

عودة الدين إلى الفضاء العمومي في مساءلة المشروع العلماني



عزيز الهلاي
باحث مغربي

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

«إن الشعب الذي يؤمن أفرادہ إيماناً متحمساً بولادة العذراء أكثر من إيمانه بنظرية التطور، هل يمكن أن يُطلق عليه أمة متنورة؟»*

الملخص التنفيذي:

في الوقت الذي أعلنت فيه العلمانية عن نهاية المفعول الاجتماعي للدين، يُفاجأ العالم بعودته القوية، الأمر الذي استوجب مساءلة المشروع العلماني؛ أهذه العودة تعني أفول سحر العلمانية، أم إنها عودة تفتقر إلى مكونات التأثير في الفضاءات العمومية؟ تقف هذه الدراسة المقارنة على حقيقة مفادها أن الخطاب العلماني في غياب الخطاب الديني أعرج، وأن الخطاب الديني من دون الخطاب العلماني أصم. وإذا كانت هذه الجدلية أبانت عن مرونة اندماج الدين في النسق الليبرالي، فإنها طرحت، في المقابل، صعوبة اندماج معتقدات دينية للأقليات الثقافية.

تقديم:

عاد موضوع العلمانية من جديد إلى واجهة البحث الأكاديمي والنقاش الإعلامي في سياق عُرف «بعودة الدين»، أو «إحياء الدين». ومن ثمة، احتدمت نقاشات، من داخل حقول معرفية مختلفة، حول الشروط الذاتية والموضوعية المتحكمة في هذه العودة، وعن دلالتها الرمزية في الزمن الراهن.

في الواقع سرت رعدة خوف من جرّاء هذه العودة إلى شرايين الخطابات العلمانية؛ لأن عودة الدين إلى الفضاء العمومي أفرع قناعاتها اليقينية، ولا سيّما أنّ أحداثاً تاريخية قضت بكلمة الفصل بين الفضاء الديني والسياسي، ثم إن عقل التنوير أعلن انتصاره، وبذلك انتهت حكاية عودة اللا عقل إلى حضرة العقل، أو لنقل عودة المهزوم إلى البناء الليبرالي العلماني القوي. لم تسمح الحداثة الليبرالية للفضاء الديني، سوى بحيزٍ خاصٍ يؤدي فيه وظائفه الروحية، وشعائره الدينية، وطقوسه الرمزية. وبموجب هذا التقنين للمجال الديني، لم تعد تملك المؤسسات الكنسية سلطة الامتداد إلى الفضاء العام، لتؤدي أدواراً سياسية واجتماعية.

لكن إذا نظرنا إلى جهة المنطلقات التصورية التنويرية، فقد نكتشف انفراط عقد اكتمالها من حلقات البناء التنويري، بسبب انفلات سيرورتها من عقل العقل. وتصبح الضرورة إلى إعمال النظر من جديد، فيما شُيّد على أساس المطلق من مفاهيم، واجباً منهجياً ومعرفياً لإنقاذ مسار النسق الليبرالي من الانحراف. وفي ضوء هذا الرهان، بزغت دعاوى فكرية تؤسس لتصورٍ جديد يعيد بناء العلاقة بين الدين والعلمانية. وظهرت مشاريع فكرية انتدبت لنفسها عناوين مختلفة، مثل: «عصر علماني»، «ما بعد العلمانية»، «تعميم الدين»... نوّد ملاحقة أطروحات هذه المشاريع، مع توظيف المنهج المقارن، للوقوف عند حدود التقاطع والانفصال.

يهمنا في هذه الدراسة، الوقوف عند تصورات جديدة حاولت أن تُقارب إشكالية الدين والعلمانية من منظور مغاير. يتعلق الأمر بتشارلز تايلور¹، ويورغن هابرماس²، وطلال أسد³، وخوسيه كازانوفا⁴. ما يجمع بين هؤلاء هو جدّة الرؤية المنهجية، التي تتوزّع أفقاً تاريخياً (تايلور)، ونظراً فلسفياً (هابرماس)،

1 تشارلز تايلور (1931 -...): فيلسوف كندي من مونترال- كيبيك. يُعرف باهتماماته في حقل الفلسفة السياسية وفلسفة العلوم الإنسانية والتاريخية. حصل على عدة جوائز تقديراً لأعماله الرصينة والعلمية. ويحظى بتقدير خاص في صفوف رجال الفكر الفلسفي. من أهم أعماله (عصر علماني) (ومصادر الأنا، تكون الهوية الحديثة)..

2 يورغن هابرماس (1929 -...): ألماني، وُلد في مدينة ديسلدورف في ألمانيا. تتوزّع اهتماماته الفكرية بين الفلسفة والسوسيولوجيا. أمّا مشروعه الفلسفي، فيقوم على إعادة بناء النظرية النقدية؛ وبعدّ من الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت. من أهم أعماله: (نظرية الفعل التواصلي) و(التحول البنوي للفضاء العمومي)...

3 طلال أسد (1932 -...): أستاذ علم الأنثروبولوجيا في جامعة نيويورك؛ وهو ابن محمد أسد ليوبولد فايس اليهودي الأوكراني، الذي اعتنق الإسلام، وترجم القرآن الكريم ترجمة محكمة إلى اللغة الإنجليزية. تتدرج مساهمة أسد الفكرية في مجال الأبحاث ما بعد الاستعمارية. من أهم أعماله (جينالوجيا الدين: الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام...) و(تشكيلات العلمانية المسيحية والإسلام والحداثة)...

4 خوسيه كازانوفا (1951 -...): وُلد في سرقسطة الإسبانية. أستاذ سوسيولوجيا الدين في جامعة جورج تاون، وحاصل على جائزة ثيولوجيا. من أهم أعماله (الأديان العامة في العالم الحديث)، الذي تُرجم إلى خمس لغات منها العربية والإنونيسية.

ومبحثاً أنثروبولوجياً (أسد)، ودراسةً تجريبيةً-سوسولوجيةً مقارنةً (كازانوف). أمّا ما يفرّق بينهم، فهو مساحة الاهتمام الجغرافي. يصرح تايلور في كتابه العمدة (عصر علماني) (2007) أن مجال اشتغاله يهتم الشمال الأطلنطي فحسب. أمّا هابرماس، فإنه مسكون باهتمامه بالغرب الأوروبي. في حين نجد اهتمام أسد يشتمل على حضارات المجتمعات الإسلامية. وأخيراً، نجد كازانوفاً يضبط جغرافيته على إيقاع مجتمعات أوروبا الشرقية والمجتمعات الناطقة باللغتين الإسبانية والبرتغالية.

في هذه الدراسة المقارنة، نوّد طرح بعض الأسئلة التي تهّم عودة الدين إلى الفضاء العمومي، وسنحاول أن نبحث لها عن إجابات من داخل ثنائيا أعمال المفكرين المشار إليهم أعلاه. في هذا المبحث يمكن أن نبلور أسئلتنا على الشكل الآتي: هل تعني العلمانية أفول الدين من الفضاء العمومي، أو لنقل خصوصية الدين؟ وهل الفصل بين الدين والعلمانية من مقوّمات الحداثة؟ وهل عودة الدين تعني نهاية العلمانية؟ هل نظرية العلمنة، بلغة كازانوف، مجرد أسطورة؟ وهل يمكن تعميم العلمانية على جميع المجتمعات؟

وظيفة الدين

عرف الدين، من منظور تايلور، تراجعاً على مستوى التأثير في الحياة المعاصرة، ولكن هذا التراجع لا يمكن تفسيره بوصفه سقوطاً نهائياً للدين. صحيح أن التحولات، التي عرفت أوربا في مجالات العلم والصناعة والتقنية والمعرفة...، ساهمت في تقهقر الدين، وانحباسه في مساحة ضيقة، لكن الدين سيظهر في لحظات سياقية أخرى بأشكال جديدة، مفنداً ادعاء الرأي الذي استقرّ على فكرة مفادها أن سيادة العلوم الحديثة قد حاصرت قوة الدين من دون رجعة. لقد ظهرت الحاجة إلى «الكائن الأعلى» حاجة ضرورية أنطولوجياً وروحياً. فحكاية «موت الإله» لا يمكن تبريرها تحت قوة مسارات ملتوية أعادت تشكيل الدين.

يدافع تايلور عن ضرورة الحاجة إلى الدين، من خلال مقدّمته من كتاب (عصر علماني)، حيث يُشير إلى مفهوم «الامتلاء». يحصل الامتلاء من تجربة خاصّة، قد تكون حزناً، أو قلقاً، أو مخاوف... إنها لحظة يُقيم فيها الإنسان مسافةً مع العدم. فالإحساس بالعدم، في غياب مرجعية أخلاقية، يعني التيه خارج بوصلة الشعور الداخلي. ففي فقدان القوة الداخلية، يظلّ ما هو مزعج ومخيف «فقدان الإحساس بمكان الامتلاء»⁵. ويبدو أن هذه اللحظة لا يتحمّل فيها الإنسان شعوراً بخواء داخلي. ومن أجل استعادة القوة، فإن التجارب التي تحصل في حياتنا «تساعدنا على تحديد مكان الامتلاء، حيث نوجّه أنفسنا أخلاقياً وروحياً»⁶، مثل «حضور الله، أو صوت

5 Taylor Charles, A Secular Age (Harvard University Press, 2007), p. 6

6 Ibid., p.6

الطبيعة، أو قوة تتدفق عبر كل شيء»⁷. أيساعد هذا الشعور بالامتلاء على تحديد مفهوم الدين، أم إن الدين يمتنع عن وضعه في إطار ضوابط ثابتة؟

في هذه النقطة بالضبط، يحصل اتفاق بين تايلور وأسد؛ فكلاهما يبدي نفوراً من صياغة تعاريف للدين. ففي كتابه (جينالوجيا الدين) يقول أسد لقد «عارضت المحاولات الساعية إلى التوصل إلى تعريف شامل جامع للدين، وزعمت أن «الدين» ليست له صفات جوهرية ثابتة»⁸. فإذا كان أسد ينتقد الاشتغال على ثنائيات جوهرية لعرض خطاطات تعريفية ثابتة، فإن تايلور يرفض بدوره صياغة تعريف للدين من خلال ثنائية التعالي والمحايث. لا «نحتاج -يقول تايلور- إلى صياغة تعريف يغطي كل ما هو «ديني» عبر كل العصور التي عرفتها المجتمعات الإنسانية»⁹.

ينطلق تايلور من تصوّر مفاده أن الدين، بوصفه سيرورةً تاريخيةً، يتلون بصيغ مختلفة؛ لذلك حاول أن يرصد محطات لهذا التحول. فالدين عرف تحولات مهمة من «عصر سحري» إلى «عصر منزوع من السحر». وللخروج من العصر الأول والولوج إلى الثاني، رصد تايلور مراحل متعاقبة ومتدرجة بروية تحليلية دقيقة استعرض فيها كل العوامل المساهمة في هذه الانتقالات السلسلة.

تحدث تايلور، في البداية، عن «النظام القديم»، الذي يتميز بخضوع المجتمع لسلطة الدين؛ فالله حاضر من خلال تصميمه الهندسي للكون واتساقه الجمالي والنظامي في تفاصيل الحياة. فالله مصمم ومهندس ليس للكون فحسب، بل للحياة السياسية والاجتماعية للمجتمع. ففي عصر يتميز بإضفاء طابع السحر والقداسة على العالم. إن «الحضور الإلهي محتوم، وإن السلطة ذاتها مرتبطة بالله، وإن الثناء، بأشكاله المختلفة، على الله، يُعدُّ جزءاً لا يتجزأ من الحياة العامة»¹⁰.

وبما أن الفهم الديني للنخبة الإصلاحية يختلف عن عموم الشعب، بسبب أن تمثالات الشعب للدين تبرز في بوتقتها الأسطورة والأضاليل والشعوذة... فإن هذه التمثالات تصبح عائناً أمام إرادة الإصلاح الديني والسياسي. ولذلك، إن المساحة الزمنية للطابع السحري «للنظام القديم» استغرقت مساراً طويلاً امتد من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر.

7 Ibid., p.6

8 أسد، طلال، جينالوجيا الدين: الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ترجمة محمد عصفور، دار المدار الإسلامي، 2017

9 Taylor, Secular Age, op.cit., p. 15

10 Ibid., p.446

عرف «النظام القديم» تحوُّلاً مهماً في «عصر التبعة»، الذي بدأت إرهاباته الأولى (من 1800 إلى 1950). ففي فترة التبعة يمكن الحديث عن ما بعد النيوتونية؛ لأن الكون لم يعد كما كان يتصوره نيوتن مجداً إلهياً، فقد أُعيد تشكيله وفق تصميم جديد، وتحت مقولة جديدة ترى أنَّ سلطة الكائن الأعلى غير موجودة. صحيح أن الله عُدَّ في «النظام القديم» مركز الهندسة المعمارية للكون وللحياة الإنسانية، لكن هذا المعتقد تغيَّر في خضم تحوُّلات جديدة، ترى أنَّ الإنسان أصبح مركز تصميم هندسي للحياة السياسية والاجتماعية. فهذا التصور الجديد للعلاقة بين المقدس والديني لا يعني أفول الدين، أو انتفاء دوره في العالم المادي؛ بل يعني، فحسب، أن الإنسان أصبح يؤسِّس «هيكله هندسية مجتمعية تقتفي التصميم الإلهي»¹¹. فحضور الإله في حياة المجتمع، بوصفه محاكاةً هندسية، شمل وثيقة إعلان الاستقلال الأمريكي، حين أعلن أن «الله خلق الإنسان متساوياً، ووهبه بعض الحقوق غير القابلة للتصرف»¹².

