

العلمانية، الديمقراطية الليبرالية والإسلام في أوروبا

نقد هابرماسي لطلال أسد



جوناثان جاكوبسون
ترجمة: مصطفى حفيظ

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

العلمانيّة، الديمقراطية الليبراليّة والإسلام في أوروبا¹

نقد هابرماسي لطلال أسد

جوناكس جاكوبسون

ترجمة: مصطفى حفيظ

(1) النص الأصلي:

Jonas Jakobsen, Secularism, Liberal Democracy and Islam in Europe: A Habermasian Critique of Talal Asad, in: Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, Supplement 20 (2015) on "Ideas and Realities of Democracy: Meeting the Challenges of Contemporary Citizenship".

ملخص

أستعرض في هذا الفصل نقداً هابرماسياً لعمل الأنثروبولوجي طلال أسد، وأقول، مستخدماً هابرماس بتصرف، إنَّ نقد أسد للعلمانية والديمقراطية الليبرالية تعيبه ”الجوهريّة“، (وهي ثنائية اختزالية بين المسلمين والغربيين) و”الإحالة الذاتية“ (وهي الاعتماد الضمني على الأفكار المعيارية المرفوضة بشكل بيّن). أَدافع في النهاية عن مقاربة هابرماس لحالة الإسلام في أوروبا في مقابل المقاربة الأسدية.

إنَّ العالم الأنثروبولوجي طلال أسد مناصر قوي لفكرة أنَّ «الإيديولوجية الغربية»، حسب المبادئ المعيارية للعلمانية والديمقراطية الليبرالية، هي بالأساس في نزاع مع الحساسيات الإسلامية وأشكال الحياة، مثل هذه الإيديولوجية التي يصدها أسد، لا تنفع لتبرير التدخلات الغربية والحرب في البلدان الإسلامية فقط، بل أيضاً في تبرير التهميش الماكر وتأديب - حسب مفهوم فوكو - المسلمين في البلدان الغربية: «إنَّ أيديولوجية الديمقراطية الليبرالية تجعل تمثيل المسلمين سياسياً كمسلمين، أمراً صعباً، إن لم نقل مستحيلاً»¹

يناقش هذا الفصل بصورة نقدية عمل أسد اعتماداً على مجهود يورغن هابرماس. أولاً (في القسم I)، أقدم بعضاً من الادعاءات الأكثر مركزية البارزة في نقد أسد الجينيولوجي للدنيوية (العلمانية) والديمقراطية الليبرالية. ثانياً، (في القسم II)، أقول إنَّ مقارنة أسد معيبة بـ «الماهوية أو الجوهرانية» (ثنائية اختزالية بين «المسلمين» و«الغربيين») و«الإحالة الذاتية» (تعويل ضمني أو أفكار معيارية مرفوضة بصراحة)، في الأخير (في القسم III)، أدافع عن مقارنة هابرماسية للحالة المعقدة لـ «الإسلام في أوروبا» في مواجهة المقاربة الأسدية.

I - نقد أسد للعلمانية والديمقراطية الليبرالية

لم يكن لعمل أسد تأثير عميق على الأنثروبولوجيا الحديثة والدراسات ما بعد- الكولونيالية فقط، بل نوقش أيضاً من طرف الفلاسفة، وعلماء الاجتماع، وعلماء الدراسات الدينية، واستعمل كإطار للبحث الإثنولوجي أو للنقد الاجتماعي.² فأسد متأثر بميشال فوكو، الذي لا يتقاسم معه شكاً صريحاً للشمولية و«السرديات الكبرى» فحسب، بل منهجية تحليلية الخطاب في النقد أيضاً، وما يميّز هذه المنهجية هو ادعاؤها أنَّها وصفية إلى حدٍّ بعيد. يبحث الجينيولوجي ببساطة في كيفية وصولنا إلى التفكير والتصرف على هذا النحو، ولا يحاول أن يحدّد لنا كيف يجب أن نفكر ونتصرّف. وعن طريق إظهار المصادفة التاريخية (الجينيولوجيا) للافتراضات والنزعات المشكلة للإطار المفاهيمي الضمني الذي من خلاله نعيش حياتنا، يبحث النقد الجينيولوجي تحريرنا من التوهم بأنَّ ذلك «شامل» و«ضروري»: «إنَّ [الجينيولوجيا هي]

1. Talal Asad, Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity (Stanford: Stanford University Press, 2003), 173.

2. See for example Saba Mahmood, Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject (Princeton: Princeton University Press, 2005); C. Hirschkind, and D. Scott, eds., Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors (Stanford: Stanford University Press, 2006); Judith Butler, «The Sensibility of Critique: A Response to Asad and Mahmood», in Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech (California: The Townsend Papers in the Humanities, 2009), 101-136; Andrew F. March, «Speaking about Muhammad, Speaking for Muslims», Critical Inquiry 37, 4 (2011): 806-821 and «Speech and the Sacred: Does the Liberal Defense of Free Speech Rest on a Mistake about Religion?», Political Theory 40, 3 (2012): 319-346.

طريق للرجوع من حاضرننا إلى المصادفات التي جاءت لتمنحنا يقينياتنا».³ وهكذا، محوًلاً الاهتمام الكانطي بالشروط الضرورية لتجربة عرضية رأساً على عقب، يبحث الجينيولوجي مصادفة خبراتنا للضرورة.

