

العود الديني في فلسفة تشارلز تايلور.

The Religious Turn in Charles Taylor's Philosophy

بوجحيش مفيدة؛^{1*} بلواهم عبد الحليم.²

¹ - مخبر الفلسفة والدراسات الإنسانية والاجتماعية ومشكلات الإعلام والاتصال؛ جامعة 8 ماي 1945؛ قالمة؛ (الجزائر).

- البريد الإلكتروني: boudjehiechemoufida@gmail.com

² - مخبر الفلسفة والدراسات الإنسانية والاجتماعية ومشكلات الإعلام والاتصال؛ جامعة 8 ماي 1945؛ قالمة؛ (الجزائر).

- البريد الإلكتروني: belouahem.abdelhalim@univ-guelma.dz

تاريخ الإرسال: 2024/09/24؛ تاريخ القبول: 2024/11/30؛ تاريخ النشر: 2024/12/15.

الملخص:

تعتبر فلسفة تشارلز تايلور دراسة تشخيصية للأعراض الباثولوجية للحضارة الغربية، وذلك من خلال أهم مصطلحاتها الرئيسية وهي العلمنة والدين، باعتبارهما أكثر المفاهيم الفلسفية تعبيراً عن الذات ومسارات تكوينها في إطار الحديث عن "الأنا والآخر" "المتعالي والمحايث"، وهي دراسة في إمكانية العودة بعد التراجع الذي شهدته الحضارة الغربية للقيم الدينية وكذا الإنسانية، وإمكانية فتح المجال لإعادة قراءة العلمانية بأبعاد جديدة تؤسس لما بعدها بحيث تقسح المجال للتعدد والاختلاف والتواصل والاعتراف من خلال البحث في شروط الإيمان.

الكلمات /المفتاحية: العلمانية؛ الدين؛ ما بعد العلمانية؛ الاعتراف؛ التعددية الثقافية.

Abstract:

The philosophy of Charles Taylor is considered a diagnostic study of the pathological symptoms of Western civilization, focusing on its key concepts of secularism and religion, as they are the most expressive philosophical notions of the self and its developmental paths within the framework of discussing "the self and the other," "the transcendent and the immanent." It is an exploration of the possibility of returning to religious and human values after the decline experienced by Western civilization, as well as the potential to reopen the discourse on secularism with new dimensions that lay the groundwork for what comes after, thereby allowing for plurality, difference, communication, and recognition through an examination of the conditions of faith.

Keywords: Secularism; religion; post-secularism; recognition; multiculturalism.

مقدمة:

تولد المفاهيم الفلسفية في ظل التمزق والالتئام الذي يحدثه الجدل الفلسفي حول إشكالية "الذات والموضوع" و"المتعالي والمحايث" "المادي والروحي" المقدس والمدنس"، وإذا كانت الفلسفات اليونانية على اختلافها تبحث عن السعادة، فإن الفلسفات الغربية الحديثة والمعاصرة كانت ولا زالت تبحث عن سبل الخلاص. فمنذ محاولاتها الأولى تريد كسر كل القيود التي تحتجز الإنسان وتعيق حريته، عبر نقد الخرافات والأساطير وبين الإشكاليات المذكورة فرص للالتقاء وفرص أخرى للانفصال، وهذه الفرص تتحدد معالمها في ظل مفهوم العلمانية هذا المصطلح الذي ارتبط أساسا بالسياسة أي "فصل الدين عن الدولة"، لكن الطرح التايلوري يتتبع تشكل هذا المفهوم وتطوره

استنادا إلى تكون الذات الحديثة، ولهذا جاء طرحه مختلف خاصة فيما يتعلق بالدين والتجربة الروحية للإنسان، وقد ألف كتابه عصر علماني محاولا شرح معنى أن نكون في عصر علماني معتمدا مقارنة نقدية لمفاهيم الحداثة، ومن المفاهيم التي كان لها الأثر في تشكيل الفكر العلماني وكذا النظرة المختلفة للدين نجد الفردانية، فالحضور المكثف للذات المتمركزة أسس لفردانية راديكالية تقصي من خلالها الآخر الذاتي والآخر المتعالي، وبالتالي فإن محور حديثنا هنا حول جدلية الحضور والغياب للدين في كنف ما يسمى بالفكر العلماني، وإن هذا الحضور للذات في مقابل الآخر المتعالي، هو محاولة للخلاص من الغياب ورغبة في التحرر والتحكم في ناصية التاريخ وتحقيق التقدم والتطور، من خلال السيطرة على الطبيعة والتحرر من الوصايا الدينية البطريكية والأبوية، وعليه تم الانتقال من الزمن المقدس إلى الزمن المدنس ومن التواريخ الكلية إلى التواريخ الفعلية، هذا ما أدى إلى التراجع في القيم الدينية واللاهوتية في الحضارة الغربية، ومن هنا بدأت بوادر الفكر العلماني، لكن تايلور وضع دلالات للعلمانية يحاول فيها التأكيد على إعادة صياغة معنى ثالث للعلمنة وهو في جوهره مشروع للفكر "الما بعد علماني" وعلى هذا يمكن صياغة الإشكال التالي:

إلى أي مدى يمكن تفعيل الديني والروحي في كنف الفكر

العلماني؟

أولا: جدلية العلاقة بين العلم والدين:

1. في العصور الوسطى الأوروبية:

إن بداية تشكل الوعي الأوروبي هو في صميمه انتصار للعقل الإنساني وغلبة له، في مقابل كل من يدعى امتلاك الحقيقة، وكلمة الفصل في مختلف مجالات الحياة، وهذا الادعاء حملته السلطة الدينية وبسطت به نفوذها على الإنسان في كليته المادية والمعنوية، ومن هنا كانت بداية الاحتدام بين المقدس والمدنس، بين الأرضي والسمائي في ظل ثنائيات الوصل والفصل بين العلم والدين، والنقد الجذري للكلمة الدينية والنقد الجزئي لها، ولعل اكتشاف البوصلة واستخدامها في الملاحة البحرية كإنجاز علمي، وكذا تغير التوجه السياسي خاصة بعد صدور كتاب الفيلسوف نيكولا مكيافيلي "الأمير" في النصف الثاني من العصر الوسيط هو الذي بانث من خلاله بواحد المواجهة بين العلم والدين. أما في القرن الخامس عشر، شهدت الساحة الفكرية انتشارا كبيرا للقراءة والكتابة، مما أدى إلى سرعة انتشار الآراء والأفكار، ومن آثار هذا التطور انتشار الكتاب المقدس بين الناس وتكاثر نسخه (العميري، د ت، ص: 63).

فإن يكون الكتاب المقدس متاح للاستعمال يعني أنه متاح للاستعمال العقلي نقدا ومقارنةً وتأويلاً وإنتاجاً للمعنى، وفك بنيته كبدية لإعلان موت المؤلف والانتقال من قداسة الكلمة في تطابقها مع المعنى، إلى قداسة الإنسان المنتج للمعنى، من هنا بدأ الدين والعلم في خط المواجهة بعد تراجع قدسية الكتاب المقدس، من خلال التطرق إليه بعين متفحصة وناقدة وهذا بعد أن نصب آباء الكنيسة أنفسهم كمتكلمين باسم الرب، فلا سلطة تعلوهم و كل من يخالف أقوالهم فذلك ذنب وخطيئة كبرى، ومن بين المفكرين الذين أحدثوا ثورة فكرية آنذاك نجد الراهب كبرينكوس "الذي قرر في نظريته أن

الشمس مركز الكون، ولكنه لم يظهرها على حقيقتها العلمية، وإنما على أنها قول يحتاج إلى دراسة وتمحيص" (العميري، د ت، ص: 63) ولا شك أن عدم الإظهار والتخفي وراء الأفكار والسرية والرمزية هي أهم السمات التي تميز بها الفكر النهضوي الأوروبي، لأن المواجهات الأولى مع الكنيسة كانت دامية فكل من يعترضها مصيره الموت المحتم.

