المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

ملف: ندوة "تقديم ومناقشة كتاب
الدين والعلمانية في سياق تاريخي"

تونس- 5 شباط / فبراير 2016

علمنة مفهوم العلمانية

محمد جمال باروت

ملف ندوة "تقديم ومناقشة كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي"

سلسلة: ملفات

جميع الحقوق محفوظة للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات © 2016

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات مؤسّسة بحثيّة عربيّة للعلوم الاجتماعيّة والعلوم الاجتماعيّة التطبيقيّة والتّاريخ الإقليميّ والقضايا الجيوستراتيجية. وإضافة إلى كونه مركز أبحاثٍ فهو يولي اهتمامًا لدراسة السّياسات ونقدها وتقديم البدائل، سواء كانت سياسات عربيّة أو سياسات دوليّة تجاه المنطقة العربيّة، وسواء كانت سياسات حكوميّة، أو سياسات مؤسّسات وأحزاب وهيئات.

يعالج المركز قضايا المجتمعات والدول العربيّة بأدوات العلوم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والتاريخيّة، وبمقاربات ومنهجيّات تكامليّة عابرة للتّخصصات. وينطلق من افتراض وجود أمن قوميّ وإنسانيّ عربيّ، ومن وجود سماتٍ ومصالح مشتركة، وإمكانيّة تطوير اقتصاد عربيّ، ويعمل على صوغ هذه الخطط وتحقيقها، كما يطرحها كبرامجَ وخططٍ من خلال عمله البحثيّ ومجمل إنتاجه.

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات
شارع رقم: 826 – منطقة 66
الدفنة
ص. ب: 10277
الدّوحـة، قطـر
هاتف: 44199777 974+ | فاكس: 44831651 974+
org.dohainstitute.www

علمنة مفهوم العلمانية

محمد جمال باروت*

أودّ أن أقارب مفهومًا يستثمره بشارة بصفة منتجة تحليليًا، وهو "علمنة نظريات العلمنة"، لما يمثّله هذا المفهوم من أهمية إستراتيجية مفتاحية في المشروع على مستوى إنتاج الأفكار، ومساءلة النماذج النظرية للعلمانية. ويقصد بعلمنة نظريات العلمنة تفكيك البنية الأيديولوجية أو الاعتقادية المنظومية الصلبة لمفهوم العلمانية، ونزع التمامية عنها، عبر التمييز بين النظرية والصيرورة التاريخية التي ادعت تلك النظرية نمذجتها نظريًا، وتحولت بالضرورة إلى نمذجة معيارية، أو عبر عملية العلمنة بصفتها صيرورة وما يصفه بالأيديولوجيا العلمانية، والتي يحتمل مضمونها الدلالي الأساسي معنى الاعتقادية.

ويستثمر بشارة في عملية النزع هذه عدة مقاربات منهجية تحليلية أنثروبولوجية وسيميولوجية وسوسيولوجية وتاريخية وجمالية وفكرية وفلسفية، تشتغل معًا بطريقة مركبة، على مستوى التاريخ الطويل المدى للأفكار. ومن شأن هذه المقاربات أن تتيح للمشروع إنزال النموذج من عليائه النظري التمامي الذي اكتسبه في الفهم والتداول، ومن ثمّ إعادة الإنتاج في محددات مبسطة له إلى أرض التاريخ، ومحوّلًا إيّاه من التمركز إلى التعدد والاختلاف، ومن الوثوقية إلى النسبية.

وفي هذا يواصل بشارة على المستوى الفكري العربي الحديث عملية التفكر النقدي في المراحل التطورية الأحدث لهذا الفكر، في مسألة التمييزات بين العلمانية الصلبة والعلمانية الرخوة، وبين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. فهو يفتح الحوار معها، مقيمًا بعض التمايزات واللقاءات في آن واحد، ومميزًا محاولته عن المحاولات التي سبقته في الغوص في المدى الطويل للعلاقة بين التاريخ والأفكار. أي يفهم العلمانية من حيث هي عملية وليس نظرية

* باحث مشارك بالمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة.

