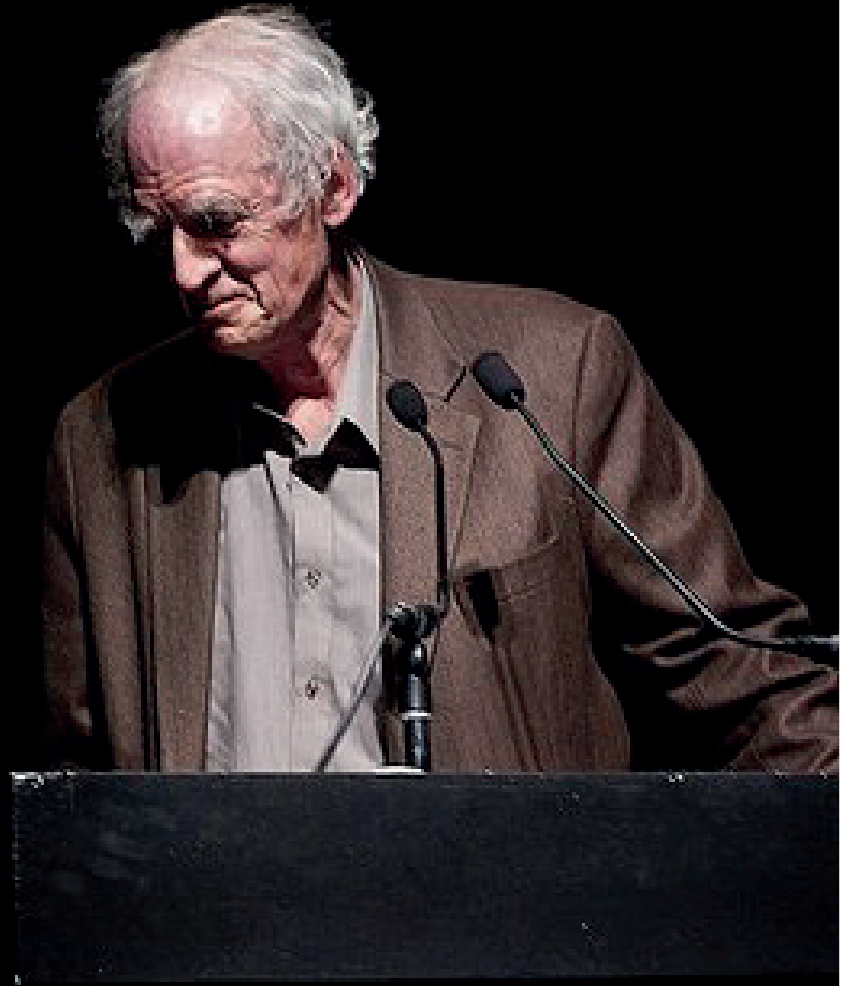


11 يونيو 2021

ترجمات | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

شارلز تايلور وسوسيولوجيا العلمنة

قراءة في كتاب العصر المعلمن



فيليب بورتييه
ترجمة: حاتم أمزيل

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

شارلز تايلور وسوسيولوجيا العلمنة:

قراءة في كتاب العصر المعلمن

فيليب بورتييه

ترجمة: حاتم أمزيل

يُعدُّ مفهوم العلمنة (la sécularisation) واحداً من المفاهيم المحورية في علم اجتماع الأديان، فقد بلغ التفكير في العلاقة الإشكالية بين الحداثة والدّين درجة من النضج بفضل، وبفضل مختلف التأويلات التي نشأت انطلاقاً منه. برزت الكلمة أوّل الأمر بدلالة قانونيّة في مرحلة احتدام التمايز بين المجال الدّيني والمجال الدّنيوي؛ أي إبان نهاية العصر الوسيط. كان اللفظ يعني حينذاك نقلَ حيّزة ملكيّة من مؤسسة دينيّة إلى أخرى مدنيّة. كما أطلق المصطلح على إجراء قانوني كنسي يتمُّ بمقتضاه إخراج رجل دين من النظام الكنسي، أو «إنزاله» إلى مرتبة المؤمن العادي (laïc). بعد فترة، عاد معجم الثورة الفرنسيّة إلى هذا المتن القانوني القديم، واستخدم المشرّع اللفظ في تشرين الثاني/نوفمبر عام 1789 للإشارة إلى عمليّة تحويل ممتلكات الكنيسة إلى صفة «ملكّيّة وطنيّة» بغرض بيعها. ثمّ أعيد استخدامه بين سنتي 1791-1792 في نظام الكنيسة الدستوريّة المحدث آنذاك، للدلالة على عمليّة استبعاد بعض الكهنة إثر رفضهم هذا النظام الذي أضحى منذ ذاك الزمن بمثابة الدستور المدني لرجال الدّين. وقد تولّدت عن اللفظ دلالات في الحقل الفلسفي. ورغم تفضيل هيغل لفظ: (mondanisation «verweltlichung»)، استخدِمَ مفهوم العلمنة (Säkularisierung) بدلالة خاصّة؛ حيث دلّ المفهوم في استعمال الفيلسوف الألماني على سيرورة التجاوز الخاصّة التي حقّقها المجتمع الحديث، من خلال «الانفصال» عن الماضي المسيحي و«استلهامه» في الآن نفسه. أمّا باقي المفكرين الذين جاؤوا بعده، وخصوصاً فويرباخ وماركس ونيتشة، فقد استخدموا المفهوم نفسه، لكن بدلالة لا تتطابق مع الاستخدام الهيجلي. وبالعودة إلى نصوصهم نجد مفهوم العلمنة يحيل على انتشار المرجعيّة المسيحيّة من حياتنا¹. كما اتخذ جول فيري (Jules Ferry) المسار نفسه حين أكّد الحاجة إلى «علمنة المدرسة» في خطابه الشهير بتاريخ 23 كانون الأول/ديسمبر 1880، مُطالباً بالسير على هدي كلّ من ديكارت وبيكون في «علمنة المعرفة الإنسانيّة»، وعلى منوال علمنة «السلطة المدنيّة» في الثورة الفرنسيّة.

بلغ مفهوم العلمنة في وقت لاحق درجة العلميّة. والشاهد على هذا اعتماد علم اجتماع الأديان على المفهوم كنموذج تأويلي أساسي ابتداءً من السنوات التي تلت عام 1950. ربّما تعجّل علماء الاجتماع إبان هذه الفترة في اعتماد فكر إميل دوركهايم وماكس فيبر في استخدامهم مفهوم العلمنة بمعنى سيرورة التخلص التدريجي من الاعتقاد، حيث نظروا إلى تاريخ الحداثة وفق معادلة اقتصاديّة تقول بتوسّع العقلانيّة على حساب تلاشي الاعتقاد. هذا ما نجده لدى براين ويلسون (Bryan Wilson)، الذي تبنّى منذ عام 1966 الرأي الشائع آنذاك، واصفاً في كتابه الدّين والمجتمع العلماني الزمنَ المعاصر بعالمٍ «فقدت فيه الأفكار

1 - عاد المفهوم إلى الظهور مع كارل شميت (Schmitt Carl) في فترة ما بين الحربين، في صورة مختلفة قليلاً، لكي يشير إلى سيرورة تهميش المعطى الدّيني المتوازية مع الارتباط المفهومي للحداثة بالسّجل الكاثوليكي، في الآن نفسه: «المفاهيم الحديثة في حقيقتها، مقولات لاهوتيّة معلّمة». انظر:

- Jean-Claude Monod, La Querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg, Paris, Vrin, 2002

والممارسات والمؤسسات الدينية أهميتها الاجتماعية»²، سواء من حيث تنظيم الوجود الفردي أم من حيث تدبير حياة المجموعات السياسية. وما زال هذا التصور الذي يتبنّى وجهة نظر قائمة على فكرة التصفية يدعم أساس العديد من الأعمال ذات القيمة والأهمية في هذا المجال.

أمّا فيما يخص وجهة نظر شارلز تايلور، فلا بدّ من التذكير بداية بأنّ انشغال هذا المفكر بالمعطى الديني ليس وليد اليوم، فقد بدأ اهتمامه قبل كتاب العصر المعلمن (L'Age séculier) بالعلوم الاجتماعية التي تتخذ من هذا المعطى موضوعاً لها. يشهد على هذا الأمر لائحة مؤلفاته. ولإثبات ما نقول سنركّز على ثلاثة مؤلفات أساسية: الكتاب الأوّل منابح الأنا³ (les sources du moi)، وهو عبارة عن وصف لعملية تاريخ التكوين. قام تايلور في هذا الكتاب بمقاربة الحداثة، باعتبارها نظاماً يمتلك «مرجعية ذاتية» نابعاً من سيادة الوعي الذاتي، وهو وعي مستقل عن التبعية الدينية. ولرسم إطار هذه الحداثة، عاد تايلور لإبراز مسار ما يسميه متخيل «البشرية الاستثنائية». وقد فرض هذا المسار التحليلي على المفكر الرجوع بتحقيقاته إلى العصر اليوناني القديم لكشف الحجاب عن اللحظات الأساسية التي ساهمت في بناء متخيل وضع أعمدته ديكارت ولوك، وأعلنت عنه الأفكار السابقة على هذين الفيلسوفين، وخصوصاً البروتستانتية، وبشكل من الأشكال مساهمات القديس أوغسطين، مجسدة في تركيزه على الخاصية المركزية للجوانب الباطنية. كما نبّه الفيلسوف الكندي إلى أنّ خلق هذا النموذج الأنثروبولوجي ارتبط بتوسّع العقلانية الأداتية، الأمر الذي حرّك ردّ فعل فلسفات الحساسية ممثلة في النزعة الرومانسية على وجه الخصوص.

أثار كتاب آخر الانتباه إلى مسألة ذات صلة بالموضوع، عنوانه تايلور: قلق الحداثة⁴ (Le Malaise de la modernité)، وفيه يلاحظ المؤلف ظهور خاصية مميزة للنظام الجديد مكّنت من «أرباح لا تحصى»، وتكمن هذه الخاصية في تخلص الناس من الولاء للقانون المقدس؛ لأنّه لم يعد هذا الولاء أمراً واجباً، حيث سُمح للجميع بالتعبير عن آرائهم وبترتيب ممارساتهم في هذا النظام بحرية، وبذلك تحوّل الحق في «الأصالة» الذاتية إلى واقع معاش. لكن لا بدّ من الإشارة إلى أمر آخر حدث بالتوازي مع هذا التحوّل، وهو أنّ «هاجس الوسائل» غلب على العالم الجديد بعدما تميّز العصر السابق بـ «قلق الغايات». وقد اكتملت صورة العالم الحديث هذه بفضل القيمة التي مُنحت للنجاحة التجارية والتقنية، كما كان تخاذل السلطة السياسية عاملاً مكملاً لهذا المنحى بفعل تخليها عن وظيفتها التوجيهية والتنظيمية. هكذا يخلص تايلور إلى أنّ نمط وجود

2- Bryan Wilson, Religion and secular Society. A Sociological Comment, London, C. A. Watts and Co, 1966

3- Charles Taylor, Source of the Self: The making of the Modern Identity, Cambridge, Harvard University Press, 1989. Trad. Fr. Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne, Paris, Le Seuil, 1998.

4- Id., the Malaise of Modernity, Toronto, Anansi, 1991. Trad. Fr.: Le Malaise de la modernité, Paris, Le Cerf, 2002

الكائنات البشرية لم يبقَ بمنأى عن هذه التحوّلات الجارية، فرغم تمتّع الأفراد بالحقّ في إثراء تجربة بحثهم عن ذواتهم، إلّا أنّهم لم يتمكّنوا من إنجاز هذا العمل بمنأى عمّا سمّاه ماكس فيبر: «قفص الحديد».

