



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

أوراق نماء (١٤١)

ما بعد العلماني: سجل مع هابرماس*
خوسيه كازانوف

ترجمة: طارق عثمان

* Casanova, Jose, 2013, *"exploring the postsecular: three meanings of the "the secular" and their possible transcendence"* in Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, and Jonathan VanAntwerpen (eds.), *Habermas and religion*, Cambridge: polity press.

يعد يورجن هابرماس واحد من منظري الحداثة العلمانية الأكثر تأثيراً. فنظرياته: العقلنة المجتمعية^(١)، وعقلنة عالم المعيش^(٢)، وتلسين المقدس^(٣)، والمجال العمومي^(٤)، تنهض كلها على الفكرة التالية: ثمة سيرورة علمنة^(٥) رئيسية تتعلق بشكل جوهرى، من ناحية، بسيرورات التحديث الغربى، وتفهم، من ناحية أخرى، بوصفها المرحلة الأخيرة والأكثر تقدماً ضمن سيرورة مرحلاوية^(٦)، وتطورية عامة للتقدم البشرى (انظر نصوصه: نظرية الفعل التواصلى؛ التحولات البنيوية للمجال العمومي؛ التاريخ والتطور). ولطالما، في هذا الصدد، ترادف (علماني)^(٧)، و(حديث) وتعالقا بشكل جوهرى ضمن نظريته.

(1) Societal rationalization.

(2) Lifeworld.

* عالم الحياة، أو عالم المعيش: مصطلح فينومينولوجى استعمله هوسرل، ومن بعده شوتز (في محاولته لتأسيس سوسولوجيا فينومينولوجية)، وطوره هابرماس في نظرية الفعل التواصلى، قاصداً به الخلفية (الأرضية) الاجتماعية التى يتم عليها الفعل التواصلى. ويضعه هابرماس كمقابل للنظم الاقتصادية والبيروقراطية (system/lifeworld)، ويجادل هابرماس بأن هذه الأخيرة، وفي سياق التحديث الغربى، قد قامت بـ (استعمار) عالم المعيش، وهو الأمر الذى يرجع إليه جل أعطاب المجتمع الحديث. (المترجم).

(3) Linguistification of the sacred.

* تلسين المقدس: طور هابرماس هذا المفهوم في سياق محاولته لتدبير وضعية الدين في مجتمع حديث، حيث سيكون على المتدينين كذوات تواصلية (تلسين) مقدسهم، أى: تحريره من كل سلطة وبنية ميتافيزيقية، وصياغته لغوياً في شكل دعاوى عقلانية قابله للنقاش العمومي. (المترجم).

(4) Public sphere.

(5) Secularization.

(6) Stadial.

(7) Secular.

من المدهش، إذن، أن يدشن هابرماس الآن خطاباً جديداً حول المجتمعات (ما بعد العلمانية)^(٨)، وتزداد الدهشة إذا أخذنا في الاعتبار أنه قد ظل لعقود يكافح خطاب ما بعد الحداثة^(٩)، مصرًا على الحاجة للدفاع عن، ودعم (مشروع الحداثة الذي لم يكتمل)، (الخطاب الفلسفي للحداثة). وبما أن المرء بوسعه أن يفترض أن هابرماس ليس مستعداً بعد للتخلي عن خطاب أو مشروع الحداثة، كان لزاماً عليه أن يتساءل عم يمكن أن يعنيه (ما بعد العلماني) الحديث؟ وعن الحال الذي يمكن للأفراد الحداثيين أن يقال عنهم فيه أنهم ما بعد علمانيين، أو الحال الذي يمكن للمجتمعات الحديثة أن يقال عنها فيه أنها ما بعد علمانية؟

فيما يلي سأقوم، أولاً: بسبر ثلاثة معانٍ مختلفة لمصطلح (علماني)، يمكن أن يعزى إليها ثلاثة معانٍ مختلفة لما بعد العلماني. وثانياً: سأتحقق من مدى بقاء تصور هابرماس للعلمنة ملتصقا بنمط أوروبي بعينه للعلمنة، بمعنى أنه، وكنتيجة لذلك، ربما لا يزال معتصماً بذلك التعالق الجوهرى بين سيرورة التحديث^(١٠)، وسيرورة العلمنة. وأخيراً سأطرح بعض الملاحظات حول فكرة مجتمع عالمي ما بعد علماني.

أولاً: ثلاثة معانٍ للعلماني.

سأقدم هنا تمييزاً تحليلياً بين ثلاثة معانٍ مختلفة لكلمة علماني، أو ثلاثة أحوال يمكن للمرء فيها أن يقال عنه فيها أنه علماني، وإليها يمكن أن تعزى ثلاثة فهوم مختلفة لسيرورة العلمنة.

(١) مجرد العلمانية^(١١): العيش في عالم علماني وزمن علماني.

هذا هو أوسع معنى ممكن لمصطلح (علماني)، وهو المشتق من التحول اللاهوتي المسيحي القروسطي للمصطلح اللاتيني (saeculum)، [العصر، القرن، الجيل]^(١٢)، ففي الأصل يعني هذا المصطلح (كما في العبارة (per saecula saeculorum)، [إلى أبد الأبدين] فترة لا نهائية من الزمن. ولكن (العلماني)، وكما استعمله القديس أوغسطين لأول مرة، صار يحيل إلى الفترة الزمنية الواقعة بين الحاضر وبين العودة الثانية للمسيح^(١٣)، والتي بوسع المسيحيون والوثنيون أن يجتمعا معا فيها لتحقيق مصالحهم المشتركة، بوصفهم

(8) Postsecular.

(9) Postmodernity.

(10) Modernization.

(11) Secularity.

(١٢) كل ما بين معكوفتين في النص من وضع المترجم.

(13) eschatological parousia.

جماعة مدنية^(١٤)، والحال، أن الاستعمال الأوغسطيني لمصطلح (علماني) شبيه جداً، في هذا الصدد، بالدلالة الحديثة للمجال السياسي العلماني الخاص بالدولة الديمقراطية الدستورية، وبالمجال العمومي الديمقراطي، المحايد تجاه كل رؤى العالم سواء الدينية أو غير الدينية.

والحال، أنّ هكذا تصور لا هو يرادف بين العلماني و(غير المقدس)^(١٥) جاعلا منه ضديدا لـ (المقدس)^(١٦)، ولا هو يجعل العلماني ضديدا لـ(الديني). [كما في الثنائيات: مقدس/عادي، ديني/علماني]. وإنما هو بالضبط فضاء محايد يمكن أن يتشاركه كل أولئك الذين يعيشون في مجتمع غير متجانس دينيا أو متعدد الثقافات. مجتمع سوف يشتمل، وبحكم التعريف، على تصورات مختلفة بل على الأرجح متنافسة لما هو (مقدس)، وما هو (مدنس). وهذا بالضبط ما كان عليه الحال في العصور القديمة المتأخرة. بينما أدى التوحيد اليهودي-المسيحي إلى نزع القداسة^(١٧)، أو نزع السحر^(١٨) عن المقدس الوثني، ومن ثم أدى امتناع المسيحيين عن تقديم الأضاحي للآله (الوثنية)، أو عن عبادة الإمبراطور - الإله إلى وسمهم [من قبل الوثنيين] بـ (الكفار). لقد غدا مقدس المسيحيين هو مدنس الوثنيين والعكس صحيح.

ولكن، في نهاية المطاف، ومع توحيد العالم المسيحي الغربي القروسطي، والهيمنة المظفرة للكنيسة المسيحية، غدا العلماني مصطلح ضمن الزوج المصطلحي ديني/علماني الذي استخدم لبنينة واقع العالم المسيحي القروسطي المكاني والزمني ككل عبر نظام تصنيفي ثنائي يفصل بين عالمين: عالم الخلاص الديني - الروحاني - المقدس والعالم العلماني - الزمني - غير المقدس. نظام ثنائي تم فرضه وغدا العلماني مرادفا لمملكة الأرض بينما غدا الديني مرادفا لمملكة السماء: ومن ثم التمييز بين (الديني)، أو رجال الدين [الإكليريوس] الذين انسحبوا من العالم [الحياة الدنيا] وانقطعوا في الأديرة لعيش حياة كاملة مسيحية، وبين (العلماني) أو رجال الدين الذين يعيشون في العالم مع أهل الدنيا^(١٩).

(14) Robert A. Markus, *Christianity and the Secular* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2006).

(15) Profane.

* العادي، أو غير المقدس، أو (المدنس). (ذات الحمولة القيمية) كمقابل للمقدس. (المترجم).

(16) Sacred.

(17) Desacralization.

(18) Disenchantment.

(19) The laity.

والحال، أن المعنى الحديث لـ(العلمنة) قد انبثق من وجهة النظر اللاهوتية المسيحية القروسطية هذه. فأن نعلمن^(٢٠) يعني قبل كل شيء أن (ندنون)^(٢١) [من الدنيوية]، أن نحول الأشخاص الدينيين أو الأشياء الدينية إلى أشخاص أو أشياء دنيوية [علمانية]. كأن يهجر رجل دين الدير وقواعده ويعود للعيش في العالم، أو أن تنقل ملكية شيء ما من يد الدير إلى يد أناس عاديين. هذه هي إذن الدلالة اللاهوتية القروسطية لمصطلح (علمنة)، والتي ربما مثلت، مع ذلك، الاستعارة الأساسية لسيرورة العلمنة الغربية التاريخية. هذه السيرورة التاريخية ينبغي أن تفهم بوصفها رد فعل محددة على ثنائية العالم المسيحي القروسطي [ديني/علماني]، بوصفها محاولة لجسر هذه الثنائية بين الديني والعالم العلماني أو تجاوزها أو حتى محوها. والحال، أنه، حتى في الغرب نفسه، ثمة ديناميكيتين مختلفتين اتبعتهما سيرورة العلمنة هذه.

الأولى هي ديناميكية العلمنة المسيحية الداخلية والتي هدفت إلى روحنة^(٢٢) الزمني ونقل حياة الكمال المسيحي من الأدبرة إلى العالم العلماني. لقت سعت إلى تجاوز الثنائية من خلال تمييع الحدود بين الديني والعلماني، بعلمنة الديني و تدين العلماني عبر عملية تسريب متبادلة من وإلى كل منهما. والحال، أن هذا المسار قد تم تدشينه على يد حركات إصلاح قروسطية متنوعة رامت إصلاح *saeculum* [العصر، القرن] إصلاحا مسيحيا، وتمت ردكّته^(٢٣) على يد الإصلاح البروتستانتي، وبلغ تجليه الباراديجمي في منطقة الثقافة الكالفينية الأنجلوساكسونية، تحديدا في الولايات المتحدة.

أما ديناميكية العلمنة الأخرى المختلفة عن الأولى أو بالأحرى المضادة لها فهي التي اتخذت صورة الليكنة^(٢٤) [من اللائكية]، والتي هدفت إلى تحرير كل الفضاءات العلمانية من السيطرة الكهنوتية-الكنسية، ومن ثم، هي موسومة، في هذا الصدد، بالتضاد بين العلماني والكهنوتي. وعلى خلاف المسار البروتستانتي الحدود بين الديني والعلماني هنا صلبة تماما، إلا أنها قد أزيحت للهوامش، بهدف احتواء وخصخصة وتهميش كل ما هو ديني، واستبعاده من أي وجود مرئي في المجال العمومي العلماني، الذي تم تحديده الآن بوصفه مجالا لائكيا خاليا تماما من الدين. وهذا هو المسار الباراديجمي الفرنسي - اللاتيني - الكاثوليكي للعلمنة، والذي سيجد له تجليات متنوعة عبر أوروبا القارية.

(20) Secularize.

(21) Make worldly.

(22) Spiritualize.

(23) Radicalized.

(24) Laicization.

من ضمن تنوعات عديدة، هذان هما الديناميكيان الأساسيتان للعلمنة التي بلغت أوجها في عصر (نا) العلماني^(٢٥). ولقد أدى كلا المسارين، بطرق مختلفة، إلى تجاوز الثنائية المسيحية القروسطية من خلال التوكيد الإيجابي على الـ (saeculum) العصر، وإعادة تمييزه، على العصر العلماني والعالم العلماني، وبإضفاء معنى شبه متعال على هذا العالم العلماني المحايث^(٢٦) بوصفه محل الازدهار الإنساني.

