانكفورت أو حتى بمفكري ما بعد الحداثة كجان لوك نانسي أو جاك داريدا. وفي المقابل يبدو أن الوحي في التاريخ أصبح غير مسموع؛ إذ صار لدى الذين لا يزالون متعلقين به، محض اختيار، واختيار خاص؛ ولم يعد يُفَسَّر من جهة أخرى إلا رمزياً، في الفن أو الفنون، أو في بعض الفنون. والرومنطيقيون هم الذين فتحوا الطريق في هذه النقطة.

هابرماس وما بعد العلماني

هينز ويسمان

لقد جرىٰ تفسير العلمنة أحياناً كقطيعة جذرية مع أي تراث ديني، تنطوي علىٰ «شرعنة ذاتية الحداثة» وأحياناً أخرىٰ كمجرد تحول للميراث الديني، يسمح بالتحليل النقدي للادعاءات الحديثة من وجهة نظر «لاهوت سياسي». ومواصلة لإشكالية العلمنة. فقد بدأ نقاش مع ظهور صفة «ما بعد العلماني» مؤخراً لدىٰ مؤلفين من أمريكا الشمالية أساساً. فازدواجية المعنىٰ الأصلية يضاف إليها هنا ازدواجية جديدة في الفهم. وبالفعل فإذا تبنينا وجهة نظر نشوئية، فإن تعبير «ما بعد» يتضمن عودة إلىٰ الوراء، يمكن أن تُرفَض بقوة، بفضل البديل السابق، أو تُقبَل كوعي ناجح. لكن هناك مقاربة أخرىٰ ممكنة تعدّل بهذا معنىٰ التعبير ذاته. وقد تبنىٰ هذه المقاربة يورغن هابرماس في سلسلة دروس ألقاها بجامعة يال في ٢٠٠٨. يلح فيها علىٰ أن «ما بعد العلماني» لا يجب أن يُستخدم لتمييز عصر في الحضارة، بل لتمييز حالة مجتمع ما. وعوضاً عن الإشادة بالعودة إلىٰ الوراء، فإنه يحرص كعالم اجتماع علىٰ توصيف التغيرات التي تطرأ علىٰ مجتمعاتنا المُعَلمَنة. وفي مقابلة مع زميل من جامعة ستوني بروك هو إدواردو ماندييتا[1] يبتعد بصراحة عن القائلين بالخَلق، موضحاً أن مجتمعنا «ما بعد علماني» يستمر في كونه علمانياً مع ذلك. إذ لا يشير تعبير «ما بعد» إلىٰ إلغاء، بل إلىٰ تجاوز. ويشير إلىٰ إتخاذ مسافة تأملية إزاء بعض البديهيات المعوقة، جوهرياً في الماضي. ومثلما لا يُلغي الوعي «ما بعد القومي» الأمة، بل النزعة القومية، ولا يلغي الفكر، «ما بعد الميتافيزيقي»، الميتافيزيقيا، بل الوثوقية (الدوغماتية)، فإن مجتمعاً «ما بعد علماني» لا يقطع مع العلمنة، بل يعترض علىٰ ملامحها الإيديولوجية.

وهذا الظهور لنزعة تأملية نقدية، كان كانط استخرج مسلماتها الفلسفية، ويتبناها هابرماس في تحليله للدور الذي تؤديه التجربة الدينية في العالم الحديث، تقدم غالبية الحجج التي أوردها في المناقشة[2] مع الكاردينال راتزينغر، عندما كان هذا محافظاً لمجمع مذهب الإيمان الذي نُظِّم في ١٢

---

1 «أعالم ما بعد علماني؟»: مقابلة مع يورغن هابرناس، ٣/ ٢/ ٢٠١٠ http://blog.sshc.org\life

2 – هابرماس وراتزينغر: [العقل والدين. جدلية العَلمَنة]. منشورات سلفادور ٢٠١٠ باريس.

كانون الثاني ٢٠٠٤، من قبل أكاديمية بافاريا الكاثوليكية حول موضوع «الأسس الأخلاقية ما قبل السياسية لدولة ليبرالية». إذ بدت العروض التمهيدية للطرفين التي وجهتها صياغة المشكلة، وعبر مسالك مختلفة بالتأكيد، تتجه إلى نتائج متقاربة، إن لم تكن متطابقة. فعندما يتكلم الكاردنيال عن «شكل ضروري من التلازم بين العقل والإيمان، المنوط بهما تطهير وتجديد متبادل»، يوجز الفيلسوف موقفه مصرحاً، «عندما يقوم المواطنون المُعَلمنون بدورهم السياسي، فليس من حقهم إنكار إمكان وجود حقيقة في صور العالم الدينية، ولا منازعة مواطنيهم المؤمنين في حق الإسهام، بلغة دينية، في النقاشات العامة». والحال أن هذا الانطباع بالتوافق الذي شجعت عليه اللهجة التصالحية والدبلوماسية بأجمل صورها، إضافة إلى بعض المحاكاة اللغوية، خادع جداً. فما يفصل المتدخلَيْن في العمق، هو المعنى الذي يعطيانه بصراحة قد تقل أو تكثر لمصطلح [**العقل**]. إذ إن العقل بالنسبة للكاردينال راتزينغر، يوافق التصور الكلاسيكي لعقل كلِّيٍّ فرض نفسه، من أفلاطون إلى ليبنتز ومدرسته على الفكر الغربي، سواء الديني أم الدنيوي.

وإذا ما استطاع هذا العقل الإسهام في تخليص آباء الكنيسة في حركة الأنوار مما يخالط التمثلات الدينية من عناصر خرافية وقمعية، والسماح للحدوس الدينية بتجنب تناقضاتها المنطقية الرئيسية، فإنه يتعرض في نهاية المطاف للوم لأنه شجع على انتصار مبدأ تحصيل الحاصل والانتهاء هكذا إلى العدمية والقَدَرية، ومن ثم إلى الإلحاد. والتشخيص من جوهان هنريش جاكوبي الذي أفضى كتابه [**رسائل إلى موزس ماندلسون حول مذهب سبينوزا**] (١٧٥٥) إلى «النزاع حول وحدة الوجود»[1]، بجعله قوة العقل تابعة للوحي كشرط مسبق «نستطيع البرهنة، انطلاقاً من قضايا متطابقة على متشابهات (توافقات وحقائق ضرورية بصفة شرطية). وبما أن أي برهنة تفرض من شيئاً تمت البرهنة عليه فالمبدأ إذن هو [وحي].» وسيستأنف نيتشه هذا التحليل حتى يقلب نتيجته ويجعل من العقل التجلي الأعظم لإرادة القوة، قبل أن يعود هيديغير بمصطلحات جديدة، إلى الإدانة البِدئية للعقل المستقل. ويندرج استدلال الكاردينال راتزينغر ضمن الأفق الذي افتتحه سجال جاكوبي، الذي كان يعتقد قبل نيتشه بكثير بأن «الإرادة هي النشاط الذاتي المحض، وقد رُفع إلى هذه الدرجة من الوعي التي ندعوها العقل»، عندما يندد بالمبالغة المزدوجة في النزعة الإدارية العقلانية أو العلمية، أي بخطورة التدمير الذاتي او بالوعد في الخلق الذاتي

1 - بيير – هنري ترافويو، [**أفول الأنوار، وثائق النزاع حول وحدة الوجود**]، باريس، لوسيرف، ١٩٥٥.

للإنسانية، فمع القنبلة النووية، «يكتشف الإنسان فجأة أنه قادر على تدمير نفسه وأرضه» ومع التلقيح [في الأنابيب]، «يستطيع الإنسان منذئذ صنع البشر، وإنتاجهم إن صح القول في الأنابيب.. إذ لم يعد هبة من الطبيعة أو من الله الخالق، بل إنتاجه الخاص» وهذا التحذير من تحرر العقل الإنساني من أي تعالٍ، الواضح بصفة خاصة في حال السيطرة التامة على الإنسال الجنسي الذي يسبب منذ وقت طويل احتجاجات الفاتيكان، يفضي هنا إلى المسلمة الإبيستيمولوجية للتكامل التكويني بين الإيمان والمعرفة، والوحي والاكتشاف والدين والعقل: «إذ ما كنا في الماضي نطرح السؤال لمعرفة ما إذا كان الدين بالمعنى الحرفي قوة أخلاقية إيجابية، فإن الشك في قدرة الاعتماد على العقل هو الذي يطغى علينا الآن. لأن القنبلة النووية، في نهاية المطاف، كانت أيضاً إنتاجاً للعقل؛ وأخيراً، فإن التلقيح الصناعي وانتخاب بني الإنسان كانا هما أيضاً من اختراع العقل. أليس من الواجب إذن وضع العقل تحت المراقبة؟ أو الواجب على الدين والعقل أن يحد كل منهما من سلطة الآخر، ويترك كل منهما الآخر لميدانه ليقوم بدوره الإيجابي؟» إن هذه الاستراتيجية في التقييد المتبادل، القائمة على الاعتراف بميدانين متمايزين في الصلاحيات والمسؤوليات، تعتمد على تشخيص مَرَضي متواز للدين والعقل: «لقد رأينا أن ثمة أمراض شديدة الخطورة في الأديان؛ تجعل من الضروري اعتبار النور الإلهي للعقل كشكل من جهاز المراقبة يجب على الدين قبوله كجهاز للتنقية والضبط – وهي نظرة كانت على كل حال نظرة آباء الكنيسة. لكن تأملاتنا أظهرت أيضاً وجود أمراض للعقل (وهو شيء لا تشعر الإنسانية الحالية به إلا قليلاً)، إذ ثمة عنف للعقل ليس أقل خطورة، وهو نظراً لفاعليته الكامنة، أكثر خطراً: كالقنبلة النووية والإنسانية كمُنتَج. ولهذا ينبغي تذكير العقل بالتزام حدوده وتعلُّم الإنصات إلى ديانات الإنسانية الكبرى».

ومن حيث وجوبه باسم حكمة سامية، يشهد عليها تواضع الكاردينال راتزينغر، فإن التخلي المتزامن عن الإدعاءات الحصرية للعقل والإيمان يُقيم تمايزية إبيستيمولوجية تُشرعن سلطة الواقع. ومثل هذا الاختيار الاستراتيجي يجد امتداده الطبيعي في قبول التنوع الذي لا محيد عنه في ثقافات وأديان العالم التي «تظهر إلى حد كبير كإعادة نظر في العقلانية الغربية، ولكن أيضاً كإعادة نظر في ادعاء الكلية الحاضر في الوحي المسيحي».

لكن بورغن هابرماس، على خلاف محاوره، لا ينطلق من التصور الكلاسيكي لعقل كلي، وفي مقابلة الوحي الكلي، بل يتبنى الفكرة الكانطية في عقل نقدي، تأملي بصفة جوهرية الذي عوضاً

عن الاختلاط مع المعرفة الوضعية، يتساءل عن أصل المعرفة المتكونة وعن حدودها. ولهذا، فإن عقلاً من هذا النوع ليس بحاجة إلى تنبيه إلى النظام من الخارج لأنه يقيد نفسه بنفسه من الداخل، بتحويله العقلانية الموجبة إلى عقلانية فعلية. ويرى هابرماس أن «العقل الذي يفكر في أسسه العميقة يكتشف أصله انطلاقاً من آخر؛ وعليه الاعتراف بالقدرة الحاسمة لهذا الأخير إذا لم يرد فقدان اتجاهه في مأزق سيطرة على الذات ذي نتائج هجينة. فالنموذج هنا هو ممارسة لانقلاب وتحول للعقل بالعقل، يجري، او ينطلق على الأقل، بقواه الذاتية – وأن التأمل كما لدى شوبنهاور، ينطلق من الشعور بالذات العارفة والعاملة، أو ينتشر كما لدى كيركغارد، من التاريخية الحاضرة في ضمان الذات الوجودي لكل فرد، أو أيضاً يكون مرتبطاً كما لدى هيغل وفويرباخ وماركس بتمزق الشروط الأخلاقية الفاضح. ومن دون أن يكون ثمة قصد لاهوتي مسبق، فإن عقلاً يستوعب حدوده يتجاوز نفسه صوب آخر غيره، وهابرماس، عوضاً عن معارضة العقلانية الدنيوية بالوحي الديني، للحد من مطالب كل منهما في نوع من «توازن الخطأ»، فإنه يعتبر أن «تحديث الوعي العام» الذي أحدثه العقل النقدي «يشمل ويحول بكيفية انعكاسية، في مراحل متتابعة، العقليات سواء منها الدينية أم الدنيوية. ويمكن من الجانبين، بشرط اعتبار مجموع عَلمنة المجتمع كعملية تعلم إضافية، النظر بجدية، لأسباب إدراكية، إلى إسهامات كل منهما في موضوعات مُتنَازع عليها في الفضاء العام».

إن اسباغ المثالية المزيفة على عقل عام، نقدي ومنفتح على الاتصال في آن معاً، لا يستهدف فقط تجاوز التباين المستمر بين العقل الوثوقي والإيمان الوثوقي. بل يجب عليه إعادة صياغة حجج هذا الطرف أو ذاك، ضمن أفق العلمنة التأملية لكل اليقينيات. وإذا ما كانت علمنة متبادلة كهذه «تحرر إمكانات خفية في المعاني الدينية» فإنها تدعو في الوقت ذاته كل مواطن «إلى إعطاء توجه في النقد الذاتي، من جهة نظر المعرفة الدنيوية، لتحديد للعلاقات بين الإيمان والمعرفة». فنحن هنا إذن على نقيض المنطق التنازعي للمواقف المتشددة الذي يحتمي وراء أمنيات حوار الثقافات.

القديس أوغسطين والدنيوي

جاك غودي

كانت المقاربة الدنيوية جوهرية في تاريخ البشرية. وبينما قام الدين بدور كبير، كما يقال غالباً، فإن الاعتراف بعمليات أكثر طبيعية يشكل جزءاً أصيلاً. حسب دروس غوردون شايلد[1]، من اكتمال الإنسان، وهكذا، كما بين مالينوفسكي مع صيادي جزر تروبرياند[2]، فإن السحر كان مشاركاً للصيد في أعالي البحار، بينما كانت النشاطات الأكثر اتصالاً بالساحل مجردة مما فوق الطبيعي في أكثرها وتندرج ضمن «التقنيات».

وتُفَسّر الأهمية المتزايدة لـ«التقني» بالحد الذي يفرضه على التفسيرات ما فوق طبيعي وعلى إدخال عوامل ذات أصل إلهي. وقد نُظِر غالباً لظهور الأديان التوحيدية على أنه تقدم عقلي؛ غير أن السلطة الكلية التي تدعيها كانت تستبعد القوى غير اللاهوتية، وهي تفسر حسب تعاليمها ما نعده اليوم «ظواهر طبيعية». وفي المقابل، كانت الأديان المشتركة تترك مجالاً أوسع مما تفعل الأديان التوحيدية للنظرة الطبيعية. وتُذكر بهذا الشأن الكلمات التي يُزعم أن الخليفة عمر تلفظ بها بعد فتح مصر، إذ طُلب منه تقرير مصير ما كان باقياً من مكتبة الإسكندرية الكبرى: «إذا كانت الكتب تقول ما في القرآن، فلسنا بحاجة إليها. وإذا قالت شيئاً آخر فاحرقوها*» وقد تبنى أوغسطين الموقف ذاته، في الجانب المسيحي نوعاً ما، بإنكاره أية قيمة لمحبة الإطلاع. فاستكشاف العالم الطبيعي لم يكن إذن محل تشجيع. ومعرفة هذا العالم مقررة؛ لأن الله وكتابه المقدس على غرار ما يتعلق بالعالم الآخر، كانا حددا تكوينه. وأي بديل يُعَد هرقطة.

---

1 – غوردون شايلد، [**ولادة الحضارة**] باريس، غونتييه، ١٩٦٧.

2 – برونيسلا ومالينوفسكي، [**أرغونوت المحيط الهادي الغربي**] (١٩٢٢)، باريس، غاليمار، ١٩٦٣.

* – كان جواب عمر حسب أوثق المصادر كالتالي «وأما الكتب التي ذكرتها، فإن كان فيها ما يوافق كتاب الله ففي كتاب الله عنه غنى، وإن كان فيها ما يخالف كتاب الله فلا حاجة بنا إليها»، ولم يرد ذكر الحرق لأن المكتبة كانت أحرقت من قبل. (المترجم).

فأوغسطين وعمر* كانا يريدان وضع حد لدراسة العالم وللمعرفة التي تنتج عنها، لأن كل شيء كما يظنان، موجود في الكتب المقدسة، القرآن والكتاب المقدس، ولهذا دانت الكنيسة عمل غاليله وغيره الذي كان يُنظر إليه على أنه تأملات نظرية لا جدوى منها حول مسألة مبتوت فيها سابقاً، وكان كل بحث إضافي يمثل خطورة. إذ كان من الصواب حسب أوغسطين، «أن تأمر الكنيسة الناس بالإيمان بما لا يمكن البرهنة عليه[1]» وبعبارة أخرى، فإنه كان يسترشد بالإيمان، وبسلطة النصوص المقدسة عوضاً عن العقل.

والتقييدات المختلفة للتصوير في الثقافة السامية التي كان حظر الأيقونات أشهرها، لم تكن لتفضي إلى رفع هذه التقييدات المفروضة على المعرفة. حتى وإن كان هذا الحظر عُدِّل بعد مجمع نيقيه في ٧٨٧ ليُسمح بالصور المقدسة، أي بتصوير القديسين، وليس العالم الطبيعي، ولكن بشرط أن لا تُبرز هذه الصور على خلفية «طبيعية». ولم تصبح «الطبيعة»، مرئية بشكل مناظر عبر نوافذ مفتوحة إلا بعد ذلك بكثير، ومع الرسام بوسان (١٥٩٤ - ١٦٦٥) عُمِّر المنظر بصور بشرية أسطورية غالب الأحيان. وكان من الواجب انتظار ١٥٠٢، وتصوير دورر الأرنب البرية، حتى تصير «الطبيعة» موضوعاً مألوفاً للتمثيل الفني، بل وموضوع «فضول» علمي، أما بالنسبة للسماء فلم يحصد غاليله سوى الإدانة، لأن رؤية الكتاب المقدس لا تزال متغلبة على الرؤية التجريبية. وفي ظروف كهذه، لم يكن من مجال للبحث العلمي، الذي يعتمد على استكشاف المجهول ولا يقتصر على الموافقة على ما كان معروفاً.

وتتمثل البادرة الكبرى للنهضة في عودتها، سواء فيما يتصل بالتصوير أم بالبحث، إلى العالم الكلاسيكي. فلم يعد الكون بأسره وقفاً على رجال الدين، بل صار من جديد موضوعاً للفنان أو النحات. وحتى فن التمثيل لم يعد مقصوراً على المسرحيات الدينية التي تمجد الخالق، بل انفتح على أعمال مارلو وشكسبير في إنجلترا، وراسين وكورنيل في فرنسا وماساتوفي في إيطاليا الذين نالت مسرحياتهم الدنيوية شهرة واسعة. إذ كسبت العلمنة الآن ميادين أخرى كالرواية والموسيقا، ولم

---

* - إذا اصحت استنتاجات المؤلف فيما يتصل بالدين المسيحي، فهي تدل بالنسبة للإسلام على جهل أو تجاهل لما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية من آيات وأحاديث تحض على النظر والتأمل في الكون، وطلب العلم وإعمال العقل كما تتجاهل النشاط العلمي ومنجزاته في العصر الإسلامي الذهبي.، على يد علماء كالخوارزمي وابن الهيثم والرازي وابن النفيس.. وغيرهم.

1 - القديس أوغسطين [**الاعترافات**] أكسفورد ٢٠٠٨، ص ٩٥، باريس، غالينار، مكتبة البلياد؛ المجلد ١، ١٩٩٨.

تعد الأعمال الخيالية والغناء مقتصرة على موضوعات أو أعمال دينية. وتتعلق التقييدات المعينة هنا بالثقافة «العليا» ثقافة الكتاب. أما الثقافة الشعبية، سواء منها المسرح الشعبي والرقص أو الموسيقا، إلخ؛ فقد كان البعد الدنيوي أو الوثني على الأقل خاضراً فيها دائماً. وحتى محو الأمية لم يحطم تماماً هذه التقاليد، مع إنها كانت تُدان غالباً من قبل «أناها الأعلى» الذي كانت تتبنى مع ذلك بعض جوانبه، وخاصة في الأسرار القروسطية. فالشعر والرواية احتفظتا بالعديد من سمات العالم غير المسيحي، ومن ثم لعالم تعددي، ومنفتح على تفسيرات مختلفة. ويورد كارلو غينزبورغ قصة لطحان مارست عليه محكمة التفتيش شتى الضغوط حتى يفصح عن رؤيته للعالم. ومن الواضح في رأي غينزبورغ أن الأفكار تتزايد، إذا لم تكن مؤطرة بالمسيحية القويمة، أو الإسلامية أو اليهودية. والواقع أن البدائل في المسيحية القويمة كالكاثارية* أدينت كهرطقة. وكان عمل محاكم التفتيش في هذا المجال عنيفاً بصفة خاصة، حيث كان يفضي أقل انحراف إلى الموت حرقاً.

وهكذا، وعلى الرغم من ضغط الأديان التوحيدية، كان ثمة مجال للدنيوي، حتى في مجتمعات شديدة التدين. إذ كان الدنيوي، بمعزل عن النشاطات التقنية. يقوم فيها بدوره، حتى قبل أن يهيمن على المجتمعات الحديثة. ففي الولايات المتحدة، وعلى الرغم من «حزام الكتاب المقدس» وتدريس النزعة «الخَلْقية»، فهي تربية لائيكية، شديدة الاختلاف عن التربية المُبَشرة بالنهضة وبظهور الإنسانوية، التي تسود في المدارس والجامعات التي تربتط بعلاقات وثيقة غالباً مع السلطات الدينية. ولا يعني مصطلح «علماني»، في هذا السياق غياب أية ممارسة دينية فعلية، بل شكلاً من الفهم المستقل للدعوة إلى سلطة متعالية ما. فقد تناقصت مهمة رجال الدين ربما، لكنهم لم يفقدوا مع ذلك كامل دورهم السابق، وقد أفضت العلمنة إلى إصلاح هام: إذ كان تغيير الاتجاه ينطوي على تحويل حاسم في طبيعة التربية. فلم يعد الأمر المقصود هو الموافقة على معرفة مقررة (الكتاب المقدس)، إنما استكشاف المجهول بحرية. والعمل على سبيل المثال، كان متسبعداً من التربية أغلب الأحيان، بذريعة أنه يُتَعَلّم ضمن الأسرة، لأن مهمة المدرسة كانت بامتياز تعليم الدين، وهو وظيفة منوطة برجال الدين بصفة جوهرية. وأتذكر اشمئزازي وأنا أتفقد مدرسة دينية بمنطقة ريفية في هورتفوردشاير، فلا أهمية للدين في مستقبل الطلاب المهني، بينما كان انتقاء مدرسين متحمسين يعد حاسماً.

---

* - الكاثارية: طائفة دينية انتشرت منذ القرن الثاني عشر، في جنوب فرنسا. وعُدّت خارجة عن الدين. (المترجم)

وقد كان التعليم منذئذ دينياً أكثر منه تربوياً. وكانت فئات اجتماعية عديدة، وخاصة التجار والمحاسبون، تعتقد مع ذلك أن الدين لم يكن موضوعاً لتعليم حصري، إذ يكفي حضور بعض الدروس في مكتب قراءاني أو [ياشيفا]، أو الاطلاع على ما كان يجري سابقاً في المدارس المسيحية، للاقتناع بأن دور المواد الدنيوية فيها كان ضئيلاً: كتحديد المواقيت الدينية بالاستعانة بعلم الفلك أو تعيين اتجاه البقاع المقدسة بالاستعانة بالجغرافية. ومع توسع هذه الاهتمامات الدينية، إلا أن هذا التوسع ظل ثانونياً. وفيما عدا بعض التجار، لم يكن الطلاب قادرين على استعمال الحساب من أجل استثمارات نقدية، أو تعيين موضوع ميناء التجارة الأفضل أو تحديد الأجل الخاص بسداد دين. وقد بدأت هذه المنافع تُفَهم تدريجياً. من قبل أعضاء الجماعة الآخرين. لكن الأديان التوحيدية استحوذت على العملية التربوية، مع مدارس يديرها رجال دين في إطار مؤسسات خاصة.

والنتائج واضحة: تركيز على العلم الديني، وتبعية الدنيوي بل وإهماله. وبمرور الوقت، يأتي العلماني لينضم إلى الديني، إلى الحد الذي برزت فيه المجالات الأخرى للمعرفة. بفضل العودة إلى الكلاسيكيات جزئياً. ومن المدهش أنه في بداية عصر النهضة، عندما يناقش أغريكولا التقدم في التعدين، يستند إلى مصادر كلاسيكية كشهادة مكتوبة على البحوث التي جرت في هذا الميدان، لأن العصر الوسيط الأوروبي يقدم حل استمرارية في الكتابات التقنية والعلمية المخصصة لهذه المسألة. أما مؤلفات الرهبان النادرة على شاكلة، تيوفل (القرن الثاني عشر) فكانت تتعلق أكثر باستعمال المعادن لاستخدامات كَنَسية. علاوة بالطبع، على كتابات الكيميائيين الذين كانوا بالتأكيد يهتمون بتحويل المعادن إلى ذهب، لكن نظرياتهم ترتكز على نظرية تنطوي على تدخل قوى فوق طبيعيه. وكانت مثل هذه المعتقدات سائدة إلى الحد الذي اتهم فيه أغريكولا، مع اهتمامه بترقية المعرفة بالملاحظة، بالانتماء إلى تلك الجماعة، والحقيقة أنه مع عدم تركه أحضان الكنيسة الكاثوليكية، فقد استفاد من تربية أكثر سعة وتردد على جامعات شمالي إيطاليا، وخاصة جامعتي بولونيا وبادو، المنفتحتين على العلوم الجديدة. وقد استفادت هذه الجامعات من تأثير النشاطات التي تطورت في الأراضي الإسلامية الخاضعة هي الأخرى للإكراهات الإبراهيمية الشرق أوسطية، لكنها أكثر تأثراً بمعارف المناطق المُشرِكة في الهند والصين التي انتشرت من طريق التجارة على نطاق واسع. فالشرق المُشرِك أكثر منه التوحيدي، كان يعطي مجالاً أوسع للتفاسير

البديلة، وحتى غير اللاهوتية لـ«لوكاياتا[1]» في الهند، الذين وصفوا بأنهم ماديون، مع أن توحيد غير اللاهوتي مع «النزعة المادية»، غير دقيق على الأقل.

والكنيسة لم تكن بحاجة إلى معرفة كهذه، فقد كانت تعارض بالطبع أي بحث حول الطبيعة، كما رأينا لدى القديس أوغسطين. وكانت التربية مخصصة لغايات مقدسة وليس لمعرفة العالم الأرضي. وإذا ما كان علماء طوروا حساب الزمان الدنيوي والمكان الدنيوي، فقد كان ذلك لأسباب تجارية وإدارية، معتمدين على بحوث قديمة، تراجعت إلى المرتبة الثانية مع قدوم الأديان التوحيدية. ولم يكن هذا الاهتمام القديم قد اختفى تماماً، لكنه خضع لضغوط دينية. وما من شك في أن بعض الطلاب كانوا يتمردون؛ ولكن الانفتاح على الدنيوي لم يتغلب إلا مع النهضة (وروادها الذين عانوا الاضطهاد). إذ عشنا طويلاً في ظل نظام كان يحد من أفكارنا ومعرفتنا، ويحصرهما في مجال مغلق، فُتح في النهاية بفضل امتداد المعرفة، ولا سيما مع البروتستانتية وأمثالها من الطوائف المنشقة، لأنها تمثل بديلاً، زعزع بالتأكيد المنظومة السائدة وخاصة في التربية، ولكن من دون إلغاء التقييدات الدينية حول المعرفة، بما فيها فكرة الخَلق الإلهي في ستة أيام، وفكرة الله القادر على كل شيء. وهي فكرة القديس أوغسطين المطلقة.

وكانت علمنة المدارس تعني التخلي عن آخر قيد على نشاطاتها. ففي إنجلترا القرن التاسع عشر، كان القبول في الجامعات المرموقة، وقفاً على أعضاء الطائفة الإنجيلية. وكانت هناك مدارس في البلدان المسيحية والإسلامية وفي العالم اليهودي، لكن هدفها لم يكن تعليم الطلاب القراءة بل تعليمهم قراءة كلام الله. وفي ذلك الزمان، لم تكن المؤلفات الدنيوية، بما فيها الكلاسيكية تؤخذ بعين الاعتبار، إلا في تعليم اللغات، أي القدرة على قراءة النسخ اللاتينية أو اليونانية للكتاب المقدس. ولا تزال كل كلية في أوكسبريدج حتى اليوم تمتلك مصلى وفرقة إنشاد دينية، ولديها رجل دين مسيحي على الرغم من طبيعة التربية المُعَلمنة على نطاق واسع. غير أن الانفصال بين الميدانين قد أقِر اليوم بشبه اجماع.

لكن يجدر بنا التمييز بالضرورة بين «الرؤية للعالم» وبين النشاط العملي. فالأولى تنطوي عادة على شيء من التعالي؛ وتستطيع النشاطات الخاصة، الدنيوية بصفة عامة، تجاهل الانفصال بين المتعالي والعملي. ولكن تكفي بعض الصعوبات حتى يعود ما فوق الطبيعي إلى المرتبة الأولى.

---

1 – غودي، [**النهضة: الواحد أو الكثرة؟**]، كامبريدج، نيويورك، كامبريدج يونيفرستي برس، ٢٠١٠، ص ١٧.

وبالطبع، لم توقف التوحيدية ومعتقداتها الثابتة تقدم المعرفة، وإذا ما كانت فروع علمية عديدة عانت منها، فإنها ليست حال التقانة بالتأكيد.

والتفسيرات اللاهوتية للعالم، التي تتضمن مجموع قوى فوق طبيعية، هيمنت على كل المجتمعات البشرية الأولى التي ارتبطت دائماً ارتباطاً وثيقاً بهموم الناس المتصلة بالصحة وبالموت، ولكن أيضاً بتحقيق الأمنيات (كولادة طفل أو الصيد أو الزراعة والصيد البري). وقد لجأت المجتمعات القديمة غالباً إلى تفسيرات دنيوية تماماً وأكملوها بنظرات فوق طبيعية. وبطقوس. وكان «الفكر العلمي» موجوداً في هذه الأثناء، مع ما فوق الطبيعي، كما يُلح مالينوفسكي، لكنه ارتقى مع التقانة التي يحللها عالم الآثار غوردون شايلد كعملية بناء للإنسان بالإنسان نفسه، بينما كان يضعف دور ما فوق الطبيعي بقدر تقدم هذه العملية. ولم يَسُد هذه الفكر النقدي. كما رأينا. إلا في ظل النهضة مع العودة إلى القدماء والحد من دور الأديان الإبراهيمية في جزء كبير من الحياة الإنسانية. ومع البحث «العلمي» لهذا العالم خاصة، أحالت النهضة التأملات حول «العالم الآخر» إلى اللاهوت، وكانت تلك الخطوة جوهرية للبشرية، مع أن الأمر يتعلق بطريق كان رُسِم في العصور القديمة وربما قبل ذلك، في عصر المعادن واكتشاف الكتابة اللذين شجعا بطريقتهما على شكل من الاكتشاف. غير أنه مع النهضة أقيم الانفصال بين المجالين على صعيد نظري ومذهبي.

وعلاوة على هذا الانفصال، فقد أفضى الوضع أيضاً إلى شبه إنكار لصوابية ما فوق الطبيعي وخاصة تحت التأثير المتزايد للتقانة وللعلم في حياتنا اليومية. ونعطي لهذا الإنكار أحياناً اسم اللاأدرية، بل الإلحاد، وهما تعبيران لا يعنيان إلا رفض تأثير قوى ما فوق طبيعية أو حتى وجودها. ونادرة هي العصور التي تمأسس خلالها مثل هذا المفهوم على الصعيد الوطني الذي يجب تمييزه عن الصعيد الفردي كما في كتابات فولتير أو إبيقور قبله. ويقع المثال الأكثر دلالة أثناء الثورة الفرنسية عندما حل تقديس العقل محل مبدأ الإيمان، وهي فترة منقوشة في الذاكرة كما توضحها ساحة العقل في وسط مدينة فيجاك في محافظة لوت. وعلى نطاق أوسع وأكثر استدامة كانت هيمنة العلمانية في الاتحاد السوفيتي، الذي افضى انهياره إلى العودة سريعاً إلى الكنيسة الروسية الأرثوذكسية – ولنتذكر مع هذا أن الإيمان وحتى العبادة لم يختفيا تماماً من هذه الكنائس. والأكثر إثارة للدهشة هو وجود الدين في الصين حيث استمر الإيمان بتدخل ما فوق الطبيعي، لأن هذا الإيمان ذا الطبيعة الشَّركيه كان يترك المجال واسعاً للاختيار، بعيداً عن السيطرة

التوحيدية. لكن العلماني مهيمن بالنسبة لغالبية الناس في تبنيهم السريع لأحدث طرق الإنتاج. إن «خمس العالم» تقودهم رسمياً فلسفة علمانية تحول الأماكن المخصصة للأجداد إلى قاعات للدروس وتشجع مستوىً عالياً من المشاركة في التربية؛ أما الغرب فقد بلغ هذا المستوى من النشاط المُعلمَن باستبعاد ما فوق الطبيعي من «الفلسفة الطبيعية».

إن تأملات شارل تايلور حول العَلمنة كعملية مقتصرة بصراحة على الغرب المسيحي. فهي إذن تَدَع جانباً أي أخذ بالحسبان للنشاطات الدنيوية التي أطلع عليها جيداً علماء الإنتروبولوجيا في المجتمعات التي يسيطر عليها الشِّرك. والحال أن الشِّرك، كما أوضحت، لا يرفض فكرة الله الخالق، بل مبدأ تفسير وحيد مهيمن يستبعد التفسيرات الأخرى، إذ يعدها «وثنية» باسم «إله غيور». ومع ظهور المسيحية التي كانت كاليهودية والإسلام، ديناً كتابياً يدعي الحصرية، أصبح التفسير الوحيد لما فوق الطبيعي إلزامياً وليس ما عداه، إلا هرطقة، لقد كانت أديان «العصر الحجري الحديث» الأولى، أكثر تعددية ولا تعتبر أن الإله العظيم؛ الإله الخالق، يهيمن على كل النشاطات البشرية. إذ كانت تتكلم عنه كإله خَلَقَ البشرية ثم تركها تعيش. ومثل هذا الموقف الأقل هيمنة كان يترك المجال لعمل فاعلين آخرين، إذ إن بعض النشاطات كانت بالفعل دنيوية خالصة ولا تعتمد إلا على الجهد البشري، كما بَيَّنه مالينوفسكي بالنسبة لجزر تروبرياند.

وأهمية النهضة وانتصار العَلْمنة على النظم التوحيدية، يُفسران برفض كتاب القديس أوغسطين التابع القديم للمانوية في شمالي إفريقيا. والجهود التي بذلها للترويج لشكل من الكاثوليكية واستبدال أدبياته بالأدب الكلاسيكي اليوناني والروماني. وكان هذا ينطوي على ثقة عمياء بالكتب المقدسة، المفروض أنها تحتوي مجموع المعارف الإنسانية. وقد جرى التخلي عن المؤلفات «العلمية» العديدة التي تبحث في طبيعة الكون لصالح الكتاب المقدس. كما أُسِّست مدارس من قبل الأديرة الأولى، واللافت للنظر أنها تخلصت من غالبية التعاليم «الدنيوية» اليونانية والرومانية ليس من أجل تشجيع البحث «الدنيوي» أو تقديم تعليم «دنيوي». بل من أجل التركيز على دراسة كلام الله. أما التكوين «المهني» فكان يجري في المنزل أساساً، مع الأب والأم أو بعض الأقارب.

وقد بدأ التوسع في برامج الدراسة ببطء ليكتمل نهاية العصر الوسيط مع تأسيس الجامعات الذي أفضى إلى النهضة. ولم يقتصر تأثير هذا التطور على التعليم بمعنى الكلمة وحسب، بل شمل الفنون التي ازدهرت. وبات الأدب عنصراً في التربية مع الأعمال الخيالية وفن رواية الحكايات،

منصرفاً عن الموضوعات الدينية البحتة، وكانت ترجع أصول الحكايات والسرديات جزئياً إلى سِيَر القديسين، وإلى الأدب الهندي الذي استُلهمت منه [ألف ليلة وليلة]. وجمهور القراء الجديد، وغالبية من النساء، هو الذي أسهم في نجاح الأعمال الخيالية. أما الشعراء وكتاب المسرحيات، فكان عليهم انتظار الفترة الإليزابيثية حتى تعترف بهم الأوساط الجامعية. وقد مر التصوير والنحت بالتاريخ ذاته؛ فقد كانت الموضوعات، في العصر الوسيط، دينية دائماً. وحتى الموضوعات الدينية التي تحتوي تصويراً للقديسين لم يُسمح بها إلا لدى رفض التقليد السامي المضاد للإيقونات. وقد أصبحت هذه الموضوعات والتصاوير البشرية في العصر الوسيط، تدريجياً دنيوية إلى حد كبير. لكن هذا لا يعني أن التصوير المسيحي قد زال. لكنه اندمج عموماً في عالم أكثر سعة يسيطر الدنيوي عليه، طبقاً لتطور ينسجم مع تطور البحث عن المعرفة، ولم تعد المدارس والجامعات تقتصر على تكوين رجال الدين، لكن التجار وغيرهم كانوا يطبعونها بطابعهم.

في المجتمعات القديمة كان الفكر الدنيوي متغلباً بصفة عامة في القيام بالنشاطات اليومية، بينما كانت تُستدعى الآلهة أحياناً للقيام بدور ما. وما حدث في المجتمعات الأكثر حداثة هو تمدد هذا الزمان (أو المكان) من حيث أن التعالي لم يزل. بل يحتل جزءاً محدوداً أكثر فأكثر في حياة كل منا. فيجب علينا هنا التمييز بين النشاط اليومي والتأملات النظرية.

مناقشة مختصة:
بلومبرغ في [عصر العلمانية]
جان – كلود مونو

أصول متعددة للعلمنة:
[عصر العلمانية]

إن كتاب شارل تايلور الجامع [عصر العلمانية]، أثار اهتماماً عالمياً واسعاً، إذ إنه يحدد أصول زمن، هو زمن يصفه بـ«عصر العلمانية» – أما الـ«نا» هنا، فتستهدف حصرياً الغربيين الحديثين، «شمال الأطلسي»، كما يقول تايلور. حيث تظل العلمنة تصوراً لا بد منه من أجل فهم لهذا التحول الكلي لمكانة الدين الاجتماعية ضمن الحداثة.

وثمة نقطة مثيرة للاهتمام بصفة خاصة في هذا الكتاب تكمن في رأيي، في استعارته للطبقات الثلاث لبيت «العلمنة» أي الدلالات الكبرى الثلاث التي يمكن تقديمها لهذا المصطلح، ولكن أيضاً الدرجات الاستدلالية، و«طوابق» تتمثل على التوالي في [وصف] الوضع الراهن للأديان (حيث يسود اتفاق ما)، وفي [تفسير العوامل] التي أفضت إلى هذا الوضع (هنا تبدأ الخصومات)، وأخيراً تحديد الاتجاه المستقبلي لهذه التطورات (هنا تتفجر الخلافات). وفي معرض جهده لتبين المعاني المختلفة لـ«العلمانية» يسمي تايلور «العلمانية ١» السمة التالية لمجتمعاتنا المُعَلمنة: «أن يكون المرء مؤمناً أو غير مؤمن هو شأن شخصي جوهرياً. والمجتمع السياسي شأن للمؤمنين (من كل الانتماءات) ولغير المؤمنين». وهذه ليست حال غالبية المجتمعات في الماضي، ولا حال العديد من المجتمعات غير الغربية المعاصرة، وخاصة الإسلامية، وهذا التغير لا يقتصر على الدولة، بل يشمل حضور الدين «العلني».

و«العلمانية ٢» تتوافق مع تناقص الإيمان والممارسة الدينية. لكن «العلمانية ٣» هي التي يتركز فيها اهتمام تايلور: وهو ما يسميه «شروط الإيمان». فالعلمانية هنا تتمثل في «الوضع الذي يكون فيه الإيمان حتى بالنسبة للمؤمنين الأكثر صلابة. إمكاناً بين إمكانات أخرى».

وعلى العكس، فإن «الإنسانوية الحصرية» أو «المكتفية بذاتها» هي خيار «جماهيري» (بخلاف الإبيقورية كطائفة فلسفية). بل [خيار غالب] في المجتمعات الغربية المعاصرة، ومن المهم لتايلور

تقدير مدى هذا «التغير الهائل» حسب تعبيره، في هذا «الإطار الكامن» والتعديل الذي يُسهم به في الطريقة التي يمكن لمؤمن أن يعيش بها إيمانه، والطريقة التي يمكن لغير المؤمن أن يدرك بها الدين.

فالمقصود إذن مقاربة «خلفية» محجوبة عنا بوضوحها ذاته (وهو مفهوم يستمده تايلور من بعض القراءات لهيدغر وويتجنستاين ص ٣١٢) واستخلاص الأبعاد الجوهرية لـ«المُتَخَيَّلات الاجتماعية الحديثة» التي صنعت منا ما نحن عليه.

ويظل السؤال حول معرفة المضمون الذي يجب إعطاؤه لهذه العلمنة ولعوالمها الغالبة. وهنا ينعقد حوار – هزيل للأسف – بل بداية حوار نقدي مع المقاربة المُقدمة من هانس بلومبيرغ في **[مشروعية الأزمنة الحديثة]**.

