

لماذا نحن بحاجة إلى إعادة تعريف جذري للعلمانية؟



تشارلز تايلور
ترجمة: يوسف أشلحي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

لماذا نحن بحاجة إلى إعادة تعريف جذري للعلمانية؟⁽¹⁾

تشارلز تايلور

ترجمة: يوسف أشلحي

1 هذا المقال ترجمة عن الإنجليزية لنص ورد في كتاب مشترك موسوم بـ "قوة الدين في الفضاء العمومي":
- Charles Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, in: Judith Butler. Jürgen Habermas. Charles Taylor. Cornel West, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Edited and introduced by Eduardo Mendieta and Jonathan Van Antwerpen Afterword by Craig Calhoun, Columbia University Press New York 2011 , {pp 34-59}.

من المتفق عليه عموماً، أن الديمقراطية الحديثة يجب أن تكون «علمانية». وربما هذا الأمر يطرح مشكلاً، إذ إن هذا المصطلح يتضمن نوعاً من المركزية الإثنية؛ ولكن حتى في السياق الغربي ليس المصطلح شفافاً. فحقّ بذلك أن نتساءل؛ ماذا يفيد هذا الأمر في الواقع؟ فغالبا ما نعتقد على الأقل بوجود ضربين من النماذج التي تشكّل نظام العلمانية، وكلاهما يفترض وجود ضرب من الانفصال بين الكنيسة والدولة؛ فلا يمكن للدولة أن ترتبط ارتباطاً رسمياً بالمعتقد الديني، اللهم إلا على نحو رمزي كما هو الحال في إنجلترا أو الدول الإسكندنافية، بيد أن العلمانية تقتضي أكثر من ذلك، كما أن التعددية التي تطبع المجتمع تقتضي بدورها نوعاً من الحياد، أو اتخاذ «مسافة أساسية» حسب تعبير راجيف بارجفا (Rajeev Bhargava)¹.

لو حاولنا فحص المسألة إلى حد أبعد، لتبيّن أن العلمانية تتضمن مطلباً معقداً. هناك أكثر من عنصر جيد يُبحث عنه هنا. يمكننا أن نختار ثلاثة، يمكننا تصنيفها في المقولات الثلاث التي تخصّ ثلوث الثورة الفرنسية: الحرية والمساواة والإخاء. (1) فلا يجوز أن يُجبر أحد في مجال الدين أو فيما يخص المعتقد الأساسي، وهذا ما جرت العادة على تحديده في الحرية الدينية، بما في ذلك طبعاً حرية عدم الاعتقاد. وهذا ما يوصف أيضاً، في التعديل الأول الذي شهده دستور الولايات المتحدة، بـ«الممارسة الحرة» (free exercise) للدين. (2) يتعيّن أن تُحكّم المساواة بين الناس بغض النظر عن أديانهم أو معتقداتهم الأساسية، إذ ليس هناك منظور ديني ولا نظرة (دينية أو غير دينية) إلى العالم يمكن أن تنعم بمكانة خاصة، إذا تجاوزنا اعتمادها توجهاً رسمياً للدولة. (3) كما يجب أن نحسن الإنصاف لكل العائلات الروحية، والعمل على دمجها في خضم الصيرورة التي يشهدها تحديد المجتمع (هويته السياسية)، وكيف ستحقق هذه الأهداف (وبالضبط فيما يتعلق بنظام الحقوق والامتيازات). وهذا ما يتوافق مع مقتضى الإخاء. مع أن هذه الأهداف قد لا تسلم، بطبيعة الحال، من حدوث تنازع وارد، بيد أنه يتعين علينا في بعض الأحيان أن نوازن بين هذه المنافع. علاوة على هذه الأهداف الثلاثة، يترأى لنا إمكانية إضافة هدف رابع يمكن بسطه كالتالي: يمكن أن نحاول قدر المستطاع في سبيل الحفاظ على علاقات الانسجام ومراعاة حسن المعاملة بين أنصار مختلف الأديان، وكذلك بين مختلف رؤى العالم (وربما هذا ما يستحقّ في الواقع أن يوسم بـ«الإخاء»، لكنني لا أزال مرتبطاً بصفاء هذا المخطط، مع العناصر التقليدية الجيدة الثلاثة فقط).

قد يتوقف أحياناً تحقيق هذه الدعوة باسم هذا التعريف المعطى للعلمانية أو ذاك على حالة بعينها، من قبيل إذا ما كان ممكناً حلّ المسألة المرتبطة بكيفية تحقيق هذه الأهداف ضمن نطاق محكوم بالمبادئ الخالدة، والتي لا تحتل أصلاً أي مزيد من المدخلات أو التفاوض لتحديدتها من أجل مجتمعنا الآن. يمكن أن نلغي

1 Rajeev Bhargava, "What Is Secularism For?" in Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics* (Delhi: Oxford University Press, 1998), pp. 552-586; see especially pp. 493-494 and 520 for "principled distance"; and "The Distinctiveness of Indian Secularism" in T. N. Srinivasan, ed., *The Future of Secularism* (Delhi: Oxford University Press, 1997), pp. 39-41.

نحو يشبه إلى حد كبير الشكوك وحالة التذمر التي يبديها الناس في أيامنا إزاء الإسلام. وقد أظهر التاريخ في وقت لاحق كيف تطورت الكاثوليكية الأمريكية، وكيف تغيرت - في خضم هذه الصيرورة - معها الكاثوليكية العالمية بكيفية لا تخلو من دلالة. ليس هناك سبب معقول كامن في جوهر الأشياء يمكن أن يفسر لنا لماذا لم تعرف المجتمعات الإسلامية نفس التطور²، وحتى لو شئنا أن نفهم أسباب عدم حصول ذلك، فأغلب الظن أن الأمر راجع إلى وجود تحامل، بالإضافة إلى سوء التدبير.

أعتقد الآن أن أحد الصعوبات الأساسية التي تواجهنا في التعامل مع هذه المسائل، هو أننا نحتكم إلى نموذج خاطئ لا يزال يُطبق على أذهاننا باستمرار. لا زلنا نفكر في العلمانية (أو اللائكية) من زاوية اهتمامها بالعلاقة القائمة بين الدولة والدين، بينما يتعين في الواقع أن نستحضر الاستجابة (الصحيحة) من قبل الدولة الديمقراطية خيال مسألة التنوع. فإذا نظرنا إلى الأهداف الثلاثة، نجد القاسم المشترك بينها يكمن في الاهتمام بالدرجة الأولى: 1. بحماية الناس في انتمائهم وممارستهم لـ/أو أية وجهة نظر اختاروها أو وجدوا أنفسهم فيها. و2 بمعاملة الناس على قدم المساواة مهما كانت خياراتهم. و3 أن يُكفل حق الجميع في الاستماع. فليس هناك أي سبب للاستفراد بالدين ضد كل وجهات النظر لغير المتدينين، أو العلماني (بالمعنى الذي شاع استخدامه)، أو الملحد. عندما نتحدث في الواقع عن مسألة حياد الدولة، فإن هذا الحياد ليس موجها فقط جهة محاباة أو مجافاة (disfavoring) المواقف الدينية، ولكن أيضا تجاه أي موقف أساسي قد تم التعبير عنه، سواء أكان دينيا أو غير ديني. فلا يمكننا أن نفضل المسيحية على الإسلام، ولا أن نفضل أيضا الدين على كل امرئ ليس بمؤمن في دين ما (nonbelief in religion) والعكس بالعكس.

ولعل إحدى الطرق في إظهار علو نموذج المبادئ الثلاثة للعلمانية، على النموذج المثبت على الدين، هي أنها لن تسمح للمرء إطلاقا بعدم إدراك النظام الذي أسسه أتاتورك باعتباره حقا علمانيا، مستخفا بالمبادئ الأساسية وحتى بالفصل بين الدولة والمؤسسات الدينية.

يُبين هذا أيضا قيمة الصياغة الرولزية (نسبة إلى جون رولز) المتأخرة بشأن الدولة اللائكية، والتي ترتبط مع بعض المبادئ السياسية: مثل حقوق الإنسان، المساواة، وقواعد القانون، والديمقراطية. ومع أن هذه الأمور تعبر بحق عن أسس الدولة التي يتوجب أن تنافح عليها، فإن هذه الأخلاقية السياسية يمكن أن تكون موضعا لالتنام إرادة الناس من مشارب أساسية مختلفة تمام الاختلاف (وهذا ما يدعوه رولز بالرؤية الشاملة للخير). فمن كان كانطيا فإنه سيسعى نحو تبرير الحق في الحياة والحرية من خلال استحضار كرامة الفعل العقلاني، أما من كان ذا توجه نفعي (utilitarian) فسيُلجّ على ضرورة ابتغاء حسن معاملة الموجودات التي يمكن أن تختبر الفرح والمعاناة؛ وذلك بالتقليل من وقع الثانية (المعاناة) والإعلاء من شأن

2 José Casanova, "Nativism and the Politics of Gender in Catholicism and Islam," in Hanna Herzog and Ann Braude, eds., *Gendered Modernities: Women, Religion, and Politics* (NY: Palgrave Macmillan, 2009).

