المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/TWEX9074

كمال طيرشي | Kamel Tirchi

مراجعة كتاب
تاريخ موجز للعلمانية
لغرايم سميث

Book review
A Short History of Secularism
by Graeme Smith

الكتاب:	تاريخ موجز للعلمانية.
المؤلف:	غرايم سميث (Graeme Smith).
المترجم:	مصطفى منادي إدريسي.
مراجعة:	نازك يارد.
الناشر:	الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
سنة النشر:	2021.
عدد الصفحات:	276 صفحة.

* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

Researcher at the Arab Center for Research and Policy Studies.

kamel.terchi@dohainstitute.org

مقدمة

يحاول كتاب **تاريخ موجز للعلمانية** *A Short History of Secularism* (2007) لغرايم سميث Graeme Smith المنافحةَ عن مسألة طالما فُهمت فهمًا مغالطًا، وفُسِّرَتْ وفق رؤية ضيقة حجبت الفهم الصحيح للعلمانية[1] Secularism، وأخرجتها من جوهرها الذي تأسست به، وانبنى عليه أهم مرتكزاتها، خصوصًا ضد أولئك الذين يقرنون ظهورَ العلمانية بأفول الدين (المسيحية تحديدًا)، ولكأن العلمانية جاءت لتُجهز على الدين وتعلن موته، بسببٍ من تنامي الإلحاد في الغرب (ص 14). هذا التصور الفلسفي سبق أن تبناه أيضًا الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804)، ولا سيما في جل كتاباته المتأخرة التي نذكر في مقدمتها كتابه **الدين في حدود مجرد العقل** *Religion within the Bounds of Bare Reason*[2]، مؤكدًا أن الصلة متينة بين ما هو أخلاقي وما هو ديني، من حيث إن الأخلاق ليست في حاجة إلى الدين من أجل نهوضها، بل هي مفاهيم مستقلة بذاتها بناءً على ما يوضع لها من قواعد العقل العملي Practical reason، كما أن القانون الأخلاقي الذي يحتكم إليه جميع الكائنات العاقلة يلزم عنه التسليم بوجود كائن أعظم لهذا الكون، وهو في الأساس مسلَّمة تمخضت عن الأخلاق، وطبعًا من دون أن نعتبرها الأصل في ظهور الأخلاق[3]. وهو ما يتبناه المؤلِّف حرفيًّا؛ فنجده يقول إن العلمانية "هي الالتزام بعمل الخير، بمفهوم المسيحية التقليدية، ومن غير أدنى اهتمام بتفاصيل التعاليم الكنسية[4]، هكذا تصبح الرغبة في أن نكون خيّرين وفاعلي خير، رغبة يدعمها شعور متعاطف تجاه فكرة 'الله'" (ص 14).

وفي مقابل ذلك، يهاجم المؤلف بشدة الطرح القائل بأن المنزع الأيديولوجي الذي تسير على خطاه العلمانية في صراعها المستميت مع المسيحية أوجد رهطًا من العلمانيين يتصارعون ضد قطبين؛ الأول يجسده المتدينون الذين يُمكن التعبير عنهم بضمير "هم"، والآخر يمثله العلمانيون الذين يُمكن أن نعبر عنهم بضمير

(1) يعرّف عزمي بشارة العلمنة بقوله إنها "نموذج سوسيولوجي في فهم المراحل الحديثة وتفسيرها في عملية تمايز وتمفصل، بدأت منذ وعي الدين باعتباره دينًا، وهي صيرورة تاريخية لتمايز العناصر الدينية والمجتمعية بأشكال مختلفة، حيث لا تقبل أي تنميط أيديولوجي نهائي لها. ومن السذاجة اعتبارها مجرد مفهوم أو عملية فصل الدين عن الدولة أو قصرها على آخر تجليات هذا الفصل، وهو خصخصة القرار في الشأن الديني وتحييد الدولة عن فردانية الدين. أما العلمانية بهذا الشكل، فقد تحولت إلى أيديولوجيا سرعان ما تحارب الدين في الحيز العام وتدعو إلى إقصائه كخطوة إلى الحداثة، وهي هنا تشكّل أديانًا علمانية بديلة". ينظر: عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول: الدين والتدين**، ط 2 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 439.

(2) يُمكن أن نُجمل الموضوع الجوهري لهذا الكتاب في هذه العبارة الكانطية: "إنّ الوهم والتعصب الديني هو الموت الأخلاقي للعقل، وبدون العقل لا يكون هناك دين ممكن". يُنظر: إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، ترجمة فتحي المسكيني (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2012)، ص 155. ونفهم منه أن الأهم هو الأخلاق التي نستشفها من هذا الدين؛ كونها ما يُمكن أن تُجمع عليه كل العقول في هذا الكون. على خلاف التأويلات والسجالات الناجمة عن تعدد مذاهب الناس ونِحلهم وعقائدهم.

(3) يُنظر: زكريا إبراهيم، **كانت أو الفلسفة النقدية** (القاهرة: مكتبة مصر، 1972)، ص 206.

