دار نشر جامعة قطر
Qatar University Press

كلية الآداب والعلوم
College of Arts and Sciences
QATAR UNIVERSITY جامعة قطر

OPEN ACCESS
Submitted: 11 August 2020
Accepted: 31 October 2020

التدين في مجتمع ما بعد العلماني

مليكة مذكور
أستاذ محاضر أ، تخصص فلسفة العلوم، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، الجزائر
medkour.malika@yahoo.fr

ملخص

يطرح هذا البحث موضوع الموجة الجديدة لعودة الدين إلى المجال العام، والدعوة التي تتنامى في مجتمعات ما بعد العلمانية إلى ضرورة العودة إلى القيم الأخلاقية والدين والاستنجاد بهما في حل المشاكل العلمية والاجتماعية على حد سواء، بعدما كشفت ما بعد الحداثة عن سَوءة الحداثة الغربية وتهاوي مبادئها وأفكارها، بما في ذلك المبادئ التي أسهمت في رسم أسس ومبادئ العلوم الاجتماعية والإنسانية. ومن هنا جاء طرحنا للإشكالية التالية: أيّ دور للدين والتدين في حل إشكاليات المجتمع ما بعد العلماني؟

الكلمات المفتاحية: التدين، الحداثة، ما بعد الحداثة، العلمانية، ما بعد العلمانية، المواطنة، العلم

للاقتباس: مذكور، مليكة. «التدين في مجتمع ما بعد العلماني»، **مجلة أنساق**، المجلد 4، العددان 1–2، 2020

https://doi.org/10.29117/Ansaq.2020.0117

© 2020، مذكور، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية وفقًا لشروط Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). تسمح هذه الرخصة بالاستخدام غير التجاري، وينبغي نسبة العمل إلى صاحبه، مع بيان أي تعديلات عليه. كما تتيح حرية نسخ، وتوزيع، ونقل العمل بأي شكل من الأشكال، أو بأية وسيلة، ومزجه وتحويله والبناء عليه، طالما يُنسب العمل الأصلي إلى المؤلف.

دار نشر جامعة قطر
Qatar University Press

كلية الآداب والعلوم
College of Arts and Sciences
QATAR UNIVERSITY جامعة قطر

OPEN ACCESS
Submitted: 11 August 2020
Accepted: 31 October 2020

Religiosity in Post-Secular Society

Malika Medkour
Professor of Philosophy of Science, Hassiba Ben Bouali University of Chlef- Algeria
medkour.malika@yahoo.fr

Abstract

This article discusses the theme of the new wave of return to religion in the public sphere, and the growing calls in post-secular societies to return to moral values and religion and to their seek assistance in solving scientific and social problems alike. This comes after postmodernism revealed the evil of Western modernity and the collapse of its principles and ideas, including the principles that contributed to building the foundations and principles of social and human sciences.

The paper attempts to answer the following question: What is the role of religion and religiosity in solving the problems of post-secular society?

Keywords: Religiosity; Modernism; Postmodernism; Secularism; Post-secularism; Citizenship; Science

Cite this article as: Medkour M., «Religiosity in Post-Secular Society», *Ansaq Journal*, Vol. 4, Issue 1-2, 2020

https://doi.org/10.29117/Ansaq.2020.0117

© 2020, Medkour M., licensee QU Press. This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0), which permits non-commercial use of the material, appropriate credit, and indication if changes in the material were made. You can copy and redistribute the material in any medium or format as well as remix, transform, and build upon the material, provided the original work is properly cited.

المقدمة

تُعد قضية الدين والتدين في المجتمعات الغربية من أهم القضايا التي يُعاد النظر فيها، خاصة بعد مرحلة النقد والمراجعات الذاتية التي يقوم بها الفكر الفلسفي الغربي لفكره ومبادئه ومجتمعه؛ إذ تعاني المجتمعات الديمقراطية الليبرالية عدةَ إشكاليات مجتمعية، من أهمها قضية التوفيق بين ما هو خاص وما هو عام؛ بين المواطن والمؤمن؛ بين حرية المعتقد من جهة وبين التضييق على ممارسة كل أشكال ومظاهر التدين في المجتمع من جهة أخرى.

وبيان ذلك أن العَلمانية راهنت في البداية على أن تهميش الدين وحصره في النطاق الفردي الخاص وتحييد دوره -على أساس أن التدين شأن داخلي في النفس البشرية أو ما يعرف بالتدين غير المرئي- سيؤدي ذلك إلى أفوله وتآكله واندثاره تدريجيًا، وكذا اختفاء كل مظاهر التدين في المجتمع كلما توجهنا أكثر نحو الحداثة.

غير أن تصفية المضامين الدينية وإقصاء البنية التحتية للتدين في المجتمع، واستئصال الحضور الديني من الفضاء العام الذي اتخذ طريقًا لتمكين العلمانية، قادها في النهاية إلى أن تتحول إلى معول لهدم الحرية التي تعدّ من أهم الحقوق التي تنادي بها، وأقصد هنا تحديدًا حرية التدين والمعتقد، ووضعها موضع المساءلة بعد أن تبيّن أنها تعاني أعطابًا كثيرة؛ الأمر الذي قاد المجتمعات المعاصرة إلى ضرورة مراجعة العلمانية وأطروحاتها ومنظومة القيم التي ارتبطت بها، وكذا مراجعة موقفها من العلاقة بين الدين والمجتمع، وخاصة أن واقع الحال قد بيّن أن الدين لا يمكن أن يُجتثّ نهائيًا من حياة الناس، وأن دوره يتعاظم تدريجيًا في المجتمعات الغربية، بعد أن تبيّن إفلاس الحداثة وما انتهت إليه من مشكلات اجتماعية وأخلاقية وعلمية، وعدم قدرة العلم والتطور التكنولوجي على تحقيق سعادة الإنسان، ليظهر بما لا يدع مجالًا للشك أن استبعاد القيم الدينية وطردها من المجال التداولي للسلطة السياسية أنتجا المأزق الحالي للعلمانية في الغرب.

ثم إن الديمقراطية الليبرالية التي اختصرت الدين وحصرته في الحياة الشخصية وحالت دون إظهاره في الحياة العامة، ومنعته من الظهور في شكله الاجتماعي -أي علاقات الناس مع بعضهم البعض- انتهت بالإنسان إلى حالة من عدم التوافق والانسجام بين داخل الإنسان وخارجه، وانتهت بمواطنيها إلى حالة من الصراع المعلن وغير المعلن معها؛ ذلك لأن المتدين هو الذي يلتزم بتعاليم الدين الذي يعتنقه، وينعكس ويترجم هذا التدين في فعله وسلوكه الذي يظهر من خلاله مدى التزامه بقيم ومبادئ دينه أم لا.

ومثال هذا الصراع هو ما نراه بين العلمانية الفرنسية التي لا تغالي في فصل الدين عن الحياة العامة فحسب، بل تسعى أيضًا لمحاربة كل أشكال ومظاهر التدين في المجال العام، وبين الجاليات المسلمة بالخصوص التي ترى في هذا انتهاكًا لحقٍ أساسي من حقوق المواطنة هو حرية المعتقد.

وإذا كانت ما بعد الحداثة قد حاولت حل إشكاليات الحداثة وأزماتها، فإن ما بعد العلمانية جاءت بدورها تعبيرًا عن أزمة فشل إنساني قيمي للعلمانية ومحاولة تجاوز تناقضاتها الداخلية ومراجعة المسلّمات التي قامت عليها من الناحية التاريخية والسوسيولوجية، وهو ما أعاد إلى طاولة الحوار والنقاش ضرورة مراجعة دور الدين والتدين في المجتمع، ودورهما في حل إشكاليات المرحلة الراهنة، بدل حبس الدين وإبعاده عن المجتمع والممارسة الاجتماعية.

وبناء عليه، فإن مدار هذا البحث في محاولة الإجابة عن الإشكالية الرئيسة وهي: أي دور للدين والتدين في حل إشكاليات المجتمع ما بعد العلماني؟

1. مأزق العلمانية والحداثة وانعكاساتهما على قضية التدين

كانت العلمانية من المفاهيم التي ارتبطت بالحداثة التي تميزت بتبنّي العلم والتكنولوجيا والعقل آلياتٍ وحيدةً للتعامل مع الواقع، ولهذا كان تحققها يرتبط بالعلمانية التي تقتضي فصل الدين عن الدولة بوصفه شرطًا لازمًا، ولهذا كانت الحداثة كلمة تستحضر «ظواهر مثل التكنولوجيا والعلم والرأسمالية والتحضر والفردانية والعلمنة» (Grenier 77)، وتشير إلى نمط حياة عام يشمل الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، ويعتمد على العلم والعقل وحده في حل إشكاليات المجتمع، وتنظيم العلاقة بين الإنسان والعالم؛ هذه العلاقة التي كان الدين والفكر الديني يتوليان تنظيمها من قبل.

وقد أسهم في الدفع بعجلة الحداثة بعيدًا عن الدين حملةُ الانتقادات التي استهدفت الدين، وانتهت إلى ضرورة إبعاده عن المجال العام، وهو ما أسهمت فيه العديد من الفلسفات، بدءًا بالفلسفة الوضعية، مثلما يظهر في مراحل تطور العقل البشري عند أوغست كونت (1798) (Auguste Comte–1857)، فوفقًا لتقسيمه لمراحل تطور الفكر الإنساني يجعل المرحلة اللاهوتية هي ما تمثل مرحلة طفولة العقل البشري، تليها المرحلة الميتافيزيقية، ثم المرحلة العلمية، حيث التفسير العلمي السببي للظواهر، ولهذا اعتقد أوغست كونت أننا بدخولنا إلى المرحلة الوضعية سيزول تأثير الدين، ولهذا يدعو البشرية كلها إلى دين جديد يسميه «دين الإنسانية»، حيث يحل فيه العلم محل الدين، والإنسان محل الإله، «ولهذا اعتقد أوغست كونت أن التقدم العلمي يفضي حتمًا إلى نهاية الدين، وبناء على ذلك صاغ في المرحلة الأخيرة من أعماله الاجتماعية والفلسفية فكرة 'دين البشرية' أساسه العلم كدين لائكي جديد، قادر على منح الناس قيمًا اجتماعية جديدة ثابتة» (أكوافيفا وباتشي 32).

