

*Najib George Awad | نجيب جورج عوض

العلمانية واللاهوت: قراءات لاهوتية وفلسفية معاصرة لعلاقة التنوير والحداثة بالفلك الدين

Secularism and Theology: Contemporary Theological and Philosophical Readings of the Relation of the Enlightenment and Modernity to Religious Thought

ملخص: إلى وقتٍ قريب، تبنيَّ عددٌ مهمٌ من الباحثين والمفسرين في الغرب الاقتناع القائل: إنَّ المخيالُ الفكريُّ الذي يقتربُ بـ"التنوير" وـ"الحداثة" هو في جوهره حراكٌ علمانيٌّ إلحاديٌّ يحملُ في طياته عداوةً للدين، فكان مبتغاهُ الأساسيٌّ إخراجُ الإيمانِ الدينيِّ من الفضاءِ العامِّ، بل سُوقوا هذا الاقتناعُ. وخلافاً لهاذا الاعتقاد التقليدي، تعرّض دراستنا نماذجًّا لأصواتٍ لاهوتيةٍ وفلسفيةٍ أنكلوسكونيةٍ معاصرة، أطلقها باحثونٌ يُدعونَ فيها إلى إعادة قراءة مشروع "التنوير" وـ"الحداثة"، وتأكيد على أنه مشروعٌ يعبرُ عن حراكٍ معرفيٍّ متجلزٍ بعمقٍ في أرضيةٍ مقارباتٍ ومفاهيمٍ دينيةٍ ولاهوتيةٍ. وتقدم هذه الدراسة في القسم الأول منها ثلاثةً أصواتٍ من حقل الفكر اللاهوتي المعاصر في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، تناقش قضيةً مفادها أنَّ علمانية "التنوير" وـ"الحداثة" لم تكن في حقيقة الأمر إلحادية أو ضد الدين بطبيعتها، وأنَّ أتباعها ومنظريتها لم يتبنّوا لاتنماءاتهم واهتماماتهم المسيحية الدينية، أو حتى الكنسية. أما القسم الثاني فيتوقف عند قراءةٍ مماثلةً موجودةً في سياق التفكير الفلسفـي الأنكلوسكونيـ، كما قدّمتها تشارلز تايلرـ الذي طور أطروحةً تدور حول الجذور والافتراضيات الدينية الطبيعـية والأصلـية للعلمـانية، مناقشـاً مسألـةً مفادـها أن الدعـوة الحـداثـوية للتخلصـ من السـحر والتـطـير، مستـوحةً من أفـكارـ ومفـاهـيمـ مشـتـقةـ في أـصـلـهاـ منـ المـخيـالـ اللاـهـوـتـيـ للـإـلـاصـلاحـ البرـوتـستـانتـيـ، والـحرـكةـ الإـلـاسـمـيـةـ فيـ عـصـرـ النـهـضـةـ. وـتـخـتـمـ الـدـرـاسـةـ بـبعـضـ المـلاـحظـاتـ وـالأـفـكـارـ الـمـتـعـلـقـةـ بـالـقـرـاءـةـ الغـرـبـيـةـ الـكـلـاسـيـكـيـةـ لـحرـكتـيـ التنـويرـ وـالـحدـاثـةـ، منـ حيثـ كـوـنـهـماـ حـرـكتـينـ تـبـتـيـانـ رـؤـيـةـ ضـدـ دـيـنـيـةـ وـإـلـحادـيـةـ، وـالـنـظـرـ فيـ الـكـيـفـيـةـ الـتـيـ يـمـكـنـ الـقـرـاءـةـ الغـرـبـيـةـ الـجـدـيـدـةـ الـحـالـيـةـ لـنـفـسـ الـمـوـضـوعـ، أـنـ تـقـدـمـ دـعـوـةـ مـتـجـدـدـةـ لـإـعادـةـ النـظـرـ فيـ الـعـلـمـانـيـةـ وـقـيـمـتـهاـ مـنـ زـوـاـيـاـ وـمـقـارـبـاتـ مـخـتـلـفـةـ.

كلمات مفتاحية: التنوير، الحادثة، العلمانية، اللاهوت، الفلسفة، الاسمانية، العلوم الاجتماعية، الحياة العادلة، الذات البشرية.

* باحث مشارك في مركز دراسات اللاهوت المقارن، جامعة بون، ألمانيا.

Abstract: Until recently, a considerable number of Western scholars and interpreters adopted the conviction that the intellectual imaginations called "the Enlightenment" and "Modernity" are essentially a secularist and atheistic movements that were generically hostile to religion, and they launched a ferocious war to cast religious belief out of the scene. In opposition to this conventional conviction, this study displays examples of contemporary Anglo-Saxon theological and philosophical voices of scholars who call for re-reading the Enlightenment's and Modernity's projects and realizing that they were intellectual movements deeply rooted in historical theological and religious views and conceptions. The essay offers first three voices from the contemporary theological arena in The United Kingdom and the United States of America, which argue that Enlightenment's and Modernity's secularity was not actually atheistic or anti-religious in nature, and its followers did not deny their religious, even churchly, affiliation and interest. The second part of the essay sheds strong and attentive light on a similar reading in contemporary Anglo-Saxon philosophical reasoning by probing the discourse of the contemporary philosopher, Charles Taylor, who also develops in his writings a thesis on the religious roots and presumptions of secularism, arguing that the modernist call for disenchantment is inspired by ideas and concepts derived from the theological imagination of the Protestant Reformation and the Humanism of the Renaissance era. The paper ends, finally, with remarks related to the reception of the Western classical reading of the Enlightenment and Modernist secularity as anti-religious and atheistic and how the New Western reading of this subject can newly recommend a reckoning with secularism and its value from different perspectives and points of view.

Keywords: Enlightenment, Modernity, Secularism, Theology, Philosophy, Nominalism, Social sciences, Normal life, Human self.

مقدمة

منذ وقت ليس ببعيد، لم يقرن العديد من الباحثين واللاهوتيين وال فلاسفة في الغرب عصرِ التنوير Enlightenment، والحداثة Modernity بنشوء المذهب العقلي Rationalism فحسب، بل قرنهما بولادة العلمانية Secularism أيضاً. كما أن الكثير منهم اختزلوا العلمانية في مفهوم الثورة على الدين، ومناهضة الإيمان الديني (المسيحي في هذه الحالة). ويمكن كل من يعمل في حقل الدراسات اللاهوتية والدينية في العالم الأنكلوستكزوني، أن يقرأ ويسمع إلى يومنا هذا، طائفَةً من اللاهوتيين وال فلاسفة الأنكلوستكزونيين المعُنّين بتاريخ الفكر والفكير الديني، يعبرُون عن قبولهم الزعم القائل: إن العلمانية ما هي إلا هجوم على الدين؛ فهم يتعاملون مع عصر "التنوير" و"الحداثة" باعتباره "عصر علمانية وإلحاد"، أو يكررون الحديث عن "علمانية تنوير" Enlightenment و "الحادية تنوير" Secularism و "الحادية تنوير" Atheism. وهناك من لا يزال يعرف عصر "التنوير" و "الحداثة" بأنه، من ناحية الجوهر، ذلك الزمن الذي قامت فيه العلمانية بثورة عقلاًانية تنويرية أصلية، أخذت في طياتها عداوة إلحادية مضمونة ضد الإيمان الديني، وسلطان رجال الإكليروس Clergy، والمؤسسة الكنسية، ولا شيء غير هذا.

نسبي في هذه الدراسة أن نقارب التساؤلات التالية: هل تُعتبر تلك القراءة لطبيعة التنوير والحداثة في الحقل اللاهوتي المعاصر، قراءة صحيحة؟ وهل تستحق أن تستمر في الوجود والتداول في الحقل اللاهوتي الأكاديمي الأنكلوسيكوني؟^(١) وهل هي تفسير أمين لماهية الحراك الفكري التاريخي المقترن بالعلمانية ورسالتها العقلانية، ولموقفهما من الدين والإلهي واللاهوتي؟ وإذا كان الفكر التنويري الحداثي علمانياً وعقلانياً بطبيعته، فهل يعني هذا بداهةً أنه فكر إلحادي معاد للدين وقاتل لـ "الإلهي" وـ "المقدس"؟ نحاول الإجابة عن تلك التساؤلات، من خلال التعريف بطرح لاهوتي وفلسفي أنكلوسيكوني، مختلف ربما في قراءته لـ "التنوير" وـ "الحداثة" والعلمانية التي تحيط به، وهو طرح الفيلسوف الكندي تشارلز مارغريف تايلر. كما سنعرض أيضاً أطروحات بعض اللاهوتيين المعاصرين الذين قدموا مقاربات فكرية جديدة قد تفيد القارئ العربي، وقد اخترنا منهم مايكل غليسبي Michael Gillespie وباول أفيس Paul Avis وجون ميلبانك John Milbank.

نقدم في القسم الأول آراء لاهوتية، بدأت تظهر منذ العقد الأخير من القرن الماضي، في أواسط البحث اللاهوتي الأكاديمي الأنكلوسيكوني، تحاول أن تغير من نظرة الفكر اللاهوتي المذكور التشكيكية في قيمة "التنوير" وـ "الحداثة"، ومقاربته أن عصرهما هو عصر للإلحاد، لمجرد اقترانهما بالعلمانية، وذلك من خلال تبيان الجذور الفكرية اللاهوتية للفكر العقلاني، وتتجذر أطروحات الحداثة والتنوير في الإرث اللاهوتي، ومن خلال تبيان أن القسم الأهم من مفكري التنوير والحداثة ومنظريهما العلمانيين والعقلانيين، كانوا في الواقع دينيين، ومنغمسيين في الفكر اللاهوتي، فيما يتعلق بالقضايا التي يشرون إليها، وهم في ذلك أبعد ما يكونون عن الإلحاد.

وفي القسم الذي يليه، تتوقف الورقة البحثية عند النموذج الذي ينادى أطروحة اختزال التنوير الحداثوي بالإلحاد، على قاعدة اعتباره عصر العلمانية والعقلانية حصرًا. هذا النموذج المحتضن لاهوتيًا هو مشروع الفيلسوف الكندي تايلر، الذي يعيد قراءة تاريخ سيرورة الفكر العلماني زمن التنوير والحداثة على حد سواء، من خلال تجذيره في أصوله المعرفية والمفاهيمية المستقاة من الفكر اللاهوتي المسيحي من عصر النهضة وما بعده. وبعد الإجابة عن الأسئلة المشار إليها، نختتم بتسليط الضوء على الممكنتات الفكرية التي يفتحها مسار التفسير الجديد لعلمانية التنوير والحداثة، وعلاقتها بالإلحاد أمام مسألة التفكير في علاقة الدين بالعلمانية، ومقاربات اللاهوتيين والمعندين بالفکر الديني،

(١) سينصب تركيزى في هذه الدراسة على وجود هذا الصوت المذكور في حقل الدراسات اللاهوتية الأكاديمية الأنكلوسيكونية بالتحديد، لأنّه الحقل العلمي الذي أنتهى إليه في تخصصي، وأعمل فيه منذ أكثر من عقدين. كما أني أعرض أطروحة الفيلسوف الكندي تشارلز مارغريف تايلر Charles Margrave Taylor المأخوذة من الحقل الفلسفى وليس اللاهوتى، لأنّ مشروع تايلر الفكرى يحظى اليوم باهتمام جدى وواسع من الباحثين الأكاديميين اللاهوتىين فى العالم الأنكلوسيكونى، وهو مقروء بيايجاية فى ذلك الحقل. انطلاقاً من هذا بعد التخصصى اللاهوتى، ستقتصر الدراسة على عرض أصوات لاهوتية صرف، مع استثناء تايلر الفلسفى للسب الذى ذكره آنفًا، من دون التطرق مثلاً إلى قراءات أخرى مهمة قام بها فلاسفة غربيون ألمان، يملئون في حقوق الفلسفة المختلفة غير المعنية بالفکر الدينى على نحو مباشر، مثل المفكّر الألماني كارل شميدt (Carl Schmidt 1888-1895) في العالم الغربي أو المفكّر العربي عزمي بشارة في العالم العربي. فكلا الباحثين يتناول المسألة المعنية عبر مقاربات من خارج حقل التفكير اللاهوتى أو حتى الدينى.

لتجربة التنوير والحداثة، في ضوء القراءة الجديدة في أواسط البحث اللاهوتي الأنكلوسيوني، والتي تدعونا لكشف الغطاء عن تجذرٍ لاهوتِي عميق للخطابات الناظمة للفكر العلماني زمن التنوير والحداثة على حد سواء، وبصورةٍ تضع اقتران مصطلح "العلمنة" مع مصطلح "الإلحاد" أمام التساؤل والتفنيد.

أولاً: التنوير والحداثة وخطاب اللاهوت المعاصر: تنوير الحادي أم ديني؟

أقدم في هذا القسم من الدراسة، خطاباً لاهوتياً أنكلوسيونياً معاصرًا، يسعى لإعادة تقييم "التنوير" و"الحداثة" في علاقتهما بالفلك اللاهوتي، والخطاب الديني في تاريخ السياق المعرفي في الغرب. وسأعرض محاولات هيرمينوطيقية، سعت لفكك الخطاب اللاهوتي الكلاسيكي لحقن الدراسات اللاهوتية الأنكلوسيونية، والذي يقرن التنوير والحداثة بعلمانية إلحادية، ويربط ما هو بين "الحداثة" و"النزعية اللادينية"، وبين "العلمانية" و"نهاية الإيمان الديني"⁽²⁾. تجيب النماذج الثلاثة عن الأسئلة المطروحة في المقدمة، باعتبارها رؤى لاهوتية تغطي الفترة التاريخية بين تسعينيات القرن العشرين والعقدين الأوليين من القرن الحادي والعشرين. فأولئك الباحثون المشار إليهم نشروا أطروحتهم في الأعوام 1990 و2008 و2023. وسنسردها بحسب ترتيبها الزمني⁽³⁾.