(4) لا نعتقد أن المؤلف ابتعد، على نحو صريح، عن التصور الذائع الصيت الذي طرحته فلسفة إيمانويل كانط في دراسته وتعليقه على مسيحية عصره، فقد تهكم كانط بالطابع الشكلي للممارسة الطقوسية للعبادات، وكان يفرّق بين العبادة الصحيحة والعبادة الزائفة التي تعمد إلى قلب المفهوم المعهود للعبادة الحقيقية، والسلوك الأخلاقي المستلزَم عنها، فتصبح العبادة فوق السلوك، وهو ما يحصل في المؤسسات الدينية القائمة بأمور الدين (الكنيسة مثلًا)؛ وبهذا، يمايز كانط بين دين تجاري أناني تكون بُغيته تحقيق متع مادية ونِعم؛ عن طريق إقامة طقوس وشعائر دينية، من جهة، ودِين أخلاقيٍّ متواضع أو دين السيرة الحسنة كما ينعته، بعيد كل البعد عن الطرق السيئة والغريبة في التدين، ولا يستهين بالعقل البشري، من جهة أخرى. يُنظر: كانط، ص 18.

"نحن"، هؤلاء الذين يسعون للنيل من المسيحية، معتبرين الكنيسة عدوًّا أكبر لهم، لأنها توظف أشخاصًا "مخادعين" يتكلمون نيابة عن الرب، ويعتبرون أنفسهم وسطاء لاهوتيين، ويجري اختيار النخبة منهم لتخطب في الناس يومًا في الأسبوع، وهذا كله تعمله الكنيسة لتحافظ على وضعها النخبوي في المجتمع (ص 15). بناءً على هذا، نعتقد أن المؤلِّف ربما يقصد الأطروحات التي درجت في بعض الفلسفات اللاهوتية الأوروبية المعاصرة، والتي نذكر منها على سبيل المثال ما تبناه الوجودي اللاهوتي سورن كيركيغارد Søren Kierkegaard (1813–1855)، الذي يمكن تمثُّله علمانيًّا ينافح عن إيمان مسيحي بعيدٍ عن الطابع المؤسسي للكنيسة، لما فيها من تزلف ورياء وسمعة؛ كون المسيحية التي ينادي بها كيركيغارد وصفها المطران يعقوب بيتر مينستر Jacob Peter Mynster (1775–1854) بأنها مسيحية تبحث عن المسيح في الصحراء، بدلاً من أن تبحث عنه في الكنيسة والتاريخ[5]. سيعمد المؤلف في كتابه هذا إلى دراسة البراهين المؤكدة لعلمانية المجتمعات في الغرب، مستأنسًا في ذلك بمناهج التحليل الاجتماعي والتاريخي، وما طرحته النظريات الثقافية، والأطروحات اللاهوتية المعاصرة، وهذا كله من أجل أن يرسم صورة دقيقة لهوية هذا الغرب دينيًا وعلمانيًا (ص 19).

أولًا: النزعة العملية والتقانة الجديدة في الغرب

يناقش المؤلف في كتابه الرواية الكلاسيكية المتعلقة ببزوغ العلمانية ونشأتها، عائدًا في ذلك إلى العهود الغابرة من التاريخ الإغريقي واللبنات الأولى التي شيدها المتفلسفة الأوائل، وفي مقدمتهم الفيلسوف أناكساغوراس Anaxagoras (500ق.م.–428ق.م.)[6] الذي اعتبره المؤلف منتميًا إلى التقليد العلمي والعقلاني الأيوني[7]، وهو أحد الفلاسفة الطبيعيين الأوائل على غرار طاليس Thales (624ق.م.–546ق.م.)، وأنكسيمانس Anaximenes (588ق.م.–525ق.م.)، وأنبادوقليدس Empedocles (490ق.م.–430ق.م.)، وبارمينيدس Parmenides (540ق.م.–480ق.م.)، وهرقليطس Heraclitus (540ق.م.–480ق.م.). ويعتقد المؤلف أنه أول علماني عرفته أوروبا بمفهومها المعاصر؛ إذ تلقى علمه في مدرسة الفيلسوف الطبيعي أنكسيمانس كما يذكر ذلك يوسف كرم (1886–1959)، ولما بلغ الأربعين من عمره هاجر إلى أثينا، وربطته علاقة متينة بصديقه بريكليس Pericles (490ق.م.–429ق.م.) الذي عُرف عنه استقدامه العلماء والأدباء إلى أثينا، فدخل أنكساغوراس أثينا بدعوة من صديقه. ولكن مع أفول منزلة بريكليس في أثينا، أصبح الفيلسوف خصمًا سياسيًا، واتُّهِم بالهرطقة والإلحاد، فأرادت السلطات النيل منه ومن صديقه بريكليس. ومن التهم التي وجهت

(5) يُنظر: حسن يوسف طه، **فلسفة الدين عند كيركجارد** (القاهرة: مكتبة دار الكلمة، 2001)، ص 59.