وفقا لهذا المعنى الواسع لمصطلح (علماني) نحن جميعا علمانيين وكل المجتمعات الحديثة مجتمعات علمانية وستظل كذلك على الأرجح في المستقبل المنظور، بل بوسع المرء أن يقول أنها ستظل كذلك (per saecula saeculorum) [إلى أبد الأبدين]. ويمكن لما بعد العلماني، في هذا السياق، أن يعني فقط إعادة تقديس أو إعادة تسخير هذه المجتمعات مرة ثانية ضمن إطار محايدة مقدس شبيه بذلك الذي وجد في المجتمعات ما قبل المحورية^(٢٧)، وهو أمر لا ينبغي النظر إليه على أنه من غير المرجح إنجازه، و فقط، وإنما على أنه مستحيل عمليا. وبقينا، ليس هذا هو المعنى الذي يقصده هابرماس بما بعد العلماني.

(٢) علمانية مكتفية بنفسها ضمن الإطار المحايث^(٢٨) للعصر العلماني: أن نكون متدينين أو لا نكون، تلك هي المسألة^(٢٩)!

ثمة معنى ثان أضيق لمصطلح (علماني)، وهو الذي يشير إلى علمانية مطلقة ومكتفية بنفسها، فأن يكون الناس ببساطة (لا متدينين)^(٣٠) يعني أن يكونوا خلو من الدين وبعيدين عن أي صورة من الصور التعالي^(٣١)

(٢٥) إحالة لتشارلز تايلور وأطروحته عن العصر العلماني. ولكازانوف سجال مع تايلور حول هذه الأطروحة تحت عنوان: عصر علماني: فجر أم غسق. منشور ضمن كتاب (Varieties of Secularism in a Secular Age)، الصادر عن هارفارد (٢٠١٠ م). (المترجم).

(26) Immanent.

(27) Pre-axil.

* المجتمعات المحورية وما قبل المحورية وما بعد المحورية، تسمية زمنية نسبة لما سماه المؤرخ والفيلسوف الألماني كارل ياسبرز بالعصر المحوري في كتابه «أصل التاريخ وغايته»، واصفا الفترة الممتدة من القرن الثامن للقرن الثالث قبل الميلاد، وهي الفترة التي ظهرت فيها فلسفات وأديان جديدة بالتوازي في مختلف الحضارات. ولمناقشة موسعة للفكرة راجع عصر علماني لتايلور. (المترجم).

(28) Immanent frame.

* انظر ما يلي من المتن وللمزيد انظر عصر علماني لتايلور. (المترجم).

(٢٩) «أكون أو لا أكون، تلك هي المسألة». عبارة شكسبير الشهيرة على لسان هاملت. (المترجم).

(30) Irreligious.

* نستخدم النافية لا ل (العاقل)، والنافية غير ل (غير العاقل). (المترجم).

(31) Transcendence.

الواقعة فيما وراء إطار المحايثة العلماني بشكل محض. هنا لم يعد العلماني أحد الزوجين ديني/علماني وإنما غدا يشكل واقعا مكتفيا بنفسه. وهو ما يمثل، إلى حد ما، نتيجة نهائية ممكنة لسيرورة العلمنة، لمحاولة تجاوز الثنائية ديني/علماني، عن طريق تحرير ذات المرء من المكون الديني.

في عمله الأخير، عصر علماني، قام تشارلز تايلور بإعادة صياغة السيرورة التي غدت بواسطتها الخبرة الفينومينولوجية بما يدعوه بـ (إطار المحايثة) تتألف من كوكبة متواشجة من ثلاثة نظم حديثة متميزة: الكوني والاجتماعي والاخلاقي⁽³²⁾. وتفهم هذه النظم الثلاثة بوصفها نظم محايثة وعلمانية بشكل محض، نظم مفرغة تماما من أية تعال، ومن ثم، تعمل (etsi Deus non daretur)، (كما لو كان الإله غير موجود). هذه الخبرة الفينومينولوجية هي التي شكلت، وفقا لتايلور، عصرنا باراديجميا بوصفه عصر علمانيا، وذلك بغض النظر عن مدى كون الذين يعيشون فيه لا يزالون مستمسكين بمعتقدات دينية أو توحيدية.

والسؤال هو: هل الخبرة الفينومينولوجية بالعيش ضمن إطار محايث كهذا تعني أن الناس الموجودين ضمنه سوف يميلون للعيش هم أيضا كما لو كان الإله غير موجود؟ يميل تايلور للجواب على هذا السؤال بالإيجاب. فتحليله الفينومينولوجي لـ(الشروط) العلمانية للإيمان يرمي، في واقع الأمر، إلى شرح الانتقال من مجتمع مسيحي حوالي (١٥٠٠ م)، حيث كان الإيمان بالله أمرا غير مشكل وغير متنازع فيه بل في الواقع أمرا (بسيطا) وبديهيا، إلى مجتمع اليوم ما بعد-المسيحي حيث لم يعد الإيمان بالله بديهيا وفقط وإنما غدا مشكلا بشكل متزايد، ومن ثم حتى أولئك المؤمنين المتحمسين عليهم أن يتمثلوا إيمانهم بوصفه خيارا ضمن خيارات أخرى، بل الخيار الذي يتطلب، علاوة على ذلك، تبريرا صريحا. بينما العلمانية، أن نعيش دونما دين، قد غدت، وعلى النقيض من ذلك، وبشكل متزايد، الخيار البدئي⁽³³⁾، الذي يمكن اختباره ببساطة بوصفه خيارا طبيعيا، ومن ثم، خيارا لم يعد بحاجة لأي تبرير.

(32) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).

* وتحليلي في هذا الجزء من الدراسة سينيني على المراجعة التي قدمتها لعمل تايلور، انظر:

* José Casanova, "A Secular Age: Dawn or Twilight," in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen, and Craig Calhoun, eds, *Varieties of Secularism in a Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).

(33) Default.

* البدئي، الأساسي، الرئيسي، الأصلي.

والحال، أن طبعنة^(٣٤) (الكفر)^(٣٥)، أو (اللاتينية)^(٣٦) بوصفه/ها الشرط البشري الطبيعي (الحديث) ليتساق مع فرضيات نظريات العلمنة السائدة، التي تقضي بأن المعتقدات والممارسات الدينية سوف تضمحل تدريجيا مع ازدياد عملية التحديث. ومن ثم، فالمجتمع الأكثر حداثة هو الأكثر علمانية، أي هو الذي يفترض له أن يغدو أقل (تدينا). وواقع الأمر، أن اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية هو معنى حديث نسبيا لمصطلح (علمنة)، يؤشر على ذلك كون هذا المعنى لم يظهر حتى الآن في معاجم معظم اللغات الأوروبية الحديثة.

طبعنة (الكفر)، أو (اللاتينية) بوصفه/ها الشرط البشري الطبيعي (الحديث) هو وصف ينطبق يقينا على معظم المجتمعات الأوروبية الغربية. ولكنه لا ينطبق على الولايات المتحدة، حيث لا يزال التدين هو الخيار الأساسي الطبيعي، بينما الكفر هو الخيار غير الشائع الذي يتطلب تفكيراً وفي عوز للتبرير. والحال، أن واقع كون بعض المجتمعات الحديثة غير الأوروبية كالولايات المتحدة أو كوريا الجنوبية العلمانية بالكامل بمعنى أنها تعمل ضمن نفس إطار المحايثة ولكن في ذات الوقت لا يزال سكانها متدينين بشكل جلي، أو كون سيرورة التحديث في العديد من المجتمعات غير الغربية كانت مصحوبة بسيرورات إحياء ديني، يحتم علينا وضع الفرضية القاضية بأن اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية هو نتيجة شبه طبيعية لسيرورات التحديث في موضع المساءلة. إذا كان التحديث بما هو كذلك لا ينتج ضرورة الاضمحلال التدريجي للمعتقدات والممارسات الدينية، فإننا بحاجة إذن لتفسير أفضل للعلمانية الراديكالية المتفشية بين سكان المجتمعات الأوروبية الغربية^(٣٧).

ويمكن، في هذا السياق، ل (ما بعد العلماني) أن يعني غدو الأشخاص متدينين وغدو المجتمعات متدينة مرة أخرى، وذلك بالخضوع لسيرورات إحياء ديني بوسعها أن تقلب سيرورات العلمنة السالفة. يعبر بيتر برجر^(٣٨) عن ذلك بـ(نزعة العلمنة عن العالم)^(٣٩) بينما يتساءل ديفيد مارتن^(٤٠): «هل العلمنة في سبيلها لأن تنقلب

(34) Naturalization.

(35) Unbelief.

(36) Irreligiosity.

(37) Peter Berger, Grace Davie, and Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations* (Burlington, VT: Ashgate, 2008).

(38) Peter Berger.

* سوسولوجي أمريكي من أصل نمساوي (١٩٢٩ م) يدرس اللاهوت وسوسولوجيا الدين بجامعة بوسطن. (المترجم).

على عقبيها؟»^(٤١)، والحال، أنه، وبالرغم من ذلك، ليس ثمة أدلة قوية على أن أفراد أو مجتمعات مركز العلمنة: أوروبا الغربية، في سبيلهم لأن يغدو ما بعد علمانيين أو في سبيلها لأن تغدو ما بعد علمانية. وأيضاً، لا يبدو أن هابرماس يقصد بما بعد العلماني هذا المعنى الثاني للمصطلح.

(٣) علمانية علمانوية^(٤٢): العلمانوية^(٤٣) بوصفها وعياً مرحلانياً^(٤٤).

أود أن أعتصم بالقول بأن العلمنة بمعنى الوجود (الخلو من الدين) لم تحدث كنتيجة تلقائية لسيرورات التحديث وإنما احتاجت لأن تتوسط فينومينولوجيا بخبرات تاريخية بعينها. إن العلمانية المكتفية بنفسها [المطلقة]، أي غياب الدين، يمكنها أن تغدو فعلاً الوضع الطبيعي المستبد إذا اختبرت لا بوصفها مجرد وضع بسيط وعفوي، مجرد حقيقة [بدهة]، وإنما بوصفها نتيجة ذات مغزى لسيرورة التقدم شبه الطبيعية. فكما قال تايلور، إن الكفر الحديث ليس ببساطة مجرد غياب الإيمان أو اللامبالاة به. وإنما هو شرط تاريخي يتطلب الفعل التام: «إنه الشرط الذي (تم فيه تجاوز) لاعقلانية الإيمان»^(٤٥)، وبهذه الخبرة الفينومينولوجية يرتبط وبشكل جوهري (وعياً مرحلانياً) حديثاً موروثاً من التنوير الأوروبي، وعي يفهم هذا التغيير الأنثروبومركزي^(٤٦) في

(39) De-secularization of the world.

(40) David Martin.

* سوسيولوجي بريطاني (١٩٢٩ م) أستاذ سوسيولوجيا الدين بكلية لندن للاقتصاد، وقس بكيسة إنجلترا. (المترجم)

(41) Peter Berger, ed., *The Desecularization of the World* (Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 1999); David Martin, *Has Secularization Gone into Reverse?* Occasional Paper 13 (Malta: DISCERN, 2010), p. 28.

(42) Secularist secularity.

* فالعلمانية في معناها الثالث علمانوية، أي: ترتكن للأيدولوجيا الفلسفية التاريخية المؤسسة على الوعي المرحلاني. (المترجم).

(43) Secularism.

* لتفصيل القول في معنى العلمانوية، ومن ثم، الفرق بينها وبين العلمانية، راجع: كازانوف، العلماني والعلمانويات، أوراق نماء (٨٤)، مركز نماء للبحوث والدراسات. (المترجم).

(44) Stadial consciousness.

* مصطلح أساسي لدى تايلور، انظر ما يلي من المتن، وللمزيد انظر عصر علماني. وإجمالاً هو الوعي التقدمي الذي يرادف بين التقدم الزمني والتقدم الحضاري بحيث تكون كل مرحلة تاريخية أكمل وأنصح من سلفها. (المترجم).

(45) Taylor, *A Secular Age*, p. 269.

(46) Anthropocentric.

* المتمركز حول الإنسان عوضاً عن الإله. (المترجم).