أمّا في كتاب تنوّع الخبرة الدّينيّة اليوم⁵ (La Diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui)، فقد حاول تايلور فحص جواب أعلنه أصحاب علم الاجتماع التنبّي يقول بـ«موت الاعتقاد». في مقابل هذا الجواب يُنبّهنا مؤلفنا إلى واقع مغاير، ففي عالم تميّز بـ«اختفاء الغايات» وبـ«فقدان المعاني العليا لقدرتها على التعبير»⁶، ها إنّ الله ينبعث من جديد. لا كضامن لقانون موضوعي متعالٍ يدعو الكائنات للخضوع والطاعة، ولكنّ الله انبعث، كما رآه وليام جيمس في أوائل القرن العشرين، «كائنًا» يثير «الانطباعات» و«المشاعر» ويحرّك «الأعمال» الفرديّة. ويضيف تايلور: إنّ الطريقة الجديدة في الاعتقاد جاءت منسجمة تمامًا مع الأولويّة التي تحتلها النزعة الذاتيّة في الزمن المعاصر؛ لأنّها تقيم العلاقة بالإله على «أساس شخصي»: إنّها تسمح للكائنات البشرية بالاستناد إلى تجربة روحيّة تلبي رغبتهم في الاكتمال في زمن انحراف الحداثة، دون إخضاعهم لتعاليم مؤسسة آيلة للسقوط.

بعد هذه المؤلفات، شدّ شارلز تايلور عناصر التحليل السابق إلى مضامين أخرى في إطار نظريّة عامّة في العلمنة، وضمّن كلّ هذا كتابه: العصر المعلمن (L'Age séculier). وبذلك استقرّ عمله في قلب الميدان المعاصر لعلوم اجتماع الأديان.

يتحرّك في الفضاء الفكري حاليًا قطبان رئيسيّان: يتمحور الأوّل حول النظريّة «الأرثوذكسيّة»⁷، ويعتمد أنصارها، وهم ورثة البحوث المنجزة سنوات 1950-1960، على براداييم الاختفاء، ويقوم هذا البراداييم على أطروحة أساسيّة مفادها أنّ تقدّم الحداثة المطرد يؤدي حتمًا إلى اختفاء الدّين. بينما يستند أنصار القطب الثاني (سنوات 1980-1990) على النظريّة «التعديليّة»، ويجتمعون وراء براداييم التحوّل. ويتأسّس مضمون هذا البراداييم على نفي الترابط السببي بين انتشار العقلائيّة وتهذّم الإيمان بالله، وغاية ما يساهم به هذا الانتشار، في نظر المشتغلين بهذا البراداييم، هو تحويل شروط ممارسة الإيمان. يمكننا تخمين الموقع الذي ارتضاه لنفسه صاحب كتاب (العصر المعلمن) في هذا الخلاف، فمن خلال إشارته إلى ويليام جيمس سنعرف أنّه يقف بتميّزه النظري وحسّه النضالي إلى جانب أصحاب التّيّار الثاني.

5- La Diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui, Montréal, Bellarmin, 2003

6- Id., Varieties of Religion Today. William James Revisited, Cambridge, Harvard University Press, 2004, p 64.

7- نعيد هنا استخدام عبارة مأخوذة عن:

- Steve Bruce et Roy Wallis, «Secularization: the Orthodox Model», in Steve Bruce (dir.), Religion and Modernization, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 10 s

قبل البدء في عرض هذا الموقف النظري، لا بدّ من التنبيه إلى أمرين: أولهما اصطلاحى والثاني جغرافى. على المستوى الاصطلاحى، يستخدم تايلور كلمة «دين» في دلالة «جوهرانيّة»، ويقصد بالدين بناءات المعنى التي يقرّر الأفراد بواسطتها الدخول في «علاقة مع واقع متعالٍ أو فوق طبيعي»⁸. وعلى المستوى الجغرافى، ينحصر بحث شارلز تايلور حول التاريخ الاجتماعى للعلمنة في فضاء أوروبا وأمريكا الشماليّة. قد يشمل المسح البحثى معلومات تخصّ عناصر من الثقافة الآسيويّة أو العالم العربى والإسلامى، لكنّها نادرة.

دحض نظرية العلمنة الأرثوذكسيّة

سبقت الإشارة إلى أنّ نظرية العلمنة «الأرثوذكسيّة» كانت هي السائدة في العقد الممتد بين 1960 و1970⁹، وكانت مدعومة من قبل مؤلفين أمثال: بريان ويلسون، وبيتر برغر (Peter Berger)، وكاريل دوبيلار (Karel Dobbelaere). لكنّ نقطة استرعت انتباه المتنبّعين هي عبارة عن مفارقة هيمنت على المناخ العلمى بأكمله آنذاك. تمثلت المفارقة في كون العاملين في مجال بحثى بأكمله استمرّوا في أبحاثهم وتساوّلاتهم حول موضوع يقولون إنّه اختفى، وهم يشيرون إلى انخفاض ملموس على مستوى نمطٍ معيّن من الممارسات في العالم الغربى¹⁰. هذا التقليد في تحليل واقع المجتمعات الحديثة - وإن أصبح أقلّ حدّة في يوم الناس هذا - لم يندثر تماماً. وبينما يستمرّ تيّار فكري في تكريس هذا النموذج، يتخلّق أصحابه حول عالم الاجتماع البريطانى ستيف بروس (Steve Bruce)، واصل صاحب كتاب (العصر المعلمن) النأي بنفسه عن هذه النظرية. ممّا لا شكّ فيه أنّ تايلور يقترب من هذا التيّار في إقراره أنّ علاقتنا بالعالم فوق-الطبيعى عرفت تغييراً عميقاً في الزمن الرّاهن، وخصوصاً حين يقول: «إنّ تراجع الإيمان والطقوس المرتبطة به واقع حقيقى الآن، والأكثر من ذلك أنّ الإيمان فقد مكانته الاعتباريّة التي ظلّ يتمتّع بها لقرون»¹¹؛ غير أنّ هذا التقارب لا يتجاوز هذا الحدّ؛ لأنّ فيلسوفنا يضع فاصلاً واضحاً يبرز خلافه مع مسلّمات هذا التيّار، وبالضبط في مسألتين حاسمتين: نشأة العلمنة، ومآلها.

8- Charles Taylor, L'Age séculier, Paris, Le Seuil, 2011, p. 37, 45, 735

- نشير إلى هذا المصدر بـ AS فيما يأتى من إحالات.

9- يميّز صاحب المقال بين السنوات التي أنجزت فيها بحوث النزعة الأرثوذكسيّة وسنوات انتشارها، لهذا ليس هناك تناقض في التحقيب الزمنى كما قد يبدو من القراءة الأولى [المترجم].

10- J. Beckford, Social Theory and Religion, Cambridge, Cambridge University Press, 2003

11- AS, p. 904

تاريخ تكوين العلمنة

ترى الأطروحة الكلاسيكية في العلمنة عملية فك ارتباط. لا ينكر تايلور أن هذه الأطروحة تقف على عنصر مميز لتاريخ الغرب منذ دخوله زمن الحداثة يتعلق بواقع تسارع هذا الانفصال بشكل واضح منذ عام 1960، ومع ذلك، إن هذا الواقع لا يُجيز التمسك بالنموذج الحسابي في التحليل، وذلك لسببين على الأقل: السبب الأول أن مجتمعات شمال الأطلسي لم تشهد جميعها الظاهرة نفسها بالحدة ذاتها. فإذا سرنا في تحليلنا بمنطق النموذج الحسابي، واعتمدنا وجهة نظر إحصائية بحتة، فسوف ننقاد -لا محالة- إلى الإقرار بأن الولايات المتحدة الأمريكية ليست بلداً علمانياً حالياً، وسوف نُصنّفها وفق هذه المقاربة بكونها أقرب في العمق إلى المملكة العربية السعودية، وأبعد عن إنجلترا. ويضيف مؤلفنا سبباً ثانياً للإعراض عن النمط الحسابي في التحليل، فرغم أن هذه الترسيمية التحليلية قادرة على وصف مسار تطوّر مجتمعاتنا بأمانة، فشلت فشلاً ذريعاً في تحديد سبب تراجع الدين، إذا نحن استثنينا إحالة سطحية لمنطق فيبر القائل بضرورة «انفصال المجالات واستقلالها» وعملية «عقلنة الفاعلية»¹² الإنسانية.

لهذا وجد تايلور نفسه مضطراً إلى اقتراح مقاربة مغايرة حدّد معالمها في كتاب (العصر المعلمن). يعلن المؤلف منذ الصفحات الأولى أن العلمنة يجب أن تؤخذ بمعنى «سيرورة تعددية» مكّنت الغربيين من الاستئثار بالحق في ترك الإيمان بعد التحرّر من إملاءات الكنيسة: «لقد انتقلنا من حالة آمن الناس فيها بوحداً إله كتجربة «بدهية» إلى حالة انقسم فيها الأفراد بين خيارين، أضحى معها عدم الإيمان [بالإله الواحد] خياراً عادياً»¹³. كان لهذا التمزّق الحضاري تأثير تجسّد في الانفصال المشار إليه، إن على مستوى الأفراد أو على مستوى الجماعات السياسية، وإن كان هذا التأثير قد ظهر متأخراً، ووفق إيقاعات مختلفة تبعاً لاختلاف المجتمعات. كيف ابتدّع هذا الفهم المتعدّد للحياة؟ اقترح كتاب (العصر المعلمن) ردّ نشوء هذا الوضع إلى لحظتين متتابعتين: قامت أولاها على تفكيك التبعية [للدّين] نظرياً. فقد ظلّ العالم مشبعاً بالدّين إلى حدود القرن الخامس عشر: «كان الإله موجوداً في كلّ الممارسات الاجتماعية وفي جميع مستويات المجتمع [...] كان الدّين في كلّ مكان. وكان حالاً في الكلّ، ولم يشكّل أبداً مجالاً منفصلاً بذاته»¹⁴. نرى تمايزاً حقيقياً بين المجالات، ولا عقلنة للفاعليّات [البشريّة]. كان الفعل الاجتماعي تحت الوصاية الكلية للعقيدة ولأوامر رجال الدّين. لم يمتلك الإنسان سيادة تُذكر، نظراً لخضوعه لزمن دنيوي لا معنى له إن فصل عن الزمن الأزلي. ظلّ هذا الإنسان ينظر إلى نفسه باعتباره مخلوقاً بسيطاً، «أنا أجوف»، أسيراً لبنيات مقدّسة طبيعيّة من كلّ الجوانب. لقد كان من المستحيل على إنسان ذلك العصر أن ينطلق من فكرة اللاّ إيمان

12- AS, p. 736

13- AS, p. 34

14- AS, p. 13

في عالم «مدمج» في كوسموس ذي غايات محدّدة. إنّ شخصاً مثل رابليه نفسه لم يستطع الانفلات من دائرة الفكر الديني¹⁵.

لكنّ هذا النظام التقليدي بدأ أخذاً في التفسّخ، نحو القرن السابع عشر، كانت الانطلاقة مع حركة الإصلاح الديني. في الواقع، شرّع في عقلنة علاقة المؤمن مع نسق العقيدة داخل النظام الروماني قبل الإصلاح بزمان، وبالضبط منذ المجمع الكهنوتي لاتران (1215) (Latran)، من خلال محاولة تقريب «دين الممارسة» الخاص بعامّة الناس من «دين المعرفة» الخاص برجال الدين، وذلك ضدّ الآثار «السحرية» للعصر ما قبل المحوري¹⁶. تعزّز مشروع التقريب لدى البروتستانتين باسم الإخلاص لودائع الكتاب المقدّس. فقد هدموا مكانة الكهنة بعدما رأوا أنّ كلّ مؤمن يمكنه الاقتراب من الله دون أيّة وساطة مقدّسة، فأصبح بإمكان كلّ مؤمن أن يكون كاهناً على نفسه، وأن يتعاطى حياة الورع، وينغمس في «الحياة العادية» في الآن نفسه. وهكذا ساهمت كلّ هذه التحوّلات في تغيير طبيعة المجتمع الكهنوتي، فأضحى مجتمعاً مشكّلاً من أفراد متساوين ومنضبطين، بعدما انتهى عهد التراتبية الهرميّة والممارسات اللاّعقلانيّة التي ميّزته حتى زمن قريب. ويضيف تايلور، لقد أصبح أفراد المجتمع الجديد يهتمّون بالعالم الدنيوي أكثر فأكثر.