(6) يضع هذا الفيلسوف العقل في أسمى مرتبة في الوجود، ويعتبره مطلقًا غير ممتزج بالمادة، وهو نفسه بنفسه، ولو لم يكن بنفسه لكان ممزوجًا ببعض الأشياء، وإذا كان ممزوجًا ببعض الأشياء، فإن الأشياء التي امتزجت به تعوقه عن السيطرة على الأشياء الأخرى. يُنظر: عبد الجليل كاظم الوالي، **الفلسفة اليونانية** (عمان: مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، 2009)، ص 139.

(7) هي مدرسة فلسفية ينتمي فلاسفتها إلى مدينة ملطية بأيونيا، وقد اشتهرت في القرن السادس قبل الميلاد، ولقبت بمدرسة الطبيعيين الأوائل، كما أبرزت مفهوم الكوسموس، كمنظومة متناسقة من المبادئ المتناغمة معًا، يُمكن استيعابها وفهمها كبناء متناسق. يُنظر: وريف عوادين، **الفلسفة اليونانية** (عمان: دار الجنان للنشر والتوزيع، 2021)، ص 17.

له قوله بأن القمر أرض فيها جبال وأودية، وأن الشمس والكواكب أجرام ملتهبة لا تختلف طبيعتها عن طبيعة الأجسام الأرضية، ولم يكن أهل أثينا يطيقون هذا الكلام والتفسير لأنهم كانوا يعتقدون أن كل ما هو سماوي هو بالضرورة إلهي؛ فاضطر أنكساغوراس إلى مغادرة أثينا، وعاد أدراجه إلى آسيا الصغرى، حتى وافته المنيّة[8].

يعتقد المؤلف أن ما جرى لأنكساغوراس في اليونان، هو من جنس ما جرى لغاليليو غاليلي Galileo Galilei (1564–1642)، ومن بعده تشارلز داروين Charles Darwin (1809–1882)، وأنه على الرغم من الإرهاصات التي بشرت بظهور العلمانية مع بعض فلاسفة الإغريق، فإنها – سياقيًّا وتحديدًا تاريخيًّا – يُمكن اعتبارها تبدأ مع أفول عصر الظلام في أوروبا، وبزوغ شمس النهضة، ومعه بدأ عصر الأنوار وتجلت معه النزعة الإنسانوية Humanism[9]. ويعتبر دسيدريوس إراسموس Desiderius Erasmus (1466–1536) عرابها الأكبر، الذي لخص عصر النهضة برمته في شخصه، وكان هولنديًّا من روتردام[10]. وفي كل هذا، لم تُهَن المسيحية؛ من حيث إن العلم والنزعة العلموية لم يشكّلا في بداياتهما تهديدًا لها، وربما يعود ذلك إلى أنّ هؤلاء العلماء الأوائل في أوروبا القرن التاسع عشر متدينون في الأساس، وأنّ فلسفاتهم تَظهَر خادمةً للدين، ولا أدل على ذلك من الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت René Descartes (1596–1650)، وعالم الفيزياء إسحاق نيوتن Isaac Newton (1642–1727)[11] وغيرهما (ص 41). لكن ما لاحظناه في هذا السياق أن المؤلف لم يتوقف عند شخصية ديكارت، الذي يُمكن أن نعتبره المنعطف الأكبر في العلمانية الأوروبية، في حال اعتبارنا إيّاه علمانيًا حقيقيًا، وخصوصًا مع صدور كتابه **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى** *Meditations on First Philosophy* (1641)[12] الذي أهداه إلى رجال الدين اللاهوت في جامعة السوربون، رغم أنه يطرح مضامين على الضد

(8) يُنظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، تعليق مصطفى النشار (القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، 2019)، ص 71–72.

(9) الإنسانوية النهضوية هي نزعة امتازت بمنحى تفاؤلي شديد، وتصورت الكون تصورًا واعدًا عامرًا بالأنوار، واعتقدت أنّ الإنسان مقياس لكل شيء ولمركز الكونية، لأنه المخلوق المتميّز المحقق لإرادة الرّب على وجه الأرض، وذلك بفضل العقل والنعمة الإلهية، وأنّ هذه النزعة اقتدرت على تمثيل أخلاق النبل الإنسي، الممجد لقيم الإبداع، مواجهة لقوة الطبيعة الميّتة بالقوة الحيّة للإنسان، وعن طريق الاتساق الصارم والممنهج لكل الطاقات الإنسانية. ينظر: هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، رابطة العقلانيين العرب، ط 2 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2007)، ص 82.

(10) المرجع نفسه، ص 75.

(11) تكمن أهمية نيوتن الفلسفية واللاهوتية في تقديمه ثلاث خدمات جليلة للتفلسف؛ أولها: تأسيسه لعلوم فيزيائية منفصلة عن الفلسفة، لتصبح فيما بعد برَدايمًا للتفلسف، وصياغته نظرية فينومينولوجية للعلم، إضافة إلى ربطه الوثيق بين علوم فيزياء الميكانيكا واللاهوت أساسًا، وتحديده في شكل إثباتات ودلائل يطلق عليها "البرهان الطبيعي – اللاهوتي" لوجود الإله. يُنظر: فوادسواف تاتاركيفتش، **الفلسفة الحديثة من عصر النهضة حتى التنوير**، ترجمة محمد عثمان مكي العجيل (القاهرة: دار كنوز للنشر، 2012)، ص 159.

