بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 09 يناير 2020

الديني واللّاديني في الغرب المعاصر: مساومة مستحيلة

حيدر العايب
باحث جزائري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2020
All rights reserved © 2020

ملخّص تنفيذي:

تهتمّ أطروحة الورقة بما بات يُعرف في حقل الدراسات الفلسفيّة المعاصرة بـ "عودة المقدّس"، وعليه فهي تهدف لاكتناه الانطباع الذي ورّثه هذا الاهتمام خاصّة على الصعيدين النفسي والاجتماعي للإنسان الغربي، وكيف أنّه في الغالب كان استدعاء أملته بعض الدوائر العلميّة المختصّة دون أن يكون له شأن على ذينك الصعيدين، وذلك هو أوّل مؤشّر على أنّ المقدّس بقي رهين مساومة شبه مستحيلة.

ما يجعل المساومة شبه مستحيلة كذلك هو جدليّة العلماني والديني في الغرب المعاصر، كثاني مؤشر. فبعيداً عن المقاربات الكلاسيكيّة عن الدين والعلمانيّة نجد أنّ العلماني في علاقته بالديني لم يعد ذا علاقة جداليّة بقدر ما هي علاقة جدليّة، حيث يسهم العلماني فكراً ومؤسّسة في تأثيث وترتيب مساحة الديني وفضاء ممارسته، حتى تبلور نمط ديني زماني، وهو ما يفصح عنه البعض بمصطلح "تحوّلات المقدّس" بدل "عودة المقدّس".

انتهاء عند ثالث مؤشر وهو التحوّلات السياسيّة العالميّة المعاصرة، نقصد أحداث انفصال "الكنيسة الأرثوذكسيّة الأوكرانيّة" عن "البطريركيّة الروسيّة" في أكتوبر 2018، وقبله اللّقاء الأخير والسرّي الذي وُصف بالتّاريخي في 2016 بين البابا فرنسيس ممثل الكاثوليكيّة، وبطريرك موسكو وعموم روسيا للأرثوذكس في "هافانا" بـ "كوبا"، وذلك بعد الانفصال بين الكنيستين الشرقيّة والغربيّة منذ 1054، هذه الأحداث أبانت هشاشة الجدار العازل بين المجالين الديني والزماني، خاصّة في طابعه السياسي، وهو ما جعل التجربة الغربيّة عن العلمانيّة والتسامح على المحك.

تحقيقاً لأهداف الورقة فإنّ المنهج المتّبع في الدراسة هو منهج تحليلي وصفي، حيث مكّن الأوّل من تحليل الإشكاليّة محلّ الدراسة إلى عناصرها الأوّليّة، علماً أنّ موضوع التجربة الدينيّة تتواشج فيه مختلف الأبعاد الاجتماعيّة والأنثروبولوجيّة والفلسفيّة حتى السياسيّة. أمّا الوصفي، فقد مكّن بدوره من رصد طبيعة الحضور الذي يشهده المقدّس في الساحة الغربيّة وكيفيّات تمثله خاصّة مع الأنماط غير الكلاسيكيّة التي باتت تملأ فضاء الممارسة الدينيّة.

مدخل إشكالي:

يأخذ الحديث عن التجربة الدينيّة والروحيّة في الثقافة الغربيّة المعاصرة بُعدين اثنين: بُعد الطرح الراهن والجدل الحاد، وبُعد المُفارقة غير المتوقعة؛ الأوّل لأنّ هذا الطرح بات يفرض نفسه على الساحة السوسيو-ثقافيّة والإعلام-سياسيّة، كما أضحى مادّة للتحليل تفرّغت له مختلف المخابر والمؤسّسات العلميّة والسياسيّة، وعليه ليس لأحد أن يملك ويجادل في المكانة المعرفيّة والأنطولوجيّة المتميزة التي يحتلّها هكذا إشكال، حيث نجد العديد من الفلاسفة والباحثين قد قدّموا وأثروا بكتاباتهم ونصوصهم حقل الدراسات الفلسفيّة والدينيّة والمعرفيّة، بمثل هذا الموضوع، إذ تجدنا نتحدّث عن الحداثة والدين، العلمنة والدّين، مجمع ما بعد العلمانيّة، عودة المقدّس، الإفلاس الروحي والقيمي، الظمأ الأنطولوجي...، وغيرها من المصطلحات القلقة في هذا المجال.

أمّا الثاني -بُعد المُفارقة- فلأنّ الغرب المعاصر ما يزال مزهوّاً بفتوحات الحداثة، العقلانيّة والتجريبيّة بشكل أخص، ما جعله يرى في الدّين، وعموم الميتافيزيقا، على أنّه عقل أدنى أو اللّاعقل كمقابل للعقل بأسيجته ومقولاته الإبستمولوجيّة المعهودة. لذلك، فأن يتمّ بعد كلّ ذلك استدعاء التجربة الروحيّة مع إمكانيّة ردِّ الاعتبار إليها هو ما شكّل المفارقة هنا.

الذي خلق مثل هذا الاهتمام بالمقدّس هو مطالب المراجعة والتمحيص لمكتسبات الحداثة، خاصّة مفهومي العقل والعقلانيّة مع تيّار ما بعد الحداثة بكلّ تيّاراته، هذا من جانب، ثمّ موجة المابعديّات (ما بعد الحداثة، ما بعد الإنسان، مجتمع ما بعد السياسي، ما بعد العلمانيّة، ما بعد الفضيلة...) التي اكتسحت فضاء الاشتغال الفلسفي والدّراسات الإنسانيّة عموماً من جانب آخر، كونها مقولات توحي كلّها بفكرتي "التجاوز" و"التسامي". هنا يتمركز المقدّس بعدما كان هامشاً. وعليه السّؤال الرئيس الذي يطرح ههنا: ما هي رهانات عودة المقدّس في المجتمع الغربي المعاصر؟ إجابة عن هذا الاستشكال الرئيس، يمكن أن نطرح استفهامات فرعيّة مساعدة من قبيل: ما الدّلالات اللّغويّة والفلسفيّة لـ "الدّين" و"عودة المقدّس"؟ كيف جرى فهم ظاهرة التديّن في الغرب المعاصر؟ ثمّ هل القول بعودة الدّين يجد له مكانة بين أناس العصر أم يبقى مجرّد مساومة مستحيلة؟ وإلى أيّ مدى يمكن الاعتبار بالتجربتين العلمانيّة والتسامح الديني في الغرب المعاصر، خاصّة بعد أحداث انفصال "الكنيسة الأرثوذكسيّة الأوكرانيّة" عن "البطريركيّة الروسيّة" في أكتوبر 2018، وقبله اللّقاء الأخير والسّرّي الذي وُصف بالتّاريخي في 2016 بين البابا فرنسيس ممثل الكاثوليكيّة، وبطريرك موسكو وعموم روسيا للأرثوذكس في "هافانا" بـ "كوبا"، وذلك بعد الانفصال بين الكنيستين الشرقيّة والغربيّة منذ 1054؟

أوّلاً: الدّين وعودة المقدّس الدّلالة والأبعاد

ظهرت في الآونة الأخيرة إيقاعات تتجاذبها مختلف الأطراف الفاعلة في حقل الثقافة الغربيّة من فلاسفة وأدباء وعلماء أنثروبولوجيا عمّا يُعرف بـ "عودة المقدّس"، وضرورة الانكباب على البُعد الروحي، وذلك استدراكاً للخطأ التاريخي الذي مارسته التجربة الحداثيّة برؤيتها العَلمانيّة في حقّ التجربة الدينيّة، وكأنّ الغرب الآن أراد أن يصحّح مسار الحداثة بأن يجعل الاهتمام بالمقدّس جزءاً من إشكاليته الوجوديّة المعاصرة، خاصّة أمام ما يعانيه العالم اليوم من اكتساح النزوع المادّي والعبوديّة الاقتصاديّة والفساد الأخلاقي والأزمات النفسيّة والروحيّة التي يعانيها الإنسان المعاصر، كما تعاني منها مملكات الطبيعة الأخرى الجماد والحيوان، وغيرها من الإشكاليّات التي تستدعي إعادة استحضار وحتى ردّ الاعتبار للبُعد الروحي.