أضيف إلى الإصلاح الديني إصلاح سياسي وفق المقاصد المعقلنة نفسها. وبذلك تشكّلت نظرة جديدة مؤطّرة لتدبير العالم الاجتماعي مع غروتوس (Grotius) وديكارت ولوك. قد نجد في نصوص هؤلاء إشارات إلى الثيولوجيا، لكنّهم يؤكّدون بقاء موضوعات هذا المبحث بعيدة عن الشؤون الدنيويّة؛ فكلّ شيء يحدث في نصوصهم كما لو كان الإله غير موجود. في الحقيقة، لا ينكر هؤلاء كون الإنسان ثمرة خلق إلهي، لكنّ الإنسان غدا سيّد نفسه، «سيد الطبيعة ومالكها»، قادراً على تشكيل عالمه الاجتماعي القائم على «نظام عادل حيث المنفعة متبادلة»، بعيداً عن كلّ علاقة عموديّة [بالإله]. بعد هؤلاء المفكرين جاء الدور على مساهمة منظري الليبراليّة الاسكتلنديين في منتصف القرن الثامن عشر، وتمثّلت مساهمتهم في مجهود لإعادة تأهيل مفهوم «المجتمع المدني»، حيث غدا بإمكان الذات تحديد أفق «امتلائها» دون خضوع لتعاليم الدولة أو الكنيسة، وبهذا تمّ استكمال نموذج إثبات الذات (Affirmation de soi).

15- Lucien Febvre, Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle, La religion de Rabelais, Paris, Albin Michel, 1942

16- حول العصر قبل المحوري Préaxial، انظر:

-Karl Jaspers, Origine et sens de l'histoire, Paris, Plon, 1954. Voir aussi Shmuel Eisenstadt, «The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics», European Journal of Sociology 23(2), 1982, p. 294 - 314

ويؤكد تايلور أنّ هذا التحرّر لم يقد إلى الفوضى والإباحية، وفي هذا يلتقي مؤلف العصر المعلمن مع أعمال إلياس (Elias) وفوكو، مضيفاً أنّ هذا التحرّر انتشر انطلاقاً من نظرة الإنسان إلى ذاته، باعتباره كائناً «لبقاً ومنضبطاً»¹⁷، بحسب عبارة جون لوك، إطار توحيد المعيارية التجربة الإنسانية.

تخصّ اللحظة الثانية تكريس ممارسة الاستقلال الذاتي. لاحظنا للتوّ كيف تمّ استكمال القطيعة مع العالم القديم على صعيد الفكر نحو عام 1700. قبل هذا التاريخ، كانت الذات مقيّدة بشبكة من القواعد الإلهية، بل السحرية في كثير من الأحيان. وقد أصبحت بعد ذلك، في نظر طائفة واسعة من أهل العلم، مستقرّة داخل زمن دنيوي، يمكنها في إطاره اختيار طريقة الإقامة في العالم دون اهتمام بـ[مسألة] الإله. ولاستكمال إنجاز العلمنة، كان لا بدّ من اندراج «حرية الاختيار» ضمن الترتيب الملموس للموجودات. حدث التحوّل إلى استقلال ذاتي حقيقي - يقول تايلور - في مطلع القرن الثامن عشر وإبان التاسع عشر، تحت تأثير حركة مزدوجة لعملية محاثة (Immanentisation). حدث الشقّ الأوّل من هذه العملية في النظام السياسي من خلال إلغاء مراقبة الدولة للاعتقاد. في البداية، منع النظام الملكي المطلق التعدّد [الديني]. ورغم اعتماد الملكية، مباشرة بعد الحروب الدينية، على «التسوية الباروكية»¹⁸، التي امتدّت إلى بنية رمزية سلبية حضارة التبعية [للدين] الواحد، ورغم تشبّث هذه الملكية بتقاليد الحقّ الإلهي، قامت في الواقع بوضع نفسها في خدمة طموح علماني أكثر من كونه روحانياً، وخصوصاً عندما لم تحصر خدمتها في ضمان الخلاص لرعائها ومدّتها إلى تحقيق «نظام مشترك للتعايش»، في إطار ما سُمّي «تدبير حياة الجماعات السكانية»¹⁹. مع ذلك - يلاحظ المؤلف - لم تبلغ هذه العقلنة مداها في تكريس الاختلاف؛ لأنّ الملك استمرّ في فرض الممارسة الموحّدة للاعتقاد على الشعب إلى نهاية النظام القديم، مبتغياً منع النخب من الاختلاف المؤدي إلى تباين مسارات الاعتقاد، وذلك باسم تصوّر يقول إنّ شخصه يجسّد اللحمة الاجتماعية. لم يتبقّ شيء من هذه القيود إثر حلول الديمقراطية الحديثة. فبعدما أصبح المجال السياسي مؤسّساً على سيادة الأمة وعلى الاعتراف بحرية العقيدة والتعبير، أضحى القانون الجديد يُقرّ بحرية نشر الآراء وتناقُلها، لهذا لم يتوقف الأمر عند طرح مسألة صدق الاعتقاد للنقاش في «الفضاء العام»، بل امتدّ إلى السماح بانتشار اللاإيمان في المجتمع وفق ديناميّة تدريجية. وقد وصف تايلور العلاقة بين الديمقراطية وعملية العلمنة بالصيغة التالية: «ساهم التحوّل نحو العلمنة العلنية في حلول العصر العلمني»²⁰.

17- John Locke, Traité du Gouvernement Civil, Paris, Flammarion, 1992, in AS, p. 291 s

18 - المقصود تسوية ضمنية عرفها الزمن الباروكي، تمّ في إطارها الحفاظ على الطابع المقدّس للحكّام والمؤسّسات، مع التحديث الوظيفي لهذه المؤسّسات، واعتبار هذا التوازن تعبيراً عن إرادة إلهية. [المترجم]

19 - انظر على سبيل المثال:

- Michel Foucault, Sécurité, territoire, population, Paris, Gallimard, 2004

20- AS, p. 24

شدّ تايلور انتباهنا إلى حركة أخرى، جرت في المجال الديني هذه المرّة، وتكمن في اضمحلال رقابة الكنائس على الاعتقاد. كانت الكاثوليكيّة التثليثيّة قد عزّزت في ما مضى مراقبة رجال الدّين على عامّة الناس العلمانيين، كما حافظت البروتستانتية على تصوّر لإله فضولي اضطلع المجتمع الكهنوتي بوظيفته على الرغم من تعزيزها لتصوّر فرداني للسلوك الاجتماعي والأخلاقي، وهذا ما يفسّر الانتقادات التي ساقها توماس جيفرسون (Thomas Jefferson) ضدّ اللاهوت السياسي لكالفن (Calvin). لكنّنا، كما ينبّهنا المؤلف، لاحظنا في جميع أنحاء منطقة شمال الأطلسي تشكّل نطاقات منظّمة إلى حدّ كبير على أساس «نزعة إنسانيّة علميّة» بعيداً عن رقابة الأجهزة الدينيّة، يرجع ميلادها إلى ما قبل ثورات القرن الثامن عشر السياسيّة، رغم أنّها مدينة في تطوّر لها لهذه الثورات. وقد وجدت هذه الآليّة الاجتماعيّة القائمة على الابتعاد عن الآلهة سندها في موقفين نظريين كبيرين. يشير تايلور بداية إلى أنّ الانطلاقة كانت مع النزعة الربوبيّة ذات الأهميّة الكبيرة في زمانها، وهي نزعة احتضنتها البرجوازيّة منذ عام 1750. يقبل أنصار هذه النزعة من دون شك مبدأي الخلق وخلود الرّوح، لكنّهم يرفضون أفكاراً أخرى من قبيل المعجزة والاعتقاد والأسرار الدينيّة، وحتى العبادة. أمّا فكرتهم عن الخلق فهي مغايرة للفكرة الدينيّة، فهم يرون أنّه حالما نفّض الخالق يده من غبار عمليّة الخلق، انمحي ولم يعد إلّا «إلهاً شاحباً وبعيداً»، على حدّ تعبير بول هازار (Paul Hazard)، لا يمنع بأيّ شكل من الأشكال الفاعليّة الحرّة لمخلوقاته. لكنّ تايلور يصرّ أيضاً على أهميّة انتشار النزعة الإلحاديّة فيما بعد، وهي نزعة لم تكن النزعة الربوبيّة إلّا بديلها. صحيح أنّ ميسلي (Meslier) ودولباخ (D'Holbach) أعلنّا اعتناقهما لها، لكنّ سلوكهما الفكري ظلّ هامشيّاً في مجتمع لم يكن يتحمّل الاستغناء عن الإله، ولا عن الكنائس. سيقبّل القرن التاسع عشر الأمور، ولعظمة ما جرى في غرضه، يمكن اعتباره بحقّ «حدثاً حضاريّاً». ففي هذا القرن، أضحى التصريح بإمكانية بناء عالم منفصل تماماً عن العوالم الخلفيّة أمراً مقبولاً لدى أجزاء واسعة وممتدّة من الرأْي العام، وذلك بفضل مساهمات فويرباخ وكونت وماركس. سوف يكمل نيتشه اللوحة فيما بعد، ولكن على نمط سار في مسار مخالف تماماً للنزعة الإنسانيّة.

من هنا نرى «سياق فهم» جديد أخذ في التشكّل مع دخول العصر الحديث، ومعه تعلمن المجتمع الغربي بوحى من نظريات أنتجها مفكّروه²¹، بالمعنى الذي أعطيناه لمفهوم علمنة. إنّهُ سياق «يوسّع نطاق الخيارات [الممنوحة للمجتمع] من خلال وضع حدّ لعصر الإيمان الديني الساذج»²²، فبعدما كان الإله في الأمس يدخل في اليقين المعيش، أصبح يُنظر إليه باعتباره رأياً «افتراضيّاً». هل أدّى الطابع الاختياري للدّين إلى

21- نجد هنا تطبيقاً لمنهج شارلز تايلور عمل به في كتاب منابع الأنا، وبعد ذلك في مؤلف العصر المعلمن. يقوم هذا المنهج على تحليل التحوّلات الاجتماعيّة من خلال ربطها بالمخيالات الاجتماعيّة المهيمنة، هذه المخيلات المرتبطة بدورها بالعمل المؤسّس لكبار الفلاسفة. ويشير تايلور إلى أنّ هذه البناءات الذهنيّة تتداخل فيها الانتظارات الاجتماعيّة والسياسيّة، والعوامل الدينيّة والاقتصاديّة حيث لولا هذه الانتظارات والعوامل ما كانت تلك البناءات لتنشأ أو تقرض نفسها.

اضمحلال الاعتقاد؟ رغم أن تايلور، كما لاحظنا، سجّل تراجعاً في الانتساب التقليدي وتشظياً على مستوى الآراء المعلنة، وكأننا أمام مشهد «انفجار نجم»، إلا أن تحليله لم يدفعه إلى التنبؤ بنهاية الدين.