(12) يرى الباحث ميمون أن ديكارت بإهدائه كتابه لأساتذة اللاهوت بالسوربون يكون قد صنّف نفسه في زمرة الفلاسفة المسيحيين. يُنظر: ربيع ميمون، **مشكلة الدور الديكارتي** (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الوطنية، 1982)، ص 193. إلا أن الحقيقة المتوارية بالحجب هي أن ديكارت اعتمد حيلة بارعة في كتابه، ليعيد تشكيل العقل الغربي بعيدًا عن التراث اللاهوتي المسيحي، منطلقًا من مقولة "أنا أفكر إذًا أنا موجود"، لرفض التراث الغربي المسيحي الوسيط كليًّا، ومن ثمّ إعادة موضعة العقل الغربي، بانتقاء ما يلائمه من المعارف السائدة، متجنبًا في ذلك الدخول في عملية نقد عالمي لتلك المعارف. يُنظر: لؤي صافي، "العقل والتجديد"، **مجلة المستقبل العربي**، مج 20، العدد 223 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، ص 24.

تمامًا مما ينهجه هؤلاء. وربما كان في ذلك نوعٌ من المداهنة، حتى لا يتعرض لما تعرض له سالفه كوبرنيكوس أو غاليلي. ولكن المؤلف يؤكد في المقابل أن الأفكار التي جاء بها هؤلاء الفلاسفة والعلماء، على الرغم من ولائهم للدين، وسعيهم للبرهنة لإثبات وجود إله للكون، استُخدمت على عكس ذلك تمامًا، وأخرجت مفهوم "الإله" من الفضاء العام، وبينما كانت علوم الحياة والأنثروبولوجيا والفلك تمضي قدمًا في القرن التاسع عشر، كان الدين يزداد تهميشًا مع مرور الوقت (ص 42).

وبذلك، وقفت المسيحية على الند في مجابهتها العسيرة مع ما يُمكن اعتباره انتصارًا للعلمانية. وعلى الرغم من ذلك، تجلت معضلات جعلت من الدين المسيحي يقول كلمته ويحظى بمقام كريم، وخصوصًا في الصراعات الثقافية التي كانت تخاض في السياسة الأميركية. ومن تلك المعضلات ما تجلى في أنّ جل المسيحيين لهم المقدرة على الجمع بين إيمانهم الجيني ومعارفهم العلمية، وفي بعض الأحيان، بين إيمانهم وخبراتهم الواسعة، وهو ما يتطلب سردية مختلفة عن الصدام بين العلمانية والعلم من جهة، والديانة المسيحية من جهة ثانية، والرواية الأكثر اعتدالاً في هذا السياق تُبيّن، على نحو لا يدع أي مجال للشك، أن العلم حلَّ محل الدين، فأصبح على إثر ذلك هو التقنية الناجعة في المجتمعات الغربية؛ بحيث يتفوق العلم على المسيحية في المنحى الوظيفي، ويعمد إلى تحليل الطبيعة وتفسير الحياة البشرية على نحو أفضل. ومع ذلك، لم يقدر العلم أن يُطوِّر حتى هذا الحين مسلكًا أخلاقيًا ملائمًا، ولم يقدر كذلك أن يقوم مقام الدين المسيحي فيما يتعلق بالشق الأخلاقي (ص 63).

ثانيًا: علمانية وتاريخ سوسيولوجي

يستنجد المؤلف بمسلك التاريخ الاجتماعي الذي يعتقد أنه الأكثر اعتمادًا في الأبحاث المتعلقة بتقصي ظهور العلمانية في العالم الغربي. وفي خضم هذا السجال، تبرز فكرة العلمنة التي أخذت حظًّا وافرًا من التمحيص، ولا سيما في مرحلة السبعينيات من القرن العشرين، وعمد باحثون كُثر إلى تطوير النسخة المعاصرة له، وكان في مقدمة هؤلاء بيتر بيرغر، وهو أحد أهم النقاد الذين عمدوا إلى جعل الثقافة تكتسي طابعًا مركزيًا في التحليل السوسيولوجي؛ بُغية الحصول على نظرية اجتماعية، وقد تجلى ذلك في كتاباته، ومنها على سبيل المثال **البناء الاجتماعي للواقع** الذي يُمثل طرحًا فكريًّا معمّقًا للنظرية الاجتماعية فيما بعد الحرب العالمية الثانية[13]، إضافةً إلى عالم الاجتماع الديني البريطاني بريان ولسون الذي أشار إلى جانب مغاير من علمنة العلاقات الاجتماعية في العالم الحديث أو العالم المنظم، كما يُحب أن ينعته؛ إذ يوضح أن هذا العالم، بحسب الأدوار الرسمية والتعاقدية والعلاقات الاجتماعية غير الشخصية والمبنية على حالات التعاون المهني، لا يكون فيه البتة مجال للفضائل الشخصية باعتبارها عاملاً مستقلاً عن ضرورات الدور ومقتضياته[14]. إلا أن المؤلف يدّعي أنّ هذه النسخة المعاصرة للنظرية تعود إلى القرن التاسع عشر مع علماء اجتماع وفلاسفة، من أمثال إيميل

(13) يُنظر: محمود الذوادي، **مختصر الجدال حول النظرية الاجتماعية اليوم** (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2014)، ص 33.