شروط الإيمان بوصفه سيرورة نضج ونمو، بوصفه (بلوغ) مرحلة الرشد، بوصفه اعتناقاً تقديمياً. بالنسبة لتاليور فإن هذه الخبرة الفينومينولوجية المرحلاوية هي التي قامت في المقابل بتأسيس الخبرة الفينومينولوجية بالإنسانية المطلقة^(٤٧) بوصفها التوكيد الإيجابي المكتفي ذاتياً والمحدد ذاتياً على الازدهار البشري، وبوصفها الرفض القاطع لأي تعال فيما وراء هذا الازدهار الإنساني باعتبار هذا التعالي نكراناً للذات وقهراً لها. يقوم هذا الفهم الذاتي للعلمانية، في هذا الصدد، بالتوكيد على فوقية وتفوق منظورنا الحديث العلماني الراهن على المنظورات الأخرى الدينية السالفة ومن ثم الأكثر بدائية [لمجرد كونها سالفة وذلك بموجب الرؤية المرحلاوية للتاريخ]. أن تكون حديثاً يعني إذن أن تكون علمانياً، ومن ثم، أن تكون متديناً يعني ضمناً أنك بطريقة أو بأخرى لم تغدو بعد حدثاً بشكل تام. هذا هو الأثر الذي لا يمكن عكسه للوعي المرحلاوي التاريخاني الحديث، الذي يجعل من مجرد العودة إلى شرط تاريخي تم تجاوزه [زمنياً] نكوصاً^(٤٨) فكرياً لا يصدق.

مهمة العلمانية، إذن، بوصفها فلسفة للتاريخ، ومن ثم، بوصفها أيديولوجيا هي تحويل سيرورة العلمنة الغربية المسيحية التاريخية المحددة إلى سيرورة كونية غائية للتطور البشري من الإيمان إلى الكفر، من الدين البدائي اللاعقلاني أو الميتافيزيقي إلى الوعي العلماني العقلاني ما بعد الميتافيزيقي الحديث. وحتى عندما يتم الاعتراف بدور التطورات المسيحية الداخلية في السيرورة العامة للعلمنة، فإن ذلك لا يكون بغرض تبرز الطبيعة المحدودة والمشروطة للعلمنة، وإنما، عوضاً عن ذلك، لتبريز، الأهمية الكونية لفرادة المسيحية بوصفها، وكما في عبارة مارسيل غوشيه الرشيقية «دين الخروج من الدين»^(٤٩).

ما أفترضه إذن هو الآتي: يمثل هذا الوعي المرحلاوي العلماني سبباً محورياً لمصاحبة العلمنة لسيرورات التحديث في المجتمعات الأوروبية الغربية. إن الأوروبيين يميلون لاختبار علمنتهم الخاصة، أي اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية من بينهم، بوصفها نتيجة شبه طبيعية لتحديثهم. فأن نكون علمانيين هو حال لا يتم اختياره بوصفه خياراً وجودياً أو تاريخياً للأفراد الحداثيين أو المجتمعات الحديثة، وإنما بوصفه،

(47) Exclusive humanism.

(48) Regression.

* بالمعنى الفرويدي للكلمة؛ الأنا إذ يحمي نفسه بممارسات وتصورات تنتمي لمراحل نمو قد تم تجاوزها بالفعل، (كالطفل الذي يعود لمص إصبعه من بعد الفطام، أو للمشي على أربع بعدما تعلم المشي على قدمين). (المترجم).

(49) Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997).

عوضاً عن ذلك، نتيجة طبيعية لعدونا حدائين. تميل نظرية العلمنة المتوسطة بهذا الوعي التاريخاني المرحلاوي، في هذا الصدد، لأن تكون إذن بمثابة نبؤة ذاتية التحقق. ومن وجهة نظري، وجود هذا الوعي أو عدمه هو الذي يفسر متى وأين تكون سيرورات التحديث مصحوبة بعلمنة راديكالية. ففي الأماكن التي يكون فيها غائباً أو هامشياً، كما هو الحال في الولايات المتحدة أو معظم المجتمعات مابعدالكولونيالية غير الغربية، ليس من المرجح أن تكون سيرورات التحديث مصحوبة بسيرورات اضمحلال ديني، بل ربما تكون مصحوبة، وعلى النقيض من ذلك، بسيرورات إحياء ديني.

بعدما قدمنا تمييزاً بين هذه المعان الثلاث لنمط الوجود العلماني: (أ) مجرد العلمانية: الخبرة الفينومينولوجية بالعيش في عالم علماني وفي عصر علماني، حيث يكون الدين خياراً طبيعياً قابلاً للتطبيق؛ (ب) علمانية مطلقة مستقلة بنفسها ومكتفية بنفسها: الخبرة الفينومينولوجية بالعيش بلادين بوصفه وضعاً بديهيًا وشبه طبيعي؛ (ج) علمانية علمانوية: الخبرة الفينومينولوجية ليس بالتححرر السالب من (الدين) و فقط وإنما بالتححرر الموجب منه بوصفه [أي التححرر] شرطاً للازدهار الإنساني، ربما نكون إذن في وضع أفضل الآن للتساؤل عن معنى (ما بعد العلماني) في عمل هابرماس.

في سياق المعنى الثالث لمصطلح (علماني): علمانية علمانوية، يمكن لمابعدالعلماني أن يعني القطع مع أو على الأقل مساءلة الوعي العلمانوي المرحلاوي الحديث الذي يرد (الدين) إلى مرحلة أكثر بدائية وأكثر تقليدية من مراحل التقدم البشري والمجتمعي قد تم بالفعل تجاوزها. هذا هو المعنى العام الذي يبدو أن هابرماس يستخدم فيه مصطلح (ما بعد العلماني)، ليس بوصفه تغييراً في المجتمع نفسه، ولا بوصفه قلباً للتوجهات العلمانية، وإنما بوصفه تغييراً في الوعي، بوصفه (فهنا معدلاً للذات في مجتمعات معلمنة إلى حد كبير كمجتمعات أوروبا الغربية أو كندا أو أستراليا)⁽⁵⁰⁾. يمكن إذن لمابعدالعلماني أن يعني هنا وقبل كل شيء الوعي بما يسميه هابرماس (سوء الفهم العلمانوي للذات)⁽⁵¹⁾، ولكن الوعي بهذا الفهم العلمانوي المغلوط عن الذات ليس كافياً بحد ذاته وإنما ينبغي أن يكون مصحوباً، وكما يفترض المرء، بتجاوزه أو على الأقل بتصحيحه.

(50) "A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society," An Interview with Jürgen Habermas, by Eduardo Mendieta. The Immanent Frame, Posted February 2010 at: <<http://blogs.ssrc.org/tif/2010/02/03/a-postsecular-world-society/>>.

(51) Secularistic self-misunderstanding.

وما من ريب في كون هابرماس نفسه قد تبنى في كتاباته المتأخرة موقفا مابعدعلمانيا وقد قام بتصحيح معظم سوء الفهم العلمانوني للذات المدمج في ثانيا نظرياته. ولكن السؤال الذي أود أن أطرحه فيما يلي هو الآتي: هل تصحيح هابرماس مابعدعلماني قد مضى بعيدا بالقدر الكافي أم أن موقفه لا يزال لصيقا بالفهم الأوروبية المغلوطة لسيرورات العلمنة التي تميل، بشكل يستعصي على الإصلاح، إلى ربط أنماط العلمنة المسيحية الأوروبية (المشروطة بشكل جوهري) بسيرورات التحديث العامة؟ فكما أوضح هابرماس أنه وبعد عقود عديدة من النزاع بين باراديجمات العلمنة الأمريكية والأوروبية (لا يزال من غير المحسوم تحديد ما يمثل استثناء من توجه تقدمي عام: الولايات المتحدة المتدينة أم أوروبا الغربية المعلمنة بشدة)^(٥٢). ولكن، من وجهة نظري، إنها طريقة طرح السؤال هذه تحديدا: لأي مدى يكون نمط مشروطا ما (استثنائيا) أو متماشيا مع توجه تقدمي عام، هي التي شوهدت السجال بين باراديجمات العلمنة الأوروبية والأمريكية.

نحن بحاجة، إذن، لإعادة إثارة السؤال حول العلاقة بين أنماط علمنة تاريخية مشروطة بعينها وبين سيرورات تحديث تاريخية بعينها، سواء في أوروبا أو في الولايات المتحدة، ومن ثم، سيكون بوسعنا حينها تطوير وجهات نظر تاريخية عالمية مقارنة أكثر انفتاحا، وفحص العلاقات المتنوعة بين أنماط العلمنة وأنماط التحديث فيما وراء الغرب.

* ثانيا: التحديث والعلمنة: مقارنة بين النمطين الأوروبي والأمريكي:

منذ عقد أو يزيد اقترحت أنه ولكي يكون حديثنا عن (العلمنة) ذا معنى علينا أن نميز بين ثلاث دلالات

للمصطلح:

(أ) العلمنة بوصفها ممايزة المجالات العلمانية [الدينية] (الدولة، الاقتصاد، العلم) عن الدين، وهي ما تفهم على أنها (تحرير) للعلماني [للدنيوي] من قبضة المؤسسات الإكليريكية والمعايير الدينية، وما يصاحب ذلك من ممايزة وتخصيص للدين ضمن مجال آخر حادث: المجال الديني. وفي هذا الصدد، يكون كل من الديني والعلماني بيتان تشاركا وتبادلا تشكيل بعضهما البعض وظهرا لأول مرة مع الحداثة.

(ب) العلمنة بوصفها اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية من المجتمعات الحديثة، وهي ما تفترض على أنها سيرورة تقدم بشري كونية. وهذا هو الاستخدام الأحدث ولكن الأكثر انتشارا للمصطلح ضمن

(٥٢) المرجع نفسه.

النقاشات الأكاديمية الراهنة حول العلمنة، ولكنه، وبالرغم من ذلك، لا يزال غير معتمدا في معظم معاجم اللغات الأوروبية.

(ج) العلمنة بوصفها خصخصة الدين، وهي ما تفهم على أنها توجه تاريخي حديث عام وفي الوقت عينه على أنها شرطا معياريا، بل في الواقع على أنها شرطا قريبا للسياسات الديمقراطية الليبرالية الحديثة. ولقد قمت في كتابي الأديان العمومية في العالم الحديث^(٥٣) بمساءلة الصلاحية المعيارية كما الإمبريقية لأطروحة الخصخصة هذه^(٥٤).

والحال، أن الاعتصام بهذا التمييز التحليلي الذي جادلت عنه، من شأنه أن يسمح لنا بفحص واختبار صلاحية الفرضيات الثلاثة كل على حده، ومن ثم، ضبط بوصلة النقاش (العقيم غالبا) حول العلمنة في اتجاه تحليل تاريخي مقارن، بوسعه أن يفسر الأنماط المختلفة للعلمنة (في معانيها الثلاثة جميعا) عبر المجتمعات والحضارات المختلفة. يمكننا أن نشير إلى كل من ممايزة العلماني، وضمحلل الدين، وخصخصة الدين، بالعلمنة (رقم/ ١)، والعلمنة (رقم/ ٢)، والعلمنة (رقم/ ٣)، على التوالي، وإن كان ذلك يشير تحديدا إلى وجود مشكلات في تعاريفنا وتصنيفاتنا بالفعل.

فبما أنَّ السيرورات الثلاث للعلمنة (تمايز العلماني، اضمحلل الدين، خصخصة الدين) تبدو أنها مترابطة تاريخيا في أوروبا، فقد نظر إليهن، تبعا لذلك، بوصفهن ثلاثة أبعاد للسيرورة العامة للعلمنة نفسها. بل، واقع الأمر، أن السوسولوجيون الأوروبيون يميلون إلى اعتبار العلمنة (رقم/ ١)، [تمايز العلماني] والعلمنة (رقم/ ٢) [اضمحلل الدين] مترابطتين بشكل جوهري، وذلك لأنَّهم يرون أن كل من: اضمحلل القوة والشأن المجتمعيان للمؤسسات الدينية، وضمحلل المعتقدات والممارسات الدينية فيما بين الأفراد، مكونين مترابطين بنيويا ضمن مكونات السيرورات العامة للتحديث.