2. في الفلسفة الوضعية لدى كونت:

إن فعل العقلنة كمقولة جوهرية من مقولات الحداثة وكذا مقولة التقدم، قد أسهمت في رسم صورة معادية للدين، ذلك أن براديفم القطيعة التي أسست له فلسفة كونت الوضعية، يجعل من المرحلة اللاهوتية في الفكر البشري مطابقة للوهم، وهذا استنادا إلى قانون الحالات الثلاث الذي أسس له كونت، حيث أن العقل البشري يمر بثلاث حالات أساسية هي: المرحلة اللاهوتية، المرحلة الميتافيزيقية الفلسفية، المرحلة الوضعية، ولعلنا نستشف أن الدين يشكل إحدى حلقات تشكل الشخصية الإنسانية وهي أولها حيث تُرادف السحر والخرافة، لذلك فتجاوز هذه المرحلة عبر القطيعة الإستمولوجية يعنى القدرة على تحقيق انتصارات علمية، لذلك فقد حان وقت تنحية الدين والخضوع للعقل وسلطانه، "ذلك أن الأفكار اللاهوتية تركز على القوى غير تجريبية والأرواح والكائنات في العالم ما وراء الطبيعة، قائدها الروحي هم الكهنة، أما نظامها الهيكلي فيقوم على القرابة وأساس التكامل فيها العمل بالجماعات الصغيرة والروح الدينية والاستخدام القصري للقوة للحفاظ علي الالتزام بالدين" (August, p.685) لذلك فإن هذه المرحلة تشكل مرحلة العنف الذي تسيره العاطفة

الدينية وتروج له السلطة الكنسية لذا يجب سحب الدين من الفضاء العمومي عبر فصله وجعله أمرا شخصيا فقط، وهنا يبلغ الصراع أشده بين الروح العلمية التي تتسم بالموضوعية والإمبريقية، والروح الدينية التي تتميز بالخرافة والوهم والأساطير، وعليه يمكن وضع هذا الفكر بين قوسين وتصنيفه كسحر وجب نزعها عن العالم.

3. سيغموند فرويد والتحليل النفسي للدين:

صنف فرويد المكبوت الديني على أنه من أكبر المكبوتات التي تعبر عن الوهم في حياتنا، وهي ليست سوى سلطة من صنع البشر تسيطر على وعينا، ويظهر ذلك في سلوكنا الخارجي، وهذا ما أوضحه فرويد بكثير من الإسهاب في مصدره الرئيسي "التحليل النفسي" وكذلك كتابه "المستقبل الوهم"، ولعل محاولة الدراسة العلمية للسلوكيات البشرية لدى فرويد هو الذي يجعل العلم والدين بخط المواجهة، بحيث تكون التفسيرات المقدمة وفق منهج يتحرى العلمية والموضوعية، منطلقا في تحليلاته من نظرية الكبت كقوة خفية دافعة لسلوكيات الإنسان، إلى تطبيق هذه التصورات على المعاني الدينية في مختلف خطواته، لذلك فلمكبوت الديني أو السلطة الدينية يشكل أكبر مراحل الضعف النفسي والتعلق والانهازامية وكذا التبعية وانعدام الحرية، وعليه فليس للدين أي مبرر وجودي فهو تعبير عن رغبة مكبوتة لدى الإنسان تدفعه لتوجه لكائن أسمى يواسي مآسيه ويضمّد جراحه فالدين بالنسبة لفرويد وسيلة لسد فجوات نفسية لا غير، وهذا في جوهره محاولة لتقديم تحليل سيكولوجي لتكون الأديان من ناحية ومن ناحية أخرى تقديم لتصوير جديد حول الشخصية والذات الإنسانية "حيث يتبين الطفل وهو يشيب ويتزعزع،

إنه مقضي عليه بأن يبقى أبدا طفلا، وأنه لا يكون بمقدوره أن يستغني عن الحماية من القوى العليا المجهولة، يضيضي عندئذ عن هذه القوى قسما وجه الأب وبيتدع لنفسه آلهة يعزو إليها مهمة حمايته" (فرويد، 1973، ص: 32) فالدين عند فرويد ظاهرة غير مؤسس عقليا وإنما هو نتاج لنقص وضعف في الإنسان، إنه الإحساس بالخوف الذي يولد في النفس ابتداء قوة تحتوى هذا الخوف، إنه بمثابة مسكن للألم أو مخدر للإنسان يقول فرويد: "مفعول العزاء والسلوان الذي يقدمه الدين للإنسان يمكن المقايسة بينه وبين مفعول المنومات" (فرويد، 1973، ص: 67) فمن تعود على شرب المنومات طيلة سنين لا يستطيع النوم من دونها وعليه يتصور فرويد أن الدين مقضي عليه بالتلاشي والزوال وسيشهد عزوفا حتميا عنه "كان فرويد يعتقد أن الاعتقاد الديني في سبيله إلى الانحلال فانه مرغم على الافتراض أن الارتباط بين الدين والأخلاق سوف يؤدي إلى تحطيم قيمنا الأخلاقية" (فروم، 1992، ص: 17)

4. في نظرية التطور لدى داروين:

لاشك أن أصل الأنواع هو الكتاب الأشهر لدى داروين، بحيث كان سببا في تغيير وجهة العالم فقد مس العصب الرئيسي في حياة البشر ألا وهو الدين، وليس من شك أن الداروينية زعزعت الإيمان الديني في أواخر القرن التاسع عشر في بعض أجزاء أوروبا وزعزعت العلاقة بين العلم والدين، وقد جاء تفسير داروين لطبيعة البشرية ولنشأتها الأولى مقابل تفسيرات الإيمان الديني المسيحي، بحيث يفترض داروين أن أصل الكائنات العضوية ذات الملايين من الخلايا كانت ذوات خلوية واحدة إذ يقول تشارلز داروين في كتابه أصل الأنواع: "ظهرت الحياة أول ما ظهرت في تلك الصورة الهلامية التي

نسميها بلبروتوبلزم وهي جذر أو الأصل الذي تعود إليه كل صور الحياة من نبات أو حيوان" (داروين، 2018، ص: 44). ومن هنا أحدثت الداروينية ضجة كبيرة وتقلبا في الموازين فولدت صراع بين العلم والدين في المجتمع الأوروبي، حيث تحرر الأفراد من أشكال التعبد والكنيسة "ولقد وردت النظرية في عصر كان فيه الصراع بين العلم والدين على أشده، وكانت الثورة الصناعية قد أخذت تطمس ملامح المجتمع الأوروبي في كل مكان، للأخذ بثأر من رجال الكنيسة الذين أذاقوه أنواع الذل والاستعباد وكان ظهور النظرية فتح جديد بالنسبة له" (الحوالي، د. ت، ص: 179) وبالتالي فإن البيئة الفكرية والظروف العامة بما في ذلك تصاعد التسلط الكنسي من جهة وكذا الدعوة الحداثية المستتيرة من جهة أخرى والتي رفعت شعار العقل والتقدم والحرية أسهمت في بناء صرح فكري ناقد يتجاوز التفسيرات الميتافيزيقية، بحيث يكون الإنسان متحرر من كل مرجعية ثابتة أو مغلقة تقيد سلطان العقل والإرادة البشرية، وهذا ما منح تعريف جديد للإنسان والكون وعلاقاته بين المتعالي والمحايث.