بالموازاة مع ذلك لا ينبغي الانسياق وراء مثل هذه الدعوات، ذلك أنّ لفظَي "المقدّس" أو "الروحي" لا يعنيان بالضرورة استحضاراً للدين كمصدر إلهي، فالمقدّس أنثروبولوجيّاً يأخذ أبعاداً عدّة حتى في أشكالها الوثنيّة. الروحي أيضاً كمفهوم صوفي لا يعكس هو الآخر مفهوم الدّين، وفي كثير من الحالات نجد الذين يدعون لاستحضار البُعد الروحي هم أكثر الناس عداءً للدّين والتّديّن، إذ يعتبرون هذا الأخير مصدراً للصّراع، في حين أنّ الرّوحي كتجربة قلبيّة هو ما يجعل النّاس مُوحَّدين متآخين، هذا ما يؤكّده قول ماكس فيبر التالي: "**إنّ مصير عصرنا الذي يتميز بالعقلنة والتعقل والتميز خاصّة بنزع السحر عن العالم، قد أدّى إلى هدم القيم العليا السامية وسحبها من الحياة العامّة لتجد لها مكاناً في مملكة الحياة الصوفيّة المفارقة أو في أخويّة العلاقات المباشرة المتبادلة بين أشخاص معزولين**»[1]. هذا ما يطرح تحدّياً حول إمكانيّة ضبط تعريف جامع مانع للدّين. ففي المعاجم، والتي غالباً ما تساعد في إعطاء المعنى الإجرائي، نجد في «معجم المصطلحات الفلسفيّة» أنّ «**الدين ظاهرة** (Phénomène) **تشهد حضوراً متعدّداً في التاريخ وفي الفضاء العام والعالم، وهنالك مجتمعات لا تشهد أيّ حضور للظاهرة الدينيّة**»[2]. وفي بعض الكتب الفلسفيّة المهتمّة بالمقدّس والتجربة الدينيّة، نرصد فيلسوف الحضارة غوستاف لوبون (Gustave Le Bon) وفهمه لماهيّة المقدّس أو على حدّ اصطلاحه «الشعور الديني»، وكيف جاء تعريفه للأخير وفقاً للمعايير التالية: عبادة ذات

1 ماكس فيبر، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، تر: جورج كتورة، ط1، (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2012)، ص 203.

2 voir: **Dictionaire des concepts philosophiques**, sous-direction de Michel Blay, première édition, (Carrosse _CNRS, 2006), p712

يُتوهّم أنّها فوق الذوات، الخوف من القوّة الخفيّة التي تظنّ لها، الخضوع الأعمى لأوامرها، استحالة البحث في تعاليمها، والرّغبة في نشرها، والنّزوع إلى معاداة من لا يقول بها[3].

أمام هذه المساعي وغيرها يمكن في المقابل رصد نماذج أخرى تنبئ باستحالة الوصول لضبط تعريفي للظاهرة الدينيّة، وأيّ محاولة في هذا الشأن، فإنّها تبقى مجرّد ضبط تقريبي ليس إلّا، ذلك ما استقرّ عليه رأي مالوري ناي (Malory Ney)، حيث أكّد على أنّه من الصعب افتراض أنّ الدين «**يُعدُّ شيئاً عامّاً**»، وذلك لوجود تصوّرين إزاء الدّين -في الدّراسات الغربيّة طبعاً-

التّصوّر الأوّل: تصوّر الإنسانيّين أو الماركسيين، الذين يُعرفون في أبجديّات الدراسات الدّينيّة **بالملحدين**. وبحسب هذا الموقف، فإنّ الدّين ليس شيئاً داخليّاً أو فطريّاً في الإنسان، إذ لا يوجد «**جينٌ**» محدّد بالدّين، وهو ما يعني أنّ الدّين أمر مُحدّد بمعايير الاختيار الشّخصي والاجتماعي.

التَصور الثاني: وعلى خلاف الأوّل، يعتقد منتسبوه بوجود **دين شامل وعام يشترك فيه جميع الناس**، أي الحاجة الفطريّة إلى الارتباط بحقيقة بديلة، أو بمعنى حقيقي للوجود، أو بأساس للكون، أو بحقيقة نهائيّة، تُعدّ جزءاً من الطبيعة البشريّة. رغم هذا وإن أعطى هذا التّصوّر إمكانيّة ضبط مفهوم شامل عن الدّين، إلّا أنّه سرعان ما يذكّرنا بمظاهر الدّين وتجلّياته مع المتغيّرات المعاصرة، وأنّها «**تتّخذ أشكالاً جديدة**»، فمثلاً مختلف الإيديولوجيّات الدُّنيَويّة (الماركسيّة، القوميّة، الليبيراليّة...) وحتى المظاهر الثقافيّة في أبسط تجلّياتها، كلعبة كرة القدم أو الغولف، أو السّينما، وُضعت أساساً لملء هذا الفراغ، وهي أشياء يمكن أن تفرض نفسها كبدائل عن «**الدّين التقليدي**»[4].

لذلك فإنّ القول «بمعنى عام مشترك» للدّين هو إحدى المشكلات المعقدة التي واجهها مسار فلسفة الدّين على الإطلاق، وهنالك من يتحدّث عن لائحة فيها أكثر من خمسين تعريفاً للدّين، ما يعني وجود ما يربو عن خمسين **معياراً أو مؤشّراً** -وهو الأمر الأخطر- قد يحدّد فهمنا لماهيّة الدّين[5]. زيادة على ما تحمله كلمة (religion) والتي تترجم -كغياب للبدائل- بكلمة «الدّين» من حمولة معرفيّة ليس من السّهل نقلها إلى ثقافات ولغات أخرى، فتلك الكلمة الأجنبيّة ليست البتّة ما نعنيه بمصطلح (الدّين) في اللغات الأخرى، والعكس، هذا ما قصده **مالوري ناي** حينما قال: «**إنّنا بحاجة إلى أن نثبت أنّ الدّين يمكن أن يكون موجوداً في كلّ الثقافات** [...]، **هل يسود الدّين في كلّ مكان؟ وهل للدّين مكان في نفوس كلّ البشر بغضّ النّظر عن ثقافتهم؟ إنّ هناك مشكلة تواجهنا عند الإجابة عن هذا السّؤال، وهي أنّ معنى كلمة دين في اللّغة الإنجليزيّة له خلفيته**

3 غوستاف لوبون، **روح الاجتماع**، ط1، (القاهرة: مؤسّسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، 2015)، ص 41.

4 مالوري ناي، **الدين الأسس**، تر: هند عبد الستار، ط1، (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2009)، ص ص 23-24.

5 المرجع نفسه، ص 37. وهي لائحة تعود إلى **جيمس ليوبا**.

التاريخيّة لدى من يتحدّثون اللّغة الإنجليزيّة. إنّ الكلمة (ريليجن religion**) باللّغة الإنجليزيّة ليس من السّهل ترجمتها إلى لغات أخرى، وكذلك المصطلحات التي تطلق في الثقافات المختلفة لا يجوز لنا ترجمتها بسهولة إلى المصطلح الإنجليزي (ريليجن** religion**)»**[6].

