

ما بعد العلمانيّة تحليل تاريخيّة المفهوم ونقده

د. محمود حيدر^١

تمهيد

تشير عبارة «ما بعد العلمانيّة» إلى مصطلح حديث الولادة في المجتمع الثقافي الغربي. وتلقاء المطارحات التي جرت حوله في خلال العقد الأوّل من القرن الجاري، بدأ أنّ هذا المصطلح لا يزال في طوره الابتدائي، بل يجوز القول إنّ جلّ ما حفلت بها حلقات التفكير حول خصائص وسمات منظومة ما بعد الحداثة كانت شهدت غياباً لافتاً لهذه العبارة. ربما لهذا السبب وأسباب أخرى سنأتي إليها في سياق هذه الدراسة - لم تتحول «ما بعد العلمانيّة» إلى مفهوم تامّ القوام.

شأن سواها من المفاهيم التي أدخلتها الحداثة الفائضة في سجل «المابعديات»، فقد وقعت ما بعد العلمانيّة في مأزقٍ دلاليٍّ مصحوبٍ بارتباكٍ اصطلاحيّ شديدٍ، فقد جرى حملها كنظائرها السابقة على غير محملٍ وشرحٍ وقصدٍ. تارةً على مستوى دلالة اللفظ، وطوراً على مستوى دلالة المعنى والمحتوى، ولكن في أغلب الأحيان شاع حملها على محمل النهايات؛ أيّ نهاية ظاهرة ثقافيّة وولادة أخرى على أنقاضها، وهذا ليس بمستغربٍ ما دام الحديث عن أفول وقيامة المفاهيم هو أدنى إلى تقليدٍ راسخٍ في حياة الغرب وثقافته. وتلك حالة لم يتوقّف سيّلها منذ أول نقدٍ لعصر الأنوار جرت وقائعه مع المنعطف الميتافيزيقي الذي قاده إيمانويل كانط قبل نحو قرنين كاملين، غير أنّ شغف العقل الحداثي بختم المفاهيم لم يكن لرغبة جموحةٍ ببدءٍ جديدٍ بقدر ما افترضته تطوّرات الحضارة الغربيّة الحديثة وتحوّلاتها. هذا يعني أنّ ما بعد العلمانيّة - كمثّل ما بعد الحداثة من قبلها - تومئ نحو انعطافٍ جديدٍ في

١. مفكّر وباحث في الفلسفة الغربيّة - لبنان.

مشاغل الفكر. ولأن التاريخ امتدادٌ جوهريٌّ من الماضي إلى الحاضر المستمر، فكلّ إعلانٍ عن نهاية حقبةٍ ما هو في الواقع إنباءٌ عن بدءٍ لأحقابٍ تاليةٍ ليس بالضرورة أن يُحكم على ما سبقها بالبطلان؛ ربما لذلك جاء تنظير هايدغر حول نهاية الميتافيزيقا، لا ليطيح بها، وإنما ليؤكد ضرورتها ووجوبها، فالانسحاب والحضور -كما يقول- هما فعلٌ واحدٌ وليس فعلين متناقضين يميّز أحدهما الآخر؛ ذلك بأن المسرى الامتدادي بين الماقبل والمبعد لا ينشط على سياق آليٍّ من النقطة ألف إلى النقطة ياء، بل هو فعليٌّ ساريٌّ في جوهر الحركة التاريخية التي تأبى الانقطاع وترفض الفراغ.

تبعاً لما مرّ معنا تبين لنا المنهجية التي يمكن أن يُقارب فيها مفهوم مستحدث كمفهوم ما بعد العلمانية، فالمقصد العميق من هذه المقاربة، هو إدراك المنزلة التي يحتلّها في معترك الأحداث والأفكار من خلال التعرف على ماهيته والأسباب التي دفعت به إلى حقل المداولة.

تبين المعطيات الحديثة أن المراجع التأسيسية لمصطلح «ما بعد العلمانية» تنحصر في أعمالٍ بحثيةٍ صدرت بعد العام ٢٠١٠م، وهذه الأعمال هي حصيلة مؤتمراتٍ خصّصت لتظهير هذه القضية. في مقدم الأفكار والنظريات التي استندت إليها تلك الأعمال هي ما اشتغل عليه عددٌ وازنٌ من المفكرين وعلماء الاجتماع في مقدمهم: الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، والكندي تشارلز تايلور، وعالم الاجتماع الأميركي بيتر بيرغر، وعالم الانثروبولوجيا من أصل إسباني خوسيه كازانوف. إلى هؤلاء جمعٌ آخر من الباحثين في الفلسفة وعلم الاجتماع السياسي ممن أسهموا بصورة مباشرة وغير مباشرة في تسهيل الكلام على فكرة «ما بعد العلمانية». كان للألماني هابرماس ورفيقه الكندي تايلور على وجه الخصوص مجهودٌ مميّزٌ في التأسيس لنقاشٍ جدّيٍّ بصددّها. ومن الأفكار التي شكّلت إحدى أبرز خطوط الجاذبية في هذا النقاش، حديثهما عن عالم ما بعد علماني أخذت معالمه تظهر في المجتمعات الحديثة، وهو الأمر الذي ولّد احتداماً فكرياً غير مألوفٍ مؤدّاه أن العصر العلماني قد بلغ منتهاه، وأن العالم الأوروبي المعاصر دخل في واقعٍ جديدٍ لم يعد فيه الكلام على العلمانية بمعناها الكلاسيكي أمراً جائزاً.

بعد فرضية هابرماس القائلة «إن العالم الأوروبي بات يعيش في مجتمع بعد علماني» نُظِّمَت الكثير من المؤتمرات والمنتديات التي تمحورت حول جدوى الاستمرار في التنظير للعلمانية باعتبارها الحل الأمثل للمجتمعات الغربية المعاصرة. ففي الثالث والرابع من نيسان (أبريل) ٢٠٠٩م عقد مؤتمر في جامعة هارفرد تحت عنوان «استكشاف ما بعد علماني». وبعد سنة واحدة، أي في التاسع والعاشر من نيسان (أبريل) ٢٠١٠م، جرى عقد مؤتمر آخر في كلية العلوم الدينية في جامعة واشنطن سانت لويس (ميسوري) تحت عنوان «النقاش حول العلمانية في عالم ما بعد علماني»، هذا بالإضافة إلى مؤتمر ثالث انعقد في جامعة بولونيا بعنوان «السياسة والثقافة في المجتمع ما بعد علماني» بتاريخ ١٢-١٣ أيار (مايو) ٢٠١١م.

لم يقتصر النقاش في المؤتمرات المذكورة على الجانب الاصطلاحي كما هو الشائع في منهج عمل المدونات المعجمية، فقد جرت متاخمة ما بعد العلمانية تبعاً لظهوراتها وتداييماتها الفكرية والسوسيولوجية في عدد من المجتمعات العلمانية الحديثة في أوروبا والأميركيتين؛ ولأننا لم نجد سوى الندرة من المطالعات المعاصرة حيال الظهورات المشار إليها، فقد ارتأينا أن نركّز مسعانا في هذه الدراسة على استقراء ظاهرة ما بعد العلمانية في إطار مبحثين:

الأول: يعرض ما تقدّم به عدد من علماء الاجتماع من مقترحات وتصوّرات لتعريف المفهوم، ولا سيّما لجهة التأصيل اللغوي والاصطلاحي، وطبيعة المساجلات الدائرة حوله بين النخب الغربية.

الثاني: يسعى إلى متاخمة المفهوم بعين النقد؛ ولأن فكرة ما بعد العلمانية لمّا تزل بعد في طور التكوين، فإن الإسهام النقدي حول هذه القضية الإشكالية، تفترضه ضرورات معرفية وحضارية لا تنحصر مقاصدها بمجرد تظهير الفكرة، وإنّما أيضاً وأساساً في تعيين التحديات الفكرية المفترضة وأثرها على مجتمعاتنا العربية والإسلامية راهناً وآتياً.

المبحث الأول: معنى ما بعد العلمانية

١-١ إشكالية التعريف وغموض المصطلح

على الرغم من حداثة ولادته وتنوع تعريفاته، والتأويلات التي أحاطت به من كل صوب، فقد صار مصطلح «ما بعد العلمانية» مدار تفكير بينات ثقافية وأكاديمية وازنة في الغرب. في حين غدت مصطلحات مثل «بعد العلماني» (Postsecular) أو «بعد العلمانية» (Postsecularism) شعاراً رائجاً في المناقشات السوسيولوجية والفلسفية الحديثة. ففي حقل السياسة النظرية والسوسيولوجيا، استُخدم مصطلح «بعد العلماني» على نطاق واسع، ويمكن القول بوجه عام، إن طائفة من المفكرين العلمانيين عكفوا على الاعتناء بهذا الشعار بغية إظهار انفتاحهم على المسائل الدينية، ولكن على الرغم من الحيوية التي اتسمت بها المناقشات الدائرة حوله فقط ظل تعريف هذا المصطلح في غاية الغموض والإبهام.

أبرز التعاريف المتداولة حول «ما بعد العلمانية» ذاك الذي يعني وصول العلمانية إلى نهايتها أو اقترابها من حثفها على أقل تقدير، وهذا المدعى يثير مشكلة القطع بمدى قربها من الصواب. مع ذلك فإن السؤال الذي يعنينا الجواب عليه في هذا الفصل هو التعرف على ما تدل عليه عبارة ما بعد العلمانية في ظاهرها اللفظي ومضمونها المعنوي؟

يُستفاد من قراءة أولية لبعض نظريات عدد من علماء الاجتماع المعاصرين في أوروبا والولايات المتحدة الميل إلى ترجيح معنى التواصل بين طورين تاريخيين للعلمانية: طورٌ بلغ ذروته وخُتم، وطورٌ يتهيأ للبدء، فالختم هنا يدل على نهاية حقبة أدت العلمنة خلالها مجمل إجراءاتها، وصار عليها أن تتكيف مع ما يناسب شروط الزمن الذي حلت فيه. وأمّا البدء فيدل على حركة نشطة من المراجعات والنقد التي سادت الوسط الفكري العلماني، ودعت إلى رؤية جديدة تتجاوز التناقض الحاد بين الشائين الديني والدينيوي. والنتيجة التي تنتهي إليها مثل هذه القراءة هي أنّ التوصل إلى تعريف دقيق لعبارة «بعد العلماني» تقتض إلغاء صور التتالي (قبل - بعد)، أو (تغيير النظام السائد وإنشاء نظام بديل للحياة). غير أن عالم الاجتماع الأميركي بيتر بيرغر (Peter Berger) ذهب إلى تعريف المصطلح بوصفه حالة وعيٍ معاصرٍ

تتعايش فيه الرؤى الكونية للدين مع الرؤى العلمانية للكون. ورأى أنّ تعايش الرؤى الكونية الدينية والعلمانية، والتطلّعات الدينية والعلمانية في المجتمع والسياسة، وصيغ فهم الديني والعلماني لحياة الفرد يولّد توترات ناجمة من اجتماع النقائص. وحاصل ما توصل إليه بيرغر أنّ السمة المميّزة لفكرة ما بعد العلمانية هي أنّها تعبيرٌ عن حالةٍ من التوتر المستمر^١.