وأصول الإنسانوية التي يحددها تايلور هي أيضاً جزئياً، نقد لـ«الاكتفاء الذاتي»، وتبيين لصنوف عدم الرضى التي يثيرها. وهو نقد لا يتم حول موضوع «اللاهوت السياسي» المضاد للحداثة (شميت) ولا حول موضوع «تاريخ التدني» المفضي إلى إنسانية يُنْظر إليها كقناع لعدمية إرادة القوة (هيدغر)، إذ يعترف تايلور بعدة منافع لعملية العلمنة وينوه بالصعوبة التي قد نلاقيها، بالفعل، في الاستغناء عن فكرة التقدم. «إن سيرة التقدم الإنساني متجذرة في عالمنا، كما يكتب» إلى الحد الذي يجعل اللحظة التي نفقد فيها الإيمان به مفزعة. وهذه السمة واضحة في لغتنا اليومية التي تصف بعض الأفكار بـ«التقدمية» وبعضها الآخر بـ"الرجعية." (ص. ١٢١٠)

غير أن الأوضاع المعاصرة التي تترك الأفراد في مواجهة حاجات ومشكلات، في قسم كبير منها، مشتركة بين المؤمنين وغير المؤمنين، ويلَمِّح تايلور بأنها تُنكَر من قبل الدفاعات «الكلاسيكية» للإنسانوية الحصرية. وترجع أشكال عدم الرضى هذه إلى البحث عن «الاكتمال» الذي لا يجد إلا القليل من الاستجابة في العالم الحاضر.

فيشير تايلور عندئذ إلى تكاليف التخلي عن فكرة **[المائدة]**، وعن أفق المحبة الذي يتجاوز الفضاء الوجداني – العشقي – الشهواني أو الأسري، وهي: الإنكفاء الأناني، «نحن أولاً»، والكراهية الشديدة للأجانب.. لكنه يلح أيضاً على بعض التوترات الفكرية الداخلية في المادية – الطبيعية المعاصرة: فمن جهة، وضد الدين، نتذرع بالوضوح العلمي الذي يكشف لنا طبيعة من دون أسرار (الموضوعية)؛ لكن، ومن جهة أخرى، نلاحظ غالباً تمجيداً للطبيعة كمصدر للحياة، وافتتاناً مستمراً بهذا السر حتى في صفوف الملحدين أو الماديين، وبالطبع بين أنصار البيئة، وبعض تيارات **[العصر الجديد]** (ص ٢٩٢). إذ يمتد هنا تقليد رومنطيقي يعبر عن حاجة حية إلى العثور في الطبيعة على ملاذ، و«حضن».

وإذ يشخص تايلور هذه الحاجات وهذا الحنين، يتناول من جديد ويُعَمق بعض التحليلات لمختلف التفسيرات الممكنة للعَلمانية التي سبق أن تناولها في بحثه حول قلق الحداثة، ولكن من زاوية «عصر العلمانية».

فعلى صعيد الأصول، ينتقد تايلور حكاية نشوء الحداثة العلمانية من خلال «الطرح» التي تعزو كل شيء إلى زوال الوهم (ص. ٥٦) وتُرجع هذا الزوال بصفة شبه حصرية إلى العلم الحديث، إذ ربما يكون تايلور بهذا الشأن أكثر قرباً من «ويبر»: فثمة آثار داخلية لزوال الوهم في اليهودية والمسيحية، إذ ما فُهم زوال الفهم أولاً كأفول أو كرفض لسحر «الكون السحري». لأن الأديان الإبراهيمية تُفرغ الطبيعة من قدسيتها وتنزع الشرعية عن السحر.

ويرى تايلور بهذا الشأن (وقد وصلتُ إلى النتائج ذاتها في [**نزاع العلمنة**][1]) أن من الواجب تمييز زوال الوهم عن أية «نهاية للدين». وليس مؤكداً أن ويبر فعل ذلك، ويمكن بالفعل مناقشة هذا الأمر. لكن من المهم إدخال هذا التمييز لفهم تعقد التشكيلات الحالية، وخاصة فيما وراء العلم الغربي، وحتى في الولايات المتحدة. فتعقد العلمنة البروتستانتية والأنجلو – سكسونية قد حُلِّل بأسلوب يواصل وجهتي نظر ويبر وترويلتش[2]: إذ سعت البروتستانتية إلى الارتفاع بالعالم الدنيوي بمنحه معنىً دينياً. وبالنسبة لتايلور، هناك الحركة ذاتها والاندفاع ذاته لدى بعض البروتستانت وبعض الحركات اليسوعية المضادة للإصلاح، لمزج المسيحية بالقرن وإنكار التراتبية بين العلمانيين والرهبان أو بين الجماهير ورجال الدين بصفة عامة، فهؤلاء وأولئك كانوا يريدون تحويل كل الناس إلى مسيحيين مثاليين: فالكالفينيون على شاكلة اليسوعيين يتقيدون بهذا الدافع، ولوثر نفسه كان يتقيد به. إذ كانوا يظهرون رد فعل مبرَّر جزئياً على الفصل والتراتبية بين رجال الدين والعلماني، وخاصة بين جماهير المؤمنين من جهة، وهيئة الإكليروس والمتدينين «المنفصلين» والرهبان، و«الموهوبين» دينياً من الجهة الأخرى، حسب ويبر.

لكن هذه الحركات وقعت في «خطيئة» المبالغة: فإذا ما كان لها الفضل في تأكيد فضيلة الحياة العادية والعلمانية فقد أخطأت في المبالغة برد فعلها السلبي على حياة الرهبنة متجاهلة مشروعيتها الخاصة، وكأنها لا توجد درجات مختلفة للالتزام في الحياة الدينية. وهكذا يميل البروتستنتيون إلى محو الفوارق، ويهيئون، بصفة لا إرادية، الأرضية للعَلمنة.

---

1 – جان كلود مونو [**نزاع العلمنة**].

2 – انظر مساهمة أوليفيه أبل الذي يذكر هو أيضاً ترويلتش.

وبصفة أكثر عمومية، يؤلف تايلور «حكايته الخاصة عن المسيرة المقطوعة» (ص. ٦٠)، عالم كان الدين فيه يهيكل تماماً الحياة الاجتماعية إلى عالم صار فيه الدين خياراً. ولا يزال ، الماضي حاسماً لأن الرجوع إلى الدين حاضر حتماً في صميم عصرنا العلماني على الأقل من أ- فهم أصول «العلمانية» ذاتها. لكن كيفيات هذا الحضور «العلني» لله تختلف كثيراً، من العـ «الديني» إلى العصر «العلماني». إلا أن الأمر تعلق مع ذلك بفهم عملية العلمنة هذه الوا و«المتعددة الأبعاد» (ص. ٦٠) في شمولها ودقتها، وتبين التنوع في أبعادها، وفتح حكايا «الحكاية الكبرى» التبسيطية غالباً. وتعقيدها، وتهذيبها.. وهي مهمة مفيدة بالتأكيد.

(عدم) النقاش مع بلومبرغ

لا يأتي تايلور على ذكر عمل هانس بلومبرغ إلا مرتين وهو ما قد يثير الدهشة، نظراً لأه المناقشة التي افتتحها هذه الأخير بشأن حدود مقولة العلمنة ذاتها.

تتمثل الإشارة الأولى في نقد سريع موجه إلى تفسير بلومبرغ للانتقال من السلطة اللاهو المطلقة نهاية العصر الوسيط إلى التأكيد الإنساني الذاتي الذي مَيَّز بدايات الحداثة.

«إن المواجهة بين "الدين" و"العلم" خرافة أو بناء إيديولوجي بالأحرى»، يعتقد تايلور (ه ٥٧٩) إذ من السهل تبيان أن «مجددين» كباراً في العلم تمتد جذور مشروعاتهم وتصوراتهم الدين، أحياناً في إرادة لـ«إنقاذ» عناصر من المسيحية القومية.

وهذا صحيح بالتأكيد بالنسبة للعديد من شخصيات تاريخ العلوم، وصحيح بالنسبة للث العلمية الحديثة: فقد خصص بيير دوهيم دراسات قيمة للتحويل التدريجي للنظرية الفيزيائية، فيه التحولات الحاسمة التي كانت من عمل فيزيائيين – لاهوتيين في العصر الوسيط.

وحتى بلومبرغ نفسه، ذكّر بأن جذور مراجعة نموذج بطليموس من قبل كوبرنيك ترجع هاجس «لاهوتي» في إظهار الكمال الإلهي في بناء الكون، ونقاء «قوانينه» التي لا تعتبر الخ البطليموسية عنها بشكل صحيح لأنها باتت شديدة الغموض. لكن تايلور «يهمل» عنا تنازعية، واحتكاكاً، ولا يقول شيئاً عن إعادة الاعتبار المضاد للمسيحية لحب الإطلاع من ة الفلسفة الحديثة المستجدة، كرد فعل على إدراجها في قائمة العيوب.

صحيح أن تايلور لمّح إلى أطروحة بلومبرغ القائلة بإن الأزمنة الحديثة، في بداياتها، تمي بـ«تأكيد إنساني ذاتي» كرد فعل على «السلطة اللاهوتية المطلقة» في نهاية العصر الوسيط، وبخا على لاهوت القدرة الإلهية المطلقة الذي طورته الفلسفة الإسمية. فما إن يصير الله [قدرة مطلة

حتى يتوقف عن تقديم أية «ضمانة» إلى المعرفة (إذ يستطيع الله أن يَحل في أية لحظة «قانوناً» مزعوماً وحتى أي ترابط سببي، وكل علاقة بين رمز أو إدراك والشيء المُدرَك.. إلخ) أو إلى العمل. وتايلور لا يناقش بالتفصيل أطروحة بلومبرغ؛ بل يُحيل ببساطة إلى الخطة القائلة بأن الحداثة وُلدت أساساً من «رد فعل» على «لاهوتية متطرفة» (إذ تُرفع قدرة الله المطلقة إلى الحد الذي تحطم فيه «الثقة» الإنسانية)، على لاهوتية تهدم ذاتها بذاتها بالتطرف. إذ انتهى الله القادر على كل شيء، كما كتب بلومبرغ إلى أن صار إلها خفياً عصياً على الفهم بالنسبة للإنسان المفكر، وكان هذا الإله الممتنع على الفهم ميتاً من الناحية العملية. فينبغي إذن إعادة تأسيس المعرفة والعمل «على أسس جديدة»، مثلما قال ديكارت وعمل. وتايلور يبدو متفقاً مع الفكرة القائلة بأن تَمثُل سلطة إلهية قادرة على كل شيء أسهم في هدم «نظام» كوني تراتبي، وترتيب يمكن للمخلوق فك رموزه من حيث هو عمل الخالق، وأن هذا الهدم لفكرة «نظام إلهي» ثابت، قد عبّد الطريق، إلى عقلانية علمانية مستقلة، وإلى شكل جديد من «الضمانة». غير أنه يعتقد أن هذا لم يكن سوى أحد مصادر «إعادة التأكيد» الإنساني لدى النهضة وبدايات الحداثة، تأكيد إنساني لم يكن مجرد «رد فعل». ويشير تايلور بهذا الشأن إلى دور أفلاطونية النهضة وإلى المكانة التي أعطيت لشكل من الفن الذي يتجه إلى ما وراء الطبيعة المرئية و«التقليد»، بحيث يصير الإنسان نفسه «خالقاً» حقيقياً. والمثير للاستغراب أن تايلور لا يذكر أن بلومبرغ قام بدراسات هامة حول تاريخ [**تقليد الطبيعة**] واضمحلاله. والتخلي عن مثال [**التقليد**] لصالح فكرة جديدة عن الإنسان كخالق وحتى كخالق لـ«عوالم»[1].

فالمناقشة وجيزة إذنن والمدهش ظهور بلومبرغ كآخر اسم (قبل داروين، وإذن قبل الأخير) يذكره تايلور في الكتاب. وبالفعل يعود تايلور في خاتمة كتابه «قصص متعددة» إلى أصول «بروز مفهوم مُسَيطر ثقافياً لنظام كامن، منغلق على نفسه». ويستدعي عندئذ السرديات التاريخية التي أفضت فيها الثنائية المسيحية إلى رؤية لعالم مادي موحد غير سحري آلي، وإلى هدم فكرة كون متراتب. فالله موجود في المنظومة الآلية، كـ«صانع أعظم» لكل شيء، لكن استقلال العالم ومنطقه الكامن كانا نتيجة ممكنة لهذه المقدمات. وفي «القصص المتعددة» التي يقصد تايلور الاستجابة لها، يتعلق الأمر هنا بالحكاية التي يصفها بأنها «الانحراف الفكري»، الذي يميز فيه حكاية الإصلاح المُراد أو «حكاية الإصلاح الكبرى».

---

1 – هانس بلومبرغ، [**تقليد الطبيعة وبحوث أخرى في عالم الجمال**]، باريس، هيرمان، ٢٠١٠.

إن حكاية الإصلاح الكبرى لا تنبثق من تاريخ اللاهوت والفلسفة بقدر ما تنبثق من التحولات الاجتماعية على مستوى العادات والحياة اليومية، وعلى مستوى الجماهير. ويمكن موافقة تايلور في أن رؤية كرؤية بلومبرغ تعاني بعض «النقص السوسيولوجي» وتتركز حصرياً على تحولات فكرية لاهوتية وفلسفية وعلمية[1] من دون الدخول في تعرجات تاريخ إجتماعي.

وتبعاً لـ«الانحراف الفكري» الذي يسهم في خلق «إطارنا الكامن» انطلاقاً من النتائج اللاإرادية لمنطق كان يريد أن يكون «مسيحياً»، تؤدي الفلسفة الإسمية ولاهوتها في الإرادة المطلقة دوراً هاماً في تنامي «التمييز الواضح بين طبيعة كامنة وواقع متعالٍ». ولسنا هنا ببعيدين عن بلومبرغ، لكن تايلور، يورد هذه الملاحظة: «لقد كان ضمن المذهب المسيحي؛ فهو يؤسس الأسباب المسيحية للتغير الذي وصفنا؛ لكنه لم يعط الدوافع لإغضاب المسيحية (ترى ألم يكن هذا رأي بلومبرغ؟)» ولابد لنا هنا من توضيح ما يفكر فيه تايلور، أي ما يمكن لبلومبرغ أن يقدمه من «دوافع للغضب» ضد المسيحية والقروسطية المتأخرة في بداية الحداثة. يبدو لي أن بلومبرغ سلط الضوء على غضب لم يكن موجهاً ضد السلطة اللاهوتية المطلقة (فهذه قد خلقت بالأحرى قلقاً ميتافيزيقياً وفقداناً للضمانة الإبيستيمولوجية)، بل ضد إدانة حب الاستطلاع النظري، وضد إدراجه، لدى آباء الكنيسة (تيرتوليان والقديس أوغسطين) في قائمة العيوب. ونجد هنا في المقابل، عدداً كبيراً من الفلاسفة وعلماء بدايات الأزمنة الحديثة يشيدون ليس فقط بالسمة الطبيعية، بل التي لا يمكن كبحها لحب الاستطلاع. وقد كان الغضب ضد المسيحية موجهاً بصفة أكثر عمومية، في القرنين الثامن والتاسع عشر، لكل ما كان يُعَد أو يوصف بأنه قمع لحاجات إنسانية طبيعية وطيبة، طيبة لأنها طبيعية – ولكنها قصة أخرى.

---

1 – اسمح لنفسي بالتذكير بأنني أدرت هذا النقد لبلومبرغ في مقالة حول الأعمال التي قد تفيد بهذا الشأن كثقل موازن، لميشيل دوكورتو: «عكس المعقول وانتقال الإيمان. ميشيل دوكورتو، ومسار العَلمنة»، في مجلة اللاهوت والفلسفة، لوزان، ٢٠٠٤، العدد ٤، ص ٣٣٣ – ٣٤٦.

ملاحظات على انعدام الحوار مع بلومبرغ (وآخرين)

ملحق لـ«تعقيب» جان – كلود مونو على انعدام الحوار ذاته

كويستيان بوشيندوم

يعمل شارل تايلور حول الهوية الحديثة ومفارقات الحداثة منذ ما ينوف على ثلاثين عاماً فإمكان مواجهة مع بلومبرغ (إذ ظهرت الطبعة الأولى من **[مشروعية الأزمنة الحديثة]** في ١٩٦٦) لا تعود إلى صدور **[عصر العلمانية]** إذن. ففي **[مصادر الأنا]** (١٩٨٩) على وجه الخصوص. وعنوانه الفرعي «تشكل الهوية الحديثة»، كان بالإمكان لمقاربة بلومبرغ أن تُناقش، أو على الأقل أن تؤخذ بالحسبان؛ لكن تايلور لا يمنحه حتى صفة مرجع.

ومن حيث المبدأ، نستبعد الإغفال بسبب الجهل من دون أن نذهب إلى القول بإن الأمر يتعلق باختيار، إلا أن المقصود اختياراً لا يأخذه تايلور تماماً على عاتقه، لأنه لا يدعي في أي موضوع اختيار استبعاد بلومبرغ وإشكاليته. فهو لا يتكلم عنه بكل بساطة، متجنباً ربما في الوقت نفسه أية حاجة للتفسير.

مع أن المؤلفين المهمين الذين انشغلوا بتوصيف الحداثة ليسوا كثيرين. فيمكن إذن التساؤل عن هذا الغياب لأي إشارة لبلومبرغ في مؤلف هام مثل **[مصادر الأنا]**، حتى لو لم يكن تايلور فيلسوفاً يعرض حالة مفصلة للمشكلة في معالجتها الأكاديمية – على غرار ريكور، وبعض زملائه الأنجلو – ساكسون أو هابرماس أيضاً – قبل أن يتعرض لها.

وقد أشير إلى غرابة هذه العلاقة مع بلومبرغ أحياناً لدى تلقي **[مصادر الأنا]**. فمؤلفان على الأقل هما، ميشيل روزيم وريمي براغ. يذكران بلومبرغ في رد فعلهما على الكتاب.

فالأول[1] يلفت الإنتباه إلى نزوع تايلور إلى تضخيم (اصطناعي؟) لمفارقات الضمير الأخلاقي الحديث برفضه، من جانب. بكيفية مُدَّعاة ومَدَعَّمة، للنزعة الطبيعية، ولكن بإلحاحه من الجانب الآخر على الفقدان الذي ينطوي عليه هذا الرفض بفعل ضعف الواقعية الأخلاقية بصفة خاصة. والحال أنه لو أهتم تايلور ببلومبرغ، لكان بإمكانه ربما الإفادة من مقاربته، كما يرى روزين؛ صحيح أن هذه المقاربة تهتم برؤى العالم أكثر مما تهتم بالممارسات، لكنها تسمح على الأقل

---

1 – ميشيل روزين، «هل علينا العودة إلى النسبية الأخلاقية»، إنكوايري، المجلد ٣٤، العدد ٢، ١٩٩١، ص ١٨٣ – ١٩٤.

بفهم أن عدم الاستقرار ليس عَرَضاً أو مرضاً للحداثة، بل يُسهم في علة وجودها- إذ إن روزين يعتبر من جهته أن أخلاقاً غير واقعية فقط يمكنها التوافق مع ضمير أخلاقي حديث.

أما براغ[1] من جهته، وفي نقد كلي يريد أن يكون جذرياً، فيأخذ على تايلور مواجهته للمسألة التاريخية المركزية المتمثلة في الانتقال إلى الحداثة، من دون أن يجعل من هذا الانتقال الموضوع المركزي لدراسته.

إذ يندرج «مع أنه كاثوليكي»، في تيار تحت النفوذ البروتستانتي يُقرن بالإصلاح تلقائياً لولادة الحداثة – ويخضع، نوعاً ما، لـ«تاريخ المنتصرين» (!) -، مهملاً بهذا العصر الوسيط والعصور القديمة المتأخرة، التي منها وعلى خلفيتها «تدعي الحداثة نشوءها». والحال، إننا لو أردنا أن نقول شيئاً ذا قيمة عن الحداثة، كما يعتقد براغ، فإن تَذَهُّن العصر الوسيط مهمة ملحة. وبما أن بلومبرغ ذهب إلى النقطة الأبعد في هذا الاتجاه، فقد كان الأفضل لتايلور أن يتحاور معه.

لكن يبدو أن هاتين الدعوتين، للتحاور مع بلومبرغ – الغارقتين بالتأكيد في خضم الأعمال التي أثارها تلقي [**مصادر الأنا**] - لم تلقيا أذناً صاغية من تايلور لأنه إذا ما استمر من ١٩٨٩ إلى ٢٠٠٧ في تعميق تأملاته حول الهوية الحديثة – وخاصة بالعلاقة بين الدين والعلمانية – والاقتراب أكثر في الظاهر من الموضوعات التي رسم بلومبرغ معالمها، إلا أنه لا يزال مستنكفاً عن التحاور معه.

غير أن [**عصر العلمانية**] يضع حداً لهذا التحفظ، إذ يُذكر بلومبرغ فيه، لكن هل يمكن القول إن هذا الذكر يرضي أولئك الذين كانوا يأملون «حواراً»؟ أشك في ذلك لأن بلومبرغ لم يُذكر إلا ثلاث مرات. ومع ذلك، فإن هذه الإشارات الثلاث أقل ترديداً مما يقوله جان – كلود في تعقيبه. فهي لا ترد لـ«الشروع» في حوار، بل بالأحرى، من وجهة نظر تايلور، لبيان عدم جدواه.

وسأبدأ بقول كلمة عن تعقيب جان – كلود الهام الذي أثار الحيرة في نفسي: فقد قرأته وأعدت القراءة. وكنت متفقاً تقريباً مع كل جملة وكل ملاحظة، من دون أن أعثر تماماً على ما قصده تايلور وانتواه، وخاصة أنني كنت أنا نفسي أجتهد في تبين تلك المقاصد والنوايا بوضوح. إذ قد تبدو هذه المقاصد والمشروع الذي وجه كتابة [**عصر العلمانية**] غامضة أو حائدة بفعل رهانات متعددة. وما من شك في أن طموح المؤلَّف علمي وفلسفي: فيتعلق الأمر بتطوير التأمل الفلسفي المعاصر في كيفية مقاربة مشكلة العلمانية واللائيكية. لكنه يتعلق أيضاً بالنظرية السوسيولوجية، وخاصة من حيث تحديدها لعلم اجتماع الأديان المعاصر، إضافة إلى أنها مجتمعية واجتماعية، قبل أن تكون

---

1 – ريمي براغ، «مشكلة الإنسان الحديث» في [**شارل تايلور وتفسير الهوية الحديثة**] باشراف ج لافويست وف. دولارا، سيرزي – حزيران ١٩٩٥، باريس، منشورات سيرف وكوبيل pul، 1998، ص ٢١٧ – ٢٩٩.

سياسية: إذ المقصود، انطلاقاً من تفكير سوسيولوجي نظري، تحريك خطوط المواجهة ضمن المجتمعات الديمقراطية شمالي الأطلسي حول وضعية الأديان. أخيراً، إنها أيضاً (وعلى وجه الخصوص ربما) وجودية: إذ يتكلم تايلور ككاثوليكي وكليبرالي سياسي مقتنع. ويمكن أن نضيف من أجل تعقيد المسألة، أسلوباً يفضل السرد على البرهنة الصارمة، والتوضيح بالأمثال على المناقشة المتسقة ومواقف غالباً ما تكون منحرفة أو شاذة بالنسبة لخيارها الأساس. وهكذا يمكن القول إن تايلور، على الصعيد الفلسفي، بقدر ما يُظهر هذا من غرابة، ويتغينيستيني وهيغيلي من دون شك (بهيغلية شديدة الانحراف لكنها راسخة مع ذلك)؛ وسوسيولوجياً هو ويبري، ولكن بويبرية فاسدة؛ ووجودياً هو كاثوليكي بالتأكيد، ولكن بكاثوليكية أكثر حرصاً على الإيمان الشخصي منها على المؤسسة، لكن يظل [**عصر العلمانية**] على هذه الصعد الثلاثة مُؤلَّفاً [**ملتزماً**]، وعلى خلفية هذا الالتزام ينبغي ربنا فهم علاقته مع بلومبرغ.

فهل تحليلات بلومبرغ، مع ثرائها وعلمها. جديرة عموماً بإغناء «قضية» تايلور؟ لا اعتقد ذلك، وسأحاول تبيان السبب.

لكن تبين وتحديد موضوع [**عصر العلمانية**] أكثر صعوبة مما يبدو عليه.

إذ يقدم تايلور، منذ بداية (القسم ١ من «المقدمة» ص ١١ - ١٦) ثلاثة تميزات ممكنة للعلمانية:

> **ماذا يعني العيش في عصر علماني؟ إن كل الناس أو غالبيتهم يتفقون على أن هذا ما نفعله. وأقصد سكان العالم الغربي أو، لنقل. الشمال الغربي أو أيضاً سكان عالم شمالي الأطلسي – حتى وإن كانت العلمانية تمتد بطريقة أو بأخرى جزئياً إلى ما بعد هذا العالم، ويكفي للتأكد من هذا مقارنة هذه المجتمعات بأية مجتمعات أخرى في التاريخ البشري، سواء تعلق الأمر بمجتمعات معاصرة أخرى (البلدان الإسلامية، الهند، إفريقيا) أم بجملة المجتمعات الأطلسية أو غيرها التي عرفناها من التاريخ.**
>
> **لكن القول بما تقوم عليه هذه العلمانية ليس أمراً بديهياً. ونجد لتمييزه مرشحين – أو عائلتين من المرشحين. ([عصر العلمانية]، ص ١١).**

ويأتي عندئذ تميزان أوليان للعلمانية:

١ – الأول يحدد استبعاد الدين من جملة الممارسات والمؤسسات العامة، بدءاً بالمؤسسات السياسية وبالدولة.

> **يمكنك في مجتمعاتنا «العلمانية» أن تلتزم كلياً في السياسة من دون أن تلتقي الله أبداً [...].**

وهذه الدلالة أولى للعلمانية بالنسبة للفضاءات العامة التي أُجلي الله عنها، كما أجلي أي مرجع لواقع نهائي، على كل حال [...] (المصدر السابق، ص ١٣).

٢ – التميز الثاني يشير إلى اعتقادنا، في مجمل نشاطاتنا – الاقتصادية والسياسية والثقافية والمهنية – بمبادئ وقواعد غريبة عن الله وعن أي شكل من الإيمان الديني: تجعل من أي مبدأ أو أية ممارسة تتضمن الله أو الإيمان أمراً عفا عليه الزمان.

وما يدخل في تناقض صارخ مع الفترات السابقة، هو إملاء المسيحية عندئذ، بواسطة رجال الدين غالباً لتعاليم كانت تُعد حجة، ولم يكن التنصل منها يتم إلا بصعوبة. [...]

ففي هذا المعنى الثاني، تتمثل العلمانية في تناقص الإيمان والممارسة الدينية، وفي انصراف السكان عن الله وعن التردد إلى الكنائس. وبهذا المعنى، فقد أصبحت بلدان أوربا الغربية علمانية في غالبيتها – بما فيها البلدان التي تحافظ في فضائها للعام، على مرجعية الله كأحد آثار الماضي. (المصدر السابق ص ١٤ – ١٥).

لكنه يضيف:

سواء نظرنا إلى هذا الاستبعاد للدين من الفضاءات الاجتماعية المستقلة، من حيث التعليم أو من حيث اتباع الشعائر وحضور المناسبات، فإنه متوافق مع غالبية واسعة من الناس المؤمنين بالله والذين يمارسون دينهم بحماس [...] وحال الولايات المتحدة بهذا الشأن مثيرة للدهشة. فالمجتمع الأمريكي مع كونه أحد أول المجتمعات في فصل الكنيسة عن الدولة، هو أيضاً المجتمع الغربي الذي يعرف الإحصاءات الأكثر ارتفاعاً فيما يتصل بالإيمان وبالممارسات الدينية. [...]

اعتقد إذن أن مما يستحق العناء تفحص علمانية هذا العصر بمعنى ثالث وثيق الارتباط بالثاني، وعلى علاقة بالأول. (المصدر السابق. ص ٢ – ٣)

٣ – هذا المعنى الثالث يتعلق بشروط الإيمان

إن الإنزلاق نحو العلمانية بهذا المعنى يقوم من بين أشياء أخرى، على حركة تقود من مجتمع يكون الإيمان بالله فيه مُسَلماً به، ولا يثير إشكالاً، إلى مجتمع يُفَهم الإيمان فيه كخيار من بين خيارات أخرى، خيار من الصعب أغلب الأحيان تبنيه. (المصدر السابق ص ٣)

فـ«موضوع» الكتاب هو التالي، وقد كان لُمح له في البداية، لكنه أُعلن هذه المرة من دون مواربة:

فما أريد فعله، هو تفحص العلمانية في عصرنا بهذا المعنى الثالث.

وتايلور يقصد من دون أدنى شك: «بهذا المعنى الثالث [حصراً]».

فالموضوع أُعلن إذن، في الظاهر، من دون لبس منذ الصفحة الثالثة. إلا أنه لدى التدقيق تظهر ظلال من الشك. إذ لدينا ثلاثة معانٍ للعلمانية، يمكن لنا بشأنها نوعاً ما استنتاج أن الأول يقود من دون شك إلى الثاني الذي يدخل جزئياً في تناقض مع الثالث. ١ – فالعلمانية تصف [**حالة مجتمع – وهو المجتمع الغربي –، يؤمّن تنظيمه (التشريعي – السياسي) تحت إشراف أعضائه فقط من دون رجوع إلى أية حقيقة قصوى – وهي ليست حالة أي مجتمع آخر قبل أن تتوطد هذه الحال**]؛ ٢ – وبما أن هذا المجتمع يدعي الديمقراطية (وتايلور لا يقوله لكن يمكن توضيحه من أجل سلامة الاستدلال)، فينبغي إذن افتراض أن العلمانية تصف إذن [**حالة مجتمع، صار الإيمان بحقيقة قصوى فيه، لغالبية أعضائه بصفة دائمة، مرجعاً كمالياً أو عفا عليه الزمان بالنسبة لتنسيق جملة نشاطاتهم العامة – وهو ما يفسر تدني المشاعر الجمعية المرتبطة بالإيمان والممارسات الشعائرية التي تدعمها**]، المُلاحظ في أوروبا. غير أنه في العلمانية الأمريكية، ومع أن التنظيم التشريعي – السياسي يُؤمّن هنا أيضاً من دون مرجع إلى حقيقة قصوى فإن غالبية السكان حافظت على شعور ديني عميق ومستوى عالٍ جداً من الممارسات؛ لكن بخلاف المجتمعات «الدينية» بمعنى الكلمة – أي كل المجتمعات الما قبل الحديثة. وجزء كبير من المجتمعات غير الغربية، فإن الإيمان في الولايات المتحدة متنوع واختياري إلى الحد الذي يعطي الحق لعدم الإيمان الجذري بالمواطنة؛ ومن ثم ٣ – يمكن للعلمانية ان تصف أيضاً [**حال مجتمع يمكن للإيمان ولعدم الإيمان أن يوجدا فيه معاً على قدم المساواة في الحقوق، بحيث لا يمثلان إلا مرجعين ممكنين لتنسيق جملة النشاطات العامة لأعضاء هذا المجتمع**].

وتكون غاية تايلور من هذا المؤلّف إذن اقتراح فهم أوسع للعلمانية في عصرنا، قابل لتوضيح الأعراف السائدة على الأراضي الأمريكية بشكل أفضل (منذ تأسيس الولايات المتحدة عملياً). ولكن أيضاً في القارة الأوروبية، في الوقت الذي يجب عليها أن تتكيف مع نوع من التعددية الثقافية والدينية. وغاية كهذه لا تستبعد التزاماً بالدعوة في السياق الأوروبي خاصة، إلى مراجعة مُعَمقة لائيكية. وبذا نكون هنا على توافق نسبي مع بعض أفكار بيترل. بيرجر (زوال العلمنة عن العالم: عودة الدين وسياسات العالم. ١٩٩٩)، وجوزيه كازانوفا (في كتابه أصول العلمنة، ٢٠١٢)، أو يورغن هابرماس (في بحثه حول «ما بعد العلمانية» خاصة).

وهكذا إذن، يبدو لي أن جان – كلود مع العديد من القارئين الآخرين لـ[**عصر العلمانية**] يفهم ما يسعى إليه تايلور:

في وقت تكون «الإنسانوية الحصرية» أو «المكتفية بذاتها» فيه اختياراً «جماهيرياً» (بخلاف الإبيقورية، كطائفة فلسفية) بل الاختيار المسيطر في المجتمع الغربي المعاصر، ويصبح الإيمان على العكس، خياراً من بين خيارات أخرى، من المهم لتايلور تبين حجم هذا «الإطار الكامن»، والتحول الذي يُحدثه في الطريقة التي يمكن للمؤمن أن يعيش بها إيمانه، وفي الطريقة التي يمكن لغير المؤمن أن يدرك بها الدين.

فالمقصود في نهاية المطاف هو دمج الاعتراف بحداثة متساوية وبمشروعية متساوية لكل خيارات الإيمان، بما فيها خيار عدم الإيمان، مهما كان حجمها السوسيولوجي، في الفهم الذي نريده لأنفسنا، نحن الحديثين. وبما أنه يُنظر من الآن وصاعداً إلى الإيمان وعدم الإيمان بالطريقة ذاتها. فإن شروط الإيمان نفسها هي التي تتعرض بالضرورة للتحول؛ فتتمثل العلمانية هكذا في إعادة صياغة شروط الإيمان.

يمكن والحالة هذه رسم تقاطع ثري (كان ميشيل روزين أو مأ إليه) مع بلومبرغ حول فرضية إعادة الصياغة لهذه الفكرة القائلة بانه ليس للحديثين في نهاية المطاف، مهما كان حنينهم، وسائل أخرى سوى شرعنة خياراتهم الخاصة بكل منهم انطلاقاً من اعتراف متبادل بحداثتهم المشتركة. وبهذه الفرضية يُدهَش المرء، ليس من غياب بل من ضآلة الرجوع إلى بلومبرغ في **[عصر العلمانية]**.

وهو السبيل الذي سلكه جان – كلود الذي يرى:

انعقاد حوار – هزيل للاسف – بل شروع في حوار نقدي مع المقاربة المقدمة من هانس بلومبرغ في [مشروعية الأزمنة الحديثة].

يبدو لي أن من الواجب فك رموز غاية الكتاب ورهانة على مستوى أكثر جذرية، وحتى وإن كان تايلور لا يفتأ التخفيف من هذه الجذرية. وتؤيد هذه النظرية توضيحات تايلور التي أعقبت تلقي مؤلّفه[1]، ثم الأعمال التي شرع فيها على أثره، ولكن يمكن دعمها كذلك انطلاقاً من المسلك الخاص الذي قاده إلى كتابة **[عصر العلمانية]**[2] والذي نجد تبلوره في الطريقة التي قُدمّت بها تميزات «العلمانية» الثلاثة.

لنعد مرة أخرى إلى مسعى تايلور البدئي. فهو يبدأ بإعطائنا ثلاثة «معانٍ» للعلمانية واختيار التصورات ليس قليل الأهمية. فإذا كان المصطلح ليس حديث العهد باللغة الإنجليزية (ولا

---

1 – انظر أدناه.

2 – يبين تايلور في مقدمة **[عصر العلمانية]** أن أصل الكتاب يرجع إلى محاضرات في غيفورد في ١٩٩٩، غير أنه من الممكن تحديده قبل ذلك بقليل.

بالفرنسية). فقد أثري كثيراً (بكيفية مشوشة نوعاً ما، والحق يقال) خلال هذين العقدين الأخيرين بفضل التفكير المركز الذي تنامى حول مكانة الأديان في المجتمعات الغربية. ويشير هذا الاختيار إذن منذ البداية إلى الإطار الذي ينوي تايلور إدراج تحليلاته ضمنه وإلى النقاشات التي يرغب بذلك الإسهام فيها. وهو بهذا يتجنب التعرض وجهاً لوجه لمسألة العلمنة؛ فـ«العَلمانية» [secularite] مصطلح مزدوج المعنى في الواقع، قد يدل على حال مجتمع يُعد علمانياً [seculiene] كما يدل على حالة مجتمع تَعَلمن [secularisee]. ويقع تميز تايلور الثالث في الحالة الأولى. والتميزان الآخران في الثانية. فما من مجتمع «يولد» بطبيعة الحال عَلمانياً – وهو ما يعتقده تايلور بلا تحفظ – فالحال العَلمانية للمجتمع الذي يلاحظه هي أيضاً حال مجتمع تَعَلمن. وإذا ما كان تميُّزه الخاص يسمح له بأن لا يتخذ موقفاً إيجابياً حول هذه النقطة، فإنه يستطيع اتخاذ موقف سلبي بإقامته تمايزاً ضمنياً بين التميز ١ والتميز ٢. ففي الحالة الأولى، تُحيل العلمنة، بالفعل، إلى فترة مُثبَتة في التاريخ الغربي، تمثلت في القرار القانوني – السياسي بفصل الكنيسة عن الدولة. وهي واقعة مؤسساتية تصدُق على البلدان الأوروبية كما تصدُق على الولايات المتحدة، وتتطابق إذن مع التميز ٣. وفي الحالة الثانية، تحيل العلمنة إلى ظاهرة مجتمعية لا يمكن إنكار فاعليتها إذا ما قبلنا العلمنة ١. وفي الأصل ما كان لحركة كالحركة التي أفضت إلى الانفصال القانوني – السياسي بين الكنيسة والدولة أن تحصل من دون تحول في بنى المجتمع؛ ومن حيث النتيجة، ما كان لهذا الانفصال أن يظل من دون تأثيرات على النشاطات الاجتماعية فيما وراء الفضاء القانوني – السياسي وحده. مع أن ما يسمى علمنة على كل حال في هذا الإطار، هو في الأساس تفسير للظاهرة الموروثة عن فكرة تقدمية شائعة بوحي سوسيولوجي، مالت، انطلاقاً من العادات الاجتماعية الأوروبية خاصة، إلى تشبيه العلمنة بتناقص الإيمان بحقيقة قصوى الذي قادت إليه «الدمقرطة» أو نشر المعارف العلمية.

فمن الواضح إذن أن التميُّز ٣، قد صيغ في الحقيقة لإبطال التميُّز ٢ – وهو ما يفعله تايلور بنقضه للقاعدة التجريبية المفروض فيها إثباته، وبمعارضته في الحال بتكذيب سوسيولوجي؛ وعندما يصوغ معياره الخاص للعلمانية، يحوّل زاوية التصويب بكيفية يستطيع معها إدراك القاعدة التجريبية الوحيدة المهمة أي، جملة المجتمع الغربي، بما فيه الولايات المتحدة.

وعلى كل حال، فإن تايلور لا يخفي رفضه للعلمانية ٢ التي يسميها منذ القسم الثاني من مقدمته العلمانية [serularisme] وليس كمجرد زلة لسان.

إن السبب الذي من أجله أريد اتخاذ شروط الإيمان كمركز للمشكلة وللتجربة وللبحث هو أنني لا أجد جدوى عندما تخبرنا اللائيكية (المعنى) بأن العلم يدحض الإيمان الديني وبهذا ينفيه. فهذا غير مرضٍ في رأيي على مستويين. أولاً، لا أرى وجاهة في الحجج المفترضة التي تسمح بالانتقال من اكتشافات داروين إلى دحض للدين. وثانياً لا أرى، للسبب ذاته جزئياً كيف يُفَسِّر هذا بكيفية مُقنعة، لماذا يتخلى الناس، بالفعل، عن إيمانهم. (ص ٤٠)

من الواضح أن المواقف التي تبدو مقصودة هنا هي التي، انطلاقاً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر وعلى إثر الأنوار نوعاً، وحَدَّت، في وجهة نظر وضعية و/ أو تطورية، بين العلم والعقل، وبين تقدم العلوم والتقنية، وتقدم العقل وبين نشر الأنوار، وتراجع الظلمات الخاصة، بالإيمان وبالسلطة. والمدافعون عنها معروفون جيداً، من آباء الجمهورية الفرنسية الثالثة حتى برتراند رسل (وما بعده) مروراً بفرويد، لكن ليس مؤكداً أنهم يشكلون الهدف الرئيس لتايلور. فإذا ما كان هؤلاء المحامون عن القضية التقدمية اللائيكية دافعوا عموماً بوعي عن هذا النموذج – من وجهة نظر شبه نضالية إذن –، فإن هذا النموذج نفسه موجود بشكل كامن في «نظريات العلمنة» الرئيسية التي ازدهرت في النصف الثاني من القرن العشرين.

ولا أستطيع في هذا السياق التقدم برسم أولي، حتى لو كان وجيزاً، لأصول هذه النظريات. لكن أوليفييه تشانين قام بهذا بكيفية وافية تجعلني أكتفي بالإحالة إلى مؤلّفه [**نظريات العلمنة**]. (جنيف، دروز، ١٩٩٢) – وهو ما يفعله تايلور أيضاً (الرقم ٣، ص ٢)، حتى وإن كان مسعاه ومسعى تشانين لا يتقاطعان إلا جزئياً. لنقل ببساطة إنه بفضل ارتقاء العلوم الاجتماعية وخاصة علم الاجتماع كعلوم متكاملة ومتخصصة في آن، سادت تدريجياً، انطلاقاً من علم اجتماع الأديان وامتداداً للأعمال المؤسِّسة لتوني ودور كايم وبالأخص ويبر، فكرة أن «العلمنة» كانت [**معطىً**] قابلاً للملاحظة تقريباً، يظهر كقاعدة تجريبية لأي تأمل حول الصلات بين الدين والتحول الاجتماعي، تاركاً شيئاً فشيئاً الانطباع بأن هذه التأملات تتنظم بشكل نظريات في العلمنة، كان تقاطعها يبدو كافياً بحيث يُفضي إلى الاعتقاد بنوع من الموضوعية للعلمنة. والواقع – المشكلة الكلاسيكية في [**التغذية الراجعة**] – أن التقاطع لم يكن مشغولاً لاحقاً إلا بَمَسلمَّة Axiome الانطلاق لعلمنة غير قابلة للشك، بينما تهمل «النظريات» النظر في إمكان أن تكون العلمنة مصادرة postulat مبينة سابقاً. والحال أن تلك «المسلمة» توجد بين العلمنة وانسحاب لا مناص منه للدين من التمثلات والممارسات الخاصة بالثقافة المعاصرة (أي الحديثة والغربية)، وانقلاب مُثبَت ناتج عن [**انقطاع**] ثقافي ومجتمعي.