معتقدية معيارية قارة في ضوء عملية الغوص تلك، بما يتيح له تفكيكها وتجاوزها، واقتراح أنموذج نظري بمعنى النمذجة أو الأمثلة في فهم علمنة السياسة والدولة. ويتضمّن هذا النموذج التعميمات الأساسية الناتجة عن عمليات الاستقراء والتحليل التي قام بها المشروع للعلاقة الطويلة المدى بين العلمانية والتاريخ. وهذه التعميمات ممتزجة مع فرضيات نظرية يتضمنها النموذج المقترح، قد تحتمل فهم تطورات أخرى في حالات أخرى. غير أنّ بيت القصيد هنا، هو أنّ محاولة المشروع بناء محددات هذا النموذج لم تكن ممكنة من دون فعاليته الأساسية في علمنة نظرية العلمانية أو مفهومها.

تحضر العلمنة في صيغتها الأيديولوجية، ولنقل المعتقدية، نوعًا معتقديًا من أنواع الأيديولوجيات الشمولية. وينزّل بشارة نقده لهذا النوع في سياق نقد جذري للأيديولوجيات الشمولية. ويربط بشارة بين هذه الأيديولوجيات المعتقدية الشمولية والحداثة والتنوير. الأيديولوجيا الشمولية هنا هي الوجه الآخر لعملية العلمنة (ج 2، مج 2، ص 355). ويرى بشارة أنّ هذه الأيديولوجيات "امتداد لفكر التنوير، وليست نوعًا من الردة إلى عصور الظلام، ولا هي بقايا عصور بربرية مفترضة" (ج 2، مج 2، ص 355). والأساس هنا هو أنّ الحداثة جعلت العالم مرجعي الذات، لا يحيل إلّا على نفسه، لكنّ الأيديولوجيا حوّلت سيطرة الإنسان على طبيعته إلى معتقد بديل من الدين. يستثمر بشارة مقاربة فوجلان Voegelin للتمييز بين الديانات الروحية ولا سيما منها المقدّسة والديانات الدنيوية التي تقدّس أشياء وقيمًا دنيوية. والحقيقة أنّ الباحث يغوص في تفكيك ما يسميه مؤرخّو الدين بـ "الأديان البديلة"، ليكشف الطبقات الثاوية فيها من رواسب الأديان الروحية، ولا سيما مفهوم الخلاص في الديانات الشمولية الدنيوية، بل وتغدو في منظوره الأيديولوجيات الدينية الشمولية السياسية من نوع الديانات البديلة، وإن كانت الديانات الروحانية مصدر فكرها. بالطبع مفهوم الخلاص ركن أساسي في علمنة الديانات الروحية، وتحويل الخلاص من السماء إلى الأرض، لكنّ العقيدة الخلاصية الدينية أو البديلة للدين لا تكفي لقيام دين بديل، بل يجب أن تتوافر مركبات أخرى مثل العبادة والطقوس الجماعية وغيرها.

لقد سبق لناصيف نصار أن ناقش مسألة حدود النظر إلى الأيديولوجيات أو الاعتقاديات الحديثة على أنّها أديان بديلة. لكنّ بشارة لا يركن إلى هذا النفي، كما لا يركن إلى التسليم بالاستخدام المرسل لمفهوم الأديان البديلة كما يطرحه مؤرخو الدين، مفضّلًا استخدام مفهوم بدائل من الديانات على مفهوم ديانات بديلة. وهذه