5. في الفلسفة العدمية لدى نتشه:

يعد الموروث الديني والأخلاق التقليدية نقطة الانطلاق لدى نتشه في تأسيسه حضريات للمعرفة البشرية مستعينا في ذلك بمنهجه الجنياولوجي، الذي أراد به الكشف عن توارى المفاهيم ومحاكمة المشروع الثقافي الغربي، مستعملا مطرقة النقد والتي طالت كلا من الدين والفلسفة التقليدية، والتي تقوم على أفكار ميتافيزيقية واهية "فقد كذب نتشه كل تفكير متعال خلق بعقله إلى السماء ولم يلتفت إلى الأرض، كل تفكير مفارق يتعالى فيستعلي على الحياة، إنها

جريمة قتل عالم الأرض، وكل من يحي فيها يحي عالما مفارقاً" (نتشه، 1996، ص: 32) ففي تجربة انطولوجية عميقة جداً يريد نتشه تجاوز الكون المتعالي الثنائي المرتبط بما فوق الحسي معلنا موت الإله "فقد انتقد نتشه الأخلاق المسيحية لأنها أخلاق الضعف، وأسس لإرادة القوة والجسد الأعلى، فلا شيء أخطر على المجتمع بالنسبة له من الشفقة على المنحليين والضعفاء والعاجزين، لأن الشفقة تقوم عقبة في سبيل قانون الانتخاب الطبيعي، والطبيعة وفق هذا القانون تحاول إفناء كل الكائنات الضعيفة المنحلة الفاشلة وإبادتهم" (بدوي، د ت، ص: 269).

وعلى هذا دعا نتشه إلى التحرر من كل القيود الدينية والأفكار الميتافيزيقية المتعالية، وأسس فلسفة للحياة لا تعترف إلا بالقوة بحيث يحاول إسقاط مقولة العقل والدين كمرجع وأساس، ليعلى من قيمة الجسد ومن ناحية أخرى يفتح المجال أمام نسبية الحقيقة فلا ثبات ولا معنى يمكن أن يُطمئن إليه، بحيث قتل نتشه عالم المطلق عالم السماء وأسس لعالم الأرض لأنه مشروعه الأمثل الذي ما فتئ يظهره في مختلف مؤلفاته بأساليب أدبية وشعرية فلسفية وجودية، يقول نتشه في كتابه هكذا تكلم زرادشت: "بل هذه هي القداسة فعلا أن يكون هناك آله لا أن يكون إله" (نتشه، 2007، ص: 384).

ويبشر نتشه بالتعددية النسبية والتي لن تجسد سوى الإنسان الأعلى إنَّه الإله متجلي في أسمى صوره إنها إرادة القوة تتمتع بالحرية والقدرة على الاختيار، وصناعة الحقيقة وبالتالي يعلن نتشه موت الإله ولاشك أن هذا الموت الرمزي يمكن أن يحذو بنتشه للنموذج المعهود للإلحاد الحديث كما وضعه فيورباخ وماركس، لكن يجب أن نفهم

أولاً أن نتشه يميز في حديثه عن الدين المسيحي بين مرحلتين: الأولى وهي الأصلية التي أتى بها يسوع الإنجيلي والمرحلة الثانية كانت مع بولص مؤسس الكنيسة المتعصبة التي خلقت الوهم والمرض وقتلت التراجيديا، والتراجيديا هي بؤرة الحياة الأبدية، والانفتاح اللانهائي نحو آفاق مجهولة، مقاومة للموت وممارسة للغرة في الألم، ولعل هذا يقودنا إلى الحديث عن فكرة العود الأبدي وهو في أوسع معانيه عودة الإنسان إلى عالم الأرض ليحقق ذاته، وبالتالي فالدين الذي يبشر به نتشه دين الحياة وفي لحظة تأمل تجد نتشه وفي تقديسه للحياة ينتقد كل دين أو فلسفة ترنو نحو العالي والمثالية، كما ينتقد كل من يحاول فرض توجهه الديني على الآخرين فالمسألة هنا تتعلق بمدى شعور الشخص بالامتلاء فالدين من الناحية السيكلوجية مفيد لأولئك الذين يشعرون بالفراغ، يقول نتشه "والناس الذين تظهر لهم حياتهم اليومية خاوية ورتيبة يصبحون بسهولة متدينين، إنه أمر يمكن تفهمه" (نتشه، 2014، ص: 123) وقد رأى نتشه أن الدين بمعناه الحديث ليس له آفاق للتعايش، بينما الدين الإغريقي يفسح المجال لتعايش الطوائف يقول نتشه "التفكير في تعايش طائفتين، الأولى نبيلة والثانية أقل نبالة، لكنهما متعاضدتان كلاهما بشكل ما من حيث الأصل، ذلك هو وجه النبالة في الدين الإغريقي" (نتشه، 2014، ص: 121) وبالتالي فإن نتشه ينبذ كل الصراعات الدينية فموت الإله يعني كسر القيود الميتافيزيقية الخرافية إلا أن هذا الموت معناه الاغتيال العمد لفكر الإله، وسقوط نظام المعايير والسلوك القائم على التسليم بذلك الفكر وهذا ما ترك أثره في التوجه العلماني الغربي.

ثانياً: جدلية العلاقة بين العلمانية والدين:

إن مقولتي العلمانية والدين في سياقهما الغربي، تشكلت في ظل تكون مخيال جديد حول الوعي البشري، حيث بدأت مع الرفض الكلي لأي وساطة بين العبد وربّه، بحيث ينشطر الوعي البشري إلى ذات وموضوع، تنفصل وتتلعن عن ذاتها لتشكّل الذات كموضوع الذات كذات، كما تتناهى هذه الذات عن ماضيها ومستقبلها لتعيش الواقع المتعين في صيرورة تاريخية، وهذا الانشطار يستدعي الانفصال عن المتعالي وكانت هذه العملية كلها عبر النقد الذي بدأت تتبلور معالمه بداية من الفلسفة الأنوارية والتي أسست لهوية فردانية *Individualism* وهي التوجه الذي يرى أن الفرد أساس الوجود وحقيقته وهو صانع للقيم الإنسانية ومشرّع لها في الميدان السياسي والاجتماعي، أما مثلها الأعلى تحرير الفرد، من هنا جاء الجدل حاداً مع كل المثل المفارقة للفرد والطبيعة إلى حد الانفصال التام تارة والانفصال الجزئي تارة أخرى عن المعاني اللاهوتية والميتافيزيقية وهذا يسوقنا للحديث عن مصطلح العلمانية.

1. مفهوم العلمانية:

أصل العلمانية واحد في اللغة العربية كما في اللغة الأجنبية، لفظ علماني مشتق من علم أي العالم، وفي اللغة الأجنبية مشتق من اللفظ اللاتيني *saeculum*، ولكن ثمة لفظ آخر يعنى العالم هو *mundus*، والفارق بين اللفظتين اللاتينيتين لفظ *saeculum* ينطوي على الزمان أما لفظ *mundus* فنطوى على المكان، وهو لهذا يعنى باللاتينية أيضاً لفظ *cosmos* أي الكون أو الجمال (وهبة، 2005، ص: 432). والعلماني يعنى تسيير شؤون الدنيا نسبة أي العلم بمعنى العالم خلاف الديني أو الكهنوتي (توفيق مرسى، 2001، ص: 396).

أما اصطلاحا فليست العلمانية مذهبا فلسفيا بل مذهب قانوني سياسي بدرجة الأولى، ولكنها غير منقطعة الصلة بالفلسفة، فالعلماني هو بإجمال من يأخذ بالتصور العلمي للعالم في مقابل التصور الديني ونقيض العلماني الإكليريكي، أي ينسب إلى الإكليروس، وهم طبقة رجال الدين وهي مذهب يقول بضرورة تدخل رجال الكهنوت في الشؤون العامة (زيادة، 1988، ص: 914).

وتعنى العلمانية أيضا فصل الدين عن السياسة، ولا يقصد منها إلغاء الدين من الوجود في الدولة، كما أنها ليست ضد الدين، لكنها تقتضي أن تكون قرارات الدولة وجميع القرارات السياسية عموما غير خاضعة لأية تأثيرات دينية، ولا تتحكم فيها اعتبارات غيبية، وقد جاءت العلمانية كثورة سياسية سلمية على استبداد الكنيسة ورجال الدين، والتحكم في شؤون السياسة والمدنية، وإقرار أنظمة حكم مدنية تتولى ممارسة السلطة باسم الشعب (شبيك، د ت، ص: 348 - 349).