(14) يُنظر: محمد تقي سبحاني [وآخرون]، **العلمانية مذهبًا: دراسات نقدية في الأسس والمرتكزات**، ترجمة حيدر نجف (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2014)، ص 58.

دوركهايم، وأوغست كونت، غير أن أكثر الباحثين راهنية في تمثل هذه النظرية، وفقًا للمؤلف، هو ستيف بروس[15].

قدّم المؤلف في كتابه إحصاءات توحي بنكوص الكنيسة، وهي إحصاءات لا مراء فيها، وتكشف عن التفسيرات المتباينة للعلمنة في تمظهرها الغربي، مستحضرًا في ذلك ما قدّمه السوسيولوجي بروس من نظريات حول التحديث والعقلانية التقنية والتصدع الاجتماعي، ومستشهدًا بالاعتراضات الشديدة التي جابهت هذه الرؤية البروسية من لدن الكثير من الدارسين؛ وذلك لأنها مجرد تفسيرات لتقهقر دور الكنيسة، ولا تعني البتة نكوص الإيمان المسيحي، وأن ما قدمه بروس حول الإيمان والممارسة المسيحية ضيق جدًّا. فإن ما يدعو إليه من تحديث، إذا ما أسقطناه على الوضع في أميركا مثلاً، سنجده مغايرًا تمامًا؛ إذ تُوضِّح الإحصاءات أن الإيمان المسيحي والانتساب إلى المؤسسة الكنسية أقوى كثيرًا مما يُعتقد (ص 68). ثمّ إنّ التصور القائل إن المجتمعات في الغرب أصبحت تميل إلى العلمانية آخذًا في الاعتبار ما تُقدمه الإحصاءات، غير دقيق، ولا يعبر عن حقيقة الأمر؛ وذلك لأنه توجد شواهد تؤكد أن هذا الأنموذج لا يصدق على كل المجتمعات الغربية، حيث تجسد أميركا الاستثناء الذي يستدعي دراسات قائمة بذاتها. وليست كل البلدان في أوروبا، ولا سيما أوروبا الغربية، متماثلة؛ إذ تبيّن التقارير التي رُصِدَت عن حضور الصلوات الدينية، كل يوم أحد، أنّ هذا الحضور حظي بنسبة أعلى في البرتغال وإيرلندا، مقارنةً بكلّ من فرنسا والسويد. ويمكننا تفسير ذلك بالثقافات الدينية المتباينة لهذه البلدان، إضافة إلى التاريخ السياسي للدولة القومية (ص 69).

ثالثًا: الناس العاديون يعيدون ابتكار المسيحية

وضح المؤلف في هذا الفصل فكرة إعادة ابتكار المسيحية على أيدي الأفراد المنتسبين إليها، وكيف أن تاريخ المسيحية كان دومًا تاريخَ تحولات وتغيرات وإعادة للابتكار والتجديد؛ فالمسيحية امتدت وتجذرت من الناحية التاريخية عبر خضوعها للصياغة وإعادة الصياغة في ثقافات متباينة (ص 97). ويُمكن أن نستدلّ على ذلك بما حصل من تغيرات مفاهيمية في اللاهوت الأوروبي في الأزمنة الحداثية، بمفهوم "الرُّجعى" المسيحي الذي أورده كيركيغارد؛ إذ نجده أشبه بإعادة ابتكار المدلول نفسه الذي كان عند اللاهوتي اليوناني أيرينيوس Irenaeust (130–202)، الذي نعت الخلاص المسيحي بـ"الاسترداد" الذي يتحدث فيه عن توقف الخلاص البشري مع النبي آدم واسترجاعه من لدن المسيح، ومن خلاله استرد يسوع النموذجَ الآدميَّ مرة أخرى على نحوٍ أكمل الإنسانية، وأتمّها على نحو أعظم[16]. هذا تقريبًا مدلول الرجعى

(15) يؤسس هذا السوسيولوجي البريطاني لروحانية العصر الجديد بمنزلة بديل من العلمنة، من خلال نقده البرَدايم العلماني الذائع صيته في الغرب عمومًا، وفي المجتمعات الأنكلوسكسونية في بريطانيا خصوصًا، وبذلك يعتبر بروس أن النزوع الذي ينعته بـ"روحانية العصر الجديد"، هو مسلك يعمد إلى الجمع بين نقد العلمانية الشديد، واعتناق روحانية سوسيولوجية تتأسس على النهل القيمي من كل الأديان على المنحيين الفردي والاجتماعي. يُنظر: ستيف بروس، "روحانية 'العصر الجديد' بديلًا من العلمنة: بطلان الديانة الفردية"، ترجمة رامي طوقان، **مجلة الاستغراب**، العدد 2 (شتاء 2016)، ص 191.