الأولى، في حين سيوثر المسيحي الحديث عن الإنسان بوصفه صورة طبق الأصل عن الإله. قد يتحقق التوافق فيما بينهم بشأن المبادئ، بيد أن هذا لا يمنع من حصول اختلاف وارد بخصوص الأسباب العميقة التي تكمن وراء تقرير هذه الأخلاق. يتوجب على الدولة أن تحترم الأخلاق، دون أن تتورط في تفضيل أي من هذه الأسباب العميقة.

2

تعبّر فكرة العلمانية عن حالة خاصة للدين على نحو ما يوحي بذلك تاريخ انبثاقها في الغرب (كما يشي بالفعل مسمّاها). ولكي نوجز الكلام عنها، يمكن الإشارة إلى نوعين من السياقات التأسيسية المهمة لهذا النوع من النظام؛ ويتعلق الأمر بالنموذجين الأمريكي والفرنسي. بالنسبة إلى النموذج الأمريكي، نجد مجموعة كاملة من الرؤى الشاملة أو الأسباب العميقة التي كانت في الأصل عبارة عن متغيرات في الحالة الأصلية للمسيحية (البروتستانتية)، والتي تعتمد في الغالب على نفر من الربوبيين (Deists)؛ وفي تاريخ لاحق سيتسع وعاء وجهات النظر، ليمتد إلى أبعد من المسيحية وأبعد من الدين، مع أن المواقف القائمة في الحالة الأصلية تستوجب من الدولة أن تكون في حياد تام عن كل الأديان. ومن هنا نجد التعديل الدستوري الأول الذي عرفته أمريكا يقر ما يلي: لا يجوز للكونغريس أن يمرّر أي قانون يقضي بتأسيس الدين أو يحدّ من حرية ممارسته.

لم تظهر كلمة العلمانية في الحياة العمومية الأمريكية إبان العقود الأولى من وجودها، وهذا علامة على أن المشكل لم يواجه آنذاك بعد، إذ لم يُعن التعديل الدستوري الأول إلا بمسألة الفصل بين الكنيسة والدولة، وهذا ما أفسح المجال للدين لكي يحظى بالمكانة اللائقة، وهذا أمر لن يقبله أحد اليوم. لقد ألقى القاضي المحكمة العليا سنة 1830م في التعديل الأول الذي يمنع تطابق الحكومة الفيدرالية مع أية كنيسة، بدعوى أن كل الكنائس هي في الأصل مسيحية (والتي ليست في واقع الأمر سوى البروتستانتية)، الإمكانية الرحبة التي تتيح للمرء التذرع بالمبادئ المسيحية أثناء القيام بتأويل القوانين.

لقد كان من بين الأهداف التي ناشدها التعديل الدستوري الأول، حسب القاضي جوزيف ستوري (Joseph Story)، هو الحرص على "استبعاد كل خصومة بين النحل المسيحية"، كما "ينبغي أن تحظى المسيحية بالتشجيع الكامل من قبل الدولة". لقد كانت المسيحية مسألة جوهرية بالنسبة إلى الدولة، ولم يعد الإيمان بـ «دولة المستقبل المبنية على المكافآت والعقوبات»، «أمرًا لا غنى عنه لإقامة العدل». وأكثر من ذلك، «من المستحيل بالنسبة إلى الذين لهم اعتقاد جازم بحقيقة المسيحية، بوصفها وحيا إلهيا، أن يعترفهم شكّ في شأن الواجب الخاص الملقى على الحكومة والعمل على تعزيزه وتشجيعه بين المواطنين».³

3 Andrew Koppelman, personal correspondence.

لطالما تم التأكيد لاحقا على الأولوية التي تحظى بها المسيحية خلال القرن 19م. لقد اعترفت إلى حدود 1890م حوالي 37 من أصل 42 ولاية بسلطة الله (the authority of God) سواء في تصديرات دساتيرها أو في متنته. لقد أفصح حكم قضائي صدر عن المحكمة العليا خلال عام 1892 بما يلي: إذا أراد أحد أن يصف "الحياة الأمريكية كما جرى التعبير عنها من خلال قوانينها، وأعمالها، وأعرافها ومجتمعها، لألفينا اعترافا لا غبار عليه بنفس الحقيقة التي تفصح... على أنها أمة مسيحية".⁴

خلال النصف الثاني من القرن 19م، شرعت بواكر المقاومة تطال بناء هذا التصور، غير أنه سرعان ما تأسست جمعية الإصلاح الوطني لتحقيق الهدف التالي:

يكن هدف هذه الجمعية في الحفاظ على ميزات المسيحية القائمة في الحكومة الأمريكية... وقصد تأمين مثل هذا التعديل لدستور الولايات المتحدة، يقتضي إعلان ولاء الأمة ليسوع المسيح، ورضاها بالقوانين الأخلاقية للدين المسيحي، وذلك للتأكيد على مسيحية هذه الأمة، مع وضع جميع القوانين المسيحية والمؤسسات والممارسات المتبعة من قبل حكومتنا على أساس قانوني لا يمكن نكرانه في القانون الأساسي للدولة.

بعد 1870، انضم إلى المعركة مؤيدو هذه النظرة الضيقة، من ناحية، وأولئك الذين أرادوا انفتاحا حقيقيا على كل الديانات الأخرى وحتى على غير الدين، من ناحية أخرى. لم يقتصر هذا على اليهود فقط، ولكن أيضا على الكاثوليكين، الذين رأوا (بحق) في «مسيحية» الجمعية الوطنية للبنادق (NRA) ضربا من الإقصاء بالنسبة إليهم. وستبرز في خضم هذه المعركة كلمة العلمانية لأول مرة على الساحة الأمريكية بوصفها مصطلحا رئيسا، ولئن غلب عليها المعنى الجدلي الذي يطبع كل ما ليس بدين أو ضد الدين.⁵

أما بالنسبة إلى حالة فرنسا، فقد انبثقت العلمانية في سياق النضال المرير ضد الكنيسة التي كانت تتسم بقوة ضاربة. كان الإغراء القوي بالنسبة إلى الدولة نفسها هو الاعتماد على أس أخلاقي مستقل عن الدين. لقد بين مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet) كيف وضع شارل رنوفي (Charles Renouvier) الأسس المستقبلية التي تعين راديكاليين الجمهورية الثالثة على معركتهم ضد الكنيسة. يتوجب على الدولة أن تضطلع بمهمة "أخلاقية وتعليمية"، كما عليها أن "تتولى صون الأنفس مثلها في ذلك مثل ما تقوم به كل كنيسة أو جماعة، ولكن على نطاق كوني"، إنما الأخلاق هي المعيار الرئيس. ولكي لا تظل الدولة تحت الكنيسة، يتوجب أن يكون للدولة استقلال أخلاقي عن الدين، وتتمتع بالتفوق الأخلاقي مقارنة بكل الأديان. وأساس هذه الأخلاق هو الحرية. ومن أجل أن تُرسخ وجودها بمعزل عن الدين، فلا يجب أن تتوقف الأخلاق

4 Church of the Holy Trinity v. United States, 143 U.S. 457 at 471.

5 Christian Smith, *The Secular Revolution* (Berkeley: University of California Press, 2003). See also Tisa Wenger, "The God-in-the-Constitution Controversy: American Secularisms in Historical Perspective," in Linell Cady and Elizabeth Shakman Hurd, eds., *Comparative Secularisms in a Global Age* (New York: Palgrave, 2010), 87–106.

التي تنشدها الدولة على مجرد أداة منفعة أو إحساس، بقدر ما هي في حاجة إلى "ثيولوجية عقلانية"، مثل التي نظر لها كانط⁶. لقد كان لفضل حكمة جول فيري (Jules Ferry)، ولاحقا أرستيد بريان (Aristide Briand) وجان جوريس (Jean Jaurès) أثر لا ينكر على إنقاذ فرنسا في زمن إعلان الفصل (1905) من مثل هذا النظام المنكفي، مع ذلك ظل الاعتقاد راسخا آنذاك بأن مفهوم العلمانية يرتبط أيما ارتباط بمراقبة الدين وتديبره.

لو تجاوزنا، مع ذلك، مثل هذه السياقات الناشئة، ونظرنا في أنواع المجتمعات التي نعيش فيها الآن في الغرب؛ فأول خصيصة تثيرنا هي التنوع الواسع ليس في الآراء الدينية فقط، لكن أيضا في تلك الآراء التي لا تشمل الدين، دون الحديث عن الآراء التي لا يمكن تصنيفها في هذا التقسيم الثنائي؛ تتطلب منا هذه الأسباب الثلاثة معالجة كل هذا بإنصاف.