وقد ميز عبد الوهاب المسيري بين نوعين من العلمانية، ويظهر هذا في كتابه العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة حيث نجده يقول: "ويوجد في تصورنا علمانيتين لا علمانية واحدة، الأولى جزئية وتعنى العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة، والثانية شاملة ولا تعنى فصل الدين عن الدولة فحسب وإنما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية لا عن الدولة فحسب وإنما عن الطبيعة وعن حياة الإنسان في جانبها العام والخاص" (المسيري، 1968، ص: 16). فالعلماني الأول معنى سياسي أي أنه مرتبط بإفراغ المجال السياسي من كل

المعاني الدينية فقط أما المعنى الثاني فينزع القداسة أو السحر عن العالم ككل بطريقة جذرية راديكالية.

أما تشارلز تايلور فقد ربط مصطلح العلمانية بمصطلح آخر وهو الفردانية أو الذات العازلة التي تقصي الآخر المغاير وتبوء للإنسان المكانة الأولى في صناعة الحقيقة والتاريخ "وإن رصد تايلور لمعاني العلماني لم يكن إلا عبر استعراضه لتحولات الذات الإنسانية الحديثة إلى ما بعد الحداثة، من ذات هشة إلى ذات عازلة وهو ما ساهم في خلق عصر علماني جديد حيث أن ظهور العلمانية الحديثة تزامن هذا مع ظهور النزعة المكثفية ذاتيا" (تايلور، 2019، ص: 16).

إذ تعتبر مسألة العلمانية من المسائل المرتبطة بالمخيال الغربي حول الوعي البشري، فمنذ اللحظة الديكارتية والتي أسست للإنسان بوصفه وعي وفكر قادر على صناعة الحقيقة في مقابل كل القوى الغيبية الأخرى، سدت كل المنافذ والأبواب أمام تدخل الآخر في معرفة الذات وبالتالي فالمتعالي الديني بوصفه آخر موضوعيا يشكل أرضية الانفصال والسلب والنقد التي تتشكل في ظلها معالم وسمات تلك الذات العازلة والمانعة لكل تفاعل مع الآخر، على أن العلماني حسب تايلور ليست تراجع الديني أو الممارسة الدينية وإنما هي تغيير في أوضاع الإيمان ذاتها ولهذا يقدم تايلور معان ثلاثة للعلمانية صاغها كالآتي:

المعنى الأول للعلمانية: "وهو بمثابة وضع يكون فيه الفضاءات العمومية مفرغة من الله ومنه إفراغ الدين من الدوائر الاجتماعية المستقلة، ويصحب هذا النوع من المواقف الإقرار بعدم صلاحية الإيمان باعتباره ينتمي إلى العصور ما قبل الحديثة، وهنا الإقرار بعدم جدوى الدين في المجتمعات حيث كانت جماعة من المصلين بدل جماعة من

المواطنين وعليه فهي دعوة لفراغ الساحة العمومية من الدين "هنا"،
2023، ص: 7).

يرتبط المعنى الأول إذن بإقصاء الدين من الفضاء العمومي،
وبالتالي تراجع الإيمان الديني والممارسات الدينية وأما المعنى الثاني:
فيشير إلى عملية فصل الكنيسة عن الدولة، أي علمنة جزئية بحيث
يصبح الدين مسألة شخصية أو خصخصة الدين، وعلى الرغم من أن
هذا المفهوم هو المفهوم الدارج لدى معظم الناس إلا أن تايلور يؤكد
على سطحية هذا المفهوم وعدم تعبيره عن عمق التجربة العلمانية، وإن
هذا العمق يتجلى في بلورة تايلور للمعنى الثالث للعلمانية يكون فيه
الإيمان بالله خيار من بين الخيارات الأخرى يقول تايلور: "أعتقد اليوم
أنه لا بد من إعادة النظر في علمانية عصرنا انطلاقاً من معنى ثالث
يرتبط ارتباط وثيقاً بالثاني، من دون أن يعني هذا انفصاله عن الأول
ويسلط هذا المعنى الضوء على أوضاع الإيمان، ويتمثل التحول إلى
العلمانية بهذا المعنى من بين أمور أخرى في الانتقال من مجتمع لا خلاف
بشأن الإيمان فيه بالله... إلى مجتمع لا يرى في ذلك إلا خياراً من بين
الخيارات الأخرى" (تايلور، 2019، ص: 16).

يفتح هذا المعنى الثالث للعلماني الباب على مصريه لمعنى
التجارب الروحية والأخلاقية والدينية ويبتعد عن الانغلاق، بحيث لا
تكون صورة واحدة في الواجهة الإنسانية وهي الإيمان الديني، وإنما
هو خيار من بين خيارات أخرى تقترحها التجارب الإنسانية الروحية،
ذلك أن مفهوم الذات تغير حسب تايلور، فأصالة الذات تقتضي الإيمان
بالتجارب الشخصية والروحية، وعلى هذا فإن الطرح التايلوري جاء
ناقداً للمعنى التقليدي حول العلمانية، والتي تقتصر في فصل الدين عن

السياسة أو استعادة دور الدين في الفضاءات العامة بل هي فضاء للتعددية الثقافية والعقائدية والروحية، بحيث تبحث عن سبل التعايش والاعتراف وسط الاختلاف، وعلى هذا يقول تايلور: "يكمن السبب وراء رغبتني في تحويل التركيز على أوضاع الإيمان وتجربة الروحي والسعي في جزء منه إلى أنني لم أكن مقتنعا بهذا التفسير للعلمانية بالمعنى الثاني: العلم يفقد للإيمان الديني ومن ثم يستبعده و لست مقتنعا بذلك على مستويين أولا: لا أرى أي حكمة في الحجج المفترضة التي تكشف بين اكتشافات داروين والتقليد المزعوم للدين وثانيا: ولهذا السبب جزئيا لا أرى في ذلك تبريرا كافيا لارتداد الناس عن إيمانهم" (تايلور، 2019، ص: 18).

ومن هنا يمكن القول أن تايلور يرى أن فعل النقد الذي حفلت به الحداثة الغربية للدين وكذا ظهور النظريات المفسرة لنشأة الدين والخلق ليست داعيا كافيا لتنصل من القيم الروحية، فليس المهم أن تكون لديك معتقدات إيمانية دينية، ولكن المهم أن تكون لديك قيم روحية تستطيع أن تنظم بها حياتك اليومية، وهو النزوع الأخلاقي الروحي الذي يقوم على الأنموذج المثالي أو العودة إلى صوت الفطرة الداخلي والذي يجعلنا نميز بين الصحيح والخطأ، على أن تايلور يؤكد أن هذا الصوت يجعلنا نعيش فردانية من نوع آخر تختلف عن الفردانية الحداثية، وهي فردانية قائمة على الصدق والإخلاص لا على الإقصاء والسطحية وغياب المعنى، وليست نفسها فردانية الحداثة القائمة على العقل النفعي الأداتي وإقصاء الآخر، وإنما تؤسس للعيش المشترك والعودة إلى اليومي والحياة العادية، أما الإيمان وعدم الإيمان فليسوا بذلك القدر من الصدام ما دامت تلك الخلفية الأخلاقية هي

الموجه الأول لحياتنا لذلك يقول تايلور: "وحتى أكون أكثر وضوحاً ولو قليلاً في هذا المستوى أريد أن أتحدث عن الإيمان وعدم الإيمان لا بوصفهما نظريتين متنافستين أي كطريقين يتمثل من خلالهما الناس الوجود والأخلاق، سواء أكان مرجعهم في ذلك لله أم شيء في الطبيعة أو أيا كان، وإنما وصفهما كتجربتين مختلفتين معيشيتين تتشاركان في فهم حياتك بطريقة أو بأخرى لتحسين نمط عيشك الذي ترتئيه لنفسك مؤمن أو غير مؤمن" (تايلور، 2019، ص: 18) وهذا التصور حسب تايلور هو مصدر الثراء والامتلاء الروحي إنها التجارب التي تنتج لنا فرصة تجاوز الفراغ وانعدام المعنى التي أسست لها العلمانية بمعناها الأول والثاني ولعل من بين الأسس التي يقوم عليها المعنيين نجد:

2. أسس العلمانية الحديثة:

1.2 الفردانية:

يتأرجح محور حديثنا مع تايلور حول جدلية الذاتي والموضوعي، بحيث كان الهدف من الفلسفات الحديثة الانتصار للذات والسعي نحو تمركزها، لكن الأمر حسم للموضوع على حساب الذات وهذا ما نتج لنا الوقوع في الواحدية المادية والاعترا ب والنفعية والتي من بين اغراءاتها الشعور بالقوة يقول تايلور "إن الفردانية الحديثة تتجه إلى ما هو شخصي، يجعل للمرأة أو الرجل انتماءات آلية نفعية محضة... تدفع المجتمع الذري أنها تشجع المركزية البشرية الراديكالية" (تايلور، 2021، ص: 87) ولا يمكننا خلال قراءة تحليلات تايلور العثور على عبارات ناقدة بالحجم الذي نجد فيه عبارات مشخصة لتلك الأعراض الباثولوجية للحضارة الغربية، حيث يقدم حلول مباشرة لتلك المشكلات التي تعتل الإنسانية فإذا كانت الفردانية من بين الحملات

الفلسفية التي أسست للفكر العلماني فإن تجاوزها يكون عن طريق التفرد، حيث يؤسس تايلور للبعد الخارجي الثالث وهو خارجي لكنه ليس خارج الذات يتناهى عنها ليمتلك الحرية عبر أخلاق الصدق المستمدة من الأنموذج المثالي الذي لا يمكن أن نجده إلا داخل هذه النفس ففي التطابق والتماهي مع الطبيعة ضغط وفي التعالي مساحة لتفيس هذا الضغط عبر الاتصال بالله، فالتفرد حسب تايلور يقتضي أن أكون نسخة من نفسي و لا ينفي مع ذلك التواصل مع غيري.

2.2 نزع السحر عن العالم:

لقد اشتهر لفظ نزع السحر عند العالم لدى الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (1864- 1920) بحيث استعمل هذا اللفظ، وكذا لفظ الترشيذ العقلاني في سياقات متقاربة فالترشيذ *rationalization* من الرشد أي أن الإنسان بلغ الرشد ولم يعد تحت تأثير أي سلطة دينية متجاوزة للحواس، بحيث تفسر الظاهرة الطبيعية بظاهرة طبيعية أخرى، "فالترشيذ عملية التمييط وفرض للنماذج الكمية... والترشيذ عملية ستزداد أوتارها إلى أن يصل إلى قمته الشاملة الامبريالية فتتم السيطرة على كل جوانب الحياة، ويتحكم الإنسان في الواقع نفسه إلى أن يفرغ المجتمع من أية دلالة أو معنى" (المسيري، 1968، ص: 104) ولعل هذا ما تسبب في العدمية والفراغ والفجوة الروحية التي أثرت على الإنسان الغربي، من خلال فلسفات جعلت من اللامعنى معنى لها وجعلت من العدم أساس للوجود القلق العايب حيث ضربت كل القيم المعنوية وأسست لعلمانية شاملة من خلال الإعلان عن نزع السحر عن العالم يقول تايلور: "إذا كان بوسعنا تحديد طبيعة المأزق الذي عقب التحول إلى الألوهية، ومن ثم إلى النزعة

الإنسانية حيث نشأت إيتيقا الحرية والنظام في أحضان ثقافة بوأت الذات العازلة منزلة محورية، وأن تغلق منافذ الحدود المسامية بين الداخل والخارج يعني جزء منها أنك تعيش في عالم نزع عنه السحر" (تايلور، 2019، ص: 434) فالحمولة الفكرية للحرية الحداثيّة جعلت من الإنسان يفتح المجال لقطاع اللذة مستجيباً لمتع الحياة ومتطلبات ذاته دون قيود وعلى هذا أصبح الإنسان هو الساحر "فالأنا هي الساحر وهي تقهر الشيء بالشيء ذاته" (هيجل، 2007، ص: 165) وعليه فإن الشرخ الروحي الكبير الذي أحدثته المفاهيم الأخلاقية المعلمنة من كل بعد روحي والمشبعة بالمادية والنفعية والأداتية أدى إلى الضياع وغياب المعنى وبالتالي فإن أزمة الإنسان حسب تايلور هي أزمة معنى حيث نجده يقول: "لقد فقدت الأشياء بعضاً من سحرها... نحن نعاني من نقص في العاطفة، وإن الجانب المظلم من الفردانية يتمثل في التركيز على الذات التي تضيق من حياتنا وتسطحها على حد سواء، فتجعلها مفتقرة للمعنى وأقل اهتمام بالآخرين والمجتمع" (تايلور، 2021).

إن نزع السحر عن العالم أو التحرر من وهم العالم كرس للعقلانية الأداتية والعقل الآلي النفعي مما أدى إلى إقصاء وتهميش الآخر وعدم الاعتراف بكيونوته، وعلى هذا فالإنسان الذي أراد أن يتحرر من وهم العالم وقع أسيراً من جديد وفقد كيونوته وهويته يقول تايلور: "أنني بصدد التفكير أكثر في مأزق أشمل يواجه العالم منزوع السحر والشعور بأنه مسطح وفارغ، أما البحث في اتجاهات متعددة عن شيء ما داخل العالم أو ورائه، شيء يمكن أن يعوض المعنى الذي يفترقه بفعل التعالي، وهذه السمة لا تحصى ذلك الزمن بل مازالت قائمة حتى في الزمن الحاضر" (تايلور، 2019، ص: 438).

نفهم إذن السبب الذي جعل تايلور يؤسس لمعنى ثالث للعلمانية وهو تأسيس يتجاوز فيه العلمانية بمعناها التقليدي إلى ما بعد العلمانية حيث يراهن على الحضور القوي للدين والإيمان والأخلاق والقيم والتجارب الروحية، مما يفسح المجال لتجاوز الفردانية وإعادة السحر للعالم كما نفهم مع تايلور بأن الذي حصل هو تراجع فقط للإيمان وليس إقصاء له، فلا يمكن بأي حال من الأحوال إلغاء الدين والقيم الدينية وحضور الله في الوجود كما راهن على ذلك الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، فالقول أن المجتمعات الغربية أقصت الدين أمر وجب إعادة النظر فيه، والحال أن الفيلسوف ماكس فيبر من خلال مؤلفه الأخلاق البروتستانتية أن الرأسمالية ذاتها ولدت من رحم الأخلاق البروتستانتية، فالعمل هو محاولة لطمأنة النفس للحصول على مقاعد في الجنة يقول ماكس فيبر: "الأعمال الصالحة هي من ثمار الإيمان الضرورية وإن الإيمان يولد الحياة الجدية" (فيبر، د ت، ص: 116) فهمما حاول الفكر الغربي التوصل من القيم الروحية أو الدينية إلا أن جذورها تبقى متعلقة بهذه القيم، لذلك فإن عملية النقد للعلمانية هو ضرب للعلمانية بالعلمانية ذاتها من خلال التأسيس لما بعدها.

ثالثا: مقومات العود الديني في ظل الفكر لما بعد علماني:

لقد شهد الحقل المفاهيمي الغربي ميلاد خطاب المابعديات، فنجد مثلا "ما بعد الحداثة" و"ما بعد الأخلاق" غير أن اللازم ما بعد *post* تتطوي في حد ذاتها على عدد من المعاني تبعا لطبيعة الاستخدام، وفي سياقنا هذا لا تعني التجاوز الراديكالي فلا يوجد بعد دون ما قبله، وعلى هذا جاء لما بعد في صيغة نقد لما سبقه، كذلك الحال بالنسبة

لمصطلح الما بعد علمانية فقد بدأ في التشكل منذ بداية التحليل النقدي للعلمانية التقليدية وأسسها ومبررات وجودها.