أما سوسولوجيو الدين الأمريكيون فيميلون إلى رؤية الأشياء بطريقة مختلفة، وبالتحديد، إنهم يحصرون استخدام مصطلح (العلمنة) في معناه الأضيق والأحدث: اضمحلل المعتقدات والممارسات الدينية فيما بين الأفراد. ليس ذلك لأنَّهم يستشكلون علمنة المجتمع، ولكن ببساطة لأنَّهم، عوضا عن ذلك، يستبدونها كواقع قار غير لافت للنظر؛ فالولايات المتحدة قد ولدت كمجتمع متمايز علماني حديث أصلا. ولكن، مع ذلك، هم

(53) The public religions in the modern world.

(54) José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994).

لا يرون ثمة أدلة على اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية [أي العلمنة بمصطلحهم] فيما بين الأمريكيين، ومن هنا، يميل بعضهم إلى نبد نظرية العلمنة كلية، أو على الأقل، نبد مسلمتها القاضية باضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية، بوصفها [أي المسلمة] محض أسطورة أوروبية، طالما أنهم قادرون على بيان أن (المؤشرات) المعتادة للعلمنة (كالذهاب للكنيسة، ومرات الصلاة، والإيمان بالرب، وما إلى ذلك) في الولايات المتحدة لا تكشف عن أي توجه نحو اضمحلال طويل الأمد [للمعتقدات والممارسات الدينية] ^(٥٥).

يتمحور النزاع الرئيسي بين البارديجم الأوروبي والبارديجم الأمريكي، إذن، حول العلمنة (رقم/ ٢): التناقض بين أنماط الاضمحلال الديني التي لا يمكن جحدها في أوروبا، وأنماط الحيوية الدينية التي لا يمكن جحدها في الولايات المتحدة. والحال أن هذين التوجهين العاميان ليسا محور النزاع ^(٥٦). فالنزاع الحقيقي يكمن في علاقة التوجهين المتنافرين: الاضمحلال الديني في أوروبا والتدينية الباقية في الولايات المتحدة بالتمايز العلماني وسيرورات التحديث.

وواقع الأمر أن الباراديجم الأمريكي الجديد قد قام بقلب النموذج الأوروبي رأساً على عقب ^(٥٧)، ففي نسخة (جانب العرض) ^(٥٨) المتطرفة لنظرية الاختيار العقلاني للأسواق الدينية، قام السوسولوجيون الأمريكيون

(55) Rodney Stark, "Secularization RIP," *Sociology of Religion*, 62/2 (1999); Rodney Stark and William S. Bainbridge, *The Future of Religion* (Berkeley, CA: University of California Press, 1985).

(٥٦) ثمة أدلة إمبريقية على شيء من الاضمحلال التقدمي في العقود الأخيرة في الولايات المتحدة وذلك بالنظر إلى عدد أولئك الذين يصرحون بأنهم لم يقوموا قط بأي نشاط تعبدية. ولكن على المرء أن يأخذ في اعتباره أنه اضمحلال قد بدأ من مستوى عال بشكل غير طبيعي وغير معتاد من الممارسة الدينية، ولكن، مع ذلك، فإن نسبة أولئك الذين يصرحون بأنهم لم يتعبدوا قط والذين تحوم أعمارهم حول تخوم المراهقة هي أقل بكثير من نسبة نظرائهم حتى في أقل مجتمعات أوروبا تعلمنا كبولاندا وأيرلاندا وألبرتغال وأليونان. بالنسبة لأنصار الباراديجم الأوروبي فقد ركزوا على التوجه الاضمحلاي هذا في الممارسات الدينية، متكين على الأدلة الإمبريقية القاضية بازدياد نسبة المصريحين بخلو حياتهم من الدين من (٨ ٪) إلى (١٢ ٪) من الشعب الأمريكي منذ تسعينات القرن المنصرم، ليخلصوا إلى أن المجتمع الأمريكي، في نهاية المطاف، يخضع هو الآخر لسيرورة علمنة مماثلة لتلك التي تخضع لها أوروبا. ولكني أعتقد أن المرء بوسع أن يقدم تفسيرات أكثر اقناعاً لهذا التوجه الديني في الولايات المتحدة من تلك التي تجادل عن كون المجتمع الأمريكي يتبع ببساطة وعلى المدى البعيد أنماط العلمنة الأوروبية العامة. انظر المسح الاستقصائي للمشهد الديني الأمريكي لعام (٢٠٠٧ م)، المعد بواسطة منتدى بيو (pew) للدين والحياة العمومية، تجده على الرابط:

<http://religions.pewforum.org/reports>.

(57) R. Stephen Warner, "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States," *American Journal of Sociology*, 98/5(1993): 1044–93.

(58) Supply-side

بالتوسل بالأدلة الأمريكية لافتراض أنه ثمة علاقة بنيوية عامة بين عدم قيام الدولة بمأسسة أو تنظيم الأسواق الدينية التعددية التنافسية الحرة المفتوحة وبين وجود مستويات عالية من التدينية بين الأفراد. ما كان حتى الآن استثناء إمبريكا قد حاز إذن على مكانة معيارية، بينما ما كانت قاعدة أوروبية قد انتهى بها الحال لتصير مجرد انحراف عن المعيار الأمريكي. فمستويات التدينية المنخفضة في أوروبا صارت ترد الآن إلى وجود أسواق دينية احتكارية [وليست تعددية تنافسية حرة ومفتوحة كما هو الحال في أمريكا] بشكل مطلق [في يد دين واحد] أو نسبي [في يد قلة من الأديان] ممأسسة أو منظمة بشكل صارم^(٥٩). ولكن الأدلة المقارنة في الداخل الأوروبي لا تدعم هذه الفرضيات الأساسية للنظرية الأمريكية؛ فالأوضاع الاحتكارية [للسوق الدينية] في بولندا وأيرلندا مصحوبة بمستويات قارة وعالية من التدينية، بينما اللبرلة^(٦٠) المتزايدة ونزع يد الدولة [عن السوق الدينية] في أماكن أخرى من أوروبا غالبا ما كانت مصحوبة بمعدلات قارة من الاضمحلال الديني^(٦١).

لقد وصل النقاش إذن بين الفريقين إلى طريق مسدود؛ فنظرية العلمنة الأوروبية التقليدية تقدم تفسيراً مقنعا ولو نسبياً لتطورات الحالة الأوروبية، ولكنها غير قادرة أو غير راغبة ولو على الأقل على / في تقديم تفسيراً للحوية المذهلة والتعددية القصوى التي تتمتع بها نحل^(٦٢) الدين الخلاصي في أمريكا. بينما الباراديجم الأمريكي الصاعد يقدم تفسيراً مقنعا للسوق الدينية الأمريكية، ولكنه غير قادر على تفسير تنوعية الحالة الأوروبية. بل واقع الأمر أن أياً من النظريتين قادر على تقديم تفسيراً مقنعا لهذه التنوعية.

* نظرية ماكرواقتصادية رأسمالية، ظهرت كرد فعل على الكينيزية، تقضي بفتح الأسواق وتحريرها ورفع الحواجز من أمام إنتاج السلع والخدمات وتدفع رأس المال، ويكف يد الدولة عن السوق. (المترجم).

(59) Theodore Caplow, "Contrasting Trends in European and American Religion," *Sociological Analysis*, 46/2(1985); Rodney Stark and Laurence Iannaccone, "A Supply-side Interpretation of the 'Secularization' of Europe," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(1994); Roger Finke, "The Consequences of Religious Competition: Supply-side Explanations for Religious Change," in L. A. Young, ed., *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* (New York: Routledge, 1997).

(60) Liberalization

(61) Steve Bruce, "The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39/1(2000).

(62) Denominational forms

من المرجح أن تكون ألمانيا الشرقية سابقا، وجمهورية التشيك، وفرنسا هن الأكثر علمانية من بين جميع المجتمعات الأوروبية. فهذه هي المجتمعات التي اختفى بوضوح منها الدين بوصفه ذاكرة جماعية. ولكن ينبغي أن يكون واضحا أنه وفي هذه الحالات الثلاث لا يمكن لسيرورات العلمنة فيها أن تفهم ببساطة وفقا لسيرورات التحديث أو وفقا للأوضاع الاحتكارية القارة [للسوق الدينية]؛ فأنا أزعم أن قلة من الناس هي التي ستميل إلى عزو المعدلات المرتفعة للعلمنة في ألمانيا الشرقية مقارنة بألمانيا الغربية إلى واقع كون مجتمع أوروبا الشرقية أكثر حداثة من نظيره الغربي، ما لم يكن المرء يريد، طبعاً، أن يحاجج عن كون العلمانية نفسها برهانا على الحدائة.

بل واقع الأمر، أنه ولكي نفهم هذه التنوعية الكبيرة في أنماط العلمنة داخل أوروبا، ليس فقط فيما بين ألمانيا الشرقية والغربية وإنما فيما بين مجتمعات أوروبية أخرى تتشابه في جوانب أخرى عديدة، على سبيل المثال فيما بين بولاندا وجمهورية التشيك (كلاهما مجتمع شرق أوروبي، سلافي اللغة، سوفيتي الكاثوليكية)، أو فيما بين فرنسا وإيطاليا (كلاهما مجتمع حديث، لاتيني الكاثولوكية)، أو فيما بين هولاندا وسويسرا (كلاهما مجتمع حديث بدرجة عالية، ثنائي النحلة: كاثوليكي وبروستانتي كالفيني)، ينبغي أن يكون واضحا، إذن، أنه على المرء أن يصرف نظره عن معدلات التحديث والاحتكارية القارة [في السوق الدينية]، لفقرهما التفسيري، ويصرفه، عوضاً عن ذلك، إلى أنماط العلاقات التاريخية بين الكنيسة والدولة والأمة والمجتمع المدني. فوحده تحليل تاريخي مقارن بوسعه أن يساعدنا على تجاوز هذا الطريق المسدود (٦٣).

يشكل العزوف الجذري عن الذهاب إلى الكنائس عبر أوروبا منذ خمسينات القرن المنصرم الدليل الأقوى الذي يرتكن إليه أنصار النظرية التقليدية للعلمنة؛ فأقل من (٢٠ ٪) من السكان في معظم بلدان أوروبا يواظبون على الذهاب للكنيسة، بينما تتضاءل هذه النسبة تماما في كل من ألمانيا الشرقية وروسيا والدول الإسكاندنافية (٦٤)، وعندما نقارن هذا الدليل بالدليل المناقض له المتمثل في الحيوية المستمرة التي تتمتع بها الأديان الإبراشينية (٦٥) والجماعية (٦٦) في الولايات المتحدة، عبر مختلف الديحل (كاثوليكية وبروتستانتية،

(63) José Casanova, "Beyond European and American Exceptionalism: Towards a Global Comparative Perspective," in Grace Davie, Paul Heelas, and Linda Woodhead, eds, *Predicting Religion* (Burlington, VT: Ashgate, 2003).

(٦٤) السويد، الدانمارك، النرويج، وفنلندا. (المترجم).

(65) Congressional.

* الكنائس إذ تنقسم لإبراشيات شبه مستقلة عن بعضها البعض، كضرب من الفيدرالية الدينية إن جاز التعبير. (المترجم).

يهودية وإسلامية، والآن هندية وبوذية)، يتجلى لنا الفارق الأساسي بين التدينية الأمريكية والتدينية الأوروبية: تتخذ العلمنة في أوروبا وبشكل أساسي صيغة (اللاتكنيس) ^(٦٧) (Entkirchlichung)، والتي ينبغي أن تفهم على أنها ضرب من التحرر من التدينية العقديّة ^(٦٨) المؤقّلة ^(٦٩) الموروثة عن النظام الويستفالي ^(٧٠)، فالمسيحية الأوروبية، ولمختلف الأسباب، لم تنجز أبداً النقلة التاريخية الكاملة من الكنائس القومية الإقليمية، المؤسسة على الإبريشية الإقليمية أو الـ (Pfarrgemeinde) ^(٧١) إلى نحل المجتمع المدني التنافسية، المؤسسة على الجمعيات الدينية الطوعية، كشكل حديث للجماعة الدينية [وهي النقلة التي أنجزتها المسيحية الأمريكية].