(2) يوجد في المكتبة اللاهوتية والتاريخية الغربية المعاصرة، أدبيات أخرى تضاف إلى النماذج الثلاثة التي أقدمها، تناقش مثلها بأنّ عصري التنوير والحداثة وعلمانيتها لم يكونا حراكاً معرفياً ضد الدين واللاهوت، ولكن حجم هذه الدراسة لا يتبع فرصة التطرق إليها وعرض أطروحاتها. ينظر على سبيل المثال:

Nigel Aston, *Art and Religion in Eighteenth-Century Europe* (London: Reaktion Books, 2009); Genevieve Lloyd, *Enlightenment Shadows* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Stewart J. Brown & Timothy Tackett, *The Cambridge History of Christianity: Enlightenment, Reawakening and Revolution, 1660–1815*, vol. 7 (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008); William J. Bulman & Robert G. Ingram, *God and the Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

(3) ينبغي الإشارة هنا إلى أن محاولات قراءة وتفسير فكر عصري التنوير والحداثة، بطريقة مختلفة عن القراءة الكلاسيكية لهما أنهما عصراً علمانية إلحادية ومعادلة للدين، ظهرت في ساحة الفكر والبحث الأكاديمي في الغرب منذ أواخر القرن التاسع عشر، وقد انحرست موجة الاهتمام بها الموضع بعدها، ليعود هذا الاهتمام إلى الساحة مع دخولنا في فترة ستينيات القرن العشرين. نذكر من تلك المحاولات على سبيل المثال:

Hugh Trevor-Roper *Religion, the Reformation and Social Change* (London: Macmillan, 1967); Norman Hampson, *The Enlightenment: An Evaluation of Its Assumptions, Attitudes and Values* (Harmondsworth: Penguin, 1968);

ينظر حول دراسات معاصرة تتطرق إلى تلك المحاولات المبكرة:

Nigel Aston, "The Established Church," in: William Doyle et al. (eds.), *The Oxford Handbook of the Ancien Régime* (Oxford: Oxford University Press, 2012); H. M. Scott, *Enlightened Absolutism: Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe* (Basingstoke: Macmillan, 1990); Dominic Erdozain, *The Soul of Doubt: The Religious Roots of Unbelief from Luther to Marx* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

1. جون ملبانك والرحم اللاهوتي للعلوم الاجتماعية

في عام 1990، نشر اللاهوتي البريطاني ملبانك، الذي شغل منصب أستاذ اللاهوت في جامعة نوتنغهام، كتابه المرجعي المهم: *اللاهوت والنظرية الاجتماعية: أبعد من العقل العلماني* *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. قدم فيه نظرية معرفية باتت تشكل اليوم أحد أعمدة مدرسة "الأرثوذكسية الراديكالية Radical Orthodoxy" ⁽⁴⁾. وهي مدرسة لاهوتية فكرية قائمة بذاتها، وذات حضور مهم في الأوساط الأكاديمية اللاهوتية على طرقِ المحيط الأطلسي، منذ مطلع تسعينيات القرن الماضي. ويقوم مشروع ملبانك ورفاقه ⁽⁵⁾ في هذه المدرسة على قناعة مفادها أن العالم المادي البشري والتاريخي الذي نوجد فيه، يحتضن في طياته وتصاعيفه غير المنظورة، حضوراً عميقاً لـ"الإلهي" وـ"المقدس"، يشبه حضور الشفرة أو الرمز السري الذي تستدل بواسطته على زيف العملة النقدية الورقية أو أصالتها. وبما أن الإلهي "اللامنظور" يتشرّب باطنياً في المنظور، فإن فهمنا له يكون بالاعتماد على أدوات التفسير. والفهم العلمي يفترض منهجاً ومنطقاً أن نسرّ في طياته أغوار الفكر البشري الذي يختص بالتعامل مع الميتافيزيقي؛ أي اللاهوت والدين. ومن هنا، فإن أي ممارسة علمية صحيحة لأي نشاط معرفي تفسيري علمي وعلماني يجب أن تتبّه إلى البنى الداخلية والافتراضيات المسبقة اللاهوتية في أي حقلٍ من الحقول المعرفية. كما يعتبر ملبانك ورفاقه أن هذه الفرضية البدئية ليست مجرد دعوة للأدوات والمعارف غير الدينية للإنسان، كي تعيد دوماً النظر في عملية فهمها لذاتها، بل هي أيضاً دعوة للفكر اللاهوتي والديني (المسيحي في حالة الغرب)، كي يعيد أيضاً فهم ذاته باستمرار، على قاعدة لحظ علاقته الوثيقة ودوره التاريخي في صياغة مسالك المعرفة البشرية العلمانية. فكيف يتحقق اللاهوت المسيحي هذا الأمر؟ يجيبنا ملبانك ورفاقه بالقول إنه من خلال تجديد الفكر اللاهوتي والإيماني، ليس من قاعدة نبذ الماضي وتجاوزه تضادياً، وإنما من خلال جعله يسير نحو رحلة إعادة تفكير ذاته، في ضوء التفاعل مع الماضي وسيرة التاريخ. فالطموح خلف هذه الدعوة البدئية هو أن يعود الإنسان "ما بعد الحداثي" Post-modern لتلمس المقدس الإلهي المتعالي في تصاعيف المنظور والمرئي في الثقافة والوجود المجتمعي البشريين، ما يجعل الإنسان، في رأي الأرثوذكسية الراديكالية، يدرك أن التقافي والمجتمعي لهما طبيعة لاهوتية من ناحية الجوهر والجذور. وهذا يعني أن مهمة اللاهوت المعاصر، وفق ملبانك، هو في جعل الوعي السوسيولوجي والأنثروبولوجي للإنسان المعاصر، يعيده

(4) كلمة "أرثوذكسية" هنا لا تعني طائفة أو كياناً كنسياً مسيحيّاً معيناً، مثلما تتحدث مثلاً عن "الككسية الأرثوذكسية". ذ."أرثوذكسي" هنا تشير إلى الإيمان المسيحي العقائدي الاعترافي الناظم لعلاقة المسيحي بالإله، أي إنها تدل على الفكر اللاهوتي "المستقيم". وللتعرف على هذه المدرسة المذكورة وعلى طروحتها ومبادئها. ينظر:

D. Stephen Long, "Radical Orthodoxy," in: Kavin J. Vanhoozer et al. (eds.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* (Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 2003), pp. 126–148; John Milbank, Catherine Pickstock & Graham Ward (eds.), *Radical Orthodoxy: A New Theology* (London/ New York: Routledge, 2003); Graham Ward, *The Postmodern God: A Theological Reader* (Oxford, UK/ Malden, USA: Oxford University Press, Blackwell Publishing, 2004).

(5) أمثال غراهام وارد، وكاثرين بيكتستوك Cunningham، وكونور كننغهام Conor Cunningham، وجيرارد لولين Gerard Loughlin، وويليام كافانو William Cavanaugh.

اكتشاف أصوله وجذوره المنغرسة في أرضية الفكر اللاهوتي، التي طمستها وتنكرت لها مدارس الفكر الاجتماعي الغربي في العقود السابقة⁽⁶⁾.

فكيف يتحقق هدف إعادة تذكير السياق الثقافي والمجتمعي والأكاديمي الخاص بالعلوم الاجتماعية بجذور وعي ذاتها اللاهوتية والدينية؟ يعتقد مل班ك أن هذا يتحقق من خلال دعوة حقول المعرفة المذكورة لخوض رحلة إعادة فهم ذاتها من خلال سفرها في التاريخ، وتتبع لحظة تشكلها في الماضي؛ حيث يمكنها إيجاد الإرهاصات اللاهوتية المتتجذرة فيها، والتي نمت في صمت وتعرضت للتهميش، بل الإنكار أحياناً، خلال مرحلة معينة من تاريخ الفكر في الغرب. علينا هنا أن نجعل العلوم الاجتماعية الناظمة للمعرفة البشرية اليوم، تُنصلت للملمح اللاهوتي الذي شكلها يوماً ما، من ماضي تطور الفكر المعرفي الغربي في العصور الوسطى. علينا أيضاً أن نجعل العلوم الاجتماعية التي تحولت إلى حقول أكاديمية قائمة بذاتها، وممثلة للفكر البشري في عصر التنوير والحداثة، تتخلص من وهم نشأتها العلمانية اللادينية الإلحادية، وأن تعود لوعي ذاتها، وتتأمل أصولها الدينية - اللاهوتية المعرفية والمفاهيمية الصريحة.

يدور فلك الإطار اللاهوتي المركزي الذي تقدمه مدرسة الأرثوذكسية الراديكالية حول فكرة "ال合伙"， إذ ينبغي لكافة حقول العلوم الاجتماعية أن تتبه من جديد للنفحات اللاهوتية التي تربض ضمئاً، وعلى نحو مستتر في أعماقها. وإلا فإن هذه العلوم ستكون عبارة عن خطابات تفتقر إلى الأسس والقواعد المعتبرة، التي تأسست عليها، كما تقتضي الأرثوذكسية الراديكالية في محاولة منها لإعادة تصور ثقافات معينة من زاوية مطارات لاهوتية هي في حد ذاتها مقاربات وحيدة إنكارية فوضوية لا تؤمن بالمعتقدات والأديان، والكافلة دون سواها بأن تؤدي دور الرافع لأي حقيقة وجود زائلة⁽⁷⁾.

ومن نقطة الانطلاق من المفاهيم القبلية *Apriori* المذكورة سابقاً، يكتب مل班ك في مؤلفه اللاهوت والنظرية الاجتماعية أطروحة هدفها البرهنة على أن بنية الفكر الثقافي، المتشكلة في زمن التنوير والحداثة، ما هي إلا إرث لاهوتى مسيحي قديم، يعود إلى الفكر اللاتيني السكولاستي *Scolastique* بامتياز، مع القديس توما الإلکویني Thomas Aquinas (1225-1274)، والقديس جون دانز سكوطس John Duns Scotus (1265-1308)⁽⁸⁾. وسواء اعترف مفكرو التنوير والحداثة أو عصر "ما بعد الحداثة" بهذه الأصول أم لا، فإن هذا لا يغير من الحقيقة القائلة: إن العديد من المفاهيم والمنهجيات التفسيرية الموجودة في العلوم الاجتماعية التنويرية الحداثية التي اعتدنا على وصفها بالعلمانية

(6) John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2nd ed (Oxford, UK/ Malden, USA: Blackwell Publishing, 2006), pp. 1-7.

ينظر أيضاً في نصوص زميل مل班ك في مدرسة الأرثوذكسية الراديكالية، غراهام وارد أستاذ الدراسات اللاهوتية في جامعة مانشستر: Graham Ward, *Cities of God* (London/ New York: Routledge, 2000); Graham Ward, *True Religion* (Oxford, UK/ Malden, USA: Blackwell Publishing, 2003); Graham Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice* (Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 2005).

(7) Long, pp. 4-5.

(8) Milbank, pp. 221-239; 305-330; 432-435.

واللادينية، اشترت وتشكلت وفق قاعدة افتراضات ونقاشات لاهوتية صرفة، باتت اليوم مطموسة ومعيّنة؛ الأمر الذي يجعل من اللاهوت في ذاته أشبه بسردية ماورائية Metanarrative للنظريات الاجتماعية، وعلم اجتماعي تنويري مثالي ونموذجي⁽⁹⁾.

يناقش ملبانك هؤلاء معتبراً أنه من خلال موقفهم الخنوعي هذا، يكونون قد احتضنوا الفهم الشعبي الشائع عن فكر التنوير والحداثة، القائل إنه: ضد لاهوتي Anti-theological وما وراء ديني Meta-religious. ولهذا، بدلاً من أن يميطوا اللثام عن الافتراضات وأدوات التفكير اللاهوتية، الكامنة في تصاعيف سردية تشكيل خطابات العلوم الاجتماعية التاريخية، نجد هؤلاء قد ارتكبوا ما يُمكن نعته بـ"المعصية التاريخية"، لما استعاروا من دون تردد، وبانصياع تام، التفاسير والمقارب المعادية للمسيحية وللدين في حقول العلوم الاجتماعية المذكورة، ووظفوها في تفسير علاقة اللاهوت بالثقافة وتقييمها. وعلى الضد من هذا التوجه وتلك المعصية التاريخية، ينبغي لعلماء اللاهوت اليوم أن يقدموا أدوات التفسير والتفكير التي تحتاج إليها العلوم الاجتماعية التنويرية الحداثية، كي تعيد فهم ذاتها وتداركُ أصلها الديني وجواهرها اللاهوتية⁽¹⁰⁾.

