

نجيب جورج عوض | Najib George Awad \*

## العلمانية واللاهوت: قراءات لاهوتية وفلسفية معاصرة لعلاقة التنوير والحداثة بالفكر الديني

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

**ملخص:** إلى وقت قريب، تبني عدد مهم من الباحثين والمفسرين في الغرب الاقتناع القائل: إن المخيال الفكري الذي يقترن بـ "التنوير" و "الحداثة" هو في جوهره حراك علماني إلحادي يحمل في طياته عداوةً للدين، فكان مبتغاه الأساسي إخراج الإيمان الديني من الفضاء العام، بل سقوا هذا الاقتناع. وخلافًا لهذا الاعتقاد التقليدي، تعرض دراستنا نماذج لأصوات لاهوتية وفلسفية أنكلوسكسونية معاصرة، أطلقها باحثون يدعون فيها إلى إعادة قراءة مشروع "التنوير" و "الحداثة"، والتأكيد على أنه مشروع يعبر عن حراك معرفي متجذر بعمق في أرضية مقاربات ومفاهيم دينية ولاهوتية. وتقدم هذه الدراسة في القسم الأول منها ثلاثة أصوات من حقل الفكر اللاهوتي المعاصر في بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية، تناقش قضية مفادها أن علمانية "التنوير" و "الحداثة" لم تكن في حقيقة الأمر إلحادية أو ضد الدين بطبيعتها، وأن أتباعها ومنظريها لم ينتكروا لانتماءاتهم واهتماماتهم المسيحية الدينية، أو حتى الكنسية. أما القسم الثاني فيتوقف عند قراءة مماثلة موجودة في سياق التفكير الفلسفي الأنكلوسكسوني، كما قدمها تشارلز تايلر الذي طور أطروحة تدور حول الجذور والافتراضات الدينية الطبيعية والأصلية للعلمانية، مناقشًا مسألة مفادها أن الدعوة الحداثوية للتخلص من السحر والتطير، مستوحاة من أفكار ومفاهيم مشتقة في أصلها من المخيال اللاهوتي للإصلاح البروتستانتي، والحركة الإنسية في عصر النهضة. وتختتم الدراسة ببعض الملاحظات والأفكار المتعلقة بالقراءة الغربية الكلاسيكية لحركتي التنوير والحداثة، من حيث كونهما حركتين تتبنيان رؤية ضد دينية وإلحادية، والنظر في الكيفية التي يمكن القراءة الغربية الجديدة الحالية لنفس الموضوع، أن تقدم دعوة متجددة لإعادة النظر في العلمانية وقيمتها من زوايا ومقاربات مختلفة.

**كلمات مفتاحية:** التنوير، الحداثة، العلمانية، اللاهوت، الفلسفة، الاسمانية، العلوم الاجتماعية، الحياة العادية، الذات البشرية.

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

Associate Researcher, Center for Comparative Theology and Social Issues Bonn University, Germany.

nawad@uni-bonn.de

**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 والفلاسفة في الغرب عصري التنوير Enlightenment، والحداثة Modernity بنشوء المذهب العقلاني Rationalism فحسب، بل قرنوهما بولادة العلمانية Secularism أيضًا. 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 الأنكلوسكسوني، أن يقرأ ويسمع إلى يومنا هذا، طائفة من اللاهوتيين والفلاسفة الأنكلوسكسونيين المَعْنِين بتاريخ الفكر والفكر الديني، يعبرون 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"الحداثة" بأنه، من ناحية الجوهر، ذلك الزمن الذي قامت فيه العلمانية بثورة عقلانية تنويرية أصيلة، أخفت في طياتها عداوة إلحادية مضمرة ضد الإيمان الديني، وسلطان رجال الإكليروس Clergy، والمؤسسة الكنسية، ولا شيء غير هذا.

نسعى في هذه الدراسة أن نقارب التساؤلات التالية: هل تُعتبر تلك القراءة لطبيعة التنوير والحدأة في الحقل اللاهوتي المعاصر، قراءة صحيحة؟ وهل تستحق أن تستمر في الوجود والتداول في الحقل اللاهوتي الأكاديمي الأنكلوسكسوني؟<sup>(1)</sup> وهل هي تفسير أمين لماهية الحراك الفكري التاريخي المقترون بالعلمانية ورسالتها العقلانية، ولموقفهما من الديني والإلهي واللاهوتي؟ وإذا كان الفكر التنويري الحدائي علمانيًا وعقلانيًا بطبيعته، فهل يعني هذا بدايةً أنه فكر إلحادي معادٍ للدين وقاتل لـ "الإلهي" و"المقدس"؟ نحاول الإجابة عن تلك التساؤلات، من خلال التعريف بطرح لاهوتي وفلسفي أنكلوسكسوني، مختلف ربما في قراءته لـ "التنوير" و"الحدأة" والعلمانية التي تحيط به، وهو طرح الفيلسوف الكندي تشارلز مارغريف تايلر. كما سنعرض أيضًا أطروحات بعض اللاهوتيين المعاصرين الذين قدموا مقاربات فكرية جديدة قد تفيد القارئ العربي، وقد اخترنا منهم مايكل غليسيبي Michael Gillespie وباول أفييس Paul Avis وجون ملبانك John Milbank.

نقدم في القسم الأول آراء لاهوتية، بدأت تظهر منذ العقد الأخير من القرن الماضي، في أوساط البحث اللاهوتي الأكاديمي الأنكلوسكسوني، تحاول أن تغير من نظرة الفكر اللاهوتي المذكور التشكيكية في قيمة "التنوير" و"الحدأة"، ومقاربتة أن عصرهما هو عصر للإلحاد، لمجرد اقتراحهما بالعلمانية، وذلك من خلال تبيان الجذور الفكرية اللاهوتية للفكر العقلاني، وتجذر أطروحات الحدأة والتنوير في الإرث اللاهوتي، ومن خلال تبيان أن القسم الأهم من مفكري التنوير والحدأة ومنظريهما العلمانيين والعقلانيين، كانوا في الواقع دينيين، ومنغمسين في الفكر اللاهوتي، فيما يتعلق بالقضايا التي يثيرونها، وهم في ذلك أبعد ما يكونون عن الإلحاد.

وفي القسم الذي يليه، تتوقف الورقة البحثية عند النموذج الذي يناهض أطروحة اختزال التنوير الحدائوي 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 والحدأة 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 الممكنات الفكرية التي يفتحها مسار التفسير الجديد لعلمانية التنوير والحدأة، وعلاقتها بالإلحاد أمام مسألة التفكير في علاقة الدين بالعلمانية، ومقاربات اللاهوتيين والمعنيين بالفكر الديني،

(1) سينصب تركيزي في هذه الدراسة على وجود هذا الصوت المذكور في حقل الدراسات اللاهوتية الأكاديمية الأنكلوسكسونية بالتحديد، لأنه الحقل العلمي الذي أُنمي إليه في تخصصي، وأعمل فيه منذ أكثر من عقدين. كما أنني أعرض أطروحة الفيلسوف الكندي تشارلز مارغريف تايلر Charles Margrave Taylor المأخوذة من الحقل الفلسفي وليس اللاهوتي، لأن مشروع تايلر الفكري يحظى اليوم باهتمام جدي وواسع من الباحثين الأكاديميين اللاهوتيين في العالم الأنكلوسكسوني، وهو مقروء بإيجابية في ذلك الحقل. انطلاقًا من هذا البعد التخصصي اللاهوتي، ستقتصر الدراسة على عرض أصوات لاهوتية صرفة، مع استثناء تايلر الفلسفي للسبب الذي ذكرته آنفًا، من دون التطرق مثلاً إلى قراءات أخرى مهمة قام بها فلاسفة غربيون ألمان، يعملون في حقول الفلسفة المختلفة غير المعنية بالفكر الديني على نحو مباشر، مثل المفكر الألماني كارل شميت Carl Schmidt (1888-1985) في العالم الغربي أو المفكر العربي عزمي بشارة في العالم العربي. فكلا الباحثين يتناول المسألة المعنية عبر مقاربات من خارج حقل التفكير اللاهوتي أو حتى الديني.

لتجربة التنوير والحداثة، في ضوء القراءة الجديدة في أوساط البحث اللاهوتي الأنكلوسكسوني، والتي تدعونا لكشف الغطاء عن تجذّر لاهوتي 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 إحادي أم ديني؟

أقدم في هذا القسم من الدراسة، خطاباً لاهوتياً أنكلوسكسونياً معاصراً، يسعى لإعادة تقييم "التنوير" و"الحداثة" في علاقتهما بالفكر اللاهوتي، والخطاب الديني في تاريخ السياق المعرفي في الغرب. وسأعرض محاولات هيرمينوطيقية، سعت لتفكيك الخطاب اللاهوتي الكلاسيكي لحقل الدراسات اللاهوتية الأنكلوسكسونية، والذي يقرن التنوير والحداثة بعلمانيةٍ إحادية، ويربط ماهوياً بين "الحداثة" و"النزعة اللادينية"، وبين "العلمانية" و"نهاية الإيمان الديني"<sup>(2)</sup>. تجيب النماذج الثلاثة عن الأسئلة المطروحة في المقدمة، باعتبارها رؤى لاهوتية تغطي الفترة التاريخية بين تسعينيات القرن العشرين والعقدين الأولين من القرن الحادي والعشرين. فأولئك الباحثون الثلاثة المشار إليهم نشرُوا أطروحاتهم في الأعوام 1990 و2008 و2023. وسنسردها بحسب ترتيبها الزمني<sup>(3)</sup>.

