مجلة العلوم الإنسانية العربية
المجلد (٧) العدد (١)
الإصدار الثالث والعشرون
٢٠٢٦ (١-١٩)

عودة الدّين في الزّمن العلماني

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

برّاق زكريّا
دكتوراه في الفلسفة العربيّة والإسلاميّة، جامعة القدّيس يوسف في بيروت.

نشر إلكترونياً بتاريخ: ١٥ يناير ٢٠٢٦م

الملخّص

تعالج هذه المقالة إشكاليّة عودة الدّين في زمنٍ يُوصَف بأنّه "علمانيّ"، حيث وقع "نزعُ السّحر عن العالم"، ولا مكان فيه للميثولوجيا والخرافات والماورائيّات "المُفارِقة" أو المتعالية وغيرها من الظّواهر والمظاهر الّتي عادةً ما تُضاف إلى الدّين. والواقع أنّ هذه الإشكاليّة تستقي مشروعيّتها من راهنيّتها أو مُعاصرَتها، باعتبار أنّ عالمنا المعاصر يشهد اليوم استعلاءً أو استعلانًا دينيًّا لا مندوحة لنُكرانه يجد تعبيرَه في ازدياد الطّلب على الدّين، كما في صعود نجمِ الصّحويّات الدّينيّة في كثيرٍ من الدّيانات، ولا سيّما الإبراهيميّة منها.

وتُمثّل هذه المقالةُ، الّتي تتوسّل منهجيّة التّحليل المقارن في القراءة النّقديّة الفلسفيّة–السّوسيولوجيّة الّتي تعتمدها، دعوةً إلى الإقرار بعودة الدّين –بغضّ النّظر عن مَدَيات تلك العودة أو تمظهُراتها– وذلك في إطار إحداث مصالحة واعية بين الدّين والعلمانيّة بعيدًا عن الرّاديكاليّات المُنادية بالقطيعة بينهما من كلا الطّرفَين: عُداة الدّين من غُلاة العلمانيّين، ودُعاته من متطرّفي رجال الدّين في آن معًا.

الكلمات المفتاحيّة: الدّين، العلمانيّة، عودة الدّين، العولمة، الحداثة

* مقدّمة

منذ بواكير الرُّبُع الأخير من القرن العشرين ظهرتْ نظريّتان مُتضادّتان تتنازَعان تفسيرَ العلاقة المُعقّدة بين الدّينيّ والعلمانيّ، إحداهما تُمجّد "عودةَ الدّينيّ" بصفتها رفضًا للخَوَاء ولغياب المعنى واليقين وسطوة الآلة والتّشيُّؤ الاجتماعيّ وفُشوّ العدَميّة، واحتجاجًا جادًّا على حداثة مُستعبِدة، أو –على الأقلّ– بحسبانها صِيغةً مُختلفة للوُلوج في الحداثة. بل إنّ بعض الغُلاة من دُعاة هذا التّوجُّه يتحدّثون دُونما تردُّد عن نهاية العلمانيّة، ومن تجلّيات ذلك –عندهم– تصاعُد حُضور الدّين على نحوٍ مُطّرِد في الفضاء العامّ، بما يُحتِّمُ إعادةَ النّظر في دعوى غلَبةِ العلمانيّة، الّتي لم تستطعِ أنْ ترويَ الظّمأ الرّوحي للإنسان المعاصر ولا أنْ تُجيب على أسئلته المصيريّة الكبرى، وبخاصّة في ظلّ تغوُّل السّطوة التّكنولوجيّة والمادّيّة، حتّى غدا الإنسانُ أكثرَ استلابًا وأوهنَ حِيلةً. وهو ما يُقِرُّ به بعضُ "الآباء الرّوحيّين" لمقولة سيادة العلمانيّة، من أمثال "بيتر بيرغر" و"هارفي كوكس" اللّذين كانا قد كتَبا عن "المدينة العلمانيّة"،

ثم رجَعا عن ذلك واعترَفا بأنّ العالَم ما يزال مُتديّنًا، بل ظهرتْ صيحةٌ تحتفي بـــ"الخروج من العلمانيّة"، وتتوعّد بـــ"غارة الله" كما تقول الصّوفيّة، أو "ثأر الله" بحسب تعبير "جيل كيبل". وبذا بدا أنّ عودة الدّينيّ لا تُمثّل "القلبَ في عالمٍ لا قلب له، والرُّوحَ في أوضاعٍ لا رُوح فيها... وكانت بمثابة أفيون الشّعوب"[1] كما قال "ماركس"، بل بَرهَنَتْ أنّ الدّين "هو فيتامين الضّعفاء، وهو ليس مادّة مُنوِّمة، بل هو عنصرٌ يُنبِّه ويُثير الحماسة"[2]. وآنئذٍ برز تساؤل حول ما إذا كانت الإنسانيّةُ تُغيِّر قبلتها.

ويسُوق دُعاة أطروحة "عودة الدّين" هؤلاء مجموعةً من الدُّفوع الشّكليّة والمُعطيات الموضوعيّة الّتي يستندون إليها في تبرير دعواهم، وعلى رأسها ظاهرةُ صعود الجماعات الدّينيّة الإحيائيّة الجديدة من الصّحويّات والإنجيليّات الّتي "اقتحمتْ" منذ سبعينيّات القرن المنصرم غيرَ مجتمعٍ أو بلدٍ من بلدان العالم ومجتمعاته الحديثة، بحيث إنّه ما عاد هناك مندوحةٌ لتجاهُل هذا الاهتمام الكبير الّذي تحظى به الأديانُ عمومًا، ولا سيّما الإبراهيميّة منها الّتي أفرَزتْ جماعاتٍ جديدةً يبدو أنّها تجاوزت الخطوطَ الحمراء الّتي كانت قد رسمتها الحداثة، بل وقواعدَ اللّعبة الّتي اختطّها باراديغم العلمنة، حتّى بدا وكأنّ الأصوليّة أو الإحيائيّة الدّينيّة قد ملأت الدّنيا وشغلتِ النّاس، وغدَتْ طَبَقًا رئيسًا على موائد مراكز الفكر والبحوث والدّراسات لدى مؤسّساتٍ أكاديميّة مرموقة حول العالم، في الشّرق كما في الغرب. وهو ما تعزّز بمساهمة الشّبكة العنكبوتيّة الّتي كان لها قسطٌ وافر في زيادة انتشار المادّة الدّينيّة وجعلِ الدّين موضوعَ تداوُلٍ كونيًّا. ولعلّ الدّور الأهمّ في ذلك كُلِّه يعُود إلى تنامي ظاهرة الإرهاب ذي الخلفيّة أو الطّابع الدّينيّ، والّتي بلغتْ ذروتَها في أحداث الـــ١١ من سبتمبر/أيلول عام ٢٠٠١، دَعْ تلبُّسَ بعضِ الصّراعات السّياسيّة لَبُوسًا دينيًا أو اتّخاذها أبعادًا دينيّة بعدما كانت حتّى وقتٍ قريب تَحمِلُ صبغةً أيديولوجيّة ذاتَ مساسٍ بالحرب الباردة بين المُعسكرَين الشّرقيّ والغربيّ. فلا شكّ في أنّ ذلك كلّه قد أسبغ على الدّين بُعدًا جيوستراتيجيًّا وجَد تعبيرَه في النّقاشات حول ما عُرف بـــ"صراع الحضارات" وضرورة اجتراح حُلولٍ تَحُول دُون استعار نارِه وامتداد تأثيرها أو توسُّعها، ولا سيّما من خلال تكثيف المبادرات الرّامية إلى إنعاش "حوار الأديان والحضارات"[3].

وأمّا النّظريّة الأخرى فتَقْطَع –على نحوٍ حاسم جازم– بأنّ العلمانيّة تيّارٌ جارف لا يمكن جَبهُه، بوصفِها

[1] "كارل ماركس"، في: هوبزباوم (إريك)، عصر الثّورة، أوروبّا ١٧٨٩-١٨٤٨، ترجمة: فايز الصُّيّاع، ط١، بيروت: المنظّمة العربيّة للتّرجمة، ٢٠٠٧، ص٤٢٦.

[2] دوبريه (ريجيس)، "المقدّس هو أفضل طريق لفهم الدّنيويّ"، حوار مع ريجيس دوبريه، حاوره بيار مارك دو بيازي، مجلّة قضايا إسلاميّة معاصرة، السّنة ٩، العدد ٣٠، شتاء ٢٠٠٥، ص٣٧.

[3] انظر: جنجار (محمّد الصّغير)، "الدّين والحداثة في سياق العولمة وتنوّع مسارات العلمنة"، في: مجموعة من الباحثين، من الحداثة إلى الحداثات، المغرب: مطبوعة أكاديميّة المملكة المغربيّة، (سلسلة الدّورات، الدّورة ٤٤: ٢٤-٢٦ يناير ٢٠١٧)، ج١، ص٤٢٩-٤٣٢، ومجموعة من المؤلّفين، السّوق الدّينيّة في الغرب، ترجمة عزّ الدّين عناية، ط١، سوريا: صفحات للدّراسات والنّشر، ٢٠١٢، ص١١-١٥، و١٠٩-١١٠.

شرطًا للحداثة ونتيجةً لها في الآن عينه. وإذ يُقرّ أنصارُ هذا المَترِع بتعاظُم حضور الدّين في زمننا الرّاهن مقابل "اهتزاز اللائكيّة" و"قَلْب شروط العلمنة" على وقع تحوُّلات العولمة، أو "اضطراب العلمنة" و"نُضوب دَفقِها" وفق تعبيرات "مارسيل غوشيه"، فإنّهم يرَون أنّ هذا الحضور لن يُزحزح العلمانيّة، بل إنّه على العكس يؤكّدها، وتَكثّفُهم في ذلك أنّه يتّم وفق شروطِها وفي إطار علمانيّ وعلى أرضيّةٍ علمانيّة، دَعْ أنّ العلمانيّة لم تَعنِ قطُّ رفْضَ الدّين أو القِيم أو البُعد الثّقافيّ أو الرّوحيّ للإنسان، كما لا تعني النّظرةَ الماديّة بدَلالتها الضّيّـــقة النّفعيّة الجشِعة، بل وأنّها قد تكُون مُنطلَقًا صالحًا للتّجديد الدّينيّ نفسِه بما يتلاءم وروح العصر ومستجدّاتِ الواقع ومقتضياته، باعتبار أنّها لا تعدُو أنْ تكُون امتدادًا للعقلانيّة في الرّؤية والمنهج والسّلوك. ثمّ إنّ المنهجيّة العلمانيّة ليست صنمًا أو نسقًا مطلقًا نهائيًّا جاهزًا لا يقبل المَسّ، وإلّا استحالتْ مُدوّنةً ثيولوجيّة لاهوتانيّة مُغلقة أو أصوليّةً دُوغمائيّة، ولكنّها ما انفكّتْ تُجدّد نفسَها بنفسِها وتتطوّر من خلال مُراكَمة خبراتها وتطبيقاتها وتحيينها وتبيئتها، وعبر طابعِها النّقديِّ الصّارم الّذي يجعلُها في سيرورتِها وصيرورتِها قابلةً دائمًا للنّقد والمراجعة والتّصحيح والتّجديد[٤].