إذاً، وعلى الضد من الاعتقاد السائد بـ"اللادينية" وـ"اللاملاهوتية" الإرث الفكري التنويري - الحداثي، فإن علماء اللاهوت اليوم مدعاوون لتوظيف الفكر اللاهوتي التاريخي في إعادة قراءتهم لتاريخ الفكر الأوروبي، بدءاً من العصور الوسطى، ومروراً بعصر النهضة، وصولاً إلى عصر الحداثة، بأسلوبٍ كفيل بأن يبين لفضاء المعرفة التنويري - الحداثي، أنه، أولاً، تشكّل على هيئة فكر ديني تاريخي - سكولاستي وفي إطاره؛ وثانياً، أنه يقدم خلاصات لا تقل نسبية ومحدودية وظرفية عن الخلاصات التي يقدمها اللاهوت. بناءً عليه، كما أن العلوم العلمانية يمكنها أن تقوم بذاتها علىًّا أصلية وجديدة، من دون الحاجة إلى اللاهوت، فكذلك اللاهوت يمكنه أيضاً أن يستغني عن خلاصات تلك العلوم، من دون أن يتأثر أو أن يفتقر إلى العقلانية، وفق ملبانك. لكن كيف سينجح علماء اللاهوت في القيام بهذه المهمة؟ ربما سينجحون من خلال ما يلي: أولاً، تطوير قراءة بديلة لسيرورة تطور الثقافة والسوسيولوجيا المعرفية في العالم الغربي؛ وثانياً، تصحيح خطابات العلوم الاجتماعية التنويرية والحداثية وادعاءاتهما اللادينية، وإعادة تقسيم صوابية تلك الادعاءات ومشروعيتها علمياً وتاريخياً، والأهم من كل هذا، ثالثاً، كشف العناصر اللاهوتية المتوارية في طيات سرديةات العلوم الاجتماعية

(9) Ibid., pp. 49–100.

(10) Ibid., p. 380.

وسبق أن فككت العلاقة المفاهيمية والمنهجية التي يمكن أن تُسبرها في دراستنا لتاريخ التفاعل بين علم اللاهوت وحقول المعرفة العلمانية الأكademie الأخرى، في تاريخ العالم العربي التنويري والحداثي وما بعد الحداثي، وبينت أن تلك العلاقة يجب أن تمضي إلى ما وراء خيار التبعية ونيل الرضا والرضوخ، أو خيار الهيمنة والسيطرة والوصاية. ينظر: نجيب جورج عوض، ما بعد الحداثة ومستقبل الخطاب الديني في الغرب: أسطولوجيا "شخص" و"علقة" ألمودجا (الرباط/ بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2017)؛ ينظر أيضاً نسخة الكتاب الأصلية الصادرة بالإنكليزية:

عن الوجود المجتمعي والثقافي والمعرفي البشري⁽¹¹⁾. ومن واجب اللاهوت أن يخبر العلوم التنويرية والحداثية الاجتماعية عن ماهيتها الأصلية، ومنتșئها التاريخي التراجمي Retrospective. وما تقاعسُ المسيحيّة اليوم عن القيام بهذا، في رأيه، سوى تنكر من الخطاب الكنسي واللاهوت الأكاديمي على حد سواء، للحقيقة اللاهوتية التي تبني زعم العلمنة الإلحادية، الذي يتربّد في الأوساط العلمية وال العامة على حد سواء⁽¹²⁾.

٢. مايكيل غليسبي، ورحلة الميتافيزيقية الاسمانية إلى العلمانية الحديثة

في عام 2008 قدم غليسبي رؤيته في مؤلفه الأصول اللاهوتية للحداثة *The Theological Origins of Modernity*. ومن أول صفحات التوطئة لكتابه، نجده يخط ملامح الأطروحة الناظمة التي سيعمل عليها، بقوله:

لـم تُسْعَ الحداثة منذ بدايتها إلى التخلص من الدين، وإنما إلى دعم وتطوير رؤية جديدة عنه، ومتزنته في الحياة الإنسانية. ولم تقم بهذا انطلاقاً من عداء تجاه الفكر الديني، وإنما بغرض المحافظة على ديمومة أفكار ورؤى دينية محددة [...]. من الأفضل أن نفهم الحداثة محاولة لإيجاد إجابات ميتافيزيقية أو لاهوتية جديدة، عن التساؤلات حول طبيعة الإله وال العلاقة معه، وطبيعة الإنسان والعالم المادي والعلاقة معهما. تلك التساؤلات تميخت في أواخر القرون الوسطى، عن الصراع الهائل بين عناصر متناقضة وُجدت في قلب المسيحية في حد ذاتها [...] رغم أن هذا الجوهر اللاهوتي الميتافيزيقي للمشروع الحداثي، جرى طمسه عبر الزمن، على يد العلوم التي خلقها هذا الجوهر عينه. إلا أن هذا الأساس اللاهوتي لم يُطمر عميقاً في تربة التحجب والتهميش، بل ظل قريباً من السطح، متابعاً ممارسة دوره - وإن كان ذلك يسري في الخفاء - لِيُلهم ويوجه أفكارنا وأعمالنا، وغالباً ما يكون ذلك وفق طرائق لا ندركها، ولا نفهمها⁽¹³⁾.

وفي معرض سعي غليسيبي لتقديم شرح مسهب بغية دعم أطروحته، يقرر التنقل في التاريخ، عائداً إلى أواخر العصور الوسطى في العالم اللاتيني، حيث لحظة انشغال علماء اللاهوت الفرنسيسكان مثل وليام الأوكامي William of Ockham (1288-1348)، في السجالات اللاهوتية مع علماء اللاهوت السكولاستيين، حول فكرة الوجود ومعنى الكينونة Being، ومعنى أن يكون لدينا كينونة. وقد سُميت أطروحة علماء اللاهوت الفرنسيسكان الأنطولوجية حول فكرة الكينونة، وإسقاطاتها حول طبيعة وجود بالإله والطبيعة، باسم "الثورة الاسمانية" Nominalist Revolution. وقد سعى المؤيدون للاسمانية منذ تلك اللحظة التاريخية، مروراً بعصر النهضة، وحركة الإصلاح البروتستانتي Protestant Reformation، والأنسنة Humanism، وصولاً إلى عصر التنوير، وبعده الحداثة، أن يقدموا

(11) Milbank, p. 389.

(12) *Ibid.*, pp. 388–406.

(13) Michael A. Gilkespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago/ London: University of Chicago Press, 2008), p. 12.

معادلة هيرمينوطيقية "لاهوتية - فلسفية" عن العلاقة بين ثالوث "الإله والإنسان والطبيعة". ومن هنا، فإن التنوير والحداثة ظهرت في التاريخ، نتيجة لسلسلة من المحاولات، لإيجاد مخرج من أزمة معرفية نشأت عن ثورة الاسمانية المذكورة⁽¹⁴⁾. كما نشأ لاهوت اسمني عن هذا الجدل، والفكر الديني نفسه المذكور، أدى في عصر النهضة إلى ميلاد "المدرسة الإنسنية"، و موقفها من هيمنة المقدس على طرفي المعادلة الآخرين؛ الإنسان والطبيعة، ورفضها لهذه الهيمنة، وكذلك ولادة الإصلاح البروتستانتي مع مارتن لوثر Martin Luther (1483-1546)، وحيثه عن إرادة الإنسان، وحريته في علاقتها بالمقدس، وهيمنة الإنسان والإله على الطبيعة⁽¹⁵⁾. كما يؤكّد غليسبي أنّ فهمنا اليوم للحركة الإنسنية أنها حركة مضادة للدين، أو حركة تدعو للإلحاد في فترة التنوير والحداثة على حد سواء، هو فهم خاطئ وغير تاريخي. فالحركات الإنسنية والإصلاحية البروتستانتية في عصر النهضة، ومعهما الحركة التنويرية في عصر الحادثة، كلها في نهاية الأمر حركات مسيحية من ناحية الماهية والطبيعة والدّوافع، وإنْ كانت تقدم سُخنها الخاصة والبديلة والثورية، المتميزة من التقليد الديني المسيحي القديم.

منذ نشأة فكرة الاسمانية، مع الأوکامي في العصر الوسيط، إلى فترة وصول هذا اللاهوت إلى عصر النهضة، متطرّواً بعد ذلك إلى الفكر الإنساني مع فرانشيسكو بترارك Francisco Petrarch (1304-1374)، ومروراً بالفکر الإصلاحی عند لوثر، وصولاً إلى صيغة هذا اللاهوت الميتافيزيقي في الفكر العقلاني Rationalism والمادي Materialism مع میستر إکھارت Meister Eckhart (1260-1328)، وفرنسيس بيكون Francis Bacon (1561-1626) في عصر التنوير والحداثة، يرسم غليسبي مساراً لسيرورة تطور الفكر التنويري الحداثي يمتدّ عدة قرون، ويقترح أنّ أولئك المفكرين، عبر تلك المحطات التاريخية المتّوّعة، لم يعتقدوا أنّهم يخترعون شيئاً جديداً، وإنما يقومون فقط بإعادة إحياء وتجديد حلة لشيءٍ عتيقٍ وتقليدي⁽¹⁶⁾.

كل الأطروحات التي تبدو معادية للدين وإلحادية في فكر التنوير والحداثة، ما هي في الواقع إلا أفكار منشأها لاهوتي صرف، ولدت من رحم "الثورة الاسمانية" اللاهوتية الميتافيزيقية، حتى لم يمكننا القول، إنّ فهم الصيغة والتغيير الجديد، بصفته تعبيراً عن المشيّة الإلهية، ما هو إلا الأساس الأنطولوجي لوعي الحادثة لذاتها. ولهذا، فإن الإلحاد والمادية الإلحادية، في فضاء التنوير والحداثة، لهما منشأ لاهوتي هو الثورة الاسمانية⁽¹⁷⁾. وبدلاً من أن يكون مفكرون تنويريون، أمثال بيكون وغاليليو غاليلي

(14) Ibid., p. 15.

(15) Ibid., pp. 200-320; Albert Rabil, *Renaissance Humanism: Foundations, Forms and Legacy* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988); Charles Trinkaus, *The Scope of Renaissance Humanism* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1983); Richard C. Marius, *Martin Luther: The Christian between Life and Death* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999); Heiko Oberman, "'Iustitia Christi' and 'Iustitia Dei': Luther and the Scholastic Doctrines of Justification," *Harvard Theological Review*, vol. 55, no. 1 (1966), pp. 1-26.

(16) Gillespie, p. 34.

(17) ينظر: Ibid., p. 36؛ و حول ابتعاد المفكرين الماديين في عصر التنوير والحداثة عن الإلحاد وتأكيدهم على طبيعته السامية التي تجعله أسمى من أن يكون جزءاً من الطبيعي، ينظر:

Charles Larmor, *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Galileo Galilei (1564–1642)، ورenic ديكارت René Descartes (1596–1650)، وتوماس هوبز Thomas Hobbes (1588–1679)، رواداً للتنوير والحداثة الالاهوتين، يصيرون، وفق قراءة غليسبي، بناءً للتمظهر الحداثي للاهوت الاسمانية، بحيث يصبح يمكنه وضعاً الأساسات، وغاليليو ديكارت وهوبيز بناء الجدران الأربعية⁽¹⁸⁾. وما الأطروحات المتعلقة بعلاقة الإنسان، وإرادته الحرة بالطبيعة، ودوره في إخضاع العالم المادي، سوى عملية إعادة تعبير بمفردات جديدة، عن نفس التساؤل البديهي العميق في دينيته⁽¹⁹⁾. ولهذا، ونحن نطلع اليوم إلى عصر التنوير والحداثة، بعيون "ما بعد حداثة" معاصرة، نتساءل ما إذا كان فكر التنوير والحداثة قد نجح في إيجاد حل لهذه العلاقة الإشكالية الثالوثية (الإله، الإنسان، الطبيعة)، بفضل الأفق الأنطولوجي الذي أشار إليه، أم أن التنوير والحداثة في أقصى حدودهما العلمانية، لا يمكنهما تجنب السؤال الالاهوتى - الميتافيزيقي الذي نشأ من رحمه⁽²⁰⁾.

في ضوء هذا الطرح، يعلن غليسبي خطأ قراءة التنوير والحداثة باعتبارهما فضاءين فكريين علمانيين، متحررين من الفكر الديني أو مناهضين له من وجهة الحادثة. فما فكر التنوير والحداثة سوى بعض مخرجات فكر الإصلاح البروتستانتي، وفكّر عصر النهضة الإنساني. وما العلمنة أيضاً سوى بعض تمظهراتهما الراديكالية. ولهذا، فحتى لو كان زمن التنوير والحداثة يُنعت بـ"عصر موت الإله"، كما ادعى ذلك الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه Friedrich Nietzsche (1844–1900)، فإنه زمن، كما يقول غليسبي، ما زال يُفهم معرفياً في سياق علاقته بفكرة الإله والمقدس الديني، أي إنه ما زال يُعرف بمنطق الالاهوتى، حتى لو كان هذا المنطق يمثل لاهوتاً نافياً Cataphatic Negative Theology، وليس جازماً Theology بطبيعته. ومن هنا، يستنتج غليسبي قائلاً: "في معرض محاولة تحديد تأثير الدين في التنوير والحداثة، من المهم جداً أن لا نفترض بشيءٍ من التبسيط أن أولئك الذين عارضوا عقائد دينية معينة، هم إما لا دينيون وإما ملاحدة"⁽²¹⁾. وفي الحصيلة، يقرّ غليسبي: "أن سلسلة التبدلات التي قادت إلى نشوء عالم الحداثة، على مدى ما يفوق الثلاثمائة عام، كانت نتيجة محاولات متكررة (وإن كانت غير موفقة في المحصلة القصوى)، لتطوير ميتافيزيقياً خاصة Metaphysica Specialis، يمكن التعويل عليها في تفسير العلاقات بين الإنسان والإله والطبيعة في إطار أنطولوجية اسمانية [...]"، إن الرفض المظہري للدين وتغييب الالاهوت يخفيان في الحقيقة وجوداً مستداماً ذا مغزى، للمسائل الالاهوتية، ولللتزام الديني في عصر الحداثة"⁽²²⁾.