(2) يوجد في المكتبة اللاهوتية والتاريخية الغربية المعاصرة، أدبيات أخرى تضاف إلى النماذج الثلاثة التي أقدمها، تناقش مثلها بأن عصري التنوير والحداثة وعلمانيتهما لم يكونا حراكاً معرفياً ضد الدين واللاهوت، ولكن حجم هذه الدراسة لا يتيح 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 علمانيةٍ لإحاديةٍ ومعادةٍ للدين، ظهرت في ساحة الفكر والبحث الأكاديمي في الغرب منذ أواخر القرن التاسع عشر، وقد انحسرت موجة الاهتمام بهذا الموضوع 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"<sup>(4)</sup>. وهي مدرسة لاهوتية فكرية قائمة بذاتها، وذات حضور مهم في الأوساط الأكاديمية اللاهوتية على طرفي المحيط الأطلسي، منذ مطلع تسعينيات القرن الماضي. ويقوم مشروع ملبانك ورفاقه<sup>(5)</sup> في هذه المدرسة على قناعة مفادها أن العالم المادي البشري والتاريخي الذي نوجد فيه، يحتضن في طياته وتضاعيفه غير المنظورة، حضوراً عميقاً لـ "الإلهي" و"المقدس"، يشبه حضور الشفرة أو الرمز السري الذي نستدل بواسطته على زيف العملة النقدية الورقية أو أصالتها. وبما أن الإلهي "اللامنظور" ينتشر باطنياً في المنظور، فإن فهمنا له يكون بالاعتماد على أدوات التفسير. والفهم العلمي يفترض منهجياً ومنطقياً أن نسبر 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 تتنبه إلى البنى الداخلية والافتراضات المسبقة اللاهوتية في أي حقل 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 علاقة الوثيقة ودوره التاريخي في صياغة مسالك المعرفة البشرية العلمانية. فكيف يحقق 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 بذاته، في ضوء التفاعل مع الماضي وسيرورة التاريخ. فالطموح خلف هذه الدعوة المبدئية هو أن يعود الإنسان "ما بعد الحدائي" Post-modern لتلمس المقدس الإلهي المتعالي في تضاعيف المنظور والمرئي في الثقافة والوجود المجتمعي البشريين، ما يجعل الإنسان، في رأي الأرثوذكسية الراديكالية، يدرك أن الثقافي والمجتمعي لهما طبيعة لاهوتية من ناحية الجوهر والجذور. وهذا يعني أن مهمة اللاهوت المعاصر، وفق ملبانك، هو في جعل الوعي السوسولوجي والأنثروبولوجي للإنسان المعاصر، يعيد

(4) كلمة "أرثوذكسية" هنا لا تعني طائفة أو كياناً كنسياً مسيحياً معيناً، مثلما نتحدث مثلاً عن "الكنيسة الأرثوذكسية". فـ "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 طروحاتها ومبادئها. ينظر:

D. Stephen Long, "Radical Orthodoxy," in: Kevin 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 بيكستوك Catherine Pickstock، وكونور كينغهام Conor Cunningham، وجيرارد لولين Gerard Loughlin، ووليام كافانو William Cavanaugh.

اكتشاف أصوله وجذوره المنغرسه في أرضية الفكر اللاهوتي، التي طمستها وتنكرت لها مدارس الفكر الاجتماعي الغربية في العقود السابقة<sup>(6)</sup>.

ككيف يتحقق هدف إعادة تذكير السياق الثقافي والمجتمعي والأكاديمي الخاص بالعلوم الاجتماعية بجذور وعي ذاتها اللاهوتية والدينية؟ يعتقد ملبانك 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 المتجذرة فيها، والتي نمت في صمتٍ وتعرضت للتهميش، بل الإنكار أحياناً، خلال مرحلة معينة من تاريخ الفكر في الغرب. علينا هنا أن نجعل العلوم الاجتماعية الناضجة للمعرفة البشرية اليوم، تُنصت للملمح اللاهوتي الذي شكّلها يوماً ما، من ماضي تطور الفكر المعرفي الغربي في العصور الوسطى. وعلينا أيضاً أن نجعل العلوم الاجتماعية التي تحولت إلى حقول أكاديمية قائمة بذاتها، وممثلة للفكر البشري في عصر التنوير والحدثة، 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 "التشارك"، إذ ينبغي لكافة حقول العلوم الاجتماعية أن تتبته من جديد للنفحات اللاهوتية التي تربص ضمناً، وعلى نحو مستتر في أعماقها. وإلا فإن هذه العلوم ستكون عبارة عن خطابات تغتفر إلى الأسس والقواعد المعتمدة، التي تأسست عليها، كما تقتصى الأرثوذكسية الراديكالية في محاولة منها لإعادة تصور ثقافات معينة من زاوية مطارحات لاهوتية هي في حد ذاتها مقاربات وحيدة إنكارية فوضوية لا تؤمن بالمعتقدات والأديان، والكفيلة دون سواها بأن تؤدي دور الرافع لأي حقيقة وجود زائلة<sup>(7)</sup>.

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

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

ينظر أيضاً في نصوص زميل ملبانك 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، اشتقت وتشكلت وفق قاعدة افتراضات ونقاشات لاهوتية صرفة، باتت اليوم مطموسة ومغيبّة؛ الأمر الذي يجعل من اللاهوت في ذاته أشبه بسردية ماورائية Metanarrative للنظريات الاجتماعية، وعلم اجتماعي تنويري مثالي ونموذجي<sup>(9)</sup>.

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 يميّطوا اللثام عن الافتراضات وآليات التفكير اللاهوتية، الكامنة في تضاعيف سردية تشكيل خطابات العلوم الاجتماعية التاريخية، نجد هؤلاء قد ارتكبوا ما يُمكن نعتُه بـ "المعصية التاريخية"، لما استعاروا من دون تردد، وبانصياع تام، التفاسير والمقاربات 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 والتفكيك التي تحتاج إليها العلوم الاجتماعية التنويرية الحداثيّة، كي تعيد فهم ذاتها وتندرك أصلها الديني وجوهرها اللاهوتي<sup>(10)</sup>.

إدّاء، وعلى الضد من الاعتقاد السائد بـ "الادينية" و"اللاهوتية" الإرث الفكري التنويري - الحداثي، فإن علماء اللاهوت اليوم مدعوون لتوظيف الفكر اللاهوتي التاريخي في إعادة قراءتهم لتاريخ الفكر الأوروبي، بدءاً من العصور الوسطى، ومروراً بعصر النهضة، وصولاً إلى عصر الحداثة، بأسلوب 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 علوماً أصيلة 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 لسيورة تطور الثقافة والسوسولوجيا المعرفية في العالم الغربي؛ وثانياً، تصحيح خطابات العلوم الاجتماعية التنويرية والحداثيّة وادعاءاتهما اللادينية، وإعادة تقييم صوابية تلك الادعاءات ومشروعيتها علمياً وتاريخياً، والأهم من كل هذا، ثالثاً، كشف العناصر اللاهوتية المتوارية في طيات سرديات العلوم الاجتماعية

(9) Ibid., pp. 49-100.

(10) Ibid., p. 380.

وسبق أن فككت العلاقة المفاهيمية والمنهجية التي يمكن أن نسبرها في دراستنا لتاريخ التفاعل بين علم اللاهوت وحقول المعرفة العلمانية الأكاديمية الأخرى، في تاريخ العالم الغربي التنويري والحداثي، وما بعد الحداثي، وبينت أن تلك العلاقة يجب أن تضيء 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: أنطولوجيا "شخص" و"علاقة" أنموذجاً (الرباط/ بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2017)؛ ينظر أيضاً نسخة الكتاب الأصلية الصادرة بالإنكليزية:

Najib George Awad, *Persons in Relation: AN Essay on the Trinity and Ontology* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2014).

عن الوجود المجتمعي والثقافي والمعرفي البشرية<sup>(11)</sup>. ومن واجب اللاهوت أن يخبر العلوم التنويرية والحدائية الاجتماعية عن ماهيتها الأصلية، ومنشئها التاريخي التراجعي Retrospective. وما تقاعس المسيحية اليوم عن القيام بهذا، في رأيه، سوى تنكر من الخطاب الكنسي واللاهوت الأكاديمي على حد سواء، للحقيقة اللاهوتية التي تنفي زعم العلمنة الإلحادية، الذي يتردد في الأوساط العلمية والعامّة على حد سواء<sup>(12)</sup>.

## 2. مايكل غليسبي، ورحلة الميتافيزيقية الاسمانية إلى العلمانية الحدائية

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

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

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

(11) Milbank, p. 389.