يهتم أسد بالأخص باقتفاء أثر هذه «اليقينيّات» المعرفية والمعياريّة المحددة لتعريفات الحداثة الغربية للدين والعلمانية، ويستخدم مفهوم «العلمانية» بطرق متنوعة، وهي العلاقة التي ليست دوماً واضحة، ومع ذلك يبدو أنها تشير إلى ثلاث آليات من السُّلطة (القوة) على الأقل: (1) إنّ العلمانية هي إيديولوجيا تفصل تماماً بين السياسة (المجال العام) والدين (المجال الخاص)؛ (2) تُركز كلّ السُّلطات في يد دولة بيروقراطية باحتكار قائم على العنف؛ (3) «تؤدّب» المواطنين (بالمعنى الفوكوي لـ «الحاكمية») بجعلهم يكسبون هويات علمانية و«ممارسات الذات».⁴

عكس النظرة «الغربية» المعهودة التي ترى أنّه على المجتمع المتسامح والمسالمة تبني العقيدة السياسية للعلمانية، يحاول أسد أن يبرهن على أنّ العلمانية تجعل من المواطنين أهدافاً سهلة للاستغلال السياسي بهدم تجذّرهم في أشكال الحياة والتقاليد التي يمكنها تفويض ولائهم لسُّلطة الدولة. وبالاستناد إلى «العنف الديني» للنزائية والساليينية، و«الدينيين» أمثال صدام حسين، يقول أسد: «إنّ الإمكانات الرهيبة التي تمتلكها الدولة العصرية العلمانية لممارسة القسوة والتدمير [...] هي التي تستحق اهتمامنا المستمر كمواطنين، وكأنثروبولوجي الحداثة».⁵

بالنسبة إلى أسد، فإنّ الديمقراطية الليبرالية، وليس فقط الديكتاتوريات العلمانية، مبنية أساساً على العنف والتأديب، ومن ثمّ يرفض، كالساذج، فكرة أنّه يمكن التوصل إلى إجماع تام على جوهر المبادئ السياسية عبر الديمقراطية الليبرالية: في حالات الخلاف الحقيقي، لن تصغي الدولة الوطنية (مدعومة بالأغلبية الديمقراطية) للأقليات، بل ستسكتهم بالقوة القانونية والعنف.⁶ علاوة على ذلك، بما أنّ إقصاء بعض الزمر و«بعض أنماط الادعاء» من التأثير العام، يعمل في أكثر الطرق مكرراً وتكرراً أيضاً، فإنّ المعالجة المثالية الهابرماسية للمجال العام الديمقراطي غير ظاهرة بالقياس إلى تأثيرات القوة.

3. Asad, Formations of the Secular, 16.

4. Asad, Formations of the Secular, 5.

5. Talal Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1993). For a critique of Asad's conception of secular violence, see Sindre Bangstad, «Contesting Secularism/s. Secularism and Islam in the Work of Talal Asad», Anthropological Theory 9, 2 (2009): 188-208.

6. Asad, Formations of the Secular, 6.

منذ أن لفت هابرماس الانتباه إلى الأهمية المركزية للمجال العام لأجل مجتمع ليبرالي عصري، ذهب النقاد إلى القول إنها تقصي تنظيمياً أصنافاً شتى من الناس، أو أشكالاً من المطالب، من اعتبارات جادة. فمنذ البداية، أقصى المجال العام الليبرالي بعض الأصناف: النساء، رعايا دون ملكية، وأعضاء من الأقليات الدينية.⁷

من بين الأهداف الأساسية لنقد أسد للمناهج العلمانية للحكم، نزع الشرعية عن ادعائهم للحياد والعلمية: خلف مفاهيم حقوق الإنسان، والديمقراطية، والعلمانية، تتوارى طبقات سميكة من تاريخ الثقافة الغربية، التي يسميها أسد بـ «الدينيوي». فمثلاً، المواقف المحددة ثقافياً نحو الألم، والجنسانية، والجسد، كلها تفسر «الارتعاب الشخصي في أوروبا- أمريكا من عادة نزع الأعضاء التناسلية الأنثوية في بعض المناطق الإفريقية» و«الاعتقاد بأن الختان الأنثوي، عكس النوع الذكوري، يتداخل مع متعة المرأة الجنسية»⁸. إن الاعتقاد العلماني بأن البشر «يتملكون» أجسادهم ملكية خاصة، يبرر نفور الغربي (ولكن ليس المسلم) من إباحية الطفل (حتى في الفضاء الإلكتروني).⁹

من ناحية ثانية، فإن ملكية الذات والمسؤولية الذاتية الفرديتين غير مقتصرتين على جسد الإنسان: إن رعايا الحداثة المعلمنين يلحون أيضاً على حقهم في التفكير والإيمان بأي شيء يريدونه، مستقلين عن أية سلطة أو التزامات مجتمعية، وبالنسبة إلى أسد، فإن هذا الإلحاح ليس مخطئاً فقط (بما أننا، في الحقيقة، مشكلون دوماً من طرف السلطات والخطابات خارج سيطرتنا)، بل يقلب عقيدة عرضية ومتحيزة ثقافياً إلى معيار عالمي للنضج الإنساني.