انتقل الإنسان، نحو سنة (1950)، من «عصر التبعة» إلى عصر «الأصالة»، وهي مرحلة يمكن تسميتها «الزرعة الفردية التعبيرية»، حيث انبثقت قدرات ذاتية إنسانية طاقةً تمظهرت في أشكال عديدة من الاختيارات الحرة. فلم يعد الإله رمز الاندماج الاجتماعي في بنية موحدة للدلالة على تماسك الجماعة، «شعب واحد تحت سلطة الله». ظهرت الزرعة الفردية خارج الاختيارات الجماعية، وخارج سلطة المعتقد. أصبحت للفرد القدرة على أن يختار الشكل الديني الجديد دون أن يتعرَّض للإكراه الجماعي. هنا نتحدث عن فضاء خاص تتجسّد في داخله إبداعات الفرد، وقدراته التعبيرية، وإمكاناته الذاتية، وفق شعار «افعل ما تراه مناسباً»، أو «ساعد نفسك بنفسك لتحقيق ذاتك»... وهذه الثقافة الجديدة بدأت تتشكل بعد الحرب العالمية الثانية إلى جانب ثقافة الاستهلاك. ففي هذه المرحلة، أظهر الفرد اهتمامه بالفضاء الخاص والحياة الخاصة، وتحرَّر من كل الروابط القدسية، سواء أكانت أخروية أم دنيوية. فالأصالة تعني أن «كل واحد منا يمتلك طريقة خاصّة لتحقيق إنسانيته»¹³.

إن الانتقال من «طابع سحري» إلى آخر «منزوع من السحر» هو انتقال من «الهرمية التكاملية» (الإرادة الإلهية تنظم الهوية الأخلاقية والسياسية والحضارية) إلى «أخلاق حديثة»، حيث ينزع الفرد إلى حقّه في اختيار عقيدة الإيمان، أو عدم الإيمان... أي اختيار ما يراه مناسباً ضمن خيارات روحية أخرى؛ «فالإيمان بالله لم يعد أكسيوماتيكياً، هناك بدائل ممكنة»¹⁴. وهكذا تحوّل «مخيال اجتماعي» مقدّس إلى «مخيال اجتماعي» متحرّر، من جرّاء إصلاحات عميقة قامت بها النخبة المثقفة الكهنوتية. فانزوت بذلك معتقدات مضلّة، وأوهام زائفة، وخرافات خاطئة، وتصورات شعبية. وهذه السيرورة الإقصائية أطلق عليها

11 Ibid., p.447

12 Ibid., p.447

13 Ibid., p.445

14 Ibid., p.3

تایلور «حذف الحكاية». ولكن الحذف لا يعني أن الطابع السحري انتهى دون رجعة، بل يعني أن عودته مُنتظرة، وقد يعود في صور وأشكال أخرى.

في الحقيقة، يصعب الإمساك، في ظلّ هذه الانتقالات السياقية، بتعريف للدين يمسّ عمق بنيته، ويتجاوز كل المؤثرات التاريخية والاجتماعية؛ لذلك نجد أسداً قد تصدى لتعريفات جوهرية للدين؛ لأنها تقع خارج الشروط التاريخية، وتشكل مصدر إزعاج على مستوى تقدّم البحث الأنثروبولوجي الديني. ينتقد أسد النظريات التي تقدّم تعريفاً للدين، وتحصره في بنية جوهرية مستقلة مفصولة عن مجال القوة والضبط. فالدين ليس حركةً رمزيةً، أو أحاسيس صادقةً، داخليةً أو ذهنيةً، بمنأى عن «القوة التي تشمل القوانين (الحكومية أو الكنسية)، والعقاب والثواب (نار جهنم، الموت، الخلاص، السمعة الطيبة، السلام)، وعوامل الضبط التي تفرضها المؤسسات الاجتماعية (العائلة، المدرسة، المدينة، الكنيسة)، وتلك التي تُفرض على الأجسام البشرية (الصيام، الصلاة، الطاعة، التوبة)¹⁵. يتشكل الدين في إطار القوة والضبط، ثم يُعاد تشكيله من جديد. وعلى هذا الأساس، يمكن أن نتساءل عن كيفية انبثاق الدين من رحم القوة والضبط؟ وهل يضمن هذا الانبثاق، بالفعل، مسارات متجددة للدين؟

سلك الدين في العصور الوسطى، تدابير تعليمية مارسها بإتقان في الأديرة من أجل تطويع الجسد، وتكييفه مع مطالب الفضيلة الأخلاقية، وهذه الغاية المثلى لا تحصل إلا بممارسة نظام تعذبي قضائي «بوصفه عنصر إقناع للحصول على الاعتراف»¹⁶. إن ابتلاء الجسد بالعنف والآلام وسيلة لتحرر الذات من شرور النفس وآثامها. تعدّ المناهج التربوية، التي تقوم على تزييق الانضباط والقوة، بمثابة أساليب «بيداغوجيا» تزجُ بالكائن المسيحي إلى الخلاص الروحي. إن القول إن الإيمان يستقرُّ في القلب شعوراً باطنياً، أو يقيناً نورانياً، أو حالةً ذهنيةً تستنفر مدركات التأمل الخارجي، أو تعبيرات رمزية تواصلية تعكس مكنونات النفس، هذا القول مردود من جهة توظيفه ماهيات ثابتةً تنسحب على كل المراحل من تطور المسيحية الغربية. يتخذ الإيمان في الفهم المسيحي صوراً فعليةً وإنجازات ترسم وظائف وأشكالاً مختلفةً للدين في الحياة الاجتماعية؛ فتعلم الفضائل المسيحية يجري وفق قوانين القوة والضبط لتنظيم العلاقات الفردية والجماعية داخل الأديرة، كإنجاز الطقوس والصلوات والابتهاالات والإنشاد واستنساخ المخطوطات... فكل هذه التعاليم تعدّ «وسيلةً من وسائل «المهنة الروحية» للراهب، عليه أن يكتسبها

15 أسد، طلال، جينالوجيا الدين، مصدر سابق، ص 60.

16 المصدر نفسه، ص 162.

بالدربة»¹⁷. فالحظة التي ينضبط فيها الجسد لنظام القوة والمعرفة، هي نفسها اللحظة التي يُعبر فيها الجسد إلى مرحلة التواضع والإذلال، ويظل الجسد حاملاً لآثار تعليمية وثقافية تُترجم إلى أفعال وسلوكيات.

في عصر النهضة، اتخذت العلاقة بين الانضباط والفضائل بعداً آخر؛ فقد حصل تحوّل في نظام الرهبنة المسيحية، من نظام للضبط إلى نظام للرموز. ومن أخلاقيات الفضائل والإذلال إلى التمثيل والتنكر. فالطقوس وأنماط الانضباط الجسدي والتطويع لغاية السمو الأخلاقي باتت مجازية وتمثيلية. فقد حدث تحول في القوة ذاتها، وأصبحت القوة قوة إخفاء، إخفاء لسلوك الفضيلة الصادق والصحيح، وإظهار فعل تنكري مجازي. فحصل بذلك فصل بين الصور الحقيقية للذات ومظاهرها الخادعة، «فعمليات الخداع، التي يتضمّنهما التمثيل، أو التضليل، أصبحت موضوعاً للمعرفة المنظّمة في خدمة القوة»¹⁸. تتمحور القوة في هذه النقطة من الإيجابي (السلوك الفضيلة) إلى السلوك السلبي (التظاهر بالمكر والخداع). ففي أوائل العصر الحديث أصبح «التفكير، على نحو جذري، في السلوك الصحيح، والنظر إليه على أنه تمثيل، ونتيجة للمهارة في استغلال التمثيل، منفصلاً، على نحو متزايد، عن فكرة نظام الضبط الخاص بتشكيل الذات»¹⁹.

إن المجال الديني، وفق هذه الرؤية، يعرف مياهاً متحركة تحت سطحه، تضيف عليه أشكالاً متنوّعةً ومختلفةً من الصور، تتطّبع في ممارسات سلوكية، وفي آثار المؤسسات الثقافية والأنظمة الاجتماعية. فالتجربة الدينية، مشاعر وإحساسات وطقوساً، تتعرض لهزات تاريخية وتطورية، ترفعها إلى مقامات التجديد وإعادة التشكل؛ أي تشكل الجسد وأحاسيسه. ولذلك، ينظر أسد إلى الدين ليس بوصفه «كلمة منعزلة؛ بل هو جزء من نظام من مفردات تستحضر أشخاصاً وأشياء، ورغبات وممارسات، وتجمعها معاً على أنحاء معينة، وفي بيئات ثقافية معينة»²⁰.

رأينا كيف أن تايلور وأسد أعلنوا رفضهما المطلق لتحديد مفهوم الدين، ومعالجة استشكالاته وفق ثنائيات جوهرية ماهوية، ويبدو أن هذا الرفض قد يفتح أفقاً تبريرياً لسؤال عودة الدين. لقد أُعيدت إلى الظهور خطابات دينية قوية في أوروبا وفي باقي العالم، سواء أكانت طوائف دينية جديدة (ولا سيما في الولايات المتحدة الأمريكية والصين)، أم ديانات سماوية (اليهودية والمسيحية والإسلام). ويبدو أن مبررات العودة تدحض كل المقولات التي تزعم أن الدين انتهى، وعفا عليه الزمن. فالدين عندما يتحلل من المقولات الثابتة يعيد بناء ذاته بأشكال مغايرة، فما الأشكال الجديدة التي طبعت الدين؟

17 المصدر نفسه، ص 95.

18 المصدر نفسه، ص 101.

19 المصدر نفسه، ص 100.

20 المصدر نفسه، ص 8.

عودة الدين

يحدّد كازانوفاً زمن العودة الدينية، حيث يرى أن فترة الثمانينيات، من أواخر القرن الماضي، تشكل علامة فارقة لعودة الحركات الدينية، بمختلف أشكالها، على الصعيد العالمي. ومن هنا يمكن القول، إن الدين «أصبح» «عاماً» في الثمانينيات... فقد دخل «النطاق العام» وكسب بذلك «رواجاً»... ويأتي هذا الاهتمام العام غير المتوقع من كون الدين إذا فارق موقعه المحدد في النطاق الخاص، فقد أقحم نفسه في المضمار العام للمنازعة الأخلاقية السياسية»²¹.

أما هابرماس، فقد لاحظ مدّاً واسعاً منذ (1970) للكنائس وللطوائف الدينية، كالهندوسية والبوذية والمسيحية والإسلام... والذي استأثر باهتمامه، في هذه العودة، وجود اتجاهات أصولية مسلمة «تصارع العالم الحديث، أو تعلن انسحابها منه»²².

يلخص هابرماس عودة الدين في ثلاث نقاط أساسية:

انتشار دعوات تبشيرية.

ظهور حركات دينية أصولية جديدة على الصعيد العالمي.

ظهور العنف الديني.

ففي مشهد عالمي يعرف قتامةً على مستوى القيم الإنسانية، رأى أسد أن عودة الدين تأتي في إطار «دعم البعد الأخلاقي والسياسي للعلماني»²³. ففي سياق انفلات قيم إنسانية من عقالها، وظهور موجات من العنف تكتسح مناطق جغرافية شتى من العالم، وإظهار سلوكيات وخطابات متصاعدة تعكس مظاهر اللاتسامح، كما أن سيادة تأويلات اللاعقلانية تهدّد مكتسبات فكرية إنسانية؛ هذه العوامل كلّها تتضافر في وحدة موضوعية، وتمهّد لعودة لا مشروطة للدين.

21 كازانوفاً، خوسيه، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية، المنظمة العربية للترجمة، 2005، ص 13

22 Habermas, Jürgen, Europe The Faltering Project, transl by, Ciaran Cronin (Polity, 2009), p. 61

23 يميّز أسد بين «العلمانية» (Secularism) و«العلماني» (Secular)؛ «العلمانية» سياسة وعقيدة حكومية تعود أصولها إلى المجتمع الليبرالي في القرن (19)، حيث يبدو من السهل فهمها أكثر من العلماني. أما «العلماني» فمفهوم حامل للسلوكيات والمعارف والإحساسات في الحياة المعاصرة. انظر: ص ص 24- 25 من كتابه (تشكيلات العلمانية: في المسيحية والإسلام والحادثة). انظر، كذلك، دراسة قام بها كازانوفاً نُشرت في كتاب (إعادة التفكير في العلمانية) تحت عنوان «العلماني، العلمنة، العلمانية»، يميّز فيها، بدوره، بين المفاهيم الثلاثة.