(12) Ibid., pp. 388-406.

(13) Michael A. Gillespie, *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 ظهرا في التاريخ، نتيجة لسلسلة من المحاولات، لإيجاد مخرج من أزمة معرفية نشأت عن ثورة الاسمانية المذكورة<sup>(14)</sup>. كما نشأ لاهوت اسماني عن هذا الجدل، والفكر الديني نفسه المذكور، أدى في عصر النهضة إلى ميلاد "المدرسة الإنسية"، وموقفها من هيمنة المقدس على طرفي المعادلة الآخرَين؛ الإنسان والطبيعة، ورفضها لهذه الهيمنة، وكذلك لولادة الإصلاح البروتستانتي مع مارتن لوثر Martin Luther (1483-1546)، وحديثه عن إرادة الإنسان، وحرية في علاقتها بالمقدس، وهيمنة الإنسان والإله على الطبيعة<sup>(15)</sup>. كما يؤكد غليسي أن فهمنا اليوم للحركة الإنسية أنها حركة مضادة للدين، أو حركة تدعو للإلحاد في فترة التنوير والحداثة على حد سواء، هو فهم خاطئ وغير تاريخي. فالحريتان الإنسية والإصلاحية البروتستانتية في عصر النهضة، ومعهما الحركة التنويرية في عصر الحداثة، كلها في نهاية الأمر حركات مسيحية من ناحية الماهية والطبيعة والدوافع، وإن كانت تقدم نُسخها الخاصة والبديلة والثورية، المتميزة من التقليد الديني المسيحي القديم.

منذ نشأة فكرة الاسمانية، مع الأوكامي في العصر الوسيط، إلى فترة وصول هذا اللاهوت إلى عصر النهضة، متطوراً بعد ذلك إلى الفكر الإنساني مع فرانثيسكو بترارك Francisco Petrarch (1304-1374)، ومروراً بالفكر الإصلاحي عند لوثر، وصولاً إلى صيرورة هذا اللاهوت الميتافيزيقي في الفكر العقلاني Rationalism والمادي Materialism مع ميستر إكّهت Meister Eckhart (1260-1328)، وفرنسيس بيكون Francis Bacon (1561-1626) في عصر التنوير والحداثة، يرسم غليسي مساراً لسيرورة تطور الفكر التنويري الحداثي يمتد عدة قرون، ويقترح أنّ أولئك المفكرين، عبر تلك المحطات التاريخية المتنوعة، لم يعتقدوا أنهم يخترعون شيئاً جديداً، وإنما يقومون فقط بإعادة إحياء وتجديد حلّةٍ لشيءٍ عتيقٍ وتقليدي<sup>(16)</sup>.

كل الأطروحات التي تبدو معادية للدين والحداثة في فكر التنوير والحداثة، ما هي في الواقع إلا أفكار منشؤها لاهوتي صرف، وُلدت من رحم "الثورة الاسمانية" اللاهوتية الميتافيزيقية، حتى يمكننا القول، إن فهم الصيرورة والتغيير الجديد، بصفته تعبيراً عن المشيئة الإلهية، ما هو إلا الأساس الأنطولوجي لوعي الحداثة لذاتها. ولهذا، فإن الإلحاد والمادية الإلحادية، في فضاء التنوير والحداثة، لهما منشأ لاهوتي هو الثورة الاسمانية<sup>(17)</sup>. 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؛ وحول ابتعاد المفكرين الماديين في عصري 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)، ورينيه ديكارت René Descartes (1596-1650)، وتوماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679)، رواداً للتنوير والحداثة الإلحاديين، يصبحون، وفق قراءة غليسي، بناءً للتمظهر الحداثي للاهوت الاسمانية، بحيث يصبح يكون واضع الأساسات، وغاليليو وديكارت وهوبز بناء الجدران الأربعة<sup>(18)</sup>. وما الأطروحات المتعلقة بعلاقة الإنسان، وإرادته الحرة بالطبيعة، ودوره في إخضاع العالم المادي، سوى عملية إعادة تعبير بمفردات جديدة، عن نفس التساؤل البدئي العميق في دينيته<sup>(19)</sup>. ولهذا، ونحن نتطلع اليوم إلى عصر التنوير والحداثة، بعيون "ما بعد حداثية" معاصرة، نتساءل ما إذا كان فكر التنوير والحداثة قد نجح في إيجاد حل لهذه العلاقة الإشكالية الثلاثية (الإله، الإنسان، الطبيعة)، بفضل الأفق الأنطولوجي الذي أشار إليه، أم أن التنوير والحداثة في أقصى حدودهما العلمانية، لا يمكنهما تجنب السؤال اللاهوتي - الميتافيزيقي الذي نشأ من رحمته<sup>(20)</sup>.

في ضوء هذا الطرح، يعلن غليسي خطأ قراءة التنوير والحداثة باعتبارهما فضاءين فكريين علمانيين، متحررين من الفكر الديني أو مناهضين له من وجهة إلحادية. فما فكر التنوير والحداثة سوى بعض مخرجات فكر الإصلاح البروتستانتي، وفكر عصر النهضة الإنسي. وما العلمانية أيضاً سوى بعض تمظهراتها الراديكالية. ولهذا، فحتى لو كان زمن التنوير والحداثة يُنعت بـ "عصر موت الإله"، كما ادعى ذلك الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900)، فإنه زمن، كما يقول غليسي، ما زال يُفهم معرفياً في سياق علاقته بفكرة الإله والمقدس الديني، أي إنه ما زال يُعرف بمنطق لاهوتي، حتى لو كان هذا المنطق يمثل لاهوتاً نافيّاً Negative Theology، وليس جازماً Cataphatic Theology بطبيعته. ومن هنا، يستنتج غليسي قائلاً: "في معرض محاولة تحديد تأثير الدين في التنوير والحداثة، من المهم جداً أن لا نفترض بشيء من التبسيط أن أولئك الذين عارضوا عقائد دينية معينة، هم إما لا دينيون وإما ملاحدة"<sup>(21)</sup>. وفي الحصيلة، يقرّ غليسي: "أن سلسلة التبدلات التي قادت إلى نشوء عالم الحداثة، على مدى ما يفوق الثلاثمئة عام، كانت نتيجة محاولات متكررة (وإن كانت غير موفقة في المحصلة القصوى)، لتطوير ميتافيزيقيا خاصة Metaphysica Spcialis متماسكة، يمكن التعويل عليها في تفسير العلاقات بين الإنسان والإله والطبيعة في إطار أنطولوجية اسمانية [...]. إن الرفض المظهري للدين وتغييب اللاهوت يخفيان في الحقيقة وجوداً مستداماً ذا مغزى، للمسائل اللاهوتية، وللالتزام الديني في عصر الحداثة"<sup>(22)</sup>.

### 3. بول إيفيس والخلفية الدينية لمشروع التنوير العلماني

شهدت بداية عام 2023، صدور كتاب اللاهوت والتنوير: مساءلة نقدية للاهوت والتنوير 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.

*and its Reception* لمؤلفه عالم العقيدة وأستاذها في جامعتي إدنبرة وإكستر؛ بول إيفيس. لا يُجري إيفيس في كتابه مقارنة "أركيولوجية - تاريخولوجية"، تتقصى اكتشاف جذور فكر التنوير والحدأة في ماضي الفكر اللاهوتي الديني اللاتيني، الذي يعود إلى العصر الوسيط وعصر النهضة. عوضاً عن ذلك، يركز على عصري التنوير والحدأة في ذاتهما، ويعقد مقارنة منهجية تفكيكية مفاهيمية لمقاربات أهم المفكرين المفتاحيين، الذين شكلت أطروحاتهم في مجملها ما نسميه كلاسيكياً اليوم بـ "علمانية التنوير" أو "إلحادية التنوير". يكشف إيفيس الغطاء عن المقاربات والافتراضات والهواجس اللاهوتية والدينية الطبيعية الكامنة في تلك الأطروحات أو في ذهنية مقدميها من الفلاسفة والمفكرين وفي شخصياتهم. كل هذا لإثبات أن فكر التنوير والحدأة لم يكن "لا دينياً" و"لا إلحادياً"، ولا تمثل أطروحاتهما العلمانيتان العقلانيتان بديلاً 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 والحدأة هو ذلك العصر الذي يقول لنا: "لكي تزدهر الإنسانية، عليها أن تتحرر من الإله والكنيسة والدين والتطير Superstition، وكل ما من شأنه أن يمنع تمتع الإنسان بحرية ممارسة تفكيره العقلاني"<sup>(23)</sup>. وقع العديد من اللاهوتيين المعروفين في القرن العشرين في هذا الفخ، وزرعوا في رؤوس أجيال كثيرة من طلبة اللاهوت والدراسات الدينية مسألة مفادها أن عصر التنوير والحدأة هو عصر علماني إلحادي، جاء ليحل محل الدين والفكر، ولهذا من المستحيل الحديث عن أي تواصل واستمرارية غير منقطعة بينهما<sup>(24)</sup>. دفعت تلك القراءة طيقاً واسعاً من المثقفين والمتابعين إلى تطوير قناعة مفادها أن علينا التخلص من كافة آثار التنوير والحدأة، ومحوها من سياق التفكير والمنطق اللاهوتي والديني، لأن التنوير بالدرجة الأولى "عقلاني، علماني، غير ديني، ولا يمت بصلة للإلهية، ومن ثم، فهو لا يلائم المفكرين المسيحيين"<sup>(25)</sup>.