استناداً إلى هذا التعريف الأولي لا تعود ما بعد العلمانية نفيّاً للعلمانية، وإنما توسيعاً لآفاقها بوسائط وشرائط وأنساق مختلفة. فمن البديهي وفقاً لهذا الفهم، أن تكون الحالة «ما بعد علمانية» حالة استئناف واستمرارٍ أكثر مما تعبّر عن قطيعة وانفصال بين شكلين لنظام الحياة في الغرب الحديث. مثل هذه الرؤية يؤيدها الاعتقاد الشائع أن التاريخ الإنساني متكامل الأقطار ولا ينسلخ ما قبله عما يليه انسلاخاً قطعياً؛ لأنّ الماقبل امتدادٌ للمابعد وتأسيسٌ له. وعليه فلن تكتسب حقبة ما بعد العلمانية واقعيّتها التاريخية ما لم تقرّ بسببها الشرعي للأصل الذي أخرجها إلى الملاء. فلو لم تكن العلمانية حاضرة في التاريخ الحي لحدثت الغرب، ما كان بالإمكان الكلام على ما بعدها. وهذا يدلّ على أنّ ثمة ضرباً من جدلية الحمل والولادة؛ وأنّ «ما بعد العلمانية» ليست سوى حاصل هذه الجدلية، غير أنّ ما تجدر ملاحظته، أنّ النقاش على فكرة ما بعد العلمانية ما كان لينطلق على النحو الذي تشهده متديّات التفكير لولا أن بلغت العلمنة مشكلات بنيوية في منظومتها التكوينية؛ لذا سيكون من البديهي القول إن من سمات ما بعد العلمانية مجاوزة ما قبلها من خلال استحداث قيم جديدة تقتضيها ضرورات الزمان والمكان. ومن صفات المجاوزة وأفعالها أن القائلين بهذه الفكرة يؤسسون رؤاهم على مبدأ الوصل والفصل بين «الما قبل» و«المابعد». فالفصل ضروريٌّ للتجاوز، والوصل ضروريٌّ للاستمرار والدوام. إذًا فالمابعد العلماني فضلاً عن أنه موصولٌ بما قبله، فهو يفيد من اختبارات العلمنة ومعاثرها، حتى يتسنى الانتقال إلى طورٍ جديد. ومهما تكن طبيعة الاتجاهات التأويلية الناشطة حول

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

المصطلح، فإن تأطيره وبلورته يبقى متعذراً ما لم يتم تعيين محل النزاع. وهكذا تفترض حالة ما بعد العلمانية نشوء أسئلة غير مسبقة في معرض الكلام على الأخطاء التي اقترفتها العلمنة على مدى ثلاثة قرون من اختباراتهما في المجتمعات الغربية. وسنلاحظ استناداً إلى هذه الفرضية أن التجربة التاريخية للحدثة الغربية أفرزت معادلة تقول: مثلما استهلّت العلمنة رحلتها التاريخية بمقولتها المشهورة «إزالة السحر عن العالم»، افتتحت ما بعد العلمانية مسارها بمقولة معاكسة هي: «إزالة العلمنة عن العالم»^١. وبصرف النظر عما إذا كان بيرغر رفع شعار الإزالة كاستراتيجية للتطبيق، أو كتوصيف لواقع بلغته مجتمعات ما بعد الحدثة في الغرب، فإن مآل التنظير يبقى واحداً.

هذا هو بالتحديد ما يفيد معنى «إزالة العلمنة» كما استعمله بيتر بيرغر للمرة الأولى في تسعينات القرن العشرين. فقد دخل إلى ميدان التنظير لفكرته في إطار سلسلة مراجعات فكرية لتاريخ العلمنة وعلاقتها بالإيمان الديني. والجدير ذكره هنا أنه لم يكن مدافعاً قوياً عن أطروحة العلمنة فقط؛ بل كان أول من أقرّ بأنه كان مخطئاً عندما لم يعترف بأن «العالم ما زال شديد التدين كما كان في السابق»^٢. إلا أن الدين الذي يتحدث عنه بيرغر في دراسته للحركات الدينية، هو دينٌ أصوليٌّ أولاً وآخراً. فلقد كان قلقاً من هجمة الأصوليين على النظام الحديث، ومما يسميه عودة ما قبل الحدثة إلى عالمنا المعاصر^٣.

٢-١ محاولات شرح المفهوم وتأويله

في تعليقها على أطروحة بيرغر، تقدّم الباحثة النمساوية في علم اجتماع الدين كريستينا شتوكل^٤ تعريفاً لمصطلح «بعد العلماني» عبر مدخليين اثنين لفهمه:

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

2. Peter Berger, IPID.

3. Ipid, P.1.

٤- شتوكل، كريستينا، محاولة تعريف بعد العلمانية، راجع: «فصلية الاستغراب» العدد الثامن، ربيع ٢٠١٧م.

الأول أنّ «بعد العلماني» يعني إزالة العلمانية (De-Secularization)، أو أنّه ما يلي العلمنة أو ينقلب عليها. وبمعنى أبعد أن تغيّرًا في النظام يعيد المجتمع إلى الدين.

أما الثاني فيقوم على أنّ «بعد العلماني» هو شرطٌ للعصرنة والتعايش بين العلماني والديني، وهذا ما يمكن فهمه حسب شتوكل في أبعادٍ ثلاثة: ١- معياري، ٢- اجتماعي وسياسي وتاريخي، ٣- وفينومينولوجي. ولكل من هذه الأبعاد توتره الخاص، أي إن الكل يُعدّ متصلاً بنظيره ويكمّله من دون أيّ تناقض، وهو ما سيّتبين لنا من جملة مقترحات جرى انتزاعها من خصوصيّة المجتمع الأوروبي الذي وصل فيه التخاصم بين العلمنة والإيمان الديني درجة الاكتمال. ولأجل بلورة صيغةٍ مكتملةٍ للمفهوم تذهب شتوكل إلى التمييز بين كلمتي «بعد العلمانية» و«إزالة العلمانية» في مسعىٍ منها إلى توضيح التباين في معنى الكلمتين، سعيًا منها لفهم مصطلح «ما بعد العلماني» تقول في هذا الصدد: إنّ السابقة «بعد» (post) تدل على هندسةٍ مختلفةٍ كلياً عن كلمة «إزالة»، وبهذا المعنى تدل كلمة «بعد» على المحور الأفقي والعامودي معاً. فالدين في مجتمع «بعد علماني» ليس هو ذاته في مجتمع قبل علماني. وعودة الدين ليست رجوعاً إلى شيءٍ كان من قبل. من هنا، نستنتج التمييز الحاصل بين كلمة «إزالة» وكلمة «بعد»: فالأولى تفهم الدين والحادثة كنفيتين، والثانية تفهمهما كفضاءين منسجمين. من أجل ذلك تقرر شتوكل أنّ نجاح مصطلح «بعد العلماني» في الخطاب العام كما في الخطاب الأكاديمي يبدو مرتبطاً في هذا التمييز نفسه.

واستكمالاً لمسعاها في تأويل المصطلح وتوضيحه تقترح شتوكل اعتماد الواصلة في كتابة المصطلح، بحيث تصبح هكذا: «بعد-العلماني». فالواصل هنا تقيم فرقاً دلاليّاً (se-mantic) يفيد بفهم المعنى. فكلمة «بعد-العلماني» الموصولة بواصلٍ تشير إلى أنّ «بعد-» تعني بالحقيقة ذاك الذي يلي، أي إنه تالٍ للعلماني، وبهذا المسعى التأويلي تشير الباحثة إلى نوعٍ من التعاقب الزمني، كما لو أراد المرء أن يقول: كان المجتمع في ما مضى علمانياً، والآن لم يعد علمانياً. والأمثلة التي توردها لتوكيد مقصدها هي تجربة تركيا التي كانت في ما مضى علمانيةً أتانوركيةً، بينما الآن دولة يحكمها حزبٌ دينيٌّ أعادها إلى مشهدٍ مختلفٍ عن السابق. في السياق نفسه تضيف شتوكل التجربة الروسية، وتحديدًا روسيا السوفيتية التي

فعلت كل شيء لاستئصال الدين، ولكن بعد سقوط الشيوعية، عاد الدين ليتصدر المشهد. تشير هذه الأمثلة إلى تعاقب منظم من العلماني إلى بعد-العلماني، أي العلماني كتنغير نظام، وتبعاً لهذا الفهم يشتمل تعريف مصطلح بعد العلماني على ثلاثة موضوعات متممة كما سبق وأشرنا: «بعد العلماني المعياري»، «بعد العلماني السوسيولوجي»، «التاريخي والسياسي»، و«بعد العلماني الفينومينولوجي». لكن الشيء المهم هو أن معنى بعد العلماني يكمن في معرفة الاختلاف والتمايز والتكامل بين هذه الأبعاد الثلاثة نفسها.