24 Asad, Talal, Formation of the Secular, Christianity, Islam, Modernity (Stanford University Press, 2003), p. 1

انطلق تايلور من سؤال مركزي صاغه كالآتي: ما الدين؟ وللإجابة عن هذا السؤال، بادر تايلور إلى القول: إن الدين عبارة عن «مجموعة واسعة من المعتقدات الروحية، أو شبه الروحية... في هذه الحالة، إن الدين حاضر على الدوام»²⁵. نتوقع، إذن، على ضوء هذه الإجابة، أن الدين سلسلة حركات تنازلية وتصاعدية؛ إذ «لا يمكن للدين أن يكون مساراً خطياً»²⁶. أمّا الحركة التنازلية للدين، التي صاحبت الحداثة، فلم يكن سببها المباشر تلك التحوّلات الكبرى التي عرفت أوروبا في المجالات الصناعية والتقنية والعلمية... إنما سببها يعود إلى إنضاج شروط الحركة التصاعدية الممثلة في «تطوير أشكال دينية جديدة»²⁷، و«تأسيس طوائف جديدة»²⁸. فالتراجع المناهض للدين (مثلاً الماركسية والفوضوية) لا يعني سوى مقدمة لخلق أشكال جديدة من التقديس الروحي، سواء من حيث علاقة الفرد بذاته أم بمجتمعه.

علاقة الدين بالعلمانية، علاقة اتصال أم انفصال؟

ارتبطت الحداثة الاجتماعية بالعلمانية، وانتصرت على اللاعقل بوصفها ممارسةً منتجةً للخرافات والشعوذة والتضليل... وكل ما يعادي المنطق والعلم والمعرفة المحايثة. سجّل الفصل بين الكنيسة والدولة انتعاش المخيال الجديد المتحرر من روابط سلطة الكائن ما فوق الطبيعي، وانطلق العقل مؤسساً عهداً جديداً في واقع الاكتشافات العلمية والإنسانية. كانت الحدود الحاسمة بين الفضاء الخاص والفضاء العام بمثابة كبح جماح الإيمان، وأسرّه في مربع منزوع من السلطة. لقد انتصر العقل العلماني الحداثي من خلال مظاهر يصنفها هابرماس كالآتي:

«فقدان المؤسسات الدينية سلطة المراقبة على السياسة والقانون والعلوم والتربية...»

انتعاش المجتمعات ما بعد الصناعية بأسباب الرفاهية والازدهار المعيشي.

دعم الفهم الإثنو- مركزي لعالم منزوع من طابع السحر»²⁹.

في الواقع، إن سيادة هذا التصوّر حول الحداثة العلمانية بوصفها حدوداً عازلةً قد تقضي إلى إعادة النظر في ماهيتها. لقد تشكلت مفاهيم صمّاء في حضن الحداثة تمنح ذاتها بهجة القوة والانتصار. ففي أطروحة

25 Taylor, A Secular Age, op.cit., p. 427

26 Ibid., p. 436

27 Ibid., p.436

28 Ibid., p.436

29 Habermas, Jürgen, Europe the Faltering Project, op.cit, 60

الفصل، تُعلن العلمانية استراتيجية سحب كل المساهمات التاريخية من الدين، حيث ساد الاعتقاد، ما بعد التنوير، بأن مفهوم الفصل مفتاح الولوج إلى عوالم السياسة والاقتصاد والتربية دون إكراه الكنيسة وسلطة الكهنوت.

يتجاوز هابرماس «وهم» الفصل بين العقل (العلمانية) واللاعقل (الدين)، فالعقل يمس كل مناحي الحياة؛ إذ على «مستوى المعرفي العام، هناك فقط عقل إنساني»³⁰. بقدر ما يحضر العقل في قلب السياسة، يحضر كذلك في قلب الدين. فالمسافة بينهما متداخلة، الأمر الذي يستبعد كل التحديدات النمطية المطلقة التي تنسحب على كل السیادات الجغرافية العالمية. تتكاثر صور التداخل بين الديني والسياسي داخل فضاء يتميز بالاعتناء الديمقراطي؛ «ففي الخطاب الديمقراطي ترتقي العلاقة بين العلمانية والمواطنين المتدينين إلى علاقة تكاملية»³¹.

إن الحداثة، التي طالت حقولاً معرفية وعلمية، لم تكن بمنأى عن الأشكال التنظيمية الدينية؛ فالكنيسة أدت أدواراً مهمة في علمنة المجتمع، من خلال تدشين منشآت إصلاحات دينية بروتستانتية، ما شكّل تحولاً نوعياً في البنيات الذهنية الدينية والعلمانية. فهذه العلاقة الغامضة والمعقدة بين الديني والعلماني تجد لها بعض المخارج في لعبة يمكن أن نطلق عليها تبادل القوة. أحياناً يُنظر إلى الدين بوصفه وفقاً للتحول يؤسس لخلق عالم آخر؛ إذ منذ «كيركجور وبنجامين وليفيناس ودريدا، هناك دوماً «كتاب دينيون»، بغض النظر عن مواقفهم الشخصية، قدموا للتفكير العلماني مضامين ثيولوجية»³². وأحياناً أخرى، ينظر إلى العلماني بوصفه «منتجاً للدين»³³؛ إذ إن «الفصل الحاد بين الديني والعلماني يفضي إلى التناقض؛ لأن العلماني لا يكف عن إنتاج الديني»³⁴. من هنا، نفهم أن العلاقة بين العلمانية والدين تعلو على كل فعل يود محاصرة مكوناتهما في فضاءات متباعدة. وفي هذا السياق، يقول تايلور: «لا نرى أسباباً مبدئية لفصل الدين ووضعه بمعزل عن التصورات الأخرى للعالم»³⁵، ولا سيما أن «المبادئ الأخلاقية العلمانية الحديثة

30 Habermas Jürgen, 'The Political, The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology,' in Eduardo Mendieta, eds., 'The Power of Religion in the Public Sphere,' (Columbia University Press, 2011), p.61

31 Ibid., p. 27

32 Habermas Jürgen, Retour sur la religion dans l'espace public, une réponse à Paolo Flores d'Arcais, Le débat (2008): 5, no 152, p. 31

33 Asad, Formation, op.cit., 193

34 Ibid., p.193

35 Jocelyn Maclure, Charles Taylor, Laïcité et liberté de conscience (Edition du Boreal, 2010), p.133

كانت مرتبطة، بطرق متعددة، مع مبادئ الأخلاق المسيحية»³⁶. تحملنا هذه العلاقة على الاعتقاد بأن الفصل الحاسم بين الدين والعلمانية يظل موضوع مساءلة باستمرار، ولا سيما أن الدين أدى أدواراً طلائعية في إعادة تشكيل صورة العالم العلماني الحديث، من خلال مفاهيم تسربت من الحقول الدينية إلى حضرة المعارف العلمية. ولهذا السبب، يبدي تايلور انزعاجه من التفسيرات العلمانية التي تزعم أن «العلم يدهض المعتقد الديني»³⁷. فالمعارف العلمية والأشكال الحديثة للمنتجات والبنى الذهنية الحديثة «ما كان لها أن تتطور بمنأى عن الأشكال التنظيمية للمسيحية الهيلينية والكنسية الكاثوليكية الرومانية والجامعات والأديرة والكاتدرائيات»³⁸.

هذا التداخل والتشابك بين العلماني والديني لا يجب أن يفهم على أنه حلول الدين في عمق العلمانية؛ بل المسافة بينهما حاضرة بشكل دائم، لكنها مسافة دون حدود وفواصل صارمة، مسافة تكاد تكون، أحياناً، غير مرئية لشدة مرونتها وليونتها؛ ولذلك يرى هابرماس أن «الحدود بين الأسباب الدينية والعلمانية سيّالة»³⁹. فالعلاقة بين الديني والعلماني ليست علاقة حصون منيعة عازلة تتعارض مبادئها في الفضاء العمومي. يؤدي الدين أدواراً مهمة في الفضاء العمومي للدولة المعلمنة، ولا يتعارض مع منطلقات ومبادئ العلمانية. لقد تمكن الدين من علمنة بنيته الداخلية وتلون بلونها. كما استوعبت العلمانية مقاصد الدين واسترشدت بنورها. ولذلك، «البروتستانتية لا تكون مجرد قوة معلمنة؛ بل هي شكل من العلمنة الدينية الداخلية، والوسيلة التي سوف تتخذ المضامين الدينية بواسطتها شكلاً علمانياً متأسساً، ملغيةً بذلك الانقسام الديني/ الزمني كلياً»⁴⁰. تتجاوز العلاقة بين المقدس والدنيوي حدود الفصل، لتقع في تدبير اختلاف سلس. وهذه النقلة من الحسم إلى السلاسة يجب أن تفهم في إطار التمايز الوظيفي بين الدين والعلمانية (تايلور)، أو في إطار الترجمة (هابرماس). ترجمة ونقل الخطاب الديني إلى الخطاب العلماني.

36 Casanova Jose, The Contemporary Disjunction Between Societal and Church Morality. in, Church and People: Disjunctions in a Secular Age. Edited, Charles Taylor, The Council for Research in Values and Philosophy, 2012, p.127

37 Taylor, A Secular Age, op.cit., p.4

38 Habermas Jürgen, Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity (Polity Press, 2002), p.147

39 Habermas Jürgen, The future of Human Nature (Polity Press, 2003), p. 109

40 كازانوفا، الأديان العامة، مصدر سابق، ص.37

إعادة بناء العلاقة بين الدين والعلمانية

استهل تايلور رؤيته للمجتمعات العلمانية بسؤال أساسي: ماذا يعني أن نعيش في عصر علماني؟

شخص تايلور واقع المجتمعات من خلال مفهوم «النظام الأخلاقي الحديث». فإذا كان النظام القديم انتظم خطابه حول الهرمية الاجتماعية، التي تستعير بناءها من هرمية الكون، فإن النظام الأخلاقي الحديث انتظم خطابه حول مفهوم الفرد. فالفرد يتمتع بحرية الاختيار على مستوى الاعتقاد والممارسة الدينية. كما أن بإمكانه الولوج إلى تحقيق مقاصده دون وسائل ميتافيزيقية. ثم إن استقلاليته الأخلاقية لا تتعرض لأي إكراه من قبل ديانة خاصة؛ كما لا توجد أية سلطة تسقط حقّه في ممارسة التدين أو اللاتدين. فالإله بات موضوع اختيار. في هذا الصدد، يميّز تايلور بين الدوركهايمية اندماجاً جماعياً في معيار ديني موحد خارج إرادة الجماعة، وبين الدوركهايمية الجديدة شكلاً دينياً جديداً يحرّر الفرد من قيود قسرية دينية، ويمتعه بحرية الوعي الذاتي خارج السلطة الهرمية. الأمر الذي يُمكن أفراد المجتمع من حظوظ متساوية أمام تساوي الديانات. فالنزعة الفردية تعني أقول مرحلة، وقيام أخرى جديدة؛ أقول عالم القوى السحرية، وبزوغ «فهم جديد لوجودنا الاجتماعي».⁴¹

في هذا السياق، يجب فهم العلمانية تعدّداً أخلاقياً، وتعدّداً للقيم وللمعتقدات، وحمايةً للاختيارات الدينية ولكل المظاهر اللادينية والمناهضة للدين التي يعتنقها المواطن. فهذا التعدد الأخلاقي يطرح إمكانية قبول أسباب العيش الجماعي وفق قواعد ومبادئ مشتركة يحملها مخيال جماعي⁴² تطبّع بنظام أخلاقي حديث. فالمقاصد الكبرى للعلمانية، اليوم، هي تنظيم وتدبير الاختلافات العقائدية، وتعدد المرجعيات الثقافية والإيديولوجية والفكرية والأخلاقية... في هذا الإطار التعبيري الجديد، لم يعد الارتباط بقيم أخلاقية تقليدية يوحى إلى فكرة المقدس، سواء أكان هذا المقدس كنيسة، أم دولة؛ فالدولة-الأمة لم تعد تلتحف سحر المقدس؛ فالكون أعيد تصميمه وفق إرادات حرّة، ومبادرات بديلة، تحترم رغبات واختيارات الفرد.

إن محددات الوعي الذاتي الاجتماعي⁴³، الذي تشكّل بفعل نظام أخلاقي حديث، وساهم في تغيير المخيال الاجتماعي، يرى في الاتفاقات بؤرة أساسية لتنظيم الروابط الاجتماعية، وتأسيس أنموذج سياسي مجتمعي. فالتعدد الأخلاقي يتطلب بناء واحترام قواسم مشتركة، ومبادئ أساسية للاجتماع السياسي، بقصد

41 Taylor Charles, Modern Social Imaginaries (DUKE University Press, 2004), p. 50

42 يُعرّف تايلور «المخيال الاجتماعي» بوصفه «طرائق لتصور الناس وجودهم الاجتماعي، وكيف ينسجمون مع الآخرين، وكيف تسير الأمور بينهم وبين رفقاتهم، والتوقعات التي يواجهونها عادةً، وكذلك عمق المفاهيم المعيارية والصور التي تكمن خلف هذه التوقعات». انظر كتابه: المخيال الاجتماعي الحديث، ص 23.