وعلى الضد من هذه القراءة اللاهوتية لفكر التنوير والحدأة، وعلمانيتيهما الإلحاديتين المزعومتين، يقدم إيفيس قراءة لاهوتية بديلة تصحيحية، وأكثر استقصائيةً وسبراً بمنهجيتها الهرمينوطيقية، 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 المقولة من اللاهوتية النسوية الأنغليكانية Anglicanism البريطانية 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 نقدي لمنهجيات التفكير اللاهوتي والمعرفي، وأيضاً في سياق التقليد الكنسي الأسقفي الأنغليكاني، الذي ينتمي 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 خلافًا لفرضية العداة والافتراق والتهديد والبدائية، فقد استوعبت المسيحية الحديثة، واحتضنت نظرة التنوير والحداثة المتعلقة بخير الإنسان والمجتمع وسعادتهما بلا عوائق<sup>(26)</sup>. ولهذا، يمكننا الحديث عن مقاربات رواد فكر التنوير والحداثة ومشاريعهم، بصفتها محاولات تجديدية، ونقدية مسيحية، ذات نفس لاهوتي واهتمام ديني، هدفها تصحيح المسيحية التقليدية وتجديدها، ولاهوتها الإشكالي: ثورة لاهوتية على اللاهوت. يلاحظ إيفيس، مثلاً، هذا البعد اللاهوتي لثورة التنوير في مواقف العديد من المفكرين التنويريين الحداثيين تجاه عقائد الإيمان المسيحية، مثل عقيدة "التبرير بالإيمان" (باللاتينية: Sola fide) و"الخلاص" Salvation. فيقترح أن العديد من نسخ تلك العقائد وتفاسيرها تتمظهر ويعاد التعبير عنها، بأشكال جديدة على يد مفكري التنوير، بمن فيهم الناقد الألماني غوتهولد إفرايم ليسينغ Gotthold Ephraim Lessing (1712-1781)، الذي يصف حركة التنوير بأنها تجسيد لتوق الإنسان للانعتاق والخلّاص<sup>(27)</sup>.

يمضي إيفيس أبعد من هذا، معطياً أمثلة أخرى، عند حديثه عن أحد آباء التنوير والحداثة، كجان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau (1712-1788)، مقترحاً عدم صواب الحديث عنه، بوصفه مفكراً ملحدًا يدعو العالم للتحرر من الإله، وأنه كان شخصاً متديناً بشغف ومن كل قلبه، على الرغم من علمانيته. مع أن روسو لم يكن مسيحياً تقليدياً محافظاً، ولم يكثر يوماً 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 يمثلان بحضور الإله<sup>(28)</sup>. كما يذكر إيفيس أبا 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 وعالمياً بالكتاب المقدس، في الكنيسة الأسقفية الأنغليكانية. مثله في ذلك مثل الفيلسوف هوبز الذي كان واحداً من الباحثين في علم الكتاب المقدس، ولم يكن ملحداً مستتراً أو سرياً، كما يدّعي البعض<sup>(29)</sup>.

يفسر لنا هذا الانخراط الشخصي والفكري لبعض رواد التنوير والحداثة، في الشأن الديني والفكر اللاهوتي، كيف أمكن لفرقٍ دينية راديكالية، من أمثال الكويكرز<sup>(30)</sup> "الصاحبين" Quakers،

(26) ينظر: Ibid., p. 39؛ ويتفق إيفيس هنا في هذه النقطة مع كرين برنتون. 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: Ibid., p. 57؛ ينظر أيضاً:

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 أيضاً، حول هوبز والمسيحية:

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

(30) وهم جماعة من الأخلاء المنشقين عن سلطة الكنيسة، أواسط القرن 17، ويجنحون إلى السلم والمساواة.

والميثوديين<sup>(31)</sup> "المنهاجيين" Méthodistes، والتقويين Pietism<sup>(32)</sup>، وليس فقط الربوبيين Deism<sup>(33)</sup>، أن يوجّدوا في قلب فضاء معرفي وفكري سائد، ما زالت الأوساط اللاهوتية والدينية تصرّ خطأً على أن هذا الفضاء السائد لم يتسامح قط، إلا مع أتباع الفكر العلماني الإلحادي والمعادي للدين. فكان وجود تلك الفرق متاحاً، وكان حضورهم مركزياً، بل كان فاعلاً ومشاركاً في النقاشات الفكرية والثقافية. كل ذلك لسبب بسيط، وهو أن هذه النقاشات الدائرة كانت لا تتمركز فقط حول المسائل السوسولوجية والسياسية، بل تجاوزت ذلك بأن فتحت مجال الحوار أيضاً مع مسائل لاهوتية عميقة وكنسية صريحة، مثل النقاش حول عقيدة الكريستولوجية<sup>(34)</sup>. ويمكن إسقاط الأمر نفسه على مواقف مفكري التنوير والحداثة، من مسألة الإيمان بالمعجزات. فمثلاً، وخلافاً لمن يفترض علمانية بيكون وإسحاق نيوتن Isaac Newton (1642-1727) مقترنةً بالإلحاد، فإن ثورتهما العلمية لم تكن ثورة موجّهة حصراً، أو عمداً نحو فكرة المعجزات في ذاتها، بل كانت حول رفض العالم الديني لمقاربتها عقلاً. فمن يقرأ نصوص نيوتن حول الكوزمولوجيا "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 وحدوثها، ما دنا نستطيع دراستها على قاعدة أدلة متوافرة. ولم يكن عند هؤلاء المفكرين والعلماء العقلانيين من مشكلة مبدئية، في تأسيس حضورٍ للماورائي في قلب الطبيعي. إذًا، لا مكان حتمياً هنا للإلحاد، كما اعتقد بعض الربوبيين<sup>(35)</sup>.

يستتج إيفيس من هذا كله الصعوبة الفعلية في التمسك بمقولة إن عصر التنوير والحداثة ما هو إلا ملحمة عداء وجود أو لا وجود، بين أتباع الفكر الديني واللاهوتي، ومفكري العقلانية والعلمانية. ستمكن من التخلص من هذا الوهم عندما نتوقف عن التفكير في التنوير والحداثة، ظاهرتين علمانيتين عقلانيتين إلحاديتين حصراً، وحين نُقرّ بأن بعض توجهات التنوير كانت في أساسها لاهوتية الطبيعة<sup>(36)</sup>. ويعلق إيفيس على ذلك بقوله: "إن المشكلة الكبرى في موقف أولئك الذين ينتصرون 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، وأنا نعرف تماماً وكلياً ما هو هذا الشيء في ذاته. على العكس من ذلك، أناقش بأن التنوير كان شديد التنوع

(31) ينتمون 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، وكانوا يؤيدون بشدة المبادئ التي قامت عليها الإصلاحات اللوثرية.

(33) يقوم معتقدتهم 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 أيضاً:

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

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

(36) Ibid., p. 18.

والتطيف، إلى درجة أن بعض توجهاته كان يناقض بعضًا، على نحو يوحى بصعوبة التصنيف والحصص والبروباغندا<sup>(37)</sup>.

من الخطأ الفادح، إذًا، أن نعتبر 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<sup>(38)</sup>. لم يعتقد آباء فكر التنوير والحداثة هذا، أو لم يدعوا إليه على الأقل، بل إنهم اعتبروا اللاهوتيين دون سواهم، بمنزلة الحَمَلَة الحقيقيين لمشعل مشروع التنوير والحداثة. هذا ما يقرّ به أحد أهم فلاسفة التنوير والحداثة، فرانسوا ماري آرويه François-Marie Arouet (1694-1778)، المعروف باسم فولتير Voltaire، إذ يقول: "لم يكن ميشيل دي مونتيني Michel de Montaigne (1533-1592)، ولا لوك، ولا ويليام بيلي William Paley (1743-1805)، ولا باروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632-1677)، ولا هوبز، ولا اللورد شافتسبري Lord Shaftesbury (1621-1683) [...] هم من حملوا مشعل النقاش والاختلاف والتباين إلى بلدانهم. من فعل هذا بالدرجة الأولى كانوا اللاهوتيين"<sup>(39)</sup>. لم تكن علمانية التنوير خطابًا هدفه اقتلاع الإيمان الديني، ومحاربة التعبد الإيماني، بل بعث روح جديدة قوية من النقاش والبحث اللاهوتي<sup>(40)</sup>. ولهذا من الخطأ اختزال التنوير والحداثة وإحاطتهما حصريًا بدلالة العلمانية<sup>(41)</sup>. فضلًا عن اختزال العلمانية في حد ذاتها، وجعلها مرادفة حصريًا للإلحاد. فحتى إيمانويل كانط Emmanuel Kant (1724-1804)، استخدم المنطق العقلاني ليكشف محدودية التفكير العقلي المحض، 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 الكانطية 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<sup>(42)</sup>.