3

هذا التعلق الشديد بالدين معقد، ويرتبط بمقومين آخرين غالباً ما نجدهما في النقاشات عن العلمانية: نجد المقوم الأول في التوجه نحو تحديد العلمانية من حيث تنظيم مؤسساتي، بدلاً من الانطلاق من الأهداف التي يضعها المرء؛ فلا عجب أن نسمع مثل هذا الشعار الذي يرد في صيغة «الفصل بين الكنيسة والدولة»، أو ضرورة إزاحة الدين من المجال العمومي (كما هو الحال بالنسبة إلى النقاش الجاري حالياً في فرنسا بصدد «أفضية الجمهورية»). ينتج المقوم الثاني من الأول، أو قد يبدو كذلك بسهولة. بينما يتراءى لنا الأمر الثاني، الذي يعتبر تحصيل حاصل ناجم عن الأمر الأول، في غاية السهولة؛ فإن تمّ تعريف المسألة برمتها من خلال صيغة مؤسساتية واحدة، فيتوجب تحديد ترتيب الأشياء التي تلائم بشكل أفضل هذه الصيغة، دون أن يستدعي الأمر المزيد من التفكير؛ فلا يجد المرء نفسه في حرج، بحكم أنه لا وجود هنا وهناك سوى لصيغة واحدة رئيسية، بيد أن هذا الحرج وارد بسهولة لو سعى المرء نحو أكثر من هدف واحد.

عادة ما نسمع عن استخدام مثل هذه الابتهالات كحجة مفحمة، لتكون أقصى جواب حاسم لدحض كل الاعتراضات. يتذرع الناس في الولايات المتحدة بـ «جدار الفصل» (Wall of Separation)، باعتباره يعبر عن المعيار الأقصى، بينما يستشهد المنافحون بشدة عن الجمهورية (hyper-Republicans) في فرنسا باللائكية بوصفها خير تعبير عن الكلمة الأخيرة. (وطبعاً إذا رجعنا إلى التعديل الدستوري الأول الذي عرفته الولايات المتحدة، فسوف نجد التخصيص على هذين الهدفين: رفض عملية التأسيس، وضمان «الممارسة الحرة»؛ وليس من المستبعد أن يقع كلاهما في التضارب).

6 Marcel Gauchet, *La Religion dans la d'émocratie* (Paris: Gallimard, 1998), pp. 47–50.

إن مثل هذه الخطوة، والتي أراهن عليها هنا في أفق الوصول إلى ترسيخ التنظيمات المؤسساتية المفضلة، إنما يقتضي أن نشرع فيها انطلاقاً من أهداف معلومة، ومنها سيتم استخلاص تنظيمات ملموسة؛ فالإقرار بمجرد الفصل بين الكنيسة والدولة، أو بالاستقلال الذاتي المتبادل بين المؤسسات الحكومية والدينية، لا يشكل ميزة فارقة لأي نظام علماني. لا شك أن هذه الاعتبارات كلها واردة، بيد أن استيفاء معنى هذه المتطلبات في الممارسة العملية، يتوقف على الطريقة التي يمكن أن نحقق عبرها أقصى قدر من هذه الأهداف الثلاثة (أو الأربعة) الأساسية.

لنأخذ على سبيل المثال، مسألة ارتداء الحجاب من قبل النساء المسلمات في المدارس العمومية، والذي كان موضوع جدل ساخن في عدد من الديمقراطيات الغربية؛ فموجب القانون المشهور الذي أشرفت عليه لجنة ستازي في فرنسا (التي ترأسها برنار ستازي) سنة 2004، تم حظر ارتداء الحجاب على التلاميذ في المدارس العمومية، وذلك بحكم أنه يعبر عن «رمز للتباهي الديني». ولئن تم السماح بارتدائه في بعض الولايات الألمانية، فإنه تم منع ذلك على المدرسين. أما بالنسبة إلى المملكة المتحدة وبقية الدول، فلا وجود لموانع عامة، غير أن المدارس الخاصة تتفرد بسلطة اتخاذ القرار المناسب.

ما الأسباب التي تكمن وراء هذا التنوع الحاصل؟ من الواضح، وفي كل هذه الحالات، كان المشرعون ورجال الإدارة يحاولون الموازنة بين هدفين؛ واحد يقصد منه الحفاظ على الحياد في المؤسسات العمومية التي تعتبر (بحق) نتاج الهدف الثاني: المساواة بين كل المعتقدات الأساسية، وكان الآخر هو الهدف الأول، ضامناً أقصى حد من الحرية الدينية أو، في شكله الأعم، حرية الضمير. يتيح لنا الهدف الأول الدفع بالسماح بتواجد الحجاب في أي مكان، مع أنه تم الارتكاز على حجج مختلفة قصد تجاوز هذا الأمر في الحالات المطروحة في فرنسا وألمانيا. بالنسبة إلى ألمانيا، فإن ما كان مقلداً هو أن يكون شخص ما في السلطة وفي مؤسسة عمومية مصطبغاً بصبغة دينية. أما في حالة فرنسا، فقد جرى التشكيك في كون أن ارتداء الحجاب يعبر عن فعل حر، بقدر ما يعبر عن إكراه الفتيات من قبل عائلاتهن أو أقرانهن من الذكور على تبني مثل هذا الزي. بيد أن هذه الحجة الوحيدة التي شاع استخدامها تم التشكيك فيها، كما يشي بذلك البحث السوسيولوجي الذي أجري بين التلاميذ أنفسهم، والذي تم تجاهله إلى حد كبير من قبل لجنة ستازي.

وكانت الحجة الأخرى الأساسية التي تم اعتمادها، تتمثل في كون ارتداء الحجاب في المدرسة، لم يكن محض تعبير عن فعل من أفعال التقوى، بقدر ما كان بمثابة كشف صريح عن العداء تجاه الجمهورية ومؤسساتها الجوهرية التي تعبّر عن اللائكية، وهذا ما يجمل المقصد الذي كان وراء إدراج مفهوم «زي التباهي». لئن خلصت لجنة ستازي إلى أن الأمر يتعلق بمجرد رمز صغير يجسد علامة الإخفاء، ومن ثمة لا ينبغي أن يمثل ذلك أي إشكال، مع أن التركيز على خصائص اللباس المثيرة للانتباه، كان من المفترض أن يثير ردود أفعال مثيرة للجدل؛ فكان احتجاج النساء المسلمات بأن «الحجاب ليس رمزا» دون جدوى.

وبناء على ذلك، أمكن لنا أن نعاين على مستوى واحد، كيف أن هذه الأجوبة الوطنية المختلفة التي تتمحور حول نفس السؤال، إنما تعكس لنا في المقام الأول مختلف المقاربات حول كيفية تحقيق التوازن بين هدفين رئيسيين من أهداف الناظم العلماني. بيد أنه على صعيد آخر، فقد بقيت العضلة وأمر الحسم فيها حبيسة وهم، مفاده أنه لا وجود سوى لمبدأ واحد فقط هنا؛ فكأنه يكفي القول إن العلمانية تعدّ تحصيل حاصل طبيعي ناتج عن حياد المؤسسات العمومية أو الفضاءات العمومية. فالأمر يتعلق بمجرد مسألة تطبيق سمة أساسية من سمات النظام الجمهوري الذي لدينا، ومن ثمة ليس هناك حاجة أو مكان لاختيار أو لتقدير مختلف هذه الأهداف حق قدرها. ولعل السمة الأكثر ضرراً التي يمكن أن تنجم عن تقديس مثل هذا النموذج، تتمثل في النزوع نحو الإعراض عن العضلات الحقيقية التي نجابها في هذا الإطار، ولا سيما عندما نستحضر مسألة إبداء اعترافنا بتعددية المبادئ، ونضعها تحت المحك.

4

يجب أن يكون كل منا على بينة، أن هذا التقديس الأعمى يعكس سمة عميقة من السمات التي تطبع الحياة في الديمقراطيات الحديثة. يمكننا معرفة السبب حالما نمعن فيما ينطوي عليه الحكم الذاتي، فيما يُفهم ضمناً من النموذج الأساس لشرعية الدول، لأنها مبنية على السيادة الشعبية. ولكي يكون الشعب ذا سيادة، يجب أن يشكل كيانا وتكون لديه شخصية.

لقد مهدت الثورات، التي ساهمت ولاشك في ظهور أنظمة ذات سيادة شعبية، من نقل السلطة من الملك إلى الأمة أو الشعب. وفي خضم هذه الصيرورة، سينشأ ضرب جديد من الفعل الجماعي (collective agency). مع أن هذا المصطلح كان معروفا ومتداولاً سلفاً، غير أن هذا الضرب الجديد من الفعل بات يشير الآن إلى شيء جديد لم يكن متداولاً على الأقل في السياق المباشر الذي عرفته أوروبا الحديثة في فترة مبكرة. وعليه، جاز أن يسري بكل تأكيد مفهوم «الشعب» على مجموع الذوات التي تعيش في إطار مملكة، أو على الطبقة الاجتماعية التي لا تحسب ضمن مدار الصفوة، ولكن قبل التحول، لم يشر المفهوم إلى كيان يستطيع أن يقرر وينفذ معاً، كيان يمكن للمرء أن يضيف عليه الإرادة.