التمييز التحليلي بين (الكنيسة)، و(النحلة) ^(٧٢) هو، إذن، المفتاح لأي تحليل مقارنة للتطورات الدينية ولأنماط العلمنة في كل من أوروبا والولايات المتحدة. تبعا لماكس فيبر فإن الكنيسة هي، من منحنى سوسولوجي، مؤسسة إكليريكية تدعي احتكار سبل الخلاص فوق إقليم معين. والحال، أن أقلمة الدين وما يوازيه من عقدنة ^(٧٣) للدولة، للأمة، للشعب هما الوقائع الأساسية والمبادئ التأسيسية لنظام الدول الإقليمية ذات السيادة الويستفالي، الذي بزغ بأوروبا في صدر أحداثها، على إثر ما يسمى بالحروب الدينية. فمبدأ (cuius regio eius religio) ^(٧٤) من يملك الأرض يملك الدين [أو (الناس على دين ملوكهم)] بالمعنى التقريري للجملة] هو المبدأ التأسيسي العام لهذا النظام، مبدأ قد كان، علاوة على ذلك، راسخا بالفعل قبل الحروب الدينية، بل حتى قبل الإصلاح البروتستانتي، كما يتجلى في طرد المسلمين واليهود من أسبانيا على

(66) Associational.

(67) Unchurching.

(68) Confessional.

* التدين (المسيحي) الذي يشترط الإيمان بنسق عقدي صارم ينبغي أن يأخذه المرء بقوة كيما يصير مؤمنا حقا. (المترجم).

(69) Territorialized.

(٧٠) نسبة، بالطبع، لصالح ويستفاليا في (١٦٤٨ م)، الذي وضع حداً لحرب الثلاثين عاما في أوروبا، والذي على إثره بزغ مفهوم السيادة، والدولة القومية والعلاقات الدولية، وفي هذا الصدد، قد صار لكل إقليم دينه الخاص، كنيسته الخاصة، وانظر ما يلي من المتن. (المترجم)

(٧١) الإبريشية أو الكنيسة المحلية بالألمانية. (المترجم).

(72) Denomination.

(73) Confessionalization.

* عقدن الدولة أي جعل لها عقيدة: أن يكون للدولة بما هي كذلك، للأمة، للشعب ككل، دين ما، عقيدة ما رسمية وموحدة. (المترجم).

(٧٤) من مبادئ صلح ويستفاليا: أن يكون دين أمير ما هو الدين الرسمي لشعبه ولدولته. (المترجم).

يد الملكيات الكاثوليكية بغرض مأسسة دولة إقليمية كاثوليكية تحكم مجتمعاً كاثولوكياً متجانساً دينياً. وما أضافه صلح ويستفاليا هو تعميم هذا النموذج الثنائي: عقدنة الدول، والأمم، والشعوب، وأقلمة الدين الإكليريكي فيما بين الدول الإقليمية الأوروبية الناشئة. لقد كانت كل دولة أوروبية حديثة (فيما عدا الكومنويلث البولندي الليتواني) تعرف عقائدياً بوصفها دولة كاثولوكية، إنجيليكانية، لوثرية، كالفينية، أو أورثودوكسية. وفي هذا الصدد، تكون المجانسة الدينية بل التطهير العرقي-الديني في بعض الأحيان قد وقفت شاهداً على الجذور الأولى للدولة الأوروبية الحديثة.

ها هو ذا العامل الأساسي في التاريخ الأوروبي الحديث المبكر الذي سيحدد الأنماط المتنوعة للعلمنة الأوروبية. وعليه يمكن للعلمنة الأوروبية أن تفهم، إذن، بأحسن الفهم إذ ما نظرنا إليها، ولنتكلم بلغة مقارنة، على أنها سيرورة نزع العقدنة^(٧٥) المتتالية عن الدولة والأمة والشعب، والتي تم اختبارها فينومينولوجياً بوصفها سيرورة تحرر من الهوية العقدية. ولتكن هذه هي إذن السمة التاريخية الفريدة للعلمنة الأوروبية، والتي غدت ينظر إليها راهناً، وبشكل متزايد، على أنها (استثناء أوروبياً) عوضاً عن النظر إليها بوصفها نموذجاً عاماً للتحديث من المرجح تكراره في أي مكان آخر. فواقع الأمر، أن نمط العلمنة الأوروبي من العسير تكراره في سياقات أخرى لم يكن فيها تاريخياً أنماط عقدنة لدول والأمم ولشعوب بحيث يكونوا في حاجة للعلمنة، بنزع هذه العقدنة عنهم.

لو كانت فرضيتي هذه صحيحة سيمنح القول بأن كل من أنماط العلمنة الأوروبية المختلفة وأنماط تشكل المجتمع المدني المتنوعة عبر أوروبا تتعالق بشدة مع أنماط نزع العقدنة عن الدولة والأمة والشعب. والتي هي أنماط معقدة تاريخياً وبالرغم من كونها محكومة بمسار معين إلا أن ذلك لا يمنعها من قطع قفزات ملموسة عند نقاط تحول تاريخية، وهو ما يقدم فرصاً بنيوية لتغير اتجاه أو مراجعة مسار العلمنة بعينه.

هذه الخبرة الفينومينولوجية المشتركة بالمرور بمراحل من نزع العقدنة هي التي تتغلغل في الوعي المرحلاوي الأوروبي النموذجي الذي يفهم سيرورة العلمنة بوصفها سيرورة اعتناق تقدمي من الدين.

وفي واقع الأمر، إذا لم نأخذ في اعتبارنا أنماط العقدنة الأوروبية (*longue durée*) طويلة الأمد^(٧٦) للدول والشعوب والأقاليم، سيستحيل علينا فهم الصعوبات التي تواجهها كل دولة أوروبية لاستيعاب التعددية الدينية، وبالتحديد لدمج الأديان المهاجرة إليها، وذلك بغض النظر عن كونها دولة لا تزال بها أديان

(75) De-confessionalization.

(٧٦) مصطلح لمدرسة الحوليات الفرنسية، المدرسة التاريخية المشهورة. (المترجم).

مؤسسة رسمياً أو كونها دولة علمانية بمقتضى الدستور، و سواء في ذلك الدول الأكثر تديناً والدول الأكثر تعلمناً. وهذه واحدة من أكثر الفروق جذرية [أي التعددية الدينية ودمج الأديان المهاجرة] بين أوروبا والولايات المتحدة التي لم تخضع أبداً لسيرورة عقدنة مماثلة وإنما طورت، وعلى النقيض من ذلك، نموذج النحل الدينية المختلف بشكل جذري.

مستعيراً كلمات كارل ماركس من نصه (في المسألة اليهودية) يمكن للمرء القول بأنه لو كانت أمريكا تتسم بأنها نموذج (اللامأسسة التامة)، وبأنها في الوقت عينه (أرض التدين بامتياز)، فإن المجتمعات الأوروبية تقدم، وعلى النقيض من ذلك، التركيبة المقلوبة من نماذج مختلفة من (اللامأسسة الناقصة)، و(أراضي العلمانية بامتياز)^(٧٧). إن الولايات المتحدة لم تخضع أبداً لسيرورة فصل الكنيسة عن الدولة، وذلك بما أنها لم تحتوي أبداً على دولة عقدية^(٧٨)، أو على كنيسة مؤسسة، بحيث يكون على الدولة أن تفصل نفسها عنها. الأمريكيون أيضاً وعلى خلاف معظم الأوروبيين ليسوا بحاجة للخضوع إلى سيرورة انفكك عقدي^(٧٩) عن مؤسسة إكليروسية قومية، ذلك بما أنه حتى الكنائس الكولونيالية المؤسسة (الإبراشينية، المشيخية^(٨٠)، الإنجليكانية) قد ظلت مؤسسات أقلوية بينما ظلت أغلبية الشعب لامكّنة^(٨١) [منفصلة عن الكنيسة]. لقد ولدت الدولة الأمريكية كدولة حديثة علمانية، ومن ثم، لم تكن في حاجة لأن تخضع لسيرورة نزع عقدنة، كما أن الصيغة الدستورية المزدوجة: عدم مأسسة أي دين كدين للدولة، وحرية الممارسة الدينية قد ضمنت تطوير النحلاوية^(٨٢)، [نظام النحل الدينية] كنظام تعددية دينية حر ومفتوح في المجتمع الأمريكي.

هذه النحلاوية الأمريكية عبارة عن نظام من الاعتراف [الديني] المتبادل بين جمعيات ومؤسسات دينية طوعية وغير مؤقلمة [غير محصورة على وغير مرتبطة رسمياً بإقليم بعينه] ضمن المجتمع المدني، ومن دون أي تنظيم أو تدخل من الدولة حاشا التدخل القضائي عبر المحاكم إذا ما كان ثمة نزاع قانوني فيما بين المنظمات الدينية أو في داخل أي منها. فالدولة الأمريكية ليس بها مكتبا حكومياً لتنظيم أو تسجيل الجمعيات الدينية فقط، وإنما هي لا تملك أيضاً الحق في تسجيل النحلة الدينية لمواطنيها أو الاستقصاء عنها.

(77) Berger, Davie, and Fokas, *Religious America, Secular Europe*.

(78) Confessional.

(79) de-confessionalization.

(80) Presbyterian.

(81) Unchurched.

(82) Denominationalism.

لا يزال التحليل السوسيولوجي الذي قدمه توكيوفيل^(٨٣) لنظام التعددية الدينية الأمريكية الحديث ولصلاته الوطيدة بالنموذج الديمقراطي والتعددي للمجتمع المدني تحليلا كلاسيكيا لا يمكن تجاوزه. فمثل غيره من الزوار الأوروبيين قد أخذ توكيوفيل بالحيوية التي يتمتع بها الدين في أمريكا، و(ما لا يحصى من الطوائف الدينية) التي وجدها هناك. ولكن، وخلافا للعديد من الزوار والمراقبين المتخصصين التاليين له الذين مالوا إلى اختزال أو تفسير هذه الظاهرة بالإشارة إلى (الاستثنائية الأمريكية)، ويكأن حيوية الدين في أمريكا ليست ببساطة سوى الإستثناء الذي يؤكد القاعدة العامة: قاعدة العلمنة الأوروبية، قد رأى توكيوفيل وبوضوح هذه الظاهرة وضعا (غير مسبوق) ناتجا عن التطورات الحديثة، وليس مجرد فضالة تقليدية محكوم عليها بالاختفاء في نهاية المطاف مع سيوررات التحديث التقدمي، ومن ثم، وضعا يمثل تحديا لمسلمة العلمنة الأوروبية.

وواقع الأمر، أن توكوفيل يربطه لتفسيره للحيوية والتعددية المذهلة للدين في أمريكا بنظرية تاريخية للفردوية^(٨٤) الحديثة، وبنظرية تاريخية للمجتمع المدني الحديث، وبنظرية تاريخية للدين المدني الحديث، قد قدم نظرية مؤسسية للحيوية الفريدة لنظام النحلوية الدينية الأمريكي أكثر اقناعا من نظريات جانب العرض والأسواق الدينية الأمريكية المعاصرة. تلك النظريات المبنية على: (أ) مسلمات أنثروبولوجية مشكوك فيها تقضي بوجود ضرب وحيد وكوني من الفعل الإنساني العقلاني ذاك المبني على الحسابات المنفعية للمكسب والخسارة؛ (ب) نظرية تاريخية للأسواق الدينية تقضي بأن جانب الطلب على السلع الدينية ثابت بشكل كوني، وأن ما يتغير هو جانب العرض جنبا إلى جنب مع التغيرات في مستوى التنظيم والمنافسة الحرة في السوق الدينية؛ (ج) نظرية تاريخية لسوق دينية متميزة ذاتيا ومنظمة ذاتيا تبدو وكأنها مستقلة تماما عن الدولة الأمريكية، عن النظام القضائي-الدستوري، عن الأمة الأمريكية، عن الثقافة الأمريكية، ومن ثم هي نموذج يمكن ببساطة تصديره لأي مجتمع آخر في العالم، أو يمكن له، عوضا عن ذلك، أن يزدهر تلقائيا [في أي مجتمع] إذا ما رفعت الدولة يدها تماما عن الأسواق الدينية.