البدائل تشترك مع الأديان، عبر إعادة إنتاج علاقة بالمقدّس، عبر طقوس وشعائر جماعية في زمن العلمنة. لكنّ الدين ليس هو المقدّس، وإن كان المقدّس أو التقديس شرط الدين (ج 2، مج 2، ص 394–395). غير أنّ التواشجات تبقى في خطاب بشارة قوية بين بدائل من الديانات والأديان البديلة، وتظهر أحيانًا بوضوح في صورة ترادف بين بدائل من الأديان وأديان بديلة، لكن بما يمكننا تسميته، وفق المضمون الدلالي للأديان البديلة في النص، بأديان مقلوبة تسم الدولة الشمولية بصفة خاصة. فهذه الدولة تطوّر طقوسًا علمانية مقلوبة للطقوس الدينية، من بدائل مقلوبة عن المعمودية والمناولة وغيرهما (ج 2، مج 2، ص 417–418)، لكن في مخاطبتها بواسطة المصائر التاريخية، فشلت في التحول إلى دين بديل لجماهير واسعة، ليقتصر الإيمان في حالة العقيدة العلمانية كأنها ديانة بديلة على من يصفهم بشارة بـ "المهاويس" (ج 1، ص 301). وفي تاريخ الثورات الكبرى التي ساهمت في تغيير التاريخ العالمي، مرت الثورة الفرنسية بمرحلة عبادة العقل وتحويل الكنائس والكاتدرائيات إلى معابد للعقل، وإعداة إنتاج المضمون الديني الطقسي للمواكب الاحتفالية بطقسية ذات مضمون معاد للدينية، لكنّ هذا المضمون يرتد إلى الطبيعة نفسها التي ينفيها، وهي الطبيعة الدينية. والواقع التاريخي يشير إلى اندراج ذلك في سياق انتشار عقيدة التقدم التاريخانية التي أحلّت الإنسان أو الطبقة أو الأمّة أو العرق مكان الله، فجوهر الحداثة هنا هو جعل العالم ذاتي المرجع.

وهو في ذلك، يقارب مفهوم الأديان الروحية على مستويات عدة أنثروبولوجية وسيميولوجية وظواهرية، محولًا مفهوم الديني نفسه إلى مفهوم إشكالي، ليموقع المشتركات بينها من ناحية المقدس والطقسية السيميولوجية الشعائرية. فهو يميز مفهوم شبه الأديان البديلة عن الأديان البديلة، كما في محافل عبادة النجوم في الرياضة والاستهلاك والاحتفالات الطقسية في الظواهر الاجتماعية. ويحدد العلاقة بين هذه النشاطات الاجتماعية التي تعيد إنتاج الجماعة أو تعبّر عن روحها والطقوس الدينية بكونها حالات إشباع للمقدّس. والجوهري هنا هو التمييز بين الدين والشعور بالمقدّس. وهي قابلية قائمة في الإنسان حتى بعد انحسار الدين والوعي الديني. وهذا هو شبه الدين البديل، فهناك التمييز بين الدين ومجرد الشعور بالمقدّس. فانسحاب الدين بالتدريج من مجالات المعرفة والممارسة لا يعني انسحاب المقدّس، لأنّ مكان الأخير هو النفس الإنسانية (ج 2، مج 2، ص 409). وحتى الذين بحثوا في الفن عمومًا وفي الشعر، وتحديدًا في الشعرية الرؤيوية التي تتطلع لتملك العلم الأسمى للعالم عن بديل من الدين في عالم، فإنّ تحررهم من الديني الروحي التقليدي أعيد إنتاجه في تجربة الاقتراب

من المطلق، وخلق" الله" خاص بالرؤيا الشعرية، تضطلع فيها كلمة الشاعر على مستوى الخلق الشعري بوظيفة الكلمة الإلهية الخالقة: في البدء كانت الكلمة.

لنلحظ هنا في الإشارة إلى احتمال قيام الأيديولوجيا الدنيوية بدور العقيدة الدينية، تركيزًا على الوظيفة أكثر منه على الطبيعة في بلورة محددات الديانات الدنيوية البديلة. إلّا أنه يشير، لاحقًا في سياق تركيبة الفكرة ذاتها، إلى أنّ نقد الميتافيزيقا أو تقويضها قد أنتج رؤى العالم العلمية بصفتها أيديولوجيات. ويلحظ أنّ هذه الرؤية غالبًا ما تترافق مع فلسفة التاريخ، ووعود خلاصية للفرد أو للشعب أو للبشرية أيضًا.

ولعل إشارة المشروع إلى فلسفة التاريخ في مكانها، والتقاطع القائم هنا بينه وبين النظرية النقدية، إذ يمثّل النقد الجذري بمعنى المعرفي للتاريخانية بعدًا محددًا كما مولدًا للأفكار في المقاربة الفكرية لبشارة. ويتخلل هذا النقد أفكار الكتاب وقضاياه ذات الصلة كلها. فالتاريخانية ميتافيزيقا بالضرورة، سردية أو حكاية كبرى، من حيث تصورها للغائية التي تتحكم في سير التاريخ لتحقيقها. وقد تكون قوانينها مركزة على العرق أو الأمّة أو الطبقة أو الدين أو القائد الكاريزمي.. إلخ.