لقد بات لدينا في العصر الحديث، ضرب جديد من الفعل الاجتماعي، وبفضله أمكن للأطراف تحديد هويتهم؛ حسبنا أن نعتبره بمثابة المعبر لتحقيق حرياتهم والذود عنها، وموطن التعبير عن وطنيتهم وثقافتهم (أو قد يتعدى الأمر ليشمل كلا الأمرين). لا خلاف على أنه في المجتمعات ما قبل الحديثة كانت العلاقة التي تجمع الناس بالنظام الحاكم موسومة أيضاً بـ «التماهي» (identified)، ونفس الأمر يقال على علاقتهم بالسلطة الملكية المقدسة أو النظام الهرمي. لم يكن لنتحدث في غالب الأمر حينئذٍ سوى عن وجود ذوات

متطوعة، بينما يختلف الأمر في عصر الديمقراطية الذي بتنا نعيّن فيه أنفسنا أحراراً، ولهذا السبب بالذات يضطلع مفهوم "إرادة الشعب" (popular will) بدور حاسم في تقرير فكرة المشروع.

وهذا ما يفيد أن الدولة الديمقراطية الحديثة ارتضت على العموم التقيد بالأهداف المشتركة أو الاسترشاد بنقاط مرجعية، وهي الميزات التي تخول لها أن تدعي بكل اعتزاز أنها الحضن الأنسب للحرية والموضع الأرحب لإبداء التعبير من قبل مواطنيها. بغض النظر إن كانت هذه المزاعم مؤسسة على نحو فعلي أم لا، فإنه يتوجب أن يكون هنالك تصور معلوم للمواطنين تجاه دولتهم، إذا أريد أن يكون لها نصيب من المشروع.⁷

إذن، هناك سؤال قد يظهر للدولة الحديثة التي لم يكن لها مثيل في أغلب أشكال ما قبل الحداثة: لم، أو لمن، هذه الدولة؟ حرية من؟ تعبير من؟ لا يبدو للسؤال معنى إن طُبق، مثلاً، على الإمبراطورية النمساوية أو التركية - ما لم يجب المرء عن سؤال «لمن؟» بالإحالة على سلالة الهابزبورغ أو السلالة العثمانية، وسيمنحك هذا بالكاد أفكارها التي تضيف الشرعية.

وتبعاً لهذا المعنى الذي حازته الدولة الحديثة على نحو ما أطلع إلى تسميته بالهوية السياسية، باتت تتحدّد إجابة مقبولة على العموم عن السؤال «لم/ لمن؟». وبذلك حقّ أن تكون على اختلاف تام حتى مع/ عن هويات أعضائها، وذلك بحكم تعدد النقاط المرجعية وغناها، وفي ضوء ذلك يتحدد لكل واحد منهم ما هو الأمر المهم في حياته. من الأفضل أن يكون هناك بعض التداخل، وذلك بطبيعة الحال في حالة ما إذا استشعر هؤلاء الأعضاء بقوة التطابق مع الدولة، بيد أن هذا الأمر لا يمنع من القول إن هويات الأفراد والجماعات المشكّلة (constituent groups) ستكون عموماً أكثر ثراءً وتعقيداً، فضلاً عن كونها في الغالب مختلفة تمام الاختلاف عن بعضها بعضاً.⁸

وبعبارة أخرى، فإن الدولة الديمقراطية الحديثة تتطلب وجود «شعب» موسوم بهوية جماعية صلبة. تقتضي منا الديمقراطية لزماً إبداء المزيد من التضامن ووسّع الالتزام تجاه الآخر ضمن مشروعنا السياسي المشترك، وذلك قياساً على ما كانت تقتضيه المجتمعات الهرمية والسلطوية فيما مضى. بالإمكان أن يكون

7 لقد كشف روسو مبكراً عن المنطق الذي يحكم هذه الفكرة، عندما أقر بكون السيادة الديمقراطية لا يمكن أن تكون عبارة عن مجرد "حشد" (gregation)، بقدر ما يجب أن تؤلّ إلى «رابطة» (association)؛ أي إلى هيئة اجتماعية قوية، وإلى «جسد أخلاقي وجماعي» مع «وحدته، وأناه المشتركة (son moi commun)، وفي حياته وإرادته». ويعتبر المصطلح الأخير بمثابة المفتاح الرئيس، لأن ما يمنح هذا الجسد شخصيته، هو «الإرادة العامة» (volonté générale).

- Du Contrat Social, book 1, chapter 6.

8 لقد قمت بمناقشة هذه العلاقة في "مصادر الهوية الحديثة"

"Les Sources de l'identité moderne," in Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin, and Guy Laforest, eds., *Les Frontières de l'Identité: Modernité et postmodernisme au Québec* (Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval, 1996), pp. 347-364.

في الزمن الجميل الذي ولى من أيام الإمبراطورية المجرية- النمساوية، المزارع البولوني غافلا تماما عن إقطاعي بلاد المجر، بينما ما كان بمقدور بورجوازية براغ أو عمّال فيينا دون هؤلاء أن يشكلوا أدنى تهديد على استقرار الدولة. وعلى العكس تماما، عندما شرعت الأفكار حول الحكومة الشعبية في الذبوع، فإنه سرعان ما غدا مثل هذا الوضع الذي يحكم الأشياء لا يمكن الدفاع عنه. هذه هي اللحظة الفارقة التي يمكن فيها للمجموعات الفرعية التي عجزت عن تحقيق الرباط فيما بينها، ولم تستطع إلى ذلك سبيلا، أن تشرع في المطالبة بتحقيق وضعياتهم الخاصة. هذا هو عصر النزعة القومية، عصر نهاية الإمبراطوريات.

لقد أتينا نصيبا من الحديث على الضرورة السياسية، لقيام هوية مشتركة على أسس صلبة بالنسبة إلى الدول الديمقراطية الحديثة، وذلك كمطلب ضروري لتشكيل الشعب والوحدة التداولية (deliberative unit). بيد أن هذا الأمر يبدو واضحا أيضا في عدد من الطرق الأخرى؛ فلقد دأب كل المفكرين الذي يندرجون ضمن طابور النزعة الإنسانية المدنية من أرسطو إلى أرندت (A. Arendt) على الإشارة إلى أن المجتمعات الحرة، تتطلب مستوى راقيا جدا من الالتزام والمشاركة، بالمقارنة مع نظيرتها الاستبدادية والتسلطية؛ فعلى المواطنين أن يباشروا الفعل بأنفسهم، بدل أن ينتظروا الحاكم لكي ينوب منابهم. بيد أنه ما كان لهذا الأمر أن يكون إلا في حالة إذا ما استشعر هؤلاء المواطنون برابطة قوية تكفل لهم التماهي مع مجتمعهم السياسي، وبطبيعة الحال مع الذين يتقاسمون معهم المجال نفسه.

ومن زاوية أخرى، وبحكم أن هذه المجتمعات تتطلب التزاما قويا للعمل المشترك، وفي ظل الوضع الذي تلقى فيه أعباء المشاركة على البعض، بينما يكتفي غيرهم بالاستمتاع بالفوائد، حتى بات هذا الأمر لا يطاق، فإن المجتمعات الحرة تتطلب مستوى رفيعا من الثقة المتبادلة. وبعبارة أخرى، إذ غالبا ما تصبح عرضة لفقدان الثقة من قبل بعض المواطنين في العلاقات التي تجمعهم بالآخرين، وذلك على افتراض أن هذه الأخيرة لا تضطلع بالتزاماتها كما يتضح ذلك على سبيل المثال في الحالات التالية: التهرب من أداء الضرائب، أو الاحتيال الحاصل في أنظمة الرعاية الاجتماعية، أو الاستفادة الجيدة لأرباب العمل من سوق العمل دون تحمل أي تكاليف اجتماعية. وإن مثل هذا الضرب من انعدام الثقة، قد يخلق توترا حادًا، كما قد يهدّد بنسف نسيج كامل من أعراف الالتزام التي تحتاجها المجتمعات الديمقراطية لمباشرة مهامها. إن تجديد الالتزام المتبادل بشكل متواصل ودائم، يعتبر أساسا جوهريا لاتخاذ التدابير الضرورية لتجديد هذه الثقة.

غالبا ما تتم مراعاة ضرب العلاقة التي تجمع بين الأمة والدولة من وجهة نظر واحدة، كما لو كانت الأمة هي التي تمثل دوما زاد الدولة؛ غير أن هذا لا يمنع من الإقرار بوجود صيرورة بديلة؛ فصونا لغريزة الحياة، نجد مسعى الدول ينصب في بعض الأحيان على خلق الشعور بالانتماء المشترك. ويكفي أن نضرب مثالا عن الأهمية التي يكتسبها هذا الموضوع من تاريخ كندا؛ إذ إن مسألة تشكيل الدولة في

عصر الديمقراطية، يتطلب بالضرورة من المجتمع الاضطلاع بمهام شاقة، وإلا لن تكتمل مهمة تحديد هويتها الجماعية.

وهكذا، ما كنت أسميه بالهوية السياسية مهم جدا في الدول الديمقراطية الحديثة. وعادة ما يتم تحديد هذا الضرب من الهوية جزئيا اعتمادا على بعض المبادئ الأساسية (الديمقراطية، حقوق الإنسان، المساواة)، أو تُحدّد في جزء آخر بمقتضى تقاليدھا التاريخية، اللغوية والدينية. سيكون مفهوما جدا، إن أمكن أن تتخذ ملامح هذه الهوية وضعا شبه مقدس، إذ يفترض أن لا يشكل التغيير أو التقويض الذي يطالها أي تهديد للأساس الحقيقي للوحدة، والتي بدونها لا يمكن للدولة الديمقراطية أن تضطلع بوظائفها.