اللافت في هذه المقاربة هو ما يفصح عنه شرح الأبعاد الثلاثة المذكور؛ ذلك بأن مثل هذه الشروح تنطوي على أهمية معرفية وعلمية وازنة في سياق تأصيل وتوزيع النقاش حول مفهوم ما بعد العلمانية. وعليه فقد شارك عدد من كبار الباحثين إلى جانب شتوكل في نقاش وشرح الأبعاد الثلاثة لمفهوم ما بعد العلمانية على الوجه التالي:

أولاً: «ما بعد العلماني» المعياري: وهو بُعد يخص أحد أبرز تأسيسات الفلسفة الحديثة، فلو أحلنا فهم البعد المعياري من وجهة نظر فلسفية سنرى أن هناك من يضع التراث الكانطي مقابل التراث الهيجلي؛ وعليه ينبغي تسمية «بعد العلماني المعياري» «ما بعد علماني»، لأنه يصف موقفاً فلسفياً معيارياً، وهو موقفٌ يقرّ أن العلمانية ذاتها يمكن أن تكون أيديولوجياً^١. الممثلون الأساسيون لهذا المعيار هم يورغن هابرماس (Jurgen Habermas) وويليام كونولي (William Connolly)، وجون راولز (John Rawls)^٢. وما يهمنا لفت الانتباه إليه بالنسبة للتيار التفكيري بعد العلماني المعياري هو تيارٌ سياسيٌّ وليبراليٌّ ينتمي إلى تراثٍ كانطيٍّ في الفلسفة السياسية. يتفق هؤلاء على المكانة الشرعية للدين في الفضاء العام، إمّا لأنهم مقتنعون بتفوق وجهة النظر الدينية، أو لأنهم هم أنفسهم متديّنون، فهم يقدمون حجةً منطقيةً بسيطةً مؤداها: إن الفضاء العام الذي يميز الخطاب العلماني من الخطاب الديني يجازف باستبعاد المواطنين المتديّنين، وهذا ليس عملاً ديمقراطياً. ومثل هذا التصوّر

١. محاولة تعريف بعد العلمانية، م.س.

2. William E. Connolly, Why I am not a secularist (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999);

Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", European Journal of Philosophy 14, no. 1 (2006), John

Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", The University of Chicago Law Review 64, no. 3 (1997).

لموضوع الدين يبدو مختلفاً كلياً عما نجده في الفلسفة المحافظة أو المجتمعية التي تميل للدفاع عن أهمية الدين على أسس أخلاقية. ومن أجل التبسيط، يمكننا اعتبار هذه المقاربة الأخلاقية منتمةً إلى التراث الهيجلي، لكننا نجد في الفلسفة السياسية المعاصرة من يمثل هذه الطريقة في فهم الدين والسياسة، مثل مايكل ولتزر (Michael Walzer)، ومايكل ساندل (Michael Sandel)، وشارل تايلور (Charlrs Taylor)^١. يبين هؤلاء أي الذين يميلون إلى الفضاء الهيجلي- أن للدين صوتاً شرعياً في الفضاء العام، لكن سبب موقفهم هذا ليس لأن الدين يجب ألا يستبعد عن الحوار الديمقراطي، بل لأنهم يعتبرون أن الدين هو مقومٌ ضروريٌ للخطاب العام. ومن جهةٍ أخرى يمكن أن يُضاف شيءٌ يحتمل ضياعه، وهو الجانب الأخلاقي^٢.

على هذا الأساس سنجد أن بين هذين المسلكين توترٌ غير محدّد بوضوح في النقاشات المعاصرة. فلو نظرنا إلى «بعد العلماني» في بعده الليبرالي والكانطي فقط، يصير كامل المشروع الفلسفي لفلسفة «بعد العلماني» إلى حد ما هزياً جداً وإجرائياً، حتى هابرماس ذاته لم يتوقّف عند هذا الحد، ففي إحدى النقاط يفترض أن الأصوات المتديّنة تحمل محتويات مهمة للحوارات العامة؛ لذا يبدو أن التحدي الحقيقي أمام الفلسفة السياسية حيال أطروحة «بعد العلماني» يكمن في النظر إليه بصيغته الهيجلية، وما ذاك إلا لإعطائه وصفاً أكثر قوةً، وللمجازفة في الانخراط في فلسفة الأخلاق.

باختصار، إن تعريف «بعد العلماني» المعياري بعدين في فلسفة الحداثة: بعدٌ كانطيٌ وبعدٌ هيجليٌ، وبين البعدين علاقةٌ متوترةٌ، وهكذا لا يمكن اختصار ما بعد العلماني المعياري بأيٍّ منهما، لأنه يكمن في التوتر نفسه.

البعد الثاني: ما بعد العلماني السوسيولوجي التاريخي السياسي، وهو يُعنى بالفاعلين وبالمؤسّسات، حيث يدرس العلماء في هذه الحقول عودة الدين إلى المجتمع العلماني من

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

٢. محاولة تعريف بعد العلمانية، م.س.

خلال النظر إلى العوامل الدينية والعلاقات بين المؤسسات العلمانية والدينية، وغالبًا على نحو المقارنة.

أما البعد الثالث: أي «ما بعد العلماني الفينومينولوجي»: فهو يتصل بالتجربة الفردية مقابل التجربة الجماعية، وفي هذا السياق يعدُّ الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور (Charles Taylor)^١ أحد الفلاسفة المعاصرين الذين لفت انتباه الفلسفة السياسية إلى التجربة الدينية. ففي كتابه (A Secular Age) بيّن كيف تخلّت العلوم الإنسانية في بداية الحداثة عن التكامل في الإطار المرجعي الديني، فهو يقول إن العيش في عصر علماني يعني العيش في مجتمع يُفهم فيه الإيمان بالله «كخيار من بين خيارات أخرى، ولا يكون عادة أسهلها اعتناقًا»، غير أن العيش في إطار محايد لا يعني توقّف البشر عن البحث عن الكمال أو التمامية، وفقًا لتعبير تايلور. إن ما علينا تقديره في حجة تايلور هو أنه يقلب النقاش كله حول العلمانية ومجتمع بعد العلماني رأسًا على عقب. فبدل الحديث عن «عودة الدين»، يوضح أنّ الدين وقابلية الإنسان للتجارب الدينية المختلفة من الأمور البديهية، ثم يمضي أبعد من ذلك ليبين أن الدين لم يفارقنا مطلقًا، فالكنائس استمرّت في شغل مساحة محددة في المجتمع. أما الذي تغير فهو أن عددًا كبيرًا من البشر يبحثون عن تجربة الاكتمال خارج إطارهم المحايد أو عن طريق الأديان المنظمة^٢.

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

- الأولى تتمثل في الإقرار بأن المجتمعات الغربية عمومًا تعيش عصرًا ما بعد علماني، والدين خيار من بين خيارات متعددة على مستوى التجربة الفردية.
- القضية الثانية ترتبط بتعريف التجربة الدينية: فالتجارب الدينية كما يزعم تايلور فردية جدًا وعفوية وشخصية؛ أي إنها أحداثٌ معزولةٌ وغير اجتماعية. في تركيزه أحادي النظرة على البعد الفردي يعبر تايلور عن نصف الحقيقة حول التجربة الدينية فقط. إلا أن ما يعدُّ ناقصًا في تفسير تايلور هو التفكير بالبعد العملي العام للتجربة المتعالية.

1. Charles Raylor, A secular Age (Cambridge, MA: Harvard Yniversity Press. 3 2007), P.31.

2. Ipid, P.40.

١-٣ التباسات إضافية للمصطلح

الباحث في علم الاجتماع والأستاذ المحاضر في جامعة كيبيك الكندية جان مارك لاروش، يضيف المزيد من الالتباسات المعرفية المتصلة بمصطلح ما بعد العلمانية وما بعد العلماني^١.

حول معنى ما بعد العلمانية ومشكلة فهمها، يلاحظ لاروش مشكلة لغوية ومعرفية مركبة، فهو يرى أنّ إضافة اللاحقة «ية» (isme) هو إشارة إلى تيار فكري، وحينئذ تكون العملية معروفة، فذلك يتم بغية إعطائه معنى محدداً وإبراز بعد أيديولوجي فيه. أما إذا كان التعبير (postsécularisme/ postséculariste) [ما بعد العلمانية/ ما بعد العلماني] فهو يلائم ما يذهب إليه التيار الأصولي في المسيحية الإنجيلية على وجه التحديد، وهو التيار الذي يطالب برفع كلّ القيود الضيقة عن استخدامهم العام للعقل الديني. إنّ استخدام مصطلح «ما بعد العلمانية» للدلالة على المسلك الذي ينتهجه هؤلاء الفاعلون الدينيون ومسلك يورغن هابرماس وشركائه، يتعلّق ببلاغة في الاختيار، إسناد معنى محدّد (restrictif) لفكرته بضمّه إلى فكرة أخرى^٢.

بين «العلماني» و«العلماني النزعة»

يميز هابرماس بين مصطلحين يجري تداولهما من غير تحديد الآثار المعرفية والعملية الناجمة عن كلّ منهما. والتمييز هنا بين مصطلح «علماني» (secular) و«علماني النزعة» (secularist)، عدا الموقف غير المكترث لشخص علماني أو غير مؤمن قد يرتبط بشكل «لا أدري» بزعم الأديان كونها حقائق صحيحة، يميل الشخص «العلماني النزعة» إلى اعتماد موقف انفعالي معاد وواضح حيال العقائد الدينية التي تؤثر على عموم الناس، رغم عدم إمكانية تبريرها علمياً. في يومنا هذا تنبني العلمانية على نزعة طباعية شديدة، أي على

١. لاروش، جان مارك، معنى الكلمتين: ما بعد العلمانية وما بعد العلماني، محاضرة في جامعة كيبيك كندا في إطار مناقشة كتاب جوان ستافو-ديبوج، الذئب في الحقل. الأصولية المسيحية تغزو المجال العام، (le sens des mots: post sécularisme et postséculière) جنيف، منشورات لابور وفيدس، ٢٠١٢م. انظر: الترجمة العربية لهذه المقالة في فصلية «الاستغراب» العدد الثامن صيف ٢٠١٧.