3. بول إيفيس والخلفية الدينية لم مشروع التنوير العلماني

شهدت بداية عام 2023، صدور كتاب الالاهوت والتنوير: مسألة نقدية للاهوت التنوير وكيفية تلقيه Theology and the Enlightenment: A Critical Enquiry into Enlightenment Theology

(18) Gillespie, p. 39.

(19) Ibid., p. 42.

(20) Ibid., p. 43.

(21) Ibid., p. 227.

(22) Ibid., pp. 270–272.

لمؤلفه عالم العقيدة وأستاذها في جامعتي إنبرة وإكستر؛ بول إيفيس. لا يُجري إيفيس في كتابه مقاربة "أركيولوجية - تاربخولوجية"، تقصى اكتشاف جذور فكر التنوير والحداثة في ماضي الفكر اللاهوتي الالاتيني، الذي يعود إلى العصر الوسيط وعصر النهضة. عوضًا عن ذلك، يركز على عصري التنوير والحداثة في ذاتهما، ويعقد مقاربة منهجية تفكيكية مفاهيمية لمقاربات أهم المفكرين المفتاحيين، الذين شكلت أطروحتهم في مجلملها ما نسميه كلاسيكيًا اليوم بـ"علمانية التنوير" أو "إلحادية التنوير". يكشف إيفيس الغطاء عن المقاربات والافتراضات والهواجس اللاهوتية والدينية الطبيعية الكامنة في تلك الأطروحتات أو في ذهنية مقدميها من الفلاسفة والمفكرين وفي شخصياتهم. كل هذا لإثبات أن فكر التنوير والحداثة لم يكن "لادينيًا" و"لإلحاديًا"، ولا تمثل أطروحتاهما العلمانيتان العقلانيتان بدليلاً من حضور الوعي الوجودي المسيحي في الساحة الغربية.

من المثير للاهتمام في كتاب إيفيس اعتقاده أن العديد من اللاهوتيين في الغرب يتحملون مسؤولية التبني الفوري والمتسرع للقراءة الشائعة القائلة: إن زمن التنوير والحداثة هو ذلك العصر الذي يقول لنا: "لكي تزدهر الإنسانية، عليها أن تتحرر من الإله والكنيسة والدين والتظير Superstition، وكل ما من شأنه أن يمنع تمتع الإنسان بحرية ممارسة تفكيره العقلاني"⁽²³⁾. وقع العديد من اللاهوتيين المعروفين في القرن العشرين في هذا الفخ، وزرعوا في رؤوس أجيال كثيرة من طلبة اللاهوت والدراسات الدينية مسألةً مفادها أن عصر التنوير والحداثة هو عصرٌ علماني إلحادي، جاء ليحل محل الدين والفكر، ولهذا من المستحيل الحديث عن أي تواصل واستمرارية غير منقطعة بينهما⁽²⁴⁾. دفعت تلك القراءة طيفاً واسعاً من المثقفين والمتابعين إلى تطوير قناعةً مفادها أن علينا التخلص من كافة آثار التنوير والحداثة، ومحوها من سياق التفكير والمنطق اللاهوتي والديني، لأن التنوير بالدرجة الأولى "عقلاني، علماني، غير ديني، ولا يتم بصلة للإلهية، ومن ثم، فهو لا يلائم المفكرين المسيحيين"⁽²⁵⁾.

وعلى الضد من هذه القراءة اللاهوتية لفكر التنوير والحداثة، وعلمانيتهما الإلحاديتين المزعومتين، يقدم إيفيس قراءة لاهوتية بديلة تصحيحية، وأكثر استقصائيةً وسبباً بمنهجيتها الهرميون طيقية، محاولاً

(23) Paul Avis, *Theology and the Enlightenment: A Critical Enquiry into Enlightenment Theology and Its Reception* (London/ New York: T&T Clark/ Bloomsbury Publishing, 2023), p. 55;

ويقتبس إيفيس تلك المقوله من اللاهوتية النسوية الأنجلوكانية Anglicanism لغراهام. ينظر:

Elaine Graham, *Apologetics without Apology: Speaking of God in a World Troubled by Religion* (Eugene, OR: Cascade Books, 2017), p. 49;

سبق لإيفيس أن كتب قبل بضعة أعوام، مؤلفاً يناقش فيه المسألة نفسها، ولكن في إطار تاريخ الفكر في بريطانيا تحديداً، وتقييم نقدية لمنهجيات التفكير اللاهوتي والمعرفي، وأيضاً في سياق التقليد الكنسي الأسقفي الأنجلوكانى، الذي يتعمى إليه إيفيس شخصياً. ينظر:

Paul Avis, *In Search of Authority: Anglican Theological Method from the Reformation to the Enlightenment* (London/ New York: T&T Clark, 2014).

(24) Avis, *Theology and the Enlightenment*, p. 52.

(25) Ibid., p. 65.

أن يبين أنه خلافاً لفرضية العداء والافتراق والتهديد والبدائية، فقد استواعت المسيحية الحداثية، واحتضنت نظرة التنوير والحداثة المتعلقة بخير الإنسان والمجتمع وسعادتهم بلا عائق⁽²⁶⁾. ولهذا، يمكننا الحديث عن مقاربات رواد فكر التنوير والحداثة ومشاريعبهم، بصفتها محاولات تجديفية، ونقدية مسيحية، ذات نفس لاهوتى واهتمام دينى، هدفها تصحيح المسيحية التقليدية وتتجديفها، ولاهوتها الإشكالى: ثورة لاهوتية على اللاهوت. يلاحظ إيفيس، مثلاً، هذا بعد اللاهوتى لثورة التنوير في مواقف العديد من المفكرين التنويريين الحداثيين تجاه عقائد الإيمان المسيحية، مثل عقيدة "التبشير بالإيمان" (باللاتينية: *Sola fide*) و"الخلاص" (*Salvation*). فيقترح أن العديد من نسخ تلك العقائد وتقاسيرها تتمظهر ويعاد التعبير عنها، بأشكال جديدة على يد مفكري التنوير، بمن فيهم الناقد الألماني غوتهولد إفرايم ليسينغ (1729-1781)، الذي يصف حركة التنوير بأنها تجسيد لتويق الإنسان للانعتاق والخلاص⁽²⁷⁾.

يمضي إيفيس أبعد من هذا، معطياً أمثلة أخرى، عند حديثه عن أحد آباء التنوير والحداثة، كجان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau (1712-1788)، مقترباً عدم صواب الحديث عنه، بوصفه مفكراً ملحداً يدعو العالم للتحرر من الإله، وأنه كان شخصاً متدينًا بشغف ومن كل قلبه، على الرغم من علمانيته. مع أن روسو لم يكن مسيحيًا تقليديًا محافظًا، ولم يكتثر يومًا بالكنيسة ومؤسساتها، لأنه كان يرى فيها ضرباً من السلطوية، وأنها غير متسامحة، فهو لم يكن من أتباع الفكر اللاهوتي المسيحي المحافظ والأرثوذكسي. ومع ذلك، فقد آمن بأن العالم وقلب الإنسان يتمثلان بحضور الإله⁽²⁸⁾. كما يذكر إيفيس أيا آخر من آباء التنوير، وهو جون لوك John Locke (1632-1704)، فيذكرنا بأنه لم يكن مجرد فيلسوف علماني عقلاني لا ديني، بل كان كذلك لاهوتياً وعالماً بالكتاب المقدس، في الكنيسة الأسفافية الأنجلיקانية. مثله في ذلك مثل الفيلسوف هوبز الذي كان واحداً من الباحثين في علم الكتاب المقدس، ولم يكن ملحداً مستتراً أو سرياً، كما يدعى البعض⁽²⁹⁾.

يفسر لنا هذا الانحراف الشخصي والفكري لبعض رواد التنوير والحداثة، في الشأن الديني والفكر اللاهوتي، كيف أمكن لفرق دينية راديكالية، من أمثال الكويكرز⁽³⁰⁾ "الصاحبين" Quakers،

(26) ينظر: 39 p., Ibid.; ويتفق إيفيس هنا في هذه النقطة مع كرين بروتون. ينظر:

Crane Brinton, *Ideas and Men: The Story of Western Thought* (New York: Prentice Hall, 1950), p. 369.

(27) Avis, *Theology and the Enlightenment*, p. 50.

(28) ينظر: 57 p., Ibid.; ينظر أيضًا:

Jean-Jacque Rosseau, *Confessions*, J. M. Cohen (trans.) (Harmondsworth: Penguin, 1953); Jean-Jacque Rosseau, *Reveries of the Solitary Walker*, Peter France (trans.) (Harmondsworth: Penguin, 1979).

(29) Avis, *Theology and the Enlightenment*, pp. 57–58.

ينظر أيضًا، حول هوبز والمسيحية:

R. W. Hepburn, "Hobbes on the Knowledge of God," in: Maurice Cranston & Richard S. Peters, *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays* (Garden City, NY: Doubleday, 1972), pp. 85–108.

(30) وهم جماعة من الأخلاقيات المشتقات عن سلطة الكنيسة، أو أوسط القرن 17، ويجنون إلى السلم والمساواة.

والميثوديين⁽³¹⁾ "المنهاجيين" (Pietism)، والتقويين Méthodistes، وليس فقط الربوبين Deism⁽³²⁾، أن يوجدوا في قلب فضاءً معرفي وفكري سائد، ما زالت الأوساط اللاهوتية والدينية تصرُّ خطأً على أن هذا الفضاء السائد لم يتسامح قط، إلا مع أتباع الفكر العلماني الإلحادي والمعادي للدين. فكان وجود تلك الفرق متاحاً، وكان حضورهم مركزيًّا، بل كان فاعلاً ومشاركاً في النقاشات الفكرية والثقافية. كل ذلك لسبب بسيط، وهو أن هذه النقاشات الدائرة كانت لا تتمرّكز فقط حول المسائل السوسيولوجية والسياسية، بل تجاوزت ذلك بأن فتح مجال الحوار أيضاً مع مسائل لاهوتية عميقه وكنسية صريحة، مثل النقاش حول عقيدة الكريستولوجية⁽³⁴⁾. ويمكن إسقاط الأمر نفسه على مواقف مفكري التنوير والحداثة، من مسألة الإيمان بالمعجزات. فمثلاً، وخلافاً لمن يفترض علمانية بيكون وإسحاق نيوتن Isaac Newton (1642–1672) مقترباً بالإلحاد، فإن ثورتهم العلمية لم تكن ثورة موجهة حصرًا، أو عمداً نحو فكرة المعجزات في ذاتها، بل كانت حول رفض العالم الديني لمقاربتها عقلانياً. فمن يقرأ نصوص نيوتن حول الكوزموлогيا "الكونيات" Cosmology، يجده يتحدث عن ضرورة وجود تدخل إلهي. بل نجد أيضاً من آباء فلسفة الطبيعيات، كروبرت بويل Robert Boyle (1627–1691)، يقبل بوجود المعجزات وحدودها، ما دمنا نستطيع دراستها على قاعدة أدلة متوافرة. ولم يكن عند هؤلاء المفكرين والعلماء العقلاينيين من مشكلة مبدئية، في تأسيس حضور للماورائي في قلب الطبيعي. إذًا، لا مكان حتمياً هنا للإلحاد، كما اعتقاد بعض الربوبين⁽³⁵⁾.

يستخرج إيفيس من هذا كله الصعوبة الفعلية في التمسك بمقدولة إن عصر التنوير والحداثة ما هو إلا ملحمة عداء وجود أو لا وجود، بين أتباع الفكر الديني واللاهوتي، ومفكري العقلانية والعلمانية. ستتمكن من التخلص من هذا الوهم عندما تتوقف عن التفكير في التنوير والحداثة، ظاهرتين علمانيتين عقلاينيتين إلحاديتين حصرًا، وحين تُقرَّ بأن بعض توجهات التنوير كانت في أساسها لاهوتية الطبيعة⁽³⁶⁾. ويعلق إيفيس على ذلك بقوله: "إن المشكلة الكبرى في موقف أولئك الذين يتصرّرون للتنوير، من جهة، وموقف أولئك الذين يلومون التنوير على كل أمراضنا، من جهة أخرى، هي أن كليهما يفترض أن التنوير هو شيء واحد مفرد في ماهيته، وأننا نعرف تماماً وكلياً ما هو هذا الشيء في ذاته. على العكس من ذلك، أناقش بأن التنوير كان شديد التنوع

(31) يتمون إلى حركة بروتستانتية، تؤيد الإصلاح الديني وتتغنى بالأخلاق الفردية، أسسها في بريطانيا المصلح البروتستانتي جون ويزلي John Wesley (1703–1791).

(32) حركة بروتستانتية، ظهرت في القرن 17، وكانت يؤيدون بشدة المبادئ التي قامت عليها الإصلاحات اللوثيرية.

(33) يقوم معتقدهم على أن الإله هو خالق هذا العالم، مع رفضهم لأي وحي إلهي، وأن في إمكان العقل البشري أن يعطينا كل ما نريد معرفته في هذا العالم.