إنّ الأيديولوجيات الشمولية، بلغة بشارة، تمتح معرفيًا من هذه التاريخانية. وبالنسبة إليه لا يكفي توافر العقيدة الخلاصية البديلة حتى تُعدّ تلك الأيديولوجيات بديلًا، بل لا بد لها من الطقسية. ويعني بها "العبادة والطقوس الجماعية وغيرها..". والحال أنّ هذا ما يميز التاريخانيات حين تغدو سياسيًا واجتماعيًا في السلطة، كما أشار بشارة نفسه، تحت صيغة أنّ صعود الأيديولوجيات الشمولية إلى السلطة قد اتضح في ممارسات الدولة الشمولية. ويمكن تحديد الباراديغم الذي يحكم هذه الممارسات بأنه باراديغم الطقسية المتماثل بنيويًا مع الطقسية في الديانات الروحانية الطقسية. ولعل أكثرها فقاعة بالنسبة إلى التواريخ المفصلية للعلاقة بين التنوير والحداثة هو عبادة العقل في الطور اليعقوبي للثورة الفرنسية، بابتكار طقسية للعبادة مقلوبة عن الطقسية الكاثوليكية.

لا تتم ممارسات الأيديولوجيات الشمولية لنفسها، في صورة طقسية، من دون وسيط هو الحزب أو الجماعة أو الأخوية الاعتقادية الخاصة المتلاحمة ذاتيًّا حول معتقد تاريخاني. فيترجم الحزب حين يغدو في السلطة الجانب المعرفي – الأيديولوجي في تلك الأيديولوجيات إلى طقسيات وبرامج ومناهج وسياسات. وفي عملية التلقي والفهم

والتأويل وإعادة إنتاج الأفكار، فإنّ تاريخًا كاملًا للحركات والأحزاب القومية والشيوعية واليسارية والأصولية الإسلامية هو جزء من تاريخ الجهاز الحزبي الأخوي الوسيط للتاريخانية بين الاعتقاد المعرفي والمجتمع، والذي يتضح أكثر حين السيطرة على السلطة.

تفضي علمنة مفهوم أو اعتقاد العلمنة، عبر إنزال العلمانية من الاعتقادية إلى التاريخ الطويل المدى المستمر من حيث هو صيرورة، إلى تقويض نظرية العلمنة أو اعتقاديتها لأنها تسقط في" تعميمات، ولا يلبث أن ينفي عنها التفنيد المتكرر لهذه التعميمات صفة النظرية. ومن هنا فإنها ليست نظرية بل "ميتانظرية" تتضمن مجموعة مبادئ لكن لا يمكن "تطبيقها كنظرية شاملة" (ج 2، مج 2، ص 431)، ليقترح بشارة في حصيلة هذا المشروع الفكري أنموذجًا نظريًا أو أمثلة في فهم علمنة السياسة والدولة. والأمثلة ليست هي الواقع بل نموذجه في حالة التجريد والتعميم المشتقة من علاقة التاريخ الطويل المدى مع الأفكار، أو ما يفضّل بشارة وصفه بالنظرية والتاريخ.

لا يدع بشارة مجالًا للشك في أنه يصوغ محددات هذا النموذج في إطار نقده الجذري لنظرية العلمانية، من حيث هي نموذج فكري اعتقادي، مع اعترافه لها بجوانب مهمة في فهم الصيرورة التاريخية في التمايز بين المجالات. وينطلق نموذجه من مقولة التمايز بين المجالات بصفتها قاعدة في المجتمع الحديث، لكنه لا يسلّم بأنّ التمييز بين المجال الديني والمجال الدنيوي كافٍ لفهم فعل الدينامية الناجمة عن تمايزهما في المجتمعات، بل لا بد من التمييز بين أنماط التديّن والفئات الاجتماعية وأنواع الدولة ودرجة تطور المجتمعات (ج 2، مج 2، ص 431).