افتراضات علمية فحسب، وبخلاف الحال في النسبوية الثقافية ليس عليّ أن أعلّق على الخلفية الفلسفية^١. ما يهمّني في السياق الحالي هو السؤال عما إذا لو كُتِبَ لتقليل «العلماني النزعة» لقيمة الدين أن ينتشر على نطاق واسع بين المواطنين، هل سيكون ذلك متوافقاً بأيّ شكلٍ من الأشكال مع التوازن ما بعد العلماني، بين المواطنة المشتركة والفروقات الثقافية.. وبالتالي عما إذا كانت عقلية «العلماني النزعة» قد انتشرت في عدد كبير من المواطنين، فاتحة لشهية تحديد معايير فهم النفس في المجتمع الما بعد علماني، كما هو الحال في الأصولية بالنسبة للجماهير المتدينة؟ يطال هذا السؤال جذوراً أعمق للشعور الحالي بالضيق من تلك التي تصل إليها الدراما «التعددية». ما هو نوع المشكلة التي نواجهها؟

من النقاط التي تسجل لصالح «علمانيي النزعة» أنهم يصرون على أنه لا غنى عن شمول كلّ المواطنين كمتساوين في مجتمع مدني. ولأن النظام الديموقراطي لا يمكن فرضه ببساطة على أناس هم في الواقع يشكّلون المرجعيات فيه، فإن الدولة الدستورية تواجه مواطنيها بتوقعاتٍ تتطلّب منهم أخلاقيات مواطنة تذهب أبعد من مجرد اتباع القانون. المواطنون والمجتمعات المرتبطة بالدين لا ينبغي أن يتكيفوا بشكلٍ سطحيٍّ مع النظام الدستوري، بل ينتظر منهم زرع مبادئ التشريع العلماني في القواعد المؤسّسة لعقيدهم^[٢]. من المعلوم أن الكنيسة الكاثوليكية علّقت راياتها على صارية الليبرالية والديموقراطية في المجمع الفاتيكاني الثاني^٢ عام ١٩٦٥م، وفي ألمانيا لم تتصرّف الكنائس البروتستانتية بشكلٍ مختلف. لا يزال أمام الكثير من المجتمعات الإسلامية عملية تعلّم، وبكلّ تأكيد فهناك في العالم الإسلامي تنام للنظرة القائلة إن مقارنة تفسيرية تاريخية للقرآن مطلوبة. ولكن النقاش حول الإسلام الأوروبي يجعلنا نعي مرة أخرى حقيقة أن المجتمعات الدينية هي التي يجب أن تقرّر ما

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

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

٢. هابرماس، يورغن، المجتمع ما بعد العلماني، من محاضرة قدمها في جامعة تيلبرغ، هولندا - في ١٥ آذار (مارس) ٢٠٠٧. راجع: ترجمة المقالة في فصلية «الاستغراب» العدد الثامن، شتاء ٢٠١٦م.

الذي يقبلون في عقيدتهم المصححة باعتباره «العقيدة الحقة»^١. عندما نفكر في التحول من الشكل التقليدي للوعي الديني إلى شكل أكثر مرونة، فما يبرز للتفكير هو نموذج ما بعد الإصلاح البروتستانتي من حيث التغير في طرق التعامل المعرفية الذي جرى في المجتمعات المسيحية في الغرب، ولكن لا توجد «وصفة» للتغير في العقلية، ولا يمكن التلاعب بها سياسياً، أو أن تُفرض بالقانون ولا تكون في أفضل تطبيق لها إلا نتيجة عملية تعلّم، ولا تظهر كعملية تعلّم إلا من وجهة نظر فهم علماني للنفس في إطار الحداثة. من حيث ما تتطلبه أخلاقيات المواطنة الديمقراطية في إطار العقلليات نواجه الحدود القصوى للنظرية السياسية المعيارية التي مكن لها فقط أن تبرر الحقوق والواجبات. لا يمكننا سوى رعاية عمليات التعلم لا فرضها أخلاقياً أو قانونياً^٢.

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

لا شك بأن مجال الدولة التي تتحكّم بكل وسائل الإكراه القانوني يجب أن يُفتح أمام الصراع بين المجتمعات الدينيّة المختلفة، وإلاّ ستصبح الحكومة الذراع التنفيذية لغالبية دينيّة تفرض إرادتها على معارضيها. في دولة دستورية جميع المقاييس التي يمكن فرضها

1. I. Buruma, "Wer ist Tariq Ramadan", in: Chervel & Seeliger (2007), P.88- 110; B. Tibi, "Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa", Ibid, P.99-183.

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

بالقانون يجب أن تتشكل وتبرر بشكل عام بلغة يفهمها جميع المواطنين. لكن حيادية الدولة لا تمنع التعبير الديني في المحيط السياسي العام طالما تظل عملية اتخاذ القرارات على المستويات البرلمانية والقانونية والحكومية والإدارية منفصلة بشكل واضح عن التدفق غير الرسمي للتواصل السياسي، وتشكيل الآراء في الإطار العريض الأوسع للمواطنين. يدعو «فصل الكنيسة عن الدولة» إلى فترة بين هذين الميدانين أي مصفاة لا تسمح إلا بمرور المساهمات «المترجمة» إلى العلمانية من بين ضجيج الأصوات المختلفة في الميدان العام، فضلاً عن الأجندات الرسمية لمؤسسات الدولة.

ثمة سببان لصالح الممارسة الليبرالية هذه؛ الأول: أنه يجب إتاحة المجال أمام الأشخاص غير الراغبين في ولا القادرين على تقسيم قناعاتهم الأخلاقية ومصطلحاتهم بين الخطوط الدينية واللا دينية للمشاركة في تشكيل الإرادات السياسية، حتى لو استخدموا في ذلك لغة دينية. الثاني: أنه يجب على الدولة الديمقراطية أن لا تقلل بشكل استباقي تعقيد أصواتها العامة وتعددتها؛ لأنها لا تعلم حينئذ ما إذا كانت تقطع عن المجتمع مصادر نادرة لتوليد المعاني وتشكيل الهويات. خصوصاً حين يتعلق الأمر بالعلاقات الاجتماعية المعرضة للخطر، فالتقاليد الدينية لديها القوة لتشكيل الحساسيات الأخلاقية والمدارك الحديثة المتشددة.

إن ما يُعرض العلمانية للضغط هو توقع أن المواطنين العلمانيين في مجتمع مدني وفي المحيط السياسي العام يجب أن يكونوا قادرين على مواجهة إخوتهم في المواطنة كمساوئين لهم، ولكن إذا حدثت هذه المواجهة مع المواطنين المتدينين مع التحفظ على أن هؤلاء الآخرين يجب أن لا يُنظر إليهم بجديّة على أنّهم من أهل هذا العصر بسبب عقليتهم المتدنية فسوف نرجع إلى مستوى التسوية المؤقتة. وبذلك ننهي أسس التقدير المتبادل التي لا غنى للمواطنة المشتركة عنها. يُتوقع من المواطنين العلمانيين من باب أولى أن لا يستبعدوا أنهم قد يكتشفون في العبارات الدينية محتويات لغوية وحدساً شخصياً مستتراً يمكن ترجمته إلى الخطاب العلماني العام. فإذا استمر الأمر على ما يرام من الجانبين، فإنّ على كلّ منهما ومن حيث وجهة نظره، أن يتقبّل تفسيراً للعلاقة بين الإيمان والمعرفة تمكّن الجميع من العيش

سويةً بطريقةٍ يعكس فيها الجميع قيم الجميع.

عندما يستخدم هابرماس مصطلح (sécularisme/ séculariste) أو بالألمانية (säku- laristische)، العلماني/ العلماني، فهو يقيده بمعنى محدد. ذلك يشير إلى أنّ لمصطلح العلمانية/ العلماني (sécularisme/ séculariste) دلالة خاصة بالنسبة إليه. وهي في الحقيقة ذات مقاصد مختلفة عن دلالة العلماني (séculier/ säkular) وعن الاسم المشتق منه «المُعَلَّمَن» (sécularisé säkularisierte) المستخدمَين كلاهما للدلالة على الشرط الحديث لعقلٍ مستقلٍّ متحرّرٍ من الدين والذي يتولّى مهمّة الفصل بين الإيمان والمعرفة.

مؤدى دلالة هابرماس في هذا المحل بالذات يوردها في كتابه «خلاف غير المؤمنين الذين يحتفظون بموقفٍ لا أدريّ (agnostique) مقابل المزاعم بصحة الأديان [المواطنون المُعَلَّمَنون]، يتبنّى العلمانيون [säkularist] موقفًا مثيرًا للجدل ويرفضون أيّ تأثير عام للعقائد الدينية. في العالم الأنجلوسكسوني، تستند العلمانية اليوم إلى طَبِيعَةٍ (نزعة طبيعية/ naturalisme) طُلُبَةٍ، تمنح علوم الطبيعة حصريّة المعرفة المعترف بها اجتماعيًا. أنا أرى أنّ مثل هذه العِلْمُويّة تعسّفيّة. إنها لا تتفق مع فكر ما بعد ميتافيزيقيّ، يُمدّد القوّة الخطابيّة لعقلٍ علمانيّ، ولكن غير مشوّه، لتطال القضايا المعنويّة والأخلاقيّة والجماليّة، من دون أن تمحو بأيّ شكلٍ من الأشكال الحدودَ بين الاعتقاد والمعرفة»^١.

بالنسبة إلى هذا الفكر العلمانيّ فإنّ «المعتقدات الدينية -حسب هابرماس- هي في حدّ ذاتها غير حقيقيّة، ووهميّة أو لا معنى لها»^٢، والمظاهر والتعبير الدينية يُنظرُ إليها نوعًا ما كبقايا قديمة، والحرية الدينية مفهومة فيها كحقّ أساسي، أقلّ منها كـ «إجراء لحماية الثقافة لمصلحة أنواع آيلة للانقراض». ومن الواضح جيّدًا أنّ معنى الكلمات يختلف من مفهوم إلى آخر. تبعًا لهذه الاعتبارات، هل يمكننا أن نعزو علامة [تسمية] (ما بعد العلمانية) ليورغن هابرماس؟ ليس بالمعنى القوي الذي نسبّه جوان ستافو-ديبوج للعلمانية، كانفتاح من دون

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

2. Habermas, Ipid, P.57.

تحفظ على المعتقدات الدينية. نعم، يمكننا أن نعزو ذلك بالمعنى الذي تأخذه كلمة العلمانية لدى يورغن هابرماس، آخذين بالاعتبار أن هذا الأخير يدين العلمانية، يدين ستاره العلمي المعادي للدين والذي ينادي منه بتجاوزه، إذاً إلى (ما بعد العلمانية).

لكن هابرماس لا يستخدم شخصياً هذا المصطلح «ما بعد العلمانية/ ما بعد العلماني». أما ما يشكل جزءاً من معجمه اللغوي، فهو تحديداً عبارة «مجتمع ما بعد علماني» (Postsa-rularen Gesselshaft) كشرط (موضوعي) وأفق (معياري). وعلى وجه التحديد، يتناول هابرماس المجتمع ما بعد العلماني بوصفه مفهوماً تجريبياً: «وصف المجتمعات الحديثة كـ(ما بعد علمانية) يُحيل على تغيير الوعي» الذي يُرجعه إلى ثلاث ظواهر وثقها علم الاجتماع:

أولاً: «لم يعد وعي العيش في مجتمع علماني مرتبطاً باليقين بأن التحديث الثقافي والاجتماعي يتم على حساب المعنى الشخصي والعام للدين».

