ترجمات | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 16 ماي 2018

اللائكيــة والفلسـفــة

كاترين كنسلار
ترجمة: محمّد عادل مطيمط

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

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

اللائكية والفلسفة[1]

بقلم: **كاترين كنسلار**[2]
ترجمة: **محمّد عادل مطيمط**

1 Catherine Kintzler, Archives de la philosophie du droit, 48, 2004, p. 43.56

2 "كاترين كنسلار"Catherine Kintzler (ولدت سنة 1947)، فيلسوفة فرنسية مختصة في دراسة مسائل الجماليات والفلسفة السياسية. مبرّزة في الفلسفة وحاصلة على شهادة دكتوراه الدولة، وهي أستاذة متميّزة في جامعة ليل III. تركزت أعمالها في الفلسفة السياسية حول مسألة اللائكية بشكل خاص. وقد نشرت في ذلك عدّة كتب من بينها:

-Tolérance et laïcité, Pleins Feux, 1998, -République en questions, Minerve, 1996, - Penser la laïcité, édition M - nerve, 2014, - Qu'est-ce que la laïcité ?, édition Vrin, 2007… مترجم إلى العربية، ما العلمانيّة؟ ترجمة: «محمد «الزناتي» و«غيوم ديفو»، المركز القومي للترجمة، 2017

وقد نشرت أيضا، مقالات عديدة في هذا الغرض، من بينها المقال الحالي الذي نشر في: Archives de la philosophie du droit, 48, 2004, p. 43.56. وقد كتب هذا المقال في ظروف خاصة مرّت بها الجمهورية الفرنسية تمثل في النقاش الحاد الذي دار حول مسألة التعامل مع ظاهرة حمل الرموز الدينية في الفضاء العام والفضاء المدرسي. في نونبر 1989، عندما طرحت إشكالية الحجاب لأول مرة في فرنسا، تشاركت «كاترين كنسلار» مع كلّ من «إليزابيت بادينتار» Elisabeth Badinter «رجيس دوبري» Régis Debray، «آلان فنكيالكراوت» Alain Finkiel-raut و«إليزابيت دو فونتناي» Elisabeth de Fontenay في كتابة نداء نشر على صفحات لو نوفال أبسفاتور Le Nouvel Observateur يطالب بتحجير حمل الرموز الدينية في الفضاء المدرسي. وسنة 2003، شاركت في كتابة نداء جماعي ثان ُنشر على صفحات جريدة ليبيراسيون Libér-tion من أجل إصدار قانون حول هذه المسألة. وتعتبر «كنسلار» نفسها وسطية بين موقف معادٍ للائيكية يطالب باقتحام الرموز الدينية إلى **الفضاء المدرسي** وموقف لائكي متطرف يدعو إلى طرد الرموز الدينية من **الفضاء المدني** نفسه. انظر: « La Laïcité face au communautarisme et à l'ultra-laïcisme », art. © Catherine Kintzler et UFAL Flash, 2007 (المترجم)

ملخّص:

ليست اللائكية عقدا ولا تيّارا فكريا في المعنى المعتادِ للكلمة، بل إنها ليست بـ«الاستثناء الثقافي». إنها تصوّر فلسفي لا يهدف خلافا لفكرة التسامح إلى جعل الحرّيات تتعايش وفقا لصورتها المعطاة في مجتمع بِعَينه، ولكن إلى بناء فضاء قبلي يكون شرط إمكان هذا التعايش. نحن نسعى إلى بيان أن هذا التصور يشتغل بطريقة أشبه بضرب من الفراغ التجريبي: فمن الممكن تشكيل اجتماع سياسي دون الارتكاز على جماعات موجودة مسبقا، بوجه يجعل من مبدأ انحلال الرّابطة الاجتماعية عنصرا مكوّنا للرّابطة السياسية. وبصفة أشمل، يفترض هذا التصوّر موقفا نقديا يثير جدلية الشكّ وتصوّرا معينّا للدراسات الإنسانية. وفي النهاية، بما أنه ليس للاّئكيّة من عدوّ أكثر شراسة من الدين المدني، فإننا نرى أن التقديس الحالي للرّابطة الاجتماعيّة، وبصفة أعمّ لصورة الديني في حدّ ذاتها، يُمثّل صيغةً حديثةً للّاهوت-السياسي.

****

غالبا ما يُثَارُ السؤال حول «اللائكية[1] Laïcité على الطريقة الفرنسية». ولكن اللائكية ليست «نتاجا ثقافيا»، ولا هي كذلك بـ«الاستثناء». إنها تصوّر نابع من تاريخ فكري ومن عمل فكريّ مختصّ دائما. صحيح أن علاقتها بالفكر الناطق بالفرنسية وثيقةٌ، ولكن ذلك مسألة عرضية، غير أنّ علاقتها بالفلسفة هي في المقابل علاقة جوهرية. فهذا التصور -أيّ اللائكية-، مثلما أطمح إلى بيانه، هو تصوّرٌ نقديّ في حقيقته.

إذا كان الكلام عن «لائكية على الطريقة الفرنسية» يتضمّن شيئًا من الوجاهة، فذلك هو بالأحرى من أجل التذكير بنموذج كلاسيكي للائكية. فقد عرفت اللائكية في تاريخها ثلاث لحظات مُكوّنة لماهيتها: الثورة الفرنسية، الجمهورية الثالثة، وأخيرا المرحلة الحالية منذ أواسط الثمانينيات. أمّا أنا، فسأهْتمّ بهذه اللحظة الثالثة، باعتبارها الأكثر ثراء في نظري. فنحن نشهد فعلا إعادة إحياء للفكر اللائكي بسبب معارضة وهجوم غير مسبوقين يَلْقَاهُمَا على جبهاتٍ ثلاثٍ: عبر المشاريع السياسية الغازية التي تُقَادُ باسم ديانة توحيدية، وعبر التّشكيكِ في النموذج السياسي الذي ترتبط به، وأخيرا عبر الهجمة العالمية لفكر منتشر سأسميه بالإسقاط الشكلي للديني La projection formaliste du religieux - حيث نكتشف «هَوَسَ اللّاهوت السياسي» La hantise du théologico-politique الذي يتمّ التطرّقُ إليه في هذا الملتقى.

اللائكية، مَفْهُومٌ مُؤَسِّسٌ[2]:

تَصْدُرُ اللائكية عن آلية فكرية مختلفة جدّا عن نموذج التسامح Tolérance المرتكز على تعايش الجماعات Communautés، حيث يمكننا بناء العلاقات النظرية بين هذا النموذج واللائكية، انطلاقا من نسق القضايا الثلاث التالية:

---

1 لا يزال العديد من الكُتّاب العرب يخلطون بسبب التعقيد الاشتقاقيّ بين مصطلحي العَلمَانيّة الإنجليزيSecularism واللائكية الفرنسيLaïcité، رغم كون ما يصدقان عليه كلّ على حدة، قد يصل في ظروف محددة، إلى درجة التناقض، وهو ما يتسبب في كثير من الخلط والغموض عند التطرّق إلى هاتين المسألتين. ومثال ذلك، أن الترجمة التي صدرت أخيرا لكتاب «كاترين كنسلار»Qu'est-ce que la laïcité ? جاءت تحت عنوان: ما العَلمانية؟ بدلا من أن تحافظ على أصالة المصطلح الفرنسي. في رأينا، فإنّ ذلك يبتعد كثيرا عن الدلالة الدقيقة لمصطلح اللائكية الذي سخّرت الكاتبة عملها هذا من أجل توضيح مجالاته ودلالته الفلسفية والقانونية. فمصطلح اللائكية الفرنسي لا يتعلق بمجرّد **التمييز** بين فضاء الكهنوت وفضاء الناسوت، تمييزا يرمي إلى مجرّد فرز سوسيولوجي للأدوار اجتماعيا، بل هو يدلّ على **الفصل** فعليًا وإجرائيًا، وفق قوانين ورؤية محددة للسياسيّ، بين أجهزة الدولة والمؤسسة الدينية. إنه يعني منع المؤسسة الدينية من أن تتدخل أو أن تشارك أجهزة الدولة في ممارسة الإدارة والسلطة والتشريع؛ ذلك هو ما يلخّصه قانون 1905 الشهير. غير أن هذا الإجراء لا يبحث عن تغيير الفضاء المدني نفسه بإضعاف حضور الوعي الديني في ثقافة المجتمع، بل يكتفي فقط بتطبيق ما تسمّيه «كنسلار» هنا بمبدأ صرف النظر. أمّا العَلمانية، فإنها رغم كونها تدلّ على عملية أشمل تتعلق بعلمنة الفضاء المدني وعلمنة الدولة عبر تحديد حضور الديني فيهما، وعبر جعل السلطة السياسية نفسها سلطة زمنية وليس بيد رجال دين، إلاّ أنها لا تفصل ضرورةً بين الدين والدولة: بإمكان صاحب السلطة الزمنية أو العَلمانيةPouvoir séculaire أن يجعل الدين وسيلة من وسائل ممارسة سلطته؛ أي أن النظام السياسي الذي يكون علمانيا لا يصل إلى نقطة الفصل الإجرائي الضروري بين الدين والدولة، وهو ما كانت عليه فرنسا في فترة النظام القديم وحتّى بعد الثورة قبل إصدار قانون الفصل بين السلطة السياسية والدين سنة 1905. لمزيد التدقيق انظر مثلا: J. Baubérot, La Laïcité 1905-2005, entre passion et raison, Le Seuil, 2004، أو أيضا: Hayat, Pierre. « Laïcité et sécularisation », Les Temps Modernes, vol. 635-636, no. 1, 2006, pp. 317-329 (المترجم)

2 تستحضر هذه الفقرة بشكل مختصر بعض النقاط التي تم تناولها في التسامح واللائكية, Tolérance et laïcité (Nantes, Pleins feux, 1998).