صيرورة العلمنة

يتبين أن مصدر الاختلاف بين تايلور وأصحاب النظرية الأرثوذكسية كامن في المقام الأول على مستوى التباين في تقييم أسباب العلمنة. ففي الوقت الذي تردّد فيه النظرية الأرثوذكسية، مع بريان ولسون وبيتر برغر في مراحلها الأولى، العلمنة إلى عقلنة الأنشطة البشرية وإبراز اختلافها تحت نظرة عامّة تقوم على نوع من قطع الانتساب بين الزمن الحديث والزمن القديم، يرى تايلور في هذا التحليل صورةً لتحصيل حاصل، وكأنّه تحليل يحوم في الدائرة نفسها، وهو يقول: إذا فقد الدين أهميته، فإنّ ذلك راجع إلى كونه «لم يعد موجوداً في كلّ مكان». لذا لا بدّ من إعادة توجيه الدفّة في نظر تايلور، حيث يجب النظر إلى الأصل الأول للعلمنة باعتباره قائماً في إبداع ونشر متخيلات جديدة، ما جعل العملية برمتها تُقضي إلى تعدّد [في المعتقدات]. وهناك مصدر آخر للنزاع، يمسّ هذه المرّة آثار العلمنة. لا يرى علم الاجتماع العادي مستقبلاً للمعطي الديني. إنّها أطروحة ستيف بروس الشهيرة التي تقيم علاقة ضرورية بين توسّع العقلانية الأداتية والتشكّك في مصداقية اللغة الدينية، وهي الفكرة التي عبّر عنها بالصيغة التالية: «عندما نمتلك علاجاً ضدّ الطفيليات الضارة، ثبتت فعاليته في مرّات عديدة، لن نكون في حاجة إلى إقامة طقوس أو انتظار القدر لحماية مواشينا من هذه الآفة»²³. ورغم أن ستيف بروس يعترف بأنّ الإيمان يحافظ على حضوره في نطاقات واسعة كما هو الأمر في بلدان مثل بولونيا وإيرلندا، إلا أنّ هذه «الأعراض»²⁴ لا تنفي الظاهرة الأساسية، وكذا أطروحة الاضمحلال في رأيه؛ لأنّ سبب استمرار المعطي الديني في هذه البلدان يكمن في كونه أبلى بلاء حسناً في ميدان الدفاع عن القضايا ذات الطبيعة الوطنية والعرقية، وهو بذلك «يضطلع بوظيفة أخرى غير الوظيفة الدينية».

تشتمل هذه الخطاطة على إحراج في نظر شارلز تايلور، فهي تسلّم بوجود ترابط بين إعلان موت الإله وحلول مملكة الإنسان، وهذا حكم متسرّع يخلط بين رفع السحر عن العالم وبين عملية اضمحلال التدين. والحال أنّها معادلة فاقدة لما يثبت صلاحيتها. لأنّ كان «إطار وجودنا المحيث» يسمح بعدم الاعتقاد، فإنّ ذلك لا يعني أنّ عدم الاعتقاد هو غاية ضرورية للتاريخ. وبالفعل، إذا تتبّعنا الموضوع من زاوية نظر مغايرة، نلاحظ أنّ «الاتجاه العام [لمجتمعاتنا] لا يشير إلى أيّ تحول نحو شكل من أشكال نهاية الإيمان»²⁵. عكس هذا المنحى من التحليل، يدعونا مؤلّف (العصر المعلمن) إلى الالتفات بالأولى إلى وجود ظواهر مقاومة

23- S. Bruce, Religion in Modern Britain, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 131 - 132

24- بحسب عبارة شارلز تايلور في: P. AS, 743.

25- AS, p. 744

وطنيّة في الغرب ذاته، لعلّ هذا يذكّرنا بأنّ جميع البلدان لم تتبع المسار نفسه للوصول إلى العلمنة، وهو في ذلك يعيد صياغة أطروحة أثيرة لدى شموئيل آيزنشتات (Shmuel Eisenstadt) ونقصد أطروحة «الحداثات المتعدّدة». لقد أنشأت بعض البلدان نظاماً قائماً على فصل الانتساب [إلى الدين]، وخصوصاً في أوروبا، في حين حافظت بلدان أخرى على مستوى عالٍ من التدنّي على الرّغم من انخراطها في عمليّة التحديث. وتبدو المقارنة بين الولايات المتحدة وفرنسا خاصّة، في رأي تايلور، خير مثال لتوضيح الأمر²⁶، بالنظر إلى القواسم المشتركة التي تقرّب المسارين التاريخيين للبلدين. أقام المجتمعان حكمهما السياسي على مستوى أفقي، وهذا إجراء منع كلّ تشويش على العلاقة بين القانون والحقيقة، كما أنّهما لم يمنحا السلطة أيّة وظيفة أخرى غير توفير السبل التي تسمح للمواطنين بتحقيق تصوّرهم الخاص عن معنى الحياة السعيدة. كما قام كلا المجتمعين بتطوير «برنامج دوركهايمي جديد» لمواجهة الفراغ الناجم عن الموقف السياسي اللأدري، حيث وضعت حكومات كلّ بلد نموذجاً جماعياً للحسم، وهو عبارة عن «دين مدني» «يتيح لكلّ مجتمع منهما الاحتفاء بزمان التأسيس ويذكره بتاريخه وذلك بواسطة رموز وطقوس»²⁷.

أين تكمن نقطة الانفصال بين المجتمعين؟ إنّها تتحدّد في المكانة المحفوظة للمعطى الديني لدى كلّ منهما؛ فقد تأسست فرنسا المعاصرة على نموذج الانفصال عن التقاليد الدينيّة بشكل واضح. ويوفر فحص دستورها السياسي أوّل دليل. كما لم يبقَ شيء من الدّين التاريخي في الدّين المدني للأمة، إذ تتمنّع الجمهوريّة بعناد عن الاعتراف بدّينها نحو المساهمة السيمونطقيّة للمسيحيّة، رغم أنّها تجد جوهرها في هذه المساهمة، وذلك من خلال التشبّث بالاحتفال بذكرى 1789 دون غيرها. إضافة إلى ذلك، يؤكّد الحقّ في العلمانيّة على التّطابق بين مبدأ «حياد الدولة» ومبدأ «جعل الدّين شأناً خاصّاً» إلى حدّ تحجيم توسّع حريّة المعتقد. وهذا ما بيّنه مؤخّراً الجدل حول حظر الرموز الدينيّة في الفضاءات العموميّة²⁸. ويشير الدستور الاجتماعي إلى التوجّه نفسه، حيث مستويات عدم الإيمان مرتفعة جداً، ومستويات الممارسة الدينيّة منخفضة بشكل خاص، بينما نلاحظ في الولايات المتحدة الأمريكيّة سمات مختلفة عمّا رأيناه في النموذج الفرنسي. اختار هذا البلد نموذج «العلمانيّة المنفتحة»، حيث قاعدة الفصل لا تمنع من التعبير العلني عن الانتماء الديني، ولا تمنع الإحالة الواضحة على عقيدة «المصير الجلي»²⁹ في الخطب الرسميّة. ويتميّز المشهد العام المهيم على هذه الأمة بتوافق المجتمع المدني مع الطبقة السياسيّة ويعيش الجميع تحت ظلّ الله، وتودّي الصلوات

26- فيما يخصّ بلدان الجنوب، انظر أعمال طلال أسد، وخصوصاً:

- Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity, Stanford, Stanford University Press, 2003

27- Jean-Paul Willaime, «pour une sociologie transnationale de la laïcité dans l'ultramodernité contemporaine», Archives de sciences sociales de religions, 146, avril-juin, 2009, p. 208

28- Charles Taylor, Jocelyn Maclure, Laïcité et liberté de conscience, Paris, La Découverte, 2010

29- أو الطريق الواضحة. تقوم هذه الإيديولوجيا على اعتبار الأمة الأمريكيّة حاملة لرسالة إلهيّة لنشر الديمقراطية والحضارة. [المترجم]

أكثر ممّا هو عليه الأمر في فرنسا، ويحضر الناس القدّاس الديني أكثر فأكثر. وعلى الرّغم من زيادة نسبة اللّاإيمان في السنوات الأخيرة، فإنّ من يعلنون أنّهم لا دينيون أو ملحدون قلة. ولاستيعاب هذا الاختلاف، اعتمد تايلور مسلماً يتفق مع التّأويل التوكفيلي (نسبة إلى توكفيل (Tocqueville) القائل إنّ الدين أثار الكثير من الرفض في فرنسا وبلدان أوروبية أخرى بسبب النظام «الدوركهامي القديم» الذي انبنى على تحالف بين الكنيسة المهيمنة والنظام القديم (L'Ancien Régime). ورغم عمليّة تحديث متقدّمة متمركزة في أوربا بفضل توسّع علمي وصناعي وحضري، يشهد الواقع أنّ هذه العمليّة لم تؤدّ إلى فكّ الارتباط بالدين. وهذا ما يجعل من أوروبا «حالة الاستثناء» وليس الولايات المتحدة الأمريكية.³⁰

لكنّ الملاحظ يصادف في العالم المعاصر وقائع مقاومةً فرديّة. يعتقد ستيف بروس، في كتاب (مات الإله)، أنّ مآل نمو حضارتنا لا يرقى إلى «اللّاتدين الواعي» على الصورة التي توقّعها إرنست رينان. لكي نبلغ هذه الحالة الذهنيّة «يجب أن يكون الدّين موضوع انشغال بالنسبة إلينا»، بيد أنّ الغرب، يلاحظ بروس، قد اجتاز هذه المرحلة: لقد ركب سفينة «اللّامبالاة العامّة»³¹، وهي وضعيّة تنبئ باختفاء مرحلة كان «الدّين ضابط إيقاعها» (ماكس فيبر). يختلف شارلز تايلور مع زاوية النظر هاته، فلا يزال الإيمان يجذب، حتى في الفضاءات القلقة مثل أوروبا. ونحن نرى هنا وهناك ووفق إيقاع منتظم انبعثاً دالاً [للدين]، وإنّ كان بأشكال جديدة: «إذا كان مفهوم الدّين يحيل بالنسبة إلينا إلى الدّينيات التاريخيّة الكبرى، أو إلى الاعتقاد الصريح بوجود كائنات فوق طبيعيّة، فإنّنا سنتبنّى بالضرورة أطروحة أفوله. أمّا إذا أخذنا في الاعتبار مجموعة من المعتقدات الرّوحيّة أو شبه الرّوحيّة [...]، فإنّنا سنرى أنّ الدّين لا يزال حاضراً كما كان عليه الأمر من ذي قبل»³². يرى تايلور سببين رئيسيين مفسّرين لاستمرار الدّين: الأوّل سبب نفسي؛ يشكّل الإيمان طريقة ممكنة لمقاومة العالم. إنّها حجة تنبني على نقد الحداثيّة. يعترف تايلور بأنّ إسهامات الحداثيّة كانت حاسمة في تحكّم البشر في وجودهم من خلال تقدّم العلوم والاعتراف بالحرّيّات. لكنّ هذه الصورة ليست تامّة، فقد انتهت العقلانيّة إلى نوع من اللّا إنسانيّة، بعدما امتلك الإنجاز المنتج قيمة الغاية في العالم الجديد، وأصبح النجاح يقاس بمقدار الاستهلاك. لهذا غدّت الحياة العاديّة مصدر «قلق» إثر اختزالها في البُعد الأداتي. وبالفعل، نحن نشاهد أغلب الناس يعانون اليوم من «الشعور بهشاشة المعنى»، ومن «ضحالة وفراغ تعمّان رتابة الحياة»³³. ورغم «الإطار المحايث» الذي نُقيم فيه، والتميز بتشظي نماذج الحسم، فإنّ طرقاً عديدة ظهرت للرّد على حالة عدم الرضا التي وضعتنا فيها نزعة «التحرّج الميكانيكي» المميّزة للزمن الراهن. وهذا ما يفسّر سعي البعض ممّا لإعادة بناء رابطة

30- Grace Devie, Europe. The Exceptionnal Case. Parameters of Faith in the Modern Word, London, Darnton, Longmann Todd Ltd, 2002

31- Steve Bruce, God is dead. Secularization in the West, Oxford, Blackwell Publishers, 2002, p. 42

32- AS, p. 731

33- AS, p. 544

مع الواقع المحايث، إنما على أساس غير نفعي. لنتذكر أن روسو فتح في زمنه مساراً شبيهاً لزاوية النظر هاته نفسها، داعياً إلى الانغمار في «الإحساس العظيم بالطبيعة» ضدّاً على «تقدّم العلوم والفنون»³⁴. في حين اختار البعض الآخر العمل على ترميم الرابطة المفقودة بالمتعالي، بهذه الطريقة تمكّن شاتوبريان (Chateaubriand) في أوائل القرن التاسع عشر من إعادة اكتشاف عبقرية المسيحية، وذلك في مواجهته لسطوة العقل الجاف، وهي طريق المقاومة نفسها التي اختارها عددٌ كبير من المعاصرين تحت أشكال مختلفة من الإيمان.