ثانياً: حقيقة أن الجماعات (groupes) الدينية تأخذ على نحو متزايد دور التجمعات (communautés) التفسيرية في الحياة السياسية للمجتمعات (sociétés) العلمانية، هذا ما يُجبر «غير المؤمنين على الأخذ بالاعتبار بشكل أكثر وضوحاً ظاهرة دين مرئي على المستوى العام».

ثالثاً: التعددية الدينية تتضاعف «بالتعددية في أشكال الحياة» الناجمة عن الهجرة والتدفق السكاني المكون من أناس يتحدرون من «ثقافات ذات طابع تقليدي قوي»¹.

يُظهر المجتمع العلماني بالنسبة إلى يورغن هابرماس أفقاً معيارياً للمجتمع السياسي، حيث تكون شروط الإمكان ضرورية. بالنسبة إليه فإن للمجتمع العلماني أربع عتبات معيارية: ١- أولوية دولة القانون الدستوري (هذا ما يستلزم ويشمل الفصل بين الكنيسة والدولة)، حياد الدولة في المسألة الدينية؛ الاعتراف بالحقوق الأساسية. ٢- أولوية العقول العلمانية (غير الدينية) في الاستخدام العام للعقل كمصدر للمعيارية الاجتماعية والسياسية

والقانونية. ٣- أولوية العلم (الإجرائي والفهمي والنقدي) كأداة رافعة لجميع المعارف.

٤- تعددية دينية مسالمة^١.

إذا كانت العتبات الثلاث الأولى تُمَيِّز جيِّدًا ما نفهمه عادةً من مجتمع علمانيٍّ أو مُعَلِّمَن، فإنَّ العتبة الرابعة الناجمة عن الأخذ بعين الاعتبار استمرار الدين ليس واقعاً فقط، ولكن بوصفه تحدياً للفكر العلماني والتعايش معاً، تشير إلى العبور نحو المجتمع «ما بعد العلماني». كيف نعيش في مثل هذا المجتمع؟ ما التحديات المعرفية والعملية أيضاً (المزايا المدنية والسياسية) التي يجب على المواطنين المؤمنين والمواطنين العلمانيين مواجهتها؟ هذه الأسئلة ترفض الأفق المعياري الذي ينص يورغن هابرماس عليه على النحو التالي:

«المجتمعات العلمانية توجب الاعتراف بأنَّ تحديث الوعي العام يسوق ويغيّر بطريقة تأملية في المراحل المتعاقبة، الذهنيات الدينية والدينية. يمكننا من الجهتين، شرط أن نعتبر معاً التعلم عملية تعلّم تكاملية، أن نأخذ على محمل الجدّ، بالتبادل ولأسباب معرفية، إسهامات كلّ منها حول الموضوعات المثيرة للجدل في المجال العام». والعقل العلماني، مع بقاءه على الإلحاد، يمكنه حسب هابرماس أن يفتح على التقاليد الدينية ويعترف بمضمونها المعرفي وبالبداهيات الأخلاقية ذات الصلة، وهذا ما يرفضه العقل العلماني. يذكر أنَّ العقل الحديث سبق أن نجح في ترجمة الكثير منها بلغة علمانية (مفاهيم الاستقلالية الذاتية، الفردانية، التحرر والتضامن: فئات التشيؤ والاستعباد الناتج من حظر صورة الإله وعن الخطيئة الأصلية - كفئات للنظرة الناقدة حول الأمراض الاجتماعية في عصرنا الحاضر). هذا الانفتاح يعني أنّه ينبغي على المواطنين غير المؤمنين أن يواجهوا هم أيضاً تحدياً معرفياً. في هذا الصدد، المجتمع العلماني متطلّبٌ سواء تجاه الوعي الديني أم تجاه الوعي العلماني. إنّهُ يتطلّب من هذا الأخير أن يفهم «عدم اندماجه بالمعتقدات الدينية بوصفها معارضة من المعقول توقّعها» وأن يفهم أنه يمكن أن يتعلّم منها^٢.

بالنسبة إلى هابرماس، هذا الانفتاح على الأديان ليس إذاً من دون تحفّظ، بل على العكس

١. معنى الكلمتين: ما بعد العلمانية وما بعد العلماني، م.س.

من ذلك، يصرّ في كتاباته كلها على العتبات التي ينبغي على الجماعات المؤمنة والمواطنين الدينيين أن يجتازوها تمامًا بطريقة انعكاسية ذاتية في مجتمع تعددي وديمقراطي: الاعتراف بأولوية دولة القانون الدستوري؛ أولوية العقول العلمانية/الديوية في الاستخدام العام للعقل كمصدر للمعيارية الاجتماعية والسياسية والقانونية؛ أولوية العلم بوصفه سلطة إستمولوجية [معرفية]؛ أخيرًا، التعددية الدينية المسالمة من خلال التغلب على التنافر المعرفي الذي لا يخفق لقاءً مع بقية الطوائف والأديان الأخرى أبدًا في إظهاره. فضلًا عن ذلك، يتطلب المجتمع العلماني وعيًا علمانيًا وبشكل خاص إذا كان يقدم نفسه كأغلبية وعدم استغلال «قوة التعريف المكتسبة تاريخيًا لتعرّف نفسها وفقًا لمعاييرها الخاصة، بما يجب أن تكون عليه الثقافة السياسية الإلزامية للمجتمع التعددي»¹.

٤-١- العلمانية وما بعدها: وحدة المفهوم وتمايزه

يضيء هذا المبحث على العلاقة الجينولوجية بين العلمانية وما بعد العلمانية باعتبارهما بنيةً مفهوميةً مشتركة. ذلك بأنهما يؤلفان معًا مشنًى مفهوميًا يعود إلى سلالة واحدة، مع اختلاف في المهمة والدور وخصوصية كل منهما تبعًا لمنزلة كل منهما في أزمنة الحداثة. وعلى ما سبق وأشرنا إليه في مستهل هذه الدراسة، فإن أي مقارنة لمفهوم ما بعد العلمانية لا تصح منطقيًا ومعرفيًا وتاريخيًا من دون وصلها بما قبلها؛ أي بالعلمانية كمفهوم أنتجته الحداثة الغربية وأقامت حضارتها السياسية والاجتماعية على منظومته. وتأسيسًا على هذه الفرضية المركبة يصير ضروريًا تظهير العلمانية كمبدأ فلسفي، وعلى تاريخية لظهور أطروحة ما بعد العلمانية.

مثلما ولدت «ما بعد الحداثة» من فضاء المراجعات التي عصفت بالحداثة الأولى وأنوارها، كذلك ولدت «ما بعد العلمانية» كمجازرة لما اقترفته العلمنة من معائب ظهرت قرائنها صورة إثر صورة وحدثًا إثر حدث.

1. J. Habermas, Ipid, P.151.

لم تتحول «ما بعد العلمانية» إلى مقالة سارية في الزمن إلا بعدما أُشْبِعت العلمنة جدلاً واختباراً، حتى أوشكت أن تُهجر أو تُرمى في النسيان. والعلمانية شأن نظائرها الأخرى [كالأيديولوجيا والديمقراطية والحداثة والرأسمالية الليبرالية وسواها..] راحت تحفر السبيل إلى المابعد قصد التجدد والديمومة. وما كان ليتسنى لها هذا لولا أن كَفَّت عن الاستمرار في أداء وظائفها الكبرى. لكن القول بوصول العلمانية إلى خاتمها، لا يعني في واقع الحال الحكم بموتها. فالتختم هنا يدلّ على نهاية جيلٍ تاريخيٍّ أدّت العلمنة في خلاله مجمل إجراءاتها، وصار عليها أن تتهيأً لتغيير مهمتها بما يناسب الزمن الذي حلّت فيه.

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

بهذا المعنى ليست «ما بعد العلمانية» نفيًا للعلمانية، وإنما استثناءً لها بوسائط وشرائط وأنساق مختلفة. فلا يصح أن ينسلخ التاريخ عما قبله وعما يليه انسلاخاً قطعياً. فهذا محال؛ لأن الماقبل امتدادٌ للما بعد وتأسيسٌ له. فلن تكتسب حقبة ما بعد العلمانية واقعيتها التاريخية ما لم تُقَرَّ بنسبها الشرعي لميلادها الأول، فلو لم تكن العلمانية حاضرة في التاريخ الحي لحداثة الغرب، ما كان بالإمكان الكلام على ما بعدها. الحاصل أن ثمة ضرباً من جدلية استتارٍ وكمونٍ وانقشاعٍ، تظهر فيها «ما بعد العلمانية» كمحصولٍ لتلك الجدلية المركبة^١.

١. حيدر، محمود، ما بعد العلمانية - منطق الحدث وفتنة المفهوم.

المبحث الثاني

نقد ما بعد العلمانية

من أظهر السمات التي يمكن استخلاصها من اختبارات العقل الغربي أنه صَنَعَ مدائن الحداثة، ثم ما لبث حتى وقع في أسرهما، كما لو أنه آتَسَ إلى صنعته حتى صارت له أدنى إلى كهوف ميتافيزيقية مغلقة. ومع أن مساءلة الذات في التجربة التاريخية للحداثة أنتجت تقليدًا نقديًا طاول مجمل موارثها الفكرية وأنماط حياتها، إلا أن هذه المساءلة- على وزنها في تشييط الفكر وبث الحيوية في أوصاله- لم تتعدَ الخطوط الكبرى التي رسمتها المنظومة الصارمة للعلمنة.

بسبب من ذلك، سنلاحظ أنّ جلَّ المنعطفات التي حدثت في حقل المفاهيم والنظريات والأفكار جاءت مطابقةً لمعايير الفلسفة السياسية للدولة الأمة، ولمقتضيات الثورة العلمية. لاحقًا، سوف يتبيّن لنا أن هذه الفرضية لم تستشِرْ فكرة ما بعد العلمانية من معاييرها. وإنّما تعاملت معها كأطروحة مستحدثة أوجبتها حاجة المجتمعات الغربية إلى احتواء تحديات الحداثة الفائضة في مستهل القرن الحادي والعشرين.