43 تعدّ محددات الفهم الذاتي (Self-understanding) صيغاً حاسمة للحداثة، وفي تحول المخيال الاجتماعي. يحددها تايلور في: 1 الاقتصاد 2 الفضاء العمومي 3 الحكم الذاتي الديمقراطي. للمزيد من التفاصيل، انظر كتابه: عصر علماني، ص 176؛ وكتابه: المخيال الاجتماعي الحديث، ص 103.

بناء تفاهات التعايش الجماعي. فالمسيحي، كما يرى تايلور، يمكن له الدفاع عن حقوق وحريات الفرد وفق تصور يقوم على فكرة أن «الكائن الإنساني خلق على صورة الخالق». أما النفعي، فإنه يتحدث عن اللذة والألم، المعاناة والفرح... وبموجب هذه الثنائيات المتناقضة، على الكائنات العاقلة أن تعطي من شأن الملذات الحسية، وتختزل مظاهر المعاناة. أما العقلانية الكانطية، فإنها تدافع عن الحق في الحياة والحرية وحماية كرامة وحقوق الإنسان ومبادئ المساواة. والبوذي يسعى إلى ترسيخ مبادئ أساسية للمذهب آهيمسا⁴⁴. والإيكولوجي ينطلق من فكرة أن الكائنات الحيّة والقوى الطبيعية توجد في علاقة تكاملية... «يتفق كل هؤلاء الأشخاص على مبدأ مشترك، ويختلفون حول الأسباب التي تبرّر هذا المبدأ»⁴⁵.

تنمو هذه الاتفاقات قيماً روحية وعقلية وفق استعدادات داخلية إنسانية، وحاجة أنطولوجية ونفسية تمُدّ الإنسان بمخزون و طاقة الامتلاء. وإلى جانب هذه القوة، تنتعش القوة التفاوضية بين الهويات السياسية وفق قيم المساواة والاعتراف المتبادل بين الأطراف، أو لنقل، بلغة راولز، تتأسس «وجهات نظر شاملة للخير». وتصبو الأهداف التفاوضية إلى تحقيق الغايات الاجتماعية الآتية:

الحرية الدينية وحماية الممارسات الطقوسية للأفراد خارج كل إكراه قسري اعتقادي.

ترسيخ قيم المساواة إزاء الأفراد وإزاء قناعاتهم الدينية المختلفة.

ترسيخ مبدأ الإنصات للإثنيات كافة، بغض النظر عن معتقداتهم الدينية، أو اللادينية، أو المناهضة للدين. ويسمو فوق هذا الاختلاف مبدأ الأخوية حضناً اجتماعياً لتحقيق الخير الأسمى.

تعميق ثقافة الحياد، بوصفها ثقافة سياسية يجب أن تسلكها الدولة، دون إبداء الميل نحو جهة عقائدية يمكن أن تحوز امتيازاً دينياً رسمياً. فحياد الدولة يعني عدم الميل لأية قناعة دينية، أو غير دينية، لدعمها أو تبنيها.

إن المداخل الأساسية لتحقيق هذه الأهداف تتطلب «ثقة متبادلة» و«التزاماً قوياً»؛ لأن المجتمعات الحرّة ليس لها من خيار، سوى أنها مجبرة على «العيش في إطار إجماع متداخل»⁴⁶.

44 آهيمسا (ahimsa): معتقد ديني وفلسفي يجمع بين الهندوسية والبوذية؛ ويعني حرفياً: «لا للعنف». ينظم علاقة السلم والمحبة والتعاطف بين الكائنات الحية دون حدوث جروح أو أذى، كما أنه يحيل إلى الفضائل الأخلاقية الكبرى.

45 Jocelyn Maclure, Laïcité et liberté, op.cit., p. 20

46 Taylor Charles, 'Why we Need a Radical Redefinition?', in Eduardo Mendieta and Van Antwerpen, 'Power of Religion in The Public Sphere,' (Columbia University Press, 2011), p.48

يلخص تايلور رؤيته الشاملة للمجتمعات في العصر العلماني بالقول: إن العلاقة بين الدين والعلمانية لم تعد تتحدّد في إطار أفول الدين من الفضاء العمومي، أو فصل الكنيسة عن الدولة، أو خصوصية الحقل الديني؛ لأن الإقرار بهذه المظاهر يعني اختزال «الصعوبات الأساسية في التعامل مع المشاكل، وفق أنموذج خاطئ في أذهاننا يقوم على الاعتقاد بأن العلمانية تعني العلاقة بين الدين والدولة، في حين أن الأمر يتعلق، في الواقع، بمدى الاستجابة (الصحيحة) للدولة الديمقراطية إزاء مشكلة التعدد»⁴⁷. ومن هنا، الدولة مطالبة ببناء استراتيجية منظّمة ومحكمة لتدبير التعدد الأخلاقي، على اعتبار أن التعدد الأخلاقي بات من أهم الانشغالات الكبرى ليس للدولة فحسب؛ بل كذلك للفلسفة السياسية المعاصرة.

إن المشاكل التي تعانيها فرنسا من جرّاء سوء تدبير التعدد الأخلاقي (الحجاب) يعود سببها إلى فكرة الفصل الحادّ والصارم بين المؤسسات الدينية والسياسية. فأنظمة الفصل تسقط في تناقض ذاتي بين احترام مبدأ الحرية العقائدية والعلامات الدينية، وبين علمانية متشدّدة صمّاء. يرى تايلور أن علمانية الفصل والحياد، التي تنهجها فرنسا، لم تتحقّق أبداً على أرض الواقع؛ فمثلاً تمنع السلطات الفرنسية الحجاب، وفي الوقت نفسه تمول المؤسسات الدينية بنسبة (85%) على عكس المقاطعة الكندية كيبيك، حيث يقلّ التمويل إلى (60%)، أو تمنع حمل الرموز الدينية، وفي الوقت نفسه تسمح للرهبان بزيارة السجون والمستشفيات لتلاوة تراتيل على حالات من الوفيات... وللخروج من هذا المأزق العلماني، يرى تايلور أن التصور الليبرالي التعددي يجب أن يُبنى على حياد المؤسسات، وليس على حياد الأفراد. فالفرد لا يمكن أن يتنازل عما يشكل تناغماً وانسجماً مع هويته الدينية، أو مع إشارات الدين. فالإيمان لا بدّ من أن يتمظهر في ممارسة الشعائر الدينية سلوكاً وفعلاً. ومن ثمة، لا يمكن مطالبة الفرد بإبعاد ما يعتقد به من قناعات إيمانية من الفضاء العمومي؛ لأن «المواطنين، من حيث هم أفراد، هم أحرار في إظهار انتمائهم الديني في الفضاء الخاص كما في الفضاء العام»⁴⁸؛ لأن «فكرة «إبعاد الدين» من هذه الفضاءات أمر مشبوه أخلاقياً»⁴⁹. أمّا المؤسسات، فإنها مطالبة بأن تظهر واجب الاحترام لمبدأ الحياد، وضمان احترام مبادئ المساواة وحرية التفكير. ليس من حقّ أيّة مؤسسة أن تميل إلى تعزيز، أو دعم، أو تبني اعتقاد ديني، كما حصل في كندا قبل تبني قانون (95/ 2005). ولهذا السبب، يجب فهم العلاقة بين الدين والعلمانية في إطار ممارسة سياسية تدرك كيف تدبر التنوّع وفق مبادئ أخلاقية، وليس وفق مبادئ الفصل المؤسّساتي؛ لأن «غاية التصور

47 Ibid., p. 36

48 Jocelyn Maclure, Charles Taylor, Laïcité et liberté, op.cit., p.53

49 Ibid., p.57

الليبرالي والتعددي للعلمانية هي مساعدتنا على ضبط الصراعات الإثنية والسياسية المرتبطة بتنظيم التعدد الأخلاقي والديني للمجتمعات المعاصرة».⁵⁰

إن السؤال: ماذا يعني أن نعيش في عصر علماني؟ سؤال أساسي افتتح به تايلور مشروعه الفلسفي، وحاول أن يجد له مسوّغاً عقلانياً. بالكيفية نفسها حاول هابرماس أن يدشّن رؤيته الفلسفية إزاء العلاقة بين الدين والعلمانية، بسؤال لا يقل أهمية عن سؤال تايلور، وهو: ما المقصود بمجتمع ما بعد علماني؟

يعرّف هابرماس المجتمع ما بعد العلماني: هو ذلك المجتمع الذي «يلائم ذاته مع وجود دائم للجماعات الدينية، حيث المحيط الاجتماعي مُعلّم بشكل متزايد»⁵¹. فمن خلال هذا التعريف، ندرك أن المجتمع ما بعد العلماني يحيل إلى «تغيير في الوعي»، سواء، أكان وعياً دينياً، أم وعياً علمانياً.

ولمقاربة هذا الفهم بشكل أوسع، لا بدّ من الوقوف عند محطة رمزية تحمل دلالات مهمة، يتعلق الأمر بلحظة تاريخية جمعت كلّاً من هابرماس والكاردينال جوزف راتسنغر (البابا بندكتس XVI) بدعوة من الأكاديمية الكاثوليكية في ميونيخ سنة (2004). وتقوم أهداف هذه الدعوة على تنظيم مناظرة بين ممثل الاتجاه العقلاني وممثل الاتجاه الديني حول موضوع «الأسس الأخلاقية ما قبل السياسية للدولة الحرة».

يظهر، من خلال هذا اللقاء، أن الهواجس التي تشغل الكنيسة الكاثوليكية هي نفسها التي تشكل موضوع اهتمام ومعالجة من قبل الخطاب العقلاني المعلمن؛ يتعلق الأمر بالقضايا الأخلاقية والسياسية والعلمية والدينية. فالاهتمامات باتت مشتركة، سواء بالنسبة إلى المؤمنين، أم غير المؤمنين. وطبيعي أن تقام حوارات مشتركة في الفضاءات العمومية للمجتمعات ما بعد العلمانية. ويُفترض في هذه اللقاءات الانفتاح على كل الروافد التضامنية والقيم الثقافية، من أجل «تحديث الوعي العام»⁽⁵²⁾، وبناء معايير وتصورات عقلية وروحية جديدة. لكن، هذه التطلعات لا بدّ لها من قنوات منهجية تُعهدُ إليها مسؤولية البناء اللغوي والرمزي، حتى تتمكن من بسط تأثيراتها على كل الطبقات المجتمعية، سواء منها المتدينة أم اللامتدينة.

مارس الخطاب الليبرالي علوّاً منهجياً على الخطاب الديني، تحت حجة أن التبريرات العقلية توظف المنطق والحجة ومبدأ الإقناع، في حين أن التبريرات الإيمانية ينقصها الاستعمال العقلي والتماسك المنطقي. ونفهم، من هنا، إلى أيّ حدّ تقرن النظرية الليبرالية المواطنة بالعلمانية، وهذا الاقتران يفتح إمكانيات تبريرية مهمّة أمام الفضاء العمومي الليبرالي؛ لأن الخطاب العلماني ينتمي إلى «سياق

50 Ibid., p.55

51 Habermas, Europe The Faltering, op.cit., p. 63

52 هابرماس (يورغن) وراتسنغر (جوزف)، جدلية العلمنة: العقل والدين، تعريب وتقديم حميد لشهب، جداول، لبنان- بيروت، 2013، ص 60.

الافتراضات، وإلى المقاربة الفلسفية التي تتميز عن أي شكل من أشكال التقليد الديني، كما أنها لا تتطلب الحصول على العضوية داخل جماعة المؤمنين»⁵³. في حين أن الفضاء الديني الخاص تعوزه الإمكانيات العلمية؛ لأنه لا يمثل «مجالاً للنمو الحيوي داخل الحداثة»⁵⁴.

وعلى الرغم من أن الخطاب العلماني شيد أنساقه على أركان الفلسفة الذاتية، لم تصمد أمام متغيرات ثقافية محلية وكونية. فالخطاب العلماني ظل ساكناً ثابتاً إزاء مقولات صماء تحولت إلى أخاديد وشقوق في بنيات تفكيره، بفعل الصراعات الدينية، وبفعل امتداد رقعة الجماعات والطوائف الدينية.

في هذا السياق، لم تعد المؤسسات الدينية بمنأى عن التدخل العمومي في القضايا الكبرى التي تقلق مستقبل الإنسانية، فقد أصبحت هذه التدخلات تنفذ بشكل كبير داخل الأوساط الاجتماعية، وتمارس تأثيراً واسعاً في صفوف الرأي العام. ويعود هذا الاهتمام إلى أن «الجماعات الدينية أخذت، أكثر فأكثر، دور تأويل الحياة السياسية للمجتمعات المعلمنة»⁵⁵. بمعنى آخر، إن التأويلات الدينية للمشاهد السياسي وجه نقدي حاد لمسار تدميري، يتولى مسؤوليته العقل الذي أطاح بسلطة الدين، ورسم له حدود الفعل والكلام. فعودة الدين هي عودة الروح إلى حادثة منهوكة بفعل انسداد الأفق وضبابيته.