كما أسهم في ذلك أيضًا كارل ماركس (1818) (Karl Marx–1883) الذي ذهب إلى أن الدين وضعه الإنسان من أجل الهروب من حالة القهر والتعاسة التي يعيشها، ولهذا يعتبره «أفيون الشعب»، فهو مجرد مخدر وليس علاجًا حقيقيًا؛ لأن الإنسان بدل أن يواجه الواقع اصطنع الدين للهروب منه. وللتحرر من حالة القهر التي يعيشها ينبغي له أولًا إلغاء الدين من حيث هو سعادة وهمية للشعب، وهذا الإلغاء يعدّ أول خطوة لصنع سعادته الفعلية، ولهذا كان نقد الدين بالنسبة إلى ماركس البوابة الرئيسة لاستعادة الإنسان زمام أمره، وفك وكسر قيوده، والخروج من دائرة أوهامه والمطالبة بحقوقه، لأن سيادة الإنسان وإمساكه بزمام أمره يقتضيان القضاء على الاستلاب الديني الذي هو بوابة القضاء على الاستلاب الاقتصادي، وفي هذا يقول: «إن نقد الدين يدمر أوهام الإنسان، لكي يفكر، يفعل، يكيّف واقعه بصفته إنسانًا تخلص من الأوهام وبلغ سن الرشد، لكي يدور حول نفسه، أي حول شمسه الواقعية، فالدين شمس وهمية تدور حول الإنسان، ما دام الإنسان لا يدور حول نفسه» (ماركس وإنجلز 33–34)، ويصب في هذا الاتجاه أيضًا ما ذهب إليه سيغموند فرويد (1856–1939) (Sigmund Freud) الذي جعل من الدين عصابًا جماعيًا، وجعل الإحساس بالضعف والعجز البشري جوهر التدين.

وقد أسهمت الفلسفة الوضعية المنطقية بدورها في تحريك وتوجيه الفكر نحو الابتعاد عن الدين والتخلي عن كل أشكال التدين، لأن القضايا الميتافيزيقية قضايا لا يمكن التأكد، بالتجربة أو بالتحليل العقلي، من صدقها أو كذبها، ومن ثم فهي تدخل في باب العلوم الزائفة والقضايا الوهمية، وهو ما ذهب إليه رودولف كارنب ((Rudolf Carnap 1891–1970) وبرتراند رسل (1872) (Bertrand Russell–1970) حيث أشار هذا الأخير إلى أن «الخوف والدين نشآ يدا بيد [...] في هذا العالم نستطيع البدء في فهم الأمور والسيطرة عليها قليلًا بمساعدة العلم الذي فرض

نفسه خطوة خطوة ضد الدين المسيحي [...] يستطيع العلم أن يساعدنا في التخلص من هذا الخوف الجبان الذي عاشت فيه أجيال كثيرة، يستطيع العلم أن يعلمنا ألا ننظر حولنا بحثًا عن مساعدات خيالية، ألا نخترع حلفاء من السماء، بل أن نبحث هنا على الأرض في كيفية جعل هذا العالم مكانًا مناسبًا لنعيش فيه، بدلًا من ذلك العالم الذي اخترعته الكنائس منذ قرون طويلة» (رسل 81).

ولهذا يمكن القول إن ظهور الحداثة الغربية قد صاحبها توجّه واضح نحو العَلمنة، ما دامت الحداثة تؤدي بالضرورة إلى تراجع دور الدين وإفساح المجال للعلم والعقلانية، ولهذا فانتقاد أحدهما يشمل الآخر بالضرورة، ولذا كانت أزمة الحداثة أزمة للعلمانية أيضًا، التي وجدت نفسها مجبرة على إعادة قراءة وتقويم مبادئها في ظل الإحباطات المتلاحقة التي تعرضت لها المؤسسات العلمانية من خلال مواجهتها لأسئلة ما بعد الحداثة، وبخاصة بعد ظهور موجة التدين الجديدة والعودة إلى الدين في المجال العام؛ ذلك لأن الحداثة الغربية وإن استطاعت أن تجعل المجتمعات الغربية تخطو خطوات كبيرة نحو النزعة الدنيوية والابتعاد عن التفسيرات الميتافيزيقية وتأسيس العلوم الوضعية، وتخليصها من فكر العصور الوسطى والاستيقاظ من سباتها، وإنتاج حالة من التطور العلمي والتكنولوجي والمجتمعي، وبناء مجتمعات ديمقراطية، إلا أن قيام الحرب العالمية الثانية وما أفرزته من آثار ومآسٍ وحروب ودمار، كشف عن عيوبها خاصة بعد أن انهارت كل المعايير، وأصبح المجتمع الغربي يعيش تصدعات قيمية وأخلاقية واجتماعية و فكرية؛ إذ تبيّن بعد هذا عجز الحداثة الغربية عن تحقيق السعادة التي وعدت بها الإنسانية، وهو ما وضعها في موضع المساءلة.

ولهذا ينتقد إدغار موران (1921) (Edgar Morin) الحداثة بأنها صحيح قد أنتجت العلم والتقنية والاقتصاد والرأسمالية، وهي المحركات الأربعة المتضافرة على تحريك المركبة الفضائية الأرض، كما أنتجت قدرة غير مسبوقة على الإبداع والابتكار، لكنها أنتجت في الوقت نفسه طاقة جبارة على التلاعب والتدمير والسيطرة، ولهذا فقد بات هذا التطور يخلق مخاطر قاتلة للبشرية ويفاقم من تعاستها، وهو ما لا يجوز أن نتجاهله أيضًا، ويرجع سبب أزمة الحداثة إلى كونها قد بُنيت على ثلاث أساطير كبرى هي: أسطورة التحكم في الكون، وأسطورة التقدم، وأسطورة السعادة، وهي أساطير قد تبيّن زيفها فكانت سببًا في أزمة الحداثة فيما بعد (موران 25).

وللإشارة، فإن العَلمانية في المجتمعات الغربية ليست واحدة، بل هي ذاتها تتباين بين الشدة والضعف من دولة إلى أخرى، فبالرجوع إلى التجارب التاريخية المختلفة للعلاقة بين الكنيسة والدولة في أوروبا نجد للعلمانية في التقليد الغربي شكلين مختلفين ومترابطين في آن واحد، وهما ما يمكن أن نطلق عليها: النسخة الناعمة (المتصالحة مع الدين) وهي العلمانية الأنجلو-أمريكية، التي تفصل الدين عن الدولة وتهمش دوره في تدبير الشأن العام، والنسخة الصلبة (المعادية للدين) كما هو الحال في الجمهورية الفرنسية، التي تؤمن بأن تنظيم شؤون المجتمع السياسية والاقتصادية والادارية والقانونية لا يستند إلا إلى الإنسان، وهو ما يبيّن أن العلمانية ليست وحدة واحدة، وإنما هي مختلفة باختلاف التجربة التاريخية للعلاقة بين الدولة والكنيسة وباختلاف سيرورة بناء الدول الديمقراطية الناشئة (هاشمي 208).

وكان لهذا الاختلاف في تصور وتطبيق العلمانية وقعه وأثره في التدين الذي يرتبط ارتباطًا مباشرًا بممارسة حقوق المواطنة، وعلى رأس هذه الحقوق حرية المعتقد وحرية التدين، حيث يجد المواطن نفسه أمام إشكالية التوفيق بين ما هو خاص وما هو عام، بحيث «يدخل في دائرة الحياة العامة، كما هو معلوم، كل المعايير والقوانين والمؤسسات التي تتوسل بها الدولة تنظيم علاقات الأفراد بعضهم ببعض، حفظًا للصالح العام، في حين يدخل في دائرة الحياة

الخاصة كل ما يختص به الأفراد من حريات وحقوق لا تشملها سلطة القانون ولا تخضع لنظام المجتمع، والمواطنة تتحدد في سياق نظرية مخصوصة في العدل قائمة على هذا الفصل الحداثي بين الدائرتين؛ إذ تقضي هذه النظرية بأن يتمتع أفراد المجتمع الحداثي بحق المساواة في وضعهم القانوني، بما يمكنهم من النهوض بواجب المشاركة في تدبير الحياة العامة بصرف النظر عن اختلافاتهم في الاختيارات والانتماءات التي تعد جزءًا من الحياة الخاصة» (عبد الرحمن- **روح الحداثة** 216). وهذا المأزق هو ما يمكن أن يعكسه الاختلاف بين الموقف الليبرالي العلماني، والموقف الجماعاني من مسألة دور الدين والمتدين في المجال العام ومناقشة الأمور العامة.

1-1. الليبرالية السياسية والتدين

ذهب أصحاب الموقف الليبرالي (الديمقراطية الليبرالية) كموقف الفيلسوف الأميركي جون رولز (John Rawls-2002-1921) إلى أن التعددية الثقافية والدينية يتم حلها في المجتمع العلماني من خلال فلسفة خاصة في الحياة تقوم على التمييز بين المجال الخاص والمجال العام، بحيث يشمل النطاق الشخصي حرية الميول والانتماءات الخاصة الدينية أو التاريخية، كحق ممارسة الدين بحرية واستخدام اللغة الأم. أما على النطاق العام، فتكون هناك وحدة في ممارسات وأدوات الحياة المشتركة المنظمة سياسيًا لقوانين المواطنة، في سعي منها للجمع بين المساواة المدنية والسياسية للمواطنين مع احترام الارتباطات والانتماءات التاريخية أو الدينية الخاصة، وضمان وحدة المجتمع بالمواطنة المشتركة وحرية الأفراد في اختياراتهم الوجودية، ووفقًا لمبادئ المواطنة هذه تعدّ التعددية الثقافية والدينية حقًا معترفًا به، بحيث يمكن للمواطن أن تكون له حياته الخاصة شريطة احترام النظام العام، غير أنه في الوقت ذاته لا ينبغي لهذه الخصائص أن تنشئ هوية سياسية معترفًا بها بوصفها هذا في نطاق الحياة العامة التي يجب أن تظل حياة مشتركة ليس بها إلا لغة وممارسات المواطنة (شنابر وباشولييه 385-386).