أول ما يطالعا في صدد هذه الأطروحة هو النقص الذي يشوب تعريفها ويحول دون التعامل معها كمفهوم ناجز. غير أنّ هذا النقص ليس مردّه محدودية العقل الغربي أو قصوره عن نحت المفاهيم، وإنّما يعود إلى صدمة طاولت اختبارات الحداثة بأبعادها الأنطولوجية والمعرفية والتاريخية. ذلك يشير بما لا يدع فرصة للشك أنّ فتح أفق الكلام على «ما بعد العلمانية» يدخل دخولاً بيّنًا في السجال الممتد حول أزمة الحداثة كمنظومة حياة شاملة للحضارة الغربية المعاصرة. ولئن كان الأمر متعلّقًا هنا بالعلمانية وتطبيقاتها التاريخية على وجه التعيين، فلاّتها تؤلّف نقطة الارتكاز التي تمحورت حولها مجمل البنية الغربية بأحقابها المختلفة. من هنا يمكن أن نفهم الخلفيات التي حفّزت عددًا من الفلاسفة والمفكرين وعلماء الاجتماع على المبادرة إلى التنظير لضرورة تجاوز العلمنة في صيغتها الكلاسيكية. ولو كان لنا أن نستظهر دوافع هؤلاء من وراء فكرة «ما بعد العلمانية» لأجملناها في ثلاثة:

الدافع الأول: يعكسه استشعارهم للمآلات التي قد ينتهي إليها المأزق التكويني للحضارة الحديثة. لا سيما لجهة استغراق الانتلجنسيا الغربية في التماهي مع سؤال التقنية، وإعراضها عن متاخمة الأبعاد الروحية والأخلاقية والمعنوية للإنسان المعاصر.

الدافع الثاني: تعكسه خيبة الأمل الكبرى مما انتهت إليه اختبارات العلمنة في الدول والمجتمعات الأوروبية. أظهر هذه الاختبارات تمثّلت في إقصاء الدين بذريعة تمكين العقل بعد «إزالة السحر عن العالم». ومن هذه الناحية على وجه التحديد تأتي فكرة ما بعد العلمانية كإنفعال بهذه الخيبة وبالنتائج المترتبة عليها.

الدافع الثالث: يترجمه رهان أصحاب الأطروحة على ولادة أفق معرفي جديد يعيد تشكيل منظومة المجتمعات الغربية، ويرمم ما تصدّع في بنيتها. أما السبيل إلى أفق كهذا فهو الشروع في استراتيجية تفكير تحتلّ فيها فكرة ما بعد العلمانية رأس أولوياتها.

تدخل الدوافع الثلاثة التي مرّ ذكرها في صميم المنهج الذي يمكن الأخذ به بغية ترتيب آلية فهم لفكرة لا تزال قيد المعاينة والدرس. لأجل هذا رأينا كيف أن جلّ المناقشات الدائرة حول المفهوم كانت أقرب إلى التخمين والاحتمال منها إلى الأحكام النهائية والتقارير الدقيقة. حتى هابرماس نفسه الذي يُعدّ في طليعة المبادرين إلى تفعيل هذا المفهوم، سينبري إلى متاخمته بشيءٍ من الحذر والخشية. ما يدل على احترازه من إشكالية الخلط الحاصل بين التفكير في مجاوزة أزمت الحداثة المعاصرة، وواقع المجتمعات الحديثة التي باتت عصيةً على قبول تغييرات جذرية في نظامها القيمي وأنماطها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية^١.

مشكلة المنهج في قراءة المفهوم

من المعائر التكوينية في الفكر التنويري الغربي، انه ألزَم نفسه بمنهجين صارمين (فينومينولوجي وتاريخاني) واكتفى بهما لمقاربة شأن الدين. كانت العلمانية بحقولها

١. انظر: الحوار الذي أجراه مع هابرماس الباحث الإيطالي إدواردو مندياتا صيف العام ٢٠١٠. انظر: فصلية «الاستغراب»، العدد الثامن،

المعرفية المختلفة قيمةً حاكمةً على بنية هذا الفكر، سواء أكان في رؤيته للوجود، أم في هندسته المعرفية للنظام السياسي والاجتماعي والأخلاقي.

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

تفضي القراءات الإجمالية إلى استنتاج أوليٍّ مؤداه: أن هابرماس وصحبه من المنظرين لم يغادروا المنهج التاريخاني في النظر إلى الدين بوصفه ظاهرةً سوسيو-تاريخية. يعود هذا في الواقع إلى الأثر الكبير الذي تركته المادية التاريخية على جمعٍ وازنٍ من الفلاسفة وعلماء الاجتماع المعاصرين، خصوصاً أولئك المحتسبين على مدرسة فرانكفورت التي كان هابرماس من أبرز روادها المتأخرين. ربما لهذا يصح القول أن عناية هؤلاء بالشأن الديني كانت محكومةً بالمنهج العلماني لعلم اجتماع الدين. ومع أن الرأي المناهض للعلمانية بدا الأكثر رواجاً بين علماء الاجتماع، حيث يؤكد أصحابه على ضرورة إحياء الحياة الدينية، وينقدون النظريات والأسس العلمانية، فقد فعلوا ذلك بأدواتٍ ومناهجٍ نظرية علمانية واضحة المعالم. بل حتى أولئك الذين ذهبوا أبعد من ذلك، وأعربوا عن اعتقادهم بقدرة الدين على قيادة المجتمعات البشرية لم يفارقوا المنطق المادي التاريخي لعلم اجتماع الدين^١. وعلى الرغم من أن هابرماس قد تناول النظرية العلمانية بالشرح والتحليل في إطار رؤية محدودة تقتصر على العالم الأوروبي، إلا أن السبب الأساسي لشكّه في جدوى النظرية العلمانية يكمن في اعتقاده بعدم قدرتها على علمنة العالم،^٢ واللافت في هذا المضممار أن نزعته الإيجابية نحو الدين عائدةً من جهةٍ إلى كونها موضوعاً فلسفياً مستقلاً، ومن جهةٍ ثانيةٍ إلى أنها نشأت لديه إثر انتعاش الحياة الدينية، وتوسّع الظاهرة المعنوية في مختلف النواحي الاجتماعية والسياسية في جميع أرجاء العالم. وبقطع النظر عما ذهب إليه هابرماس في حصر المقترح «المابعد علماني» بالغرب الأوروبي، واستثنائه لمجتمعات العالم الإسلامي

١. - زارعي، آرمان - ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس - فصلية «الاستغراب» العدد الثامن - صيف ٢٠١٧.

-وهذا بالطبع يستلزم نقاشاً معمّقا في مورد آخر-، فإن السمة الأساسية للعصر «ما بعد العلماني الهابرماسي» هو التعددية الثقافية التي تتيح المجال أمام تعايش مختلف الأديان والتقاليد والأفكار الفلسفية في مرحلة زمنية واحدة وفي أغلب الأحيان هذه الفترة الزمنية تكون في إطار مجتمع غربي.

لا شك بأنّ مصطلح «ما بعد العلمانية» يرمي إلى اعتراف ولو متأخّر بدور الدين كمؤثّر في الشخصية الإنسانية في أغلب العالم. ومن البين أنّ مثل هذا الاعتراف يشي بتخلّ واضح وصريح عن محاولة العلمانية الإقصائية فرض نموذج عدائيّ تجاه الدين باعتباره منافساً لها في إطار ما تسمّيه سعيها لتحرير الوعي الإنساني. غير أنّ ما يجدر لفت الانتباه إليه هو أنّ هذا الإقرار ينطلق من ذهنيّة علمانيّة أولاً وآخراً. وهو ما تعبر عنه عبارة «لا أحد ينتصر على أحد» التي يقول بها المؤيّدون لعودة الدين إلى المجال العام. الأمر الذي يدلّ على أن هذه المعادلة صيغت تحت رعاية الدولة العلمانية، بحيث يكون الدين جزءاً من التنظيم العلماني للمجتمع ما بعد العلماني.

مثل هذه النتيجة سوف تضاعف من العناصر المساعدة على التحكم بالمجتمع الديني بحجة منع الدين مجدداً من التحكم بالمجتمعات المعاصرة. وما استعادة ثنائية «ما لقيصر لقيصر وما لله لله» إلّا من قبيل عودة العلمانية من الباب الخلفي إلى مجتمعات الحداثة. وكما يرى بعض نقاد أطروحات ما بعد العلمانية... فإنّ العلمنة في مثل هذه الوضعية سوف تستمر بروحها وفرضياتها في الحكم على الدين. في معظم البلدان الأوروبية تسود في الواقع علمنة الاعتراف بالديني، أي إن العلمنة التي -مع احترامها استقلالية كل من الدولة والأديان، ومع ضمانها للمبادئ الأساسية للحريّات- تعترف بمساهمات الأديان اجتماعياً وثقافياً ومدنيّاً، إلّا أنها تدعو إلى إدماجها في الدائرة العامّة¹. تلقاء هذا ثمة وجهة نظر أكثر تقدّماً حيال الدين تقول التالي: إذا كان الاتحاد الأوروبيّ مختبراً على المستوى الاجتماعي

1. Massignon B. Les relations entre les institutions religieuses et l'Union européenne: un laboratoire de gestion de la pluralité religieuse et philosophique? Paris, 2003 .

السياسي، فإنّه كذلك أيضًا على مستوى العلمنة: إنّه يخترع علمنة، هي مع احترامها لامتيازات الدول الأعضاء حول علاقات الكنيسة والدولة، تروح تضمن استقلالية السياسة والحرية الفردية في وجه كلّ السلطات الدينية. المسألة تتعلق هنا تحديدًا بمخطط علمانيّ يمنح المشروعية لـ «المابعد علماني». هذا ما يكشف عنه كما يرى الباحث الفرنسي في علم الاجتماع ب. ماسينيون، حين يتحدث عن «مختبر حقيقي لإدارة التعددية الدينية والفلسفية»، «حيث يتم ابتكار أشكال جديدة للعلاقات بين المنظّمات التي تحمل إحساسًا وتطلّعات سياسية-إدارية» في إطار إعادة تنظيم وظائف الدولة والديمقراطية. هذه العلمنة الأوروبية المتجددة، تدخل تمامًا ضمن التطور الدينيّ العام للمجتمعات الأوروبية، ويبين ماسينيون مثل هذا التطور أنّه سوف يقود هذه المجتمعات نحو ما يسمى بـ «العلمانية التعددية»، وهو «النموذج الذي لا ينبغي فيه للدين ممارسة السيطرة على الحياة الاجتماعية، ولكن يمكنه لعب دوره تمامًا كمورد روحيّ، أخلاقيّ، ثقافيّ أو حتّى سياسيّ بالمعنى الواسع جدًّا، في احترام استقلالية الأشخاص والتعددية الديمقراطية»¹.