إنه في هذا السياق، قد تبدو بعض التنظيمات المؤسسية التاريخية محظورة، قد تبدو جزءا جوهريا من مبادئ النظام الأساسية، ولكن قد يُنظر إليها أيضا على أنها مكون أساس لهويتها التاريخية. وهذا ما نلّفه في نموذج العلمانية كما يتذرّع به العديد من الجمهوريين الفرنسيين. وإنه لمدعاة للسخرية أن يتم الإقرار بهذا المبدأ بوصفه ميزة حاسمة للهوية (الفرنسية)، ويحتكم إليه كذلك في مواجهة السياسات الحديثة للهوية (ذات مشارب ثقافية متعددة). ورغم أن هذا مما يؤسف له، إلا أنه يظل أمرا مفهوما جدا. إنه يعبر عن ضرب من ضروب الإبانة عن الحقيقة العامة: فالديمقراطيات الحديثة التي تشهد تنوعا مضطربا، سوف تضطر إلى الخضوع لإعادة تحديد، قد تكون بعيدة المدى ومؤلمة إلى حدّ ما، لهوياتها الديمقراطية.

5

ولا بأس في هذا الإطار، أن أناقش نقطة جديرة بالأهمية كان هابرماس (Habermas) أثارها في ورقته الموسومة بـ «الشان السياسي» (The Political): لقد تم تحديد السلطة السياسية الأصلية بمقتضى خلفية الكونية الدينية؛ وبمعنى آخر، فقد تم تحديدها في ظل سياق «اللاهوت السياسي» (political theology)⁹. لقد خُيل لهابرماس أنه يمكن للدول العلمانية الحديثة أن تباشر كل شيء دون الحاجة إلى وجود مفهوم معين شبيه، وهذا ما يبدو لي أمرا مجانباً للصواب.

فالخطوة الحاسمة التي أمكن معاينتها في الغرب الحديث إبان القرن 17م، هي الخطوة التي خطونا بفضلها خطوة حاسمة خارج التصورات التي كرّستها الكونية الدينية للنظام، ليتم تأسيس بدلها وجهة نظر جديدة للمجتمع (تصاعدية)، تكون جديرة بحماية وتأمين المنافع المتبادلة (بشكل متساو لكافة أعضائها. توجد

9 "إن هذا البعد الرمزي الذي يعكس الاندماج بين السياسة والدين، بما هو قمين لوصف أي مفهوم لـ "السياسي" يمكن أن يستخدم على نحو صحيح".

- Jürgen Habermas, "The Political", in: Judith Butler. Jürgen Habermas. Charles Taylor. Cornel West, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Edited and introduced by Eduardo Mendieta and Jonathan Van Antwerpen Afterword by Craig Calhoun, Columbia University Press New York 2011 , p. 18.

(untried)، وفي ذلك مكن خطورتها. فضلا على أنه تتناوبا شكوك إزاء الذين يتبنون وجهة نظر مختلفة؛ فليس بإمكانهم أن يلتئموا حول هذه المبادئ، أو يتقيدوا بنفس الطريقة التي نعمل بها! (لأنه كما «نعلم» فالمحدون لا يمكن أن تكون لديهم مبادئ، أو كما «نعلم» (ويعلم الآخر أن «الأديان كلها تعارض الحرية و/أو المساواة»).

غير أن الإشكال يكمن في كون الديمقراطية التي تشهد تنوعا حقا، لا يمكن أن تعزى إلى الدين المدني، أو التوجه المناهض للدين (antireligion)، فقد تبدو في وضع مريح من دون أن تكون هنالك أية خيانة لمبادئها الخاصة. فنحن محكومون أصلا بالعيش ضمن هذا الإجماع المتشابك.

6

لقد رأينا كيف ساهمت هذه الخطوة المندفعة بكل قوة في تحويل تنظيماتنا التاريخية إلى مجرد أصنام، وهو الأمر الذي يحجب عنا رؤية نظامنا العلماني بشكل مثير جدا، والذي يضع على رأس الأولوية الأهداف الأساسية التي ننشدها، كما يتيح لنا فرصة التعرف على العضلات التي نجابهها والعلل الكامنة وراءها. بيد أن هذا يتصل أيضا بالسبب الآخر الرئيس الذي يعزى إلى الارتباك، كما سبق وأن ذكرت هذا الأمر، أو في التشبث بالرأي الذي يرى في الدين مجرد مشكل. لقد شهدت، في الواقع، عدد من الدول الغربية نقلة نوعية من الطور الأصلي؛ الذي شهدت فيه العلمانية مخاضا عسيرا، وهي تحاول درء بعض أطياف الهيمنة الدينية، إلى الطور الذي بات يزخر بتنوع واسع للمعتقدات الأساسية، سواء أكانت دينية أو غير دينية. فالتركيز فقط بشكل واضح على ضرورة تحقيق التوازن بين حرية الضمير والمساواة في الاحترام، هو وحده ما يتيح لنا اتخاذ الإجراء الأنسب لهذا الوضع من ذاك. ومن ناحية أخرى، قد نغامر دون داع في تقييد الحرية الدينية لدى الأقليات المهاجرة، على أساس قوة تنظيماتنا المؤسسية التاريخية، بينما نبعث برسالة لهذه الأقليات نفسها بأنها لا تتمتع بأي حال من الأحوال بوضع متساو التيار السائد المؤسس منذ أمد طويل.

تمعن في الحجة التي اعتمدتها الولايات الألمانية، قصد منع الحجاب عن المدرسات. فمن دون شك، فهن يجسدن رمزا من رموز السلطة؛ لكن ماذا بشأن فكرتنا التي تقر بأن الناس الذين لا يحملون علامة فقط هم الذين قد يشكلون رموز السلطة؟ كما أن تلك الممارسات الدينية التي تميزهم في هذا السياق، لا تجعلهم ينتمون إلى مواقع السلطة في هذا المجتمع؟ ولربما أن مثل هذا الأمر يعبر عن رسالة خاطئة، قد تغرس في عقول الناشئة ضمن مجتمع محكوم بالتنوع السريع. ولكن التركيز على الدين، باعتباره هو المشكل ليس مجرد أثر تاريخي. لقد بقي نصيب كبير من تفكيرنا، وبعض مفكرينا الأساسيين، عالقين في خندق قديم. مع أنهم يتطلعون إلى تقديم شيء خاص بصدد الدين، إلا أنهم لا يفلحون في ذلك عادة، بحكم وجود مغريات تحول دون ذلك.

ما الذي يجب أن ننظر فيه، فيما يخص الفكرة التي تناولها رولز مدة من الزمن، والتي تقول بأن المرء يستطيع أن يطالب بشكل شرعي بديمقراطية تزخر بتنوع ديني وفلسفي، كما يتناولها كل شخص بلغة العقل وحده، تاركا الآراء الدينية في دهاليز المجال العمومي؟ مع أن مثل هذه الطبيعة الاستبدادية لمثل هذا المطلب قد حظي بتقدير سريع من قبل رولز، وإليه يعزى الفضل في إثارة مثل هذا الأمر، بيد أنه علينا أن نتساءل لماذا أثير هذا الاقتراح في المقام الأول؛ لقد كان مرمى رولز من وراء اقتراح هذا التقييد يكمن في حث الجميع على استخدام اللغة التي من المرتقب أن تحوز توافقا معقولا بين المواطنين. من المرجح أن تكون هذه الفكرة قائمة وفق هذا الاعتبار: يعتبر العقل العلماني بمثابة اللغة التي يُتقنها الجميع، فضلا عن أنه قابل للاستدلال والاقتناع. في حين تعمل اللغات الدينية على التغريد خارج هذا الخطاب من خلال إقحام افتراضات غريبة يمكن أن تحوز فقط رضا فئة خاصة، وهي فئة المؤمنين. لذلك، دعونا نتحدث جميعا لغة مشتركة.

ولنا في التمييز الإبيستيمي ما يؤكد هذه الفكرة؛ يمكن لأي شخص استخدام العقل العلماني، والوصول من خلاله إلى استنتاجات تلو استنتاجات، وهو من قبيل الأمر الذي لا يمكن للمرء إلا أن يكون في وفاق معه. وفضلا عن ذلك، هنالك من اللغات الخاصة التي تقم افتراضات إضافية، والتي من الممكن أن تكون في تعارض حتى مع العقل العلماني العادي. تبدو هذه الأمور هشة من الناحية الإبيستيمية بأكثر مما يتصور؛ فلا يمكن في الواقع أن تكون موضع اقتناع، سوى إن سبق وأن مسكت بناصيتها. وبذلك، فالعقل الديني، إما ينتهي إلى نفس النتائج التي انتهى إليها العقل العلماني، ومن ثمة يعتبر وجوده غير ضروري. أو ينتهي به المطاف إلى نتائج مخالفة، لتمسي بذلك خطيرة وهدامة. ومن هنا مكن الحاجة إلى أن يزاح جانباً.