أمّا عمّا نعتبره نحن «**عودة للدّين أو المقدّس**» بعد صراعه الطويل مع العلمنة، فهو الآخر -كمصطلح متداول- يبدو غير مقنع في نظر بعض المهتمّين، إذ هنالك من يرتضي لنفسه مصطلح «**التحوّل**» لا «**العودة**»، من ذلك ما تُطلعنا به بعض الكتب على أنّ تيار العلمنة الجارف أتى بالكامل على الدّين في الغرب على شكل «ردّة مستحكمة» بتعبير اللّاهوتي جاك ماريتان. لكنْ هنالك كتبٌ لا تقلّ إثارة تشير إلى عكس ذلك، معتبرة أنّ الحداثة والعلمنة في جدليتهما مع الدّين ما هي إلّا إعادة ترتيب استراتيجي لا غير، فالدّين لم يغب، ما يعني عدم الحديث عن عودة، بقدر ما نتحدّث عن تحوّل إلى أنماط غير تقليديّة من الدّين، وهي إعادة ترتيب ليس بين الدّين والعلمنة، وإنّما تحت سقف الدّين في بيته، باعتبار أنّ العلمنة فرضت عليه إعادة ترتيب ذاته، معتقداته وأفكاره، لتكون أكثر تفاعلاً ومواءمة للثقافة الإنسانيّة الحديثة، يقول أوليفييه روا: «**ثمّة رابطة وثيقة بين العلمنة والإنعاش الدّيني، فالأخير ليس ردّ فعل ضدّ العلمنة بل هو ثمرتها، والعلمنة تصنع الدّيني. وما من عودة للدّيني، بل تحوّل. ولا ريب في أنّ هذا التحوّل ليس سوى بُرهة: لا تطل على عصر ديني جديد**»[7]. كما يتساءل قائلاً: «**هل الأديان الرائجة اليوم ما تزال هي نفسها، بما هو أبعد من العناوين والمسمّيات (مسيحيّة، إسلام) الأديان التي أسّست الحضارات الكبرى التي نعرف؟** [ليجيبنا عن تساؤله ذاك] **نلاحظ انزلاق أشكال تقليديّة للدّيني (كثلكة، حنفيّة مسلمة، تسميات أو طوائف بروتستانتيّة كلاسيكيّة مثل الأنغليكانيّة أو الميتوديّة) نحو أشكال من التديّن المفرط أكثر أصوليّة وأشدّ كاريزميّة (إنجيليّة، خمسينيّة، سلفيّة، تبليغيّة، صوفيّة جديدة)... بهذا المعنى لا تعدو «عودة» الدّيني أن تكون من قبيل الوهم البصري: يجدر الحديث عن تحوُّل**»[8].

ليس بعيداً عن هذا المقام -وبالضبط في مجال القيم المعاصرة- نلمس الأمر ذاته فيما تعلّق بمصطلح «عودة الأخلاق أو القيم»، حيث نجد الفيلسوف وعالم الاجتماع المعاصر «جيل ليبوفتسكي» يحتجّ على مثل هذا المصطلح، حيث يتساءل عن طبيعة «التنشيط الأخلاقي» أو «النّظام الأخلاقي الجديد»، وعن أيّ أخلاق يتمّ الحديث عنها بالضّبط؟ إجابة منه عن هذا الطّرح ينطلق «ليبوفتسكي» من مسلّمة مفادها «**الاعتراض على فكرة العودة إلى الأخلاق، التي يظنّ خطأ أنّها فكرة بديهيّة**»، مبرّراً ذلك بقوله: «**إنّ العصر الذي**

6 المرجع نفسه، ص 35.

7 أوليفييه روا، **الجهل المقدّس: زمن دين بلا ثقافة**، تر: صالح الأشمر، ط1، (بيروت: دار السّاقي، 2012)، ص 21.

8 المرجع نفسه، ص ص 25، 26.

نعيش فيه لا يعيد حُكم تلك الأخلاق القديمة»[9]. وهو ما يعني أنّ الأخلاق الرّاهنة هي من سلك النّمط الأخلاقي التقليدي، لكن بطريقة مقلوبة، دون أن يكون ذلك انقطاعاً عن القيم التقليديّة، ولا سعياً لاختراع قيم أخلاقيّة جديدة، وإنّما هي **انقلاب** أو حتى **تحوّل** للقيم الجوهريّة للثقافة الغربيّة[10]. يؤرّخ المؤلّف لهذا الانقلاب والتحوّل القيمي بموجات أخلاقيّة ثلاث:

1. الموجة الأولى: تمثل مرحلة الأخلاق الدّينيّة خلال العصور الوسطى، حيث كان للإله المركزيّة في نظام القيم والمعرفة الغربيين.

2. الموجة الثانية: هي مرحلة الأخلاق العَلمانيّة، يؤرّخ لها ما بين (1700-1950)، شهدت تحرّر الأخلاق من الدّين، مرتبطة بالإلزام العقلي، بمعنى انتقال الأخلاق من مصدرها الدّيني إلى المصدر العقلي، أو من الآمريّة الدينيّة إلى الآمريّة العقليّة، انتقال الالتزامات العليا تجاه الرّب إلى دائرة الإنسان الدّنيويّة، جعل هذا الطور يشكّل ديانة الواجب العَلماني[11].

3. الموجة الثالثة: تمثل العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقيّة، أو بالأحرى استكمالاً لمشروع عَلمنة الأخلاق، فهي، على حدّ وصف "ليبوفتسكي" لها، عصر ما بعد الواجب، كمرحلة لا تكتفي بجعل الأخلاق مصدراً آخر مستقلاً عن الدّين، وإنّما تذويب ذلك الشّكل الدّيني للأخلاق اجتماعيّاً، تلطيفاً للوصايا العليا ونزعاً لمصداقيتها، بدلاً من تمجيدها[12].

---

9 جيل ليبوفتسكي، **أفول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطيّة الجديدة**، تر: البشير عصام المراكشي، ط1، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدّراسات، 2018)، ص 12، 13.

10 يذكر ذلك بما كتبه أوليفيه روا من اعتقاد البعض بـ **"عودة المقدّس"**، في ظلّ صراعه الطويل مع العلمنة، معلقاً على ذلك، في أنّ الدّين لم يغب، حتى يتمّ الحديث عن عودة، بقدر ما ينبغي الحديث عن تحوّل إلى أنماط غير تقليديّة من الدّين، لتكون أكثر تفاعلاً ومواءمة للثقافة الإنسانيّة الحديثة، يقول: **"ثمّة رابطة وثيقة بين العلمنة والإنعاش الدّيني، فالأخير ليس ردّ فعل ضدّ العلمنة بل هو ثمرتها، والعلمنة تصنع الدّيني. وما من عودة للدّيني، بل تحوّل. ولا ريب في أنّ هذا التحوّل ليس سوى بُرهة: لا تطل على عصر ديني جديد"**. أوليفييه روا. **الجهل المقدّس: زمن دين بلا ثقافة**، ص 21. يضيف متسائلاً: **«هل الأديان الرائجة اليوم ما تزال هي نفسها، بما هو أبعد من العناوين والمسمّيات (مسيحيّة، إسلام) الأديان التي أسّست الحضارات الكبرى التي نعرف؟** [ليجيبنا عن تساؤله ذاك] **نلاحظ انزلاق أشكال تقليديّة للدّيني (كثلكة، حنفيّة مسلمة، تسميات أو طوائف بروتستانتية كلاسيكيّة مثل الأنغليكانيّة أو الميتوديّة) نحو أشكال من التدين المفرط أكثر أصوليّة وأشدّ كاريزميّة (إنجيليّة، خمسينيّة، سلفيّة، تبليغيّة، صوفيّة جديدة)... بهذا المعنى لا تغدو «عودة» الدّيني أن تكون من قبيل الوهم البصري: يجدر الحديث عن تحوُّل...»**. المرجع نفسه، ص ص 25، 26.