لقد انغمس الخطاب الديني في سؤال البيئة والإجهاض والاستنساخ والموت الرحيم والتعديل الجيني والزواج المثلي... وكلها قضايا ساهم، من خلالها، المكون الديني بإعادة تشكيل الرأي العام. وهذه إشارات موجّهة إلى معظم الليبراليين الذين «يقاربون الفضاء العمومي بمثالية عقلانية تقصي التبريرات الدينية، لكونها لا عقلانية»⁵⁶. إن فعل الإقصاء، الذي مارسه الفضاء العلماني منذ عقود، وصل إلى أفق مسدود، بسبب تعب أصابه من جرّاء سوء تصحيح مساره العقلاني.

ووعياً منه بهذا المأزق الليبرالي، رأى هابرماس أن مفهوم الفصل لا يخدم العلاقة بين الدين والعلمانية في مجتمع ما بعد علماني. يلتجئ هابرماس إلى استخدام صيغة جديدة بدل الفصل تفتح آفاقاً تكاملية، يتعلق الأمر بمفهوم «الترجمة»، أو «النقل»؛ فمفهوم الترجمة يوحي بأن المسافة بين الدين والعلمانية مسافة دائبة. كيف يرسم هابرماس العلاقة بين الدين والعقل من خلال مفهوم الترجمة؟

53 'Dialogue: Jürgen Habermas and Charles Taylor,' in Eduardo Mendieta, eds., 'The Power of Religion in the Public Sphere,' (Columbia University Press, 2011), p.61

54 Ibid., p.77

55 Habermas Jürgen, Qu'est-ce qu'une société Post-séculaire?, op.cit., p.7

56 Calhoun Craing, 'Secularism, Citizenship and the Public Sphere,' in Craing Calhoun; Mark Juergensmeyer and Jonathan Vanantwerpen, eds., 'Rethinking secularism,' (Oxford University Press, 2011), p.75

يدفع المجتمع العلماني قضاياه إلى فضاء عمومي عقلي يقوم على الحجة والإقناع، وتقديم تبريرات منطقية يستوعبها المواطن بسهولة. تحتمي النظرية الليبرالية بهذه السيرورة الإجرائية؛ لأنها مزودة بأنساق فرعية تجدد ثقافتها الحداثية. ولطالما نجد البناء الليبرالي قد شيد أركانه الفلسفية على مفاهيم محايدة حسمت مع بناءات تقليدية ميثاقية. ولذلك، إن اللجوء إلى صيغة النقل، أو الترجمة، يُعدُّ مخرجاً لبناء علاقة متكافئة ومتبادلة بين الدين والعقل. إن حضور الخطاب الديني داخل الفضاء العمومي بات ضرورياً، ولا سيما أمام العودة القوية للدين. ولكن لتسييد هذا النوع من الخطاب، وقبوله، والتفاعل مع مضامينه، لا بدّ من أن «يحتاج الخطاب الديني إلى الترجمة في الفضاء العمومي، إذا كان محتواه يستعصي على التبرير، وعلى صياغة القرارات السياسية الملزمة التي هي قابلة للتنفيذ من قبل القانون»⁵⁷. إذن، لا بد للمواطن العلماني من أن يستقبل خطاب المواطن الديني من خلال الترجمة، ليتمكن من فهم مضمونه؛ أي ترجمة الخطاب الديني إلى الخطاب العلماني من أجل تشكيل الإرادة السياسية للرأي العام. وفي إطار المساعي المتبادلة لخدمة الثقافة العلمانية الليبرالية، وتسهيل التقارب بين الفضاء الديني والفضاء العلماني، يمكن «للمواطن العلماني أن يجتهد من أجل ترجمة الدراسات الدينية المهمّة إلى لغة عمومية واضحة بالنسبة للجميع»⁵⁸. وعن كيفية الترجمة من لغة دينية إلى أخرى علمانية، يسوق لنا هابرماس المثال الآتي: «خلق الله الإنسان على صورته على صورة الله خلقه ذكراً وأنثى خلقهم» (سفر التكوين، الإصحاح 1: 27). يستلزم النقاش داخل الفضاء العمومي ترجمة الإصحاح، حتى يكون لهذه المساهمة مكانها في القرارات التبريرية. نفهم من الإصحاح أن المشبه هو الإنسان، والمشبه به هو الله؛ فالإنسان شبيه بالله. ولكي تشبه الكائنات الإنسانية الصورة الإلهية، يجب أن تكون حرة؛ فالكائنات الحرة شبيهة بالله. والتطابق على مستوى الشبه يعني أن «الله يُلزم الإنسان أن يكون حراً»⁵⁹، ليرقى إلى مستوى هيئته. فالترجمة، التي يلتقطها العلماني من داخل الفضاء العمومي، تعني أن الشبه يفيد «الكرامة الإنسانية» و«حرية الإرادة» و«فكرة الاستقلالية»، وكلها «اقتراحات علمانية منبثقة

57 'Dialogue: Jurgen Habermas and Charles Taylor, op.cit., p.64

58 هابرماس يورغن، جدلية العلمنة، مصدر سابق، ص 63.

59 Habermas Jurgen, The future of Human, op.cit., p.115

من التصوّر الكانطي للاستقلالية، أو من بعض التأويلات المتعلقة بحقوق الإنسان»⁶⁰. صحيح أن الترجمة⁶¹ قد تفقد النص بعض معانيه الدلالية (المثال الذي أوردناه سابقاً من سفر التكوين أفقد المعنى الدلالي لمفهوم «الخلق») لكن هذا لا يعني، في تقدير هابرماس، «فقدان بؤرة المضمون الدلالي للنص»⁶².

إن المجتمع ما بعد العلماني، يدافع عن حضور واستمرارية التصوّر الديني في الفضاء العمومي، من خلال بناء علاقة تفاعلية ومواطنة مشتركة واعتراف متبادل. ولتعزيز هذا المشترك الليبرالي، لابدّ للوعي الديني من ممارسة «التأمل الذاتي»، حتى يتمكن من تغيير وعيه الذي تبلور مع «ظهور العلم الحديث، وانتشار القانون الوضعي والأخلاق الدنيوية»⁶³. يجب على الوعي الديني في المجتمع ما بعد العلماني أن يطور مواقفه الإبتستميّة تجاه مبادئ دستور الدولة، وتعدد الديانات، والأخلاق الدنيوية، وسلطة العلم، ومساواة الأفراد... وعلى هذه الأرضية؛ أي أرضية المواطنة الديمقراطية، يجب على المعتقد الإيماني أن يتلاءم ذاتياً مع النسق الليبرالي. ولتحقيق هذا الرهان يقترح هابرماس ما يسميه «سيرورة التعلم».

إن اللقاء، الذي جمع هابرماس والكاردينال جوزف راتستغر، يلتقي في جوانب عديدة على مستوى صياغة التقارب بين الدين والعلمانية. ومن ضمن حلقات التقارب، التي تشكل المربط الأساسي، هناك «العلاقة المتبادلة بين العقل والإيمان والاعتراف المتبادل بينهما». وكذلك «التعلم المتبادل بين الدين والعقل في المجتمع ما بعد العلماني». ثم، «توسيع العلاقة الثنائية بين الدين والعقل إلى علاقات متعددة مع ثقافات أخرى».

60 Dialogue: Jürgen Habermas and Charles Taylor, op.cit., p.63

61 لقد حدث حوار بين هابرماس وتاييلور حول «قوة الفضاء الديني»، وخلال هذا الحوار وقع اختلاف بينهما حول مسألة ترجمة الخطاب الديني إلى الخطاب العلماني. انتقد تاييلور أطروحة هابرماس، مذكراً إياه بصعوبة التمييز بين الأخلاق والدين، بين المقدس والدنيوي. فالخطاب الديني لا يتطلب ترجمته إلى لغة علمانية؛ لأنه خطاب موجه إلى جماعة تتفاعل معه، وتستوعبه، وتعيش تجربتها الإيمانية الروحية في حضرته، كالقول، مثلاً: «رؤية العذراء أو سانت تريز». ولذلك، إن عملية الترجمة ليست ضرورية؛ لأن الإحالة الروحية تمس حياة بعض الأشخاص. ومن ثمة، يتساءل تاييلور: لماذا يجب معاملة هذه الإحالات بشكل خاص؟ أحياناً يصعب وضع حدود بين الخطابين، ويصعب معه تحديد الانتماء الفكري والإيديولوجي للشخص؛ أهو كاثوليكي، أم بروتستانتي، أم مسلم، أم يهودي، أم غير متدين... هذا ما يعكسه المثال الآتي: «أدافع عن حقوق الإنسان لأنه خلّق على صورة الخالق». فهذا المثال، بقدر ما يقع خارج الحقل الديني الخالص يقع خارج الحقل الدلالي العلماني المحض، لكن المثال قد يحمل إحالات متعددة تجمع بين الديني والعلماني. الأمر نفسه يشير إليه كانط في خاتمة كتابه (نقد العقل العملي) عندما يقول: «شيطان يملأ نفسي إعجاباً وإجلالاً متجدداً ومتعاضداً على الدوام كلما أنعمت التفكير والتأمل فيهما؛ السماء المرصعة بالنجوم من فوق، والقانون الأخلاقي في داخلي». فهذا المثال الكانطي يوضح إلى أي حدّ تصعب ترجمة الخطاب الديني؛ لكونه يتمازج في داخله خطاب علماني، ولا سيما أن المفاهيم الكبرى للعلمانية، مثل الحرية والتحرر...، كبرت وتطوّرت في حضن الخطاب الديني. ثم، لا ننسى خطابات مارتن لوتر كينغ حول الديمقراطية والدستور وحقوق السود... مع أن الرجل يحمل مشاعر دينية قوية، والمتلقي لم يكن في حاجة إلى ترجمة، أو إلى تجربة دينية خاصة، لفهم مقاصد خطاب كينغ.

62 Habermas, Retour sur la religion, op.cit., p. 38

63 Habermas Jürgen, Religion in Public Sphere, European Journal of Philosophy 14: 1. Polity. (2006), p.13

إن «سيرورة التعلم» ليست أحادية الجانب، بل ثنائية الأبعاد، تشتمل على الخطاب الديني والعلماني. في هذا الصدد يقول هابرماس: «ما أقترحه هو أن تفهم اللائكية الثقافية والمجتمعية كسيرورة⁶⁴ تعلم مزدوجة يكون في حاجة إليها أتباع تقاليد الأنوار والتعاليم الدينية على حدٍ سواء، للتفكير في حدود تخصصهما». فماذا يقصد هابرماس بسيرورة التعلم؟

يدعو هابرماس إلى تأسيس مبدأ «احترام متبادل» بين أعضاء مجتمع مدني ينتمون إلى ثقافات مختلفة، سواء أكانت دينية أم لا دينية. فالمواطنون مطالبون بإبداء احترام متبادل بعضهم تجاه بعض، بوصفهم أعضاء مجتمع سياسي أحراراً ومتساوين، من خلال تضامن مدني في جماعاتهم السياسية. فالفضاء العمومي بوصفه وسيلة تشاورية وإجرائية يتطلب من المواطنين تبرير مواقفهم وحججهم للآخرين بخصوص «قوانين وأحكام قضائية وقرارات وتدابير في لغة متاحة لجميع المواطنين»⁶⁵. فهذا الفعل لن يتم إلا من خلال احترام مبدأ المساواة في التبرير بين الجميع، وهي صيغة للوصول إلى إجماع إرادات مشتركة بين الأعضاء (مؤمنين وغير مؤمنين). وتضفي صيغة الإجماع على الإرادة الديمقراطية الجماعية طابع الشرعية والنزاهة.

يمكن أن نتصور أن للدولة إمكانات للتدخل بقصد حماية التوازنات الاجتماعية، كما يمكن أن تتولّى مهام تنظيم العلاقات الدينية بشكل يضمن الحياد وعدم الميل إلى أية جهة عقائدية. لكن هابرماس يرى أن هذه الإمكانيات، التي تترجم مصالحاً بين الدولة من جهة، والمجتمع المدني والثقافات المختلفة من جهة أخرى، «مصالحة مؤقتة وغير كافية»⁶⁶. فالتحولات الإيستمية، التي يُراهن عليها هابرماس، لا تعود إلى سلطة الإكراه القانوني؛ بل إلى سلطة أخلاقية تتجسّد في إطار «سيرورة تعلّم تكاملية»، وفي إطار أخلاق مواطنة متساوية. وإذا حدث ما يتنافى مع هذه الأهداف من توتر «واضطدام معسكرات أصولية وعلمانية، فإن الأمر يعود إلى عجز التعلّم»⁶⁷ أساساً، وليس إلى شيء آخر.