1. مفهوم ما بعد العلمانية:

كغيره من المصطلحات الفلسفية يعتبر مصطلح ما بعد العلمانية "مركب معرفي" صعب التحديد ذلك أن عناصره لم تكتمل بعد، وحمولته الفكرية تحمل الكثير من الأفهام والتأويلات فقد وقعت ما بعد العلمانية كمصطلح في مأزق دلالي مصحوب بارتباك اصطلاحي شديد إلا أن كل من تشارلز تايلور ويورغن هابرماس لهما حضور مميز في مضمار النقاش الما بعد علماني للمجتمعات الحديثة بعد فرضية هابرماس القائلة "أن مجتمع العالم الأوروبي بات يعيش في مجتمع ما بعد علماني أي العصر العلماني قد بلغ منتهاه وأن العلم الأوروبي المعاصر دخل في واقع جديد لم يعد فيها الكلام عن العلماني بمعناها الكلاسيكي أمرا جائزا" (حيدر، 2019، ص: 12).

إن ظاهر مصطلح ما بعد علمانية لا يدل على القطيعة التامة مع العلمانية، ولكن باطن المصطلح يذهب بنا إلى القول أن ما بعد العلمانية ليست نфия للعلمانية وهذا ما أكده بيتر بيرغر حيث وصف المصطلح بقوله "حالة وعي معاصر تتعايش فيه الرؤى الكونية الدينية والعلمانية والتطلعات الدينية والعلمانية في المجتمع والسياسة.... فمثلا استهلت العلمانية مسارها بمقولة إزاحة السحر عن العالم افتتحت ما بعد العلمانية مسارها بمقولة معاكسة هي إزالة العلمنة عن العالم" (حيدر، 2019، ص: 17-19).

وقد أكد تشارلز تايلور في كتابه "عصر علماني" أن الدين مقولة إنسانية لم تفارق الإنسان الغربي وقد كان الدين حاضرا في

جميع الحقب التاريخية فلا تعارض إذن بين العلمانية والدين وما حدث هو تراجع فقط والدين ميزة إنسانية وصفة جوهرية وعليه فهي لم تفارق الإنسان الغربي بحيث كان الدين حاضرا في جميع الحقب التاريخية حيث أن الدين هو خيار من بين الخيارات الأخرى ولقد وافق هذا التحليل التايلوري تحليل غرايم سميت في كتابه تاريخ موجز للعلمانية من خلال قوله "سأدافع على أن العلمانية لا تمثل نهاية المسيحية بل مسيحية جديدة بعيدة عن المعتقد" (سميت، 2021، ص: 14).

ويقول أيضا "إن الشيء الثابت هو أن البشر متدينون سواء في عصورنا الحالية أو القروسطية" (سميت، 2021، ص: 24) فلا يعني التثوير سحقا للدين وإنما تراجع له فقط وعلى الرغم من أن فرويد جعل من الدين مجرد وهم، إلا أن هذا الوهم ليس مضلل فتراجع الدين في ظل التطورات التقنية والعلمية من النقاش العام لا يعني غيابه من الفضاء الخاص، ومصطلح عودة الدين لا يعني البتة الغياب القطعي له من قبل في ظل الحضور العلماني، وفي نفس الوقت يدعو النقاش الما بعد العلماني إلى تجاوز للفكر العلماني التقليدي عبر إعادة النظر في مفاهيمها ووسائل تكريسها لذلك "فمن أبرز التعاريف المتداولة لمصطلح ما بعد العلمانية يعني وصول العلمانية إلى نهايتها لكن لا يعني هذا القول نفى العلمانية وإنما توسيع آفاقها" (هناء، 2023، ص: 17). لأن المجتمع الما بعد علماني مجتمع لا ينفي تكوين جماعات دينية فبكل ديمقراطية وبطريقة حضارية يحقق التعايش والمشاركة الجماعية ويعتبر هابرماس من بين المنظرين الأوائل لما بعد العلمانية، فبالنسبة له هي حركة بعث ثقافة الحوار بين الدين والعلمانية تجاوزا للخلاف الواقع بينهما، مستبعدا الفكرة التي تقول أن الدين لم تبق له

بصمة في ساحة الفضاء العمومي، فهي فكرة لا تتوافق مع المجتمع الما بعد العلماني الذي يسعى إلى استمرارية الجماعات الدينية في محيط يستمر في علمنة نفسه، وفي الموقف نفسه يبرر تايلور وجود ما بعد علماني كردة فعل لمساوئ العلمنة والسبل التي انتهجتها هذه السياسة (هنا، 2023، ص: 17).

إذن فإن ما بعد العلمانية هي نهاية للفكر وبداية لفكر جديد عبر النقد وتبيان الثغرات وتشكيل صور ورؤى جديدة ما بين الديني والدينيوي، ذلك أن أعمق الخلافات التي يمكن أن تكون بين البشر يكون سببها الإيديولوجيا والمعتقدات الدينية، لذلك فإن الفكرة الأساسية لما بعد العلمانية هي خلق فرص التعايش والتواصل والاعتراف بالآخر، وتجاوز للفردانية وإعادة السحر الذي نزع عن العالم، عن طريق رفع شعار إزاحة العلمنة بدل السحر عن العالم، وذلك من خلال البحث في شروط الإيمان والتلاقي والاعتراف بالآخر الموضوعي والذاتي المحايث والمتعالي وإعادة الاعتبار لفكرة الفردية ذات صيغة أخلاقية ومن خلال خلق أخلاقيات للنقاش (هابرماس) وأخلاقيات للأصالة (تشارلز تايلور) وعليه فإن للفكر الما بعد علماني مجموعة من المقومات صاغها تايلور من خلال مؤلفاته المختلفة ويمكن حصرها فيما يلي:

2. الأسس الفلسفية لما بعد العلمانية:

1.2. حيادية الدولة:

إن الهدف الأساسي في مناقشة مصطلح العلمانية كما صاغه تشارلز تايلور في كتابه عصر علماني، هو تجاوز الطرح التقليدي لمفهوم العلمانية، وتداعياته على العلاقة بين الأنا والغير في ظل اختلاف

المرجعيات الدينية والثقافية، وإذا كانت العلمانية بمعناها التقليدي تهدف إلى الفصل الموضوعي بين الذات وتوجهاتها الروحية والعقدية، فإن الطرح الما بعد علماني يهدف إلى البحث في سبل التعايش والاعتراف بالآخر حيث يقول تايلور: "نحن نعتقد أن العلمانية معنية بالعلاقة بين الدولة والدين، بينما في الواقع هي معنية بالاستجابة الصحيحة التي تصدر من الدولة الديمقراطية اتجاه التنوع" (هابرماس، 2013، ص: 69) وإن من أهم المبادئ الأساسية التي يقوم عليها مبدأ حيادية الدولة نجد:

- يجب ألا يمارس الإكراه في ميدان الدين أو العقيدة الأساسية، هذا ما يعرف بأنه الحركة الدينية التي تحتوي بالطبع حرية عدم الإيمان، وهذا ما يوصف أيضا بأنه الممارسة الحرة للدين.
- لا بد من وجود مساواة بين الناس من مختلف العقائد أو القناعات الأساسية.

- لا بد لكل العوامل الروحية أن تجد أذاً صاغية في العملية المتواصلة من أجل تقرير ما عليه المجتمع وكيف سيدرك أهدافه (هابرماس، 2013، ص: 14). إذا نفهم من هذا أن التدين وعدم التدين وفق مبدأ الحياد يدخل ضمن الحريات الشخصية للمواطنين داخل الدولة ولا تفاضل بين العقائد والديانات لا من حيث مصدرها ولا قيمتها مع إعادة الاعتبار للعوامل الروحية.