وثمّة مَن يتوسّطُ الطّرفَين المُصطرِعَين بالنُّزوع إلى أنّ هذا النّقاش يَعتريه سوءُ فهمٍ كبير، وذلك أنّ العلمنة لم تمحُ الدّينيّ، وإنّما غايةُ ما فَعلَتْهُ أنّها قامت بإقصائه عن المحيط الثّقافيّ أو إزاحتِه من المجال العامّ "ونحن بانتزاع الدّينيّ عن محيطنا الثّقافيّ، نُظهِرُه –من حيث لا نريد– في أنقَى صُوره"[٥]. ثمّ إنّ الدّين ليس مسألةً محض خاصّة ولا هو قضيّة مرتبطة كلّها بالشّأن العامّ، وإنّما يشتمل كلُّ دين على مجال مشترك بين العامّ والخاصّ هو موضوعُ النِّزاع أو التّقنين بالنّسبة إلى السّلطة السّياسيّة، وهو الّذي ينبغي أن يكُون منطقةً مُحايدة[٦].

* تأمُّلات في عودة الدّين

الواقع أنّ مسألة الكلام على "عودة الدّين" تَرجِع إلى مقولة "إيمانويل كانط"، الفيلسوف الألمانيّ ذي الشّهرة الطّائرة، حول "إزالة سحر العالم"؛ والّذي يرى أنّ دوافعَ الإنسان العميقةَ إلى الاعتقادات الميتافيزيقيّة ترتبط بعوالمَ

(٤) انظر: غوشيه (مارسيل)، الدّين في الدّيمقراطيّة، ترجمة شفيق محسن، مراجعة بسّام بركة، ط١، بيروت: المنظّمة العربيّة للتّرجمة، ٢٠٠٧، ص٤٤-٤٧، والعالم (محمود أمين)، "الفكر العربيّ المعاصر بين الأصوليّة والعلمانيّة"، قضايا فكريّة، القاهرة، الكتاب ١٣ و١٤، أكتوبر ١٩٩٣، ص١٤.

(٥) روا (أوليفييه)، "حداثة وعلمانيّة وعودة الدّينيّ"، مجلّة قضايا إسلاميّة معاصرة، السّنة ١٤، العدد ٤١-٤٢، شتاء وربيع ٢٠١٠-١٤٣١هـ، ص٨٠.

(٦) انظر: مسرّة (أنطوان)، "تنظيم العلاقة بين الدّين والسّياسة في الأنظمة العربيّة المعاصرة"، في: مجموعة من الباحثين، الدّين في المجتمع العربيّ، ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٠، ص٤٤٥-٤٤٧، والمسكينيّ (فتحي)، "المعاني المتضاربة لعودة الدّين لدى الفلاسفة الغربيّين المعاصرين"، مجلّة التّفاهم، السّنة ١١، العدد ٥١، شتاء ٢٠١٦، ص١٤٣-١٦٤.

مُفارِقةٍ متعالية ليس يُمكنه الاطّلاعُ على كُنْهِها بله السّيطرة عليها. ولذا فإنّه كلّما تقدّمت مَعارفُ الإنسان انزاح السّحرُ عن العالم وانكسرتْ حلقاتُه واضمحلّ مفعولُ تمائمِه وتعويذاته، أي أنّ فهم العالَم وقوانينِه يتطوّر بالعقل والتّجربة والوعي الإدراكيّ لتجلية غوامضِ هذا العالم وكشفِ مخبُوءاته الّتي لطالما كان الدّينُ يحتكر مهمّة تفسيرها على نحوٍ يمكّنه من تدعيم وجوده وتأكيد أهمّيّة دوره في حياة البشر. ومن ثَمّ فإنّ من شأن عمليّات العقلنة المُتنامية باطّراد، والمُستندة إلى التّقدُّم العلميّ في تغيير حياة الإنسان والعالمِ طُرًّا من حولِه، أنْ تُزحزِحَ الدّينَ من السّاحِ وتكُفَّ يدَه عن التّأثير في عالم الإنسان، ما خلا بعض الجوانب الدّينيّة المُفيدة المتعلّقة بالقيم الأخلاقيّة والمعياريّة وما ضارَعها. وهكذا فقد كان التّقليد الكانطيُّ يُقابِل "الأديانَ المُغلَقة" بـــ"الأديان المُنفتحة" وأديانَ السّلطة بأديان الرُّوح، وبذا فقد بدا زمنئذٍ أنّ "نهر الحضارة يقود صوب أديانٍ خرجت من الطّفولة ومن تخيُّلات العقاب والثّواب صوب أديانٍ ليبراليّة وروحيّة"[٧].

ويمكن تكثيف عمليّات العقلنة تلك في ثلاثة جوانبَ رئيسة، أو فلنقُل إنّها تتوزّع على ثلاث جبهاتٍ كبرى: الأولى تتّصل بإدارة الشّأن العامّ أو الدّولة، الّتي يضعُها "هيغل" في قمّة تجلّيات الرّوح الإنسانيّ عبر التّاريخ كما في الحاضر. والثّانيةُ الظّاهرةُ الرّأسماليّة. والثّالثةُ ظاهرةُ التّنوير الّتي برزت منذ القرن السّادس عشر، حيث ترافقت عمليّاتُ استكشاف العالم مع الثّورات العلميّة والفكريّة والوضعيّة التّحرُّريّة الّتي انتهت بسيطرة الإنسان على شؤون حياته العامّة والخاصّة. وبينما رأى الرّاديكاليُّون من التّنويريّين في عمليّات العقلنة هذه علمنةً شاملة كاسِحة ماسِحة حلّتْ مكانَ الدّين وجعلت الإنسانَ في غَناءٍ عنه، فقد ترك بعضُ "المعتدلين" منهم للدّين مساحةً ضيّقة محصورة في بعض النّواحي الأخلاقيّة والاجتماعيّة والرّوحيّة الخاصّة بالفرد الإنسانيّ. على هذا النّحو تتمظهر العلمانيّةُ هنا لا بوصفها نظريّةً إنسانيّة تُعنى بتنظيم العلاقة بين الإنسان والدّين أو بترسيم الحدود بين الدّين والشّأن العامّ فحسب، ولا بحسبانها مسألةً ترتبط بشكلٍ من أشكال البراغماتيّة في إدارة الفرد والجماعة شؤونَ الحياة العمليّة فقط، ولكنّها تطوّرت في وعي النُّخب الغربيّة في القرن التّاسع عشر إلى فلسفةٍ للوجود الإنسانيّ شاملةٍ عُرفتْ بـــ"الوضعيّة" حينًا و"التّنوير" حينًا آخر. وهو ما جعلَها أدنى إلى أن تكُون شكلًا من أشكال الدّين؛ لكونها حَلّتْ محلّه في مجالات عدّة ونهضتْ بكثيرٍ من الوظائف الّتي كانت حِكرًا عليه، مُقدِّمةً نفسَها بصفتها البديلَ الّذي يُغني عنه وينفي الحاجة إلى وجوده في زمن الحداثة "الظّافرة".

بيْدَ أنّه سرعان ما عاد الدّين في الغرب إلى دائرة الاهتمام من جديد مع ظهور الصّحوات البروتستانتيّة الطّهرانيّة التّقويّة أو المتشدّدة وعودة بعض الحيويّات في الكاثوليكيّة، وهو ما فرَض العودةَ إلى تأمُّل ظاهرة الدّين مجدّدًا من زوايا عدّة، أبرزها ثلاث:

الزّاوية الأولى: تغلغُل بعض الأفكار والممارسات الدّينيّة في قلب أحد أهمّ مظاهر العلمنة وثمراتها وأكثرها وضوحًا:

---

(٧) آبل (أوليفييه)، "اللّائكيّة والعلمانيّة والكياسة المُدنيّة"، في: مجموعة من الباحثين، شارل تايلور: الدّين والعلمانيّة، إشراف سيلفي توسيغ، ترجمة محمّد أحمد صبح، ط١، سوريا: دار نينوى للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ٢٠١٦، ص٤٤.

الرّأسماليّة. فقد تنبّه ماكس فيبر في سياق اهماكه بدراسة الظّاهرة الرّأسماليّة إلى أنّ بعض الأقاليم الأوروبّيّة والأميركيّة ذاتِ الأغلبيّة البروتستانتيّة الكالفينيّة هي الّتي شهدتْ بُروز التّراكمات الرّأسماليّة قبل غيرها من الأقاليم الّتي تقطُنها أغلبيّة كاثوليكيّة. وقد لاحظ فيبر أنّ ذلك عائدٌ إلى الأخلاق الدّينيّة الخاصّة بالعمل لدى تلك الجماعات الكالفينيّة، إذ تُنصّ تلك الأخلاقُ على أنّه لا سبيل للخلاص من طريق الكنيسة أو رجال الدّين، وألّا إمكان لمعرفة مَن ذا الّذي سيَحظَى بالخلاص، ومن ذا الّذي سيُحْرَمُه، وغايةُ ما في الأمر أنّ هنالك علائمَ على رِضى الله ومحبّته، ومنها النّجاحُ في العمل والجِدُّ في تحصيل المال ومُراكمته. وهو ما شكّل حافزًا قويًّا لدى أبناء تلك الجماعات الدّينيّة لمُضاعَفة جهودِهم في المصانع الّتي كانوا يعملون فيها تشوُّفًا إلى إرضاء الله والفوز بالخلاص. وبذا فقد ساهم هؤلاء —عن وعيٍ أو من دون وعي– في تعاظُم التّراكم الرّأسماليّ[٨].

الزّاوية الثّانية: ظهور توجُّهٍ جديد في فلسفة الدّين يُضادُّ التّوجُّهَ الّذي يُعادي الدّين وينظُر إليه بوصفه سحرًا للعالم يجب نزعُه والخروج منه. ففي العشرينيّات من القرن الماضي، وحينما كانت المؤسّسات الدّينيّة في أضعف حالاتها وتُنوء بالضّغوطات المتزايدة عليها من كلّ حدب وصوب، وفي القارّة العجُوز خصوصًا، نشَر المفكّر اللّاهوتي الألمانيّ "رودولف أوتّو" (Rudolf Otto) كتابًا يحمل عنوان "فكرة المقدّس" (The Idea of The Holy)، مُستعرضًا فيه مجموعةً من الصّفات ذات الصّبغة الدّينيّة، مثل السّحر والخوف وعدم الإحاطة بمجاهيل العالم ومغاليقه والتّوجس منها خِيفةً، وصولًا إلى تشكيكه فيها أو رفضِها، مُستعيضًا عنها بالحديث عن مشاعر الإجلال والأمن الإنسانيّ الرّاسخ الّذي يُوْرِثه التّشوُّفُ إلى الخالق الرّاعي الضّابط مصدرِ الأمن والطّمأنينة؛ فإذا كان "توماس هوبز" قد اضطرّ إلى القول بضرورة عنف الدّولة من أجل منع النّاس من قتل بعضِهم بعضًا أو تغلُّب القويّ فيهم على الضّعيف، فقد استطاع الدّين بقوّته "النّاعمة" تهذيبَ الأحاسيس وأوصل إلى "الضّمير".

الزّاوية الثّالثة: عقلنةُ القِيم الدّينيّة أو عَلْمَنَتُها، من مثل السّلام والأخوّة والمساواة والعدالة والتّعاون..؛ فقد اضطرّت الدُّول ودُعاة المجتمع المدني للّجوء إلى هذه القيم بعد الكوارث الّتي حلّت بالبشريّة (الحروب والجوائح الصّحّيّة ومشكلات الفقر والمجاعة...) وكانت تلك القيم والمبادئ الدّينيّة المُعلمَنة هي المداميك الرّئيسة الّتي قام عليها النّظام العالميّ، وانطوت عليها الشّرائع والمواثيق الدّوليّة[٩].