1- لا أحد مُجْبَرٌ على تَبَنِّي هذا الدين بدلاً من آخر Personne n’est tenu d’avoir une religion plutôt qu’une autre..

2- لا أحد مُجْبَرٌ على أن يكون له دينٌ بدلاً مِنْ أَن لا يكون له أيّ دينٍ Personne n’est tenu d’avoir une religion plutôt qu’aucune.

3- لا أحد مُجْبَرٌ على ألّا يكون له أيّ دينٍ Personne n’est tenu de n’avoir aucune religion..

يفترض هذا النّسقُ وجود قانونٍ مُشْتركٍ يُنَظّمُ تَعايُشَ الحرّيات. وينتج عن ذلك أنّ الأشياء المتعلقة بالاعتقاد الديني تظلُّ حكرًا على الحياة الخاصة: ليس من حق القانون أن يتدخّلَ لتنظيمِ هذا المجال ما لم يحصل تداخل مع القوانين العامّةِ. ويَصْدُقُ ذلك حتّى وإن كانت الدولةُ تمارسُ ديانةً رسميّةً. لقد تمّ طرح هذه النقطة من قِبَلِ «لوك» Locke في الرّسالة حول التسامح Lettre sur la tolérance وكذلك من قِبَلِ «بيار بايل» Pierre Bayle. وبشكلٍ عامٍّ نقول: ليس للقانون الحق على كلّ شيء، وهو لا يستطيع أن يتكلم عن أيّ شيء.

وعلى الرغم من ذلك، فإنّ التسامح Tolérance غالبا ما يفشل في تحقيق هذا البرنامج لاقتصاره فقط على القضيّة الأولى من بين القضايا الثلاث المذكورة. وفي هذه الحالة، نفترض أن الفكر السياسي لا يمكنه تَجنُّب العلاقة مع الظاهرة الدينية: ما يقع تصوره في الوضع العادي هو أن يكون للمرء دينا، أيًا كان هذا الدين، حيث يتمثل التسامح في جعل أديان مختلفة تتعايش داخل نفس المجتمع السياسي Association politique.

نخن نمسّ هنا نقطةً ذات خطورة سياسية، ألا وهي نقطة اللّاتديّن [أو انعدام المعتقد L’incroyance][3]. ليست الخطورةُ هنا خطورةَ مضمونِ موقفٍ مَا، ولكنها خطورة شكل العلاقة بطريقة الاعتقاد L’attitude de croyance. وبالفعل، فإنه في إطار تسامحٍ يَقْتَصِرُ على القضية الأولى يُمثّل اللّامتديّنون Incroyants مُشْكِلاً، إذ باعتبارهم لا يمثّلون جماعة Communauté، فإنّهم سيُشكّلون تهديدا للرّابطة الاجتماعية Lien social، وهو تحدٍّ قائم في وجه كلّ مجتمع يمكن تصوره. يبدو الأمر كما لو أنّ الرّابطة الدّينية هي النموذج

3 العبارات أو الكلمات الواردة بين معقوفين، من إضافة المترجم.

[المثالي] للرّوابط. ولذلك، يرى «لوك» أن انعدام المعتقد هو الرأي الوحيد الذي لا يمكن التسامح معه في مُجتَمعٍ مُتسامحٍ[4].

وبما أنّ القضية الثانية تعلن عن لحظة فراغ، فإننا نرى أنه من الممكن أن تُحْظَى بمكانة خاصة في هذه القائمة. فانعدام الاعتقاد ينحدر إلى الدرجة الصفر من الرّابطة الاجتماعيّة، حيث يتناسب مع ذلك سؤال مهم: كيف يمكن لمن لا ينتمي إلى أيّة جماعة فعلية Communauté de fait أن يلتحق بجماعة سياسية Communauté politique؟ هل يمكننا أن نمرّ من الدرجة الصفر للرّابطة الاجتماعية - تلك الرّابطة الذي تُمثلُ الرّابطةُ الدّينيةُ نموذجها [الأمثل] - إلى الدرجة الصفر من الرّابطة السياسيّة؟ وفي عبارات كلاسيكية أكثر: هل يمكننا تشكيل مجتمع سياسيّ بمعزل عن أيّة مرجعية دينية، بما في ذلك المرجعية الدينية المدنية؟

يستطيع التسامح بطبيعة الحال أن يتّسعَ ليَشْمَلَ القضيةَ الثانيةَ - مثلما هو الأمر لدى «بايل» - ولكنه بهذا الوجه لا يأخذ بعين الاعتبار الفراغ بما هو عنصر مكوّن؛ أي أنه لا يجعل منه فراغا تجريبيا Vide expérimental: فهو يأخذه في صورة معطى خارجي وواقعي[5] Factuel.

لقد أقرّ «بايل» Bayle[6] إنّه بالإمكان قبول الملحدين في المجتمع السياسي لكونهم أكثر قابلية للتطويع من قبل السلطة السياسية نتيجة إنكارهم لكلّ سلطة متعالية؛ فهو يتطرق بشكل جيّد إلى مشكل حياة مدنية وسياسية لا تستند إلى تعالٍ ديني Transcendance religieuse. ولكنه لا يضع هذه الفكرة بوضوح ضمن أسس المدينةCité.

لا يقوم نموذج التسامح على تصوّر حرّية مبدئية Liberté de principe، بل على تصوّر حرّيةً ترصيفيّةَ Liberté de juxtaposition تكون خاضعة للشروط العينية لممارستها. في هذا النموذج، يظلُّ الوجودُ الواقعيُّ للجماعات هو ما يؤسس تنظيم الحرّيات: مما يعني أن ضرورة الانتماء إلى جماعة متضَمَّنَةٌ في كل فكرة عن التسامح. وعندئذ، يمكن لذلك السؤال الخطير أن يزداد دقّةً: هل يمكننا تشكيل مجتمع سياسي دون الاستناد إلى جماعات موجودة مسبقا؛ أي بصرف النظر عنها؟

على الرغم من أنه بإمكان اللائكية أن تقود إلى نتائج مشابهة، فإنها لا ترتكز حصريّا على التفكير عبر حساب القوى الموجودة Forces existantes ولكن عبر الإمكان القبلي Possibilité a priori. فقبْل

4 «لا يجب التسامح بأي شكل من الأشكال مع أولئك الذين ينكرون وجود قدرة إلهية Puissance divine. فلا يمكن لوَعْدٍ وعَقْدٍ وقَسَم مُلْجِدٍ أن تكون أشياءَ ثابتة ومقدّسة، في حين أن هذه الأشياء تشكل الروابط التي يقوم عليها كل مجتمع بشري، حتى أنه إذا ألغينا الإيمان بالله سينهار كلّ شيء.» Lettre sur la tolérance, éd. PUF., p. 83.

5 أي ليس باعتباره شرطا قبليا ومتعاليًا لكلّ اجتماع سياسيّ. (المترجم)

6 Chapitre IX du Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ « Contrains-les d'entrer », Paris, Presses Pocket, 1992, pp. 304-313 et dans Les fondements philosophiques de la tolérance, éd. Yves Charles Zarka, Franck Lessay et John Rogers, Paris, PUF., 2002, vol. 3

كلّ شيْء، نحن نُلاحظ أنها لا تتلاءَمُ مع أيّ دين رسمي Religion officielle، بما في ذلك الدين المدني Religion civile. غير أن الفارق الأساسي يتعلق بآليات التفكير: فمفهوم اللائكية يُجسِّدُ القضايا الثلاث بخلق فضاء قبلي Espace a priori يتجلّى بمثابة شرط إمكان اشتغالها. وبالتالي، فإنّ مفهوم الانتماءِ المُسْبَقِ [إلى جماعةٍ] هو مفهوم غريب عن اللائكية. لا يتمثل المشكل في جعل الناس أو الجماعات يعيشون وفق صورتهم المعطاة واقعيّا ضمن مجتمعات بعينها، ولكن في جعل كل الحرّيات الممكن تصورها تتعايش عبر آليات ليست في حاجة لتسجيل وجودها الواقعي كي يتمّ تحفيزها: أي عبر آلية قانونية عمياء.