إن رعية متمتعة بالسلامة الجسدية قادرة على التعبير عن نفسها، ومخولة لاختيار ما تؤمن به بنفسها وكيف تتصرف، ليست مجرد «جوهر أخلاقي قائم بذاته في تصوّر سياسي» يوقع الناس عليه، بل هي بذاتها قيمة كبيرة لما هو عليه الإنسان، أو شخص يحترم حقوق الإنسان.¹⁰

حسب أسد، فإن فكرة شخص يتكلم، يفكر ويتصرف بحرية، مرتبطة إلى حد بعيد بتعريف «بروتستانتية» للدين، طبقاً لأي اعتقاد ديني هو في الأساس على وشك تبني ادعاءات حقيقة معرفية، والتي يمكن أن تتبنى بحرية، يُدقق فيها أو يُصرف عنها النظر، مع ذلك لا يرى أسد أن هذا التعريف جاء نتيجة لعمليات تعلم دينية، أو ثقافية، أو أخلاقية في حقها الخاص، بل كـ «وظيفة» من وظائف الدولة العلمانية: «[...] إن الفكرة الحديثة للمعتقد الديني (محمية كحق لدى الفرد ومضبوطة مؤسسياً) هي وظيفة خطيرة لدولة الأمة الديمقراطية

7. Asad, Formations of the Secular, 183.

8. Asad, Formations of the Secular, 148-149.

9. Talal Asad, «Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism», in Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech (California: The Townsend Papers in the Humanities, 2009), 28.

10. Asad, Formations of the Secular, 150.

الليبرالية»¹¹، إنَّ الحكومة العلمانية، بعبارة أخرى، خلقت نوعاً من المواطن الديني عن طريق «حماية» الحق في الاعتقاد الخاص (حرية الاعتقاد)، بينما في الحين ذاته تقييد الدين كشأن متجسد، وعملي، وعام.¹²

بما أنَّ المؤمنين العصريين (الغربي، المنصر بروتستانتيًا) يقبلون بتعريف الدولة العلمانية للدين كتبنٍ خاص لادعاءات الحقيقة المعرفية، يحاول أسد أن يبرهن على أنَّ (المؤمنين) مجرد دينيين «بالمعنى الأكثر بلها»¹³، هكذا يمكن للمؤمنين العصريين وغير المؤمنين أن يتعارضوا في مستوى معرفي، لكنهم يعيشون، جوهرياً، الشكل نفسه من الحياة: في مجتمع رأسمالي يعيش المسيحيون وغير المسيحيين والمؤمنون وغير المؤمنين الحياة نفسها تقريباً.¹⁴ وعلى العكس من ذلك، ما يهم في الإسلام، ليس ادعاءات الحقيقة المجردة دون مواءمة عملية، وإنما «قواعد عملية ومبادئ هادفة إلى تطوير مجموعة مميزة من الفضائل»¹⁵. وبناء على ذلك، فإنَّ التدنُّ الإسلامي لا يتكيّف بشكل جيّد وشروط الديمقراطية الليبرالية؛ يُدرك فقط كممارسة متجسدة، تضع ادعاءات على الحياة الاجتماعية والسياسية، وتلج - خلافاً لأكثر معتقداتنا المتحررة «المقدسة» - على أنَّ «الفرد لا يملك ذاته»¹⁶.

لكن، هل كلُّ «المسلمين» و«الغربيين» يناسبون سرديّة أسد الما- بعد كولونيالية الكبرى؟ وهل يستطيع أسد صرف النظر عن الرؤية المعيارية للتشاور (التداول) العام دون تناقض ذاتي؟

II - الجوهرانية والإحالة الذاتية

إنَّ المسألة الأولى التي أوْدُ التركيز عليها هي ميل أسد لجوهرة (أو تشييء) فروق الجماعة، الفروق المفترضة بين «الغربيين» و«المسلمين» بالتحديد، والمفارقة هي أنَّ لهذه الطريقة في التفكير بعض التشابه مع الطريقة التي يحاول فيها المسلمون المعادون للغربيين، والغربيون المعادون للمسلمين إيجاد صراع بين حضارتين مختلفتين. بالطبع عالمنا الحالي مليء بالصراعات بين المصالح أو المبادئ أو التفاهات

11. Talal Asad, «Thinking about Belief, Religion and Politics», in The Cambridge Companion to Religious Studies (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 56-57.

12. I agree with Jose Casanova that Asad overestimates the secular state's ability to form and control the religious life of its citizens and underestimates the genuinely religious-theological presuppositions for the rise of modern secularism. See Casanova, «Secularism Revisited: A Reply to Talal Asad», in Hirschkind & Scott, eds., Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors, 12-30.

13. Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, 49.

14. Asad, «Thinking about Belief, Religion and Politics», 49. See also Talal Asad, «Modern Power and the Reconfiguration of Religious Traditions». Interview with Talal Asad by Saba Mahmood, Stanford Humanities Review 5, 11996. Available at <http://www.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html>. [Accessed May 15, 2014].