وكان من أبرز تلك التّأمُّلات أو المُراجَعات الّتي دَفعتْ إليها "عودةُ الدّين" ما قدّمه "تشارلز تايلور"

---

[٨] انظر: فيبر (ماكس)، الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرّأسماليّة، ترجمة محمّد عليّ مقلّد، مراجعة جورج أبي صالح، لا ط.، بيروت: مركز الإنماء القوميّ، لا ت.، ص٥٠-٥٨، وهنتنجتون (صمويل)، من نحن؟، المناظرة الكبرى حول أمريكا، ترجمة أحمد مختار الجمال، مراجعة وتقديم السّيّد أمين شلبيّ، ط١، مصر: المركز القوميّ للتّرجمة، ٢٠٠٩، ص١٠٩-١١٥.

[٩] انظر: السّيّد (رضوان)، "إشكاليّات الدّين والعلمانيّة والدّولة المعاصرة في ضوء جديد"، مجلّة التّفاهم، السّنة ١٨، العدد ٦٨، ربيع ٢٠٢٠، ص١٧٥- ١٧٨.

(Charles Taylor) في كتابه "عصر علمانيّ" (A Secular Age)، ودعا فيه إلى الاعتراف بعودة الدّين في إطار إحداث مصالحة واعية بين الدّين والعلمانيّة بعيدًا عن الرّاديكاليّات المُنادية بالقطيعة بينهما من كِلا الطّرفَين، في آن معًا. ولعلّ أهمّ ما جاء به "تايلور" تأكيده أنّ الدّين لم يذهَب أصلًا حتّى نقول إنّه عاد، مُومئًا إلى أنّ ما جرى هو أنّه قد حدَث تحوُّل طرأ على معنى الدّين في "عصرنا العلمانيّ"، بحيث إنّ الإيمان ما عاد موضوعًا تتصارع عليه "نظريّاتٌ متنافسة"، ولكنْ بحسبانه يُثير "أنماطًا" مختلفة من تجاربنا المَعيشة "متشابكةً" مع فُهومنا لحياتنا. إنّه عبارةٌ عن "مكان مُمتلئ" إليه تَهْوِي أفئدتُنا، وقِبَلَهُ تُولِّي أنفسُنا من النّاحية الأخلاقيّة والرُّوحيّة "إنّ كلّ ما من شأنه أنْ يُساعدنا على "تحديد وجهةٍ لحياتنا" هو دينٌ أو بمثابة دين؛ لأنّه يشير إلى نوعٍ من "الحضور" الاستثنائيّ لنمطٍ معيّن من "الامتلاء". إنّ الدّين هو مكان ممتلئ بنمطٍ فريد من الحضور يتميّز بأنّه يُعلّق حياتنا اليوميّة باتّجاه هدفٍ أخلاقيّ أو رُوحيّ ما. وليس الإيمانُ غيرَ الرّغبة في أنْ نبقى "في اتّصال مستمرّ مع مكان الامتلاء"... وهكذا فالمعنى الجديدُ للدّين معنًى "مَعيشٌ" وليس نظريّةً أو عقيدة كلاميّة"[١٠].

أمّا الحركة العامّة لقدوم "عصر علمانيّ" كما يسمّيه تايلور، فهي حركةُ انتقال الإنسانيّة الأوروبّيّة من عصرٍ دينيّ، هو العصرُ ما قبْلَ الحديث، إلى عصر علمانيّ، هو العصرُ الحديث؛ ففي العصر الأوّل كان النّاسُ يعيشون في إطار لاهوتيّ مُغلَق حيث كان الإيمانُ يُقدَّم بصفته مُعطًى بدَهيًّا جاهزًا غيرَ قابل للتّفاوض وليس لأحدٍ مُساءَلتُه أو المُراجعةُ فيه، في حين كان الإلحادُ خطًّا أحمرَ لا يجُوز لأحدٍ تجاوزُه. وفي هذا العصر كان الدّينُ "في كلّ مكان"، وكان مكانُ الامتلاء مفهومًا بصورة لا إشكال فيها، إذ كان يتموضع في "ما وراء الحياة البشريّة" أو خارجها. وأمّا في العصر العلمانيّ فقد أصبحت هناك تجاربُ متعدّدةٌ للعلاقة مع المقدّس، من دون أن يكون لأيٍّ من تلك التّجارب حقُّ الوصاية على الأخرى، بل حتّى "عدمُ الإيمان" غدا مُتاحًا. أمّا مكان الامتلاء فقد أصبح "في صلب" الحياة الإنسانيّة؛ وذلك أنّ هذا النّمط الجديد من أنماط الإيمان قد أمسى مُحايثًا غير مُفارق، وما عاد النّاس يعترفون بشيء "يتعالَى على حياتهم" أو يتموقع في الـ"ما وراء" أو الـ"ما فوق"، وما عاد الدّينُ يعني ذلك التّعاليَ العمُوديّ، ولا عاد معنَى الدّينِ التّقليديُّ هذا أصلًا هو المعنى الوحيد المطروح على الإنسانيّة في هذا العصر العلمانيّ. فحتّى انبلاج صُبح القرن السّادس عشر كان الدّينُ حاضرًا في كلّ مكان، وكان العالَمُ مجرّد أمَارةٍ على حكمة الخالق وجلالِه وعظيمِ صُنعه، وكان المجتمعُ مُؤسَّسًا على زمنٍ "أعلى" من الزّمن الدُّنيويّ الدَّنيّ، في وقتٍ كان العالم فيه "مسحورًا"، أمّا مع قُدوم زمن الحداثة فقد وقع ما يفُوق مجرّد "نَزْعِ السّحر عن العالَم"، تلك المُبادرة الفيبريّة السّالبة، بل شيءٌ مُوجِب صِرف: يتمثّل في اجتراح "معنًى جديد للذّات"، بحيث تُعيدُ تحديد مكانِها، بل مكانتها في هذا الكون، "لم يكن يكفي أن يتمّ نزعُ الطّابع السّحريّ عن العالم قبل الحديث لإنتاج الحداثة، "كان من الضّروريّ أن يتمّ التّوفُّر على الثّقة في قدراتنا

(١٠) المسكينيّ (فتحي)، "الزّمن العلمانيّ وعودة الدّين: نموذج تشارلز تايلور"، مجلّة التّفاهم، السّنة ١١، العدد ٤١، صيف ٢٠١٣، ص٩٥.

الخاصّة على التّنظيم الأخلاقيّ" لأنفسنا. قبل العصر الحديث كانت المعاني موجودةً خارجنا، وفي العصر الحديث صارت "داخلنا". لقد تكوّنت "ذاتٌ" جديدة، وتمّ الانتقال مع الحداثة من الأنا قبل الحديثة... كلّ ما فيها تستمدّه من شيء خارجٍ عنها، إلى نوعٍ غير مسبوق من الأنا... الّتي هي عبارةٌ عن "نقطة" ذهنيّة حدوديّة قادرة على اتّخاذ مسافة من أيّ شيء يوجد خارج الذّهن. وبالتّالي ذات قادرة على أن تكون "سيّدة" على الطّبيعة، ومِن ثمّ قادرة على "نزع الطّابع السّحريّ" عن العالم. وحين نعيش في عالَمٍ متروع السِّحر يكُفُّ الأنا العازل عن أن يكون مفتوحًا قابلًا للاختراق من قِبل عالَمٍ من الأرواح والقوى الّتي تعبُر حدودَ الذّهن"[١١].

ما نودُّ الإلماع إليه ههنا أنّ مشروع الحداثة قام على جُملة من المبادئ الجوهريّة، أوّلُها: مبدأ العقلانيّة؛ باعتبار أنْ "لا شيء سِوى العقل" -كما قال فلاسفة التّنوير- وثانيها مبدأ مركزيّة الإنسان، بمعنى إيلاء الأولويّة للفردانيّة أو الـ"أنا" مقابل الجماعيّة أو الـ"نحن"، وثالثُها مبدأ الحرّيّة، إنْ على المستوى السّياسيّ، أو الفكريّ الفلسفيّ، أو الاجتماعيّ، أو الثّقافيّ حيث وقَع نقلُ مصادرِ الفكر والمعرفة "من السّماء إلى الأرض"، ورابعُها مبدأ مفهوم الزّمن، على اعتبار أنّ الحداثة تطوُّر وتقدُّم، وخامسُها مبدأ التّعدُّديّة والتّمايز. وبداعٍ من ذلك فقد اتّسمت علاقتُها بالدّين عمومًا، والمسيحيّة الكاثوليكيّة خصوصًا، بالاضطراب والتّشكُّك، بل وبالاصطراع والتّنافس والإقصاء؛ لكونها تُمثّل -وفق هذا المنظور- عَدُوًّا للعلم والتّنوير، في حين أنّ الحداثة -بطبيعتها- تتميّز بما سمّاه "ماكس فيبر" تعميم عمليّات العَقْلَنة في شتّى فضاءات الوجود الإنسانيّ، أو نَزْع سِحر العالم[١٢].

وهكذا يخلص "تايلور" إلى أنّ للعلمانيّة، مثلما تَبَدَّتْ في مسارها الغربيّ، ثلاث خصائص جوهريّة مَثّلت الأوتادَ الّتي انبنتْ عليها، يمكن تلخيصُها في ثلاثة حُروف (D):

أوّلها: نزعُ السِّحر عن العالم (Disenchantment):

فليس ثمّة مَن يُجادل في أنّ أحد أكبر الاختلافات بيننا وبين أسلافنا الّذين عاشوا قبل عدّة قرون أنّهم كانوا يعيشون في عالم "مسحور"، ولا كذلك نحن، أو على الأقلّ، فلنقل إنّنا نعيش في عالَمٍ أقلّ "سِحرًا" بكثير، حيث غدَونا "حديثين" بخروجنا من "الخُرافة"، كما صِرنا أكثرَ علميّةً وتقنيّةً في موقفنا إزاء عالَمِنا. والأهمُّ أنّه كان للأرواح والقوى الميتافيزيقيّة في ذلك العالم "المسحور" دورٌ كبير، ومن ثَمّ فإنّ الانفكاك من ذاك العالم ليس مسألةَ تَخلٍّ عن اعتقاداتٍ معيّنة فحسب، ولكنْ أيضًا وضع حدٍّ لتدخُّلات تلك القوى الخارقة المُفارِقة في تشكيل حياتنا رُوحيًّا وماديًّا، حيث أمسينا "معزُولين"، بمعنى أنّنا نُفوسٌ "معزولة"، لقد تغيّرنا، بل حتّى مشاعرنا اختلفتْ، ولا أدلّ على ذلك من أنّنا نجدُ صعوبةً في أنْ نكون خائفين بالطّريقة نفسِها الّتي كان أسلافُنا عليها، أكثر من ذلك، نحن نميل إلى استذكار الأشياء الخارقة، الّتي كانت

(١١) م.، ن.، ص٩٨.

(١٢) انظر: بغوره (الزّواويّ)، "تسييس الدّين والثّورات في الحاضر الإسلاميّ"، مجلّة التّفاهم، السّنة ١٤، العدد ٥١، شتاء ٢٠١٦، ص٧٤-٧٥.