(34) Avis, *Theology and the Enlightenment*, p. 15;

ينظر أيضًا:

Madeleine Pennington, *Quakers, Christ and the Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press, 2021).

(35) Avis, *Theology and the Enlightenment*, p. 17.

(36) Ibid., p. 18.

والتطييف، إلى درجة أن بعض توجهاته كان ينافقه بعضًا، على نحو يوحى بصعوبة التصنيف والحضر والبروباغندا⁽³⁷⁾.

من الخطأ الفادح، إذًا، أن تَعتبر التنوير والحداثة اليوم، مصدرين لكافة الأمراض والعلل المفترضة، وخاصة "العلمانية" و"العقلانية" و"الليبرالية" و"الإلحاد"، التي لا يزال يقرؤها ويفهمها على هذا النحو كثير من علماء اللاهوت، وأتباع الفكر الديني⁽³⁸⁾. لم يعتقد آباءِ فكر التنوير والحداثة هذا، أو لم يدعوا إليه على الأقل، بل إنهم اعتبروا اللاهوتيين دون سواهم، بمنزلة الحمامة الحقيقين لمشعل مشروع Francois Arouet (1778–1694)، المعروف باسم فولتير Voltaire، إذ يقول: "لم يكن ميشيل دي مونتين Michel de Montaigne (1592–1533)، ولا لوک، ولا ويليام بيلي William Paley (1743–1805)، ولا باروخ سپينوزا Baruch Spinoza (1677–1632)، ولا هوبنز، ولا اللورد شافتسبري Lord Shaftesbury (1683–1621) [...] هم من حملوا مشعل النقاش والاختلاف والتباين إلى بلدانهم. من فعل هذا بالدرجة الأولى كانوا اللاهوتيين"⁽³⁹⁾. لم تكن علمانية التنوير خطابًا هدفه اقتلاع الإيمان الديني، ومحاربة التعبد الإيماني، بل بعث روح جديدة قوية من النقاش والبحث اللاهوتي⁽⁴⁰⁾. ولهذا من الخطأ اختزال التنوير والحداثة وإلحاقيهما حصرًا بدلالة العلمانية⁽⁴¹⁾. فضلاً عن اختزال العلمانية في حد ذاتها، وجعلها مرادفة حصرًا للإلحاد. فحتى إيمانويل كانط Emmanuel Kant (1724–1804)، استخدم المنطق العقلي ليكشف محدودية التفكير العقلي المحسوب، واعتبر فكرة "الإله" واحدة من المسلمات المفترضة قبليًا Apriori، والقاعدة الناظمة للفكر البشري والضرورية كافتراض مسبق في العقل العملي. واليوم، لا يجد كثير من الباحثين المختصين بالدراسات الكانتية Kantian studies، مشكلة في قبول أن كانط آمن بوجود "قانون أخلاقي" و"خالق خير" جنبًا إلى جنب، وأنه لم يتوقف يومًا عن الاعتقاد في الإله⁽⁴²⁾.

بناءً عليه، فإن استخدامنا غير المحسوب، إذًا، لتعابير مثل "عقلانية" و"علمانية تنويرية"، من دون تمحیص ومعرفة موثوقة، لم يكن إلا خدمة مسيئة لتاريخ بعض أهم الفلسفه المسيحيين في العصر

(37) Ibid., p. 29.

(38) Ibid., p. 31.

Ibid., p. 74 (39) ينظر أيضًا:

Voltaire, *Letters on England*, Leonard Toncock (trans.) (Harmondsworth: Penguin, 1980), p. 67.

(40) Avis, *Theology and the Enlightenment*, p. 75.

(41) Ibid., p. 76.

(42) Ibid., p. 159 حول كانط والعلاقة بالفكر اللاهوتي، والإيمان بالإله، ينظر:

Paul Guyer, *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Christopher J. Insole, *The Intolerable God: Kant's Theological Journey* (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 2015); Christopher J. Insole, *Kant and the Divine: From Contemplation to the Moral Law* (Oxford: Oxford University Press, 2020).

الحديث⁽⁴³⁾. ففيلسوف مثل فولتير لا يتورع عن القول مثلاً: "إن الإله هو من منحنا مبدأ العقل الكوني"⁽⁴⁴⁾. لا بل حتى المدرسة الفكرية المعروفة باسم "الربوبية"، التي ابتعدت كثيراً في أطروحات أتباعها عن الإيمان المسيحي التقليدي، لم تكن لا دينية البتة، بل كان عندها اللاهوتي لفكرة "الكشف الإلهي" *Revelation*، ولفكرة "العناية الإلهية" *Divine Providence*، ولم يتورع أتباعها عن ممارسة نوعٍ من أنواع الطقوس التقوية الخاصة⁽⁴⁵⁾. من كل هذه الأمثلة وسوها، يستتتج إيفيس أن العديد من الأصوات الراديكالية الاعترافية في [عصري التنوير والحداثة] [...] لم تكن لا دينية على الإطلاق، ولا حتى دشت نوغاً من أنواع المسارات النافذة للإيمان، وكان عدم الإيمان أو حتى الإلحاد، كانا الخلاصة المنطقية لآليات تفكيرهم، مثلما يصرّ بعض المفسرين. لقد انتمت تلك الأصوات، خلافاً لذلك، وبصرامة، إلى الطيف الأوسع لفضاء التفكير اللاهوتي الذي قدمته المسيحية التاريخية⁽⁴⁶⁾. صحيح أننا نقدر أن نشير حتماً إلى بعض المفكرين وال فلاسفة الذين أخذوا موقفاً علمانياً إلحادياً صريحاً، من أمثال دينيس ديدرو Denis Diderot (1713–1784)، وكلود أدريان هلفيتوس Claude Paul-Henri Thiry (Baron Adrien Helvétius 1715–1771)، وبول هنري تيري، بارون دي هولباخ Helvétius (1794–1743) d'Holbach (1723–1789)، والمركيز دو كوندورسيه Marquis de Condorcet (1716–1646) Leibniz (Christians Wolff 1754–1716)، وكريستيان فولف Christian Wolff (1679–1754) وآخرين غيرهم، ورغم علمانيتهم، كانوا دينيين معنيين فكريأً بمفهوم الإله⁽⁴⁷⁾.

تضع المقاربات الثلاث الآنفة الذكر حقل الدراسات اللاهوتية المعاصر أمام هيرمينوطيقاً تاريخية جديدة، تعيد قراءة طبيعة زمن التنوير والحداثة وتفكيرها، ومقارباتها العلمانية للفکر الديني، التي تختلف عن القراءة الكلاسيكية السائدة، في أواسط البحث اللاهوتي الأنكلوسكسوني في القرن العشرين. ويقترح كل من ملبانك وغليسبي وإيفيس، كلُّ بطريقته ومن زاوية نظره، أن آباء تيار التنوير والحداثة المؤسسين عميقو الدين، ومطلعون على اللاهوت والفكر الديني ومهتمون بهما، ولم يكونوا علمانيين بالمعنى الإلحادي في الواقع الأمر. لا بل إن الكثير منهم تموضعوا في القضاء الأوسع للفکر المسيحي وللحياة الكنسية⁽⁴⁸⁾. كما أن معظمهم بما فيهم عتاة الفلسفه في المشهد التنويري الفرنسي،

(43) Ibid., p. 83.

(44) Ibid., p. 84 (44)؛ ويستغير إيفيس هذه العبارة من كتاب فولتير مقال في الأخلاق *Essai sur les Moeurs* المستشهد بها في الدراسة التالية:

Jerome Rosenthal, "Voltaire's Philosophy of History," *Journal of History of Ideas*, vol. 16, no. 2 (1955), pp. 151, 167, 178.

(45) Avis, *Theology and the Enlightenment*, p. 143.

(46) Ibid., pp. 137, 139–208.

(47) Ibid., p. 149.

(48) Ibid., p. 92.

لم يتذكروا لفضل الحركات الفكرية المسيحية واللاهوتية التي تعود إلى العصور السابقة⁽⁴⁹⁾. ومن ينكر هذا عليهم ويتناصه، هم فقط الباحثون اللاهوتيون المعاصرون، وفق ما يذهب إلى ذلك ملبانك وغليسبي وإيفيس.

ثانيًا: التنوير والحداثة والفكر الديني في صوت فلسفياً، قراءة تشارلز تايلر

في هذا القسم، أنتقل إلى حقل الفلسفة المعاصرة، كي أجيب عن الأسئلة الرئيسية في الدراسة، من خلال تقديم خطاب فلسي معاصر، يعالج علاقة إرث التنوير والحداثة بالفكر الديني. وأرتكز على الخطاب الفلسي دون سواه؛ لأنَّه يحظى باهتمام اللاهوتيين الأنكلوستكسون وتقديرهم؛ إذ يتبنون أو يدعمون القراءة اللاهوتية الجديدة لزمن التنوير والحداثة، ويجدون في أطروحة تايلر سندًا فلسفياً موثوقًا، لدعم قراءتهم المتتجددة للجذور اللاهوتية للفكر المعرفي والعلمي في التنوير والحداثة. والفرق المنهجي الأساسي بين مقاربتي هذين الخطابين، اللاهوتي والفلسي، هو أنه في الوقت الذي ينظر الباحثون المعنيون باللاهوت في التنوير والحداثة، من زاوية اقتران ذينك العصررين بكلٍ من العلمانية والإلحاد على حد سواء، فإنَّ الطرح المأكوذ من حقل دراسات تاريخ الفكر الفلسي، يدرس حصرًا علاقة التنوير والحداثة بالفكر الديني من زاوية العلمانية، وطبعتها وتوجهاتها، من دون التعامل بجدية مع مسألة الإلحاد. ولهذه، فإنَّ الخطاب الفلسي المعاصر الذي يقول إنَّ الفكر الديني لم يغادر قط ساحة الفكر والثقافة، في عصر التنوير والحداثة، يحاول أنْ يبين أنَّ العلمانية في العصر المذكور نشأت مظهراً في سيرورة نقدية تطورية وتفاعلية، قامت في عقر دار الفضاء الديني، وفي قلب الحراك المؤسسي، والكنسي اللاهوتي، المسيحي بالدرجة الأولى.

ونستحضر هنا الفيلسوف تايلر، وهو أحد أهم من نظر "هيرمينوطيقياً" و"تاريخولوجياً"، لسيرورة مفهوم العلمانية التنويري والحداثي، وقدَّمه مشروعًا فلسفياً، بدأه عام 1989، وتوّجه في عام 2007، يفسر ويفكك سردية العلمانية التنويرية والحداثية، ويرُجع نشأتها الأولى إلى الفكر الديني اللاهوتي في عصر النهضة، المتعلق بمفهوم الذات البشرية، وعلاقته بحرية الإرادة. لذا، أتوقف في هذا القسم عند مشروع تايلر، وأتناوله في جزأين؛ الأول، يدور حول خطابه عن الذات في كتابه *منابع الذات*؛ تكون *الهوية الحديثة Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (1989)؛ والثاني، يدور حول تطوير تايلر لخطابه هذا، بإسقاط مفاهيمي لفكرة الذات على تطور مفهوم العلمانية في كتابه *عصر علماني Secular Age* الذي أصدره عام 2007.

1. عن التمركز الحداثي للذات، والحياة العادية

يعرض تايلر في كتابه *منابع الذات* الفهم التنويري والحداثي للذات البشرية ضمن الإطار المفاهيمي لفكرة "الحياة العادية" zēn kai euzēn المستقاة من فلسفة أرسسطو. ويقتضى تمظهر مفهوم "الحياة

(49) Ibid., p. 94.

"العادية" الأرسطي في سياقات فكر التنوير والحداثة، من خلال تأثيله في دلالات العمل والإنتاج، من جهة أولى، ودلالات الزواج وحياة الأسرة، من جهة ثانية. ويبيّن أنّ اهتمام فلاسفة النهضة أولاً، والتنوير والحداثة ثانياً، بحياة الإنسان العادبة وضع مفهوم الحياة الكلاسيكي القروسطي، الذي يتمحور حول لحظ نشاطات متさまية يقترن عادةً بفهم ميتافيزيقي متطرّح حول الماورائي، تحت مجهر النقد والتبنيد الصارميين⁽⁵⁰⁾. بل إن عصر التنوير بالذات، جعل العلوم الوضعية والتطبيقية خاضعة في قوانينها وشروطها لافتراضات وتوقعات لمفهوم الحياة البشرية المذكور؛ ما جعلها تصبح أدوات في خدمة مصالح حياة الذات البشرية العادبة تلك. واعتبر فلاسفة التنوير والحداثة على حد سواء، أن فشل العلم في تحقيق هذا الهدف لا يعتبر فشلاً أخلاقياً فقط، بل يُعد فشلاً معرفياً إبستيمولوجياً لا مجال للفكاك منه⁽⁵¹⁾.

والأهم مما سلف، أنه في ظل مشروع العيش الذاتي المذكور، لا مجال للالتفات إلى حضور أي نوع من أنواع الكيانات الإلهية، كما لا حاجة إلى البحث عن مثل هذا الحضور للمقدس، كي يكتتبه الإنسان الذات والحياة البشريتين بعمق. وتصبح هننا الذات في ذاتها، معيار وعي لنفسها، وأيضاً معيار فهمها للحياة التي تتشكل على قاعدة تمظهر صورة الذات البشرية في كافة الأشياء. إلا أن بيت القصيد من انتبه تايلر لهذا التركيز الفلسفى على العيش البشري، زمن التنوير والحداثة، هو كشف الغطاء عن حقيقة مفادها أن هذا التمرّز للحياة حول الإنسان دون سواء، اعتُبر تحدياً جدياً أمام فكرة وجود الإله، في نظر فلاسفة التنوير قبل سواهم. وقد عبر بيكون عن هذه الحالة المعرفية المتمرّزة حول الذات البشرية وإشكاليتها وإرهاساتها السلبية عن الإيمان الديني بالإله بقوله: "إتنا نفرض ختم صورتنا على الخلق وعلى أعمال الإله أجمعها، ولا نسعى بعنایة بعد الآن كي نكتشف ختم الله في الأشياء"⁽⁵²⁾.