وأكثر من الإيديولوجية اللائيكية، هذا ما يبدو لي أنه صميم هدف تايلور: فهي الفكرة الشائعة المعقدة التي باقتباسها من توني (عبر مدرسة شيكاغو) ومن دور كايم، ولكن من ويبر قبل الجميع (في إعقاب بارسون على وجه الخصوص)، وحدت بين التحديث والعقلنة، و«العلمنة» وكأنها شبه مترادفات.

وبهذا الشكل انتشرت هذه الفكرة الشائعة في العالم الأنجلو – ساكسوني، حتى بوساطة مؤلفين – مثل بيتر ل. بيرجر على سبيل المثال – متحدرين من الفضاء المتحدث بالألمانية (الذي نشأ فيه مثال للعلمنة، موازٍ ومختلف في آن)، كما أن حضورها الراسخ في جوانب واسعة من العلوم الاجتماعية المكتوبة بالإنجليزية، يمكن أن يُفسر جزئياً الأهمية التي يوليها تايلور لها. ولكن علينا بلا شك أن نتقدم خطوة إضافية من أجل تحديد رهان [**عصر العلمانية**] بشكل أفضل.

فما يدركه تشافين في بداية سنوات التسعينيات، من الفضاء الأوروبي الفرانكوفوني، مُدرَك بوضوح شديد من قبل علم اجتماع الأديان الأنجلو – ساكسوني (فمنه يستمد مادته الأساس[1]). وبفضل إعادة التشكيل الجيوسياسي في العقد الأخير من القرن العشرين، وتأثيرات «العولمة / الكوكبة» التي أفضى إليها، فإن مسائل التحديث والعقلنة والعلمنة بالطبع عادت إلى بساط البحث (فبروز كنائس الدول الشرقية، والدور الذي لعبته أحياناً في انهيار الستار الحديدي ليس بعيداً عن ذلك). فظهرت مسلمة العلمنة عندئذ بكل بُعدها المتنازع عليه، و«النظريات» المستندة إليها، وقد تجلى وهم قاعدتها التجريبية قد خامرها شك جذري، أفضى بمؤلفيها إلى إعادة النظر فيها.

والحال أن تايلور في هذه الفترة ذاتها يختار إعادة تفحص مسألة الحداثة، التي كانت منذ البداية مركزية في أعماله، انطلاقاً من مسألة (الهوية) الدينية، وهو مما لا يمكن تفسيره كمصادفة؟ إذ يجري كل شيء كما لو أن تايلور، وقد اتضحت أفكاره بالشك الذي كان يستولي على شخصيات علم اجتماع الأديان الرئيسة، اختار مرافقتهم بتسليطه الضوء، للمرة الأولى، على أسس بنيانه وبدعوة محاوريه إلى التموضع في مستوى جذرية ملائمة.

أولاً (١٩٩٦)، يبدأ بالتساؤل، لا عما يعني أن يكون المرء «كاثوليكياً حديثاً» بل عن كونه «حديثاً كاثوليكياً». يعقب ذلك، على إثر ويليام جيمس. تفحص لتنوع الأديان اليوم (١٩٩٩). وفي المرحلة الثالثة (٢٠٠٤) تصبح المسألة مسألة العلمنة، في [**المُتخيّلات الاجتماعية الحديثة**] – وهو كتاب صغير يُرسي الأسس الفلسفية والأنتروبولوجية – الثقافية للمؤلَّف الأكبر الذي سيكون [**عصر العلمانية**] الذي نُشر بعد ثلاث سنوات، في ٢٠٠٧.

---

1 – وحتى كاريل دوبيلاير، مع أنه بلجيكي؛ يكتب بالإنجليزية.

وفي خطابه لدى تلقيه الجائزة الماريانية (في [حداثة كاثوليكية])، يجعل تايلور من اليسوعي ماتيو ريتشي نوعاً من نموذج مثالي للحديث الكاثوليكي. ومن المعلوم أن ريتشي ذهب لنشر المسيحية في الصين، ووجد نفسه في مواجهة ثقافة تعادل سعتها وقوتها، سعة وقوة الثقافة الغربية. وأن روحانيتها المختلفة جذرياً كانت تجعلها عصية على الروحانية المسيحية. فحداثة ريتشي المثالية تكمن إذن، حسب تايلور في الكيفية التي أجتهد بها في نقل رسالة روحانيته الخاصة وذلك بإدماجها مع خبرته التي أكتسبها بالثقافة والروحانية الصينيتين وتوصله، بهذا الشكل، إلى اعتراف أدباء الصين المرموقين. فمواجهة أشكال من الإيمان التي تختلف بينها حتى العداوة، هو موقف الحديثين، لكن تكمن في كل إيمان وسائل كافية، وخاصة تأملية – وهي مزية الذات الحديثة – من أجل النفاذ إلى إيمان الآخر من دون الاضطرار إلى إنكار المرء لإيمانه الخاص أو التخلي عنه. وهذا ما يمكن لريتشي أن يُعَد، حسب تايلور، مثالاً له. ليس فقط بالنسبة للكاثوليك. بل بالنسبة للحديثين جميعاً.

إن خطأ المعارضين للإيمان الذين سمحت لهم الحداثة بالوجود، اجتماعياً وثقافياً، كان في اعتبار أنفسهم كمؤتمنين على الحداثة، والمجاهرة بمعارضتهم كدلالة الحداثة، وشرعنة العقلانية الثنائية كوسيلة منطقية وحيدة ممكنة وتوحيد نفاذ البصيرة بهذه العقلانية فقط واصفين بالتعامي كل ما يخالفها – وبخاصة الإيمان –، ومهما كانت العواقب الأخلاقية.

ذهب أحد أصدقائي البوذيين من تايلند للتحدث مع الخضر الألمان، وهو لقاء أوقعه في حيرة شديدة. فقد كان يظن أنه يفهم أهداف الحزب: كالسلام بين بني الإنسان واحترام البشر ومحبتهم للطبيعة. غير أن ما أذهله هو الغضب ولهجة الاستهجان والكراهية إزاء الأحزاب القائمة.

إن التعامي نموذجية للإنسانوية الحديثة، اللائيكية والحصرية. وتفتخر الإنسانوية الحديثة بأنها حررت الطاقة التي تدفع إلى محبة البشر وإلى الإصلاح؛ فبتخلصها من «الخطيئة الأصلية»، ومن صورة للإنسان تخفضه وتحط من قدره، تظن أنها تشجعنا على الارتقاء. وهذا ليس خاطئاً تماماً، لكنها بادعائها هذا، شديدة الانحياز والسذاجة، لأنها تدعيه من دون التساؤل أبداً عما هو في صميم قصدي هنا: فمن أين يمكن لهذا الجهد الضخم في محبة البشر أن يستمد القوى الضرورية؟ فهذه الإنسانوية تُسلِمنا إلى هذا المعنى السامي لاحترام النفس الذي يجب علينا أن نجده في أنفسنا حتى نتجنب أي تقهقر، وإلى هذا المفهوم الراقي للكرامة الإنسانية الذي عليه أن يتيح لنا التقدم إلى الإمام، وإلى هذا

الاستنكار المتقد ضد الشر والاضطهاد المفترض فيه أن يستنفرنا. لكنها عاجزة عن تقدير إلى أي حد تكون هذه التطلعات إشكالية، وإلى أي حد يمكن أن تتحول إلى شيء تافه وبشع، بل إلى شيء خطير ومدمر[1].

وحجة التعامي تُرَد هنا، ولكن ليست بكيفية متناظرة. فحيثما يعتقد معارضو الإيمان بأن المؤمنين كانوا ولا يزالون يتعامون نتيجة لظُلمة رؤيتهم للعالم، يتمكن هؤلاء من الرد على معارضيهم بأنهم ونتيجة لأنوارهم الخاصة التي لا يُدركون حتى مصدرها، يصيبهم العمى. والعجزان ليسا متكافئين لأن الثاني. مع لا شعوره بذاته. هو في تناقص كامن دائم مع ادعائه بنفاذ البصيرة والإنسانية. فعندما كان باستطاعة الإيمان أن يكون شاملاً فيما قبل الحداثة، تبيّن انحياز الإيمان غير الديني، وحيثما تعلم الإيمان الديني تعددية الإيمان مع الحداثة، ظهر الإيمان غير الديني حصرياً ومتعصباً.

وفي النصوص الثلاثة الناتجة عن المحاضرات التي تكوّن كتاب **[تنوع الدين اليوم]**، يتفحص تايلور على إثر تأملات وليم جيمس حول الأشكال المختلفة للتجربة الدينية وحول «إرادة الإيمان»، في سياق الحداثة، تعددية الإيمان هذه التي يوحدها – للمرة الأولى من دون شك – بالعلمانية. ويقوده هذا إلى إعادة صياغة عملية العلمنة كتعدد وكتنوع للإيمان، على خلفية ما يسميه **[المُتَخيّلات الاجتماعية]**، وهو تصور لا يضع إلا الصيغة الأولية له.

وفي مؤلّف نشر في ٢٠٠٤، هو **[المتخيلات الاجتماعية الحديثة]**، يقترح لهذا التصور نسخة أكثر تماسكاً، ستُستخدم إسناداً لـ**[عصر العلمانية]**.

وهكذا يُسلِّم تايلور بحاجة إلى المعنى **[مرتبطة بالشرط الإنساني]** ذات جانبين: فمن جهة تطلع مُحكَم إلى المعنى، ومن الأخرى. حاجة معادِلة للإيمان. وتشكل هذه الحاجة للمعنى إذن، سواء التمثلات أم الممارسات التي يجري فيما بينها سريان رمزي لا يتوقف – فليس هناك إذن أولية ممكنة على هذا الصعيد للواحدة على الأخرى –، وهو من الحدة والفاعلية بقدر ما يظل في مستوى إجرائي[2]. والحاجة المعنية هنا هي الحاجة إلى **[المعنى]**، وليس إلى **[الدلالة]**. وهو الفضاء الذي يجري فيه هذا السريان الذي يسميه تايلور «مُتَخَيَّلاً اجتماعيا» (نلاحظ أن تايلور يتكلم أساساً عن مُتَخيلات اجتماعية «حديثة» غير أنها ليست الحداثة من حيث هي كذلك هي الحاسمة في هذا الإطار، بل كونها لا تفلت من المُتَخيّلات الاجتماعية).

---

1 – **[حداثة كاثوليكية]**، ص ٣٤.

2 – ما من شك، لدى تايلور في أنه على هذا المستوى يُطرح ويعمل، على الفور وبصفة دائمة، الشرط والروحانية الإنسانيان، وليس في عرض العقلانية.

وتايلور لكي يظهر ويُميز هذا المُتَخيّل الاجتماعي في بعده الأنتروبولجي، يقتبس كما في السابق، من «ما قبل علم الوجود» التفسيري لما بعد هيدغير، ومن «ما قبل الفهم» لغينومينولوجيا العالم المعيش ومن «خلفية» النزعة السياقية لويتجينيسنين، (ولكن لإعطائه امتداداً أكبر).

وباعتماده على هذا المعطى الأنتروبولجي، يتمكن تايلور عندئذ من الشروع في تعقب هذه الملحمة لهذا المُتَخيّل الاجتماعي الخاص المتمثل بالمُتَخيّل الاجتماعي [الغربي]. الذي يبيّن تطوراته وانزلاقاته وتشكلاته من جديد بالاقتباس كثيراً هذه المرة من المؤرخين بصفة عامة (بمن فيهم غالبية من مؤرخي العقليات والأفكار ولكن أيضاً أنتروبولوجيون – مؤرخون مثل لويس دومون، وسوسيولوجيون – مؤرخون مثل نوربير إلياس أو فلاسفة – مؤرخون مثل ميشيل فوكو) ومن مؤلفين استطاعوا هم أيضاً إغناء تصور للمُتَخيّل الاجتماعي أو الجمعي، مثل بينديكت أندرسون في كتابه [**المُتَخيّل الوطني**]. فهدفه بهذا، هو أولاً فهم الإنسانية المعاصرة في علاقتها مع هذه الأسس للشرط والروحانية الإنسانيان، وضمن هذه الإنسانية، تتميز المجتمعات الغربية التي تستطيع وصف نفسها بأنها «حديثة» و«مُعَلمنة» بالنتيجة.

ترى، بناء على أي معيار يمكن للمرء أن يصف نفسه بأنه «حديث» ويمكنه الادعاء بأنه «مُعَلمن»؟

وتايلور لا ينازع في استطاعة المجتمعات الغربية أن تصف نفسها بذلك، بل على العكس. إذ يقر بأن ظاهرة قد حدثت فيها تجعل منها مجتمعات «غير مسبوقة»: فما من مجتمع قبلها اتسم بمثل خصائصها، ولا غالبية المجتمعات المعاصرة لها أيضاً. لكنه يدعي في المقابل أنه لا يمكن لهذه الخصائص، كما تؤكد السرديات المسيطرة التي تقول إنها تحللها، أن تقوم على «حداثة» تتحدد، لصالح شرعنة ذاتية ترتكز بأجمعها على إجراءات تبريرية «عقلانية» ذات طابع منطقي و«علمي» متحررة من الإيمان – الذي ينطوي إذن على طرد (أو على الأقل استبعاد) الإيمان الديني خارج الميدان العام (التميز ١ للعلمانية) وعلى إزالته من النسيج الاجتماعي، بصفة محتمة (التميز ٢ للعلمانية). ولا ينازع في أن صياغة جديدة للشرعية قد حصلت. لكنه يعتقد – ويعمل على إظهاره من خلال خصوصية مقاربته – بأن من المستحيل أنترولولوجياً تمييز قسم من التاريخ البشري بالتخلي المفترض عن الإيمان، لكامل أو لجزء من المجتمع المعني بهذه الحقبة التاريخية.

فمثل هذا التمييز ضحية لـ«وهم» المُخيّلة، كما هي حال المتفرج على صورة البطة – الأرنب الذي لأنه لم يدرك إلا البطة، يؤكد في اللحظة التي يدرك الأرنب أن الأمر يتعلق في الحقيقة بأرنب

وفقط بأرنب – بينما يستطيع متفرج آخر يقوم بالتجربة ذاتها التأكيد بأن الظن رؤية أرنب لكن تحت صورة الأرنب في الحقيقة، يتعلق الأمر دائماً ببطة.

ولتوضيح آلية الاستبعاد في الإدراك (إدراك شكل يتضمن استبعاد الآخر) ولفهم أن الأمر يتعلق بآلية، يميز ويتجينيستاين بين (الرؤية) الثابتة و(الرؤية كما لو..)، اللتين تختلطان في الإدراك، والحال أن «الرؤية كما لو...» تتضمن عوامل، ولاسيما خلفيات، لا تتعلق بالإدراك، وفي هذه «الرؤية كما لو...» يتم الاستبعاد. ويندرج تايلور في مسعى مماثل بفضل مقاربة للمُتَخيّلات الاجتماعية: فما يكوِّنها هو معطىً أنتروبولوجي يقدم جزء [**كما لو**] في البحث عن المعنى. وهو معطىً ملازم لكل مجتمع، ومن حيث هو كذلك منيع. وها هو المعيار الذي يقاس حسبه ظهور الحداثة: فالحداثة والعلمانية التي هي نتيجتها، لا يمكن – ولا يجب إذن – ردهما إلى «انخفاض صريح[1]» في الإيمان والممارسة الدينية. صحيح أن الإيمان المُنظم جماعياً المرتكز على وحدة لا شك فيها [**بصورة قبلية**]، الذي ساد سابقاً في كل المجتمعات، قد أعيد النظر فيه. وكان هم الحديثين اعتبار إعادة النظر هذه كتمهيد لوحدة جديدة تكون غير مشكوك فيها [**بصورة بعدية**] هذه المرة: فالعلمانية – ووحدة جديدة حُصِل عليها، نوعاً ما، بالطرح من السابقة.

هذا البنيان الأنتروبولوجي الذي يُسنِد إليه شارل تايلور «قصته الكبرى» في [**عصر العلمانية**]، يكتسي أهمية في حد ذاته بالطبع. لكن ينبغي إدراجه ضمن استراتيجية نظرية وتصوراتية، تستهدف في المقام الأول القيام بادعاءات في الخروج من الإيمان بالأوهام المحض؛ فمن المستحيل، حسب تايلور، الخروج من الإيمان الذي هو أول غذاء عقلي للإنسان. إذ إنه يسمح له علاوة على ذلك، وعلى وجه الخصوص باستبعاد الجانب الشكلي من التنظيم الجماعي والفردي للوجود إلى المستوى الثاني، وفي الوقت ذاته التقليل من أهمية مسألة العقلنة، بل واستبعادها بكل بساطة. من حيث هي تنميط وتعقيد للاستنباط العقلاني للأفعال والسلوكات وتُقرَن دائماً، على إثر ويبر، بالعلمنة وبالحداثة، كما يسمح له بالحفاظ على بروز الذات، من دون معارضته الفردانية بالهوية الجماعية، فبالإيمان يجد الفرد المبدأ الناظم لوجوده، وبه يستطيع الإندماج في فعل جماعي وتضامني باسم وحدة المعنى.

يمكن القول إن تايلور، من وجوه عديدة، يعيد تناول مسألة التحديث والعلمنة من حيث تركها ويبر باعتبارها مشكلة الحداثة أو قلقها – عندما في نهاية [**الأخلاق البروتستانتية والفكر**

---

1 – انظر المقدمة الممتازة لمايكل وارنر وجوناثان فان أنتويربن وكريغ كالهون للمُؤلَّف الذي أشرفوا عليه: [**تنوع العلمانية في عصر العلمانية**]، كامبريدج، HUP، 2010، ص ٩.

الرأسمالي]، يأسف لأن الرداء الخفيف الذي يُثقل على أكتاف القديسين إغراء عقلنة حسابية محض في وجه عقلنة للوجود بالزهد، تحوّل إلى رداء فولاذي تحت تأثير عقلنة شكلية، آلية، مقطوعة عن «القيم الروحية السامية للحضارة» أو في هذه الفقرة الشهيرة من «الحرفة ووجهة العالم» عندما يلاحظ أن «نُظماً مختلفة من القِيم تتواجه في العالم في صراع مرير [...] وتبعاً للقناعات العميقة لكل إنسان، تتخذ إحدى هذه الأخلاقيات وجه الشيطان، وتتخذ الأخرى وجه الله ويتوقف الأمر على كل فرد في التقرير من وجهة نظره الخاصة، مَن الله ومَن الشيطان»[1]. ولكن حيث يظل ويبر، في نظر تايلور، من دون أدنى شك ذلك الذي ميّز بدقة ظهور الحداثة ويقع في تميزه الخاص، وسواء تأسف عليه أم قبله، فليس لديه ما يعارض به عملية نزع الإنسانية بالعقلانية الشكلية.

فمع تصوره للإيمان الذي يُكمله بتصور «البحث عن الكمال» في **[عصر العلمانية]**، يبذل تايلور جهده في الحفاظ على ما حلّله، وعرضه ويبر؛ لكنه يعمل على تدعيم هذا التحليل على خلفية متحررة من عبء يُفترض أنها ضرورية بين الحداثة والفردانية والعقلانية والإجرائية و/ أو الذرائعية. وباختصار، فإنه «يُبقي» على المهم من المقاربة الويبرية – بروز الحداثة على خلفية الزهد والانضباط الفردي والجماعي - «نازعاً عنها الكانطية»، وبهذا ينزع القاعدة عن النظرية القديمة المألوفة في العلمنة، التي يأخذ عليها أنها لا تزال فاعلة أكثر من اللازم، حتى لدى هؤلاء الذين يضعونها موضع التساؤل. وبهذا الشأن، إذا لم يُشَر إلى فكر كانط أبداً على أنه مسؤول بصراحة عن الفهم الذي فرضته الحداثة لنفسها، فإن الكانطية لا تستفيد من الخطوة ذاتها التي أقرت التقسيمات الكانطية، في نظر تايلور، وحتى كرستها كانقطاعات. وبهذا المعنى، على كل حال، يعتبر تايلور أن الخطوات التي وافق عليها راول وهابرماس في المواقف الدينية، اليوم لا تزال غير كافية.

فمع تخلص العلمانية من عبء العقلنة الثقيل إذن، يمكن أن تُقَدم عندئذ فقط كتعددية في خيارات الإيمان، وتُقدم الحداثة كفرصة، بفضل هذه التعددية، لفهم أفضل لطبيعة الإيمان بالذات كمكوّن للإنسانية ذاتها. غير أن هذه الفرصة لم تُدرَك في وقتها، والفرصة سانحة من جديد؛ في هذا الزمن حيث يبدو التنبؤ بتدنٍ حتمي للإيمان، وخاصة بشكله الديني، موضعاً للتفنيد في رأي الجميع.

وهكذا جُمعت الشروط أخيراً من أجل فهم أن كل أشكال الإيديولوجيات وكل المذاهب الفلسفية لا تزال، على غرار الأديان التاريخية الكونية، جوانب للإيمان تراعي من حيث تعدديتها بالذات، تعددية أشكال ثقافة الإنسان كما تراعي حريته، بقدر ما تسمح بالانفتاح على تصور ما

---

1 - ماكس ويبر، **[العالم والسياسي]**، باريس، بلون، ١٩٦٣، ص ١٠٥ – ١٠٧.

للكمال: هذه التجربة التي يستطيع كل منا القيام بها، والضرورية لنا. وتسمح لنا باستشفاف عالم سلام ونزاهة وتحرر[1] والدفاع عنه بتفانٍ – عالم متصالح مع نفسه كما يمكن أن يقال بمصطلحات هيغلية نوعاً ما.

إذا ما كان ثمة أمر يستهدفه [عصر العلمانية]، يرد تايلور على مخاطبيه في [تنوعات العلمانية في عصر العلمانية]، فهو التالي ربما: أعتقد أننا بحاجة ماسة إلى قيام محادثة ضمن مجموع الممكنات المختلفة التي نعرفها اليوم سواء منها الدينية أم غير الدينية، والمضادة للدين، والإنسانوية والمضادة للإنسانوية إلخ. – محادثة لا تشوه خلالها مواقفنا المتبادلة ونحاول فهم ما يعنيه تصور «الكمال» بالنسبة لكل منا. فما يُفقدني الصبر هي المواقف التي تتقدم قاطعة للمحادثة، هذه المواقف التي تقول لك: انظر، لدي حجة من ثلاثة أسطر تبرهن على أن موقفك محال أو مستحيل أو غير أخلاقي تماماً.

لدي بالطبع أسبابي الخاصة التي أحددها كلاهوتية، في إرداتي لهذا، لكنني أعلم أيضاً أن بمقدورنا التوصل، حول قيمة محادثة كهذه، إلى «توافق بالمقارنة» يتمتع بقاعدة عريضة جداً[2].

لنعد الآن إلى بلومبرغ. فهل عمل بلومبرغ، هو العمل الذي، حسب تايلور، سيجع هذه المحادثة؟ في ضوء ما كشفنا عنه، لا يمكن أن يكون الجواب إلا سلبياً. فالإشارتان الأوليان (من ثلاث) لهذا العمل بهذا الشأن واضحتان جداً. وأذكر بهما:

ترد الإشارة الإولى في الصفحة ١١٤[3].

إذا ما كانت لله القدرة المطلقة على الخلق [...]، فعلينا إذن النظر إلى الواقع كمادة يمكن له تشكيلها إلى ما لا نهاية، وهو ما يتفق مع تصور آلي للطبيعة يلغي منها أي استناد إلى غائية داخلية. [...] ويوحي هذا بهدف بني الإنسان في أن يصبحوا «أسياداً ومالكين للطبيعة» طبقاً لكلمات ديكارت الشهيرة. علاوة على أننا قد نكون مدعوين لتقليد الله، لنحسن طاعته، باستعمالنا للأشياء للغايات التي أرادها لنا.

وقد يكون مغرياً أن نكتشف هنا مفتاح التغير لعصر ينقلنا من كون كنا نعرف فيه مكاننا إلى كون علينا نحن أن نبني فيه النظام – سواء تعلق الأمر بطريقة جديدة في طاعة الله أو برد فعل على قدرة الله المطلقة المهيمنة، التي يظهر أنها لا تترك لنا أي مكان، بل

---

1 – [عصر العلمانية]، ص ٥.

2 – [تنوعات علمانية...]، ص ٣١٨.

3 – [عصر العلمانية]، ص ١١٤.

وتحطم ما كان لدينا من شعور بأننا نحتل مكاناً مناسباً ضمن كون منظم. يبدو لي أن هذا تفسير لهذا النموذج الذي يتبناه بلومبرغ فيما يتصل بـ«التأكيد الإنساني للذات».

ويبدو في الوقت ذاته واضحاً أن ما قاد على إعادة البناء يستمد أيضاً من مصادر أخرى، وقد فرض نفسه انطلاقاً من دوافع أقل اتصافاً كرد فعل. إذ لم يكن من الضروري انتظار تحطم الكون القديم.

فما من موجب إذن لشرح طويل للنص. صحيح أن فرضية بلومبرغ قد تبدو مثيرة للاهتمام، كما يقول لنا تايلور؛ غير أنها بإلحاحها على الانقطاع وعلى رد الفعل، لا يمكنها أن تأخذ بالحسبان عملية كانت بدأت منذ زمن طويل. وإذن فهي ليست جديرة بأن تؤخذ بنظر الاعتبار في مشروع [عصر العلمانية].

أما الإشارة الثانية (ص. ٢٩٤)[1]، فتعيد، في شأن الفرضية ذاتها، قول الشيء نفسه. بألفاظ أكثر جلاء أيضاً:

[...] إن هذا التغير الجذري في الأفق الذي تحدد مع ظهور الحداثة [..] قد فُهِم بأشكال مختلفة. فهو لدى الإنسانويين اللاثكيين مؤطر أكثر الأحيان ضمن ما أسميه سرد بـ«الطرح»: إذ تختفي الأوهام الدينية الميتافيزيقية، ويكتشف بنو الإنسان أنهم ليسوا إلا بشراً يجتمعون في مجتمعات [...] أو إن هذا التغير، في صياغة بلومبرغية، هو ما اكتشفوه ما إن تبنوا وضعية تأكيد الذات.[...] وهو بالذات التفسير الذي يغض الطرف عن الكيفيات التي بني بها الفهم الجديد للذات خلال تاريخنا، ولا أستطيع قبوله.

والإشارة الثالثة، في نهاية الكتاب (ص. ٧٧٥)[2]، أكثر تعقيداً بل مدهشة، في غياب عناصر سابقة للمناقشة. ويعرضها جان – كلود بالتفصيل، معبراً هو أيضاً عن تحفظه بشأن هذه الصيغة الاستفهامية الصغيرة، («مع أن بلومبرغ ما كان اعتقد هذا؟»)، فلن أعود إليها إذن ولا سيما أنها لا تغير من قواعد اللعبة في الحقيقة. لكنني أطرح فرضية توجيه هذه الإشارة قبل كل شيء إلى ريمي براغ، الذي يخصص له تايلور (مع جون ميلبانك) بضعة أسطر من قبل (ص. ٧٧٤) ويعده أحد ممثلي ما يسميه «الإنحراف» أو «الزيغان الفكري»، وهو موقف داخلي في المسيحية، يقارب مسألة العلمانية بحجج لاهوتية، يعتقد أنه متكامل في أمور كثيرة مع موقفه. وستكون هذه الإشارة الاخيرة ربما رداً على عتاب براغ لأنه لم يأخذ بلومبرغ بالحسبان، وطريقته في الإشارة إلى أن موقف

---

1 – [عصر العلمانية]، ص ١١٤.

2 – [عصر العلمانية]، ص ٥٢١.

بلومبرغ يتعلق بالسرديات المنتمية إلى «الزيغان الفكري» أكثر من السرديات التي اجتهد في العمل عليها[1]. وهي طريقة اخرى في عدم قبول الفكرة. ماذا «يخبئ» (أو يبدي) عدم القبول هذا؟ ولا يسمح [**عصر العلمانية**] أو الأعمال التي تلته بالإجابة عن مثل هذا السؤال، بحيث إن ما كان يُنتظر من تايلور، قبل أي «حوار» مع فكر بلومبرغ، هو مجرد اتخاذ موقف واضح سواء من بلومبرغ أو من جملة «النزاعات الألمانية حول العلمنة»-، لأن ما يعترض عليه تايلور في نهاية المطف هو إمكان وجود شرعية حديثة من حيث هي كذلك – ويستدعي هذا توضيحاً أيضاً.

أود قبل الختام، التساؤل هنا عما يعنيه تايلور بـ«المحادثة» فاختيار المصطلح ليس عرضاً من دون شك – إذ لا يتعلق الأمر بمناقشة ولا بحوار حتى وإن استعان تايلور بتصور راولس «التوافق بالمقارنة». ولا تسمح بداية مناقشة مع يورغن هابرماس، حول هذه المسألةن خلال لقاء حول مسألة الدين في الفضاء العام[2]، بتكوين فكرة صحيحة عنها، وتترك على وجه الخصوص بعض الأسئلة الهامة من دون إجابة. وقد كان من الممكن افتراض أن تايلور سيتلقى بالترحاب والاهتمام تحليلات يورغن هابرماس الأخيرة حول ما بعد العلمانية (المحدد لديه بأسلوب صارم بخلاف كل من استخدم التصور)، التي تقطع كل صلة بين التحديث الاجتماعي وانحسار الدين. والحال إنه لا يكاد يفعل ذلك. إذ إن هابرماس وراولس، بصفة شبه متساوية «متهمان» بالمواظبة على شكل من الانقطاع الحدائي.

وفي النص الذي اقترحه تايلور بمناسبة هذا اللقاء («لِمَ نحتاج إلى إعادة تعريف جذرية للائيكية؟»[3])، ترتبط جذرية إعادة تعريفه للائيكية، كما يبدو لي، بملاحظة مؤداها: في مواجهة استمرار الاعتقادات الدينية، مع تزايد الاعتقادات الجديدة الحية في نطاق المجتمعات المتعددة الثقافات، فإن على المتمسكين بتصور حيادية الدولة الناتج عن عقلانية «لائيكية» الاقتناع بأن هذا النموذج ضار وقد عفا عليه الزمان، من الآن وصاعداً. والسبب شكلي (وليس شكلياً وحسب) للجميع، لكن عرض الأسباب لا ينبغي له، في نهاية المطاف، غض الطرف عن طابعها الجوهري. فالدولة حيادية طبقاً لشكل أساسي من الكياسة، إذ إنها لا تؤكد إنها مسيحية، لكنها لا يمكن أن تؤكد إنها كانطية أيضاً، أو ماركسية أو مضادة للإنسانوية. لأنها لا تمثل أي مكون من المجتمع الذي تُنظّمه،

---

1 – [**عصر العلمانية**]، ص ١٣٠٦.

2 – إدوارد مانديبتا وجوناثان أنتويربن [**قوة الدين في الفضاء العام**]، نيويورك، كولومبيا يونيفرستي برس، ٢٠١١.

3 – شارل تايلور «لماذا نحتاج إلى إعادة تعريف جذرية لائيكية؟» في المصدر السابق، ص ٣٤.

بل هي حاصل لالتماسات المصلحة العامة التي تعتمل داخلها، وإذن للمذاهب والإيديولوجيات والأديان، التي تمثل جميعاً معتقدات تستهدف مصلحة أو شكلاً «كاملاً» من الحياة المشتركة.

وهابرماس مع إقراره بوحدانية العقل ومع مشاطرته للقناعة في أن للأديان الكثير مما تقدمه للجماعة الديمقراطية، يرفض وضع الأسباب الدينية وتلك على سبيل المثال، التي تنبثق عن مذهب لائيكي، على المستوى ذاته، لأن علاقة الفرد، / الجماعة ليست هي ذاتها. فادعاء المرء بأنه كانطي لا يفترض الدخول في جماعة تمتلك نشاطات جماعية وحصرية بمعنى الكلمة.

والحال أن تايلور، حول هذه النقطة، لا يُجيب ولا يسمح [**عصر العلمانية**] أيضاً بالإجابة عليها، فإلى أي حد يمكن أن يذهب «التوافق بالمقارنة» من دون أن يلقى مقاومة، على وجه الخصوص، من الأديان من حيث هي طوائف؟ وإلى أي حد، بعبارة أخرى، سيستطيع تعريف المصلحة العامة في إطار الدولة الامتناع عن القيام بتنازلات (وإذن التخفيض منها إلى «عموميتها» الخاصة) للتعريف الخاص بالمصلحة العامة السائد في الإطار الطائفي؟ وتايلور لا يقول البتة. ويكتفي بالتعبير عن تيقنه من إمكان «توافق بالمقارنة» لكن هذه النقطة حاسمة، لأنها هي التي تسمح بإمكانات اتقاء «حرب الآلهة». والبداهة التي يحيلنا تايلور إليها غير قائمة أبداً.

وسيكون مثيراً للاهتمام بهذا الشأن أن تايلور نفسه. الذي لا يخفي أن قصته الكبرى للإصلاح تستحيب لمصالح خاصة ذات طبيعة لاهوتية (فهم كاثوليكي للكمال)، والذي لا يخفي أيضاً أن لديه أسلوبه الخاص في كونه كاثوليكياً[1]. يدخل في تفصيلات علاقته بالكنيسة. فأن يكون كاثوليكياً، ويأخذ كثلكته على عاتقه، لا يعني ببساطة أن يكون مسيحياً عوضاً عن أن يكون بوذياً بل يعني توكيد انتمائه إلى طائفة ومؤسسة تتغلبان على خلافاتنا الشخصية الممكنة، ويمكن لهما أن تدخلانا في صراع مع المصلحة العامة الأكثر عمومية. فكيف وعلى أية قاعدة، يفصل تايلور في هذا النزاع؟ أخيراً، تبدو القاعدة العريضة التي سيستفيد منها التوافق بالمقارنة نتيجة لـ«محادثة» بين خبرائنا في «الكمال»، أنها تترك مع ذلك طرفاً لم يدخل ضمن هذا التوافق؟ ترى كيف ينبغي النظر إلى هذا الطرف؟

تلك هي جملة الأسئلة التي على تايلور، كما يبدو، أن يقدم منذ الآن عناصر للإجابة عنها.

---

1 - [تنوعات العلمانية..]، ص ٣١٩.

القسم الثالث

نحو أية تسويات معقولة؟
المذهب، وحالات ملموسة

عَلمانية وأصولية
وجهان لظاهرة واحدة؟

أوليفييه روا

العلمنة تصنع الديني

ليس كافياً تحديد العلمانية كنهاية لمركزية المرجع الديني في الثقافة والحياة الاجتماعية، بل ينبغي الأخذ في الحسبان أيضاً ملاحظتين: فـ«المتدينون» على اختلافهم يحددون «دنيويين» متغيرين ويعطون إذن، وضعاً متغيراً لما هو «علماني»؛ وعلمانية هؤلاء ليست علمانية الآخرين، باختصار.

ثانياً، إن العلمنة تسهم في إعادة تحديد الشأن الديني عوضاً عن تهميشه أو حصره في المجال الشخصي (وحتى في هذه الحالة، فإن الحصر في المجال الشخصي يعني بالذات إعادة تحديد ما هو ديني، وليس مجرد استبعاده من الفضاء العام). وإذن، ثمة علاقة جدلية بين المفهومين، واتخاذ العلمنة الناتجة عن نزع الصبغة المسيحية نموذجاً كونياً لكل علمنة هو خطأ في المنظور لا يسمح بفهم كيف يتمكن مجتمع غير مسيحي، إسلامي على سبيل المثال، أن يتعلمن على طريقته.

كما أن الفصل بين الفضائين (العلماني والديني) يمكن أن يُطَبَّق حسب اعتبارات مختلفة مع تأثيرات مختلفة. إذ قد يكون تشريعياً محضاً (الولايات المتحدة) ولا يعني علمنة المجتمع والثقافة؛ وقد يكون فلسفياً، بل إيديولوجياً، كما صارت اللائيكية الفرنسية إليه وهي تطمح إلى أن تكون بديلاً للرؤية الدينية للعالم (انظر على سبيل المثال الإعلان عن تعليم إلزامي لـ«الأخلاق اللائيكية» في المدرسة منذ ١٩١٣)؛ وقد تكون سوسيولوجية محض (لا تعود ثمة ممارسة للشعائر)، من دون البحث عن أساس دستوري، تشريعي أو سياسي، كما في بريطانيا العظمى أو الدانمارك حيث لم تؤثر علمنة المجتمع على وضعية الكنيسة الرسمية. وفي المقابل، فإن نزاعات سياسية عنيفة حول السيطرة على الشأن الديني لا تتجلّى بالضرورة في علمنة للمجتمع. فالنزاع بين البابا والإمبراطور في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، مع بُعده عن توصية المسيح «أعط ما لقيصر...» لم يكن يتعلّق بالفصل بين السلطات، ولا بمكانة الشأن الديني، بل بالسيطرة عليه، بينما كان النزاع بين الجمهورية والكنيسة، في فرنسا على الأقل بداية القرن العشرين، قائماً بالفعل على تحييد الشأن الديني في الفضاء العام أو على الأصح اختزاله إلى عبادة يختارها الأفراد بحرية.

فإرادة استقلال الدوائر السياسية عن السلطات الدينية ليست وقفاً على المسيحية، لأنه سواء السلاطين العثمانيين، باتخاذهم لقب الخليفة في وقت متأخر، أم المَلَكية المغربية، فقد أرادوا دائماً تأكيد سيادتهم السياسية، ولم يكن الملوك المسيحيون ولا السلاطين – الخلفاء يُنكرون مركزية الشأن الديني ولا ضرورة الاستناد إليه في السياسة: إذ إن ما كانوا يؤكدونه هو أسبقية السياسة وليس فصل الدين عن السياسة. ففي المسيحية، لم تكن نظرية المملكتين، تصوراً مسبقاً لفصل الديني عن السياسي. وقد بينت النزاعات الدينية، ولاسيما الحروب الدينية في أوربا، استحالة إقامة أو استعادة (بعد إصلاح لوثر) الهيمنة الدينية، بمعنى أن السلطة السياسية قد نُصِّبت كسلطة لنظام ديني براغماتي جديد، ولم يكن التسامح في البداية تصوراً فلسفياً خلقته الأنوار، بل النتيجة السياسية والقانونية لإخفاق إرادة الهيمنة[1] الدينية. وهكذا يتبين كيف يتمكن مبدأ الفصل، الناتج من عملية سياسية نزاعية، في النهاية، من التحوّل إلى استقلال للشأن السياسي، سيفضي بالشأن الديني إلى استقلاله، ولكن أيضاً إلى عزلته.

إن العلمنة، في أوربا المسيحية، هي أولاً وقبل كل شيء، النتيجة لعملية سياسية وليست نهاية لاهوتية؛ فلم يكن اللاهوت مؤسِّساً، بل قدّم أدوات للتكيّف مع تحوّل سياسي لم يُرِد الاعتراف به في البداية: فلائحة الأضاليل التي أصدرها البابا بيوس التاسع في ١٨٦٤، استنكرت فصل الكنيسة عن الدولة، إذ قاومت البابوية هذه العلمنة. وإذا ما كانت الكنيسة لا تطالب بحق تسيير الحياة السياسية (على غرار العلماء المسلمين)، فقد اعتبرت نفسها دائماً المؤتمنة على المبادئ الكبرى في تنظيم الحياة والمجتمع، ولا تقبل فصلاً بين القواعد الدينية والقيم الثقافية، حتى وإن قَبلت، حسب التقاليد التومائية الكبرى، أن يُنَظم غير مؤمن حياته طبقاً لأخلاق طبيعية أو لمبادئ فلسفية، لا يمكن أن يكون لها مع ذلك من حقيقة نهائية إلا في الوحي (الفلسفة كخادمة للإيمان). والتومائية*، شمولية على طريقتها، في تصوّرها لمجتمع يُعَيِّن لكل فرد مكانه وواجباته: وهو ما يفسّر من دون شك أن لاهوت التحرير، الذي عُمِل عليه في أوساط الثقافة التومائية، استطاع التفاهم مع هذه الفلسفة الشمولية الأخرى، المتمثلة بالماركسية، بينما لم تكترث التبشيرية البروتستانتية بالمسألة الاجتماعية.

---

1 – أوليفييه كريستان، [سلام الدين: استقلال المصلحة السياسية في القرن السادس عشر]، باريس، لوسوي، ١٩٩٧.

* – التومائية: مذهب لاهوتي وفلسفي للقديس توما الإكويني، يحاول التوفيق بين العقل والنقل، بين الأرسطية والمسيحية. (المترجم).

فالعلمنة تعني إذن إقامة الشأن الديني كسلطة منفصلة، وليست استقلال «غير ديني» عن الشأن الديني. وبهذا المعنى، كانت السلطة المطلقة عملية علمنة، مع أنها لم تقم على مبدأ الفصل. وعملية من هذا النوع نراها في العالم الإسلامي: فالعلمنة ليست نتاجاً للاهوت مستنير أو لفلسفة الأنوار، بل لنزاع سياسي قائم على الدائرة التالية: فإذا ما كان كل شيء دينياً، فما من قوة سياسية تستطيع، في عملية ديموقراطية، التذرّع بهيمنتها على الشأن الديني (مع أن هذا يظلّ ممكناً في نظام ديكتاتوري، على غرار النظام الإسلامي الإيراني). وبالنتيجة، تظل اللعبة السياسية سياسية محض، وليس الدين إلا أفقاً غامضاً للمعنى، بينما يُعلمَن الفضاء السياسي بالفعل، من دون أن يكون المجتمع مُعَلمناً بالضرورة، إذ إن العلمنة ليست شرطاً مسبقاً للديموقراطية، بل نتيجة لها.