15. Asad, «Modern Power and the Reconfiguration of Religious Traditions», 9.

16. Asad, «Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism», 45.

التي يمكن أن تعرف بـ «غربي» أو «إسلامي»، على التوالي، وفي رأيي، فإنَّ أسد تغاضى عن العديد من القواسم المشتركة بين المسلمين وغير المسلمين من جهة، وعن عدّة فروق وخلافات داخلية (ذاتية) بين العالم «الإسلامي» و«الغربي» من جهة أخرى.¹⁷

مثلاً، لو كان دين الغرب ظاهرة مفرغة و«خاوية» مثلما يزعم أسد، فلماذا القول إذن إنَّ أموراً كالإجهاض، وزواج المثليين، والصلبان في قاعات الدراسة، ما تزال تلهب الكثير من النقاشات الساخنة؟ أهى سلطة العلمانية ما يجعل وصول ملحد لرئاسة الولايات المتحدة أمراً لا مجال للتفكير فيه؟ أم هل هو، كما أودُّ القول، بغضّ دفين تجاه الإلحاد والكفر لدى أقسام كبيرة في المجتمع الأمريكي، ومقتّ يتقاسمه الكثير من المسلمين عبر العالم؟ إن كان هابرماس على صواب حين يقول إنَّ القوات الإحيائية (الصحية) «للمين الديني الأمريكي قد تمّت تعبئتها قبل وخلال غزو العراق، إذن ربما «الدين الحديث» غير مخصص كثيراً ومنزوع القوة حسب ما يعتقد أسد.¹⁸

اعتقاد أسد بأنَّ «الإيمان» غير أساسي للإسلام، بينما الغربيون يمكنهم فهم الدين كمجموعة من المعتقدات الدينية فقط، هو أمرٌ مثير للنقاش في عدّة أوجه، فحتّى هابرماس، الذي كان لديه باعتراف الجميع طريقة تفكير «بروتستانتية» نوعاً ما تجاه الدين، يكتب أنَّ «الإيمان الأصيل ليس عقيدة فحسب، أو شيئاً يُعتقد به، بل هو أيضاً مصدر للقوة التي يصل إليها الشخص المؤمن أدائياً لتعزيز حياته كلها». ¹⁹ يعجز أسد أيضاً عن تحديد أهمية ادعاءات الحقيقة الدينية والمعتقدات في الإسلام. حتى لو أصاب أسد في قوله إنَّ الإسلام يركّز أكثر على السلوك الجسدي والشعائر والانتماء الاجتماعي، فإنّه (أي الإسلام) أقلُّ اهتماماً من الأديان الأخرى في مسألة ضبط «المعتقدات الذاتية» والتأثير عليها، لذلك، يكتب الفيلسوف السياسي الأمريكي والباحث في القانون الإسلامي أندرو مارتش أنه «لو كان هناك دين تاريخي لديه حدُّ أدنى من التركيز على اللاهوت والعقيدة، فالأكيد أنَّ الإسلام (عبر نَحْلِهِ ونواميسه) ليس هو الدين المقصود». ²⁰

يرجى الانتباه إلى أنني لا أقول هنا إنَّ الإسلام لا يملك خصائص تميّزه، أو أنَّ المعايير الديمقراطية الليبرالية والإسلامية يسهل التوفيق بينها دائماً، ما أريد قوله هنا هو أنَّ أسد يرسم صورة نمطية لما يمكن أن يعني أن تكون «مسلماً» أو «غريباً»، فمثلاً، يبدو الأمر مستحيلاً، وفقاً للشروط الأسدية، أن يكون أحدهم مسلماً ورعاً وسياسياً علمانياً في آن واحد، كيف أيضاً يمكننا فهم تمييز أسد الجوهرى بين «المسلمين»

17. The same tendency characterizes the work of Asad's former student, Saba Mahmmod, which I discuss in «Co - textualising Religious Pain: Saba Mahmmod, Axel Honneth and the Danish Cartoons», in Odin Lysaker & Jonas Jakobsen, Recognition and Freedom: Axel Honneth's Political Thought (Leiden: Brill 2014, forthcoming).

18. Jürgen Habermas, Between Naturalism and Religion (Cambridge: Cambridge Polity Press, 2008), 116.

19. Habermas, Between Naturalism and Religion, 127.

20. March, «Speech and the Sacred: Does the Liberal Defense of Free Speech Rest on a Mistake about religion?», 326.

(المهمّشين من طرف العلمانيّة) و«المسلمين المغرّبين» (الذين يؤيّدون العلمانيّة)؛ وكما يقول الأنثروبولوجي النرويجي سيندري بانغستاد بدقّة: إنّ مفهوم «المسلم المغرّب» بعيد عن الإيجابي أو حتى الحيادي في نطاق التفكير الما- بعد كولونيالي، وفكرة مسلم «أصلي» أو «أصيل» تبقى مستترة وسط هذه المفاهيم.²¹

لكن، من له الحق في تحديد (تعريف) من هو المسلم الأصيل؟ «أن تعرّف معناه أن تجدد أشياء وتجزئ أخرى»، يكتب أسد²²، وما يزيد الغرابة هو أنه يغفل التأمل في لماذا وكيف تجزئ تعريفاته بعض الأشياء وتجدد أخرى، في رأيي على الواحد أن يراعي تشعب الأوجه المتباينة في كون المرء مسلماً، بافتراض - مثلاً مع هابرماس - أن الأفكار المعيارية للعلمانية السياسية والديمقراطية الليبرالية ليست مرتبطة بشكل محدد بـ «الثقافة الغربية» أو «الدنيوية»، لكنها حرة في أن تفسر وتشكل في اتجاهات مختلفة، ومن طرف المسلمين أيضاً.