وهو ما أفضى إلى استبعاد كل مظاهر التدين في الفضاء العام التي تؤدي إلى ظهور هويات مختلفة داخل المجتمع، ولهذا يضطر المواطن إلى التجرد من قيمه الدينية التي تحدد هويته الخاصة وحصرها في إطار حياته الشخصية فقط من أجل الحصول على حقوق متساوية مع حقوق غيره من المواطنين، ومنعًا لظهور هويات مختلفة ومتمايزة داخل المجتمع، ومنعًا لفرض قيم دينية للبعض على البعض الآخر، وهو ما يعرف بالتدين غير المرئي، في محاولة لضرورة إرساء الفرق بين المؤمن أو المتدين والمواطن، الذي مفاده «في إطار حياتك الخاصة يمكنك أن تتدين كما تشاء وأن تنمي علاقاتك مع الله، لكن مظاهر هذا التدين لا ينبغي أن تمتد إلى المجال العام»، أي كن متدينًا مخلصًا في حياتك الخاصة، ومواطنًا صالحًا في حياتك العامة؛ ذلك لأن العدالة بين المواطنين في تصورهم تقتضي حياد الدولة عن طريق تحرير الفضاء العمومي من التأثيرات الدينية، والدفاع عن المساواة في الحقوق والمساواة في الحرية بين المتدين وغير المتدين، وهو ما يمكن تطبيقه من خلال المواطنة التي تسمو فوق الخصوصية والتنوع والتعدد إلى المواطنة المشتركة والمساواة في المجال العام.

ولهذا، فالعلمانية الليبرالية تفصل فصلًا تامًا بين الدين والدولة، بحيث تسمح الدولة «للمعتقدات الدينية وللعبادات بأن تنمو بحرية خارجها، على أن لا يمتد مطلق حق ممارسة حريات المعتقد المُحِقّ إلى أفعال وتدخلات تخالف الحق العام، وعلى أن لا تسعى أي ديانة إلى منح مؤسساتها سلطةً تنافس السلطة المدنية، متبعة في ذلك معادلة مفادها 'استيعاب الدين' أو الأديان دون الإساءة إليها وفقًا لمشروع يكون أعلى منها ويكون في الوقت نفسه مقبولًا منها نهائيًا» (غوشيه 69، 71-72).

ولهذا فالحديث عن الخروج عن الدين في الليبرالية السياسية كما يقول غوشيه (1946) (Marcel Gauchet) لا يعني «التخلي عن المعتقد الديني، وإنما الخروج من عالم يكون الدين فيه بحد ذاته مُنَظِمًا بنيويًا، يوجه الشكل السياسي للمجتمعات ويعين البُنية الاقتصادية للرباط الاجتماعي [...] إلى عالم يستمر وجود الأديان فيه، ولكن ضمن شكل سياسي وتنظيم جماعي لم تعد [الدولة] تعنى بتحديدهما» (غوشيه 27).

وهذا معناه أن العلمانية في الليبرالية السياسية تعتبر الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والإدارية والقانونية شأنًا دنيويًا لا ينبغي أن يتدخل فيه الدين، بل ينحصر مجاله فقط في تنظيم علاقة الفرد بخالقه، فهي تعتبر أن الدين هو اجتماع الإنسان مع الخالق، والدولة هي اجتماع البشر مع بعضهم البعض، والبشر ليسوا في حاجة إلى وحي أو رؤى، ولا لدعم خارق من السماء كي يجتمعوا في ما بينهم، بل يكفيهم معاينة مصالحهم وأحاسيسهم وقوتهم وعلاقاتهم المختلفة مع نظرائهم، وهم في هذا ليسوا في حاجة إلا إلى أنفسهم (غوشيه 84).

وتمتد فلسفة هذا الفصل وهذا التحييد للدين والتدين وحصرهما في الحياة الشخصية للفرد -وربط الدين بالإيمان فحسب من دون مظاهر تكشف عن هذا التدين- إلى غاية عليا للعلمانية هي أن سيرورة هذا التمايز بين الدين والدولة سوف تؤدي في النهاية إلى «التآكل التدريجي للدين ثم أفوله واندثاره أخيرًا» (كازانوفا 31).

ولهذا يمكن القول إن احترام الحرية الدينية في الليبرالية السياسية هو احترام للفرد واختياره الحر لا للدين؛ ذلك لأن المعتقدات الدينية بالنسبة إلى العلمانية الليبرالية «خليقة بأن تحترم لا بحكم محتواها، وإنما بحكم كونها نتيجة الخيار الحر والطوعي» (ساندل 24).

غير أن هذا التصور الذي تطرحه العلمانية الليبرالية وتدعو فيه إلى ضرورة استبعاد كل مظاهر التدين التي تصنع الفرقة والتمايز في المجتمع، ينتهي إلى العديد من التناقضات؛ ذلك لأن «الحقوق الثقافية جزء لا يتجزأ من الحقوق والحريات الفردية التي ترى الحداثة السياسية أن عليها ضمانها، ونقصد هنا تحديدًا حق الفرد في أن تكون له حياة ثقافية ودينية خاصة، وأن ينمّيها عند الاقتضاء بالمشاركة مع آخرين في داخل مجموعة واضحة القيم والتقاليد المتقاسمة بينهم، وهذا يعني هوية ثقافية يتيسر تمييزها عن هويات الأفراد الآخرين والجماعات الأخرى، وهنا تثور المشكلة، إذ كيف يتم التوفيق بين الحرية والمساواة الفردية الخاصتين بجميع المواطنين؟» (شنابر وباشولييه 387).

ولهذا، فالتصور الليبرالي للمواطنة يُفضي إلى التناقض؛ ذلك لأن إخراج الدين والتدين من المجال العام وحصرهما فقط في المجال الخاص، يُبقي إشكالية التوفيق بين المجالين مفتوحة، وينتهك حقًا أساسيًا من حقوق المواطنة وهي حرية المعتقد، وخاصة أن هذه القيم والمبادئ والمعتقدات والممارسات التي يطلب من المواطن حصرها في الحياة الخاصة هي التي «تؤثر في حياته العامة بوجوه مختلفة» (عبد الرحمن- **روح الحداثة** 217)، وخاصة نحن نعرف أن تديّن المرء في حياته الخاصة ينعكس بالضرورة على حياته العامة، وهو ما يُترجَم في تصرفات المرء وفي ممارساته وتعاملاته مع غيره، فالصلاة عند المسلمين مثلًا وإن كانت علاقة خاصة بين الإنسان وربه، إلا أنها تنهى عن الفحشاء والمنكر إذا أقيمت على الوجه الأكمل، وتُترجَم في تصرفات المؤمن ومعاملات الخارجية: يقول الله تعالى: ﴿اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ، إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ وَاللهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 45]، وقد روى يونس عن الحسن قال: قال الرسول صلى الله عليه وسلم «من لم تنهَهُ صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد بها من الله إلا بُعدًا» (النحاس 5/ 228).

وتتوضّح هذه الإشكالية بالخصوص في الانقسام والتناقض اللذين يجدهما المتدين بين هويته الخاصة التي هو عليها والهوية التي عليه أن يظهر بها، ولا سيما ما تعانيه النساء المُسْلِمات في قضية الإجبار على خلع الحجاب خاصة بعد القانون الذي أصدره المجتمع الفرنسي سنة 2004، والذي بموجبه تم منع إظهار كل الرموز الدينية التي تشير إلى الاختلافات الدينية في المجال العام ومن بينها منع ارتداء الحجاب في المؤسسات التعليمية الرسمية، بزعم أن المدارس ينبغي أن تكون خالية من أي مظهر ديني، ثم تتالت سلسلة الممنوعات لتمد إلى منع لبس «البرقع» في الأماكن العامة وأماكن العمل وتغريم من ترتديه، ومنع لبس «البوركيني»، وكذا المساواة بين التلاميذ في وجبات الطعام من دون تمييز بين حلال أو حرام، وغيرها من الممارسات التي يصعب التوفيق فيها بين المجالين الخاص والعام عند تعارضهما أو اصطدامهما، وهذا بحجة التساوي بين المواطنين في كل شيء.

وبذلك، يتحول هذا الفصل إلى معولٍ لهدم أول وأهم حقوق المواطنة التي تتغنى بها العلمانية الفرنسية وهي حرية المعتقد والممارسة الدينية، ففي الوقت الذي من المفترض فيه أن تكون المواطنة هي اللحظة التي يشارك فيها الفرد في تحديد ما هو جماعي، وتكون هذه اللحظة هي أفضل لحظة يعبّر فيها عن مواطنته، تصبح المواطنة بفضل هذا التحييد عاملًا من عوامل قهره «لأن الإنسان لا يشعر بحقوقه كإنسان أفضل مما يشعر بها عندما يعبّر عنها مدنيًا، وتتمتع خصوصيته بكل تميزها في نظره عندما يتم إدراجها داخل الإرادة العامة، فالتبعية والتحرر يتحققان أحدهما بالآخر، وهما أبعد من أن يكونا متناقضين، إن الإنسان يعيش كامل إنسانيته في مواطنيته (غوشيه 105).

وقد أفاض الدكتور عزمي بشارة (1956) كثيرًا في نقد هذا التوجه؛ ذلك لأنه «لا معنى للدين عند المتدين خارج تدينه، ذلك لأنه إن أمكن أن يوجد تدين من دون إيمان، فإنه لا دين من دون تدين ومن دون متدينين» (بشارة 1/ 205–223)، مؤكدًا أن التدين لا يقتصر بأي حال من الأحوال على الإيمان فحسب؛ ذلك لأننا نحكم على شخص بأنه متدين عندما يقوم بممارسات محددة تظهر للعيان وتجعلنا نسمي شخصًا ما متدينًا من دون أن نعرف باطن إيمانه، ويحدث ذلك في الحياة اليومية؛ إذ تجري محاولات مستمرة للتمييز بين المتدين المؤمن فعلًا أو المتدين مظهرًا وتزمتًا فحسب، بمقارنة سلوكياته المختلفة واكتشاف تناقضها، وهذه السلوكيات تُعتمد معيارًا لقياس التدين، مثل ممارسة الصلاة، والصوم، وزيارة الكنيسة، وتأدية الفراض الدينية الأخرى ... إلخ، أي إن التدين يتطلب حدًا أدنى من الممارسة التي نسميها دينية، مؤكدًا على حقيقة أساسية هي أن التدين من شرطه ليس الايمان فحسب، بل الإظهار (بشارة 1/ 227–228).