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

(37) Ibid., p. 29.

(38) Ibid., p. 31.

(39) Ibid., p. 74؛ 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<sup>(43)</sup>. ففيلسوف مثل فولتير لا يتورع عن القول مثلاً: "إن الإله هو من منحنا مبدأ العقل الكوني"<sup>(44)</sup>. 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 فهمها اللاهوتي لفكرة "الكشف الإلهي" Revelation، لفكرة "العناية الإلهية" Divine Providence، ولم يتورع أتباعها عن ممارسة نوع من أنواع الطقوس التقوية الخاصة<sup>(45)</sup>. من كل هذه الأمثلة وسواها، يستنتج إيفيس أن "العديد من الأصوات الراديكالية الاعتراضية في [عصري التنوير والحداثة] [...] لم تكن لا دينية على الإطلاق، ولا حتى دشنت نوعاً من أنواع المسارات النافية للإيمان، وكأن عدم الإيمان أو حتى الإلحاد، كانا الخلاصة المنطقية لآليات تفكيرهم، مثلما يصبر بعض المفسرين. لقد اتهمت تلك الأصوات، خلافاً لذلك، وبصرامة، إلى الطيف الأوسع لفضاء التفكير اللاهوتي الذي قدمته المسيحية التاريخية"<sup>(46)</sup>. صحيح أننا نقدر أن نشير حتماً إلى بعض المفكرين والفلاسفة الذين أخذوا موقفاً علمانياً إلهادياً صريحاً، من أمثال دنيس ديدرو Denis Diderot (1713-1784)، وكلود أدريان هلفيتيوس Claude-Adrien Helvétius (1715-1771)، وبول هنري تيري، بارون دي هولباخ Paul-Henri Thiry (1715-1771)، والمركيز دو كوندورسيه Marquis de Condorcet (1743-1794)، إلا أن التيار المؤثر الرئيس، من بين فلاسفة تيار التنوير والحداثة ومفكره، والذي ضم فلاسفة من أمثال لوك ونيوتن في بريطانيا، وفولتير وروسو في فرنسا، وغوتفريد ويلهيلم لايبنتز Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)، وكريستيان فولف Christian Wolff (1679-1754) وآخرين غيرهم، ورغم علمانيتهم، كانوا دينيين معنيين فكرياً بمفهوم الإله<sup>(47)</sup>.

تضع المقاربات الثلاث الأنفة الذكر حقل الدراسات اللاهوتية المعاصر أمام هيرمينوطيقا تاريخية جديدة، تعيد قراءة طبيعة زمن التنوير والحداثة وتفكيكها، ومقارباتها العلمانية للفكر الديني، التي تختلف عن القراءة الكلاسيكية السائدة، في أوساط البحث اللاهوتي الأنكلوسكسوني في القرن العشرين. ويقترح كل من ملبانك وغليسبي وإيفيس، كلٌّ بطريقته ومن زاوية نظره، أن آباء تيار التنوير والحداثة المؤسسين عميقو التدين، ومطلعون على اللاهوت والفكر الديني ومهتمون بهما، ولم يكونوا علمانيين بالمعنى الإلهادي في واقع الأمر. لا بل إن الكثير منهم تموضعوا في الفضاء الأوسع للفكر المسيحي ولحياة الكنيسة<sup>(48)</sup>. كما أن معظمهم بما فيهم عتاة الفلاسفة في المشهد التنويري الفرنسي،

(43) Ibid., p. 83.

(44) Ibid., p. 84؛ ويستعير 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 يتنكروا لفضل الحركات الفكرية المسيحية واللاهوتية التي تعود إلى العصور السابقة<sup>(49)</sup>. ومن ينكر هذا عليهم ويتناساه، هم فقط الباحثون اللاهوتيون المعاصرون، وفق ما يذهب إلى ذلك ملبانك وغليسي وإيفيس.

## ثانياً: التنوير والحدائثة والفكر الديني في صوت فلسفي، قراءة تشارلز تايلر

في هذا القسم، أنتقل إلى حقل الفلسفة المعاصرة، كي أجيب عن الأسئلة الرئيسة في الدراسة، من خلال تقديم خطاب فلسفي معاصر، يعالج علاقة إرث التنوير والحدائثة بالفكر الديني. وأركز على الخطاب الفلسفي دون سواه؛ لأنه يحظى باهتمام اللاهوتيين الأنكلوسكسون وتقديرهم؛ إذ يتبنون أو يدعمون القراءة اللاهوتية الجديدة لزمن التنوير والحدائثة، ويجدون في أطروحة تايلر سنداً فلسفياً موثقاً، لدعم قراءتهم المتجددة للجذور اللاهوتية للفكر المعرفي والعلماني في التنوير والحدائثة. والفرق المنهجي الأساسي بين مقاربتَي هذين الخطابين؛ اللاهوتي والفلسفي، هو أنه في الوقت الذي ينظر الباحثون المعنيون باللاهوت في التنوير والحدائثة، من زاوية اقتران ذينك العصرين بكلٍ من العلمانية والإلحاد على حد سواء، فإن الطرح المأخوذ من حقل دراسات تاريخ الفكر الفلسفي، يدرس حصراً علاقة التنوير والحدائثة بالفكر الديني من زاوية العلمانية، وطبيعتها وتوجهاتها، من دون التعامل بجدية مع مسألة الإلحاد. ولهذا، فإن الخطاب الفلسفي المعاصر الذي يقول إن الفكر الديني لم يغادر قط ساحة الفكر والثقافة، في عصر التنوير والحدائثة، يحاول أن يبين أن العلمانية في العصر المذكور نشأت مظهرًا في سيرورة نقدية تطويرية وتفاعلية، قامت في عقر دار الفضاء الديني، وفي قلب الحراك المؤسسي، والكنسي اللاهوتي، المسيحي بالدرجة الأولى.

ونستحضر ههنا الفيلسوف تايلر، وهو أحد أهم من نظر "هيرمينوطيقياً" و"تاريخولوجياً"، لسيرورة مفهوم العلمانية التنويرية والحدائثة، وقدمه مشروعاً فلسفياً، بدأه عام 1989، وتوجه في عام 2007، يفسر ويفكك سردية العلمانية التنويرية والحدائثة، ويُرْجِع 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 تنويع تايلر لخطابه هذا، بإسقاط مفاهيمي لفكرة الذات على تطور مفهوم العلمانية في كتابه *عصر علماني Secular Age* الذي أصدره عام 2007.

### 1. عن التمرکز الحدائثي للذات، والحياة العادية

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

(49) Ibid., p. 94.



العادية" الأرسطي في سياقات فكر التنوير والحداثة، من خلال تأثله في دلالات العمل والإنتاج، من جهة أولى، ودلالات الزواج وحياة الأسرة، من جهة ثانية. ويبين أن اهتمام فلاسفة النهضة أولاً، والتنوير والحداثة ثانياً، ب حياة الإنسان العادية وضع مفهوم الحياة الكلاسيكي القروسي، الذي يتمحور حول لحظ نشاطات متسامية يقترن عادةً بفهم ميتافيزيقي متطير حول الماورائي، تحت مجهر النقد والتفنيد الصارمين<sup>(50)</sup>. 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 العادية تلك. واعتبر فلاسفة التنوير والحداثة على حد سواء، أن فشل العلم في تحقيق هذا الهدف لا يُعتبر فشلاً أخلاقياً فقط، بل يُعدّ فشلاً معرفياً إستيمولوجياً لا مجال للفكاك منه<sup>(51)</sup>.

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 يكتنه الإنسان الذات والحياة البشريتين بعمق. وتصبح ههنا الذات في ذاتها، معيار وعي لنفسها، وأيضاً معياراً فهمها للحياة التي تتشكل على قاعدة تمظهر صورة الذات البشرية في كافة الأشياء. إلا أن بيت القصيد من انتباه تايلر لهذا التركيز الفلسفي على العيش البشري، زمن التنوير والحداثة، هو كشف الغطاء عن حقيقة مفادها أن هذا التمركز للحياة حول الإنسان دون سواه، اعتُبر تحدياً جدياً أمام فكرة وجود الإله، في نظر فلاسفة التنوير قبل سواهم. وقد عبر بيكون عن هذه الحالة المعرفية المتمركزة حول الذات البشرية وإشكالياتها وإرهاصات السلبية عن الإيمان الديني بالإله بقوله: "إننا نفرض ختم صورتنا على الخلائق وعلى أعمال الإله أجمعها، ولا نسعى بعناية بعد الآن كي نكتشف ختم الله في الأشياء"<sup>(52)</sup>.