لا يتعلق الفكر السياسي المعني هنا إذن، بتجميع جماعاتٍ واقعية Rassemblement des communautés réelles، ولكنّه فكر تعايشٍ ممكنٍ للحرّياتِ Coexistence possible des libertés حيث يكون لحقّ الفرد أسبقيةٌ دائما على حقّ الجماعة أيّا كانت؛ أي إن حرية الفرد في الدولة اللائكية تكون مضمونة قبليًا، حتى وإن لم يكن منتميا إلى جماعة[7]، وحتّى وإن كان للجميع دين واحد لا غير[8]. يجب أن نصل إلى هذا المستوى [من التجريد]، لأننا نكتشف معه العملية المُؤسِّسَةِ للفراغ التجريبي وفائدة الاشتغال الأعمى للقانون[9]، حتى وإن كان هذا الفراغ غير موجود[10].

هناك مثال تاريخي عن هذا الاشتغال الأعمى للقانون هو قانون 13 نونبر 1791 الخاص باليهود والذي تمّ إعداده على أساس الصيغة الشهيرة لـ«كلارمون -تونّار» Clermont-Tonnerre في الجمعية التأسيسية يوم 23 دجنبر 1789:

«يجب أن نمنع كل شيء عن اليهود باعتبارهم أمّةً، ويجب أن نمنحهم كلّ شيء باعتبارهم أفرادا، يجب أن يكونوا مواطنين Il faut tout refuser aux juifs en tant que nation; il faut tout leur accorder comme individus ; il faut qu'ils soient citoyens»[11]

7 أي حتّى وإن كان مختلفا عن كلّ الأفراد الآخرين في معتقداته: كأن يكون ملحدا مثلاً أو أن يكون هو "البوذيّ" الوحيد ضمن مجتمع تكون بقية أفراده بأكملها "مسيحية" أو ما شابه ذلك. (المترجم)

8 المطلوب في هذه الحالة هو ألاّ تُعامل الدولة الأفرادَ، رغم تجانس معتقدهم الديني على أساس انتمائهم الواقعي إلى الجماعة الدينية التي تتبنى ذلك المعتقد، بل على أساس فرديّتهم القانونية؛ أي على أساس انتمائهم المُفارقيّ.

9 يجب أن نأخذ العبارة هنا على معنى سلبي: الاشتغال الأعمى للقانون Aveuglement بالنسبة إلى «كنسلار» لا يعني **التطبيق الصارم**، ولكنه يعني **صرف النظر** عن كل ما لا يلحق ضررا بالآخرين. انظر الهامش 13 من هذه الترجمة. (المترجم)

10 إن نقطة ارتكاز الحرية إذن هي طابعها الإمكاني: يكفي أن يُضطهد فردٌ واحد بآلية القوانين حتى يمسّ ذلك جسم المجتمعL'association بأكمله.

11 Le Moniteur universel, 23 décembre 1789. Cité dans Rénée Neher-Berheim, Histoire juive, de la Révolution à l'Etat d'Israël, Paris, Seuil, nouvelle éd., 2002, p. 69

هذه الصيغة التي يتم اليوم الاستشهاد بها دون فهم واضح على أنّها تمثّل قمة الرّعب اليعقوبي L'abomination jacobine، هي على وجه الدقّة صيغة تحرّرية في العمق لكونها تطالب بوجوب صرف النظر Un devoir d'aveuglement[12].

تُمكننا هذه المقاربة الأولى من استخلاص سلسلة من النتائج المفارِقِيّة Paradoxale:

1- ففي الحدّ الأقصى، لا يمكن لمجتمع ما Une société إلاّ أن يكون متسامحا، وما من مجتمع يمكنه أن يكون لائكيا إلاّ إذا كان مجتمعا سياسيا.

2- نقف من خلال ما سبق ذكره على أساس المجتمع السياسي، باعتباره يُتَصَوَّرُ بمعزل عن أيّة مرجعية دينية وبمعزل عن أي استناد إلى رابطة اجتماعيّة Social أو جماعويّة Communautaire. وندرك أنّ الدّين المدنيُّ Religion civile يتناقض تماما مع اللائكية التي لا تتعارض مع الأديان، إلاّ اذا ادّعت هذه الأديان فرض قوانينها.

3- وندرك هنا أيضا صورة المجتمع التي تسمح لكل فرد بأن يعيش داخل جماعة، ولكنها تسمح له أيضا بتغيير الجماعة أو كذلك بأن يكون في حلّ من الارتباط بأية جماعة: يعني ذلك أنّه لا يمكن إجبار المرء على الانتماء إلى جماعة. وهنا يتجلّى لنا مبدأ انحلال الرّابطة الاجتماعية Le principe de la dissolution du lien social بمثابة مبدأ مقوّم للرّابطة السياسية، فكل مبدأ آخر هو عنصر غير ضروري لتشكيل مدينة.

4- وبما أنّ اللائكية لا تفترض أطرافا ذات مصلحة تكون موجودة مسبقا، فلا وجود لشيء اسمه اتفاق pacte أو عقد لائيكي Contrat laique.

5- ثمّ إنّ اللائكية ليست تيارا فكريّا بالمعنى المعهود - فلا يمكننا أن نقول: «اللائكيون» مثلما نقول «الكاثوليك»؛ أي أنّ التطرّف اللائكي لا وجود له.

---

12 لو تشبث كل مواطن فرنسي أو حتى كل موظف وكل شرطي بهذه القضية تحت حكم حكومة فيشي (التي كانت الطرف الوحيد الذي شكك في هذا القانون)، وطالب في ذلك الوقت بحق وواجب التغاضي عن اليهود "باعتبارهم أمّة"؛ أي باعتبار انتمائهم إلى جماعة، لخَلَقَ ذلك عددا كبيرا من المقاومين... **(الكاتبة)**

المعنى الدقيق لهذه العبارة هو «غضّ الطرف عن» أو «غض النظر عن». نقول أيضا «صرْف النظر». وهنا يُقصَدُ غضّ الطرفِ من قبل الإدارة (اللائكية) عن الاختلافات بين الأفراد والجماعات في تطبيقها للقانون. وفي نقاش جانبي مع الكاتبة «كاترين كنسلار» حول ما إذا كانت تعني بذلك «**التطبيق الأعمى للقانون**»، نبّهت إلى أنها لا تعني ذلك على وجه الدقة بما يتضمنه من معنى القسوة أو الإكراه المُسلّطِ على من يطبق عليه القانون، وأنه يمكن استخلاص معنى العبارة من أمثولة العدالة الرومانية التي تصور آلهة العدالة في هيأة امرأة **مغمضة العينين** تمسك ميزانا وسيفا، حيث ترمز عيناها المعصوبتان إلى كون العدالة تصرف النظر عن الاختلافات الواقعية ولا تبجّل ولا تعيق أي طرف. المقصود إذن هو **مرونة** القانون وليس **قسوته**. **(المترجم)**

الفراغ التجريبي وتصوّر المجتمع السياسي:

ترتكز هذه النتائج الخمس على فكرة ناظمة تتمثل فيما عَنَيْتُهُ بعبارة «فراغ تجريبي»، وهو فراغ اجتماعي يعطينا وضعيّةً مَخْبَرِيّةً سياسيةً تقتضي الجَمْعَ بين كائناتٍ فرديّةٍ Singularités نتصوّرُ أَنْ ليس لها أيّ دافع للاتحاد إلاّ الحفاظ على كياناتها الفرديّة، حيث يكون دافع انخراطها في المجتمع السياسي هو استقلالها الخاص بالنظر إلى كل أشكال الارتباط Liaison، وليس اتحادا سابقا يكون في شكل هباءات اجتماعية Molécules sociales. فالأمر يتعلق بالعثور على ارتباط يجعل من الممكن القيام بالحدّ الأقصى من العزل Déliaison maximale لكل ذرّة مكونة له.