(16) بول تلش، **تاريخ الفكر المسيحي من جذوره الهلينستية واليهودية حتى الوجودية**، ترجمة وهبة طلعت أبو العلا، ج 1 (القاهرة: مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، 2012)، ص 96.

الكيركغاردية نفسه، وإن كانت عند الفيلسوف محملة ببعض الدلالات التعاطفية المتعلقة باسترجاع حُب مهدور لأنثى تمت التضحية بها، إرضاءً لمحبةٍ أعظم، هي محبة الرب الذي توقع منه أن يكافئه على هذه التضحية.

كان سعي المؤلف إلى تقصي ماهية يسوع التاريخي مُحاوَلةً لفك طلاسم الحواجز والمعوقات التي نصبها التاريخ، وبذلك نقتدر على تقريب الفجوة التي تفصلنا عن المعايير السوسيولوجية والسياسات والثقافات الغربية، والعمل على إحقاق تلاحم وتواشج بين الألسن المتنافرة كي نستطيع معرفة المقصود أصلاً، حتى إن كان ما يجري قوله وعمله واقعًا في أزمنة وأمكنة لا يدان لنا بتمثلها على التقريب. ثمّ إن الفرد الذي يتلقى تعاليم ومعتقدات جديدة، وكذلك قيمًا جديدة، سوف يقارنها – لا محالة – بما ألفى عليه آباءه، وربما يعمد إلى استخدام معارفهم السابقة لحذق المفاهيم الجديدة التي نُقلت إليه، أو لقنته إياها الكنيسة أو المدرسة، وهذه عينها يُمكن نعتها بإعادة صياغة المعنى الجديد بآذان القديم، وهي التي ستضمن حتمًا مرونة الهوية المسيحية في التاريخ (ص 122).

رابعًا: الحياة المسيحية الوسيطية والحياة المسيحية المعاصرة

أكد المؤلف أن مسألة الالتزام بالذهاب إلى الكنيسة كانت مرتهنة أساسًا بعوامل محلية، في مقدمتها مدى حب أهل القرية أو الحي الذي يقطنون فيه لكاهن ذي ضمير حيّ وأخلاق عالية، وذي شجاعة في طرح قضايا قريته والمساوئ التي تتخبط فيها في خطبه الدينية ومواعظه؛ فهذا ما يُشجع الناس على الحضور بقوة لمواعظه، بخلاف الكاهن المتغيب الجاهل النمطي الذي لا يستفيد، ولا يفيد الناس، ويكون مجرد موظف عند الدولة يتقاضى راتبًا شهريًا ويشعر بالملل من عمله الوعظي[17]. وقد لا يكون مؤمنًا بما يقوله للناس، ومن ثمّ لن يجتذب إليه كثيرًا من الناس إلى القداس (ص 159).

ويبسط المؤلف في كتابه المميزات المشتركة بين الهوية الدينية في صورتها الغربية المعاصرة، والهوية الدينية في القرون الوسطى المسيحية، حيث يمتاز المجتمعان بحضور معرفة تقنية بالدين الشعبي، كما يُجمعان على هذه المعرفة الدينية؛ إذ تتباين عن العقيدة الأرثوذكسية القويمة الرسمية للكنيسة، وعن المؤسسة اللاهوتية الأكاديمية. وكثيرًا ما نجد هذه المؤسسة اللاهوتية تفقد أهميتها، ومع ذلك تبقى منهلاً لكثير من الناس الساعين إلى الهناء والطمأنينة في حياتهم[18]. وإلى جانب التدين الشعبي، توجد أيضًا فكرة

(17) يُمكن أن نلاحظ الأمر عينه في بعض مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة، إذ يعزف الكثير من الناس عن حضور صلوات الجماعة والجمعة بحجة أن الإمام لم يعد يقول شيئًا جديدًا يكتسي راهنية، ولا يناقش قضايا وهمومًا يعانيها الناس في حياتهم ويومياتهم، بل تجده يردد مواعظ نمطية، يعرفها القاصي والداني، أو يركز على طرائق الإتيان بالفرائض والعبادات، ويُذكّر الناس بعذاب جهنم ونعيم الجنة، سعيًا إلى زيادة تقوى الناس. وهذه التقوى، سرعان ما يخبو مفعولها بمجرد الخروج من صلاة الجمعة.

(18) لاحظنا هذه الحالة عندما تفشى فيروس كورونا، وأصبح الناس يستنجدون بالمدد السماوي، بعد أن فشلت حلول الأرض، وأصبحت الشعائر الدينية والتفسيرات اللاهوتية طاغية على المسرح الوجودي، وخصوصًا بالنسبة إلى الإنسان الغربي الذي آمن دومًا بقدرته الخارقة في ترويض مصاعب الطبيعة، وإمكاناته القوية للسيطرة على الأمراض والأوبئة. لكن عندما انتشر الوباء وفشلت القطاعات الصحية الضخمة في متابعة هذه الزيادات وتلافي مشكلاتها، ذهب الناس إلى الكنيسة داعين الرب أن يُمدهم بالقوة، ويكشف عنهم البلاء، ويخلصهم من المرض.