ينبغي أن يكون واضحا، أيضا، أن كل من النماذج المختلفة للنحلوية الدينية ضمن مجتمع مدني تعددي و الكنائس القومية العقديّة المفتقرة للتعددية لهما تبعات هامة ليس على تأسيس المجتمع المدني في البلدان الواقعة على ضفتي الأطلسي كليهما فقط، وإنما أيضا على تطور دولة رفاة احتوائية وتضامنية وأكثر مساواة في أوروبا وضعف تطور هذه الدولة في الولايات المتحدة؛ فالسجلات المريرة حول محاولات إدارة أوباما لإصلاح

(83) Tocqueville.

(84) Individualism.

نظام الرعاية الصحية [أوباما كير]، على سبيل المثال، تؤشر، وبوضوح، على الشرعية الخطابية^(٨٥) للتوجس من ذلك المبدأ المستبد في معظم الدول الأوروبية: توفر نظام صحي قومي عام يضمن الحد الأدنى من المساواة في التمتع بالرعاية الصحية بين جميع المواطنين، بوصفه مشروعاً دولتياً، اشتراكياً، غير أمريكياً، عرضة لأشد النقاشات لعقلانية. والمدهش هنا لا يتمثل في معارضة الجمهوريين المحافظين لمشروع الإصلاح الديمقراطي هذا وإنما يتمثل في أن حججهم لا تزال تجد لها مثل هذا الصدى ضمن الرأي العام الأمريكي.

يقينا، بوسع المرء أن يجد انجذابات انتقائية^(٨٦)، وطيدة بين النموذج ضد-الدولتي لعلاقات الدولة بالمجتمع المدني ونموذج حرية الممارسة الدينية المحمية من أي ضرب من ضروب الضبط أو التنظيم الدولي. ولكن التأويلات العلمانية للعلاقة بين غياب دولة رفاه في أمريكا وبين حيوية الدين فيها تقلب، من وجهة نظري، طبيعة [واتجاه] هذه العلاقة رأساً على عقب؛ فليس الأمر وكما يجادل نوريس^(٨٧)، وإنجليهات^(٨٨) أن الأمريكيين لا يزالون متدينين بسبب إحساسهم بعدم الأمان الوجودي الناتج عن غياب دولة الرفاه [أي أن غياب دولة الرفاه هو الذي أدى إلى بقاء الدين]، وإنما هو، عوضاً عن ذلك، أن الأمريكيين قد أجهضوا كل محاولة لمأسسة دولة الرفاه، بسبب نموذج المجتمع المدني المنظم ذاتياً، والمدار ذاتياً، والمتعلق بشكل جوهري بنموذجهم النحلوية الدينية [أي أن الدين هو الذي أدى إلى غياب دولة الرفاه].

والحال، أن نوريس وإنجليهات قد أضافاً أبعادا جديدا للنزاع بين باراديجمي العلمنة المتنافسين بتقديمهما أدلة عالمية مقارنة جديدة من خلال مسح قيم العالم [الذي أسسه ويديره إنجليهات]^(٨٩)، والذي قد يبدو أنه يدعم البارديجم الكلاسيكي للعلمنة، إذ يستنتج منه ظاهريا وجود تعالق وطيد بين معدلات التقدم

(85) Discursive legitimation.

(86) Elective affinities.

* مصطلح كيميائي الأصول، استعاره غوته عنواناً لرواية له، وطوره ماكس فيبر فيما بعد للتعبير عن الانجذاب بين البروتستانتية والرأسمالية. (المترجم).

(87) Pippa Norris.

* بيبي نورس (١٩٥٣ م -) أستاذة السياسة المقارنة بجامعة هارفارد. (المترجم).

(88) Ronald Inglehart.

* رونالد إنجليهات (١٩٣٤ م -) عالم سياسة بجامعة ميتشجن. (المترجم).

(٨٩) انظر موقع المسح على الرابط: <http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>. (المترجم).

الاجتماعي-الاقتصادي ومعدلات العلمنة^(٩٠)؛ إلا أنني، أرى، وبالرغم من ذلك، أن هذه الأدلة غير مقنعة بدرجة ما.

فإمريقيا، كل أدلة التعالق الإيجابي [الطردي] بين التحديث والعلمنة قد أتت من مجتمعات غربية مسيحية (مجتمعات ما بعد مسيحية لو شئنا الدقة)، بلدان أوربية غربية في المقام الأول بالإضافة إلى كندا وأستراليا ونيوزيلندا (كانت مجتمعات مستعمرات كولونيلية أوروبية). بينما اليابان هي الدولة الوحيدة غير الأوروبية التي قد تبدو أنها تدعم أطروحة إنجليهات. ولكن في حالة اليابان، كما في حالة الصين، بوسع المرء أن يقدم تفسيراً سوسيو- ثقافياً أكثر إقناعاً لما يبدو أنه بالفعل دليلاً حاسماً على علمانية قد وجدت قبل وقت طويل أصلاً من انطلاق سيرورات التحديث.

لهذا السبب أجد اعتماد هابرماس على الأدلة التي قدمها نورس وإنجليهات، لكي يبقى على فرضية التعالق الجوهرية بين معدلات التحديث ومعدلات العلمنة، أمراً مشكلاً بدرجة كبيرة. أمراً ربما يؤشر على سوء فهم علمانوي قار لا يتناظر مع فكرة هابرماس الجديدة مابعدالعلماني و فقط وإنما يتناظر أيضاً وبدرجة أعلى مع انتباه هابرماس نفسه لـ(الأصول المقدسة لتقاليد العصر المحوري)^(٩١)، ولـ(وعيه بما هو مفقود). [انظر نصه: الوعي بما هو مفقود]. فواقع الأمر أن وعياً بأي ضرب من ديناميكيات العقلنة الدينية أو حتى مجرد الانتباه له لهُ أمر غائب بشكل مطلق عن أطروحة إنجليهات الاختزالية واللاتاريخانية حول الدين، ومع ذلك، حقيق على المرء بأن يعترف بأناقة هذه الأطروحة في بساطتها المادية والوضعية بشكل مطلق!

والحال، أن نظرية إنجليهات حول الدين تنكص إلى جينولوجيات القرن التاسع عشر الوضعية للدين (البدائي)، دونما أن يكلف نفسه عناء الاستفادة من نظريات دوركايم أو فيبر السوسولوجية الأكثر تطوراً [من تلك الجينولوجيات الوضعية]. إن الدين بوصفه ظاهرة سوسيو- نفسية ليس، وفقاً لإنجليهات، سوى مجرد استجابة لأوضاع عدم الإحساس بالآمان الوجودي المادي. وبالنظر إلى الآمان الوجودي المادي المتزايد المصاحب للتقدم الاقتصادي، يكون الدين، على الأرجح، فاقداً لقيمة الوظيفة ولـ (raison d'être) علة وجوده. ومن ثم خالص إنجليهات إلى هذا التنبؤ الغائي: التحديث المتزايد يكون على الأرجح مصحوباً بعلمنة متزايدة، وهو الأمر الذي يبدو أن قد تأكد بواسطة مسح قيم العالم. وبالنسبة للمجتمعات مابعدالصناعية فإن

(90) Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (New York: Cambridge University Press, 2004).

(٩١) ورقة غير منشورة قدمها في ورشة عمل في (٢٠٠٩ م) ووزعت على المشاركين فيها.

الدين الذي يصاحب اقتصاديات الندرة والعوز المادي قد تم استبداله، على ما يبدو، بأشكال القيم الروحية مابعدالمادية الأسمى قدرا.

وللمرء أن يتساءل عن مدى استعداد إنجليهاتر للاعتراف بالسمة الباراديجمية المابعدمادية للسعي الروحاني للبوذا ولكل سبل النجاة والخلاص الفردي (فيما وراء تحقيق الازدهار الإنساني المادي) الأخرى التي رافقت العصر المحوري. يقينا قد كانت المساعي الدينية الفردية متعددة الأنماط ومتعددة الآلهة خيار هاما على الأقل بالنسبة للنخبة ولأولى العزم^(٩٢) في التقاليد الهندوسية والبوذية والطاوية. ما يدعو إنجليهاتر بنشر القيم الروحانية مابعدالمادية يمكن أن يفهم، في هذا الصدد، إذن، بوصفه تعميم ودمقرطة الخيارات التي لا تزال حتى الآن حكرا على النخب وأولى العزم في معظم التقاليد الدينية. فكما أن الامتيازات المادية التي كانت حكرا على النخب لآلف السنين قد غدت متاحة للجميع، ينبغي للاختيارات الدينية التي كانت حكرا عليهم أن تعمم على الجميع هي الأخرى. والحال، أنه لن يكون من اللائق وسم سيرورة تعميم الفردنة الدينية هذه بأنها اضمحلالا للدين أو بأنها سيرورة علمنة.

تمثل كل من الصين والولايات المتحدة انحرافا جليا على خريطة إنجليهاتر العالمية للقيم سواء على المحور العمودي: (قيم تقليدية/علمانية-عقلانية)، أو المحور الأفقي: (قيم بقاء/قيم التعبير عن الذات)^(٩٣)، وهو الأمر الذي يضع النظرية برمتها في موضع المساءلة، بل قد يقلبها رأسا على عقب؛ فبالنظر إلى فرضيته الأساسية: «الذين يتعرضون في سني تكوينهم لمخاطر موجهة للأنما (تهديدات لذواتهم ولعائلاتهم) أو لمخاطر موجهة للمجتمع (تهديدات للجماعة المنتمين لها) يميلو لأن يكونوا متدينين أكثر بمراحل من أولئك الذين ترعرعوا في ظل ظروف أكثر أمانا وراحة وقابلية للتوقع»^(٩٤)، وبالنظر إلى التجربة الكارثية لانعدام الأمان الوجودي المادي التي عانتها قطاعات واسعة من الشعب الصيني على مدار القرن العشرين، كان على المرء أن يتوقع وجود معدلات عالية من التدين بين الصينيين وتحديدًا بين الأجيال كبيرة السن منهم، وهو ما تثبت الأدلة عكسه تحديدا. فالصين جنبا إلى جنب مع اليابان، وربما لنفس الأسباب، تعتبر من أشد المجتمعات علمانية

(92) Religious Virtuosi.

* بالمعنى الفييري للكلمة: الموهوبون دينيا، المتفانون في العبادة. (المترجم).

(٩٣) تسمى بخريطة إنجليهاتر-ويلزل الثقافية. انظرها تفصيلا على الرابط:

<http://www.worldvaluessurvey.org/WVSContents.jsp> (المترجم).

(94) Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular*, p. 5.

على ظهر الأرض، على الأقل وفقا للمقاييس الغربية المسيحية للتدين التي اعتمدها إنجليهاتر نفسه في مسح قيم العالم^(٩٥).

كون مجتمع مثل المجتمع الصيني (علماني)، وغير متقدم اقتصاديا في الوقت عينه، وكون مجتمع كالمجتمع الأمريكي يبدو أنه يغدو أكثر تدينا كلما غدا أكثر تقدما، كلاهما دليلان يدفعانا لوضع فرضية التعالق الجوهرية بين التحديث والعلمنة في موضع المساءلة. إن الدين في أمريكا ليس مجرد بقايا مجتمع تقليدي ما قبل حديث، وإنما هو منتج من منتجات الحداثة الأمريكية. ومن ثم، فإن التنبؤ بأن التدين سيضمحل في نهاية المطاف عندما تغدو الحاجات المادية للأمريكيين ملبأة بشكل أوفى، هو تنبوء مشكل بدرجة كبيرة. والحال، أن أي من التفسيرات الثلاثة التي قدمها نوريس وإنجليهاتر للاستثناء الأمريكي يبدو مقنعا بدرجة كبيرة.

فإن نعزو التدينية الأمريكية العالية إلى انعدام الأمان الاقتصادي المصاحب لغياب العدالة الاقتصادية، يبدو أنه أمرا غير مقنع بالمرّة، وذلك عندما تكون كل قطاعات الشعب الأمريكي من أكثرها حظوة لأكثرها افتقارا تبدي معدلات تدين عالية، على الأقل مقارنة بمعظم المجتمعات الأوروبية الغربية^(٩٦).

فكما أشرت آنفا، أن حجة نوريس وإنجليهاتر بأن الأمريكيين لا يزالون متدينين بسبب غياب دولة الرفاة تـقلب، من وجهة نظري، الاتجاه الأكثر قبولا للعلاقة بين نظام النحلاوية الدينية وبين ضعف دولة الرفاه في الولايات المتحدة.