فيما يخص هابرماس، فقد أقرّ دائما بقطيعة معرفية بين العقل العلماني والفكر الديني، مع إعطاء الميزة للطرف الأول. يكتفي العقل العلماني بالوصول إلى النتائج المعيارية التي نحن بحاجة إليها؛ من قبيل مؤسسة مشروعية الدولة الديمقراطية وتحديد أخلاقنا الديمقراطية. مع أن موقفه من الخطاب الديني شهد في الآونة الأخيرة تطورا معتبرا، إلى حد الاعتراف بـ «أن إمكانية (تعبيره عن مزيد من الحدس) تضع الخطاب الديني ضمن آلية جادة قادرة على استيعاب المحتويات الممكنة للحقيقة»، مع ذلك يظل هذا التمييز الإبيستيمي ساريا؛ فعندما يتعلق الأمر باللغة الرسمية، يتوجب إزاحة أية إشارة تذكر لها صلة بالمرجعيات الدينية: «يتعين في إطار البرلمان، على سبيل المثال، أن تمكّن القواعد الإجرائية رئيس المجلس من تقوية موقفه في مواجهة المواقف الدينية، وتجزئ له البحث عن المسوغات من الوثيقة الرسمية»¹¹.

11 Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion* (Cambridge: Polity, 2008), p. 131.

لقد أصاب، بطبيعة الحال هابرماس، عندما أقر بما يلي: يجب على اللغات الرسمية في مختلف الديمقراطيات أن تتأى بنفسها عن بعض الإحالات الدينية (بالرغم من أن هذا الأمر لا ينبغي أن يمتد ليعم النقاشات البرلمانية)، وذلك ليس لأنها متدنية على وجه التحديد، بل بالأحرى لكونها لا تعبر عن قاسم مشترك. وبنفس القدر، فإنه من غير المقبول، أن نقر مثلا بتشريع قد يبرز بموجب حيثيات تتضمن بندا يحيل على فلسفة ملحدة، كما هو الحال بالنسبة لبند قد يحيل على سلطة الكتاب المقدس.

فهل تشي هذه المواقف التي عبّر عنها كل من رولز وهابرماس، بأنها لم تستوعب بعد الأساس المعياري للدولة العلمانية المعاصرة؟ أعتقد أنهما يرومان شيئاً، لأنه هناك مناطق للدولة العلمانية، حيث يجب أن تكون اللغة المستعملة محايدة. ولكن هذه المناطق لا تتضمن أي تداول للمواطن كما يذهب إلى ذلك تفكير رولز الأول، ولا أي تداول في المجلس التشريعي على نحو ما يكشف عن ذلك هابرماس في الشاهد الذي أوردناه أعلاه. ولئن أمكن أن نُصِغ وصفاً على هذا النطاق، لأمكن أن نقول عنه أنه يجسد اللغة الرسمية للدولة: أي اللغة التي يتوجب أن تصاغ بها القوانين، والمراسيم الإدارية، وأحكام المحاكم. ومن البديهي أنه لا يمكن للقانون المعروض على أنظار البرلمان أن يحتوي على بند تبريري من هذا النوع: «يخبرنا الكتاب المقدس بكذا...» والأمر نفسه ينسحب، مع إجراء التغييرات اللازمة، على القرار القضائي الصادر عن المحكمة. مع العلم أن هذا الأمر لا علاقة له البتة مع الطبيعة الخاصة للغة الدينية. وسيكون من غير المناسب على حد سواء، أن يكون لدينا مثل هذا البند التشريعي: «حينما أشار ماركس بأن الدين هو أفيون الشعوب» أو «حينما أشار كانط إلى كون الشيء الوحيد الذي يعتبر جيداً دون قيد أو شرط هو الإرادة الحسنة». أما الأسباب الكامنة وراء استبعاد هذين الضربين، فيكمن في معطى حياد الدولة.

ومثلما لا يمكن للدولة أن تكون مسيحية أو مسلمة أو يهودية، فإنها وبالقدر نفسه، لا يمكن أن تكون ماركسية أو كانطية أو نفعية. فلا عجب إن انتهي المطاف، بطبيعة الحال، بالدولة الديمقراطية بالتصويت على القوانين التي تعكس القناعات الفعلية لمواطنيها، والتي سوف تكون إما مسيحية أو مسلمة، إلخ، وهذا الأمر يفترض أن يتم عبر سلسلة كاملة من الآراء السائدة في المجتمع الحديث. غير أن القرارات لا يمكن أن تصاغ على النحو الذي تمنح فيه اعترافاً خاصاً لأحد هذه الآراء، وإن كان هذا الأمر ليس من اليسير القيام به؛ فناهيك عن أن القيام برسم الخطوط لهو من قبيل الأمر الشاق، بيد أن المقام يستوجب دوماً القيام بهذه المهمة من جديد، فهذا الأمر ليس بغريب على طبيعة المؤسسة التي ليست شيئاً آخر غير الدولة العلمانية الحديثة؛ فهل هنالك من بديل أفضل بالنسبة إلى الديمقراطيات المتنوعة؟¹²

إن الفكرة الرائجة حالياً بشأن فكرة حياد الدولة التي تعتبر في الأساس مجرد استجابة للتنوع، ما فتئت تزرح تحت وطأة إحراز تقدم ملموس بين الناس «المتعلمين» في الغرب، والذين مازالوا يركزون اهتمامهم على نحو غريب على الدين كأنه شيء شاذ، أو أنه يمثل عنصر تهديد. ومثل هذا الموقف يتغذى من جميع الصراعات التي شهدتها الدول الغربية مع الدين في الماضي والحاضر، لكن دون أن نتغافل على وجه التحديد عن التمييز الإبيستيمي التالي: إن الفكر الديني المستنير هو أقل عقلانية من التفكير «العلماني»

12 لست متأكداً إذا ما كنت على غير توافق مع هابرماس، أو إذا ما كان الفرق في الصياغة يفضي حقاً إلى توليد الفرق في الممارسة العملية. فكلانا نقر بالسياقات التي يتوجب في خضمها على لغة الدولة أن تبدي احتراماً فيما يخص صوت الحياد، أو فيما عداها من السياقات التي ترتبط بحرية التعبير غير المحدودة. ربما قد يكون مكن الاختلاف قائماً في مسوغاتنا العقلية، أكثر مما هو قائم في الممارسة التي نستسيغها.

المحض. قد يكون وراء هذا الموقف أساس سياسي (الدين بوصفه تهديداً)، بيد أن الأساس الإبيستمولوجي يبقى وارداً (الدين بوصفه نمط تشويش على العقل)¹³.

لنسلم أنه يمكن أن نعاين هذين الداعيين ضمن كتاب دائع الصيت لمارك ليلا (Mark Lilla) موسوم بـ "الإله الذي ولد ميتاً" (*The Stillborn God*). يراهن ليلا من جهة على تقرير الادعاء بوجود هوة جسيمة بين التفكير الذي بشرت به الثيولوجيا السياسية، و«التفكير في السياسة والحديث عنها حصرياً داخل نطاق العلاقات الإنسانية»¹⁴. لقد كان أثر المحدثين واضحاً على «الليبرالية، من خلال العزل، واستجلاء المسائل السياسية بوضوح، بصرف النظر عن التخمينات الكائنة مع الآصرة الإلهية. لقد أصبحت السياسة صوتاً فكرياً تشاطرنا نصيباً من الحديث، لها عالمها الخاص الذي يستحق كل تحقيق مستقل (independent investigation)، والتي تعمل على خدمة الهدف المحدود الذي يشرئب نحو توفير سبل السلام، وتأمين الوفرة اللازمة لكرامة الإنسان»¹⁵. تقتضي مثل تلك الاستعارات التي تبشر بالفصل الجذري، أن يكون الفكر السياسي الممركز حول الإنسان بمثابة المرشد الأكثر مصداقية للإجابة عن الأسئلة التي تثار في المجال الخاص به، بالمقارنة مع النظريات التي بشر به اللاهوت السياسي.

يكفي ما قلناه عن التصنيف المعرفي؛ ولكن في نهاية كتابه، يدعونا ليلا بأن نحتفظ بهدوء أعصابنا، وأن لا ندع هذه الفصل العظيم أن يرتد على أعقابها¹⁶، ولعل هذا يلمح إلى وجود مخاطر في حالة حصول هذا الأمر. إن عودة الدين بهذا المعنى تكون ولا شك محفوفة بالمخاطر.¹⁷

13 يركز أحياناً إلزام المواطنين في خضم تعاطيهم مع بني جلدتهم في إطار لغة العقل العلماني، على إلزام مصاحب لجعل موقف المرء يبدو في وضع معقول بالنسبة لهم. "لقد ترعرع الفهم الذاتي (self-understanding) للدولة الدستورية في خضم تقليد تعاقداني (contractualist) يبنّي على "العقل الطبيعي" (natural reason)؛ أو بعبارة أخرى يبنّي فقط على البراهين العمومية التي من المفترض أن تتيح لجميع الأشخاص فرصة الحصول عليها على قدم المساواة".

Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere," European Journal of Philosophy 14, no. 1 (2006): 5.