ربّما ارتبط استمرار الظاهرة الدينية بحافز أنطولوجي بشكل أساسي. تستند نظرية العلمنة العادية إلى «مبدأ الانسحاب»، ففي نظر أنصارها يُعدّ الاعتقاد «تعبيراً عن نظرة لا عقلانية» تتعرّض للتلاشي التدريجي كلّما تقدّمت الحضارة أكثر. والحال أن ملاحظة الواقع تخبرنا بعكس ذلك، وهذا ما يؤكّده تايلور: فالاعتقاد عبارة عن تطلع يدفع كلّ واحد منّا إلى تجاوز الموجود. لقد حدث لأحد أقطاب أطروحة «الانسحاب»³⁵، وهو بيتر برغر، تحوّل في اتجاه الإيمان بوجود معطى أنثروبولوجي [وراء عودة الاعتقاد]. يشهد على هذا التحوّل كتابه المنشور سنة 1999 بعنوان (نفي علمنة العالم)، بيّن فيه أن «العالم لم يكن فيما مضى متديناً بالشدة نفسها التي هو عليها الآن». وهذا الانبعاث، ليس وليد مصادفة في نظره، ف«الانجذاب نحو الإيمان» هو في الواقع «معطى ثابت من الناحية الأنثروبولوجية»³⁶. ويُرجع برغر ارتفاع مقدار هذا المعطى إلى التحفيز الذي يتعرّض له بفعل نسبة اللا يقين المهيمن في كلّ العصر. يستبعد شارلز تايلور من جهته مشاركة برغر مُسلمة الكائن المتدين بالطبيعة، وقد صرّح بأنه يريد تجنبها في تعريفه للإنسان حين قال: «أنا لا أسعى أبداً إلى تحديد جوهر أنثروبولوجي ثابت»³⁷. ورغم هذا الموقف نجد في نصّه صدى للآهوت الطبيعي بين الفينة والأخرى، وبالضبط حين يقول: «أنا لا أقبل ما يبدو أنه مُسلمة ضمنية تدّعي وجود دوافع بشرية كامنّة في سرديّة العلمنة الكبرى. وأعتبر التّشوّق الديني، على وجه الخصوص، تعبيراً عن «رغبة في الخلود»، إنّه تشوّق لإجراء تحوّل يتجاوز المجال المحايث، ويُعدّ هذا النمط من التّشوّق مصدر دفع قوي في العصر الحديث»³⁸. أحياناً لا يكتفي تايلور بالاستدلال فيستدعي الإحساس سنداً، يقول: «تأثرت أيّما تأثر بحياة القديس فرانسوا داسيز (François d'Assise) إلى حدّ أصبحت أعتقد فيه بأن فكرة اختفاء تام لكلّ تسام ديني مستقلّ تبدو غير قابلة للتصديق»³⁹. ألا يدفع توسّع وانتشار اللاإيمان الصريح في عالمنا إلى الارتياح

34- يجسّد التيار الإيكولوجي المعاصر هذا النمط من المقاومة، في نظر تايلور.

35- Peter Berger, the Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion, Garden City, Doubleday, 1967

36- Id. The desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1999

37- AS, p. 904

38- AS, p. 904

39- AS, p. 747

والشك في هذا الادعاء؟ ليس تماماً إذا تأملنا في الأمر دون إحالة إلى العالم ما فوق الطبيعي وباستقلال عن كل علاقة ظاهرة بالإله⁴⁰، فالملحد يجد نفسه مأخوذاً، مثله مثل المؤمن، بالبحث عن المعنى أو «الامتلاء». إنه منشغل هو كذلك بـ«البحث عن المطلق» في بنائه لنموذج الحياة الحسنة إلى الحد الذي قد يصاب معه، بشكل لا يخلو من غرابة، بـ«الصدمة عند بلوغه خبر وجود مؤمنين ملتزمين مثل الأم تيريزا»⁴¹.

تنبني لحظة النقد في النظرية التايلورية على مقارنة من وجهين: ينطلق تايلور في الوجه الأول من تفكير جنيالوجي تجد العلمنة معه لحظة انطلاقها الأولى في عملية بناء متخيل للمحاينة، تحددت خصيصتها في منح المؤمن إمكانية الاختيار، بعدما ظل هذا المؤمن يحمل إيماناً ساذجاً لزم من طويل. بعد هذه الانطلاقة، تلقت العلمنة في لحظة ثانية دفعة بفعل تغيرات لحقت شكل البنية الاجتماعية (التحصن والتصنيع والتحرير والتقنية). ثم تحدت الوجه الثاني من مقارنة تايلور في التفكير الغائي: وفيه يبين هذا المفكر أن تحول الدين إلى مسألة اختيارية لم يؤد إلى اختفاء الإيمان. فما زال «الشوق المطلق» باقياً، بما فيه الشوق لـ«رؤية الإله»، لكن في إطار حديث.

مساهمة في نظرية مراجعة العلمنة

اغتنى علم اجتماع الأديان بتصورات جديدة في المدة الممتدة بين 1970 و1980، بفعل إضافة دلالة أخرى لمفهوم العلمنة، ويعود الفضل في ذلك إلى أطروحات غريس ديفي (Grace Davie) وبول هيلاس (Heelas Paul) في بريطانيا، ودانييل هيرفيو-ليجي (Danièle Hervieu-Léger) وجان بول فيليم (Jean-Paul Willaime) في فرنسا. علاوة على مساهمة من الولايات المتحدة مجسدة في أعمال بيتر برغر التي أشرنا إليه قبل قليل. اجتمع هؤلاء حول برنامج متجانس تحدت أطروحته الأساسية في «إعطاء القيمة لنظرية تحول الدين بدل الاستمرار في نظرية اضمحلاله»⁴². سار شارلز تايلور على منوالهم دون تردد، حيث تبنى على الفور دراسة ظاهرانية للعصر الراهن، رافضاً فكرة اختفاء الإيمان. وكما هو ديدن كل الداعين إلى مراجعة مفهوم العلمنة، نظر تايلور لوضعية الاعتقاد من خلال سمتين رئيسيتين. يتعلق الأمر بسيرورتين تستحوذان على الدين: سيرورة أولى تجعله أكثر فردانية، وأخرى تجعل منه قضية عمومية، دون السقوط في منطق المفارقة.

40- AS, p. 42

41- AS, p. 1226

42- Rodney Stark et Lawrence R. Iannacone, «A supply-side interpretation of the secularization of Europe», Journal of the scientific study of religion, 33, 3, p. 232

فردنة الاعتقاد

يُذكرنا تايلور بأن القرن التاسع عشر كان زمن «تعبئة» لتيّارات متقاطعة، واستمرّ النهج نفسه مع بداية القرن العشرين. فمن جهة، شهد العالم انتشار حركة واسعة من اللا إيمان في كل مكان من أوروبا، حيث تابعا انخراط عموم الناس، بشكل متزايد، وراء فكرة عزيزة على إرنست رينان تقول: «ستتخلّى الإنسانية عن الإيمان حين تبلغ درجات معيّنة من المعرفة». من جهة أخرى، رأينا تبلور مقاومة دينيّة قويّة على أرض الكاثوليك، حاولت الحفاظ على مجالات مسيحيّة أو استعادة بعضها من خلال وضعها تحت إمرة صرامة كهنة آرس (Ars). نحن أمام مشهد صدام بين تيّارين خلاصيّين، لكل واحد منهما ثقله الخاص وحجمه، تحرّكهما معاً إرادة جامحة للهيمنة على المنخرطين في الجانبين. بطبيعة الحال، أمسى مشهد التعبئة هذا من الماضي، وقد تحلّل تيّارا اليقين معاً في ظلّ هجمة حضارة التعدّد. نبّه هذا الوضع تايلور إلى «عملية إضعاف متبادل عانى من تبعاتها تيّارا الإيمان واللا إيمان على حد سواء»⁴³، وهذا ما يجعلنا نرجّح أنّ هذا المفكر يتبنّى مضمون عبارة جان بول فيليم: «لم يعد المؤمنون مؤمنين، ولا غير المؤمنين غير مؤمنين في زمننا المعاصر»⁴⁴.

إذا تأملنا مسار تايلور الفكري وحاولنا استعادته، فسوف نجد أنّ أطروحته التي ظلّ يدافع عنها تقول: الدّين هو ما تبقى بعدما فقد «صوّره العتيقة». لقد ظلّ إلى الأمس القريب -حتى مَتَمَّ العقد الممتد بين 1940 و1950، وبالضبط في بعض المناطق، مثل بريطانيا وكيبك - خاضعاً لسلطة الأجهزة اللاهوتيّة. وها قد سلّم لتأويل الذات المؤمنة، منفصلاً بذلك عن قوانين الكنيسة. يُصرّ تايلور، إذن، على سيرورة انفصال الشعور الدّيني عن الكهنوت وعن قواعد المؤسّسة [الدّينيّة]، والشاهد على ذلك هو أنّ المؤمن [الحديث] لا يكاد يكتشف الطبيعة الكهنوتيّة لبعض العقائد والمعايير التي كان يحسبها دينيّة حتى ينفر منها. لم تعد حركة الجُزْ هاته تمسّ العقائد وحدها؛ بل امتدّت كذلك إلى مجال العمل والممارسة، فالعديد من الطقوس الأساسيّة في الأديان التاريخيّة هُجرت. هذه الوضعيّة يراها تايلور ناجمة عن انفصال أخلاقي بين المجال المعياري للفرد والمجال المعياري للمؤسّسة الدّينيّة، بعدما أصبح الفرد في الزمن المعاصر متبنّياً منطلق نزعة تعبيريّة. لقد بيّن تايلور، في كتاب (منابع الأنا)، أنّ العالم الحديث لم يتوخّد بكامله حول متخيّل النزعة الميكانيكيّة. لا ننسى أنّ انتشار النزعة العقلانيّة حرّك ردّاً ذا طبيعة انفعاليّة رام تشكيل «ثقافة أصالة» تُتيح للذات إمكانيّة إقامة علاقة وجدانيّة وشخصيّة بالعالم، ضدّاً على النظام الرّياضي الصاعد. يشهد على هذا الواقع أعمال شافتسبوري (Shaftesbury) وروسو في القرن الثامن عشر وأعمال الرومانسيين الألمان مثل هرر

43- AS, p. 1010

44- Jean-Paul Willaime, «Les reconfigurations ultramodernes du religieux en Europe», in François Foret (éd.), L'Espace public européen à l'épreuve du religieux, Bruxelles, Institut d'Etudes Européennes, Editions de l'Université de Bruxelles, 2007, p. 31- 50