تُخيفهم، بشيءٍ من الاستلذاذ إلى درجة "الرَّعشة" أو النَّشْوَة، وهو ما يحدُث حينما نشاهد أفلام السّاحرات.

ثانيها: الضّوابط (Disciplines): بمعنى تطوير ضوابط الموضوع، وتحليل الذّات المصمّمة وضبطها لزيادة الوضوح عندنا بخصوص شكل حياتنا وزيادة قدرتنا على التّحكُّم فيها. وتهدف هذه الضّوابط إلى مساعدتنا على التّفكير بصورةٍ أكثر منطقيّةً أو "منهجيّة" –بكلمات ديكارت– كما ترمي لا إلى مجرّد مساعدتنا على كبح التّصرُّفات الغريزيّة وحسب، بل واللّامنطقيّة كذلك –مثل الغضب والانغماس السّريع في الشّهوات– لنستطيع التّحرُّك بشكلٍ أكثر فعّاليّةً في العالم. والأهمُّ من ذلك كلّه أنّ هذه الضّوابط تنضمّ إلى تلك الموجودة في التّنسيق الاجتماعيّ، حيث نتعلّم الانسجامَ بكلّ سلاسة مع التّصرُّفات الاجتماعيّة الأوسع، من مثل احترام الاصطفاف في الحافلة، والدّقّة في المواعيد... وهو ما يرفع من قيمة ما يُعرَّف بوصفه "حرّيّة منطقيّة"؛ حيث يتعلّم الفردُ كيف يَفهم بمفرده، وكيف يتحرّك وحده دون إملاءٍ من أحد، وكيف يتبنّى موقفًا نقديًّا إزاء نفسه وتجاه العالم، وكيف يُوجّه حياته ويُغيّرها في ضوء التّفكير النّقديّ، ليغدُوَ في النّهاية مُستقلًّا تمامًا، مُنعتقًا من إسار أيّ سلطةٍ عليه، ومُنفكًّا من ربقة أي وصاية على قراراته، المسؤولِ عنها وحدَه.

ثالثها: الانعتاق (Disembedding): ويُراد به العمليّة الّتي يكتسب الفردُ من خلالها شخصيّةً مستقلّة عن أيّ نظام اجتماعيّ معيّن، بحيث يغدُو الأفرادُ قادرين على النّظر إلى أنفسهم بوصفهم باقين حتّى لو تحرّرُوا من شتّى الأوضاع الاجتماعيّة (الدّولة أو الكنيسة أو القرية أو الوسط الاجتماعيّ أو حتّى العائلة) الّتي لا تفتؤ تُحاول لَجْمَهُمْ، أو تأطيرَهم، أو وضعَ حدٍّ لهم، أو كبْحَ جِماح تطلُّعاتهم واندفاعاتهم[١٣].

ولا نِزاع في أن إحدى أبرز المراجعات، الّتي أملَتْها ظاهرةُ "عودة الدّين"، تلك الّتي قدّمها طلال أسد، الّذي يرى أنّ مصطلح الدّين غالبًا ما جرى استخدامُه بطريقةٍ غير تاريخيّة، بمعنى أنّه كان يُعرَّف دائمًا في سياقاتٍ اجتماعيّة وتاريخيّة، مُشيرًا إلى أنّ للنّاس أسبابهم وظُروفهم الخاصّة لتعريف الدّين بهذه الطّريقة أو تلك؛ لكونه يرتبط بصورٍ مختلفة من التّجارب وبمؤسّسات متنوّعةٍ وحركاتٍ وحِجاجات..، لكنّ المُهمّ في ذلك كلّه –بحسب أسد– أنْ يكون منّا على بالٍ أنّ الدّين واقعةٌ اجتماعيّة وتاريخيّة ذاتُ جوانبَ قانونيّة، ولها وجوهٌ سياسيّة واقتصاديّة. ومن ثَمّ فلطالما كان الدّينُ موجودًا؛ بدليل التّفاوُض الدّائم بينه وبين المجتمع السّياسيّ من خلال طُرقٍ شتّى، وهو ما يؤيّده التّبايُنُ في نماذج العلمنة وصُورها، أي الفصل بين الدّين والدّولة، حيث تمّ تبنّيها في الدُّول الغربيّة المُصنَّفة على أنّها ديمقراطيّةٌ ليبراليّة علمانيّة بأشكالٍ متعدّدة. وبذا فإنّ العلمانيّة، بوصفها نظريّةً سياسيّة في الأصل، تبدُو –كما يراها أسد– "شديدة الاتّصال بتكوين الدّين ذاته، مثل "الآخَر" في العقيدة الدّينيّة. وبشكلٍ عمليّ فإنّ الدّولة العلمانيّة –الّتي من المُفترَض أنّها منفصلةٌ عن الدّين تمامًا– يكون على قانونها أنْ يُحدِّد مرّةً ثانيةً وثالثة ما هو "الدّينُ الأصيل والأصليّ"، وأين ينبغي أن تكون حدوده؟، وبكلمات أخرى،

(١٣) انظر تفصيل ذلك في: تايلور (تشارلز)، "هل تستطيع العلمانيّة السّفر؟"، في: مجموعة من الباحثين، ما وراء الغرب العلمانيّ، تحرير عقيل بلغرامي، ترجمة عبيدة عامر، ط١، بيروت: الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، ٢٠١٨، ص٢٦-٣٢.

فإنّ الدّولة ليست ذلك الكائن المستقلّ تمامًا؛ بل على العكس، لا يمكن فصلُ السّياسات المعاصرة عن الدّين، كما تحاول العلمانيّةُ الشّعبويّة أنْ تزعُم، بل هناك ضرورةٌ عمليّة أنْ تبقَى للدّين ذاتيّاتُه وأن تبقى له سياساتُه"[١٤].

وفي هذا السّياق لا يُماري "باتريك ميشيل" (Patrick Michel) في أنّه ليس ثمة ارتدادٌ عن العلمانيّة، أقلُّه على مستوى الفضاء الغربيّ عمومًا، وأنّ العلمانيّة ما تزال قائمةً، بوصفها تقليصًا لتأثير المؤسّسات الدّينيّة أو سلطتها على الفرد وعلى تصوُّرات المجتمع الكبرى وعالَمه الرّمزيّ، بَيْدَ أنّه مع ذلك يُجادل بأنّ هناك ظُهورًا جديدًا للدّين، والقضيّةُ تكمُن في كيفيّة تفسير تعاظُم وجود الدّينيّ في الفضاء السّياسيّ والاجتماعيّ الإنسانيّ. وعنده أنّ استمراريّة العلمنة تتمثّل في ديناميكيّات ثلاثٍ رئيسة:

الدّيناميكيّة الأولى: الفَرْدَنة، بمعنى تأسيس علاقةٍ فرديّة بين الإنسان والمعاني الدّينيّة، والجديدُ في هذه العلاقة هو شرعيّةُ الفردنة وقَبولُها اجتماعيًّا، وهي صفةُ التّديُّن الشّائعةُ والسّائدةُ في أوروبّا اليوم.

الدّيناميكيّة الثّانية: استهلاكيّة العلاقة بالدّين، أي تلبُّس الدّين بُعدًا استهلاكيًّا، إذ غدا الفردُ يتعامل مع الدّين بصورة استهلاكيّة خاضعةٍ للعَرْض والطّلب، بحيث يختار من "البضاعة" الدّينيّة المُزجاة ما يتلاءم مع حاجاته وفقًا لمقاييسِه الخاصّة، وإذا ما أمسى المعروضُ لا يلبّي احتياجاته فإنّه لن يتردّد في تغييره باحثًا عن تديُّنٍ آخرَ مناسبٍ لمتطلّباته. ولعلّ ممّا يفسّر هذا البُعدَ الاستهلاكيّ الّذي يَطْبَعُ الإيمانَ المُعاصر التّحوُّلات الّتي تجري من ديانة إلى أخرى، وظُهور "خَلطاتٍ" في بعض صُوَر التّديُّن تَدمجُ بين عناصرَ مُجمَّعة من عدّة ديانات، والطّريف أنّ ذلك يتمّ بصورة واعية ودُونما شُعور بالذّنْب.

الدّيناميكيّة الثّالثة: الابتعاد عن المؤسّسات الدّينيّة، حيث فَقدتِ المُؤسّسةُ الدّينيّة سلطةَ احتكار تعريف الدّين الصّحيح: ما الكاثوليكيّةُ القويمة، أو ما البروتستانتيّةُ الحَقّة؟ ففي السّابق كانت هنالك علاقةٌ مباشرة بين الطّلب على المعنى، أي الإجابة عن الأسئلة المصيريّة الكبرى (ماذا سيحدُث بعد الموت؟، إلى أين أنا صائر؟...)، وبين عَرْضِ المؤسّسة الدّينيّة (الإجابات الّتي تُقدّمها)، وغالبًا ما كانت إجاباتُها تتّسم بالجَبْر والإلزام (يجب أن تؤمِن بكذا)، وهو ما بات غيرَ مقبول في ظلّ ظهور الفردنة. ورغم أنّ هذا النّموذج التّقليديّ ما يزال موجودًا، فإنّ الجديد يكمُن في تغيُّر فعليّ يجري، ويتجلّى في الانفصال أو الابتعاد عن إجابات المؤسّسات الدّينيّة؛ إذ إنّ إجاباتِها "لم تعُد محلّ قبُول من الفرد، و لم يعُد الدّينُ في عالَمنا الجديد يستطيع أن يؤسّس بالإجبار، أي لم تعُد لديه القدرةُ الإجباريّة على النّاس، لذلك فإنّ الآفاق الدّينيّة الجديدة آفاقٌ مُريحة بعيدةٌ عن الإجبار والعنف الرّمزي والقلق، فكلُّ فرد

(١٤) أسد (طلال)، "الإسلام والعلمانيّة والدّولة الحديثة"، مقابلة مع طلال أسد بمناسبة صدور كتابه: "تكوُّن أو ظهور العلمانيّ"، مجلّة التّفاهم، السّنة ١١، العدد ٤٢، خريف ٢٠١٣، ص٣٨٨-٣٨٩.

صار يبحث عمّا يُريحه. وما أقصِدُه هو أنّ مساحة الدّين أو فضاءَه وحيّزه سنسكنُها فقط حين تكُون مُريحة"[١٥].