2.2. التعددية الثقافية وفلسفة الاعتراف:

إن نقد فكرة المركزية الغربية والأنا الواحدية فسحت المجال للبحث عن فكرة التعددية الثقافية والاعتراف والتأسيس للأنا الجمعي أو نحن ولعل هذه هي السمة الأساسية لفلسفة الجمعية والتي هي

تعبير عن التوجه الكندي للتواصل وقبول الآخر وكذا العيش المشترك، ويظهره هذا في أعمال الفيلسوف الكندي ويل كيميلىكا وكذا أعمال تشارلز تايلور، وإن الحديث عن التعددية الثقافية وفلسفة الاعتراف، هو في صميمه بحث في الهوية الحديث، وإمكانية مدها بأبعاد ما بعد علمانية، ولعل التجربة الكندية أكدت نجاحها في ابتكار سياسة فريدة متجاوزة الهوية الواحدة، "فعلى الرغم من وجود اختلافات دينية ممتدة بعمق في الثقافة الكندية، إلا أن الكنيسة شهدت خليط من الكاثوليكية والبروتستانتية أطلق عليه بروتستانتية الكاثوليكية الرومانية فضلا عن تقديمها قراءة متميزة للدين، ففي القرن التاسع عشر نجح الكنديون بربط المسيحية بتقديم الحضارة ونجحوا في إدخال المسيحية للمؤسسات والأخلاق في الحياة العامة" (ناصر، 2020 ، ص: 19).

إن بناء هوية متعددة الثقافات تزامن مع بناء الدولة بحيث تؤكد الدولة على الحضور العديد من الثقافات "حيث تراهن الدولة الديمقراطية الحديث في عرف تايلور على تلبية مطالب أساسية من مطلب الإنسان الانتماء إلى جماعة إنسانية، تعبيراً عن آرائه وقناعاته وطموحاته من جهة، والاعتراف بكرامته كشخص له فرادته وخصوصيته من جهة أخرى.... وتجلت ملامح الاعتراف في أمرين أولاً: في المجال الخاص حيث تشكل الهوية مع الوقت بواسطة تفاعلها مع الآخرين وثانياً: في المجال العام من خلال الاعتراف بمبدأ المساواة" (مطر، 2012 ، ص: 9).

إن الطرح الما بعد علماني ينفي كل معالم الإقصاء والاختزال للآخر، ويدعو إلى تجاوز المركزية والتراتبية إلى الانفتاح على مختلف

الثقافات، من خلال الاحترام والتقدير الذي ينبني على حسن الظن بالآخرين يقول تايلور "يمكن لغياب الاعتراف، أو الاعتراف الغير ملائم أن يسبب الأذى ويشكل نوع من الاضطهاد أو الإحساس بالظلم، إذا ما تم حبس بعض من الناس في صور من الوجود المزيفة المشوهة والمقللة من شأنهم" (تايلور، 2018، ص: 20).

وعليه فالتمثل المخادع للآخرين يخلق لهم وجود غير وجودهم ويسلب منهم ذواتهم، وهذا ما يذكرنا بتحليلات سارتر في كتابه الوجود والعدم، فنظرة الآخر قد تحيلنا إلى الوجود الزائف وتضعنا في مواضع غير حرة عن سوء طويتهم أو نيتهم وعلى هذا فقد تغير حسب تايلور مفهومنا للهوية الحديثة في ضوء مفهوم الاعتراف.

فالمشروع الفلسفي لتشارلز تايلور ينبني على إعادة قراءة لمفاهيم الحداثة كمفهوم العلمانية والفردانية والهوية والأصالة وإعطائها فحوى جديد، مستعينا بالأنساق الفلسفية الكبرى كالهيجلية والكانطية وفلسفة روسو حيث نسج تايلور مجموعة من المفاهيم محاولا التهذيب من طرف الحرية والفردانية والعلمانية في المجتمعات الحديثة من خلال إضافة البعد الآخر المتعالي الذي يهذب النرجسية الأنانية وهو في جوهره استرجاع للنموذج المثالي يقول تايلور: "إذا هي أداة قراءة لمفهوم الذات والشخص بوصفه كائن متعال له قيم منخرطة في العمل الجماعي" (تايلور، 2021، ص: 1).

3 - صوت الطبيعة:

إن من بين المبادئ الأساسية لتجاوز حدة العلمانية هي العودة إلى الطبيعة، هذا "الشعور نحو الطبيعة الذي نشأ في القرن الثامن عشر يفترض فوز الهوية الجديدة الخاصة بالعقل المتحرر على العقل ما قبل

الحديث.... إن الحب الجديد للطبيعة المترافق مع ديانة الحساسية هو مؤشر كاشف لتغيير ثقافي عميق فهو يكشف عن الطرق الداخلية التي صنعتها الهوية الحديثة" (تايلور، 2014، ص: 446).

وقد استعار تايلور مصطلح صوت الطبيعة من الفيلسوف الفرنسي جون جاك روسو فقد ورد في كتاب تشارلز تايلور "منابع الذات" تصريحاً لجون جاك روسو يؤكد فيه على أهمية الضمير يقول روسو "الضمير الغريزة السماوية الرائعة جداً، الصوت الخالد الوافد من السماء المرشد الأكيد لمخلوق جاهل محدود، ومع ذلك فهو ذكي وحر.... لا شيء سوى الامتياز المحزن المائل من الانتقال من خطأ إلى خطأ آخر بعون من فهم مطلق العنان وعقل لا يعرف مبدأ" (تايلور، 2014، ص: 524).

فمفهوم صوت الطبيعة أو العودة إلى الطبيعة يحملنا إلى مفهوم آخر هو من صميم الفكر الما بعد علماني هو العودة إلى "الحياة العادية" أو "التأكيد على الحياة العادية" من خلال إعادة الاعتبار إلى المجال العام "والمجال العام فضاء للمناقشة ينظر إليه على نحو مدرك باعتباره خارج السلطة ويفترض أن تستمع السلطة إليه لكنه في ذاته ليس ممارسة خارج السلطة فإحالاته خارج السياسة بهذا المعنى بالغ الأهمية" (تايلور، 2005، ص: 110).

وبالتالي فالمجال العام إحدى صور تلك الحرية، فعلى الرغم من أن السلطة يمكن أن تكون إفصاحاً عن مشيئة الله أو قانون الطبيعة إلا أن منبع النقاش يكون عقلانياً، وإن التأكيد على استخدام العقل ليس بمعناه المجرد البعيد عن الواقع وإنما ربط التفكير بحياة الإنسان العادية فكل النقاشات تخص الإنسان وقد صاغ تايلور مفهوم الحياة

العادية من خلال أن الحياة العادية تصف تلك المظاهر من الحياة الإنسانية الخاصة بإنتاج وإعادة الإنتاج أي العمل، ومن الأشياء اللازمة للحياة ولحياتنا بوصفها كائنات حسية شاملة للزواج والأسرة، فعندما تكلم أرسطو عن غايات الاجتماع السياسي وكونها الحياة والحياة الجيدة هو المجال الذي أراد أن يحيط به أو تلك المفردات فهي أساسا تشمل ما نحتاج أن نفعله لاستمرار الحياة وتجديدها.

فطلب المعرفة لا يكون لأجل ذاتها وإنما لأجل تفعيلها في حياة الإنسان فليس بإمكاننا الحديث عن أخلاق الشرف والمجد التي تؤسس للتراتبية وإقصاء الآخر وإنما الحديث عن فكر ما بعد علماني يكون فيه عودة للمتعالى في الفضاءات العامة وحياتنا العادية عودة إلى أخلاق الاحترام والتقدير والتواصل المحايد، واستجابة لصوت الفطرة صوت الطبيعة الداخلي فينا، إنه عودة إلى الباطن المحايث المتعالى يقول تايلور: "إن المصدر فقط الذي علينا الاتصال به هو متأصل فينا وهذا جزء من تحول الذات الضخم للثقافة الحديثة وهو شكل جديد من النزوع الداخلي IN WARDNESS الذي يعنى أننا نستحضر التفكير في ذاتنا بوصفها بشر في أعماقنا الداخلية الروحية" (تايلور، 2021، ص: 50).