إذا أرجعنا السؤال إلى زاوية النظر السياسية، فسندرك أنه مَبْنِيٌّ على طريقة السؤال الذي طرحه «رسّو» Rousseau بهدف تأسيس نظرية العقد الاجتماعي. ولكن يجب أن نُدقّقَ بالقول إنّ العَقد الاجتماعي ليس عَقدًا على وجه الدقة، لأنّه لا يجمع بين أطراف قائمة مُسْبَقًا: بل هو يُشَكِّلُهَا بالتساوق في الوقت الذي يَتَشكّل فيه هُوَ نفسه وبواسطة صورته الخالصة Forme pure. فإمكان ومتانة الاجتماع L'association[13] يرتكزان على ضمان قدرة كل متعاقد على أن يكفل لنفسه الحدّ الأقصى من المميزات الفرديّة. وبعبارة أخرى، فإن العقد الاجتماعي هو شرط إمكان المتجول المتوحّدLe Promeneur solitaire.[14]

أمّا إذا أرجعنا السؤال إلى زاوية المعالجة الصورية، فسندرك أن سؤال تجميع العناصر التي لا تجتمع إلا بفضل صيغة تضمن القدر الأقصى من التغاير Différenciation، هو سؤال الفئات المُفارِقيّةِ Classes paradoxales التي قدّمَ عنها «جون كلود ملنار» Jean-Claude Milner مؤخّرا نظرية مقنعة في الأسماء الغامضة Les Noms indistincts.[15]

فبناء جمهورية معناه أن ينخرط المرء، باعتباره مواطنا في نظام فئة مُفارِقية. ونرى هنا أن ما يعرف بمسألة الأقليات الثقافية تخترق هذا الحقل، ويمكن أن تُطرَحَ بطريقتين متعارضتين؛ إمّا أن يتمّ ترك الأمر لصمت القانون مثلما هي الحال في اجتماعٍ مفارقيٍّ Association paradoxale: هنا تتشكّل الأقليات

13 نترجم هنا Association بـ: «اجتماع» لتمييزه عن «مجتمع» Société احتراما للغة النص ولمزيد الدقة. فرغم أن «اجتماع» تعني ما يعنيه «مجتمع»، إلاّ أن فعل الاجتماع يتجلّى هنا، باعتباره الفعل المؤسس للمجتمع، والذي يجعله مختلفا عن «جماعة» Communauté التي لا ترتكز على فعل اجتماع تأسيسيّ. إن الاجتماع هو بعبارة «كنسلار» و«ملنار» فئة مفارقية Classe paradoxale. (المترجم).

14 ولكننا نعرف أن "رسّو" في الكتاب الرابع يملأ جزئيا هذه اللحظة الفارغة ويُقوّي تماسك الاجتماع بإعلان البنود الأوّلية لدين مدنيٍّ. يتمّ المرور من اللحظة المتعالية للعملية السياسية الخالصة إلى اللحظة الميتافيزيقية التجريبية Métaphysico-empirique التي تدّعي إكسابه محتوًى ما. هذا الاختلاف بين اللحظة النقدية المُؤسّسة واللحظة التجريبية الرّاقِعةِ Colmateur تُغذي نقاشات الثورة الفرنسية حول مسألة الاحتفالات الوطنية وبصفة عامة حول التمثلات الخيالية للسياسي. وقد ذهب التعارض بين «روبسبيير» Robespierre و«كوندورسيه» Condorcet بهذا النقاش إلى مداه الأقصى. ويظلّ هذا السؤال راهنا، إذ لا يمكن أن يتمّ التخلّي عنه بناءً على طبيعته نفسها: هل يمكن لتصوّر متعالٍ - تصوّرٌ سياسيٌّ في هذه الحال - أن يقبل بلحظة إستتيقية Esthétique دون أن يَسقط، رغم ذلك في تمثل دوغمائي يشترط تبعيّة قائمة على الاعتقادAdhésion de croyance ؟ سأعود في الجزء الأخير من هذا العرض إلى هذا السؤال من خلال الاختلاف بين الميثيولوجيا والدين.

15 Paris, Seuil, 1983, Chapitre 11, p. 9-15. انظر خاصة:

بفضل تطبيق مبدأ صرف النظر Aveuglement الذي يُبيح كلّ ما لا يضرّ ضررا مباشرا بذلك الاجتماع. ولكنها لا تتمتع في هذه الحال بأي اعتراف سياسي (رغم كونها تتمتع بوضع قانوني)، لأنّها ليست مشاركة بصفتها تلك في تشكيل الاجتماع. وإمّا أن الأقليّات تتشكّل بمثابة شريك ذي مشروعيّة Interlocuteur légitime وبصفتها تلك، في تشكيل القاعدة المشتركة La règle commune. هذان نموذجان سياسيان كان «جون كلود ملنار» قد حدد ملامحهما النظرية بوضوح كبير في مقاله «السلطات من نموذج إلى آخر Les Pouvoir d'un modèle à l'autre» المنشور في مجلة Elucidation[16]، وهو المقال الذي أَعْتبِرُهُ بمثابة أفضل طرح فكري سياسي معاصر[17].

وإذا أخذنا سؤال الانخراط في نظام الفئة المفارقية على مقاس المواطن، فإنّه بالإمكان صياغته كالتالي: في مدينة لائكية Cité laïque لا تكون القضية القائلة «لست مثل بقيّة أفراد المجتمع» مُمْكنةً فقط، بل يجب اعتبارها أساسا للاجتماع. «فبدخولي في هذا الاجتماع أَطلبُ منكم أن تضمنوا لي قدرتي على ألاّ أكون مثل ما يكون الآخرون، بشرط أن أَحترم القوانين، أَعني تلك القوانين التي ليس لها من هدف أخير سوى أن تضمن لي هذا الحق»[18].

اللائكية في المدرسة:

هناك نتيجةٌ سادسةٌ تقود إلى التصور الفرعي للّائكيّة في المدرسة.

فالفضاء المؤسس للحق وكذلك فضاؤه المنتج له لهما نفس مجال انطباق (Coextensifs) مبدأ اللائكية. لا يتعلق الأمر فقط بالقول، إنّ هذا المبدأ متلازم جوهريا Consubstantiel معهما، بل بالقول أيضا، إنه ينطبق فيهما انطباق القاعدة Règle. يعبّر ذلك عن نفسه في شكل قيام السلطة العمومية بالإعراض عن، بالصمت، بغضّ النظر عن، أو بالتحفظ فيما يتعلّق بالدين أو بانعدام المعتقد Incroyance. وهذه النتيجة هي ما تنتظم بحسبه المدرسة العمومية الأساسية والثانوية.

16 Jean-Claude Milner, « Les pouvoirs, d'un modèle à l'autre », Elucidations, nº 6-7, p.9-15

17 نقوم حاليّا بترجمة هذا المقال إلى العربية بغية نشره قريبا. (المترجم)

18 من المؤكد أنه سيكون من المهمّ، بل ومن الممكن متابعة تاريخ وتغيّرات القضايا الملموسة التي تمكنت بالتتالي من بلورة القضية العامّة "لست مثل بقية الناس"Je ne suis pas comme le reste des hommes، وأن نميّز خلال ذلك بين القضايا العَرَضيّة والقضايا الجوهرية. مثال ذلك أن القضيّة القائلة «أنا مثليٌّ جنسيٌّ» تمكنت من حمل مشعل الاختلاف لفترة معيّنة. ولكننا نراها اليوم تنهار أمام أعيننا وتدخل في إطار مطلب جماعوي Communautaire «أنا مثل آخرين وأُطالب بالاعتراف بهذه الفئة باعتبارها ليست فِئةً مفارقِيّةً Je suis comme d'autres et je réclame la reconnaissance de cette classe comme non paradoxale». وعلى خلاف ذلك، فإنه من المحتمل جدّا أن القضية القائلة «أنا يهوديّ»، رغم كلّ الجهود المبذولة من كل الجهات لقَصْرِهَا على مجرد انتماء فعليFactuel، لا تزال تتصف بعنف الإقرار النقدي باللاّ-انتماء Non-appartenance. ولِنُعِدْ قراءة سارتر في أفكار حول المسألة اليهودية Réflexions sur la question juive كي نستوضح الأمر. ولكنني استسمح القارئ هنا في الإحالة إلى عمل آخر لـ«جون كلود ملنار» هو الميول الإجرامية لأوروبا الديمقراطية Jean-Claude Milner, Les Penchants criminels de l'Europe démocratique الذي شكل موضوعا لنقاش حاد جدّا، ولكن الذي يعود إليه الفضل في طرحه للسؤال بأكبر قدر من الحدّة. من الواضح في كل الحالات أن القضية القائلة «أنا لست متديّنا» تشتغل بنيويّا باعتبارها تعبّر عن فئة مفارقية.

من السهل أن نفهم كيف ينطبق مبدأ التحفّظ Le principe de réserve على المُدرّسين، باعتبارهم موظّفي الدولة. ولكن المشكل يُطرح عندما نتساءل حول وجوب انطباقه على التلاميذ؛ أي أنّ السؤال يُطرحَ حول ما إذا كانت العلاقة مدرس-تلميذ تشبه العلاقة بين العامل والإداري، أو بين الشرطي والمواطن إلخ.، أو حول ما إذا كانت المدرسة تمثل قطاع خدمات عمومية.