كذلك هو الحال بالنسبة للحجة القائلة بأن الأمريكيين لا يزالون، وبشكل مفارق، متدينين بسبب التدفق المستمر للمهاجرين الفقراء من البلدان المتخلفة، فهي حجة مشككة من الناحية الإمبريقية هي الأخرى وذلك لأسباب عدة؛ فليس ثمة دليل واحد على اضمحلال التدينية في أمريكا خلال الفترة الممتدة من أواخر عشرينات القرن المنصرم إلى منتصف ستينياته، حيث كانت بوابات الهجرة (لأي غرض) إلى أمريكا مغلقة تماما، وهي الفترة التي تزامنت أيضا مع مأسسة محدودة لدولة الرفاه. كذلك ليس ثمة أدلة على انتعاش التدينية في أمريكا بعد منتصف الستينات حيث فتحت أبواب الهجرة على مصريها مرة أخرى. وعلاوة على ذلك، فإن افتراض كون المهاجرون أكثر تدينا لأنهم قادمون من دول متخلفة اقتصاديا هو أيضا افتراض مشكل، وذلك بما

(٩٥) ثمة أدلة ذات بال، بالرغم من ذلك، على ضروب مختلفة من الإحياء الديني في الصين المعاصرة (حركات النشاي جونج qigong، كما المسيحية الإنجيليكانية، والطاوية كما الدين الشعبي، والكونفشيوسية كما البوذية) مصاحبة لما تشهده من معدلات نمو اقتصادي درامية، ومعدلات تقدم سوسيو - اقتصادي متزايدة فيما بين قطاعات عريضة من الشعب الصيني شبيهة بالتطورات المرافقة للتحديث في كوريا الجنوبية، وبدرجة أقل بتلك التي في اليابان.

(٩٦) بل واقع الأمر أن نسبة المتدينين في القطاعات المعوزة أقل من نسبتهم في القطاعات ذات الحظوة.

أن نصف المهاجرين الجدد بعد منتصف الستينات قد كان مستوى تعلمهم ودخلهم أعلى من مستوى تعلم ودخل الفرد الأمريكي المتوسط. وعلاوة على ذلك، أيضا، ثمة أدلة تاريخية لا تدحض على أن المهاجرين إلى الولايات المتحدة في جميع موجات الهجرة الناجحة خلال القرن العشرين وأواخره، قد غدوا باستقرارهم في الوطن الجديد أكثر تدينيا وليس العكس. فواقع الأمر أن معظم الجماعات المهاجرة، بروتستانتيون وكاثوليك، يهود ومسلمين، هندوسيين وبوذيين، راهنا وفيما مضى، يقولون أنهم قد غدوا في الولايات المتحدة أشد تدينا مما كانوا عليه في أوطانهم القديمة قبل الهجرة^(٩٧).

وأود أن أضيف، في هذا السياق، إن ارتكان هابرماس إلى العلمنة السريعة لأسبانيا ما بعد فرانكو بوصفها دليلا على التعالق بين التحديث والعلمنة، يبدو لي، أيضا، مشكلا بنفس الدرجة؛ فمن وجهة نظري، تقدم العلمنة العنيفة والسريعة للمجتمع الأسباني في خلال جيل واحد، والتي تلت العقدة القسرية للشعب الأسباني في ظل نظام فرانكو، دليلا أكثر إقناعا على تعالق سيورورات العلمنة في أوروبا مع ديناميكيات نزع العقدة [عوضا عن تعالقها مع سيورورات التحديث كما يرى هابرماس]. يمكن للحالة الأسبانية، إذن، أن تؤل فينومينولوجيا، بوصفها دليلا على التحويل المتسارع^(٩٨)، والهائل لشعب إلى العلمانية، شعب يريد أن يغدو وبشكل نهائي (حديثا) و(أوروبيا) بعد تجربة طويلة من التخلف والعزلة^(٩٩).

لا غرو إذن أن تكون أسبانيا واحدة من عدد قليل من البلدان الأوروبية (بالإضافة إلى أيرلاندا) التي لم تثار فيها مسألة (ما بعد العلماني) على الإطلاق.

(97) José Casanova, "Immigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison," in Thomas Banchoff, ed., *Democracy and the New Religious Pluralism* (New York: Oxford University Press, 2007), pp. 59–84.

(98) Nach-holende.

* بالألمانية في الأصل، وهي كلمة تحمل معنى المسارعة والتدارك و(اللاحق بـ)، وفيها إحالة لنص هابرماس (nachholende revolution). (المترجم).

(99) José Casanova, "Spanish Religiosity: An Interpretative Reading of the Religion Monitor Results for Spain," in Bertelsmann Stiftung, ed., *What the World Believes: Analyses and Commentary on the Religion Monitor 2008* (Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009), pp. 223–56.

* ثالثاً: هل (لا يزال) علمانيين، أم أننا نشهد بزوغ (مجتمع عالمي ما بعد علماني)؟

بقدر ما تتطلب الإجابة على هذا السؤال إسقاط المرء لمنظوره وتأويله لما تبدو أنها توجهات معاصرة على المستقبل؛ إلا أنّ المرء لا يزال بوسعه، في أحسن الأحوال، أن يحزر باحتراس بعض الأجوبة، واعياً تماماً بالسجل البئيس للعلوم الاجتماعية في مضمار التنبؤ التاريخي، وذلك بما أن التاريخ يظل مشروطاً، ومن ثم، غير قابل للتنبؤ، ومفتوحاً بشكل أساسي.

بالنظر إلى الدلالة الأولى لكلمة (علماني)، أي العيش فينومينولوجيا ضمن الإطار المحايد للعالم العلماني، فليس نحن الغربيين فقط من لا يزالون علمانيين وسيظلون كذلك، على الأرجح، في المستقبل المنظور، بل حتى المجتمعات غير الغربية تصبح هي الأخرى وبشكل متزايد علمانية؛ بمعنى أن النظام الكوني يتم تحديده فيها، وبشكل متزايد، وفقاً للعلم الحديث وللتكنولوجيا، والنظام الاجتماعي يتم تحديده وفقاً لدولة المواطنة (الديمقراطية) واقتصاديات السوق، والمجالات العمومية الوسيطة، والنظام الأخلاقي يتم تحديده وفقاً لحسابات الفاعلين الأفراد المتمتعين بالحقوق، الكرامة الإنسانية، الحرية الفردية، المساواة، وابتغاء السعادة. وفي واقع الأمر، على المرء أن يعترف بأن العالم بأكمله يغدو، بشكل متزامن، أكثر (تديناً)، وأكثر (تعلمناً)، وذلك بمحاذاة العولمة المتزايدة لنظام التصنيف الثنائي المسيحي الغربي: الواقع الديني/الواقع العلماني. لقد تمت عولمة مقولتي (الديني)، و(العلماني)، ولأول مرة، في كل الثقافات غير الغربية.

وبالنظر إلى الدلالة الثانية لكلمة (علماني)، [العيش الخلو من الدين]، فليس ثمة أدلة ذات بال على وجود إحياء ديني فيما بين سكان المجتمعات الأوروبية الغربية، لو استثنينا الجماعات المهاجرة. وإمّا، في أحسن الأحوال، يمكن للمرء أن يقول أن الاضمحلال الديني قد تباطأ أو تعثر. فواقع الأمر أن معدلات العلمنة قد وصلت في العديد من المجتمعات الأوروبية إلى نقطة اللاعودة. فالدين بوصفه (سلسلة الذاكرة الجماعية) ⁽¹⁰⁰⁾، حتى نستخدم مصطلح عالمة الاجتماع الفرنسية دانيلا هيرفيو – لاجار ⁽¹⁰¹⁾، يبدو أنّه قد انكسر بلا أي أمل في الإصلاح، فأجيال عريضة من الأوروبيين اليافعين يتعرعون الآن من دون أية علاقة شخصية مع التقليد

(100) A chain of memory.

* تفرق هيرفيو-لاجار بين الدين وبين غيره من أنظمة المعنى على أساس وظيفي، إذ تعتبر الدين هو نظام المعنى الذي يربط رمزياً (تماماً كسلسلة) بين ذاكرة الأفراد، مشكلاً ذاكرة جماعية يشعر الفرد من خلالها بالانتماء إلى جماعة بعينها. (المترجم).

(101) Danièle Hervieu-Léger.

الديني المسيحي أو حتى من دون أية معرفة به^(١٠٢)، وليست الكنائس المسيحية وحدها هي التي فقدت دورها في سيرورة التشنة الدينية، وإنما فقدته الأسر أيضاً، وذلك هو الأهم. لو استثنينا حدوث صحوة دينية غير متوقعة، فإنه من غير المرجح أن تنقلب سيرورة العلمنة الأوروبية، أي أن ينقلب (لا تكليس)^(١٠٣)، الشعوب الأوروبية [انفصالها عن الكنيسة]. وفي هذا الصدد، يكون من عدم النضج، إذن، الحديث عن المجتمعات الأوروبية بوصفها مجتمعات ما بعد علمانية.

ومع ذلك، ثمة شيء هام يحدث للروح الأوروبية العلمانية؛ فلا العلمانية الساذجة، بادئ الرأي، التي تقبل الوجود الخلو من الدين بوصفه الشرط الحديث شبه الطبيعي، ولا فهم الذات العلماني، الذي حول سيرورة العلمنة الأوروبية المسيحية الخاصة إلى سيرورة تطور كونية معيارية للبشرية قاطبة [أي الدلالة الثالثة لكلمة (علماني)]، يمكن الدفاع عنه ببساطة، أو استبداهه ببساطة دونما مساءلة أو معارفة بعد الآن. بالطبع نحن [الأوروبيون] لم نغدو (متدينين) بعد ولكننا، يقينا، قد غدونا مهووسين بالدين كسؤال، وتحديد كقضية عمومية^(١٠٤)، وواقع أننا نتساءل هل دخلنا مجتمعا ما بعد علمانيا أم لا هو بحد ذاته دليلا على كوننا قد تجاوزنا العتبة التي لا يمكن لنا بعدها أن نظل علمانيين مستبدهين لعلمانيتنا. (كشأنه في العديد من المناسبات عبر مجمل أعماله القديرة، ها هو هابرماس يقوم بقراءة (إشارات الزمن) مرة أخرى، ويتأول روح العصر بضرب من الدقة النبوية [بحديثه عن ما بعد العلماني]. بالطبع بوسع أي كان أن يعيد التوكيد على علمانويته بل وحتى بشكل نضالي وشرس. ولكن ذلك ليس سوى ردة فعل على ما يرى على أنها عودة غير مرحب بها للمكبوت^(١٠٥)، عودة لما يعتقد أنه شيء قد تجاوزناه بالفعل وتركناه وراء ظهورنا [أي: الدين]. وخلافا لدفاعه عن الحداثة في مواجه موجات مابعدالحداثة، يبدو أن هابرماس مستعد في هذه المناسبة لمراجعة علمانويته وتبني موقفا مابعدعلمانويا [برفض هذه النظرة للدين، أو سوء الفهم العلماني للذات هذا].

والحال، أن ثمة أسباب عديدة تدفع لهذا الموقف المتساءل ولهذه المراجعة. وسوف أقتصر هنا على ذكر ثلاثة منها، والتي تتماشى مع نفس الظواهر التي حللها هابرماس:

(102) Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 2000).

(103) Unchurched.

(104) José Casanova, *Europas Angst vor der Religion* (Berlin: Berlin University Press, 2009).

(105) Return of the repressed.

* عودة المكبوت، بالمعنى الفرويدى للكلمة. والكلام بالطبع هنا على النظرة الأوروبية العلمانية المرحلوية للدين. (المترجم).