(Herder) ونوفاليس (Novalis) في القرن التاسع عشر. كما تُصادف الفكرة نفسها في كتاب العصر المعلمن، حيث يقول المؤلف: «قامت ردّة فعل ضدّ نموذج دين البرود والانضباط والهويّة المعزولة لصالح دين العواطف والأحاسيس القائم على إيمان حيّ يهزّنا»⁴⁵. أُضيف إلى كلّ هذا لمسة اجتماعيّة تجسّدت بداية في انهمام بالذات واشتغال عليها لدى النخبة من خلال «ثقافة الذات»، وامتدّ هذا الانهمام تدريجيّاً داخل عموم المجتمع، وأصبح يشكّل منذ سنة 1960 المتخيّل المشترك للعالم الغربي، ثم استمرّ هذا التحوّل في التمدّد، ولامس الممارسات الاجتماعية لعموم الناس بعدما انحصر عند بدايته في آرائهم ووجهات نظرهم. كلّ نظام الأمس ولّى على أعقابهِ في «زمن الأصالة»، كما انتهت مرحلة انخراط فاعليّة الأفراد في كونٍ معياريّ⁴⁶، سواء كانوا من سلك رجال الدّين أم كانوا من عامّة الناس. فبعدما أرغم الفرد في زمن سابق على الذوبان في تنظيمات توطّر أنماط المشاركة والانضباط والتراثيّة، ها نحن أولاء نشاهد تحلّل هذا النظام، فقد أصبح الإنسان المعاصر يحتجّ بشكل لا محدود طلباً لتحقيق ذاته باستقلال كامل ووفق رغبة تامّة، بعيداً عن محاولات إخضاعه لعمليّات التجنيد البائدة. يُعاد إذن، طرح القضية الدّينيّة ولكن في وضعيّة مغايرة فقدّ معها الدّين القدرة على الاضطلاع بوظائف الأمس نفسها. إنّه زمن «جيل الحماسة»، حيث الموقف من الدّين شبيه بالموقف من الالتزام السياسي.

لقد غدا الانفصال لا مناص منه بسبب تجنّد المؤسّسة الدّينيّة في تصوّرها لثقافة موضوعيّة. كان بإمكان الكنائس القيام بخطوة نحو العالم الجديد بفعل واجبها في «التجسّد»، لكنّ هذا لم يحدث، ويبدو هذا الأمر واضحاً في المقام الأوّل بالنسبة إلى حالة الكنيسة الكاثوليكيّة. فالمسافة التي تفصلها عن الثقافة المعاصرة هي في حدّها الأقصى. وما زالت طريقة عملها محافظة على نهجها الأوّل في إملاء القرارات من المركز، بما في ذلك الأناشيد الواجب إلقاؤها أثناء الطقوس، حيث لم تعمل وفق النموذج اللامركزي قط. يصدر المعيار من روما وينزل على صورة شلال نحو المقاطعات الهامشيّة دون أخذ التقاليد المحليّة لشعوب تلك المناطق في الاعتبار. ويتمّ تبرير هذا النمط من السلوك بقانون طبيعي استبدادي. إنّه قانون لا تعترف عبارته بالطبيعة الذاتيّة والأخلاقيّة لقرارات المؤمنين: «لا تأبه الكنيسة بالردود عند سنّ القانون»⁴⁷. ويمسّ هذا الأمر النقطة الأكثر إثارة في هذا الموضوع، وهي كيفيّة تدبير المجال الحميمي للمؤمن، حيث يستمرّ الفاتيكان في فرض أوامره بـ «نزع أخلاقيّة صارمة» من خلال «خلط بنيس بين تدبير الحياة الجنسيّة ورؤية طبيعيّة للأشياء»⁴⁸، وذلك في احتقار تام «لحريّة الاختيار». يمكن للمرء أن يعترض على تحليل الفيلسوف الكندي بإثارة الانتباه إلى أوضاع الكنائس في شمال أوربا؛ إذ تعرف البروتستانتية التاريخية في جميع مذهبها حالة هشاشة، مثلها

45- AS, p. 834

46- رأينا كيف توحدت الكنائس التاريخيّة والدول في مشروع مشترك لعقلنة العالم انطلاقاً من مقاصد مختلفة.

47- AS, p. 843

48- AS, p. 863

في ذلك مثل الكاثوليكية، رغم أنها اقترحت على أتباعها أخلاقاً متساهلة. سيردُ تايلور مستخدماً الحجة نفسها، لكن بطريقة مغايرة، قائلاً: إنَّ أقول الطوائف اللوثرية والإنجليكانية يرجع هو كذلك إلى عدم تكيّفها مع «ثقافة الذات» الجديدة. فقد انبنت من جانبها في إطار برنامج «نيو دوركهايمي»، أدمجت بمقتضاه في تدبير الدولة الوطنية. وفي الزمن الراهن لم تعد الكنائس «السياسية» تلقى الدعم الشعبي الذي كانت تحصل عليه زمن التعبئة الوطنية، وذلك في جوّ عام تُواجه فيه بالرفض كلّ أشكال الأنا الأعلى الشمولي، بما فيه صورة هذا الأنا مجسّدة في الدولة. وهذا ما يعبر عنه تايلور بالصيغة التالية: «إنَّ علاقتنا الروحية التي تشدُّنا بروابط إلى مجتمعاتنا السياسية في طرقها إلى مزيد من التفكّك»⁴⁹. يساعد هذا التفسير في تسليط المزيد من الضوء على حالة الولايات المتحدة: إذا كانت «الطوائف» في الولايات المتحدة لا تزال في طور الازدهار، فلأنّها تتقدّم لجمهورها بخطاب للحرية، من دون ارتباط بنظام الدولة⁵⁰.

كيف يعيد الاعتقاد بناء نفسه بعد انتهاء زمن الاعتماد على المؤسسة؟ يجيب تايلور: لقد أعاد بناء نفسه اعتماداً على النزعة الذاتية. يؤدّي انطواء المؤمن على ذاته إلى ما يسمّيه تايلور وآخرون⁵¹ تطوير «موقف روحاني»، دون أن تمنع هذه التجربة اندماج المؤمن في جماعات إيمانية طالما أنّ هذا الانتماء نابع من حرية اختيار. ويتميّز الموقف الروحاني بطابع الابتكار. في هذا الإطار، وصف ريمون لميو (Raymond Lemieux) في التسعينيات هذه التحوّل المعاصر قائلاً: «لم يعد الاعتقاد يحصل كحيازة لنسق تضامن [اجتماعي]، بل باعتباره إنجازاً شخصياً في إطار اقتصاد المعنى»⁵². اتخذ تايلور هذا التوجّه في التحليل، الذي أدرك مقدّماته في الفينومينولوجيا المقترحة من لدن ويليام جيمس منذ بداية القرن العشرين. كانت المرحلة، في رأيه، مرحلة الخلق الذاتي في مجال الشؤون الروحانية: «يتحدّد الموقف الروحاني بنوع خاص من الاستكشاف الذاتي المستقل المتعارض مع الطاعة العمياء للسلطة، وفي هذا يتعارض الموقف الروحاني مع الدين»⁵³. ويجد هذا الاستكشاف تعبيره على صعيد المذاهب. فكلُّ واحد يبدع حكايته الخاصة، وغالباً ما يتمّ اللجوء إلى دمج أنساق مختلفة لهذا الغرض. كأن يتمّ الجمع، وفقاً لتقدير خاص، بين المعتقدات المسيحية والأنساق الآسيوية، أو يُرجّح ضمّ التقليد التوحيدي إلى أفكار العصر الحديث، أو يُخلق مزيج

49- AS, p. 843

50- يمكننا مواجهة تايلور دون أدنى شك بحجة أنّ الكنائس الأكثر تأثيراً هي الكنائس التي كانت مناقضة للتصورات الطوباوية في نظر الحداثة الليبرالية. انظر فيما يخصّ هذه النقطة:

- Peter Berger, the Desecularization of the World, op. cit.

51- على سبيل المثال:

- Paul Heelas (éd.), Spirituality in the Modern World. Within Religious Tradition and Beyond, London and New York, Routledge, Routledge Major Works, a. 4-Volume Set, 2012.

52- Raymond Lemieux, Introduction, dans Les Croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique, Laval(Québec), Les Cahiers de recherche en sciences de la religion, 1992.

53- AS, p. 868.

من التصورات السحرية المنتمة إلى العصر ما قبل المحوري وفيزياء الكوانتا. في هذه الدوامة، يفقد الإله الطابع الشخصي ويُختزل إلى صور الروح والقوة والنفس. ولا ينحصر بُعد الابتكار في الوقف الروحاني على هذا الجانب فحسب، بل يمكن رصد هذا البُعد في نظام الممارسات. كان النظام القديم يسيج المؤمنين داخل نسقٍ ولأٍ موروث، بينما يجول مؤمنو العصر الحالي بين العقائد، وعندما يريدون إثبات قدرتهم على خوض تجربتهم الإيمانية الخاصة في «تواصل جماعي»، فإنهم يتحققون من هذه القدرة بالانتقال من جماعة دينية إلى أخرى دونما اعتبار للحدود. ويوضح تايلور ذلك في عبارات مأخوذة عن أعمال دانييلي هيرفيو- ليجي⁵⁴: يتبع المؤمنون منطق الموج الدوّار الذي يتجلى في تعامل متغير مع الدين، ففي حالات يتصرفون بمنطق «المهتدين» الصارمين في التزاماتهم الدينية، وفي حالات يتسم سلوكهم الديني بالتقطع، وكأنهم مجرد «عابرين».

ويتميز الموقف الروحاني، من جهة أخرى، ببُعد آخر هو النجاعة. كتب جان ماري دونيغاني (Donégani Jean-Marie) منذ مدة ما يلي: «لا يُعتدّ بالمعطي الديني في وقتنا الراهن إلا بالنظر إلى قيمته الاستعمالية»⁵⁵. لاحظ أيها القارئ أن عبارة دونيغاني تسجل فارقاً بين زمن قديم وآخر جديد، حيث قام الإيمان في العالم القديم مقام البداهة المعيشة، وفرض نفسه على المؤمن دون أدنى تفكير أو حساب. لم يعد الأمر الآن على الحال نفسها؛ إذ يمكننا رفض الإيمان إن أردنا، أمّا إذا اخترنا الإيمان، فإننا نفعل ذلك ونحن نتوقع سنداً وجودياً. ليست محاولة شارلز تايلور ببعيدة عن هذه المقاربة في فهم الإيمان المعاصر. فقد سبق له الإشارة في كتاب تنوع التجربة الدينية اليوم إلى خاصية أساسية تميز التجربة الدينية، وهي «إسهامها في منح المؤمن وجوداً أفضل»؛ لأنها توفر له اتصالاً مع «وجود أعظم من الذات»⁵⁶. وقد أعاد إثبات الفكرة نفسها في كتاب العصر العلمني قائلاً: «بينما يحقق غير المؤمن الامتلاء في العالم الدنيوي، ينتظر المؤمن تحقيق امتلائه عبر علاقة اتصال». ومع ذلك، يضيف تايلور إلى تحليله السابق ملاحظة غاية في الدقة: لا ينبغي حصر دلالة «الامتلاء»⁵⁷ في المعنى الدنيوي. فعلى عكس تصوّر بول هيلاس الذي يختزل الإيمان في نمط من النمو الشخصي شبيه بعمل الأنشطة الرياضية والثقافية التي يزاولها الشخص أيام الأحاد بغرض التنفيس عن الذات، يرى تايلور في هذا التصوّر إقراراً خاطئاً؛ لأنه يجعل الموقف الروحاني امتداداً لمجرى الحياة العادية. إن كان الموقف الروحاني يحمل قيمة «نفعية» في الحياة الدنيا، فهذا لا يجعل منه امتداداً لها؛ لأنّ العكس هو الصحيح، إنّه يقلب نظام الأشياء في العالم الدنيوي، «فهو موقف يختلف عن ثقافة الرفاهية

54- Danièle Hervieu-Léger, Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement, Paris, Flammarion, 1999.