جعل الشأن الديني موضوعياً

مهما كانت أشكال العلمنة وسياقها فهي تنطوي على «توضيع» أو جعل الشأن الديني موضوعياً، في آن واحد من قبل جماعة المؤمنين، الذين عليهم تبيين السبب الذي من أجله لم تعد للقواعد التي يتبنونها قيمة لدى بقية المجتمع (معارضة زواج المثليين، على سبيل المثال)، ومن قبل السلطة العلمانية التي وإن كانت غير مضادة للدين مطلقاً، عليها تحديد مكان الشأن الديني وطبيعته، لأنهما يفتقران إلى الوضوح. فمعاهدة بين البابا والحكومة لتنظيم شؤون الكنيسة أو قانون الفصل، والاحتواء أو الاستبعاد، لها الأثر ذاته، وهو تحديد الشأن الديني. إذ إن وضع [الشريعة] في مركز القانون الوضعي أو عدم وضعها يعني بالذات، في الحالتين، تحديد الشأن الديني، أو إعطاءه شكلاً، ومضموناً دقيقاً وحدوداً إذن (إذا ما كان كل شيء [شريعة]، فمن المستحيل عندئذ تحديد [الشريعة]،- وهي الحال التي كانت بداية الإسلام: إذ لم تكن هناك أية رسالة تحدد [الشريعة][1]). وفي هذه الحالة تكون النزعة الإسلامية والأصولية أداتين للعلمنة لأنهما تسهمان في «توضيع» الدين وفي فصله عن المجالات الأخرى (الثقافية والسياسية)[2].

---

1 - انظر روبيرت غليف، «الشريعة في التاريخ: [الاجتهاد]، الإبستيمولوجيا و"التقاليد الكلاسيكية"» في بودوان دوبريه (إشراف) [الشريعة اليوم]، باريس، لاديكوفيرت، ٢٠١٢.

2 - يبين دان هيرشل، على سبيل المثال، كيف أن إرادة إقامة حكم ديني دستوري (إيران) تعني جعل الشريعة مقولة خاصة يحددها الدستوريون، أي انطلاقاً من نظرية للدولة آتية من أفق فلسفي آخر (نظام حكم ديني، هارفارد، ٢٠١٠)، وهي فكرة كنت تعرضت لها في «نظام حكم ديني دستوري: مؤسسات الجمهورية الإسلامية في إيران» في [السياسة الخارجية]، العدد ٢، ١٩٨٧.

وباختصار، فإن المسألة ليست التعارض بين منظومتين للقيم، الأولى علمانية أو لائيكية والأخرى دينية (لم يحدد جول فيري* اللائيكية أبداً كمنظومة قيم متعارضة مع قيم الكنيسة الكاثوليكية)، بل مسألة آثار التوضيع الضروري للشأن الديني من قبل السلطة السياسية، وهو ما يحدد العلمنة في رأيي.

ويجري هذا التفسير للشأن الديني طبقاً لمحورين مختلفين، متعارضين في الظاهر، لكنهما يذهبان في الاتجاه ذاته:

فمن جهة، إن الشأن الديني مضطر إلى تحديد نفسه بصراحة نتيجة لنزع الصبغة الثقافية عنه: لأن المعرفة الدينية ليست تحصيل حاصل، بل ينبغي أن تكون صريحة؛ ولم تعد المعايير الدينية تشكّل جزءاً لا يتجزأ من الثقافة (الحرية الجنسية، الزواج المثلي)، فعليها أن تعلن عن نفسها وتعترض، ولم تعد تظهر أمراً طبيعياً. والدين أو الأخلاق «الطبيعية» واللاهوت العقلاني في أزمة، لأن العقلانية لم تعد تسند حقيقة الإيمان، بالنسبة للإسلام أو الكاثوليكية. وهنا تكمن المشكلة: فتقليدياً، سواء في الإسلام (بمن فيه الغزالي) أم في المسيحية، فإن اللاهوت يريد نفسه استمراراً للفلسفة، مستخدماً الأدوات التصوراتية ذاتها، والمرجعية إلى العقل ذاتها، لكنه عقل في خدمة الإيمان والحقيقة. لكن هذه الاستمرارية التي أفسدتها الكالفينية، زالت، وجهود البابا الشديد التومائية (بونوا السادس عشر) في تذهن اللاهوت طبقاً للعقلانية والطبيعة والفلسفة لا تنجح: إذ إن اللجوء إلى الأخلاق الطبيعية، وإلى القانون الطبيعي وإلى الأنتروبولوجيا لإدانة زواج المثليين، لم يفض إلى نتيجة؛ ويظهر الخطاب الديني كمذهب تعسفي، ولائحة بالقواعد، وليس كبرهنة على الحقيقة. أما توضيع الشأن الديني لنفسه فيُديم الانقطاع مع الثقافة السائدة عوضاً عن إعادة «الجسر» إلى مكانه.

غير أن على العلماني، من جانب آخر، أن يقول ما هو الديني، وما هو مكانه، وما يمكن اعتباره معياراً دينياً وإلى أي حد يمكن قبول هذا المعيار الديني (من [البرقع] إلى الختان). ورأيي إذن هو أن ما يبدو كصراع (علمنة ضد الشأن الديني) هو عملية إعادة تكيّف متبادلة.

وتعني العلمنة في كل الأحوال جعل الشأن الديني هيئة مستقلة وواضحة، يحددها العلماني. ويتخذ هذا التحديد أشكالاً مختلفة لكنها مُلزمة، وخاصة على الصعيد القانوني: فلا يكفي تأكيد

---

* جول فيري، رجل دولة فرنسي (١٨٣٢ – ١٨٩٣) أسهم في تنظيم التعليم الابتدائي، وفي إرساء اللائيكية في فرنسا. (المترجم).

الحرية الدينية، بل يجب تحديد بماذا تكون الحرية دينية، وبماذا يشكّل الاشتراك في الرأي اشتراكاً في الإيمان، وبماذا تكون الممارسة تعبدية أو ثقافية ببساطة، وأخيراً، أين توضع حدود الحرية الدينية، فهل يمكن لشهود يهوا الاستفادة من الإعفاء الضريبي على هبات المؤمنين، هذا الإعفاء المخصص للأديان؟ وهل الختان فرض ديني أم مجرد عرف؟ وهل يمكن معارضة حرية دينية بحريّة أخرى (الحق في السلامة الجسدية، بالنسبة للختان، أو بحريّة دينية أخرى: أي الحق للمرء في أن لا يُفرض عليه اختيار والديه، أي حقه في ترك دين والديه أو تبديله)، وفي هذه الحالة، مَن الذي يقرر وعلى أي أساس؟

هنا يكمن أس المشكلة. لأنه كيف للشأن العلماني أن يحدد شأناً دينياً خارجاً عنه من حيث الواقع، لكنه، في الغرب على كل حال، خارج من حيث القانون نظراً لفصل الكنيسة عن الدولة؟

العزل الثقافي لجماعات الإيمان

يجري استقلال الشأن الديني أولاً إزاء الثقافة السائدة: فإذا ما كانت الكنيسة في النصف الأول من القرن العشرين على توافق مع الأخلاق اللائيكية حول بعض الشؤون الأسرية (تجريم الإجهاض والمثلية الجنسية، «التكامل» بين الرجل والمرأة أكثر من المساواة بينهما، مركزية النسب الشرعي من طريق زوجين متزوجين مختلفي الجنس)، فإن تقويض قانون نابليون تدريجاً انطلاقاً من سنوات الستينيات، الذي سينتهي إلى شرعنة زواج المثليين، يؤكد قطيعة «ثقافية» لم تتوقعها الكنيسة. إذ استشعرت جيداً اضمحلال المسيحية، لكنها نظرت إلى الثقافة الدنيوية الجديدة سواء كخطيئة (فساد) وإما كمجرد جهل، أو كثقافة إنسانوية قابلة لمشاطرة الكنيسة قِيَمها الكبرى، بالرجوع إلى أخلاق طبيعية. فالدنيوي كان إذن إما خاطئاً وإما إنسانوياً، وليس كافراً. «فرنسا ماذا فعلت بوعود تعميدك؟» هتف البابا جان – بول الثاني لدى زيارته إلى فرنسا في ١٩٨٠، كأنه يتحدث إلى نعاج ضالة. غير أنه يجب انتظار كتاب **[نحو فرنسا كافرة]** لمونسنيورهيبوليت سيمون، رئيس أساقفة كليرمون، حتى ينظر إلى هذه الثقافة منذئذ ككافرة[1].

وهكذا، وبينما وجد الشأن الديني نفسه أقلية ومحاصراً، فإنه سيرفع علمه على جدران جديدة.

إذ يؤكد المجاهرة، أي الدين من حيث هو قواعد أكثر منه أخلاق (وهو ما نجده لدى الوهابية واليهودية الأرثوذوكسية المتطرفة التي يمثل وضع الأقلية بالنسبة لها بديهية، حتى في دولة

---

1 – مونسينيور هيبوليت سيمون، **[نحو فرنسا كافرة]**، كانا، ١٩٩٩.

إسرائيل)، ولكن أيضاً انتماء، لأن على هذا الانتماء أن يكون صريحاً: فالاستعراضية للرموز الدينية تتعلق بإعادة تموضع خارج الثقافة السائدة أكثر مما تتعلق باستيراد ثقافة أجنبية.

لكن وضعاً كهذا يطرح مشكلة على علم اجتماع الأديان الذي أقام سلماً للتدريج بين الممارس لواجباته الدينية والملحد، مفيد جداً بالتأكيد، ولكنه يتناسب أقل فأقل مع إدراكات الفاعلين (حيث إما كل شيء أو لا شيء) ومع الممارسات المؤسَّسية لجماعات الإيمان.

وثمة حراك حول الانتماء الديني، لكنه يذهب في الاتجاهين. فمن جهة، يَسْهُل على الجماعات المؤمنة الحرمان[1] ويروج المسلمون المتطرفون لمفهوم «التكفير» في سنوات الستينيات، كما لا يتردد الحاخامات الأرثوذكس المتطرفون بالتلويح بـ«الحِرم» ضد السياسيين، والخصوم. ومن دون أن تذهب إلى هذا الحد، لا تفتأ الكنيسة الكاثوليكية تُذكِّر الراهبات الأمريكيات والنواب الكاثوليك بأنه لا يمكن للمرء أن يكون في الكنيسة الكاثوليكية إلا إذا قبل كل تعاليمها. ففي أيلول ٢٠١٢، تقرر الكنيسة الكاثوليكية الألمانية الاستبعاد من حياة الكنيسة لكل أولئك الذين لا يُعَلِّمون خانة «كاثوليكي» على ورقة الضرائب الخاصة بهم: وهذه نهاية الانتماء الضمني. والإنجيليون أقل تقيداً بالشكليات لكنهم يحسنون إفهام «الفاتر» أنه لم يعد له مكان في الكنيسة. والأمر الأكثر غرابة، على العكس، هو رغبة الكثيرين من غير المؤمنين في محو آثار انتمائهم السابق: وهو طلب الانفكاك عن الانتساب إلى الدين في ألمانيا وفي إسبانيا، والشطب من سجلات التعميد في فرنسا، أو إلغاء الانتماء الديني في بطاقات الهوية (تركيا، اليونان). وهذا يفسّر من دون شك ظاهرة جديدة أيضاً، وهي رفض المشاطرة سلبياً في رمز ديني مع أنه لا يعني شيئاً للمرء ولا يوجب أية نتيجة عملية أو رمزية (رفض رؤية [حلال] غير مصنف يستخدم في المطاعم المدرسية أو مطاعم الأكل السريع في فرنسا، ورفض الجوار ترك بعض اليهود الأرثوذكس نشر «إيروف» أو خيط لا يكاد يُرى للسماح للمؤمنين بالخروج إلى الحي في يوم السبت).

إن هذا «التوضيع»، وهذا العزل للشأن الديني ليسا مجرد نتيجة للعلمنة: بل هما موضع مطالبة من المحافظين الدينيين والأصوليين، الذين كانوا يرون التهديد بانحلال الشأن الديني في نوع من

---

1 – ففي آذار ٢٠٠٩، على سبيل المثال، برّر الكاردينال جيوفاني باتيستاريه، محافظ مجمع أساقفة الفاتيكان، الحرمان المعلن من قبل رئيس أساقفة ريسيف، ضد أم وأطباء كانوا قد أجهضوا ابنتها ذات التسعة أعوام، وهي ضحية اغتصاب. والمغتصب لم يحرم؛ لأن «إجهاضاً أكثر خطورة من اغتصاب» حسب الكاردينال. وهي حالة ملموسة للفارق التام بين تحديد القاعدة حسب القانون الكنسي والمغزى الأخلاقي حسب الرأي العام، وهو فارق يتجلى في تصلب القاعدة.

الأخلاق الطبيعية، أخلاق مبهمة أو فلسفية تأليهية. وقد كان فاتيكان ٢، لهذه المدرسة، مجمع العلمنة إذا ما رأينا في العلمنة عملاً لله (بونهوفر، كوكس)، في الوقت الذي يختفي الشأن الديني. إذ عمد إلى إزالة الفوارق في الشأن الديني، ونزع الخصوصية المسيحية على كل حال. فترجمة كتاب القداس من اللاتينية إلى الفرنسية كان فرصة لـ«التخفيف»[1]. وهذا الاتجاه إلى طمس الشأن الديني أو إلى علمنة بادٍ في مجالات أخرى: كالتذرع بـ«الدين المدني الأمريكي» الذي يتحدث عن الله والإيمان والقيم لكنه يتجاهل المسيح، وهو ما يعني التعرّض من جديد لنقد باسكال المتعلق بدين الفلاسفة؛ ويمكن أن نلاحظ الجهد ذاته في ترويج الرئيس الإندونيسي سوكارنو لـ«بانكاسيلا» كدين رسمي للبلاد. إذ يذوب الدين في الأخلاق والتراحم وفي «المعقول».. غير أنه أيضاً اختفاء الثوب الكهنوتي، والكنيسة التي تذوب في المشهد العمراني المدني، واستخدام اللغات الدنيوية والتلطيف من المصطلحات الدينية (الشهوة، الكفارة، عذاب جهنم).

لكن عودة اللاتينية، والثوب الكهنوتي والسلطة العقائدية، منذ ١٩٨٠، تستعيد الظهور للمقدس. وإذا ما اقترنت هذه العودة إلى المقدس، في المسيحية بالطبع، مع الانحراف إلى اليمين، بل واليمين المتطرّف، فلا ينبغي البقاء ضمن رؤية سياسية محض، لأن التلاعب بالمقدس يتخذ أشكالاً أخرى، وخاصة إبراز الهوية المسيحية، ولكنه مجرد من الايمان، في الحركات الشعبوية.

فما يسمى «العودة إلى الدين»، ليست عودة بالفعل، بل شكل جديد من الظهور، ظهور انقطاع وليس ظهور استمرارية. وهو ما يعطي أكثر الأحيان استعراضية المعيار شكلاً مُستغرباً، شاذاً [البرقع]، استعرائياً وادعائياً [الفخر المسيحي] Cliristian pride، وهوياتياً. لكن المظهر الديني لم يَعُد يبدو «عادياً»؛ وهذا يبدأ بالثوب الكهنوتي (عندما كان الأب بيير يرتديه حينما كان نائباً في ١٩٥٣، لم يكن يصطدم ذلك أحداً، أما الآن فهو مستحيل) وينتهي بصوت الأجراس. فقرع الناقوس يعتبره الريفي الجديد كصياح الديك لدى جاره المزارع: وليس كشيء من صميم الثقافة وطبيعة الأشياء، بل كتطفّل غير لائق في فضاء عام ليس إلا تجاوزاً لفضاءات شخصية. وبهذا المعنى، وطبقاً لاشتقاق الكلمة، فإن الريفي الجديد néorural هو كافر جديد.

وتجد الدولة نفسها إذن مضطرة لتدبير أمر ظهور القاعدة الدينية في الفضاء العام، لأن هذا الظهور لم يعد أمراً مسلماً به اجتماعياً أو ثقافياً، ولأنه يبدو غير لائق، بل ومبعثاً للتهديد، وهذا ما

---

1 - نجد قائمة لهذه التخفيفات على الموقع:

http://hom.scarlet.be/amdg/pn/traductionficeulaisesmissel.pdf

يفضي إلى نزاعات مستمرة. فعلى السلطة العلمانية أن تحدد ما هو الدين، لأنها تنتقي من جملة الطلبات التي يقدمها المتدينون ما تراه مقبولاً، بل ومُلزماً. وهنا أيضاً يعزز تدخل السلطة العلمانية الطابع الخاص للجماعة الدينية: فالدولة تَحكم في طبيعة الشأن الديني (إن كنيسة السِينتولوجي دين في الولايات المتحدة، وطائفة في فرنسا وفئة ضالة في ألمانيا)؛ وفي الاتجاه القويم (فالحجاب أو الختان هل هما إلزام ديني؟)؛ كما تبذل جهدها في مأسسة الجماعات الإيمانية ليكون لديها مخاطب (إحداث المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية). وتلجأ إلى الخبراء أيضاً ليخبروها بالقاعدة وبالاتجاه القويم. وهكذا تُكلَّف المحاكم والسلطات العمومية بتحديد القواعد الدينية المقررة و/ أو المقبولة؛ فبما أنها لا ترتبط بممارسات مشتركة ولا بقيم مشتركة فلابد من تصنيفها بين المقبول (الحجاب) وغير المقبول (البرقع).

وبهذا تسهم السلطة العلمانية بدورها في توضيع وإظهار الشأن الديني.

إظهار الرمز: من الإيمان إلى الهوية

يجري توضيع الشأن الديني بشكلين: القاعدة والهوية؛ فالأولى تفترض الإيمان، والثانية تتجاهله أكثر الأحيان، لأن الاثنين كليهما يتجليان في رغبة بالظهور في الفضاء العام. فليس من قبيل المصادفة إذن أن تجري أهم النقاشات والنزاعات حول الأديان اليوم في موضوع الرموز الخارجية المرئية للتدين: ارتداء الحجاب أو البرقع، تشييد المساجد أو المآذن، الصلبان على الجدران، عمامات السيخ، الأثواب الكهنوتية الكاثوليكية، ولكن أيضاً قرع النواقيس والأذان. والنقاش حول الرموز غير المرئية (اللحم [الحلال]، [إيروف]) هي بالفعل طلبات للظهور: إذ يُراد معرفة أن ما يُؤكل [حلال] أم لا (حتى وإن كان المذاق أو المظهر، لا يدلان على هذا)، ولا يجري التساهل في إضفاء طابع القداسة على فضاء أو شيء عام، حتى من طرف خفي، مثل نصب [إيروف] حول حي أو وجود صليب في قاعة الدرس. وحتى النقاش الناشئ حول احتمال حظر ختان الأطفال الذكور القُصَّر، الذي ظهر فجأة في سياقين مختلفين تماماً (مدينة سان فرانسيسكو وفرانكفورت)، وهو أيضاً نقاش حول الوَسم. إذ يحدِّد الرمز الديني هنا على أنه التعبير المرئي غير القابل للنقاش لدى المؤمن. يبقى تذهن طبيعة هذا الظهور بالنسبة للمؤمن: فهي تُفَسَّر من غير المؤمن كـ«إعادة استيلاء» أو استيلاء على الفضاء العلماني (ناقوس، صليب، حجاب)، أو أيضاً كمحاولة للتبشير، عندما يتكلم المؤمن من جهته إما عن شهادة إيمانه، وإما عن التعبير عن كيانه، بل أيضاً عن الحماية ضد «انتهاك» إيمانه من قبل بيئة معادية.

فالمؤمن يجد نفسه إذن في وضع يجعله أي تصريح بإيمانه يظهر «سخيفاً» أو متعصباً (إذ يُسخَر من الصلاة الإسلامية، وحلة القداس، ومن سوالف اليهود المعقوصة). وإذا ما كان الرسم الكاريكاتوري يلعب مثل هذا الدور، فذلك لأنه يتناسب مع إدراك عفوي للشأن الديني المرئي الواجب تحييده بالضحك أو بالقانون. ويتجلى انعزال الشأن الديني أيضاً بإضعاف وسائط الاتصال بين المؤمنين والمجتمع: من ديموقراطية مسيحية، وإحسان، وعمل تطوعي، ومعونة اجتماعية، أي خدمة الآخرين على وجه الإجمال.

إذ يخلد المؤمن إلى موقف الصوفي في الطريقة النقشبندية، بعيداً عن وسط المجتمع؛ وهو «يشهد» كما تقول الكنيسة، لكنه لم يعد ينفع كما في السابق، بكل معاني الكلمة (إذ تستحيل الجمعيات الرهبانية التأملية أكثر مما تفعل الجمعيات الرهبانية الاستشفائية اليوم) وإذا كانت الراهبات ما يزلن يتمتعن بشعبية، فإن القداسة مبعث شبهة، وهذا من دون شك الانتصار للعلمنة: إذ يبدو أن الشأن الديني لا يجلب إلا المضايقات.

وتعاني الجماعات الإيمانية، وخاصة الكنيسة الكاثوليكية، صعوبات في تدبير المجالين: جماعة المؤمنين، والصلة مع مجتمع مُعَلمن في وقت واحد. فالتذرع بالقاعدة الدينية يُثبت الانفصال بين الجماعة الدينية والمجتمع: فهي تريد أن تُحتَرَمُ قاعدتُها، لأنها تريد أن تُحتَرم هي نفسها، لكنها تعرف أن قاعدتها ليست مُشْتركة. وهو النقاش حول التجديف، وإهانة الشأن الديني، واحترام حساسية المؤمنين. فالمعارضة هكذا لجماعة إيمانية، أقلية نوعاً ما، ضحية، غير مقدَّرة كما يجب، تعني انتصار العلمنة، والفصل بين الشأن الديني والثقافة. وهذا ما نراه أيضاً في الدعوات إلى الصلاة عندما تشعر الكنيسة الكاثوليكية بأنها موضع هجوم، على سبيل المثال لدى تقديم مسرحية [**غولغوتابيكنيك**] لرودريغو غارسيا في باريس خريف ٢٠١١، أو لدى إعلان الحكومة عن مشروع قانون حول زواج المثليين؛ فقد دعا أساقفة فرنسا المسيحيين، في الحالتين، للاجتماع فيما بينهم للصلاة في الكنائس. وبشكل أكثر عنفاً، هي مظاهر غضب المسلمين ضد الرسوم الكاريكاتورية الدانماركية والفيلمين المثيرين للاستفزاز [**سوبميشين**] (ثيو فان غوخ، ٢٠٠٤) أو [**ذا إنوسانس أف ذا مُسلمس**] (٢٠١١).

وتحاول الكنيسة الكاثوليكية، في مواجهة خطر الانكفاء هذا، أن تستعيد قاعدة مشتركة بين المجتمع المُعَلمن من القِيم والهويات، وليس على أساس قاعدة متعالية ترفض العلماني. أي إن

الكنيسة تحاول نزع الدين من التوتر بين الدين والعلمانية، والاتصال من جديد مع مجتمع مُعَلمَن. ويجري هذا على صعيدين: القيمة (قيمة الحياة على سبيل المثال، في معارضة الإجهاض أو الموت الرحيم)، أو الهوية (المسيحية في حالة الدفاع عن وجود الصليب في قاعات الدرس الإيطالية) أو بصفة أكثر عمومية، الهوية الأنتروبولوجية للمجتمعات، وهذا ما سنعود إلى الكلام عنه.

والحال، أنه إذا ما كانت الكنيسة قادرة على التحكم في تحديد القواعد (حتى وإن وضعها هذا في نزاع مع بقية المجتمع)، فإن الهوية تُستخدم من جهتها من قبل حركات شعبوية مُعَلمنة بعمق، حتى وإن ألحت على «الهوية المسيحية» لأوربا، ولكن فقط لاستبعاد المسلمين وليس للعودة إلى مسيحية الأخلاق والممارسات الاجتماعية. ويحجب سوء التفاهم هذا حول المرجعية الهوياتية واقع أنها تتحرك ليس في اتجاه عودة للدين بل للعلمنة.

لكن الأديان هنا ليست على قدم المساواة في تقبلها؛ لأن الكثيرين من غير المؤمنين يميلون إلى تفضيل دين مرجعي، هو الدين المرتبط تاريخياً بثقافتهم، حتى لو انحلّت هذه الرابطة أو لم تعد مفهومة. إذ يميزون بين الرمز الديني المحلي والرمز الآخر، رمز الأجنبي. فتقوم الهوية على تحديد علاقة غير إيمانية بالشأن الديني، وعلى انتقاءٍ سواء في المجال الديني أم الثقافي لعدد محدد من الرموز (الصليب على سبيل المثال الظاهر على كل حال في الأعلام والقبور العسكرية، عوضاً عن الصليب مع جسد المسيح) التي تُرفع كعلامة على الاستمرارية في حضور الشأن الديني الذي لم يعد دينياً. وإذا ما كان عدد هذه الرموز محدوداً و«سطحياً»، فذلك لأن أي توسّع قد يخرق الإجماع المتعلّق باختيارها. والأمر يتعلق بإظهار العلمانية كمفتاح لشأن ديني ما؛ وقد تجري العملية بأشكال معقدة (تحديد الفلسفة السياسية الغربية كلاهوت سياسي يعمل بكيفية ثقافية، من دون استناد إلى الإيمان – كما في أعمال مارسيل غوشيه، على سبيل المثال–، أو تبيان كيف أن مؤسسات ومواقف إزاء المؤسسات لا تُفهم إلا بتراث لاهوتي – ثقافي – بيير لوجاندر)، لكنها تتخذ غالباً أشكالاً كاريكاتورية، فاللائيكية غير ممكنة إلا نتيجة للآية «أعط ما لقيصر لقيصر...» (إنجيل لوقا ٢٠، ٢٠، ٢٦)، وهو ما يعود بنا إلى قراءة خاطئة للنزاع بين الإمبراطور والبابا كما رأينا، أو فولكلورية (المشروب الكحولي الفاتح للشهية، السجق، الخمر)، وهو النشاط المفضل للحركات الشعبوية التي تهدف إلى استعادة رابطةٍ في مجتمع مُعَلّمَن، غارق في انعدام الثقافة الدينية، لكنه يريد إبعاد الأديان الأخرى، من دون أن يتمكن من معارضتها بإيمان آخر. والاستناد إلى الهوية

يُرَوِّج له بكيفية تعويذية لـ«دين مرجعي»: فكما نرىٰ في النقاشات الحالية، فإن الحركات الشعبوية تدّعي تمسكها بالقيم اللائيكية في الواقع، أي بقيم الأنوار أساساً (حرية التعبير، الحرية الفردية) وبالتحرر الجنسي لما بعد ١٩٦٨، رافضة «القاعدة» الكاثوليكية (رفض تحديد النسل، الدعوة إلىٰ الوفاء بين الزوجين، الخ). فموطن الإحراج في الهوية المسيحية لأوروبا يكمن في أن القيم التي يدّعيها «الهوياتيون» في قطيعة مع القواعد المسيحية (حول الجنس خاصة، ولكن بصفة أكثر عموماً حول كل ما يمس بتصور الحرية الإنسانية). والإسلاموفوبيا المتفاقمة للحركات الشعبوية تعبّر أيضاً عن رهاب من المقدس بصفة عامة، وهي رغبة في نزع القداسة لا يمكن للكنيسة الموافقة عليها.

إن الشعبويين بحرصهم علىٰ السماح للشأن الديني (المسيحية هنا) بالعودة كهوية، يسهمون في تأكيد علمنة المسيحية بحيث لا يجعلون من الشأن الديني إلا ثقافة، حتىٰ وإن كانوا لا يتذهنون الثقافة إلا كدين خامد.

والحال أن هذه العودة للشأن الديني كهوية يعاكس تماماً جماعات إيمانية (عموماً كل الاتجاهات الكاريزمية، سواء في الكاثوليكية أم البروتستانتية) تعارض رؤية مجمع فاتيكان ٢ (مع محاولته إعادة إدراج الشأن الديني في صميم المجتمع المُعَلمن)، وتتذرع بمركزية الإيمان والقاعدة الدينية، ضد إضعافه ضمن ثقافة مسيحية معلمنة ومُبهَمة. لكن إجابات هذه الجماعة ملتبسة: فهي لا ترفض المرجع الهوياتي الذي يؤمن لها نوعاً من «حقوق النشر» علىٰ أي مرجع ديني في الثقافة (ونرىٰ هذا، علىٰ سبيل المثال، في دعوىٰ التشهير – ضد استخدام العشاء السري للمسيح من قبل رجال الدعاية في فرنسا، أو ضد «التجديف» حيث يعارض المؤمنون استخداماً ثقافياً محضاً للمراجع الدينية، من حيث إن هذا الاستخدام دنيوي في نظرهم، بل وكافر)، لكنها لا تنجح في استعادة الهوياتيين إلىٰ ممارسة العبادة، ولا حتىٰ إلىٰ احترام ظاهري للقاعدة الدينية (علىٰ عكس البلدان الإسلامية حيث يحتل الإسلاميون موضع التقاطع بين الجماعات الإيمانية – كجماعة الأخوان المسلمين – والحركات الشعبوية–، وهي التي يصيرون إليها عندما ينتقلون من الإخوان إلىٰ الأحزاب السياسية)، والرهان بالنسبة للمؤمن هو أن عودة الإيمان سيسمح علىٰ المدىٰ الطويل بالتوفيق بين الإثنين، لكن من الممكن الظن، علىٰ العكس، أن الدفاع عن الشأن الديني وعن الهوياتي يوهن القاعدة والإيمان في آن معاً بالفصل بين الإثنين، ويعزز إذن العلمنة.

والواقع أن الموجة الشعبوية تتجلى في صناديق الاقتراع وليس على كراسي الاعتراف؛ والتباين كبير بين المظاهر الرخوة للهوية والمظاهر الصارمة للقاعدة الدينية، بغض النظر عن الروحانية.

فالهوية بديل عن «الثقافة المشتركة» التي تُستخدم جسراً بين الجماعة الإيمانية وسائر المجتمع، سامحة بالتوفيق بين العلمنة وبقاء الدين ضمن حدوده. وهكذا، عندما تحاول الكنيسة استنفاراً ضد الزواج المثلي في فرنسا شهر آب ٢٠١٢، فإنها تعتمد على عنصرين: الدعوة للصلاة التي لا تعني بالطبع سوى أعضاء الجماعة الإيمانية، ثم الاستناد إلى انتروبولوجيا مؤسِّسة للمجتمع (المجتمع الغربي على الأقل)، وهو استناد يُفترض أن يتشاطره المؤمنون وغير المؤمنين. إذ يتكلم الكاردينال عن «تغير في الحضارة» ويصرح بأن الأسرة تتأسس على «هذا الحب المتكامل والمستدام بين المرأة والرجل: وهي مسألة بالمعنى السوسيولوجي والأنتروبولوجي للكلمة. وثمة اختيار حضاري أساس يتصل بالنموذج الأسري كما يتصل بالغاية من الحياة»، بينما يصرّح المونسنيور برنار بودفان، الناطق باسم مؤتمر أساقفة فرنسا، بأن الحب المثلي «يطرح مسألة انتروبولوجية»[1].

إن الكنيسة تجد نفسها في وضع إشكالي، من حيث إن أنصار الزواج المثلي يحيلون إليها شكلاً من الزواج المجرّد عن الصبغة الأنتروبولوجية، مستندين مع ذلك إلى قراءة مسيحية: الزواج كتصعيد للفعل الجسدي بالحب، وكمرآة وانعكاس لمحبة المسيح. وهذه القراءة المسيحية للزواج كفعل محبة جديدة بالطبع في الكاثوليكية؛ فتقليدياً كان المقصود احتواء «الفعل الجسدي» للزواج، لانعدام القدرة على تصعيده بالعفاف. لكن ازدهار الحرية الجنسية، في القرن العشرين، دفع الكنيسة إلى تعديل موقفها. فأساس خطاب الكنيسة للحد من الحرية الجنسية ومن المخالطة الجنسية في النصف الثاني من القرن العشرين قام على تقديم الوفاء بين الزوجين على أنه جوهر للحب و«الحياة جنسية حقيقية» بمقابلته بين انسجام الحياة الجنسية مع الحب بين الزوجين بحرية جنسية تحط من الحب ومن الجسد، وتولّد الملل والسأم واشمئزاز المرء من نفسه. غير أنه لم يحصل إجماع قط في الكنيسة أو في المجتمع على كون الزواج مؤسَّساً على الحب (وحسبنا قراءة كورنثيين ٧، ١-٢ في الإنجيل): فهو تقديم حديث في الكنيسة، ثم إنه، لو كان الزواج قد حُدِّد بالحب بين الطرفين، لما أمكن تقديمه كأساس أنتروبولوجي للمجتمع؛ وهي الحجة الكبرى للثقافات التي

---

1 - فرانس أنتير، ١٤ آب ٢٠١٢، حصة «٧/ ٩».

تتذرع بالزواج المُدَبَّر، من الهندوسية إلى اليهود الأرثوذوكس المتطرفين: فالزواج شأن أكثر أهمية من أن يُترك لمشاعر المقبلين على الزواج الذاتية.

والمطالبة المعاصرة بحق الزواج المثلي تتخذ بالذات هذا المثال المسيحي الجديد: نريد الزواج لأننا متحابون، ولأننا نريد التوفيق بين اقتران الزوجين والحياة الجنسية، بعيداً عن الأفكار الشائعة حول التنقل الجنسي للمثليين، والكنيسة لا توافق على هذا بالطبع، وبما أنها تُقِر منذ الآن بإنسانية الفرد المثلي، فلا تستطيع نبذه إلى الحيوانية (كما كانت الحال في الماضي)، ولا حتى إلى الفساد (مع أن البعض يودون ذلك)، فمن الصعب على الكنيسة إنكار حب شخصين بعضهما لبعض؛ ومن الصعب عليها أيضاً الاحتجاج بـ«عقم» الزوجين المثليين، إذ يتم تلافي هذا العقم بالتبنّي أو بتقنيات التلقيح الصناعي، ولم يَبق إلا الحجة الأنتروبولوجية، لكنها علمانية تماماً من جهة، ولا تلقى الإجماع، حسب استطلاعات الرأي، من جهة أخرى. فيبدو المجتمع مقتنعاً بأن التغيرات التي تطرأ عليه منذ خمسين سنة تستدعي عواقب أنتروبولوجية.

والكنيسة بمغادرتها الأرضية اللاهوتية والإيمانية للتذرع بحجة «علمانية» لم تفلح في إقامة جسر مع الثقافة الدنيوية.

انفصال الكنائس

على الرغم من كل المحاولات، لم تفلح الجماعة الإيمانية في إعادة ارتباطها بالمجتمع المُعَلمن، وانتهت إلى الاضطلاع بوضعية الأقلية الاستثنائية، إن لم يكن ذلك في خطابها، ففي ممارستها القانونية على الأقل. إذ نشهد، بالفعل، منذ بضع سنوات مطلباً متكرراً للجماعات الإيمانية أمام المحاكم هو: الاعتراف باستثنائيتها. ويتعلق الأمر باستثنائها من القاعدة السائدة لأن هذه القاعدة علمانية، وحمايتها، عند اللزوم، ضد التجديف.

فالجماعة الإيمانية تُعرّف نفسها إذن أكثر فأكثر طبقاً لوضعية استثنائية، كمجتمع موازٍ، يتبع قواعده الخاصة به، وهذا اعتراف بصفة الأقلية. ومركز ثقل الحرية الدينية ينتقل من الفرد إلى الجماعة الإيمانية. إذ لم تعد الحرية حرية فرد يريد الممارسة بل حرية جماعة تطالب باستثناء من القانون العام. وهذا ما يبينه وينفرد سوليفان فيما يتعلق بقرارين للمحكمة الأمريكية العليا: الحالة «سميث» وتدعى أيضاً قضية بايوتل، وحالة كنيسة هوسانا تابور؛ فقد قررت المحكمة في الحالة الأولى أنه ليس من حق مُستَخدَم سُرِّح لتعاطيه المخدرات أن يحتج لمُستخدِمه بحريته الشخصية

كمؤمن (أي حريته في استهلاك البايوتل في حفل ديني هندي أمريكي، جرئ خارج وقت عمله). وفي الحالة الثانية، على العكس، يمكن لجماعة دينية أن تحتج بقاعدتها المستثناة من قانون العمل إزاء مُستَخدَمة يرتبط عملها نوعاً ما بنشاط ديني. كما أن الكنيسة الكاثوليكية الأمريكية ترفض أن يشمل الضمان الاجتماعي (أوباماكير) المؤسسات التي تديرها لأنه سيُلزمها بالتعويض عن حبوب منع الحمل لموظفيها «المدنيين» (أي غير المقيّدين بتعهد ديني). وفي فرنسا، حصلت الكنيسة الكاثوليكية من محكمة التمييز على حق إنهاء عقد للتعليم مع أستاذة مُطَلَّقة أعادت الزواج في مدرسة تابعة لها، حتى وإن كانت هذه الأستاذة لا تعلم الدين[1]. وقد تزايدت المطالبات بناء على اعتراض الضمير (أطباء وإجهاض، صيادلة وبيع مانعات الحمل، رؤساء بلديات وإجراء الزواج المثلي، الخ.).

وإذا ما كان البابا بونوا السادس عشر يتكلم عن الحياة كقيمة، فإن طلبات الكنيسة للسلطات تشمل قائمة من القواعد والإجراءات الملموسة (حول الإجهاض ومنع الحمل والزواج) وليس مجرد قيَم عامة. إذ يُحدَّد ما لا يمكن التفاوض حوله، ويجري الضغط على المشرّعين الكاثوليك (بالتهديد برفض القربان المقدّس). وتتصرف الكنيسة في المفاوضات كجمعية نقابية أو مهنية تقريباً.

وباختصار، يجري الانتقال من الحرية الدينية إلى حرية الجماعات الدينية، وهو ما يبدو في انزلاق لغوي خفي في الولايات المتحدة: فعوضاً عن المصطلح المُكَرَّس «Religious freedom»، فإن الكنيسة والجمهوريين اليمينيون الإنجيليون يفضلون استخدام مصطلح « Religious liberty».

والجماعة الإيمانية تتحرك في مجالين: إذ تتطلب استثناء لها نفسها، أي أولية قواعدها الخاصة بها في عملها كمؤسسة مشمولة بالقانون العام (قانون العمل، قانون الصحة، الضمان الاجتماعي)؛ ولكنها تطلب أيضاً إعادة تصنيف هذه القواعد كقيم كونية غير مرتبطة بعقيدة بعينها. (الزواج من الجنس الآخر كقاعدة أنتروبولوجية، الإجهاض كجريمة). وهي تتقدم إذن في مسألتين: فالمطلب الأول يرتبط بتصوّر حرية دينية للجماعة وليست للفرد. ولكن بالنسبة لأديان أخرئ غير

1 - اعتبرت محكمة التمييز أن التسريح مبرر برجوعها إلى «الطابع الخاص» للمؤسسة التعليمية الدينية.

المسيحية كالأقلية الإسلامية في أوربا، يمكن صياغة هذه الحرية الدينية بلغة التعددية الثقافية: فالقاعدة تُنزَع عن الإيمان لتصاغ من حيث هي ثقافة.

إن مطلب الاستثناء هذا يجعل من القواعد والقيم التي قد تسري في المجتمع نسبية: وهذا يعني نهاية أي إجماع عما هو «الخير» الأسمى. إذ تُنسَبُ القاعدة إلى فئة عندئذ، لكنها تتخذ لدى هذه الفئة مكان المقدس. وباختصار، فإن النسبية على صعيد المجتمع تقترن بإضفاء القداسة على صعيد الفئة، وهذا ما يفسّر وقع مسائل التجديف (من قضية سلمان رشدي إلى قضية فيلم [براءة المسلمين]. فالتجديف ليس جديداً، لكن شكل النقاش جديد، لأنه يعارض «علمانيين» نسبويين بـ«مؤمنين» مترابطين، وليس مؤمنين فيما بينهم، أو «عقلانيين» بـ«كهنوتيين». والحال أن مفهوم التجديف، في مجتمع مُعَلمَن، لا معنى له. ولهذا يحاول مؤمنون إعادة صياغته بتعبير «إهانة الأديان» دون أن ينتبهوا إلى أنهم بهذا يُعلمنون المقدّس، باختزاله إلى مفهوم من القانون العلماني وتشكيله طبقاً لمفهوم العنصرية، أي بإذابة ما هو ديني في طابع اثني – ثقافي. ومرة أخرى، تعزز «عودة الشأن الديني» العلمنة. ولهذا تتضاءل المسألة الدينية في الغرب أكثر الأحيان طبقاً لمثال «التعددية الثقافية»، الذي يحذف جوهر الشأن الديني (الإيمان) ويجعل قواعد وقيم المجتمع في مجمله نسبية، لإضفاء القداسة عليها في مستوى الجماعات باعتبار هذه الجماعات اثنوثقافية قبل كل شيء وممتنعة على الخيارات الفردية من اعتناق وانعدام الوريث وإعادة الصياغة والانتقال، إلا تحت لفظة «التهجين» الغائمة.

وفي هذه العلمانية النسبوية، تحاول اللائيكية على الطريقة الفرنسية، في الاتجاه المعاكس للتيار إعادة تحديد لمنظومة مشتركة من القواعد، لا تتم حسب عقد التسامح، بل حسب استبعاد الشأن الديني إلى الشأن الشخصي. وتريد اللائيكية لنفسها الهيمنة هنا: فعندما ينوي وزير التربية الوطنية الفرنسي تعليم «الأخلاق اللائيكية» في المدرسة، فإنه يفترض ضمناً أن هذه الأخلاق اللائيكية مختلفة عن أخلاق المؤمنين، بينما كان جول فيري، مؤسس المدرسة اللائيكية، مقتنعاً بأنه لا توجد إلا أخلاق واحدة يمكن لها إرضاء جميع «أرباب الأسر»، سواء من المؤمنين أم من غير المؤمنين. وتجري استعادة التوافق في اللائيكية على الطريقة الفرنسية منذئذ بالاستبعاد، بينما يفترض التصور الأنجلو–ساكسوني لـ«التسوية المعقولة» تجاوزاً لمنظومات القواعد من دون مرجع مشترك إلا التسامح. إلا أنه لم يعد ثمة مُشتَمِل لا نزاع فيه في الحالتين.