يبلور ما يمكننا استخلاصه بثلاث ديناميات: الأولى، "التمايز بما هو تنافر والتجاذب بين ما هو متنافر"؛ والثانية، "التمايز والفصل بما هما توتّرات وتوق إلى الوحدة"؛ والثالثة، "عودة المقدّس إلى الدنيوي" في سياق توتّر الفصل بين الحيّزين الخاص والعام، بتقديس المجال السياسي أو تسييس الدين، أو توحيد ما هو منفصل. يدمج النموذج هذه الديناميات، وهكذا يمكن تحديده في ثلاثة محددات هي ما يلي:

- قيام العلمنة على عملية تمايز المجالات المعرفية والاجتماعية عن الدين، من دون أن يعني ذلك اندثار الدين والتديّن، أو المقدّس؛
- رسم حدود للدين، من حيث هو فكر وظاهرة اجتماعية مميزة بذاتها، ولكن ذات صيرورات محتملة متعددة؛
- حدوث تفاعلات وصيرورات في المجالات العامة المعلمنة، وتحديدًا السياسة والدولة، لاستحضار المقدّس من جديد.

هذه هي المحددات الأساسية لعملية بناء النموذج، ولكل منها عناصره وأشكاله المحتملة التي يحددها بشارة.

لن نتمكن من مناقشة هذا النموذج في إطار هذه المداخلة. لكنّ ما يمكن استنتاجه منه وفق العلاقة مع علمنة نظرية العلمانية هو تجاوز النموذج بمحدداته الثلاثة على المستوى التركيبي الكلي، وفي كل محدد على حدة فيما إذا جاز فصله افتراضًا أو مؤقتًا عن بقية المحدّدات الأخرى، للنظرية أو الأيديولوجيا العلمانية بصفتها نظرية شاملة في علمنة السياسة والدولة. وفي هذه المحددات لا تصلح نظرية العلمانية لفهم العلاقة بين المقدّس بما فيه الديني والسياسة والدولة خصوصًا. فالتمايز والانفصال لا ينتج استقلاليات للمقدّس والدنيوي، بل تنافرات وتجاذبات معقدة في الممارسة الإنسانية، لأنّ تجربة المقدّس جزء لا يتجزأ من هذه الممارسة.

ولقد يمكننا أن نوظف هنا في تلك المحددات كلها في أنموذج بشارة مفهوم معاد المقدّس، بتأويل مفهوم المعاد Retour الفرويدي، في التوق إلى الوحدة بين ما هو منفصل ومتمايز، لتشكيل وحدة جديدة. ولا شك في أنّ عودة المقدّس في صورة التقديس السياسي أو تسييس الدين هو معاد للمقدّس. لكنّ أنموذج بشارة يتخطّى هذا الحد إلى القول بأنّ "كل وحدة بعد الانفصال في الفكر كانت أم في الممارسة، ليست عودة إلى الأصل الذي كان قبل الانفصال" (ج 2، مج 2، 428)، وإن أخذت صورة "استحضار" المقدّس باسم الأصول.

ويبدو لنا أنّ الأنموذج الذي يقترحه بشارة في فهم علمنة السياسة والدولة أقرب إلى أنموذج نظري في فهم معاد المقدّس، وتغير أنماط التدين داخل عملية العلمنة بما هي صيرورة تاريخية رافقت المجتمعات البشرية منذ نشأتها، وإن لم تتضح إلّا مع الأزمنة الحديثة وصولًا إلى أزمنتنا هذه التي يطلق عليها بقوة ما بعد الحديثة، منه

إلى أنموذج لفهم علمنة السياسة والدولة. وإن كان قد استحال على بشارة وضع محددات هذا الأنموذج من دون فهم وتحليل للتاريخ الطويل والمتنوع والمتعدد لعملية العلمنة وتمييزها عن أيديولوجيا العلمانية، أو علمنتها بالفصل بين اعتقاديتها وما هو متعلق بالصيرورة التاريخية منها، ونسف أساسها التاريخاني في إطار محاولة القطع المعرفي مع التاريخانية، ولجوئه إلى التاريخ الطويل المدى لتقويض المزاعم التاريخانية الميتافيزيقية تلك، والتي هي من منظور المؤرّخ مزاعم لا أكثر، إذ كما يشير جاك لوغوف فيها قليل من التاريخ.