يتوقف تايلر بمعنى عند موقف فلاسفة علمانيين وعقلانيين، مثل بيكون، ويتبيّن إلى أن في سيرورة تطور فكر التنوير وعلمانيته بعدها ينبغي تسليط الضوء عليه، وهو بعُد الهجس اللاهوتي والديني عند فلاسفة التنوير ومفكريه، وعدم انجرافه الكلّي، خلف عداءً مُبين ومبرم لكل ما هو ديني أو كل ما يتعلّق بفكرة الإله. وفي ضوء هذا، يشرح تايلر أن إخراج فكرة الإله أو المقدس من حيز الوجود، جعل عمليتي إدراك الذات والحياة على حد سواء، ترّزح تحت إمرة كل إنسان فرد في شخصه، وانتزعهما من إطار أي أحكام تراتبية، وأعمال سلطوية تخص النخبة الأقلوية التي تربط وجودها وتوسيع سلطتها من الدين ومن المقدس⁽⁵³⁾. إلا أنه خلق في الوقت نفسه عند المفكرين التنويريين رغبة حقيقة وصادقة في إعادة التفكير في دور المقدس والإلهي، وإمكانية حضوره في هذا الإطار الجديد، بدلاً من أن يكتفوا بأريحيّة بإعلان غبطتهم بإيجاد أفكار جديدة تستبدل بحضور الإله حضوراً طاغياً للإنسان، وتحتفل باندحار

(50) Charles Taylor, *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), p. 213.

(51) Ibid.

(52) B. Farrington, *Francis Bacon* (New York: Lawrence and Wishart, 1962), pp. 148–149; Francis Bacon, *A Selection of His Works* (Toronto: Mcmillan, 1965), pp. 350–351.

(53) Taylor, p. 214.

فكرة الإله، وخروج الدين من المشهد العام. ويخلص تايلر من ذلك إلى القول إن التشديد على الحياة اليومية العادلة للذات البشرية والإشكاليات اللاهوتية، التي أنتجها على حد سواء، ما هي إلا "ملمح هائل آخر من ملامح الهوية الحداثوية [...]" وما النظرية الماركسية [وإشكاليتها الديالكتيكية] إلا أحد أفضل الأمثلة المعروفة، وإن لم تكن الوحيدة، على هذا⁽⁵⁴⁾.

إن المثير للاهتمام في عرض تايلر هو الأطروحة التي يبنّيها على التحليل السابق، التي مفادها أن تمرّز حياة الذات العادلة، على قاعدة تحريرها من الفكر الماورائي السحري Disenchantment، ومن ثم القطع بينها وبين الخطاب الديني المتعلق بفكرة صورة المقدس في الخليقة، لم يتم في الواقع انطلاقاً من موقف لا ديني أو موقف معاد للدين في طبيعته. بل على العكس من ذلك، إن التركيز على جانب الحياة العادلة للذات، هو توجّه متجرد بعمق في الروحانية اليهودية - المسيحية ولاهوتها التاريخي. وقد استوحى هذا التركيز منطقه من قلب المخيال الديني للإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر. ويشرح تايلر أن المصلحين البروتستانت الأوائل رفضوا مفهوم "الوساطة" Mediation الذي فرضته المؤسسة الكنسية على حياة الناس، واستخدمته لتضمن لواجهتها الإكليركية الكهنوتية، سلطة مغطاة من المقدس الإلهي وبواسطة منه في المعتقد الديني⁽⁵⁵⁾. هذا يعني أن لاهوتية الإصلاح البروتستانتيين قبل سواهم، هم من حرر عملية إدراك الذات والحياة من أي انحرافٍ وسائلٍ سلطويٍ مرجعٍ، وهم من دعا إلى علاقة مباشرة بين الذات ومصدر الحياة. كل ما فعلته أطروحات التنوير والحداثة أنها استعارت منهم فكرة التواصل المباشر غير الوسائلٍ واستبدلت بالعلاقة بواسطة المؤسسة الدينية، علاقةً مباشرةً بلا وسائلٍ بين ذات الإنسان وحياتها العادلة، وذلك من خلال اكتناء الإنسان لذاته البشرية ووعيه بها أولاً وأخيراً، من دون أي وسائلٍ. لقد حدثت عملية إخراج المخيال الديني من فضاء التنوير والحداثة، إذ، بمساعدة مفهوم (إن لم نقل: على قاعدته)، لا يقل دينية ولا لاهوتية، جرى استقاءه من الخطاب اللاهوتي في ذاته. من لاهوت الإصلاح البروتستانتي، إذ، تعلم التنوير والحداثة درساً مفاده: "أن كل ذاتٍ بشرية تجده قاربها بنفسها"⁽⁵⁶⁾.

يمضي تايلر في تحليله إلى أن يقترح أن ثورة الحياة العادلة الراديكالية التي أعلنتها الحداثة "كانت، حتماً، نتاج واحدة من أكثر الأفكار المتبصرة القاعدة في التقليد الديني اليهودي - المسيحي - الإسلامي، التي مفادها أن الإله، بصفته خالقاً للوجود، يؤكد ويشدد على قيم الكينونة والحياة"⁽⁵⁷⁾، وأن جل ما قامت به الحداثة هو أنها، ببساطة، استعارت تلك الفكرة ووظفتها، ومن ثم تعمدت أن تتناسى الجذور الدينية واللاهوتية، لتأكيدها المعرفي على الحياة العادلة للذات البشرية⁽⁵⁸⁾. وحين كان فكر التنوير والحداثة يتذكر، في مناسبات نادرة، هذا المنشأ الديني اللاهوتي لأفكاره، فإنه كان

(54) Ibid., p. 215.

(55) Ibid., p. 216.

(56) Ibid., p. 217.

(57) Ibid., p. 218.

(58) Ibid.

يستخدم هذا التذكرة في عملية التأكيد على أن مسألة التشديد على مركزية الحياة العادلة للذات البشرية، ما هي إلا مطلب إلهي يأمر به الإله ذاته. وهكذا، مثلاً، كان يجبر لوك أن يتذكر الجذر الديني للفكرة المذكورة، إذ كان يقول معلقاً: "هذا، إذًا، ما يدعونا الله لفعله: أن نعمل بنشاط وفاعلية كي نلبي حاجاتنا، ولكن لكي نفعل ذلك، لا بد أن نضع أعيننا على الخير والمصلحة العامة"⁽⁵⁹⁾. ويكمِّن الفرق في سياق التنوير والحداثة، إذًا، في عملية توظيف افتراضات لاهوتية ودينية في عملية تحويل الذهنية المعرفية من "العيش بتقوى وتعبد للإله" إلى "سؤال يتعلق بالعيش بعقلانية".⁽⁶⁰⁾

2. عن الدين والعلمانية في مجتمعات الحداثة

يستهل تايلر كتابه عصر علمناني، بالإشارة إلى وجود تفسير شائع وكلاسيكي ثانوي الوجه لمصطلح "علمانية" Secularity. يعني المصطلح في وجهه الأول انعتاق الدولة من أي علاقة مع فكرة "الإله" وفكرة "الحقيقة المطلقة العظمى". أي إن "حضور الدين أو غيابه على حد سواء، ما هما إلا مسألتان خاصتان شخصيتان. والمجتمع السياسي ما هو إلا مجتمع أولئك الذين يؤمِّنون بشيء ما، إلى جانب أولئك الذين لا يؤمِّنون بأي شيء، على حد سواء"⁽⁶¹⁾. أما معنى مصطلح "علمانية" في وجهه الثاني، فهو الفضاء العمومي للمجتمع البشري، والذي لا يلتمس أساساً منطقياً Rationale خارجياً ماورائياً يمكن فوق هذا المجتمع، أو ما وراءه كي يتحكم فيه ويسطير عليه. أي إن الساحات العامة، بحسب هذا المعنى للعلمانية، قد اُفرغت كلَّا من أي سلطة ووصاية (ولكن ليس من الحضور أو التعبير الديني عن المقدس) للإله أو المطلق، أو من أي مفهوم يدل على حقيقة مرجعية تسلطية ما وراء حدود الفضاء البشري العام يمكن العودة إليها لمعرفة الحقيقة ولترiger مصائر الآخرين⁽⁶²⁾. بهذا المعنى، تدل العلمانية على إمكان تخلي الناس عن الممارسات الدينية، وعن حقهم الحر في عدم الانتباه للإيمان، والتحول بعيداً عن الإله والمطلق، وهجر أماكن العبادة الدينية، من دون أن يعني هذا بالضرورة نفيًا لوجود هذا الإله أو عداءً موجهاً قصدًا تجاه مكان العبادة⁽⁶³⁾.

يعتقد تايلر أن الوجهين السابقين، يمثلان المعنى الكلاسيكي الشائع لمفهوم "العلمانية". ويناقش في كتابه أن هذين الوجهين لا يُعتبران وحدهما الدلالات التي يمكن الباحث في تاريخولوجيا المفهوم - وليس فقط في مفاهيميته الصرفية - أن يكتشفه. وهو شخصياً، نتيجة دراسته التاريخولوجية، يقترح في كتابه معنى ثالثاً لمصطلح "علمانية"، يمكننا بواسطته أن نفهم العلمانية،

(59) Ibid., p. 239؛ ويستقي تايلر هذا الاستشهاد من:

John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. 251.

(60) Taylor, p. 242.

و حول هذا الأمر، يخلص تايلر في النهاية إلى القول بأن عقلانية كهذه، في الحقيقة، "تقدم فهـما جديـداً لمعنـى أن يخدم المرء الله، ذلك الفهـم الذي يبعـد النقـاط مفردـات قـديـمة وتقـديـمـها بـمعـانـى دـلـالـات جـديـدة" ، يـنظـر: Ibid., p. 244.

(61) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge/ London: The Belknap Press/ Harvard University Press, 2007), p. 1.

(62) Ibid., p. 2.

(63) Ibid.

بصفتها حالة تمضي أبعد من كونها مجرد فكرة؛ "العلمانية بصفتها حالة اللاالدين" Non-religiosity أو "العلمانية بصفتها ضد-التدين" Atheism على حد سواء. ينطلق هذا المعنى الثالث للعلمانية، من انتباٍ لمفهوم الذات المفردة وعلاقتها بالحياة العادلة، الذي فكه تايلر في كتابه منابع الذات. وفي إطار هذا التفكيك وخلاصاته، يكتشف تايلر في تاريخ الفكر الغربي معنى ثالثاً للعلمانية، يفترض أن الإيمان الديني يمكن أن يكون خياراً فعلياً بين خيارات عديدة أخرى مكونة للمجتمعات الحداثوية، بمجموعها وجودها معاً، لا ببدائلها وتنافرها⁽⁶⁴⁾. هذا يعني أن الإيمان الديني ما هو إلا أحد المكونات الاختيارية الموجودة في قلب المجتمع العلماني، وأن الفكر العلماني في ذاته لا ينكر على الإيمان الديني هذا الحضور. فعلمانية التویر والحداثة بهذا المعنى، ليست بخيار مرجعي، خلافاً لغيره من الخيارات. والدين والفكر اللاهوتي ليسا تعبيراً عن حالة وجود مطلقة، تقف في حالة تعارض مع حالة وجود مفترضة مقابلة لما سماه بالعلمانية. وخلافاً لذلك، فإن الإيمان واحد من الخيارات التي للعامة الذين يعيشون في دولة علمانية، الحرية والحق في اختياره، من دون أن يقصيهما اختيارهم لهذا من الفضاء العلماني الخاص، بالدولة أو بالفضاء العمومي. وما الإيمان دينياً أو غير ديني إلا خيار من خيارات كثيرة، ليس لأحد لها معيارية ومرجعية تحاكم الخيارات الأخرى. ولكن، بهذا المعنى الثالث للعلمانية، فإن الإيمان خيار حقيقي من قلب الخيارات المكونة بمجموعها لما تمثله العلمانية.

وتصبح العلمانية بهذا المعنى، كما يستنتاج تايلر، "مسألة تدور حول سياق مفاهيمي كليّاني يمكن في قلبه لكافة اختبارات الذات البشرية الأخلاقية والروحية والدينية على حد سواء، أن تجد لها موطئ قدم"⁽⁶⁵⁾. لا بل يصبح هنا من مواصفات العلمانية ومميزاتها، والممارسة في الفضاء العمومي لمجتمع ما، ومبدأ إتاحة المجال للأفراد للبحث عن الروحي والماورائي. وإنكار هذا المجال عليهم سيكون إنكاراً للتعددية التي يفترض فيها أن تكون من أهم مميزات العلمانية. فنفي التعددية المذكورة سيقود إلى حالة تدمير ذاتية ويوقع العلمانية في حالة تناقض ذاتي. وفي النهاية، إن عملية البحث عن كمال وتحقيق عميقين للذات، يمكن أن وراء حدود الاكتفاء بكينونتنا ووجودنا التاريخي فقط، لهي عملية شائعة، ويمكن تتبع آثارها في أنماط الإيمان وعدمه سواءً بسواءً، وفي ممارسات الأفراد المذمومين وغير المذمومين على حد سواء في المجتمعات العلمانية⁽⁶⁶⁾. وفي سياق هذا المعنى الثالث للعلمانية، إدّاً، يكون الإيمان وعدمه مجرد طريقتين للعيش في الحياة العادلة، وطريقتين لاختبار الذات البشرية للعيش الأخلاقي أو الروحاني، بصفتهما تعبرين عن التوق لاختبار الكمال، وللتصالح مع "مصدر القدرة الذي يمكنه أن يصل بنا إلى ذاك الكمال، سواءً اعتقدنا أن مصدر القدرة المذكور يمكن في داخل الذات البشرية أو يكمن خارجها"⁽⁶⁷⁾.