55- Jean-Marie Donégani, «Le religieux à la carte. Une individualisation des pratiques et des croyances», Cahiers Français, n 340, (septembre-octobre) 2007, p. 60 - 66

56- Charles Taylor, La Diversité de l'expérience religieuse, op. Cit. p. 96

57- AS, p. 32

الكلية والذاتية برغبته في تجاوز هذه الأخيرة عبر طلب السمو نحو العالي»⁵⁸. وهذا مكن التناقض في نمط الاعتقاد المعاصر في نظر تايلور: تعمل الأخلاق الذاتية على توجيه الاعتقاد ويجتهد هو للانفلات من هيمنتها، وكأننا بالإنسانية عاجزة كل العجز عن الخضوع التام لمرجعيتها الذاتية.

هل يُعدُّ تحوُّل الاعتقاد إلى الشأن الخاص نتيجة ضرورية لفردنته؟ كان من المنتظر أن يُبعد المتدينون معتقداتهم عن مجال التداول العام بفعل انفصالهم عن الكنائس التي كانت قد عملت على تجنيدهم في برنامجها إلى أمس قريب وفق النظرية الدوركهايمية قديمها وحديثها. لكنَّ تايلور وصف لنا وضعاً مختلفاً، مثلما هو الأمر مع خوسيه كازانوف (José Casanova)⁵⁹. يقول: «كان للدين تدخل بارز في الشأن السياسي على نطاق واسع إبان «عصر التعبئة»؛ أي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وكذلك استمرَّ حضوره في «عصر الأصالة» ولو في أشكال وصور مغايرة».

الترويج للاعتقاد

يدعونا شارلز تايلور لمعالجة هذا الموضوع إلى الانطلاق من القرن التاسع عشر⁶⁰، وبالضبط إلى مرحلة فصلت فيها المجتمعات، التي خرجت من رحم 1789، القانون الوضعي عن المعيار اللاهوتي، بشكل لم تعرفه مجتمعات الأنظمة الملكية المنتمية إلى العصر الباروكي، من دون أن يؤدي هذا «الفصل بين المجالين إلى خوصصة الكنائس»⁶¹؛ وذلك خلافاً لآمال أنبياء العقلانية وعكس تنبؤات سوسيولوجي العلمنة الذين جاؤوا بعدهم. عندئذٍ، يذكّرنا تايلور، اضطلع الدين بوظيفتين كبيرتين ومتناقضتين في النظام السياسي: في جهة، حمل الدين طبيعة احتجاجية في إطار نظام دوركهايمي عتيق داخل البلدان الكاثوليكية، حيث واجهت الكنيسة توسّع السيادة السياسية عبر معارك ضدّ الحداثة خاضها مجندون شكّلوا «جيش استنفار» يعمل تحت إمرتها. وقد كان النجاح حليفها أحياناً، كما هو الحال في ردّ فعل فرانكو. وفي جهة أخرى، قدّم الدين خدمة من نوع مغاير، وبالضبط في البلدان البروتستانتية. تجسّدت هذه الخدمة في دعم مجهودات دول هذه البلدان في إطار نظام دوركهايمي محدث، حيث تحالفت الكنيسة المهيمنة في هذه البلدان مع الدولة الحديثة حول مشروع بناء جماعة وطنية. وقد برز هذا النموذج من العلاقة في البلدان الاسكندنافية مع الكنيسة اللوثرية وفي إنكلترا مع الكنيسة الأنجليكانية، وكذلك في الولايات المتحدة مع الطوائف المسيحية، وإن كان الأمر قد

58- AS, p. 870

59- José Casanova, Public Religions in the Modern World, Chicago, Chicago University Press, 1994

60- انظر فيما يخص هذه النقطة دراستنا:

- «L'essence religieuse de la modernité», in Jacqueline Lagrée et Philippe Portier (dir.), La Modernité contre la religion ? Pour une nouvelle approche de la laïcité, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 10 s.

61- AS, p. 729

جرى في الحالة الأخيرة في سياق فصل قانوني. وهكذا نُسجت في جميع البلدان «استمرارية بين الكنيسة والوطن والعائلة»⁶².

فقدت هذه النماذج استقرارها بحلول عصر الأصالة، ولم يعد الناس يتعرفون إلى أنفسهم في الأنساق الشمولية التي جاءت للحد من قدراتهم على إثبات الذات. ومع ذلك، لم ينفصل الدين كلياً عن دوره في المجال العمومي، رغم اقتصره الآن على استعارة مسارات مختلفة، وقبوله الاستناد على مبادرات قادمة من الأسفل، أي من أفراد أو جماعات صغيرة. وفي هذا الصدد، ينهنا تايلور إلى استراتيجيتين لعملية إضفاء الطابع السياسي على الاعتقاد. راهنت الأولى على إعادة صياغة العلاقة بين الخاص والعام، ووطدت عمقها في «أخلاقيات الاعتراف». بدأت الحداثة الأولى بـ«تعبئة» مصدرها أوامر الدول نحو جماهيرها من أجل الاحتشاد وراء مشروع مندمج بشكل قوي، قوامه التنازل عن الخصوصيات العرقية والإقليمية والطائفية، والانخراط الكلي في وحدة المجتمع السياسي، بالرغم من أن التفاوت طبع إيقاع عمل الدول في هذا المشروع. وقد سُجّلت مقاومات محدودة، يضيف تايلور، لكن يمكن اعتبار «الطابع الاصطناعي لنظام الأمة» استمراراً «للنظام العضوي للكنيسة»⁶³، بمعنى من المعاني. لكن ستعرف هذه الوضعيّة تغييراً ابتداء من العقد الممتد بين 1960 و1970، حيث هيمنت في المجتمعات الغربية روح «ما بعد دوركهاميّة»، لم يعد معها الأفراد يقبلون الإكراه الاجتماعي ما لم يحقق لهم مطالب الأصالة. وقد رأينا كيف غدّى هذا التصور الفردي للحياة شتى أشكال النضال القانوني الجديدة، حيث عادت بعض الجماعات إلى مطالبة الدولة بالاستجابة لدعوى الاعتراف بالهويّة⁶⁴ بشكل سافر، مقارنة بما كان عليه الأمر في المراحل الأولى. ويشير تايلور إلى أنه ينبغي ربط المطالب الراهنة للأقليات الجنسية والعرقية والدينية والإقليمية بهذه الدينامية. ففي نظر مؤلف العصر المعلمن، تتشكل مطالب الحصول على إذن لارتداء الحجاب في فضاءات المدارس العمومية، الموجهة إلى الحكومة الفرنسية عبر المحاكم، صورة نموذجية لهذه الطريقة المبتدعة لتأكيد الذات. لا يخفي تايلور تعاطفه مع قيم الهوية. ويفرض عليه هذا الموقف الفلسفي، الذي يعترف بالهويات الجماعية، القول إن الإنسانية غير محكومة بضرورة انتزاعها من جذورها باسم واجب الانفصال [عن مختلف الهويات الجهورية من أجل الاندماج في أفق إنساني مشترك]. فالقيم الدينية في رأيه تشكل مصادر للامتلاء بشرط أن تكون نابعة من اختيار حر؛ لأنها تسمح بـ«هيكل الهوية الأخلاقية وتتيح تفعيل ملكة الحكم في عالم تتسم فيه مشاريع العيش الممكنة وقيم الحياة بالتعدد والتنافس»⁶⁵.

62- AS, p. 861

63- Pierre Manent, Les Métamorphoses de la cite, Paris, Flammarion, 2010

64- AS, p. 893

- تلتقي هنا وجهة نظر شارلز تايلور مع ما يثيره مارسيل غوشي حول عصر الهويات، انظر:

- Marcel Gauchet, La Religion dans la démocratie: parcours de la laïcité, Gallimard, Paris, 1998

65- Charles Taylor et Jocelyn Maclure, op. Cit. p. 97

قامت الاستراتيجية الثانية على «التدبير السياسي للحنين» في إطار إضفاء الطابع السياسي على الاعتقاد وإعادة تركيب التداخل بين السياسة والدين. وهو تدبير لا ينتمي إلى سياق التعبئة ما بعد الدوركهاميّة، بل يندمج في إطار مقاومة دوركهاميّة جديدة. لنأخذ، على سبيل المثال، مظاهر «الحملة الصليبيّة» ضدّ مبادئ النزعة الذاتيّة المطلقة. لقد تحرّكت هذه الحملة في الواقع لإنعاش تقاليد اجتماعيّة شدّت في الماضي الرابطة بين الأمة والدين، ولم تنشأ بنفحتها النضاليّة تشجيع الملتزمات ذات الطابع الفردي المطالبة بالحق في بناء عالم المعنى؛ لأنّها سعت، في كثير من الأحيان، إلى الحدّ من هذا النوع من المطالب بدعوى محاربة الطابع الهدّام للتعدديّة المتطرّفة⁶⁶. يصف شارلز تايلور التحوّل الجديد، متبعاً المسار التأويلي لنظرية جيمس هانتر (James Hunter) التي وضّح معالمها في كتاب حرب الثقافة⁶⁷ قائلاً: «يكشف كفاح عصرنا أنّ النظام ما بعد الدوركهامي لا يمثل الكلمة الأخيرة للتاريخ. إنّ إرادة إعادة تصوّر الدوركهامي الجديد إلى موقعه، وهو التصرّف الذي حدّد هويّة البلد لزمان طويل قبل انكساره، هو ما حرّك جزءاً كبيراً من الأغلبية الأخلاقيّة أو اليمين المسيحي، بمعنى من المعاني، حيث عادت النزعة الربوبيّة لتحديد من جديد هويّة الأمة الأمريكيّة، الأمر الذي يفرض [على المنتمين إلى هذه الأمة] الإيمان بوجود رقابة إلهيّة أو العمل، على الأقل، بقيم تتأسّس على هذه العقيدة»⁶⁸. لقد رصد تايلور فاعلين رئيسيين مترابطين في مشروع العودة، وهو يشير بذلك إلى الجماعات الإنجيليّة والمؤسسة الكاثوليكيّة على حدّ سواء. بعدما رأينا فيما سبق تقييمه لدور الأولى، نبرز هنا منظوره لدور الثانية، إنّها تتبنّى «هي كذلك»، وجود صلة بين الإيمان المسيحي ووضع الحضارة [الحالي]»⁶⁹. وما الاحتجاجات الأخيرة ضدّ الإجهاض في إسبانيا وضدّ زواج المثليين في فرنسا⁷⁰ إلّا الشاهد على أنّ صلاحية هذا التحليل تتجاوز حدود الولايات المتحدة الأمريكيّة نحو نطاق أوسع يضمّ المجتمعات الأوروبيّة كذلك. فما الذي يمنعنا من اعتبار هجوم التقاليد المتتالي دليلاً على استمرار النظام الدوركهامي القديم؟ خصوصاً إذا تأملنا الدليلين التاليين: يتمثل الدليل الأوّل في لجوء الحركات الدينيّة إلى نظام إقناعي، صاغت من خلاله موقفها في صورة حقوق واختيارات، منسجمة في ذلك مع الذهنيّة المشتركة، ومعتمدة على منظومة الحجاج الحديثة، دون أن ترى في خطواتها هذه استراتيجيّة للحصول على القبول من لدن الآخرين. ويتمثل الدليل الثاني في اعتماد هذه الحركات على منظومة فلسفيّة قوامها توجيه نقد داخلي للديمقراطيّة، مع تشديدها على أنّها لا ترغب من وراء هذا النقد في فرض نظام يقوم على الأولويّة المطلقة للقانون الإلهي محلّ نظام التعدديّة والشراسة السياسيّة القائم حالياً.