يتوقف تايلر بتمعن عند موقف فلاسفة علمانيين وعقلانيين، مثل بيكون، ويتنبه إلى أن في سيرورة تطور فكر التنوير وعلمانيته بعداً ينبغي تسليط الضوء عليه، وهو بُعد الهجس اللاهوتي والديني عند فلاسفة التنوير ومفكره، وعدم انجرافه الكلي، خلف عداءٍ مُبين ومُبرم لكل ما هو ديني أو كل ما يتعلق بفكرة الإله. وفي ضوء هذا، يشرح تايلر أن إخراج فكرة الإله أو المقدس من حيز الوجود، جعل عمليتي إدراك الذات والحياة على حد سواء، ترزح تحت إمرة كل إنسان فرد في شخصه، وانتزعهما من إطار أي أحكام تراتبية، وأعمال سلطوية تخص النخبة الأقلوية التي تربط وجودها وتستقي سلطتها من الديني ومن المقدس<sup>(53)</sup>. إلا أنه خلق في الوقت نفسه عند المفكرين التنويريين رغبة حقيقية وصادقة في إعادة التفكير في دور المقدس والإلهي، وإمكانية حضوره في هذا الإطار الجديد، بدلاً من أن يكتفوا بأريحية بإعلان غبطتهم بإيجاد أفكار جديدة تستبدل بحضور الإله حضوراً طاغياً للإنسان، وتحفل باندهار

(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 العادية للذات البشرية والإشكاليات اللاهوتية، التي أنتجها على حد سواء، ما هي إلا "ملمح هائل آخر من ملامح الهوية الحداثوية [...] وما النظرية الماركسية [وإشكالياتها الديالكتيكية] إلا أحد أفضل الأمثلة المعروفة، وإن لم تكن الوحيدة، على هذا"<sup>(54)</sup>.

إن المثير للاهتمام في عرض تايلر هو الأطروحة التي يبنيناها على التحليل السابق، التي مفادها أن تمركز حياة الذات العادية، على قاعدة تحريرها من الفكر الماورائي السحري Disenchantment، ومن ثم القطع بينها وبين الخطاب الديني المتعلق بفكرة صورة المقدس في الخليفة، لم يتم في الواقع انطلاقاً من موقف لاديني أو موقف معادٍ للدين في طبيعته. بل على العكس من ذلك، إن التركيز على جانب الحياة العادية للذات، هو توجهٌ متجذر بعمق في الروحانية اليهودية - المسيحية ولاهوتها التاريخي. وقد استوحى هذا التركيز منطقاً 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 الإكليريكية الكهنوتية، سلطة معطاة من المقدس الإلهي وبوساطة منه في المعتقد الديني<sup>(55)</sup>. هذا يعني أن لاهوتية الإصلاح البروتستانتيين قبل سواهم، هم من حرر عملية إدراك الذات والحياة من أي انحرافٍ وسائطي سلطوي مرجعي، وهم من دعا إلى علاقة مباشرة بين الذات ومصدر الحياة. كل ما فعلته أطروحات التنوير والحداثة أنها استعارت منهم فكرة التواصل المباشر غير الوسائطي واستبدلت بالعلاقة بواسطة المؤسسة الدينية، علاقةً مباشرةً بلا وسائط بين ذات الإنسان وحياتها العادية، وذلك من خلال اكتناه الإنسان لذاته البشرية ووعيه بها أولاً وأخيراً، من دون أي وسائط. لقد حدثت عملية إخراج المخيال الديني من فضاء التنوير والحداثة، إذًا، بمساعدة مفهوم (إن لم نقل: على قاعدته)، لا يقلّ دينية ولا لاهوتية، جرى اشتقاقه من الخطاب اللاهوتي في ذاته. من لاهوت الإصلاح البروتستانتي، إذًا، تعلّم التنوير والحداثة درساً مفاده: "أن كل ذاتٍ بشرية تجدف قاربها بنفسها"<sup>(56)</sup>.

يمضي تايلر في تحليله إلى أن يقترح أن ثورة الحياة العادية الراديكالية التي أعلنتها الحداثة "كانت، حتمًا، نتاج واحدة من أكثر الأفكار المتبصرة القاعدية في التقليد الديني اليهودي - المسيحي - الإسلامي، التي مفادها أن الإله، بصفته خالقًا للوجود، يؤكد ويشدد على قيم الكينونة والحياة"<sup>(57)</sup>، وأن جل ما قامت به الحداثة هو أنها، ببساطة، استعارت تلك الفكرة ووظفتها، ومن ثم تعمدت أن تتناسى الجذور الدينية واللاهوتية، لتأكيد المعرفي على الحياة العادية للذات البشرية<sup>(58)</sup>. 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 التذکر في عملية التأكيد على أن مسألة التشديد على مركزية الحياة العادية للذات البشرية، ما هي إلا مطلب إلهي يأمر به الإله ذاته. وهكذا، مثلاً، كان يحدّ لوك أن يتذكر الجذر الديني للفكرة المذكورة، إذ كان يقول معلّقاً: "هذا، إذًا، ما يدعونا الله لفعله: أن نعمل بنشاط وبفاعلية كي نلبي حاجتنا، ولكن لكي نفعل ذلك، لا بد أن نضع أعيننا على الخير والمصلحة العامة"<sup>(59)</sup>. ويكمن الفرق في سياق التنوير والحدائثة، إذًا، في عملية توظيف افتراضات لاهوتية ودينية في عملية تحويل الذهنية المعرفية من "العيش بتقوى وتعبد للإله" إلى "سؤال يتعلق بالعيش بعقلانية"<sup>(60)</sup>.

## 2. عن التدين والعلمانية في مجتمعات الحدائثة

يستهل تايلر كتابه *عصر علماني*، بالإشارة إلى وجود تفسير شائع وكلاسيكي ثنائي الوجه لمصطلح "علمانية" Secularity. يعني المصطلح في وجهه الأول اعتناق الدولة من أي علاقة مع فكرة "الإله" وفكرة "الحقيقة المطلقة العظمى". أي إن "حضور الدين أو غيابها على حد سواء، ما هما إلا مسألتان خاصتان شخصيتان. والمجتمع السياسي ما هو إلا مجموع أولئك الذين يؤمنون بشيء ما، إلى جانب أولئك الذين لا يؤمنون بأي شيء، على حد سواء"<sup>(61)</sup>. أما معنى مصطلح "علمانية" في وجهه الثاني، فهو الفضاء العمومي للمجتمع البشري، والذي لا يلتمس أساساً منطقيًا Rationale خارجيًا ماورائياً يكمن فوق هذا المجتمع، أو ما وراءه كي يتحكم فيه ويسيطر عليه. أي إن الساحات العامة، بحسب هذا المعنى للعلمانية، قد أُفرغت كلياً من أي سلطة ووصاية (ولكن ليس من الحضور أو التعبير الديني عن المقدس) للإلهي أو المطلق، أو من أي مفهوم يدل على حقيقة مرجعية تسلطية ما وراء حدود الفضاء البشري العام يمكن العودة إليها لمعرفة الحقيقة ولتقرير مصائر الآخرين<sup>(62)</sup>. 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 عداً موجهاً قصدًا تجاه مكان العبادة<sup>(63)</sup>.

يعتقد تايلر أن الوجهين السابقين، يمثلان المعنى الكلاسيكي الشائع لمفهوم "العلمانية". ويناقش في كتابه أن هذين الوجهين لا يُعتبران وحدهما الدلالة التي يمكن الباحث في تاريخولوجيا المفهوم - وليس فقط في مفاهيمته الصرفة - أن يكتشفه. وهو شخصيًا، نتيجة دراسته التاريخولوجية، يقترح في كتابه معنيًا ثالثًا لمصطلح "علمانية"، يمكننا بواسطته أن نفهم العلمانية،

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

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

(60) Taylor, p. 242.

وحول هذا الأمر، يخلص تايلر في النهاية إلى القول بأن عقلانية كهذه، في الحقيقة، "تقدم فهمًا جديدًا لمعنى أن يخدم المرء الله، ذلك الفهم الذي يعيد التقاط مفردات قديمة وتقديمها بمعانٍ ودلالات جديدة"، ينظر: 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 اللاتدين" Non-religiosity أو "العلمانية بصفتها ضد-التدين" Atheism على حد سواء. ينطلق هذا المعنى الثالث للعلمانية، من انتباه مفهوم الذات المفردة وعلاقتها بالحياة العادية، الذي فككه تايلر في كتابه منافع الذات. وفي إطار هذا التفكيك وخلصاته، يكتشف تايلر في تاريخ الفكر الغربي معنىً ثالثاً للعلمانية، يفترض أن الإيمان الديني يمكن أن يكون خياراً فعلياً بين خيارات عديدة أخرى مكونة للمجتمعات الحداثوية، بمجموعها ووجودها معاً، لا ببدائلها وتنافرها<sup>(64)</sup>. 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 التنوير 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 للعامّة الذين يعيشون في دولة علمانية، الحرية والحق في اختياره، من دون أن يقصدهم اختيارهم هذا من الفضاء العلماني الخاص، بالدولة أو بالفضاء العمومي. وما الإيمان دينياً أو غير ديني إلا خيار من خيارات كثيرة، ليس لأحدها 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 يستنتج تايلر، "مسألة تدور حول سياق مفاهيمي كلياني يمكن في قلبه لكافة اختبارات الذات البشرية الأخلاقية والروحية والدينية على حد سواء، أن تجد لها موطئ قدم"<sup>(65)</sup>. لا بل يصبح ههنا 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، يكمنان وراء حدود الاكتفاء بكوننا ووجودنا التاريخي فقط، فهي عملية شائعة، ويمكن تتبع آثارها في أنماط الإيمان وعدمه سواءً بسواء، وفي ممارسات الأفراد المتدينين وغير المتدينين على حد سواء في المجتمعات العلمانية<sup>(66)</sup>. وفي سياق هذا المعنى الثالث للعلمانية، إذًا، يكون الإيمان وعدمه مجرد طريقتين للعيش في الحياة العادية، وطريقتين لاختبار الذات البشرية للعيش الأخلاقي أو الروحاني، بصفتها تعبيرين عن التوق لاختبار الكمال، وللتصالح مع "مصدر القدرة الذي يمكنه أن يصل بنا إلى ذاك الكمال، سواء اعتقدنا أن مصدر القدرة المذكور يكمن في داخل الذات البشرية أو يكمن خارجها"<sup>(67)</sup>.