تفترض «سيرورة التعلّم» الديني والعلماني الانفتاح على قضايا مهمّة، مثل: الإجهاض، الموت الرحيم، البيئة، زواج المثليين، إلغاء عقوبة الإعدام، الاختيار الجيني... وهي قضايا تشغل اهتمامات المواطن. فالخطاب الديني مُطالب بإبداء الرأي وتحديد موقفه، وبالقدر نفسه الخطاب العلماني مطالب بأن يساهم بأفكاره وتصوراته، وهذا الفعل المزدوج يندرج في إطار «سيرورة التعلّم»، ويدفع في اتجاه تشكيل رأي

64 ترجم حميد لشهب مفهوم (Learning Process) بـ «سيرورة التعلم»، وهو المفهوم الذي استخدمه هابرماس في مناظرته مع الكاردينال جوزف راتسنغر، في حين أُفضّل ترجمة هذا المفهوم بـ «سيرورة التعلم». فالسيرورة (Becoming) تعني انتقال الشيء من حالة إلى أخرى في إطار حركة تطورية؛ أمّا السيرورة (Process)، فتعني مجموعات من التعلّات والإجراءات والعمليات تنمو ببطء، وتقضي إلى نتيجة معينة. ففي كتابات هابرماس باللغة الألمانية يستعمل (Lernprozess)، وباللغة الإنجليزية يستعمل (Learning Process).

65 Habermas Jürgen, Religion in Public, op.cit., p.5

66 Habermas Jürgen, Europe The Faltering, op.cit., p.67

67 Habermas Jürgen, Religion in Public, op.cit., p.18

عام ديمقراطي. من هنا، نفهم أنه «يمكن للمجتمع العلماني وللدین، على حدٍ سواء، إذا ما فهما علمانية المجتمع كصيرورة تعلّم متكامل، أن يقدم مساهماتهما فيما يتعلق بالمواضيع التي يختلف عليها الناس في الحياة العامة، وكذلك، ولأسباب عقلية، أن يأخذ كل واحد منهما على محمل الجد»⁶⁸.

لم يكن كازانوفاً بمنأى عن هذا النقاش الدائر في الأوساط الأكاديمية؛ ففي كتابه (الأديان العامة في العالم الحديث) استأثر باهتمامه دخول الدين في الفضاء العمومي بكثافة، وكسب بذلك نفوذاً مهماً. ووفق هذه الرؤية السياقية الجديدة، طرح كازانوفاً سؤالاً: هل يمكن تعميم الدين؟

يناقش كازانوفاً مأزق الحداثة العلمانية، عندما قامت بالفصل بين الفضاء الخاص والفضاء العام، حيث «ظهرت النظريات المعلمنة بوصفها تفسيرية لهذه السيرورة التمايزية، وتحرير العلماني من الديني»⁶⁹. لكن هذا التقسيم، على الرغم من قوّته السحرية على مستوى «صنع» الحداثة، شديد الغموض. ومن هنا يمكن أن نتساءل، كيف تشقّ الحداثة طريقها نحو أفق ضبابي؟ أو لنقل، لماذا أقامت الحداثة معاييرها على صرامة منهجية غامضة؟ فالدين من أكثر الظواهر الاجتماعية انفلاتاً من كل التحديد، أو التصنيف، ولا يخضع للمنطق التجريبي، منطق الصدق أو الكذب. فلماذا اختزلت الحداثة العلمانية الدين في وظيفة اجتماعية خاصة، شأنها شأن تدبير شؤون المنزل؟ لماذا ظلّ احتكار الفضاء العام من دعاوى الصلاحية العلمانية؟

لمقاربة هذه الأسئلة، يحاول كازانوفاً أن يقدم تعريفاً عن سؤال: ما المقصود بالتعميم؟ يقول: إن «ما أدعوه «تعميم» الدين الحديث هو العملية التي يتخلّى بواسطتها الدين عن موقعه المحدّد في النطاق الخاص، ويدخل النطاق العام غير المتمايز للمجتمع المدني، من أجل المشاركة العملية في المسيرة المتواصلة للمعارضة والشرعية الخطابية، وإعادة رسم الحدود»⁷⁰. والتعميم، بهذه الكيفية، لا يتبع خطاً متصلاً للوصول إلى غايته، ولا يمكن اعتباره حداً فاصلاً بين مرحلة وأخرى. فالتعميم، الذي يقصده كازانوفاً، بمثابة «إحياء التقاليد الدينية وإعادة تشكيلها، واضطلاع تلك التقاليد الدينية تحديداً... بأدوار عامة»⁷¹. فهل هذه رغبة أملتتها شروط ذاتية لرجال الدين قصد الولوج إلى الفضاء العام؟ أم هل هناك شروط موضوعية تجاوزت سلطة الحضور العلماني، واستدعت عودة الدين إلى الفضاء العمومي؟ يصعب تقديم إجابات وفق ثنائية الذات والموضوع؛ لأن عودة الدين هي «عودة الروح» إلى شرايين الوجود الأخلاقي؛ عودة قد يطول انتظارها، ولكنها من المؤكّد قادمة؛ لأن قدر الحداثة مصاحبته الدائمة للدين. عودة المقدّس تأتي في سياق يُعلن فيه عن

68 جدلية العلمنة، مصدر سابق، ص 60.

69 Casanova José. 'The Secular, Secularizations, secularisms,' in Graig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan Vanantwerpen, eds., 'Rethinking Secularism,' (Oxford University Press, 2011), p.56

70 كازانوفاً، الأديان العامة، مصدر سابق، ص 99.

71 المصدر نفسه، ص 334.

أهداف متعددة: من أجل دحض طوباوية عصر التنوير، وتحرير الدين من أسر الفضاء الخاص، وممارسة التأثير على الرأي العام، وبلورة قناعات وقرارات سياسية، وتبني دور المعارضة. وخلاصة القول إنها عودة تدرج في إطار إعادة تحديد موقع للدين، من خلال مد جسور التعاون مع المجتمع المدني ومع مبادئ الدستور، ومع أسس العلمانية. فالدين يعلو على أيّ واقع خاص، إنه يتعايش مع قيم مجتمعية جديدة، ومع الحريات الفردية. إنّ قدرة الدين تكمن في استيعابه المعايير السياقية الحداثيّة. ويمثل تدخله في الفضاءات العمومية للمجتمعات الحداثيّة إشارةً إيجابيةً للتعايش مع التعددية الثقافية والاجتماعية وأنماط التفكير الجديد. وبهذا، ينسلخ الدين عن وظيفته الاجتماعية التقليدية، بوصفه مكوناً ينتمي إلى مجال خاص. تتجلى قدرة الدين في استيعاب متغيرات نسقية للحداثة، وفي بلورة استراتيجية القوة في الفضاء العمومي وفق العناصر الآتية:

حماية الحريات الفردية والجماعية للمجتمع المدني الديمقراطي من شطط الدولة في استعمال السلطة.

المساءلة الأخلاقية للسياسات الحكومية في مجال السباق نحو التسلّح والعدالة الاقتصادية ونظام السوق.

حماية حياة الأفراد من تدخل الدولة الإداري والقانوني، والأمثلة على ذلك «تتجلى في التعبئة العامة لما يُعرف بالأغلبية الأخلاقية والموقف الكاثوليكي العام من قضية الإجهاض دفاعاً عن «حقّ الحياة»».⁷²

أمام هذه المساهمات التاريخية للدين في تحديث العلمنة الحديثة، ألا يجدر بنا، من باب صياغة أطروحة معارضة، أن نفترض فرضية تقول إن تعميم الدين جاء بغرض نفس القيم العلمانية؟ نعتقد أن هذه الفرضية لا تتسق مع منطق العودة، ولا سيّما أن الدين دشّن مشاريع كبرى تخصّ الإصلاح الديني في القرون الوسطى، وساهم على إثرها في نشأة الدولة الحديثة، وتطوّر الرأسمالية، وإنجاز الثورة العلمية الحديثة. إن الدين لا يُعيد إنتاج إلا ما يتسق مع ذاته الحداثيّة، ويهجر ما يتعارض مع نظرية العلمنة؛ إذ «أوافق - يقول كازانوفا- على أن ديناً تبني جوانب نقد الدين التنويري الرئيسة هو، اليوم، في موقع يخوّله الاضطلاع بدور إيجابي في مواصلة سيرورات العقلنة العملية، وأن تقليداً دينياً يعيد صياغة علاقته الخاصة بالحداثة، عبر دمج الأبعاد الثلاثة لنقد الدين التنويري انعكاسياً (النقد المعرفي للآراء الدينية التقليدية، والنقد الأخلاقي العملي لإيديولوجيات الشرعنة الدينية، والنقد الذاتي التعبيري للزهدية والاعتراب الدينيين)، قد يُسهم في إعادة إحياء النطاق الحديث العام. فيما يدعم، علناً، قيم الحداثة المقدسة؛ أي الحياة الإنسانية والحرية».⁷³

72 المصدر نفسه، ص ص-90 91

73 المصدر نفسه، ص 343

فموقع الدين في الفضاء العمومي هو إعادة تشكيل جوانب من الحداثة، أو جوانب من فشل التنوير. وعلى هذا الأساس، لا بدّ من وجود أديان عامّة على مستوى المجتمع المدني؛ إذ لا يتسق مع منطق الحداثة وجود أديان عامّة على مستوى الدولة (كنائس دولة معترف بها)، وإلا حدث تشويه حداثّة الدين وحداثة الدولة. إن وجود «الأديان العامة وحدها على مستوى المجتمع المدني تتناغم، في نهاية المطاف، مع المبادئ ذات النزعة الكونية الحديثة، ومع البنى المتميزة الحديثة»⁷⁴. تضطلع الأديان، على المستوى المدني (الأديان المدنية)، بأدوار مهمّة للتصدي لمشاريع منافية لكرامة الإنسان وأخلاقيته (الحركة المناهضة للإجهاض)؛ فالواجهة المدنية ركن أساسي لتأثير الخطاب الديني في القنوات المشتركة. وبما أن المجتمع المدني نبذ مفهوم السيادة المغلقة، وامتدّ حركةً كونيةً، من خلال أشكال التضامن، لمناهضة مشاريع ليبرالية أداتية، فإن الأديان العامة تتسق مبادئها مع هذه النزعة المدنية الكونية دون ميل طائفي أو مذهبي.

ما تجدر الإشارة إليه هو أن مسارات الأديان العامة تنحو نحو تبني مبادئ مُعلمنة كونياً؛ وهذا الأمر لا يحدث إلا عبر سيرورة متدرّجة وبطيئة. في البداية تبدي الأديان مقاومة شديدة للأخلاقيات الجديدة، وفي النهاية تجد ذاتها أمام خيار تبني هذه الاختيارات واجباً مدنياً أخلاقياً، وتلك إشارة مهمة تعكس درجة الملاءمة والتكيف مع مطالب المجتمع المدني والمبادئ الكونية، كالحقوق الفردية وحرية التدين والاستقلالية الفردية وكرامة الإنسان... تحتضن الأديان العامّة هذه القيم بوصفها «مبادئ مؤسّسة على الوحي المسيحي»⁷⁵.

هل للعلمانية أفق كوني؟

لقد لفت انتباهنا، من خلال مقاربتنا لهذه النصوص المهمة بالعلاقة بين الدين والعلمانية، أن هناك أواصر متينة تشدّ نسيجها؛ تكاد تكون هذه النصوص تنتمي إلى قرابة دموية واحدة، والاختلافات التي تظهر بينها، من حين إلى آخر، ليست سوى اختلافات عائلية لا تفسد للودّ قضية. ويبدو أن البؤرة الأساس التي تجمع خيوط الإشكال والمعالجة، تعود إلى البنية الليبرالية بوصفها نسقاً عقلياً يسمح بولوج سلس للقيم الأخلاقية الحداثيّة. ومن ثمة، إن الديموس (Demos) يتأسّس على وحدة متجانسة ثقافياً ولسانياً ودينياً. تختزل «سيرورة التعلّم»، التي اقترحها هابرماس، مسافة الاندماج في بنية التجانس الليبرالي الذي يقوم على مصفوفات مفاهيمية عقلانية. في السياق نفسه، يقترح تايلور مفهوم «المخيال المشترك» الذي يعكس عمق الوحدة التجانسية الاجتماعية. كما أن كازانوف لا يمثّل استثناء؛ إذ إنّ فكرة التعميم لا تشمل سوى القنوات

74 المصدر نفسه، ص 327

75 Casanova, The Contemporary Disjunction, op.cit., p.127

الدينية المشتركة. ويبدو أن كلاً من هابرماس وتايلور وكازانوفا يقع تحت تأثير السياسة الأخلاقية لراولز. إذاً، ما محدّدات هذه السياسة؟ وما منطلقاتها؟

ينطلق راولز من سؤال أساسي هو: هل يمكن لمجتمع ليبرالي أن يصير ممكناً؟

ينتطلع راولز، من خلال هذا السؤال، إلى بناء علاقات كونية بأبعاد مثالية وفق قيم معيارية ليبرالية. إنها رهانات أساسية لإدماج العضوية السياسية في الكونية.

تتصف الشعوب الليبرالية بدرجة كبيرة من المعقولية⁷⁶، كما أنها تتصف بشروط الاكتمال الذاتي؛ لأنها تحوز مبادئ أساسية للمنطق الليبرالي، وهذه المبادئ يمكن ترتيبها كالآتي:

مبدأ مؤسساتي: يتجلى في وجود حكومة ديمقراطية دستورية تتولى خدمة مصالح الشعوب.