وهو الأمر الذي يضع المتدين في تحدٍّ أمام مبدأ المساواة الذي تتطلبه المواطنة في المجتمعات العلمانية الصارمة بالخصوص، كالمجتمع العلماني الفرنسي الذي بات يخشى على هويته نتيجة تزايد عدد المسلمين، سواء من المهاجرين أو السكان الأصليين، وقد انتقد أوليفييه روا (1949) (Olivier Roy) في كتابه الإسلام والعلمانية، حملة الترهيب غير المبرر من الإسلام في المجتمع الفرنسي، حيث يذهب إلى أن: العلمانية في فرنسا لها خصوصية لا تفهم، وهي على خلاف بريطانيا العظمى حيث يمكن لموظفات الجمارك والشرطيات أن يرتدين الحجاب، والولايات المتحدة الأميركية حيث لا يمكن لرئيس أن ينتخب من دون أن يتكلم عن الله، مع ذلك فهذان البلدان يمثلان ديمقراطيتين غربيتين ودنيويتين، مشيرًا إلى أن المشكلة هنا ترجع بالأساس إلى مشكلة خوف فرنسا من الإسلام على هويتها نتيجة تزايد عدد المسلمين من جهة، وخصوصية العلمانية الفرنسية حيث تقصي الدولة الديني إلى ما وراء الحدود باسم القانون (روا 29).

ولهذا ينتقد الفلاسفة من أصحاب التوجه الليبرالي الجماعاني هذا الموقف العلماني الصارم والمتزمت تجاه الدين؛ ذلك لأنه لا يمكن أن يكون للدعوة إلى احترام الحرية الدينية معنى كبيرٌ إلا إذا كان هناك من الأسباب ما يجعل المعتقدات والممارسات الدينية طرق عيشٍ، وتكون محل استحسان بطبيعة الحال، يقول مايكل ساندل (Michael Sandel) (1953) «المعتقدات الدينية كما هي سارية في مجتمع ما يفترض أن تنتج طرقًا في العيش والتصرف تستحق التشريف والاستحسان، إما لأنها كذلك في حد ذاتها أو لأن من شأنها التشجيع على وجود مواطنين صالحين» (ساندل 26).

كما انتقد العديد من المفكرين المسلمين هذا التوجه العلماني الصارم، ومن بينهم عبد الوهاب المسيري وطه عبد الرحمن، حيث أشار هذا الأخير في كتابه من **ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية** إلى مخاطر حصر التدين في الحياة الخاصة بالفرد والحيلولة دون ظهور أي مظهر له في الخارج، مبيّنًا أن دخول العمل الديني في الدائرة الخاصة للفرد قد بُني على مسلّمات مختلفة لا يمكن قبولها، لأن تحييد الدين ينزع منه كل الأسباب الفاعلية والإنتاجية داخل المحيط الاجتماعي، ويعزله عن معترك الحياة وهو ما يجعله عقيمًا وغير فاعل، ولهذا فالأصل في الدين هو لزوم دائرة العموم وليس الخصوص، كما رسخت العلمانية في العقول، فيكون الدين أولى بالوجود في الدائرة العامة من غيره، فكيف يا ترى يحمل الدين –ووصفه الأصلي العموم– على أن يخرج إلى وصف الخصوص الذي يضاده، فلا جواب إلا أن العلمانية عمدت إلى قلب سلم القيم رأسًا على عقب، وهل من تضييق على الفاعل الديني أشد من أن تقلب قيمه التي بها وجوده (عبد الرحمن– روح الدين 205–206).

2-1. الليبرالية الجماعانية والتدين

أما الموقف الجماعاني (Communautariens) (الذي يعبّر عنه العديد من الفلاسفة الأميركيين، مثل: مايكل ساندل، وشارلز تايلر (Charles Taylor) وألسدير ماكنتاير (Alasdair MacIntyre)، وميكائيل ولتزر (Michael Walzer) فهو موقف الذين يرون أن العلمانية عليها احترام خصوصية المواطن وأن تكون أكثر تسامحًا مع التعددية الثقافية والدينية، ولا بد من أن يُفسَح المجال للمتدين لأن يعبّر عن قيمه ورموزه الدينية في المجال العام، وأن يشارك في مناقشة القضايا العامة أيضًا؛ ذلك لأن إرادة العلمانية الليبرالية للتنوع أصبحت غير فاعلة لضمان وجود ديمقراطية حقيقية، فهي وفقًا لهم لا تلبّي احتياج البشر لأن يحافظوا على كرامتهم، ليس فقط بوصفهم مواطنين مجردين، وإنما بوصفهم أفرادًا محسوسين، حاملين تاريخًا وثقافةً غريبين، لأنها انتهت بهم إلى تهميش الانتماءات الدينية أو التاريخية الخاصة بهم، وترغب على المدى الطويل في تدميرها، ولهذا «يجب –وفق ما ذهب إليه شارلز تايلر– التأسيس لسياسة الاعتراف» (شنابر وباشولييه 287–288)، والمقصود بها ليس اعتراف المواطن بحرية المعتقد وبوجود معتقدات أخرى غير معتقداته فحسب، بل أيضًا اعتراف الدولة بهذه التعددية ومنحها مساحة للنشاط.

ولأن الفرد لا يمكن أن يتجرد من انتماءاته الدينية والأخلاقية ولا يمكنه حصرها في المجال الخاص فقط، انتقد ساندل الليبرالية السياسية التي ذهبت إلى أن الحياة العامة في جانبها السياسي والاقتصادي والإداري والقانوني لا يمكن أن تُحدَّد من خلال الاعتبارات الدينية، كما انتقد جون رولز الذي ذهب إلى أن «مبادئ العدالة التي تحدد حقوقنا غير مرهونة في تبريرها بأي تصور معين للحياة الخيّرة» (ساندل 21)، مقدّمًا بذلك الحق على الخير على حد تعبيره، ويذهب ساندل إلى خلاف هذا؛ إذ يؤكد على ضرورة أن يتدخل الدين في مناقشة القضايا العامة، لأن الفرد

لا يمكن أن يتجرد من قيمه ومبادئه وتدينه، وفي هذا يقول: «لا يمكن فصل تأملاتنا في العدالة عن تأملاتنا في طبيعة الحياة الخيّرة، وبالتالي فمداولاتنا حول العدالة والحقوق لا يمكن أن تنطلق من دون الرجوع إلى تصورات الخير التي تجد التعبير عنها في مختلف الثقافات والتقاليد التي تجري فيها تلك المداولات» (ساندل 304).

وهذا التصور الجماعاني يسير على خلاف الليبرالية السياسية التي ترى أنه لا سبيل إلى وجود مشروع للمواطنين لمناقشة مسائل سياسية ودستورية بالاعتماد على مُثلهم الدينية والأخلاقية، ولهذا يرى ساندل أن هذا القيد وهذا التحييد للدين هو تحييد قاسٍ ولا لزوم له، لأنه من شأنه إفقار الخطاب السياسي وإقصاء جوانب مهمة في التداول العمومي (ساندل 318)، ولهذا فما يلاحظ على الليبرالية الجماعانية عمومًا هو أنها تسير على خلاف الليبرالية السياسية الفردانية على حد تعبير مارسيل غوشيه، والجدة في هذا التوجه تكمن في أنه على عكس القاعدة القديمة التي كانت تقضي بالتخلي عن المميزات الخاصة من أجل الدخول في المجال العام، أصبحت الهوية الخاصة في الليبرالية الجماعانية هي الأساس الذي يدخل المرء باسمه في المجال العام (غوشيه 123).

مثال ذلك العلمانية في بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية اللتين هما أكثر تسامحًا مع الدين، ويمكن فيهما للمتدين إظهار الرموز الدينية في المجال العام، وهو ما يظهر بوضوح في سياسة الولايات المتحدة، حيث يختتم رئيس الولايات المتحدة خطبته بكلمات «فليبارك الله أمريكا»، كما أن خطاب بوش بعد هجمات 11 سبتمبر 2001 قال فيه بوضوح بأن أمريكا ستشن حربًا صليبية، وهو ما يدل دلالة واضحة على عدم الفصل بين الدين والسياسة في الولايات الأمريكية، كما يمكن للساسة أن يعتمدوا على لغة خطابية دينية في الانتخابات، في حين لا يمكن الفوز بأي انتخابات في أوروبا عبر اللعب على المشاعر الدينية للمواطنين، لكن هنا لا بد من الإشارة إلى أن الدين في أمريكا هو الدين المدني- والدين المدني ليس معناه التمسك بدين سماوي معين، وإنما هو دين استمد ملامحه الخاصة من فكرة الدين المدني عند جان جاك روسو في كتابه العقد الاجتماعي، ويقوم هذا الدين على التسامح الديني الذي يفترض احتمال تعايش عقائد عدّة – وليس الدين الكنسي؛ وإنما هو دين اكتسب بطريقته الخاصة تقاليده وطقوسه وشعائره وعاداته القديمة ورموزه، إضافة إلى مشاعرة المقدسة (فاهرنهولتز 29، 50–51).

وهذا الموقف المتدين لأميركا يستشهد به هابرماس (1929) (Jürgen Habermas) ليبيّن أن التحديث والعصرنة لا يقتضيان استبعاد الدين، ودليل ذلك أن الولايات المتحدة التي بفضل نبض جماعتها الدينية بالنشاط والنسبة غير المتغيرة من المواطنين الملتزمين دينيًا والنشطين، استطاعت رغم ذلك أن تبقى رأس الحربة في العصرنة (التحديث)، ولهذا كان ينظر إليها مدةً طويلة باعتبارها الاستثناء العظيم لنزعة العلمنة، ولكن الولايات المتحدة أصبحت اليوم تمثل القاعدة، لأنها اطلعت عن طريق يعدّ كونيًا ممتدًا على ثقافات أخرى وعلى ديانات العالم (ريسيت للحوار بين الحضارات).

ولهذا يمكن القول إن العلمانية الجماعانية تنتهج نهج المواطنة المنوّعة، وتسعى إلى دعمها والاعتراف بها في المجال العام، لكن مع ذلك لا بد من القول أيضًا إن هذا التصور الجماعاني للمواطنة ودور المتدين في الحياة العامة لا يخلوان بدورهما من المخاطر وفق ما يراه العديد من الباحثين، وأول هذه المخاطر تناقض هذا التصور مع حرية الأفراد؛ ذلك لأن الاعتراف بوجود حقوق خاصة للمجموعات الدينية قد يحدّ من حرية الأفراد وينسبهم إلى مجموعات دينية معينة، وهو ما يتعارض مع حريتهم الشخصية وما يملكون من إمكانيات تواصل مع الآخرين، أو إمكانية الخروج من الجماعة الدينية الضيقة، أي يحصرهم على حد تعبير طه عبد الرحمن في انغلاق مثلث «الانغلاق في الجماعة

الدينية»، «الانغلاق في الخصوصية الثقافية»، «الانغلاق في العوائد الثقافية» (عبد الرحمن- **روح الحداثة** 222).