إن المشكلة تتمثّل اليوم في أن «الأديان المرجعية»، أي الأديان الكبرىٰ المسيطرة في مجتمع ما، لم يعد عندها ما تقوله عن المجتمع في مجموعه. فالكنيسة الكاثوليكية لم تعد تتدخل في الشأن الاجتماعي بصفة عامة؛ وقد تركت الديموقراطية المسيحية تنهار، بعدما مثلت جهداً للتوفيق بين القيم المسيحية والممارسة السياسية المعلمنة؛ وقد أرادت استعادة احتكار إدارة القواعد والقيم، من دون أن تقبل ذراعاً علمانية تُكَلَّف بترجمتها إلىٰ أعمال غير دينية وإذن تلطيفها. غير أن الكنيسة، مع ذلك، لم تعد تتدخّل انطلاقاً من رؤية كلية للمجتمع، بل طبقاً لقائمة محدودة من القواعد فقط. وباختصار، لم يعد الدين مُشتَمِلاً، كما كانت الحال في التوماوية أو الخمينية؛ بل يعمل طبقاً لقانون (السلفية علىٰ سبيل المثال) حتىٰ وإن كان، بالطبع، ينادي بقيم كونية (الحياة، الأسرة). ولكنه إزاء المطالبات بالتصريح بهذه القيم، يجيب بمصطلحات أنتروبولوجية.

التعاطف المفقود

إذا ما كانت الجماعات الإيمانية تطرح إذن مسألة عدم جواز المس بالمقدّس، فإن المجتمع يطرح مسألة التعاطف، والعيش معاً، وحتىٰ في المجتمعات التي تظل المرجعية الدينية راسخة فيها (الولايات المتحدة). إذ يتجه كل النقاش حول التعددية الثقافية واللائيكية إلىٰ الاقتران اليوم بالنقاش حول التعاطف، أي حول كيفية العيش معاً في وقت لم تعَدُ هناك قاعدة لقيم ومعتقدات مشتركة (كما استطاع تقديمها «الدين المدني»، والقومية، أو حتىٰ الحروب الأهلية حيث يقاتل الناس من أجل شيء يضفون عليه قيمة مشتركة، كالدولة).

وهنا تتعثر نظرية «التسوية المعقولة»، لأنها تفترض أن الجميع قد سلموا بفكرة أن المجتمع يُجاور بين فئات لكل منها تعريفه الخاص للخَير المُطلَق. فمشكلة نظرية «التسوية المعقولة» مزدوجة؛ إذ تجعل من المجتمع مجرّد عقد بين أفراد أو فئات، وليس مشروعاً سياسياً. وهكذا تتجاهل التاريخ والمُتَخيَّل السياسي، علاوة علىٰ أنها تفترض موازاة بين معيارية كل فئة، وهذا صحيح بالنسبة للفئات الدينية، لكنه لا يناسب الفئات «العلمانية». وقد يصدق علىٰ فئات تتمتع بمنظومة قواعد صريحة، كما هي الحال لدىٰ كل الأشكال الأصولية أو الكاريزمية للأديان، لكنها تطرح مشكلة لدىٰ الفئات التي تستند إلىٰ «ثقافة» لا يستطيع أحد في الحقيقة تحديدها؛ لأنها كأي ثقافة، لا يمكن أن تتجلىٰ في منظومة قواعد صريحة، إذ هنا تتعثر الشعبوية عندما تحاول تحديد «هوية» وطنية، لا تذهب بالنسبة لفرنسا أبعد من السجق – الخمر وتقبيل الوجنات.

لكن هذا لا يمنع «العلمانيين» من الانزعاج من التعددية الثقافية، المتمثلة في الواقع بتعايش الجماعات الدينية، لأنه ما من موازاة بين المعيارية الدينية ومعيارية الثقافة العلمانية. فلقد رأينا آنفاً كيف يرفض «العلمانيون» وجود رموز دينية حتى التي لا معنى لها أو غير المرئية بالنسبة لهم (الإيروف أو الصليب)، كما لو أن المعنى الديني يفرض نفسه، حتى لو لم يكن موضعاً للاتفاق. وعدم التناظر بين مجموعة إيمانية موضوعية حول منظومة قيم صريحة، وثقافة معلمنة ترفض بالفعل فكرة القواعد ذاتها، لصالح مفهومات أكثر إبهاماً («اختياراتي»، الهوية، القيم، التعاطف[1]) يقوض البنية. إذ تقدم اللائيكية على الطريقة الفرنسية نفسها هنا كجهد واعٍ لحل المشكلة يجعل اللائيكية بدورها منظومة من القيم الصريحة («الأخلاق اللائيكية») وبإبعاد الشأن الديني إلى الشأن الشخصي، لكن الحركة المزدوجة محكوم عليها بالإخفاق: فلن يكون ثمة إجماع لائيكي على القيم، ولا على القواعد، إلا إذا كانت مضادة للدين، أو خطاباً للأغلبية فقط (حول الموت الرحيم أو الزواج المثلي)، وما من شيء يمكن أن يقصي الدين إلى الشأن الشخصي في نظام ديموقراطي.

وقد كان ابتكار تصور «التعددية الثقافية» محاولة باعثة على الاهتمام لحل المسألة بإرجاع الشأن الديني إلى الشأن الثقافي (لنتذكر أن التصور ابتُكِر للتوفيق بين ثقافتين متناظرتين: كويبك وكندا المتحدثة بالإنجليزية، وليس بين دينين)، لكن هذا التصوّر يفتقر بالذات إلى ما شكّل الميزة الأولى لـ«عودة» الشأن الديني، وهي انفكاك القاعدة الدينية من سياقها الثقافي. ويكمن حرج التعددية الثقافية في تعاملها مع الشأن الديني كشأن ثقافي، في الوقت الذي يتجه التطور الحالي إلى الانفكاك: كالمولودين من جديد، والسلفيين، والمهتدين، و«الإسلام على الطريقة الفرنسية». فالأجيال الجديدة لا تهتم بالإسلام الثقافي لآبائهم، المحلي جداً أكثر الأحيان (الجزائري، المغربي، الخ..) لكنهم يريدون تطوير إسلام شامل، فوق الثقافات السائدة. ولا تسمح التعددية الثقافية بمعالجة مسألة الإحيائية الدينية، لأنها تنكر بالذات الفرق بين الإيمان والهوية، وبين الثقافة والدين، وبين فئة إثنية وجماعة إيمانية، وبين الخصوصية الإثنية وكونية الأديان. وهذا لا يعني كون النزعة الثقافية «سيئة»، بل إنها لا تسمح بتدبير أمر الشأن الديني، إلا إذا أُرجِع إلى الهوية، وهو بالذات فعل الشعبوية التي تدّعي التعددية الثقافية إبطاله.

---

1 - انكب علماء الاجتماع منذ بعض الوقت على هذا العالم الحائر، بين التهكم الذاتي وروح الجدية (جان – كلود كوفمان، على سبيل المثال).

إن الرابطة الاجتماعية ليست مجرد عقد، بل تفترض مُتَخيَّلاً سياسياً. والحال أن العلمنة الحالية قتلت أيضاً المُتَخيَّلات السياسية، والإيدلوجيات الدينية الخفية، أي الأديان المُعلمَنة في كافة أشكالها، لكن الدين لا يقدم حلاً هو أيضاً لِحداده. ما يطفو هو المرجع إلى الهوية الذي، كما رأينا، لا يمكن له أن يؤسس أية قيمة، أو قاعدة فيما عدا الاستنساخ اللانهائي لانعكاس صورة الذات، مصحوباً بالشكوى الدائمة من الإفراط في المعنى الذي ينقله [**الآخر**]. ولهذا فإن مسألة الثقافة، وإذن العلاقة مع العلماني، ستعود من خلال الشأن الديني، حتى لدى الأصوليين على وجه الخصوص، بينما يتوجب على «اللائيكيين» أن يفهموا بشكل أفضل ما هو الشأن الديني الغريب عنهم إلى هذه الدرجة.

اليهودية المنسية في [عصر العلمانية]

ريجين أزريا

بينما كنت أعمل تحليلاً لمؤلَّف بيرمياهو يوقل، [سبينوزا وهراطقة آخرون][1] (باريس، سوي، ١٩٩١)، لفتت انتباهي ملاحظة للمؤلف يؤكد فيها أن سبينوزا فتح السبيل لليهودية العلمانية، إن لم يكن ذلك بصراحة، فعلى الأقل بحياته كمثال، إذ أقام الدليل على إمكان المرء أن يكون يهودياً بشكل ليس أرثوذكسياً حصراً[2]. فبعيشه في عصر لم تكن تصورات العلمانية والقومية والمفهومات الأخرى المتصلة بالحداثة وجدت بعد، فقد يكون سبينوزا، من خلال نقده للدين ولعلمنة البواعث اليهودية، استبق التطورات المستقبلية (الأنوار، نهايّة الغيتو، ظهور العلوم الطبيعية والديموقراطية والليبرالية). وكان يجسد بهذا شكلاً من الحداثة السابقة لأوانها، وكيفية أخرى لكون المرء يهودياً بأسلوب كان ينبغي ابتكاره. وقد أعطته أحداث التاريخ اللاحقة الحق؛ إذ إن غالبية اليهود في أيامنا يعيشون يهوديتهم بأسلوب غير أرثوذكسي. ولا يدل هذا على تأثيرات عملية العلمنة وحسب، بل أيضاً على الطابع غير المكتمل وغير المُرضي لتعريف اليهودية انطلاقاً من بعدها الديني وحده. وتلك كانت الحال على الأرجح في زمن سبينوزا، لكنها لم تكن معروفة بعد.

فما هي الحال في أيامنا، في هذا «العصر العلماني»، من التاريخ، حيث يمكن لليهود الاضطلاع بيهوديتهم بأساليب متنوعة، بينما يرفضون الأوامر من أية جهة تأتي كما يرفضون التعيين الهوياتي؟

عصر العلمانية لليهود واليهودية

تقيّداً بالمعنى الاشتقاقي لكلمة [عَلماني] Séculier، «الوجود في القرن / في العالَم»، لا يمكن إلا طرح الملاحظة التالية: إن اليهود من خلال تاريخهم والضرورات المرتبطة بظرفهم كأقلية، لم يكونوا فقط في قرنهم، بل غارقين في قرن الشعوب المُضيفة التي عاشوا بينها. فعلى مر العصور،

---

1 - بيرمياهو يوقل، [سبينوزا وهراطقة آخرون]، باريس، مجموعة «تفحص تاريخي حر للفكر»، ١٩٩١.

2 - [محفوظات العلوم الاجتماعية للأديان]، المجلد ٨٨، العدد ٨٨، ١٩٩٤، ص١٠٨.

كانوا خاضعين لإلزام مزدوج: البقاء هم أنفسهم، وجعل أنفسهم مقبولين من الآخرين بقدر الإمكان. ومن هنا حاجتهم في أن لا يكونوا أبداً غير مكترثين أو غير مهتمين بأحداث القرن والعالم. وهذا ما أجبرهم دائماً على العيش والعمل والتفكير حسب مجالين زمنيين، مجال المقتضيات الطائفية والطقوسية، ومجال المُجتمعات المضيفة: كمراعاة الشّابّات من دون إهانة يوم الأحد، والاحتفال الطقوسي بحادثة الخروج من مصر مع اتقاء شطط مواعظ الجمعة العظيمة الانتقامي، وهكذا دواليك...

والعلمانية اليهودية، بهذا الشأن، وفي مرحلتها السابقة للحداثة، تصرّفت حسب [**جمع انتقائي**] – أي جمع عادات وأعراف الشعوب المُضيفة بجملة الممارسات والشرائع اليهودية – أكثر من [**الطرح**] أو [**الاستبدال**]. واليهود بتقيدهم بالمبدأ التلمودي («قانون البلد هو القانون»)، انصاعوا للقوانين المدنية السائدة في البلدان التي كانوا يعيشون فيها، مادامت هذه القوانين لا تتعارض مع تشريعهم الديني. ولأسباب عملية واضحة ولكن أيضاً حباً في الاستطلاع والتعلّم بالاحتكاك مع غير اليهود، فقد شعروا بالحاجة كما بالرغبة في التآلف مع اللغات المحلية مع الحفاظ على استعمال لغاتهم الخاصة (لادينو، يديش، اليهودية – العربية) في مخاطباتهم الداخلية، مستعملين العبرانية أو الآرامية للصلاة أو الدرس. ولمحدودية الأطعمة النيئة، فقد تبنّوا العادات الغذائية المحلية بعدما كيّفوها مع مقتضيات الـ[**كاشروت**]، ولاضطرارهم نتيجة الظروف المناخية وآداب اللياقة، فقد راعوا في لباسهم طريقة غير اليهود في اللباس، متقيدين بتعاليمهم الخاصة. ولأنهم فُتنوا بمهارة وفنون العصر والمكان، فقد استلهموها، مع التمييز الواجب، في كل المجالات التي خاضوها. وقد سمح هذا العمل الدقيق في التثاقف، والاستحواذ الانتقائي عبر غربال تشريعاتهم وأعرافهم، لليهود بالبقاء أقرب ما يكون من العالم، ومن ثقافات المجتمعات التي اقتضت تصاريف الزمان أن يعاشروها، من دون أن يضطروا إلى الالتحاق بها أو الذوبان فيها، وهذا من دون شك أول شكل من العلمنة كانت لليهود علاقة به.

وقد دفع سبينوزا ثمناً غالياً بطرده من طائفته الأصلية، حتى عند موته إذ أُنكِر عليه حق الدفن إلى جانب ذويه في مقبرة أمستردام. وزاد من غلاء هذا الثمن أن طرده، أثناء حياته، لم يفتح له أبواب مجتمع أمستردام الواقع في الجانب الآخر من جدار الغيتو. فرفضُه التحول عن اليهودية جعله في ما بين الطرفين، وهو وضع لا يحسد عليه عندئذ. لكن هذا العالم المفصول بحواجز،

حيث كان يعرف كل إنسان من أين أتى وإلى أي عالم ينتمي لم يعد موجوداً، والأمور لا تجري في أيامنا كما كانت في زمن سبينوزا، فقد سرت العلمنة طبقاً لإيقاعات وكيفيات متغيّرة، وتبعاً للثقافات، وللسياقات، وللمقاوَمات للتغيير الملاحَظة هنا وهناك.

عصر العلمانية لدى الشتات اليهودي

إن ثمة تغيّرات كبرى تدل على مقدم عصر العلمانية داخل العالم اليهودي، أي نهاية المنظومة الطائفية التي سادت خلال قرون في بلدان الشتات، وقد تأثرت بها ثلاثة أركان للحياة اليهودية بصفة خاصة: الحكم، والتقيّد بأحكام الدين والزواج.

فصعود النُّخَب الجديدة، السياسية والثقافية، التي لا تدين بشرعيتها لا إلى لباقتها ولا إلى فضلها الديني ولا إلى انتمائها إلى سلالة حاخامية مهيبة، يمثل نهاية السلطة المطلقة للأعيان وللعالمين بالشريعة. وتقطع هذه النخب الجديدة مع الماضي وتبتكر. إذ تقتبس من العالم الخارجي فن السياسة وتذوّق الثقافة، وتُدخِل نقاش الأفكار، ومقابلة القيم ورؤى العالم في كون ظلّ بعيداً عما كان من شأنه إضعاف اليقينيات المُتوارَثة، ومن ثم إضعاف التلاحم الطائفي المهدَّد على الدوام بالنزاعات الداخلية. وتوسّع حقل المعرفة إلى العلوم الدنيوية بفتح المجال أمام الجميع: بإحداث مدارس مخصصة للإناث، ومكتبات تتيح الاطلاع على الأدب العالمي، وتأسيس صحف تتيح معرفة ما يجري في العالم. وبجعل هذه النُّخَب من نفسها صلة وصل بين طوائفها والمُثُل الجديدة للأنوار وللثورة الفرنسية، فإنها تقطع مع الذين انضموا إلى قضيتها الصلة بالماضي وتجدد. وهؤلاء الطليعيون، مع تبنيهم للقضايا العالمية التي تنادي بها حركات تقصد إصلاح، بل تقويض النظام القديم (ليبراليون، شيوعيون، اشتراكيون) حرصوا على إسماع صوت مطالبات مختصة باليهود بخلق مؤسسات كالتحالف اليهودي العالمي في فرنسا[1]، والذي يحرص على متابعة العمل الثوري في إحياء اليهود بوساطة التربية، أو إلى الشرق في أوربا، بخلق تشكيلات مثل البوند[2]،

---

1 - أُسّس في باريس العام ١٨٦٠ كردّ فعل على قضية دمشق (١٨٤٠) وقضية مورتارا (١٨٥٨)، وتقوم مهمته الأولى على الدفاع عن اليهود المضطهدين والعمل على تحريرهم بـ«إحيائهم». ومؤسسوه الذين يحملون المبادئ الكونية المنبثقة عن الثورة الفرنسية، كانوا يقصدون المساواة لليهود في العالم، بإقامة شبكة واسعة للتربية والتعليم، خارج حدود فرنسا.

2 - (الاتحاد العام لعمال ليتوانيا وبولونيا وروسيا اليهود)، وهي حركة اشتراكية يهودية أسّست في ١٨٩٧، ناضلت لتحرير العمال اليهود في إطار معركة أكثر شمولاً من أجل الاشتراكية، ونادت بحق اليهود في قومية لائيكية بلغة اليديش.

وهو من أنصار استقلال ثقافي يهودي ذاتي بلغة اليديش أو أيضاً بخلق الحركة الصهيونية التي تهدف إلى خلق وطني قومي لليهود في فلسطين. وهكذا يتخذ عصر العلمانية طريقه إلى العالم اليهودي ولكن بسبل متنوعة: كعلمنة السلطة، وعلمنة المعرفة والثقافة، ولكن أيضاً سبيل الانخراط في الصراعات الإيديولوجية والسياسية و/ أو النقابية.

وكسبب أو نتيجة لما سبق، فإن [**عصر العلمانية**] اليهودي يتوافق أيضاً مع هذه الفترة التي أعيد فيها النظر في أسس الدين، وممارساته: إذ إن عدداً متزايداً من اليهود لا يعدّون أنفسهم مُلزَمين بالانصياع المطلق للشريعة الدينية، فهم يقلعون عنها ويكتفون منذئذ بالتقيّد بالمناسبات الكبرى في التقويم الديني وطقوس الانتقال الأساس، بدافع من الوفاء غالباً، وحرصاً على عدم فصم الروابط أكثر منهم عن قناعة.

وهنا أيضاً مع ذلك، لا يتم الدخول إلى عصر العلمانية من سبيل وحيد، ورد فعل العالم اليهودي مختلف إزاء تطورات العالم. والدروب إلى الحداثة متعددة، يمر بعضها بأشكال لا سابق لها من التعبير الديني. فبين جذرية يهودية في التقيد الصارم[1]، المتمسكة بالانفصالية الاجتماعية، وبالممارسة الأكثر شدة، وبالتزاوج بين الأقارب، إذ لا تقبل الزيجات إلا من الأوساط التي تشترك بالقناعات ذاتها، والرفض التام للدين و/ أو مثليه، يبقى اليهود الذين لا يرضيهم أيٌّ من هذين الخيارين المتطرفين، ففي انقطاع مع وثوقية محض وصلبة، لكنهم يرفضون الاندماج – الذوبان في المجتمع الكلي، فإنهم يشعرون بحاجة إلى تجديد ديني يتوافق مع القيم الإنسانوية للحداثة. والحال، أنه منذ منتصف القرن التاسع عشر أتت حركة الإصلاح اليهودي بأجوبة على هذه التطلعات، إذ إن الإصلاح اليهودي الذي وُلد في قلب ألمانيا اللوثرية، المنبثق من (الأنوار اليهودية)، والمُستَلهَم من فكر موزيس مينديلسون، والمدعوم بعلم اليهودية، يجدد فيما يتعلق بالدين؛ فقد أدخل الروح النقدي، ومناهج وفروع العلم الحديث (علم الآثار، اللسانيات، تاريخ العصور القديمة المقارن، الخ..) في مقاربته وتفسيره للنصوص التقليدية؛ وجدد في اللاهوت وإقامة الطقوس، وعدَّل أو ألغى المقاطع الطقوسية التي تُعد باطلة أو لا تتوافق مع مقتضيات العصر؛ وأحدث ثورة في الممارسات والعقليات باعترافه للنساء بوضعية المساواة وبحقهن في

---

1 – تضم التيارات المسماة أرثوذكسية، والأرثوذكسية المتشددة، والأرثوذكسية الجديدة.

الاضطلاع بالوظائف والمسؤوليات أسوة بالذكور. وكما كان متوقعاً، لم تحظ هذه الإصلاحات بالإجماع في البداية، فقد أثار غضب المتطرفين وانتقادات المعتدلين الأكثر محافظة[1]. لكن هذا التيار الإصلاحي أفلح مع ذلك في التوطد فيما وراء الأطلسي حيث عرف الازدهار غداة الحرب العالمية الثانية. ومنذئذ، أدرك ثم تجاوز بعدد منتسبيه، التيارات المسماة أرثوذكسية وأرثوذكسية متشددة.

لكن هذه التيارات الدينية التقدميّة، لم تتوصل، أكثر من الأرثوذكسية الجديدة لسنوات ١٩٧٠، للوقوف حاجزاً مع ذلك أمام موجة العلمنة. فعلى الرغم من النجاح الذي لا ينكر لنشاط «إعادة التهويد» الذي قامت به حركة لوبافتش مع حركات أخرى، فإن التحقيقات التي أجريت خلال العقود الأخيرة تتوافق على انفكاك طائفي قوي، وتراجع مستمر في الممارسة الدينية، وضعف مستوى التربية والثقافة اليهودية ضمن يهود أوربا وأمريكا، وهي الاتجاهات الغالبة، على الرغم من التكذيب يبدو من خلال الحضور القوي لأشكال التديّن اليهودي المعاصر.

وثمة ظاهرة أخرى تضاف إلى التطورات السالف ذكرها وتسهم في الزعزعة التي تصاحب دخول العالم اليهودي في هذا العصر العلماني. تتعلق بالزواج وبالرهان الذي يمثله على جانبي الحدود الدينية، وبإعادة النظر في الزواج بين الأقارب. فمنذ ١٨٠٦، كان الإمبراطور نابليون، المهتم بهذه المسألة، يعد الزواج كأحد السُّبل المفضّلة لإدماج اليهود في المجتمع الفرنسي. ولنذكر أن هؤلاء كانوا تحرروا لتوّهم بدستور (١٧٩١)، وللوقوف على جليّة الأمر، استدعى مجلساً لأعيان اليهود مكوّناً من لائيكيين وحاخامات، طُلِب منهم الإجابة عن ١٢ سؤالاً، يتعلق الثلاثة الأولى منها بالزواج وبالطلاق[2]. وما يهمنا هنا هي الأجوبة أكثر من الأسئلة، ولاسيما الجواب الثالث الذي اتصف بالمهارة والدبلوماسية، ويتصل بالزواج المُختَلَط: «إن المجلس يجيب بحماسة حول حب الوطن، من دون تردد في قبول القانون العام؛ وقد أدان الربا، لكنه كان متحفظاً قليلاً حول الزواج المختَلَط الذي أراده نابليون كعامل على الاندماج، إذ أكد أنه ليس ممنوعاً، لكن

---

1 - اليهودية المحافظة تقع مذهبياً بين اليهودية الأرثوذكسية واليهودية الليبرالية أو الإصلاحية.

2 - الأسئلة الثلاثة هي: ١) هل يجوز لليهودي الزواج بعدة نساء؟ ٢) هل الطلاق جائز في الدين اليهودي؟ ٣) هل يمكن ليهودية أن تتزوج بمسيحي ولمسيحية أن تتزوج بيهودي؟ أم أن الشريعة تقضي بأن لا يتزوج اليهود إلا فيما بينهم؟

الحاخامات لا ينصحون به على غرار الكهنة الكاثوليك»[1]. فالمعنيون بالأمر، مع وعيهم بالرهانات، التزموا جانب الحذر وأعادوا السؤال للسائل...

ومع رغبة البعض بالزواج المختلط، وإدانته بعنف من البعض الآخر، فإن المواقف المبدئية حوله لم تتطوّر إلا قليلاً خلال قرنين، وفي المقابل، تغيّرت الممارسات من جهتها. فإذا ما كان الزواج بين الأقارب ظلّ، حتى الحرب العالمية الثانية، القاعدة أو الممارسة الأكثر انتشاراً على الأقل، حتى بين البورجوازية اليهودية المثقفة والمندمجة اجتماعياً، فقد ازدادت الزيجات مع الأغيار سريعاً منذئذ، إذ يلامس معدل الزيجات المختلطة حتى اليوم ٥٠٪ طبقاً لبعض الإحصاءات، ولا يجري هذا التسارع من دون إثارة القلق لدى مسؤولي الطائفة الذين يرون فيه تهديداً ديموغرافياً جدياً لمستقبل «الشعب اليهودي»، وشكلاً من «الإبادة البطيئة» كما صرح أحدهم مستنكراً.

ويحيل سؤال التزاوج مع الأغيار إلى تساؤل متكرر: «من هو اليهودي؟» ففي العالم اليهودي التقليدي ما كان لهذا السؤال أن يُطرَح، إذ كان المرء يهودياً بصورة طبيعية، من آباء لأبنائهم، ومن الأمهات إلى بناتهن، من جيل إلى جيل، لأن اليهود كانوا فيما بينهم ولم يكن ممكناً أن يكون الأمر غير ذلك. ولم يكن الخُطّاب والخَطّابات يترددون في الذهاب بعيداً جداً بحثاً عن الخطيب أو الزوجة المستقبلية بين هذه أو تلك من الطوائف الشقيقة، باذلين جهودهم لإرضاء مطالب الأسر. ويكرر أدب الدفاع عن الدين أن اتخاذ طالب تلمودي فقير لكنه تقي وواسع العلم، صهراً، كان مصدراً للبركة، وخاصة إذا كانت أسرة الخطيبة، البعيدة عن الشأن الديني، ميسورة ومستعدة للتكفل بأعباء الزوجين المالية. ويمكن القول أن في هذا توزيعاً للأدوار غير أن الاختيارات المتعلقة بالزواج في الحياة العادية تجري بناء على اعتبارات أكثر بساطة. لكن شيئاً واحداً يظلّ مؤكداً: إذ لا تُطرَح مطلقاً مسألة الهوية. والكلمة نفسها لم تكن معروفة، فأن يكون المرء غنياً أم فقيراً، عالماً أو جاهلاً، تقياً أو كافراً، لا يهم! لأن الزواج يجري بين يهود. وقد غدت هذه المسألة حساسة لأن الحال لم تعد كذلك. وتشير إلى الارتياب الهوياتي الذي تجد اليهودية العلمانية نفسها غارقة فيه. ارتياب فيما يتصل بالتعريف وبهوية الأطفال المولودين من هذه الزيجات؛ ارتياب فيما يتصل بالعواقب الديموغرافية، الخ. وقد بدأت هذه الإشكالية تلوح ما إن

---

1 - انظر فرانسواز جوب، [**مجلس الأعيان (١٨٠٦-١٨٠٧)**] في Gen Ami، رابطة علم الأنساب اليهودية (http://www.gerami.org).

شرع اليهود في مغادرة فضاءاتهم وطريقة حياتهم التقليدية والانطلاق للاستحواذ على قطاعات من النشاط كانت تنفتح أمامهم: كالإدارة، والقضاء، والسياسة، والجامعة، والجيش، والفنون، والثقافة والعلوم، والتجارة والتمويل، المنشآت والأعمال. فمنذئذ كان الأكثر فطنة يتوقعون الآثار الضارة على الأعراف والعادات والممارسات الأسرية التي كانت ستنتج حتماً من ذلك الاندفاع.

وقد أصبح الزواج المختلط، في أيامنا، مألوفاً، وكثيرون هم الأطفال المولودون من زوجين، الأم فيهما غير يهودية. وفي مواجهة ضخامة هذه الظاهرة، تظل سلطات يهودية التقيّد الصارم مصرّة على رفضها الاعتراف بهؤلاء الأطفال كيهود. فجوابها عن سؤال «من هو اليهودي؟» ثابت: «اليهودي هو أي طفل وُلِد لأم يهودية». واعتراضها على مبدأ تخفيف شروط الاعتناق[1] (وخاصة للضرورات الأسرية) قاطع أيضاً، على غرار رفضها الاعتراف بانتقال الهوية اليهودية من طريق الأب. وهو ما يبعث على الاعتقاد بأن انخفاض اليهود الديموغرافي الذي تشير إليه الإحصاءات لا يرجع فقط إلى تدنّي معدل الولادات لدى اليهود، بل بالعكس! إذ يظهر هذا المعدل في ارتفاع نظراً لعدد الأطفال في أسر التقيّد الصارم. غير أن ذلك الانخفاض قد يكون بسبب جمود السلطات الدينية التي يفضي تشددها إلى حرمان اليهود من جزء من ذريتهم عوضاً عن الاضطلاع بمسؤولياتها بالموافقة أخيراً على تعريف أكثر اشتمالاً للهوية اليهودية. وهو ما لا يخالف في شيء النصوص والتراث الديني: إذ إن السوابق موجودة.

ما إن زالت الضمانات الثلاث لبقاء اليهودية التي ذكرناها، حتى كان على اليهودية ابتكار مراجع أخرى وقواعد جديدة للهوية، متوطدة ضمن القرن.

أما وقد بلغنا هذه النقطة، فلدينا ما يكفي من العناصر لتقدير آثار التحرر على المدى الطويل. إذ من الواضح أن الأمر لا يتعلّق بمجرّد تخلخل أو ببعض التشققات السطحية في بنيان الطائفة. بل هي الطائفة من حيث هي منظومة مُشتَمِلة، في مجموعها وفي كل مكوناتها، انطلاقاً من الإطار الإيديولوجي وحتى قاعدتها المؤسساتية، التي تجد نفسها في بلبلة. ففي الشرق كما في الغرب، ولكن في فترات مختلفة وحسب كيفيات متمايزة، يحدد [**عصر العلمانية**] الآونة التي تحرر فيها اليهود (بأشخاصهم) من اليهودية المعيارية (التي تتعلق بالمنظومة)، ويظهر فيها الانتماء الطائفي

---

1 - يُظهر حاخامات إسرائيل المزيد من المرونة لأسباب خاصة بالوضع الإسرائيلي.

منذئذ لا كحتمية بل كخيار شخصي، وتجد فيها السلطة نفسها وقد سُلبت منها شرعيتها التقليدية والأدوات القانونية والمؤسساتية التي كانت سمحت لها بالسيطرة على الأرواح والأجساد، ومن بينها حق الحكم بـ«الحيريم» وبالطرد الذي كان سبينوزا ضحية له.

في هذه المرحلة التي تمثل الانتقال من الطائفة إلى المجتمع، لم تعد العلمانية اليهودية تعمد إلى [**الجمع الانتقائي**]، كما كانت الحال في الفترة السابقة للحداثة بل إلى [**الطرح أو الاستبدال**]: طرح المراجع الموروثة عن التراث التي عفا عليها الزمان، لتُستَبدَلَ بها مراجع أكثر اتصالاً مع العالم والقرن. فمساندة إسرائيل، على سبيل المثال، في أيامنا، يعوّض الطقوس والكنيس؛ إذ تمثل العنصر الأخير الذي يربط اليهود باليهودية. ومساندة إسرائيل، على غرار الكفاح ضد اللاسامية، غدا للكثيرين منهم حافز التعبئة الوحيد القادر على بعث الوعي اليهودي، والإبقاء على معنى الانتماء، بل وإنزال الجماهير اليهودية إلى الشوارع. وثمة مثل آخر على الطرح / التعويض، هو العلاقة مع الماضي. إذ كان الانتقال بالحركة وبالأقوال المأثورة للطقوس الدينية يضمن سابقاً التواصل بين الماضي والحاضر. غير أن الذاكرة هي التي تقوم الآن بهذا التواصل. سواء كان هذا التواصل فردياً أم أسرياً، سعيداً أو مأساوياً، ذاكرة الأمكنة والأحداث، ذاكرة الشتات أو ذاكرة المحرقة. والأشياء التي تتعلق الذاكرة بها ليست أشياء التراث: بل هي ترتبط مباشرة بالتجربة المَعيشة. ومنها تنبثق هذه القدرة التي تتمتع بها في خلق، وإحياء وإدامة الشعور بالانتماء.

ويتسلط على حاملي الذاكرة هذا الموت الثاني الذي يمثله النسيان، فلأن الذاكرة هشة، ومُقَطّعة، وغير واثقة من نفسها، عليها لتأكيد ذاتها واستقرارها وانتقالها أن تبتكر بالضرورة لنفسها طقوساً، وتتعلق بأمكنة وبتواريخ وبرموز، على غرار الطقوس والرموز الموروثة الآتية من أعماق التراث. ومن هنا تزايد أمكنة الذاكرة وتعدد المناسبات التاريخية: من متاحف، ونصب تذكارية، وإحياء لذكريات، ومزارات، الخ.

فـ[**عصر العلمانية**] هو إذن العصر الذي ينوي اليهود فيه أن يكونوا فاعلين بمعنى الكلمة في تاريخ هو قيد البناء، سواء حيث هم في الشتات من خلال التزامهم بالقضية اليهودية وبإسهامهم في الحياة الاجتماعية أم في إسرائيل، على الأرض التي اعتبروها دولتهم من خلال تحقيق تطلعاتهم الوطنية.

عصر العلمانية اليهودي في إسرائيل

يعرف الشأن الديني في إسرائيل أشكالاً في التعبير وتطورات مشابهة لتلك التي نلاحظها في الشتات، مع هذا الاختلاف البسيط المتمثل في كون إسرائيل تركيزاً شتاتياً وفسيفساء شتاتية: إذ يتجاور فيها يهود ورثوا تواريخ وتقاليد وطرق عيش أتت من كل مكان. لكن ما يميّز إسرائيل ولا نجده على الأرجح في أي مكان آخر هو كون هذه الدولة التي أسسها يهود لائيكيون كانوا ينوون بجلاء القطيعة مع الشتات والدين، وقد غدا الشأن الديني فيها العنصر الأساس في الهوية القومية.

فتأميم الشأن الديني هو ما يحدد [**عصر العلمانية**] في إسرائيل بأفضل صورة. وأقصد بهذا، العملية التي تم بها الاستحواذ على الرموز الدينية اليهودية، فأخرجت من سياقها الأصلي، وأُعطيت دلالات جديدة لتُرفع إلى مصاف الشعارات القومية. فالشمعدان الذهبي، على سبيل المثال، الذي كان جزءاً من أواني هيكل القدس، وقد ظهر عادة في مجموعة الرموز التقليدية، وعُرِض على قوس تيتوس كغنيمة حرب لدى الانتصار في روما، هذا الشمعدان يُبرز الآن على واجهات مؤسسات الدولة، وفي أختام الدولة وشعاراتها؛ فقد استحالت هالته الدينية إلى شعار قومي، وهي حالة نجمة داوود أيضاً. فقد ذُكرت عدة مرات في الكتاب المقدس. فهذه النجمة السداسية التي نَسَب إليها القدماء قدرة على الحماية، تظهر وسط علم إسرائيل. والخلفية البيضاء مع الشريطين الأزرقين تُذكِّر بشيء ديني آخر هو [**التاليت**] أي الوشاح الذي يرتديه المؤمنون أثناء الصلاة.

وهذا الحضور للشأن الديني لا يتوقف هنا، فهو مندرج في العملية التي أفضت إلى خلق دولة إسرائيل واعتراف منظمة الأمم المتحدة بها في ١٥ أيار ١٩٤٨. ففي حزيران ١٩٤٧، أي قبل عام من إعلان الدولة، وجّه بن غوريون، لوعيه بمخاطر الانشقاق التي كانت تهدد العالم اليهودي نظراً لمعارضة الأوساط الأكثر تديناً، رسالة إلى الحزب المعادي للصهيونية الأرثوذكسي المتشدد أغودات إسرائيل، بغية تخفيف التوتر والحصول على تأييده في مشروع خلق الدولة الوشيك. وقد وضع في هذه الرسالة بنود تسوية سميت بـ[**الأمر الواقع**]، سيكون يوم السبت، طبقاً لها، يوم عطلة رسمية، وستُزوَّد المطاعم العامة (في الجيش والمدارس، والمستشفيات والإدارات...) بـ[**الكاشروت**] (الأطعمة الحلال) وستُكلّفُ المحاكم الحاخامية حصراً بتسيير

أحوال اليهود الشخصية (الحالة المدنية، الزواج، الطلاق)، وفيما يتعلق بالتربية، سيُمنح استقلال ذاتي تام لكل الطوائف اليهودية، بينما تحتفظ الدولة بالتعليم الإلزامي: للغة العبرية والتاريخ والعلوم، الخ. وتكوّن أحكام [**الأمر الواقع**] حتى اليوم القاعدة التي ترتكز عليها العلاقات بين الدولة والحاخامية.

ودولة إسرائيل نظام الحكم فيها ديموقراطي برلماني. وعبر أصوات ممثلي الأحزاب الدينية في الكنيسة، فالدين حاضر دائماً في حياة البلاد السياسية: في الائتلافات الحكومية، وفي النقاشات حول المسائل الاجتماعية، وفي اتفاقيات السلام مع الفلسطينيين وحول مستقبل الأراضي المحتلة، وفي المساومات حول الموازنة وتوزيع المخصصات.. الخ.

أخيراً، يضمن الشأن الديني المُعَلْمن حضوره في قلب الشعب الإسرائيلي من طريق الكتاب المقدّس ومراجعه العليا، وشخصياته البطولية الأسطورية، لأن مجموعة الكتابات المقدسة التي يرتكز عليها التراث اليهودي لا تفلت هي أيضاً، على غرار رموزه، من استحواذ كل واحد لغايات وطنية بل قومية. وهكذا تجتهد قراءة صهيونية مُعَلمنة للمصادر الدينية في معارضة الكتاب المقدس الذي يشهد على ماضٍ مجيد لبني إسرائيل الراسخين في أرض إسرائيل، بالتلمود المُقَدَّم كنتاج للشتات[1]، إذ لا يغدو الكتاب المقدّس هكذا مجرد وثيقة تمليك عقاري وحسب، بل الكتاب المقدّس الذي يحلو لليهود العلمانيين أن يجدوا فيه أصول تاريخهم القومي.

في ضوء ما سبق، فإن [**عصر العلمانية**] اليهودي في إسرائيل يشير إلى الانتقال من يهودية ذات طابع اثني – ديني إلى يهودية ذات طابع قومي – إقليمي. غير أن الأمور ليست مع ذلك بهذه البساطة. وليس أدل على ذلك من أحكام قانون العودة الذي وافق عليه الكنيسة في ١٩٥١ (والذي عُدِّل في ١٩٥٤ و١٩٧٠). فحسب نص هذا القانون، لأي يهودي الحق في الهجرة إلى إسرائيل إذا طلب ذلك. والحال، أنه من أجل هذا القانون، كان من الضروري الاتفاق حول سؤال «من هو اليهودي» الذي تعرضنا له آنفاً. و«اليهودي» في الوقت الحاضر، يدل على شخص وُلِد لأم يهودية أو اعتنق اليهودية ولا ينتمي لدين آخر. ولكي لا يُغضِبُ المُشرِّع اليهود الأمريكيين من التيار الإصلاحي، فقد تَعَمَّد اقتراح تعريف في حدّه الأدنى، إذ امتنع عن تحديد

1 – نظر العديد من المفكّرين الصهاينة إلى الوجود اليهودي في الشتات كفترة اغتراب وإذعان وسلبية.

السلطة الدينية المُقترَحة للتحقق من يهودية الأم ويهودية المسؤول عن الاعتناق، بين استنكار السلطات الدينية الصارمة المكلّفة بالحالة المدنية التي لا تعترف بصحة الاعتناقات التي يقوم بها اليهود الإصلاحيون. لكن ما يهمنا هنا، يكمن في كون صفة اليهودي هي التي تمنح الحق في الإفادة من قانون العودة. وهذا يعني أن أي إنسان غير يهودي يرغب في الإفادة من هذا القانون ولا يستطيع إبراز ما يثبت صلة قرابة مع يهودي، عليه أن يتحوّل عن دينه، ومن هنا الصعوبة الكبرى لأي يهودي إسرائيلي في فصل مكونات يهوديته: الإثنية؟ الدينية؟ القومية؟

عصر العلمانية اليهودي، نهاية اليقينيات أو تزحزحها؟

من الصعب في الوقت الحالي القيام بحصيلة لـ[**عصر العلمانية**] هذا بالنسبة لليهود واليهودية لأن الأمور لا تزال في حركة دائمة وحدودها في فوضى. فخط الفصل بين الذين يدّعون بأنهم حرّاس للتراث وأولئك الذين يعيدون قراءة التراث بحريّة لم يعد بالوضوح الذي كانه منذ عقود.

وكما لَمّح يوري سليزكين عن حق في صيغة مقتضبة، فإن الشعب اليهودي عرف كيف يجمع «الحد الأقصى من النجاح والحد الأقصى من سرعة العطب»[1]. فمنذ الأنوار وحتى المحرقة ومن قارة إلى أخرى، عرف اليهود السرّاء والضرّاء. وانطلاقاً من أوربا التي شكّلت البوتقة التاريخية الفائرة للحداثة اليهودية، في الحياة الدينية والفكرية والفنية والأدبية والعلمية، أعادوا انتشارهم بين أرضيْن موعودتين، أمريكا وإسرائيل. ولأنهم باتوا غير مرغوب فيهم في أرض الإسلام نظراً لاضطرابات القرن الجيوسياسية، فقد اضطروا للعثور على ملجأ في مكان آخر، في بلدان افتُرض فيها حسن الضيافة، وخاصة فرنسا، أرضهم الموعودة الثالثة.

إن عصر العلمانية هذا لم يكن حقاً نهراً طويلاً هادئاً بالنسبة لليهود أو بالنسبة لمعاصريهم غير اليهود. وهو لما يزل كذلك في زمن الركود الاقتصادي، والزعزعة المالية والتوترات السياسية، وصعود وعودة التطرّف والمخاوف: الخوف من اليهود، الخوف من الإسلام، الخوف من المثلية الجنسية، الخوف من الأجنبي. وإذا ما كانت التبشيرية الثورية وكان الأمل في رؤية الإنسانية متصالحة مع نفسها يوماً لم يندثرا نهائياً، فإن البراءة والسذاجة لا وجود لهما. ومع ذلك... فإن عصر العلمانية اليهودي هذا الذي بدا تارة كعصر للوعود وتارة أخرى كعصر لزوال الأوهام، هو

---

1 - يوري سليزكين، [**القرن اليهودي**]، باريس، لاديكوفيرت، ٢٠٠٩.