لكن ما السبب الذي يدفعنا إلى الاعتقاد بأن "العقل الطبيعي" يهبنا ضرباً من اللغة الكلية (Esperanto) التي تمثل القاسم المشترك إيديولوجياً بين الجميع؟ هل كان المواطنون العلمانيون من بني جلدّة مارتن لوثر كينغ (Martin Luther King) غير قادرين على فهم ما كان ينافح عنه عندما تم طرح قضية المساواة من وجهة نظر الكتاب المقدس؟ وهل استطاع أكثر الناس أن يستوعبوا النقطة التي أثارها كانط؟ فضلاً عن ذلك، كيف يمكن للمرء أن يميز اللغة الدينية عن نظيرتها العلمانية؟ وهل تمثل القاعدة الذهبية (Golden Rule) خطوة بالنسبة لهذا أو ذاك؟

14 Mark Lilla, *The Stillborn God*, (New York: Knopf, 2007), p. 5.

15 Ibid., p. 162.

16 Ibid., pp. 305–306.

17 لا خلاف على أن هابرماس يعد علامة فارقة في نواحي متعددة، بيد أن ذلك لا يمنعنا من الإشارة هنا، مع الأخذ بعين الاعتبار أن مكانته كمفكر كبير في يخص التمييز الإبيستمولوجي بين الدين والعقل أمر لا نقاش فيه (وهو الذي سيشكل مبعث الانتقاد الذي سأوجهه نحوه)، فإنه بكل تأكيد لا يشاطر الارتياح السياسي من الدين (the political mistrust of religion) الذي يعتبر جزءاً لا يتجزأ من هذا الأمر.

لا مرأ أن هذه الظاهرة تستحق فحصاً شاملاً. قد يتعين علينا إن نحن استأنسنا بوجهة نظر مثالية، أن نعين بكل تأن الأسباب المزدوجة التي تكمن وراء هذا الموقف، والعمل على التعقيب على هذا الأمر، وذلك لكي يتأتى لنا إبداء شيء مفيد بصدد العواقب السياسية السلبية المحتملة، بما يكفل الإبقاء على هذا الموقف. بيد أنه، في هذا الشق، لا تسنح لنا الفرصة سوى النظر في جذور هذه الأرضية الإبيستمولوجية.

وأعتقد أن هذا الأمر يجد أساسه فيما يمكن أن نسميه أسطورة التنوير. توجد بالتأكيد وجهة نظر مشتركة، والتي ترى في التنوير (Aufklärung, Lumières) ضرباً من المعبر الذي ينقلنا من الظلمات إلى النور؛ ولعمري أن هذا الأمر يعتبر خطوة كاملة ومطلقة من عالم الفكر الحافل بالأخطاء والوهم، إلى حيث تسمي الحقيقة في نهاية المطاف في متناول الجميع. إلى جانب ذلك، لا بد أن نستحضر بشكل فوري الرأي المضاد الذي يعبر عن مظهر من مظاهر الفكر «الارتكاسي» (reactionary): فيكون التنوير بموجب ذلك بمثابة خطوة غير مؤهلة تتجذر في أرض الخطأ، ونسيان هائل لجملة من الحقائق النافعة والضرورية التي تعنى بظروف الإنسان.

في خضم الجدل الدائر حول الحداثة، غالباً ما تُضرب التفاهات البالغة الدقة على اختلافها عرض الحائط، ويجعل هذان الرأيان موضع جدل حاد. فحق أن تتسلل عبارة أرنولد: «تشتبك الجيوش الجاهلة إبان الليل» بشكل لا يقاوم إلى أذهاننا.

وبدل الوقوف موقف المتحسر على هذا الوضع، فإن ما أروم القيام به هنا، يتمثل في محاولة تفسير ما يكمن وراء فهم التنوير بوصفه يؤشر على خطوة تامة ومطلقة تشرئب دوماً نحو المستقبل. وهذا ما أرى فيه خير تعبير عن «أسطورة» التنوير (ما كان أحد لينتظر مثل هذه اللطمة، لأنه غالباً ما كان ينظر إلى التنوير بوصفه يمثل المنقذ لنا من..). أعتقد أن هذا الأمر يستحق بذل المزيد من الجهد لأجله، لا شيء آخر إلا لأن الأسطورة تعد أكثر انتشاراً مما قد يخمن أي امرئ. حتى بالنسبة إلى المفكرين الحاذقين، الذين قد يتكبرون لها عندما يتم تقديمها كمقترح عام، يمكن لهم أن يستندوا عليها في سياقات أخرى.

فلا غرابة أن نلفي نسخة تُظهر التنوير وفق طراز مغاير، ترى فيه خطوة حاسمة للخروج من عالم يسود فيه الوحي، أو الدين بعامته، والذي لطالما اعتبر بمثابة مصدر كل تبصر يصرف إزاء الشؤون الإنسانية، إلى عالم باتت تفهم فيه هذه الأمور الآن على نحو دهري أو إنساني بحت. وقد يهتدي، بطبيعة الحال، نفر من الناس إلى جعل هذا العبور يقع خارج دائرة النزاع؛ بيد أنه تبقى المسألة الجديرة بالمساءلة، هي تلك المتعلقة بالفكرة التي تخص الخطوة التي تتطوي على مكسب إبيستيمي بديهي، والتي تقضي باستبعاد كل اعتبار يتصل بالحقيقة التي يكتنفها اللبس، كما هو الشأن بالنسبة إلى كل ما يمت بصلة إليها، مقابل التركيز

على القضايا التي يمكن أن تُحسم بمعيار كل ما يمت إليها بشكل واضح. وهذا ما يؤشر على خطوة حاسمة تتجه من الوحي نحو العقل وحده (الدين في حدود مجرد العقل لدى كانط).

لا يخلو الفكر السياسي المعاصر من أمثلة ساطعة، يكفي الإشارة على سبيل المثال إلى رولز وهابرماس. بالرغم من الاختلاف الحاصل فيما بينهما، إلا أنهما يحتفظان بمكانة خاصة للعقل اللاديني العليم (دعونا أن نسميه بـ «العقل وحده»)، كما لو (أ) كان هذا الأخير قادراً على حل بعض المسائل الأخلاقية- السياسية بالطريقة التي يمكن أن ترضي بشكل مشروع كل المفكرين الذين يتحلون بالأمانة والرزانة. كما أن (ب) الاستنتاجات القائمة على أساس ديني ستظل دوماً محط ارتياب، ولن تقضي في نهاية المطاف سوى إلى إقناع الأشخاص الذين سبق لهم قبول العقائد التي توجد في دائرة المساءلة.

وهذا بالتأكيد ما يكمن وراء هذه الفكرة التي أتينا على ذكرها في الجزء السابق (6)، والتي تعكس مدى انشغال كلا المفكرين برهنة من الوقت بشكل مختلف، والتي تتمثل في الحرص على تقييد استخدام اللغة الدينية في مجال العقل العمومي؛ بيد أنه يتعين أن نذكر مرة أخرى أن هذا الاقتراح تمّ التخلي عنه على نحو كبير من طرفهما، مع أنه قد لا ينطوي بحد ذاته على أي معنى، اللهم إن كان من قبيل القضية التي تفصح على أن أحب قضية صحيحة. لقد كان غرض رولز من وراء اقتراح هذا التقييد هو التأكيد على وجوب صياغة العقل العمومي بمقتضى عبارات يمكن أن تصير من حيث المبدأ موضع اتفاق من قبل الجميع. إن جاز أن نقر بفكرة تخص الشروط الوحيدة التي بمقدورها الاستجابة لهذا المعيار، فلن يخرج الأمر عن نطاق العقل وحده (أ)، في حين أن اللغة الدينية لن تتكّمل بحكم طبيعتها في القيام بهذا الأمر (ب).

وقبل أن نمضي إلى أبعد من ذلك، يجب علي أن أقول فقط، إن هذا التمييز الذي يخص المصادقية العقلانية بين الخطاب الديني واللا ديني، المفترض بـ أحب، يبدو لي دون أساس تماماً. قد يظهر مع نهاية اليوم أن الدين مؤسس على وهم، ومن ثمة يصبح كل ما يستمد منه أقل مصداقية. ولكن، ريثما نصل إلى ذلك بشكل فعلي، فليس هنالك سبب قبلي لوجود مثل هذا الشك المتعظم الذي يُصكّ دوماً في وجهه. تتوقف مصداقية هذا التمييز على وجهة النظر التي ترى إلى حد ما في الحجة «الدهرية» (worldly) ما يكفي لإرساء بعض من الاستنتاجات الأخلاقية والسياسية. ولئن رمت تحصيل «إرضاء» (satisfy) على النحو التالي (أ) فإنه: يتوجب أن يتم على نحو مشروع إقناع كل مفكر يتحلى بالصدق والرزانة. ولو أن هنالك اقتراحات من هذا النوع التي تتراوح من المعادلة $4=2+2$ إلى بعض من أفضل الأسس الجيدة التي تمخّضت عنها العلوم الطبيعية الحديثة، بيد أن المعتقدات الرئيسة التي نحن بحاجة إليها، على سبيل المثال، من أجل إقامة الأخلاقية السياسية الخاصة بنا ليست واردة ضمنها؛ رغم أن النزعتين النفعية (utilitarianism) والكانطية (Kantianism)، تُعتبران بمثابة التوجهين الفلسفيين العلمانيين الأكثر ذيوفاً في عالمنا المعاصر، إلا أنهما ينطويان على نقاط وهن مشتركة تتمثل في الفشل في إقناع الناس الشرفاء والنزهاء. وإذا أخذنا العبارات