إن تطبيق اللائكية على الفضاء المدرسي بشكل تام (وهو ما يعني أن التلاميذ أيضا مطالبون بالتحفظ) معناه أن نتبنّى فكرة أن المدرسة لا تنتمي إلى الفضاء المدني، وأن العلاقة بين المدرس والتلميذ ليست شبيهة بعلاقة المستهلك بمُزَوّد الخدمات العمومية. ويعني هذا الاستدلال أن التلاميذ الحاضرين في المدرسة لا يمثلون حرّيات قائمة الذات Libertés constituées (مثلما هي حال المواطنين في الفضاء المدني) ولكنهم يمثلون حرّيات في طور التشكّل Libertés en voie de constitution، وأنّ المدرسة هي مُؤسسةٌ مُنتجةٌ للحرّيات: لا يذهب التلميذ إليها بغرض الاستهلاك ولا حتى من أجل التمتّع بحقوقها ولكن من أجل أن يبني نفسه باعتباره ذاتا.

نستطيع القول إن المدرسة وهي مُتَصَوَّرَةٌ بهذا الوجه، تمثل جزء من الفضاء المنتج للحق، ليس بمعنى فضاء مُشرّع ولكن بمعنى أكثر أصالة: هو معنى كونها فضاءً مُؤسِّسًا يجعل الفكرَ الحقوقيّ وكذلك وعي الفرد بذاته مُمْكِنان، إنها تسعى من أجل جعل تعايش Coexistence الحرّيات حقيقة قائمة. وبهذا المعنى ليست المدرسة مُؤسّسَةَ حقوقٍ فقط، بل هي مُؤسّسةٌ فلسفيّةٌ. يُنْشِئ المرءُ في هذه المؤسسة معرفته بالمبادئ بواسطة العقل والتجربة بهدف اكتساب القوة والقدرة اللّتين تجعلانه سيّد أفكاره وأفعاله، فيستغني بذلك عن كلّ سلطة متعالية. ويتحقق هذا التملّك الحرج للسلطة لدى كل فرد عبر التفافٍ يتمثل في التخلّص من القوى التي تُعيق اكتساب الاستقلالية، والتي تفْرضُ نفسها على الوعي باعتبارها مسلّمات: أي الآراء السائدة ومطلب التأقلم والمعطيات الاجتماعية. هذا الالتفاف ليس شيئا آخر سوى تلك المعارف المكوّنة للموسوعة الإنسانية. ومن المؤكد أن هذه الموسوعة تشمل الأديان، ولكن بما هي ميثيولوجيا وأفكار وليس بما هي معتقدات أو مادة للنسيج الاجتماعي.

لا يحصل المرء على المعرفة التي يكتسبها في المدرسة مثلما يحصل على وثيقة في شباك خدمات إدارية. فالطبيعة النقدية لهذه المعرفة تتأتّى من البناء الذاتي لسلطة الذات على نفسها L'auto-construction de l'autorité. إنها صورة عينيّة للحرّية.

يتطلب ذلك لحظة من الاستقالة يشتغل خلالها التأمّل الجاد، الذي هو عبارة عن ضرب من الانقطاع يشترك فيه الصغار والكبار. إنها اللحظةُ التي تتجلى فيها الحرية في أبهى صورها: إنها اللحظة التي يُحقّق فيها الطفل الفهمَ بعد أن يكون قد أخطأ وبعد أن يكون قد تحرّر من اليقين المزيّف: بعد أن يدرك لماذا يكون

حاصل جمع اثنين مع اثنين أربعة، وكيف يتم استخدام الباقي في عملية الطرح، أو متى لا تتفق صيغة الماضي participe passé في اللغة الفرنسية مع موضوعها، أو لماذا تنقسم السنة إلى فصول. إنّها اللحظة التي يمارس فيها تجربة الحرّية أو تجربة سيادته المطلقة على ذاته. فلا شيء ولا أحد يُمْلِيَانِ عليه أفكاره. وفي الوقت نفسه؛ أي في صميم هذا الانفصال الجذري، يرى أن الآخر L'Autre الذي هو شبيهه Semblable (وليس قريبه Proche) هو ذلك الذي يكون قادرا مثله على القيام بهذه العملية: إنه تلك الذاتية الحرّةLe sujet de la liberté. ثمّ إنّ هذا الآخر يتنزّل خارج نطاق «ثُلّةِ أصدقائه». فوراء كل فريق أو تجمّع واقعيّ، تتشكل الإنسانية L'humanité مع تشكل فكرة جمهور العارفين La République des lettres.

مسار تَشَكُّلِ الحقيقةِ المسكون بِحَيْرَةٍ وتَسَاؤُلٍ دائمين، وتأسيس الذات لنفسها بنفسها في الانقسام وفي المراجعة الفكرية، ثمّ هذه القدرة على أن يغضب المرء من نفسه، يمكننا أن نستحضر تقليدا فلسفيا بأكمله لفهم هذه التجربة المحايثة والهشّة للحرّية[19]. ولكن لا أحد ربطها بالبراديغم Paradigme المدرسي أفضل من «غاستون باشلار» Gaston Bachelard في نظرية بسيكولوجيا المعرفة؛ أي في تصوره لبسيكوكولوجيا مُخَلَّصَةٍ من البيسكولوجيا[20] Psychologie dépsychologisée.

متناقضة الشّك وجَدليّتِهِ:

يفتح مفهوم الموقف النقدي Position critique الذي تعرّضنا له المجال للذهاب أبعد من ذلك كي نتوقف هنا للتفكير في موضوع العلاقة بين اللائكية والدراسات الإنسانية Les Humanités.

وأعني بالموقف النقدي موقفا يعتبر الفكرَ نفسه بمثابة قوّةٍ منتجةٍ، وليس فقط بمثابة ملكةِ تنظيمٍ Faculté d'agencement: ليست الأفكار أشياءَ أو حالاتٍ، ولكنّها قوًى حقيقيةً تنتظر التجسيدَ. ولكون الفكرِ يُمثّلُ مجالاً للإنتاج، فإنه يتجلّى لنفسه انعكاسيًا، إنه يدرك نفسه بنفسه ويكتشف هشاشته الخاصة في هذه العملية المُحايثَةِ.

19 منذ محاورات "أفلاطون" العظيمة وصولا إلى الشك الديكارتي وأقوال آلان" حول التربية التي لا يتم إعطاؤها اهتماما كافيا.

20 أنا أحيل هنا إلى نص المداخلة التي جرت في المؤتمر السادس للتربية الوطنية في كراسوفي Crasovie سنة 1934، وكان بعنوان «القيمة الأخلاقية للثقافة العلمية» 12، نشره «ديديه جيل» Didier Gil في كتابه Bachelard et la culture scientifique, Paris, PUF., 1933 «لا يتمّ الحكم على العلم في لحظة التطبيق. فمن وجهة النظر الأخلاقية وكذلك البسيكولوجية، تكون اللحظة التي ندرك فيها قيمة العلم هي لحظة اكتسابه. يجب التأكيد إذن على الأهمية التكوينية للحظة التي تنير فيها المعرفة العلمية روح الفرد. يجب أن نؤكد على أهمية اللحظة التي يُثري فيها العقلُ المُكوِّنُ العقلَ المُتكوّنَ. إن الكائنَ الذي يفكر في الحقّ يقطع في اللحظة نفسها مع الأنانية: فهو يُقيم التعارضَ داخله بين وعي كونيّ ولاوعي ذاتيٍّ غامض وملتبس». يمكننا أيضا أن نُذكر بالصّفحات الشهيرة لتكوين العقل العلمي La Formation de l'esprit scientifique، حيث يتطرق «باشلار» إلى ما يسميه «التوبة الفكرية» « le repentir intellectuel ».

لا تتشكل المعرفة أبدا بطريقةٍ مَرِنَةٍ وبسيطة: فلا يكفي المرء أن يتعلّم حتّى يَعْرِفَ. إنها تَفْتَرِضُ القطيعةَ. مثال ذلك أننا لا نعرف قاعدةً نحويةً معرفة حقيقية قبل أن نكون قد طبّقناها بطريقة خاطئة. فلحظة عدم المطابقة Inadéquation أو عدم الفهم Non-compréhension هي ما سيجعلني أفهمها بحق وبالتالي أتذكرها. وبهذا الوجه، فإن المرء يَفْهَمُ عندما يَفْهَمُ لماذا لمْ يَفْهَمْ.

هذه التجربة مُنِيرَةٌ وصادِمَةٌ في الوقت نفسه، لأننا نخرج من تمثل تناقضي Représentation antithétique للحقيقة إلى تمثل نقدي Représentation critique لها. ولنختصر هذا الالتفاف عبر التأكيد على الصلة بين الموقف النقدي والشك المؤدّي إلى اليقين.