أما الخطر الثاني: فيتعلق بصعوبة الاندماج الاجتماعي بين هذه الطوائف الدينية المتباينة في المجال العام، وهل في إمكانها أن تقدم المصلحة العامة على المصالح الضيقة للطائفة الدينية؟ وهو الإشكال الذي أثاره كل من دومينيك شنابر وكريستيان باشولييه: في كتابهما **ما المواطنة؟** حيث بيّنا أن الاعتراف العلني بالمجموعات الخاصة يمكنه أن يبلور وأن يرسخ الذاتية والمصالح الخاصة على حساب ما يجمع المواطنين، كما أنه بشكل منظم يعيد الأفراد إلى كنف جماعاتهم الأصلية، بدلًا من أن يزودهم بوسائل تجاوزها، ويعينهم على التعرف إلى الآخرين وعقد صلات بهم، كما يسهم الاعتراف العلني بهذه الجماعات في إبقائها بشكل دائم، وهو ما يؤدي بنا إلى الاستخلاص بأن الاعتراف العلني قد يقود إلى التشظي والانقسام الاجتماعي بتقريبه ووضعه الجماعات المنغلقة جنبًا إلى جنب من دون أن يكون هناك مبادلات بينها، ثم كيف يمكن في نهاية الأمر ضمان المساواة بين الجماعات المختلفة إذا كانت تعطي أشكالًا متباينة من المواطنة؟ ألا يقودنا الاختلاف المعترف به في الحقوق بالضرورة إلى حقوق متباينة؟ كيف يمكن في آن واحد إدراج تساوي المواطن والاعتراف باختلاف وتنوع حقوق الثقافات في المؤسسات السياسية؟ (شنابر وباشولييه 289-290)، وهو الإشكال ذاته الذي عبرّ عنه مارسيل غوشيه الذي بيّن بدوره أنه وفق هذا التصور العلماني الجماعاني من السهل الوقوع سريعًا في خطأ الانطواء الطائفي؛ فمجتمع الطائفة الدينية من هذا المنظار ليس من قدره أن يعيش منغلقًا على نفسه؛ ذلك أن السعي إلى الانصهار الاجتماعي أمر جوهري بالنسبة إليه، ولا تنفصل إرادته في تأكيد هويته الانشقاقية عن رغبته في أن يتم الاعتراف به بصفته مكونًا لا جدال فيه من مكونات المجتمع (غوشيه 122).

ولهذا السبب، ولتفادي انغلاق المتدينين في طوائفهم الدينية، ولتفادي أن تؤدي التعددية الثقافية والدينية إلى التجزؤ الاجتماعي، يقترح ويل كيمليكا (Will Kymlicka) في كتابه أوديسا التعددية الثقافية وضع جملة من الضوابط والقوانين من أجل خلق وضعية قانونية متعادلة ومتساوية بين كل الجماعات الدينية من أجل المساواة فيما بينها، وكذا وضع ضوابط لكي لا تنغلق الجماعات الدينية على نفسها، وأول هذه الشروط ألا تفرض سيادة ما على الأفراد، للانضواء تحت جماعة بعينها، وأن تكون لهم حرية الانضمام والانسحاب من أي جماعة، وإلا كان في ذلك مساسٌ بحريتهم الشخصية، أما الشرط الثاني فهو قصر الاعتراف على الثقافات التي لا تحتوي سمات غير متوافقة مع حقوق الإنسان، فالمعايير الداخلية في الجماعة يجب أن تتفق والقيم الإجمالية للمجتمع، فحتى يتم الاعتراف علنيًا بجماعة ثقافية يجب أن تتسق تقاليدها والقيم الديمقراطية، فلا ينبغي انسياقًا وراء النسبية الثقافية المطلقة التي ينادي بها بعض دعاة التعددية، قبول الاستناد إلى التقاليد الثقافية لتبرير عدم التساوي، ويمكننا في النهاية أن نقول إن الاعتراف بحقوق الأقليات لا يجب أن يصل بنا إلى مواقف تطغى فيها مجموعة بعينها على المجموعات الأخرى؛ إذ إنه من الممكن إذا ما غابت المساواة بين المجموعات أن نجد أنفسنا في وضع أشبه بالتمييز العنصري (شنابر وباشولييه 291-292).

وأمام هذه التحولات والنقاشات الحاصلة حول وضعية المتدين وكيفية التعبير عن مواطنته داخل المجتمع، أعيد النظر في العديد من القضايا وعلى رأسها العلمانية ومواطنة المتدين، خاصة بعد التعقيدات الاجتماعية والإفلاس الأخلاقي الذي انتهت إليه الحداثة الغربية وعجزها على تحقيق السعادة الإنسانية، ووقوفها أمام تحديات حقيقية مثل قضية الاجهاض، والقتل الرحيم، واستئجار الأرحام، والاستنساخ، والتدخل البيولوجي في الصيغة الوراثية للإنسان،

وأبحاث الذكاء الاصطناعي، والكثير من الإشكاليات التي جعلتها تعيد ربط العلم بالأخلاق، وتستنجد بالدين كما يظهر في البحوث المعاصرة حول الإيتيقا والبيوتيقا، والبيوتقنية وغيرها، وهو ما فرض ضرورة مساءلة العلمانية في علاقتها بالدين والمتدين، خاصة بعد العودة المتزايدة للديني في المجتمعات الغربية بعد أن بشرت العلمانية بأن التطور المتزايد للحداثة سيكفل أفوله واندثاره، وراهنت على إمكانية حصر الدين في عزلة الضمير ومنعه من الظهور العلني.

كل هذه الإخفاقات ساهمت في فتح باب النقاش حول التنظير لمجتمعاتٍ ما بعد علمانية تسعى للمصالحة بين الديني والدنيوي وسبل وإمكانية التعايش بينهما، مثلما أشار إلى ذلك شارلز تايلر، وهابرماس وغيرهما.

2. عودة الدين إلى الحياة العامة، ومساءلة العلمانية في المجتمعات الغربية

يتفق العديد من الفلاسفة والباحثين على أن العلمنة اليوم تعيش في مأزق تاريخي؛ ذلك لأن محاولتها السيطرة على الدين وتحجيم دوره وخصخصته وحصره في ضمير الفرد ومجاله الخاص لم يقضِ على الدين، والدليل على ذلك الكتابات المتعددة في الفكر الغربي عن عودة الديني إلى المجال العام، ولهذا يمكن القول إن المشكلة التي تواجهها العلمانية اليوم مثلما يقول غوشيه تكمن في «أن المدهش في الأمر في هذه الحقبة هو تواجد الخروج من الدين مع العودة إلى اكتشافه، ويترافق الأمران سوية في سيرهما» (غوشيه 37–41).

أما سبب تراجع العلمنة فيفسره غوشيه بإفلاسها وتهافت مقولاتها، وهو ما يظهر في قوله: «إن العلمنة ذات الطراز القديم لم يتم تجاوزها بسبب ارتفاع معدل الإيمان، لقد انجرفت في إعادة تحديد معلمها، نتيجة نضوب دفقها، وبالتالي إن ما صنع قوتها ونجاحاتها بالأمس هو ما يجعلها اليوم تصاب بالبطلان السريع، يجب ألا نبحث في مكان آخر عن أسباب الريبة والشك التي تنخر ثقافتنا السياسية الموروثة، لقد غادرتها الروح التي سادت، إن لم يكن عند نشوؤها، فبالتأكيد عند الانتهاء من فترة تأسيسها، إن فكرة الجمهورية المبنية على المكتسب الذي اعتدناه والذي نتابع العيش فيه، قد فقدت روحها ومعها فقدت فكرة العلمنة التي كانت تلتصق بها كأفضل رفيق حميم لها، لقد نضب معين الدلالات الذي كانت تتغذى منه، وتبدلت جذريًا حدود العلاقة القائمة بين الدين والسياسة (غوشيه 44–45، 85)، ولهذا على العلمانية أن تعيد ترتيب أوراقها من جديد، خاصة في علاقتها بالدين من أجل مصالحة وتعايش أكبر بينهما.

وهو الأمر الذي دفع بالعديد من علماء الاجتماع، الذين كانوا في البداية يدافعون عن العلمانية، إلى التراجع وإعادة النظر في مواقفهم، يقول بيتر بيرغر (1929) (Peter L. Berger–2017) أعتقد أن ما كتبته أنا وغيري من علماء الاجتماع الديني في ستينيات القرن العشرين كان خطأً، فقد كانت حجتنا الأساسية هي أن العلمنة والحداثة يأتيان يدًا بيد، مع المزيد من التحديث يأتي المزيد من العلمنة، لم تكن هذه نظرية مجنونة، فقد كانت هناك بعض الأدلة التي تشير إلى صحتها، لكني أعتقد أنها كانت في أساسها خاطئة؛ إذ إن أغلب العالم اليوم هو بكل تأكيد ليس علمانيًا، بل هو متدين جدًا (بيرغر252).

ولهذا اعتقد كثير من العلمانيين فترة من الزمن أنهم استطاعوا القضاء على الدين بتحييد دوه وحصره في الحياة الخاصة، غير أن نشوة الانتصار على الدين لم تدم طويلًا، فقد استفاقت على حملة كبيرة من الانتقادات، خاصة بعد عجزها عن إنتاج مقولات جديدة، وهو ما جعلها تعيش حالة من الوهن، وهذه الحالة هي التي سهلت الدفع بالأديان إلى العودة إلى المجال العام، وهذه الفكرة ذاتها أشار إليها خوسييه كازانوفا (1951) (José Casanova)

الذي بيّن في كتابه الأديان العامة في العالم الحديث أن السيناريوهات التي وضعتها العلمنة التي تنطلق من الادعاء بأن سيرورة تطورها تؤدي بالضرورة إلى أفول تدريجي للمعتقدات والممارسة الدينية في العالم الحديث، وتطور تدريجي من الإيمان إلى الإلحاد، ومن الدين إلى العلم، ينبغي أن تُراجَع وأن يرفع طابع القداسة عن العلمانية وتخضع للمراجعة والنقد، إلا أن القيام بذلك لا يعني أننا لا بد من أن نتخلى عن نظرية العلمنة كليًا (كازانوفا 31). ولهذا ينتقد العلمنة من ثلاثة جوانب بوصفها أفولًا دينيًا، وبوصفها تمايزًا، وبوصفها خصخصة، ليبيّن تهافت الفكرة التي مفادها أن الدين يندثر مع العصرنة التدريجية، مؤكدًا أن تمايز النطاقين الديني والعلماني الذي يشكل جوهر نظرية العلمنة لم يعد من الممكن الدفاع عنه، ويحتاج إلى إعادة النظر فيه وفي حدوده (كازانوفا 18).