هذا الموقف لدى ماسينيون يعكس بلا أدنى شك وجهة نظرٍ تنتسب إلى الفضاء الفكري المابعد علماني، إلا أنّه يفصح عن توجُّسٍ وخشيةٍ من رجوع الدين ليتبوأ دوره في العالم الأوروبي. وهو ما تعبّر عنه الدعوة إلى «علمانية تعددية» يبقى الأصل الحاكم فيها للعلمانية نفسها. حتى ل يبدو الأمر كما لو أن السؤال عن وضعية الدين والإيمان يعود في هذه الحالة إلى سيرته الأولى، أي إلى اللحظة التي تأسست فيها الدول الديمقراطية تحت ظلال الشعار الشهير «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، وهو شعار ما لبث أن تحول إلى أيقونة إيديولوجية تستعملها السلطة الديمقراطية متى تشاء.

بإزاء ذلك يُطرح السؤال الاعتراضي التالي: كيف ستصدي الدولة ما بعد العلمانية لظاهرة الانهيار المعنوي والأخلاقي التي تعصف بمجتمعات الغرب المعاصر، وعلى وجه الخصوص كيف ستواجه الإلحاد كظاهرة ساعية إلى إنتاج علمنة تقيم الحد على أي عودة للإيمان الديني؟

1. Massignon. B. IPID.

الإلحاد كهاجس ما بعد علماني

قد لا يكون منطقيًا الكلام على موقعية الدين والإيمان الديني في المجتمعات ما بعد العلمانية، من دون النظر إلى تحديات الإلحاد. فلقد أفصح تاريخ العلمانية عن استشراف واسع النطاق للحالة الإلحادية لم تقتصر أسبابها على الإقصاء الذي مارسه الدولة العلمانية (فرنسا مثلاً)، وإنما أيضاً وأساساً بسبب منظومة القيم الفلسفية للعقلانية الحادة. ربما لهذا لم يكن ثمة عبارة أبلغ من توصيف مآلات العلمنة في الغرب بأنها حادثة ضدّ الله^١... ومثل هذه العبارة ستدخل في صميم مشاغل الفكر الناشط حول الأطروحة المابعد علمانية. فليس من شك في أن النقاش المعمّق حول ثنائية الإيمان الديني والعلمنة، مرده إلى استشعار خطرين داهمين يحدقان بحاضر الغرب ومقبله: الأوّل: ضمور جاذبية العلمنة كتجربة ونظرية. والثاني: عودة سؤال الإيمان كرد على الفراغ واستشراف الإلحاد.

هنالك، بلا شك، رابط وتيد بين الخطرين المشار إليهما، بل ويتجان بعضهما بعضاً. لذا تعدّ الظاهرة الإلحادية من أبرز البيّنات على تهافت العلمنة، وهي تخوض معاركها الفاصلة مع الإيمان الديني، فالإلحاد ما صار ظاهرة غريبة، إلّا مع حادثة حرصت على نزع الإيمان حتى يتسنى لها الاستحواذ على دنيا الإنسان بلا أدنى منازعة.

سواء قرأنا الإلحاد كـ«منزع ميتافيزيقي» حيال الوجود، أو كردة فعل على إجراءات الحداثة المعلمنة سوف ينتهي بنا المسعى إلى منطقة إشكالية لا يسع منظرو ما بعد العلمانية إلا محاكاة أسئلتها وتحدياتها. وأتّى كان الأمر، لم نشهد في التراث العلماني على تنظير ذي بال يُسدّد مرمى الظاهرة الإلحادية أو يسوغ مدّعائها... حتى لقد بدا لنا في حمى الجدل حول ماهية الإلحاد وهويته، أن التعريف الأكثر قرباً منه وانطباقاً عليه هو السلب والإعراض. حيث يركن المُلحد من أوّل أمره إلى تلك الجملة الاعتراضية: لن أوّمن بما يؤمن به المؤمن ما دمت لا أرى الدليل على هذا الإيمان عيناً وواقعاً حسيّاً... وبهذه المنزلة تصير المقولة الإلحادية رؤية ذات طابع إيذائي؛ تُنكر على المؤمن إيمانه بوجود صانع ومدبّر للكون،

١. راجع: دانيال هيرفيو ليجيه - الكاثوليكية نهاية العالم (Catholicisme la fin D'un Monde, Bayard-Paris)، ٢٠٠٣م.

انظر أيضاً تعريفاً لهذه المقالة في مجلة «مدارات غربية» العدد الثالث - ترجمة: جورجيت حداد، بيروت - باريس، خريف ٢٠٠٤م.

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

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

١- فَرَضِيَّة «الْعِلْمِيَّة»، لَمَّا قَرَّرَتْ أن العلم والتفكير العلمي قادران لوحدهما أن يحدّدا كل ما علينا أن نتقبّله على أنه حقيقيّ، وأنّ كلّ شيءٍ يجب أن يخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، أو أيّ فرعٍ آخر من فروع العلم، أما الروحانيات وحتى الشعور بالجمال والحدس والعاطفة والأخلاقيات، فقد اختزلتها النظرة العقلانية إلى مجرد متغيرات في كيمياء الدماغ تتفاعل مع مجموعة من القوانين الميكروبيولوجية المرتبطة بتطوّر الإنسان.

٢- فرضيّة الهيمنة والاستحواذ، لَمَّا رَأَتْ أنّ الهدف من العلم -كما يقول فرانسيس بيكون- هو التحكم بالعالم الخارجي واستغلال الطبيعة، والسعي الحثيث إلى جلب المنافع أنّى وُجِدَتْ...

من أجل ذلك سيكشف مسار الحداثة الفائضة عن خرابٍ مبین في اليقين الجمعي سيُعرّفه عالم الاجتماع الألماني دوركهيم بـ«هيكل الشرك الحديث»، وهذا هو في الواقع، ما تستجليه عقيدة الفرد وشخصانيّته المطلقة. فالشكل العبادي للشرك الحديث كما ألّمَح دوركهيم ليس الوثنية بل النرجسية البشرية، حيث بلغ تضخّم الذات لديها منزلة الذروة في زمن العلمنة المطلقة...

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

العلمانية منقودةً من أهلها

لو كان ثمة من فضيلة تُسجَّل في النقاش الجاري حول ما بعد العلمانية، فهي فضيلة النقد. صحيحٌ أنَّ الأطروحة التي نحن بصددِها ولدت كاحتجاج على ما اقترفته العلمنة من معاثر وعيوبٍ في الثقافة والحياة العامة للمجتمعات الغربية، إلا أنَّ المراجعات النقدية من جانب عددٍ من فلاسفة ما بعد الحداثة سيكون لها أثرٌ عميقٌ في استظهار وتحفيز التفكير المابعد علماني.

تبدو الصورة على جلائها حين تُنقد العلمانية من أهلها. ذلك بأنَّ عددًا من فلاسفة التنوير هم أوَّل من افتتح مغامرة النقد ونزع الغطاء عن معاييب الحداثة... ولنا في هذا الجانب بعض الأمثلة المقتضبة:

أ- آدموند هوسرل سيمهدُّ إلى مثل هذه المغامرة، ويقول: «إنَّ من دواعي التفلسف أن تكون مع التراث وضده في الآن عينه». وكان يتساءل: كيف يمكنني أن أهتدي إلى منهجٍ يمنحني الخيط الذي أسير عليه لكي أبلغ العلم اليقين. ومع أنه كان من ورثة ديكرت إلا أنه أخذ عليه قصور منهجه الرياضي في الكوجيتو، ودليله أن التفلسف فضاءٌ لا متناهٍ ولا تحدّه حدود المعادلات الصمّاء.

ب- مارتن هايدغر سيمضي إلى حيث لم يقدر عليه الأوَّلون من قبله. عنده الحداثة لم تفلح في إنتاج ما يتجاوز ميتافيزيقا الإغريق، وأنَّ اليونان مذ حدّدوا الخطوط الأساسية لفهم الوجود، لم تتحقق خطوة جديدة من خارج الفضاء الذي ولجوه للمرة الأولى. لم يكن هايدغر لينحو هذا النحو، لولا أن بلغ نقده للحداثة حدًّا بات معه على درايةٍ بما انتهى إليه مشروعه من صدوعٍ لا ينفع معها نقدٌ ذاتيٌّ، أو تبريرٌ إيديولوجيٌّ.

ج- في أحقابٍ متأخرةٍ، تطوّرت الموجه النقدية لتطاول الحداثة ومعارفها على الجملة. من العلامات الفارقة التي ميّزت حركة النقد، أنَّ الثقافة العلمانية السائدة في الغرب قد تعرّضت لهزّة حاسمةٍ في «بنية المشاعر». لقد حدث ضربٌ من تحوّلٍ دراميٍّ ليس في المزاج العام لدى إنسان الزمن العلماني فقط، وإنّما أيضًا وأساسًا في طرق إيمانه ومناهج تفكيره، ناهيك عن أنماط نشاطه العام في السياسة والاقتصاد والاجتماع والسلوك الفردي.

د- في مقام التفكير الفلسفي جرت وقائع النقد على نحو شديد الوقع: إدانة عارمة للعقل المجرد، وكره عميق لأي مشروع يستهدف تحرير الإنسان. حتى الماركسيّة والعلمانيّة الليبراليّة اللتان حملتا مشاريع بديلة للرأسمالية التقليدية لم تنجوا من سوط النقد. فقد ذهب كثيرون من صنّاع الثقافة الغربيّة المعاصرة إلى النظر إليهما بوصفهما فلسفتين رجعتين فقدتا رونقهما وعفا عليهما الزمن. ومبعث حكم كهذا من الأزمة الأخلاقيّة التي وسّمت علمنة عصر التنوير ولمّا تنته إلى يومنا هذا. فإذا كان صحيحاً أن العصر المشار إليه قد أتاح للإنسان تحرير ذاته من تقاليد العصور الوسطى، إلا أن إصرار علمانيّيه على إحلال تلك «الذات الفردية محل المتعالي» سيقود إلى تناقض ذاتي، حيث تركّ العقل مجرداً من الحقيقة الإلهية، ثم يتحول إلى مجرد أداة للتصنيع السوق وإدارته من دون هدفٍ روحيٍّ أو أخلاقيٍّ.

هـ- من هذه الزاوية لم ير جمعٌ من فلاسفة ونقاد ما بعد الحداثة أن علمانيّة بهذه الصفات، لا ترقى لتكون قيمةً أخلاقيّةً متساميةً. وهو ما بيّنه الفيلسوف الأميركي جون راولز وكان حاسماً، لمّا رأى أن العلمانيّة ليست قيمةً أخلاقيّةً أو مفهوماً للخير، على الرغم من أنّها شكّلت في وجه من وجوها إحدى قيم العدالة لجهة دعوتها إلى حرية الاعتقاد لدى الأفراد.