تعترضنا مسألة التسامح من خلال الشك. أَلَيْسَ معنى كَوْن المرءِ متسامحًا أنّه يمارسُ الشكَّ عبر انفتاحه على تعدد الآراء؟ هذا مؤكّد، ولكن بأيّ ضرب من الشكّ يتعلّقُ الأمْرُ هنا؟

يُمَكِّنُنَا هذا الالتفاف من التمييز بين طريقتين للشك: الشكُّ المُتَقَلِّبُ Doute de fluctuation الذي ينقسم هو نفسه إلى نَمَطَيْنِ، ثم الشكّ المُتَجَاوِزُ[21] Doute d'embarras أو الشّكّ النّقديُّ Doute critique.

مُتناقِضةُ الشّكّ، الشّكُّ المتقلِّبُ:

يعني الشكّ المتقلّب، مثلما يدلّ على ذلك الاسم، لحظةَ اضطرابٍ يتردّد المرءُ فيها بين مواقفٍ متعدّدةٍ. وتمثل هذه الصورة الطبيعية للشك شكّا ظنّيا Doute d'opinion. فرغم تعرّض هذا الشكّ للصدمة النقدية، فإنّه لا يُوافق على الارتقاء بنفسه إلى مستوى الموقف النقدي: إنّه يتعرّض للأزمة دون أن يستوْعبها، ويظلّ مُنْكَمِشًا على نفسه في ضرب من الحنين إلى اللحظة ما قبل النقدية.

وبالفعل، فإن الشّكَّ المُتقلّبَ في هذه الصورة الأولى لا يشكّ في وجود «موقفٍ حسنٍ Une bonne position» في مكانٍ ما يُمكنه أن يُعِيدَ للوعي المباشر طمأنينته. فلا يتجلّى الحقُّ بالنسبة إليه إلاّ في صورة تَخَارُجِيَّةٍ Extériorité، وليس بمثابة شيء تُنْتِجُهُ حركةُ الشّكّ [الداخلية]؛ أي حركةُ السّلْبِ La négativité أو حركة الخطأ، وبالتالي فإن الحق لا يتجلّى إلا في صورة انعكاسية Réflexivité.

إن الاستدعاء الساذج للظّن الصادق L'opinion droite الذي يعيد بناء حالة ما قبل نقدية، يجعل من الفكر مجرّد قدرةٍ على التعرّفِ على الخطأ والصواب وليس قدرةً على التَّشْكِيلِ الجَدَلِيِّ للحقيقة والخطأ[22].

21 إنه الشك الذي يتجاوز التناقض بين المواقف. هو شك جدلي بمعنى ما (انظر بقية المقال).

22 وفي المحصلة، فإنّ التصور الفلسفي للحوار؛ أي لعلاقة الفكر الخصامية Polémique مع نفسه، هو تصور غريب بالنسبة إليه، ذلك أنه لا يجب أن نخلط بين حركة الأفكار، التي هي شيء خارجي، والحوار نفسه؛ أي دحض الفكر لنفسه الذي يمثل دائما حركة باطنية. انظر: Platon, Théétète, 189e-190a.

وتُمثّلُ هذه الصورةُ الساذجةُ ما يمكنني أن أُسمّيه أطروحةَ مُتناقِضَةِ الشّكِّ Antithétique du doute: حيث «يجب على المرء أن يُؤمنَ بوجود حقيقةٍ معطاةٍ»، وهو ما يعني أنه يتمّ تصعيد الأزمة بشكل تراجعي.

ولكنّ الشّكّ المتقلّب يقود إلى صورة ثانية، ألا وهي الأطروحة المضادّة لمتناقضة الشّك: حيث «لا شيء يمكن تصديقه، وحيث تكون كلّ المعتقدات متكافئة، وكلّ شيء نسبيّ». إنّها الفكرةُ المتأتية أيضًا من الصدمة النّقدية، والتي بموجبها لا تصلُ الأزمةُ إلى حلّ ولا تفضي إلى شيء ملموسٍ: فلا وجود لأيّ موقفٍ صالحٍ خارجَ نطاقِ التقلّبِ نفسه. وبما أنّ الطمأنينة ما قبل النقدية قد تمّت إزاحتها نهائيا، فإنّ المرءَ يستقرُّ في الأزمة مُعلنا بذلك أن لا شيء ثابتٌ. من زاوية النظر هذه «كل الآراء تتكافأ» ويمكن للمرء أن يفكّر على هواه. وبطبيعة الحال نكتشف هنا الميزولوجيا Misologie[23]؛ أي كراهية الاستدلال وكراهية الفكر. كل شخص يفكر مثلما يحلو له، وهناك حق مطلق للمرء في التقوقع على ما يفكر فيه. ممّا يعني أنه قد تمّ بناء الأزمة بشكل ستاتيكي.

من بين هذين الصنفين من الشّك المُتقلب، وكِلاهُما عنيفٌ[24]، يستطيع الثاني أن يتقمص شكل التسامح، ولكنهما في حقيقة الأمر متماثلان Symétriques وتوأمان يَتنزّلانِ في نفس الحقل اللاّنقدي، إذ يستقرّ الشّك المُتقلبُ على واحدة من بين لحظتي الأزمة، ليُحوّلَها إلى لحظة متناقضة Antithétique: فإما أن يوجد يقينٌ دون شكٍّ، أو أن يوجدَ شكٌّ دون يقينٍ.

جدلية الشك، الشّكّ المُتجاوز:

يتجاوز الشّكُّ المُتَجاوِزُ Le doute d'embarras أو الشّك السقراطيّ نقيض الأطروحة ويتصوّر اليقينَ، باعتباره متشكّلا بواسطة مسار النقد وليس باعتباره شيئا يُعطى جاهزا. كان «آلان» Alain قد قال عن «ديكارت» Descartes: «إنّه لم يكن لِيَشُكَّ لو لمْ يكن بنفس القدر على يقين»[25]. يتحكّم هذا الشّكّ في المعرفة ويجعل من انعدام الفهم؛ أي من لحظة الغموض والغرابة، بمعنى لحظة السلب Negativité، مفتاح المعقولية في حد ذاته. يجب أن نشك في أن تكون زاويتان متعارضتان عبر القمة متساويتان، حتى نتمكّن من تصوّر تساويهما: وليس هذا خارجيا بالنظر إلى الفكر في شيء. إنه الفكر نفسه وقد انفتح متحاورا مع نفسه[26]، وقد انقسم حتى يدرك نفسه أكثر.

23 Cf. Platon, Phédon, 89d-90d.

24 وفي الحقيقة يُشجع أحد هذين الموقفين على التشبث بحُرّيةٍ مجرّدة تتمثل "في التشبّث بالرأي الخاص"، ليس لكون المرء يبنيه فكريا ولكن فقط لكونه يمتلكه ومستقرّ عليه. أمّا الموقف الثاني، فيشجع على توهّم المرء القدرةَ على أن يكون سيّد أفكاره عبر بقائه خارج كل فكر، "خوفا من أن تعترضه بعض الأفكار التي لها رائحة الحقيقة" (Spinoza, Traité de la reforme de l'entendement, § 47)

25 وبهذا المعنى، نفهم أن الشّك الديكارتي نفسه يتنزّل ضمن موقف الشك المتقلّب، لكونه يصعّد الأزمة بشكل تراجعي حسب عبارة "كنسلار". (المترجم)

26 Cf. note 13

في مواجهة ثقافة تعاني من التناقض المنطقي للأزمة، يبني الشكُّ المتجاوزُ ثقافة تصاعدية وجدلية للأزمة: فالمعرفة ممكنة على وجه الدقة بفضل القطيعة وبفضل الشك المفتوح بفعل الأزمة.

ولكن الاستخدام الدارج للفظ تسامح اليوم يُحيل إلى متناقضة الشك واليقين. وهذا الاستخدام المبتذل ليس دون صلة بتكوين مفهوم التسامح مثلما سعيت إلى وصفه في الجزء الأول من هذا العرض. فوراء الرّهان القانوني والسياسي يوجد رهان تربوي متعلق بتكوين الفكر.

عندما نُلقن أطفالنا شكلاً مُبسّطًا وغير نقديٍّ من التسامح، بهدف جعلهم يتصوّرون أن كل الآراء محترمة، وأنّه بإمكان المرء أن يُفكّر مثلما يشاء[27]، فإنّه يُخشى من ذلك أن نُقحمهم في متناقضةِ شكٍّ ويقينٍ وفي تقديس للرأي من شأنه أن يُقْفلَ الباب أمام جدليّة الفكر، حيث يكون المخرج الوحيد هو العنف. وفي مقابل ذلك يتخلّصُ الموقفُ اللائيكيُّ من متناقضة الشّك عبر انخراطه في الفضاء النقديّ: غير أنّ هذا الموقف مرتبط ارتباطا متينا بما نسميه ب الإنسانيات.