ومما سبق، يظهر جليًا اتفاق الكثير من علماء الاجتماع على رفع طابع القداسة عن العلمانية وإخضاع مقولاتها ومسلماتها لطاولة التحليل والنقاش، خصوصًا مع ظهور موجة التدين الجديدة، والدور اللافت للدين في تأدية وظائفه الاجتماعية، وعدم قبول المتدينين بحصر تدينهم في المجال الخاص فقط، خصوصًا بعد أن تبيّن أنه لا رابط بين التحديث والتمدن والعلمنة، وفك الشفرة بينهما بظهور نماذج مجتمعية متطورة ومتدينة في الوقت نفسه كالولايات المتحدة الأميركية، ولهذا وبعد أن تبيّن تهافت نظرية العلمنة القديمة لم يعد في الإمكان بعد اليوم الاعتماد عليها، وبالخصوص مع نمو الحركات الاجتماعية والاحتجاجية الدينية في الثمانينات والتسعينيات إثر طفرة الدين المفاجئة داخل النطاق العام، فلم يبقَ أمامها على حد تعبير كازانوفا سوى خيارين فقط: إما إهمال النظرية كليًا مثلما تشير إلى ذلك بعض الكتابات عن «نهاية العلمنة»، وإما مراجعة النظرية بحيث تستطيع الرد على منتقديها وعلى الأسئلة التي يطرحها الواقع نفسه (كازانوفا 34)، ومن ثم تحوّل النقاش من مقولة ماكس فيبر «فك السحر عن العالم» إلى مقولة «عودة الديني إلى العالم» .

وكما أن ما بعد الحداثة جاءت لمناقشة وتصويب أخطاء الحداثة، ظهرت ما بعد العلمانية لتصويب العلمانية بعدما خفّ وهجها وتهاوت ادعاءاتها وفقدت مسوغاتها، وهو ما فتح الباب للحديث عما بعد العلمانية، فما المقصود بما بعد العلمانية؟ وما دور المتدين فيها؟

3. التدين في المجتمع ما بعد العلماني

3-1. إعادة النظر في الحدود الفاصلة بين المجال العام والخاص

أشرنا فيما سبق إلى أن مأزق العلمانية في المجتمع المعاصر يرجع بالأساس إلى فصل الدين عن المجال العام، وحصره في الحياة الشخصية للفرد، ضمانًا للنظام العام ومبدأ المساواة بين المواطنين، ومعتمدًا على فرضية أن البشر ليسوا محتاجين إلا إلى أنفسهم في بناء وترتيب حياتهم في جميع جوانبها، وحصر الدين في الحياة الخاصة معناه أن «المتدينين لا ينبغي أن يحملوا إلى المجتمع ومجاله العمومي معتقداتهم الدينية عبر تأثيرها في مواقفهم في الشأن العام» (بشارة 1/ 2 805).

أما المجال العام وهو ما يهمّنا تحديدًا، فهو فضاء ينشط فيه المجتمع المدني بطريقة مستقلة عن الدولة وفي إمكانه أن يناقش بكل حرية قضايا الشأن العام، و«بالنسبة لهابرماس المجال العام بدأ بالظهور في القرن الثامن عشر وتطور بوصفه فضاءً اجتماعيًا متميّزًا عن الدولة والاقتصاد والعائلة، يمكن فيه للأفراد أن يتواصلوا فيما بينهم كمواطنين

مستقلين من أجل التداول في الصالح العام، ولهذا كان أكثر شيء متميز فيه هو مكانته في المجتمع بوصفه فضاءً يتحقق فيه تقديم الأسباب ومناقشتها، قبولها أو رفضها [...] فضاءً مفتوحًا لا تحده حدود، يمكن فيه التعبير عن كل الأسباب وسماعها، ولا تحظى بالقبول إلا الجدالات والأسباب التي تلقى موافقة كافة المشاركين» (منديتا وفانانتويربن 21–22).

هذا الفضاء العام تشكّل بفضل الاستقلالية المادية التي تمتعت بها الطبقة البرجوازية التي اعتمدت على جملة متنوعة من الوسائط، المطبوعة والإلكترونية والمقابلات الشخصية المباشرة للنقاش العقلاني في القضايا المختلفة ذات الاهتمام المشترك، ثم تطور ليصبح فضاءً قانونيًا تمارس فيه الرقابة على السلطة، ليتحول بذلك إلى «القوة غير المفروضة بالقوة» على حد تعبير هابرماس، وهو قوة فاعلة في المجتمع المعاصر؛ ذلك لأنه على الرغم من أنه لا يمارس السلطة، إلا أنه مؤثر فيها، من حيث إخضاعها للمساءلة والرقابة المستمرة من جانب المجتمع، باعتباره صمام الأمام لحماية أفراد المجتمع من تعسف الدولة، وهنا تحديدًا تكمن أهميته.

وللمجال العام سمتان أساسيتان حسب شارلز تايلر هما: استقلاليته عما هو سياسي أولًا، وقوته التي يتميّز بها بصفته معلمًا للمشروعية ثانيًا، ولهذا ففي المجتمع ما بعد العلماني لا تكون الحكومة حكيمة فحسب إن هي اتبعت الرأي العام، بل ملزمة أخلاقيًا بهذا، فعلى الحكومات أن تشرّع وأن تحكم في وسط جمهور مفكر يُعمل عقله (تايلر 106–107)؛ ذلك لأن المجتمعات الغربية المعاصرة لم يعد المتدين فيها يقبل بدور هامشي، بل يعمل على المشاركة بفاعلية في المجتمع، وبالخصوص بعد أن دخل الدين المجال العام وكسب رواجًا، واستقطب اهتمام الجماهير المتنوعة التي أصبحت تُعير الدين انتباهًا، وهو ما مكّنه من استعادة دوره وتطويره، ويأتي هذا الاهتمام العام غير المتوقع من كون الدين بات يرفض الدور الهامشي والمخصص الذي حددته له نظريات الحداثة وكذلك نظريات العلمنة، ولهذا فقد فارق موقعه المحدد في النطاق الخاص وأقحم نفسه في المضمار العام للمنازعة الأخلاقية والسياسية، وأصبح يشارك في معارك تحديد النطاقين الخاص والعام، ورسم الحدود الحديثة بينهما، وبين النظام والكون، بين الشرعية والأخلاقية، بين الفرد والمجتمع، بين الأسرة والمجتمع المدني والدولة، بين الأمم والدول والحضارات والنظام العالمي؛ الأمر الذي حتّم إعادة تقويم موقعه ودوره في المجتمع الحديث (كازانوفا 13، 16–17).

2-3. التدين في المجتمع ما بعد العلماني

بداية لا بد من القول إن المجتمع ما بعد العلماني والسجالات التي تدور حوله لا تمسّ المجتمعات الدينية بل تمسّ بالأساس المجتمعات العلمانية، أين تتطلع هذه المجتمعات إلى نوع من التعايش والتسامح بين السياسي والديني، يقول هابرماس: «إن مجتمع 'ما بعد العلمانية' يجب أن يكون أولًا في نقطة معينة في دولة 'علمانية'» (ريسيت للحوار بين الحضارات)، ولهذا فمجتمع ما بعد العلمانية هو مجتمع علماني يتم فيه الاعتراف بالآخر الديني ضمن دائرة النقاش والحوار المجتمعي، من دون إقصاء أو إلغاء، ومن ثم فالجديد الذي يضاف هنا هو قبول التعددية وشرعية المساهمة الدينية في المجال العام.

ولهذا يمكن القول إن المجتمعات ما بعد العلمانية، أصبح في إمكان المؤمنين فيها القبول بالعلمانية كقاعدة للقيام بدورٍ في المجال العام، فهم ما عادوا يستوعبونها كأسلوب لعيش الديني في المجال الخاص، ويريدون الاعتراف بهم كدينيين في المجال العام، ويرفضون الاحتفاظ بإيمانهم في إطاره الخاص، ويريدون أن يعرفوا به كبعد كامل لكينونتهم

العامة، معتبرين أن الدين يجب أن يحكم مجمل تصرفاتهم الشخصية (روا 119).

وإذا كانت السياسة العلمانية في صيغتها التقليدية تهدف إلى إقصاد وتهميش الدين، فإن الانتقادات التي وُجّهت إليها تفرض عليها إعادة النظر في علاقة السياسة بالمجتمع ودور الدين فيه، ومن هنا يرى هابرماس أن المجتمع ما بعد العلماني هو المجتمع الذي تحدث فيه هذه المصالحة بين الدين والمجتمع والتعايش بينهما، وبما أن مشروع الحداثة عند هابرماس هو مشروع لم يكتمل بعد، فإن الحداثة في ثوبها الجديد يجب أن تتجه إلى تهيئة أرضية المجتمع ما بعد العلماني بعقلنة الدين من جهة، والتقليل من تطرف العلمانية من جهة أخرى، تمهيدا لفكرة التسامح والتعايش بينهما، وعليه يكون المجتمع ما بعد العلماني هو المجتمع المنفتح على الديني والمؤمن بإمكانية دوره الإيجابي، وهو ما يمكن أن يتجسد في النقاش في المجال العام من خلال الفعل التواصلي الذي يضم المتدين والعلماني والملحد.

والوصول إلى هذه الحالة من التسامح يجعل المواطنين حسب هابرماس –سواء أكانوا مؤمنين أم غير مؤمنين– يصطدمون ببعضهم البعض من خلال القناعات التي كوّنوها عبر رؤيتهم للعالم، ويجربون الإيمان بتعددية النظرة إلى العالم رغم انهماكهم بالتفاوت الناجم عن الصراع العام بالرأي، فإذا تعلّموا التكيف مع هذا الواقع وقد وعوا إمكانية الوقوع في الخطأ، إذًا لا بد، ومن دون كسر الرابط الاجتماعي للجماعة السياسية، من أنهم سيميّزون ما تعني الأسس العلمانية للقرار، كما هي في الدستور في إطار مجتمع ما بعد علماني (هابرماس– **مستقبل الطبيعة الإنسانية** 127).