11 قامت الحداثة الغربيّة أساساً، وكثورة جذريّة على النظام القيمي للقرون الوسطى، على استبدال "مركزيّة الإنسان" محلّ "مركزيّة الله"، أحد تجليات هذا التبدّل اللا-استراتيجي، تحوّل التشريع الأخلاقي من مصدره اللاهوتي إلى مصدره النّاسوتي؛ فالفيلسوف الفرنسي جون جاك روسو استبدل الآمريّة الإلهيّة بآمريّة الضّمير الإنساني، والفيلسوف الألماني إيمانويل كانط استبدل آمريّة الإله بآمريّة العقل، كذلك إميل دوركايم الذي استبدل بدوره آمريّة الإله بآمريّة المجتمع، وصولاً للفيلسوف المعاصر لوك فيري الذي استبدل آمريّة الإله بآمريّة الإنسان المؤلّه.

للتفصيل في ذلك على نحو أكثر عد إلى طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانيّة: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، ط1، (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2014).

12 جيل ليبوفتسكي، المرجع السابق، ص 12- 14.

ثانياً: الدّين والتّدين في التراث الغربي: رصداً للتّصوّرات الفلسفيّة

بقراءة أوّليّة للفاهمة الغربيّة وكيفيّة تمثلها للدّين -ليس كمصطلح هذه المرّة بل كرؤية وممارسة- يمكن تحديد ثلاثة تصوّرات مثّلت كيفيّة توجّه هذا العقل للدّين والاعتقاد فيه، والممارسة الحيّة له، تتمركز في دوائر ثلاث؛ الأولى تموضع ذاتها خارج كلّ معقوليّة، ما يجعل المؤمن على غير قناعة بها، لأنّ على الإنسان «**أن يؤمن كي يتعقّل**». أمّا الدائرة الثانية، فهي موازية للأولى، تُخضع الدّين للعقل كشرط للإيمان، ذلك أنّ على الإنسان «**أن يتعقل كي يؤمن**». أمّا الدائرة الثالثة والأكثر انتشاراً خاصّة خلال فترة الحداثة وما بعدها -كنمط جديد من الإيمان الشخصي- فهي ألّا تؤمن مطلقاً، فقط لأنّ «**الإله قد مات، ولم يبقَ له دور في عجلة التاريخ، وأنّ كلّ لاهوت ناسوت، وأنّ كلّ تيولوجيا هي ميثولوجيا زائفة**». ويمكن بسط مزيد من التّفصيل على النّحو الآتي:

1. التّصور الأول: يطبع عدداً غير قليل من المؤمنين -المتدينين-، يُطلق على تصوّرهم الدّيني «**الألوهيّة السّالبة**» أي التي تنفي كلّ صفات عن الإله بزعم تنزيهه بعيداً عن كلّ تشبيه أو تمثيل، فذهبت إلى بسط مقاربات متناقضة لا تزيد المعتقد إلّا تشوّشاً واضطراباً وحالة من الإيمان اللّايقني، إلى حّد نفي الإله، منطقها الإيماني «**أنّ الله غير موجود وموجود**». ومن باب الإنصاف ليس علينا أن نفهم القول على ظاهره، كمقولة يُراد بها الإلحاد، ذلك أنّ أصحابها من ذوي أهل العرفان والتصوّف اللّاتيني، إلّا أنَّ التّنزيه المغالى فيه سيحدثُ اضطراباً إلى حدّ التشكيك في وجود الإله ذاته. من روّاد هذا الاتّجاه اللّاهوتي الدّومينيكي الألماني (يوحنا إكهارت 1260-1327)، ومن مقولاته في ذلك: «إنّ الله خاوٍ كما لو كان غير موجود»، «عليك أن تحبّ الله كما هو: أعني باعتباره لا-إلهاً، ولا-روحاً، ولا-شخصاً، ولا-صورةً»، هذا النّوع من التّأليه يسمّيه بـ«الألوهيّة الصّامتة»، «العدم غير المُسمّى»، «القفر السّاكن»، «ظلمة الألوهيّة السّرمديّة». كذلك مواطنه اللّاهوتي يوحنا تاولر (1300-1361) يقول في وصفه لله بـ«الظّلمة الإلهيّة»، وكذا «العدم الذي لا اسم له ولا شكل»، «البرّيّة القَفراء» [...]، وهو منهج في اللّاهوت يعود إلى القدّيس أوغسطين حينما اعتبر أنّ الله «لا يوصف على أحسن نحو إلّا عن طريق السّلوب -أي السّلب-». وحتّى من حاول إبراز شيء من التَّصور الإيجابي لله، فإنّه ما يلبث أن يُقحم التَّصور النَّافي، لا عن بعض الصِّفات، بل عن الوجود الإلهي عينه، مثل هؤلاء اللّاهوتي الألماني يعقوب بوهمه (1575-1624) الذي ذهب إلى أنّ جميع الأشياء تقوم على «نعم ولا»، يرى بموجبها أنّ الله الـ «لا- الأبديّة»، و«نعم- الأبديّة»...![13]

13 وولتر ستيس، **الزمان والأزل: مقال في فلسفة الدّين**، تر: زكريا إبراهيم، (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2013)، ص ص 52، 53.

هذا الموقف ينبني أساساً على مفارقات ظنّية، قد لا تحظى بإقناع كامل، فهي عقيدة تستمدّ مشروعيتها من لا معقوليتها، بحجّة أنّ الإيمان غير معقول، ولو كان كذلك -أي معقولاً- لبَطُل. يقول الفيلسوف الأمريكي وولتر ستيس: "**بيد أنّ كبار علماء اللّاهوت كانوا أدرى بالأمر، لأنّهم قد اتّخذوا مذهب التّثليث الذي ينطوي على تناقض ذاتي، وسيلة للإلقاء بالسّر الإلهي في وجوه النّاس دون أدنى مواربة! [هكذا]... إنّ شتى المحاولات التي تُبذل من أجل جعل الدّين أمراً عقليّاً أو منطقيّاً صرفاً، ليست مجرّد محاولات سطحيّة ضحلة فحسب، وإنّما هي محاولات، وإن قدّر لها النّجاح، فستكون الكفيلة بالقضاء على الدّين. والحقُّ أنّه إمّا أن يكون اللّه سرّاً، وإمّا ألّا يكون على الإطلاق**»[14].

ذلك ما جعل الساحة الدينيّة الغربيّة تشهد العديد من الدّعوات التي تنادي بتحرير وتجريد المسيحيّة من الأفكار الهيلينيّة Dehellinization، ومن بينها دعوة اللّاهوتي الألماني أدولف فون هارلاك Adolf fan Harlak (بروتستانتي من دعاة التصالح مع العلمنة خلال القرن التاسع عشر)، وتبعه في ذلك الكاثوليك، لكن ليس علينا الاعتقاد بأنّ هكذا مطلب يهدف منه أولئك إلى تصفية المسيحيّة والوصول بها إلى نقائها وصفائها الأوّل (المسيحيّة الهيلينيّة الأصيلة)، وإنّما لأنّهم رأوا في تلك القوالب مفسدة للعقيدة المسيحيّة ومنعها من التطوّر والاندماج في العلمنة؛ **أي أنّه مطلب تحرير يُراد به إحداث علمنة شاملة للمسيحيّة**. فمثل هؤلاء الدّاعين إلى تحرير المسيحيّة من التراث الهيليني -كما يعتقد الفيلسوف الماليزي المعاصر نقيب العطّاس- رأوا أنّ هذا التراث هو الذي كان سبباً في إنزال المسيحيّة من سماء قدسيّة إلى تلاعبات الأسئلة العلميّة والتّساؤلات الفلسفيّة التي لم يصمد أمامها ذلك النوع من المسيحيّة، وجعلها تبدو ساذجة وكأنّها تعكس مرحلة الطفولة في الفكر الإنساني[15].