فلا تعني الإنسانيات بالمعنى الكلاسيكي للعبارة جملةً من الاختصاصات فقط، اختصاصات هي في حدّ ذاتها نقديّة، بل إنّها تعني خاصّة اتّخاذَ موقفٍ في مواجهة المعرفة القائمة: عندما يستوعبُ الفكرُ الآثارَ Oeuvres والتّاريخ، فإنّهُ لا يَحْصُلُ فقط على جملة من المواضيع، بل هو يُدرك نفسه باعتباره شرطًا لإنتاج تلك المواضيع؛ ذلك هو ما يجعل إدراج تعليم «الظواهر الدينية» في مقرّرات التدريس بمثابة انقلاب جذريّ في الموقف.

المدرسة المَدْعُوَّةُ إلى تدريس «الظاهرة الدينية» والإنسانيات الجديدة[28]:

ها قد تمّ الإعلان عن ذلك الحدث المدرسي السعيد: ها قد حلّت بيننا الإنسانياتُ الجديدةُ، إنسانياتُ الاحترام والجماعة. يا له من تَجْدِيدٌ؛ فدراسة «الظاهرة الدينية» ستكون «مفتاح تعليم منفتح على التعقيد وعلى التسامح». نكتشف انتظارات هذا التعليم ومكوّناته في ذلك النص الرائع لـ«روجيس دوبري»Régis Debray المدرسة واستيعاب الديني» « L'école et l'intégration du réligieux »[29]. والفكرة

27 تابعنا مؤخرا على موجات "فرانس أنفو" لقطة مرعبة بعنوان "أقوال الطفل، أقوال الشابّ" « Parole d'enfant, parole de jeune »، حيث سمعنا أطفالا يتكلمون بهدوء وبالاستناد إلى ريبية مقززة تلقنوها بواسطة ما لستُ أعرفُ من البيداغوجيا الجيّدة: «لدينا الحق في أن نفكر فيما نشاء، يجب احترام كل الآراء». أن نلقن للأطفال الفكرة القائلة إن رأيًا ما يكون محترمًا لمجرّد كونه موجودًا، أن نُلقنهم أن الاحترام يتمثل في إزاحة كلّ امتحان نقدي باعتباره تجاوزا للحدود injurieux، معناه أن نقول لهم إن الاستدلال والفكر لا قيمة لهما، وإنه لكون الاستدلال لا قيمة له، فإن الشيء الوحيد الذي له قيمة هو قيم مزيّفة دون مبادئ. ويعني ذلك أنه «لا وجود للفكر، هناك فقط إثباتات والمشاعر الطيبة هي معايير الحق». غير أن الجحيم مبلّط بالمشاعر الطيبة. فإذا كان الرأي صالحا في ذاته، فإن حقيقة دروسه المثيرةattendrissantes تكمن في الترصيف، وقريبا سنرى أنها تكمن في المواجهة العنيفة بين الآراء. إن تبادل الآراء بهذا المعنى هو في الحقيقة تبادل للقذائف، إنه العنف المتضمّن في القضية القائلة «أنا أفكر مثلما أشاء».

28 تستعيد نهاية هذه المحاضرة بشكل مختصر مقالا نشر في مجلة: Elucidation (Paris, Navarin) nº 6/7, mars 2003, p. 15-17

29 مداخلة افتتاحية لأعمال ملتقى التكوين التربوي الوطني حول تدريس الظاهرة الدينية في المدارس، نشر فيLibération, 12-11-2002

الرئيسة لهذا التعليم بسيطة: فهي تتمثّلُ في أنّ الظاهرة الدينية ذات الانتشار الكوني، يمكنها، بل ويجب، أن يتمّ التطرّق إليها من قبل التعليم اللائكي، باعتبارها «ظاهرة اجتماعية» كامنة في كل الجماعات.

ويكون ذلك من أجل إسناد تلك الصورة الأساسية للدين المتمثلة في الإيمان بقداسة الرّابطة الاجتماعيّة. لا يتعلّق الأمر في هذا الشأن بالتكامل مع الإنسانيات بقدر ما يتعلق بتعويضها.

فالإنسانيات في صيغتها الكلاسيكية تنقصها فعلا تلك القدرة الرّاقِعَةِ Pouvoir colmatant لكونها مرتكزة على مبدأ فرادة الأعمال والكُتّاب وعلى ضرورة المسافة النقدية التي يجب أن يتخذها كل شخص من أجل استيعابها والتمتع بها. هذه المتعة تتحقق فرديّا وفي عزلة، حيث يتمّ تحقيقها في مقابل علاقات حميمية غريبة مع أفراد ومواضيع استثنائية: ذلك هو الأمر المُحْبِطُ.

يكفي أن نترجم ذلك بلغة مبتذلة حتى تتجلّى القدرة التدميرية للإنسانيات في صيغتها الكلاسيكية في أوضح صورها. سيكون من الغريب أن يقوم المرء البرهنة على ما هو متيقّن منه. ولكن ما هو مصير المرء إذا ما بدأ بقراءة الإلياذة L'Iliade والإنيادة L'Enéide وكتاب التحولات Les Métamorphoses، والمسرح الكلاسيكي الفرنسي أو المسرح الإليزابيتي، بدلا من أن ينطلق من قراءة القرآن أو الإنجيل.؟ استخدم هنا الفعل «بدأ» قصدا، ذلك أنه يجب أن نختار بماذا نبدأ في الترتيب المدرسي، وهو ما لا يلغي شيئا، ولكنه يحدّد اللعبة بأكملها.

فاختيار الانطلاق من الإنسانيات الكلاسيكية مُدمّر إلى حد أنه بالانطلاق من هذا المدخل لا يمكن للأديان أن تتجلّى، باعتبارها مجرّد «ظواهر اجتماعية». إن تفضيل دراسة كُتّاب Auteurs بدلا من إثنيّات Ethnies، ودراسة الآثار Œuvres بدلا من الذهنيات Mentalités، أو الوضعيات المفردة عوضا عن الظواهر الاجتماعية أو «البعد الهووي الجماعي»[30]، ثمّ عندما يتعلق الأمر بالأديان، اختيار البدء بتلك التي لم يعد أحد يؤمن بها، هذا التفضيل هو انخراط في تصور فرداني واختزالي للمعرفة. فكيف يمكن لـ «شاب يعاني الفقر والإقصاء Défavorisé» أن يقوم بهذه الرحلة دون أضرار – دون أن يلوّح بهويته، وبالتالي بالانتماء المدفوع إلى التمسّك به؟ إن النسيج الاجتماعي لا يتحمّل مثل هذه الكَدَمَاتِ.

أن يتمّ إيهام الناس أن الأديان تستميل الفكر، باعتبارها أساطيرَ بدرجة أولى، معناه الفصل بين الروح Esprit والروحانية Spiritualité، بل أكثر من ذلك: معناه الإيحاء بأنّ الروحانية يُمكنُها فعلا أن تكون مناقضة للروح، وهذه صفعة أخرى لا تُغتفرُ.

30 المصدر نفسه: ص 7

نُدرك هنا كيف تكون مسألة الأديان حاسمة. لا يعني ذلك أن الأمر يتعلّق بالإيمان بهذا الدين أو ذاك ولكنه يعني أنها وسيلة للتماسك الاجتماعي. وما لم يكن الأمر مرتبطا قبل كل شيء بتخليص الأديان من خطاب التهدئة الذي يُخضعها له موقف إنسانيات الانحلال الليبرالي، فإننا لن نفهم أين سيكون التجديد: فأين هم الأساتذة الذين كانوا يتجنبون في الفترة الأخيرة أية إحالة إلى هذا الدين أو ذاك، عندما يرون ضرورة ذلك؟ يتمثّل المشكل في أنهم يقومون بذلك انطلاقا من الزاوية التي لم يكن فيها تبجيل «لُحْمَةَ المجتمعات La chair des sociétés»[31] موقفا ضروريا. هذا هو ما يجب الانقلاب عليه: فإذا افترضنا أن قراءة الآثار الكلاسيكية في القسم مستمرّة، فإنّ ذلك سيتحقق في المقام الأول بالانطلاق من زاوية نظر دلالتها الاجتماعية وقدرتها على تمتين الروابط.

أن يُحْتَفَى هكذا بالظاهرة الدينية، باعتبارها «ظاهرة اجتماعية شاملة» تخصّ «الأساس الصّلب للذهنيات»، أن نولي الأولوية لهذا البعد الجماعي الذي يحيل «إلى جماعات فاعلة ومفكّرة»[32] فإننا بذلك ندعو الجميع ونعوّدهم على الانخراط في ذلك. فبدلا من أن نحفّز كل شخص على أن يتحقق، باعتباره جوهرا Substance وذاتا Sujet، تكشف لنا هذه العملية عن استهجان Réprobation ضمنيّ لما يتملّص من الجوهر الجماعي، بل إنّ الأنكى من ذلك هو أنّ هذا التملّص هو بذلك فاقد للمصداقية: فكيف للمرء أن يكون على هذه الدرجة من السذاجة، كي يتملّص من «ظاهرة اجتماعية»؟

يكون المرء عاديا في نظر هذه السياسة المحتارة أمام كلّ ما من شأنه أن يخترق الرّابطة الاجتماعيّة المقدّسة، عندما يكون خاضعا للمعايير المشتركة Normalisé: ويعني ذلك أن المدرسة لا يمكنها أن تُخَرِّجَ إلاّ أشخاصا مُطَوَّعِينَ اجتماعيا.