توجد سمة إشكالية أخرى في مقاربة أسد يصعب البتُّ فيها أيضاً، وهي ميله للاعتماد ضمناً على الأفكار والمفاهيم، والتي ينتقدها صراحة لتحالفها الوثيق مع «السُّلطة»، يستخدم هابرماس في نقده الشهير لفوكو، مفهوم «الإحالة الذاتية» لوصف التناقضات والتناقضات الذاتية التي تبرز عندما يحاول الأنثروبولوجي تحليل كلِّ ادعاءات الشرعية (كلِّ ادعاءات الحقيقة والعدالة) كاستراتيجيات سُلطة، في حين يغفل عن تبيان وتبرير اعتمادها الخاص على ادعاءات جدلية للحقيقة والصواب المعياري²³. إنَّ هذا النقد في نظري، ينطبق أيضاً على عمل أسد، مثال واحد على ذلك، هو نقده لفكرة هابرماس المعيارية بشأن المجال العام الديمقراطي، وكما سبق أن رأينا في القسم السابق، فإنَّ أسد يؤمن بأنَّ الأقليات والجماعات المهمَّشة مقصية بالضرورة من المجال العام: رغم أنَّ جماعات كهذه لديها حقٌّ ليبرالي في حرية التعبير، لكن لا أحد يستمع حقيقةً. ومع ذلك، فإنَّ هابرماس لا يقول إنَّ الأقليات والجماعات المهمَّشة مسموع لها في الواقع، ولكن يجب (أن يصغى إليها). إنَّ التضمُّن الديمقراطي مشروع مستمر، والذي يتطلب الأغلبية وتلك المضمَّنة من قبل، لأخذ وجهة نظر الدخلاء والأقليات والمهاجرين²⁴، والتساؤل الدائم حول الحدود المقامة بين «العام» و«الخاص» لإثارة انتباه الرأي العام لتجارب الظلم المكبوتة والمستورة. لكن لن يكون لأسد شيء من هذا، ولا حتى كغاية مغايرة أو تنظيمية: «لا يكفي الردُّ على هذا النقد [نقد أسد لهابرماس]، كما يتمُّ في بعض الأحيان، بالقول إنَّه برغم أنَّ المجال العام لا يدعو أن يكون سوى منبر حقيقي للنقاش، ما يزال غاية تستحق أن نسعى إليها جاهدين». ²⁵ بالنسبة إليه، فإنَّ جواباً كهذا يفتقر إلى الفكرة الأساسية بأنَّ «المجال

21. Bangstad, «Contesting Secularism/s. Secularism and Islam in the Work of Talal Asad», 193.

22. Asad, «Thinking about Belief, Religion and Politics», 32.

23. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Massachusetts: The MIT Press, 1995), 105, 193.

24. See for example Jürgen Habermas: “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, in *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory* (Massachusetts: Polity Press, 2000), 203-238.

25. Asad, *Formations of the Secular*, 184.

العام فضاء ملفوظ من طرف السُّلطة أساساً (وليس مصادفة فقط)²⁶، لكن ما الذي يعنيه ذلك حقيقة؟ هل يعني أن «السُّلطة» لا يمكنها أن تكون أكثر أو أقل شفافية، وأكثر أو أقل شرعية؟ إنَّ أسد يرفض فكرة أن «الحجة السليمة يمكنها بجدّ، تقويض التبريرات الإيديولوجية للحكام»²⁷، لكن ماذا عن حججه هو؟ ربما لن تستطيع تقويض أساليب العلمانية القمعية بشكل جدّي، لكن إن لم تتمكن من تغيير أي شيء نحو الأفضل، فلماذا توضع إذن؟ أو بعبارة أخرى: إذا رغب أسد في نقد المثالية المفرطة للجدل العام والنقد الجدلي للسلطة، أننّد، ينتقد - أو «يحيل» - إلى ذاته أيضاً.

III - هابرماس، الديمقراطية التداولية (التشاركية) والإسلام في أوروبا

عندما حاول ثيلو سارازان، عضو في الحزب الديمقراطي الاشتراكي الألماني، في 2010 أن يبرهن أن المسلمين هم «الصنف غير المناسب» من المهاجرين لألمانيا، صرح هابرماس في ردّ نقدي قائلاً: «كان علينا، وما يزال على ما يبدو، أن نتغلب على فكرة أن على المهاجرين أن يهضموا قيم ثقافة الأغلبية ويتبنوا تقاليدها»²⁸. ومع ذلك ما يزال هابرماس يؤمن بأن ثقافة سياسية شاملة، في معنى «ضيق»، وجب تطويرها داخل مضمون الدولة الدستورية الديمقراطية، لكن ما الذي يستطيع ربط مواطنين مختلفين جداً (الذين يريدون أن يبقوا مختلفين) مع بعضهم بعضاً في علاقات من التضامن والتعاون إن لم يكن تقليداً دينياً-ثقافياً «قوياً»؟ هنا يصرّ هابرماس على أنه يجب على مجتمع سياسي «ما بعد تقليدي» أن يعوّل على القوة المتكاملة للعقلانية التواصلية ذاتها، أي، على المشاركة الفعلية لمواطنيه في عمليات متواصلة من الحوار، اتخاذ وجهة نظر متبادلة، النقد والتعلم، وبهذه الطريقة فقط يمكن لعلاقات من التفاهم المتبادل، والتسامح، والثقة، والتضامن أن تنتج- مهما كانت هشة وسريعة الزوال- على الرغم من كلّ خلافاتنا واختلاف طرق تفكيرنا وعيشنا.