مبدأ ثقافي: المقصود به: وجود مواطنين يتوحدون في إطار «تعاطف مشترك».

مبدأ أخلاقي: المراد منه: وجود تصوّر أخلاقي وسياسي للحقّ والعدالة.

إن تصافر هذه العناصر في وحدة موضوعية يجعل من الشعوب الليبرالية تتبوأ درجة من «اليوتوبيا الواقعية» المتصالحة مع شروط سياسية واجتماعية. وهذه الشروط ليست سوى قيم الحق والعدالة، وقد انبثقت من تصور سياسي ليبرالي. والمواطنة، بهذا المعنى، تتماهى مع مقاصد ومعاني الديمقراطية والدستورية الليبرالية، ومع مؤسساتها السياسية. لا يصنع الاختلاف لنفسه فضاءً خارج التصور السياسي للعدالة وللنظام الدستوري الليبرالي؛ لأن الوحدة السياسية للشعوب الليبرالية، بأطرافها كافة، متجذّرة أساساً في «تصور سياسي معقول للحقّ والعدالة مثبت من طرف إجماع متداخل لمذاهب شاملة»⁷⁷. وهذا يعني أن الوحدة لا تُقاس بوحدة الانتماء الديني، أو الأخلاقي، أو اللغوي... بوصفها قيمةً حضاريةً مشتركةً سيادياً؛ لأن «التعاطف المشترك» يقوم على أسس ليبرالية تتميز بمعقوليتها وعقلانياتها.

صحيح أن الوحدة لا تصنعها المعتقدات الشاملة، سواء أكانت دينية، أم أخلاقية، أم فلسفية؛ فهذه مجرد اعتقادات يحملها المواطنون؛ وقد تساهم، بدرجات متفاوتة، في توظيف القدرة على تدبير الاختلاف إزاء

76 يميّز راولز بين المعقولية والعقلانية، حيث تتقدّم الأولى، في سلم الأولويات، على الثانية، تحت مبرّر أن المعقولية شرط أساسي للوصول إلى اتفاقات تخصّص مبادئ الحقّ والعدالة. كما أن المعقولية تخصّص القرارات والأفعال والمعايير والمبادئ، حيث تكون مقبولة من طرف الجميع؛ لذلك كانت المعقولية فكرة أخلاقية حدسية، في حين أن العقلانية هي خاصية الأشخاص الأحرار والمتساوين، الذين يمثلون المواطنين. وتبدأ أسس عقلانيتهم في تبني، أولاً، الضوابط المعقولية.

77 Rawls John, The Law of People, with the Idea of Public Reason Revisited (Harvard University Press, 1999), p.16

قضايا وأشياء، لكن هذا لا يعني، في الوقت نفسه، أن هذه المعتقدات لا تساهم في ترسيخ أسس وحدة مجتمع يتميز بحسن التنظيم؛ إذ من شأن العدالة بوصفها إنصافاً أن تبلور معايير مشتركة تصبح معها هذه المعتقدات الشاملة عدالةً سياسيةً، وبهذا يكون «المفهوم السياسي [للعادلة] مؤيداً من العقائد المعقولة الدينية والفلسفية والأخلاقية، رغم تعارضها، والتي لها جسم مهم من الأتباع، والتي تدوم عبر الزمن من جيل إلى الجيل الذي يليه. وأعتقد أن هذا هو الأساس الأكثر معقولة للوحدة السياسية والاجتماعية المتوفرة للمواطنين في مجتمع ديمقراطي»⁷⁸. فالعدالة، بوصفها إنصافاً، هي نتيجة إجماع متداخل معقول للمفاهيم السياسية الكبرى، كالحرية (الدين)، والاستقلالية (الأخلاق)، والفلسفية (الفضائل).

في هذا السياق، ينتقد أسد أسطورة المفاهيم الليبرالية التي تطرح نفسها إمكانيةً وحيدةً كونياً، كالعدالة والمساواة والمناقشة الحرة وتداخل الإجماع والفضاء العمومي... وقبل الخوض في تفاصيل النقد، نتوقف عند سؤال أساسي لا يكف أسد عن طرحه: هل يمكن للمسلم أن يكون ممثلاً في أوروبا؟

عن هذا السؤال نتلقى جواباً واضحاً من طرف هابرماس مفاده أن «العديد من المجتمعات الإسلامية لا تزال بحاجة إلى الخضوع لهذه العملية التعليمية [سيرورة التعلم] المؤلمة»⁷⁹. تحت مبرر أن «المهاجرين المسلمين لا يستطيعون الاندماج في المجتمع الغربي ضدّاً على عقيدتهم الدينية، على اعتبار أن الاندماج مرتبط بالعقيدة الدينية»⁸⁰. إن الإقصاء من الفضاء العمومي ليس أمراً جديداً في فلسفة التواصلية الهابرماسية، لقد مارس هذا الإقصاء في حق المرأة والأقليات والطبقة العاملة والثقافة الشعبية... ويعني هذا أن الفضاء العمومي الهابرماسي ليس له صلاحية كونية؛ إذ إن من مقومات الكونية المنصفة الانفتاح خارج الحدود السيادية والدينية واللسانية والثقافية دون شروط إلزامية ليبرالية.

نعود إلى السؤال الذي طرحه أسد: هل يمكن للدولة الأوروبية أن تمثل أقليتها المسلمة؟ عن هذا السؤال نتلقى، هذه المرة، الإجابة من أسد، حيث يقول: إن «إيديولوجيا التمثيل السياسي في الديمقراطيات الليبرالية تجعل من الصعوبة، إن لم نقل من المستحيل، تمثيل المسلمين»⁸¹. وصعوبة التمثيل السياسي تأتي نتيجة نمطية المخيال السياسي الغربي الذي يختزن في جوفه فكرة «تطرف الدين الإسلامي» و«خطر الدين الإسلامي». ولذلك، يجد هابرماس في فكرة التوترات الجغرافية الإسلامية انتصاراً لفكرته، التي ترى أنّ العلمانية ملائمة، فحسب، للسيادات السياسية الليبرالية، التي تنعم بالاستقرار والرفاهية.

78 راولز، جون، العدالة كإنصاف: إعادة الصياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، 2009، ص9

79 Habermas Jurgen, The Faltering, op.cit., p.75

80 Ibid., p.71

81 Asad, Formation, op.cit., p.173

ينتقد أسد هذا التصور الذي يقف عند أحكام جاهزة، ويتجاهل الظاهرة الدينية في أبعادها السياسية والاجتماعية، كما يتجاهل «روابط بين الحركات المسيحية والقيم... من جهة، والعلمانية الاستعمارية الأوروبية من جهة أخرى»⁸². فالعلمانية الاستعمارية حرصت على خلق أوضاع مستقرة للرأسمالية، وعملت، في المقابل، على تدمير البنيات الاقتصادية والثقافية للآخر، كما أنها قسّمت العالم، بلغة كارل شميث، إلى عدوّ وصديق. في الواقع، تتجاهل هذه الأحكام الجاهزة أن اليهودية والمسيحية تحتلان مساحة الاعتراف في إطار الإسلام، بل تكتسيان «معيّار الصلاحية إلى جانب الإسلام»⁸³، على الرغم من أن «الإسلام يحتلّ موقعاً موحداً بوصفه خاتماً للأديان»، ثم على الرغم من التشويه الذي لحق باليهودية وبالمسيحية، ظلّ «الاختلاف محط اعتراف محفوظ» من طرف الإسلام. لم يقف الأمر عند هذا الحد، «فهناك مجتمعات قبل عصر العلمانية اعترفت بوجود معتقدات أخرى»⁸⁴. وعلى ضوء هذه الإشارات الإيجابية، ألا يمكن أن نتساءل حول الإمكانيات الهائلة التي تختزنها ثقافات الآخر لبناء كونية منصفة ومتوازنة؟ أ طرح هذا السؤال، وأنا أستحضر ما قاله فيلسوف إيراني لهابرماس، في لقاء جمعهما في إيران أيام محمد خاتمي، حول «ما إذا لم تكن العلمانية الأوروبية، التي تُعدّ طريقاً خاصاً، في حاجة إلى تصحيح من وجهة المقارنة الثقافية وسوسيولوجيا الدين؟»⁸⁵.

يسعى المشروع الحداثي إلى تأسيس الفضاء العمومي على أساس هويات سياسية، لإنجاح مبدأ التفاوض؛ لكن الإطار العام للتفاوض يتحكم فيه بعدان أساسيان لتسهيل الولوج المباشر للمجتمع الحداثي، هناك بعد زمني وبعد مكاني. يُفترض في البعد الأول حرية المنافسة وتعاملات السوق بوصفها إجراءات ضرورية «لحسابات الاقتصاد السياسي الحديث»⁸⁶. أمّا البعد الثاني، فيتطلب مشاركة في الدولة- الأمة على أساس الحرية والديمقراطية والمساواة؛ لكن البعدين معاً لا ينفلتان من إرادة تحكمية وسلطوية توجه مصيرهما نحو غايات ليبرالية. أمّا الوسائل لتحقيق الغايات المأمولة، فهي فعل الإقصاء للأقليات، وبالضبط الأقلية المسلمة. وفعل الإقصاء، كما يرى أسد، يتبلور نتيجة سؤال: كيف يتصور الأوروبيون الأقلية المسلمة؟ الجواب لا يتأخر بطبيعة الحال؛ إذ «غالباً ما يتم تقديم المسلمين بشكل سيّئ في وسائل الإعلام، ويُمارس التمييز ضدهم من قبل الأوروبيين»⁸⁷. فالفضاء العمومي الديمقراطي الليبرالي فضاء لضبط

82 Talal Asad, A Secular, Rethinking Secularism: Secularism, Hegemony and fullness in: <http://blogs.ssrc.org/tif/2007/11/17/secularism-hegemony-and-fullness/>

83 Ibid.

84 Ibid.

85 هابرماس يورغن، جدلية العلمنة، مصدر سابق، ص 55

86 Asad Talal. Formation, op.cit., p.5

87 Asad Talal. 'Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?' In Anthony Pagden, eds, 'The Idea of Europe: From Intiquity to the European Union,' (Cambridge University Press, 2002), p.209.

الخطابات، ضبط ما يشكل تهديداً لبنيتها. تمارس الوساطة السياسية (رؤساء الأحزاب، البيروقراطية الإدارية، كبار رجال الأعمال، البرلمانين)، بوصفها تمثيلاً للمواطنة، مهارتها وقدرتها على تنظيم المشهد السياسي. ففي هذه الحالة، لا يعني التفاوض العمومي سوى «تبادل تنازلات لا متكافئة، حيث لا يملك الطرف الأضعف أي خيار»⁸⁸. بهذه الاستراتيجية يصعب الحديث عن تفاوض متساوٍ يسمح للأقليات بالاندماج الاجتماعي؛ لأن التفاوض يعني استبعاد هذه الأقليات غير المرغوب فيها، لكونها تشكل خطراً وهمياً على ثقافتها. والإعلام يعمق ثقافة الخوف، ويناصر استراتيجية الدولة والوسطاء السياسيين.

يتفق كل من تايلور وهابرماس وكازانوف على أن الأديان العامة تشكل جناحاً محدثياً للمشروع العلماني، كما تؤدي أدوراً مهمة في الفضاء العمومي، لكن هذا التعميم لا يشمل وعياً مغايراً لمبادئ الليبرالية، ولا يشمل شعوراً أخلاقياً يحظى باحترام الجميع. فالدين الإسلامي، مثلاً، لا يملك القدرة على تجسيد حضوره من خلال مشاركة عقلانية في قضايا محلية وكونية، باعتباره يهدّد قيم الحداثة الليبرالية، ونسقتها الأخلاقية المتجانسة. فالمسألة، إذن، تتعلق باختلاف قيم شعورية ومبادئ روحية غير متجانسة مع بنية موحدة ليبرالية. ولذلك، يمكن القول: إن الفضاء العمومي الليبرالي «ليس مجرد منتدى للنقاش العقلاني؛ بل هو فضاء للإقصاء»⁸⁹؛ إقصاء إمكانية التفاوض الحر حول قيم تجمع الأطراف المشاركة في الحوار، وإقصاء، كذلك، قدرة الأطراف على التعبير عن تقاليد الثقافة المختلفة (الجماعات الإسلامية)، فهذه القدرة غير ممكنة؛ لأنها تقع خارج تمثيل الوعي الأسطوري الغربي.

إن المخيال الغربي نابذ لثقافة الأقلية المسلمة، هذا الرفض يتم تطعيمه على مهل من خلال أحداث ووقائع تحصل هنا وهناك، وكلها أحداث تدرج في إطار رسم صورة كارثية عن الإسلام، باعتباره ديناً يقوم على التمييز بين الأجناس والعقائد الدينية، مناهضاً لكل أشكال التغيير السياسي، يجهز على حرية التعبير، مناهضاً للفلسفة (إيران)، يقوّض المجتمع المدني (مصر)... فالدين الإسلامي، بهذه الصورة القائمة، قد «أغضب الليبراليين واليساريين، وليس أقل من ذلك اليمين المتطرّف»⁹⁰. بهذا المعنى، لا ينسجم الدين الإسلامي مع الحداثة، ومع القيم الكونية التنويرية. وطبيعي ألا «يجد مكاناً مشروعاً في المجتمع الغربي الحديث»⁹¹.