فلا شيء بالتالي يتطابق مع ذلك، إلاّ أن يتمّ فرضُ دينٍ مهيمنٍ. ليس معنى ذلك ضرورة وجود دينٍ ما بدلاً من آخرٍ، بل إنّ الأمر لا يتعلق حتى بضرورة أن يكون للمرء دينٌ بدلا من ألاّ يكون له دينٌ. كلاّ، فَحُضورُ الأثر الدّيني L’effet religieux يسكن اليوم كلّ فكر وكلّ سلوكٍ يدّعي أنه سياسيّ. فكروا فيما شئتم، وافعلوا ما شئتم بشرط أن يقيم ذلك رابطةً (وتلك صيغة قاسية موازية لما كان يُمثّله في الماضي فرضُ دينٍ رسْميّ على النّاس Religion d’Etat)، أو على الأقل بشرط أن لا يكون ذلك متناقضا أخلاقيا مع الرّابطة الاجتماعيّة (صيغة مُلَطّفَةٌ تناسب التسامحَ).

لا يُتاح للمرءِ في إطار هذا المشْهدِ، أن يُفْلِتَ من صورة الديني La forme du religieux، رغم إباحة عدم الإيمان بأي دين يتمتع بمحتوًى محدّد؛ فلا يُسمح له بعدم الإيمان عندما يتعلّق الأمر بمسألة

31 نفس المصدر.

32 نفس المصدر.

الرّابطة الاجتماعيّة وبضرورة وجود الرّابطة. وباعتبار أن الدين المهيمن لا يبالي بقيمة المضامين التي يتحفّظ فعليّا على الحكم عليها، وبما أنه يعتبرها مجرّد «وسائل تجريبية - سواء تعلّق الأمر بزجاج معشّق Vitrail، بقصيدة، بمذبحة، بطريق، بسورة أو بعمل خيري»[33]، فإنه يُزيحها أو قل هو يساوي بينها، ولكن لكي تظل متماسكة من حيث الصورة.

هذه هي النقطة التي تتم فيها معارضة المبدأ اللائكي بشكل كلّي؛ ذلك أن هذه الصورة، التي هي أساس لكلّ دين، ترتقي هنا إلى مستوى اللّحظة المدنيّة للدّيني. وإذا فكّرنا في إعطاء اسم لذلك: سيكون الاستخدام السياسي لكلمة «إله» ممكنا - وهي الكلمة التي تحفّظت الجمهورية الفرنسية على استخدامها دائما، رغم أن بلدانا أخرى تستخدمها لتسمية أساس كل وجود مشترك. وبذلك ندرك مرة أخرى، أن ألدّ أعداء اللائكية هو الدين المدني، هذا الدين الذي ليس له مضمون آخر سوى صورة الديني.

ومن هنا فصاعدا، وبدعوى كونية انتشار الأديان، يُقَدّمُ الأثَرُ الدّينيّ باعتباره النموذج الذي سيكون كلُّ اجتماع بشري مستحيلا أو لا معنى له في غيابه: سيكون من غير الممكن قريبا تصوّر تأسيس المدينة في غياب تقديسِ رابطَةٍ ما؛ أي في غياب «قيم مشتركة» « Valeurs communes ». سيكون من غير المعقول أن ينخرط الأفراد في اجتماعٍ ما بُغْيَةَ التّمَلُّصِ من أيّ انتِماءٍ.

لقد تم تجاوز الوجه الكلاسيكي للتيو- سياسي Le théologico-politique والمتمثّل في مغالطة **الدّين** للسياسيّ. لقد تمّ تجاوزه بواسطة إسقاطه الصوري والشامل؛ أي بواسطة مغالطة **الديني**[34] للسياسي.

33 Sic, ibid. p. 6

34 التأكيد هنا من عمل المترجم.

Références :

Alain, *Propos sur l'éducation,* Paris, PUF, 1948

Bachelard Gaston, « Valeur morale de la culture scientifique » dans Didier Gil, *Bachelard et la culture scientifique*, Paris, PUF, 1993

-*La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, PUF.

Badinter Robert, *Libres et égaux, L'Emancipation des juifs sous la Révolution française,* Paris, Fayard, 1989

Baubérot Jean, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Paris, Le Seuil, 1990

Bayle Pierre, *Pensées diverses sur la comète* (1683), éd. Critique par P. Rétat, Paris, Société des Textes Français Modernes, 1994

-*De la tolérance, Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus Christ 'Contrains-les d'entrer*, (1686-87), éd. J. M. Gros, Paris, Presses Pocket, 1992

Boussinesq Jean, *La laïcité française*, Paris, Le Seuil, 1994

Buisson Ferdinand, article « Laïcité », *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Paris, Hachette, 1888, 1ere partie, tome second, p. 1469-1474

Condorcet Jean Antoine Nicolas de, *Cinq Mémoires sur l'instruction politique* (1791), éd. C. Coutel et C. Kintzler, Paris GF-Flammarion, 1994

Coq Guy, *Laïcité et république*, *le lien nécessaire*, Paris, éd. De Félin, 1995

Coutel Charles, *A l'école de Condorcet*, Paris, Ellipses, 1996

Bebray Régis, *Par amour de l'art, une éducation intellectuelle*, Paris, Gallimard, 1998

-*L'Enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, Paris, Odile Jacob, 2002

-« L'école et l'intégration du religieux », intervention d'ouverture aux travaux du séminaire de formation de l'Education nationale sur l'enseignement du fait religieux à l'école, dans *Libération*, 12 novembre 2002

Ferry Jules, *Lettre aux instituteurs* 17 nov. 1883, dans Henri-Pena Ruiz, *La Laïcité,* recueil de textes, GF, 2003.

Gil Didier, *Bachelard et la culture scientifique*, Paris, PUF, 1993

Haarscher Guy, *La Laïcité*, Paris, PUF, Que sais-je?, 1996

Hugo Victor, *Discours contre la loi Falloux* 15 janvier 1850 (dans Henri Pena-Ruiz, *La Laïcité*, recueil de textes, GF, 2003)

Kant Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle* (1795), éd. F. Proust, Paris, GF-Flammarion, 1991

Kintzler Catherine, *L'instruction politique et la naissance du citoyen*, Paris, Folio-Essais, 1987

-*La République en questions*, Paris, Minerve, 1996

-*Tolérance et laïcité*, Nantes, Pleins Feux, 1998

-« L'école convoquée au fait religieux », *Elucidation*, (paris, Navarin), no 6/7, mars 2003, p.15-17

Locke John, *Lettre sur la tolérance*, (1689), trad. Fr. R. Polin, Paris, PUF, 1965

Lustig Michel (éd.), *Statut local d'Alsace-Moselle*, Edimaf 2000

Milner Jean-Claude, *De l'école*, Paris, Le Seuil, 1984

-« Les pouvoirs, d'un modèle à l'autre », *Elucidations*, (Paris, Navarin) no 6/7, p. 9-15

-*Les Noms indistincts*, Paris, Seuil.

Montequieu Charles Louis de Secondât de, *De l'Esprit des lois*, (1748), Paris, Le Seuil, « L'Intégrale », 1964

Muglioni Jacques, *L'école ou le loisir de penser*, Paris, CNDP, 1993

Neher-Breheim Renée, *Histoire juive de la révolution à l'Etat d'Israël*, Paris, Seuil, nouvelle éd., 2002, p. 69

Pena_Ruiz Henri, *La laïcité*, Paris, Flammarion, 1998

-*Dieu et Marianne*, Paris, PUF, 1999

-*la Laïcité pour l'égalité*, Paris, Mille et une nuits, 2001

-*Qu'est-ce que la laïcité ?* Paris, Folio-Essais, 2003

-*La Laïcité, choix des textes*, Paris, GF, 2003.

Rousseau Jean-Jacques, *Du Contrat social* (1762), Paris, GF-Flammarion, 1966

-*Essai sur l'origine des langues* (1758 ?), éd. C. Kintzler, Paris, GF-Flammarion, 1993

Saada-Gendron J., *La Tolérance*, recueil de textes, Paris, GF, 1999.

Spinoza, *Traité de la reforme de l'entendement*, éd. B. Rousset, Paris, Vrin, 1992

Voltaire, *Traité de la tolérance*, (1763), Paris, Garnier-Flammarion, 1989

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018

All rights reserved © 2018