(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، يكمن في توقف الناس العاديين، في المجتمعات المُعلّمة، عن الثقة بالخطاب الديني والفكر اللاهوتي الذي يتحدث عن المطلق والفائق للطبيعة، وعدم رغبتهم في أن يعرفوا أو أن يعترفوا أن هناك أفرادًا ينتمون إلى المجتمعات المُعلّمة، ما زالوا يؤمنون بهذا الخطاب، لا بل إن الآباء المؤسسين للفكر التنويري الحدائي الذي أنجب 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 التنويريين الحدائين القبول بعد الآن بما اعتاد أهل التاريخ الممتد ما بين القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر على التعلق به على نحو طبيعي والتمسك به بحزم؟ من العوامل الأساسية وراء هذا، محاولة الحدائين تحرير العالم من المخيال الديني والسحري Disenchantment، ورفضهم لحاظ حضور إلهي أو مطلق في سياق حياة الذات البشرية العادية. 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 ومثابرة، تحت السطح وعلى أطراف مساحة الحياة العلمانية.

يرى تايلر المجتمع الأمريكي اليوم أهم دليل على هذا وأبرز انعكاس له<sup>(68)</sup>. فبدلاً من رميه كلياً خارج المشهد المجتمعي، ما زالت تربة هذا المجتمع التقليدي مليئة ببذور ما يسميه تايلر "الدين المدني"، فالتدين ليس مجرد مكون واحد من مكونات أخرى عديدة للقوام الحضاري، بل هو عنصر مؤثر ومؤسس للوطنية الأمريكية التي، كما يقول تايلر، "ترى البلد بشكل جوهرى كأمة تحت يد الله، وتجعل الجمهور يشعر بأن المرء يمكنه أن يعبر عن أميركانيته من خلال الانتماء للكنيسة"<sup>(69)</sup>. إن مثال المجتمع الأمريكي المذكور يفيد في الحصيلة أن عملية تحرير العالم من السحر والتطير، لم تقض فعلياً على التدين في المجتمعات المُعلّمة. كل ما فعلته أنها أعادت موضوعة الاعتقاد الديني ضمن دائرة المكونات المتعددة والمتنوعة للعلمانية، وجعلت من التدين عنصراً مقبولاً بين عدة عناصر مجتمعية أخرى. وقد حققت ذلك بأن جعلت "مصير الإيمان يعتمد على نحو أشد وضوحاً، على بديهية الأفراد وحدسهم، ووقعها على الآخرين"<sup>(70)</sup>. 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 معرضان للتعزيز، وكذلك لما يسميه تايلر "الهشاشة المتبادلة" Mutual Fragilization التي تنبع من حقيقة أن التعددية، وليس التوحيد Monism، هي المكون الأساسي المعرف لعالم اليوم.

(68) Ibid., pp. 505–535.

(69) Ibid., p. 526–527؛ ويعتقد تايلر أن حتى أولئك الذين لا يقفون في معسكر اليمين في المشهد الأمريكي السياسي "يشعرون أيضاً بانتمائهم إلى نفس فكرة أميركا 'الأمة الواحدة تحت يد الإله'". ينظر: Ibid., p. 527.

(70) Ibid., p. 531.

لا يبدو واقع العلمانية بوجهيه، التاريخي الذي شهد نشأته الأولى زمن التنوير والحدثة، 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 متاح فيه للأفراد الذين ينتسبون إلى مرجعيات مختلفة، بما في ذلك أصحاب المرجعيات الدينية، أن يلتقي بعضهم ببعض، ويجمعوا تحت مظلة معيار أخلاقي وقيمي، جامع وموحد<sup>(71)</sup>. ومن جهة ثانية، يمكن هذا الأمر، أن يفتح آفاقاً جديدة للحضور الديني في الفضاء العمومي، تأخذ بالدين خارج مجال الهجس بالهيمنة والسطوة، وتدعوه إلى الاهتمام أكثر بجانب الفردية والاختلاف. ومع استمرار إدراك الناس أنه لا توجد أسرة دينية أو روحية واحدة تهيمن على المجموع وتقوده أو تنطق باسمه، سيتولد عند الأفراد شعور أعمق بالحرية، وقدرة على التعبير عن الفكر والفهم الذاتيين للحياة العادية. هذا الأمر الذي سيعطي للفكر الديني للأفراد المؤمنين الفرصة، مثل غيرهم من غير المؤمنين للمساهمة بمخيالهم المعرفي في حياة المجتمع والعالم<sup>(72)</sup>. 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 الغربية الحدثة 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 والحدثة الفكري دون سواه، هو نمط ديني متفرد، يدحض الاعتقاد أن الفكر التنويري العلماني هو فكر بديل من الإيمان، وقد حل محل التدين. فاليوم، وفق منطوق تايلر، يحضر التدين في صورة رحلة روحية شخصية ذاتية متفردة. ويتمظهر الإيمان في حالة بحث عن الماورائي الذي يعطي لعناصر الوجود الجمعي والفردية معاً، أبعاداً دينية تتبع من داخل هذا الوجود ومن حريته<sup>(73)</sup>. وفي العالم العلماني، يُظهر التدين نفسه، في ظاهرة تنام وانتشار للمفردات واللغة المعبرة عن حالة الفرد الفكرية والشعورية الجوانية وعن رحلة اكتشافها<sup>(74)</sup>. ويقف الإنسان أمام أفق اكتشاف الذات، الذي نما وترعرع عبر العديد من مبادئ امتحان الذات الروحانية، بل اللاهوتية الميتافيزيقية. ويدفع هذا الإدراك الأعماق الجوانية للإنسان إلى خلق إحساس بالخصوصية الحميمة من جديد.

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

(71) Ibid., p. 532.

(72) Ibid.

(73) Ibid., p. 535.

(74) Ibid., pp. 539-540.

من أنماط التواصل المشوشة مع الآخرين، بحيث قام بعض الناس تجاه بعض بأفعال مادية وجسدية غير مقبولة<sup>(75)</sup>. وعلى قاعدة هذا المخيال الوجودي والروحي العميق، استبدل بالمجتمع القديم الجمعي مجتمع الأفراد المدركين بعمق لمبادئ ضبط الذات والمسؤولية<sup>(76)</sup>. وفي المقابل، إن هؤلاء الأفراد الواعين لذواتهم لا يعبرون عن هذا الوعي باجتراح مواقف معادية للجماعة ومضادة للاندماج المجتمعي، وإنما بالانفتاح على الحياة الجماعية والمجتمعية القائمة على تقييم ذاتوي مستمر لأصالة الذات الفردية، مثل هذا الفكر نجده حاضراً بقوة في فكر كالفن ولوثر ولاهوتهما، وفي البروتستانتية المحافظة<sup>(77)</sup>.

المجتمعات البشرية المعاصرة، إذًا، قائمة على فكرة حياة الذات الفردية التي لا تتمركز في حالة "التسامي والفوقية الماورائية"، 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 تشغل بإنكار دوره. ولهذا، فإن العلمانية، بأصلها التنويري والحداثي، المتجذرين في مفترضات ذات طبيعة ومنشأ لاهوتيين دينيين، هي سبيل التدين الماورائي، لتحرير ذاته من التطير والسحر، أو من اللاهوت المزيف والخاطيء. مثل هذا الإطار التمظهري والحميم الذي تقدمه تلك العلمانية التنويرية التاريخية، لا يعني بالضرورة نفي فكرة "الإله"، وتأطير التدين خارج إطار الحياة العادية، ولا تفترض شرطياً منع الرؤية التي تقوم على فكرة "الانفتاح على حقيقة ماورائية" من أن تكون من الأفكار التي تنتمي إلى العصر العلماني<sup>(78)</sup>. ولهذا، فإن أولئك البشر الذين يؤمنون بالانفتاح على حقيقة ماورائية ليسوا بغرباء أو طارئین على المجتمع العلماني التمظهري 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 تشكيلها 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 العادية، والذي يفترض في بنيتها انفتاحاً على الماورائي، لا عداوة له. تلك الحياة الجديدة لا تغير من فهمنا للمجتمع العلماني فقط، بل تغير من بنية الحياة الدينية أيضاً<sup>(79)</sup>.