الدين بالإنابة التي تمارس تأثيرها، وهو ما قد يقابله عند المسلمين ما يسمّى "فروض الكفاية" التي إذا فعلها البعض سقط الإثم عن الباقين، وأنهم إذا تركوها جميعًا أثموا. وهناك ملاحظة مهمة تتعلق بمجتمع القرون الوسطى المسيحية، فقد كان الفرد منهم أكثر اهتمامًا بالضعيف والفقير والمحتاج، وما يزال إلى حد الساعة هذا الاهتمام الأخلاقي راسخًا، بعد أن تضعضعت الممارسة الدينية وانكمشت في الغرب، وسيطرت النزعة الرأسمالية المتوحشة، وقوة المال والنفوذ؛ وبناءً عليه، فلن نجد لهذا الغرب من قيومية أخلاقية إلا في ضوء هذا التراث المسيحي (ص 178).

خامسًا: تأثير التنوير

لا يبدو أن المؤلف ابتعد كثيرًا عن طموحات التنوير والتغني بها، حالُه في ذلك حال فلاسفة الأنوار في الأزمنة الحداثية في أوروبا، مستندًا ومستهديًا في ذلك بما بناه الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط من أُسسٍ لهذا التنوير[19] لم تخرج عن عباءة الأخلاق المسيحية التي آمن بها الفيلسوف ووضع لبناتها الأولى في سبيل تشييد صرح فلسفته النقدية النظرية منها والعملية؛ بسبب التربية التقوية البروتستانتية التي تشبع بها، وتجلى ذلك في التنشئة المتشددة الصارمة التي خضع لها في مرحلة الطفولة[20]. إلا أن الفيلسوف كانط على الرغم من اعتزازه بذكرى التقوية التي تربى وترعرع عليها في صغره، واحترامه الشديد لجدّية هذه النزعة البروتستانتية التقليدية وهدوئها، لم يكن لديه سوى احتقار النسخة الرسمية من المذهب التقوي الذي عرفه في معهد فريديريك؛ أي شكليات المذهب التقوي وبعض البدع الطقوسية التي دخلته فيما بعد، لأن الذي جذب الفيلسوف كانط إلى الاهتمام بالتقوية، هو اهتمامها بالسريرة ودين القلب والسلوك الأخلاقي العملي[21].

يعلق المؤلف على التصور المطروح من لدن كانط بخصوص التنوير من حيث إن عباراته رنانة جميلة، لكنّ إجراءها على أرض الواقع أمر في غاية من التعقيد؛ إذ إن العصر كان تنويريًا بامتياز، لكن لم يكن لكل فردٍ فيه أن يكون متنورًا على نحو تصدق بشأنه العبارة. صحيح أن المزاج تنويري، لكن القدرة على وصول الشخص إلى مرتبة "المتنور" أمرٌ يصيبه الكثير من المعوقات والتشعبات، ولا سيما ما تعلق منها بالجانب الوحدوي لهذا المدلول، ولطابعه الذي يبدو للقارئ والمتقصي ذكوريًا ونخبويًا إلى حدٍّ ما؛ لكونه يبجل الرجال العظماء وأفكارهم بحسب نعت الباحثة دوريندا أوتردام، في كتابها **التنوير** الصادر سنة 2005، التي نظرت إلى التنوير أنه أغفل وهمّش مساهمات النساء والفقراء والمضطهدين والأصوات غير الغربية (ص 188).

وعلى الرغم من هذه الرؤية النقدية للمؤلف، وربما تحفُّظه في كثير من الحالات عن مضمون هذا التنوير ومقصوده، فإنه نظر إليه من زاوية مجالاته، وكيف أنه عبر عن تطور الذهنية العلمية أولًا، وعن استمرار الهوية المسيحية للأخلاق

(19) يُعرّف كانط التنوير بأنه: "انعتاق المرء من حالة العجز الذاتي. العجز هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه الخاص دون توجيه الآخر. إذا لم يكن سبب هذه الحالة، من عدم النضج الذاتي، هو نقص في ملكة الفهم، فهو بالأحرى، نقص في الشجاعة والإقدام لاستخدامها دون إرشاد الآخر. لذلك، يكون شعار التنوير إذًا: تحلَّ بالشجاعة لاستخدام عقلك بنفسك". يُنظر: إيمانويل كانط، "إجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟"، ترجمة عبد الله المشوح، موقع **حكمة**، شوهد في 2022/3/22، في: https://bit.ly/3N7VXyv

(20) إبراهيم، ص 39–40.

(21) كانط، ص 173.

الليبرالية الغربية المعاصرة ثانيًا؛ فثمّة قِيمٌ بقيت راسخة في المجتمعات العلمانية في عصر التنوير، ذات جذور في اللاهوت المسيحي، تثبت بجلاءٍ الأهمية الدائمة لهذه القيم على المدى الذي يجعل المسيحية ركيزةً في فهم المجتمع الغربي العلماني. وبهذا، يكون هذا المجتمع منقسمًا إلى ملمحين مزدوجين، إن صح التعبير. فالملمح الأول متعالق بالذهنية العلمية التي حلّت محل المسيحية باعتبارها تقنية الغرب المسيطرة، وموجودة جنبًا إلى جنب مع أخلاق مسيحية يدعمها إيمان شعبي متأصل بالرب (ص 181).