الرئيسة التي تعكس الأخلاق السياسية المعاصرة التي لدينا، من قبيل تلك التي تحيل على حقوق الإنسان على نحو ما هي، كما هو الحال بالنسبة إلى الحق في الحياة، فلا أقدر أن أرى كيف يمكن أن تفصح الواقعة عن جزء من وجودنا بما هو وجود رغبة ومتعة وألم، أو التصور الذي يعكس منزلتنا كفاعلين عقلائيين، اللهم إذا كان هذا الأمر يتوجب أن يكون على أساس أكثر رسوخا لهذا الحق، بدل الاكتفاء بالحقيقة التي ترى فينا مجرد مخلوقات خلقت طبقا لصورة الإله. ولئن حقّ، تبعا للمعنى الذي يشي به العنصر أ، أن يكون وجودنا المطبوع بالمعاناة يعبر عن أحد المقترحات التي لا تقبل الجدل، وليس كما هو عليه الحال حينما نقدر وجودنا من زاوية كوننا مجرد مخلوقات الله، غير أن الأمر الذي ينجم من الناحية المعيارية عن الادعاء الأول يبقى من الأمور الأقل تأكيدا.

وسيكثسي هذا التمييز بطبيعة الحال مصداقية أكثر، حينما يمتلك المرء الحجة «العلمانية» للحقوق، بالمقارنة مع من لا يحتمل غير تفسير واحد أو بالأحرى ما لا يحتمل النقاش أصلا. وربما هذا ما يفسر مكن الاختلاف بيني وبين هابرماس في هذا الشأن. وما ارتأه أساسا صلبا، كما انتهى إلى ذلك في «أخلاقيات المناقشة» (discourse ethic)، أجده للأسف غير مقنع جملة وتفصيلا.

فالتميز (أ+ ب) القائم ضمن النطاق الأخلاقي- السياسي، ما هو إلا ثمرة من ثمار أسطورة التنوير، أو بالأحرى يمكن أن نقول عنه إنه يعكس أحد الأشكال التي تأخذها هذه الأسطورة. سيكون من المثير للاهتمام أن نتعقب صعود هذا الوهم، وذلك عبر سلسلة من الخطوات التي تبدو قائمة في جزء منها على أساس راسخ، بينما تبدو في جزء آخر قائمة بذاتها على الوهم. ولقد سبق وأن قمت، في محاولة أخرى، بتحديد ثلاث منها؛ حيث تم اقتفاء أثر الأولى والثانية منهما نسبيا على نحو جيد، بينما تقتضي الثالثة وصفا مستقيضا¹⁸. سنكتفي بالإشارة هاهنا اختصارا إلى الأمر الأول والثاني.

تتعلق المسألة الأولى بالنزعة التأسيسية (foundationalism) كما ذاع صيتها مع الفيلسوف ديكارت، وهي التي يلتزم جمعها حول نقطة انطلاق من المفترض أن لا يعترّيه أي شك (الأفكار الجزئية في الذهن)، بفضل منهج لا يعترّيه أي خطأ (كما تفصح عن هذا الأمر الأفكار الواضحة والتميزة)، وبالتالي يتعين أن تسفر عن النتائج التي من شأنها أن ترقى إلى المطلب (أ). بيد أن هذا الأمر آل إلى الإخفاق - وخاصة في موضعين. فنقطة الانطلاق التي لا يعترّيه أي شك يمكن مقارعتها عبر إبداء ارتياب معلوم (determined skepticism)، كما نجد هذا الأمر مُحضرا لدى هيوم، كما أنه لطالما أسرف هذا المنهج في الاعتماد على الدليل القبلي، ولم يستعن بما فيه الكفاية بالمدخلات التجريبية.

18 Charles Taylor, "Blosse Vernunft" (forthcoming).

على الرغم من أن نزعه التأسيسية وفيزيائه القبلية تم طرحهما جانبا، فقط أشاح ديكارت نظره عن هذا الأمر (مسح الطاولة) (أ)، وأمن بأهمية إيجاد منهج صائب (ب). فالرهان الحاسم يكمن في تعزيز مفهوم العقل وحده، فلا عجب أن تجده مطالبا بإزاحة كل أطراف السلطة الخارجية؛ سواء تلك النابعة من المجتمع والتقاليد، أو تلك التي تم غرسها من طرف الآباء والمعلمين، والاعتماد فقط على ما يمكن أن يتحقق منه العقل المونولوجي على نحو يقيني؛ فالاستخدام السليم للعقل يتميز بشكل حاد عن كل ما ينتج عن السلطة. وفي الواقع، فقد تم احتواء هذا الإلزام الذي من المفترض أن يكون خارجيا بعد أن اندرس في طيات التقليد الغربي، ليجد نموذجه في الوحي الديني، كما حدثنا بذلك الماركيز دي كوندورسيه (Marquis de Condorcet) في روايته عن تطور العقل البشري:

«لقد حان أخيرا الوقت الذي أمكن فيه الإقرار بكل اعتزاز بهذا الحق الذي لطالما تم نكرانه، والذي يتعلق بإخضاع كل آراء العقل الذي يخصصنا؛ إذ لا مناص من استخدامه من طرف كل من رام تحصيل الحقيقة، فهو بمثابة الأداة الوحيدة التي قُيِّضت لنا لكي نباشر بها فعل التعرف. لقد أيقن كل إنسان وتعلم، بكل فخر، أن الطبيعة لم تُشر عليه مطلقا بالاعتقاد بكلام الآخرين، ولا بالخرافات الغابرة، فلقد ولَّى العهد الذي كان يُصغّر فيه العقل في مقابل الإعلاء من الهذيان الذي ينتسب إلى إيمان يسمو على الطبيعة وشرع في الاختفاء من المجتمع كما حدث للفلسفة».¹⁹

تحدد قوتنا التفكيرية هاهنا على نحو مستقل، وكذلك على نحو ما هي مكتفية بذاتها. فلا يأخذ العقل السليم أي شيء يذكر من «الإيمان» بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، وهذا ما يمكن أن يُنعت بمبدأ «العلة الكافية بذاتها» (self-sufficient reason). فقد بات يُنظر إلى تاريخ إشراقها وانبثاقها الذاتي كما لو أنه شاهد على بلوغ الإنسانية عهد النضج؛ وهذا ما أشار إليه كانط، بعد وقت قصير عما كان كوندورسيه قد كتبه، بكون التنوير يعبر عن الخروج من حالة الوصاية التي هم مسؤولون عنها (القصور الذي يتحمل المرء نصيبا من الذنب عنه). فليكن شعار العصر تجرأ على استخدام فهمك الخاص! (sapere aude) وأقدم بكل جسارة على المعرفة.²⁰

ولئن كانت الخطوة الحاسمة الأولى تدور فحواها حول العلة الكافية بذاتها، والتي هي العقل، فإن المسألة الثانية، تتعلق باتخاذ علم الطبيعة نموذجا يُحتذى به في علم المجتمع، وهي الخطوة التي نعاينها على سبيل المثال عند هوبز. ولن يتسنى لي هاهنا التحري بشكل مفصل عن هذا الأمر، وذلك لأبسط سبب يتمثل في

19 Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (Paris: Flammarion, 1988), p. 225.

كما تعلمت الشيء الكثير من المناقشة المهمة التي أثارها فنسنت دسكومبس:

Vincent Descombes, *Le raisonnement de l'ours* (Paris: Seuil, 2007), pp. 163–178.

20 Immanuel Kant, "Was ist Aufklärung?" in *Kants Werke* (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), 13: 33.

كون مثل هذه الرؤى الاختزالية للعلوم الاجتماعية تتمتع اليوم بمصداقية أقل، بالرغم من كونها، ما زالت تجد للأسف موضع قدم لها في الساحة.

تستحق كل هذه المسائل إبداء المزيد من الالتفات إليها، بشكل يفوق ما يمكن أن أدلي به في هذا المقام. وإنني على قناعة تامة أن هذا الفحص المستفيض سيضيف مزيداً من المصداقية على تعدد المعاني في صيغتها المهدّبة (revisionary polysemy)، كما طرحتها هنا، في أفق الوصول إلى هذا المبتغى: فما يستحق عن جدارة أن ينعت بالنظام العلماني في الديمقراطية المعاصرة، لا يقتضي أن نتصوره في المقام الأول كأنه بمثابة الحصن الحصين من كل دين، بقدر ما يترجم توفر النية الحسنة التي تنشد ضمان الأهداف الثلاثة (أو الأربعة) من الأهداف الأساسية التي أشرت إليها في هذا الفصل. ويدل هذا على مسعاها الحثيث نحو صياغة تنظيماتها المؤسساتية، لكي لا تبقى وفية للتراث المقدس، بقدر ما عليها أن تبتغي تحقيق أقصى قدر من الأهداف الأساسية من حرية ومساواة بين المعتقدات الأساسية.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com