(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 كأنا مفردة، ولكن كذات تواصلية في علاقات تفاعلية مع المتعدد، وليس فقط الذات الجوانية المفكرة للفرد المكتفي بذاته. حول هذا، ينظر: نجيب جورج عوض، أحفورات الفهم، تاريخانيات 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 روافد تطوير الفكر العلماني زمن التنوير والحدثة. بل إن الدين والفكر اللاهوتي شهدا بقوة تبدلات تلك المناحي المعرفية، وساهما 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 المتحرر من التطير والسحر، أن يتفاعل إيجابياً، وبانفتاح مع تبدلات المخيال الديني، التي ربما تدل على أن الدين في ذاته يبدي استعداداً للانفتاح على تبدلات العناصر الأخرى المكونة للمجتمع<sup>(80)</sup>.

### خاتمة: هل من شيء نتعلمه ونستفيد من القراءة البديلة؟

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

حاولت هذه الدراسة أن تنبّه إلى أن هناك لاهوتيين وفلاسفة أنكلوفونيين اليوم، يحاولون بطريقة غير مباشرة أن يقولوا إن كلاً من الموقفين الأنفي الذكر، المعادي والمضاد، من جهة، والمؤيد والمناصر، من جهة أخرى، ينطلق من تبني القراءة نفسها لمشروع التنوير والحدثة الفكري على أنه معاد للدين وعلماني إلحادي بالإطلاق. تقول الأصوات اللاهوتية والفلسفية التي قدمتها هذه الدراسة لكلا الموقفين: إن ما يُبنى على القراءة الكلاسيكية لطبيعة التنوير والحدثة يقوم على مقارنة اختزالية وتبسيطية، بل خاطئة، لماهية تياراتهما الفكرية ولمعنى أنهما علمانيان. تقدم لنا قراءات ملبانك وغليسبي وإيفيس في سياق الفكر اللاهوتي، وتايلر في سياق الفكر الفلسفي، درساً مهماً لا يقول فحسب: إن اللاهوت المسيحي الغربي المعاصر ما عاد يتبنى بلا تحفظات وببداهة، القراءة الكلاسيكية للتنوير والحدثة وماهيتيهما وموقفيهما من الدين، بل إنه يؤكد أيضاً أن علاقة علمانية كل من التنوير والحدثة بالفكر الديني واللاهوتي، أعقد بكثير من مجرد عداء واستبدال، وأنها تمتلك أبعاداً وعناصر تدفعنا إلى إعادة

(80) Ibid., p. 556.



قراءة مفهوم "العلمانية" وفكر التنوير والحدائثة برمته بعدسات جديدة، وبتصوير أكثر أمانة للطبيعة التطورية والتاريخانية للمفاهيم المعرفية<sup>(81)</sup>.

هذا بالضبط ما يقدمه لنا تايلر، خصوصاً، في مشروعه الفلسفي، الذي يهتم به ويقرؤه باهتمام كبير لاهوتيو الجامعات والأكاديميا في العالم الأنكلوسكسوني. وهذا أيضاً ما يمكن أن يتعلم منه الفكر اللاهوتي والديني الإسلامي والمسيحي في العالم العربي، في معرض تفاعله مع الفكر الغربي العلماني والعقلاني، التنويري والحدائثي. يمكن الدارس لمشروع شارلز تايلر الفلسفي عن العلمانية والدين الذي تطرقنا إليه، أن يستنتج ما يلي: إذا كانت العلمانية هي ذروة فهم الحدائثية المتفرد للذات البشرية وللحياة البشرية العادية، فإن مفاهيم "الذات" و"الحياة العادية" عينها قادت إلى الظهور المتجدد لعملية التحرر من التطير والسحر في قلب السياق العلماني ما بعد الحدائثي المعاصر أيضاً. فالقراءة اللاهوتية المعروضة في هذه الدراسة تقول إن السبب الكامن وراء هذا بسيط، وهو أن زمن التنوير والحدائثة، مثله تماماً مثل عصر ما بعد الحدائثة، يحمل مواصفات وملامح مستقاة مباشرة أو متأثرة ضمناً بالفكر الديني والإرث اللاهوتي. ليست عودة الدين إلى أداء دور مؤثر في الساحة العامة للعالم المعلن المعاصر، دالة على توقف الانهماك البشري في عمليتي فهم الذات والانتباه للحياة العادية، ولا هي دالة على زوال فكر التنوير والحدائثة من الوجود، ولا تهدد أبداً أصالة فكرة العلماني، ولا ريادية فكر التنوير والحدائثة في رعاية الفكر العقلاني في تاريخ الفكر البشري المعاصر. بل على العكس من ذلك، ما عودة الديني المستجدة الواضحة إلا إعلان عن استمرار علاقة التنوير والحدائثة بالدين والفكر اللاهوتي ووصول الاهتمام بالذات والحياة العادية إلى ذروته المنطقية القصوى، التي انبثقت من اهتمام تنويري حدائثي متجذر وأصيل ومتفرد بطبيعته وتمايزه في الفكر اللاهوتي والتساؤل عن الديني. لقد عادت رحلة البحث الدائرية عن الذات إلى النقطة الأولى التي بدأت منها.

إن اختزال الموقف اللاهوتي والديني المناهض والمقاوم للعلمانية التنويرية والحدائثية، على قاعدة تبنٍ حرفي واستسهالي لقراءة كلاسيكية لفكر التنوير والحدائثة، تقود إما إلى تطرف معاد لها لحماية الدين منها أو تطرف مناصر لها للتخلص من الدين. وهو ما لا يجعلنا نشهد، مؤقتاً أو أبداً، محطة تنويرية حدائثية في رحلة الإنسان نحو ذاتها وتحقيقها لتلك الذات في السياقات المتدينة والأرثوذكسية المحافظة دينياً في العالم العربي بشقيه المسيحي والمسلم. والسبب في هذا هو استمرار الحرب الشعواء لا ضد العلمانية فحسب، بل ضد مفهوم "الذات" في حد ذاته، وذلك في محاولة محمومة

(81) حول إمكانية تأسيس مجتمعات معلّمة في العالم العربي، ينظر: عوض، أحفورات الفهم، ص 375-392؛ ينظر أيضاً النسخة الإنكليزية 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.

للاستزادة أكثر من المنتج البحثي العربي للدراسات المتعلقة بالعلمانية وتاريخها في العالم العربي، ينظر: حيدر عبد الله شومان، الإسلام والعلمانية في العالم العربي (بيروت: دار الفارابي، 2012)؛ عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 1: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)؛ حسام الدين درويش، في المفاهيم المعيارية الكثيفة: العلمانية/ الإسلام (السياسي)، تجديد الخطاب الديني (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2022).

وممنهجة لطمس الذات وكتبتها بواسطة منطق جمعي مهيم ومخيال وسائطي تقليدي عرفي. وعلى العكس من هذا، يشهد العالم الغربي الأوروبي والأميركي اليوم، رغم حضور الدين الواضح والحي في ساحاتهم العامة، إحياءً مستمرًا لمفاهيم الذات والتفرد المستقاة من الإرث اللاهوتي، على الرغم من أي شيء يقول لنا العكس. العودة إلى الذات والتواصل مع ماهيتها يجري بصراحة من بوابة التدين والروحانية، وليس من خلال محاولة نبذهما والهروب منهما.

ولهذا، فإن الفكر اللاهوتي والديني فهم بعمق أخيرًا أنه يجب ألا نقرن العلمانية حصراً وترادفياً Synonymously بالإلحاد، لا مفاهيمياً ولا أنطولوجياً، لأن زمن التنوير والحداثة الذي أنجب العلمانية، لم يكن البتة لا دينياً. فالدين واللاهوت كانا وما زالوا جزءاً لا يتجزأ من التعددية الناظمة للماهية العلمانية للمجتمعات المُعلّمة، 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 وعدوّ له. ولعل قراءات مستجدة تفيد الشارع العربي المتدين ودوائر الفكر الديني العربية، وتساعد على تجنب الاعتقاد الشعبي القائل: "أن تكون علمانياً يعني أن تكون لا دينياً أو ملحدًا". وعلى الأقل، هناك قراء لاهوتيون أنكلوسكسون معاصرون، يدرسون تاريخ العلمانية التنويري الحداثوي، راحوا اليوم يقولون خلاف ذلك، ويقترحون أن الدين والفكر اللاهوتي كانا موجودين ضمن عصر التنوير والحداثة وعلمايته، المتولدة من رحم الفكر الديني، وتطورت في فضائه.

## References

## المراجع

### العربية

عوض، نجيب جورج. أحفورات الفهم، تاريخانيات المعنى: دراسات في الثقافة والدين والسياسة. بيروت/ عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2020.

\_\_\_\_\_ . ما بعد الحداثة ومستقبل الخطاب الديني في الغرب: أنطولوجيا "شخص" و"علاقة" أنموذجاً. الرباط/ بيروت: 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 Rosseau: 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*. 2<sup>nd</sup> 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.