خاتمة: مجتمع الأخلاق

يستغرب سميث من المواصفات التي تجبل المجتمعات الغربية، والتي في مقدمتها الإيمان الراسخ بوجود الرب، ثمّ إنّ تعبيرهم عن هذا الإيمان ليس مجرد هذر، بقدر ما هو مسألة يأخذونها على محمل الجد، كما أن الثقافة المسيحية تغيرت منذ العصر الفيكتوري[22]، فصارت أقل هيمنة مما كانت عليه (ص 260). ولعل هذا ما جعل الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو يشير إلى القمع والمنع اللذين شملا الحياة الجنسية في الحقبة الفيكتورية[23]. لكن هذا التحفظ الذي نال التعامل مع المسيحية، لا يدان لنا بفهمه أنه تراجعٌ للمسيحية، بل بالعكس من ذلك تمامًا؛ إذ صار الاحتكام إلى المسيحية أكثر اعتيادية للإيمان والممارسة الدينية، وصار نوعًا من تكيف المسيحية مع الظرف الحاصل في ذلك الوقت من أجل مسايرة التغيرات والتكيف معها أكثر فأكثر. وبناءً على ذلك، لا يُمكن القول إن المسيحية تأفل في زمن وتعود إلى البزوغ في زمن آخر، بل هي مما يشمله التغير الذي يتواءم ومستجدات الحياة الاجتماعية والثقافية الحاصلة في زمان ومكان معينين، وهذا ما حصل في الحقبة الفيكتورية مثلاً. إلا أن الأمر الوحيد الذي يبقى ماثلاً وباقيًا من المسيحية هو الأخلاقيات، حيث يواصل الناس إيمانهم بالرب وحضور المناسبات المسيحية كي يحفزوا اهتمامهم بالأخلاق، وهذه السمات والمواصفات جميعها تؤلّف ما ينعته المؤلف بـ"مجتمع الأخلاق"، وهذه الهوية الثقافية والدينية هي المهيمنة على المجتمع العلماني الغربي (ص 260).

(22) انتقد كثير من الفلاسفة والمفكرين أخلاقيات العصر الفيكتوري، ونذكر منهم جون ستوارت مل، وماثيو أرنولد، اللذين تقاسما الافتراضات بشأن ملامح الشخصية التي استحوذت على الفكر الفيكتوري كالمثابرة، والشجاعة في المحن، وتأكيد واجبات الفرد. يُنظر: فريديريك روزن، **مل**، ترجمة عاطف يوسف سليمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 9.

(23) يُنظر: منى فياض، **فخ الجسد**، ط 2 (بيروت: دار النهضة العربية، 2013)، ص 141.

المراجع

References

إبراهيم، زكريا. **كانت أو الفلسفة النقدية**. القاهرة: مكتبة مصر، 1972.

بروس، ستيف. "روحانية 'العصر الجديد' بديلاً من العلمنة: بطلان الديانة الفردية". ترجمة رامي طوقان. **مجلة الاستغراب**. العدد 2 (شتاء 2016).

بشارة، عزمي. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول: الدين والتدين**، ط 2. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

تاتاركيفتش، فوادسواف. **الفلسفة الحديثة من عصر النهضة حتى التنوير**، ترجمة محمد عثمان مكي العجيل. القاهرة: دار كنوز للنشر، 2012.

تلش، بول. **تاريخ الفكر المسيحي من جذوره الهلينستية واليهودية حتى الوجودية**. ترجمة وهبة طلعت أبو العلا. ج 1. القاهرة: مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، 2012.

الذوادي، محمود. **مختصر الجدال حول النظرية الاجتماعية اليوم**. بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2014.

روزن، فريديريك. **مل**. ترجمة عاطف يوسف سليمان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

سبحاني، محمد تقي [وآخرون]. **العلمانية مذهبًا: دراسات نقدية في الأسس والمرتكزات**. ترجمة حيدر نجف. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2014.

صافي، لؤي. "العقل والتجديد". **مجلة المستقبل العربي**. مج 20. العدد 223. (1997).

صالح، هاشم. **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، رابطة العقلانيين العرب، ط 2. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2007.

طه، حسن يوسف. **فلسفة الدين عند كيركجارد**. القاهرة: مكتبة دار الكلمة، 2001.

عوادين، وريف. **الفلسفة اليونانية**. عمان: دار الجنان للنشر والتوزيع، 2021.

فياض، منى. **فخ الجسد**. ط 2. بيروت: دار النهضة العربية، 2013.

كانط، إمانويل. "إجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟". ترجمة عبد الله المشوح. موقع **حكمة**. في: https://bit.ly/3N7VXyv

_____. **الدين في حدود مجرد العقل**. ترجمة فتحي المسكيني. بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2012.

كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة اليونانية**. تعليق مصطفى النشار. القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، 2019.

ميمون، ربيع. **مشكلة الدور الديكارتي**. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الوطنية، 1982.

الوالي، عبد الجليل كاظم. **الفلسفة اليونانية**. عمان: مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، 2009.