88 Asad, Formation, op.cit., p.6

89 Ibid., p.184

90 Asad, Muslims and European, op.cit., p.210

91 Ibid., p. 210

تسعى الثقافة الغربية إلى أن ترسم حكاية جديدة لماضيها، من خلال تقسيم العالم إلى ثنائية الخير والشر، العدو والصديق. تكثف الحكاية الأوروبية فصولاً من البطولة الحضارية والدينية تمتد إلى الإمبراطورية الرومانية، لتعيد ترتيب الأمجاد الذاتية والتاريخية وفق مقولة «أسطورة أوروبا». هذا المجد التاريخي يعيد تحديد الرقعة الجغرافية الأوروبية خارج أقليات منبوذة دينياً، في حين أن الصور المرعبة من تاريخ أوروبا، كالاستعمار والنازية والهولوكست... يتمّ محوها بعناية من سجل الحكاية؛ لإخفاء ممارسات مخجلة وبشعة ارتكبت في حق الإنسانية. فهل تستطيع الذاكرة الغربية المثقلة بالوحشية أن تفضح حكايتها البشعة؟ يجيب أسد أن «الأوروبيين يحاولون التستر على فظائع الماضي بدل مواجهة الحقيقة بشجاعة»⁹². تلك هي استراتيجية صناعة التاريخ الأوروبي بلمسات جمالية ورومانسية خالية من صور الخدش في الذاكرة. وفي مقابل هذه الصورة، يرسم التاريخ الأوروبي حكاية الآخر بجمالية فائقة في التشويه الأخلاقي والديني والثقافي. نحن، إذًا، أمام ذات متعالية خالصة وحاضرة في التاريخ، وأخرى مشوّهة ومنبوذة وتقع خارج التاريخ. والحديث عن التمثيل السياسي، وفق هذه المعادلة المختلة، حديث لا يحتضن سوى ثقافات قريبة من ثقافة المركز الغربي. بعبارة أخرى، التمثيل لا يشمل سوى «أقليات لا تختلف عن الأغلبية»⁹³، بالنظر إلى قدرتها على الولوج إلى الوحدة الزمنية والمكانية. في حين نجد الأقلية المسلمة خارج التمثيل السياسي في الدولة الأوروبية الحديثة. لا مكان للأقلية المسلمة داخل تركيبة متجانسة للزمن والمكان؛ إنها أقلية نشاز، لا تشبه باقي الأقليات المدمجة في النسيج الليبرالي. فهذا الرافض يمكن فهمه، وفق قناعة غربية ترى أن «تمثيل «أوروبا» يأخذ شكل حكاية بالنسبة إلى الليبراليين واليمين المتطرف أحد فصولها استبعاد الإسلام»⁹⁴؛ لذلك يظل السؤال مطروحاً: هل يمكن للمسلم أن يجد تمثيلية مؤسساتية؟ وهل يمكن للحكاية الأوروبية أن تكون محطّ مساءلة؟ وهل يمكن أن تحظى الأقلية المسلمة بالاعتراف والاحترام؟ وهل يمكن للعلمانية الغربية أن تدمج في بنائها عناصر قوة ثقافية للجماعات المسلمة؟

92 Ibid., p.212

93 Ibid., p.222

94 Ibid., p.214

الخاتمة:

لا يجب فهم عودة الدين إلى الفضاء العمومي بمعنى استبعاد العلمانية وهيمنة الخطاب الديني، أو لنقل عودة سلطة الكنيسة في شكل جديد. فالدين لم يعرف يوماً نهاية، كل ما هنالك أن سياقاً تاريخياً أحكم قبضته، فتراجع الخطاب الديني، وتمّ حصره في مجال خاص، مجال يسمح فيه بممارسة الطقوس والشعائر الدينية. وإذا كانت فرنسا تحرص بتفانٍ، على حياد مؤسساتها العلمانية من عدوى حرية الأفراد واختياراتهم (خلافاً لباقي بعض المناطق العلمانية من العالم)، فإن ما تودُّ الإمساك به هو الحفاظ على رسوخ تقاليدها الصارمة، لكن هذا الحرص الشديد للدولة الفرنسية يتسرّب من قبضته، وفي غفلة من صرامتها، مظاهر تفضح مآزقها الأخلاقي. لقد فضحت أحداث شكلت «دراما وطنية»، كمنع الحجاب والبوركيني، فضحت سوء انتظام الخطاب الرسمي والإعلامي، وافتقاره إلى المعقولة العقلانية. وبرز على السطح جدل سياسي ممزّق يتخفى تحت حجج غير متسقة منطقياً، مثل: البوركيني يضرّ بالنظافة والصحة؛ البوركيني يحيل إلى العبودية؛ البوركيني يهين المرأة... أمّا الرئيس الفرنسي السابق نيكولا ساركوزي، في جلسة خاصة بالبرلمان الفرنسي، فقد أعلن، في معرض كلمته، عن رفضه الشديد لوجود امرأة فوق التراب الوطني الفرنسي دون هوية، وأسيرة لباس البرقع. فهذا الشكل من اللباس، يضيف ساركوزي، غير مقبول فوق السيادة الفرنسية.

إن العلمانية الفرنسية تمثل استثناءً؛ لأنها علمانية صماء لا تنظر إلى الرموز الدينية الإسلامية على أنها مسألة عقائدية تستوجب قدراً مهماً من الاحترام والتقدير، بل تنظر إلى الاعتقاد الإسلامي رمزاً سياسياً يحمل دلالات خاصة في المخيال الفرنسي. لم تلتقط فرنسا عودة الدين إلى الفضاء العمومي من منظور الانفتاح على التعدد الثقافي؛ بل نظرت إلى الحجاب من منظور سياسي متعالٍ يتلخّص في مقولة «الأنا العلماني الخالص». وتعدّ السياسة الفرنسية بهذا المنطق، انحرافية؛ لأنها انحرفت عن مسار العقل التنويري، واستعمارية لأنها لا تزال تحنّ إلى الاستعلاء الثقافي. وهذه التركيبة المختلّة تغرق النسق الليبرالي الفرنسي في وحل سيادة ويستفاليا.

إن عودة الدين إلى الفضاء العمومي يجب أن تُفهم في إطار تحولات سياقية مجتمعية وتغييرات نظامية إبستمية، ما يستدعي تحوُّلاً في المخيال الاجتماعي، وفي النسق الأخلاقي. فالعودة تعني إضافة نوعية للمكتسبات العلمانية، وتعزيزاً لمسار العقل والحداثة، ومنعطفاً جديداً في الفهم العقائدي والعلماني. ففي إطار «سيرورة التعلم التكاملية» تبقى الحاجة إلى مساهمة الدين والعلمانية في الفضاء العمومي حاجة ملحة لبلورة وتبرير قناعات مشتركة إزاء قضايا انفلت فيها العقل من عقاله.

إن عودة الدين عودة مؤسسة تستمد شرعيتها من الإجماع المتداخل، ومن المواطنة المشتركة؛ ولا تهتز هذه العلاقة أمام أحداث عارضة مثل: تفجيرات (11 سبتمبر)، أو الأصولية الدينية الأمريكية... بل تشكل هذه الأحداث موضوع نقاش هادئ وهادف في الفضاء العمومي لإيجاد مخارج وحلول مشتركة. ولا يمكن النظر إلى هذه الأحداث بوصفها موضوعات تُهم متبادلة بين الدين والعلمانية. بهذا الإنجاز، يمكن لليبرالية الغربية أن تعيد تأنيث الوحدة الزمنية والمكانية، ويمكن، كذلك، أن تطلب من الآخرين فعل الشيء نفسه.

لكن هذا الشكل من الاندماج، الذي تسعى أوروبا إلى تسويقه في البورصة الثقافية العالمية، لا يترجم اللغة الدينية التي تشغل خارج قواعد النسق المشترك. فالاندماج في الفهم الغربي يعني الاندماج في ممارسة صراعية مع معارضة خائنة للمنظومة الليبرالية. فهل الغرب يسمح لنفسه، كما يقول هابرماس، بأن يُنظر إليه بوصفه صليبيين، أو بانعي عقل أداتي، أو علمانية مدمرة؟ لقد أشار الكاردينال جوزف راتسنغر، في حوار مع هابرماس، إلى نقطة مهمة، حين تساءل عن إمكانية وضع العقل الغربي تحت الوصاية، بسبب انفلاته من الضوابط الأخلاقية والإنسانية (القبلية النووية، النازية، الاستعمار...). ثم أضاف، إذا كان ذلك ممكناً، فمن سيتكلف بذلك؟

أعتقد أن الأفق الفلسفي إذا كان يُراهن على بناء كونية علمانية، فإن سيرورة هذا الرهان لم تكتمل بعد، وأن التعدد الثقافي والأخلاقي إذا كان يشكل انشغالات فعلية للفلسفة السياسية المعاصرة، فإن حلقاته لا تزال مفقودة، وإذا كانت العلاقة بين الدين والعلمانية علاقة لم تنتهِ بعد، فإن المخزون الحدائي الغربي استنفذ إمكانياته. في هذا السياق من الألم والمخاض، نعود إلى السؤال الذي طرحه الكاردينال راتسنغر: من سيتكلف بالوصاية على العقل الغربي؟ نعتقد أن ثقافة مجتمعات غير ليبرالية قد تشكل جواباً مناسباً عن هذا السؤال، ويمكن أن تكون مخرجاً ملائماً للمأزق العلماني الغربي. فهل يمكن للغرب الأوروبي أن يعيد التفكير في التمثيل السياسي للأقلية المسلمة.

المصادر

بالعربية:

أسد، طلال، جينالوجيا الدين: الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ترجمة محمد عصفور، دار المدار الإسلامي، 2017

راولز، جون، العدالة كإنصاف: إعادة الصياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، 2009
 كازانوف، خوسيه، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحيّة، المنظمة العربية للترجمة، 2005
 هابرماس (يورغن) وراتسغر (جوزف)، «جدلية العلمنة: العقل والدين»، تعريب وتقديم حميد لشهب، جداول، لبنان-بيروت، 2013

بالإنجليزية والفرنسية:

Asad Talal, Formation of the Secular, Christianity, Islam, Modernity (Stanford University Press, 2003).

Asad Talal, 'A Secular, Rethinking Secularism: Secularism, Hegemony and fullness,' in <http://blogs.ssrc.org/tif/200717/11//secularism-hegemony-and-fullness/>

Asad Talal, 'Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?', in Anthony Pagden, eds., 'The Idea of Europe: From Intiquity to the European Union' (Cambridge: University Press, 2002).

Casanova José, 'The Secular, Secularizations, Secularismsin' in Graig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan Vanantwerpen, eds., 'Rethinking Secularism' (Oxford: University Press, 2011).

Casanova José, 'The Contemporary Disjunction Between Societal and Church Morality,' in Charles Taylor, Casanova José and George F.Mclean, eds., 'Church and People: Disjunctions in a Secular Age,' (The Council for Research in Values and Philosophy, 2012).

Calhoun Craing, 'Secularism, Citizenship and the Public Sphere,' in Craing Calhoun; Mark Juergensmeyer and Jonathan Vanantwerpen, eds., 'Rethinking secularism,' (Oxford: Uneversity Press, 2011).

Habermas Jürgen, Europe the Faltering Project, transl by, Ciaran Cronin (Polity, 2009).

Habermas Jürgen, 'The Political, The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology,' in Eduardo Mendieta, eds., 'The Power of Religion in the Public Sphere,' (Columbia University Press, 2011).

Habermas Jürgen, Retour sur la religion dans l'espace public, une réponse à Paolo Flores d'Arcais, Le débat (2008): 5, no 152

Habermas Jürgen, Religion in Public Sphere, European Journal of Philosophy 14: 1, (Polity 2006).

Habermas Jürgen, Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity (Polity Press, 2002).

Habermas Jürgen, The future of Human Nature (Polity Press, 2003).

'Dialogue Jürgen Habermas and Charles Taylor,' in Eduardo Mendieta Jonathan and Vanantwerpen, eds., 'Power of Religion,' (Columbia University Press, 2011).

Taylor Charles, A Secular Age (Harvard University Press, 2007).

Rawls John, The Law of People, with the Idea of Public Reason Revisited (Harvard University Press, 1999).

Taylor Charles, 'Why we Need a Radical Redefinition?', in Eduardo Mendieta and Van Antwerpen, eds., 'The Power of Religion in Public Sphere,' (Columbia University Press, 2011).

Taylor Charles, Modern Social Imaginaries (DUKE University Press, 2004).

Jocelyn Maclure and Charles Taylor, Laïcité et liberté de conscience (Boreal, 2010).

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com

www.mominoun.com