(أ) العولمة:

السبب الأول والأكثر جلاء يمكن إدراجه تحت هذه الكلمة - الشفرة: (العولمة)، ففي عصرنا العولمي هذا، يتأكد يوما بعد يوم أن التطورات الأوروبية العلمانية ليست معيارا كونيا ينطبق على بقية العالم؛ فبقدر تحديث بقية العالم بقدر ما لا يغدو سكانه أكثر علمانية مثلنا وإنما يغدون أكثر تدينا، أو يغدون، في واقع الأمر، أكثر تدينا وأكثر تعلمنا بشكل متزامن، وهو ما يشوش علينا بالطبع بتصنيفاتنا الثنائية [إما أكثر علمانية أو أكثر تدينية] (١٠٦). وبمجرد ما يغدو جليا أن علمنة أوروبا ليست، من منحنى مقارن، معيارا كونيا وإنما هي، عوضا عن ذلك، استثناء، تكف النظرية القديمة التي تفسر العلمانية الأوروبية بشرطها بالحدثة الأوروبية عن أن تكون مقنعة.

لم تعد الولايات المتحدة، إذن، وحدها التي تمثل استثناء لقاعدة العلمنة الأوروبية، وإنما ما تبقى من العالم يبدو أنه استثناء بالقدر نفسه، ومن ثم، قد وصلنا للنقطة التي نتحدث فيها عن (الإستثناء الأوروبي)، فوسائل الإعلام العولمية لا تركز باستمرار على (دور الدين الذي لا ينقطع في تعزيز الصراعات وفي تسويتها)، فقط وإنما على الحيوية غير المتوقعة لأديان العالم في ظل الأوضاع العولمية. لقد آن الأوان، إذن؛ لأن نتوقف عن النظر إلى هذه الإحياء الديني على أنه مجرد بقاء واستمرار لشيء تقليدي، وأن نشرع في مساءلة أنفسنا عن مدى كون تشكيل المجتمع العالمي نفسه (عن مدى كون سيرورة العولمة نفسها) هو ما يدعو إلى ردات فعل دينية، والتي تستجيب لها أديان العالم القديم كل بطريقته. إن العولمة لم تفرض تحديات فقط أمام أديان العالم القديم وإنما قد أتاحت لها أيضا فرصا جديدة عظيمة.

ولكن ينبغي علينا، بالطبع، أن نكون متحفظين تجاه خطاب الإستثنائية الأوروبية الجديد المزوق، وذلك لسببين رئيسيين: أولا؛ لأنه عندما يتعلق الأمر بـ (الدين)، وبضديده (العلماني) لا يكون ثمة أي قاعدة كونية. وبالتالي علينا أن نعرف بتواضع أن العديد من مقولاتنا (وتصنيفاتنا) الموروثة مشتقة من تطوراتنا الأوروبية العلمانية المسيحية، ومن ثم، هي تقعد بنا عندما نحاول فهم التطورات المناظرة في بقية العالم، فعوضا عن أن تيسر لنا الفهم تقودنا هذه المقولات إلى سوء فهم لا يحتمل. فلا واحدة من هذه المقولات قد أثبتت فاعليتها في محاولتنا لفهم التطورات الراهنة حول العالم: كمقولة الأصولية الدينية، كما لو كنا نشهد ردة فعل عالمية

(١٠٦) للمزيد عن هذه النظرة الثنائية انظر تشارلز تايلور، العلمانية الغربية، أوراق نماء، (رقم/ ١٢٠)، خاصة القسم الثاني من هذا النص والموسوم بنزع السحر: من الذات المسامية إلى الذات المعزولة. (المترجم).

واحدة ضد الحداثة العلمانية؛ ولا المصطلح الذي اجترحه بيتر برجر (نزع العلمنة عن العالم)، كما لو كنا نشهد ببساطة قلبا لسيرورات العلمنة؛ ولا حتى تعبيرات ك (عودة الدين)، أو (الإحياء الديني)، كما لو كنا نشهد ببساطة عودة الأديان التقليدية القديمة. نحن نحتاج أولا، إذن إلى (نزع العلمنة) عن وعينا وعن مقولاتنا الحداثوية والعلمانوية قبل أن نستطيع تطوير مفاهيم أفضل تمكنا من فهم جدوة وحداثة هذه التطورات.

وثانيا؛ لأنّ خطاب الإستثنائية الأوروبية هو نفسه إشكاليا وذلك لأنه حتى في الداخل الأوروبي ليس ثمة قاعدة واحدة متبعة للعلمنة.

إنه الفهم الذاتي العلمانوي للتحديث الأوروبي في مواجهته الكولونيالية العالمية للآخر هو الذي جعل سيرورة العلمنة الأوروبية بمثابة قاعدة. فما يشهد عليه التاريخ أنه ثمة أنماط عديدة ومركبة من العلمنة والإحياء الديني عبر أوروبا، بعضها مرتبط جوهريا بالتطورات الكولونيالية العالمية فيما وراء أوروبا. وهو ما يصل بنا إلى السبب الرئيسي الثاني لمراجعتنا، ولانهمانا المرير بالدين.

(ب) الوحدة الأوروبية:

لقد أثبتت سيرورة الوحدة الأوروبية، التوسع نحو الشرق، وإمكانية دخول تركيا للاتحاد الأوربي أنه ليس ثمة قاعدة أوروبية. فلا واحد من النماذج الوطنية، الفرنسي أو الألماني، الهولاندي أو الإيطالي، الدانماركي أو البريطاني، يمكنه أن يصير نموذجا أوروبيا معما. فالنقاشات الضارية حول دياجة الدستور الأوروبي تجلي قدر التشوش حول ما يسمى بالقيم الأوروبية الأساسية، حول الفكرة الإشكالية القاضية بأنه على المرء أن يختار بين القيم المسيحية والقيم العلمانية، أو بين المسيحية والتنوير كمصدر لما يفترض أنها قيما أوروبية عالمية.

لزما على المرء أن يضيف أيضا المشهد المحير لانضمام تركيا للاتحاد الأوروبي، مشهد تركيا الديمقراطية المسلمة التي ربما ينطبق عليها كل المعايير الرسمية للانضمام للنادي الأوربي ولكنها لم تنضم بعد ولا تستطيع أن تصير أوروبية تماما وذلك لأنها ليست مسيحية وليست علمانية.

(ج) الهجرة والتعددية الدينية المتزايدة:

وأخيرا هناك الواقع غير المسبوق للمجتمعات الأوروبية التي غدت بسبب السيرورات المتداخلة للفردنة الدينية و الهجرة المتزايدة متعددة دينيا سواء للمرة الأولى أو للمرة أخرى بعد مرور قرون عديدة. لقد صار نموذج الدولة-الأمة المتجانسة الموروث عن النظام الويستفالي موضوعا في موضع المساءلة. فالمبدأ الويستفالي (cuius regio eius religio) من يملك الأرض يملك الدين لم يكن قد تغير بدرجة كبيرة سواء

بالانتقال الهام من الملكية إلى السيادة القومية أو الشعبية بعد الثورة الفرنسية، أو بتوسع وترسخ الديمقراطية في المجتمعات الأوروبية الغربية بعد الحرب العالمية الثانية.

والحال، أن الصعوبة الجلية التي تواجهها كل المجتمعات الأوروبية في دمج المهاجرين المسلمين، يمكن أن ترى بوصفها مؤشر على المشاكل التي يعانها نموذج الدولة القومية الأوروبية، سواء كانت علمانية بشكل رسمي أم لا، في تديره للتعددية الدينية العميقة. على المرء، إذن، أن يسأل تلك الفكرة الإشكالية القاضية بأن الدولة العلمانية الأوروبية دولة، وبحكم الواقع، محايدة دينياً، ومن ثم، هي تحتوي بداخلها على الحل الأنسب لإدارة التعددية الدينية في المجتمع. ففي أوروبا اليوم يمثل الإسلام، في واقع الأمر، (الفيل الموجود في الغرفة) ^(١٠٧) في أي نقاش حول الدين والحداثة العلمانية.

* خاتمة:

نحن بحاجة، إذن، لأن نصبح أكثر وعياً بالسيرورة التاريخية المركبة للعلمنة المسيحية الغربية وبعلاقتها بالسيرورات العامة المزعومة للتحديث. علينا أن نتجنب الثنائيات المغلوطة المخترقة لمقولتنا الثنائية: إما ديني أو علماني، إما تقليدي أو حديث. وفوق كل شيء، علينا أن نراجع بشكل نقدي الوعي المرحلاوي المخترق (لتأويلنا الذاتي العلماني للحداثة). أن نغدو ما بعد علمانيين لا يعني، إذن، أن نغدو متدينين مرة أخرى، وإنما أن نسأل وعينا المرحلاوي، أن نحلل إن لم يكن إطارنا المحايد العلماني برمته فعلى الأقل إمكانيات التعالي ضمنه، أن نصبح منفتحين على وقابلين لـ أو على الأقل مهتمين بـ الأشكال العديدة للتدين الإنساني.

إن ما يرومه هابرماس هو مقاومة الحط بالفلسفة على يد الوضعوية ^(١٠٨)، والطبيعوية ^(١٠٩) إلى مرحلة متوسطة بين المرحلة الدينية-اللاهوتية والمرحلة العلمية - الوضعية للعقل البشري. ودفاعه المستميت عن شكل ما بعد ميتافيزيقي ^(١١٠) للتفكير الفلسفي لا يمكن أن يحل العلم الوضعي محله أو يجعل منه أمراً غير ذي بال، لهو دفع جدير بالثناء فعلاً، وضروري خاصة في اللحظة الراهنة التي تتوغل فيها العلموية ^(١١١)، والتكنوقراطية. ولكن عندما يتعلق الأمر بالدين، لا يستطيع المرء أن يتجنب الانطباع بأن هابرماس لا يزال عالقا في الفرضيات

(١٠٧) تعبير إنجليزي سيار يؤشر على التفاضل عن شيء ظاهر لدرجة تجعل من التفاضل عنه محض تعامي متعمد. (المترجم).

(108) Positivism.

(109) Naturalism.

(110) postmetaphysical.

(111) Scientism.

العلمانية المرحلوية التي تحط بالدين إلى مرحلة تم نسخها وتجاوزها بالتفكير الفلسفي ما بعد الميتافيزيقي أو بالتفكير العلمي؛ وإلا كيف للمرء أن يتأول إصراره على أن الخطاب الديني ولكي يؤخذ على محمل الجد في المجال العمومي ينبغي أن يترجم [يلسن] أولاً إلى ما يفترض أنه خطاباً عقلياً علمانياً كونياً، كما لو كان الخطاب العلماني وبحكم التعريف خطاباً عقلياً وكونياً [وبالمخالفة يكون الخطاب الديني خطاباً لا عقلياً ولا كونياً]. يبدو، إذن، أن هابرماس يريد أن يبقى، ولو بشكل مضمّر، على التلازم بين العلماني والعقلائي، وبين الديني وما قبل العقلائي^(١١٢).

وهنا ينبغي أن نستفيد في نقاشاتنا من تحذير بيلا^(١١٣) من أنه ليس ثمة مرحلة من مراحل التطور الثقافي البشري يتم نسيانها كلية، أو يتم نسخها وتجاوزها كلية بالمرحلة التي تليها. نحن البشر لا يمكننا أن نعيش من دون طقوس ولا يمكننا أن نعيش من دون أساطير. حينها يمكن لفكرة أرناسون^(١١٤) حول عمل باتوكا^(١١٥) والتي يبدو أن هابرماس يود أن يصطنعها لنفسه في أعماله الأخيرة، أن تؤخذ على محمل الجد: «فكرة العلمنة المحدودة ذاتياً، التي تعود بوصفها مبدأً تنظيمياً للحدثة، مبدأً سوف يعيد فتح وتأييد الحوار المتبادل بين الفلسفة والعلم والدين»^(١١٦).

(112) Pre-rational.

(113) Bella.

* روبرت نيللي بيلا (١٩٢٧ - ٢٠١٣ م) سوسيولوجي أديان مرموق، من أهم كتبه: (religion in human evolution). (المترجم).

(114) Arnason.

* جون ب. أرناسون (١٩٤٠ م -) سوسيولوجي مرموق يركز على التحليل التاريخي المقارن للحضارات، من أعماله: (Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions). (المترجم).

(115) Patocka.

* جان باتوكا (١٩٠٧ - ١٩٧٧ م)، فيلسوف وفينومينولوجي تشيكي.

(١١٦) اقتباس من مخطوطة غير منشورة لهابرماس، (٢٠٠٩ م)، (ص/ ١)، بعنوان:

Versuch über Glauben und Wissen. Nachmetaphysisches Denken und das säkulare Selbstverständnis der Moderne.