أيضاً عصر لوعود جديدة ولآمال غير منتظرة. فهل أخفقت نظريات العلمنة؟ إذ في عصر كل الحدود القصوى، وكل التناقضات، نجد أن الأحفاد لا يهتزون لدعوات التبشيرية الثورية كما كان أجدادهم. وبعضهم (لا كلّهم، لحسن الحظ) أكثر اهتماماً بتسريع عودة المسيح بالاستيلاء على كل قطعة من [**الأرض الموعودة**]، مهما كانت التكلفة الإنسانية، السياسية والأخلاقية. وهؤلاء الأحفاد أنفسهم (لا كلهم، لحسن الحظ)، الذين وقعوا تحت تأثير مشعوذين مُدَّعين، يُصلّون ويعملون بحماس على إعادة بناء الهيكل الثالث. غير أن الوعود والطوبائيات لم تمت؛ بل غيَّرت مكانها. فقد أصبح الملحد الثوري متصوّفاً من دون التخلّي عن إرادته في تغيير العالم: إنه يعمل على الأرض ولم يعد يتفحّص الأفق التاريخي بل يوجه ناظريه إلى الحياة الآخرة.

في [**عصر العلمانية**] هذا، يعتزم اليهود أن يكونوا أطرافاً فاعلين بمعنى الكلمة في تاريخ قيد الجريان، كما نوّهت آنفاً. وقد برهنوا على هذا بإعطائهم معاصريهم علماء وفنانين ومفكّرين ورجال صناعة. ولم يكن هؤلاء اليهود الحداثيين ينتمون لعرق متفوّق، ولم يكونوا يتّصفون بمزايا استثنائية، بل كانوا ببساطة متعجلين في استدراك الزمن الضائع. فما إن تحرروا من الضغط الاجتماعي لعالمهم التقليدي، وانحلّت قيود رجال الدين في المجتمعات المضيفة، حتى استطاعوا أخيراً إعطاء أفضل ما عندهم، وأن يثبتوا للآخرين ولأنفسهم أن ما لديهم من المواهب ليست أقل ولا أكثر مما لغيرهم. وبتركهم الهوامش التي ظلّ فيها آباؤهم، فإن هؤلاء الأفذاذ المستعجلين كانوا يدخلون في المنافسة الاجتماعية. إذ كان ثمّة أماكن تنتظر من يحتلها في هذا المجتمع المتحوّل. وبما أنه لم يكن لديهم ما يخسرونه وقد يربحون كل شيء، فقد خاضوا المعمعة، وأفلح البعض في فرض أنفسهم. فلأنهم قادمون جدد إلى حيث لم يكن أحد يتوقعهم، فقد نالوا الشهرة، مثيرين للدهشة والإعجاب وللتضايق والغيرة، أكثر من اللازم. وقد وجد العداء لليهودية الدينية نظيره في العداء العرقي والاقتصادي للسامية. واستُعمِلت كل الوسائل للحط من شأن هذا الطفيلي النشيط أكثر من اللازم.

وفي هذه الفترة من التاريخ أُلقي بشخصيات من اليهود فريسة للرأي العام. فجريمة ألفريد دريفوس مزدوجة: إذ خانَ، لكن الأسوأ من هذا ربما، أنه لا يُظهر شيئاً من يهوديته. فهو خائن إذن ومخادع. وهنا يكمن أحد الابتكارات العظيمة لهذا العصر العلماني: أي دعوى إخفاء الهوية والمبالغة في الجهر بالهوية. وهو عصر زاد من إثارته للارتباك، أن يهوداً بلحىً كثة وسوالف، تفوح

منهم رائحة سمك الرنكة والبصل، تدفقوا هذه الآونة من بولونيا وروسيا، ولكن مع هؤلاء، كان الناس على بينة من أمرهم؛ وأطلق رساموا الكاريكاتير العنان لِريَشهم بابتهاج من دون حتى أن يجهدوا أنفسهم. وبعد خمسين عاماً اتخذ هؤلاء وأولئك طريقهم إلى الاتجاه ذاته: أوشويتز عبر درانسي*، سواء كانوا ظاهرين أم لا.

إن عصر العلمانية هو هذه الفترة من التاريخ التي لم تكن فيها الشخصيات اليهودية العظمى في هذا القرن شخصيات يهودية حصراً. فهم يهود مشهورون بالفعل، كسيغموند فرويد وفرانز كافكا وألبرت أينشتاين وأرنولد شونبرغ وجاك دريدا وفيليب روث، وآخرين كثيرين تباعدوا عن يهودية أجدادهم، من دون تنصّل ولا قطيعة. فهل يجب صب شهرة، بل عبقرية هؤلاء اليهود العلمانيين في رصيد اليهودية والحداثة أم في الثقافة العالمية؟ إذ إن لكل إنسان الحرية في أن ينسبها لنفسه. ولم يفت المعنيين بالأمر أن يفسروا الأمر في وقتهم[1].

إذا ما كان عصر العلمانية تميّز بالتسامح والتعددية الدينية، فإن اليهودية دخلت عصر العلمانية بفضل قرار من الكنيسة: فقد تخلّى مجمّع فاتيكان ٢ عن تعليم الاحتقار[2]. إذ لم تعد الكنيسة تعتبر أن إسرائيل خانت رسالتها، ولم يعد يشار إلى اليهود (رسمياً) على أنهم قتلوا المسيح. وفضلاً عن ذلك، أراد البابا يوحنا – بولس الثاني أن يرى في اليهود الشقيق الأكبر؛ وقد ذهب البابا بونوا السادس عشر إلى تفضيل تعبير «آبائنا في الإيمان». فمن يجرؤ على الشكوى؟ إذ ثمة طمأنة من جهة، وتفاقم للتوتر مع بعض تيارات الإسلام المتطرّفة من الجهة الأخرى. فالخلط بين التعاضد السياسي والتعاضد الاثني – الديني في أوجه، مع آثاره المدمّرة، على الحياة المشتركة أينما حَلَّ.

ولمّا تحرّرت الطقوس والأعراف من طابعها الحصري، لم تعد مقتصرة على الفضاءات اليهودية واخترقت الثقافة الكلية، فإشعال الشموع بمناسبة [الحَنُكة] في الفضاءات العامة للمدن الغربية الكبرى لم يعد يصدم أحداً؛ والمنتجات الكاشير (الحلال عند اليهود) موجودة على رفوف

---

* – مدينة فرنسية كان فيها معتقل للمساجين السياسيين من ١٩٤٠ حتى ١٩٤٥، كان اليهود يُعتقلون فيه قبل ترحيلهم إلى ألمانيا. (المترجم).

1 – كان إيمانويل ليفينا من نفسه يرفض أن يُصنَّف في فئة فلاسفة اليهود وحَرِص دائماً على الفصل بين القسم اليهودي وسائر عمله الفلسفي.

2 – جول إسحاق، **[تعليم الاحتقار]**، باريس، فاسكِل، ١٩٦٢ (إعادة إصدار، غراسيه، ٢٠٠٤).

الأسواق الكبرى مع المنتجات المحلية وتلك [**الحلال**]؛ والموسيقا التقليدية اليهودية – الكليزمر، اليهودية – الأندلسية، الخ – تجذب جمهور هواة الموسيقا العالمية؛ وتُسجَّل الطقوس الكنسية على أقراص مرنة، وفي الـyoutube، ولن ننسى السينما والأدب. وهكذا يقاس عصر العلمانية اليهودي بتوسع سيطرة الثقافة على الشأن الديني.

من المفهوم إذن أن [**عصر العلمانية**] اليهودي، إذا ما تلاقى مع بعض تأملات شارل تايلور، فإنه لا يتساءل عن وضعية الإيمان في عالم حديث كلّي بقدر ما يتساءل عن معنى ومضمون ودوام الهويات الفردية والجماعية اليهودية في الوقت الحاضر، مهما كانت كيفية شرعنة وإعادة وصف القيم والمراجع – أخلاقية، دينية، روحانية، ثقافية، سياسية، تاريخية – التي يتذرّع بها.

اللائيكية والتسويات المعقولة في العالم الإسلامي

حمادي رديسي

ترىٰ هل يمكن التحدّث عن «عصر العلمانية» في المجتمعات العربية – الإسلامية، وهي مجتمعات ما بعد تقليدية بالتأكيد، لكن الدين «موجود في كل مكان» فيها؟ وتبدو صيغة التساؤل مفارقة: فمن حيث إن المجتمعات العربية – الإسلامية تقع فيما بعد التقاليد ودون العلمانية، فإنها لم تعد تقليدية، ولكنها لم تحطم أسوار الإيمان. وهي لم تعرف عملية العلمنة التي يحللها شارل تايلور[1]. وأول دلالة يستند إليها شارل تايلور تتصل بتمايز المجالات الذي يفصل فيها بين الدولة والمؤسسة الدينية. فالمجال العام يعد «محايداً»، والدين شأن «شخصي». وطبقاً لوجهة النظر هذه، يضم المجتمع مواطنين، سواء كانوا مؤمنين أم غير مؤمنين. والدلالة الثانية تستند إلىٰ «تدنّي» الدين، الذي لاحظه ماكس ويبر أو روجيه شارتييه في تحقيقه الثقافي حول تدنّي الممارسات الدينية في فرنسا حتىٰ قبل الثورة الفرنسية. أما الدلالة الثالثة، الأكثر أصالة بكثير (والتي يدرسها المؤلف بصفة أكثر خصوصية) فتستهدف «شروط الإيمان»، وتجربة الإيمان ذاتها. والعلمانية، بصفة أكثر وضوحاً، تشير إلىٰ الأفق المفتوح للإيمان أو عدم الإيمان. ليغدو الإيمان «خياراً ممكناً بين خيارات أخرىٰ»، وهو أمر مستحيل تصوّره في العصر الديني. وتايلور يُقِرّ بأن الإيمان كخيار يشكّل الفرق بين الدلالتين الأوليين، ولكن أيضاً بين الغرب و«المجتمعات الإسلامية»[2]. فكيف حَصَل عصر العلمانية في اتجاه الدلالة الثالثة؟ إن شارل تايلور يُدرِج التجربة الدينية ضمن أفق أكثر اتساعاً: فالبحث عن الكمال الداخلي المتحقق عبر الكيفيات المختلفة لـ«الإنسانوية الحصرية» قد أنهىٰ علم الكون (العالم المغلق، المتراتب والغائي). والمؤلف يعارض القصص الكبرىٰ التفسيرية لـ«الطرح» في الدين (العقلانية، الأنوار، الرومنطيقية، العلوم، المنفعة المتبادلة، الفردانية) بقصته التفسيرية

1 – شارل تايلور، [**عصر العلمانية**]، باريس، سوي، ٢٠١١.

2 – انظر حول هذه النقطة إسهام أوليفييه روا.

الخاصة المبنية على حدس يعطيه أسماء عديدة لكنه ينتهي إلى تسميته بـ«القصة الكبرى للإصلاح»: فقد وسعت الحداثة في حقل ممكنات الكمون، باعتبار الإيمان التعبير الديني عن حاجة إلى المعنى الذي يصمد أمام أي استهواء حديث ويتجاوز كل تفسير وضعي.

وأنا أميّز، بدوري، بين دلالات ثلاث للعلمانية: فهي مركبة، وتعايشية، ومبهمة. والدلالة القانونية – السياسية القريبة من دلالة تايلور، تستند إلى فكرة دولة مدنية: فالدولة من حيث كونها لا دينية ولا لائيكية تميز بين الدين والسياسة من دون الفصل بينهما. وهذه «العلمانية» القانونية – السياسية تفتح مع ذلك الفضاء السوسيولوجي لتعايش الإيمان المألوف مع أشكال الحياة الحديثة والغربية. وهي تبين أن شروط التجربة الدينية قد تغيّرت من دون أن تعني اضمحلالاً للدين، نادراً ما جرت صياغته من حيث هو كذلك، لكنه محسوس بصفة مبهمة، فالإيمان ليس خياراً، بل حجر الأساس لحياة مُنَسّقة طبقاً لقواعد لا تنتمي إلى النموذج التقليدي. والدلالة الثالثة الناشئة من تناقضات الاثنتين السابقتين، تشمل مناطق رمادية لم تُوَضَّح، حتى بعد الثورات العربية. فالجدير بنا إذن تبيان أن هذه الدلالات الثلاث ترتكز على «طرح» الإسلام من المسار العلماني الغربي.

الانفصال المستحيل

لدلالة تايلور الأولى صلة بمعطيات ثلاث: انفصال المؤسسة الدينية عن السلطة السياسية، وحيادية الدولة والحرية الدينية. وليس لدى الإسلام مصطلح للإشارة إلى هذا النوع من العلمانية. وبانزعاج، يكتشف اللائيكية في القرن التاسع عشر على إثر حداثة مفروضة من الغرب. وقد كتبت الكلمة صوتياً كما هي، «لاييك» (بالعربية) أو «لايليك» (بالتركية). لكن التفضيل يتوجه إلى ألفاظ أخرى، وخاصة «علمانية»، الذي يوافق المعنى الذي يعطيه له الإنجليز، وهذا، انطلاقاً من الاشتقاق اللغوي لكلمة «عالم» العربية؛ أو أيضاً («لا ديني»)؛ أو أخيراً «فصل الدين عن السياسة». والحال أن انفصال الدين عن السياسة، سواء اتخذ شكل اللائيكية الفرنسية الفجة أو العلمنة الأنجلو-ساكسونية الأكثر مرونة، يصطدم برفض ثلاثي يمنع الإسلام من فصل الديني عن السياسي؛ رفض ديني، وتاريخي وسوسيولوجي.

ويقوم أساس الرفض على الجوهر اللاهوتي للإسلام، من حيث هو دين وسياسة. فعلى العكس من المسيحية، لا كنيسة في الإسلام، أو بصورة أدق ليست الكنيسة والدولة إلا شيئاً

واحداً في شخص الرئيس. لكن الإسلام، بالمقارنة مع اليهودية، ليس ثيوقراطية، كما يعرفها المؤرّخ اليهودي فلافيوس جوزيف في كتابه [كونترا أبيونيم] (١٦٠٢، ٢١-٢٢)، أي نظام حكم يقوم فيه «الكهنة بالرقابة الصارمة على القانون، وهم القضاة ويطبقون القصاص بأنفسهم على المذنبين». ويكمن السبب في كون رئيس المسلمين ليس كاهناً، بل لائيكي، و[الأول من بين متساوين]، متقيّد بالدين ويحكم رعايا متساوين دينياً. وهذا ما يجب أن يُفهم من صيغة شهيرة للمستشرق لويس ماسينيون: إن الإسلام «ثيوقراطية لائيكية» (من دون كنيسة) و«تقول بالمساواة» (المساواة بين المسلمين)[1]. والتحفظ الثاني من طبيعة تاريخية: ففصل الدين عن الدولة ينتمي للتاريخ الخاص الفريد والوحيد لأوربا. وإذا ما اتخذت العلمنة، إجمالاً، طريقين مختلفين، فإن نتائجها واحدة تقريباً: الطريق البروتستانتي الذي يدفع إلى النهاية بقضية إزالة الأوهام عن العالم أو اضمحلال الدين، وهي عملية كانت اليهودية شرعت فيها؛ الطريق الجذري للأنوار والثورة. لكن هذه القراءة المألوفة أعيد فيها النظر من قبل هانز بلومبيرغ عبر مقولة «إعادة التوظيف»، وشارل تايلور من خلال أشكال الكمال الجديدة الموجود. وفي جميع الأحوال، لا يمكن لهذه العملية أن تؤخذ من جديد من قبل مجتمع آخر له هويته الدينية الخاصة وتاريخه الخاص. والإسلام يكتشف الحداثة كصدمة. إذ تدفعه إلى أن يعيد النظر في نفسه، فيبدأ حينئذ في استكشاف إمكانات جديدة في الوجود، تنتظم جميعها حول توفيق ممكن بين التراث والحداثة.

والشكل الثالث من المستحيلات هو من طبيعة سوسيولوجية. وندين بصياغته الأكثر اكتمالاً لماكس ويبر: فالإسلام قيصري – بابوي، وطبقاً لويبر، ثمة أربعة أنواع من السيطرة الكلية يسميها حكم الطبقة المقدسة، أي التي تتصف بكاريزمية دينية: فالسيد إما أن يكون كاهناً هو نفسه، وإما يستمد شرعيته من نظام كهنوتي، وإما يكون حاكماً علمانياً يتمتع بسلطة دينية عليا. وينتمي الخليفة الإسلامي إلى هذا الصنف الثالث «القيصري – البابوي»، على غرار الإمبراطور البيزنطي والصيني والإمبراطور الروماني أو الملوك المستبدين المتنورين في أوروبا. وينتهي إرنست جيللنر إلى النتيجة ذاتها. ففي الأزمنة الحديثة، يتغلب الإسلام السامي أولاً عبر الحركة الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر، وهي حركة عقلية نشأت في المدن[2]. ومن ثم بوساطة الدول –

---

1 – لويس ماسينيون، [آلام الحلاج]، باريس، غاليمار، ١٩٧٥، المجلد ١، ص٧١٩.

2 – جيللنر، [الأمة والقومية]، كورنل يونيفرستي برس، ١٩٨٣، باريس، مايو، ١٩٨٩، ص٢١٧.

الأمم التي استوعبت الإسلام الشعبي لكونها بسطت سيطرتها على كامل الأراضي وأدمجت الأرياف في الحياة المدنية. أخيراً، إن إسلام الأحزاب هذا، «حديث»، لكنه معادٍ للعلمنة[1].

الدولة المدنية غير اللائيكية

إن لائحة الحجج تفضي إلى أطروحة مفارقة: فالإسلام لا يفصل بين الدين والسياسة، لكنه يميّز بينهما. وهذا التمييز للمجالين من دون «فصل» يجعل الإسلام مُعَلمناً ما دام لا يتوفر على كنيسة وكهنة ومجمع كنسي وتراتبية. وحتى الشيعية التي طوَّرت شكلاً لسلطة رجال الدين ترفض مفهوم الكنيسة. فالرئيس حاكم علماني، لكنه يتمتع بسلطة عليا في الشأن الديني. ولأنه قيصري – بابوي، يجب أن يُنتخب مبدئياً من الجماعة، وإلا على الأقل من نخبة العلماء الدينيين من «أهل الحل والعقد». ويقوم دوره على تطبيق الشريعة، وإذا ما انتهك أحكامها، يُعزَل من وظائفه لخطأ أو ظلم أو فسق، وقد استُنتج من هذا في الأزمنة الحديثة أن الحكومة في الإسلام ذات طبيعة مدنية، يمكن أن تتوافق مع حرية بني الإنسان حتى في اختيار النظام السياسي الذي يلائمهم من دون أي إكراه.

وقد استعيد هذا التصوّر مع الثورات العربية، بفضل استلام الإسلاميين السلطة، والذين نادوا بدولة مدنية من دون أن ينحازوا لا لدولة إسلامية ولا لدولة لائيكية. هذه الدولة المدنية التي تنسب أبوتها لطارق رمضان تارة ولمحفوظ نحناح تارة أخرى (رئيس حماس الجزائرية). والواقع أنها ترجع إلى زمن بعيد، إلى القرن التاسع عشر بدقة: فمحمد عبده هو الأول الذي بيَّن أن الدولة الإسلامية «دولة مدنية في طبيعتها» (من حيث إنها لا تتضمن طبقة لرجال الدين)[2]. ويشرح علي عبد الرازق على إثره في **[الإسلام وأصول الحكم]**[3] ما يمكن لمسلم ليبرالي، يفكّر داخل العالم القرآني، أن يقوله ذاك الزمان: إذ ما من نظرية سياسية في الإسلام، أي إن الحكم في الإسلام «لا ديني».

والدولة المدنية ليست ثيوقراطية، لكن لها دين، وهو معنى المادة الأولى من الدستور التونسي (١٩٥٩)، التي أدرجت كما هي في دستور ما بعد الثورة. وتنص المادة، وقد حازت الموافقة

---

1 – المصدر السابق نفسه، ص٨١.

2 – طارق رمضان، **[الإسلام واليقظة العربية]**، باريس، برس دو شاتليه، ٢٠١١، وانظر بالنسبة لمحمد عبده، حمادي رديسي، [مأساة الإسلام الحديث]، باريس، سوي، ٢٠١١.

3 – علي عبد الرازق، **[الإسلام وأصول الحكم]**، ترجمة وتعليق عبدو فيلالي الأنصاري، لاديكوفيرت، ١٩٩٤.

بالإجماع، على: «إن تونس دولة حرة، مستقلة، وتتمتع بالسيادة؛ دينها الإسلام، ولغتها العربية ونظامها جمهوري». فللدولة دينها، لكنها تضمن المساواة بين المواطنين والحريات العامة. والدولة تحمي الحريات، لكنها تجعل من الشريعة مصدراً من مصادر التشريع. وتفضي هذه العلمانية المدنية حتماً إلى دولة شبه دينية وإلى تشريعات مختلطة.

العلمانية – المعاكسة

إن مفارقة «العلمانية الإسلامية» كبيرة جداً: فالدولة مع اتخاذها الإسلام ديناً، تشجع حركة معاكسة من أجل خصخصة الدين، إذ تسمح علمانية – معاكسة سوسيولوجية لكل امرئ بتصور علاقته الشخصية بالإسلام، بل وبالعيش من دون أن يلتقي الله في كل حين. وهي الدلالة الثانية للعلمانية. فالحداثة قلبت التقاليد، ولكن من دون تحطيم أسوار الإيمان. وقد عملت، بصفة محسوسة، على أن تُخرج ميادين عن هيمنة الدين. كما توافقت السياسة مع أشكال الدولة الحديثة: الدستور، الأحزاب السياسية، البرلمان، المحاكم، الإجراءات الشكلية... والحقيقة أن الدولة السلطوية لم تمنع الربا ولا تعاطي الكحول؛ ويعاقَب السارق بعقوبة السجن وليس بقطع اليد، وتُعاقب العلاقة الجنسية المحرمة «الزنا» بعقوبة السجن وليس بالرجم؛ ولم يعد غير المسلمين يدفعون الجزية كما كانوا يفعلون في العصر الكلاسيكي؛ وقد ألغي الرق حتى في البلدان الأكثر تخلّفاً. ويتقيد الاقتصاد، أكثر من أي مجال آخر، بالعقلانية الغائية النفعية والذرائعية الحديثة. وتعبر الثقافة العليا والفنون عن نفسها في نطاق العقلانية الجمالية الدنيوية (الرواية، السينما، الفنون التشكيلية).. وقد ابتكر المجتمع هو نفسه أشكالاً جديدة من التعايش زاد من انتقائيتها أن عولمة أنماط الحياة والتواصل تُسَهّل المخالطة الاجتماعية.

ولكن ما من مجال البتة للكلام عن تدنٍ للدين (الدلالة ٢ لتايلور). كما لا يمكن التفكير في الإيمان كخيار من خيارات أخرى (الدلالة ٣). فالعكس هو الذي يجري: إذ منذ القرن التاسع عشر رُفِضت سريعاً الأطروحات المادية لشبلي شميِّل (١٨٥٠ – ١٩١٧) واللائيكية التي قدَّمها فرح أنطون (١٨٧٤ – ١٩٢٢) كما رُفِضت الإلحادية التي نادى بها الزهاوي[1]، فالقصة المسيطرة في الحقيقة هي قصة الإصلاح الإسلامي الكبرى. أي إصلاح الإسلام بالرجوع إلى [السلف

1 – انظر حمادي رديسي، [مأساة الإسلام الحديث]، المذكور آنفاً.

الصالح]. ولكن، من هم السلف الصالح؟ إن القائمة تشتمل على ثلاثة أجيال: جيل «صحابة» النبي، وجيل «التابعين»، وجيل «تابعي التابعين». وتتوقف السلسلة الذهبية عند وفاة ابن حنبل (٨٥٥م) أثناء الخلافة العباسية؛ ويعتمد هذا المذهب على حديث: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم».

وثمة رواية أخرى فيها إضافة رؤيوية: «ثم يأتي قوم تَسبِق أيمانَهم شهادتَهم*» فالتاريخ بالنسبة للسلفيين هو تاريخ انحراف الخلافة الراشدة. والواقع أن بإمكان الإنسان أن يكون سلفياً في أي وقت. فإصلاحيو القرن التاسع عشر والإسلاميون (المتشددون أو المعتدلون) هم أيضاً سلفيون (من دون أن ينتموا مع ذلك إلى الدعوة السلفية)، على شاكلة كل مسلم يُجل السابقين إجلالاً عظيماً. ولكن مع بعض الاختلاف: فالسلفية الإصلاحية لم تكن تسعى للعودة إلى الأسلاف بقدر ما تسعى إلى تنقية الإسلام من شوائب الماضي لتكييفه مع الحاضر. والحركة الإسلامية لا تعود إلى الماضي أيضاً: بل تستمد من الإلهيات الكلاسيكية العناصر الملائِمة لإيديولوجيتها السياسية، بينما يعيش المسلم البسيط إسلامه بحرية. ترى هل الإسلاميون بصدد التلاعب بالإسلام؟ إنهم، في الحقيقة، يتشاطرون العديد من الخصائص من أصوليين آخرين، بمن فيهم أصوليون يهود ومسيحيون. وقد لخّص سيدن هذه الخصائص في كتابه [**الأصولية المقارنة**] كالتالي: معاداة العلمانية، تقديس النصوص، ضرورة التقيد بالفروض المُنزَلة، اندماج الدولة بالدين، اللجوء إلى العصر الذهبي، الانفصالية الاجتماعية. ولم يغيّر سقوط الديكتاتوريات معطيات المشكلة تغييراً جذرياً: فالعلمانية الإسلامية تصطدم بمناطق رمادية تجعل من العلمانية الإسلامية تصوراً مبهماً ومتناقضاً. (الدلالة ٣).

الفضاءات الوسيطة

تكتنف العلمانية مناطق رمادية، وفضاءات وسيطة، وأسئلة معلقة لا تسمح للإسلام بأن يتعلمن إلى حد يجعل من الدين خياراً ممكناً في السعي إلى المعنى. وهي تشكّل موضوعاً للنقاش، من الصعب حصرها في قائمة مغلقة، ولكن لنقل تطبيق الشريعة، الديموقراطية، وضعية المرأة والأقليات الدينية، وحرية الاعتقاد. ولكل واحد من الأسئلة المطروحة، يأتي الإسلام بحل في

---

* أخرجه الشيخان. (المترجم).

منتصف الطريق بين التراث والحداثة؛ فالإسلام لم يعد تقليدياً تماماً من دون أن يكون مُعَلمناً. وهو لا يتوصل إلى تطبيق أحكام الشريعة بكاملها ولا إلى استبعادها تماماً. إذ كانت الشريعة في الماضي مجموعة من القواعد المحددة نسبياً، المنبثقة عن الفقه الإسلامي، تتضمن العبادات والقانون المدني وقانون العقوبات، ولاسيما العقوبات المدنية، والعديد من المسائل المشابهة. أما اليوم فلم نعد نعرف ما هي الشريعة: فعلى سبيل المثال، هل يشكّل الحجاب والنقاب أو الطعام الحلال جزءاً من الشريعة؟ إن المطالبة بالشريعة رد فعل على العلمنة. وهي تعبر عن حَصَر العيش في عالم من دون «التقاء الله». وللمفارقة، فإن تبنّي الديموقراطية رد فعل عكسي، وجواب ملائم على تقاليد سلطوية بالية. وهو يعبّر عن توافق الإسلام مع الديموقراطية الغربية. والتجربتان المتنافستان تستحقان، في هذا الشأن، اهتماماً حقيقياً، التجربة التركية حيث يبرهن حزب العدالة والتنمية على قدرته في احترام اللائيكية؛ والتجربة الإيرانية التي لا يشكل الانتخاب فيها إلا خدعة لإخفاء الديكتاتورية الدينية. فمسألة القيم تَظَل مركزية إذن، ومسألة المساواة بين الرجال والنساء أولاً. وقد اكتسبت النساء حقوقاً في بعض البلدان سواء في المجالات العامة أم الخاصة. والمساواة الاجتماعية مقبولة إجمالاً لكن المساواة بين الجنسين في الأحوال الشخصية إما مرفوضة وإما محدودة. وهكذا، ألغت بلدان قليلة تعدد الزوجات (تركيا وتونس) لكن المرأة لم تعد منزوية في بيتها. ويمكن إرجاع هذا التمييز إزاء المرأة سواء إلى التقاليد الإسلامية الأبوية أم إلى الهيمنة الذكورية الكونية. وما يُضعِف المواطنة الحديثة هي الفروق الدينية (بين المسلمين وغير المسلمين) والإثنية (بين العرب وغير العرب) والمذهبية (بين السنّة وغير السنّة). أخيراً، تُفهَم حرية الاعتقاد في اتجاه وحيد يرفض كل المواقف السلبية: كالحرية في عدم الإيمان، والتجديف، والتحوّل عن الدين والتعرّض للمقدّسات.

وقد تبادر إلى الظن يوماً أن هذه المناطق الرمادية ستتوضح حينما يفصل الرأي العام الديموقراطي في النقاش. لكن هذا ليس صحيحاً، إذ أبقت الثورات العربية على الإبهام، وزادت التناقضات وقلّصت أيضاً من أفق المعنى. فقد حررت طاقات شعبية متعصبة ومعادية للعلمانية وشديدة الحساسية إزاء أي انتقاد للدين. ففي الشأن التونسي، بعد ١٤ كانون الثاني، استهدف عدد كبير من الاعتداءات الفئات الأكثر ضعفاً كالفنانين والمثقفين والصحافيين، والنساء، لاتهامهم بالتعرّض للمقدّسات. وقد حكم على شابين عاطلين عن العمل (جابر بحري وغازي

الباجي) متحدرين من مهدية (الوسط الشرقي) في ٢٦ حزيران ٢٠١٢ بسبع سنوات ونصف سجناً، وبدفع غرامة ١٢٠٠ دينار لإعلانها الإلحاد. وفي هذه الظروف، يبدو الأمل في أن توسِّعَ الثورة أفق التوقعات الروحانية والمعيارية وقد تعرَّض للإخفاق، إلا إذا كان الأمر متعلقاً بحلقة إضافية، تُواصِل نزاعاً سمّاه عبد الرحمن وحيد، الرئيس السابق لإندونيسيا ولـ[**ندوة العلماء**]، في ٢٠٠٥ «الحرب الكلية من أجل روح الإسلام بين الإسلام الطيب والإسلام الرديء». وإذا ما انتصر هذا الأخير، فلن تكون الدولة المدنية التالية للثورة إلا إجراء مؤقتاً لتأجيل دخول عصر العلمانية إلى إشعار آخر.

الكاثوليكية في مواجهة
[عصر العلمانية]

بول فالادييه س.ج.

تهدف هذه المساهمة إلى مواصلة المحادثة التي يدعو شارل تايلور إليها بشأن كتابه الرائع، **[عصر العلمانية]**. هل يجب التذكير بالاحترام الذي يفرضه باتساع نظراته وثراء تحليلاته ودقّة مقارباته؟ فليس بوسع القارئ إلا التأثر بالثقافة الواسعة التي يشهد عليها هذا الكتاب الذي يبعث على التفكير ويدعو إلى التأمّل. ولعدم القدرة على الإلمام بكل شيء، سأقتصر على مقاربة شديدة الدقة: فتايلور يتعرّض لما يسميه العلمانية ٣، أي إنه لا يعالج المؤسسات المنفصلة عن جذورها الدينية، كما لا يعالج الصيرورة العلمانية في قصة كبرى عَوَّدنا منظرو العلمنة عليها. فالأمر لا يتصل إذن لا بالعلاقة بين الكنيسة والدولة، ولا باللائيكية، بل بتساؤل بمعنى أكثر عمقاً، هو: ماذا عن مصير الإيمان الديني في عصر علماني؟ ولماذا يغدو مثل هذا الإيمان الذي كان يبدو بديهياً في قرون أخرى، بمثل هذه الصعوبة، بل استثنائياً وغريباً بنظر البعض، في أيامنا؟

وسؤال كهذا لا يتعلّق فقط بأمريكا الشمالية، بل يعني كل فكر حي يعيش في عصر علماني، كما يعني بالطبع بصفة خاصة أي إنسان يعرف أنه مهتم بالإيمان الديني. وإحدى الفوائد الكبرى لهذا الكتاب تقوم في نظري على فكرة إنه إذا ما ظلّ الإيمان الديني ممكناً ووجيهاً، فقد اعترته الهشاشة، لكن هذا تم على غرار أي شكل آخر من أشكال الإيمان؛ فالإلحاد نفسه أو اللامبالاة الدينية يرتكزان على إيمان، وبهذا فهما ليسا أقل هشاشة من الإيمان الديني. فليس ثمة إنسانوية أو إلحاد منتصر على أنقاض الدين من جهة، ومن الأخرى، مؤمنون مضطرون للاكتفاء بالبقايا. والجميع تأثروا، بأشكال مختلفة، بعصر العلمانية. وبالنتيجة فإن الأصولية التي تنخر الأديان لا توفر المواقف العلمانية. وقد تأثرت، من جهتي، بكون العلوم الاجتماعية، والسوسيولوجيا على وجه الخصوص، في فرنسا على الأقل، قد مسّها الموقف الأصولي الذي وصفه أوليفييه روا[1]. إذ إنهم سوسيولوجيون الذين يحددون القواعد في أيامنا، عندما يأمرون بشكل تسلّطي بما يجب أن تكون

---

1 - انظر في هذا المُؤَلَّف، أوليفييه روا، «علمانية وأصولية: الوجهان لظاهرة واحدة؟».

عليه، وخاصة في الأسرة، والعلاقة بين الجنسين، ومعنى الزواج (الجمهوري واللائيكي)، ويمكن أن أعطي أمثلة حديثة وعديدة حول مثل هذه الادعاءات الأصولية، الباعثة على القلق لو لم تكن على قدر كبير من السخافة. وهذا يبين أن علماً بـ«عَلمانية» السوسيولوجيا لا يفلت من تأثيرات عصر العلمانية، حتى عندما يتخيل السوسيولوجيون أنفسهم «فوق» نتائج العلمنة من دون تبصّر. ويسمح كتاب تايلور بفضح هذا الموقف، بصورة غير مباشرة على الأقل.

وأريد أيضاً أن أعبّر عن سعادتي بخاتمة الكتاب في الفصل العشرين، حيث يصرّح بوضوح «بالموقع الذي يتحدث منه». والقارئ الذي تابع مسيرة الكتاب الطويلة، يستشعر جيداً الموقف الوجودي للمؤلف، لكن الصفحات الأخيرة، تؤكّد بشجاعة وثبات، أن مؤمناً هو الذي يتساءل من حيث هو كذلك، ولا يحتمي وراء حيادية زائفة لملاحظ غير مكترث أو لشخص غير ملتزم، كان موضعاً لانتقاد تايلور في كتب أخرى شهيرة له، ويُختَم الكتاب نوعاً ما بثناء طفيف على المسيحية وهو أمر يدل على الشجاعة بقدر ما هو نادر ويشكل جزءاً مما تعارف الناس عليه في التهكم على عالم الإيمان، وبصفة خاصة، على الإيمان الكاثوليكي. ولدى تايلور هذه الشجاعة النادرة في قول من يكون، وفعل ذلك من دون هذه الغطرسة التي تميز «المولودين من جديد» (borhagain) أو «الأرثوذكس» المتطرّفين المزعومين.

سأذكّر في البداية ببعض النقاط التي تبدو لي لافتة للنظر حول الإيمان الديني، ثم أجازف بتقديم بعض المقترحات حول الكاثوليكية في هذا العصر العلماني.

وضع الإيمان الديني في العصر العلماني

فيما يتصل بالإيمان الديني، يبيّن تايلور بأناة أنه على الرغم من كل الانتقادات والهجومات المعروفة وعلى الرغم من ضعف المؤسسات الدينية، وعلى الرغم من تدنّي الممارسات الدينية المُلاحَظ على نطاق واسع، يحتفظ الإيمان الديني بوجاهته، ولم يَزُل نتيجة لعملية العلمنة. فهو يُحدَّد بدقة على أنه يهدف إلى كمال الحياة الإنسانية، من جهة، ومرتبط بتعالٍ من جهة أخرى (ص٣٩). وتايلور، بالنسبة للجانب الأول، ينفصل بقوة عن أشكال النزعة التزمتيّة التي تخفض من قيمة الشأن الإنساني، والرغبات والأهواء لصالح تقشّف صارم، ولا تفتقر صفحاته حول (أو ضد) الكالفينية إلى القوة، هذه الكالفينية التي يمكن أن نضيف إليها التأثير المشكوك فيه للجانسينية أو لباسكال في الـ[بروفانسيال] على هذا الجانب من الأطلسي. فتايلور يعيد إضفاء القيمة إذن على

شكل من الإنسانوية المسيحية بربطها في علاقة مع التعالي الذي قد تخاطر دائماً من دونه بالانكفاء على العُجب بالذات وفي النهاية إضاعة التوق الذي من دونه يذوي الوجود الإنساني ويتوقّف نموّه.

لكن هناك القول أيضاً، ضد عودة الاعتزاز بالهوية المتشنج نوعاً ما، المنتشر في أيامنا ضمن الكنيسة الكاثوليكية أو ضمن النزعات الأصولية، بأن الإيمان الديني هش منذئذ، ويجب أن نأخذ بجدية التعريف الدقيق المعطى له[1]. والمقصود بالهشاشة «أن التقارب الشديد بين الخيارات المتوافرة قاد إلى مجتمع يغير أفراد كثيرون مواقفهم فيه، أي «التحوّل عن الدين» خلال حياتهم و/ أو تبنّي موقفاً مخالفاً لموقف آبائهم». وهو موقف هش، لكنه من دون شك «أكثر متانة ببساطة لأنه استمر على الرغم من البديل من دون أن يغير من طبيعته». وتجدر الإشارة من جديد، إذ هنا تكمن أصالة الكتاب، إلى أن هذه الهشاشة تشمل، في نظر تايلور، الأشكال المختلفة لعدم الإيمان أو الإلحاد[2]. فعصر العلمانية لا يمس إذن بنوع من الامتياز السلبي المؤمنين وحدهم، بل يمس حتى وإن تظاهرت بإنكاره، كل أشكال الإيمان، وما الإلحاد إلا شكل من أشكالها، وليس الموقف الحديث بامتياز، ولا «أفقنا غير القابل للتجاوز».

لكن الكتاب يشير أيضاً إلى وجود هشاشة خاصة بالإيمان المسيحي و/ أو الكاثوليكي. وتتأتى هذه الهشاشة أساساً من القراءات الحديثة للإيمان؛ فما من أحد يستطيع تجاهل الماضي؛ وحتى لو رغب مؤمن فردي في هذا، فإن التاريخ يدركه سريعاً، أو يدركه على الأقل الرأي السائد الذي يتعرّض لماضي الغرب بنظرة نقدية، سلبية، تدينه باختزاله على سبيل المثال إلى الحروب الصليبية أو إلى مطاردة السحرة، ومحاكم التفتيش، وإلى الحروب الدينية، طبقاً للآراء المعروفة جيداً في بلداننا اللاتينية. وتايلور يشير في الواقع أيضاً إلى أي حد تأثر التراث المسيحي بالأوغسطينية المتطرّفة وبالتزمتيّة التي تحتقر الجسد؛ إذ يتكلم حتى عن «انسلاخ» بهذا الشأن في صفحات على غاية من الدقة والوجاهة. لكن المسيحية، إضافة إلى هذه الاتجاهات المسيطرة في بعض الفترات، تعتريها توترات لا مفر منها من الصعب استيعابها: النوسان بين التضحية بالنفس (الذي لا وجود لحياة إنسانية حقيقية من دونه) والازدهار الشخصي (الذي يَفْسُد الزهد من دونه)، بين وحي لإله

---

1 - في هامش الصفحة ٤٩٥.

2 - وخاصة في الصفحة ١٠١٠.

شديد العقاب ووحي لإله كتب على نفسه الرحمة، الخ. ومن الممكن إضافة أن تفسير حديث للنصوص المقدسة يثير الاضطراب لدى بعض المؤمنين الذين يجدون أنفسهم أمام نصوص من المفروض أن تعبّر بوضوح عن الإرادة الإلهية، ومن هنا فإن التفسير الحالي مع خصوبته البالغة يغدو مصدراً للتساؤل وإذن للهشاشة (وهذا على عكس القراءات الحرفية التي تفضلها بعض التيارات الإنجيلية).

وباختصار، لم يعد بإمكاننا التفاهم من دون رجوع إلى الماضي، من جهة؛ وهذا الماضي من الصعب استيعابه، وخاصة من مؤمن، من جهة أخرى. لكن هنا أيضاً، يمكن الإبقاء على الأطروحة القائلة بأن الرجوع إلى تاريخنا، وتاريخ الغرب خصوصاً، مهمة صعبة، دقيقة، وثقيلة على أي إنسان، مؤمناً كان أو غير مؤمن. وهكذا يلمح تايلور إلى أن هشاشة الإيمان الديني لا ترجع فقط إلى عوامل خارجية نوعاً ما («العلمنة» الشهيرة)، بل إلى عوامل داخلية منه ذاته، ولأسباب داخلية فيه يسمح التاريخ كما تسمح الأحداث الراهنة بالكشف عنها.

الكاثوليكية في عصر العلمانية

سأهتم الآن بالتراث الديني الكاثوليكي وبالمكانة التي يمنحها له الكتاب الذي ندرسه. فتايلور يُعرِّف الدين بأنه «الإيمان بتعالٍ» من حيث إن هذا التعالي مُتَميِّز، كما قيل سابقاً، بـ«التصوّر الذي قد يحصل لدينا في سياق حياتنا العملية» (ص٣٨). وتسمح مقاربة كهذه بمناقشة مع إنسانويات مختلفة في الواقع؛ ولكن، وهذا هو سؤالي، هل تسمح حقاً بإعطاء خصوصية التراث الكاثوليكي حقها، بل وبإعطاء التراث الديني بصفة أعم حقّه؟ وأنا لا أقصد هنا بالدين لا الأفكار، والإيمان، والعواطف، والعقائد المحددة التي يُختزل إليها غالباً، ولا هذا البناء الاجتماعي والإنساني الذي يوافق تعريف «الدين الأولي» لمارسيل غوشيه و«التبعية» الدينية: فالمقاربة الأولى لا تعطي تعقد الحياة الدينية حقه إذ تقتصر على مستوى مجرد وعقلاني، والمقاربة الثانية مرتبطة أكثر من اللازم بنظرة سوسيولوجية دوركايمية، وخيالية (فأين لوحظ مثل هذا التأطير الاجتماعي من قبل الدين؟)، وخاصة أن من المتعذر لمؤمن أن يتعرف نفسه فيها. فهي نظرات خارجية لموضوعها الذي لا تحيط به إلا باختزاله وإعطائه صفة كاريكاتورية.