التنظير الإيماني للزمان الما بعد علماني

لا ينحصر التنظير للفكرة الـ«ما بعد علمانيّة» بالفلاسفة وعلماء الاجتماع، إذ إنّ ثمة بيئةً وازنةً تتضافر فيها الرؤيتان الفلسفية واللاهوتية، لتنتجا معاً سياقاً معرفياً ينطوي على مقدمات تأسيسية لتكاملٍ مفترض بين هموم الإنسان المعاصر المادية والروحية. من البين أنّ أطروحة التناقض بين العقل والإيمان الديني كتعبير عن مشروع التنوير الذي افتتحته الحداثة في مستقبل عمرها. ولكن من فضاء الغرب نفسه من يُساجل أهل الأطروحة لُبيّن أن الإيمان لو كان نقيضاً للعقل لكان يميل إلى نزع الصفة الإنسانيّة عن الإنسان، فالإيمان الذي يدمّر العقل يدمّر في المقابل نفسه ويدمّر إنسانيّة الإنسان؛ إذ لا يقدر سوى كائن يمتلك بنية العقل على أن يكون لديه همّاً أقصى، أي أن يكون شغوفاً بالله والإنسان في آن، وذلك إلى الدرجة التي يؤول

به هذا الشغف إلى تخطّي الثنائية السلبية التي تصنع القطيعة بين طرفيها. وحده من يمتلك ملكة «العقل الخلاق» أي العقل الجامع بين الإيمان بالله والإيمان بالإنسانية هو الذي يفلح بفتح منفذٍ فسيحٍ يصل بين الواقع الفيزيائي للإنسان وحضور المقدس في حياته^١.

صحيحٌ أن المجتمعات العلمانية لم تستأصل البعد الروحاني للإنسان، لكنها استنزته إلى أدنى مراتب الاهتمام الأخلاقي. وما ذاك إلا لشغفها بليبرالية الاقتصاد والسياسة، واستغراقها في تعظيم الذات الفردية، وسعيها إلى الاستقلال المفرط عن أيّ معيارية أخلاقية تنظم الاجتماع البشري على مبدأ الرحمانية والعدل. أما النتيجة التي أدت إليها أفعال العلمنة، فكانت فقدان العقل دوره في تحكيم الجدالات الأخلاقية، وعدم قبول أي شيءٍ معياريٍّ خارج التحكيم الشخصي. وهذا ما يسميه تشارلز تايلور «إيديولوجية إنشراح الذات» (*épanouissement de soi*) الشديدة القوة في الثقافة الغربية المعاصرة. تلك التي استمدت قوتها من عصر الأنوار ونالت دعمًا لا سابق له من الليبرالية الجديدة، وكل ذلك بذريعة الاعتقاد أن الكائن هو محور الكون. إلا أن هذا الكائن لم يفتأ برهة حتى استحال رقمًا سلبياً في منظومة رأس المال وجوعها الضاري إلى التكاثر.

لو دلّ كلٌّ ما مرَّ معنا على شيء، فعلى تحولٍ غير مسبوقٍ في التفكير «المابعد حدثي» بجناحيه الديني والديوي. مثلما يدل على وجود منفسحاتٍ معرفية ذات وزن داخل البيئة الغربية، كانت ولا تزال ترى بهدوءٍ موقعية الإيمان الحاسمة في وجدان الأفراد والحضارات. لقد أسفرت هذه المنفسحات عن أمرٍ ذي دلالةٍ جوهرية في التحول المشار إليه، منها ما لاحظته اللاهوتي والفيلسوف الألماني بول تيليتش بقوله: إن ليس ثمة من تضادٍّ بين الإيمان في طبيعته الحقيقية، والعقل في طبيعته الحقيقية. وإن ليس ثمة صراعٌ جوهرية بين الإيمان بالوحي والوظيفة الإدراكية للعقل. ومتى فهم ذلك على النحو الأتم، ظهرت الصراعات السابقة بين الإيمان والعلم في ضوءٍ مختلفٍ تمامًا.

١. تيليتش، بول، بواعث الإيمان، ص ١١٨.

فالصراع في حقيقته لم يكن بين الإيمان والعلم، بل بين إيمانٍ وعلمٍ لا يعي كلُّ منهما بعده الحقيقي. من قبيل المثال غير الحصري: لم يكن الصراع الشهير بين نظرية التطور الداروينية، ولاهوت بعض الطوائف المسيحية صراعاً بين العلم والإيمان، بل صراعاً بين علمٍ يجرد إيمان الإنسان من إنسانيته، وبين إيمانٍ حوّل لاهوت السلطة إلى أيديولوجيا، ومن ثمَّ إلى حربٍ مفتوحةٍ على العقل^١.

صحيح أن الحداثة انتصرت على اللاهوت، لكن رحلة الاستيقاظ بدأت وإن ببطء شديد. ولعلَّ العودة إلى سؤال الدين والإيمان الديني سواء أكان على مستوى النخب أو على مستوى الوجدان العام هو تجلٍ من تجليات تلك الرحلة. وليس ما يدلُّ على تلك العودة سوى ما يسري اليوم من جدلٍ مضمّنٍ لتطهير صيغة الوثام المأمول بين شأن العالم وشأن الغيب. فهل يتخذ النقاش حول «ما بعد العلمانية» مساراً أكثر تحرراً من عقدة ماضويات الحداثة وأوثانها الثقافية. لتحصيل اليقين المتشظي في زمن الحداثة الفائضة. يبقى السؤال الأكثر مدعاة للنقاش المقبل، والذي لا بد من طرحه في نهاية هذه الخاتمة هو التالي:

ماذا «ما بعد العلمانية»؟.. وهل يكون ثمة سياقٌ تاريخيٌّ حضاريٌّ آخر تستثيره مثل هذه الأطروحة، ويستوي فيه شأن العالم مع شأن الروح على نصاب التكافؤ الخلاق^٢؟ هو سؤالٌ يستأهل الخوض في رحابه على الرغم من طابعه الاستباقي. ذلك بأنّه يستدرج إلى منفسحٍ نظيريٍّ لا يقتصر على الغرب الأوروبي وحسب، وإنّما على بقية العالم أيضاً. ولا مناص من الإشارة هنا بوجهٍ خاصٍ إلى ما يتوقّع من تنظيراتٍ في مجتمعاتنا العربية والإسلامية. فعلى الرغم من أن الدخول إلى فكرة ما بعد العلمانية والسفر في عوالمها، لا يزال ينطوي على حذرٍ لافتٍ بين مفكّري الغرب وفلاسفته، فلا ينفك التعامل مع هذه الفكرة وما قبلها في البلاد العربية والإسلامية بمنهجٍ نظريٍّ يشوبه التبسيط والاختزال، مثلما يحكمه الاندهاش والاستغراب...

١. بواعث الإيمان، م.س.

٢. حيدر، محمود، تدني الإلحاد.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

١. تيليتش، بول، بواعث الإيمان، ترجمة: سعيد الغانمي، دار الجمل، بيروت، ٢٠٠٥ م.
٢. حيدر، محمود، تدني الإلحاد، فصلية «الاستغراب» العدد ٧، ربيع - ٢٠١٧ م.
٣. _____:، ما بعد العلمانية، منطق الحدث وفتنة المفهوم، فصلية «الاستغراب»، العدد الثامن، صيف، ٢٠١٧ م.
٤. زارعي، آرمان، ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس، فصلية «الاستغراب» العدد الثامن، صيف - ٢٠١٧ م.
٥. شاينر، لاري، «مفهوم العلمنة في البحوث التجريبية»، مالكوم هميلتون، علم اجتماع الدين.
٦. شتوك، كريستينا، محاولة تعريف بعد العلمانية، من محاضرة لها في أكاديمية العلوم الروسية بموسكو، شباط (فبراير) ٢٠١١ م.
٧. ضاهر، عادل، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقى، بيروت، لندن، ١٩٩٨ م.
٨. فصيحى، أمان الله، المجتمع العلماني: المكونات والمميزات، دراسة ضمن كتاب «العلمانية مذهباً»، بإشراف: محمد تقي سبحاني، ترجمة: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت، ٢٠١٤ م.
٩. لاروش، جان مارك، معنى الكلمتين: ما بعد العلمانية وما بعد العلماني، محاضرة في جامعة كيبك كندا في إطار مناقشة كتاب جوان ستافو - ديوج، الذئب في الحقل. الأصولية المسيحية تغزو المجال العام، (le sens des mots: post sécularisme et postséculière) جنيف، منشورات لابور وفيدس، ٢٠١٢.

١٠. ليجيه، دانيال هيرفيو، الكاثوليكية نهاية العالم (Catholicisme la fin D'un Monde)،

(Bayard-Paris)، ٢٠٠٣م.

١١. مجلة «مدارات غربية» العدد الثالث، ترجمة: جورجيت حداد، بيروت، باريس، خريف

- ٢٠٠٤م.

١٢. المسيري، عبد الوهاب، العلمانية تحت المجهر دار الفكر المعاصر بيروت دمشق ٢٠٠٠م.

١٣. هابرماس، يورغن، المجتمع ما بعد العلماني، من محاضرة قدمها في جامعة تيلبرغ -

هولندا، في ١٥ آذار (مارس) ٢٠٠٧م.

١٤. ويلسون، برايان، «فكرة انفصال الدين عن الدنيا».

ثانياً: المصادر الأجنبية:

15. Charles Raylor, A secular Age (Cambridge, MA: Harvard Yniversity Press. 3 2007).

16. I. Buruma, "Wer ist Tariq Ramadan", in: Chervel & Seeliger (2007); B. Tibi, "Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa.

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

18. Massignon B., Les relations entre les institutions religieuses et l'Union européenne: un laboratoire de gestion de la pluralité religieuse et phib losophique? Paris, 2003.

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

20. Peter L. Berger. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics (Washington D. C. Grand Rapids, Mich.: Ethics and Public Policy Center; W. B. Eerdmans Pub. C. (1999).
21. The critique in my essays on H.P. Krüher (ed.), Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie (Berlin: Akademie-Verlag, 2007).
22. William E. Connolly, Why I am not a secularist (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999); Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", European Journal of Philosophy 14, no. 1 (2006), John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", The University of Chicago Law Review 64, no. 3 (1997).
23. Zum folgenden J. Habermas, Religion in der Öffentlichkeit, in: ders. (2005).