خاتمة:

يأتي الخطاب العلماني في صيغته الجديدة لدى تايلور محاولا تسليط النظر على المكبوت الديني في حياتنا اليومية العادية وعلى الرغم من أن تايلور يؤكد أن الإيمان وعدم الإيمان هو خيار من بين خيارات أخرى إلا أنه يؤكد على ضرورة استعادة الوحدة العقائدية والثقافية، فالمسيحية مثلا ساهمت في نمو الحياة العادية فالله يحيا في

الإنسان لذلك فنحن مطالبون دوماً باستتطاق النص الديني وجعله شراكة إنسانية لها بالغ الأثر في معاملتنا اليومية، ليكون هذا الاستتطاق ضرباً من الخلق الجديد والموضوعة التي من خلالها يتم خلق فرص التعايش واحترام التعدد الثقافى فليست العلمانية قمع لمظاهر التدين لدى المختلفين في سردياتهم ومرجعياتهم الكبرى في مختلف مؤسسات الدولة وإنما هي محاولة لتحقيق حياد الدولة اتجاه هذا التنوع، فمادامت الطقوس الممارسة معقولة (صوم، تعاطف، احترام) وغير شاذة مثل الطقوس المعقدة الماسونية فلا اعتراض في ممارستها، فعلى الرغم من ادعاء الدول القائلة بالفكر العلماني إقصاء الدين فإن هذا يستثني بطريقة مباشرة أو غير مباشرة دين الدولة مما يؤدي إلى التمييز العنصري وهتك لحقوق الأقليات.

إن السؤال عن إمكانية العود الديني إلى الفضاءات العامة وتفعيل القيم الأخلاقية والدينية والروحية هو سؤال في حقيقته عن إمكانية خلاص الإنسان من القيود التي وقع أسيرها دون وعي منه باسم الحرية والتقدم، ولكن ألا يمكننا اعتبار فكرة العود الديني في حد ذاتها فكرة إيديولوجية، خاصة وأنه تطرق في كتابه "منابع الذات" أن الدين الذي يحمل في طياته خلاصاً للإنسانية وملاً لذلك الفراغ الذي خلفته النزعات المادية وكذا الفردانية الراديكالية التي تقصى الآخر، فهي محاولة لتجاوزها والتأسيس لما بعدها أي التأسيس للفكر لما بعد علماني، والذي من مقولاته الاعتراف القائم على أساس إتيقا الخير والصدق والاحترام، وتجاوز كل التراتبيات، وفتح المجال للتجارب الروحية .

فتايلور من خلال تأسيسه لما بعد فردانية وهي فلسفة للتفرد، فإنه يدعو بذلك إلى فلسفة تفسح المجال للتجارب الإنسانية دون إقصاء أو اختزال من خلال إعادة الاعتبار للدين في الفضاء العام والخاص كتجربة روحية، ومنه نبذ الظلم والعنصرية والإقرار بالتعددية الثقافية، ولا شك أن هذا الطرح راهني بامتياز فهو استمرار للفلسفات الناقدة لقيم الحداثة الغربية وقيم المركزية والتشيز والاعترا ب والاستلاب في ظل طغيان القيم المادية والسيطرة التقنية والفراغ وعدم الامتلاء الذي يعاني منه الإنسان الغربي، وعلى الرغم من راهنية هذا الطرح إلا أن مقولته الأساسية والقائمة على الاعتراف المتبادل تفتح أمامنا إشكالية إمكانية تجسد هذا الاعتراف بين أطراف يسعى كل منها إلى التأسيس لمركزيته.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1 -بدوي عبد الرحمن. (د ت). نشة. الكويت: وكالة المطبوعات.
- 2 -تارناس ريتشارد. (2010). آلام العقل الغربي. (تر: فاضل جتكر، المترجمون) أبو ظبي.
- 3 -تايلور تشارلز. (2019). عصر علماني. (تر: نوفل الحاج لطيف، المترجمون) لبنان: مكتبة العربي.
- 4 -تايلور تشارلز. (2021). أخلاقيات الأصالة. (تر: أحمد عويز، المترجمون) بيروت: المركز الأكاديمي للأبحاث.
- 5 -تايلور تشالز. (2005). المتخيلات الاجتماعية. (ترجمة: الحارث النبهان، المترجمون) بيروت: المركز العربي للأبحاث.
- 6 -تايلور تشالز. (2014). منابع الذات. (ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المترجمون) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- 7 - تايلور تشالز. (2018). **سياسة الاعتراف**. (ترجمة: عبد الرحيم الزقون، المترجمون) الدر البيضاء، المغرب.
- 8 - الحوالي سفر بن عبد الرحمن. (د ت). **العلمانية نشأتها وتطورها**.
- 9 - حيدر محمود. (2019). **ما بعد العلمانية**، العتبة العباسية المقدسة. بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية.
- 10 - داروين تشارلز. (2018). **أصل الأنواع**. (تر: إسماعيل مظهر، المترجمون) المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي.
- 11 - راسل براترند. (د ت). **الدين والعلم**. (تر: رمسيس عوض، المترجمون) دار الهلال.
- 12 - زيادة معي. (1988). **الموسوعة الفلسفية العربية** (المجلد 1). بيروت.
- 13 - سميث غرايم. (2021). **تاريخ موجز للعلمانية**. (تر: منادي إدريس، المترجمون) بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- 14 - شبيك محمد. (د ت). **موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية**.
- 15 - علالي هناء. (2023). "رضان العود الديني في الفكر الما بعد علماني". **مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية**، المجلد 11 (العدد 1).
- 16 - العميري سلطان بن عبد الرحمن. (د ت). **ظاهرة نقد الدين في الفكر العربي الحديث**. المملكة العربية السعودية.
- 17 - فروم إريك. (1992). **الدين والتحليل النفسي**. (تر: فؤاد كامل، المترجمون) القاهرة: مكتبة غريب.
- 18 - فرويد سيغموند. (1973). **مستقبل وهم**. (تر: جورج طرايشي، المترجمون) بيروت: دار الطليعة.
- 19 - فيبر ماكس. (د ت). **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**. (تر: محمد علي مقلد، المترجمون) بيروت: دار الإنماء القومي.
- 20 - قيص ناصر. (2020). **الفلسفة في القرن العشرين**. بيروت: دار الرافدين للطباعة والنشر.
- 21 - مرسي خليل توفيق. (2001). **معجم الإرشاد**. دار الإرشاد.

- 22 -المسيري عبد الوهاب. (1968). العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (المجلد 1). القاهرة: دار الشروق.
- 23 -مطر سايد. (2012). مسائل التعدد والاختلاف في الأنظمة الليبرالية الغربية. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- 24 -نتشه فريدريك. (1996). أقول الأصنام. (تر: حسان بورقبة، المترجمون) دار إفريقيا الشرق.
- 25 -نتشه فريدريك. (2007). هكذا تكلم زرادشت. (تر: علي مصباح، المترجمون) بغداد: منشورات الجمل.
- 26 -نتشه فريدريك. (2014). إنساني مفرط في إنسانيته. (تر: علي مصباح، المترجمون) بيروت: منشورات الجمل.
- 27 -هابرماس يورغن. (2013). تشارلز تايلور: قوة الدين في المجال العام. (تر: فلاح رحيم، المترجمون) بيروت: دار التنوير.
- 28 -هيجل. (2007). العقل في التاريخ (المجلد 1). (تر: إمام عبد الفتاح إمام، المترجمون) بيروت: دار التنوير.
- 29 -وهبة مراد. (2005). المعجم الفلسفي. دار قباء الحديثة.
- 30-August, c. (s.d.). *couvs de philosopositive collection des classiques garnier*.
- 31-August c.(s. d), *and the religion of umanity the post theistic program of french social theory cambthidge*.
- 32-August c, (s.d.). *couvs de philosopositive collection des classiques*.

.....