لكن يجدر بنا بالأحرى التزام مقاربة أنتروبولوجية تشير إلى الدين باعتباره مجموعاً من الطقوس (الحج، الصوم، كيفيات الصلاة، الشعائر، الاحتفالات المتنوعة)، والمعتقدات (الله،

الآخرة، منظومة جزاء الأفعال البشرية)، والنصوص المُؤَسِّسة (الكتاب المقدّس، القرآن) التي تورد قصصاً مُؤَسِّسة هي ذاتها لأنبياء أو رسل (بوذا، موسى، المسيح، محمد)، وتقاليد موروثة عن التاريخ (قديسين، متصوّفين، روحانيات، طرق حياة.. الخ). وجماعة من المؤمنين التابعين بالطبع، فهذا المجموع المعقّد هو ما يكوِّن الدين بمعنى الكلمة، الذي يتجسّد في مؤسسة دينية تاريخية ولديه تماسكه الخاص. وينبغي إضافة أن في قلب هذه المؤسسة ثمة تفسيرات مختلفة ومتناقضة أحياناً فيما بينها، إذ ما من تراث ديني تاريخي يشكّل كتلة واحدة (السنة / الشيعة، الكاثوليك / البروتستانت)، وهو ما يمنع من رؤية الدين كشمول تام وموحَّد للمجتمع. فهذه المقاربة هي التي أسميها دوركايمية وتمثل ثمرة للمتخيَّل، على الرغم من خصوبتها الظاهرة، لأن هذه الأداة الاستكشافية التي لا تخلو من مزايا، ينبغي تحديدها ونقدها، وهو ما لا يحدث دائماً. وهو ما يميز، على كل حال، مقاربة نموذجية حديثة للشأن الديني، من حيث هو ثمرة لعصر العلمانية.

إذا ما قبلنا مثل هذا التعريف للدين، الذي يصلح بالتأكيد للكاثوليكية، يمكننا التساؤل عما إذا كانت مقاربة الشأن الديني بالتعالي وحده، أو بتفضيل هذا المرجع، شديدة القِصر ومحدودة جداً. لأن دور الكاثوليكية في الغرب تجلّى أساساً عبر مؤسساتها ومراجعها الرمزية (قصص الكتاب المقدّس، حياة المسيح، الأديرة، المؤسسات الوقفية المتنوعة...). فنيتشه مع نقده الشديد للمسيحية عموماً، كان معجباً بالكاثوليكية بسبب تراتبيتها «الارستوقراطية»، ويدّعي حتى بأن خوارنة الأرياف وليس الفلاسفة، هم الذين طبعوا الغرب بطابعهم. وفي نص غريب من [**المعرفة البهيجة**] (ص٣٥١) عنوانه «تكريماً للطبيعة الكهنوتية»، يزعم أن هؤلاء «الحكماء» عرفوا كيف يكونون قريبين من الشعب ويؤثروا فيه أكثر من الفلاسفة؛ ويدّعي في موضع آخر[1] أن الصرامة العلمية انبثقت عن كرسي الاعتراف، لأن ممارسة فحص الضمير عَوَّدت الضمير تَفَحصه لنفسه بدقة، إلى حد الانتهاء إلى الشعور بالذنب، على كل حال!

والحال، أن من المستغرب رؤية تايلور وكأنه ينضم بكيفية غير نقدية إلى موقف إيفان إيلليش، عندما يؤكد أن المأسسة هي «المخلوق المسخ للمسيحية» (ص١٢٤٨)، وأن المؤسسات تمنع من قبول الإمكان، لأن «عالماً تنظمه منظومة من القواعد، والضبط، لا يمكنه إلا أن يعد الإمكان

1 - نيتشه، [**المعرفة البهيجة**]، ص٣٥٧، «فيما يتعلق بالمشكلة القديمة: من هو الألماني؟».

كعائق، بل وعدو وتهديد» (ص١٢٥٠). من المؤكد أنه لا يمكننا إلا إدانة «صنمية القواعد والمعايير»، ولكن كيف تمنع مؤسسات مستلهمة من [المائدة] agapé، المذكورة باستفاضة، من حيث تمييزها للرسالة الإنجيلية، كمضافة الله (التي انبثقت منها المستشفيات الحديثة) أو الجامعات (التي نشأت ضمن الكنيسة، كجامعة السوربون) أو أيضاً المدارس، قبول الإمكان؟ ويبين الرجوع إلى السامري الصالح (ص١٢٥٠) أنه إذا لم يتيسر الاكتفاء بـ[مائدة] مرة فمرة، فإن مؤسسة استشفائية وحدها يمكن أن تستقبل هذا الإمكان المخيف المتمثل في المرض والشيخوخة والألم على وجه العموم. إذ إن رفض المؤسسة بالأحرى هو الذي يفضي «إلى إضاعة جانب هام من قصة السامري الطيب» (المصدر ذاته). فهي المؤسسة، على العكس، التي تسمح بمواجهة وبتجاوز ما لا تتوصل مبادرة الرحمة الفردية إلى بلوغه. وتايلور إذ يستشهد بإليش يبدو أنه يوافق أطروحاته من دون نقد لها أو تحفّظ عليها. فهل هذا الوضع مُحتمل؟ اللهم إلا إذا تبنّى المرء مسيحية من دون مأسسة، فردية تماماً، وهو ما يخالف من دون شك عدداً من تأكيدات المؤلف، أو أيضاً إذا اعتقد بالأطروحة الليبرالية القائلة بإنجيل نقي شوهته حتماً المؤسسة، وإذن الكنيسة وجماعات الذين شهدوا عليه، وهو ما لا يبدو أنه موقف تايلور الكاثوليكي. وهي أطروحة شائعة في الواقع، لكنها غير نقدية ومخالفة كثيراً لمواقف الكتّاب الأكثر وضوحاً. فهل هي هفوة مؤسفة يا ترى؟

وثمة جانب من وظيفة الكنيسة الكاثوليكية في عصر العلمانية يبدو لي أنه أُهمِل بفعل الإلحاح المتكرر على التعالي: هو إسهام الكنيسة (المؤمنين وليس السلطات الكنسية فقط) في النقاش الديموقراطي، وإذن في صميم عصر العلمانية. ولنتذكر النقاش الشهير، بين الفيلسوف هابرماس والعالم اللاهوتي راتزينغر في ميونخ[1]، فمن المثير للاهتمام أن هابرماس يعترف في تدخله بأن المصلحة العامة تميل إلى نسيان الأكثرية الصامتة، لأنها تجد صعوبة في الاشتراك بالحوار؛ ويلاحظ بهذا الشأن أن الكنائس هي التي تُذَكر بالوجود المَنسي، الخفي أو الصامت للأشخاص الذين يتألمون، والذين يسحقهم الظلم أو المرض، أو تكبتهم البنى الاجتماعية. والحال، أن الكنائس عندما تدعو على سبيل المثال إلى التضامن مع الإنسانية جمعاء ضد النزعات الوطنية أو الشعبوية، أو عندما تُعَلم المذهب التقليدي في التوزيع الشامل لثروات الخَلق، لا تلقى حتماً قبولاً حسناً ولا

1 - انظر في ها الكتاب مساهمة هينز ويسمان.

آذاناً صاغية (إذ يُفَضَّل التركيز على الحياة الجنسية ونسيان الباقي). ولكن، ألا تساهم، من جانبها، في إيقاظ ديموقراطياتنا من نومها الوثوقي والعملي، وفي انفتاحها على أبعاد تميل الديماغوجيا إلى تجاهلها؟ ولاسيما عندما لا تكتفي الكنائس بالكلام، بل يتطوّع مسيحيون في الميدان لمحاربة الجوع والتعذيب والجهل، أو للعناية بالضعفاء؟ فهنا أيضاً، تقوم المؤسسة، على الرغم من قابليتها للنقد في العديد من النواحي، بدور جوهري، لا يقتصر فقط على أعمال ملموسة وتحذيرات نظرية، بل يشمل أيضاً اقتراح تصوّر للإنسان المتجسد (يشير إليه تايلور عن حق) المتواصل مع غيره في وقت يحلم الكثيرون بحياة جنسية أو ببنوة من دون جسد ومن دون علاقة جسدية! وهنا يقود الإيمان بتعالٍ من حيث كونه كلاماً منادياً إلى التصدّي للانحطاط المرتبط بـ«نهاية الاستثناء الإنساني» المزعومة (طبقاً لعنوان كتاب جان – ماري شافير). والحال، أن «النزعة التجمعية» واللاتميزية التي تقود إلى رفض «التميز» (نيتشه أيضاً) ينبغي أن تُوازَن برسالة عامة، تذكر بأن الواحد لا يكون أبداً من دون الآخر، وبأن الاختلاف إذن، بما فيه الجنسي، ضروري للإنسانية. وهنا تكون الدعوة إلى التعالي ذات معنى، بشرط أن تصدر عن مؤسسة، باعتبار مجال التكوين والحث على الحريات الفاعلة.

صحيح أنه قد يقال عن حق إن الكنيسة الكاثوليكية ليست في أحسن أحوالها وأن من شبه المضحك الاعتماد على مثل هذه المؤسسة أو انتظار مساهمة ملحوظة منها في الحياة الديموقراطية لهذا العصر العلماني. وكما لاحظ شارل تايلور جيداً في محاضرة ألقاها في ميونخ، ٢١ كانون الأول ٢٠١١، في أكاديمية بافاريا الكاثوليكية، فإن الكاثوليكية الحالية تعاني انقسامات قوية لا يمكن تجاوزها في الظاهر؛ إذ يعتريها تصاعد أصولية عدوانية، تندد بتراث الكنيسة عبر الانتقادات الغادرة لمجمع الفاتيكان ٢ (وخاصة ضد الحرية الدينية)، وتشجعها أعلى السلطات الكنسية في روما. فهي تعرف إذن تراجعاً أكثر من مُقلق في تنظيمها الشديد المركزية، البعيد عن الكنيسة القروسطية القديمة، واستطاع تايلور التحدّث في تدخله ببافاريا عن «استبداد متنور» بشيء من التهكم، وهي نقطة ليس لنا إلا الموافقة عليها، مع أن الاستعداد الحالي قد يكون أي شيء فيما عدا كونه «متنوراً» (كما في قضية أعضاء جوقة المسيح، التي ظهر فيها يوحنا – بولس الثاني متعامياً، ولكن أيضاً إصرار بونوا السادس عشر على اقتراح «لإعادة إدماج» مخزٍ ومستحيل بلا شك لمنشقّي لوفيفر).

لكن الوصمات التي تشوّه صورة الكنيسة (وخاصة التحرّش الجنسي بالأطفال الذي هَوَّنت منه طويلاً السلطات الكنسية) لا تلغي دورها كـ«آية» بين الأمم و«سر للخلاص»، كما يقول مجمع الفاتيكان ٢. والحال، أن في أوربا التي تشعر بشيخوختها وفتور همتها وبعجزها وبتهديد العدمية لها، يبدو لي أن الآية التي يمكن للكنيسة بل الكنائس المسيحية تقديمها ينبغي أن تكون آية أمل. فالمستقبل ليس مغلقاً حتى وإن كان ماضينا ثقيلاً على أكتافنا. وعلى المسيحيين إذن مواصلة الرسالة الإنجيلية الجوهرية أكثر من أي وقت مضى: «انهض وسر». فلا يدّعي كلام الوحي المسيحي وما ادّعى قط إدخال الشأن الاجتماعي في شبكته، بل إيجاد الإنسان الواقف، احمل متاعك وسر، تلك هي الرسالة التي لا تعيدنا إلى الماضي. بل تلفتنا صوب مستقبل علينا بناؤه. في عالم ما بعد العلمانية؟ لنتجنب التصنيفات العبثية التي تُفرح المعلقين وتسري عنهم أو التي تبقي على سجالات لا جدوى منها. ولننظر بالأحرى ما يمكن عمله بكل ما للروح من قوة، «قوة الرجال والنساء ذوي البنية الحسنة»، طبقاً للتعبير التقليدي، الذي لا يفتقر تماماً للوجاهة.

وأختم بالقول إن ما يجعل الدين حياً، هي قوة سلطته الرمزية. والكلمة الأخيرة لم تُقل، إذ بإمكان أي تراث حي أن يقدم من جديد رسالة جديدة، مستمداً الجديد من القديم. وهذا ما سميته الرمزي، المحمول بالطقوس وبالممارسات، ولكن أيضاً بالمنبع الخصب دائماً للنصوص المقدسة، وهي تُقرأ وتُعاد قراءتها بذكاء علماني كوّنته العقلانية الحديثة، فتحافظ على قوة جديدة. وحتى لو كانت الكنيسة الكاثوليكية بصفة خاصة، ولكن ليست وحدها، تتصف بالهشاشة، فلا ينبغي نسيان أن المسيحية تتأسس على الصليب، وإذن على الإخفاق والموت، ولكن أيضاً على العبث. إذ ما من موت أو انحطاط مقرر نهائياً، وهو ما يؤيد، بكلام لاهوتي، أحد المحاور القوية في [عصر العلمانية].

علمنة المقدّس
هل من الممكن تعديل الاتجاه في التيبيت الصينية؟

جورج. ج. زينغ

يسلّط [**عصر العلمانية**] لشارل تايلور الضوء على عدد كبير من المسائل الراهنة. ومشكلة التيبيت واحدة منها. فمن جهة، الدولة – الحزب الصينية ذات إيديولوجية لائيكية، تفرضها كمذهب شامل لتنظيم الحياة الروحية والمادية للسكان، ومن جهة أخرى، تمثل البوذية التيبيتية صميم الهوية للشعب التيبيتي الذي لا يميز، من جهته، بين السياسي والروحي، ويرى في الدالاي لاما زعيمه السياسي والديني. علاوة على أن الحياة الدينية لا تنفصم عن الحياة السياسية والاجتماعية. وكانت مهمة هذا الاتصال ترجع في الماضي أساساً إلى الأعمال الطقوسية الجماعية. ومنذ ١٩٥١، حينما ضُمَّت التيبيت تماماً إلى جمهورية الصين الشعبية، حوَّل منفى الدالاي لاما الطوعي طبيعة التوتر بين منظومتي القيم، الذي بلغ ذروته مع تضحية الرهبان التيبيتيين الطوعية بأنفسهم هذه السنوات الأخيرة[1].

وتايلور لا يذكر التيبت إلا مرة واحدة في كتابه[2]؛ غير أن أفكاره حول مصير الأديان في مجتمعاتنا المُعَلمنة أكثر فأكثر تُطلعنا على أبعاد جديدة وحلول ممكنة للمشكلة التيبيتية. ومنذ اللحظة التي كان وقع الحادثة فيها إقصاء الأديان التقليدية من حياتنا، تلك الأديان التي لا يمكن

---

1 – فيما يتعلق بتزايد عدد حالات التضحية الطوعية الاحتجاجية في التيبت، انظر ادوارد يونغ وجيم ياردلي، «الحالة المئة في التضحية بالنفس داخل التيبت» نيويورك تايمز ١٤ شباط ٢٠١٣. وثمة «تقليد» في التضحية بالنفس حرقاً في البوذية، انظر جيمس أ. بين، الاحتراق من أجل بوذا: التضحية بالنفس في البوذية، يونيفرستي أف هاواي برس، ٢٠٠٧، وقدم الراهب داوود أحد المبررات الأولى لممارسة التضحية الطوعية إلى الإمبراطور ليانغ وودي في ٥٢٦ قبل الميلاد: «إن الجسد كنبتة سامة؛ ومن اللائق حرقه والانتهاء منه، فأنا منذ وقت طويل مُتعب من هذا الغلاف الشهواني. وقد نذرت على نفسي أن أعبد بوذا كما فعل كسيجيان». (استشهد به أبين، أعلاه، ص٣) إلا أن التضحية الطوعية بالنفس هي قضية تعبير سياسي واحتجاج ضد القوانين والسياسات الصينية التي تضيق الخناق أكثر فأكثر على الممارسة الدينية في المناطق التيبيتية.

2 – إذ يصف «رد فعل الدالاي لاما على الاضطهاد الصيني في التيبت» كمثال مدهش على «الانتقال الديموقراطي انطلاقاً من أنظمة استبدادية وقاتلة غالباً»، شارل تايلور، [**عصر العلمانية**]، ص١٢٠٠.

لها أن تُختزل إلى تَعبُّد شخصي وإلى التزام، كان من الضروري «العودة إلى الماضي» للحفاظ على التنوّع الثقافي. وتايلور إذ يستشهد بفيكتور توريز، يُقر بأن الشعوب «الأصلية» التي تُعتبر في نظر القانون التشريعي – السياسي السائد، ضعيفة أو تنتمي إلى طبقة مهضومة الحقوق تستطيع استخدام السلطات الدينية، «سلطة الضعفاء»، ضد السلطة التشريعية – السياسية للقوي[1]. ويكفي ربما تمييز السلطة السياسية والتشريعية، من جهة، عن السلطة الثقافية والدينية من الأخرى، والسماح للأقليات بالتمتع بالقرار حول شؤونهم الثقافية الخاصة لإحداث التوازن. وهذا التنظيم ليس ثورياً في شيء، فقد عاش بنو الإنسان أغلب تاريخهم المشترك طبقاً لأشكال من التكامل، الممزوجة نوعاً ما بدرجة عالية من التراتبية.

والدولة الصينية بتسويتها بين أفراد المجتمع بأسره وبتحطيمها للنظام الاجتماعي التراتبي التقليدي في التيبت، أفضت إلى تفكك سلطة الدير التقليدية. «فالفرض التدريجي لهذا النظام كان يعني نهاية التوازن الحرج ما بعد المحوري، والتسوية بين الدين التعبدي الفردي أو بما فيه الولاء للفضائل العقلانية، من جهة، والطقوس الجماعية عموماً والمرتبطة بعالم المجتمع بأسره، من الجهة الأخرى، وقد نُقِضت، لمصلحة القديم»[2]. فينبغي موازنة تأثيرات تسوية الحداثة بترتيبات مُكَمِّلة حتى يُكتب للأديان غير الشخصية البقاء. وبعبارة أخرى، إن الحياة الإنسانية تصاب بالفقر الشديد في الوقت الذي تُثري مادياً. والاستقلال الذاتي الثقافي هو الإجراء الملائم لتحقيق تفسير تايلور التاريخي للتكامل.

وهكذا، وعبر قرون، اتخذ التفاعل بين التراتبية التيبيتية والدولة الصينية شكل علاقة الكاهن – رب العمل وكان يمنح مزيداً من الفضيلة للسلطة[3]. ويكفي شيء من البراغماتية والمرونة للعودة إلى مثل هذا التوافق.

لقد تركّز النقاش الدولي في مسألة التيبت حديثاً حول الثقافة الدينية. إذ صرح الدالاي لاما في مقابلة أجريت معه في آب ٢٠٠٨: «إن المهم هو الحفاظ على طابع التيبت. وهو أهم من الشأن

---

1 – [عصر العلمانية]، ص٩٤.

2 – [عصر العلمانية]، ص١٤٧.

3 – ماثيوت. كابستين، [التيبيتيون]، بلاكويل، ٢٠٠٦، ص٨٥.

السياسي»[1]. وصرح خلال السنتين الأخيرتين بأنه مستعد لتنازلات في المطالب السياسية بـ«استقلال ذاتي حقيقي» للتفاوض على «استقلال ذاتي ثقافي».

وبمناسبة تسليم الدالاي لاما قلادة الكونغرس الذهبية لعام ٢٠٠٧، أكدت عضو مجلس الشيوخ الأمريكي ديانا فينيستاين أن الدالاي لاما كان طلب «محادثات مباشرة، مجدِّداً هكذا مقاربته للسبيل الوسط ومعبّراً بوضوح عن أنه لم يكن يسعى إلى الاستقلال، بل كان يريد الحفاظ على الاستقلال الذاتي الثقافي والديني للتيبت»[2]. غير أن الحكومة الصينية ردّت بجفاء، رافضة أي طلب لـ«استقلال ثقافي ذاتي»، ونشرت كتاباً أبيض (٢٠٠٨)، نصَّ على أن: «صخب الدالاي لاما الرابع عشر وزمرته بغية الحصول على "استقلال ذاتي ثقافي" للتيبت ليس إلا مؤامرة سياسية لإقامة نظام حكم ثيوقراطي على سكان التيبت وعلى مناطق أخرى غير مأهولة في التيبت، وتحقيق "استقلال التيبت الكبرى"»[3]، وينتج النزاع من تصورات مختلفة للثقافة. فالحكومة الصينية، الحديثة المادية، لا تفهم من الثقافة إلى الجوانب المناسبة للتطوّر الاقتصادي للأمة، بينما يستند تصوّر الثقافة لدى الدالاي لاما أساساً على البوذية التيبيتية في أصالتها.

ومع أن الكثيرين من الغربيين يتحمسون لمساندة الدالاي لاما «روحياً» كحامٍ للثقافة التيبيتية، فإن بعض الأكاديميين اليساريين أو «التقدميين» يدافعون أيضاً عن منطق التنمية للصين[4]، إذ يزعم باري سوتمان، على سبيل المثال، أن «مظاهرات التيبت لا تمثل طابعاً تقدمياً»؛ أما مايكل بارانتي، فيؤكد:

> **أن الثقافة قد تمثل ستاراً لعدد كبير من المظالم، بجلبها الفائدة لفئة محظوظة من المجتمع على حساب بقية الناس. ففي التيبت الثيوقراطية الإقطاعية، كانت مصالح الحكام تتلاعب بالثقافة التقليدية لزيادة ثرائهم وسلطتهم**[5].

«إن الجريمة التي يجري التنديد بها هنا هي تجذر أشكال من عدم المساواة والهيمنة والاستغلال بوساطة تماهيها مع نظام مقدس وغير قابل للمس به»[1]. وعلاوة على هذه الملاحظة حول

---

1 – نيكولاس د. كريستوف، «غصن الزيتون من الدالاي لاما»، نيويورك تايمز، ٦ آب ٢٠٠٨.

2 – خطاب عضو مجلس الشيوخ ديان فينيستاين.

3 – مكتب المعلومات لمجلس الدولة في الجمهورية الشعبية الصينية [**حماية وتنمية الثقافة التيبيتية**]، بيجين، أيلول ٢٠٠٨.

4 – من أجل تحليل معمق لطريقة محاججة هؤلاء الأكاديميين اليساريين، انظر ت.يه، «التيبيت ومشكلة الإخضاع الجذري»، أنتيبود، المجلد ٤١، العدد ٥، ٢٠٠٩.

5 – مايكل بارانتي، «إقطاعية أليفة: أسطورة التيبت»، ص١٠، منشور على الإنترنت.

المجتمعات الدينية «القديمة»، يلاحظ تايلور أن اصطفاف الطبقة الدينية القائمة مع السلطة الحاكمة والامتيازات قد يفضي إلى استياء بين السكان الأقل حظوة.

وباعتماد إنجلهارت وويلزل على التحقيق الذي أجرياه في ٨١ مجتمعاً على القارات الست خلال عشرين عاماً، توصلا إلى نتيجة مفادها أن ماركس وويبر طرحا كلاهما تشخيصاً دقيقاً حول العلاقة بين التقدم الاقتصادي وخيار المعتقدات والقيم بين السكان. إذ كان ماركس يعتقد، من جهته، أن التقدم الاقتصادي والاجتماعي يحدد ما يريده الناس وما يفعلونه؛ ومن جهة أخرى، وحسب ماكس ويبر، فإن التراث الثقافي للمجتمع يستمر في تشكيل معتقداته وحوافزه الراهنة. ويمكن التوفيق بين هذه الأفكار المتناقضة في الظاهر، في منظور تاريخي. ففي المجتمعات ما قبل الصناعية، ونظراً لضعف مستوى الإنتاجية، كان الناس ينشغلون بكسب عيشهم، وإذن فإن قدرتهم على الاختيار بين القيم الثقافية والخيارات المتوافرة محدودة جداً؛ فهم حبيسون لقيم تقليدية، دينية أساساً. أما عندما تنتقل المجتمعات إلى المرحلة الصناعية، تعوض القيم العقلانية والعلمانية القيم التقليدية، تحت وطأة تقسيم العمل، والإنتاج الكثيف والمنظمات الاجتماعية المعقدة. لأن القيم العقلانية والعلمانية لا تتعارض مع السُّلطوية أو الديكتاتورية، إذ يتطلب التصنيع انضباطاً جماعياً وتكيفاً مع المجموعة. وبقدر ما تنتقل المجتمعات إلى مرحلة ما بعد الصناعة ولا يعود أمان وجودهم مجال اهتمامهم الأكبر، فإن قيم التعبير عن الذات «تُحول التحديث إلى عملية للتنمية البشرية، تسمح بظهور شكل جديد من المجتمع الإنساني يتركز على الناس أكثر فأكثر»[2]. وفي قصة كبرى كهذه، تشمل الثقافة بعدين: الأول هو الذي تشكل فيه القيم التقليدية والقيم العقلانية والعلمانية قطبين، والآخر هو الذي تُؤخذ فيه قيم الحفاظ على البقاء وقيم التعبير عن الذات على أنهما النقطتان القصويان. وإذا ما نظرنا للأمور من وجهة نظر هذين البعدين، نتوصل إلى تعرُّف بعض التناظرات المتعلقة بالعلاقة بين التنمية والثقافة.

ويتضح أن هذا التحليل عظيم الفائدة، إذا ما طبقنا هذا المنظور في إطار تفكيرنا حول مسألة التيبت. فالتيبت لا تزال مجتمعاً قبل الصناعي، وللثقافة الحديثة المُعَلمنة تأثير قليل على غالبية

---

1 – شارل تايلور، «مستقبل الماضي الديني»، في [إحراجات وارتباطات: بحوث مختارة]، هارفارد يونيفرستي برس ٢٠١١، ص٢١٨.

2 – رونالد إنجيلهارت وكريستيان ويلزيل، [التحديث والتغير الثقافي والديموقراطية: مرحلة التنمية الإنسانية]، كامبردج يونيفرستي برس، ٢٠٠٥، ص١.

التيبيتيين الذين يعيشون في المناطق الريفية والمراعي النائية. غير أن أقلية من سكان المدن التيبيتية تبنّوا القيم العقلانية والعلمانية. ويمضون وقتاً أطول مع الموسيقى الحديثة منا في المعابد[1]. أما البلدان المتقدمة، فقد دخلت العصر ما بعد الصناعي، حيث غدا تأكيد القيم الفردية هو القاعدة وحيث يؤيد الكثير من الناس بيئة متعددة الثقافات تقدم مزيداً من الخيارات. ويُبدي الناس أكثر فأكثر، في هذه البلدان، تعاطفاً حقيقياً مع «الأقليات الثقافية المهددة». وكما يبين تايلور بكثير من الوجاهة: «فإن العلامة الأكثر وضوحاً على التحوّل الذي جرى لعالمنا هي أن الكثير من الناس اليوم ينظرون بحنين إلى عالم الماضي، عالم الأنا النَّفوذ، كما لو أن خلق حدود عاطفية سميكة بيننا وبين الكون يُعاش اليوم كخسارة. والهدف هو استعادة شيء من هذا الشعور المفقود[2]». ولهذا ينتقد الناس الذين يعيشون في العالم المتقدم سياسة الصين في التيبت (بما فيها السياسات التي تشجع على التنمية الاقتصادية) من منظورهم ما بعد الصناعي والمتعدد الثقافات، بينما تريد الصين من جهتها دمج الاقتصاد والمجتمع التيبيتيين في صميم عملية التحديث الوطنية.

الاستقلال الذاتي الثقافي الوطني

إن الدول في العالم الحديث، تختار إما إدماج الاختلافات الإثنية – الدينية وإما التكيّف معها. فيرى أنصار الإدماج أن التعبئة السياسية القائمة على اختلافات إثنية تشكّل السبب الرئيس في الزعزعة الاجتماعية والصراعات الداخلية، بينما تضمن النماذج المؤسَّسية المرتكزة على مساواة المواطنين في الحقوق السلام والاستقرار السياسي. وإذن، لن يعترف دستور إدماجي بحقوق خاصة أو بمطالب تبعاً لهوية إثنية. بل سيحاول، على العكس، تقييد الممارسة الدينية والثقافية لمجموعة خاصة بالمجال الشخصي. وبرفضه فتح الفضاء العام لإظهار الهوية السياسية للإثنية، يهدف إلى السيطرة، بل وكبت كل تجمع سياسي باسم ثقافة إثنية خاصة. أما أنصار التكيف فيدعون أن حماية ثقافة الأقليات غير مضمونة إذا كانت ممارستها وتنميتها محصورة بالمجال الشخصي. وبعبارة أخرى، فإن على الدستور ليس فقط الاعتراف بحقوق متساوية للمواطنين وحمايتها، بل أيضاً تأكيد وضمان حقوق خاصة بالأقليات الإثنية في الميادين الثقافية والدينية

---

1 – فانكان آدامس، «الكاراوكي في لهاسا الحديثة، التيبت: لقاءات غربية مع السياسة الثقافية»، الأنتروبولوجيا الثقافية ١١:٤ (١٩٩٦)، ص٥١٠ – ٥٤٦.

2 – شارل تايلور، المصدر السابق، ص٢٢١.

واللغوية والتربوية. والتعبئة السياسية القائمة على الهوية الإثنية ضرورية لمشاركة فاعلة للأقليات الإثنية في العملية السياسية الوطنية. ولذا ينبغي السماح بها[1].

إلا أن من غير الممكن، حسب العديد من المعلّقين، فصل السياسة عن الثقافة وتطبيق أشكال غير إقليمية من الاستقلال الذاتي الثقافي على أقليات وطنية متركزة على أراضٍ هي وطنهم التاريخي حيث يكوِّنون الأكثرية. وهكذا، وكما لمح ويل كيمليكا، قد يكون الاستقلال الذاتي الإقليمي أو الفيديرالية المتعددة القوميات الحل الوحيد الواقعي لهؤلاء السكان[2]. لكن هذا يفترض نظاماً ليبرالياً ديمقراطياً، يساند حق تقرير المصير الوطني. وهو افتراض غير واقعي في الحالة التيبيتية!

كانت سلامة الأراضي إحدى الشواغل الرئيسة للحكومة الصينية، فحسب التقاليد التاريخية الصينية، ضُمَّت التيبيت رسمياً للأراضي الصينية تحت حكم أسرة يوان وسط القرن الثامن، وتكون منذئذ «جزءاً لا يتجزأ من الأراضي الصينية»[3]. وتفرض الحكومة الصينية على الدالاي لاما هذا الموقف كشرط مسبق لأي مفاوضات[4]. وفي الوقت ذاته، برَّر الاشتباه في إخلاص الدالاي لاما لسيادة الصين على التيبت تشديد الرقابة على الأمن. وحتى لو لم يعد الدالاي لاما منذ نهاية سنوات ١٩٨٠ يطالب بـ«استقلال التيبت»، فمن الواضح أن مقترحاته الجديدة تحتوي مضامين إقليمية. ففي مقترحات ستراسبورغ لـ«خطة سلام في خمس نقاط من أجل التيبت»، وفي «مقاربته للسبيل الوسط»، وفي «مذكرته حول استقلال ذاتي حقيقي للشعب التيبيتي»[5] مؤخراً، كان توحيد التيبت الكبرى تحت إدارة واحدة، لا تشمل فقط المنطقة المستقلة ذاتياً من التيبت، بل أيضاً المناطق التيبيتية من سيشوان ويوان وغانسو وكينغجي، وتمثل ربع أراضي الصين الحالية، يظل مطلباً قوياً. فليس مُستغرباً إذن رفض الحكومة الصينية هذه الفكرة رفضاً قطعياً.

---

1 – جون ماك غاري: برنيدان أوليري وريشارد سيميون، «إدماج أم تكيّف؟» اكسفورد يونيفرستي برس ٢٠٠٨، ص٤١-٨٩.

2 – ويل كيمليكا، «الفيديرالية والانفصال: شرق وغرب» (لندن ونيويورك: فرانك كاس، ٢٠٠٥) ص١٠٧-١٢٦.

3 – (مكتب المعلومات لمجلس الدولة)، [**التيبت: ملكيتها ووضع حقوق الإنسان**] (١٩٩٢)؛ [**خمسون سنة من الإصلاح الديمقراطي في التيبت**] (٢٠٠٩). وهما كتابان أبيضان صدرا عن الحكومة.

4 – المصدر السابق.

5 – مضمون هذه المقترحات متاح على موقع الدالاي لاما الرسمي: http://www.dalailama.com

لكن تصوّر بوير ورينر[1] لاستقلال ذاتي ثقافي وطني قد يساعد الطرفين في الخروج من المأزق، فإذا كان ممكناً فصل المجال الثقافي من الوجهة التصورية عن المجالين السياسي والإداري، فمن الممكن إذن إقامة استقلال ذاتي ثقافي من دون التعرّض لسيادة الدولة على أراضيها. وهذا الاستقلال الذاتي الثقافي للتيبت ليس ممكناً فقط من الوجهة التصورية، بل أيضاً من الوجهة العملية. فقد طوَّرَت الصين منظومة معقدة في الاستقلال الذاتي لغايات متنوعة مع مستويات مختلفة من المسؤوليات. إذ نجد مدناً ومناطق تتمتع بدرجات مختلفة من الاستقلال الذاتي في الشؤون الاقتصادية بغية تسهيل التنمية الاقتصادية. وهناك مناطق اقتصادية خاصة مع «درجة عالية من الاستقلال الذاتي»، يشمل الشؤون السياسية والتشريعية. ومناطق إثنية مستقلة ذاتياً تتمتع أيضاً بنوع من الاستقلال الذاتي الثقافي والاقتصادي بهدف تدبير خصوصيتها. وتتطلب هذه الترتيبات المُؤَسَّسيّة تكيّفاً مرناً في مجال خاص من دون استقلال ذاتي تام.

وتحقيق نموذج استقلال ذاتي وطني ثقافي للتيبت يتطلّب بالتأكيد أن يكون متلائماً مع وضعها الخاص. ويرى بوير ورينر أن هذا النموذج قابل للتطبيق على مجموعات إثنية متفرقة في إقليم معين. أما التيبيتيون في الصين فيعيشون متركزين في مناطق؛ ولهذا يظل الاستقلال الذاتي الثقافي الوطني قابلاً للتطبيق، لأنه ينحصر ضمن المجال الثقافي من دون ادّعاء سيطرة إقليمية. فمثل هذا التركّز الإقليمي يُسَهِّل بالأحرى تطبيق هذا النموذج. وحيثما يتطلّب النموذج الأصلي خلق جمعيات إثنية لتدبير الشؤون الثقافية، فإن النموذج المُعدَّل يقترح خلق منطقة ثقافية خاصة للشعب التيبيتي. وبينما يتطلب النموذج الأصلي تسليم بعض وظائف الدولة (بما فيها فرض الضرائب وجبايتها) لأجهزة إثنية، فإن النموذج المعدَّل يقترح تعاون الأجهزة الإدارية في المناطق التيبيتية بغية ضمان التسيير المالي للمنطقة الثقافية الخاصة. ولن تتعرض البنية الإدارية الحالية لأي تغيير.

---

1 - صمم نموذج الاستقلال الذاتي هذا في نهاية القرن التاسع عشر رداً على مطالب مجموعات إثنية مختلفة في النمسا، بهدف الحفاظ على السلامة الإقليمية للدولة وإيجاد التسويات لحقوق الأقليات الثقافية. وقد كان بوير ورينر كلاهما ماركسيين ومن قادة الحزب الاجتماعي الديمقراطي النمساوي.

ويتضمن العناصر الأساس التالية (١) مبدأ الشخصية: ينبغي أن يُعترف بمبدأ الاستقلال الذاتي الثقافي للأشخاص كأعضاء في مجموعة اثنية وليس لأراض تقسم على قاعدة إثنية؛ (٢) مبدأ الاختيار الطوعي: على كل المواطنين أن يعلنوا جنسيتهم ما إن يبلغوا سن الانتخاب؛ (٣) الاستقلال الذاتي غير الإقليمي لوظائف ذات أهمية خاصة لمجموعات إثنية تقوم بها جمعيات إثنية مُنتَخبة ديمقراطياً؛ (٤) تقاسم السلطات على مستوى الحكومة المركزية.

ونموذج المنطقة الثقافية الخاصة الذي أعرضه في هذا المقال يقتبس منهما تصور الاستقلال الذاتي الثقافي الوطني حتى وإن ابتعد بصفة محسوسة عن مقترحهما الأصلي.

تنمية التربية الحديثة في التيبت

إن التربية هي الرابطة بين الثقافة والتنمية، ففي ١٩٥٢، لم يكن في التيبت المركزية إلا ٢٠ مدرسة رسمية و٩٥ مدرسة خاصة على الطريقة القديمة، تضم جميعاً ٣٠٠٠ طالب. إذ كانت الأديرة، في تلك الحقبة، مؤسسات التعليم الرئيسة، وكانت المدارس الرسمية تقدم تربية تقوم على البوذية إلى حد كبير. وطبقاً لكلام تايلور، فإن التيبت عندئذ كانت تعد من «المجتمعات القديمة التي لا تكتسي ضمنها التمييزات التي نجريها بين الجوانب الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، الخ. للحياة أي معنى». وفي مجتمع كهذا، «كان الدين في كل مكان»، وكان في كل شيء ولم يكن يشكّل البتة في حد ذاته، مجالاً متميزاً»[١]. ولم تكن العلوم الطبيعية والاجتماعية تُتناول في برامجها إلا بالكاد. كما لم تكن هذه التجهيزات التربوية المحدودة متاحة إلا لبعض المحظوظين، مما جعل معدل الأمية يبلغ رقم ٩٥٪ القياسي[٢]. أما في ٢٠٠٨، فكان يوجد في التيبت ٨٨٤ مدرسة ابتدائية ينتظم فيها ٣١١٨٠٠ تلميذ، و١١٧ ثانوية لـ١٨٤٥٠٠ تلميذ، و١٢٣٧ موضعاً للتعليم (في غالبيتها منشآت متنقلة للتعليم مخصصة للرحّل) وست مؤسسات للتعليم العالي. وقد انخفض معدل الأميّة بصفة محسوسة[٣]. وتسمح لنا هذه الأرقام بإدراك أن التربية الحديثة قد قامت بـ«قفزة كبيرة إلى الأمام» خلال الخمسين سنة الأخيرة. غير أننا لو قمنا بمقارنة معدل الأميّة ونسبة السكان الذين يتلقون التعليم في مختلف مستوياته في المنطقة المستقلة ذاتياً للتيبت بالمعدلات المسجّلة في عدة محافظات غربية مجاورة، سنخرج بانطباع مؤدّاه أن التربية الحديثة في المنطقة المستقلة ذاتياً للتيبت لا تزال متأخرة عن المستوى الوطني.

الحرية الدينية في التيبت

إن البوذية التيبيتية في صميم ثقافة البلاد. فالبوذية والثقافة هما هنا شيء واحد في الحقيقة؛ فالعلاقة بينهما تُشابه علاقة الدم باللحم، لا تنفصم. ويتفق المؤرخون الصينيون مع التيبيتيين في الإقرار بأن البوذية هي المصدر لإثنية متميزة؛ إذ تقدم النسيج الثقافي الذي يشكّل الشعب التيبيتي ويوحده[٤]. «كانت البوذية تعد دائماً كالقلب للهوية التيبيتية، ورجال الدين فيها كالروح

---

1 - [عصر المعلوماتية]، ص٣١.

2 - ليو روي، [السكان في الصين: الجزء المخصص للتيبت نشر منفصلاً] بيجين، ١٩٨٩، ٣١٥.

3 - وكالة الأنباء الصينية [تقرير حول التنمية الاجتماعية الاقتصادية في التيبت]، ٣١ آذار ٢٠٠٩.

4 - شي شو، [البوذية التيبيتية وتشكّل الإثنية التيبيتية]، جامعة سيشوان، صحيفة الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، العدد ٣، ١٩٩٧.

لـ«التيبيتية»[1]». وتسهم الفنون التقليدية والأدب قبل كل شيء في تمثيل الأساطير، والصور والطقوس والعقائد التي تتضمنها النصوص البوذية. وأثناء منتدى العمل الثاني حول التيبت، أوجز هو ياو بانغ هكذا المميزات الخمس للتيبت: موقعها على «سقف العالم» (جغرافيا وإيكولوجيا متميزة لأعلى هضبة في العالم)؛ منظومة تجمع تاريخياً بين الديني والسياسي؛ معتقد ديني مشترك لكل السكان التيبيتيين تقريباً؛ حساسية إزاء النفوذ الانفصالي الآتي من الخارج[2].

لقد كان للجيلين الأولين من قادة الحزب الشيوعي الصيني، من خلال تجربة مباشرة، فهم عميق لتقديس السكان التيبيتيين إزاء الدالاي لاما. ففي ١٩٧٩، التقى دنغ سياوبنغ في بيجين غيالو توندوب، شقيق الدالاي لاما الأكبر، وقال له بأن كل المسائل المتعلقة بالتيبت باستثناء الاستقلال يمكن تسويتها بالمفاوضات. وفي تلك الفترة، كان دنغ سياو بنغ والقادة الآخرون يظنون أن تعلّق الشعب التيبيتي بالدالاي لاما لابد أنه ضَعُف بعد عشرين عاماً من الإصلاحات الاشتراكية.