تتطلب المؤسسة السياسية للعقلانية التواصلية دستوراً يضمن جملة من الحقوق الفردية والحريات وإجراء ديمقراطياً دائماً على مستويين: على المستوى الرسمي للتمثيل النيابي، وعلى المستوى غير الرسمي أو «الفوضوي» لتشكيل الإرادة الشعبية في أوسع معانيها.

يختار هابرماس نظام الدولة والديمقراطية ليكونا «غير قابلين للمقارنة»، في معنى أن الواحد منهما مستحيل دون الآخر: إنَّ نظام الحقوق لا يكون شرعياً إلا إذا نوقش وفهم من طرف المواطنين بواسطة

26. Asad, Formations of the Secular, 184.

27. Asad, «Thinking about Belief, Religion and Politics», 50.

28. Jürgen Habermas, «Leadership and Leitkultur», chronicle in The New York Times, October 28, 2010.

إجراءات ديمقراطية، إلا أن هذه الإجراءات، بالمقابل، ليست شرعية إلا إذا تمتع المواطنون ببعض الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والبيئية بشكل فعلي.²⁹

إن الديمقراطية التشاورية، إذن، تصر على أن الحكومة السياسية (الرسمية) وتشكيل الإرادة تكون شرعية فقط للحد الذي تكون فيه مطلعة ومتأثرة بـ«السلطة التواصلية» (غير الرسمية) للمواطنين المتشاورين. توقف الانتخابات الشعبية المشاورات مؤقتاً فقط من أجل أن تتخذ إجراءات وتنفذ.

لنتناول قضية الخمار الفرنسية- وكمثال، فقد قاد النقاش بشأن الحجاب في فرنسا إلى منعه في المدارس العمومية سنة 2004. وفي تعليقه على هذه القضية، يقول هابرماس إن «حياد القضية»، الذي يعتبره المبدأ الجوهري للعلمانية السياسية، «قد ينتهك من الجانب العلماني بالقدر نفسه الذي ينتهك به من طرف الجانب الديني، إن مسألة الخمار هي مثال على السابق».³⁰

اتفق مع هابرماس على أن الواحد عليه أن يملك مبررات أخلاقية جيدة جداً لكي يمنع الجماعات الثقافية أو الدينية من صون تقاليدها والتعبير عن آرائها علناً؛ على الواحد أن يكون قادراً، مثلاً، على أن يظهر أن هذه التقاليد تنتهك حقوق الإنسان الجوهرية، ومبادئ الاحترام على قدم المساواة، طبعاً، يمكن للحجاب أن يفرض على النساء دون إرادتهن، ولكن يمكن أن يفرض نزع الحجاب أيضاً (كما حدث في إيران ما قبل الثورة تحت نظام الشاه، وفي مواطن أخرى اليوم في فرنسا وألمانيا وتركيا)، وطالما أن الكثير من الفتيات والنساء المسلمات المستقلات يرغبن ويخترن وضع الحجاب لأسباب متعددة، وأحياناً حتى ضد إرادة عائلاتهن وتوقعات المجتمع، هناك شيء جلف عن تدخل الدولة العلمانية في لباسهن، ولكن رأيي ليس مجرد القول إن العلمانية الفرنسية غير متسامحة كفاية، بل بالأحرى إن أي دستور سياسي لديه انحرافاته، ونقاطه غير الواضحة، وأحكامه المسبقة، وهذا يحتاج لعملية ديمقراطية شاملة ودائمة لفهم نقدي (ثاني): يجب أن يمنح لكل المواطنين فرصة حقيقة لمناقشة الدستور في «نقاشات ديمقراطية مفتوحة على التفسير الصحيح للمبادئ الدستورية في سياقات معينة».³¹ تأمل الطريقة التي يؤدي فيها التشاور العام إلى منع الخمار حيث تم تنفيذ القرار في 2003-2004: ولا امرأة مرتدية الحجاب أجريت معها مقابلة صحفية، على أساس أن اللجنة الاستشارية لن تكون حساسة مع حججها».³² بالنسبة إلى هابرماس، فإن تعامل الدولة الدستورية مع العصيان المدني، مثلما مورس من طرف بعض المسلمين خلال قضية الخمار، هو امتحان صعب طبقاً لقدرة

29. Jürgen Habermas, Between Facts and Norms (Cambridge: The MIT Press, 1996), 82-131.

30. Habermas, Between Naturalism and Religion, 266.

31. Habermas, Between Naturalism and Religion, 255.

32. Cecile Laborde, «Female Autonomy, Education and the Hijab», Critical Review of International Social and Political Philosophy 9, 3 (2008): 373; see also Dominique McGoldrick, Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe (Portland: Hart Publishing, 2006), 84 and Seyla Benhabib, The Claims of Culture, Equality and Diversity in the Global Era, (Princeton: Princeton University Press, 2002), 94-100.