(64) Ibid., p. 3.

(65) Ibid.

(66) Ibid., p. 7.

(67) Ibid., p. 10.

وفي تفسيره لتجاهل النمط الثالث من العلمانية، يذهب تايلر إلى أن السبب في عدم نيلها الاهتمام الجدي الذي يجدر بها، يمكن في توقف الناس العاديين، في المجتمعات المُعلمَنة، عن الثقة بالخطاب الديني والفكر اللاهوتي الذي يتحدث عن المطلق والفائق للطبيعة، وعدم رغبتهم في أن يعرفوا أو أن يعترفوا أن هناك أفراداً يتمون إلى المجتمعات المُعلمَنة، ما زالوا يؤمنون بهذا الخطاب، لا بل إن الآباء المؤسسين للفكر التوسيعى الحداثي الذي أوجب العلمانية، لم يكونوا لا دينيين ولا ملحدين، بل كان عندهم اهتمام أصيل بالدين ومعرفة عميقة باللاهوت. السؤال الأهم هو حول الأسباب التي قادت إلى هذا الإهمال والتهميش المذكورين: لماذا لا يستطيع عموم التوسيعيين الحداثيين القبول بعد الآن بما اعتاد أهل التاريخ الممتد ما بين القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر على التعليق به على نحو طبيعى والتمسك به بحزم؟ من العوامل الأساسية وراء هذا، محاولة الحداثيين تحرير العالم من المخيال الدينى والحسرى Disenchantment، ورفضهم لحاظ حضور إلهي أو مطلق في سياق حياة الذات البشرية العادلة. ولكن، رغم تشديده على التأثير الواضح والفاعل لعملية التحرير من السحر تلك في العالم وفي التدين معًا، فإنه يؤكد أن التدين، رغم هيمنة عملية التحرير من السحر، لم يختف لحظة واحدة من الفضاء العمومي، خلال القرون الخمسة المنصرمة. لم يكن ما شهدته التدين غير انزياح مكاني إلى خارج دائرة الاهتمام والانتباه المركزية، ولكنه بقي بثبات ومتابرة، تحت السطح وعلى أطراف مساحة الحياة العلمانية.

يرى تايلر المجتمع الأميركي اليوم أهم دليل على هذا وأبرز انعكاس له⁽⁶⁸⁾. فبدلاً من رمي كلّاً خارج المشهد المجتمعي، ما زالت تربية هذا المجتمع التقليدي مليئة ببذور ما يسميه تايلر "الدين المدني"، فالتيدين ليس مجرد مكون واحد من مكونات أخرى عديدة للقوم الحضاري، بل هو عنصر مؤثر ومؤسس للوطنية الأمريكية التي، كما يقول تايلر، "ترى البلد بشكل جوهري كامة تحت يد الله، وتجعل الجمهور يشعر بأن المرء يمكنه أن يعبر عن أميركياته من خلال الانتفاء للكنيسة"⁽⁶⁹⁾. إن مثال المجتمع الأميركي المذكور يفيد في الحصيلة أن عملية تحرير العالم من السحر والتطير، لم تقتضِ فعلًا على التدين في المجتمعات المُعلمَنة. كل ما فعلته أنها أعادت موضعَة الاعتقاد الديني ضمن دائرة المكونات المتعددة والمتنوعة للعلمانية، وجعلت من التدين عنصرًا مقبولاً بين عدة عناصر مجتمعية أخرى. وقد حققت ذلك لأن جعلت "مصير الإيمان يعتمد على نحو أشد وضوحاً، على بديهة الأفراد وحدهم، وووها على الآخرين"⁽⁷⁰⁾. ولم يعد هدف هذا التأثير الفردي أن يجبر الآخرين على الخضوع لموضوع إيمان علوي وفائق، ولم يعد هدفه كذلك أن يدحض عدم إيمان الآخرين ويناهضه أو أن يتصارع معه. ففي العلمانية المعاصرة؛ الاعتقاد وعدمه معرّضان للتحيز، وكذلك لما يسميه تايلر "الهشاشة المتبادلة" Mutual Fragilization التي تتبع من حقيقة أن التعددية، وليس التوحيد Monism، هي المكون الأساسي المعرف لعالم اليوم.

(68) Ibid., pp. 505–535.

(69) 526–527 Ibid., p. 526; ويعتقد تايلر أن حتى أولئك الذين لا يقنون في معسكر اليمين في المشهد الأميركي السياسي "يشعرون أيضًا باتباعهم إلى نفس فكرة أميركا 'الأمة الواحدة تحت يد الإله'". ينظر: Ibid., p. 527.

(70) Ibid., p. 531.

لا يedo واقع العلمانية بوجهيه، التاريخي الذي شهد نشأته الأولى زمن التنوير والحداثة، أو الممارس الموجود في المجتمعات اليوم، كواقع من يحاول في الحقيقة أن يُخرج الدين والإيمان من الفضاء العمومي، بل إن طبيعة هذه العلمانية وصدقها مع ذاتها، لا يمكنهما إلا توجيه دعوة إلى الدين ليعود إلى الفضاء العمومي. ربما تحسن هذه الدعوة، لأن الفضاء العمومي الديمقراطي ينبغي أن يكون مجالاً يتاح فيه للأفراد الذين يتسبون إلى مرجعيات مختلفة، بما في ذلك أصحاب المرجعيات الدينية، أن يلتقي بعضهم ببعض، ويجتمعوا تحت مظلة معيار أخلاقي وقيمي، جامع وموحد⁽⁷¹⁾. ومن جهة ثانية، يمكن هذا الأمر، أن يفتح آفاقاً جديدة للحضور الديني في الفضاء العمومي، تأخذ بالدين خارج مجال الهاجس بالهيمنة والسيطرة، وتدعوه إلى الاهتمام أكثر بجانب الفراداة والاختلاف. ومع استمرار إدراك الناس أنه لا توجد أسرة دينية أو روحية واحدة تهيمن على المجتمع وتقوده أو تنطق باسمه، سيتولد عند الأفراد شعور أعمق بالحرية، وقدرة على التعبير عن الفكر والفهم الذاتيين للحياة العادلة. هذا الأمر الذي سيعطي للفكر الديني للأفراد المؤمنين الفرصة، مثل غيرهم من غير المؤمنين للمساهمة بمخاليهم المعرفي في حياة المجتمع والعالم⁽⁷²⁾. فالدين يحتاج العلمانية، كي يوجد وكي يشارك في المجتمع. هي ليست بديلة منه ولا هي عدو له. ولكنها سبيله الوحيد في عالم اليوم للحضور والوجود في حياة البشر.

إن من الدروس المهمة التي يمكن أن يستوعبها الدين من خلال إدراكه حاجته الوجودية إلى العلمانية، كي يحضر في الفضاء العمومي، ويساهم فيها، هو أنه بات من الصعب اليوم على الذات البشرية الغريبة الحداثية أن تؤمن بالإله، أو بأي حقيقة مطلقة، من دون أن تتأمل ذلك بقوة المعقولة والنقد. فالميل الروحي والممارسات الدينية الموجودة اليوم في العالم، التي تتجذر بعمق في الميل الديني واللاهوتي لسياق زمن التنوير والحداثة الفكري دون سواه، هو نمط ديني متفرد، يدحض الاعتقاد أن الفكر التنويري العلماني هو فكر بديل من الإيمان، وقد حل محل الدين. فالاليوم، وفق منطق تايلر، يحضر التدين في صورة رحلة روحية شخصية ذاتية متفردة. ويتمظهر الإيمان في حالة بحث عن الماورائي الذي يعطي لعناصر الوجود الجماعي والفردي معاً، أبعدًا دينية تبع من داخل هذا الوجود ومن حريته⁽⁷³⁾. وفي العالم العلماني، يُظهر التدين نفسه، في ظاهرة تنام وانتشار للمفردات واللغة المعبرة عن حالة الفرد الفكرية والشعورية الجوانية وعن رحلة اكتشافها⁽⁷⁴⁾. ويقف الإنسان أمام أفق اكتشاف الذات، الذي نما وترعرع عبر العديد من مبادئ امتحان الذات الروحانة، بل اللاهوتية الميتافيزيقية. ويدفع هذا الإدراك الأعمق الجوانية للإنسان إلى خلق إحساسٍ بالخصوصية الحميمة من جديد.

وهناك في قلب فكر التنوير العلماني دعوة عميقة، ذات تاريخ وجذور لاهوتية أصلية، إلى الانعتاق

(71) Ibid., p. 532.

(72) Ibid.

(73) Ibid., p. 535.

(74) Ibid., pp. 539–540.

من أنماط التواصل المنشورة مع الآخرين، بحيث قام بعض الناس تجاه بعض بأفعال مادية وجسدية غير مقبولة⁽⁷⁵⁾. وعلى قاعدة هذا المخيال الوجودي والروحي العميق، استبدل المجتمع القديم الجماعي مجتمع الأفراد المدركون بعمق لمبادئ ضبط الذات والمسؤولية⁽⁷⁶⁾. وفي المقابل، إن هؤلاء الأفراد الواقعين لذواتهم لا يعبرون عن هذا الوعي باجترار مواقف معادية للجماعة ومضادة للاندماج المجتمعي، وإنما بالانفتاح على الحياة الجماعية والمجتمعية القائمة على تقييم ذاتي مستمر لأصلية الذات الفردية، مثل هذا الفكر نجده حاضراً بقوة في فكر كالفن ولوثر ولاهوتهما، وفي البروتستانتية المحافظة⁽⁷⁷⁾.

المجتمعات البشرية المعاصرة، إذًا، قائمة على فكرة حياة الذات الفردية التي لا تتمركز في حالة "التسامي والفوقي الماوريائي"، بل في حالة "حضور محايث" Immanence، لا تتمركز حول الفائق للطبيعة، بل حول الطبيعي، ولكنها لا تشن في الوقت نفسه حرباً على الفائق للطبيعة، ولا تنشغل بإنكار دوره. ولهذا، فإن العلمانية، بأساليبها التنويري والحداثي، المتجلزرين في مفترضات ذات طبيعة ومنشأ لاهوتيين دينيين، هي سبيل التدين الماوريائي، لتحرير ذاته من التطير والسحر، أو من اللاهوت المزيف والخاطئ. مثل هذا الإطار التمظهي والحميم الذي تقدمه تلك العلمانية التنويرية التاريخية، لا يعني بالضرورة نفي فكرة "الإله"، وتأطير الدين خارج إطار الحياة العادلة، ولا تفترض شرطياً منع الرؤية التي تقوم على فكرة "الانفتاح على حقيقة ماوريائية" من أن تكون من الأفكار التي تنتهي إلى العصر العلماني⁽⁷⁸⁾. ولهذا، فإن أولئك البشر الذين يؤمنون بالانفتاح على حقيقة ماوريائية ليسوا بغرباء أو طارئين على المجتمع العلماني التمظهي والحضوري. إنهم جزء لا يتجزأ من هذا المجتمع، وما تجاهل تلك الحقيقة غير إهمال لحقيقة الانفتاح في المجتمعات الحديثة، وتضييق لحالة التمظهر الحضوري إلى الحدود الضيقة والخانقة للمادي والملموس فقط. إن هذا التضييق يخلط بين فكرة "التحرر من السحر والتطير"، من جهة، وفكرة "نهاية الدين"، من جهة أخرى، بل يماهي بينهما بطريقة خاطئة وغير ناجعة. إن من فصول السيرة الذاتية للعلمانية في تاريخ تشكّلها في عصر التنوير والحداثة في الغرب، ما يحكي عن قصة الانتقال الفردي والمجتمعي من حياة دينية إلى حياة دينية أخرى؛ آخر تمظهراتها هو الإطار المجتمعي الحضوري في الحياة العادلة، والذي يفترض في بنائه انفتاحاً على الماوريائي، لا عداوة له. تلك الحياة الجديدة لا تغير من فهمنا للمجتمع العلماني فقط، بل تغير من بنية الحياة الدينية أيضاً⁽⁷⁹⁾.

(75) Ibid., p. 540.

(76) في سياق الفكر الغربي المعاصر ما بعد الحداثي، يجري الحديث عن هذه المسؤولية من زاوية إعادة فهم الذات البشرية، لا كائن مفردة، ولكن كذات تواصلية في علاقات تفاعلية مع المتعدد، وليس فقط الذات الجوانية المفكرة للفرد المكتفي بذاته. حول هذا، ينظر: نجيب جورج عوض، أحقرارات الفهم، تاريختانيات المعنى: دراسات في الثقافة والدين والسياسة (بيروت/عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2020)، ص 115–132، 173–178.