ولا يتضمن دستور جمهورية الصين الشعبية أحكاماً خاصة حول حماية المعتقدات الدينية ونشاطات الأقليات الإثنية. فمن غير المعلوم بدقة إذن إذا ما كانت الشؤون الدينية ترتبط بمجال الاستقلال الذاتي الذي تتمتع به بعض المناطق الإثنية. وأثناء عملية كتاب الدستور في ١٩٥٤، اقترح بعض كتّابه ذكر الحرية الدينية في المادة ٣، التي تحكم السياسة إزاء القوميات. غير أن لي ويهان يلفت الانتباه أنه بمجرد احتواء الفصل حول الحقوق والواجبات المدنية الحرية الدينية، فلا يمكن للدستور أن يحمي مجموعة خاصة على أساس الحرية الدينية وحدها[3]. ويبقى الدستور الحالي أميناً على روح دستور ١٩٥٤، بامتناعه عن ذكر الحرية الدينية في القسم المتعلق بالاستقلال الذاتي الإثني الجهوي، غير أن المادة ١١ من قانون الاستقلال الذاتي الإثني الجهوي تنص صراحة على:

إن الأجهزة الإدارية للمناطق الإثنية المستقلة ذاتياً تضمن حرية الاعتقاد الدينية للمواطنين من القوميات المختلفة.

ما من جهاز للدولة، وما من منظمة اجتماعية أو شخص، يمكن أن تجبر المواطنين على الإيمان، أو عدم الإيمان، بأي دين مهما كان، كما لا يمكن لها أن تقيم تمييزاً بين المواطنين الذين يؤمنون أو لا يؤمنون، بدين ما.

---

1 - تسيرينغ شاكيا، [التنين في أرض الثلوج، تاريخ التيبت الحديث منذ ١٩٤٧]، نيويورك يونيفرستي برس، ١٩٩٩، ص٤١٩.

2 - لجنة جمع الوثائق التاريخية في المنطقة المستقلة ذاتياً للتيبت [الأحداث الهامة في تاريخ الحزب في التيبت]، لهاسا، المنشورات الشعبية للتيبت، ١٩٩٥، ص٢٧٨-٢٨٣.

3 - انظر دينغجيان، [الإعداد الدقيق للدستور]، بيجين، منشورات القانون، ٢٠٠٦، ص١٧٧.

إن الدولة تحمي النشاطات الدينية العادية. وليس لأي شخص، بحجة دينية، أن يثير الاضطراب في النظام الاجتماعي، أو أن يضر بصحة المواطنين أو يتدخل في المنظومة التربوية للدولة.

ليس للمنظمات الدينية أو للشؤون الدينية أن تخضع لسيطرة أجنبية.

ومن قراءة المقطع الأول من هذه الأحكام، نفهم أن الأجهزة الإدارية للمناطق الإثنية المستقلة ذاتياً تستطيع تبنّي إجراءات خاصة لحماية الحرية الدينية، تبعاً للظروف المحلية؛ وبعبارة أخرى يتضمن الاستقلال الذاتي الإثني الجهوي استقلالاً ذاتياً إدارياً فيما يتعلق بالشؤون الدينية. ويمكن لهذا الجزء من الاستقلال الذاتي الإداري أن يُفصَل عن الإدارة الرئيسة ويُضَم إلى الاستقلال الذاتي الثقافي في النموذج الذي اقترحته للمنطقة الثقافية الخاصة. وكما بيّن الأكاديمي الصيني شين يونشانغ: «إن أديان المناطق الإثنية المستقلة ذاتياً، علاوة على مشاطرتها بعض المميزات المشتركة مع الأديان الوطنية كالاستمرارية، والقاعدة الممتدة، وبعض التعقد والشبكة العالمية، فإن لها صفة مُمَيِّزة أخرى: تتمثل في جذورها الراسخة في الهوية الإثنية. وهكذا تؤمن غالبية أقلية إثنية بدين خاص. فبالنسبة لبعض الجماعات الإثنية: يشكل الإسلام، والبوذية التيبيتية أو البوذية الهيملاوية دين مجموع أعضائها تقريباً... والمسائل الدينية، التي تبدو بصفة إثنية غالباً، قد تؤثر في التضامن بين مختلف الجماعات، وفي استقرار البلاد ووحدتها. فمن المهم إذن العمل بدقة على السياسات الدينية في بلادنا»[1]. وبما أن جميع التيبيتيين تقريباً يؤمنون بالبوذية التيبيتية، فعلى الأجهزة الإدارية لحكومة التيبت المستقلة ذاتياً أن يُسمَح لها، طبقاً لأحد المبادئ الأساس للمناطق الإثنية المستقلة ذاتياً، بإقامة الحرية الدينية في إطار تنظيمات خاصة. وفي النموذج المقترح للمنطقة الثقافية الخاصة، لابد أن توكل مهمة إعداد وتحقيق التنظيمات والسياسات الدينية إلى سلطة الحكم الذاتي الثقافي.

إن دستور جمهورية الصين الشعبية يتبنى إيديولوجية ملحدة. فديباجة الدستور تؤكد تفوّق الحزب الشيوعي الصيني والاعتراف بدور الدليل للماركسية اللينينية، ولفكر ماو تسي تونغ، ولنظرية دنغ سياو بنغ ومبدأ «التمثيل الثلاثي».

---

1 – شن يونشينغ [القانون حول الاستقلال الاثني الجهوي: المذهب والتفسيرات المفصلة] بيجين، المنشورات القانونية الصينية، ٢٠٠٦، ص٢١٥.

وفي شرحه للمعنى الذي يكتسبه ذكر «حرية المعتقد الديني» في دستور ١٩٥٤، بَيَّن لي ويهان، وهو أحد الآباء المؤسسين لسياسات القوميات في جمهورية الصين الشعبية، بوضوح أن إيديولوجية الدولة الملحدة لا ينبغي أن تُعَد عقبة في ممارسة الحرية الدينية من قبل المواطنين الأفراد:

إننا نفهم حرية المعتقد الديني بالمعنى التام للكلمة: فلكل مواطن حرية الاعتقاد أو عدم الاعتقاد بدين، والاعتقاد بهذا الدين أو ذاك، والانضمام إلى هذه الطائفة الدينية أو إلى الأخرى وتغيير معتقده الديني. وبصورة أوضح، فإن كون المرء ملحداً أو مؤمناً يرجع إلى حرية المواطنين الفردية؛ وليس للدولة أن تتدخل في هذه الحرية أو تقيّدها[1].

إن الدين ليس مجرد عمل فكري؛ بل يتطلّب مجموعة من الممارسات وتوافر أماكن عامة مخصصة للممارسة الدينية والتعليم الديني. ومع أن الدستور الصيني يحمي حرية «المعتقد الديني» إلا أنه لا يأتي على ذكر «حرية دينية» تامة. ترى ألا يسمح الدستور بالدين إلا في المجال الشخصي؟ ويرد لي ويهان بوضوح على هذا السؤال:

إن معتقداً دينياً خاصاً يتطلب نمطاً خاصاً من الحياة الدينية. فلا يمكن الفصل بين المعتقد والحياة. وحماية حرية المعتقد تعني عدم التدخل في الحياة الدينية العادية للناس وتوفير أماكن العبادة لهم (مساجد وأديرة) والقائمين على الشعائر الدينية (رهبان ولاما)[2].

والمادة ٣٦ من الدستور الصيني تحمي حرية «المعتقد الديني»، وتنص أيضاً في الوقت ذاته على أن الدولة تحمي «النشاطات الدينية العادية». وإذا ما كان الدستور لا يوضح معنى صفة «العادية»، فإنه يعدد مع ذلك عدة أوضاع للنشاطات الدينية «غير العادية»، ومنها النشاطات التي «تضر بالنظام الاجتماعي»، و«تضر بصحة المواطنين الجسدية» و«تثير الاضطراب في المنظومة التربوية للدولة».

وهناك عدد كبير من الإجراءات التقييدية للنشاطات الدينية مفروضة في التيبت: فعدد أقصى للرهبان والراهبات في كل دير تحدده أنظمة محلية؛ والاحتفالات الدينية من حيث هي تجمعات عامة على نطاق واسع مقيدة وتوضع تحت رقابة مشددة؛ وحتى الزيارات الدينية للمجموعات، ما إن تتجاوز ثلاثة أشخاص يسافرون معاً، موضوعة تحت المراقبة. وقد أبدى الرأي العام الدولي هذه السنوات الأخيرة قلقه الشديد إزاء ثلاثة مجالات خاصة، هي: تقمص [**التولكو**][3]، وتسيير الأديرة والتربية الوطنية في الأديرة.

---

1 - لي ويهان (١٨٩٦ - ١٩٨٤) [**مسائل الجبهة الموحدة والقومية**] بيجين، المنشورات الشعبية: ١٩٨١، ص٦٠١.

2 - المصدر السابق، ص٥٧١.

3 - [**التولكو**] في البوذية التيبيتية هو شخصية دينية (لاما بصفة عامة) مُعتَرف به كتقمص لمعلم أو للاما مَيِّت.

«التقمص طبقاً للقانون»

قام [التولكو] بدور أساس في البوذية التيبيتية. فهم حرّاس الثقافة التقليدية التيبيتية. وقادة الحزب الشيوعي الصيني يعرفون هذا جيداً؛ ولهذا جعلوا من [التولكو] منذ البداية الهدف الرئيس لـ«عمل الجبهة الموحَّدة». إذ ضاعفوا الجهود لضم [التولكو] إلى مؤسسات الحزب – الدولة: في مستويات مؤتمر الشعب المختلفة، والمؤتمر السياسي الاستشاري للشعب الصيني، وحكومة الشعب والسلطات الإدارية للجمعيات البوذية. ويؤدي بعض [التولكو] في هذه المناصب دور الوسطاء بين الحكومة والسكان التيبيتيين. أما [التولكو] الذين يترددون في التعاون، فإن الحكومة تستخدم معهم استراتيجية الرقابة القانونية والسياسية.

وقد صادقت الإدارة الوطنية للشؤون الدينية في ٣١ تموز ٢٠٠٧ على نوع من التنظيم يهدف إلى «ضمان عودة تقمص [التولكو] إلى احترام القانون والنظام»[1]. وتنص المادة ٢ من هذا التنظيم على أن:

> **تقمص [التولكو] ينبغي أن يراعي مبدأ الحفاظ على الوحدة الوطنية، وتشجيع التضامن الإثني، ومساندة التوافق الديني والانسجام الاجتماعي، والحفاظ أيضاً على النظام في البوذية التيبيتية**[2].

ولم يكن الأمر متعلقاً هنا بتجديد من جمهورية الصين الشعبية، ففي ١٢ كانون الثاني ١٩٣٤، صادقت لجنة مونغوليا – التيبيت في حكومة الصين الوطنية على الإجراءات لتسجيل اللاما، التي تقضي بتسجيل اللاما جميعاً (بمن فيهم [التولكو])[3]. لكن التسجيل رقابة أكثر تسامحاً بكثير من السماح والمنع. فطبقاً للمادة الخامسة من التنظيم الجديد، ينبغي إخضاع كل حالة تقمص إلى إجراء طلب وقبول. ومن دون إذن الحكومة «لا يُسمح لـ[تولكو] بالتقمص»: إذا ما كانت مذاهب البوذية التيبيتية تمنع تقمصه أو إذا ما منعته الحكومة المحلية بصراحة. أما الشرط الثاني فباعث على القلق بصفة خاصة: لأنه يُخضع تقمص الـ[تولكو] لتقدير موظفين إداريين من الدرجة الثانية.

وما لم تُقِر البوذية التيبيتية بالفصل بين الاستقلال الذاتي الثقافي والعمل اليومي للجهاز الإداري، سيكون متعذراً عليها البقاء سليمة. فالأسلوب الجلف والفج لهذا التنظيم الإداري يبيّن إلى أي حد يمكن أن تكون الأجهزة الإدارية غير مكترثة بالتراث الديني للشعب التيبيتي.

---

1 – [الإدارة الحكومية للشؤون الدينية]، [الإجراءات الإدارية المتعلقة بتقمص التولكو]، على الإنترنت.

2 – المصدر السابق.

3 – (مجموعة كتابة تاريخ التبت)، [تاريخ التبت الموجز]، لهاسا، المنشورات الشعبية التيبيتية، ١٩٨٥، ص٥٨.

إدارة الأديرة

ترتكز البوذية التيبيتية على المؤسسات الرهبانية كمبدأ للتنظيم، فثمة الكثير من الأديرة؛ وعدد كبير من الرهبان وأراض واسعة بين أيدي رجال الدين كوّنت القاعدة الاجتماعية الاقتصادية لمنظومة [**شوزسريد زونغ إبريل**] (اتحاد الشؤون السياسية والاقتصادية) في التيبت قبل ١٩٥٩. إذ كانت الأديرة تمتلك ٣٧٪ من جملة الأراضي المزروعة في التيبت[١]، وتؤدي دوراً هاماً في اتخاذ القرار السياسي عبر [**تسوغدو غينزوم**] (المجلس الوطني)[٢] وتتمتع بإرسال أعضائها المهمين للخدمة كرهبان موظفين في الـ[**كشانغ**] (الوزارات) وفي غيرها من الأجهزة الحكومية[٣]. فطبقاً لإحصاءات ١٩٥٩، كان في التيبت الوسطى وحدها (التي صارت منطقة التيبت المستقلة ذاتياً) ٢٧٠٠ دير و١١٢٦٠٠ راهب، وكان عدد الرهبان يمثل ١٠٪ من مجموع السكان، وكان ٤٠٪ من التيبتيين الذكور في التيبت الوسطى رهباناً[٤]. غير أن دور المؤسسات الرهبانية أضحى هامشياً بعد نصف قرن من الإصلاحات السياسية، الاقتصادية والاجتماعية.

وهناك عوامل عديدة تفسّر كثرة الرهبان وعدد الأديرة في التيبت قبل ١٩٥٩. فعلاوة على كون غالبية التيبتيين بوذيين أتقياء، كانت الأسباب سياسية، اجتماعية واقتصادية، في آن معاً: إذ كانت المنظومة العلمانية – الدينية للحكم تجعل من صفة الراهب أو الراهبة، في نظام شديد الطبقية، الوسيلة الفضلى للارتقاء في السلم الاجتماعي. وفي غياب منظومة تربوية ملائمة، كانت الأديرة تشكّل المصدر الرئيس للتعليم والمعرفة؛ إذ كانت الأسر الفقيرة ترسل أبناءها إلى الأديرة حتى يكون لها أفواه أقل تطعمها. وعقب الإصلاح الديمقراطي، تقلّص عدد الأديرة والرهبان بصفة ملحوظة. وفي السنوات الأخيرة، جرى ترميم العديد من الأديرة، غير أن عدد الأديرة والرهبان لا يزال أقل بكثير منه في سنوات ١٩٥٠.

---

1 – ي. إبستاين، [**تحول التيبت**]، بيجين، المنشورات باللغات الأجنبية، ٢٠٠٤، ص٤٠٦.

2 – أحدثت المجالس الوطنية في سنوات ١٨٦٠؛ وكانت تضم ممثلين من ثلاثة أديرة كبرى: غاندن، سيرا، دريبونغ. انظر غولدستاين وجيليك ريمبوش، [**تاريخ التيبت الحديثة، ١٩١٣، ١٩٥١**] يونيفرستي أف كاليفورنيا برس، ١٩٨٩، ص١٩.

3 – المصدر السابق، ص١١-١٦.

4 – بنغ ينغكوان، [**لمحة عن الأديان في التيبت**]، لهاسا، المنشورات الشعبية التيبتية، ١٩٨٣، ص١٢٢.

وطبقاً للكتاب الأبيض [**حماية وتنمية الثقافة التيبيتية**]، هناك أكثر من ١٧٠٠ «مؤسسة دينية» في منطقة التيبت المستقلة ذاتياً، تؤوي ٤٦٠٠٠ راهب وراهبة[1].

في التيبت، كان الرهبان الأكثر خبرة هم الذين يديرون تقليدياً الأديرة حسب بعض المبادئ الديمقراطية، في منأى عن أي تدخّل خارجي. وفي ١٩٦٣، وتحت إشراف البانشون لاما العاشر، أصدر مجلس كهنة التيبت في الجمعية البوذية للصين مجموعة من «القواعد حول الإدارة الديمقراطية للأديرة» صودق عليها من قبل الاجتماع الرابع والخمسين للجنة التمهيدية لإقامة منطقة التيبت المستقلة ذاتياً. وتضع هذه الوثيقة الأساس لبنية إدارة جديدة في الأديرة التيبيتية. فمنذئذ، يدار كل دير من لجنة تسيير ديمقراطية، تتكون من أعضاء «ينتخبهم كل رهبان الدير حسب الاقتراع العام». وهذه اللجنة مسؤولة عن الإشراف على النشاطات الدينية للدير، وعلى صيانته وتسييره. «وتتلقى المشورة والمساندة من الإدارات الحكومية المعنية المكلفة بالشؤون الدينية وتبلغها بكل مشكلة تطرأ أثناء تطبيق سياسات الدولة»[2]. وتترك هذه المنظمة أبواب الأديرة مفتوحة أمام تدخل الحكومة المحلية. وهناك عدة أقسام أو دوائر في لجنة التسيير الديمقراطية. ففي دير تاشيلونبو، وهو أحد الأديرة الأربعة الكبرى لمدرسة جيلوبا للبوذية التيبيتية وحيث يقيم بانشون لاما، تتكون لجنة التسيير الديمقراطية من ستة أقسام، هي: الشؤون الدينية، حماية الآثار الثقافية، الشؤون المالية، الأمن، الإنتاج والدراسات الاقتصادية[3]. وما يلفت النظر هو وجود قسم لـ«الدراسات السياسية» في كل دير، مكلّف بتنظيم دراسات حول تاريخ التيبت من حيث هي جزء لا يتجزأ من الصين، وحول القانون والسياسة المضادة للنزعة الانفصالية، والثقافة الصينية. والغاية من هذه الدراسات هي تنمية الشعور الوطني بين الرهبان في الحقيقة. ويوجد أيضاً في بعض الأديرة الكبرى «مكاتب تسيير للأديرة» إلى جانب لجان التسيير الديمقراطية، ترسلها مكاتب الشؤون الدينية في مختلف مستويات الحكومة على عجل. فبعد اضطرابات ١٩٩٦ في التيبت، أُرسِلت فرق عمل بانتظام إلى الأديرة، لتنظيم دراسات سياسية والتحقيق حول «النشاطات الانفصالية». وفي سنوات ١٩٩٠، كانت الدراسات السياسية تشمل

---

1 - انظر أعلاه.

2 - زنغ شوانهيو، [**تحول وتنظيم المؤسسات الدينية في المناطق التيبيتية**]، [**الدين والعالم**]، العدد ٦، ٢٠٠٣.

3 - المصدر السابق.

عموماً ثلاثة موضوعات: تاريخ التيبت، التربية المضادة للنزعة الانفصالية والمسائل الدينية (المتعلقة أساساً بسياسة الدولة إزاء الأديان عوضاً عن تعليم ديني). وبعد القيام بحملة دعائية مؤخراً سُمّيت «إدخال القانون إلى الأديرة» فُرض على كل راهب حضور عدة محاضرات في القانون، بما فيه مدخل عام للقانون الصيني؛ وقانون الآثار الثقافية؛ والقانون المتعلق بالتجمعات والتظاهرات؛ والتشريعات والسياسات المتعلقة بالدين؛ القانون المتعلق بأمن الدولة والقانون المتعلق بالاستقلال الذاتي الإثني الجهوي. والملاحظ أن غالبية هذه المحاضرات في القانون لا تعالج ممارسة المواطنين لحقوقهم فيما يتصل بالحرية الدينية، والتظاهرات، والجمعيات والاحتفالات الدينية، بل الأسباب التي تقتضي إبقاء هذه الحقوق حبراً على ورق.

التربية الوطنية

منذ ١٩٩٦، أدرجت الحكومة تربية وطنية في الأديرة التيبيتية ضمن إطار الحملة الوطنية لتنمية الروح الوطنية بين المواطنين الصينيين[١]. إذ وُضعت فرق عمل في الأديرة لتنظيم حلقات درامية حول التاريخ، والسياسة والقانون، مع مهمة أخرى تُطلب من كل عضو في الأديرة، هي التنديد بـ«النشاطات الرجعية» لـ«طغمة الدالاي لاما» التي «تخون الوطن الأم، وتُفرِّق البلاد، وتسيء إلى الأمة وإلى الشعب، وتمس بالشعب التيبيتي وبدينه»[٢]. فإنه عذاب ما بعده عذاب للرهبان والراهبات أن يحكموا بإدانة اللاما المتجسّد الأشد احتراماً في دينهم[٣].

وإحياء الروح الوطنية التسلطيّة في الصين يرجع إلى حملة التربية الوطنية الناجحة، التي أعادت التمييز بين الصديق والعدو إلى النظام السياسي، وعلى إثر هذه الحملة، تحاول الحكومة حالياً تقليص نفوذ البوذية التيبيتية، من جهة، ومن الجهة الأخرى، تهميش الدالاي لاما. فقد صرّح رئيس حزب المنطقة المستقلّة ذاتياً للتيبت من ١٩٩٢ إلى ٢٠٠٠ «هل تجسد البوذية وحدها الثقافة

---

1 – لتحليل معمق لحركة التربية الوطنية في الصين، انظر زانغ وانغ، «الإذلال الوطني، والتربية التاريخية وسياسة الذاكرة التاريخية: حملة التربية الوطنية في الصين»، فصلية الدراسات الدولية (٢٠٠٨)، ٥٢، ص٧٨٣-٨٠٦.

2 – شا زهو، [إجراء حاسم لضمان السلم والنظام على المدى البعيد في التيبت: حول التربية الوطنية في الأديرة] [التيبت الصينية]، العدد ٦، ١٩٩٦.

3 – ميلفين س. غولدستاين «إحياء حياة الدير في دير دريبونغ، في [البوذية في التيبت المعاصرة] يونيفرستي أف كاليفورنيا برس، ١٩٩٨، ص١٥-٥٢.

التيبيتية؟ إن هذا محال تماماً. إن البوذية ثقافة أجنبية. [...] ولا ينبغي لنا السماح للعناصر الانفصالية وللمثالية الدينية باستعمال الفصول الدراسية لتسميم أبناء وبنات الشعب»[1].

وقد أشاعت العديد من الكتابات فكرة أن الدالاي لاما ليس إلا أحد القادة الدينيين لمدرسة جيلوبا التي ليست هي نفسها إلا أحد أقسام البوذية التيبيتية.

غير أن الرقابة المشددة والأعمال الدعائية المتكررة أفضت إلى ردود فعل سلبية لدى السكان التيبيتيين، وقد يكون هذا أحد الأسباب الرئيسة لاضطرابات ٢٠٠٨ في لهاسا والمناطق التيبيتية الأخرى. وحسبما يقول تايلور، فإن التذرّع بالخطر الخارجي الضروري غالباً لتوحيد الناس يفسر إلى حد ما قوة الروح الوطنية الدائمة في أيامنا[2]. وتُؤكَّد هذه الملاحظة من دون شك بالتفاعلات بين الصين والتيبت.

على الرغم من القيمة المؤكَّدة التي يقدمها الإطار الدستوري للاستقلال الإثني الجهوي من أجل حماية الثقافة التيبيتية، لأنه يحافظ وينمي جوانب الثقافة التيبيتية المتوافقة مع بيئة ثقافية حديثة، فإن البوذية التيبيتية أُخضِعَت لتشديد الرقابة السياسية، التي لم تنجح بعض أساليبها، كإجبار الرهبان على التبرأ من الدالاي لاما، إلا في خلق الاستياء بين السكان التيبيتيين. ولتدارك إخفاق المنظومة من دون نية في إدخال تغييرات عميقة في الإطار الموجود للاستقلال الإثني الجهوي، أقترح للدراسة نموذجاً مُعَدَّلاً للاستقلال الذاتي الثقافي الوطني.

الاستقلال الثقافي الوطني

كقاعدة لمفاوضات مستقبلية

إن فكرة التكاملية التي يساندها شارل تايلور يمكن لها أن تساعدنا في النظر إلى الاستقلال الذاتي الثقافي كتدابير مؤسساتية تسهم في الحفاظ على الهوية من دون إلغاء للتنوع. ومع كونها مرتكزة على مذهب التثليث الكاثوليكي[3]، فإن لمضامينها السياسية والمؤسساتية أهمية كونية. فأن

---

1 – شن كوييوان، خطاب حول الفن والأدب، صحيفة التيبت، ١١ تموز ١٩٩٧. ونتيجة لصرامته حول الثقافة التيبيتية وحرصه على «استقرار الأمور» رُقّي في ٢٠٠٢ نائباً لرئيس المؤتمر السياسي الاستشاري للجنة الوطنية للشعب الصيني، ومديراً للأكاديمية الصينية للعلوم الاجتماعية، وهو منصب مازال يشغله إلى الآن.

2 – **[عصر العلمانية]**، ص٥٣.

3 – شارل تايلور، **[حداثة كاثوليكية؟** مع أجوبة من ويليام م. شيا، روز ماري لولينغ هوتون، جورج مارسدن، وجان بيفيك إيلشتاين، أصدره جيمس ل. هفت، أكسفورد يونيفرستي برس، ١٩٩٩، ص١٤.

يكون المرء مواطناً صينياً لا يتعارض مع كونه تيبيتياً؛ ولكن ما إن تصبح إيديولوجية الصين الشعبية غير قابلة للتوافق مع الثقافة التيبيتية، فإن التكاملية تعني بالضرورة إقامة مجال للاستقلال الذاتي الثقافي المحدد بوضوح.

ولعلاج مسألة البقاء الثقافي للسكان التيبيتيين، يجدر اتخاذ «التيبت الكبرى» كتصور ثقافي أكثر منه إقليمي. فمنطقة التيبت المستقلة ذاتياً مرتبطة جغرافياً وثقافياً بالمحافظات والمقاطعات التيبيتية المستقلة ذاتياً في أقاليم غانسو، كينغهاي، سيشوان ويونان. وبعد عدة عقود من الإصلاحات المتنوعة، يظل الشعب التيبيتي مجموعة إثنية واحدة ومستقلة ذاتياً، كما يُظهره جزئياً ضعف نسبة الزيجات المتعددة الثقافات بين السكان التيبيتيين، سواء بين الرجال أم النساء. وقد كانت فكرة «تيبت كبرى» موحدة إدارياً في صميم المشروع السياسي للدالاي لاما. لكن هذه الفكرة، لابد أن تطرح مشكلات تتعلق بالأمن. فقد تعرض القادة الصينيون، في عدة مناسبات، لـ«الشياطين الثلاثة» المتمثلة بالإرهاب والنزعة الانفصالية والتطرّف الديني، بقدر ما يتعلّق الأمر بالحدود الصينية وباستقرار آسيا الوسطى المجاورة[1]. ولهذا تقدم فكرة «تيبت كبرى» «كدليل» مزعوم على «نية الدالاي لاما الشريرة» في تقسيم الصين.

وقد رفضت الحكومة المركزية لجمهورية الصين الشعبية طلب الاستقلال الذاتي الجغرافي من حيث كونه «تاريخياً وعملياً وقانونياً، من دون أساس»[2].

ومع ذلك، وإذا ما كان تحديد مستويات القرار المختلفة لغايات متنوعة يجعل المسألة الجغرافية أقل حسماً، فيمكن ربما أن نأمل خروجاً من مأزق «الكل أو لا شيء»[3]. إذ تسمح المادتان ١٩٩ و٣٨ من دستور جمهورية الصين الشعبية صراحة لأجهزة الحكومة في المناطق الإثنية المستقلة ذاتياً بإدارة الشؤون الدينية بكل استقلالية. فمن الممكن إذن، نظراً لهذه الأحكام الدستورية والقانونية، اقتراح الاستقلال الذاتي الثقافي ضمن إطار مؤسساتي جديد: إذ يمكن إقامة (لجنة ثقافية للسكان التيبيتيين] لإدارة الشؤون الثقافية للشعب التيبيتي بمجموعها. وسيُحدد مجالها القانوني بالانتماء الشخصي. وهكذا يمكن للاستقلال الذاتي أن يفيد، عبر هذا الكيان وداخله، ليس فقط سكان منطقة التيبت

---

1 – ديني روا، «الصين والحرب على الإرهاب»، أوربيس، صيف ٢٠٠٢، ص٥١١.

2 – وكالة شينوا الإخبارية «تعليق على المذكرة» متوافر على الإنترنت.

3 – غيدون غوتليبه، [**الأمة ضد الدولة. مقاربة جديدة للصراعات الإثنية، ضعف السيادة ومآزق الأمن الجماعي**]، نيويورك، مجلس العلاقات الخارجية، ١٩٩٣، ص٤٧.

المستقلة ذاتياً والمناطق التيبيتية الأخرىٰ المستقلة ذاتياً، بل أيضاً السكان التيبيتيين الموجودين في مناطق أخرىٰ من الصين. ونظراً للطبيعة الانتقائية لهذه اللجنة فلن يكون أعضاؤها مُنتخبين بالاقتراع المباشر. إذ توكل مهمة تعيين المرشحين لهذه اللجنة إلىٰ المؤسسات التقليدية والحديثة، بما فيها الجامعات والأديرة والطوائف الدينية. وستتمتع اللجنة بسلطة التقرير حول الشؤون الثقافية وبدور استشاري حول المسائل الأخرىٰ التي تؤثر في الحياة الثقافية للشعب التيبيتي.

ويمكن لهذا الكيان الوطني العام أن يتخذ من لهاسا، العاصمة الثقافية للتبت، مقراً له. أما الحدود الإدارية الحالية بين منطقة التيبت المستقلة ذاتياً والمناطق التيبيتية الأخرىٰ المستقلة ذاتياً فلن تُعَدَّل، لكن سلطة اللجنة ستمتد إلىٰ ما وراء حدود منطقة التيبت المستقلة ذاتياً. ويمكن للمناطق التيبيتية المستقلة ذاتياً أن تسمىٰ كمنطقة ثقافية خاصة، يتم فيها تجريب نموذج ثقافي ملائم للتنمية الاقتصادية، والعمل علىٰ سياسة ثقافية مشتركة. وتستطيع اللجنة الثقافية، كمؤسسة غير إقليمية، القيام بدور توجيهي في هذه المنطقة الثقافية الخاصة بوضع السياسات الثقافية والتربوية، وتنسيق عمليات تنفيذها.

أما عن إضفاء الصبغة الصينية علىٰ المناطق التيبيتية، أي هجرة السكان الصينيين الهان علىٰ نطاق واسع إلىٰ التيبت، فيجب أن تخضع، لطبيعتها الإدارية، إلىٰ سلطة إعداد السياسات وتنفيذها في الحكومات المحلية للمناطق التيبيتية عوضاً عن سلطة اللجنة الثقافية، وفي إطار وظيفتها الاستشارية، يمكن للجنة الثقافية أن توصي الحكومات المحلية بالطلب إلىٰ الصناعات السياحية وغيرها من الصناعات الثقافية أن توظف تيبيتيين كأفضلية. ومع ذلك، فالتيبت ليست وطناً منعزلاً يقتصر علىٰ التيبيتيين؛ إذ عاش فيه سكان من أصول إثنية مختلفة منذ قرون.

لكن نموذج المنطقة الثقافية الخاصة أبعد ما يكون عما تطلبه الحكومة التيبيتية في المنفىٰ؛ ويذهب في نظر الحكومة الصينية إلىٰ أبعد مما تقدمه حالياً، أي مستقبل الدالاي لاما الشخصي. غير أنه في الوقت الذي تهتم الصين أكثر فأكثر بصورتها كقوة كبرىٰ، وتبدأ في إلقاء نظرة نقدية علىٰ نمط تنميتها ذي البعد الواحد، من الممكن منذ الآن للقيادة الصينية التفكير في تجربة حل يمكن له أن يُوَلِّد نموذجاً جديداً في التنمية المستدامة. إذ يندرج نموذج المنطقة الثقافية الخاصة في الإطار الدستوري الصيني الحالي، حتىٰ إنه يشكّل جزءاً من مُتَخَيَّل الجيل الأخير للقادة الصينيين. فعندما كان دينغ سياو بينغ زعيم الصين الأعلىٰ، كان دينغ غوانجن رئيس قسم الجبهة المُوَحَّدة في الحزب الشيوعي الصيني الذي كان يقود المفاوضات مع مبعوث الدالاي لاما. وقد عبّر يوماً عن

فكرة توحيد التيبت إثنياً ككيان ديني وثقافي، ورد الدالاي لاما إلى دوره كزعيم ديني لهذه «التيبت الكبرى». حتى إنه كتب رسالة إلى الدالاي لاما، يقترح عليه فيها هذه الفكرة[1].

وقد يساعد التصوّر المؤسساتي للمنطقة الثقافية الخاصة أيضاً الصين في الوفاء بالتزامات المادة ٢٧ من المعاهدة الدولية حول الحقوق المدنية والسياسية التي تنص على أنه «في الدول حيث توجد أقليات إثنية، دينية أو لغوية، لا يجوز حرمان الأشخاص المنتمين لهذه الأقليات من التمتع، بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين من مجموعتهم، بحياتهم الثقافية، والإيمان بدينهم وممارسته، أو بالتحدث بلغتهم».

***

كانت النية الأصلية للآباء المؤسسين لمنظومة الاستقلال الذاتي الإثني هي اندماج المجالات السياسية والاقتصادية والسياسية مع الحفاظ على الهوية الإثنية في المجال الثقافي. إلا أنه في غياب تحديد مؤسسي للمجالات المختلفة، فإن سياسة الاندماج الاقتصادي قد قوّضت الاستقلال الذاتي الثقافي للمجموعات الإثنية.

ويقوم إسهام هذا المقال على اقتراح مثل هذا التحديد المؤسسي. فبإحداث منطقة ثقافية خاصة للشعب التيبيتي، سيتسنى لإعداد وتنفيذ السياسات الثقافية أن ينفصلا عن المجالات السياسية الأخرى، ويوكلا إلى رؤساء الشعب التيبيتي الروحيين. وتستجيب هذه البنية لشواغل الحكومة الصينية العميقة، أي وحدة الدولة الإقليمية وأمنها، مع تحديد مجال الاستقلال الذاتي من أجل تنمية «الرصيد الوطني».

ومنح أقلية ثقافية فضاءً مقيداً للاستقلال الذاتي لا يمثل علامة لسياسات حديثة. فتايلور يكتب «إن المجتمعات ما قبل الحديثة، كانت تضم غالباً عدة مجموعات في نوع من تراتبية التكامل، حيث يكون لكل منها مكانه. وهكذا كان اليونانيون في الإمبراطورية العثمانية تجاراً في أكثر الأحيان»[2] ولا يعرف التاريخ تقدماً مطرداً؛ فالعودة إلى الماضي ضرورية أحياناً لتدارك مساوئ الحداثة.

---

1 – وو جينغي وزانغ يانكيو (الاضطرابات في التيبت: الحقيقة الخفية والمشوهة)، هونغ كونغ، ميرور بوس ٢٠٠٨، ص٢٧٨.

2 – شارل تايلور «القومية والحداثة» في روبيرت ماكيم وجف ماكماهان [**أخلاقية القومية**]، أكسفورد يونيفرستي بوس، ١٩٩٧، ص٣١-٥٥.

ويمكن لحماية الثقافة التيبيتية، في إطار المنطقة الثقافية المستقلة ذاتياً، أن تُنَسَّق مع حماية البيئة الطبيعية في هضبة كينغي التيبيتية. ولن تقتصر فائدة هذه البنية المؤسسية على تنمية الثقافة التيبيتية، بل ستفيد أيضاً في إحياء الثقافة الصينية، والبوذية هي إحدى أكبر أديان العالم الثلاثة، إذ تعد أكثر من ٣٠٠ مؤمن حول العالم. وتمثل البوذية التيبيتية فيها إحدى المدارس الأكثر أهمية التي تجذب المؤمنين في الغرب أكثر فأكثر. فعلى الحكومة الصينية النظر إلى البوذية التيبيتية ككنز وطني أكثر منها مصدراً للنزعة الانفصالية. وينبغي أن تتميز العلاقة الإثنية المرتكزة على المساواة بالاحترام والارتباط المتبادلين، عوضاً عن موقف التعالي.

وكما يقول لي ويهان بأسلوب مقنع «صعب جداً على السكان التيبيتيين أن يتوصلوا إلى تنمية اقتصادية ورخاء مادي، من دون مساعدة نزيهة من السكان الهان. وستكون التنمية والثروة للتيبت، من جانب آخر، مفيدة جداً للبلاد بأسرها». والميدان الذي يمكن للتيبت أن تقدم فيه الكثير إلى الصين هو الثقافة التيبيتية مع البوذية التيبيتية في صميمها. في الرواية الكلاسيكية **[الرحلة نحو الغرب]** يسافر راهب صيني آلاف الكيلومترات إلى الهند لدراسة البوذية ونسخ الكتابات البوذية لنقلها إلى الصين، ومع الاستقلال الذاتي الثقافي في التيبت، لنا أن نأمل في عصر يأتي فيه كل الحجاج البوذيين من العالم أجمع إلى التيبت لينهلوا من معارفها. وأحد الدروس الهامة في كتاب تايلور هو التذكير بحدود القدرة الإنسانية. إذ علينا التخلّي عن طموحنا في السعي إلى حلول «نهائية» لمسائل معقدة كمسألة التيبت. وما مقترحي لمنطقة ثقافية خاصة إلا حلّ مؤقت، إذا ما كان يُعَدّ حلاً.

المؤلّفون

أوليفييه أبيل Olivier ABEL: أستاذ الفلسفة الأخلاقية في المعهد البروتستانتي للاهوت باريس، ورئيس مجلس مؤسسة ريكور.

ريجين أزريا Régine AZRIA: عالمة اجتماع، باحثة في المركز الوطني للبحوث العلمية في إطار مركز الدراسات المتعددة الاختصاصات للشؤون الدينية (EHESS).

كريستيان بوشيندوم Christian BOUCHINDHOMME: فيلسوف ومترجم للعديد من مؤلفات يورغن هابيرماس.

مارسيل غوشيه Marcel GAUCHET: فيلسوف ومؤرخ. مدير للدراسات في الـ(EHESS) ورئيس تحرير مجلة [الديبا].

جاك غودي Jack GOODY: عالم في الأنتروبولوجيا، أستاذ مشرف في جامعة كامبريدج التي يدير فيها قسم الأنتروبولوجيا.

جان كلود مونو Jean Cloude MONOD: باحث في المركز الوطني للبحوث العلمية، أستاذ في دار المعلمين العليا. تبحث أعماله العلاقات بين الفلسفة والدين في الفلسفة الألمانية، وتفسيرات الحداثة.

جان مونتينو Jean MONTENOT: فيلسوف، يدرس في الصفوف التمهيدية.

غابرييل موتزكين Gabriel MOTZKIN: مدير معهد فان لير في القدس، متخصص في نظريات العلمنة وفي فلسفة التاريخ.

فيليب بورتييه Philippe PORTIER: مدير الدراسات في الـ[EHESS] وفريق المجتمعات والأديان واللائيكية.

إيميل بولات Emile POULAT: عالم اجتماع ومؤرخ، متخصص في النزاع بين الثقافة الكثوليكية والثقافة الحديثة في تاريخ الكاثوليكية المعاصرة.

حمادي رديسي Hamadi REDISSI: أستاذ للعلوم السياسية، درَّس في جامعة بولونيه وفي جامعة القديس يوسف ببيروت، كما درَّس في جامعة يال؛ أسهم في تأسيس المركز العربي للبحوث والتحليلات السياسية والاجتماعية.

أوليفييه روا Olivier ROY: متخصص في علم السياسة وفي الإسلام، مدير للبحوث في المركز الوطني للبحوث العلمية ومدير للدراسات في الـ[EHESS] ضمن فريق «الميدان التركي».

جان لويس شليغل Jean-Louis SCHLEGEL: متخصص بعلم اجتماع الأديان، فيلسوف ومترجم، ناشر في دار سوي لسنوات عديدة.

سيلفي توسيغ Sylvie TAUSSIG: باحثة في المركز الوطني للبحوث العلمية. مجال دراستها يتعلق بتاريخ الفكر والفلسفة والعلوم في القرن السابع عشر، وببيير غاسَّندي بصفة خاصة.

بول فالادييه Poul VALADIER: أستاذ في مركز سيفر بباريس (كلية باريس اليسوعية)، كان رئيساً لتحرير مجلة الدراسات، متخصص بنيتشه وبالفلسفة السياسية.

هينز ويسمان Heinz WISMANN: فيلسوف وعالم باللسانيات، متخصص بتفسير النصوص المقدسة وبتاريخ التقاليد العلمية، مدير للدراسات في الـ[EHESS].

جورج ج زينغ George G. ZHENG: متخصص بالقانون، يدرس في كوغوان سكول أف لاو في شينغهاي. نشر بحثاً حول [**عصر العلمانية**] لتايلور.

هذا الكتاب

في هذا الكتاب المكثف والمعقد أحياناً، المصمَّم كمحاولة لدراسة المعتقد الديني في الغرب، يجتهد شارل تايلور في فهم كيف صارت «الإنسانوية الحصرية» اختياراً قابلاً للحياة من عدد كبير من الناس، لدى النخبة أولاً، ثم ضمن المجتمع بصفة أكثر عمومية، بحيث لم يعد اليوم أي مكان لاتحاد مع الله يشكّل علاقة تحول، مع هيمنة التمثلات المسماة «ذرية» على الثقافة الحديثة.

ومع ذلك، فإن التاريخ السردي الصريح لتصاعد عدم الإيمان لا يتحدث عن ماضٍ انقضى، بل يندرج ضمن جدلية القديم والجديد، أي ضمن الاستمرارية والانقطاع: فكل المسائل المرتبطة اليوم بالإيمان وباللائكية هي في صراع مع ماضٍ ذي بعدين – فعدم الإيمان والإنسانوية الحصرية يُعرَّفان بالنسبة إلى العلاقة مع الكيفية القديمة للإيمان، القائمة على التأليهية وعلى التمثلات «السحرية» للعالم.

ويظل هذا التعريف إذن مترافقاً مع عدم الإيمان اليوم؛ وفي الجانب الآخر، فإن أشكال عدم الإيمان التي ظهرت فيما بعد ومحاولات إعادة تعريف الإيمان تتحدد بالنسبة إلى العلاقة مع هذه الإنسانوية الثورية الأولى للحرية والانضباط والنظام.

9 789933 536305

نينوى للدراسات والنشر والتوزيع

nwf.com
نيلوفرات.كوم