*** متى غاب الدّين حتّى يعُود؟!**

وعلى سبيل الجملة، فما نحن مَعنِيُّون به من ذلك كلِّه أنّه على الرّغم من قوّة العلمانيّة واستنادها إلى أُسسٍ راسخة وديناميكيّات فعّالة لا يُمكن المُضاءَلةُ من شأنها، فثّمة عودةٌ للدّينيّ لا مندوحة لِنُكرانها، ولها عدّةُ تجلّياتٍ على رأسها بُروزُ هذه الظّواهر والمظاهر الدّينيّة "الحيويّة" الموسومة بـــ"الإحيائيّة"، والّتي عادةً ما يميل بعضُ الدّارسين إلى الرّبط بينها وبين ما أصبح يُعرف بـــ"عودة الدّين"، ومِن أبرز هؤلاء المُفكّرُ الأميركيّ "بيتر بيرغر" الّذي لاحظ في سياق قراءته المشهدَ الدّينيّ على الصّعيد العالميّ أنّ الحركات الدّينيّةَ ذاتَ النّزعة المُتشدّدة الّتي تُناصِبُ الحداثةَ العِداءَ هي الّتي تعيش مرحلةَ صعودٍ في العديد من الدّيانات، في حين أنّ الحركاتِ والمؤسّسات "الصّديقة" للحداثة، بل وبذلت جُهودًا كبرى في سبيل التّكيُّف معها، تُعاني تراجُعًا بَيِّنًا في أكثر من مكان حول العالم: ففي الولايات المتّحدة تشهد الصّحويّاتُ الإنجيليّة البروتستانتيّة تقدُّمًا كبيرًا على حساب كنائس "التّيّار الرّئيس"، وفي الكاثوليكيّة أثمرت النّزعةُ المُحافظة، الّتي حمَل لواءَها البابا الرّاحل مار يوحنّا بولس الثّاني، إعادةَ إشعالِ الحماسة بين الكاثوليك، ولا سيّما في البلدان غير الغربيّة، إضافةً إلى اجتذاب مؤمنين جُددٍ إلى الكاثوليكيّة، وفي الأرثوذكسيّة تَبِعَ انهيارَ الاتّحاد السُّوفياتيّ عودةٌ ملحوظة إلى الكنيسة في روسيا، وفي اليهوديّة تشهد الجماعاتُ الأصوليّة اليمينيّة تناميًا كبيرًا، داخل إسرائيل وخارجها. والأمرُ نفسُه بالنّسبة إلى الإسلام والهندوسيّة والبوذيّة... وهكذا يستنتج "بيرغر" أنّ هذه الوقائع تُقيمُ الحُجّة بما لا يَقبَلُ المِراءَ على زَيْفِ فكرة الرّبط بين مفهُومَي "التّحديث" (Modernization) و"العلمنة" وتهافُتها، أو –على الأقلّ– تُبيّن أنّ ما يُسمّيه "نَزْعَ العَلْمَنة" أو مُكافحتَها هي ظاهرةٌ تُضاهي في أهمّيّتها الظّاهرةَ العلمانيّة نفسَها. ويؤكّد "بيرغر" في هذا الصّدد أنّ العالم اليومَ "متديّنٌ بشكل هائل" وبعيدٌ كُلَّ البُعد عن أنْ يكُون مُعَلْمَنًا، كما كان قد تنبّأ مُنظِّرُو الحداثة ومُبشِّرُوها "النُّقطةُ الّتي أريد أنْ أؤكّد عليها هي أنّ فرضيّة أنّنا نعيش في عالمٍ مُعَلْمَن هي فرضيّةٌ خاطئة؛ فالعالمُ اليومَ –مع وجود استثناءاتٍ قليلة– لا يزال يتّقدُ بالعاطفة الدّينيّة... مع أنّ مصطلح "نظريّة العلمنة" (Securalization Theory) يدخُل ضِمن أعمالٍ تعُود إلى خمسينيّات وستّينيّات القرن الماضي، فيمكنُنا تتبُّعُ الجُذور الأصليّة لفكرتها الأساسيّة إلى عصر التّنوير الأوروبّيّ. هذه الفكرة هي في غاية البساطة: إنّ التّوجُّه نحو الحداثة يؤدّي بالضّرورة إلى تراجُع أو حتّى انهيار الدّين، سواء في المجتمع

---

(١٥) ميشيل (باتريك)، "الدّين والعلمانيّة والهويّة في عصر سقوط الأيديولوجيّات ونهاية الرّوايات الكبرى"، حوار مع باتريك ميشيل، حاوره حسام تمّام، مجلّة قضايا إسلاميّة معاصرة، السّنة ١٠، العدد ٣١-٣٢، شتاء وربيع ٢٠٠٦، ص١٨.

أم في عقول الأفراد. وقد كانت هذه الفكرةُ تحديداً هي ما ثبَتَ خطؤها"[١٦].

على هذا النّحو يُحاجِج "بيرغر" بأنّ الدّين لم يَغِبْ يومًا حتّى يعُود، وما يحتاج إلى تفسيرٍ هو "غيابُه وليس حضوره"، بل إنّه يَجنح إلى ما هو أبعدُ من ذلك، إذ يَقْطَعُ بأنّ العلمانيّة الحديثة ظاهرةٌ مُحيِّرة أكثر من الانفجارات الدّينيّة الّتي نشهدها في عالمنا المعاصر. غير أنّه مع ذلك يُلمِعُ إلى أنّ تعدُّد أشكال التّيّارات الإحيائيّة الدّينية وارتباطها بعناصرَ وقوى غير دينيّة أمران يجعلان من الصّعب التّنبُّؤ بالمسار المستقبليّ لهذه الصّحوات، وغايةُ ما يمكن تأكيدُه ههنا نسبيًّا هو أنْ ليس ثمّة من سببٍ يدفعُنا إلى القول إنّ العالم في القرن القادم سيكُون أقلَّ تديُّنًا ممّا هو عليه في الزّمن المعاصر، ووِكاؤُه في ذلك أنّ "الدّافع الدّينيّ"، أي البحث عن معنى مُتعالٍ يتأبّى على الحَصْر في مجرّد الوجود التّجريبيّ المُقيَّد بهذا العالَم، لطالما كان موجودًا[١٧].

ومن البَيِّن –بالنّسبة إلينا– أنّ هذه التّصوُّرات الّتي يُقدّمُها "بيرغر" تنطوي على مُبالَغة جَليّة في تصوير ظاهرة "عودة الدّين" في العالم المعاصر وفي تشخيص حجم تأثيراتها، ولعلّ ذلك راجعٌ إلى أنّ المناخ الّذي يُعالِج المسألةَ في إطاره هو مناخُ التّفكير الأميركيّ المُشبَع بالحيويّات الصّحويّة الإنجيليّة وعظيمِ سَطْوَتِها، كما أنّه يستثمر الانبهارَ الغربيّ بالحدَث الإحيائيّ الدّينيّ وتداعياته السّياسيّة الكونيّة. وأيًّا ما كانت بواعثُه على الخروج بهذه الاستنتاجات العَجْلَى، فمن الواضح أنّه "يتجاهل الحضورَ الطّاغي للثّقافة الأوروبيّة في الوعي العالَميّ العامّ كثقافة "مركزيّة" مُتعدِّية لمجالِها الجغرافيّ، لا تزال تُمارِسُ إشعاعًا واسعًا على الثّقافات المختلفة... لكنّ الأهمّ هو أنّ بيرجر يَخلط في التّعاطي مع مصطلح العلمنة بين معنيَين غير مُتطابِقَين، ويستخدمُهما بالتّبادل في سياقَين نظريَّين مختلفَين: العلمنة بالمعنى الواسع الّذي يشير إلى توجُّهٍ عامّ يهدف إلى نفيٍ أو تقليص الدّين ككلّ، والعلمنة بالمعنى الضّيّق الّذي يَنزِعُ من الدّين سُلطةَ التّنظيم السّياسيّ التّشريعيّ، دُون أنْ يَحفل بالصّدام مع فكرة الإيمان"[١٨].

*** الدّينُ بين مِطرقة باراديغم العَلْمَنة وسندان العولمة**

ومن هنا فإنّ بعض الباحثين لا يُسلِّمُون بفرضيّة أنّ ثمّة عودةً للدّين، بل إنّ منهم مَن يَنزِعُ إلى أنّ العلمنة قد نجحتْ فعلًا؛ وذلك أنّ "ما نشهدُه اليومَ هو إعادةُ تشكيل للدّينيّ في إطارٍ نِضاليّ وفي فضاءٍ علمانيّ أعطَى لهذا الدّينيّ استقلاليّةً، ومِن ثَمّ ظُروفًا للانتشار. فقد دَفعت العلمانيّةُ، وكذلك العلمنة، الدّياناتِ إلى الانسلاخ عن الثّقافة، إلى التّفكير بشكلٍ مستقلّ، وإلى إعادة بناء نفسِها في فضاءٍ لم يَعُدْ محلّيًّا بعد الآن، وبالتّالي غير خاضع للسّياسيّ"[١٩]، ولا أدلّ على ذلك من فشلِ "الدّين السّياسيّ" أو الدّينِ الّذي تمّ تسييسُه (حال

(١٦) بيرغر (بيتر)، "زوال العلمنة من العالم: أطروحة معاكسة لحداثة ناصبت الدّين العداء"، مجلّة الاستغراب، العدد ٢، شتاء ٢٠١٦، ص٢٥٢-٢٥٣.
(١٧) انظر: م.، ن.، ص٢٥٦-٢٥٧.

(١٨) يس (عبدالجواد)، "مناقشات حول الدّين والمستقبل (٤) هل تتراجع العلمانيّة؟-نموذج بيتر بيرجر"، مركز المسبار للدّراسات والبحوث، ١٢ أبريل/نيسان ٢٠٢١. (https://www.almesbar.net)
(١٩) روا (أوليفييه)، "حداثة وعلمانيّة وعودة الدّينيّ"، ص٨٠.

الإسلام السّياسيّ واليمين المسيحيّ في أميركا) حينما أراد مُقارَعةَ العلمنة أو مُنافَستها في عُقر دارها، أي في الفضاء السّياسيّ الّذي يُمثّل ملعبَها، ولا شكّ في أنّ مثل هذا الجُنوح إلى تسييس الدّين سيؤدّي حتمًا إلى عَلْمَنته؛ بداعٍ من أنّه سيغدُو آنئذٍ مُرتبطًا بالممارسة السّياسيّة اليوميّة القائمة على منطق المُفاوضات والمُساومات، والمحكومة بـــ"مبدأ" المصالح بعيدًا عن طُوباويّة القيم والمُثل الأخلاقيّة. وبناءً على ذلك، يرى "أوليفييه روا" أنّ ثمّة خيطًا رفيعًا بين إعادة إحياء الدّين وبين العلمانيّة، مُجادلًا بأنّ نزعة إعادة إحياء الدّين –على عكس ما قد يُتصوَّر لظاهر أوّل وهلة– ليست حركةً مُعادية للعلمنة، بل هي ثمرةٌ من ثمارها؛ فالعلمنةُ هي الّتي تُنتِجُ الدّينيَّ، وليس صحيحًا أنّ هنالك ما يُعرف بـــ"عودة الدّين"، ولكنْ غايةُ ما يمكن الحديثُ عنه هو أنّ ثمّة "عمليّة تحوُّل"، جازمًا بأنّها لا تعدُو كونها مجرّد لحظة آنيّة، ولا تنفتح ضرورةً على "عهد دينيّ جديد". وأمّا ظاهرةُ ذلك البُروز أو الاستعلان المُتنامي للدّينيّ وثقله على الإعلام والسّياسة، فذلك –عند "روا" لا يدلّ على تنامٍ في الممارسة الدّينيّة، أقلُّه بالنّسبة إلى أوروبّا، بمعنى أنّ تلك الظّاهرة ليست أكثر من مجرّد حالة صوتيّة، أو "جعجعة من دون طِحْن"؛ وآيةُ ذلك أنّ الإحصاءات تُبيّن أنّ نسبة الإقبال على المُمارَسات الدّينيّة تراجعت إبّان عُقود ما يُسمَّى بـــ"عودة الدّينيّ"، دَعْ أنّ إحياء الدّين ارتبط بفئاتٍ مجتمعيّة مُعيَّنة (المُهاجرة خصوصًا) وليس بطبيعة الدّين ذاته. فالدّينُ يَستقطب في الهامش، كما فَعلت الحركاتُ الكبرى الّتي مَثّلت عودة الدّينيّ. وهو ما يرى فيه "روا" دليلًا على أنّنا لا نشهد تفتُّقًا للممارسة الدّينيّة، ولكنّنا أمام أشكال جديدة لِتَمظُهر "الدّينيّ".