2. التصوّر الثاني: يحظى بقبول سواد المثقفين والفلاسفة وأهل الرّأي في الثّقافة الغربيّة، وهو يسعى إلى تطويع الدّين على مُحكّمات العقل، فهو بذلك نقيض الأوّل، فإذا كان الأوّل إيمان اللّاهوت، فإنّ الثاني أقرب إلى الفلسفة، وهو الذي أفضى إلى **ديانة المؤلّهة/ الدّيانة الربوبيّة**، أو ما يُعرف بـ «**الدين الطبيعي**»، دين الفلاسفة والعلماء خلال القرن الثامن عشر، قوامه التّأسيس العقلي للدّين، يرفض كلَّ معطى للوحي والنبوءات، والمعجزات، بدعوى أنّها من صنف الأمور الغرائبيّة غير المعقولة وجب تطهير الدّين منها، رغم أنّها ممّا يستمدّ منه الدين روحه وجوهره. من هؤلاء: فولتير، دانيس ديدرو بكتابه الشهير «في كفاية الدّين الطبيعي»، إسحاق نيوتن، جون جاك روسو، سبينوزا في «رسالة في اللّاهوت والسّياسة»، إيمانويل

14 وولتر ستيس، المرجع السابق، ص 48.

15 سيّد محمّد نقيب العطاس، **مداخلات فلسفيّة في الإسلام والعلمانيّة**، تر: محمّد طاهر الميساوي، ط1، (كوالالمبور: المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلاميّة، 2000)، ص ص 32، 33.

كانط في «الدّين في حدود مجرّد العقل»... وغيرهم كثير. وتعود جذور هذا الاعتقاد إلى حركة الإصلاح الدّيني خاصّة مع مارتن لوثر، وقد عملت حركة الإصلاح على تحقيق أمور ثلاثة:

1 ـ تبسيط مجموعة العقيدة المسيحيّة.

2 ـ التشديد الفردي على الخلاص، واعتبار الدّين أمراً شخصيّاً داخليّاً عميقاً.

3 ـ إهمال نظام الطقوس الدّينيّة الذي عرفته كنيسة العصور الوسطى، وما رافقه من تسلسل في مراتب الكهنة[16].

لكن ألا يمكن القول إنّ هذا الإصلاح كان إيجابيّاً، وهو بذلك يخدم الحياة الدينيّة أكثر ممّا يدنّسها، خاصّة تحت أوضاع الصراع الطائفي والتسلّط الذي مارسته الكنيسة؟ حقيقة، قد ظهرت بعض النزعات الغيورة على الدّين تحاول مجابهة هذا التغيير الجذري للديانة المسيحيّة إلّا أنّ الأمر كان أشبه بما فات عليه الأوان، وقد كتب جون هرمان راندال (John Herman Randall) عن حقيقة الإصلاح الديني يقول: "**الحقيقة أنّ عصر الإصلاح لم يكن في الواقع عصراً كثير التّدين، فكانت مناهضته للرهبانيّة صادرة عن نزعة قليلة الارتباط بالإيمان الدّيني أو التقويم الأخلاقي... وإذا كان عصر حركة الإصلاح عصراً غير ديني، فالعصر الذي تلاه والذي ظهر فيه مذهب التطهير في النصرانيّة وحركة الإصلاح الكاثوليكي المقابلة له كان عصراً دينيّاً، فأهميّة الدّين كانت ضئيلة في عالم شكسبير وسبينسر، لكنّ الدّين كان كلّ شيء في عالم ميلتون. غير أنّ قادة الفكر كانوا بالفعل قد انصرفوا عن حقل الدّين ليتّجهوا صوب العلم، فمهّدوا بذلك الطريق لما تمّ في القرن الثامن عشر من قطع كلّ صلة بالدين**»[17].

لنا من هؤلاء دنيس ديدرو (Denis Diderot 1713-1784) الذي حاول شرعنة الدّيانة الطبيعيّة من خلال اعتبارها ديانة إلهيّة وليست إنسانيّة، لذا فلا تعارض بينها وبين الوحي، فأيّ دين يقدّمه الله ينصّ على معرفة الحقائق الأساسيّة (المعتقدات)، والالتزام بالواجبات الضروريّة. وهي الأمور ذاتها التي تنصّ عليها ديانة العقل، أي معرفة الله، وكذا العمل بالواجبات مع القوّة اللازمة لنعمل ونؤمن، وهي بذلك لم تترك شيئاً لديانة الوحي من حيث الأفكار والمعتقدات الأساسيّة، إذاً هذه الدّيانة لم تكن غير كافية[18]. كذلك سبينوزا ونظريته في اللّاهوت، التي سبَّق فيها المعرفة الفطريّة أو النور الطبيعي (أي العقل) على الوحي والنبوّة، فلئن كانت النبوّة «**معرفة يقينيّة يوحي بها الله إلى البشر عن شيء ما، وأنّ النّبي هو مفسّر ما يوحي الله**

16 جون هارمان راندال، **تكوين العقل الحديث، ج1**، تر: جورج طعمه، دط، (بيروت: دار الثقافة- مؤسّسة فرانكلين للطباعة والنشر، د ت)، ص 226.

17 جون هارمان راندال، المرجع السابق، ص 225.

18 Diderot Denis. **De la suffisance de la religion naturelle,** (Version électronique; Ebookslib.com, 2013), pp 2, 3.

به» فإنّها تخصّ «**الناس الذين لا يقدرون على الحصول على المعرفة اليقينيّة بالله إلّا عبر الإيمان**»[19]. أي العوام الذين لا يُجِيدُون استخدام عقولهم، على عكس الخاصّة من النّاس الذين يهتدون إلى الله دون ما وحي، بل بنور عقلهم الخالص. ويخلص سبينوزا إلى النتيجة المثيرة التالية: «**إنّ التّصديق بالمعجزات يجعلنا نشكّ في كلّ شيء ويؤدّي بنا إلى الإلحاد**»[20].

3. أمّا التصوّر الثالث: فهو النافي بإطلاق للدّين، من روّاد هذا الاتّجاه فيورباخ، وفلاسفة الارتياب الثلاثة: ماركس، نيتشه، فرويد. ولهم تصوّر «شاذّ» عن الدّين، ولا يتردّدون بنعت الدّيانات ومتعلقاتها من الحقائق الغيبيّة بأسفه العبارات، وأقذع الأوصاف، ففيورباخ يزعم أنّ الدّيانات ما هي إلّا نتاج الاعتقاد في الخوارق الطبيعيّة وتأليهها لا غير. حتى النزر القليل الذي تركه المؤلّهة الطبيعيّون كان قد قوّضه واعتبره أمراً زائفاً، ذلك أنّ الإله يبقى مجرّد «**رؤية الإنسان** لذاته»[21].

كذلك ماركس ورؤيته النقديّة الراديكاليّة للدّين إذ يقول: «**هذا هو أساس نقد الدين؛ الإنسان يصنع الدّين، الدّين لا يصنع الإنسان**»، كما يعتقد في أنّ «**الحرب على الدّين هي حرب غير مباشرة على البؤس**»، وأنّ «**الدّين هو أفيون الشعوب l'opium du peuple**»[22].

واعتبر نيتشه أيضاً أنّ الله هو مجرّد تصوّر إنساني «**فالله ما هو إلّا إنسان، إنّه شبح من عالمنا نحن لا من عالم آخر**»، **حتى إذا شهد زاردشت هذه الحقيقة قال:** «**إذا ما آمنت الآن بمثل هذا الشبح (الله)، فلا يكون في إيماني إلّا توجّع وصغار، ذلك ما أقوله للمأخوذين بالعالم الثاني**»[23]. فالإيمان بعالم ثانٍ غير عالم الأرض ناجم عن شعورنا بالعجز واليأس، فحينما يتملّك الجسد اليأس من عالم الأرض، فإنّ الإنسان يبصر عالماً خفيّاً، مخنثاً، ليس فيه أيّ سمة إنسانيّة، لذا يبقى مجرّد سماء من عدم[24]. وقد أرجع النّمساوي سيجموند الدّين إلى ما اعتبره **أوهاماً بدائيّة طفليّة**[25].

---

19 باروخ اسبينوزا، **رسالة في اللّاهوت والسياسة**، تر: حسن حنفي، ط1، (دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، ص 119.