الدولة على مقاومة الخطر الدائم للأبوية الدستورية والجوهرانية الثقافية، يمكن ضبطها، إنَّ هؤلاء المشكوك فيهم على أنَّهم "أعداء للدولة" يمكن أن يصبحوا بشكل جيّد جداً "مدافعين راديكاليين عن الديمقراطية".³³

وكما برهن فايت بايدر بدقّة، فهابرماس لا يبدو واضحاً دائماً بشأن الفرق بين «التواصل» و«الإجماع»، فواضح أنَّ التواصل معك لا يعني الشيء نفسه عندما أتفق معك. لكنَّ الاستنتاج الذي توصل إليه بايدر ونقاد آخرون - وهو أنَّ هابرماس يدافع عن الإجماع والتوافق على حساب الخصام والتعددية، أو حتى أنه «يفشل في تقدير عمق التنوع الوطني»³⁴ - يُعدُّ استنتاجاً خاطئاً لسبب بسيط وهو إخفاقه في فهم نظريته كنظرية نقدية. في رأيي، إنَّ المبدأ النقدي الواعد لدى هابرماس ليس «الإجماع»، ولكن ما يسمّيه أوجفيند لارسن: «الحق في المعارضة»؛ الحق في تحدي أيّ إجماع محدّد بحجج جديدة.³⁵

إنَّ حق المعارضة ليس مجرد حق الكلام فقط، بل هو الحق في أن يُصغى إليك أيضاً بواسطة طرق نظيفة من النقاش، الحجّة والحجّة المضادة، يجب أن يقرأ نقد هابرماس للعلمانية الفرنسية كجزء من نقده العام لما يُسمّى بـ«العلمانية الصارمة» أو «الأصولية التنويرية enlightenment fundamentalism» مثلما ظهر في تحليله لـ «الحرب الثقافية» الجارية على الإسلام في أوروبا.³⁶ ولكنَّ هابرماس ليس أقلَّ أهمية من «المقاتل» المعارض في هذه الحرب: «التعددية الثقافية الراديكالية». إنَّ التعددية الثقافية الراديكالية ترى الثقافات كـ«كلّ مغلق لغوياً» ويلجّ على ذلك.

باستثناء التسويات غير المستقرة، يُعدُّ الخضوع أو الاعتناق البديلين الوحيدين لإنهاء الصراعات بين [...] الثقافات. وبتقديم هذه الفرضية لن يستطيع تعدد الثقافات الراديكاليون تمييز أيّ ادعاء شرعية شمولية، كادعاء عالمية الديمقراطية وحقوق الإنسان، أيّ شيء سوى ادعاء السلطة الإمبريالية لثقافة مهيمنة.³⁷

أرى أنَّ أسد يتقاسم افتراضات مركزية مع التعددية الثقافية الراديكالية، كما فهم من طرف هابرماس. يبدو، حسب أسد، أنَّ على المسلمين الأوروبيين الاختيار بين التسويات غير المستقرة، التحوّل إلى الثقافة الغربية، أو الخضوع التام. يصرُّ هابرماس، بالمقابل، على أنَّ «الإجماع» يمكنه تعويض «التسوية»، وأنَّ «انصهار الآفاق» يمكنه تعويض الخيار بين «الخضوع أو الاعتناق». ليس علينا أن نتفق مع هابرماس في

33. Habermas, Between Naturalism and Religion, 255.

34. Biku Parekh, Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory (Harvard: Harvard University Press, 2000), 312.

35. Øjvind Larsen, the Right to Dissent. The Critical Principle in Discourse Ethics and Deliberative Democracy (Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2010).

36. Jürgen Habermas, «Notes on a Post-secular Society», Signandsight.com, 2008, 6. Available at: <http://www.signandsight.com/features/1714.html>. [Accessed 1 March 2011].

37. Habermas, «Notes on a Post-secular Society», 7.

قوله إنَّ «بلوغ التفاهم هو الغاية الأخيرة الملازمة للخطاب الإنساني».³⁸ كي نقول إنَّ التواصل الموجَّه نحو التفاهم المتبادل هو أمر ممكن في الكثير من الحالات، وكما نعرف من الحياة اليومية، فكثيراً ما نبحت ليس فقط عن تحقيق بعض الغايات الاستراتيجية بل أيضاً التوصل إلى تفاهم مع الآخرين فيما يتعلق بشرعية أفعالنا وأقوالنا. لماذا سيكون هذا مستحيلاً مبدئياً في الصراعات المعقَّدة بين الثقافات؟

لا داعي للقول، فمعظم حالات الحوار الديني والثقافات لن تنتهي إلى إجماع، لكن نأمل في شكل من أشكال «الخلاف المعقول»³⁹. ولكن حسب سيلا بن حبيب فإنَّ النشاط الحقيقي للتشاور العام يمكن أن يكون له وقع تمديني (civilizing) حتى عندما لا يحصل أي إجماع: «إنَّ طريقة تقديم أسباب وجيهة في المجال العام ستبيِّن وجهة نظر مدنيَّة ومنظوراً مدنياً من ذهنيَّة موسعة»⁴⁰، هذا أيضاً رأي هابرماس في برهنته أنَّه «بواسطة التشاور العام يمكن لمجتمعات مختلفة أن تظهر منظوراً أكثر شمولاً يتجاوز عالمها الخاص من الخطاب».⁴¹ لكنَّ أسد، بالمقابل، مرتاب جداً من فكرة أنَّ على المسلمين - وليس فقط الغربيين العلمانيين - أن يحضِّروا أنفسهم أيضاً لتوسيع آفاقهم ومراجعة بعض آرائهم في تبادل تواصل مع الآخرين، فهو مثلاً، ينفّر بشدَّة من مقترح هومي بابا بخصوص أنَّ المهاجرين المسلمين في أوروبا يحتاجون للدخول في علاقات «افتتان ثقافي»⁴²، و«يعيدون ابتكار»⁴³ تقاليدهم الخاصة في سياقات سياسية واجتماعية جديدة.