(77) Taylor, *A Secular Age*, p. 541.

(78) Ibid., p. 542.

(79) Ibid., p. 554.

يفيد المعنى الثالث للعلمانية الذي يقترحه شارلز تايلر، في النتيجة، أن الدين لم يغادر الفضاء العمومي، وأنه كان من رواد تطوير الفكر العلماني زمن التنوير والحداثة. بل إن الدين والفكير اللاهوتي شهدا بقوة تبدلات تلك المناخي المعرفية، وساهموا في تحررها من السحر والتطير، وأن الدين تبدل هو في ذاته، وأن اللاهوت أعاد صياغة نفسه نقدياً وتفكيكياً، بفضل التبدلات المذكورة. وهذا يعني أنه يجب على المجتمع المتحrir من التطير والسحر، أن يتفاعل إيجابياً، وبانفتاح مع تبدلات المخيال الديني، التي ربما تدل على أن الدين في ذاته يدي استعداداً للانفتاح على تبدلات العناصر الأخرى المكونة للمجتمع⁽⁸⁰⁾.

خاتمة: هل من شيء نتعلمه ونستفيده من القراءة البديلة؟

إن الباحث اللاهوتي المطلع على الدراسات المعاصرة لعلاقة الفكر الديني واللاهوتي بفكر التنوير والحداثة في سياق البحث الأكاديمي في العالم الأنكلوأمريكي، لا يمكنه إلا أن يتوقف وينظر باهتمام وتقدير للتطور الجديد الذي بدأ مطلع تسعينيات القرن الماضي، في نظرية علماء لاهوت الغرب المسيحي، وتقييمهم لطبيعة الإرث الفكري والمعرفي وماهيته، الذي أنتجه زمن التنوير والحداثة. سعينا من خلال دراستنا، أن نعرف القارئ العربي بهذا التطور الإيجابي المستجد، في نظرة دوائر صناعة الأفكار الدينية واللاهوتية المسيحية في الغرب لأطروحة تتعلق بالعلمانية والعقلانية، أتجهها الفكر الغربي في سياق فكر التنوير والحداثة. كما أردنا أن نبين أن الموقف اللاهوتي التقليدي الذي يقرن العلمانية بالإلحاد، والعقلانية بالعداء للدين والدين، والذي حافظ على حضوره في أوساط البحث الأكاديمي الأنكلوأمريكي طوال القرن العشرين تقريباً، راح يخسر موقعه، وينحسر تأثيره بفضل بروز أصوات لاهوتية جديدة، انتهت بجدية لاجتهدات فلسفية، مثل أطروحة تايلر، تعيد الاعتبار لحضور الدين ولدور الفكر اللاهوتي في نشوء الفكر العلماني والعقلاني وتطوره، في سياق التنوير والحداثة.

حاولت هذه الدراسة أن تتبّه إلى أن هناك لاهوتين وفلسفتين انكلوفونيين اليوم، يحاولون بطريقة غير مباشرة أن يقولوا إن كلاً من الموقفين الآنفي الذكر، المعادي والمضاد، من جهة، والمؤيد والمناصر، من جهة أخرى، ينطلق من تبني القراءة نفسها لمشروع التنوير والحداثة الفكرية على أنه معاد للدين وعلماني إلحادي بالإطلاق. تقول الأصوات اللاهوتية والفلسفية التي قدمتها هذه الدراسة لكلا الموقفين: إن ما يُبني على القراءة الكلاسيكية لطبيعة التنوير والحداثة يقوم على مقاربة اختزالية وتبسيطية، بل خاطئة، ل Maherity تيارهما الفكرية ولمعنى أنهما علمانيان. تقدم لنا قراءات مليانك وغليسبي وإيفيسن في سياق الفكر اللاهوتي، وتايلر في سياق الفكر الفلسفى، درساً مهماً لا يقول فحسب: إن اللاهوت المسيحي الغربي المعاصر ما عاد يتبنى بلا تحفظات وببداء، القراءة الكلاسيكية للتنوير والحداثة وماهيتיהם وموقيعهما من الدين، بل إنه يؤكّد أيضًا أن علاقة علمانية كل من التنوير والحداثة بالفكر الديني واللاهوتي، أعقد بكثير من مجرد عداء واستبدال، وأنها تمتلك أبعاداً وعناصر تدفعنا إلى إعادة

(80) Ibid., p. 556.

قراءة مفهوم "العلمانية" وفکر التنوير والحداثة برمته بعدسات جديدة، ويتصویر أكثر أمانة للطبيعة التطورية والتاریخانية للمفاهيم المعرفية⁽⁸¹⁾.

هذا بالضبط ما يقدمه لنا تايلر، خصوصاً، في مشروعه الفلسفی، الذي يهتم به ويفرّه باهتمام كبير للاهوت الجامعات والأكاديميا في العالم الأنگلوكسکسونی. وهذا أيضاً ما يمكن أن يتعلم منه الفکر اللاهوتي والديني الإسلامي والمسيحي في العالم العربي، في معرض تفاعله مع الفکر الغربي العلمني والعقلاني، التنويري والحداثي. يمكن الدارسَ لمشروع شارلز تايلر الفلسفی عن العلمانية والدين الذي تطرقنا إليه، أن يستنتاج ما يلي: إذا كانت العلمانية هي ذروة فهم الحداثوية المترفردة للذات البشرية وللحياة البشرية العادیة، فإن مفاهیم "الذات" و"الحياة العادیة" عینها قادت إلى الظهور المتجدد لعملیة التحرر من التطیر والسحر في قلب السیاق العلمنی ما بعد الحداثیي المعاصر أيضاً. فالقراءة اللاهوتیة المعروضة في هذه الدراسة تقول إن السبب الكامن وراء هذا بسيط، وهو أن زمن التنوير والحداثة، مثله تماماً مثل عصر ما بعد الحداثة، يحمل مواصفات وملامح مستقاة مباشرةً أو متأثرة ضمیئاً بالفکر الديني والإرث اللاهوتی. ليست عودة الدين إلى أداء دور مؤثر في الساحة العامة للعالم المعلّم المعاصر، دالة على توقف الانهماک البشري في عملیتی فهم الذات والانتباھ للحياة العادیة، ولا هي دالة على زوال فکر التنوير والحداثة من الوجود، ولا تهدد أبداً أصلّة فکرة العلمنی، ولا ریادیة فکر التنوير والحداثة في رعاية الفکر العقلاني في تاريخ الفکر البشري المعاصر. بل على العكس من ذلك، ما عودة الدينی المستجدة الواضحة إلا إعلان عن استمرار علاقة التنوير والحداثة بالدين والفکر اللاهوتی ووصول الاهتمام بالذات والحياة العادیة إلى ذروته المنطقیة القصوى، التي انبثقت من اهتمام تنويري حداثي متجدد وأصیل ومتفرد بطبيعته وتمایزه في الفکر اللاهوتی والتساؤل عن الدينی. لقد عادت رحلة البحث الدائیری عن الذات إلى النقطة الأولى التي بدأت منها.

إن اختزال الموقف اللاهوتی والدينی المناهض والمقاوم للعلمانیة التنويریة والحداثیة، على قاعدة تبنٌ حرفي واستسهالی لقراءة کلاسیکیة لفکر التنوير والحداثة، تقدّم إما إلى تطرف معاد لها لحماية الدين منها أو تطرف مناصر لها للتخلص من الدين. وهو ما لا يجعلنا نشهد، مؤفّتاً أو أبداً، محطة تنويریة حداثیة في رحلة الإنسان نحو ذاتها وتحقيقها لتلك الذات في السیاقات المتدینة والأرثوذکسیة المحافظة دینیاً في العالم العربي بشقیه المیسیحی والمسلّم. والسبب في هذا هو استمرار الحرب الشعواء لا ضد العلمانیة فحسب، بل ضد مفهوم "الذات" في حد ذاته، وذلك في محاولة محمومة

(81) حول إمكانية تأسيس مجتمعات معلمّة في العالم العربي، ينظر: عوض، أحفورات الفهم، ص 392-375؛ ينظر أيضًا النسخة الإنگلیزیة للكتاب:

Najib George Awad, *And Freedom Became a Public Square: Political, Sociological and Religious Overviews on the Arab Christians and the Arabic Spring* (Berlin & Zürich: LIT Verlag, 2012), pp. 19–38.

للاستزاده أكثر من المتّجّع الباحثي العربي للدراسات المتعلّقة بالعلمانیة وتاريخها في العالم العربي، ينظر: حیدر عبد الله شومان، الإسلام والعلمانیة في العالم العربي (بيروت: دار الفارابی، 2012)؛ عزمی بشارة، الدين والعلمانیة في سیاق تاریخی، ج 2، مع 1: العلمانیة والعلمنة: الصبرورة الفکریة (الدوحة) / بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)؛ حسام الدين دروش، في المفاهیم المعياریة الكثیفة: العلمانیة / الإسلام (السیاسی)، تجدید الخطاب الديني (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2022).

وممنهجة لطمس الذات وكتبها بواسطة منطق جمعي مهيمٍ ومخيال وسائطي تقليدي عرفي. وعلى العكس من هذا، يشهد العالم الغربي الأوروبي والأميركياليوم، رغم حضور الدين الواضح والحي في ساحتهم العامة، إحياءً مستمراً لمفاهيم الذات والتفرد المستقاة من الإرث اللاهوتي، على الرغم من أي شيء يقول لنا العكس. العودة إلى الذات والتواصل مع ماهيتها يجري بصرامة من بوابة التدين والروحانية، وليس من خلال محاولة نبذهما والهروب منها.

ولهذا، فإن الفكر اللاهوتي والديني فهم بعمق أخيراً أنه يجب ألا نقرن العلمانية حضراً وترادفياً Synonymously بالإلحاد، لا مفاهيمياً ولا أنطولوجياً، لأن زمن التنوير والحداثة الذي أُنجز العلمانية، لم يكن البُتة لا دينياً. فالدين واللاهوت كانا وما زالا جزءاً لا يتجزأ من التعددية الناظمة للمفاهيم العلمانية للمجتمعات المُعَلَّمة، كما تخبرنا القراءة الجديدة لعصر التنوير والحداثة، التي يقدمها في حقل اللاهوت كل من ملبانك وغليسبي وإيفيس، وفي حقل فلسفة تايلر على رأس آخرين. لعل دوائر التفكير الديني واللاهوتي، في العالم العربي والإسلامي، تأخذ في الاعتبار الاجتهادات اللاهوتية التي حاولت تبني قراءة جديدة للعلمانية، تنفي أنها مضادة للدين وعدو له. ولعل قراءات مستجدة تفيد الشارع العربي المتدين ودوائر الفكر الديني العربية، وتساعدها على تجنب الاعتقاد الشعبي القائل: "أن تكون علمانياً يعني أن تكون لا دينياً أو ملحداً". وعلى الأقل، هناك قراءة لاهوتيون أنكلوسكسون معاصرؤن، يدرسون تاريخ العلمانية التنويري الحداثوي، راحوا اليوم يقولون خلاف ذلك، ويقترون أن الدين والفكر اللاهوتي كانا موجودين ضمن عصر التنوير والحداثة وعلمانيته، المترتبة من رحم الفكر الديني، وتطورت في فضائه.

References

المراجع

العربية

عرض، نجيب جورج. *أحفورات الفهم، تاریخانیات المعنى: دراسات في الثقافة والدين والسياسة*. بیروت/ عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2020.

_____. *ما بعد الحداثة ومستقبل الخطاب الديني في الغرب: أنطولوجيا "شخص" و"علاقة" أنموذجاً*. الرباط/ بیروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2017.

الأجنبية

Avis, Paul. *Theology and the Enlightenment: A Critical Enquiry into Enlightenment Theology and Its Reception*. London/ New York: T&T Clark/ Bloomsbury Publishing, 2023.

Awad, Najib George. *And Freedom Became a Public Square: Political, Sociological and Religious Overviews on the Arab Christians and the Arabic Spring*. Berlin/ Zürich: LIT Verlag, 2012.

Bacon, Francis. *A Selection of His Works*. Toronto: McMillan, 1965.

Brinton, Crane. *Ideas and Men: The Story of Western Thought*. New York: Prentice Hall, 1950.

Cranston, Maurice & Richard S. Peters, *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*. Garden City, NY: Doubleday, 1972.

Dunn, John. *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Farrington, B. *Francis Bacon*. New York: Lawrence and Wishart, 1962.

Gillespie, Michael Allen. *The Theological Origin of Modernity*. Chicago: The University of Chicago press, 2008.

_____. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago/ London: University of Chicago Press, 2008.

Graham, Elaine. *Apologetics without Apology: Speaking of God in a World Troubled by Religion*. Eugene, OR: Cascade Books, 2017.

Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2nd ed. Oxford, UK/ Malden, USA: Blackwell Publishing, 2006.

Oberman, Heiko. "'Iustitia Christi' and 'Iustitia Dei': Luther and the Scholastic Doctrines of Justification.". *Harvard Theological Review*. vol. 55, no. 1 (1966).

Rosenthal, Jerome. "Voltaire's Philosophy of History." *Journal of History of Ideas*. vol. 16, no. 2 (1955).

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge/ London: The Belknap Press/ Harvard University Press, 2007.

_____. *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

Vanhoozer, Kavin J. et al. (eds.). *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 2003.

Voltaire. *Letters on England*. Leonard Toncock (trans.). Harmondsworth: Penguin, 1980.