ثم إنّ عبارة "عودة الدّيني" توحي بأنّ الدّياناتِ القديمةَ هي الّتي عادتْ بعد طُول اختفاءٍ أو انكفاء، أو رَجعت كما هي، فهل الدّياناتُ الّتي تَعرف انتعاشًا اليومَ هي ذاتُها تلك الّتي بَنَت الحضاراتِ الكبرى المعروفة؟، إنّنا نُلاحظ انحرافًا في الأشكال التّقليديّة للدّينيّ (الكاثوليكيّة، الإسلام، البروتستانتيّة) نحو أشكالٍ للتّديُّن أشدَّ أصوليّةً وأكثرَ كاريزميّة، رغم أنّها حركاتٌ حديثة نسبيًّا من حيث نشأتها، فهذه الحركاتُ الدّينيّة الجديدةُ هي الّتي تعيش اليوم ازدهارًا ملحوظًا. وهذه الأشكالُ الّتي توصف بأنّها "أصوليّة" و"كاريزميّة" هي الّتي عَرفت التّطوُّرَ الأكثرَ إدهاشًا، سواء في ذلك الإحيائيّةُ الإسلاميّة والإنجيليّةُ البروتستانتيّة الجديدة وغيرهما. والمُفارَقة المُستطرَفة المُستظرَفة ههنا أنّ الظّاهرة الإحيائيّة هي الشّكلُ الدّينيُّ الأكثرُ توافقًا مع العولمة، ومِن ورائها الحداثة، من حيث إنّها ثمرةُ تجريدِ العولمةِ الدِّينَ من ثقافته، مُسوِّغةً بذلك أحقّيّةَ الدّين في التّطلُّع إلى العالَميّة. وبناءً على ذلك يخلُص "روا" إلى أنّ ما يُسمّى بـــ"عودة الدّينيّ" ليست أكثر من مجرّد خداعٍ بصريّ، "ومِن الأجدى الحديثُ عن تحوُّل، وليس عودة. إنّ الدّينيّ شديدُ الوضوح في ظُهوره، لكنّه كثيرُ الضُّمور في الوقت نفسه، فنحن نشهد إعادة تشكيل للدّينيّ أكثر من كونها عودةً إلى الممارسات القديمة الّتي أُهملت في أثناء مرحلة العلمنة... إنّ ما يتغيّر هو العلاقة بين الدّين والنّاس؛ فعودةُ الدّين في الوسط العامّ لم تعُدْ تتحقّق

في شكل حتميّة ثقافيّة، بل أصبحتْ تتحقّق على أساس الطّريقة الّتي يُعرَضُ بها هذا الدّين"[٢٠].

وممّن حَطَبَ بهذا الحَبْلِ عينه "مارسيل غوشيه"، الّذي يُقرّ بارتفاع مُعدَّل الإيمان وعودة الدّين إلى الواجهة، بَيْدَ أنّه يؤكّد –على نحو طريفٍ لا يخلُو من غرابة– أنّ مردَّ ذلك إلى تراجُعه بالذّات، مُلْمِعًا إلى أنّ ما دَفع بقضيّة العلمنة إلى واجهة المشهد من جديد هو ما يحدُث في أوروبّا من صِدام بين نزعة الإضعاف المتواصل للعامل الدّينيّ وبين موجةٍ اجتماعيّة–تاريخيّة ذات توجُّهاتٍ مُعاكسة قادمةٍ في المقام الأوّل من العالم الإسلاميّ الّذي يشهد فورانًا أصوليًّا ذا مآربَ سياسيّةٍ مُعلَنة. وإذ ينفي "غوشيه" بشكل جازم أنْ تكُون القارّةُ العجُوز مُصابةً بـــ"حُمّى" الصّحوات الدّينيّة الّتي تَضربُ نواحيَ عدّةً من أرجاء المعمُورة، فإنّه يَتزلقُ إلى مُتزَلَقٍ لا يُغتفر لِمثله، أيّان وقَع في شِراك النّزعة المركزيّة الأوروبّية، فجَمَحَتْ به إلى وصفِ المُواطنين الأوروبّيين المُسلمين، بله الإسلاميّين، بأنّهم "مُمثِّلُون" لظاهرة "ثأر الله" يُقيمُون على "أرضنا": "وأنا أُصِرُّ على ذلك ضِدّ عددٍ مِن الأفكار المُشوَّشة والمُتحزّبة الّتي تَخلط بخِفّة [بين] بِضع مجموعاتٍ من المسيحيّين المتديّنين، الّذين هُمْ علامةٌ منتشرة للعصر الجديد (New Age)، وبين مُناورات "الإخوان المسلمين" الّذين يهدفون إلى أنْ يُقدّموا إلينا "ثأر الله" في لوحةٍ شاملة تُنْبِئ بنهاية العالم. إنّ هذه الظّاهرة تَصِلُ إلينا في الأساس من الخارج، حتّى ولو كانت تؤثّر فينا مباشرةً عن طريق ممثّليها المُقيمين على أرضنا... ليس لدينا في أوروبّا البروتستانتيّة، أو في أوروبّا الكاثوليكيّة، أو في أوروبّا الأرثوذكسيّة، ما يُشبه من قريبٍ أو من بعيد الحُمّى الكبيرة الّتي تُحرّك حواضرَ العالم الثّالث، أو حتّى الأصوليّة الإنجيليّة"[٢١].

وهكذا يقْطَعُ "غوشيه" بأنّ ظاهرة العودة إلى الدّين تلك تُشبِهُ كلَّ شيءٍ إلّا العودةَ إلى الدّين، مُحاجِجًا بأنّها غيرُ نابعة من التّنظيم الدّينيّ لحياة الإنسان بقدر ما هي ناتجةٌ عن تكيُّف الإيمان نفسِه مع ظُروف الحياة الاجتماعيّة المعاصرة. بل إنّه يذهب إلى ما هو أبعدُ من ذلك، إذ يتفرّسُ بأنّ هذا الصُّعود الدّينيّ الجديد قد يُؤْذِنُ بمزيد من التّمكين للعلمانيّ أو اللّادينيّ؛ على اعتبار أنّه قد يكُون لتنشيط الإيمان هذا دورٌ حقيقيّ في صناعة الفرد وتعزيز الفردنة انطلاقًا من نقيضِها، الّذي هو التّقليد، بمعنى إحلالِ نظام الإيمان الشّخصيّ محلّ سيادة الجماعة والتّقاليد، "لقد رأينا، من خلال التّاريخ أو الفنّ، أنّ خُصوم [اقرأ: خصومة] الدّين تُسهِمُ في إعادة إحياء العامل الدّينيّ، ومِن المُحتمَل جدًّا أنْ نكُون الآنَ نُشاهد الأديانَ وهي تُساعِدُ في ولادة عالَمٍ هو نقيضُ العالم الدّينيّ"[٢٢].

وتبعًا لمثل هذا التّصوُّر تغدُو عودة الدّينيّ، متمثّلةً في صعود نجم ظاهرة الإحيائيّات أو الصّحويّات الدّينيّة، لا تعدُو كونها مجرّد "انحرافات دينيّة" ترجع إلى تأثيرات العولمة نفسِها، والّتي تُسرّع حركة تبادُل الأفكار وانتقال السُّكان؛ فعلى وَقْعِ حُرّيّة التّبادُل المُحتفَى بها هذه، يبدُو أنّ العالم لا يريد التّوقُّف عن الانفتاح. لكنّ العولمة ذاتَها تتّسم أيضًا في المقابل بانغلاقٍ هائل، فقد ظهرتْ حُدودٌ جديدة كان من البواعث على

(٢٠) م.، ن.، ص٨٤.
(٢١) غوشيه (مارسيل)، الدّين في الدّيمقراطيّة، ص٤٥-٤٦.
(٢٢) م.، ن.، ص٤٦.

ترسيمها الحاجةُ إلى الهويّة والخصوصيّة والمناعة والجماعة الّتي أوجدها تعميمُ التّبادلات عينُه، بل ثمّة حاجةٌ إلى ما لا يمكن تبادلُه في ظلّ هذا العالم المُعولَم، وسِمتُه الرّئيسة الاستهلاك، حيث أمسى كلُّ شيء قابلًا للتّبادل. وهو ما كان لاحَظه "ليڤي–شتراوس" في الخمسينيّات حينما تحدّث عن ضرورة التّفكير في إقامة الحواجز كما نفكّر في الانفتاح؛ إذ لا يمكن الانفتاحُ في كلّ شيء؛ فالهويّة لا معنى لها إلّا إزاء "الغَير"، ومن ثَمّ "يجب تحويلُها إلى جدليّة... والمُخالَطةُ المُدنيّة هي أيضًا تتطلّب تحويلها إلى جدليّة بالأسلوب ذاته؛ لأنّ المدينة في الماضي كانت الفضاءَ للحرّيّة، حيث كان المرءُ يشعر بتحلُّله من الالتزامات الجماعيّة... يَمضي إلى المدينة بسعادة الضّياع في بهجة الحُرّيّة المُغْفَلة. لكنْ يبدُو الآنَ أنّ تخوُّف الإنسان من أن يكُون من دون ميزة، قابلًا للتّبادُل، يجعلُنا نَفرُّ من الإغفال ونطلُب من مُدُننا قَدْرًا أكبرَ من الأُلفة ومن شَخْصَنة الصِّلات ومن التّقارُب"[٢٣].

ولا مِراء في أنّ إعادة تشكيل العلاقة بين الزّمان والمكان في عصرنا قد أحدثتْ زعزعةً أعادت الدّين إلى الحضور من جديد بصفته فاعلًا رئيسًا، إذ تمّت تعبئتُه من أجل المساهمة في إعادة بناء الهويّة، على أنّ المقاييس الّتي كانت تنظم قضيّة الهويّة فيما غبَر قد تغيّرت، أي أنّ معايير تحديد الهويّات غدت غير واضحة، وذلك أنّه، بفعل هذه الزّعزعة، لم تعُد الهُويّاتُ ثابتةً (الهويّة البيولوجيّة أو الجنسيّة، المهنيّة، الاجتماعيّة، السّياسيّة...) مثلما كانت سابقًا، لقد أصبحت "سائلة" ومتحرّكة ومتغيّرة، وبالتّالي ضعيفة. ولا حِجاج في أنّ التّغيُّر الأكبر هو ذاك الّذي طال الهويّات الدّينيّة، الّتي ما عادت تتّصف بالوضوح ولا الثّبات؛ فقد فعلتْ الفردنةُ فِعلها في إفقاد الهويّة الدّينيّة استقرارَها واستقلالها، بمعنى أنّها أمست قابلةً لأنْ تتبدّل وتتغيّر من دون أن يكُون بمقدور أيّ مؤسّسة دينيّة الحُؤول دون ذلك؛ فمِن بالِغ الصّعوبة إقناعُ الفرد في الزّمن المعاصر بوجود شيءٍ ثابت وقارٍّ ومركزيّ ومُطلَق ويَنظمُ كلّ شيء. إنّه زمنُ "السُّيولة الدّينيّة" (New Age) (الإيمان من دون انتماء دينيّ معيّن)، وهو التّحدّي الّذي يفرِض نفسَه على الأديان من حيث مدى قُدرتها على التّعامل مع المناخ الجديد في زمن الحداثة والعولمة أو التّكيُّف مع مُوجباته[٢٤].