20 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

21 فيورباخ، **أصل الدين**، تر: أحمد عبد الحليم عطية، ط1، (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1991)، ص42.

22 Jose Medina et les autres, magasin, **la philosophie comme débat entre les textes**. Numéro d'éditeur: 7482 – Dépôt légal Janvier 1988, p547.

23 فريديريك نيتشه، **هكذا تكلّم زاردشت**، تر: فليكس فارس، (الاسكندرية: مطبعة جريدة البصيرة، 1938)، ص 22.

24 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

25 **la philosophie comme débat entre les textes**. 548.

نجد من المعاصرين ميشيل أونفري الذي استأنف مشروع فيورباخ وفرويد في نفيهما للّاهوت، في جعله لكلّ ميتافيزيقا جذوراً فيزيقيّة، كأن يصف الجنّة بـ «**الجغرافيا الغرائبيّة**»[26]، والقول بحياة أخرى مجرّد اختلاق ثمنه نسيان الواقع الوحيد، وأنّ الإلحاد هو اسم ثانٍ للحياة، يقول: «**إنّ خلق العوالم الخُلقيّة لم تكن لتكون فظيعة لولا أنّ ثمنها عظيم: نسيان الواقع، وبالتّالي إهمال مذنب للعالم الوحيد الموجود. عندما يتخاصم الإيمان مع قانون الأسباب الملازمة، أي مع الذّات، تتصالح الفكرة الإلحاديّة مع الأرض، ذلك الاسم الآخر للحياة**»[27]. وإنّ الإنجيل مثلاً «**قول إنجازي**» ـ مقولة لجون أوستين في فلسفته التداوليّة استثمر فيها أونفري ضدّ الإنجيل- بمعنى أنّ التّلفظ يخلق الواقع، فالكتب السّماويّة تبرز قوّة اللّغة لتخلق ما تقول[28].

ثالثاً: الدّين والتّدين في المجتمع الغربي المعاصر بين الإمكان والاستحالة

على نقيض ما يُعتقد من أفول نجم الدين خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، نجد من يؤكّد أنّه و«**مع انتهاء القرن التاسع عشر لا الرأسماليّة ولا الاشتراكيّة كان باستطاعتهما إخماد شعلة الدين، وأنّ الإله ـ في بعض الحالات ـ يمكن اعتباره كأحد المنتصرين في معركة الإيديولوجيّة التي دارت رحاها خلال القرن العشرين**»[29]. معتبراً في الوقت ذاته أنّ مقاربة فرويد النفسيّة وماركس الاقتصاديّة تبقى مجرّد استثناءات، ذلك أنّ العلوم الإنسانيّة لم تغفل الاهتمام بديمومة التجربة الدينيّة، خاصّة الدراسات الفينومينولوجيّة منها[30].

أيضا شهادة عالم الاجتماع الفرنسي غوستاف لوبون (Gustave le bon) إذ أكّد على أنّ تاريخ الشعوب تحكمه آلهتهم، حتى في الوقت الحاضر هذا التحكّم ما يزال قويّاً. ولئن تغيّرت مع التاريخ رؤية الناس لآلهتهم، إلّا أنّ تلك الشعوب لم تبقَ دونما ديانة، ذلك أنّه مهما تغيّرت الديانات فإنّ المجتمع يبقى مجذوباً نحو إيمان اجتماعي[31]. بل كبار الآلهة التاريخيّة التي أحبّها ملايين الناس من قبيل؛ جوبيتار، بوذا، الله... لم تخلق من الخوف، بل من الأمل.

---

26 ميشال أونفري، **كتاب نفي اللاّهوت: فيزياء الميتافيزيقا**، تر: مبارك العروسي، ط1، (بغداد: منشورات الجمل، 2012)، ص 09.

27 المرجع نفسه، ص 13.

28 المرجع نفسه، ص ص 145، 146.

29 Fabrice Clément, **Les Dieux disséqués: vers une science du religieux**, In Critique 677(Octobre), (Paris. éd. de Minuit, 2003), P747.

30 Ibid, p 747.

31 G. Le Bon, **Les incertitudes de l'heure présente: Réflections sur la politique, les guerres, les alliances, le droit, la morale, les religions, les philosophes, etc**... , (Paris: Ernest Flammarion, 1923), p 72.

إنّ أهمّ الأدوار التي لعبتها الأديان هي خلقها اليقين بوجود مستقبلي قادر على تجميل d'embellir الحياة الحاضرة، وأنّ قوّة الآلهة تكمن في صعوبة استبدالها، [حتى وإن تمّ اعتبار الدين أمراً وهميّاً] فإنّ الأوهام الاجتماعيّة ما زالت غير مرضية، مقارنة بالأوهام الدينيّة[32].

كما يعتبر مؤرّخ الأديان الفرنسي ميشال مسلان (Michel Meslin)، بمقاربته الفينومينولوجيّة للظاهرة الدينيّة، أنّ المقدّس يحضر كعنصر في بنية الإنسان ذاته، وليس مجرّد مرحلة من تاريخه العقلي[33]. والفكرة ذاتها نجدها عند ميرسيا إلياد (Mircea Eliade) حيث يقول: «**إنّ المقدّس هو عنصر من عناصر بنية الوعي وليس مرحلة من مراحل تاريخ الوعي، ذلك أنّ عالماً ذا معنى -والإنسان لا يسعه أن يعيش في العماء أو الخواء (chaos)- هو حصيلة سيرورة وجدليّة يمكن أن نسمّيها عمليّة تجلّي المقدّس (Manifestation)، والحال أنّ الحياة البشريّة تصير ذات معنى بأن تحاكي النماذج التي أوحت بها كائنات غيبيّة مفارقة... فإذا عدنا إلى أقدم مستويات الثقافة، نجد أنّ العيش ككائن بشري هو بذاته فعل ديني**»[34]. وفي ذلك كلّه ردّ على مختلف الآراء الحداثيّة التي جعلت من الوعي بالدين مجرّد مرحلة تاريخيّة يعيها الإنسان وسيكون مآلها الضمور بمجرّد أن يزداد الإنسان وعياً. خاصّة رأي عالم الاجتماع الفرنسي أوغست كونت في قانون الحالات الثلاث، الذي جعل من الرؤية الدينيّة مرحلة بدائيّة جرى تجاوزها مروراً بالمرحلة الميتافيزيقيّة وصولاً إلى المرحلة الوضعيّة.

بل لم يقف الأمر عند هذا الاهتمام بالمقدّس فحسب، وإنّما نادى هؤلاء بضرورة تبنّي «**إناسة دينيّة**» بديلاً عن النزعة الإنسانيّة الحديثة اللّادينيّة، وهي «**إناسة دينيّة يكون فيها الدين بُعداً أساسيّاً للإنسان**»[35]، إذ «**أنّ الدين بحسب أيّ الأشكال التي يرتديها، يقدّم تفسيراً للإنسان وللعالم وأيضاً للإنسان داخل العالم... يُظَلِلُ الدّين الإنسان بإحساس أمام عالم طبيعي قد يظهر له أحياناً مرعباً خاصّة عندما لا يكون هو السيّد المطلق فيه، وكذلك في مجتمع يسعى لتنظيم العلاقات بين البشريّة فيه، وهو يجيب كذلك عن المشاغل الفرديّة كما الشأن عن الكروبات الجماعيّة**»[36]. هذا الإنسان هو ما يصفه ميرسيا إلياد بـ «**الإنسان الكلّي أو الجامع**» «**الذي لا يسعه البتة أن يكون تماماً منزوع القداسة**»[37].

---

32 G. Le Bon, ibid, p 73.

33 ميشال مسلان، **علم الأديان: مساهمة في التأسيس**، ص 318.

34 ميرسيا إلياد، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، تر: مسعود المولى، ط1، (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2007)، ص 40-41.

35 ميشال مسلان، المرجع السابق، ص 312.