3-3. دور الأديان والمتدينين في المجال العام

أما عن الدور المنوط بالمتدينين في المجال العام، فيظهر من خلال قدرة خطابهم على معالجة الكثير من الظواهر، وشحن المواطن بالقيم من أجل أن يكون مواطنًا صالحًا من جهة، والمساهمة في مساءلة السلطة وإخضاعها للرقابة من قبل المجتمع من جهة أخرى، وقد أشار كازانوفا بكل وضوح إلى أن دور الأديان في المجال العام للمجتمعات المعاصرة هو دور المراقب والموجّه الأخلاقي، الذي لا يقتصر على المجتمع الضيق، بل يمتد إلى الإنسانية جمعاء، وهو ما يظهر في شكل من أشكال التذكير بالحقوق الإنسانية، وهذا الدور يمكن رصده في تلك الحالات التي تتدخل فيها الأديان، بغية مساءلة ادّعاءات النظامين المجتمعيَّين الرئيسين ونقدهما، أي الدول والأسواق، نتيجة العمل وفق معاييرهما الجوهرية الخاصة، بصرف النظر عن المعايير الأخلاقية التقليدية العرضية، في محاولة للتقليل من مخاطر تغوّل الرأسمالية، كما تذكّر الأديان الدول ومواطنيها بالحاجة الإنسانية إلى إخضاع منطق تكوين الدول للخير العام، عبر المساءلة الأخلاقية للعقائد الأمنية القومية وللأطروحات اللاإنسانية للسياسات الدفاعية النووية المبنية على سيناريوهات التدمير الأكيد المتبادل، المستعدة للتضحية بأعداد لا تحصى من الأرواح البشرية في سبيل سيادة الدول وتفوق القوى العظمى، وبالطريقة عينها عبر مساءلة الادعاءات اللاإنسانية للأسواق الرأسمالية بعملها وفق آليات لاشخصية ولاأخلاقية، كما تذكر الأديان أيضًا الأفراد والمجتمعات بضرورة التحقق من هذه الآليات اللاشخصية للسوق وتنظيمها، للتأكد من كونها مسؤولةً عن الضرر الذي قد يلحق بالحياة الإنسانية والاجتماعية والبيئية، وبإمكانية تعزيز مسؤوليتها عن الاحتياجات الإنسانية، وعلاوة على ذلك فإن دور الأديان يخولها تذكير جميع الأفراد والمجتمعات بأنه لا يمكن تعريف الخير العام أكثر فأكثر إلا بالمعنى العالمي والكوني والإنساني للكلمة، ولهذا فالنطاق العام للمجتمعات المدنية الحديثة لا يمكن أن يتمتع نتيجة لذلك بحدود قومية أو وطنية (كازانوفا 338).

كما أكد هابرماس أيضًا على هذا الدور الأخلاقي للدين، ولهذا يوجّه الدعوة إلى الكنائس والمنظمات الدينية بأن تضطلع بشكل متزايد بدور أساسي في المجال العمومي داخل المجتمعات العلمانية؛ إذ يمكن لخطابها إذا كان عقلانيًا أن يصل إلى التأثير في الرأي العام، ويساهم في علاج وتوجيه الكثير من القضايا الأساسية، بصرف النظر عما إذا كانت حججها مقنعة أو قابلة للاعتراض، وبالخصوص فيما يتعلق بالقضايا التي لا يمكن للعلم أن يحسم فيها بموقف نهائي، والتي تتطلب وضع أخلاقيات للعلم ووضع مقاصد إنسانية وأخلاقية يلتزم بها كي لا يقع في خيارات لاإنسانية، سواء تعلق الأمر بإباحة الإجهاض أو الموت الرحيم الطوعي أو القضايا المتعلقة بالأخلاقيات في علم الأحياء في الطب الإنجابي ... إلخ (ريسيت للحوار بين الحضارات)، خاصة أن العالم اليوم يتجه نحو مجتمع عالمي جديد، يشكل مجتمع المعرفة والذكاء الاصطناعي أهم ركائزه الأساسية، وقد تزامن هذا التحول مع ظهور وعي كوني جديد تتشكّل تدريجيًا ملامحه، وتتضح نتيجة وعي مخاطر هذا الانفجار المعلوماتي وثورة التكنولوجيا المعاصرة وما تطرحه من تحديات، تتجه نحو تنمية الذكاء الكوني من خلال تطوير أبحاث الذكاء الاصطناعي التي انتقلت من الذكاء الاصطناعي الضعيف الذي يحاكي العمليات العقلية للإنسان إلى الذكاء الاصطناعي الفائق الذي سيكون منافسًا قويًا للإنسان في الذكاء والإدراك والتعلم وإصدار القرارات، وهو ما يضع الإنسانية أمام الكثير من التحديات المستقبلية، وهو ما يظهر من خلال الدراسات التي تقدمها نظرية ما بعد الإنسانية.

4-3. العودة إلى الدين، لكن بشروط علمانية

إذا كان مجتمع ما بعد العلمانية مجتمعًا يقبل بعودة الدين إلى الحياة العامة، ويعطي المتدين دورًا حيويًا في المجتمع المدني وفي المجال العام، فإن هذا يدفعنا إلى التساؤل: هل هذا القبول هو قبول مشروط أم مطلق؟

الواقع أن قبول عودة الدين إلى المجال العام ضمن المجتمع ما بعد العلماني بالنسبة إلى الفكر الغربي هو قبول مشروط، يُطلَب فيه من المتدين أن يطوّع دينه حتى يتماشى مع محددات المجتمع العلماني أولًا، وحتى يتمكن من التعايش في فضاء يوجد فيه ديانات متعددة، كما يوجد فيه المتدين وغير المتدين والملحد.

وهذا يكون من خلال عدة محددات من بينها:

- أن المتدين إذا أراد أن يحمل خطابًا دينيًا إلى المجتمع، فلا بد عليه من ترجمته إلى لغة عقلانية متاحة للجميع، حتى يستطيع أن يفهمها المتدين والعلماني معًا، ممن يتشاركون الاستخدام العمومي للعقل في المجال العام، ولهذا نجد أن هابرماس يعتبر أن «كل المواطنين أحرار في تقرير إن كانوا يرغبون في استخدام لغة دينية في المجال العام أو لا، فإن رغبوا في ذلك، فإن عليهم قبول أن محتويات الحقيقة المحتملة في الملفوظات الدينية لا بد أن تترجم إلى لغة مقبولة على نطاق واسع قبل أن تتمكن من شق طريقها إلى أجندات البرلمانات أو المحاكم، أو الهيئات الإدارية وتؤثر في قراراتها» (هابرماس- «المعنى العقلاني» 59)، ولأن المجال العام هو مجال مطروح بالتساوي أمام المواطنين المتدينين منهم وغير المتدينين، فإن مهمة عقلنة الدين لا تقع على عاتق المواطنين المتدينين فحسب، بل تشمل المتدينين وغير المتدينين على حد سواء ممن ينخرطون في الاستخدام العام للعقل في المجال العام (منديتا وفانانتويرين 25-26).
- أن المجتمع ما بعد العلماني عليه أن يشق طريقًا ثالثًا بين العلم والتقنية اللذين قدمتهما الحداثة والدين، وهو ما يتطلب ضرورة احترام كل طرف للطرف الآخر في جو من التسامح والقبول بالآخر وبما لديه من آراء، ولتحقيق

ذلك لا بد من أن يقبل العلمانيون وجهة نظر المتدينين المنطلقة من عقيدتهم الدينية، ويعترفوا بمضمونها المعرفي والأخلاقي، ويقبلوا التعايش وحوار الأنداد في استخدامهم العام للعقل، لأن مجتمع ما بعد العلمانية، حسب هابرماس، هو مجتمع يلتمس استمرارية الجماعات الدينية في محيط يستمر بعلمنة نفسه؛ مجتمع يسعى لتجنب التطرف الديني والعلماني ليسمح بظهور مجتمع تتكامل فيه الأدوار في المجال العام، أي مجتمع ينفتح على الدين في المجال العام، ويقبل بمشاركته في صياغة قرارات تهم الشأن العام، لكن هذا القبول بالمتدينين كجماعة عقلانية هو قبول مشروط؛ إذ لا يمكن بالنسبة إلى الدولة الليبرالية اعتبار الجماعات الدينية جماعاتٍ عقلانيةً إلا إذا امتنعت بطريقة اختيارية عن فرض حقائقها الإيمانية بالعنف، وممارسة كل ضغط نضالي على الضمير الأخلاقي عند المؤمنين، وعن الامتناع عن التلاعب بهم واستخدامهم في أعمال هجوم انتحارية، فإن تحقق هذا الشرط كان على المتدينين ومن منطلق موقعهم في وسط مجتمع تعددي أن يحققوا التزامًا مثلثًا يتمثل في:

- يجب على المتدينين، لتحقيق اندماجهم، أن يبذل الوعي الديني مجهودًا لتجاوز التفاوت المعرفي الذي لا بد من أن يبرز من الالتقاء بالطوائف أو الديانات الأخرى، وهو أمر لا يتحقق إلا بالتسامح والقبول بالآخر المخالف.
- على هذا الموقف أن يتماشى مع سلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة على العالم، باعتبار العلم سلطة إبستيمولوجية معرفية.
- وأخيرا لا بد من أن ينفتح هذا الموقف على أوليات دولة الحق الدستوري، هذه الأوليات التي تستند إلى أخلاق دنيوية، أي أولويّة العقول العلمانيّة الدنيوية في الاستخدام العام للعقل بوصفه مصدرًا للتشريع (هابرماس- **مستقبل الطبيعة الإنسانية** 126-127).