66- يشير تايلور إلى هذا الأمر ضمن تقرير تايلور- بوشار (Taylor-Bouchard) (2008) بصدد تحليله لحالة كيبك.

67- James Hunter, Culture Wars: The Struggle to Define America, New York, Basic Books, 1992.

68- AS, p. 832

69- AS, p. 832 - 833

70- انظر مقالاً مشتركاً مع سيلين بيرو (Béraud Céline) سيصدر في:

- Karel Dobbelaere and Alfonso Pérez Agote(dir.), Catholicism and Biopolitics, Leuven, Kadoc, 2013

هل عملت الدول الغربية على الأخذ بالمطالب الدينيّة؟ يحيلنا هذا السؤال إلى دراسة عمليّة تسييس الاعتقاد التي جرت «من فوق». لم يعرض تايلور للمسألة بشكل واضح في (العصر المعلمن)، واكتفى بفتح مسالك للتحليل وسّعها في عام 2009 من خلال كتاب مشترك مع جوسلين ماكور (Jocelyn Maclure) عنوانه (العلمانيّة وحرية الضمير). وقد جاء تأليف هذا الكتاب مباشرة بعد ما ترأس تايلور رفقة جيرار بوشار (Gérard Bouchard) سنة 2008 اللّجنة الكيبكيّة المكلفة بالنظر في تطبيق التسويات المعقولة⁷¹. نخرج من جهتنا بعد قراءة هذه النصوص بمعاينة عامّة للحالة: لقد أعادت الدول الغربيّة ترتيب وضعيّة المعطى الديني في جدول أعمال حكوماتها بتأثير من الضغط الاجتماعي، بعدما كانت قد تمكّنت من تدجينه تقريباً في المرحلة الدوركهاميّة الجديدة. ويلاحظ تايلور أنّ سياسة هذه الدول اعتمدت كلها على مبدأ العلمانيّة أو «العلمنة العموميّة». يستوقفنا عنصران⁷² في هذا المرحلة من التحليل؛ أوّلاً: يعتبر تايلور «العلمانيّة العامّة» نتيجة ضرورية «للعلمنة الاجتماعيّة»، وذلك عكس محلّين آخرين يؤكّدون على الفصل بين هذين العنصرين. كما يؤكّد تايلور أنّ العلمنة الاجتماعيّة مرتبطة بالسيرورة التي أدّت إلى تعدّد المتخيّلات والمواقف. إنهما يشكّلان في ترابطهما ببعضهما بعضاً وجهي الحادثة غير القابلين للفصل. ثانياً: لا يتوانى الفيلسوف الكندي في عدم حصر تطبيق مفهوم العلمانيّة على الحالة الفرنسيّة وحدها، معتبراً أنّ المفهوم يملك قيمة تحليليّة، ويمكن تطبيقه على بلدان منطقة شمال الأطلسي. وبهذا يقطع تايلور الصلة مع منظور في التحليل منتشر بين المتخصّصين. ربّما لهذا السبب لا يزال مفهوم العلمانيّة في حاجة إلى تعريف وتدقيق. إنّه يصف في الواقع نموذجاً عامّاً في تدبير التعدّديّة الدينيّة من خلال الربط النسقي بين «مبادئ قيمية» من جهة، ومن جهة أخرى «أنماط من الإجراءات»؛ إذ تحدّد المبادئ القيمية أفق الغايات؛ لأنّ العلمانيّة توجب احترام «حرية الضمير والمساواة بين المواطنين». وتعيّن أنماط الإجراءات جهاز الوسائل التي تمكّن من بلوغ الغايات، حيث تتطلّب العلمانيّة «حياد الدّولة تجاه الأديان وحركات الفكر المعلمنة، والفصل بين الدّولة والكنائس»⁷³. ويضيف تايلور أنّ هذه الإجراءات تلقّى تفعيلاً متفاوتاً بحسب «أنماط التركيب الخاصّة بين المبادئ والإجراءات» المتخذة من طرف مختلف الدّول. ولا يخفى أنّ مقارنة تايلور هاته متناسقة مع فكرة سبق الإشارة إليها، ونقصد تصوّره «للحادثة المتعدّدة».

71 - سنة 2007 أعلن الوزير الأوّل في كيبك جون شارلي (Jean Charest) إنشاء اللّجنة الاستشاريّة حول التسويات المعقولة المتعلقة بالاختلافات الثقافيّة والدينيّة، ومنحت رئاستها لعالم الاجتماع جيرار بوشار والفيلسوف شارلز تايلور، وسمّيت اللّجنة باسمهما: بوشار- تايلور. رفعت اللّجنة توصياتها إلى حكومة كيبك سنة 2008 بعد أعمال استماع ومناقشة في سبع عشرة مدينة همّت الأقليّات وكذلك الأفراد، إضافة إلى جلسات خاصّة بالإطارات الوطنيّة من نقابات وأحزاب. [المترجم]

72 - Jean Baubérot, Laïcité, Laïcisation, Sécularisation, in Alain Dierkens (dir.), Pluralisme religieux et Laïcité dans l'union européenne, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1994

73 - Jocelyn Maclure et Charles Taylor, op. Cit. p. 33

- تحليل تايلور قريب في هذا السياق مع ما جاء في:

- Jean Baubérot et Micheline Milot, Laïcités sans frontières, Paris, Seuil, 2010

ما مضامين سياسات الدّول؟ لم تستجب جميع الحكومات على نحو مماثل لمطالب الاعتراف بالدين، بسبب تميّز المسار التاريخي لكل واحدة منها. لقد رأينا -يوضح تايلور- في جهة تثبيت «علمانية منفتحة» في «نظام ليبرالي تعدّدي» يُرَجِّح الغايات ويختزل الإجراءات في وظيفتها الأدائية، لهذا نلاحظ أنّ الحكومة في هذا النموذج تتمسك «بالاعتراف بالأهمية التي يوليها الكثيرون للبُعد الروحي للوجود، وبالتالي فإنّها تلتزم بأولوية حماية حرية الضمير وحرية الدين لدى الأفراد»⁷⁴. إنّه النظام الأكثر هيمنة اليوم، وذلك راجع على الأرجح إلى كونه يستجيب لمتطلبات عصر الأصالة، وتُعتبر كندا مثلاً نموذجياً له بفعل سياستها القائمة على التسويات المعقولة. وفي المقابل، نرى في جهة أخرى «علمانية مغلقة». يميل هذا النظام الجمهوري إلى قلب ترتيب الأولويات، وتُقدّم فرنسا نموذج المعزول إلى حدٍّ ما⁷⁵: يحتل الجانب الأداتي؛ أي مبدأ الفصل، الأسبقية في هذا النموذج مقارنة بالجانب القيمي؛ أي مبدأ حرية الضمير. وتضطلع الحكومة في هذا النظام «بمهمة تعزيز تحرر الأفراد وتطوير هوية مدنية مشتركة، بالإضافة إلى احترام المساواة الأخلاقية وحرية الضمير»⁷⁶، ومن ثمة تمنع التعبير عن الخصوصيات الدينية في المجال العمومي، دون أن يعني ذلك تمكّنها من إنجاز هذه المهمة بشكل تام⁷⁷، وهذا ما كشف عنه قانون منع حمل الرموز الدينية في المدارس الحكومية. وكان جون بول فيليم قد أحسن إثارة الدعابة وهو يتحدث عن «تسويات عقلانية» في إشارة إلى هذا القانون⁷⁸. يمكننا أن نقول، باستخدام عبارات تايلور، إنّ الدولة الكندية تشكّل وحدة روحية مع النزعة ما بعد الدوركهايمية، بينما توصف وضعيّة الحكومة الفرنسية بالنزعة الدوركهايمية الجديدة المعلنّة، وذلك رغم تطورها نحو موقف أكثر انفتاحاً.

ماذا يمكن القول عن المطالب الدوركهايمية الجديدة ذات الطابع الديني؟ أهمل الفيلسوف الكندي هذه المطالب في مساره التحليلي بعد أن أثارها في مناسبات عدّة، كما لو أنّه لا يؤمن بأهميتها الاجتماعية. ربّما كان مخطئاً في حكمه. وبالفعل، يمكن التقاط جانب رمزي في الخطاب الرّسمي الراهن لعدد من دول أوربا مجسّد في استحضار العمق الديني للأمة، لعلّ هذا العمل يسمح لهذه الدول بإخفاء سيرورات التشظّي الناشئة عن توسّع مجال النزعة التعبيرية، لكنّها تحرص مع ذلك على الاعتراف بهذه السيرورات في الشقّ الخاص بالحقوق في سياساتها.

74- Ibid, p. 74

75- وإن كان هناك تيّار كامل في كيبك يدعو إلى تبنيّه ومحاكاته، بحسب تقرير بوشار - تايلور.

76- Ibid, p. 74

77- يشير تقرير بوشار - تايلور بوضوح إلى تطوّر في فرنسا كذلك.

78- Jean-Paul Willaime, "Le modèle républicain français d'intégration face à la pluralité religieuse contemporaine", in Bulletin d'Histoire Politique, vol. XIII, n° 3, printemps-été, 2005, p. 55 - 67

ربّما تمكّننا من النظر إلى مكانة عمل شارلز تايلور في التجديد المعاصر لعلم اجتماع الدين. إنّه يقترح علينا طريقة مغايرة للتفكير في المعطى الديني. أوّلاً لأنّه يساعدنا في إعادة تقييم مسألة نشأة الحداثة، وهذا ما فعله في كتاب (عصر العلمنة) حين اقترح علينا مبدأ الاستمرارية بدل أطروحة القطيعة. إنّه يعرف العالم الحديث على أساس طابعه المنفتح على التعددية، ومع ذلك يظلّ هذا العالم مديناً في مادته الأساسية لسيمونطيقا مسيحية من خلال تصوّراته عن الذاتية والمسؤولية والفصل [بين العالمين]. كما يدفعنا تايلور إلى إعادة التفكير في مسألة مصير العلمنة على وجه التحديد. كنّا نظنّ أنّ المعطى الديني يحتضر، وها هو ذا يعود عبر مسالك مختصرة، ليس في صورة «الهيئة» الكلية التي من شأنها منح الغطاء الشمولي لتجاربنا الوجودية المتعددة، وإنّما في صورة «متن» يمكن لكلّ واحد منّا أن يغرف منه ما يحتاج إليه بحسب انتظارات المعنى الأكثر شخصية. ما من شكّ في أنّ الفلسفة ليست خارج الخطاب القائل بحضور المعطى الديني، كما أشرنا إلى ذلك، وإنّ يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) قد طوّر وصفاً لوضعية راهنة باستخدام مفهوم «ما بعد العلمنة»، وهو في ذلك قريب من وصف تايلور الذي يتشبّث بفكرة حضور الدين في صور مختلفة عن نمط حضوره في الحضارة المتصلّبة بكلّ تأكيد⁷⁹. لكن أين يكمن الاختلاف بينهما؟ ينظر هابرماس، مدفوعاً بـ«ضعف حماسه الدينية»، إلى الرغبة الراهنة في مشاهدة الإله على أنّها كيفية من كميّات الردّ على تقلّبات الزمن. بينما يتوسّع تايلور أكثر بكثير في مجال الأنطولوجيا، إذ لا تقتصر وظيفة الاعتقاد عنده في وظيفته الاجتماعية؛ لأنّه يلبي حاجة الإنسان إلى الامتلاء، وهذا يبيّئ الاعتقاد مكانة أعلى مقارنة بتحديداته التجريبية.

79- Philippe Portier, «Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas», Society, 2011, vol. XLVIII, N°5, p. 425 - 434

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com