36 ميشال مسلان. المرجع نفسه، ص 314.

37 ميرسيا إلياد. المرجع السابق، ص 45.

لكن ما مكانة هذه الدعوات وأثرها على الساحة الاجتماعيّة الغربيّة؟ إنّ هذا السؤال يجعلنا نقف على مستوى آخر لعودة المقدّس، مستوى يجعلنا نعتقد في أنّ المطالب السابقة ظلّت تمثل مجرّد طموح لأقليّة قليلة من بعض الفلاسفة والمثقفين ومؤرّخي الأديان، ذلك أنّه على المستوى الاجتماعي ما يزال الدين يجد اعتراضاً صارخاً في المجتمعات الغربيّة، وهذا ما تبيّنه جملة من الدراسات الميدانيّة.

ففي عدد يناير 1949 نشرت مجلة «ريدرز دايجست» الأمريكيّة مقالاً تحت عنوان «الله والشعب الأمريكي» أظهرت فيه نتائج استفتاء الأمّة الأمريكيّة حول الدين، فعن سؤال المحرّر عن مدى الإيمان بوجود الله؟ أجاب 95% منهم بأنّهم مؤمنون بوجوده. وعن مدى اعتبارهم الدين ضروريّاً لحياة فاضلة؟ أجاب منهم 25% فقط بالإيجاب. وفيما إذا كان الدين مؤثراً في تنظيم الشؤون السياسيّة والعمليّة أجاب 54% منهم بالنفي...، وهو ما يعني أنّ إيمانهم بالله الذي بلغ 95 بالمئة هو مجرّد ترديد لكلام إزاء لفظة عهدها الناس طويلاً، أو مجرّد ايمان عقلي، فالإله الذي لا يتدخّل في العالم ولا يملك أن يغيّر في سلوك الناس، هو إله غير مرغوب فيه[38].

وفي دراسة أخرى أُجريت سنة 2002 بيّنت أنّ معدّل التّديّن منخفض في فئة الشباب في الغرب؛ فعن سؤال أيّ العناصر هو الأهمّ في حياتك؛ العمل أم العائلة أم الأصدقاء، التسلية، السياسة، الدين؟ كانت النتائج كالآتي: حاز الدين في فرنسا نسبة 8% بالنسبة إلى فئة 16-29 عاماً. أمّا في الولايات المتّحدة الأمريكيّة -رغم ما تعرفه من مستوى تديّن أعلى- فقد كان الانخفاض واضحاً من 46 إلى 61 % وهو مترابط بالمستوى العلمي للأشخاص. فالذين يعتبرون الدين مُهمّاً في حياتهم يشهدون في مقابل ذلك تدنياً في مستواهم العلمي. أمّا كندا، فكانت نسبة قبول الدين من 23 إلى 45%، في حين أنّ ألمانيا كانت النسبة من 11 إلى 15%، السويد 8 إلى 15%، إيطاليا 35 إلى 40%.

فكانت بذلك أهميّة الدين أقلّ من أهميّة العائلة أو الأصدقاء والعمل والتسلية، خاصّة في الدول الإسكندنافيّة التي كانت الأكثر إلحاداً، والولايات المتّحدة الأمريكيّة الأكثر تديّناً[39]. مثل هذه المعطيات هي ما يجعل من مسألة الدّين مساومة مستحيلة.

38 نقلا عن وولتر ستيس، **الدّين والعقل الحديث**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط1، (القاهرة: مكتبة مدبولي للنشر، 1998)، ص 107.

39 نقلا عن ريمون بودون، **أبحاث في النظريّة العامّة في العقلانيّة العمل الاجتماعي والحسّ المشترك**، تر: جورج سليمان، ط1، (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة - مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2010)، ص ص 289، 290.

رابعاً: تقييم التجربة الغربيّة في التسامح الديني على ضوء الأحداث السياسيّة الراهنة

بالنسبة إلى التسامح كمصطلح في الفكر الغربي، فإنّ الكلمة الإنجليزيّة toleration من الجذر tolerare تعني (التَّحمُل)، ما يعني أنّها تَحمِلُ فكرة متضمّنة للمعاناة، أو (التعايش مع شيء لا يُحَبُّ في الحقيقة)، أو غير أخلاقي، بل هو شرّ بصورة من الصور. لذلك اتّسع مفهوم (التسامح) كموقف عقلاني دشّنه جون لوك، ليشمل حاليّاً التسامح (أي تحمّل) كلّ ما هو شاذّ عن الطبيعة، كالتَّسامح مع الشواذّ، ليس بمعنى قبولهم أو حبّهم أو الاعتراف بهم، وإنّما (تحمّلهم)، وهذا الأخير لا يكون إلّا مع شيء لا يُطاق. لذلك صرّح الناقد والأديب العالمي الشهير صاحب جائزة نوبل للآداب عام 1948، وهو توماس ستيرنز إيليوت (Thomas Stearns Eliot 1888-1965) قائلاً: «المسيحي الحقيقي لا يرغب في أن يتمّ التسامح معه»[40]، بمعنى أنّ المسيحيين لم يعودوا في بيئة يزداد غياب الله عنها (مع موجتي العلمانيّة والإلحاد) حتى يرغبوا بأن يتمّ التعايش معهم وقبولهم فحسب، فالمسيحي الحقيقي لا يرغب في أن يتمّ تحمّله، بل ينبغي تمجيده واحترامه ومحبته. الفكرة ذاتها عبّر عنها فيلسوف السياسة البريطاني (موريس كرانستون) بقوله: «التسامح شيء معد [...] بفعل ذلك القسط من الشرّ الذي يحمله معناه»[41].

ما نخلص إليه هنا أنّ كلمة التسامح تحمل «نوعاً من التسوية غير المريحة»، وأنّ التسامح الذي جرى تمريره والموافقة عليه من بعض الأطراف الدينيّة، لا يزيد عن كونه تقبّلاً للآخر من باب الاضطرار لا غير.

أمّا ما إذا كان الغرب اليوم يُعدّ نموذجاً للتسامح الدّيني، وإذا كانت التجربة العلمانيّة الغربيّة قد حققت أهدافها بفصل الدين عن السياسة ومصالحها، فهي فكرة كشفت عن غطائها الأوضاعُ السياسيّة العالميّة الراهنة، ولنا في ذلك نموذجان من ذلك: الأوّل ذلك اللقاء التاريخي بين كنيستين طال انفصالهما لما يقارب عشرة قرون تبعاً لأزمة سياسيّة عاشتها منطقة الشرق الأوسط، والثاني مناقض لسابقه يتعلّق بانفصال كنيستين طال اتّصالهما لمدّة أربعة قرون فرضته أزمة سياسيّة عاشتها جزيرة شبه القرم؛ أمّا الأولى، فهي ممثلة في اللّقاء الأخير بين البابا فرنسيس ممثل الكاثوليكيّة، وبطريرك موسكو وعموم روسيا للأرثوذكس في «هافانا» بـ «كوبا»، وذلك بعد انفصال بين الكنيستين الشرقيّة والغربيّة منذ 1054، ليكون اللقاء التاريخي في 2016، (وبلقاء سرّي). والأهمّ من ذلك أنّ البابا فرنسيس حاول عقد هذا الاتفاق منذ عشرات السنوات لكنّه لم يفلح إلّا بعد تصريحه القائل: «إنّ روسيا يمكن أن تعطي الكثير للسلام في العالم»، في رسالة ضمنيّة لم يدركها الكثير، وهي الاعتراف بالتدخّل الروسي في سورية. وقد قال الخبير في الشأن الفاتيكاني (ماركو

40 سمير الخليل وآخرون، **التسامح بين شرق وغرب: دراسات في التعايش والقبول بالآخر**، تر: ابراهيم العريس، ط1، (بيروت: دار الساقي، 1996)، ص ص 5-7.

41 المرجع السابق، ص 07.