ومع ذلك، فلا ريب في أنّ دُون دَفْع العلمنة الأديانَ إلى الانفصال عن ثقافاتها مَحاذيرَ لا يبدُو أنّها كانت من المُهلِّلين لباراديغم العلمانيّة "الظّافرة" على بالٍ، وفي القلب من تلك المحاذير أنّ فَصْمَ الإيمان عن الثّقافة قد أفضَى إلى إحيائيّةٍ أصوليّة بلا جذور، إحيائيّة "المولودين من جديد" و"القاعدة" وأفراخها ومتفرّعاتها، وهنا يكمن الخطرُ المعاكس للتّعصُّب، الخطرُ الّذي يُرخي بأعبائه على أولئك الّذين لديهم إيمانٌ من دون دين ولا تراث ولا ثقافة. لَكأنّ العلمانيّة خرجتْ صِفْرَ اليدَيْن ولم تُحقّق شيئًا من وُعودها الكبرى، ولا أدلّ على ذلك من أنّ "الجزء الأكثرَ تحرُّرًا، غالبًا، والأكثرَ تمدينًا من الدّين هو الّذي تبخّر، ولم يتبقَّ إلّا الفُروضُ الشّعائريّة

(٢٣) آبل (أوليفييه)، "اللّائكية والعلمانيّة والكياسة المُدنيّة"، ص٤٣-٤٤.

(٢٤) انظر: ميشيل (باتريك)، "الدّين والعلمانيّة والهويّة في عصر سقوط الأيديولوجيّات ونهاية الرّوايات الكبرى"، ص١٥-٢٦، ودوبريه (ريجيس)، "المقدّس هو أفضل طريق لفهم الدّنيويّ"، ص٣٦-٤٢.

والمُحرَّمات في الطّعام واللّباس، وردود الأفعال الهويّاتيّة أو الأصوليّة، وباختصار: كلُّ ما كان ينبغي أنْ يزُول"[٢٥].

*** أين يتموقع الفكرُ العربيّ المعاصر من هذه المُطارحات؟**

لا نِزاع في أنّ سؤال العلمانيّة أو العلاقة بين الدّين والدّولة، يمثّل إحدى أبرز الإشكاليّات الكبرى الّتي احتلّت مكانةً مركزيّة في الفكر العربيّ الإسلاميّ الحديث منذ مطارحات محمّد عبده مع فرح أنطون. ولعلّ أوّل ما يلحظُه الباحث في أصل مصطلح "العلمانيّة" ومشتقّاتها هو ذلكم الالتباسُ الدّلاليّ الظّاهر الّذي يَطْبَعُ هذا المفهوم، مبنًى ومعنى. ومن هنا سوءُ الفهم الجليُّ لدى دُعاتها وعداتها على حدّ سواء، وهو ما يتبدّى في الكيفيّة الّتي يَعِي بها كلٌّ من الطّرفين العلمانيّةَ: فالإسلاميّون يسارعون إلى الجزم بأنّها الدّسيسةُ الكبرى الّتي اقتحمتْ على العرب والمسلمين ديارهم وعقولهم، ولا يرون فيها سوى نزعة إلحاديّة همُّها إقصاءُ الدّين من التّنظيم الاجتماعيّ والسّياسيّ، مُجادلين بألّا مكان لهذه "اللّوثة الخبيثة" في مجتمعاتنا؛ باعتبار أنّ البواعث عليها كانت خاصّة بالغرب، وهي بداعٍ من ذلك غيرُ ذات موضوع. ومنهم من انبرى لحمل مشعل العلمانيّة، صادرين في ذلك عن رؤية تبجيليّة وتبشيريّة بفضائلها ومزاياها وأنّها الاكتشافُ العقليُّ الأهمُّ أو أحدُ الفتوحات المعرفيّة المُظفَّرة، تستهدف "تنظيم الإنسانيّة بدون الله"[٢٦]. ومن هؤلاء مَن غلا أيّما غُلوّ أيّان انزلق إلى الصَّـــدْع بمواقفَ عَقَديّةٍ من العلمانيّة تُقدّمها على أنّها موقفٌ فلسفيّ مُضادّ للدّين، أو حتميّةٌ تاريخيّة لا انفكاك منها.

فالعلمانيّة عند عزيز العظمة مثلًا، بـِ"منظوره المختلف"، عبارةٌ عن جملةٍ من التّحوُّلات التّاريخيّة السّياسيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة والفكريّة، وتندرج في أُطرٍ أوسعَ من مجرّد التّضادّ بين الدّين والدّولة، وليست وصفةً جاهزة تُطبَّق أو تُرفض، "فإنّ لها وجوهًا: وجهًا معرفيًّا يتمثّل في نفي الأسباب الخارجة على الظّواهر الطّبيعيّة أو التّاريخيّة، وفي تأكيد تحوُّل التّاريخ دون كلل، ووجهًا مؤسّسيًّا يتمثّل في اعتبار المؤسّسة الدّينيّة مؤسّسةً خاصّة كالأندية والمحافل، ووجهًا سياسيًّا يتمثّل في عزل الدّين عن السّياسة، ووجهًا أخلاقيًّا وقِيميًّا يَربِط الأخلاقَ بالتّاريخ والوازعَ بالضّمير بدل الإلزام والتّرهيب بعقاب الآخرة"[٢٧]. ومن دون تردُّد، يَجزم الرّجُل بأنّ مجتمعاتنا ودُولنا وفِكرنا السّائد... كُلُّها علمانيّة، راصدًا كثيرًا ممّا عدّهُ مظاهرَ تغلغُل العلمنة في حياتنا اليوميّة بمختلف مجالاتها: من الشّؤون البيتيّة والثّياب والغذاء، حتّى أمور الفكر والثّقافة والقانون والفنون..، والأهمُّ من ذلك كلِّه هو ما شهده الميدانُ القانونيّ من تحوّلات كبرى (تقنين الفقه وتمدين الشّريعة). وتلك برأيه ثمارٌ من سمات التّقدُّم اجتَنيناها على مدى قرنٍ ويزيد، تُقيمُ الحُجّةَ على أنّ العَلْمَنة قد اجتاحت مختلف زوايا حياتنا، وبخاصّةٍ على مستوى الدّولة والسّلطة والقانون، وهذه كلُّها مَدنيّة[٢٨].

---

(٢٥) آبل (أوليفييه)، "اللّائكيّة والعلمانيّة والكياسة المُدنيّة"، ص٤٤.

(٢٦) القاسميّ (فتحي)، العلمانيّة وانتشارها شرقًا وغربًا، لا ط.، تونس: الدّار التّونسيّة للنّشر، ١٩٩٤، ص٤٨.

(٢٧) العظمة (عزيز)، العلمانيّة من منظور مختلف، ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٢، ص٣٧.

(٢٨) انظر: مجموعة من المؤلّفين، العلمانيّة في المشرق العربيّ، ط١، دمشق: دار بترا ودار أطلس، ٢٠٠٧، ص٩٨.

غير أنّ من المُفكّرين العرب مَن لا يوافق ابتداءً على طرح إشكاليّة العلمانيّة في السّياق العربيّ الإسلاميّ، ويرى فيه أمرًا غير مستساغ في مجتمع إسلاميّ، ومن أبرز هؤلاء الجابريُّ الّذي دأب منذ الثّمانينيّات على المُناداة بضرورة استبعاد شعار "العلمانيّة" من قاموس الفكر العربيّ؛ بعُلالة أنّه ينطوي على شحنةٍ وافرة من الإثارة والاستفزاز، دَعْ كونه غيرَ ذي أصلٍ ولا فصلٍ في مجالنا التّداوليّ، داعيًا إلى الاستعاضة عنه بـِ"الدّيمقراطيّة" و"العقلانيّة"، اللّتين لا تعنيان استبعادَ الدين ولا مُعاداته. لكنّ كلام الجابريّ هذا استجرّ نقودًا حادّة كثيرة، أوجَهُها أنّ العلمانيّة ليست تنحصر في فصل الدّين عن الدّولة كما فهِم الجابريّ؛ بل هي "موقف أبستيمولوجيّ معرفيّ، وموقف اجتماعيّ مدنيّ". فلماذا الدّعوةُ إلى استنبات الدّيمقراطيّة في البيئة العربيّة الإسلاميّة مُلحّةٌ وضروريّةٌ عند الجابريّ، على حين أنّه يجب استبعادُ العلمانيّة واستئصالُها من القاموس العربيّ بذريعة عدم واقعيّتها في مجتمعاتنا؟! ثُمّ مَنْ يُقرّر ما هو عقلانيٌّ أو واقعيّ بالنّسبة إلى عالمنا العربيّ الإسلاميّ؟ وفوق ذلك كلّه، إنّنا إنْ نحن شطَبْنا بجرّة قلمٍ مفاهيمَ الخطاب السّياسيّ العربيّ بتَعِلّة انتسابها إلى الغرب؛ فآنئذٍ يكون علينا أن نُلغيَ من هذا الخطاب مفاهيمَ: القوميّة، والدّيمقراطيّة، والمُواطَنة، والاقتراع، والبرلمان... وساعتئذٍ ما الّذي –تُراه– سيَبقى من الخطاب السّياسيّ العربيّ؟![٢٩].

*** الخاتمة**

لقد أردنا لهذا المقال –وههنا تكمُن جِدّتُه– أنْ يُمثّل موقفًا وسَطًا عَدْلًا إزاءَ إشكاليّة عودة الدّين، بحيث يكون بعيدًا عن مُغالاة دُعاتِها وتطرُّف عُداتِها في آنٍ معًا، وهو الموقفُ الّذي يدعُو إلى الابتعاد عن اجترار الطُّروحات السّياسيّة السّطحيّة والأَدْلَجة الاختزاليّة الدُّوغمائيّة لشعار العلمانيّة، مع التّشديد على ضرورة مُراجعة الظّروف الموضوعيّة، لانبثاق هذا المفهوم، دينيًّا وتاريخيًّا وسوسيولوجيًّا واقتصاديًّا، وفحص شُروطه المعرفيّة، كما الإقرار بأنْ ليس يُمكن نُكرانُ أنّ العلمانيّة تمكّنت من أنْ تُرجِعَ للعقل اعتبارَه ومكانتَه في ميدان الفحص والنّظر، وتُحرّر المجتمعات الغربيّةَ من نير الاستبداد السّياسيّ والاستعباد الثّيوقراطيّ، مُحْدِثةً جُملةً من القطائع التّاريخيّة والفكريّة مع الأيديولوجيا الخُرافيّة الميثولوجيّة، غير أنّها لم تستطع –وليس ذلك من مَهامّها أصلًا– أنْ تَرويَ الظّمأ الرُّوحيّ والأنطولوجيّ للإنسان المعاصر، فذاك مجالٌ يتموضع خارج دائرة مهامّها، ويستعصي على أدواتها و"عدّة اشتغالها"، وبخاصّة في ظلّ تغوُّل السُّطوة التّكنولوجيّة، وهيمنة النّماذج الماديّة والآليّة، وضُمور الحِسّ الخُلقيّ، وتكسُّر النّظام الأُسريّ، وتفكُّك الوشائج الإنسانيّة، وتراجُع الفرديّة والخُصوصيّة... وهو ما دفع العديد من أُولِي الرّأي وأرباب الفكر في الغرب نفسه، وهو "مَهبِطُ" العلمانيّة، إلى المُناداة بضرورة اجتراح حُلولٍ أخرى والبحث عن بدائلَ تسُدّ ثُلَمَ هذا الخَواء، مِن قَبيل توجيه الأنظار والعُقول نحو "ما بعد

---

[٢٩] انظر: الجابريّ (محمّد عابد)، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط١، ٢٠٠٥، ص٧٧-٨٧، وكوثرانيّ (وجيه)، الذّاكرة والتّاريخ في القرن العشرين الطّويل، دراسات في البحث والبحث التّاريخيّ، بيروت: دار الطّليعة، ط١، ٢٠٠٠، ص١٩٢.