إنَّ الاستيعاب الأوروبي للمسلمين، الذي يرتئيه أسد، يعمل بشكل أدق عن طريق زعزعة الهويَّات والماهيات الثقافية: «إنَّ نزع الماهويَّة للإسلام نموذجي لكلِّ تفكير حول استيعاب الشعوب غير الأوروبية في الحضارة الأوروبية».⁴⁴ لكن لم ليس القول إنَّ بعض الأشياء (المعتقدات، الكتب المقدَّسة، التقاليد الخطابيَّة، إلخ...) أساسية لآيَّة نسخة من الإسلام، بينما أخرى (كانت وما تزال) محلَّ تفاوض ونقاش حتى مع غير المسلمين؟ لماذا لا يسلم بأنَّ التمييز الفعلي بين ملامح الإسلام «الجوهري» وال«محل نقاش» هو محلُّ نزاع ما بين المسلمين أيضاً؟.

38. Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action I+II (Boston: Beacon Press, 1984), 287.

39. Habermas, Between Naturalism and Religion, 5.

40. Benhabib, The Claims of Culture, 115.

41. Jürgen Habermas & Charles Taylor, «Jürgen Habermas and Charles Taylor in Conversation», in Eduardo Mendieta and Jonathan Vanantwerpen, eds. The Power of Religion in the Public Sphere (New York: Colombia University Press, 2011), 66.

42. Asad, Formations of the Secular, 180.

43. Asad, Genealogies of Religion, 263.

44. Asad, Formations of the Secular, 169.

وفقاً لأسد، فأوروبا لا يمكنها أن تحرّر نفسها من رُهابها (العميق والأساسي) للأجانب، إلا إذا تخلصت من أي نوع من الأغلبية، كي «يتمكّن كل واحد من العيش كأقلية وسط الأقليات».⁴⁵ هذا المقترح، من ناحية أخرى، يتغاضى عن حقيقة أنّ جماعات الأقلية تتشكّل أيضاً من علاقات الأغلبية-الأقلية، وأنّ هذه العلاقات خالية، على الإطلاق، من هيمنة السلطة وعدم تناسقها. على الرغم من أنّ المقاربة الهابرماسية ستذهب بعيداً في الاعتراف باختلاف الجماعة، وتوصي في بعض الحالات بحقوق دينية وثقافية على أساس الجماعة، تلج بلا مزيد من العناد على حق الفرد في أن يسأل، ويناقش، أو يراجع التقليد الديني- الثقافي الخاص به، أو حتى تركه نهائياً، مثلاً، من خلال الردّة أو التحول الديني. إنّ الحق في المعارضة - «الحرية في قول نعم أو لا» - يجب أن يكون في متناول كلّ الأقليات، وأن يكون الفرد هو الأقلية الأخيرة دوماً.

من الواضح أنّ حق المعارضة الفردي سيتضارب أحياناً مع ثقة أسد المعيارية في التعددية الثقافية التي تركز على إمكانية الحفاظ على التقاليد الثقافية (اللا-غربية): «يجب أن ينصبّ التركيز على ما يتطلبه عيش أشكال معينة من الحياة باستمرار، بتعاون وبلا وعي ذاتي».⁴⁶ ومن خلال رؤيته للطرق الثقافية لحياة الأقليات كتركيز أولي للعدل، يتجاهل أسد الأساليب الكثيرة التي يستعملها المدافعون عن التجانس و«الدوام» الثقافي كقوة إيديولوجية بتشويه وقمع التدفق الحر للعقلانية التواصلية، مثلاً بتحسين المعتقدات الخاصة أو نماذج القوة ضد النقاش الداخلي أو الانتقاد. إنّ الهيمنة والعنف المبررين دينياً هما ظاهرتان واقعيتان إلى حد بعيد، حتى داخل أوروبا اليوم، وداخل بعض المجتمعات المسلمة أيضاً.

في المدارس التي يضع فيها بعض الفتيات المسلمات الحجاب وبعضهن لا يضعنه، يوجد ضغط كبير على اللواتي لا يضعن (الحجاب) لإرغامهنّ على الطاعة. [...] إنّ ضغط [المسلمين الذكور] على الفتيات الشابات من أجل أن يُطعن، يمكنه أن يمتدّ من الشتائم إلى نذب المجتمع إلى العنف، لذلك استعملت الجماعات الإسلامية المتشددة المدارس لاختبار وتحدي قيم الجمهورية الفرنسية.⁴⁷

إنّ أمل الديمقراطية التداولية، وهو أُملي أيضاً، أن تصل الهيمنة غير الشرعية على الأقليات، ومن داخل الأقليات أيضاً، إلى اهتمام رأي عام نقدي في ديمقراطية ليبرالية ملائمة.⁴⁸

45. Asad, Formations of the Secular, 180.

46. Asad, Formations of the Secular, 178.

47. Dominique McGoldrick, Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe, 64.

48. The double threat of state paternalism and «private» religious-cultural paternalism is analyzed by Laborde, «Female Autonomy, Education and the Hijab».

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com