بوليتي): «سيكون من السذاجة الاعتقاد بأنّ المرونة المفاجئة للبطريرك ليست متّصلة بوضع روسيا في هذه اللحظة الجيوسياسيّة»، بمعنى، لم يتمّ اللّقاء إلّا بإذن من السلطة السياسيّة الروسيّة، وعلى رأسها فلاديمير بوتين، الذي رأى ضرورة التصالح مع الغرب لإعادة تقسيم كعكة الشرق الأوسط من جهة ولو إيديولوجيّاً، ولحماية الأرثوذكس والكاثوليك في الشرق الأوسط، ما يلزم تدخّل الولايات المتّحدة الأمريكيّة وروسيا.

أمّا الثانية، فهي ممثلة بأزمة أوكرانيا وروسيا بسبب ضمّ الأخيرة لإقليم القرم لها سنة 2014، فقد أدّت هذه الأزمة إلى انفصال «الكنيسة الأرثوذكسيّة الأوكرانيّة» عن «البطريركيّة الروسيّة» في أكتوبر 2018، وهذا بعد تبعيتهما لما يقارب أربعة قرون وما يصحب ذلك من مخاوف حول ملكيّة وتبعيّة الأبرشيات والممتلكات الكنسيّة. بسبب هذه الأزمة كذلك من المتوقع أن تتخلّى الكنيسة الروسيّة الأرثوذكسيّة عن بطريركيّة إسطنبول (القسطنطينيّة) التي يتبعها أكثر من 300 مليون مسيحي أرثوذكسي عبر العالم، كون الأخيرة اعترفت بالكنيسة الأوكرانيّة المنشقّة.

ما تعكسه الوقائع الراهنة هو أنّ التجربة العلمانيّة الغربيّة (فصل السلطتين السياسيّة والدينيّة عن بعضهما بعضاً) مجرّد ادّعاء وإلّا فلا مشاحة في الاعتقاد أنّ مثل هذا الفصل أملته ظروف سياسيّة قائمة على أساس المصلحة في العلاقات بين السلطتين الزمنيّة والروحيّة، وأنّ التجربة الغربيّة في التسامح الديني هي الأخرى كانت وما زالت نصوصاً فلسفيّة لم ترقَ بعدُ إلى مستوى الواقع السياسي المأمول.

على سبيل الختام:

أفضل ما نختتم به هذه الورقة هو نصٌّ للأستاذ «حسن حنفي» يأتي فيه على رصد مختلف المراحل التي مرّت بها الظاهرة الدّينيّة مع الفلسفة الغربيّة الحديثة والمقاربات النقديّة المختلفة لها، يقول: «**استأنف الغرب الحديث في عصوره الحديثة نقد الدين عند سبينوزا باسم العقل في القرن السابع عشر، وعند فولتير وكانط باسم التنوير في القرن الثامن عشر، وباسم العلم والتقدّم والإنسانيّة عند رينان وأوغست كونت في القرن التاسع عشر، وعند سارتر باسم الحريّة. فالدين يتمّ إثباته بالعقل وليس بالنقل عند ديكارت وسبينوزا وباقي الديكارتيين. وهو دين الطبيعة عند روسو. والدين المطلق عند هيغل الذي يتوحّد فيه مسار الوحي بجدل التاريخ. وهو دين الإنسان، لأنّ كلّ تيولوجيا هي أنثروبولوجيا مقلوبة. الدين اغتراب الإنسان عن واقعه وتجسيد لأحلامه إذا عجز عن تحقيقها عند فيورباخ. وهو أفيون الشعوب وزفرة المضطهدين عند ماركس، يلعب دورين متناقضين طبقاً للبناء الطبقي للمجتمع؛ يستعمله الحكّام كأداة للسيطرة، ويستعمله المحكومون كأداة للتحرّر. الدّين مجرّد تجربة حيّة في فلسفة الحياة؛ تجربة النشأة**

والمصير، والفناء والخلود، والبدن والنفس، والأزمة والسكينة، واليأس والأمل، والخوف والرجاء، والحزن والفرح...»[42].

42 حسن حنفي، هل النقد وقف على الحضارة الغربيّة؟ **فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي**، أعمال الندوة الفلسفيّة 15 بجامعة القاهرة، الجمعيّة الفلسفيّة المصريّة، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2005)، ص 10.

قائمة المراجع بحسب ورودها في الدراسة:

بالعربية:

- ماكس فيبر، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، تر: جورج كتورة، ط1، (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2012).
- غوستاف لوبون، **روح الاجتماع**، ط1، (القاهرة: مؤسّسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، 2015).
- مالوري ناي، **الدّين الأسس**، تر: هند عبد الستار، ط1، (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2009).
- أوليفييه روا، **الجهل المقدّس: زمن دين بلا ثقافة**، تر: صالح الأشمر، ط1، (بيروت: دار السّاقي، 2012).
- جيل ليبوفتسكي، **أفول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطيّة الجديدة**، تر: البشير عصام المراكشي، ط1، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدّراسات، 2018).
- طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانيّة: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، ط1، (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2014).
- وولتر ستيس، **الزمان والأزل: مقال في فلسفة الدّين**، تر: زكريا إبراهيم، (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2013).
- سيّد محمّد نقيب العطاس، **مداخلات فلسفيّة في الإسلام والعلمانيّة**، تر: محمّد طاهر الميساوي، ط1، (كوالالمبور: المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الاسلاميّة، 2000).
- جون هارمان راندال، **تكوين العقل الحديث، ج1**، تر: جورج طعمه، دط، (بيروت: دار الثقافة- مؤسّسة فرانكلين للطباعة والنشر، د ت).
- باروخ اسبينوزا، **رسالة في اللّاهوت والسياسة**، تر: حسن حنفي، ط1، (دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2005).
- فيورباخ، **أصل الدين**، تر: أحمد عبد الحليم عطيّة، ط1، (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1991).
- فريديريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، تر: فليكس فارس، (الاسكندريّة: مطبعة جريدة البصيرة، 1938).
- ميشال أونفري، **كتاب نفي اللّاهوت: فيزياء الميتافيزيقا**، تر: مبارك العروسي، ط1، (بغداد: منشورات الجمل، 2012).
- ميرسيا إلياد، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، تر: مسعود المولى، ط1، (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2007).
- وولتر ستيس، **الدّين والعقل الحديث**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط1، (القاهرة: مكتبة مدبولي للنشر، 1998).
- ريمون بودون، **أبحاث في النظريّة العامّة في العقلانيّة العمل الاجتماعي والحس المشترك**، تر: جورج سليمان، ط1، (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة - مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2010).

- سمير الخليل وآخرون، **التسامح بين شرق وغرب: دراسات في التعايش والقبول بالآخر**، تر: إبراهيم العريس، ط1، (بيروت: دار الساقي، 1996).
- حسن حنفي، هل النقد وقف على الحضارة الغربيّة؟ **فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي**، أعمال الندوة الفلسفيّة 15 بجامعة القاهرة، الجمعيّة الفلسفيّة المصريّة، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2005).

بالفرنسيّة:

- G. Le Bon, **Les incertitudes de l'heure présente: Réflections sur la politique, les guerres, les alliances, le droit, la morale, les religions, les philosophes, etc**... , (Paris: Ernest Flammarion, 1923).
- Fabrice Clément, **Les Dieux disséqués: vers une science du religieux**, In: Critique ; 677(Octobre), (Paris. éd. de Minuit, 2003).
- Jose Medina et les autres, **la philosophie comme débat entre les textes**. Numéro d'éditeur: 7482 – Dépôt légal Janvier, 1988.
- Diderot Denis. **De la suffisance de la religion naturelle, (**Version électronique; Ebookslib.com, 2013).
- **Dictionaire des concepts philosophiques**, sous-direction de Michel Blay, première édition, (Carrosse _CNRS, 2006).

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2020

All rights reserved © 2020