العلمانيّة" (Post-Secularism) -كما دعا "هابرماس"- باعتبار أنّ العلمانيّةَ لم تَفِ بوُعودها و"نُبوءَةَ" العالم "المَتزُوع السِّحر" أو الخِلْو من الدّين لم تتحقّق، وذلك على مِنوال الانزياحات الأخرى الّتي شهدها المجتمعاتُ الغربيّة المعاصرة: من "الحداثة" إلى "ما بعد الحداثة"، ومن "الأيديولوجيا" إلى "ما بعد الأيديولوجيا"... ومن هنا التّقاربُ بين الكنيسة والدّولة في أوروبّا اليومَ بعد قطيعةٍ استطال أمدُها، وذلك رجاء تحديد العلاقات بينهما على أسسٍ جديدة ومن أجل بلورة عقدٍ جديد يؤدّي إلى تصحيح العلمانيّة أو إيجاد صيغةِ تعايُش جديدةٍ أكثر انفتاحًا وقادرةٍ على استيعاب الحاجات الدّينيّة بدل نفيِها أو استئصالها.

بيْدَ أنّ التّفكير في "ما بعد العلمانيّة" ليس يعني — عندنا- تجاهُل العلمانيّة ولا انتصارَ الفكر اللّاهوتانيّ عليها، وإنّما تَشَوُّفًا إلى إيجاد نقاط التقاء بين الطّرفين بما يَكفُل قيامَ مجتمعٍ عصريّ "راهنيّ" يضمن التّوازنَ بين مَطالب المادّة واستحقاقات الرُّوح، دَعْ أنّ الفكرَ الفلسفيّ ذاتَه يُحاربُ الدُّوغمائيّة والنّسقيّة والجمود على الموجود، ويأبَى الرُّكون إلى النّظريّات الّتي تتفتّق عنه وكأنّها مُقدَّس مُتزّل يتأبّى على المسّ. فالظّاهر أنّه نتيجةَ مُرور الزّمن، واهتزاز الأيديولوجيّات وأنظمة الفكر..، تحوّلت العلمانيّةُ إلى ما يشبه الدّيانةَ الدُّوغمائيّة أكثر منها نظريّة انفتاحيّة في الحياة، والحالُ أنّ النّظريّة حينما تخرُج من مجال النّظر لتصبح عقيدةً، تَفقِدُ سِماتِها الجوهريّة؛ وأيّان تستبدُّ العقيدةُ بصاحبِها تنزلق به — ولا شكّ- في مَزالق اليقينيّة القَطْعيّة والوُثوقيّة الجامدة، وتَهوي به في مَهاوي الأيديولوجيّات الانغلاقيّة الشُّموليّة، وآنئذٍ لن يكُون هناك من فُروقٍ بينها وبين أكثرِ الأفكار الدّينيّة رَجْعيّةً نكوصيّةً وتحجُّرًا عقليًّا[٣٠].

خلاصة القول أنّه مهما يكن من أمر هذه المُقارَعات الفكريّة، يبدُو لنا ألّا مندوحة لحِجاج في أنّ ثمّة عودةً للدّين، أيًّا ما كانت تجلّياتها، وأنّ الثّقة في فرضيّة نظريّة العلمنة المركزيّة قد تراجعتْ أو تزعزعت على نحوٍ لا يمكن نكرانُه، ولا سيّما إثر بُروز هذه المطارحات الإبستيمولوجيّة الثّرّةِ والثّريّة الّتي تميل إلى إعادة النّظر في أُسسها الجوهريّة، أو تُعيد تأويلَها وترتيبَ أطروحاتها من جديد في ضوء التّحوُّلات الّتي تشهدها الظّاهرة الدّينيّة في عالمٍ لا يفتئ يزداد تعولُمًا وانفتاحًا، بحيث انتقلنا من طَور الكلام على أزمة الدّين في الزّمن العلمانيّ إلى طورٍ آخر يتّصل بـــ"أزمة العلمانيّة" في زمن "عودة الدّينيّ".

*** المراجع**

آبل (أوليفييه)، "اللّائكيّة والعلمانيّة والكياسة المُدنيّة"، في: مجموعة من الباحثين، شارل تايلور: الدّين والعلمانيّة، إشراف سيلفي توسيغ، ترجمة محمّد أحمد صبح، ط١، سوريا: دار نينوى للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ٢٠١٦.

أسد (طلال)، "الإسلام والعلمانيّة والدّولة الحديثة"، مقابلة مع طلال أسد بمناسبة صدور كتابه: "تكوُّن أو

[٣٠] انظر: مجموعة من الباحثين، في سؤال العلمانيّة: الإشكاليّات التّاريخيّة والآفاق المعرفيّة، ط١، الجزائر-لبنان: ابن النّديم للنّشر والتّوزيع-دار الرّوافد الثّقافيّة-ناشرون، ٢٠١٥، ص١٩٣-٢١٢.

ظهور العلمانيّ"، مجلّة التّفاهم، السّنة ١١، العدد ٤٢، خريف ٢٠١٣.

بغوره (الزّواويّ)، "تسييس الدّين والثّورات في الحاضر الإسلاميّ"، مجلّة التّفاهم، السّنة ١٤، العدد ٥١، شتاء ٢٠١٦.

بيرغر (بيتر)، "زوال العلمنة من العالم: أطروحة معاكسة لحداثة ناصبت الدّين العداء"، مجلّة الاستغراب، العدد ٢، شتاء ٢٠١٦.

تايلور (تشارلز)، "هل تستطيع العلمانيّة السّفر؟"، في: مجموعة من الباحثين، ما وراء الغرب العلمانيّ، تحرير عقيل بلغرامي، ترجمة عبيدة عامر، ط١، بيروت: الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، ٢٠١٨.

الجابريّ (محمّد عابد)، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط١، ٢٠٠٥.

جنجار (محمّد الصّغير)، "الدّين والحداثة في سياق العولمة وتنوّع مسارات العلمنة"، في: مجموعة من الباحثين، من الحداثة إلى الحداثات، المغرب: مطبوعة أكاديميّة المملكة المغربيّة، (سلسلة الدّورات، الدّورة ٤٤: ٢٤-٢٦ يناير ٢٠١٧).

دوبريه (ريجيس)، "المقدّس هو أفضل طريق لفهم الدّنيويّ"، حوار مع ريجيس دوبريه، حاوره بيار مارك دو بيازي، مجلّة قضايا إسلاميّة معاصرة، السّنة ٩، العدد ٣٠، شتاء ٢٠٠٥.

روا (أوليفييه)، "حداثة وعلمانيّة وعودة الدّينيّ"، مجلّة قضايا إسلاميّة معاصرة، السّنة ١٤، العدد ٤١-٤٢، شتاء وربيع ٢٠١٠-١٤٣١هـ.

السّيّد (رضوان)، "إشكاليّات الدّين والعلمانيّة والدّولة المعاصرة في ضوء جديد"، مجلّة التّفاهم، السّنة ١٨، العدد ٦٨، ربيع ٢٠٢٠.

العالم (محمود أمين)، "الفكر العربيّ المعاصر بين الأصوليّة والعلمانيّة"، قضايا فكريّة، القاهرة، الكتاب ١٣ و١٤، أكتوبر ١٩٩٣.

العظمة (عزيز)، العلمانيّة من منظور مختلف، ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٢.

غوشيه (مارسيل)، الدّين في الدّيمقراطيّة، ترجمة شفيق محسن، مراجعة بسّام بركة، ط١، بيروت: المنظّمة العربيّة للتّرجمة، ٢٠٠٧.

فيبر (ماكس)، الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرّأسماليّة، ترجمة محمّد عليّ مقلّد، مراجعة جورج أبي صالح، لا ط.، بيروت: مركز الإنماء القوميّ، لا ت.

القاسميّ (فتحي)، العلمانيّة وانتشارها شرقًا وغربًا، لا ط.، تونس: الدّار التّونسيّة للنّشر، ١٩٩٤.

كوثرانيّ (وجيه)، الذّاكرة والتّاريخ في القرن العشرين الطّويل، دراسات في البحث والبحث التّاريخيّ، ط١، بيروت: دار الطّليعة، ٢٠٠٠.

مجموعة من الباحثين، في سؤال العلمانيّة: الإشكاليّات التّاريخيّة والآفاق المعرفيّة، ط١، الجزائر-لبنان: ابن النّديم

للنّشر والتّوزيع–دار الرّوافد الثّقافيّة–ناشرون، ٢٠١٥.

مجموعة من المؤلّفين، السّوق الدّينيّة في الغرب، ترجمة عزّ الدّين عناية، ط١، سوريا: صفحات للدّراسات والنّشر، ٢٠١٢.

مجموعة من المؤلّفين، العلمانيّة في المشرق العربيّ، ط١، دمشق: دار بترا ودار أطلس، ٢٠٠٧.

مسرّة (أنطوان)، "تنظيم العلاقة بين الدّين والسّياسة في الأنظمة العربيّة المعاصرة"، في: مجموعة من الباحثين، الدّين في المجتمع العربيّ، ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٠.

المسكينيّ (فتحي)، "الزّمن العلمانيّ وعودة الدّين: نموذج تشارلز تايلور"، مجلّة التّفاهم، السّنة ١١، العدد ٤١، صيف ٢٠١٣.

المسكينيّ، (فتحي)، "المعاني المتضاربة لعودة الدّين لدى الفلاسفة الغربيّين المعاصرين"، مجلّة التّفاهم، السّنة ١١، العدد ٥١، شتاء ٢٠١٦.

ميشيل (باتريك)، "الدّين والعلمانيّة والهويّة في عصر سقوط الأيديولوجيّات ونهاية الرّوايات الكبرى"، حوار مع باتريك ميشيل، حاوره حسام تمّام، مجلّة قضايا إسلاميّة معاصرة، السّنة ١٠، العدد ٣١–٣٢، شتاء وربيع ٢٠٠٦.

هنتنجتون (صمويل)، من نحن؟، المناظرة الكبرى حول أمريكا، ترجمة أحمد مختار الجمال، مراجعة وتقديم السّيّد أمين شلبيّ، ط١، مصر: المركز القوميّ للتّرجمة، ٢٠٠٩.

هوبزباوم (إريك)، عصر الثّورة، أوروبّا ١٧٨٩–١٨٤٨، ترجمة: فايز الصّيّاغ، ط١، بيروت: المنظّمة العربيّة للتّرجمة، ٢٠٠٧.

يس (عبدالجواد)، "مناقشات حول الدّين والمستقبل (٤) هل تتراجع العلمانيّة؟–نموذج بيتر بيرجر"، مركز المسبار للدّراسات والبحوث، ١٢ أبريل/نيسان ٢٠٢١.

(https://www.almesbar.net)