– التركيز على الجانب الدنيوي في الدين وتسخيره لخدمة الأغراض الدنيوية لا الأخروية، وهو ما يعكسه تصور مارسيل غوشيه الذي ذهب إلى أن امتلاك الديانات بيد الديمقراطية ينتهي بأن يجلبها إلى آفاق دنيوية بحتة، مع الاستجابة التامة لأبعادها الدينية، تلك هي النتائج المتناقضة لسياسة الاعتراف، ولهذا فالمتدينون مطالبون بتطويع الأديان لجعلها في عداد الأفكار الدنيوية، لأن ما يهمّ في هذا المجال، على حد قوله، ليس الإيمان بوجود الله، ولا الإلحاد، ولا التسامي، ولا الحلولية، ولا التوجه صوب الحياة الدنيا، ولا التوجه نحو الحياة الآخرة، وإنما القدرة على تقديم فكرة شاملة للعالم وللإنسان قادرة على البرهنة على صحة الخيارات الشخصية والجماعية بشكل تام ونهائي، المهم أن يكون لدينا الميتافيزيقا في حدود معينة، على أن تتوافق رؤيتها للعالم مع الرؤية الديمقراطية السياسية؛ ذلك لأن السياسة عندما تتوجه بشكل خاص نحو الأديان، فذلك ليس لكي تعود إلى الكنائس، وإنما لتنتقل إلى الأفراد (أي إن العودة إلى الدين تتم من خلال العودة إلى الأخلاق)، ولهذا يؤكد على أن التوجه إلى الأديان اليوم يختلف عما كان عليه بالأمس، فلم تعد تقبل القوانين من عالم السماء، وعليه فإن ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الديني من الآن فصاعدًا هو البحث وليس التلقّي، إنه فعل الامتلاك بدلًا من التسليم غير المشروط، ويتقدم صدق القلق على صلابة اليقين في إعطاء صورة نموذجية عن الإيمان، حتى في ما يخص الديانات الراسخة، وهذا يقود إلى إخضاع اعتبارات الحياة الآخرة لضرورات الحياة الدنيا، ووضع العالم الآخر في خدمة هذا العالم، وهو ما يجعل الديانات في تصوره تميل فعليًا إلى اللحاق بركب الفلسفات والحكم الدنيوية (غوشيه 131-135)، وهو ما يجعل الدين تابعًا لا سابقًا، يجدد نفسه وفق ما تقتضيه الفلسفة العلمانية الدنيوية، لا أن تسير هي وفق معطياته وتوجيهاته.

خاتمة

رغم محاولة فلاسفة الغرب الاستنجاد بالدين وقيمه الأخلاقية لتقويم اعوجاج الحداثة الغربية التي تميزت بفقرها الروحي والأخلاقي الذي انتهى بها إلى الهاوية على حد تعبير إدغار موران؛ إذ لم يستطع بريق إنجازاتها العلمية والتكنولوجية أن يغطي مآلات سقوطها في التشيؤ والمادية والنفعية وفقرها الأخلاقي والروحي، وهو ما نبّه إليه الكثير من الفلاسفة الذين أكدوا على ضرورة ربط الحداثة بالجانب الأخلاقي، بعد أن تمكّنوا من فك الارتباط بين الحداثة والتطور والعلمنة، وبيّنوا أن التحديث والعصرنة لا يعنيان دائمًا العلمنة والابتعاد عن الدين، ولهذا توجّه فلاسفة الغرب إلى الحديث عن مجتمع ما بعد علماني للعمل على خلق مجال للحوار والمناقشة والتعايش بين المتدين والعلماني والملحد في إطار ما يخدم الصالح العام، والاستعانة بالقيم الأخلاقية التي نادت بها الأديان كحل لكثير من المسائل والقضايا التي طرحتها الحداثة الغربية سواء في شقها العلمي أو المجتمعي.

لكن لا بد من التنبيه إلى أن الدين في مجتمع ما بعد العلمانية هو دين معلمن، فليس معنى ما بعد العلمانية هو نهاية للعلمنة، وليس معنى عودة الدين إلى المجال العام هو الاعتماد على الدين في تسيير الحياة العامة، بل ما بعد العلمانية هو تصويب للعلمانية بفتح مجال أوسع واستشارة أكبر للدين في المجال العام، وتطالب المتدين من أجل الانخراط في الحوار المجتمعي أن يتكلم بلغة عقلانية يفهمها الجميع، كما تطالب الأديان أن تكون عقلانية وأن تطوّر من خطابها، كما تطالبها بالتخلص من خرافاتها وأساطيرها، وتطويع عالم الآخرة لخدمة العالم الدنيوي وليس العكس، وهذا معناه أن التدين والدين المطلوبين يكونان على مقاس خاص؛ إذ لا نأخذ من الدين سوى بعض القيم الأخلاقية التي توجّه الإنسان وتروّض جماح النزعة العلمية المفرطة في التطبيق من دون قيد أو شرط، مثل قضايا الإنجاب الاصطناعي، والاستنساخ، والقتل الرحيم، واستئجار الأرحام، ومخاطر الذكاء الاصطناعي، والأسلحة الذكية والتغذية الاصطناعية، ومخاطر الأغذية المعدلة جينيا ... إلخ لما فيها من أضرار تلحق بالأسرة والمجتمع والأخلاق.

ولهذا يمكن القول إن العودة إلى الدين في المجتمع ما بعد العلماني هو عودة إلى الدين المدني كما حدده روسو، وليس الاعتماد على ديانة في حد ذاتها، وهو محاولة استيعاب الدين في المجتمع بحيث يتم الإبقاء على فكرة الإيمان بالله واليوم الآخر، لكي تظل مصدرًا للأخلاق في المجتمع، مع إلغاء أي دور للأديان فيما عدا ذلك.

كما أن فكرة تطويع الدين باستبعاد كل ما يتكلم عن الغيبيات والعالم الآخر، والإبقاء على ما يستفاد منه في كيفية تنظيم المجتمع وربطه بالقيم والأخلاق تجعلنا نأخذ بعضًا مما جاءت به الأديان ونرفض البعض الآخر، وهو الأمر الذي يتعارض مثلًا مع الدين الإسلامي، فقد ذمّ الله تعالى الذين يفرقون بين آيات القرآن، فيقبلون بعضها ويردون بعضها، ويؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعضه، وتوعّدهم بوعيد شديد فقال تعالى ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة البقرة: 85].

ولهذا السبب، أصبحنا نقرأ ونسمع في بعض المؤتمرات بعض الباحثين ممن يؤيدون جعل الدين عقلانيًا يطالبون باستبعاد بعض المفردات في القرآن الكريم التي من وجهة نظرهم تؤدي إلى التطرف، واستبعاد الخرافات، وجعله عقلانيًا، وهذا معناه أن الدين يجب أن يوزن ويناقش ويغربل بالاعتماد على العقل الذي يظل قاصرًا مهما تطور.

كما أن فكرة تطويع الأديان وإخضاع اعتبارات الحياة الآخرة لضرورات الحياة الدنيا باستبعاد ما يشير إلى الغيبيات والعالم الآخر، يجعل دور الدين لاحقًا لا سابقًا، ويكون على الدين أن يلحق بالفلسفات العقلية، لا أن تعيد هي النظر في مسلماتها، خاصة بعد الفشل الذريع للحداثة في نقل الإنسانية إلى حالة من السعادة والاستقرار، وهو ما يحتاج في نظري إلى الكثير من المراجعة.

المراجع

أولًا: المراجع العربية

أكوافيفا، سابينو وإنزو باتشي. علم الاجتماع الديني: **الإشكالات والسياقات. ترجمة عز الدين عناية**. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث–كلمة، 2011.

برغر، بيتر. «زوال العلمنة من العالم». ترجمة رامي طوقان. **مجلة الاستغراب**. السنة الثانية، العدد ٢ (شتاء ٢٠١٦).

بشارة، عزمي. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**. ج 1: **الدين والتدين**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

_____. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج 2، مج 1: **العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

تايلر، تشارلز. **المتخيلات الاجتماعية الحديثة**. ترجمة الحارث النبهان. مراجعة ثائر ديب. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

رسل، برتراند. **ما الذي أؤمن به؟ مقالات في الحرية والدين والعقلانية**. ترجمة عدي الزعبي. دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، 2015.

روا، أوليفييه. **الإسلام والعلمانية**. ترجمة صالح الأشمر. بيروت: دار الساقي؛ مكتبة الفكر الجديد، 2016.

ساندل، مايكل ج. **الليبرالية وحدود العدالة**. ترجمة محمد هناد. مراجعة الزبير عروس وعبد الرحمن بوقاف. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

شعبان، فؤاد. **من أجل صهيون: التراث اليهودي – المسيحي في الثقافة الأمريكية**. ط 2. دمشق: دار الفكر، 2003.

شنابر، دومينيك وكريستيان باشولييه. **ما المواطنة؟** ترجمة سونيا محمود نجا. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016.

عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006.

_____. **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**. ط 2. الدار البيضاء / بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012.

غوشيه، مارسيل. **الدين في الديمقراطية**. ترجمة وتقديم شفيق محسن. مراجعة بسام بركة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

فاهرنهولتز، جيكومولر. **الصراع على الله في أمريكا (مسيحي أوروبي يعاين الدين المدني)**. ترجمة معين إمام. الرياض: مكتبة العبيكان، 2010.

كازانوفا، خوسيه. **الأديان العامة في العالم الحديث**. ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند. مراجعة الآب بولس وهبة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

ماركس، كارل وفريدريك إنجلز. **حول الدين**. ترجمة ياسين الحافظ. ط 2. بيروت: دار الطليعة، 1981.

منديتا، إدواردو وجوناثان فانانتويربن. «مقدمة» في: هابرماس، يورغن. **قوة الدين في المجال العام**. ترجمة فلاح رحيم. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2013.

موران، إدغار. **هل نسير إلى الهاوية؟** ترجمة عبد الرحيم حزل. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2012.

النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد. **معاني القرآن**. تحقيق محمد علي الصابوني. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1409هـ.

هابرماس، يورغن. **مستقبل الطبيعة الإنسانية**: نحو نسالة ليبرالية. ترجمة جورج كتّورة. مراجعة أنطوان الهاشم. بيروت: المكتبة الشرقية، 2006.

_____. «مجتمع ما بعد العلمانية، ماذا يعني ذلك؟». مداخلة مقدمة في الأيام الدراسية المنظمة من طرف مؤسسة ريسيت للحوار بين الحضارات. أسطنبول، 2–6 حزيران/ يونيو 2008. في: https://www.resetdoc.org/story/a-post-secular-society-what-does-that-mean/ar

_____. «المعنى العقلاني لميراث اللاهوت السياسي المريب». في: هابرماس، يورغن. **قوة الدين في المجال العام**. ترجمة فلاح رحيم. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2013.

هاشمي، نادر. **الدين والعلمانية والديمقراطية الليبرالية: نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة**. ترجمة أسامة غاوجي. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

Grenier, Yvon. *From art to politics: Octavio Paz and the pursuit of freedom*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2001.