ويبدو لنا أنّ العنوان المفتاحي لأنموذج بشارة يمكن أن يكون تحت صيغة: أنموذج نظري في فهم معاد المقدّس وأنماط التدين في عملية العلمنة، بدلاً من "أنموذج نظري في فهم علمنة السياسة والدولة". إذ يكتسب هذا الأنموذج خصائص ما يمكن أن نعدّه بقوة أنثروبولوجيا المقدّس والدين وأنماط الدين في عملية العلمنة، مع فهم الأنثروبولوجيا هنا في إطار تداخلها الوثيق مع العلوم المجاورة. وهو ما يمكن فهم كل اختصاص في العلوم الإنسانية والاجتماعية على هذا الأساس. بل ويكتسب التاريخ الطويل للعلاقة بين الدين والعلمانية أهمية أنثروبولوجية في البحث الأنثروبولوجي العربي من الناحية النظرية، وذلك من حيث اعتناء بشارة بالتدين الشعبي العميق والمديد، وممارسة الناس دينهم وفق فهمهم إيّاه، وليس وفق طقوس الشريعة ووكلائها.

لكنّ ما يؤخذ على بشارة هو هذا الاعتناء الحرفي المعمق بهذا التديّن الشعبي في التاريخ المسيحي، بينما أهمل تاريخًا خصبًا له وربما في بعض اللحظات أكثر إثارة ودلالة في الاجتماع الديني الجماعاتي الإسلامي، ولا سيما في الأناضول وشمالي بلاد الشام.

لكن من جانب آخر يبدي بشارة حذرًا كبيرًا من الاتجاهات ما بعد الحداثية، وإن كانت بعض أشكال التدين ومعادات المقدّس وأنماطه الجديدة موضوعًا أثيرًا لهذه الاتجاهات، بل وإن كان يلتقي معها في نقض التاريخانية عبر نقض "السرديات الكبرى" والتي دفعتها النظرية النقدية من قبل. ومفاد ذلك أنّ مشروع بشارة وأنموذجه المكثف جدًا القابل وفق تقديري للتوسع، والذي اقترحه في خاتمة مشروعه الكبير، يبقى جوهريًا في إطار نقد الحداثة. وهو يلامس المشترك بين نقد الحداثة واتجاهات ما بعدها في نقض التاريخانية على المستويات المعرفية والأداتية والنظمية.

وبهذا أنهي – معذرة خلافًا للعادة – من حيث يجب أن أبدأ مدرسيًا، وهو أنّ عمل بشارة يندرج جوهريًا في إطار ما يمكن تسميته بنقد الحداثة في المجال الفكري العربي، ونقد الحداثة العربية تخصيصًا. ولما أسميه مؤشرات يمكن أن تكون قياسية، وأتجرأ على وصفها باتجاهات الربع الأخير من القرن العشرين على وجه التحديد. وهذا ما يمكن أن نطلق عليه من دون مجازفة اسم اتجاه، غير أنّ نقد الحداثة متقاطع مع نقد ما بعد الحداثة ولا سيما في المجال المعرفي. وفي هذا يتموضع بشارة في مرحلة من" شفا" بينهما. فهو، بنقده الجذري لأيديولوجيا العلمنة وتفكيكه لها ونزع السحر الاعتقادي والتمامي عنها، ينقض أيديولوجيا الحداثة جذريًا واقفًا عند تلك "الشفا". لكن ليس المرور حتميًا من نقد الحداثة إلى ما بعدها، وفي هذا ما يكفي للفهم.

وفي النهاية، أسمح لنفسي بالقول إننا أمام متن رفيع وضخم حقيقة من متون الثقافة العربية الحديثة، ومن متونها الفكرية التكوينية الحقيقية، ويضع أمامنا تحديات مباشرة لمناقشته، ولعلّ من أبرز أسئلة هذا المتن هي دعوتنا إلى قراءة بشارة ونقده من جديد.